

## עניני מסכת זבחים

עורכים :  
הרב אליהו בליזון  
הרב ברוך דוב בראון  
הרב אהרן קראפט

יוצא לאור ע"י  
הכולל העליון ע"ש  
בילא וצבי וקסנר  
ישיבת רבנו יצחק אלחנן

תשע"א

חוברת י"ג

נא יארק

© 2011

The Bella and Harry Wexner  
Kollel Elyon and Semikhah Honors Program  
Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary

# קול צבי

## ישיבת רבנו יצחק אלחנן

העורכים :

הרב אליהו בליזון • הרב ברוך דוב בראון  
הרב אהרן קראפט

תשע"א	חוברת י"ג	נוא יארק
-------	-----------	----------

## תוכן הענינים

### מאמרי ראשי הישיבה

#### בענין פסול כהן מחמת עבירה

3..... מו"ר הרב יונה ריס

#### בענין ריצוי עולה

25..... מו"ר הרב מיכאל רוזנצווייג

#### אנינות ואבילות ביום ראשון

53..... מו"ר הרב מרדכי וויליג

### פרק כל הזבחים

#### בענין ידיעת החטא והפרשה לשם חטא בקרבן חטאת

75..... הרב דוד אליהו הלוי הלמן

#### בענין כפרת עולה

92..... הרב אלישע בצלאל

**בענין קרבן חטאת ומעמדן של חטאות נזיר ; מצורע ; ויולדת**  
103 ..... הרב יהודה טורצקי

**בעניני חטאת ועולת העוף**  
130 ..... הרב אליהו בליזן

**בענין שיעור שמן למנורה שבמקדש ולנרות חנוכה**  
148 ..... הרב איתן שנאל

**בענין שיטת בן בתירא בפסח ששחטו שחרית בארבעה עשר**  
165 ..... הרב ברוך דוב בראון

**בענין הולכה**  
183 ..... הרב יונתן יעקב כהן

**שם המאמר**  
225 ..... הרב אליעזר הכהן גלרנטר

**בענין טבילת אצבע בחטאות פנימיות**  
235 ..... הרב דוד יהודה שבתאי

**בענין שחיטה לאו עבודה היא**  
252 ..... הרב רפאל ראובן סטוהל

## **פרק כל הזבחים שקבלו דמן**

**בענין מחוסר כיפורים**  
263 ..... הרב משה סטבסקי

**יסודו דפסול מום בכהן המקריב**  
**והשייכות בין כהן המקריב וקרבת הנקרב**  
273 ..... הרב מרדכי יונתן נויבורגר

**בענין זר**  
289 ..... הרב משה אריאל רוזנצווייג

**בענין פסול לינה בקידוש ידים ורגלים ומי כיוור**  
300 ..... הרב אהרן קראפט

### **מחשבות מוציאות זו מזו**

311 ..... הרב מרדכי יונתן נויבורגר

### **בגדרי דיני מתיר וניתר, קרב המתיר כמצוותו, ועירוב מחשבות בדין פיגול**

327 ..... הרב דוד אליהו הלוי הלמן

### **בגדר צירוף מחשבות פיגול וביאור חדש בסוגיא דחישב לאכול שני בני אדם ויתר מכדי אכילת פרס**

359 ..... הרב דוד אליהו הלוי הלמן

### **הערות בענין סתירת זב וזבה**

372 ..... הרב איתן שנאל

### **בענין קדושת בגדי כהונה**

379 ..... הרב אריה וסטרייך

קובץ חידושי תורה

## **"קול צבי"**

של הכולל העליון ע"ש וקסנר

נקרא ע"ש

### **ר' צבי בן יצחק קבקוב ע"ה**

הערשל קבקוב הדגים למופת את המהגר האמריקני היהודי הנאמן למורשת אבותיו. הוא ורעייתו **לאה ע"ה** גברו באומץ לב על קשיים כלכליים כדי להקים בית דתי, בית שאווירת קדושה ותכליתיות נשגבה אפינה אותה. קביעת עתים לתורה ועיסוק סדיר בצרכי הצבור העמידו את הקב"ה, ואת מצב היהדות וכל בית ישראל, במרכז חייו וחיי ילדיו. דלתות ביתו היו פתוחות תמיד ליהודים שנדודיהם הביאום לקולומבוס, אוהיו, ושיכלו ליהנות ממקום ללון שסיפק את צרכיהם הדתיים כדבר המובן מאליו. דוגמה זו של הכנסת אורחים שבילא וקסנר ע"ה, כאחת מחמשת ילדיו, ראתה בצעירותה השפיעה עליה והדריכה אותה כל ימי חייה.

מר קבקוב עלה למרומים בלי תשרי, תשט"ו, והוריש לנו משפחה חדורה ברוח מסירות נפשו.

ארבעים וחמש שנה לאחר פטירתו, גברת בילא וקסנר ע"ה ונכדתו של מר קבקוב, לאה מאריאשע (סוזן) וקסנר, יזמו ועיצבו תכנית מיוחדת במינה בהשכלה היהודית הגבוהה, הכולל העליון ותכנית ההסמכה למתקדמים, בישיבתנו. הכולל והתכנית למתקדמים מכשירים רבנים לתפקידיהם כמנהיגי קהילות, וקהל ישראל ככלל, בהדגשה גם על תלמוד תורה מסורתי וגם על המיומנות הבין-אישית החיונית להחדרה יעילה של ערכים יהודיים – מאמץ המהווה המשך טבעי של חיי הערשל קבקוב. כמצבה לזכרו, שמו, צבי, נקרא על הקובץ הזה של עיונים תורניים.

## דברי פתיחה

הרמב"ם מסיים הל' שמיטה ויובל בדבריו המפורסמים: "ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ד' לשרתו ולעובדו לדעה את ד' והלך ישר כמו שעשהו האלהים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם הרי זה נתקדש קדש קדשים." ייתכן שרעיון זה כבר מרומז במצוה שנהיה "ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות י"ט:ו). הספורנו שם מפרש שעל-אף שברור שכולנו איננו יכולים לשרת ככהנים בביהמ"ק, מאחר שרק בני אהרן נבחרו לשירות זו, המצוה היא "להבין ולהורות לכל המין האנושי לקרוא כלם בשם ד'." כלומר, תפקיד הכהונה אינו מוגבל לבני אהרן, ולא לעבודה בביהמ"ק; הוא שייך לכל יהודי, ומצוה על כולנו למלא הארץ דעה את ה'. כמו הכהנים עצמם, שהצטרפו לעבור תקופה שבה נתחנכו כדי לעבוד במקדש, גם אנחנו צריכים להתעמק בתורה כדי שנוכל למלא תפקידינו כממלכת כהנים, להפיץ תורת ה' חוצה.

כחברי הכולל על שם וקסנר, זכינו לעסוק למשך שנה שלימה בתורת כהנים, לגלות יופיין ועומקן של הסוגיות שדנות בעבודה שבמקדש. לימוד זה, בצירוף לחינוך שקיבלנו כחלק מהחוויה הרחבה של הכולל ע"ש ווקסנר, ישמש כבסיס טוב לעזור לנו להיות רבנים בקהילתינו, ולמלא שאיפתינו ושאירת עם ישראל כולו שנזכה להיות "ממלכת כהנים וגוי קדוש".

וכן מודים אנו מעומקא דליבא להאי אשה חשובה, מרת סוזן וקסנר, שביחד עם אמה, מרת בילא ע"ה, נדבו רוחם לייסד את הכולל אשר כל מטרתו היא לימוד תורה לשמה, ולחנך רבנים צעירים שבעתיד יעסקו בעבודת הקודש. הכולל, הנקרא ע"ש הוריה, לעולם יעמוד להם ולנו למזכרת תמידית על מסירתם המיוחדת לתורה ולחינוך לכלל ישראל.

ובנוסף על זה אנו מודים לה על שמאפשרת לנו להוציא לאור מדי שנה קובץ זו הנקרא "קול צבי" ע"ש סבה, ר' צבי בן יצחק קבקוב ע"ה. יה"ר שתזכה לאריכות ימים ושנים, ולהמשיך בתמיכת תורה"ק מתוך אושר כל ימיה.

וכן נודה ונכיר טוב לראש הישיבה הרב נחום לאם שליט"א, ולנשיא הישיבה מר ירחמיאל יואל שיחיה על אשר שמים לילות כימים בכל עניני הנהלת הישיבה. גם תודתינו נתונה למנהל הישיבה הרב יונה ריס שליט"א והרב חיים בראנשטיין שליט"א עבור כל טירחתם ויגיעתם בעדנו חברי הכולל ולטובת כל תלמידי הישיבה.

תודה כפולה ומכופלת להרב זבולון חרל"פ שליט"א עבור שנים רבות שבהן עמל וטרח כדי להרביץ תורה"ק ולהרבות בלימוד תורה לשמה, ובודאי השפעתו תמשיך להיות מורגשת בין כותלי הישיבה. וזכות מיוחדת לנו מה שנהוג אצלו לא רק לתמוך בת"ת דידן אלא ג"כ להשתתף בחבורות, לישא וליתן ולפלפל עם כל חברי הכולל כדרכה של תורה. אסירי תודה אנו לראשי הכולל הדגולים הרב מרדכי וויליג שליט"א והרב מיכאל רוזנצווייג שליט"א על כל הדרכתם והשפעתם בעניני הלימוד ושאר עניני עבודת ה', ועל כל מסירותם עבור כל תלמידיהם בכל עניני החיים. וכן נודה להרב צבי שכטר שליט"א על כל סיועו ועזרתו לנו במשך זמנינו בישיבה, בין בתור ראש ישיבה ובין בתור ראש הכולל ע"ש כ"ץ. יה"ר שיזכו להאריך ימים ושנים בהרבצת התורה והעמדת התלמידים.

תשואות חן חן להרב אברהם בלאק שיחי' עבור עזרתו בעריכת קובץ זה. וכן אנו מודים להרב דוד פרייל שיחיה שעמל להוציא לאור דבר נאה ומתקבל

וסוף דבר, נודה ונשבח לקל בורא עולם ששם חלקינו בתורתו. ויה"ר שנזכה ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תורתנו הקדר' במסירות נפש ובאהבה.

אהרן קראפט

ברוך דוב בראון

אליהו בליזון



---

## מאמרי ראשי הישיבה

---

## בענין פסול כהן מחמת עבירה

### א. אם אפשר לכהן להתחלל מקדושת כהונתו

יש כמה דברים שפוסלים כהן מלעבוד עבודה כדמבואר במס' בכורות פרק מומין אלו ובמקומות אחרים. אבל בדרך כלל הדברים הפוסלים הם פסולי הגוף ולא דברים הפוסלים מחמת עבירה שעבר בעצמו. ואפשר שטעם לזה כדי להדגיש שכהן אע"פ שחטא כהן הוא. למרות שבת כהן יכולה להשתנות מכשרה לחללה אם נבעלה לכהן בביאת איסור כדאיתא ברמב"ם הל' תרומות (ו:ז), א"א לכהן להתחלל אם נולד ככהן כשר, אפילו כשנפסל מלעבוד עבודה. וכן הובא במשנה סוטה (כג.) כהנת מתחללת וכהן אין מתחלל. ובגמ' שם (כג:) דרשינן מן הפסוק "ולא יחלל זרעו בעמיו" שזרעו מתחלל והוא אינו מתחלל ע"ש.

וחשוב בזה"ז לפרסם הלכה זאת שיש רח"ל כהנים שרוצים להתחתן עם נשים האסורות לכהונה ובאים ואומרים שהם מוכנים להפקיר את כהונתם כדי להיות מותרים לישא נשים הפסולות לכהן. והאמת היא שאי אפשר לעשות את זה כדמבואר ברמב"ם הל' איסורי ביאה פרק י"ט הלכה א ("אבל הכהן עצמו שעבר העבירה לא נתחלל"), ורק אפשר לכהן להיות חלל אם נולד חלל, או מפני שאביו חלל או מפני שנולד מאשה האסורה לכהונה שנבעלה לאביו כהן (עיין בש"ע אה"ע סימן ז, סעיף יב, וסעיף טז).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> ובענין כהן שנעשה פצוע דכא שמותר בגיורת לפי שאינו בקדושתו כדאיתא בש"ע אה"ע סימן ה, סעיף א, עיין בפ"ת שם ס"ק א בשם הבית מאיר שכל הנאמר בו אינו בקדושתו היינו רק לענין קדושת הזיווג ומשום שאסור בקהל אבל לענינים אחרים כהן גמור ע"ש וע"ע במח' חלקת מחוקק ובית שמואל אה"ע ריש סימן ה בענין אם

ועיין ברש"י לפרשת תצוה (כט,ל) ד"ה הכהן תחתיו מבניו שהוכיח מהניגון של תביר תחת מלת הכהן ש"מכאן ראייה כל לשון כהן לשון פועל, עובד ממש, ויש לבאר כוונתו ע"פ הנ"ל שאין לכהן בעלות על מעמדו ככהן אלא יש לו אחריות עולמית לפעול ככהן ע"פ דיני התורה.

## **ב. כהן העובד ע"ז – האם נפסל לעבודה מחמת רשעותו או מיאוסו לגבוה**

הנה למדנו שכהן שעבר אפילו על עבירות החמורות עומד בקדושת כהונתו. אבל יש לעיין אם באיזו מן המקרים כהן שעבר עבירה נפסל לעבודה (כמו כהן בעל מום) או לנשיאות כפים בזה"ז. בענין כהן שעבד ע"ז הגמ' בסוף מנחות (קט.). מסיקה שאם הכהן זרק דם לע"ז הוא פסול לעבודה בביהמ"ק אפילו אם זרק את הדם בשוגג ואפילו אם עשה תשובה, כדעת רב ששת בגמ' שם. ומקור הדין מס' יחזקאל (מד,יב-יג) שכתוב יען אשר ישרתו אותם לפני גילוליהם והיו לבית ישראל למכשול עון וכו'. . . ולא יגשו אלי לכהן לי. ומכאן ילפינן שעבודתו פסולה, ואפילו אם עבד בשוגג מכיון שכתוב "מכשול עון" - ומכשול היינו שוגג ועון היינו מזיד כדאיתא בגמ' שם. אבל אם הכהן שחט לע"ז בשוגג הוא כשר לעבודה מכיון ששחיטה לאו עבודה היא. ואם שחט במזיד אע"פ ששחיטה לאו שירות מ"מ הכהן נעשה משרת לעבודת כוכבים. ואם השתחוה או הודה לע"ז הכהן פסול לעבודה אע"פ שלא עשה עבודת קרבן בעד ע"ז, ולא איתפרש בגמ' אם הכהן פסול אם הודה או השתחוה בשוגג או אם עשה תשובה אח"כ. אבל הרמב"ם פסק הל' ביאת המקדש (ט:יג) שאפילו אם השתחוה או הודה בשוגג או עשה תשובה עומד בפסולו.

ועיין בקובץ מסורה חוברת ב עמ' נח (בענין כהן מחלל שבת לנשיאת כפים) שהובא שם חקירה מהרה"ג יוסף דוב סלובייציק זצ"ל אם טעם הפסול בכהן שעבד ע"ז הוי מחמת רשעות הגברא או מחמת שעבודתו מאוסה לגבוה מכיון שעשה עבודה לע"ז ונעשה כומר לע"ז.

---

כהן פצוע דכא מותר בגרושה או לא, ובליקוטי תשובות מנחת יצחק סימן קלו שכתב דכהן פצוע דכא אסור בישראלית גרושה אפילו לדעת החלקת מחוקק ע"ש.

ולפי החקירה שם אם הפסול מחמת רשעותו יש להכשיר עבודתו לאחר שעשה תשובה, אבל אם הפסול מחמת שעבודתו נמאסת עדיין מאוסה עבודתו מפני שפעם עבד ע"ז. ומפני שפסקינן שעדיין עבודתו פסולה אפילו אם עשה תשובה צ"ל שטעם הפסול הוא מחמת שעבודתו נמאסת בפני המקום ולא מפני רשעותו. וכן יש להוכיח שפסולו מחמת מיאוסו לגבוה ממה שפסקינן את הכהן אפילו כשזרק דם לע"ז בשוגג.

### ג. גדר הפסול של ערל לב

אבל עדיין יש לעיין במקרה של כהן ששחט לע"ז דפסקינן שמכיון דלא עשה שירות ממש רק פסול לעבודה אם שחט לע"ז במזיד. וק"ק איפה נמצאת מקור לחילוק בין מזיד לשוגג בפסול כהן שעבר עבירה, והלא לומדים מן הפסוק מכשול עון דלא מחלקינן בין שוגג למזיד.

ואולי יש מקום לבאר החילוק בין שוגג למזיד ע"פ הסוגיא בגמ' זבחים (כב:), ששם איתא שהפסול של כהן ערל שהובא במשנה (טו:): נלמד מס' יחזקאל ושייך בין לערל בשר בין לערל לב ככתוב שם (מד,ט) כל בן נכר ערל לב וערל בשר לא יבא אל מקדשי, ועוד לומדים דמחלי עבודה ממה שנאמר שם (מד,ז) בהביאכם בני נכר ערלי לב וערלי בשר להיות במקדשי לחללו את ביתי בהקריבכם את לחמי.

והנה בענין הפסול של ערל בשר, יש מח' ידועה בין רש"י לר"ת. לפי רש"י בפירושו למשנה זבחים (טו: ד"ה ערל) ובעוד כמה מקומות, ערל בשר הוא "כהן שמתו אחיו מחמת מילה" היינו פסול הגוף גרידא ואע"פ שהיה אנוס. אבל התוס' בזבחים (כב: ד"ה ערל) הביאו דעת ר"ת שהבין שערל בשר הוא מומר לערלות אבל עדיין נקרא לבו לשמים כדאיתא בגמ' שם (לעומת מי שהוא נקרא ערל לב) מפני שאינו עושה אלא מדאגת צער המילה.

ובענין הפסול של ערל לב הובא בגמ' זבחים שם "מה תלמוד לומר בן נכר שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים." ובתוס' שם (ד"ה משום) ביארו "אפילו שב בשעת עבודה אמרינן בסוף מנחות דאין קרבנו ריח ניחות ואע"ג דהשתא לבו לשמים מתחילה לא היה לבו לשמים." ומכאן למד בשו"ת אחיעזר (חלק ג סימן נ) שלדעת תוס' רק נכלל בתוך הפסול

של ערל לב המקרה של כהן שעבד ע"ז - היינו שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים ולא כהן שעבר על עבירות אחרות. וכן למד מלשון הרמב"ם בהל' קרבן פסח (ט:ז) שכתב לענין האיסור להאכיל קרבן פסח לבן נכר שמדובר במי שעובד ע"ז (עיין בלשון הרמב"ם בהל' קרבן פסח שם וז"ל ובן נכר האמור בתורה זה העובד אל נכר ע"כ) וגם בסוף פרק ט מהלכות ביאת המקדש במנין פסולי כהן מעבודה רק מנה הרמב"ם את העבירה של כהן "העובד עבודה זרה". וכן כתב במנחת חינוך (מצוה ערה) ע"פ הרמב"ם שערל לב "היינו כהן שעבד עבודה זרה."

ויש לעיין בלשון רש"י שכתב בביאור בן נכר ערל לב בגמ' זבחים (יח. ד"ה בן נכר) "שנתנכרו מעשיו מחמת ערלת לבו שהוא ערל לב רשע" ומשמע קצת שכל רשע נכלל בתוך הפסול של ערל לב כמו שהעיר האחיעזר שם, אבל בפירושו לגמ' סנהדרין (פג:) כתב רש"י בביאור הפסול של ערל לב (ד"ה בן נכר) "כהן מומר לעבודת כוכבים שהוא ערל לב ונתנכרו מעשיו לאביו שבשמים." ונראה שיש ליישב שגם בביאורו בגמ' זבחים כוון רש"י ל"ערל לב רשע" שהוא בסוג "נתנכרו מעשיו מחמת ערלת לבו" שהוא מומר לעבודת כוכבים ממש. וע"ע בחזון איש (יו"ד ב: יח ד"ה ועיקר דין) שהציע שלפי הריטב"א בחולין (קלב: ד"ה ר"ש בן אלעזר אומר) אפשר שגם כהן שאינו מודה שהעבודה נצטווה ע"י הקב"ה נחשב לערל לב<sup>2</sup>, אבל כתב שמלשון הרמב"ם הל' קרבן פסח הנ"ל משמע דוקא עבד עכו"מ הוא בן נכר ע"ש.

עכ"פ לפי שיטת ר"ת יש מקום להשוות ערל בשר לערל לב ששניהם נלמדו ביחד (עיין ברמב"ם הל' ביאת המקדש (ו:ח) ששניהם נכללים בתוך השם של זר וע"כ ערל שעבד חייב מלקות, ובשו"ת אגרות משה (או"ח חלק א סימן לג ענף ב) שכתב "שהוקשו להדדי, ומשמע יותר שהם מדין שם אחד ערל דהא נקט להו במתני' בשם אחד ערל" ע"ש). זאת אומרת, כמו שבערל בשר רק נפסל הכהן שהוא מומר במזיד לערלות, גם

<sup>2</sup> עיין בסוגיא שם דכל כהן שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה וברש"י שם ביאר דר"ל דאין לו חלק בקדשים, ועיין ברמב"ם הל' ביכורים (א:א) שכתב הדין בענין מתנות כהונה דכל כהן שאינו מודה בהן אין נותנין לו מתנה מהן. אבל מ"מ נראה שהוא עדיין עומד בקדושת כהונתו.

בפסול כהן לעבודה במקרה של שוחט לע"ז בשוגג (שלא נכלל בתוך הגזירת הכתוב של "למכשול עון" מטעם דלא הוי שירות ממש לע"ז ולא נעשה כומר לע"ז) שכנראה נכלל בתוך הפסול של "ערל לב" כדפירשנו י"ל שרק נפסל הכהן אם שחט לע"ז במזיד ולא בשוגג.

ולפי דעת רש"י שהפסול של ערל בשר שייך אפילו לכהן שהוא אנוס מפני שמתו אחיו מחמת מילה, י"ל שטעם שכהן ששחט לע"ז בשוגג אינו פסול לעבודה הוא מפני גזירת הכתוב מיוחדת (הובא בגמ' מנחות קט.). שלומדים מן הפסוק "וכפר הכהן על הנפש השוגגת בחטאה בשגגה" (במדבר טו, כח) - שכהן מתכפר על ידי עצמו ע"ש בגמ' שלפי רב ששת הפסוק מדובר בכהן ששחט לע"ז בשוגג, אבל מלבד זה י"ל שכהן שעבד ע"ז אפילו בשוגג נחשב כערל לב.

ואפשר שנ"מ אחר יהיה אם נכלל בתוך הפסול לעבודה בשוגג מי שלא עשה שירות ממש אלא שהשתחוה או הודה לע"ז, שיש להבין את מסקנת הגמ' במנחות (קט:) שהושוו לשחיטה וא"כ כהן שהשתחוה בשוגג או הודה בשוגג יהיה כשר לעבודה וכן העיר בספר ערוך השלחן העתיד (הלכות ביאת מקדש מט:ה). אבל כאמור לפי דעת הרמב"ם גם בהשתחוה או הודה בשוגג פסקינן שכהן פסול לעבודה לעולם. ועיין בלחם משנה הל' תפלה ונשיאות כפים (טו:ג) שתמה על שיטת הרמב"ם והובא דבריו גם בביאור הלכה (סימן קכח ד"ה ואם נאנס). ואולי תלוי על שני צדדים הנ"ל, שאם תופסין כר"ת ומקשינן ערל בשר לערל לב, אפשר שבדרך כלל כהן שעבד ע"ז בשוגג עדיין כשר לעבודה אלא אם כן עשה שירות ממש כמו זריקת הדם. אבל אם תפסינן כשיטת רש"י שהפסול של ערל שייך אפילו לכהן שמתו אחיו מחמת מילה, וטעם שכהן השוחט לע"ז בשוגג כשר הוי רק ע"פ הגזירת הכתוב שמדובר בכהן השוחט דוקא, י"ל שבכל מקרה אחר של עבודה לע"ז הכהן פסול לעבודה אפילו כשעבד בשוגג וכמו שפסק הרמב"ם, ומטעם שהוא מוגדר כערל לב. ועיין במנחת חינוך (מצוה ערה) שכתב שנראה שדעת הרמב"ם בענין פסול של ערל בשר כדעת רש"י (עיין בלשון הרמב"ם הל' ביאת המקדש ו:ח) וע"פ מה שביארנו מכוונין דבריו למה שפסל כהן שהודה או השתחוה לע"ז אפילו בשוגג.

ויש להעיר עוד שאם הפסול של הכהן העובד ע"ז נובע ממיאוסו לגבוה (אע"פ שבגופו ערל לב אינו מאיס כדאיתא בגמ' זבחים הנ"ל), וכמו שנתבאר לעיל ע"פ הסוגיא בסוף מנחות שמטעם זה נפסל לעבודה אפילו כשעשה תשובה, נראה שאפילו כהן ששחט לע"ז בשוגג לכתחלה לא יעבוד. וכן מוכח מלשון רש"י למס' חולין (פט. ד"ה לא אם תקע יצא), דאפילו לאוקימתא שם בגמ' דהתוקע בשופר של ע"ז יצא משום דמצות לאו ליהנות ניתנו כתב רש"י "ולכתחלה מיהא לא יתקע משום דמאיס." וע"פ זה מובן שיטת הרמב"ם שכתב בענין השוחט לע"ז בשוגג "ואע"פ כן (שקרבנו נתקבל) לכתחלה לא יעבוד." ועיין בכסף משנה שם שהקשה "דפשטא דברייתא משמע שהוא מתכפר על ידי עצמו אפילו לכתחלה" ותירץ שמכיון שאמר רב יהודה בגמ' שקרבנו ריח ניחוח, משמע מלשוננו שרק אם עבר והקריב נתקבל קרבנו. וכפי דרכינו יש להסביר עוד שלשיטת הרמב"ם לא רק כהן ששחט לע"ז במזיד נמאס לעבודה אלא ה"ה אם שחט לע"ז בשוגג, ולכן אע"פ שיש גזירת הכתוב שקרבנו נתקבל, לכתחלה אין ראוי לו לעבוד עבודה משום דמאיס כמו שנתבאר בדברי רש"י הנ"ל.

### ד. כהן שהרג את הנפש

במשנה בסוף פרק מומין אלו (בכורות מה:) איתא אלו כשרים באדם ופסולין בבהמה... [ושנעבדה בהן עבירה ושהמית את האדם] ע"ש שהמלים האחרונות האלו נמצאים בסוגריים ולפי מסורת הש"ס שם לא גרסינן תיבות אלו במשנה. והערת המסורת הש"ס היא ע"פ התוס' יו"ט שם שכתב שיש נוסחאות שלא גרסינן את מלים הללו והציע שאפשר שזה משום מה שהובא בגמ' ברכות (לב.) דאיתא שם, "אמר רבי יוחנן כל כהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו שנא' (ישעיה א, טו) ידיכם דמים מלאו." וכתב התוס' יו"ט "וכ"ש [שנפסל] לעבודה וה"ה למגלה עריות." אבל התוס' יו"ט בעצמו הוסיף קושיא על דבריו "אלא דק"ל דא"כ [ז"א שכהן שהרג את הנפש פסול לעבודה וגם כהן המגלה עריות] לתני דפסולים באדם. גם לא ראיתי להרמב"ם שפסול באדם." ר"ל שלא מצינו בשום מקום שכתוב במפורש שכהן שעבר על עבירות האלו פסול לעבודה.

ובהגהות רע"א על המשנה שם בבכורות כתב שאדרבה כהן שהרג את הנפש אע"פ שפסול לנשיאות כפים אינו פסול לעבודה כדאיתא בתוס' יבמות (ז. ד"ה שנאמר) ושכן כתב המשנה למלך בהל' ביאת המקדש (ט,טו ד"ה נמצאו, בקטע הראשונה). ועיין בגמ' יבמות שם שלמדה מן הפסוק מעם מזבחי תקחנו למות (שמות כא,יד) שרציחה דוחה עבודה (מפני שמונעים כהן שהרג את הנפש מלעבוד עבודה). והקשו תוס' ש"דלמא התם לאו משום דרציחה דחיא עבודה אלא משום דגברא הוא דלא חזי. ותירצו התוס' שני תירוצים: (א) דא"א לומר שכהן לא חזי מכיון דילפינן "מעם מזבחי" – ולא מעל מזבחי (עיין גמ' יומא פה. וברש"י שם ד"ה ולא מעל מזבחי, דאם כהן שהרג את הנפש כבר התחיל העבודה משלים עבודתו) וע"כ הא דכהן לא ישא את כפיו הוא חומרא בעלמא, (ב) דשאני נשיאות כפים (דרך לענין זה אמרינן דגברא לא חזי) מכיון שהרגו בידו ואין קטיגור נעשה סניגור וכדכתיב בתחילת ההוא קרא גופא בישעיה (א,טו) "ובפרישכם כפיכם."

הנה לפי תירוץ השני של תוס' ברור ששאני נשיאות כפים מפני שאין קטיגור (הידים שהרגו) נעשה סניגור (בנשיאות כפים שנעשה ע"י ידיו של הכהן) וכל הפסול של "ידיכם דמים מלאו" מיוסד על הפסוק השלם בישעיה שם שכתוב "ובפרישכם כפיכם אעלים עיני מכם גם כי תרבו תפלה אינני שמע ידיכם דמים מלאו" וזה רק שייך במקרה של "ובפרישכם כפיכם" של נשיאות כפים כדמבואר בתוס'. ולכן אין דמיון בין נשיאות כפים לעבודה ואפילו אם כהן שהרג את הנפש פסול לנשיאות כפים מעיקר הדין אינו פסול לעבודה. אבל לפי תירוץ הראשון אפשר שמקשינן נשיאות כפים לעבודה ואם היה כהן שהרג את הנפש פסול לנשיאות כפים באמת היה נפסל מלעבוד עבודה אלא שאין פסול ממש בנשיאות כפים ורק חומרא בעלמא.

ועיין בשו"ת יחווה דעת (חלק ה סימן טז) שכתב לפי תירוץ הראשון כהן שהרג את הנפש רק נפסל מנשיאות כפים מדרבנן (וזה ביאור לשונם ש"הוא חומרא בעלמא") ולפי תירוץ השני נפסל מן התורה (עכ"פ מדברי קבלה ע"ש) ונ"מ אם נפסל כשעשה תשובה דאם הפסול מן התורה אין להקל כשעשה תשובה ואם הפסול מדרבנן יש להכשיר כהן שהרג את הנפש לנשיאות כפים כשעשה תשובה ע"ש.



וברמב"ם בהל' תפלה וברכת כהנים (טו:א) כתב שאחד מן הדברים שמונע כהן מלישא כפים הוא העבירה, והרחיב דבריו שם בהלכה ג: וז"ל העבירה כיצד – כהן שהרג את הנפש אפילו בשגגה ואע"פ שעשה תשובה לא ישא את כפיו שנאמר ידיכם דמים מלאו וכתוב ובפרשכם כפיכם וכו'. וכהן שעבד עבודה זרה בין באונס בין בשגגה אע"פ שעשה תשובה אינו נושא את כפיו לעולם שנאמר לא יעלו כהני הבמות וכו' וברכה כעבודה שנאמר לשרתו ולברך בשמו עכ"ל. זאת אומרת שלפי הרמב"ם מקשינן נשיאות כפים לעבודה וע"כ כהן שעבד ע"ז נפסל לא רק מעבודה בבית המקדש אלא מנשיאות כפים ג"כ בין שעבד בשוגג ובין שעבד במזיד וכדפסק הרמב"ם בהל' ביאת המקדש. אבל מ"מ הרמב"ם רק כתב הפסול של כהן שהרג את הנפש בענין נשיאות כפים ולא בענין עבודה וכמו שנקט התוס' יו"ט הנ"ל בסוף דבריו. אלא נראה שבכוונה כתב הרמב"ם ב' מקורות נפרדים בענין פסול כהן שהרג את הנפש ופסול כהן שעבד ע"ז שהפסול של כהן שעבד ע"ז שייך לכל עבודת הכהן שנא' לא יעלו כהני הבמות וגו' ונשיאות כפים כעבודה.<sup>3</sup> אבל הפסול של כהן שהרג את הנפש רק שייך למה שנכלל בתוך הפסוק של ובפרישכם כפיכם, היינו נשיאות כפים. ולדעתו כנראה שהפסול של כהן שהרג את הנפש מלישא כפים אינו חומרא בעלמא אלא דין גמור וע"כ מדויק לשונו שצטט לפסוק "ופרישכם כפיכם" לומר, כמו שפירשו בתוס' בתירוץ השני, שהפסול הוא מעיקר הדין.

אבל כנראה שלפי דעת הרמב"ם שונה שפיכות דמים מע"ז בעוד פרט אחד, היינו שכתב (שם בהל' תפלה וב"כ טו:ג) שלא ישא את כפיו אם "הרג את הנפש אפילו בשגגה" אבל בענין כהן שעבד עבודה זרה כתב "בין באונס" ואפשר לפי הרמב"ם שכהן שהרג באונס אינו נפסל לנשיאות כפים (וכן דייק בשו"ת התעוררות תשובה ד:יא מלשון הרמב"ם) דלא נחשב "ידיכם דמים מלאו" מכיון שאינו נענש לדעת הרמב"ם (עיין בהל' תפלה

<sup>3</sup> ומעניין שצטט הרמב"ם את הפסוק במלכים ב (כג:ט) שהובא במשנה מנחות (קט). בענין פסול כהן ששימש בבית חונוי שנפסל מטעם קנס ולא הביא הפסוק מיחזקאל וצע"ק, אבל עיין בפירוש הרלב"ג על הפסוק הנ"ל שהבין שפסוק זה גם משמש כראיה לדין שכהן שעבד ע"ז ממש פסול לעבודה.

יסודי התורה ה:ד) בניגוד לכהן שהרג בשוגג שנגלה לעיר מקלט. וכן עיין באגרות משה (יו"ד חלק ב סימן קנח) שכתב להתיר כהן שנלקח לצבא והרג נפשות במלחמה לישא כפיו מטעם שהיה אנוס (וכן בבאר היטב סימן קכח, ס"ק נט כתב שאם אנסוהו להרוג ישא את כפיו). ואע"פ שפקפק בשער הציון בזה (עיין בסימן קכח, ס"ק צט) מטעם דאולי מדמינן לעובד עבודה זרה שעשה מעשה ולכן נפסל כהן שהרג את הנפש אפילו באונס (וגם הביא שהפרי מגדים כנראה החמיר בזה), יש לתרץ עכ"פ לפי הרמב"ם דאין מדמינן שפיכות דמים לע"ז לכל דבר, וכמו דחזינן לדעת הרמב"ם כהן שהרג את הנפש רק נפסל מנשיאות כפים ולא מעבודה. וגם ילפנין שבכל מקרה של עובד ע"ז נעשה הכהן מאוס לגבוה אבל בענין כהן שהרג את הנפש יש לבאר שרק נעשה מאוס לענין נשיאות כפים ודוקא כששייך המקרא של "ידיכם דמים מלאו" – שיש לו דמים – כלומר שמיועד לשום עונש, וכן נראה מדברי רבינו מנוח שם (הל' תפלה וב"כ טו:ג ד"ה העבירה כיצד).

ואע"פ שבתלמוד ירושלמי (גיטין פרק ה, הלכה ט) איתא "שמא תאמר איש פלוני כהן מגלה עריות ושופך דמים והוא מברכנו, אמר הקב"ה ומי מברכך לא אני מברכך שנא' ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם" ומשמע שאפילו כהן ששפך דמים כשר לנשיאות כפים נגד התלמוד בבלי, הרמב"ם למד שמדובר רק בכהן "שהיו הבריות מרננין אחריו" כדכתב בהל' תפלה וברכת כהנים שם (ט:ו), וכמו שמבואר בכסף משנה שם, שבודאי אם נודע שהרג את הנפש לא ישא את כפיו. ובהגהות מיימוניות הל' תפלה וב"כ (פרק טו אות א') הביא עוד תירוצים ליישב לשון הירושלמי ע"פ שיטת ר' יוחנן בגמ' ברכות, וע"ש שהביא בשם רבינו שמחה דכתב ליישב דהגמ' בברכות רק מיירי במי שעומד במרדו ולפי זה יש מקור מהירושלמי לאלו הסוברים נגד הרמב"ם שכהן שהרג את הנפש ועשה תשובה כשר לנשיאות כפים.

מ"מ לפי הרמב"ם עדיין יש לקיים הנוסח במשנה בבכורות שמדלג המלים של "ושהמית את האדם" שלשיטתו באמת יש פסול גמור בכהן שהרג את הנפש אלא שהפסול הזה רק שייך לנשיאות כפים. ומטעם זה נפסל הכהן לנשיאות כפים אפילו אם הרג בשוגג ואפילו אם עשה תשובה, וכמו בפסול כהן לעבודה מטעם שעבד ע"ז שלא מחלקינן בין

שוגג למזיד ולא בין כהן העומד במרדו לכהן שעשה תשובה, חוץ ממקרה של כהן ששחט לע"ז וכמו שביארנו לעיל.

### ה. כהן שהמיר וחזר בתשובה

בתוס' סוף מנחות (קט. ד"ה לא ישמשו) הביאו מח' אם כהן שהמיר את דתו כשר לנשיאות כפים, שלפי ספר הזהיר הוא פסול לעולם מפני שאחליה לקדושתיה, ולפי רש"י (בתשובותיו) כהן שהמיר דתו וחזר בתשובה כשר לדוכן, וכן הובא בתוס' למס' סוטה (לט. ד"ה וכי מהדר אפיה) בשם רבינו גרשם מאור הגולה אפילו בכהן שעבד ע"ז ממש שחזר לקדושתו כשעשה תשובה. והרמב"ם בסוף דבריו הנ"ל התייחס למקרה של כהן שהמיר וכתב "וכן כהן שנשתמד לעבודה זרה אע"פ שחזר בו אינו נושא את כפיו לעולם." ובזה הקשה הכס"מ "ומ"מ צ"ע מנ"ל." אבל עיין בשו"ת חכם צבי (סימן יג) שתירץ שהרמב"ם לשיטתו שכתב בהל' ביאת המקדש (ט:יג) שהמורה בע"ז וקבלו עליו באלוה פסול לעבודה לעולם ואפילו אם הודה בשוגג, וכתב שהיה אפשר להכ"מ להקשות על הרמב"ם שם ג"כ מנ"ל שפסול לעולם. אלא הסביר החכם צבי שיש להרמב"ם ראייה מגמ' ע"ז פרק ר' ישמעאל (נב.) שאפילו כלים דלאו בני דעה ניהו שנשתמשו בבית חונו (אע"פ שלא היה בית ע"ז ממש) פסולים בבית המקדש לעולם (וכדהובא ג"כ בקובץ מסורה הנ"ל). וכנראה שהרמב"ם לשיטתו כמו שביארנו שהפסול של כהן העובר עבירה אינו נובע מרשעותו של הכהן אלא ממיאוסו לגבוה.

ולהסוברים שכהן שהמיר דתו וחזר בתשובה כשר לדוכן עיין בקובץ מסורה הנ"ל שיש להסביר באחד משני אופנים: (א) שפסולו רק מפני רשעותו ואם עשה תשובה עבר רשעותו וחזר להכשרו, (ב) שלפי דעה זו ג"כ י"ל שפסולו מפני מיאוסו אלא שאפשר לאדם להשתנות לאדם אחר ע"י תשובה כדמבואר ברמב"ם הל' תשובה (ב:ד) ולהעביר מיאוסו. אבל קשה להגדיר כצד השני שהרמב"ם כתב שפסול לעולם למרות שכתב שאפשר לאדם להשתנות לאדם אחר ע"י תשובה. אלא נראה שאפילו אם הגברא בעצמו כשר על ידי תשובה, עדיין הוא נשאר מצד מהותו כחפצא של עבירה, וכמו הכלים שלא עבדו עבירה בפועל, ועל כן נשאר פסול

לעולם לגבוה. ולפי צד הראשון שפסולו רק מפני רשעותו, יש לומר שה"ה בענין כשרותו לעבודה שאפשר לכהן שהמיר לחזור לכשרותו (וכפי קושית הלחם משנה על הרמב"ם בענין כהן שהודה או השתחוה לע"ז), ורק במי ששרת ע"ז פסול לעולם ולא במי שמודה בה, ודלא כמו שפסק הרמב"ם במסקנת הסוגיא.

אבל לפי שיטת רבינו גרשם שהובא בתוס' סוטה הנ"ל שאפילו כהן שעבד ע"ז ממש חוזר להכשירו לנשיאות כפים נראה לשיטתו שיש הבדל בין עבודה לנשיאות כפים וכדאיתא בתוס' הנ"ל סוף מנחות שרק לעמידה הקשתיו נשיאות כפים לשירות ולא לדבר אחר, וא"כ אין גדר של מיאוס בכלל בקשר לנשיאות כפים אע"פ שיש גדר של מיאוס לענין עבודה. ולפי שיטה זו יש מקום להקל ג"כ בכהן שהרג את הנפש ועשה תשובה לישא כפיו וכמו שכתב הרמ"א באו"ח (סימן קכח, סעיף לה), ואפילו אם פסולו מן התורה מכיון שפסולו מיוסד על רשעותו ולא על מיאוסו ואם עשה תשובה אינו בגדר רשע, וזה בניגוד למה שכתב בספר יחיה דעת הנ"ל שאם הפסול של כהן שהרג את הנפש מן התורה אין להקל אפילו אם עשה תשובה.

## ו. כהן שעבר על שאר עבירות

מ"מ לפי הרמב"ם נראה שכהן שעבר על שאר עבירות אינו פסול לנשיאות כפים, וכמו שכתב בהל' תפלה וברכת כהנים (טו:ג), "ושאר העבירות אין מונעין" וגם בהלכה ו' שם "אע"פ שאינו חכם ואינו מדקדק במצוות הרי זה נושא את כפיו ואין מונעין אותו לפי שזו מצות עשה על כל כהן וכהן שראוי לנשיאת כפים ואין אומרים לאדם רשע הוסיף רשע והמנע מן המצוות." וכן עיין בלשון שו"ע הרב (או"ח סימן קכח, סעיף נא) "ושאר עבירות חוץ ממימר דתו ושופך דמים אפילו גילוי עריות אין מונעין נשיאת כפים אפילו לא חזר בו." וכן נראה פשטות הלשון של השו"ע ורמ"א סימן קכח סעיף לט (וז"ל הרמ"א שאין שאר עבירות מונעין נשיאת כפים ע"כ) ובמ"ב ס"ק קמג ("היינו אפילו מצות חמורות כעריות וכדומה").

וגם עיין בשו"ת אחיעזר הנ"ל שכתב אפילו לענין עבודה ממש "ונראה דמחלל שבת בפרהסיא לא נפסל לעבודה." וכן נראה לפי הרמב"ם שכהן מחלל שבת בפרהסיא אינו נפסל לשום עבודה, ולא כמו שכתב בערוך השלחן העתיד הל' ביאת המקדש (סימן מה, סעיף ו, וסימן מט, סעיף ח) שכהן מחלל שבת בפרהסיא פסול לעבודה מפני שדינו כעכו"ם. וגם בענין כהן שעבר על שאר עבירות חוץ מע"ז נראה מהרמב"ם שלא נפסל לשום עבודה. וכן עיין בספרי לדברים (פיסקא קמז ד"ה אשר יהיה) וז"ל רבי שמעון אומר לפי שמצינו ברובע ונרבע שהם פסולים בבהמה יכול אף באדם, תלמוד לומר הוא בזבח דברתי ולא דברתי בזבח ע"כ, ובס' תורה תמימה (דברים יז, א) הביא את לשון הספרי כראיה נגד דברי התוס' יו"ט הנ"ל שכהן שהרג את הנפש וכהן מגלה עריות פסולים לעבודה (ועיין לעיל במה שכתבנו שגם התוס' יו"ט בעצמו פקפק על דבריו הראשונים).

אבל עיין במשנה בבכורות (מה:): שכהן הנושא נשים בעבירה פסול (לעבודה) עד שידירנה הנאה וגם כהן המטמא למתים פסול עד שיקבל עליו שלא יהא מטמא למתים. ויש לחקור אם כל כהן שעובר עבירה פסול עד שידור או יקבל שלא יחזור בעבירה או דוקא בכהן שעבר על איסורי כהונה. וברמב"ם בהל' ביאת מקדש (ו:ט) כתב שאם עבר ועבד קודם שידיר או שיקבל אע"פ שהוא נשוי בעבירה לא חילל העבודה. וכנראה הרמב"ם למד שפסול זה בכהן העובר עבירות אלו אינו מעיקר הדין אלא בדרך קנס מפני רשעותו של הכהן שעבר על איסורי כהונה וע"כ יש לו לתקן מעמדו ע"י תשובה. ומעניין שלא מנה הרמב"ם את פסולים האלו ברשימת הפסולים לעבודה בסוף פרק ט מהל' ביאת המקדש וכמו שלא מנה מי שעבר ועשה בית חוץ למקדש (כבית חוניו) להקריב בו קרבנות לשם ושימש בבית כזה בפרק ט הלכה יד אע"פ שכתב שלא ישמש במקדש לעולם. ונראה דהיינו מאותו טעם שבסוף כתב בענין כהן שעשה בית חוץ למקדש "ויראה לי שאם עבד כהן ששימש שם במקדש לא פסל" ז"א שכל זה באופן קנס וכל מקום שהפסול באופן קנס וכ"ש כשאפשר לתקן ע"י תשובה לא נחשב כפסול ממש לפי הרמב"ם. וסוג זה שונה מהמקרה של כהן ששחט לע"ז בשוגג שלפי הרמב"ם נכלל בתוך הפסולים אלא שכתב (בסוף הלכה טו) שאם עבדו עבודתו כשרה, מפני שבמקרה של כהן ששחט לע"ז כנראה שיש מיאוס כלפי מעלה כמו שנתבאר אלא שלפי

הגזירת הכתוב העבודה כשרה בדיעבד, משא"כ בנושא נשים בעבירה שאין שום פסול בעצם אלא קנס מחמת רשעותו וזה אפשר לתקן ע"י תשובה ולא נחשב כפסול ממש.

ואפשר שמפני שאין בדברים האלו של קנס פסול ממש, סובר הרמב"ם שאין היקש לנשיאות כפים שהקנס רק נתקן לענין עבודה במקדש. וע"כ כשהרמב"ם כתב ההלכות של פסולי כהונה בהל' תפלה ונשיאות כפים שמדובר בנשיאות כפים לא כתב שיש פסול בכהן שנשא נשים בעבירה או שטימא למתים. ואפשר לשיטתו שכהן שעבר על הדברים האלו באמת כשר לנשיאות כפים וכמו שכתב במפורש "ושאר העבירות אין מונעין". וכן כתב הבית יוסף (או"ח סימן קכח ד"ה תנן בפרק שביעי בבכורות) שלפי הרמב"ם "משמע דאע"פ שלא שב מהם קאמר דאין מונעין אותו" אפילו כשנשא נשים בעבירה וטימא למתים וביאר "ואפשר שהטעם דכיון שאם עבד קודם שידיר או שיקבל עליו לא חילל וכמו שכתב הרמב"ם א"כ נושא הוא כפיו לכתחלה". ויש לבאר עוד לפי הרמב"ם שדוקא הדברים שהם בעצם פוסלים את הכהן מחמת מיאוסו לגבוה גורמים לכהן להיות פסול לנשיאות כפים, ונכלל בזה רק כהן שעבד ע"ז או השתמד לע"ז, או כהן שהרג את הנפש שנחשב מאוס במיוחד לנשיאות כפים ע"פ הפסוק בישעיה "ידיכם דמים מלאו".

אבל מ"מ לפי הרמב"ם הקנס רק שיך לכהן שעבר על איסורי כהונה דומה לכהן ששימש בבית חונו דג"כ הוי מטעם מעמדו ככהן המשרת (אלא שיש קנס מיוחד לכהן ששימש בבית חונו שלא ישמש במקדש לעולם אע"פ שעבודתו כשרה בדיעבד). אבל אין קנס לכהן שעובר על איסורים אחרים וכמו שכתב האחיעזר בענין כהן מחלל שבת בפרהסיא. ויש לבאר שגם הקנס דרבנן הוי כעין הפסול דאורייתא דשייך רק כשהכהן נוהג באופן שנעשה מאוס לגבוה בעצם מעמדו ככהן. וכן כתב המ"ב (סימן קכח ס"ק לז) ע"פ הלבוש אפילו להסוברים שכהן שנשא נשים פסולות לכהונה פסול לנשיאות כפים, אין להחמיר בענין שאר עבירות (ורק החמיר המ"ב בענין מחלל שבת בפרהסיא מטעם שסבר דדינו כעכו"ם כמו שיתבאר). ועיין בע"ה העתיד (הל' ביאת המקדש סימן מה, סעיף יב) שהכריע שאם עבר הכהן על לאו השוה בכל כ"ש שיש לפוסלו לעבודה עד שידירוהו או יקבל שלא יעבור עוד (אבל לענין זה הקיל בענין

נשיאות כפים עיין בהל' נשיאות כפים (סימן קכח, סעיף נו) ע"פ הירושלמי הנ"ל), ונראה שהע"ה לשיטתו שגם כתב בענין ערל לב (סימן מה, סעיף ו) שיש לפסול לעבודה מי שפרוץ ברוב עבירות של תורה אפילו לתיאבון מפני שמקרי נתנכרו מעשיו. הרי לשיטתו נראה שהפסול של ערל לב כולל לא רק דברים המאוסים לגבוה אלא כל מקרה שיש להגדיר את הכהן כ"רשע" וכלשון רש"י בזבחים (יח.) הנ"ל, ויש בזה גם חומרא וגם קולא לדינא - חומרא לפסול את הכהן כשעובר על רוב התורה במזיד ולקנוס אותו מדרבנן (לשיטת הע"ה) כשעובר על שום עבירה אפילו לאוין השוין לכל, וקולא שאם שב בתשובה חוזר לכשרותו מפני שחזר מרשעותו, משא"כ לדעת הרמב"ם שבכל מקרה שפסול מעיקר הדין בין מעבודה בין מנשיאות כפים לא מועיל התשובה להחזיר את הכהן לכשרותו. וגם יש לציין שלמרות שהע"ה הקיל למעשה בכהן שעבר על שאר עבירות לישא כפיו ע"פ הירושלמי אע"פ שפסלו לעבודה, המ"א (סימן קכח, ס"ק נו) כתב דרך מקילינן בנשיאות כפים כשעשה תשובה, והיינו כפי הצד הנ"ל שאם קנסינן אותו מחמת רשעותו אין מקום להקל בכל אופן שנוהג כרשע.

## ז. הלכה למעשה

בש"ע (או"ח סימן קכח, סעיף לה) פסק המחבר כהרמב"ם בענין כהן שהרג את הנפש שפסול לנשיאות כפים אפילו אם הרג בשוגג ואפילו אם עשה תשובה אבל הרמ"א פסק כתשובת רש"י בענין משומד דאם עשה תשובה נושא כפיו, וכתב שהכי נהוג. ולענין מומר המחבר (ס"ק לז) הביא ב' הדעות אם נושא כפיו או לאו כשעשה תשובה והרמ"א כתב שהעיקר כהדעה שאם עשה תשובה נושא כפיו. וע"ש שכתב המחבר "ואם נאנס לדברי הכל נושא כפיו." וכתב במ"ב (שם ס"ק קלו) שלרמב"ם באמת אפילו מי שעבד ע"ז באונס לא ישא כפיו, אבל חילק בין מי שעבד ממש ובין מי שהמיר דתו אבל לא עבד שאינו נפסל אם המיר באונס "דעל כל פנים לא עשה מעשה." ומלשון הרמב"ם אין הכרע שכתב בהל' תפלה וברכת כהנים (טו:ג) שמי שעבד ע"ז בין באונס בין בשוגג בין במזיד אינו נושא את כפיו לעולם אבל לענין מי שנשתמד רק כתב "וכן כהן שנשתמד לעבודה זרה אע"פ שחזר בו אינו נושא את כפיו לעולם." אבל מלשונו בהל' ביאת המקדש (ט:יג) בענין מי שהודה שכתב "אע"פ שהיה שוגג



בעת ששרת או שהשתחוה או שהודה" נראה שלא חילק גם בענין מי שהודה בין שוגג למזיד ומנ"ל להוציא אונס מן הכלל, וכן עיין בלחם משנה הל' תפלה וברכת כהנים (טו:ג) שהשוה כהן שנשתמד לכהן שהודה לע"ז בהל' ביאת המקדש. וכן לפי הבנתנו ברמב"ם שפסול הכהן שעבד ע"ז תלוי במיאוסו נראה שאין לחלק בין כהן שהודה לע"ז במזיד או בשוגג לכהן שהודה מתוך אונס שמ"מ נעשה משתמד לע"ז (ואע"פ שיש לחלק בענין כהן שהרג את הנפש אבל זה מטעם הגזה"כ של ידיכם דמים מלאו שי"ל שרק שייך כשיש לו דמים וכדאמרינן לעיל), ועדיין צ"ע.

ובענין כהן מחלל שבת בפרהסיא כתב המ"ב (סימן קכח, ס"ק קלד) "וכן אם הוא מומר לחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעובד כוכבים ולא ישא כפיו." אבל לא נראה שהרמב"ם סבר לפסול מחלל שבת בפרהסיא כדפירשנו לעיל. ואפשר שהדבר תלוי בטעם הפסול שלפי הרמב"ם שהפסול מחמת מיאוס אין לפסול כהן שעבר על שאר עבירות, וכן הובא בקובץ מסורה הנ"ל בשם רב משה סולובייציק זצ"ל להכשיר כהן מחלל שבת בפרהסיא מפני שלא הוי בגדר מאוס לגבוה. אבל לפי תשובת רש"י שכהן הנשתמד ועשה תשובה כשר לנשיאות כפים, הפסול תלוי על רשעות הכהן, ולכן אפשר להסיק שגם כהן שמחלל שבת בפרהסיא ואינו עושה תשובה יהיה פסול. אבל עדיין יש סברא לטעון אפילו לשיטה זו שבזה"ז כהן מחלל שבת במזיד נחשב בגדר תינוק שנשבה או מ"מ לא נחשב ככופר לפי שעושה מפני תאוותו ולא הוי דינו כעכו"ם, וכן בשו"ת יביע אומר (חלק ז או"ח סימן טו) ואגרות משה (או"ח חלק א סימן לג) סמכו על סברות כאלה להכשיר כהן מחלל שבת בפרהסיא לנשיאות כפים עכ"פ בזה"ז.

## ח. כהן ערל בשר

בענין כהן ערל בשר לנשיאות כפים, עיין בביאור הלכה (סימן קכח ד"ה ואם נאנס) שהביא מח' בענין כהן שמתו אחיו מחמת מילה שלפי דעת המ"א כשר לנשיאות כפים אפילו להרמב"ם, ולפי הב"ח יש מקום לפוסלו לנשיאות כפים לפי הרמב"ם מפני שמקשינן ברכה לעבודה, וכתב הביאור הלכה לחלק דאם אינו נימול מחמת אונס יש להקל כמו שמקילין



למעשה במומר ועשה תשובה מפני שלא מקשינן ברכה לעבודה (וגם צירף כסניף שיטת ר"ת דערל שמתו אחיו מחמת מילה כשר ג"כ לעבודה כמו שהבאנו לעיל), אבל בערל שלא מל את עצמו במזיד נכון להחמיר שלא ישא את כפיו עד שימול וכנושא נשים בעבירה ע"ש. ולע"ד יש לדון בזה מכמה צדדים. חדא, דכבר הבאנו לעיל שלשיטת הלבוש רק קנסינן כהן בעבירות שמוזהרין כהנים יותר מישראל וכמו שפסק המ"ב עצמו (סימן קכח, ס"ק קמז), ומאידך גיסא ערל הוא אחד מהדברים הפוסלים את הכהן מעבודה ע"פ הקרא ביחזקאל כדהובא לעיל. ובאמת נראה שלפי הרמב"ם שמקשינן ברכה לעבודה לכאורה יש מקום להחמיר גם בענין נשיאות כפים אפילו בערל שמתו אחיו מחמת מילה וכדעת הב"ח (ועיין בס' מחצית השקל ד"ה משום דקנסינהו מה שהקשה על המ"א) ואם לא מקשינן ברכה לעבודה וכדעת התוס' בסוף מנחות, אז אם פסלינן בתורת קנס לנשיאות כפים כהן שעובר על שאר עבירות כדעת המ"א יש לפוסלו ואם לא פסלינן לנשיאות כפים כהן שעובר על שאר עבירות וכפשטות לשון הש"ע והרמ"א (סימן קכח, סעיף לט) אז אין לפוסלו.

ועיין בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ב סימן לג ענף ב) שדייק מלשון הרמב"ם שכתב (הל' ביאת המקדש ו:ח) "הערל הרי הוא כבן נכר שנ' כל בן נכר ערל לב וערל בשר" שערל בשר הוא בגדר בן נכר ולכן יש לפוסלו לפי דעת הרמב"ם לנשיאות כפים שרק אהרן ובניו כשרין בו ולא בן נכר. וע"פ זה גם ביאר טעם מח' רש"י ורמב"ם בענין אם לוקין שלפי הרמב"ם ערל שעבד "לוקה כזר", והיינו לפי שדינו כזר לדעת הרמב"ם, משא"כ לפי רש"י (סנהדרין פד. ד"ה לא יבא) שאינו לוקה דלא נאמר הלאו אלא מדברי קבלה, ז"א לפי האגרות משה שלפי רש"י הערל אינו מדין זר ממש אלא פירוש בן נכר בפסוק ביחזקאל הוא דוקא שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים ע"ש. הרי גם לשיטתו כהן ערל בשר יהיה פסול לנשיאות כפים לפי הרמב"ם.

אבל עדיין קשה שהרמב"ם לא מנה פסול ערל בשר כאחד מן הפסולים לנשיאות כפים. וי"ל שכמו שלא מקשינן ברכה לעבודה לכל דבר כדחזינן מבעל מום שפסול לעבודה וכשר לנשיאות כפים כדאיתא בתענית (כו.). כמו כן לפי הרמב"ם רק מקשינן ברכה לעבודה לענין ערל לב ולא לענין ערל בשר. ועיין באגרות משה הנ"ל מה שכתב לפי הרמב"ם אם

אפשר לחלק בין ערל בשר לערל לב למרות שעל פי פשוטות הם משם אחד וכמו שנתבאר לעיל. וכן העיר בשו"ת שרידי אש (חלק א סימן יא), שנראה מדלא מנה הרמב"ם את פסול של ערל בשר לנשיאות כפים שכהן ערל בשר אפילו אם לא נמול במזיד כשר לנשיאות כפים ע"ש.

### ט. אם מכבדין כהן עבריין לעלות לתורה ראשון וכו'

מכל מקום לא מצינו שכהן נפסל מקדושת כהונתו ע"י שעבר עבירה, ואדרבה כתב הרמב"ם (הל' תפלה וברכת כהנים ט"ו:ז) שאפי' כהן שאינו מדקדק במצוות עדיין נושא את כפיו "לפי שזו מצות עשה על כל כהן וכהן שראוי לנשיאות כפים ואין אומרים לאדם רשע הוסף רשע והמנע מן המצות." ועיין בטור (או"ח סימן קכח) שהביא שיטת רב נטורי גאון שכהן שנשתמד אפילו אם שב בתשובה אין לעלות לתורה ראשון מפני שכבר חילל קדושתו של כהן (וכדעת ספר הזהיר שהובא בתוס' מנחות קט.) אבל הטור חלק עליו והביא הפסוק ביחזקאל (יח, כז) "ובשוב רשע מרשעתו ... הוא את נפשו יחיה" וכתב הב"י שכן נראה להלכה כמו הטור.

ועיין בב"י (סימן קכח) שכתב בשם תשובת הרשב"א (חלק ז סימן כא) דכהן שנשא גרושה אין נוהגים בו קדושה אפילו לקרות בתורה ראשון, וכן איתא שם בשם מהר"י אבוהב גם בענין כהן המטמא למתים, אבל מ"מ אם עשה תשובה חוזר לכל מעלות הכהונה (ובמנחת חינוך מצוה רסט כתב דאע"פ ששאר עבירות חוץ מכהן שנשא גרושה לא הוזכר בש"ע מ"מ "הסברא נראה כמו כיבוד אב ואם" - ונראה כוונתו דהחיוב לכבדם דוקא בעושה מעשה עמך כדאיתא בב"מ סב.). אבל אפילו כשאין נוהגים בו קדושה עדיין כל איסורי כהונה עליו ואדרבה היא הנותנת שחייב הכהן לקבל על עצמו לגרש את אשתו האסורה ולידור הנאה ממנה לעולם ושלא לטמא עוד למתים<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> וגם עיין בשו"ת שרידי אש הנ"ל שהסיק שכהן ערל בשר אפילו במזיד עומד בקדושתו וכשר לעלות לתורה אפילו אם נחמיר לענין נשיאות כפים מטעם דאיתקש ברכה לעבודה.

## י. טעם שפינחס לא נתמנה לכהן עד לאחר שהרג את זמרי

לפי הנ"ל לכאורה קשה להבין את המאמר בספר הזוהר על פרשת פינחס דאיתא שם "כל כהן דקטיל נפש פסיל ליה כהונתיה לעלמין . . . ופנחס מן דינא פסיל לכהנא הוה ובגין דקנא ליה לקודשא בריך הוא, אצטריך ליחסא ליה כהונת עלמין ליה ולבנוהי אבתריה." ומשמע לפי ספר הזוהר שכל כהן דקטיל נפשא פסול לא רק לנשיאות כפים אלא לכהונה לגמרי. ועיין בספר אור גדליהו מאת הרה"ג רב גדליהו שארר זצ"ל (בחידושו לפרשת פינחס) שהביא קושיא מחידושי הרי"ם איך נתכהן פינחס אחרי שהרג את זמרי והלא מבואר בטור שכהן שהרג את הנפש אפילו בשגגה לא ישא את כפיו. וכתב בשם הרי"ם דהא דכהן שהרג פסול הוא משום שהכהנים שייכים למדת החסד כדכתיב "תמיך ואוריך לאיש חסידך" (דברים לג, ח) אבל "פינחס עשה בשביל אהבת ישראל כדי לכפר עליהם ולהציל כל ישראל כמידת הכהן איש חסד ולכן נתכהן לאחר המעשה." ונראה שיש להקשות בין מן הלשון של ספר הזוהר ובין מקושתו של החידושי הרי"ם הלא אין פסול לכהונה ממש במי שהרג את הנפש.

וע"ע בס' אור גדליהו שהוסיף נופך מדיליה ע"פ דברי רש"י שם (כה, יג) בענין נתינת ברית כהונת עולם לפינחס "שאע"פ שכבר ניתנה כהונה לזרעו של אהרן לא ניתנה אלא לאהרן ובניו שנמשחו עמו ולתולדותיהם שיולידו אחר המשחתן אבל פינחס שנולד קודם לכן ולא נמשח לא בא לכלל הכהונה עד כאן, וכן שנינו בזבחים (קא:) לא נתכהן פינחס עד שהרגו לזמרי, והביא קושית המהר"ל בס' גור אריה למה באמת לא נמשח פינחס עד שהרגו לזמרי. ותירץ האור גדליהו שי"ל דהא דלא נתכהן פינחס קודם לכן משום דאי היה כהן בשעה שהרג את זמרי באמת היה נפסל אף שעשה את המעשה מצד אהבת ישראל, דמ"מ דין הוא דנפסל לכהונה, ולכן נתכהן לאחר המעשה ע"ש. וגם עיין בשפת אמת (שנת תרמ"א) מה שכתב בענין זה.

וגם לביאורו יש להקשות שהלא לא מצינו שכהן שהרג את הנפש פסול לכהונה ורק שנפסל לנשיאות כפים ע"פ הגמ' בברכות, וגם קשה מאין לס' אור גדליהו שרק נפסל אם היה כהן בשעת ההריגה. וגם משמע

קצת ממאמר אחר בספר הזוהר על פרשת פינחס כדבריו דאיתא שם על הפסוק ושם האיש המכה "אמר ר' יצחק האי קרא הכי הוה ליה למכתב ושם איש ישראל אשר הכה פנחס ולא המכה אשר הכה . . . אלא הכי אמר ר' אלעזר כיון דסלקיה קוב"ה לפנחס בכהנא רבא לא בעי קוב"ה לאדכרא ליה לפנחס בקטלנותא דבר נש דהא לא אתחזי לכהנא רבא. עד לא סלקיה לכהנא רבא אדכר ליה ואמר וירא פנחס ויקח רמח בידו וגו' . . . כיון דסלקיה לכהנא רבא לא אדכר שמיה בקטלנותא דלא אתחזי ליה וחס עליה יקרא דקודשא בריך הוא דכהנא רבא לא אתחזי לאדכרא בקטלנותא."

ועיין בס' בית שאול על המשנה בסוף פרק ז ממס' בכורות (נדפס בצד משניות זכר חנוך) שג"כ הקשה ממה דאיתא בספר הזוהר הנ"ל "והוא תימה דהא מותר בעבודה" אע"פ שהרג את הנפש. וכתב שאין לחלק בין כהן הדיוט לכהן גדול וכלשון הזוהר ש"לא אתחזי לכהנא רבא" (עיין בירושלמי יומא פרק א הלכה א שהוכיח מדברי הימים (א:ט,כ) ששימש פינחס ככהן גדול בימי פילגש בגבעה) דמנ"ל שכהן שהרג את הנפש פסול לעבודת כהן גדול ובפרט שעשה פינחס מצוה גדולה בהריגת זמרי שקנא קנאה גדולה, ועוד דאח"כ הלך פינחס למלחמה כמבואר בפ' מטות, וע"ש שהניח בצע"ג. וגם יש להוסיף שממה דאיתא בס' הזוהר במאמר הקודם לא נראה לכאורה שחילק בין כהנא רבא לכהן הדיוט (ולולי מאמר הראשון היה מקום להסביר דאין הכוונה "דלא אתחזי ליה" שפסול לכהונה אלא שלא נאה להזכיר שמו של כהנא רבא בקשר לרציחה), וגם שאפילו כהן שפסול מעבודה ממש מחמת איזו עבירה כמו עבודת גלילים אינו נתחלל לגמרי מן הכהונה וכדמבואר לעיל.

וממה שהקשה מפרשת מטות אולי יש לתרץ ע"פ מה שנתבאר לעיל בשם האגרות משה שכל ההורג נפש בשעת מלחמה אינו נפסל מחמת דהוי אונס ולא רק שוגג. אבל קשה שגם פינחס בהריגת זמרי עשה ע"פ הדין שקנאין פוגעין בו ולכאורה לא גרע מאונס. ולפי דעת הפרי מגדים שכהן שהרג אפילו באונס פסול לנשיאות כפים ניחא מה שהיה נפסל מחמת הריגת זמרי, אבל עדיין קשה אפילו לשיטתו למה לא היה נפסל מחמת מלחמת מדין. אלא שיש ליישב בדרך אחר שחלק מתפקיד כהונתו של פינחס היה לצאת למלחמה מטעם שהיה משוח מלחמה במלחמת מדין כדאיתא בגמ' סוטה (מג.) ובודאי שאין לפוסלו מטעם זה. ויש להביא

ראיה לזה מדברי רש"י בפרשת כי תשא (לב:כט ד"ה מלאו ידכם) שלאחר חטא העגל הכהנים נתחנכו להיות כהנים למקום ע"י קיום הציווי להרוג קרוביהם שחטאו בחטא העגל.

ומ"מ עדיין קושיתו העיקרית של הבית שאול עומדת שלא מצינו שכהן נפסל לעבודה חוץ מנשיאות כפים מטעם שהרג את הנפש. וגם איך הועיל לפי ס' אור גדליהו שהרג פינחס את הנפש דוקא לפני שנתכהן הלא אדרבה י"ל שיותר גרוע אם בזמן שנתחנך לכהונה כבר היה פגום. וניחא לפי מה שהביא בשם חידושי הרי"ם שהיה מקום לפסול אותו מן הכהונה מחמת שהרג לפני שנתכהן אם לא שהריגת זמרי היתה מעשה של חסד, שי"ל שדוקא מי שכבר נתקדש בכהונה אינו יורד מקדושתו מפני שהרג את הנפש או מפני שעבר על שום עבירה אבל כדי להתקדש בתחלה צריך הכהן להיות כשר לשירות. זאת אומרת שכמו שא"א לחנך את המזבח אם יש שום פגם כדנתבאר בגמ' מנחות (נ.) שאין להקריב כבש בין הערבים ביום ראשון של חנוכה המזבח אם אין כבש בבקר אע"פ שבדרך כלל מותר להקריב כבש בין הערבים אפילו אם לא הקריבו כבש בבקר, וכמו שביאר בס' חכמת שלמה בהל' חנוכה סימן תרע הטעם שבחנוכה העבודה בנצחון החשמונאים היה צורך רק לשמן זית טהור אע"פ שבדרך כלל טומאה הותרה בצבור, כ"כ י"ל בחנוכה כהן אם יש איזה פגם בכהונתו אי אפשר לחנכו, וכלל זה היה שייך לפינחס שלא נולד ככהן והיה צריך להתחנך ככהן באמצע ימיו.

אלא נראה לפי דעת האור גדליהו שמי שנתמנה לכהן נתחדש לכהן בכל איבריו והידים ששפכו את הנפש לפני שנעשה לכהן אינם אותם הידים שעכשיו נשתנו להיות ידיו של כהן העומד לשרת בהן ואין לומר על ידים אלו שידים דמים מלאו. ובטעם למה לא היה פינחס יכול להרוג את הנפש לאחר שנעשה כהן, י"ל ע"פ שיטת התוס' יו"ט שכהן שהרג את הנפש פסול לנשיאות כפים וכ"ש לעבודה וע"כ לדעתו פינחס ייפסל ג"כ לעבודה מטעם שהרג את הנפש. ועיין בס' ישועת יעקב על התורה (חלק ב, פרשת פינחס) שכן נטה דעתו ע"פ תוס' יו"ט וס' הזוהר ע"ש. ואע"פ שעדיין פינחס היה יכול להיות כהן כמו כהן בעל מום שפסול לעבודה אבל חולק בקדשים וכדנתבאר בתוס' סוטה (לט.) לפי שיטת רבינו גרשם

לענין כהן שנשתמד וחזר בתשובה שלא גרע מבעל מום, מ"מ מובן למה לא היה יאות לפינחס להימנות לכהן אם לא היה יכול לעבוד שום עבודה.

אבל מ"מ הפשטות היא כרע"א וס' בית שאול שכהן שהרג את הנפש כשר לעבודה, ורק אם רצח במזיד אין מניחין אותו לכתחלה לעבוד בביהמ"ק מכיון שחייבין להמית אותו וכדאיתא בגמ' יומא (פה), והדרא קושיא לדוכתיה.

ואולי יש לבאר שאם פינחס כבר היה נתמנה לכהן, באמת לא היה נפסל מעבודה מטעם שהרג את הנפש אבל מ"מ לא היה יכול לישא את כפיו וכדמבאר בגמ' ברכות הנ"ל. ומכיון שניתן לפינחס לא רק ברית כהונת עולם אלא גם ברית שלום כדכתיב בתורה, ואיתא במדרש רבה תחלת פ' פינחס "לכן הנני נותן לו את בריתי שלום - גדול השלום שנתן לפנחס שאין העולם מתנהג אלא בשלום, והתורה כולה שלום . . . בברכת כהנים חותמין בשלום" ע"ש, י"ל שכהונתו של פינחס היתה מיוסדת על יכולתו לברך את עמו ישראל בשלום בנשיאות כפיו. ובפרט לפי מה שביארנו בשיטת הרמב"ם שכהן ההורג את הנפש נעשה מאוס לגבוה לענין נשיאות כפים, מובן למה היה ענין לפי הזוהר שלא יזכר שמו של פינחס בקטלנותא לאחר שנעשה כהן.

### יא. נספח – כהן שאמר שאינו כהן

וע"ע בבאר היטב (או"ח סימן קכח, ס"ק סח) שכתב ע"פ תשובת מהר"י (מוהר"י) הלוי (סימן לג) שמי שאמר שאינו כהן ונשא אשה האסורה לכהן ואח"כ גירש אותה ושוב אומר שהוא כהן אין נוהגים בו קדושת כהן ואינו עולה לדוכן ואין קוראים אותו לתורה ראשון וכו'. וצ"ע שפשוט שמי שאינו כהן אין נוהגין בו קדושת כהן. וגם אם פסקו שהוא אינו כהן מהיכי תיתי שיבא אחר כך ויאמר שהוא כהן אתמהה. ואם הוא באמת כהן א"א שלא יהיה חייב בכל איסורי כהונה אפילו בזמן שאמר שאינו כהן ולמה לא יכבדו אותו ככהן אחרי שיעשה תשובה כמו בכל מקרה של כהן שנשא גרושה והדיר הנאה ממנה אח"כ.

אלא עיין בתוך תשובת מוהר"י הלוי הנ"ל שמדובר במי שהיה בחזקת כהן ט"ו שנים וטען שאינו כהן כדי שיהיה מותר בגרושה ובמקרה

כזה כתב המוהר"י הלוי שאפילו אם יגרש אותה אח"כ אין לכבדו במעלת כהונה "דכבר שוויה אנפשיה קדושתו של אהרן חתיכה דאיסורא" ע"ש. ויש להוסיף עוד ביאור כדי שלא ילכו כהנים ויפרקו מעליהם עול קדושת כהונתם כדי לישא נשים אסורות ויתברכו בלבבם לאמר שאם יתגרשו עדיין שלום יהיה להם ויחזרו לקדושתם לעלות ראשון לתורה ולדוכן, שאין מניחים להם לעשות ככה.

ונ"ל שדין זה שייך לדאבוננו בזה"ז דעיין באגרות משה (אה"ע חלק ד סימן יא) שכתב שמי שחשב שהוא כהן מפני שאביו אמר שהוא כהן אבל לא היה אביו שומר תורה ולא נהג בקדושת כהונה אין להבין חזקת כהונה ומותר לו לנהוג את עצמו כזר. ויש שרצו לתפוס בשיטה זו לפסוק בכל כהן שבא ממשפחה שלא נהגו תמיד בתורה ובמצוות שאין לו חזקת כהונה אפילו כשאביו ואבי אביו עלו לתורה ככהן ונהגו בקדושת כהונה ולא כתב כן באגרות משה, וגם בש"ע (אה"ע סימן ג, סעיף ו) כתב שמי שהוזק אביו ככהן יש לבנו קדושת כהונה, ועיין שם בבאר היטב (ס"ק יא).

וע"כ נראה שאם מישהו קבל פסק מב"ד חשוב שאינו כהן מפני שבאמת אין לו חזקת כהונה וכמו שמבואר בשו"ת אגרות משה בודאי שאין לערער אחריו, וגם מסתבר שלא יטעון אח"כ שהוא כהן. אבל פעמים שיש מי שהוא בחזקת כהן שרוצה לסמוך על שיטה זאת של האגרות משה כדי לישא אשה הפסולה לכהן בלי פסק מב"ד חשוב ובלי ראיות נכונות שיש ריעותא בחזקת כהונתו, ובא ואומר מלבו שאינו כהן. וע"פ דברי הבאר היטב, אם איש כזה יגרש אשתו הפסולה לכהן ויטעון אח"כ שהוא באמת כהן ורוצה לעלות שוב לדוכן ולעלות לתורה ראשון, אין לכבדו ככהן בשום אופן למרות שהוא עדיין חייב בכל איסורי כהונה ואסור לטמא למתים או לישא שוב נשים הפסולות לכהונה (עיין בפתחי תשובה אה"ע סימן ו, ס"ק א). ודבר זה לענ"ד חייבין להכריז בזה"ז למיגדר מילתא.

**מורינו הרב מיכאל רוזנצוויג**  
ראש ישיבה וראש הכולל למכון הגבוה לתלמוד ע"ש ברן

## **בענין ריצוי עולה**

### **א. חטאת ועולה לשם מי שאינו מחוייב קרבן - שיטת הרמב"ם**

גרסינן בזבחים (ז-ז:): "ואמר רבא: חטאת ששחטה על מי שמחוייב חטאת - פסולה, על מי שמחוייב עולה - כשרה; מאי טעמא? וכפר עליו, עליו - ולא על חברו, חברו דומיא דידיה במחוייב כפרה כמותו. ואמר רבא: חטאת ששחטה על מי שאינו מחוייב כלום - פסולה, שאין לך אדם בישראל שאינו מחוייב עשה. ואמר רבא: חטאת מכפרת על חייבי עשה מק"ו, על חייבי כריתות מכפרת, על חייבי עשה לא כל שכן. למימרא, דבת מינה היא, והאמר רבא: חטאת ששחטה על מי שמחוייב חטאת - פסולה, על מי שמחוייב עולה - כשרה! מקיבעא לא מכפרא, מקופיא מכפרא."

אולם הרמב"ם ניסח הדין של חטאת לשם מי שאינו מחוייב כלום בצורה אחרת קצת. וז"ל (הלכות פסוה"מ טו:ח-ט): "אבל אם שחטה לשם אחד שהוא מחוייב עולה הרי זו כשירה ולא עלתה לבעלים, וכפר עליו ולא על חברו שהוא מחוייב חטאת כמותו. ...שחטה לשם מי שאינו מחוייב קרבן כלל לא חטאת ולא עולה ולא שאר קרבנות, הרי זו פסולה, שמא מחוייב הוא ואינו יודע." וצריך להבין למה שינה הרמב"ם מהדגשת הגמרא "שאיין לך אדם מישראל שאינו מחייב בעשה", ובמקומה העלה נימוק שתלוי בספק — "שמא מחוייב הוא ואינו יודע."

ונראה ששינוי זה קשור לחידוש אחר ברמב"ם. למרות שאין הגמרא מתיחסת ישירה לשאלה דומה לגבי קרבן עולה, הרמב"ם הכריע



מדעתו שעולה ששחטה לשם מי שאינו חייב קרבן כלל נחשב כעולה בשינוי בעלים, ולא עלתה לבעלים.<sup>1</sup>

## **ב. הגורם של כפרה וריצוי בחטאת-אשם ובעולה בפרשיות בויקרא, וג' גישות בהבנת היחס בין חטאת ועולה**

התורה הציגה את הקרבנות בצורות מגוונות ובהדגשות שונות באופן שלכאורה מעיד על מחייבים שונים. ויש לעיין בכח וכומר כפרה וריצוי של הקרבנות השונים. הנה בתורה (ויקרא ג:א,ו) אין שום זכר לגורם של כפרה וריצוי בהקשר לקרבנות מנחה וזבח השלמים. ואילו בחטאת כבר בהתחלת דיונה (ויקרא ד:א,כז-לא), התורה מתמקדת בחטא כמחייב של הקרבן, והדגשה זו נמשכת עד סופו של פרק ה, -"וכפר הכהן ונסלח." אולם לגבי קרבן עולה המצב מעורפל יותר. מצד אחד, אין לשון כפרת כהן

<sup>1</sup> אך עיין בתוספות (זבחים ז. ד"ה על מי) ובשיטמ"ק (אות ח') שיש גירסא שהגמרא דנה רק בעולה לשם מי שאינו מחוייב כלום. אבל ברור הוא שהרמב"ם לא גרס כן שהביא קודם הדין של חטאת לשם מי שאינו מחוייב כלום. וז"ל (הלכות פסוה"מ טו:יד): "עולה ששחטה על מי שאינו מחוייב קרבן כלל לא עלתה לבעלים, שהרי שחטה שלא לשם בעליה, ואע"פ שזה ששחטה לשמו אינו מחוייב כלום בעניינו, אי אפשר שלא יהיה חייב כפרה לשמים שאין לך אדם בישראל שלא עבר מעולם על מצות עשה." נוסף לכך שדין זה אינו מופיע בסוגיא בזבחים, יש להעיר שדוקא בהקשר לעולה הביא הרמב"ם את הנימוק של הגמרא בענין חטאת לשם מי שאינו מחוייב קרבן, אותו הנימוק שהשמיט (או שינה) בענין חטאת! ועיין בכס"מ שהציע בדוחק ליישב קשיים אלו.

חידוש נוסף ברמב"ם לכאורה מפיק אור על פסקים אלו. הנה הרמב"ם השמיט כל זכר לדברי הגמרא שחטאת מכפרת עשין מקופיא! ונראה שהרמב"ם אזיל בזה לשיטתו. יתכן שהבנתו הכללית בענין אופיו היסודי של קרבן עולה וטיבה של כפרת עשין אינה הולמת מסקנת סוגיא זו שחטאת מכפרת עשה מקופיא. ומכיון שמסקנה זו משמשת כיסוד לניסוחו של רבא שחטאת לשם גברא שמחוייב עשה אינו בגדר לאו בת מינה הצטרך הרמב"ם לבסס דינו של רבא על ספק חיוב חטאת. ולכאורה הבנה זו גם תרמה להכרעתו שיש דין מקביל בעולה, ושדוקא הוא נעוץ בנימוקו של רבא! ונראה ששיטתו המגובשת מיוסדת על הבנה כוללת בעינין טיבו של כפרת עולה לעומת כפרת חטאת ואשם, כפי שנבאר. לכאורה יש מקום גם להבחין בין אופיים של קרבן חטאת וקרבן אשם. וניחס לזה בקיצור לקמן בנוגע להדין של כפרה לאחר הפרשת הקרבן. אבל לענינו נדון בחטאת ואשם כאחד ובניגוד לעולה. אי"ה נדון באופן מקיף בטיבו הייחודי של אשם בהזדמנות אחרת.

או סליחה, וגם לא הוזכר בפירוש בקרא שקרבן זה בא עבור עבירה מסוימת (כגון עשה או הירהור עבירה). מאידך גיסא, התורה אכן קובעת (ויקרא א: ד) "ונרצה לו לכפר עליו", דהיינו שהקרבת עולה מביאה ריצוי וכפרה.<sup>2</sup>

ויש לחקור אם באופן יסודי עולה הוה מכפר, דומיא דחטאת ואשם, אלא שקרבן זה בא מחמת עבירות קלות יותר, ושינוי זה קובע לענין כמה דינים. או שמא עולה שונה במהותה מחטאת ואשם, ובעיקר הוה "דורון" (כפי שנבאר). לפי מהלך זה, נסביר את הגורם של "ונרצה"- כתוצאה מהסמיכה וודוי שעל הקרבן ולא כדבר שנובע מעצם הקרבן. או נגיד שיש גם קיום נוסף של ריצוי כתוצאה מהבאת עולה, גם אם אין זה המחייב של הקרבן. ואז נצטרך להבהיר איזה דינים תלויים בהמחייב היסודי של הקרבן ומה תלוי בקיום ותוצאה זו.

<sup>2</sup> ישנם ביטויים נוספים להבחנת עולה וחטאת-אשם בקרא. ראוי להעיר שהתורה מנסחת ריצוי עולה בלשון נפעל שמוביל לפעולת כפרה- "ונרצה לכפר", בעוד שבחטאת ואשם נאמרו בלשון פיעל של "וכיפר" שמביא למצב של "ונסלח". אולם בנוגע לחטאת המילואים (ח:טו) ששונה ממחייב הרגיל מצינו ביטוי של "ויקדשהו לכפר עליו". אבל גם שם (ח:יח-כא) התורה הבחינה בין החטאת והעולה ("עולה היא לריח ניחוח לה"). ומענין הוא שבשמיני למלואים (ט:ז) דוקא הם נוסחו כאחד. ואכמ"ל.

ויש לדייק עוד שלגבי חטאת ואשם הוזכר שהכהן המכפר יאכלנה (ז:ז,ח), ואילו בעור העולה נאמר ששייך הוא לכהן המקריב. והשוה גם הפסוקים בזבחי שלמים (ז:יד) שמדגישים זכות הכהן הזורק את הדם. ויש מקום לדון במעמד זריקת הדם אי שונה בעולה הן משום שכליל היא לה', והן אם אין מחייב של כפרה בזריקה זו כמו בחטאת. הנה בחטאת ואשם הודגש (ביקרא ובצו) גם פרטי הזריקה, משא"כ בעולה.

ההבחנה בין עולה וחטאת מתבטאת גם במנין המצוות של החינוך. בעולה (קטו) הוא רק הדגיש מעשה העולה של זכרי כהונה; ואילו בחטאת בנוסף למעשה החטאת (קלח') הוא גם מנה (קכא') חיוב הכפרה של העברין. בסה"מ של הרמב"ם אין החילוקים האלו כה בולטים. הרמב"ן (שורש יב') הקשה למה הרמב"ם מנה ב' עשין בחטאת- חד להקרבה וחד למעשה. אבל הוא לא העיר על כך שאין הרמב"ם מונה במקביל ב' עשין לעולה. אבל יש לציין שהסמ"ג (עשין קפ') אכן ציטט שעולה מרצה על עשין, דבר שהושמט בחינוך ורק הוזכר ברמב"ם בהקשר וידוי בשעת סמיכת הקרבן, כפי שנדון.

אולם יתכן גם גישה שלישית לפיה ריצוי עולה מהוה חלק יסודי מעצם המחייב של העולה אבל שונה הוא בטיבו העקרוני מכפרת חטאת. ונציע בהמשך שריצוי עולה מתמקד בהכשר הגברא ולא במעשה העבירה. לפי זה, יש לצפות שקיימים נפק"מ בין הסוגים השונים של סילוק וניטרול עבירה, וגם מסתבר שיש קשר בין דין "דורון" (זבחים ז:) ודין "ריצוי" בקרבן עולה.

### ג. השו"ט בספרא ריש ויקרא, והבנת המסקנה והקשר לעולה כ"דורון" ולריצוי הרהורי עבירה לפי הרמב"ן

הרמב"ן בסה"מ (שורש יב') ובפירושו עה"ת (ויקרא א:ט, ונדון בסמוך בדבריו שם א:ד) מונה עולה כקרבן המכפר על עוונות. וכן יוצא מתחלת דברי הספרא (פרשתא ג, ד:ח צוטט גם ברשי ורמב"ן ויקרא א:ד) שדן באפשרות שמא שייך עולה גם בחייבי מיתות ב"ד וכריתות ומלקות. וז"ל: "על מה הוא מרצה לו, אם תאמר על כריתות ומיתות בית דין או מיתה בידי שמים או מלקות, הרי עונשן אמור".

השאלה היא איך להבין את תירוץ הספרא - "הא אינו מרצה אלא על עשה ועל לאו שנתק לעשה." האם היסוד של ההו"א שעולה מכפרת מעין חטאת נתקבל גם למסקנה לגבי עשה ולא הניתק לעשה, או שמא העובדה שריצוי עולה מצומצם דוקא לעשה ולא הניתק, ולפי מקורות אחרים גם להרהורי עבירה, משקפת או שעולה אינה ביסודה מכפרת או שעולה מרצה בדרך ששונה מכפרת חטאת.<sup>3</sup>

ולכאורה יש בזה מחלוקת. הר"ש (בפירושו על הספרא) הניח שאם עולה מהני נגד עשין שעבר בזדון, כל שכן הוא שריצוי עולה שייך גם בשגגת עשין. ונראה שהבין הר"ש שהזנחת עשה הוה מעין מעשה

<sup>3</sup> ועיין בספק הגמרא בכורות (כו.-כו:): בצמר שנתלש מעולה תמימה - "כיון דעיקר לאו לכפרה אתי משהי לה. או דלמא כיון דעולה נמי מכפרא אעשה לא משהי לה." הספק הוא מעשי, אבל ניסוח הספק מעיד על הסיבוך במעמדה של עולה. רשי שם הסביר שהגמרא התכונה לומר שלא מביאה על החטא. ר"ג שם הדגיש שעולה הוה דורון. ונדון בגורמים אלו בהמשך.

עבירה, וריצוי עולה דומה לכפרת חטאת שבעיקרה שייכת דוקא בשוגג. אולם הרמב"ן (ויקרא א:ד) נוקט בעמדה הפוכה שדין ריצוי עולה חל אך ורק במי שלא קיים עשה או עבר בלאו הניתק לעשה בזדון. לדעתו אפשר להסביר שבשוגג כה"ג (לעומת לאו רגיל) אין צורך כלל לריצוי. אבל נראה שלפי הרמב"ן יתכן גם ש"ונרצה" אינה מתיחסת ביסודה למעשה העבירה, (ועוד, שמא אין הזנחת קיום עשה אף במזיד נחשב למעשה עבירה), אלא למעמד הגברא כעברייך, ושממילא מוגבל ריצוי זה למצב של מזיד שדוקא בו שייך רשעות הגברא.

ואכן נראה שהרמב"ן מציע שני מהלכים הפוכים בנושא. בתחילה הרמב"ן כנראה הניח (כדבריו בסה"מ ולהלן בויקרא א:ט) שריצוי עולה הוא סוג כפרה כעין מה ששייך במעשי עבירה רגילים. והוא אף הקשה על מסקנת הספרא שאין לומר שעולה מכפרת על חייבי מיתות ומלקיות וז"ל: "ואני תמה, וכי היכן עונשן אמור, כי הקרבנות בשוגגין הן מרצין, ונוכל לומר שיכפרו על חייבי מיתה בידי שמים שוגגין, ועל חייבי מלקות שוגגין, ועל חייבי מיתות ב"ד שוגגין באותן שאין חייבין עליהם חטאת, כגון מכה אביו ואמו ומקלל, כשם שהחטאת מכפרת בחייבי כריתות שוגגין." וגם בתירוץ לא חזר הרמב"ן ממהלך זה על אף שציין דרך אגב גורם שלכאורה מבדיל בין עולה וחטאת, דהיינו שריצוי עולה אינו חיוב מוחלט, והוא בא רק בנדבת נפשות. וז"ל: "ואולי בעבור שפירש הכתוב בחייבי מיתות ב"ד ובחייבי כריתות עונשן במזיד ובשוגג, ופירש בחייבי מיתה בידי שמים עונשן במזיד למיתה, ובחייבי לאוין למלקות, ולא פירש בהם שום עונש בשוגג, נראה להם לחכמים שכל העונש שבהם פרשו הכתוב, כי למה יפרש עונשן של אלו במזיד ובשוגג, ויפרש עונש האחרים במזיד, ולא יפרש אותו בשוגג ויאמר שיהא מחוייב להביא בהן עולה. ולכך ראו שאין בחייבי מיתה בידי שמים ובחייבי מלקות אלא עונשן המפורש בהן במזיד, אבל בשוגג אין עליהם שום נשיאות חטא, ואין צריכין רצוי כלל. וזהו שאמרו 'כבר ענשן אמור', שכל העונש שרצה להטיל עליהם כבר אמרו הכתוב, אבל על עשה ועל לא תעשה הניתק לעשה המזידין שלא הזכיר בהם שום עונש ואי אפשר שלא יענש בהם, בזה ירצה בעולה הזו אם יביאנה בנדבת נפשו."

אולם בהמשך דבריו, הרמב"ן הדגיש ש"ריצוי" עולה שונה בטיבו מ"כפרת" חטאת, ושהוא דוקא חל בזדון הואיל והוא מתיחס לגברא עבריין והופכו שוב ל"רצוי ה'". וז"ל: "ויתכן לומר, כי בעבור שלא הזכיר בקרבנות הנדבה 'לכפר עליו על שגגתו אשר שגג' כאשר בקרבנות החטא, ואמר 'ונרצה', היה לרבותינו במשמעות הזה שיכפר על המזידים שאינם רצויים לפניו, כי השוגג אע"פ שחטא רצוי השם הוא. אם כן אי אפשר לו לכפר על המזידים זולתי על עשה ועל לא תעשה שניתק לעשה שלא נזכר בהם עונש, אלא שאינם רצויים למלך בעבור שעברו על מצותו, ובמה יתרצו אל אדוניהם, בדורון הזה."<sup>4</sup>

ויש לדייק שדוקא בקטע זה הרמב"ן שילב מעמדה של העולה כ"דורון" (זבחים ז:): עם כחו כמרצה, וגם הזכיר בהמשך הדיעות שעולה מרצה גם על הרהורי עבירה. וז"ל: "וראיתי באגדה בויקרא רבה (ז ג) תני רבי שמעון בן יוחאי, אין העולה באה אלא על הרהורי עבירת הלב... והטעם, שלפי שהוא חטא שאין מכיר בו אלא ה', לפיכך כולה כליל לה'. ולשון 'ונרצה לו' יחזור אל השם הנכבד הנזכר, שיתרצה לו בקרבן הזה לכפר עליו, מלשון ובמה יתרצה זה אל אדניו (ש"א כט ד), ואור פניך כי רציתם (תהלים מד ד), וכן רבים." כל זה מתאים לשיטה שסבורה שריצוי עולה שונה באופיו מכפרת חטאת, ושהוא אינו מתמקד בעיקר במעשה העבירה אלא במעמדו של הגברא כרצוי ה'. הרי יתכן שהזנחת עשה אינה נחשבת כלל למעשה עבירה, וכ"ש הרהורי עבירה. אבל אלו בהחלט שייכים לקבוע מעמד הגברא כעובד ורצוי ה'.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> נראה שנחלקו המפרשים במשמעות "ונרצה" בעולה וביחסו לכפרת חטאת ואשם. רס"ג פירש שמדובר בכפרה רגילה למרות שינוי הלשון. לפי הספורנו משמע שאכן יש חילוק בין כפרת חטאת ואשם וריצוי עולה אבל הוא חילוק כמותי גרידא. אולם האב"ע והחזקוני הדגישו שריצוי זה הוה סוג כופר לעונש שיש עליו. ויתכן שהתכוונו לומר שריצוי עולה אינו סתם דרגה של כפרה. וזה עולה בקנה אחד עם הדגשתם שעולה חלה גם כנגד הרהורי עבירה. מדברי המשך חכמה משתמע שהריצוי בעולה אינו אלא כפרה של וידוי בשעת סמיכת הקרבן. הנצי"ב חידש שיש ב' דינים נפרדים בכפרת עולה: א. "ונרצה" קובע שהוידוי והסמיכה הם יסוד לריצוי עולה; ב. "לכפר עליו" מתיחס לכפרה שבאה מחמת זריקת הדם לאחר הסמיכה והשחיטה.

<sup>5</sup> יש להעיר שאין הרמב"ן דוחה לגמרי מהלכו הראשון שגם משתקף בסה"מ ובפסוק ט' כהנ"ל. משום כך, בסוף הקטע הוא חוזר להסביר "ונרצה" באופן שמתאים

## **ד. ריצוי עולה והיחס לכפרת חטאת ואשם במשנה וגמרא לפי ג' הגישות**

לכאורה מצינו סתירה בענין ריצוי עולה והיחס לכפרת חטאת ואשם בין מקורות שונים בתלמוד.

ישנן סוגיות שמצביעות שאין עולה באה לכפר. והנה משתמע מן המשנה ריש זבחים (ב). שרק אשם וחטאת באו על החטא לגבי פסול לשמה. וז"ל: "אמר רבי אליעזר: החטאת באה על חטא והאשם בא על חטא, מה חטאת פסולה שלא לשמה, אף האשם פסול שלא לשמו." וכן איתא במשנה (מו:): בענין כונת לשמה: "לשם ששה דברים הזבח נזבח... והחטאת והאשם לשם חטא." לגבי קדימה, המשנה (פט.) בפירוש מנגדת חטאת ועולה ומציינת הבחנה זו: "כל המקודש מחבירו קודם את חבירו דם החטאת קודם את דם העולה מפני שהוא מרצה." רבא (זבחים ז:): הגדיר עולה "כדורון" כיון שתשובה מספיקה לעשה בלי קרבן. והגמרא בהמשך הסבירה ביסוד זה למה חטאת קודמת לעולה. וז"ל: "ואמר רבא: עולה - דורון היא; היכי דמי? אי דליכא תשובה, זבח רשעים תועבה! ואי דאיכא תשובה, התניא: עבר על מצות עשה ושב, לא זז משם עד שמוחלים לו! אלא ש"מ: דורון הוא. תניא נמי הכי, א"ר שמעון: חטאת למה באה? למה באה? לכפר! אלא למה באה לפני עולה? לפרקליט שנכנס, ריצה פרקליט, נכנס דורון אחריו." גם הגמרא בחולין (ה:): כינתה עולה כ"דורון" בניגוד לחטאת שמכפר, והעלה אפשרות שנבחין ביניהם לגבי הפסול מומר אי לאו שיש מקורות נפרדים. וז"ל: "חדא בחטאת, וחדא בעולה. וצריכי, דאי אשמעינן חטאת, משום דלכפרה הוא, אבל עולה דדורון הוא - אימא לקבל מיניה; ואי אשמעינן עולה, משום דלאו חיובא הוא, אבל חטאת דחיובא הוא - אימא לקבל מיניה, צריכא." המשנה (יומא פה:): השמיטה עולה במסגרת כפרה עם

---

לשיטה זו גם. וז"ל: "ויתכן כי ונרצה כנוי לחטא, שנרצה לו חטאו לכפר עליו, מלשון כי נרצה עונה (ישעיה מ ב), עד רצתה הארץ את שבתותיה (דה"ב לו: כא), והם ירצו את עונם (ויקרא כו: מג), לשון השלמה. ויתכן שהוא כענין הראשון, כאלו העון רצוי לפני השם, לא יחר אפו בו עוד." עיין גם בדברי הספרא (ג: ד: ט). גירסתנו היא: "ונרצה לו לכפר - כמכפר. "ואילו גירסת הגר"א: "ונרצה לו לכפר - במכפר."

תשובה: "חטאת ואשם ודאי מכפרין..." הגמרא (זבחים ה:) גם ניגדה אשם ועולה בהקשר לריצוי בשלא לשמה. וז"ל: "אמר אביי: אשם דמירצי לא מצית אמרת, קל וחומר מעולה, ומה עולה שאינה מכפרת אינה מרצה, אשם שמכפר אינו דין שאינו מרצה." וכעין זה ניגדה הגמרא בהמשך (זבחים יב:) חטאת ועולה - "מה לחטאת שכן מכפרת" - לדחות את הק"ו של בן עזאי שסבור שיש פסול לא לשמה גם בעולה מכיון שהיה כליל לה'.

מאידך, הלא ישנם מקורות אחרים שדוקא מעידים שעולה מכפרת על עשין ולא הניתק לעשה. כבר ראינו דברי הספרא שקובעת כן. וכן סבורים התוספתא (מנחות י:ג) והגמרא (יומא לו.-לו:) בענין וידוי שבמסגרת סמיכת הקרבן. הגמרא (זבחים ו.) דנה בשאלה אי מהני כפרת עולה גם לעשה שלאחר הפרשה או שמא דומה לחטאת הוה, ורק שייכת למה שעבר לפני הפרשה. וז"ל: "איבעיא להו: אעשה דלאחר הפרשה מכפר או לא מכפר? מי אמרינן: מידי דהוה אחטאת, מה חטאת דקודם הפרשה אין, דלאחר הפרשה לא, אף הכא נמי דקודם הפרשה אין, לאחר הפרשה לא, או דלמא לא דמיא לחטאת, דחטאת על כל חטא וחטא בעי לאיתויי חדא חטאת, והכא כיון דאיכא כמה עשה גביה מכפר, אעשה דלאחר הפרשה נמי מכפר?"<sup>6</sup>

ישנם ראשונים שהבינו שאכן יש מחלוקת בין הסוגיות אם עולה הוה מכפר מעין חטאת או שאינו אלא דורון בעלמא. וכן הסביר רשי את דברי רבא הנ"ל (ז:): "עולה דורון היא - אינה באה לכפר על עשה כפרה ממש אלא אחר שכפרה התשובה על העשה היא באה להקבלת פנים כאדם שסרח במלך וריצהו ע"י פרקליטין וכשבא להקביל פניו מביא דורון בידו." וכן סבורים כמה מבעלי התוספות. (ועיין גם במושב זקנים עה"ת, ויקרא א:ד) ועוד קבוצה של ראשונים.<sup>7</sup> מפרשים אלו כנראה הבינו ש"ונרצה לו לכפר עליו" אינו דין בקרבן עולה אלא בוידוי ותשובה

<sup>6</sup> והגמרא לפנייה דנה בקרבן שהביא שלא לשמה "אי כיפרו על מה שבאו או לא כיפרו." אולי יש לטעון שהנידון הוא אשם אליבא דת"ק, אבל בפשטות מדובר גם בעולה. וכן פירש רשי על אתר.

<sup>7</sup> עיין ברא"ש נזיר יט.; ברא"ש קנים ב:ה; שו"ת או"ז א:ק"ב, ועוד. ועיין גם בניסוח המנ"ח שסד טז.



ששייכים לסמיכה שבתהליך הבאת הקרבן.<sup>8</sup> לדיעה אחת בתוספות (ב"ב מח. ד"ה יקריב אותו) היסוד שעולה הוה דורון אפילו סותר המשמעות הפשוטה של הספרא והגמרא יומא (לו.) שעולה מרצה עשין ולא הניתק לעשין, לפחות מקיבעא. וז"ל: "והא דאמר בתורת כהנים ובזבחים (ו.) וביומא (לו.) דעולה מכפרת על חייבי עשה הא אמר בפ"ק דזבחים (ז:) דעולה דורון היא ולא מכפרת. מקופיא מכפרת, מקיבעא לא מכפרת."

היה מקום לחשוב שמא גם הרמב"ם סבור כן, אלא שלדעתו התשובה במסגרת סמיכת קרבן עולה מכמה סיבות שייכת בפרט לעשין ולאויין הניתק לעשה. הלא בהלכות תשובה (א:א) כשהוא דרש וידוי ותשובה כתנאי לכפרת חטאת ואשם, הרמב"ם השמיט כל זכר לריצוי עולה, על אף שהדגיש הצורך לתשובה גם עבור עשין. וז"ל: "כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני האל ברוך הוא שנאמר איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו זה וידוי דברים, וידוי זה מצות עשה...וכן בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאין קרבנותיהן על שגגתן או על זדונן אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה, ויתודו וידוי דברים שנאמר והתודה אשר חטא עליה". והנה הרמב"ם הזכיר ריצוי עשין בעולה (באופן ישיר, לעומת דבריו בעקיפין בהל' פסוה"מ) רק בהל' מעה"ק (ג:יד-טו) במסגרת הדיון בסמיכה ובוידוי שמלוויה. ושם הוא דוקא מפרט בנוסח וידוי ותשובה שמקביל למה שכתב ריש הלכות תשובה! וז"ל: "וכיצד סומך, אם היה הקרבן קדש קדשים מעמידו בצפון ופניו למערב והסומך עומד במזרח ופניו למערב ומניח שתי ידיו בין שתי קרניו ומתודה על חטאת עון חטאת ועל אשם עון אשם, ועל העולה מתודה עון עשה ועון לא תעשה שניתק לעשה. כיצד מתודה אומר חטאתי עויתי פשעתי ועשיתי כך וכך וחזרתי בתשובה לפניך וזו כפרתי, היה הקרבן שלמים סומך בכל מקום שירצה מן העזרה במקום שחיטה, ויראה לי שאינו מתודה על השלמים אבל אומר דברי שבח." ויש להעיר עוד שהרמב"ם השמיט כל הסוגיא (זבחים ו.ו-ז:) שדנה בענין ריצוי עשין שלאחר הפרשה. והיה מקום לחשוב שהוא סבור שסוגיא זו אינה אליבא

<sup>8</sup> עיין גם במשך חכמה ונצי"ב שצוטטו לעיל.



דהלכתה לפי מסקנת רוב הסוגיות שמבחינות בין כפרת חטאת וריצוי עולה וסבורות שעולה אינה אלא דורון.

אבל לכאורה אין גישה זו הולמת את כל פסקי הרמב"ם. הנה לאור דבריו הנ"ל (פסוה"מ טו:יד), שמי שמסתמא עבר פעם בחייו בעשה נחשב כ"מחוייב כמותו" למקריב עולה לענין הפסול שלא לשמה, יוצא שריצוי עשה וכו'. הוה דין בעצם הקרבת העולה. ויש לדייק כן גם מדבריו בהל' מעה"ק שהרי לגבי סמיכת שלמים חידש הרמב"ם ("יראה לי") שאין וידוי אלא דברי שבח. ועיין ברדב"ז שהקשה מה היתה ההו"א להתודות על שלמים שלא בא כלל לכפר. ואגב העיר הרדב"ז שהתוספתא הדגיש וידוי יותר בחטאת ואשם. ונראה לפרש שהרמב"ם פיקפק גופא בשאלה זו שמא העובדה שהתוספתא והגמרא הכריעו שיש וידוי בעולה, גם שאין ריצוי דומה לכפרת חטאת ואשם, קובעת שוידוי של סמיכת קרבן הוה רק הזדמנות לתשובה גם בלי קשר להמחייב הפרטי של הקרבן, וממילא הוא הדין בשלמים. ואכן סבור הר"ש משאנץ (על הספרא פרשתא ד', ה:ד) שמתודים על השלמים כמו על העולות!<sup>9</sup> אלא שהרמב"ם הסיק לאור הבנתו בכל הסוגיות בענין ריצוי עולה ששייך ריצוי עולה בעשין וכו'. אם כי באופן שונה מכפרת חטאת ואשם. ולכן הוא חידש שלמרות שיש וידוי ותשובה בעולה אין וידוי בשלמים אלא דברי שבח.<sup>10</sup> אבל לפי זה, צ"ע טובא איך הרמב"ם הבין את הסוגיות השונות.

<sup>9</sup> אך קצת צ"ע שמסיים לפרש שאין סמיכת גוי בקרבן מטעם זה: "אבל גוי לאו בר כפרה בקרבן."

<sup>10</sup> ויש להעיר שהרדב"ז בהמשך הציע דסד"א שיתודה בשלמים כאיוב - שמא חטא בני וכו'. ולכאורה אין וידוי כללי זה שמתמקד בגברא רחוק הרבה מוידוי עולה אי הוא מתמקד במעמד הגברא וכולל גם הרהורי עבירה עם עשין וכו'. ועיין בניסוחים שבתוספתא לגבי יחס הוידויין של חטאת-אשם ושל עולה. ולאור דיונינו יש מקום להציע שוידוי עולה שונה מוידוי חטאת ואשם, או משום שאינו ממש קיום בקרבן, או משום שטיב ריצוי עולה שמתמקד בגברא ולא בפרט בתשובה על מעשה העברה הוא שונה מכפרת חטאת ואשם, וכפי שנפרש. ועיין גם מנ"ח קטו:ד שסבור שמי שודאי אין בידו שום עבירה יאמר שירה גם על עולה כשלמים. אבל לפי הבנתינו ברמב"ם (לקמן) יש מקום לחלוק.

אבל לאור הצעתינו לעיל יתכן שאין מחלוקת אי בכלל עולה מרצה, אלא שיש להבחין מהותית בין כפרת חטאת וריצוי עולה. ולכן יש לדון איזה דינים תלויים בעיקר המחייב של כפרה, ומה תלוי בקיום ניסף של ריצוי. וכן יש לקבוע מה קשור לכפרת מעשה עבירה ומה בריצוי הגברא.

### ה. ריצוי עולה בעשה שלאחר הפרשה

והרי הסוגיא בענין עשה שלאחר הפרשה (ו.ו-:1) מדגימה מהלך זה. הנה הגמרא כבר הניחה שריצוי עולה אינו לגמרי מקביל לכפרת חטאת מכיון שעולה מרצה על מספר עשין בב"א. אלא שהגמרא שוקלת מידת ההבחנה בין שני סוגי מכפרים אלו, ומפקקת אי גם שונה עולה מחטאת לגבי כפרה לאחר הפרשה. ולכאורה ספק זה תלוי גופא בחקירתנו. אם ריצוי עולה דומה ביסודו לכפרת חטאת ועולה גם בא לכפר אלא ששונה מחטאת בזה שהיא מכפרת על מספר עשין בב"א, אז פשוט הוא שאינו מכפר על עבירה דלאחר ההפרשה. אבל סביר הוא לומר שהיכולת לרצות על מספר עשין ביחד כבר מעידה שדרך ריצוי עולה שונה מהותית מכפרת חטאת, ושאין העולה מתמקדת במעשה העבירה אלא במעמדו של הגברא ובריצויו. ולכן יש מקום ספק בעשה דלאחר ההפרשה שמא ריצוי עולה מהני להכשיר הגברא כפי מעמדו בזמן ההקרבה כיון שאין שום מעשה עבירה מסויים קובע בדין זה. לפי מהלך זה, לו היה עולה מרצה על המעשה עבירה מסויים, ככפרת חטאת, הריצוי היה מצומצם לעבירה אחת ולא היה מקום לפקפק במה שעבר לאחר הפרשת הקרבן.<sup>11</sup> ונחלקו הראשונים בפסק ההלכה.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> הגמרא (זבחים ו.) בתחילת דיונה דחתה שעולה מרצה גם לאחר שחיטה. אבל רבי ירמיה התחשב בסוף הסוגיא (ז.) גם באפשרות זו. וכן העירו בתוספות (ו.) ד"ה לאחר).

<sup>12</sup> עיין בתוס' (ז. ד"ה חטאת) שיתכן שנפסוק שאין עולה מרצה אעשה דלאחר הפרשה. אולם עיין בתוס' שבת (עב. ד"ה כי) שנוטה לפסוק שלכו"ע עולה מרצה. הגמרא שמה דנה בשאלה דומה בנוגע לאשם. ונראה שנחלקו רב המנונא ורב דימי נגד עולה אי אשם מכפר על עבירה שלאחר ההפרשה. ויש ב' דיעות בתוס' אם אשם

ויש להעיר שבמסגרת ספק זה, רשי (ו. ד"ה כיון) הסביר שעולה מרצה על מספר עשין הואיל ואינה אלא נדבה, ושהיא ביסודה הוה "דורון". הוספה זו היא משמעותית למדי מכיון שהגמרא עוד לא הזכירה את דברי רבא (ז:), ורשי עצמו (שם כהנ"ל) הבין שרבא דוחה ההבנה שעולה מכפרת על עשין. ולכן יוצא שרשי הדגיש שגם אם עולה אכן מרצה על עשין וכו'. אין זה אלא בתורת דורון ובדרך אחרת מכפרת חטאת.<sup>13</sup>

## ו. הסבר מקורות אחרים לאור המהלך שריצוי עולה בעל אופי מיוחד – קדימת חטאת לעולה

ולאור דברי רשי בענין ריצוי לאחר הפרשה, יש לפרש דברי רשי בענין קדימת זריקת דם חטאת לדם עולה. הרי המשנה (פט.) פירשה

ועולה ממש שוים בדין זה, וגם ריצוי עולה לאחר הפרשה תלוי במחלוקת עולה ורב המנונא, או שמא שאני עולה שלכו"ע מרצה אחר ההפרשה "דילמא עולה דדורון הוא מכפרת." לפי דיעה השניה יוצא שוב שמעמדו של עולה כ"דורון" אינו סתירה להעיקרון של ריצוי עולה, אלא הוא מאפיין ייחודו של ריצוי זה. ויש לחקור אליבא דשיטה הראשונה שמשוה בין אשם ועולה בענין כפרה לאחר הפרשה. האם השואה זו מעידה שגם כפרת עולה מתיחסת למעשי עבירה מסויימים אלא מדאשם מכפר לאחר הפרשה נשמע גם לכפרת עולה, וחטאת היא היוצאת מן הכלל בדין זה. או שמא הדמיון בין אשם ועולה מוכיח שגם אשם אינו מתמקד כולו במעשה העבירה. כבר הערנו שאשם דומה במקצת לחטאת ובמקצת לעולה. מצד אחד, הרי הוא קרבן חובה שבא לכפר על עבירות מסויימות, כמו חטאת, וכפי שמצינו בכמה מקורות ודינים שהושוו חטאת ואשם. ולפי ר"א הגזה"כ של "כחטאת כאשם" קובע זיקה נוספת לחטאת. מאידך גיסא, ראוי לציין שעבירות אלו המחייבות אשם אינן סתם מעשי עבירה אלא גם הן משקפות חיסרון רחב יותר באישיות של העבריין, וכמו בריצוי עולה. אשם בא במצב מסובך (זבחים נד:) כגון מעילה שהוה שילוב איסור גזל/איסור הנאה של הקדש, או שבועה"פ שהוה שילוב של גזל ע"י שקר, או באיסור שפחה חרופה, אישות מיוחדת. אשם גם נתחייב במצב שאין עוון ברור כגון במסגרת של הכשר נזיר ומצורע כשהוא קרב יחד עם קרבנות אחרים. הדין שמותר אשם עולה שוב מחזק הקשר בין עולה ואשם. ועיין גם ברמב"ן עה"ת (בראשית מב: כא) בהסבר הפסוק "ויאמרו איש אל אחיו אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו על כן באה עלינו הצרה הזאת." ולכן, אין להתפלא אם ישנן דיעות שאשם, כמו עולה, מכפר גם לאחר ההפרשה. ואכמ"ל.

<sup>13</sup> השוה דברי השיטמ"ק (ו. אות ג).

קדימה זו "מפני שהוא (קרבן חטאת לעומת קרבן עולה) מרצה." ולפי אלו שגם עולה מרצה, ההסבר והדין צ"ע. אבל רשי (פט. ד"ה שהוא מרצה) דוקא שמר מזה והסביר שגם משנה זו מקבלת היסוד שעולה מרצה, אלא שאינו דומה לכפרת חטאת. וז"ל: "מכפר על חייבי כריתות הצריך ריצוי גדול."<sup>14</sup> מדברי רשי זה אין להוכיח אם ההבדל בין ריצוי עולה וכפרת חטאת הוה איכותי או כמותי גרידא. ואולי זה גופא תלוי לדעתו בספק הגמרא בענין ריצוי עולה לאחר ההפרשה, כהנ"ל. ועיין בשיטה מקובצת (שם, אות ב) שדן בהיחס בין דם חטאת ואשם ודחה ההצעה שמא חטאת קודמת לאשם משום שחטאת מרצה, כדמצינו במקביל לגבי היחס בין דם חטאת ודם עולה, מפני שאשם נמי מרצה. עצם ההצעה מוכיח כרשי שישנן דרגות שונות של כפרה וריצוי, ושיתכן ששינויים אלו לפעמים מכריעים, במיוחד בעניני קדימה, שהרי אין מקום לדחות שאשם בא לכפר. ויש לשקול את מעמדו של ריצוי עולה לאור מסקנת השיטמ"ק לגבי אשם. האם נדחתה ההצעה משום שאין שום חילוק (אפילו כמותי) בין כפרת חטאת ואשם, או בגלל שקדימה מוצדקת רק היכא שיש לפחות שינוי מהותי או שלא חל ריצוי כלל.

לפי רשי ודעימיה, יש מקום להעלות הסבר דומה לכל (או לפחות לרוב) המקורות שלכאורה שוללים הגורם של ריצוי עולה. יש מקום לומר שאין הכונה אלא להבחין בין כפרת חטאת ואשם מצד אחד, ובין ריצוי עולה מאידך. לגבי קדימה, אולי מספיק לחלק כמותית, אבל בענין לשמה (מו:) ושלא לשמה (ב.) מסתבר יותר לומר שההבחנה היא או ביסוד המחייב של הקרבן, או בטיב הריצוי, או עד כמה הריצוי מתיחס ישיר למעשה עבירה מסויים.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> ועיין ברשי מקביל בהסבר הגמרא (זבחים נ.) בענין דרישת צפון - "עולה לגבי חטאת ואשם לא חשיבא כפרת עשה ידיה כפרה."

<sup>15</sup> לגבי הפסול שלא לשמה, המשנה (ב.) מדגישה שדוקא חטאת ואשם "בא" לכפר. ואולי הכונה היא שהפסול שלא לשמה חל דוקא בקרבן חובה שיש לו מחייב של כפרה, שהוא ה"מקיבעא" של הקרבן. גם אם יש בה קיום ריצוי ואף כפרה, עולה הינה ביסוד טיבה (בדרך כלל) נדבה או דורון, וממילא אין זה מספיק לקבוע פסול זה.

וכן יש לדייק מהמקורות עצמם. הרי נוסף להסוגיא (זבחים פט.) בענין קדימת דם מקרבנות לגמרי נפרדים, יש סוגיא אחרת (ז:) שדנה בקדימת חטאת לעולה כשהם באים עבור חיוב אחד. ובהקשר זה, רבא מכנה עולה כ"דורון". ויש לפרש את דעתו (לאור רשי ו.), ושלא כרשי שם ז: ותוספות ב"ב מח. והשיטות הנ"ל) שביטוי זה אינו דוחה שעולה מרצה, אלא הוא בא להביע שטיב ריצוי זה מיוחד הוא ושונה מכפרת חטאת. לפי רבא בעוד שחטאת מכפרת ישיר על מעשה עבירה אחד מסויים, ריצוי עולה מתמקד במעמדו הכללי של הגברא כעובד השם, והוא כדורון שמשלים ומרצה בהיחס בין האדם וקונו בשלב הבא אחרי שמעשי עבירה הפרטיים שלו כבר נסלחו או במצב שאין מחייב של סילוק מעשה עבירה. וכבר הערנו שהרמב"ן (עה"ת) הדגיש שעולה הוה דורון כחלק מהסברו שעולה מרצה דוקא על מי שעבר עשה, לאו הניתק, או הרהור עבירה בזדון ובעי דרך ריצוי להפוך שוב ל"רצוי ה'". וכעין זה מצינו בפירוש ר"ג (בכורות כו:). וזה מתאים לגמרי למהלכנו.

ולכאורה זוהי גם שיטת התוספות (שם ז: ד"ה עולה דורון, ונגד תוספות ב"ב מח. הנ"ל. ונדון בתוספות ר"ה ו. בהמשך) שצינו שגם לפי רבא שסבור שעולה הוה "דורון", עולה "אעשה מכפרת יותר מחטאת דהא מכפרא מקיבעא." וכן יוצא לפי פשוט הגמרא לעיל (ז.) שהקשה לפי רבא אם חייבי עשה הוה בת מינה לחיוב חטאת לענין הפסול של שינוי בעלים, למה חטאת לשם מי שחייב עולה כשרה משום שהוה "אינו מחוייב כמותו"? וצ"ע לפי הראשונים הנ"ל שסבורים שמעמד עולה כ"דורון" שולל ריצוי עשין.<sup>16</sup> ונראה לפרש שעולה מכפרת עשין מקיבעא וחטאת מכפרת רק מקופיא לפי מהלך זה משום שהזנחת וביטול עשין (וכ"ש

---

אשר לחיוב לשמה בקרבן (המשנה מו:), הרי יש צורך לזביחה לשם חטא מסויים, ומסתבר הוא שדרישה זו מצומצמת לקרבן שמתמקד דוקא בעבירה מסויימת. ולכן ודאי לא שייך חלות של "לשם חטא" בעולה מכיון שאין קרבן זה מרצה במעשה חטא מסויים, ככפרת חטאת ואשם.

<sup>16</sup> לדעתם, מוכרחים לומר לא רק ששיטת רבא (ז.) בענין שינוי בעלים ודעתו (ז:) שעולה הוה "דורון" מנותקים, אלא שממש בלתי עקביים הם. וצ"ע. אלא אם נפרש לדעתם שיש לפחות כפרה מקופיא, ושלמעשה יש לתלות שאדם עשוי להפריש עולה משום כך, וממילא מסתמא יש כאן מחוייב עשה. ועיין רשי שם. אך זה נראה דוחק.

הרהורי חטא) (אבל בכיוון ההפוך יש חידוש יותר שה"ה בעבירת לאו שניתק לעשה) אינן בכלל מעשה עבירה, אלא שיש חיסרון ולקוי מצד היותו גברא שאינו עובד השם מושלם כראוי. ולכן דוקא טיב הריצוי הייחודי של עולה מועיל מקיבעא באלו, ואילו כפרת חטאת שמיועדת לסילוק מעשי עבירה פרטיים מהני רק מקופיא.<sup>17</sup>

## ז. יחס להרהורי עבירה וטיב ביטול עשה ואיסור לאו הניתק

יתכן שטיב ריצוי עולה קשור לשאלה אם ביטול עשין ואיסורי לאו הניתק לעשין הם בכלל מעשי עבירה שטעונים כפרה מעין חטאת ואשם. מצד אחד, הכללת הרהורי עבירה בריצוי עולה מורה שאינו דוקא ענין לכפרת עבירה. מאידך גיסא, העובדה שריצוי זה מקיף גם איזה לאוין מציינת שמא הוה סוג כפרה. ויש לציין שהרמב"ן (ויקרא א:ד) הכניס את הענין של ריצוי הרהורי עבירה בנפרד מהדיון בריצוי עשין. אבל המושב זקנים (שם) שילב עשין והרהורי עבירה כאחת. רבינו בחיי (שם) הדגיש החשיבות של הרהורי עבירה בעולה ופירש שעולה קודמת לשאר קרבנות בויקרא משום שמחשבה קודמת למעשה.

קשה להעריך אי הזנחת עשה נחשבת שפיר לעבירה שטעונה כפרה. מצד אחד, הרי יש מילה ופסח, ב' עשין חמורין שיש בהם כרת. מאידך גיסא, יש לפקפק אם שוא"ת בכלל הוה עבירה.<sup>18</sup> במושב זקנים על אתר יש דיעה שעשין ולא הניתק לעשין הם בגדר "מכשול שאינו זריז לקיים המצוה...ועל אותו המכשול הוא מרצה" עמדה זו מתאימה גם לדעת הנצי"ב שהסביר שעולה מרצה על איזה עון שגורם העדר כושר להשיג

<sup>17</sup> הזבח תודה חידש שחטאת מכפרת מקופיא רק על עשין בשוגג. אבל רק עולות מרצין על עשין במזיד. ואכמ"ל.

<sup>18</sup> ועיין בניסוח המפרוסם של הרמב"ן בפרשת יתרו שעשה הוה ביטוי של אהבת השם ולא הוה הינו חיסרון ביראת השם. ולפי זה, יתכן שעשין אינם אלא הזדמנויות וקיומים של עבודת השם גרידא, לעומת לאוין שהם בכלל מעשי עבירה. אלא שבאי אפשר לקיים שניהם, עדל"ת למרות שעונש הלאו גרע מהזנחת העשה. ואכמ"ל.

דעת ה'. והוא הוכיח קשר זה מהפסוק (יהושע ו') "כי חסד חפצתי ולא זבח ודעת אלוקים מעולות."

אשר למעמדו של לאו הניתק, יש לשקול אי הוה מעשה עבירה אלא שיש פטור מלקות משום שאינו דומה ללאו דחסמה. או שמא העובדה שהוא ניתק לעשה קובעת שאין המעשה המחייב אלא הזנחת העשה בתנאים מסויימים, או שצירוף גורמים של עבירה וביטול עשה מחייב.<sup>19</sup> ועיין בתוס' (יומא לו. ד"ה על עשה) שהקשו מאי שנא לאו הניתק משאר פטורי מלקות בלאוין, כגון לאו שאב"מ ולא שכללות. ואם ריצוי עולה הוה כפרה לקלות שאינן לוקין, הקושיה חזקה היא. אבל אם נימא שריצוי עולה שונה יסודית מכפרת חטאת וחל רק כשעיקר המחייב הוא רשעות הגברא בלי מחייב של מעשה עבירה, אז יש להעריך סוגי פטורי מלקות השונים לאור הבחנה זו. ועיין בתוס' שתירצו באופן טכני, ואפילו העלו שוב (כס"ד בספרא) שניתן היה לחשוב שמא עולה מכפרת על חייבי מלקות וכריתות ומיתות ב"ד אי לאו שהתורה כבר קבעה דרך כפרה אחרת. דיעה זו נוקטת בעמדה שאין ריצוי עולה שונה בטיבו מכפרת חטאת, אלא שעולה אינה קרבן חובה ומכפרת רק על הקלין, משא"כ חטאת שהוה חובה ומכפרת אף על חמורין. אבל בהחלט יתכן מהלך אחר לפיו ניתן לחלק באופן עקרוני בין פטור מלקות שמסמן שאין מחייב של מעשה עבירה ובין פטור מלקות מסיבות צדדיות,

### ח. שיטת הרמב"ם בענין ריצוי לאחר הפרשה ובענין מחוייב כמותו

על פי רקע גישה זו שעולה אכן מרצה אבל בדרך שונה מכפרת חטאת ואשם, נעיין שוב בדעת הרמב"ם. אמנם הרמב"ם מאיזה סיבה לא הכריע בפירוש בדין עשה דלאחר הפרשה. אבל יתכן שגם השמטה זו

<sup>19</sup> עיין בבעה"מ (ב"מ יד: באלפס), ואכמ"ל. ויתכן שהמחייב של לאו הניתק לעשה תלוי במחלוקת במכות (טו.-טו:) אי קיימו ולא קיימו או ביטלו ולא ביטלו. ונראה שיש מקום להבחין בין סוגים שונים של לאו הניתק בענין זה. לכאורה אינו דומה גזל שניתק בהשבה לשלוח הקן או נותר. ואכמ"ל.



עיקבית למשנתו הכוללת בענין ריצוי עולה. ונראה ששיטתו בענין ריצוי לאחר הפרשה מרומזת בפסקו הנ"ל (פסוה"מ טו:יד) בענין הגדרת שינוי בעלים בחטאת לשם עולה, ובחטאת ובעולה לשם מי שאינו מחוייב כלום. הרי התוספות שם (ז. ד"ה חטאת) העירו שהסוגיא שהבחינה בין חטאת לשם מחוייב עולה ובין חטאת לשם מי שאינו מחוייב כלום דנה דוקא במצב שעוד לא הפריש העולה אליבא למ"ד שאין עולה מכפרת אעשה דלאחר ההפרשה. אבל הרמב"ם לא פירט תנאי זה לא בהקשר זה (פסוה"מ טו:ח, ט) ולא במסגרת של וידוי בסמיכת הקרבן (מעשה"ק ג:טו). ולכאורה יש לדייק מהשמטה בולטת זו שהוא סבור שעולה מרצה גם לאחר הפרשה. ושם הרמב"ם לא ראה אפילו צורך לפרט דין זה מכיון שזה דבר פשוט לפי הבנתו הכללית שעולה שונה בטיבה מחטאת, ושהיא מרצה בדרך ריצוי הגברא, מסקנה שגם היא יוצאת מהסוגיא הנ"ל בשינוי בעלים.

הנה כל השו"ט בגמרא (ז.ז-ז:) בענין ש"ב בחטאת לשם מחוייב עולה ובענין חטאת לשם מי שאינו מחוייב כלום מחזקת המהלך שהצענו שעולה הוה סוג ריצוי ששונה במהותו מכפרת חטאת. הרי רבא קבע שחטאת לשם מי שמחוייב עולה כשרה משום שאין זו בת מינה, ד"אינו מחוייב כפרה כמותו." קביעות זו כשלעצמה אינה מוכיחה כלום ואף מעורפלת היא הואיל והיא מתפרשת לכמה אנפין. אפשר להבין שאין חיוב עולה קשור כלל לכפרה (וכן הסבירו תוס' טוך בשיטמ"ק ט: אות ה'), או שיש הבחנה איכותית בטיב הריצוי והכפרה, או שמא חילוק כמותי בכח וכושר הכפרה גם מספיק לקיים "שאינו כמותו". אבל נראה שהגמרא בהמשך בדיוק בוחנת היחס בין כפרת עשין ולאויין. הגמרא פסקה שחטאת לשם מי שאינו מחוייב כלום הוה בת מינה ופסולה כיון שחטאת מכפרת על עשין (ק"ו מכפרת חייבי כריתות) ו"אין לך אדם בישראל שאינו מחוייב עשה". מזה משתמע שריצוי עשין וכפרת לאויין דומים. ומיד הקשו סתירה להדין שמחוייב עולה (שמרצה על עשין) אינו בר מינה של מחוייב חטאת, והגמרא תירצה שאין חטאת מכפרת עשין אלא מקופיא. יישוב זה צ"ע טובא, דאמאי גרע ריצוי עשין הנכלל לכאורה ב"לשם מחוייב עולה" (ולכמה ראשונים, כתוספות זבחים ז:; עולה אף מרצה מקיבעא), מכפרת



עשין מקופיא בלי מחשבת חיוב עולה?<sup>20</sup> אבל לפי מהלכנו נפרש ששונה בטיבו כפרת עשין מקופיא ע"י חטאת וריצוי עשין ע"י עולה. דרך כפרת חטאת היא לסלק החטא. ולפי הסוגיא דרך כפרה זו חלה אף בעשין, אם כי רק כפרה מקופיא.<sup>21</sup> אבל דרך ריצוי עולה, כדהסברנו, אינה מתמקדת כלל בחטא מסויים ואין כושר עולה וריצויו אלא לגבי הכשר הכללי של הגברא עברייך. ולכן דוקא כפרת עשה מקופיא הוה בת מינה לחיוב חטאת לגבי שינוי בעלים, אבל ריצוי עשין (גם, ואולי דוקא אי נחשב מטעם זה מקיבעא) על ידי עולה, שאינו מתיחס ישיר למעשה עבירה, שונה מהותית מחטאת, ואינו בת מינה.

ולכאורה כך הבין הרמב"ם במהלך הסוגיא. וזה בהחלט מתאים למסקנה שפשוט הוא שעולה מרצה גם לאחר הפרשה, כפי שאף נרמז בגמרא (שלא כתוס' ז.) וברמב"ם כנ"ל. אלא שהסיק הרמב"ם לאור כל המידע בנוגע לטיבו המיוחד של ריצוי עולה והניגוד הכמעט מוחלט בין חטאת ועולה בהרבה סוגיות בש"ס, שלהלכה ההבחנה בין כפרת חטאת וריצוי עולה חייבת להיות עוד יותר חדה. הבנה והכרעה זו משתקפת בשלשת הפסקים המיוחדים שלו הנ"ל. הואיל וריצוי עולה וכפרת חטאת שונים הם באופן עקרוני, משוכנע היה הרמב"ם שלהלכה לא יתכן כלל שחטאת מכפרת עשין אפילו מקופיא, והוא השמיט דין זה. וממילא, נאלץ היה לבסס את הדין שחטאת לשם מי שאינו מחוייב כלום הוה בת מינה ופסולה על יסוד נימוק אחר - "שמא מחוייב הוא ואינו יודע" (פסוה"מ טו:ט), על אף שאינו מופיע בסוגיא.<sup>22</sup> מאידך, הסיבה "שאיין לך אדם בישראל שאינו מחוייב עשה" (זבחים ז.) בהחלט מתאימה מאוד דוקא

<sup>20</sup> ועיין ברשי ובשיטה מקובצת שם שהדגישו שהכל מוסב על חובת עשין שמסתמא הניעו להביא עולה, ולא בעולה עצמו. ולדעתם, לפי המסקנה אין חטאת מכפרת אפילו מקופיא כל שיש עולה לרצות. ודבריהם צ"ע.

<sup>21</sup> או בגלל סוג עבירה זו או משום שאין זה עיקר המחייב של חטאת, וכתוספות ד"ה על חייבי עשה. גם יתכן שחטאת מרצה בדרך ריצוי הגברא אבל רק מקופיא, שזה מה שזקוק לריצוי עשין. ואכמ"ל.

<sup>22</sup> ולמרות שכתב "שאינו יודע בו שחייב לא חטאת ולא עולה ולא שאר קרבנות", נראה לפרש בכונתו דהחשש שמא מחוייב הוא בחטאת דוקא, ואינו יודע קובע מספיק שהוא בת מינה לגבי שינוי בעלים.

לגדר בת מינה בעולה, ואין להתפלא שהפכה ליסוד משכנע ומחייב לחידושו של הרמב"ם שגם עולה לשם מי שאינו מחוייב כלום הוה שינוי בעלים (אם כי מטעם שונה משל חטאת להרמב"ם). ויש להעיר בלשון הרמב"ם - "אי אפשר שלא יהיה חייב כפרה לשמים שאין לך אדם בישראל שלא עבר מעולם על מצות עשה" - שאכן הוא ציטט את הגמרא (לגבי חטאת), אבל ביישום נימוק זה לעולה הוא גם הרחיבו בצורה ניכרת שמביע דעתו העקבית שעולה אינה תלויה כלל בחיוב מסויים, אף לא בחיוב עשה העומד כעת על הפרק. הרחב זה ממש תופס היסוד שריצוי עולה מתמקד בריצוי הגברא בכלל, ולא בעבירה מסויימת, ולכן דוקא עולה ולא חטאת הוה בת מינה בגלל הטעם שמעולם עבר אי פעם אעשה והיה זקוק לכפרה.

### ט. פסול מומר בעולה ובחטאת לפי הרמב"ם, הרשב"א, והמל"מ

לאור הנ"ל יש מקום להבין עוד חידוש במשנתו של הרמב"ם. כבר הבאנו את הסוגיא בחולין (ה.ה:) שטעונה ב' פסוקים נפרדים לפסול מומר מקרבן עולה וחטאת. היה מקום להבין במסקנת הסוגיא שהתורה גילתה שאין לחלק בין הקרבנות לגבי הפקעת מומר. אבל יש לדייק שהרמב"ם בהלכות מעה"ק (ג:ד) הדגיש שמומר מופקע גם מעולה וגם מחטאת, ולכאורה התכוין שחל פסול מומר בכל אחד למרות ששונים הם לגבי כפרה, ועל אף שעולה מתקבלת גם מן הגוי. ניסוחו בולט מכיון שהרמב"ם סבור שעולה אינה סתם "דורון" בעלמא (כפשטות הסוגיא), אלא היא מרצה. במקום אחר, הרמב"ם (הלכות שגגות ג:ז) הרחיק לכת בחילוק עולה וחטאת בדין מומר. הוא הכריע שבנוסף להפקעת מומר לכל התורה כולה (לשבת ולע"ז), בחטאת מופקעת גם מומר לאותו דבר. וצ"ע למה אין דין זה חל גם לגבי עולה לפי הרמב"ם שפסק הן בהל' מעה"ק (ג:טו) והן בהל' פסוה"מ (טו:יד) שעולה מרצה על עשין ולא הניתק לעשין. מאי שנא מומר ללאו מסויים ומאי שנא מומר לעשה או לאו הניתק מסויים?

ועיין ברשב"א (חולין שם) שהקשה למה אין ליישב קושיית הגמרא מעיקרא (שלא צריך ב' פסוקים למעט מומר) ונגיד שהפסוק "מכם

ולא כולכם" (שנאמר בעולה) אינו מיותר אלא בא למעט מקרבן גם מומר לאותו דבר. ושאל המל"מ (שגגות ג:ז) נגד הרשב"א איך ניתן להציע שהפסוק בענין עולה ממעט מומר לאותו דבר, הרי אין עולה אלא נדבה ודורון? והסיק המל"מ שבע"כ סבור הרשב"א שהואיל ועולה מרצה על עשין וכו'. שמא שייך העיקרון של מומר לאותו דבר גם בעולה. אבל ראוי לציין שמקודם (ד"ה וראיתי בסוגיא) דן המל"מ בבעיה מקבילה, והסתייג מגישה כעין זו. הרי הוא הסיק שהפקעת מומר מקרבן חל רק אם עדיין הוא עומד במרדו או בחטאת אם היה מומר בשעת העבירה. והקשה איך יתכן שיש דין נוסף בחטאת שאינו בעולה הרי הגמרא דורשת ב' הפסוקים ללמוד הפקעת מומר בצריכותא. והציע המל"מ שבאמת יש רק דין אחד, דהיינו שמומר שעומד במרדו מופקע מקרבן, אלא שדוקא בחטאת שבאה לכפר עוון מסויים נחשב גם שעת העבירה זמן מכריע בקרבן, משא"כ לגבי חיוב עולה.

ולאור מהלכנו שריצוי עולה שונה מכפרת חטאת גם אם העולה מרצה על עשין וכו'. הכל ניחא. הרשב"א סבור שדומים כפרת חטאת וריצוי עולה, ועשין מסויימים נרצו בעולה, ושפיר שייך חלות מומר לאותו דבר בעולה גם. אבל הרמב"ם לשיטתו נוקט בעמדה שעולה כ"דורון" אינו דוחה ושולל העיקרון שעולה מרצה על עשין וכו'. אבל הוא ודאי קובע שריצוי זה בעל אופי ייחודי ושונה הוא מכפרת חטאת בזה שאינו מתמקד במעשים מסויימים אלא בהצורך לריצוי הגברא. וממילא נפתר כל הקשיים ברמב"ם ובמל"מ. הרמב"ם הדגיש מיעוט מיוחד לעולה משום שלהבנתו קרבן זה אכן מרצה, אבל בתורת דורון, ושונה הוא בטיבו מחטאת. ומטעם זה גופא הוא קבע (נגד הרשב"א לפי המשל"מ) שבחטאת חלה גם דין נוסף של מומר לאותו דבר הואיל וביטול עשין ועבירת לאוין שניתקו לעשין אינם אלא היכי תימצי לרשעות הגברא ולא ממש מחייבים בריצוי עולה בתורת דורון. דברי המל"מ שאין צורך לימוד חדש למעט מי שהיה מומר בזמן העבירה המחייבת חטאת, ושאין דין דומה במומר בזמן שעבר בעשה לגבי בעולה, גם מיושבים לפי מהלך זה.

ויש להוסיף שגם הרמב"ם (מעה"ק יח:ט) הגדיר עולה כדורון למרות שיטתו הברורה שעולה מרצה. וגם במקום הבלעדי שהשתמש בביטוי זה כדי להבחין בין עולה ובין חטאת ואשם (לענין שחיטת חוץ

במחוסר זמנו) הוא קבע רק שחטאת ואשם (לעומת עולה) הם "עיקר הכפרה".<sup>23</sup> נמצינו למדין שדברי הרמב"ם בענין עולה בכל ההקשרים לשיטתו הם.

## י. ממשכנין בעולה לפי הדיעות השונות

שלש הגישות השונות בענין טיב קרבן עולה מתבטאות במסגרת אחרת. גרסינן בערכין (כא.): "חייבי ערכין - ממשכנין אותן, חייבי חטאות ואשמות - אין ממשכנין אותן, חייבי עולות ושלמים - ממשכנין אותן, אע"פ שאין מתכפר לו עד שיתרצה..." הרי מצד אחד, המשנה הבחינה בין חטאת-אשם ובין עולה-שלמים. מאידך, גם עולה נידונה בתחום זה כמכפר שזקוק לרצון הבעלים. ונחלקו הראשונים בהסבר ובמשמעות הדין שאין ממשכנין בעולה. רשי (שם ד"ה עולות) הסביר שעולה אכן מכפרת אעשה, אבל כיון שאינה קרבן חובה, הבעלים עשויים להשהותו אי לאו שממשכנין. ויוצא שאין דין ממשכנין משקף הבחנה יסודית בין כפרת לאו וריצוי עשה. אבל כבר ראינו שיטה הפוכה (התוספות ב"ב מח.). לפיה אין עולה מרצה אפילו עשין מקיבעא. והוכיחו כן מזה שממשכנין בעולה, דהיינו שאין עולה מכפרת.<sup>24</sup> וכן סבור גם בפירוש ר"ג על אתר. והוא אף חידש שהדרישה של "עד שיתרצה" במשנה אינה דין בכפרה, כפשטות לשון המשנה, אלא מדין "שאיין מתקבלין לרצון עד שיתרצה להביאן מעצמו." אולם יתכן שהתוספות בר"ה (ו. ד"ה יקריב) אימצו את השיטת ביניים המחודשת שהעלנו שעולה אמנם מרצה אבל באופן כללי ואישי יותר ששונה במהותו מכפרת חטאת. ולדעתם הבנה זו משתקפת גם בעובדה שתשובה בלי קרבן מספיקה לנטרל את איסור וביטול עשה, משא"כ בחייבי חטאת. וז"ל: "וא"ת ואעולות מ"ט בעי למשכוני טפי

<sup>23</sup> יש להעיר שהגדרה זו עוד יותר חשובה משום שהוא מיותר בהקשר זה. והשוה גם לשון הגמרא בכורות (כו:) - "עולה דעיקר לאו לכפרה אתי."

<sup>24</sup> וכן משמע מהרמב"ם בפיה"מ בערכין, ולא כדבריו בהל' מעה"ק, כפי שנבאר בסמוך. לפי פירוש זה צ"ל שהדין במשנה "שאיין מתכפר לו עד שיתרצה" מתיחס לכפרה מקופיא, אא"כ נפרש בדוחק כפירושו של ר"ג שהובא בסמוך וששייך אף בשלמים. וצ"ע.

מחטאות ואשמות, והא בפ"ק דזבחים (דף ו.) אמר דעולות נמי מכפרים אחייבי עשה. י"ל כיון דאמרינן בעלמא (יומא דף פו.) שאם עשה תשובה לא זו משם עד שמוחלין לו, הרי בתשובה מתכפר ולא דמי לחטאות ואשמות. לפי מהלך זה אפשר לפרש את שני דיני המשנה בנקל: א. ממשכינן בעולה משום שאין הריצוי דומה לכפרת חטאת שנתחייבה ע"י מעשה עבירה מסויים; ב. בכל אופן בעינן רצון הבעלים כתנאי להשיג את ריצוי העולה הרצוי. גם מדברי הרמב"ם (מעה"ק יד:יז) משתמע שיש כפרת ריצוי שדורשת רצון הבעלים, למרות שאין חייבי עולה בכלל "מעוכבי כפרה" (כמו חייבי חטאות ואשמות), הקובע לדעתו בדין ממשכינן. ושוב משנת הרמב"ם עקבית למדי.

### יא. היחס בין תשובה וריצוי עולה לפי השיטות הנ"ל

ג' השיטות בענין ריצוי עולה מתבטאות שוב בדיון הראשונים איך עולה מרצה בעשין (הספרא, ויומא לו.) אם אין זזין משם עד שנמחלין כשעשה תשובה (שבועות יב:, יומא פו., זבחים ז:) גם בלי קרבן. האו"ז (א:ק"ב) הסביר דין זה אליבא דרבא (זבחים ז:) שעולה אינה אלא דורון, ושונה היא לחלוטין מחטאת ואשם. משתמע שהבין שאין ריצוי בעולה כלל למ"ד זה. ועיין גם בר"ש (על הספרא בענין "ונרצה" הנ"ל) שהסביר שכיון שעולה הוה דורון אין בעיה של חולין שנשחטו בעזרה אם כבר נמחל לגמרי ע"י תשובה.<sup>25</sup>

בכיוון הפוך יש דיעה במושב זקנים ובטור שתשובה אינה מכפרת עשין אלא מקופיא משא"כ עולה שמרצה מקיבעא. לפי זה, עולה עקרונית דומה לחטאת ואשם.

אבל לפי המהלך שיש ריצוי בעולה אבל שונה טיבו מכפרת חטאת, ניתן לפתור קושי זה בדרך שמפרנס ביתר שאת את המקורות המגוונים. אפשר לומר שעולה הושמטה מהמשנה בסוף יומא (פה:)

<sup>25</sup> וצ"ע קצת לאור מש"כ קודם שריצוי עולה שייך במזיד וכ"ש בשוגג. וקשה לומר שיש ב' דרכים למחילת עשין - ע"י תשובה או ע"י עולה - שהלא רבא גופא הניח שם (זבחים ז:) שבלי תשובה לא מהני ריצוי עולה?

בניגוד לחטאת ועולה משום שהמשנה דנה בניטרול עבירות מסוימות מסוגים שונים, ולא בהחיוב להתרצות בתור גברא כשהתנהגותו הבלתי הוגנת מתבטאת בביטול עשין או בהרהורי עבירה. ורק התשובה מסלקת כל עבירה קלה בתור מעשה או ביטול עשה בנפרד.

ועיין עוד במושב זקנים (בדיעה ב' שם) שדחה שיש ב' מסלולים שונים לרצות עשין - או תשובה או עולה - שהרי הפסול של זבח רשעים תועבה חל גם בעולה (זבחים ז:). אבל יש להעיר שדיעה זו לשיטתו אזיל שעולה כדורון (חולין ה:; זבחים ז:). וריצוי עשין ע"י עולה (ספרא, יומא לו, זבחים ו.) הויין תרתי דסתרי. אבל אם נימא כדברינו שכונת הגמרא היא שעולה מרצה דוקא בתורת דורון, שמא נציע שהגמרא מחדשת שריצוי מסוג זה שונה מכפרת חטאת ואשם ולא חל בו הפסול של זבח רשעים, הואיל שאינו בא לסלק מעשי עבירה מסויימים, אלא להכשיר הגברא העברייין.

גם אם לא נרחיק לכת אפשר להציע כעין זה גם ליישב דברי הרמב"ם שמכריע בהלכות תשובה (א:א) שעשין נמחלין בתשובה גרידא, ואילו בהלכות שגגות (ג:י) אינו מזכיר שתשובה מעכבת בעולה, כמו שמזכיר בחטאת ואשם ויה"כ.<sup>26</sup> והלא לדעתו (מעה"ק ג:טו ופסוה"מ טו:יא) אין ספק שעולה מרצה את העשין וכו'. ודרך יישוב זה מתאים לגישתו הכללית, כפי שנתבאר. ועיין בדברי רבינו יונה (שערי תשובה ד:ו) שהציע שיש ב' דינים נפרדים - כפרת עוונות, ותוספת כפרה ריצוי לפני ה', ולכאורה כדהסברנו.

## יב. עולה וחטאת-אשם לאחר מיתה

המחלוקת בענין טיב העולה ויחסה לחטאת משתקפת גם בדין קרבן לאחר מיתת הבעלים. איתא במשנה (קנים ב:ה): "אשה שהביאה

<sup>26</sup> ולשיטתו בענין ממשכינן שאין חייבי עולה בגדר "מעוכב כפרה". ועיין גם דבריו העקביים בהל' שגגות (ג:ט, י, יב). הדינים האלה שחלים בחייבי חטאת ואשם לא שייכים לעולה לגבי עשין ולא הניתק. ודינים אלה מקבילים לדבריו לגבי מומר (שם ה"ז).

חטאתה ומתה יביאו היורשין עולתה. עולתה ומתה לא יביאו היורשין חטאתה. וצ"ע למה חטאת נפסלת במיתת הבעל, ואילו עולת יולדת קריבה ע"י היורשין? ויש הסברים מגוונים לחילוק זה. יתכן שזה משום שעולה אינה ביסודה קרבן של ריצוי. וכן יוצא לפי פשטות דברי הגמרא בזבחים (ה.), שהרי ר"א הוכיח מזה "שמצינו בבאין לאחר מיתה שהן כשרין ואין מרצין" שדוקא בכעין עולה שייך לומר שהקרבן שלא לשמה קרב למרות שלא עלה לבעלים לשם חובה. וכן פירש רשי שם. וכן איתא ברא"ש (קנינים שם) וקישרו לזה "דעולה דורון הוא וקריבה לאחר מיתה."

אבל התוספות (שם ד"ה הג"ה מצינו) הסתייגו מן המסקנה שיש עולה בלי ריצוי כלל, והציעו שהגמרא התכונה רק שיש ריצוי בלתי גמורה - "נמצא דבאין לאחר מיתה מרצין לענין שעולין לשם חובה... דמ"מ דמיא קצת להדדי לענין דאין מרצין ריצוי גמור דאין כפרה למת ולאו בר חיוב הבאה הוא אלא שנתחייב מחיים ובשינוי קודש ובעלים נמי אין רצוי גמור." ושם הכונה היא שיש ריצוי הגברא שמצורף לבעלים גם לאחר מותו, למרות שבהחלט אינה שייכת עוד כפרת עוונותיו המפורטות. ונראה שגישה זו מפורשת עוד יותר בדברי המאירי (קדושין יג:) שהבחין בין כפרת חטא ידוע וריצוי כללי על עשין וכו., ואף הוא הדגיש בהקשר זה שעולה הוה דורון, אם כי באופן די שונה מהרא"ש. וז"ל: "שאין העולה מכפרת עד שתאמר אין כפרה למתים אלא אינה אלא דורון. ואף על פי שאמרו עולה מכפרת על חייבי עשה, הואיל ואינה מכפרת חטא ידוע אין לומר בו אין כפרה למתים."

אולם הסוגיא במנחות (ד:) נוקטת בכיוון הפוך מהגמרא בזבחים, וטוענת שקריבת עולת יולדת לאחר מיתת הבעלים מוכיחה שכפרה חלה אף לאחר מיתה, כל שמצורף היא למת. וז"ל: "א"ר ירמיה: מצינו שחלק הכתוב בין מכפרים ובין מכשירין, מכפרין אית בהו דאתו לאחר מיתה, מכשירין לית בהו דאתו לאחר מיתה, דתנן: האשה שהביאה חטאתה ומתה-יביאו יורשין עולתה, עולתה ומתה-לא יביאו יורשין חטאתה. וועיין ברשי שם (ד"ה לא) שפירש שדוקא עולה מכפרת וחלה לאחר מיתה, ואילו חטאת יולדת שבאה להכשיר פקעה לגמרי במיתת הבעל. וז"ל: "ומדחטאתה להכשיר עולתה לכפר כדכתיב (ויקרא יב) ביולדת אחד



לחטאת ואחד לעולה אלמא מכפרין קרבי מכשירין לא קרבי הכי נמי מכפרין בשלא לשמן כשרין להקריב ולא עלו ומכשירין פסולין לגמרי.

## יג. סיום-מעמדה של העולה בעולם הקרבנות והקשר לריצוי עולה

בסיום דברינו יש לעמוד בקיצור על מעמדו המיוחד של העולה בעולם הקרבנות ולבחון משמעותו לאור דיונינו בענין ריצוי עולה. הנה נראה פשוט שעולה היא הקרבן היסודי והבסיסי הן בתורה שבכתב הן בעולם ההלכה. הרמב"ן (בכמה מקומות בפירושו עה"ת) ועוד מקורות בחז"ל הדגישו שמן הסתם הקרבנות של קודם מתן תורה היו דוקא עולות. והקרבן הראשון שמשמש גם הקדמה וגם תשתית לשאר כל הקרבנות בתחילת ויקרא שהוא ספר תורת כהנים, היא העולה. ויש לדייק שבריש ויקרא (א:א-ג) אין התורה רואה שום צורך לקבוע מראש שמדובר בעולה, אלא היא מניחה שסתם קרבן הוה עולה, ומיד עוברת לפרטים נוספים: "אדם כי יקריב מכם קרבן לה'... אם עלה קרבנו מן הבקר זכר תמים יקריבנו..." הצגת עולה בצורה זו עומדת בניגוד חריף להצגת שאר סוגי הקרבנות בהמשך הפרשיות בויקרא. מרכזיות ההלכתית של העולה משתקפת בזה שהתמידים הם עולות, והדין "עליה השלם" קובע שעולות אלו מהווים המסגרת של כל העבודה הרב גוונית בביהמ"ק כל יום.<sup>27</sup>

לכאורה זכות בכורה זו של העולה בעולם הקרבנות מסתברת למדי שהרי יסוד המיוחד של העולה הוה שכולה "כליל לה'" (זבחים פט. ובשו"ט רבות בכל הש"ס). ואין זה סתם תכונה בעלמא, אלא הוא היסוד לכל העיקרון שהקרבת קרבנות הוה ביטוי יעיל של עבודת ה' וקירבה לה'. והרמב"ן (עה"ת ויקרא א:ט) הרחיק לכת שהקרבת הקרבן היא כנגד

<sup>27</sup> ושאיני קרבן פסח שהוא יוצא מן הכלל הזה ונקרב אחר התמיד של בין הערביים הואיל והוא סוג קרבן לגמרי אחר. וחלק ממהותו הוא שהוא מיוחד ושונה ומביע את ייחודה של החויה של יצי"מ. ראוי לציין שאין הפסח נידון בויקרא במסגרת שאר הקרבנות, אלא בספר שמות בפרשת בא בתוך סיפור יצי"מ עצמו. דנתי בטיבו המיוחד של ק"פ ובכמה מהשלכותיו במאמרי בקול צבי בכרך ו', ח'.



הקרבת האדם ומעין כופר "שיהא דמו תחת דמו, נפש תחת נפש, וראשי אברי הקרבן כנגד ראשי אבריו..." לדעתו, ניחא הוא שדוקא עולה שכליל לה' מביעה מלוא נכונותו של האדם לקבל מידת הדין ומלוא הכרתו שהוא ראוי למסור נפשו לעבוד בוראו אי לאו חסדו הגדול שזיכה ישראל בתחליף זה של עבודת הקרבנות. ולכן אין להתפלא שהמזבח החיצון מכונה "מזבח העולה" (ויקרא ו:יח).<sup>28</sup>

אולם מעמדו המסובך והמעורפל של עולה לגבי כפרה וריצוי צ"ע טובא לאור כל זה. שאנו רגילים לחשוב שהגורם של כפרה הוה מימד עקרוני, ואולי אף נחוץ בעבודת הקרבנות, וכן מפורש הוא לפי הרמב"ן. ולכן, איך יתכן שעולה, שהיא הקרבן הבסיסי, אינה אלא דורון, ונחלקו אי היא מרצה בכלל או רק כנגד הקלות או הרהורי עבירה. אבל לפי מהלכנו שעולה אכן מרצה אלא שריצוי עולה שונה מהותית מכפרת חטאת ואשם הכל שריר וקיים. הרי אין ריצוי עולה בתורת דורון בעל כושר פחות מכפרת חטאת ואשם. ואדרבה, הרי מבחינה מסויימת מסתבר הוא שריצוי עולה שמתמודד בגדול בהכשר הגברא כעובד ה', עולה בחשיבותו ובמשמעותו על כפרת חטאת ואשם שמצומצמת להפקעת עוונות מסויימים. דרך ריצוי של הקרבן עולה שהוא כליל לה' היא מיישרת ומכשירה הגברא אפילו מהרהורי עבירה להפנים בו ערכי עבודת ה' שהוא כולו לה', ועבודה זו מחייבו שיקבל על עצמו את האתגר להפוך לאישיות של כולו לה'.

### יד. קדימת עולה לחטאת בסדר תפלה ובידוי יה"כ

הנה המג"א (או"ח א:ח) נשאל למה בטור ובשו"ע הוזכרו אמירת פרשת עולה קודם אמירת חטאת בסדר הברכות בבקר. הרי הגמרא (זבחים פט.) פוסקת שחטאת שמכפרת קודמת לעולה. ותירץ שאיה"נ ראוי

<sup>28</sup> ויש להעיר שאין הרמב"ם בהקדמתו לקדשים מונה עולה כקדשי קדשים כמו חטאת ואשם. ואפשר להסביר שעולה הוה הקרבן הבסיסי והתשתית לכל הקרבנות, ואין העובדה שלמעשה נוהגין בה כק"ק תופסת טיבה המיוחדת, משא"כ בחטאת ואשם.

להקדים אמירת פרשת חטאת אם נודע לו שיש עליו עבירה שחייבת חטאת. אבל אם לא מוכר לו שחייב חטאת כדאי להתחיל בעולה על פי הגמרא "שאין לך אדם מִיִּשְׂרָאֵל שאִינוֹ מִחֻיִּיב עֲשֶׂה."<sup>29</sup> אבל לאור מהלכנו, נציע שקדימת עולה בתפלה קשורה לחשיבותה ומרכזיותה הכללית. וגם מבחינת הגורם של ריצוי וכפרה שמא העיקרון של ריצוי הגברא מחייב יותר במסגרת של תפלה, וממילא עולה קדומה יותר בהקשר לדין תפלה שהיא דין של עמידה בנוכחות ה' ויצירת זיקה לקונו.

ויש לדייק שוב שבסדר וידוי על חטא של יה"כ מצינו שעולה קודמת לחטאת. וצ"ע במיוחד לפי המג"א שסבור שעקרונית התפלה חייבת להיות כנגד סדר ההקרבה. אבל נראה לומר שדוקא ביה"כ שהוא יום של "כולו לה" וציצוב גברא ואישיות הלכתית וחיזוק הקשר בינו ובין קונו, שפיר מקדימים ומדגישים העולה שהיא כליל לה', כפי שגם דרך ריצויה משקפת. והנה גם כפרת יה"כ מתמקדת בעיקר על כשרות הכוללת של הגברא ביום זה שנחתם דינו (על אף שודאי גם תלוי בניטרול עבירות מסויימות גם). והרי מתודין בכל יה"כ גם על עבירות שהתודה עליהם ונתכפר בהם בשנים קדמוניות. ועוד, הרי יש מקום לפרש שכל כפרת עיצומו של יום וואו שעיר המשתלח, שמתמודדים בכל עוונותיו כאחד, דומה יותר לדרך ריצוי עולה.<sup>30</sup> וממילא, ביום זה לכו"ע יש זיקה מיוחדת נוספת לעולה ולריצוי עולה, והיא קדומה בסדר.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> ואגב הוא העיר שלמרות שחטאת מכפרת עשין רק מקופיא ואילו עולה מכפרת מקיבצא, אם אדם הביא חטאת קודם עולה פקע החיוב לרצות ממנו ע"י העולה, והופך העולה שבאה אחריו לדורון בעלמא, שלדעתו משמע שאינו מרצה כלל. ועיין במנ"ח מצוה רט' שחולק ודורש עולה לשם כפרה מקיבצא. מחלוקת זו קשורה גם לדיונינו לעיל בסוגיא זבחים (ז).

<sup>30</sup> יש ראשונים שדימו הקשר בין ריצוי עולה ותשובה בעשין להקשר בין כפרת יה"כ ותשובה. עיין במושב זקנים הנ"ל, ואכמ"ל.

<sup>31</sup> עיין גם בסוגיא זבחים (צ). שעולה קודמת לחטאת למקראה ביולדת. ונחלקו הראשונים בהסבר זה. עיין רשי, תוס', ושיטמ"ק שם. בין כה וכה, יש להסביר שביולדת שאין מעשה עבירה ברור, דוקא מדגישים ריצוי עולה יותר ממה שמקובל בעוון ברור שבעי כפרה. וכעין זה אפשר להסביר את הענין של קרבן ע"ז, במיוחד לאור דברי הרמב"ן (במדבר טו:כב) שיסוד האיסור והכשר הקרבן מקיף יותר ואינו מצומצם רק למעשה עבירה של ע"ז. ואכמ"ל.

---

ועיינן עוד בירושלמי יומא (ח:ז) בדין האומר אין עולה מכפרת דמכפר; אי אפשרי בו אינו מכפר. ודין זה שונה לגבי כפרת יה"כ. ואכמ"ל.

**מוריננו הרב מרדכי וויליג שליט"א**  
ראש ישיבה וראש הכולל העליון ע"ש וקסנר

## **אנינות ואבילות ביום ראשון**

### **א. שיטת הרמב"ם**

תניא (צ"ט:) אנינות לילה מדברי תורה, דברי ר' יהודה. ר' שמעון אומר אונן אינו מדברי תורה אלא מדברי סופרים. תדע, שהרי אמרו אונן טובל ואוכל את פסחו לערב אבל לא בקדשים. וסבר ר"ש אנינות לילה מדרבנן, והתניא ר"ש אומר אונן אינו משלח קרבנותיו וכו', עכ"ל הגמ'.

תניא (ק:) עד מתי מתאונן עליו כל היום, רבי אומר כל זמן שלא נקבר. במאי עסקינן, אילימא ביום מיתה, מי איכא דלית ליה דיום מיתה דתפיס לילו מדרבנן. ותו, רבי אומר כל זמן שלא נקבר, הא קברו אשתרי ליה. ומי איכא דלית ליה ואחריתה כיום מר. אמר רב ששת איום קבורה קאי, וכו'. והתניא הן היום אני אסור ובלילה מותר, ולדורות בין ביום ובין בלילה אסור, דברי ר' יהודה. רבי אומר אנינות לילה אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים, עכ"ל הגמ'.

הרי"ף (ספ"ב דברכות) כתב די"א דז' ימי אבילות דאורייתא נינהו, מדכתיב ויעש לאביו אבל שבעת ימים. ודחה הרי"ף, דבגמ' זבחים נחלקו אם אנינות דאורייתא רק ביום מיתה וקבורה, או אף בלילה, וקיי"ל רק ביום, ואנינות לילה דרבנן.

והקשה הרי"ף מהגמ' (מו"ק י"ד:) אבל אינו נוהג אבילותו ברגל, דכתיב ושמחת בחגך. אי אבילות דמעיקרא היא, אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד. וש"מ דאיכא חיובא דאורייתא בתר דנפיק ליה יומא קמא דהוא יום מיתה. כל' שבנקבר בערב יו"ט יש עשה דיחיד בליל יו"ט שנדחה על ידי עשה דרבים דיו"ט. ותירץ דה"ק, אבל אינו נוהג אבילותו ברגל לדברי הכל, ואפילו למ"ד יום ראשון תופס את לילו מדאורייתא, עכ"ד.

והרי"ף (מו"ק פ"ג, י"ט:) כתב דבמת ביו"ט שני, נוהג בו אבילות דהוא יום מיתה ויום קבורה, דדאורייתא הוא, דכתיב ואכלתי חטאת היום, וכתיב ואחריתה כיום מר. ואתי אבילות, שהוא עשה דיחיד דאורייתא, ודחי עשה דרבנן דיו"ט שני, עכ"ד.

ומש"כ דכתיב ואכלתי חטאת היום, הוא סיפא דקרא דהן היום (ויקרא י:י"ט) שנזכר בגמרא זבחים. וכונת הגמ' היא הן היום וכו', שיש איסור דאורייתא לאונן לאכול בקדשים, והרי"ף למד אבילות מאנינות, וכנ"ל. וכ"כ הרמב"ם (אבל פ"א ה"א) וז"ל, מ"ע להתאבל על הקרובים שנא' ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה', ואין אבילות מן התורה אלא ביום ראשון בלבד שהוא יום המיתה ויום הקבורה, עכ"ל.

אמנם הכס"מ (שם) כתב דהרמב"ם (סהמ"צ מ"ע ל"ז) ס"ל דאבילות דאורייתא מקרא ד"לה יטמא", ובכס"מ הקשה איך למד אבילות מאנינות או מטומאה. וע"ק, שהרמב"ם כתב דרשת לה יטמא רק בפ"ב (ה"ו), ואם זה מקור אבילות דאורייתא היה לו לכותבו בפ"א ה"א. ונראה, דהרמב"ם דן בהלכות טומאה בסוף פ"ב ובפ"ג. ולכן הזכיר לה יטמא רק בפ"ב (ה"ו), כדי להסמיכו להלכות טומאה, ודו"ק. וכתב ואכלתי חטאת היום, כהרי"ף, ללמד שאין אבילות דאורייתא אלא ביום מיתה וקבורה, ודלא כשיטה דז' ימים ע"פ ויעש לאביו אבל שבעת ימים, דניתנה תורה ונתחדשה הלכה, עיי"ש.

והנה בגמ' מו"ק (כ:), ת"ר כל האמור בפרשת כהנים שכהן מיטמא להן אבל מתאבל עליהן. ולפי הרמב"ם, דין אחד הוא, להתטמא ולהתאבל, כלשוננו בסה"מ. ועיי"ש, דלחזק חיוב זה דאבילות, באר אותו בכהן שהוא מוזהר על הטומאה וכו' כדי שלא יחלש דין אבילות. כל', דאע"פ שלפי הרמב"ם המ"ע להטמא הוא רק על הכהן, ואבילות נלמד מלה יטמא, מ"מ יש מ"ע להתאבל גם בישראל, וצ"ב.

ונראה, דבספר בדי השלחן (ס' שע"ד ס"ד ביאורים ד"ה כל) פירש דמ"ע דלה יטמא הוא כדי שיתעסק בקבורתו, שהוא מפני כבודו של המת, וגם אבילות מטעם כבודו של המת, וככס"מ (פ"א הי"א) דמה"ט אין אבילות על מאבד עצמו לדעת, שאין חיוב לכבדו. ונמצא דמצות כבוד המת הוא להטמא כדי לקבורו, ואח"כ להתאבל.

ולפ"ז י"ל דבישראל אין מ"ע להטמא, דאינו מראה כבוד למת, שהרי מטמא לכל המתים. ורק בכהן, שאסור ליטמא למת, יש מ"ע ליטמא לקרוביו, שעצם היטמאותו למת כבודו הוא, כי אינו מיטמא לאחרים. וכ"כ בסה"מ (שם) וז"ל, דמנע הכתוב לכהן מלהטמא למת לכבודם לבד (מהד' הגר"ח"ה, ומוכח דלכבודם קאי אמתים, ולא אכהנים, וכנראה לבד בא לאפוקי מת מצוה, ודו"ק). והתיר לקרובים, הרי דלהטמא לקרובים הוא כבוד המת מדמיטמא רק להם ולא לאחרים, וכנ"ל. אבל, מדין זה, דמ"ע לכהן להטמא, נלמד מ"ע כללית לכבוד את המת, וזה מתקיים על ידי הקבורה והאבלות שלאחריה, אף בישראל.

ובביאורים (שם) הקשה דבגמ' (סנהדרין מ"ו:) נראה שקבורה משום בזיון, ופרש"י למשפחתו, ולכן לאו כל כמיניה לומר שלא יקברוהו. וא"כ אינו דומה לאבילות, שהוא רק לכבוד המת, מדאינו נוהג במאבד עצמו לדעת. ותירץ דבשניהם יש כבוד לחי ולמת, ואין אבילות במאעל"ד כי אינו כבוד למשפחה להתאבל עליו. וקשה מהא דעומדים עליו בשורה ואומרים ברכת אבלים, ומוכח דיש כבוד למשפחה, אלא דאעפ"כ אין אבילות שהוא רק כבוד המת.

ונראה, דאף דיש בזיון למשפחה כשלא נקבר קרובם, מ"מ אם נקבר יש רק סלוק הבזיון, ולא כבוד, אבל למת יש כבוד בקבורתו. וי"ל שנלמד מהא דהלינוהו לכבודו מותר. הרי דמצות קבורה משום כבודו של מת. דאל"כ, א"א לבטלו, כל' מצות קבור תקברנו ביום ההוא ול"ת דלא תלין, משום כבוד המת. ולפ"ז נראה דאסור להלין לכבוד החי, ונחלקו בזה הפוסקים (עיין בדי השלחן סי' שנ"ז סק"ו), דבגמ' (מ"ז). צדדו שמוותר. אבל י"ל דלמסקנה, דהספידא משום יקרא דשכבי, אסור, דהכל – קבורה, אבילות, והספד – משום כבוד המת, וכ"כ הנודבי"ק (או"ח ס' ט"ז) דלמסקנה אין הכרח לזה. ולפי מש"כ יש להוסיף דמסברא הא בהא תליא, ודו"ק.

והנה הרמב"ם (אבל פי"ב ה"א) פסק וז"ל דההספד כבוד המת הוא וכו', ואם צוה שלא יספדוהו אין סופדין אותו. אבל אם צוה שלא יקבר אין שומעין לו שהקבורה מצוה שנא' כי קבור תקברנו, עכ"ל. והקשה הלח"מ (שם), דהול"ל שהקבורה משום בזיון, דלצד זה בגמ' אין שומעין לו, משא"כ לצד דקבורה משום כפרה. ותירץ, דהאיבעיא רק למ"ד (שם)

דאין קבורה מה"ת אלא בהרוגי ב"ד, ורמז לקבורה מה"ת בשאר מתים, כל' מדרבנן, ובה נסתפקו בטעמא, ונ"מ אם שומעין לו. אבל הרמב"ם פסק כל"ק (שם) דקבורה דאורייתא (סנהדרין פט"ו ה"ח), וא"כ אין שום איבעיא וספק, ואין שומעין לו לבטל מ"ע דאורייתא.

ולענין אבילות, כתב הרמ"א (ס' שד"מ ס"י) בשם מהרי"ו דאם צוה שלא לנהוג עליו אבילות אין שומעין לו. וכתב רע"א דמהרי"ו תלה באם אבילות יקרא דחיי או דשכבי. ודבר זה מחלוקת רבותינו, במאעל"ד, דאיתא באבל רבתי (פ"ב ה"א) דכל שהוא כבוד לחיים מתעסקין בו, וכל שאינו כבוד לחיים אין מתעסקין בו. ולהרמב"ם והכס"מ (פי"א ה"א, הנ"ל) דאין מתאבלין עליו, אבילות כבוד המתים הוא. ואף דאבילות יום ראשון דאורייתא, אמרינן טעמא דקרא משום כבוד המתים, וצ"ע. ולפי הרמב"ן דמתאבלין עליו (תורת האדם עמ' פ"ג), כבוד החיים הוא. וקיי"ל (ס' שמ"ה ס"א) כהרמב"ם, ולא היה להרמ"א לפסוק שמחילה לא מהני, עכ"ד.

והנה בקושית רע"א מטעמא דקרא, נראה, כמש"כ במק"א (בית יצחק חוברת ל"ט עמוד 324) דאע"פ דלא דרשינן טעמא דקרא, דרשינן טעמא דדרשה, עיי"ש. וכיון שאבילות נלמד מדרשה, דלה יטמא או ואכלתי חטאת היום, דרשינן טעמא דדרשה, ואינו נוהג במאעל"ד, ולרע"א גם באמר שלא להתאבל. אבל קבורה מ"ע מפורשת בקרא, ולא דרשינן טעמי. ולפ"ז י"ל, דלא כהלח"מ, דגם לל"ב דגמרא, דרמז לקבורה מה"ת מנין ת"ל כי קבר תקברנו, דאורייתא הוא בשאר מתים, אבל רק רמז הוא, ופשטי' דקרא רק בהרוגי ב"ד, וא"כ דרשינן טעמא דרמז, כל' דדרשה. משא"כ לל"ק, דעובר בל"ת, דפשטי' דקרא קאי על כל המתים, לא דרשינן טעמי, וכמש"כ הרמב"ן.

והנה בבאורים (ס' שד"מ ס"י ד"ה אבל) כתב ליישב דעת הרמ"א דאין מתאבלין על המאעל"ד ועל הפורשים מדרכי צבור, דכל שמיתתם שמחה לעולם ובאבוד רשעים רנה לא שייכא בהו אבילות. וצ"ע, דרק בפורשים מדרכי ציבור קיי"ל (ס' שמ"ה ס"ה) דקרוביהם אוכלים ושותים ושמחים, דבאבוד רשעים רנה (ש"ך סק"ט). אבל במאעל"ד עומדים עליו בשורה ואומרים עליו ברכת אבליים וכל דבר שהוא לכבוד החיים (שם ס"א), הרי דאין כאן באבוד רשעים רנה, וצ"ע.

לכ"נ דהרמ"א ס"ל דאבילות הוא כבוד המתים וגם כבוד החיים. ולכן אם צוה שלא להתאבל אין שומעין לו, מפני כבוד החיים, ובמאעל"ד יש תקנה מיוחדת שלא לכבדו, וכלשון הא"ר (שם) אל תכבדהו. ולפ"ז צ"ל כל שהוא כבוד של חיים מתעסקין בו, דר"ל של חיים בלבד, כשורה וברכת אבלים. וכל שאין כבוד של חיים אין מתעסקין בו, ר"ל שאינו של חיים לבד אלא גם של מתים, ותקנו שלא להתעסק בו, דאל תכבדהו, דהיינו אבילות, ודו"ק. וכן קיי"ל, ודלא כשבו"י (בפ"ת שם סק"ב) שפסק דשומעין לו שלא להתאבל ושכן עשה הלכה למעשה שלא כדברי הרמ"א, ע"ש.

והנה במשכ"ל דלפי הרמב"ם אבילות נלמד מלה יטמא, וכתב ואכלתי חטאת היום רק ללמד שרק אבילות יום א' דאורייתא ולא ז', ודחה דרשת לה יטמא עד סמוך להלכות טומאה, עדיין צ"ע, דמדבריו (פ"א ה"א) נראה דאפשר ללמוד מואכלתי חטאת היום. וכן מוכח הרי"ף, שכתב רק דרשה זו, וכנ"ל, וא"כ למה הוצרך ללה יטמא. ובסהמ"צ כתב רק לה יטמא, ולא ואכלתי חטאת היום.

ואולי י"ל, דאם נלמד רק מואכלתי חטאת היום, דין דאורייתא הוא, אבל אינו מ"ע, דאין שום לשון ציווי. אבל מכיון שנלמד גם מלה יטמא, שהוא לשון ציווי, מ"ע הוא, וכדמוכח בסהמ"צ, שמונה רק מ"ע שיש בהן לשון ציווי. ולפ"ז צ"ל דאף שכתב (פ"א ה"א) מ"ע להתאבל שנא' ואכלתי חטאת היום, סמך, לענין היותה מ"ע ממש ולא רק דין דאורייתא, על דבריו (פ"ב ה"ו) לה יטמא מ"ע, ודו"ק.

ומ"מ יש נ"מ גם למעשה, שהרמב"ם (פ"א ה"ב) כתב מאימתי יתחייב אדם באבל משיסתם הגולל, ואם נלמד מואכלתי חטאת היום צ"ע, דדין אונן מתחיל מיד בשעת המיתה. ונראה דהרמב"ם לשיטתו דנלמד גם מלה יטמא, וכלשונו הנ"ל בסהמ"צ, דחייב להתטמא ולהתאבל, וכל שלא נסתם הגולל וחייב להטמא, עדיין לא חל עליו השלב השני של המ"ע שהוא להתאבל [ע' עם מרדכי ברכות עמ' נ"ו].

עוד נ"מ כתב המנ"ח (ס' רס"ד סקי"ג) דבנפל קיי"ל דאין אבילות אף דרוב בני קיימא. ולפי הרמב"ם, דאבילות דאורייתא, למה אינו מתאבל. ותירץ, דכיון דהתורה כתבה לה יטמא, והספקות אינו מתטמא להן (פ"ב



הי"ג, ובכס"מ, דכן איתא בת"כ), הוי כאילו כתוב בפירוש דעל הוודאי מתאבל, כי בכלל יטמא איבול ג"כ, ואינו מטמא על הספק היינו אינו מתאבל על הספק ג"כ, ואפילו במקום רוב. ועפ"ז פירש המנ"ח הא דהלכה כדברי המקיל באבל אף כנגד הרוב, כל' ביחיד נגד רבים (כ.), דאף דאבילות דאורייתא להרמב"ם, כל שיש ספק בדין, פטור מגזה"כ דלה יטמא, עיי"ש.

ועיקר היסוד הנ"ל, דאבילות משום כבוד המת, מתבאר גם בדברי רש"י (סוכה כ"ה. ד"ה טירדא) וז"ל, שאע"פ שהוא חייב לנהוג אבילות של נעילה רחיצה וסיכה להראות כבוד מתו, אינו חייב להצטער, עכ"ל. וכ"כ לפרש המשנה (סנהדרין מ"ו:): דלא היו מתאבלין על הרוגי ב"ד, אלא אוננין, שאין אנינות אלא בלב, ופרש"י וז"ל, כדי שתהא בזיונן כפרה להן, אלא אוננין בלבד, דאין זה כבוד להרוג, ואין כפרתו נמנעת בכך, שאין אנינות אלא בלב בלבד, עכ"ל. ומוכח דאבילות בפועל כבוד הוא למת, וכשאר מתאבלין בזיון הוא, וכנ"ל.

## ב. שיטת הרמב"ן

והנה הרמב"ן (עמ' ר"י-רי"ג) האריך לסייע דעת הגאונים דאבילות דאורייתא. והוכיח מא"ר (פ"ד הי"ח) דספק אחיו ספק אינו אחיו מתאבל. הרי בכאן ספק אבילות להחמיר, אלמא ספק תורה הוא. והתוס' (בכורות מ"ט:): פירשו משום דגנאי הדבר שלא מתאבל לא זה ולא זה. כל' דלעולם אבילות דרבנן, ובספק בן ט' לבעל א' ספק בן ז' לבעל ב', מדינא כל אחיו, מהא' ומהב', פטורים מספק דרבנן. וכיון שגנאי הדבר תקנו שכולם יתאבלו.

ובספק נפל פירש וז"ל, שלא מפני ספק של דבריהם הקלו בהם, אלא שכל ספק בן קיימא אין לבו של אדם דוה עליו, ולא מקיים ביה ואחריתה כיום מר, הלכך אין מתאבלין עליו, עכ"ל. הרי מבואר, דאף ששנינו (מ"ו:): דאנינות בלב, ומוכח דאבילות במעשה, מ"מ יסוד דין אבילות הוא אנינות שבלב, וכשאר לבו דוה עליו אין דין אבילות דאורייתא.

ואולי י"ל שהרמב"ן לשיטתו (עמ' פ"ג, וכן"ל) דאבילות משום כבוד החיים, וכדמוכח ממאעל"ד. וא"כ י"ל דיסוד הדין הוא, שדבר מכובר הוא שמי שדוה לבו עליו יתנהג בדיני אבילות, ואחרים יכבדוהו בשורה וברכת אבלים, ובניחום אבלים בכלל. וכשאין לבו דוה עליו, אינו חייב להתאבל. והרמב"ם (פי"ד ה"ז) סובר שניחום אבלים גמילות חסד עם החיים ועם המתים, ובמאעל"ד, יש ניחום לגמול חסד עם החיים, ואין אבילות, שהוא רק כבוד המתים, כי נלמד מלה יטמא, וכן"ל.

והנה רע"א כתב שלפי הרמב"ן מי שצוה שלא להתאבל עליו אין שומעין לו, דכבוד החיים הוא, וכן"ל. וצ"ע, דנימא דעכ"פ רשאים שלא להתאבל, שמוחלים על כבודם, והמת מחל על כבודו. לכ"נ דלהרמב"ן אבילות אינו לא כבוד החיים ולא כבוד המתים, אלא גזה"כ דנלמד מאנינות, וכן"ל. (ודלא כהרמב"ם שנלמד גם מלה יטמא, שיסודו כבוד המת דטומאה קבורה ואבילות, וכן"ל.) וממילא פשוט דמחילה לא מהני, וכרע"א ולא מטעמיה. ורק בפורשים מדרכי צבור אין אבילות, כי יסודה אנינות שבלב, וכמש"כ בספק נפל, ובאבוד רשעים רנה. וברמב"ן (שם) נראה דכל שאינו עושה מעשה עמך בכלל רשעים לזה, והוכיח דמאעל"ד לא נידון כאינו עשה מעשה עמך מדעומדים עליו בשורה ואומרים עליו ברכת אבלים, עיי"ש.

אמנם הרמב"ן צדד דאפשר ללמוד אבילות מטומאה למעט נפלים, דגזה"כ דאינו מטמא להם. אבל אף לצד זה כתב שמתאבל על הספק, כבספק אחיו, וא"א ללמוד אבילות מטומאה בספק נפל, דשם יש איסור טומאת כהן. ובסוף כתב שאין שום גזה"כ בספק נפל, ואסמכתא הוא, דא"צ קרא, דאין ספק מ"ע דוחה איסור טומאה. ובמנ"ח (שם) כתב דגזה"כ ממעט רוב וס"ס. עוד כתב (סקי"ד) דאם נטמא לספק לוקה מגזה"כ, עיי"ש ואכמ"ל.

ולכאורה צ"ע איך למדו אבילות מטומאה להרמב"ן, הלא לכאורה שני דינים נפרדים הם, דלא כהרמב"ם.

ולענין הלכה כדברי המקיל באבל, הרמב"ן כתב דלא מצינו כן באבילות יום א' דאורייתא. ולתוס', שכ"כ בדאורייתא (ערוכין מ"ו. ד"ה דאמר) תירץ הרמב"ן וז"ל, ושמא מפני שאין דעתו של אדם אוננת מספק,

ולבו נמשך בשמחה, עכ"ל. וכנראה ר"ל שיש יחס הדדי בין אנינות הלב לאבלות בפועל, דכשאינן לבו דוה אין חיוב בפועל, וכמשכ"ל בספק נפל. ואבילות בפועל גורמת לאנינות בלב, שאדם נפעל כפי פעולותיו, ואף החיוב לקיים אבלות בפועל גורם אנינות בלב. וכשאינן חיוב ברור בפועל, אין לבו דוה עליו, כבמחלוקת בדין אבלות דאורייתא, וחזר הדין שבאמת פטור, ולא אמרינן ספיקא דאורייתא לחומרא, ודו"ק.

ולעיל (עמ' ר"ח) הקשה הרמב"ן על הגאונים וז"ל, ואני תמה היאך למדו הגאונים אבילות מדין אנינות והלא זמנו של זה לא זמנו של זה, מתו מוטל לפניו אונן דבר תורה, וזהו עיקר האנינות, ובאותה הזמן אינו מתאבל לא מד"ת ולא מד"ס, נקבר מתאבל עליו, והיאך תלו הגאונים עצמן בזה שכתוב ואחריתה כיום מר, ואין כאן אבילות כלל אלא מדבריהם, והיאך נלמוד זה מזה, אלא ש"מ שאין מרירות של ואחריתה כיום מר אלא בלב, עכ"ל.

ויש בדבריו חידוש גדול, דאף דאנינות יום ראשון, לענין אכילת קדשים ומע"ש, מדאורייתא כל היום, מ"מ עיקרו כשמתו מוטל לפניו, רק שנמשך כל היום המר. ולפ"ז יתכן, דכשאינו מוטל עליו אין איסור דאורייתא לאכול קדשים ומע"ש ביום המיתה. וכ"כ (עמ' ע"ב) וז"ל, כיון שהקרובים מסיחין את לבם מעסק הקבורה כ"כ ע"י אונס זה (שהם בבית האסורים, עיי"ש). ואפילו יחשבו האוננים ליאסר בקדשים ומע"ש, אפילו יהיה שם אונס כזה וכו', עכ"ל. הרי לא ברור להרמב"ן אם יש אנינות כשאין מתו מוטל לפניו, ולשיטתו, דעיקר אנינות כשמתו מוטל לפניו, ואחר שנקבר המשך דאורייתא הוא ע"פ ואחריתה כיום מר, וכשאינו מוטל לפניו מעיקרא אולי אין איסור דאורייתא דאכילת קדשים ומע"ש כלל.

ולפ"ז א"ש לשון הפוסקים, דמי שמתו מוטל לפניו נקרא אונן, דזהו עיקר האנינות בקדשים ומע"ש לפי הרמב"ן. ובפשוטו מליצה היא, שמי שמתו מוטל לפניו נגמר בשעת הקבורה, בין באמצע יום המיתה ובין למחרת, ואין נ"מ בין יום המיתה ליום שלאחריו. מאידך, אנינות נגמרת מדאורייתא בסוף היום ומדברבנן בסוף הלילה שאחריו, בין נקבר ביומו ובין נקבר למחרתו. אבל לפי הרמב"ן יש קשר ביניהם, דעיקר אנינות דאורייתא רק כל זמן שמוטל לפניו, ואולי לא חל מדאורייתא כלל כשאינו מוטל לפניו, ולשון הפוסקים א"ש טפי. וע' עם מרדכי (מועד עמ' רי"ח).

עוד משמע מהרמב"ן, שאף לפי השיטה דאבלות דרבנן, יש דין ואחריתה כיום מר לענין אנינות ומרירות שבלב. וכנראה דס"ל דא"א לומר שהדין שאונן אסור לאכול קדשים ומע"ש גזה"כ בעלמא, שהרי לשון הפסוק הוא לא אכלתי [מע"ש] באוני ממנו. וע"כ דיש דין דאורייתא דאנינות שבלב כיום מר דמיתת קרובו, ונ"מ למעשה שאסור לאכול קדשים ומע"ש. ודיני אבילות בפועל לשיטה זו אינם אלא מדרבנן. ולשיטת הגאונים גם דיני אבילות בפועל, שהם מדאורייתא, נובעים מאנינות שבלב, ולכן לא נוהגים כשאין לבו דוה עליו כבספק נפל ובאבוד רשעים רנה, וכנ"ל.

וזהו יסוד שיטת הגאונים והרי"ף, ללמוד אבילות מאנינות, כי שניהם נובעים מאנינות שבלב. ומדברי הרמב"ן בתוה"א נראה דנלמד מסברא, אבל בפרושו עה"ת (ויקרא י:ו) כתב דהלכה למשה מסיני הוא וז"ל, וכל זה כדרך האסמכתות בתלמוד, ואין פריעה ופרימה דאבלות אלא מד"ס, או שיהיה יום ראשון הלכה למשה מסיני נלמד מן האנינות כפי דעת הגאונים, עכ"ל.

וכתב הרמב"ן (שם) עוד וז"ל, אבל בניו, שהיו משאר הכהנים, לא היו רשאים להקריב ביום הזה, כי היו אוננים, ואונן שעבד חלל, והיו חייבים להטמא לאחיהם, וכן היו רשאים או חייבין [ופי' בהע' 57 מהד' תו"ח] – רשאים אם הוא אסמכתא כדעת הרמב"ן, או חייבים, כדעת הגאונים שיום ראשון הוא הל"מ לפרוע ולפרום, ומשה הזהירם מכל זה הוראת שעה, ולכן צוה אל מישאל ואלצפן שיטמאו למתים הם, ולא הכהנים, וצוה להם שלא יפרעו ושלא יפרומו כאביהם ולא יבכו כלל, וזה טעם ואחיהם כל בית ישראל יבכו את השריפה, ולא אתם, עכ"ל.

ומזה מוכח כנ"ל, דלפי הגאונים אבילות יום ראשון אינו גזה"כ דעלמא, אלא נובעת מחיוב בכי ואנינות שבלב, ולכן הוצרך משה להזהירם לא לפרוע, אבילות בפועל, ולא לבכות, אנינות שבלב. ומדהוצרך להזהירם שלא לטמא משמע שגם טומאה קשורה לאבילות, אף אם נלמד רק מאנינות דקדשים ולא מלה יטמא, וניחא הלימוד הנ"ל מטומאה לאבילות בנפלים.

והנה הטור (ס' שצ"ח) כתב וז"ל, והרמב"ן האריך בו מאד, וסיום דבריו ומצאנו למדים שאבילות יום ראשון שהוא יום מיתה וקבורה מן

התורה, עכ"ל. והשמיט מש"כ הרמב"ן לפני זה (עמ' רי"ג) וז"ל, עד כאן השיגה דעתנו לתרץ דברי הגאונים וללמד עליהם זכות. ועכשיו למדנו לפי המדה הזו דאבלות יום א' שהוא יום מיתה וקבורה אבלותו מה"ת, עכ"ל. ומשמע שהרמב"ן עצמו לא ס"ל כן, וכדנראה מפרושו עה"ת, ומדבריו בתוה"א (עמ' ע"ג) דאבלות יום ראשון לפני הקבורה קל יותר מאבלות דעיקר שבעה, ובפשוטו הוא דלא כהגאונים, וכן הקשה בבאורים (ס' שמ"א ס"ה ד"ה כל). [ואצ"ל כמש"כ עם מרדכי מועד עמ' רכ"א, עיי"ש].

והנה הרמב"ן האריך (עמ' רי"ב) לתרץ השאלה לפי הגאונים וז"ל, למה לא חייבוהו באבלות בשמתו מוטל לפניו שהוא עיקר אינות ועיקר מרירותו של אדם ועליו כתיב ואחריתה כיום מר, יש לומר דודאי נוהג הוא במקצת דברי אבילות, אסור ברחיצה ובסיכה קל וחומר מאכילת בשר ושתיית יין וכו'. ואצ"ל שאסור בשמחה ובתספורת, ולא תיקשי לן מנמסר לרבים דמותר לאכול בשר כיון שאינו מוטל עליו לקברו, דמכל מקום בעידונין ושמחה אסור הוא וכו' לא אמרו אלא שאינו חולץ מנעל וסנדל ואינו מעטף הראש ואינו חייב בכפיית מטותיו, באלו הקילו עליו מפני שהוא טרוד בעסקי המת ומוטל עליו לקברו ולילך עמו מעיר לעיר, ואם באת להחמיר עליו בחליצת סנדל ומנעל ועטיפת הראש אף עסקי המת נפסדין בכך, לפיכך לא החמירו עליו באלו, עכ"ל. וכ"כ הטור (ס' שמ"א ס"ה) בשמו.

וצ"ע, דבפשוטו איסור בשר ויין במתו מוטל לפניו אינו דין באבלות אלא שמא יימשך ולא יתעסק במת, וכתוס' (מו"ק כ"ג: ד"ה ואינו). ועכצ"ל כן, שהרי מותר לאחר הקבורה. עוד צ"ע במש"כ דמ"מ בעדונין ושמחה אסור, דמה בכך, הרי מבטל דין אבלות דבשר בנמסר לרבים. ועוד צ"ע לשון לא החמירו עליו, דנראה דסנדל ועטיפת ראש דרבנן, דהרי קאי לשטת הגאונים דאבלות יום א' דאורייתא.

וז"ל הרמב"ן (שם) וכן נראה עוד שעיקר אבלות מה"ת אינו אלא בעדונין, כגון רחיצה וסיכה ותשמיש המטה, ותפלין שהם פאר, ותכבוסת ותספורת דשמחה הוא. ואבילות כשמה, שלא יתעסק בדברים של שמחה אלא בדברי אבילות, וזה אנינות שבלב שממנו למדו שלא יתעסק בדברים של שמחה. אבל מנעל וסנדל אינן מן התורה, שלא אמרה תורה לענות ולצער נפשו מנוהג של כל העולם, לפיכך הקילו באלו עד שיקבר, עכ"ל.

והנה הטור השמיט כל זה, וכנראה ס"ל שהוא תירוץ בפ"ע לשאלה על הגאונים, וכל תירוץ עומד בפ"ע, והביא רק התירוץ הראשון. וכ"כ בבאורים (שם). אבל יותר נראה שהכל תירוץ אחד ברמב"ן, ולפ"ז ניחא הקושיות הנ"ל, דכיון דאסור בעדונין ושמחה בנמסר לכתפים, אין ביטול אבלות דאורייתא, ואכילת בשר איסור אבלות דרבנן, והקילו בו לאחר הקבורה, וכשיטתו הנ"ל, דעיקר אבלות דאורייתא רק לפני הקבורה. וניחא לשון לא החמירו עליו באלו, כל' סנדל ועטיפת הראש, דאסורים רק מדרבנן, ודו"ק.

ועיקר יסוד הרמב"ן, דרך עידונין ושמחה אסורים מה"ת לגאונים. פירש על פי שיטתו הנ"ל, דאבילות מה"ת נלמד מאנינות שבלב, ורק עדונין ושמחה סותרים אנינות שבלב. אבל לבישת סנדל ופריעת הראש אינם עדונין או שמחה, ואין בהם איסור דאורייתא, ובפירושו עה"ת (הנ"ל הע' 57) כנראה לא חילק כן, מדצדד דפריעת הראש אסור מה"ת.

וסיים הרמב"ן (עמ' רי"ג) וז"ל, ומפני שהוא טרוד בקבורת המת ואין לבו באבילות, לא מנו שבעה ושלשים אלא משעת סתימת הגולל, ועוד שהרי על כרחם התירו במקצת דיני האבילות עד שיקבר מפני צרכו של מת כמו שפרשנו, ואינו בדין שימנה אלא משעה שנוהג בכולם, עכ"ל.

והנה בשיטת הרמב"ם (פ"א ה"ב) שאין אבילות לפני הקבורה, עמשכ"ל דלה יטמא מלמד שיש שני שלבים דכבוד המת, טומאה ואבילות. ובתפא"י (בועז רפ"ג בברכות) פי' בשם רע"א דכמו שאונן פטור מכל מצוות שבתורה, פטור גם ממ"ע דאבילות. ומו"ר הגרי"ד זצ"ל פירש ע"פ סברת הרמב"ן הנ"ל, דאין אבילות לחצאין, אלא שהרמב"ן כ"כ רק לענין שאינו עולה למנין שבעה ושלשים, ולפי הרמב"ם אין אבלות מה"ת כלל. וכ"נ ברא"ה (ברכות ט"ז:), ועיין שיעורי הרב על עניני אבילות (עמ' י"א).

ומעתה צע"ק, דטעם הראשון של הרמב"ן, שאין לבו באבילות כי טרוד בקבורת המת, למה אינו פוטר מלאבילות מה"ת לגמרי, דומיא דספק נפל, שאין לבו דוה עליו, והרי להרמב"ן אבלות מה"ת נובעת מאנינות שבלב, וכנ"ל. וי"ל, שבודאי לבו דוה עליו, ואדרבה עיקר מרירות הלב לפני שנקבר, וכנ"ל. אבל מכיון שחלק מהזמן טרוד בקבורת המת עד כדי

כך שאין לבו על עצם המרידות שבמיתת קרובו, תקנו שלא יעלה למנין שבעה ושלשים, ודו"ק.

כל זה להגאונים. והרמב"ן עצמו כתב (עמ' קע"ז) דאין אבילות לפני הקבורה, וכמש"כ הרמב"ם, ושלכן דוד המלך רחץ וסך כשמת הילד קודם שיקבר. ולפי הגאונים י"ל כמש"כ הרמב"ן (שם) שרחץ להעביר את הזוהמא, דאינו רחיצה של תענוג ואין בה איסור אבילות. או, כמש"כ, דיש היתר מיוחד למלך, וכדמצינו ביום הכפורים, דתנן (יומא ע"ג): המלך והכלה ירחצו פניהם, עיי"ש. ובגדר היתר זה, ע' עם מרדכי (מועד עמ' ס"ו) דאולי דומה להיתר דאינו של תענוג, עיי"ש.

והנה הרמב"ן (שם) כתב דאיסור תפילין בכלל אבילות דאורייתא, וכנ"ל. והוכיח דאסור כל יום ראשון גם לפני הקבורה, באנינותו, מהא דר"ע חלץ תפלו מיד ששמע שמת בנו (א"ר פ"ח הי"ג). ובבאורים (שם) הקשה על ראיה זו שהרי מי שמתו מוטל לפניו פטור מכל מצוות שבתורה, ואיך הוכיח הרמב"ן שאסור משום אנינותו, כל' אבילותו. והרי במועד, דאין אבילות, אסור להניח תפילין משום דמתו מוטל לפניו, וכמש"כ תורע"א (רפ"ג דברכות). ונראה, דמדין מתו מוטל לפניו אסור להניח תפילין, אבל א"צ לחלצם, כמו שאינו צריך להסיר טלית קטן שמקיים בה מצות ציצית. וע"כ ר"ע חלץ משום אבילות יום א'.

וז"ל השו"ע (שם) כל זמן שלא נקבר המת אינו חולץ מנעל וסנדל, ואינו חייב בעטיפת הראש ובכפיית המטה, עכ"ל. וז"ל הרמ"א (שם) וי"א דאסור ברחיצה וסיכה ושמחה ושאלת שלום ותספורת ובמלאכה, אבל מותר לצאת מביתו, עכ"ל. ופ' הגר"א (סקי"ח) וז"ל ר"ל כל שהוא בשוא"ת כל שהוא שמחה, עכ"ל. ונראה שכתב שני טעמי הרמב"ן, וכמשכ"ל דהכל תירוצ' אחד, דבקו"ע עסקי המת נפסדים, ואף בשוא"ת אסרו רק שמחה. ואף שלהרמ"א אבילות דרבנן (ס' שצ"ט סי"ג), מ"מ יש לחלק כן, וכמש"כ בבאורים (שם).

והקשה על הגר"א וז"ל, דאם נחשב חליצת תפילין כשוא"ת, דהיינו שלא יניחם אף שעכשיו לבוש בהם וצריך להולצם, גם נעילת מנעל נחשב כן מה"ט אף שעכשיו לבוש בהם וצריך לחולצם, עכ"ל. ובפשוטו י"ל דאה"נ, וא"צ לחולצם כי אין בהם שמחה, וכמש"כ הרמב"ן.



ובבאורים הקשה רק על הליקוט בבאור הגר"א שהוכיח מר"ע שחלץ תפלין, וה"ה לכל הנך שהן בשוא"ת, ולא הזכיר שמחה כבתחלת הס"ק, ודו"ק.

עוד י"ל, דהגר"א ס"ל דגדר הדין הוא חליצת מנעלים בקו"ע, ואיסור נעילה תוצאה מחיוב חליצה. ודלא כתוס' (מו"ק כ"א. ד"ה אלו), שכתבו שהברייתא (שם) שהזכיר נעילת הסנדל לא חשיב דברים שמצווה עליהן. וכבר העיר כן בבאורים (ס' שצ"ו ס"א ד"ה שלא, וס' ת"ב ס"ב ד"ה וצריך, עיי"ש) שכ"נ ברמב"ן (ע' רל"ז) שכתב כגון חליצת מנעל וסנדל או עטיפת הראש, שהן מ"ע שבאבלות, ודלא כתוס' (כ"א.). הנ"ל. והרי הגר"א מיוסד על דברי הרמב"ן (עמ' רי"ב) וכנ"ל. אבל בתפלין נהפוך הוא, דיסור להניח תפלין, והחיוב לחלוץ תוצאה מאיסור להניח, ולכן נידון כשוא"ת וכדברי הגר"א. ומ"מ צ"ב מהיכא תיתי לחלק כן בגדרי דיני אבלות.

ונראה, דהרמב"ן כתב (שם) דתפלין דמשום פאר נידון כעידונין ושמחה, אבל סנדל משום צער, וכנ"ל דמה"ט אינו דאורייתא. ומעתה י"ל, דבעדונין ושמחה גדר הדין דאין לעשות כן בפועל, וחייב לנקוט בשוא"ת, וכלשון הגר"א. אבל בדברים של צער חייב לנקוט בקו"ע, לצער את עצמו, כעטיפת הראש וכפיית המטה וחליצת הסנדל, ודו"ק.

והנה בתשעה באב נוהגים רק איסורי אבילות ולא המצוות בקו"ע דאבלות ככפיית המטה ועטיפת הראש, וכמש"כ הרא"ש (תענית ס' ל"ז). ולפמש"כ, לפי הרמב"ן, דחליצת הסנדל מצוה בקו"ע כמותם, הא דאסור בתשעה באב (שם ל.) צ"ל משום דין תענית צבור, ולא מדין אבילות. ובחי' מרן רי"ז הלוי (הל' תעניות) כ"כ, דאסור מדין תענית צבור וגם משום אבילות. ולמש"כ להרמב"ן אסור רק מדין תענית צבור. [וע' עם מרדכי מועד עמ' רכ"ד-ה דלפ"ז ניהא דברי השע"ת (ס' תקנ"ד סט"ז) להחמיר במנעל קשה שאינו של עור, עיי"ש].

תנן (ברכות ט"ז:) רחץ לילה הראשון שמתה אשתו וכו' אסטניס אני. ובגמ' (שם) קסבר אנינות לילה דרבנן, דכתיב ואחריתה כיום מר, ובמקום אסטניס לא גזרו רבנן. והשו"ע (ס' שפ"א ס"ג) סתם דמותר



לאסטניס לרחוץ, ולא כתב דאסור ביום ראשון כמפורש בגמ', וצ"ע, וכן הקשה בבאורים (שם ד"ה מותר). וע' עם מרדכי (ברכות עמ' נ, נ"א).

ונראה, דהרמב"ן (עמ' קע"ה, ו) כתב הירושלמי (שם), מקום שנהגו לרחוץ אחר המטה מרחיצין, דעשו אותה כאכילה ושתייה, ופירש הרמב"ן שצריכה להם הרבה, מפני שהן צריכין להעביר מהן זוהמת המת, והיו מתירין לו הרחיצה הראשונה. וגמרא דילן בדרבן גמליאל לית ליה האי מנהגא. הילכך אם יש מקום שנוהגים בהרחצה זו אין ממחין בידן. וכ"כ הטור (שם) בשמו.

ולפ"ז י"ל דאמנם בגמ' (ט"ז:) מוכח שאסור לאסטניס לרחוץ ביום א', במקום שלא נהגו לרחוץ אחר המטה, וכמש"כ הרמב"ן דכן הוא לגמ' דילן. אבל אנן קיי"ל דלא כגמ' דילן, דמותר לרחוץ ביום הראשון להעביר את הזוהמא, וכמש"כ הטור, והב"י שתק לו. ולכן בשו"ע סתם דמותר לאסטניס לרחוץ, כל' אף ביום ראשון, ומשום דהוי רחיצה שאינה של תענוג דלא אסרה תורה, וכנ"ל, וכדנראה בירושלמי, וכהרא"ש (מו"ק פ"ג ס' ל"ז) שהשוה אסטניס ללהעביר את הזוהמא, ופירש שאינה של תענוג, וכהירושלמי, עיי"ש.

## ג. שיטת התוספות

כתבו התוס' (ברכות שם ד"ה אנינות) וז"ל, וא"ת והרי אונן נמי אינו נוהג אלא במעשר, אבל לענין רחיצה דאבילות דרבנן הוא, וא"כ לעולם אימא לך דאנינות לילה דאורייתא הוי גבי מעשר. וי"ל דאי איתא דהוי דאורייתא גבי מעשר, גבי שאר דברים דרבנן נמי הוה לן למגזר, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, עכ"ל.

וכ"כ הרא"ש (מו"ק פ"ג ס"ג) בשם הר"י, וז"ל, דליכא אבילות כלל מדאורייתא, ואע"ג דאנינות יום ראשון מה"ת, אנינות לחוד ואבילות לחוד, האסור בזה מותר בזה והאסור בזה מותר בזה. והא דאונן אסור ביום ראשון מה"ת היינו באכילת קדשים ומע"ש. ועוד החמירו בו חכמים לאוסרו בדברים המפורשים (ברכות י"ז:) בעוד שלא נקבר מתו. אבל באבילות לא מצינו בשום מקום שנוהג ביום ראשון מה"ת. והכי תנן

(סנהדרין מ"ג:) אין קרובין מתאבלין עליו אלא מתאוננין, אלמא משמע דאבילות ואנינות תרי עניני ניהו, עכ"ל.

ובתוס' (מו"ק י"ד: ד"ה עשה דיחיד) כתבו וז"ל, משמע דאבילות איכא עשה דאורייתא, מדלא קאמר ודחי עשה דרבנן. והאי דקאמר (י"א:) לא מיבעיא ימי אבלו דרבנן, היינו עשיית מלאכה וכו'. אבל גוף האבילות דאורייתא. מיהו נראה לי דשמחת הרגל נמי דרבנן, ושמחת היינו בשלמי שמחה, עכ"ל.

המבואר מדבריהם, דאם עשה דשמחת יו"ט דאורייתא, ע"כ גוף האבילות דאורייתא ואיסור מלאכה דרבנן. ואם שמחת יו"ט דרבנן, לשון עשה דרבים ר"ל עשה דרבנן, וא"כ י"ל דאבילות דרבנן לגמרי, ועשה דיחיד ר"ל עשה דרבנן דאבילות. ולפ"ז י"ל דהרמב"ם ותוס' נחלקו לשיטתם, דהרמב"ם (יו"ט פ"ו הי"ז) ס"ל דמצות שמחה בזה"ז מה"ת, ואם עשה דרבים דיו"ט מה"ת, ה"ה עשה דיחיד דאבילות. אבל תוס' ס"ל (כאן) דמצות שמחה בזה"ז, שאין בשר קדשים, דרבנן הוא, וא"כ עשה דרבים דיו"ט מדרבנן, וה"ה עשה דיחיד דאבילות.

וצ"ב, מהו גוף האבילות דאורייתא לתרוץ א' בתוס'. וגם ק"ק, דהתוס' בברכות (הנ"ל) סתמו דאבילות דרבנן, ורק אנינות לקדשים ומע"ש מה"ת, וכאן צדדו דיש גוף אבילות דאורייתא.

ונראה, דלעיל נתבאר דלפי הגאונים אבילות בפועל מה"ת נובעת מאנינות שבלב, כמבואר ברמב"ן עה"ת ובתוה"א. ומעתה י"ל דהתוס' ס"ל דאבילות בפועל מדרבנן, וכמש"כ בברכות וכמש"כ הרא"ש בשם הר"י. ונחלקו ב' התירוצים במו"ק אם דין אנינות שבלב מה"ת או לא, ונקרא בלשונם גוף האבילות.

וגדולה מזו כתב מו"ר הגרי"ד זצ"ל (שלא"מ ח"ב ע' קפ"ח-צ"ד, ומובא בשעורי הרב עמ' ע"ט-פ"א), דגם לפי השיטה דאבילות בפועל מה"ת ושמחת יו"ט מה"ת, אין הסתירה ביניהם בפועל, שהרי אבל מותר בבשר ויין. אלא דאבילות שבלב, שהוא עיקר קיום מצות אבילות, סותרת למצות שמחת יו"ט שבלב, שהוא עיקר מצות שמחת יו"ט. והראיה, שגם בזה"ז שאין בשר קדשים יש מ"ע מה"ת, וע"כ גם בזמן בהמ"ק אכילת בשר קדשים הוא מעשה המצוה אבל עיקר קיום המצוה הוא בלב, ובזה"ז

מקיימה ע"י בשר ויין לאנשים או ע"י בגדים חדשים לנשים, וכגמ' (פסחים ק"ט.). וכ"כ בשיטה לתלמיד רבינו יחיאל מפריש וז"ל, דודאי ברגל שחייב אדם לשמח לבו ולהסיר ממנו כל צער וכל אנינות ודאגה, דין הוא שלא יעלה למנין ז' ימי אבלות, עכ"ל. ומוכח כנ"ל, ששמחת הלב דוחה אנינות שבלב, עכ"ד מו"ר זצ"ל.

והנה נחלקו הראשונים אם דברים שבצינעא דאבלות נוהגים במועד כגירסתנו (כתובות ד.), אין אבילות במועד אבל דברים שבצינעא נוהג וכהרמב"ן (עמ' רכ"ה, ו), או לא, וכגירסת הרמב"ם (אבל י:א) והתוס' (מו"ק כ"ג: ד"ה יש) אין אבילות בשבת אבל דברים שבצינעא נוהג. ולהרמב"ם ותוס', דאין אבילות כלל במועד, מוכן היטב הא דאתי עשה דרבים דשמחת יו"ט בלב ודחי עשה דיחיד דאבלות שבלב, ולכן אין אבלות בפועל. אבל לפי הרמב"ן, דדברים שבצינעא נוהג, צ"ע, דנימא דהאבלות שבלב המחייבת ניהוג דברים שבצינעא סותרת לעשה דרבים דשמחת יו"ט.

וי"ל דכבר נתבאר דלפי הרמב"ן אבילות מה"ת היא רק מניעת שמחה ועידונין, ומניעה הו"ל בשוא"ת, כגון רחיצה וסיכה ותשמיש ותפלין ותכבוסת ותספורת. וכיון שכל אלו דברים שבצינעא הם בשוא"ת, נמצא דהקובר את מתו ברגל, דקיי"ל דאתי עשה דרבים דשמחת יו"ט ודחי עשה דיחיד דאבילות, מקיים בפועל כל דיני אבילות יום ראשון מה"ת, שכולם דברים שבצינעא. ואף שהרמב"ן (עמ' רכ"ה) ס"ל דחליצת מנעלים ג"כ דברים שבצינעא, ונידון כקו"ע, וכנ"ל, מ"כ כל האיסור דרבנן, והרי כל יסוד הרי"ף שיש אבילות מה"ת הוא מלשון עשה דיחיד, ומוכח דהדחייה באבילות מה"ת. ומהי הדחייה אם מקיים דין אבילות יום ראשון מה"ת לגמרי.

וצ"ל דאף דנוהג דברים שבצינעא בשוא"ת, שהוא קיום אבלות מה"ת לפי הרמב"ן, מ"מ חייב לשמוח בלבו לקיים מצות שמחת יו"ט שעיקרו בלב, וכנ"ל. וכעין זה כתב הרמב"ן (עמ' קצ"ח), שאסור להכנס לבית שמחת נישואין, שאין אבלות במקום שמחה וכגמרא (י"ד:), הנ"ל, דאין אבילות ברגל, וז"ל, דאלמא ימי שמחה לאו ימי אבילות, וימי אבילות לאו ימי שמחה, עכ"ל. ונמצא, דאף דמקיים דיני אבילות מה"ת בפועל,

שנמנע משמחה ועדונין, מ"מ חייב לשמח בלבו, ואצלו הוא יום שמחה ולא יום אבל, וזה דחיית עשה דיחיד.

עו"ל, דמה"ת אין דברים שבצינעא נוהג ברגל, ונכנס לבית השמחה ברגל, שאסור מה"ת בחול, ודוחה עשה דאבלות דיחיד בפועל ובלב. ולפ"ז, עשה דרבים לא ר"ל עשה המוטל על כל אחד מישראל בפ"ע, אלא עשה שצריך לקיים אותה ברבים. וכ"כ רש"י (כת"י) ד"ה עשה דרבים וז"ל, ושמחת, שכל ישראל עושין ביחד שמחת יו"ט, עכ"ל. וכשהאבל עושה כן ביום ראשון, בעלייה לרגל מתוך שמחה או בבית שמחת יו"ט במק"א, הרי הוא דוחה עשה מה"ת דאבלות דיחיד. אמנם מדרבנן אסור לשמוח בשמחת מרעות ברגל, וכמש"כ הרמב"ן (עמ' רכ"ז, ח) משום דנידון כדברים שבצינעא בשוא"ת.

והנה בגמ' (זבחים צ"ט:) מבואר דאם אנינות לילה מה"ת אסור באכילת קדשים, שהוכיחו דאינו מה"ת מדאוכל פסחו לערב, וכנ"ל. והרמב"ן (עמ' ר"ח) הוכיח מזה שאבילות דרבנן, שאם היה מה"ת היה נוהג ברגל כאיסור אכילת קדשים שהוא מקור אבלות מה"ת לפי הגאונים. וכשחזר (עמ' ר"י-רי"ג) לסייע דברי הגאונים לא דחה ראיה זו כנגדם.

ובהערה (עמ' ר"ט) הביא דברי הנצי"ב (שאלתא ט"ו סק"ז) שתירץ, דאכילת קדשים באנינות אסור בל"ת דלא אכלתי באוני ממנו. ועשה דשמחת יו"ט דוחה רק עשה דיחיד, ואינו דוחה ל"ת דיחיד. ופירש, כנ"ל, דהדחייה היא בשמחת מרעות, דחייב בה ביו"ט ואסור משום עשה דיחיד דאבילות. ושמחת יו"ט שהוא מ"ע דוחה דברים שבצינעא ג"כ, כל מה"ת, וכנ"ל, וע"כ האיסור רק מדרבנן, ודו"ק.

ולפ"ז עו"ל, דהרמב"ן ס"ל דיש מ"ע מה"ת לאכול בשר חולין כל יום דרגל, וכמש"כ הריטב"א והר"ן יוצאי בית מדרשו (סוכה מ"ב:). וכבר נתבאר לעיל שהרמב"ן ס"ל דיש איסור מה"ת לאכול בשר לפני הקבורה לדעת הגאונים. ונמצא דעשה דרבים דאכילת בשר חולין דוחה לעשה דיחיד להמנע מבשר חולין כשנקבר ברגל משעת המיתה עד שעת הקבורה. ואם לא נקבר עד הלילה, והקרוב לא אכל בשר באותו היום, הרי עשה דאכילת בשר ע"כ דוחה לעשה דיחיד שלא לאכול בשר [משא"כ

כשנקבר ביום, שלפירוש זה שהדחייה בפועל, נראה דבאפשר לקיים שניהם, ע"י אכילת בשר לאחר הקבורה, לא יאכל לפני הקבורה, ודו"ק].

והנה בשו"ת משכנות יעקב (יו"ד ס' ע"ה) האריך להוכיח שאבלות יום ראשון מה"ת, דלא כתוס'. וכתב דבריהם (ברכות ט"ז:; ורא"ש מו"ק פ"ג סי' ג) הנ"ל, דאם איתא דאנינות דאורייתא למעשה הו"ל למיסר מדרבנן, דכעין דאורייתא תקון. והקשה וז"ל, זה צע"ג לענ"ד, דהא יוה"כ יוכיח, דאסור בכמה דברים מה"ת, ואפ"ה באותן איסורין דרבנן, כגון רחיצה וסיכה, שרינן לאסטניס, וכמי שיש לו חטטין בראשו, וכמש"כ הרא"ש והתוס'. ולמה נחמיר טפי באיסור אבילות דרבנן, וזה לענ"ד קושיא עצומה על דברי תוס' והרא"ש, עכ"ל.

ולתוס' נראה, דביו"כ לא שרינן לאסטניס, וכ"כ הרמ"א (ס' תרי"ג ס"ד ועיי"ש בב"ח ובשעה"צ סק"ד) ודלא כהשו"ע (שם). וע"ד החידוד י"ל, דביו"ד (ס' שצ"ט סי"ג) נחלקו אם אבילות יום ראשון מה"ת, כשו"ע ע"פ הרמב"ם, או לא, כהרמ"א ע"פ תוס'. ולכן מכח הקושיא העצומה של המשכנ"י על התוס' פסק הרמ"א דאסור ביו"כ באסטניס ולק"מ. ולשו"ע דמותר באסטניס, הקושיא במקומה, ומוכח דאבילות יום ראשון מה"ת, ודו"ק.

ובחטטין בראשו מותר לסוך ביו"כ רק משום חולי, ולא משום איסטניס, שהרי סיכה אסורה להעביר את הזוהמא (ס' תרי"ד ס"א), אע"פ דאינה של תענוג, וכירושלמי שהביא הגר"א (שם). וחמור מרחיצה לפי השו"ע שמתיר רחיצה שאינה של תענוג לאסטניס (וכשעה"צ הנ"ל). ואמנם מכאן ק"ק על הרא"ש (מו"ק פ"ג סי' ל"ז) שנראה שהשוה חטטין בראשו ואסטניס ושלא לשם תענוג, וצ"ע.

עוד האריך המשכנ"י בראיות שיש אבילות יום ראשון מה"ת, עכ"פ בלב, וכדמוכח מאיסור אכילת מע"ש שנא' לא אכלתי באוני ממנו. ולפי משכ"ל מודים התוס' דגוף אבילות, כל' שבלב, מה"ת. ואף לתירוצ' השני בתוס', דשמחת יו"ט דרבנן בזה"ז, וה"ה אבילות, וכנ"ל, י"ל שמודים שיש אבילות בלב מה"ת, אבל מלשון הגמ' אבל אינו נוהג אבילותו ברגל מוכח שדנים על ניהוג אבילות בפועל, ובזה אבילות, וגם שמחת יו"ט בזה"ז, שניהם דרבנן, ודו"ק.

והנה הרא"ש (ס' ג') הוכיח דאבלות יום ראשון דרבנן מדנדרחה ע"י שמחת משתה דחופה מדרבנן (כתובות ד.). וכתב המשכנ"י דשמחת חתן מה"ת כל שבעה, וכדמוכח בגמ' (מו"ק ז:): דאין רואין נגעים כל שבעה, ומהגמ' (שם ח:): דדרשו ושמחת בחגך ולא באשתך, שהיא דרשה גמורה ולא אסמכתא (תוד"ה בחגך). ולתוס' י"ל כמש"ש (ד"ה לפי) שצריך שיהיה לבו פנוי לשמחת יו"ט ולא לשמחת אשתו. הרי דדין שמחת חתן מה"ת רק בלב, ומדהתירו לחתן אבל לשמוח בפועל ש"מ דאבלות בפועל מדרבנן.

עוד הוכיח המשכנ"י מהדין דאבל אינו משלח קרבנותיו, וכגמ' (מו"ק ט"ו:). והוכיח מדתניא (בזבחים צ"ט:; כנ"ל) ר"ש אומר שלמים, בזמן שהוא שלם, ולא בזמן שהוא אונן. והנה פתח באבל וסיים באונן, ומוכח כנ"ל, דדין אבל נלמד מדין אונן, ולכאורה מכאן צ"ע על דברי הרא"ש, ששני דינים הם והאסור בזה מותר בזה, וא"א ללמוד שאבלות מה"ת מדין אנינות.

והנה בתורי"ד (ט"ו:): כתב דאסור לשלח קרבנותיו רק ביום מיתה מדאורייתא, ולילו או יום קבורה מדרבנן. ובשאר ימי אבלו מותר אפילו מדרבנן. אבל הרמב"ם (ביאת מקדש פ"ב הי"א) כתב וז"ל, האבל אינו משלח קרבנותיו כל שבעה וכו' אבל המנוחה יש בו ספק אם משלח אם אינו משלח, לפיכך אם הקריבו עליו נרצה, עכ"ל. ובמנ"ח (ס' רס"ד סק"ל) דייק, דבאבל, שאין ספק, לא נרצה, וע"כ דין דאורייתא הוא. ותמה, למה אסור יותר מיום ראשון שיש בו אבילות מה"ת להרמב"ם. אמנם בתוספתא (קרבנות פ"א ה"א) כ"כ, וכמש"כ הכס"מ. וכתב המנ"ח דהתוספתא ס"ל דיש אבילות מה"ת כל שבעה, וכשיטה שדחה הרי"ף, ותמה למה לא קיי"ל כן, עיי"ש.

ונראה, דכל איסורי אבילות מה"ת הם רק ליום אחד, וכנ"ל. אבל דין זה אינו בהל' אבל אלא בהל' ביאת מקדש, ונלמד מגזזה"כ דשלמים, בזמן שהוא שלם. והוא ענין שבלב, ונמשך שבעה ימים, דומיא דשבעת ימי המשתה דחתן וכנ"ל. שו"ר כן בקרן אורה (ח:;), לאחי בעל המשכנ"י, דז' ימי אבל וז' ימי חתן ורגל, אין בהם מצוה מפורשת בתורה, אבל נשמע מהמקראות, דמושמחת דשלמי שמחה נלמד שמחה בלב, וכן ממלא שבוע זאת ומשוש חתן על כלה נלמד שמחה בלב דחתן. ומוהפכתי חגיכם לאבל

ומויעש לאביו אבל נלמד ענין אבלות. ובחתן ואבל, העיקר היום הראשון שנא' בחתן וביום חתונתו [וכ"כ הרא"ש (כתובות פ"א ס' ה), בשם הרמ"ה]]. ובאבל נאמר ואחריתה כיום מר. ולכן נקרא עשה דיחיד, דהוי כעין של תורה, אע"פ שהדינים דרבנן לתוס'. והוא כמש"כ, שעיקרו בלב, ונמשך כל שבעה, ובעיקר ביום הראשון.

ולפ"ז ניחא קושיית המנ"ח, דאף דדיני אבל מה"ת הם רק יום אחד. מ"מ שם אבל נמשך ז' ימים, ע"פ הפסוקים, ומכח זה איסור לשלח קרבנותיו מה"ת כל ז', דאינו שלם. ולכן השוו לאנינות, אף לתוס', דלא דנים בפרטי דיני אבלות אלא בשם אבל, ובזה אבל כל ז' נלמד מאונן. וכעין זה פירש מו"ר הגרי"ד זצ"ל (שעורי הרב עמ' כ"ד-כ"ז).

והנה באבל קיי"ל (יו"ד סי' ת"ב סי"ב) שא"צ להודיע לאבל שמת קרוביו, ואין שום איסור במה שעובר על דיני אבל כל זמן שלא ידע, ולהנ"ל מבואר היטב שיסוד הדין הוא אבלות שבלב.

ולענין איסור אונן דקדשים ומע"ש, כתב בשו"ת נאות יעקב (אלגזי) (סי' א), דג"כ א"צ להודיעו, אף די איסור מה"ת, ומטעם הנ"ל, דכל זמן שאינו יודע אינו באוני, שתלוי בלב. וזהו כמש"כ דיסוד אנינות ואבלות, אף מה"ת, הוא אבילות שבלב, וכל זמן שאינו יודע שמת קרובו אין איסור אבלות או אנינות כלל.

---

## פרק כל הזבחים

---





## בענין ידיעת החטא והפרשה לשם חטא בקרבן חטאת

### כפרה לאחר הפרשה

הגמ' (זבחים ו.) מתספקת אם עולה מכפרת על עשין של לאחר הפרשה או לא, והספק הוא אם אפשר לדמות עולה לחטאת. וז"ל הגמ' "מה חטאת דקודם להפרשה אין, לאחר הפרשה לא", דהיינו חטאת מכפר רק על חטא שנעשה קודם הפרשת הקרבן, וכמ"כ עולה, או די"ל דשאני עולה "דחטאת על כל חטא וחטא בעי לאיתוי חדא חטאת והכא כיון דאיכא כמה עשה גביה מכפרא שעשה דלאחר הפרשה נמי מכפרא". אבל לכאורה צ"ע בדמיון של הגמ', דאין דין שחטאת אינו מכפר לאחר הפרשה, אלא דכיון דחטאת אינו בא בנדר או נדבה צריך להפרישה לשם חטא וממילא כיון דחטאת מכפרת רק לחטא אחד א"א להוסיף עוד חטא, אבל בעולה דאפשר להוסיף עוד חטא מהיכי תיתי ללמד מחטאת דא"א להוסיף לאחר הפרשה.<sup>1</sup> ולכאורה מקופיא היה נראה לפרש דכוונת הגמ' היא דחטאת בעי הפרשה לשם החטא ואינה מכפר לחטא שלא היתה מופרש לכך (ולא שנא אם החטא היתה קודם ההפרשה או אח"כ), כמ"כ י"ל דעולה מכפרת רק אם היתה מופרשת לאותם עשין.

<sup>1</sup> עי' במנחת אברהם שגרא"נ גרבוז למד דבאמת יש דין עצמאי דאין חטאת מכפרת לאחר הפרשה, והראה ג' נ"מ לדין זה, אבל נראה דאינם. הרמב"ם פסק (שגגות ג:) דאפשר לשנות קרבן חטאת שהופרש לאכילת חלב זה לשם אכילת חלב אחר, ומנח"א אמר דזה דוקא לעוד אכילה קודם הפרשה. אבל אין זה מפורש ברמב"ם, ובאמת הקר"א הבין דאפשר לשנות לאכילת חלב של לאחר הפרשה והוא הקשה על הרמב"ם מסוגיין. ואפילו אם אפשר לאמר דהרמב"ם איירי דוקא קודם הפרשה וכמש"כ המנח"א, אבל אם באמת יש דין דאין חטאת מכפרת לאחר הפרשה והוא סוגיא מפורשת הכא, הרמב"ם צריך לפסוק את זה בהדיא ואין שום רמז לדין זה ברמב"ם, ולכן נראה דכוונתו היא לאפילו לאחר הפרשה. המנח"א הראה עוד ב' נ"מ, אבל נראה דגם הם אינם. ע"ש בדבריו ותשובתם נמצאות לקמן בדברינו ולא רצינו להאריך. חוץ מכל זה, צ"ע איזה מקור יש לדין דאין חטאת מכפרת לאחר הפרשה, ולכן נראה ברור כמו שכתבנו.

אבל אפילו אם היתה אפשר לפרש הגמ' כך, עדיין רש"י קשה טובא. דרש"י (ד"ה אחטאת) פירש דחטאת מכפרת רק על חטאים שקודם הפרשה "דכתיב 'או הודע אליו חטאתו' (ויקרא ד:כב). "וקשה דמה השייכות של "או הודע אליו" לסוגיין? "או הודע אליו" היא המקור דאין חיוב חטאת על החוטא עד שהוא יודע חטאתו ובמה חטא. וכמו שכתב הרמב"ם (שגגות ג:א) וז"ל "מי שחטא ולא נודע לו עצמו של חטא שחטא, אע"פ שידע בודאי שעבר על לא תעשה שיש בו כרת הרי זה פטור מקרבן חטאת". וא"כ דברי רש"י קשין מאוד ידיעת החטא היא דין בחובת הגברא ואינו שייך לסוגיין שדן על כח הקרבן לכפר. וכן עי' בשיעורי רבנו משולם דוד שהקשה על רש"י וז"ל "ב' דינים אלו דבעינן ידיעה ובעינן הפרשה לאחר החטא חלוקים ביסודם דהדין דבעינן הפרשה לאחר החטא הוא דין בקרבן שאינו שייך לחטא אחר הפרשה משא"כ דין דאו הודע לו הוא בעצם חיוב הגברא דקודם שנודע לו לא נתחייב כלל. "ויותר מזה יש להקשות, דכע"פ דאין צורך לידיעת החטא לכפרת עולה (דהיא מחלוקת תנאים אם אפילו אשם בעי ידיעת החטא, עי' שבת עא:), וא"כ אם לפי רש"י, איך שיהיה, סוגיין בנוי על דין ידיעת החטא, איך מסתפקת הגמ' אם זה גם שייך לעולה. הנה מבואר דאין צורך לידיעת החטא בעולה, וא"כ ממילא היה צ"ל לפי דברי רש"י דעולה מכפר אפילו על עשין של לאחר הפרשה. ושוב צ"ע בשו"ט של סוגיין.

### גדר דין ידיעה החטא

תנן (כריתות כג.) "חתיכת חלב וחתיכת חולין אכל אחת מהם ואינו יודע איזה מהן אכל מביא אשם תלוי...אכל אחד את הראשונה ובא אחר ואכל את השניה זו מביא אשם תלוי וזו מביא אשם תלוי ר"ש אומר שניהם מביאים חטאת אחת. ר"י אומר אין שנים מביאין חטאת אחת." דהיינו, לפי ר"ש שניהם מביאים ביחד חטאת אחת על תנאי שהוא שייך לאיזה מהם שחטא ואכל החלב. אבל קשה דלכאורה כל אחד אינו יודע בודאות שחטא וא"כ איך מביא חטאת, דבלי ידיעת הבעלים א"א להביא חטאת, וכדמבואר במשנה (שם יז.). ולא מצינו שר"ש חולק על כל יסוד של ידיעת החטא וגם עי' בקה"י (שבת סי' לג ושבועות סי' ד) דהוכיח ממשנה (הוריות י.) וסוגיית הגמ' (כתובות מה.) דגם ר"ש מודה דידיעה

הוא דין בעצם חיוב הקרבן ולא רק חוסר אפשרות, ע"ש. ובאמת ע"י שמ"ק (בהשמטות לדף כב. וכב:) דכתב בפירוש דגם ר"ש מודה דצריך ידיעת החטא, אלא דהכא ר"ש סבר דמקרי שפיר ידיעה כיון שבודאי אחד מהן אכל [החלב]. אבל קשה דמ"מ כל אחד אינו יודע שחטא, וצ"ל לר"ש דאין דין שהבעלים צריך לדעת החטא, אלא דהקרבן צריך חטא ידועה, והכא כיון דממ"נ אחד מהם אכל חלב זה מספיק. הקה"י פירש דזה גופא המחלוקת בין ר"ש ור"י "דלר"י הוא דין בהגברא דאינו מתכפר אא"כ יודע ודאי שחייב כפרה והכא... אין כאן ידיעת ודאי אצל הגברא, ור"ש סבר דהידיעה הוא דין מדיני הקרבן שאין קרבן בא ונקרב אלא על דבר ברור... והכא שבין שניהם ודאי שאחד מהם חטא הרי הקרבן בא שפיר על חטא מבורר. אבל נ"ל דגם ר"י מודה דידיעה אינו תנאי בחובת או כפרת הגברא אל הוא דין בקרבן דאין חטאת בא אלא על חטא מבורר וידועה. דע"י בשמ"ק דכתב דר"י סובר "דלא מיקרי ידיעה כיון דאין ידוע מי הוא החוטא". השמ"ק לא כתב דר"י חולק כיון דאינו מספיק דיש חטא ידועה בין שניהם וצריך ידיעה לבעלים דוקא, אלא שמ"ק כתב דר"י סובר דאין אפילו חטא ידועה בין שניהם כיון ד"אין ידוע מי הוא החוטא." דהיינו, ידוע דאחד אכל חלב, אבל אולי ראובן אכל אולי שמעון אכל, ואכילת ראובן היא חטא אחר לגמרי מאכילת שמעון, וא"כ אין חטא ידוע. והוא דומה למקרה שאחד יודע שאכל או דם או חלב הוא אינו יכול להקריב קרבן דאין חטא ידוע דאכילת דם שונה מאכילת חלב, כמו כן אכילת ראובן שונה מאכילת שמעון וממילא אין חטא ידוע. וא"כ יוצא מהנ"ל דכעל"פ ידיעת החטא אינו תנאי בעצם חובת הגברא, דהוא אינו דין בבעלים, דהכא כל אחד אינו יודע שחטא, אלא הוא דין בחפצא של הקרבן חטאת, דקרבן חטאת טעון חטא ידוע. וכל המחלוקת בין ר"י לר"ש היא רק אם שינוי בגברא החוטא קובע שם אחר לענין הגדרת החטא או דאכילת ראובן ואכילת שמעון חשובים אותה חטא לענין כפרת קרבן חטאת.

גם נראה דיש להוכיח מרש"י דכעל"פ ידיעת החטא אינו דין בידיעת הבעלים דוקא. דרש"י (כג. ד"ה אין) פירש שיטת ר"י דאין שנים מביאים חטאת אחת לא משום דאין ידיעה ודאית לבעלים, אלא משום "דס"ל דלית ליה תנאי בקרבנות." דהיינו, אין חסרון מדין ידיעת החטא משום דבאמת יש ידיעת החטא דהוא ידוע דודאי יש אכילת חלב, אלא

דיש עוד דין דהמתכפר אינו ידוע וא"א לעשות תנאי על הקרבן להיות של ראובן או שמעון. וצ"ל דאין כוונת רש"י דאין דין תנאי בכל קרבן שהוא מפורש בגמ' (ז:): דלר"י זה רק בחטאת המכפרת ולא בחטאת המכשיר דאפשר לעשות תנאי. אלא נראה דמ"א או הודע אליו" נלמד תרי דינים דצריך ידיעת החטא ("או הודע") וגם צריך ידיעת המתכפר ("אליו") וא"א לעשות תנאי. וכ"כ רגמ"ה וז"ל "שאינן שנים מתכפרין בקרבן אחד ודאי." דרגמ"ה לא כתב דיש חסרון מצד ידיעת הבעלים, אלא דיש עוד דין דאין שנים מתכפרים בקרבן אחד וכנ"ל.<sup>2</sup> ונראה דהכל יסוד אחד דהקרבן צריך להיות מופרש לשם כפרה מבואר דהיינו חטא ידועה ובעלים ידועים, אבל הכל תלוי בכח הקרבן ולא חובת הגברא.

ונראה דיש להביא עוד ראיה ידיעה היא דין בקרבן ולא חובת הגברא. תוס' (שבועות ד:; ד"ה ונעלם) כתבו דמ"א או הודע אליו" אנו לומדים דא"א להפריש קרבן חטאת קודם ידיעת החטא. וז"ל: "נדבעי קרא] למעוטי הפריש קרבן קודם שנודע לו דאפילו למ"ד בפרק דם שחיטה (כריתות כב:) אשם ודאי לא בעי ידיעה בתחילה ואם הפריש אשמו קודם שידע הוי קדוש חטאת דכתיב או הודע אליו מודה דבעי ידיעה." ובפשוטו לשונם משמע ידיעת החטא אינו תנאי בחובת הגברא, אלא שהוא דין בהפרשת הקרבן דא"א להפרישו ואינו קדוש עד דיש ידיעת החטא. וע"ע דתוס' רא"ש (שם), וז"ל "איצטריך למעטי הפרשה שקודם ידיעה בעוד שהיה עדיין מסופק דבעינן או הודע ואח"כ והביא." וגם לשונו משמע ידיעה היא תנאי לא בחובת הגברא אלא בהבאת הקרבן, וכדכתב דצריך "הודע" ואז "והביא" שהוא דין בהבאת הקרבן. וכן עי' בלשון הרמב"ן שם, דאז הודע מלמד "למפריש ואח"כ נודע לו שצריך להפריש קרבן אחר," ומשמע גם כנ"ל. דכולם לא הזכירו ואף לא רמזו לחובת הגברא, אלא ביכולת להפריש הקרבן.

והוכחנו מכל ראשונים הנ"ל ידיעת החטא היא תנאי לא בחובת הגברא, אלא בהפרשת וכפרת הקרבן. אפילו אם הרמב"ם כותב דהבעלים אינו חייב עד שידע חטאתו, נראה דאין צ"ל דזה דין בעצם חיובו, אלא

<sup>2</sup> ע"ש בחי' הגרי"ז מש"כ בענין מחלוקת ר"י ור"ש, אבל כתבתי מה שנ"ל בדברי הראשונים.

דכיון דא"א להקריב קרבן בלי ידיעה וכמו שהסברנו, ממילא הוא פטור מחיובו. דנראה דכעל"פ דאין שום חיוב חל עד ידיעת החטא כיון דא"א להקריב קרבן קודם זה, ואין לדייק מהרמב"ם שהוא חולק על יסוד הנ"ל [ולקמן גם נביא ראייה דמודה הרמב"ם לדברינו].

## ישובים לרש"י

ועכשיו יש לחזור ולהבין רש"י בסוגיין דהביא מקור לדין שאין חטאת מכפרת לאחר הפרשה מ"או הודע אליו". דלפי הנ"ל, ידיעת החטא אינו דין בחובת הגברא, אלא תנאי בהפרשת הקרבן חטאת דצריך להיות מופרש לשם חטא ידוע. אבל דין זה של ידיעת החטא מונח על ההנחה דקרבן חטאת צריך להיות מופרש לשם החטא, והגזה"כ של או הודע אליו בא ללמד דהפרשה לשם החטא א"א להיות על תנאי או על צד ספק, דרק ע"י ידיעה ברורה של חטא ידועה נעשה הקרבן מופרש לשם החטא. ולפ"ז מובן מאוד הספק בגמ' ופירוש רש"י, דאע"פ דכעל"פ דאין דין של ידיעת החטא בעולה, אבל אולי היסוד והנחה של דין ידיעת החטא, דצריך הפרשה לשם החטא, שייך גם בעולה. רש"י מביא המקור ליסוד זה, דיש חלות בקרבן חטאת לשם החטא, מ"או הודע אליו" דבחטאת ההפרשה חל רק ע"י ידיעה ברורה. ולכן יש להסתפק דאולי יש חלות הפרשה בקרבן עולה (אפילו אם אינו נעשה ע"י הבעלים, אלא דחל ממילא) דהקרבן בא לכפר בשביל עשין אלו, וממילא כמו בחטאת גם עולה אינו מכפר על עשין דלאחר הפרשה דלא היה הפרשה לשם אותם עשין. אבל מאידך גיסא י"ל דא"א להשוות עולה לחטאת אפילו לענין זה ועולה א"צ הפרשה לשם חטא בכלל, וזה היה נראה לפרש ספיקת הגמ'.

וע"פ הנ"ל היה נ"ל ליישב עוד רש"י קשה. להתחייב קרבן חטאת עולה ויורד הבא לעון טומאת מקדש וקדשיו, צריך ידיעה בתחילה ובסוף, דהיינו הגברא ידע שהיה טמא ושזה המקדש (או קדשים) ונעלם ממנו חד מהנך, הוא שגג וחטא ושוב זכר שהיה טמא או זה היה המקדש. זה יוצא משום שבתורה (ויקרא ה) איתא שני פעמים "ונעלם ממנו", אבל התנאים חולקים איך לדרוש הפסוקים. רש"י (שבועות ד. ד"ה ונעלם) מסביר שיטת ר"ע דחד "ונעלם" מלמד שחייב רק על העלם טומאה ולא העלם מקדש,

ואידך "ונעלם" נצרך וז"ל "למימרא דבעי ידיעה בתחילה (קודם החטא), וידיעה בסוף (לאחר החטא) לא צריכא קרא דאי לא ידע שחטא אמאי לייתי קרבן." כל הראשונים (תוס', רמב"ן ועוד שם) הקשו על רש"י דאנו צריכים קרא לידיעה בסוף ללמד דין ידיעת החטא דהיינו שא"א להביא קרבן חטאת ע"י ממ"נ או תנאי וכמו שמפורש בכמה סוגיות. וא"א לומר דכוונת רש"י היא דאנו לומדים דין ידיעת החטא בקרבן חטאת לטמו"ק משאר חטאות, דא"כ היה לרש"י לכתוב דר"ע א"צ קרא לידיעה בסוף דאפשר ללמוד משאר חטאות. אבל רש"י כותב דא"צ קרא דאם לא ידע שחטא למה הוא מביא קרבן חטאת, וזה משמע דאין צורך מצד הדין לידיעה בסוף ועל זה הקשו הראשונים דבכמה מקומות מפורש לא כן.<sup>3</sup>

הסברנו דדין ידיעת החטא הוא תנאי בהפרשת הקרבן, אבל נראה דכל זה שייך רק בידיעת החטא בכל קרבן חטאת. אבל בחטאת טמו"ק, דיני ידיעה הם בודאי תנאי בחובת הגברא, ידיעה בתחילה דהיינו קודם השגגה אין שום שייכות להפרשת הקרבן. ובאמת מצאנו דיש חילוקי דינים בין שתי הפרשיות אלו של ידיעת החטא, דהיינו קרבן חטאת של טמו"ק ושאר חטאות. יש מחלוקת (שבועות יח:) בין ר"ע ור"א בעון טמו"ק אם החוטא צריך לדעת קודם השגגה סיבת טומאתו, אם היה טמא משום שרץ או נבילה, או שמספיק שידע שהיה טמא בלי לדעת סיבתו להתחייב בקרבן.

הרמב"ם (שגגות יא"ב) פסק כר"ע שא"צ לדעת אם היה טמא משום שרץ או נבילה להתחייב בקרבן, אבל משמע בדבריו דזה רק בתחילת ידיעתו, אבל בידיעתו בסוף לאחר החטא צריך לדעת מקור הטומאה להתחייב בקרבן. וז"ל "נטמא וידע שנטמא וידע שזה קדש ושוזה מקדש אבל לא ידע באיזה אב נטמא ושכח שנטמא ואחר כך נכנס למקדש או אכל קדש ונודע לו אחר שנכנס או אחר שאכל באיזה אב נטמא הרי זה חייב קרבן." והסבירו המהרי"ק וגם הלח"מ (שם) דסבר הרמב"ם דכל המחלוקת בין ר"ע ור"א היתה רק בידיעה בתחילה שהיא מדיני פרשת טמו"ק, ולזה פסק דא"צ לדעת שם הטומאה, אבל בסוף כעל"פ דצריך

<sup>3</sup> עי' קה"י (שבועות סי' ד) שפלפל בדברי רש"י ונשאר בצ"ע.

לדעת שם הטומאה וזה משום דין ידיעת החטא של כל קרבן חטאת. ועי' אבי עזרי (שגגות ב"ג) דהסביר דחילוק זה נובע משום דבשאר חטאות המקור היא "או ידע", ובטמו"ק כתוב "ונעלם" דרק מרמז לידיעה ולכן סגי בידיעה גרועה. לפי דברינו י"ל דאין ללמוד חד משני ולהשוות שיעור הידיעה בין שאר חטאות לטמו"ק כיון דהם חלוקים ביסוד דינם.

ע"כ נראה לישב קושיות הראשונים, דרש"י סובר דלגבי הדין ידיעת החטא שווה בכל קרבן חטאת שהיא תנאי בהפרשת הקרבן, הקרבן חטאת של טמו"ק נלמד משאר חטאות, וכוונת רש"י היא רק דאין לומר דצריך עוד קרא דצריך ידיעה משום חובת הגברא גם בסוף משום פרשת טמו"ק. ולזה כתב רש"י דמצד הגברא א"צ קרא דבע"כ יש ידיעה דאם הוא לא ידע למה הוא מביא קרבן חטאת, אבל מצד הקרבן, גם רש"י מודה דיש דין ידיעת החטא שהוא תנאי בהפרשה, ועל זה לא דיבר רש"י כלום.

### שיטת הרמב"ם

וע"פ יסוד הנ"ל ידיעת החטא היא תנאי בהפרשת הקרבן יש ליישב ב' פסקים של הרמב"ם. עי' בדבריו (שגגות ב:ד) דפסק דאע"פ דחטאת בעי ידיעת החטא, מ"מ "חטא ונודע לו חטאו וחזר ושכחו הרי זה מביא חטאת לשם מה שהוא ותאכל כשאר חטאות הנאכלות." ולכאורה כוונתו במש"כ "דתאכל כשאר חטאות הנאכלות" היינו דאין להשוות קרבן זה בלי ידיעה גמורה לחטאת העוף הבא בספק דהלמ"מ דאע"פ דאין חטאת בא בנדר ונדבה שהיא הוקרב ואינו נאכל. אבל צ"ע מה הה"א לדמותו לחטאת העוף הבא מספק דהוא הקרבה חלוקה מחטאת ודאי, וכמו שיסדו הגר"ח (מובא בחיד' הגרי"ז מחו"כ א:ה) וחזו"א (נגעים יג:ח).<sup>4</sup> והנה אם ידיעה היא רק תנאי בחובת הגברא, לכאורה כיון שידע שחטא חל החיוב ולא יפקע חיובו אם שוב שכח חטאו, ואין צד לדמותו לחה"ע הבא בספק. אבל לפי הנ"ל ידיעת החטא היא תנאי בהפרשת

<sup>4</sup> ובאמת נ"ל דדברי רמב"ם אלו הם ראיה לדבריהם, דאם חה"ע הבא בספק אינו נאכל רק משום שהוא ספק חולין ואין היתר לאכילה מה הדמיון לחטאת בלי ידיעה גמורה, רק אם חה"ע הבא בספק היא קרבן ודאי עם איסור אכילה מוכן ההשוואה.



הקרבן, מובן דברי הרמב"ם. דיש סברא לומר דכיון דאין ידיעה גמורה עכשיו הבעלים אינם יכולים להפריש ולקבוע קרבן חטאת עם קדושה גמורה, ויש לדמותו לחה"ע הבא בספק דגם שם אין ידיעה גמורה, ולכן היה ה"א דגם חטאת זה דאין ידיעה גמורה אינו נאכל. גם עי' שם בראב"ד וז"ל "סיפא דתוספתא קשיא לי דקתני וחוזר ומביא חטאת על הידיעה ותשחט לשם מה היא ותאכל." דהיינו, איתא בתוספתא דחייב להביא חטאת ואם לאחר זמן הוא זוכר מה היה חטאו חייב להביא עוד חטאת, וזה קשה לראב"ד דאיך יכול להביא שתי קרבנות חטאת על חטא אחת. הרמב"ם כנראה לא גרס כן בתוספתא או למד דתלמודן חלק על הדין. הכס"מ מיישב ומסביר התוספתא וז"ל "חטאת שמביא ראשונה מכפר קצת ולכשיודע לו חטאו ויביא חטאת אחרת תגמר בכפרה." אבל כל זה מובן רק אם ידיעת החטא אינו רק תנאי בחובת הגברא, אלא תנאי בהפרשת והבאת הקרבן. לכן י"ל דאם אין ידיעה גמורה ממילא אין חלות קרבן חטאת עם קדושה וכפרה גמורה, וכשיהיה לו ידיעה גמורה בחטאו הוא חייב להביא עוד קרבן חטאת.<sup>5</sup>

גם עי' ברמב"ם שפסק (פה"מ טו:ט) בענין שינוי בעלים בקרבן חטאת וז"ל "שחטה [חטאת] לשם מי שאינו מחויב קרבן כלל...פסולה שמא מחויב הוא ואינו יודע." דהיינו, האחר חשוב מחויב כפרה כמותו דאולי גם הוא חייב חטאת ואינו יודע. אבל קשה דאם הוא אינו יודע שחטא, א"כ הוא אינו מחויב חטאת כלל. וא"א לומר דאע"פ שאינו מחויב בקרבן חטאת כיון דלא ידע דחטא, אבל מ"מ הוא טעון כפרה כלפי שמיא, וזה משוי לו מחויב כפרה כמותו. דעי' מק"ד (קונטרס בעניני קדשים ד:א) דהוכיח דלהיות מחויב כפרה כמותו צריך להיות יכול וראוי להביא אותה קרבן. דעי' פסחים סב. מח' אם ערל שלא מל את עצמו במזיד חשוב מחויב כפרה כמותה (מכ"כ) לענין קרבן חטאת. וכעל"פ דהוא חייב למול את עצמו ולהביא פסחו והוא חייב כרת אם אינו עושה כן, אבל לחד מ"ד הוא אינו מכ"כ כיון דעכשיו הוא אינו ראוי להביא את הפסח, ולחד מ"ד הוא חשוב מכ"כ כיון דהוא בידו למול את עצמו והוא חשוב אפשר להביא את

<sup>5</sup> האבי עזרי פירש התוספתא באו"א ודלא כהכס"מ, אבל בדברי הכס"מ מוכח כדברינו.

הפסח, אבל כעל"פ דלהיות מכ"כ תלוי לא על חיובו אלא על היכולתו להביא הקרבן.

וראיתי בשיעורים לגרי"ד על זבחים שכתב דצריך לעשות האוקימתא דכוונת הרמב"ם אינו דשמא הוא חטא ולא ידעה מעולם, אלא שמא חטא וידע ושכח דאם ידע ושכח הוא עדיין מחויב חטאת. אבל לדברינו י"ל דאיש אחר חשוב אינו מחויב כמותו רק אם יש חסרון מצד הגברא דאינו ראוי להביא הקרבן כמו הערל דאינו ראוי להקריב פסחו, אבל אם יש חסרון מצד הקרבן, לדוגמה חטאת חלב לשם מי שחייב חטאת דם, דהגברא ראוי לקרבן חטאת רק לא קרבן חטאת זו, עדיין האחר חשוב מחויב כפרת כמותה. וא"כ לדברינו ידיעת החטא אינו תנאי בחובת הגברא, אלא בהפרשת הקרבן, והגברא פטור רק משום דא"י להפריש הקרבן בלי ידיעה, באמת הגברא ראוי להקריב הקרבן, רק הקרבן מדיני הקרבן אינו ראוי להיות הוקרב. וא"כ י"ל דאפילו אם האחר לא ידע אף פעם על חטאו, י"ל דהוא חשוב מחויב כפרה כמותה, כיון דמצד הגברא הוא ראוי להקריב קרבן חטאת. וא"כ א"ש הרמב"ם בפשיטות ובלי שום אוקימתא.

### חקירה בדין הפרשה לשם החטא

עדיין יש לעי' בגדר הדין של הפרשה לשם החטא בקרבן חטאת. תנן (כריתות כז:): "המפריש חטאתו ומת לא יביאנו בנו תחתיו, לא יביאנו מחטא על חטא אפילו הפריש על חלב שאכל אמש לא יביאנה על חלב שאכל היום." והגמ' (שם) מביא ברייתא דדורשת "קרבנו" דכתיב ג' פעמים ומדכתיב "חטאתו", דאינו יכול לשנות חטאת אביו וגם חטאתו לא מחטא חמור לחטא קל או להיפך, או אפילו מחמור לחמור או קל לקל. ויש לחקור למה אינו יכול לשנות קרבן חטאת לדוגמה חטאת חלב לחטאת דם: האם זה משום דקרבן חטאת מכפרת רק אם היתה מופרש לשם אותו חטא מתחילת הקדישו וממילא א"א לשנות לחטאת דם דלא היה מופרש לכך מעיקרו, או די"ל דאין דין בחטאת דצ"ל מופרש לאותה חטא מעיקרו, אלא דכיון דחל שם חטאת חלב א"א לשנותו ולעקור ההפרשה ראשונה ולעשותו חטאת דם. קודם כל הדרשות מבואר דאין דין דחטאת צריך

להיות מופרש לשם כך מעיקרו אלא דא"א לעקור החלות הפרשה מהקרבן. דהיה ה"א דיכול לשנות קרבנו, אבל לא קרבן אביו, או דיכול לשנות מקל לקל ולא מחמור לקל. וא"כ מבואר דאין דין דהקרבן צריך להיות מופרש לשם כפרתו דהיה ה"א דאפשר לשנות קרבנו, אלא דא"א לעקור חלות שם החטא, ובזה יש לומר ולחלק דא"א לעקור שם אביו מהקרבן, אבל יכול לעקור חטאתו, או דא"א לשנות מחמור לקל, אבל יכול לשנות מקל לקל. אבל לאחר כל הדרשות וא"א לשנות קרבן חטאת בשום אופן, י"ל דנתגלה דגדר הדין אינו דא"א לשנות ההפרשה אלא דין שקרבן חטאת צ"ל מופרש לשם החטא לכפר בעדו.

אבל נ"ל דיש להביא ראיה דאפילו למסקנא כל הדין היא רק דא"א לשנות חלות שם החטא דכבר חל קרבן, אבל לא דצריך להיות מופרש לשם כך מעיקרו. ע"ש בגמ' דכמו דא"א לשנות חטאת חלב לחטאת דם, כ"כ א"א לשנות מעות שהופרשו לשם חטאת חלב לקנות בהם חטאת דם. והברייטא לומדת זה ג"כ מ"חטאתו". ובמעות פשיטא דכל הדין היא רק דא"א לשנות ולעקור חלות קדושה לשם חטאת חלב דאין דין דמעות צ"ל מופרש מתחילה לשם החטא המתכפר, דודאי יכול להפריש מעות לחטאת סתם. ויותר מזה דאין שום צורך להפריש מעות כלל, וא"כ בודאי הוא רק דין שא"א לשנות ההפרשה שכבר חל. וא"כ כיון דהגמ' השוה שינוי בקרבן לשינוי במעות, משמע דהדין שא"א לשנות חטאת חלב לחטאת דם הוא ג"כ רק דין דא"א לשנות ולעקור החלות חטאת חלב. אבל יותר מזה, עי' בתוס' (נזיר כח. ד"ה על) דהקשה דיש רק חד "קרבנו" ואיך דורשים ב' פעמים שלא לשנות חטאת חלב לחטאת דם וגם שא"א לשנות מעות שהופרשו לחטאת חלב לחטאת דם. ותירץ דאין קושיא דמצינו בש"ס שדורשים ב' דינים מפסוק אחד וכמו אתם ולא שותפין אתם ולא אפוטרופסין (גיטין נב.). ולכאורה כל זה שייך רק אם ב' הדינים הם בעצם אחת, וכמו אתם ולא אחר בין אפוטרופוס בין שותף, וא"כ הכא צ"ל דביסוד יש רק דין אחת, דהיינו שא"א לעקור ולשנות הפרשה לשם חטא מסוים בין בקרבן עצמו ובין במעות, ולא שיש דין דצריך להפריש הקרבן לשם כפרתו מתחילת הקדשו.

## עוד ראיות להנ"ל

ע"ש דגמ' מסבירה דיש ה"א דאע"פ דאם שינה קרבן עצמו לא עשה כלום ולא מעל, אבל מעות דהוא הפריש לשם חטא הוא יכול לשנות. דכיון דאם שינה המעות בשוגג וקנה בהמה לשם חטא אחר, הרי הוא מעל והמעות יצאו לחולין, א"כ אפשר דאפילו במזיד יכול לשנות המעות לחטא אחר. ועי' בתוספתא (ד:ו) דגם למסקנא אם שינה המעות בשוגג וקנה בהמה לחטא אחר, כיון שמעל והמעות יצאו לחולין, ממילא הפרשתו חל לשם החטא השני דהוא הקדש אחר לגמרי, רק כששינה במזיד דלא מעל והמעות לא יצאו לחולין ההפרשה אינה חל. וכן הוא פשטות הגמ' (כריתות שם) וכן פסק הרמב"ם (מעילה ד:ה). אבל עי' במאירי (נזיר כח.) דהביא בדעה ראשונה שלו שאפילו בשוגג ההפרשה שנייה אינה חל לשם החטא השני. וכן הוא ברש"י שם (ד"ה ת"ל) לפי הג' מהר"מ רנשבורג. ולכאורה היא אינה מובנת דכיון דשינה בשוגג ומעל והמעות יצאו לחולין והבהמה הופרש לשם קדושה חדשה, א"כ ממילא הבהמה מופרשת בתחילת הקדשו לשם חטאו למה לא חל הקדושה החדשה. אלא נראה לפי דברינו דדין "חטאתו" היא בעצם איסור לשנות הפרשת הקרבן אע"פ דבעצם היה יכול לשנותו, והאיסור גם מונע החלות הפרשה שנייה, ולכן שיטה זה סוברת דאפילו כששינה מעות בשוגג והיה צ"ל דין מעילה ויוצא לחולין, הדין "חטאתו" מונע השינוי וההפרשה חדשה של הבהמה אינה חל.

ועי' בראב"ד בפירושו על התו"כ (ויקרא חובה פרשה ו) דפירש דכששינה המעות בשוגג בודאי הוא מעל והמעות יצאו לחולין והפרשת הקרבן חל לשם החטא השני לדוגמה ששינה מעות שפריש לשם חלב וקנה בהמה לשם דם, מ"מ אינו רשאי להביאה בתחלה לשם דם אלא יחזור ויקדישנה לשם חלב אי נמי תרעה עד שתסתאב ותמכר ויביא בדמיה חטאת חלב. ודבריו מחודשים להפליא דהשינוי חל ומשמע דאם הקריבו לשם דם בדיעבד כיפר רק לכתחילה אסור. הרי מבואר דהדין של "חטאתו" אינו דין דצריך הפרשה לשם החטא מתחילת הקדשו אלא הוא איסור לשנות ואפילו כשיש לו היכולת לשנות (ע"י מעשה מעילה) עדיין יש איסור להקריבו כך. הראב"ד גם כותב דאע"פ דהשינוי חל אבל הוא יכול (וחייב) לחזור ולהפרישו לשם החטא הראשון. הרי מבואר דבאמת

יש לבעלים הכח לשנות הפרשת הקרבן, אלא בדדרך כלל יש איסור ודין שמונעו, אבל הכא אין איסור אלא הוא חייב לשנותו וממילא הוא יכול לשנותו להפרשה ראשונה.

הרמב"ם פוסק (שגגות ג"ו והוא ע"פ התוספתא כריתות ה:ה) וז"ל "הביא שתי חטאות על שני חטאים זו תשחט לשם החטא האחד והשניה לשם החטא השני." וחלקו בו המפרשים בפירוש דברים אלו. הקר"ס מפרש שהוא הפריש שתי הקרבנות לשתי החטאים בלי ליחדם, אבל קודם הקרבה הוא מיחד כל קרבן לשם חטא אחד. המהרי"ק (וכן הכס"מ מביאו) פירש דהפריש שתי קרבנות לשם שני חטאים, וא"א לפרש דלבסוף הוברר איזה קרבן לאיזה חטא דאין ברירה מן התורה, אלא הוא מקריב שתי הקרבנות סתם לשם השני חטאים אע"פ דאינו מיחד איזה קרבן חטאת לאיזה חטא. ולכל פירוש יש חידוש. הרי מבואר לפי הקר"ס כדברינו דאינו צריך להפריש הקרבן לשם כפרתו מתחילת הקדשו, דהכא הוא הפריש רק לאחד משני חטאים ואח"כ יחדו לחטא אחד. ונראה דצריך רק להפרישו לשם איזה חטא מכמה חטאים דבלי זה יש חסרון של אין חטאת בא בנדר או נדבה, אבל א"צ ליחד הקרבן לחטא אחד. גם ס"ל לקר"ס דליחוד אח"כ לשם חטא אחד אינו חשוב שינוי, ורק א"א לעקור חטא אחד וליחדו לשם חטא אחר. גם במהרי"ק מבואר דאינו צריך ליחד קרבן חטאת לשם חטא אחת בשעת הפרשה, ודי אם מיחדו לאיזה חטא מכמה חטאים, רק אם יחדו לחטא מסוים שוב א"א לשנותו. המהרי"ק רק חולק דאם הפריש לאחד מכמה חטאים א"י שוב ליחדו דגם זה שינוי בהפרשת הקרבן, אלא הקרבן הוקרב סתם לאחד מהשני חטאים. והוא חידוש עצום דיכול להקריב קרבן חטאת לא לחטא מסוים, ויש חלות כפרה לאחד מחטאיו ואינו מבואר. מכ"מ מכל הנ"ל נראה כמעט מפורש דאין דין דצריך להפריש הקרבן לשם כפרתו מתחילת הקדשו, אלא דצריך להפריש הקרבן לשם חטא (או אפילו כמה חטאים) דבלי זה יש חסרון מצד אין חטאת בא בנו"נ, ושוב יש עוד דין דא"א לעקור ההפרשה ראשונה.

## פירוש סוגיין

אבל עכשיו צריך לחזור להבין סוגיין דאין חטאת מכפר לאחר הפרשה. הוכחנו דאין דין דחטאת מכפר רק אם הופרש לכך, אלא דא"א לעקור חלות הפרשה לשם החטא מהקרבן. וא"כ א"א לפרש כוונת הגמ' דכמו דצריך להפריש חטאת לשם החטא כמ"כ עולה צריך להפריש לשם העשין, דזה אינו. אלא נראה דעכשיו יש לפרש סוגיין בפשיטות דבקרבן חטאת יש דין דא"א לשנות ולעקור החלות הפרשה לשם חטא, וכמ"כ מסתפקת הגמ' אם החלות בקרבן עולה שחל בשעת הפרשה דהיא באה לשם עשין אלו, אם חלות זה ג"כ א"א להשתנות ע"י הוספה של עוד כפרת עשה. דהיינו, כוונת סוגיין היא לסוגיא בכריתות (כז:): של "על חטאתו" דא"א לשנות קרבן חטאת ומסתפקת הגמ' אם יש להרחיב דין זה לקרבן עולה. ובאמת קשר זה בין הסוגיות היא כמעט מפורש בדברי רבינו גרשום בכריתות. ע"ש שהוא מסביר הדין שם דא"א לשנות קרבן חטאת וז"ל "ולא יביא הוא עצמו מחטא לחטא: כגון אם הפרישה על חלב שאכל ואח"כ אכל דם לא יביאה לשם דם." והרי הוא מפורש בדבריו דאין דין עצמאי שאין חטאת מכפר לאחר הפרשה, ובלי הדרשה של "על חטאתו" היה יכול לשנות קרבן חטאת גם לחטא של לאחר הפרשה. וא"כ יוצא דכשגמ' דידן נקט דאין חטאת מכפר לאחר הפרשה הכוונה לדין של "על חטאתו" דא"א לשנות החלות הפרשה של הקרבן. ואפילו רש"י שהביא הפסוק של "או הודע אליו" ולא הפסוק של "על חטאתו", נראה דרש"י סובר דכל הדרשות בכריתות הם רק גילויים בחלות הפרשה שמקורו בדין ידיעת החטא ולכן רש"י הביא המקור של יסוד הדין וכמו שהסברנו לעיל.

ובאמת נראה דפירוש זה יותר סביר ממהלך הראשון שלנו. דאם יש דין דבקרבן חטאת יש צורך חיובי להפריש הקרבן לשם החטא, באמת הוא קשה לומר דיש ספק בגמ' דאולי גם בעולה ג"כ יש דין דצריך להפרישה לשם העשין וממילא א"א להתכפר לאחר הפרשה. דלא מצאנו בקרבן עולה דהבעלים צריכים לכוון לשם כפרת עשין מסוימים, ואפילו אם הוא לא ידע שביטל עשה הוא מתכפר. גם לשון הגמ' ק"ק, דאיתא "עשה לאחר הפרשה מכפרא או לא מכפרא", והשוה לחטאת "דקודם הפרשה אין לאחר הפרשה לא." ומלשון הגמ' משמע דיש דין שלילי דאין כפרה לאחר הפרשה, אבל למהלך ראשונה אין דין שלילי אלא דין חיובי

דצריך הפרשה לשם החטא, אלא דממילא א"א לכפר לחטא של לאחר הפרשה. אבל לדברינו א"ש משמעות לשון הגמ', דיש דין שלילי דא"א לשנות הפרשת הקרבן, ואין דין חיובי. ואע"פ דלשון הגמ' עדיין קצת לאו דוקא, דבאמת אין חילוק בין קודם או לאחר ההפרשה (וכמו שמוכח מכ"מ ברבינו גרשום), וכוונת הגמ' היא רק לחטאים שהיה נכלל בהפרשה ובניגוד לחטאים שלא היו נכלל, בזה י"ל דלשון לאחר הפרשה כדי גררא נקט דעיקר הספק היא בעולה, ובעולה הספק שייך רק לאחר הפרשה. מכ"מ עיקר משמעות הלשון דאין כפרה לאחר הפרשה דהיא דין שלילי דמונע כפרת שאר חטאים אתי שפיר רק לדברינו דאין דין דצריך הפרשה לשם החטא, רק דכיון דחל ההפרשה א"א לעוקרו.

## ביטול ההפרשה

עכשיו שהוכחנו דאין דין דחטאת צריך להיות מופרש מתחילת הקדשו לשם כפרתו, אלא דכיון דהופרש לשם חטא אין לבעליו כח לשנותו, ממילא יש לעי' אם יש מקרים שהשינוי אפשר לחול לא ע"י הבעלים אלא בדרך אחר. תוס' (ו. ד"ה או) הקשו למה הגמ' לא הביא ראיה דעולה מכפר על עשין לאחר הפרשה מהמשנה (שבועות ב:) דאם שעיר הרגל או ר"ח נאבד אפשר להקריבו ברגל הבא, אע"פ דממילא הקרבן מכפר על חטאים שלאחר הפרשתו (וחטאות אלו שבא על טומאת מקדש דומים לעולה שהם מכפרים על יותר מחטא אחד וכדמוכח בגמ' על ע"ב). תוס' תרצו וז"ל "דכיון דאבד וקרב אחר תחתיו איגלאי מילתא שלא היתה הפרשתו עד רגל אחר דשחטי ליה." אבל צ"ע בכוונתם דההפרשה בטל למפרע. הקה"י (שבועות ס"ז) מסביר דהוא הקדש טעות דאם הם ידעו בשעת הפרשתו דיאבד לא היו מפרישין אותה וממילא ההקדש בטל. אבל נראה דא"א להבין כן. עי' שם במשנה דחכמים סוברים דכל השעירים של הרגלים ור"ח מכפרים לאותה חטא של טמו"ק ור"ש סובר דכפרת הרגלים חלוק מכפרת ר"ח. וחכמים הקשו עליו דא"כ איך אפשר להקריב שעיר ר"ח שנאבד ברגל הבא כיון דכפרתם חלוקים, ור"ש ענה אותם כיון דכולם באים לטמו"ק בדרך כלל אפשר להקריב זו בזו. אבל לפי הקה"י מה הקושיא ומה התירוץ, הלא כיון שנאבד בטל כל הקדושה מדין טעות וצריך להקדישו עוד פעם לרגל הבא. אלא מוכח מהמשנה דעיקר קדושת הקרבן



נשאר ואינו בטל ולכן ר"ש היה צ"ל דאע"פ דיש הבדלים ביניהם אבל כולם באים לטמו"ק ולכן אפשר להחליפם.

יוצא מתוס' דיש ב' דינים בהפרשת קרבן חטאת. יש עיקר קדושת הקרבן של איזה סוג החטאת, ויש גם חלות הפרשה שהקרבן מופרש לכפר איזה חטאים. ר"ש מסביר במשנה דמצד עצם קדושת החטאת כל השעירים של הרגלים ור"ח חשובים שם אחד (אע"פ דיש הבדלים ביניהם), ומצד ההפרשה לכפר לחטאים מסוימים, תוס' מסבירים דכיון דנאבד וקרבן אחר הוקרב במקומו ההפרשה בטל ואפשר לשנותו. הגר"ח על הש"ס (כריתות כז: ג"כ הוכיח ב' דינים אלו מעצמו משיטת ר"ש לבד, אלא שהוא כתב דאין חלות הפרשה לחטאים מסוימים בחטאות הציבור הבאים משום חובת היום ויש רק החלות בעצם קדושת הקרבן. אבל לכאורה זה דלא כתוס' וגם נסתר מהגמ' (ו:): דהביא ראייה מכבשי עצרת לענין כפרה לאחר הפרשה. ועי' בגרי"ז דלא קיבל כל דברי הגר"ח, ובשיעורי הגרי"ד איתא דהיה מכתב מימי צעירותו של הגר"ח. אבל יסוד החילוק של עצם קדושת הקרבן והפרשה לכפרת החטא ברור בתוס'.

לפי הנ"ל י"ל דבודאי כשנאבד הקרבן עיקר קדושתו של חטאת הציבור נשאר, אלא דבטל ההפרשה והיחוד לכפר לחטאים של קודם הפרשתו. ואצ"ל דהוא מדין טעות דוקא, אלא דכיון דהיה מופרש לשם החטאים הראשונים ובסוף קרבן אחר כפר בשבילם, ממילא היחוד של קרבן ראשון שוב אינו שייך ובטל מעצמו. גם י"ל דזה שייך רק בחטאת הציבור שבא בעיקר משום חובת היום, ואפילו אם לא היה אחד מישראל שחטא בעון טמו"ק, מכ"מ הקרבן היה הוקרב דבעצם הקרבן אינו צריך הפרשה לכפר חטא, וא"כ י"ל דאם אין עוד משמעות לההפרשה הוא בטל ממילא. אבל חטאת יחיד דאינו בא בנדר ונדבה והיא צריכה להיות מופרשת לשם חטא, אם נאבד וחטאת אחר כפר במקומו (אפילו אם לא היה הדין של חטאות המתות) לא היה הו"א דההפרשה תבטל מעצמה, דא"א להיות חטאת סתם שאינו מופרש לשם חטא. אבל כל המהלך הזה שייך לומר רק לפי מה שהוכחנו שחטאת א"צ הפרשה לשם החטא מתחילת הקדשו, ולכן סברי תוס' דהכא דהשינוי נעשה מעצמה ולא ע"י מעשה הבעלים, כפרת הקרבן אפשר להשתנות.



## כפרת היורש

הגמ' (ה:-ו.) מביאה ראיות לכאן ולכאן אם בן יורש עולת אביו להתכפר בו, ומסיקה הגמ' שהוא יורשו להתכפר מקופיא ולא מקיבא. ופשטות הגמ' וכן רש"י (ד"ה למימרא) היא דאיירי בבהמה שהפריש אביו בחייו ולא רק במעות. אבל קשה דאיך מתכפר הבן בקרבן שהפריש אביו, בפשטות מיירי בחטאים של הבן של לאחר הפרשת האב, ואפילו אם הבן חטא קודם ההפרשה אבל ההפרשה היתה לשם החטאים של האב ולא שלו. הגר"ז (שם) תירץ דכפרה מקופיא שאני, אבל זה קצת קשה דהיה ה"א דיש כפרה גמורה. החזו"א (א:ו) תירץ דכוונת הגמ' אינו שיש לבן כפרה דאין כפרה לאחר הפרשה, אלא דיש ריצוי של קרבן עולה לבן, אבל גם זה אינו פשטות משמעות לשון הגמ' "יורשיה מיכפרא." החזו"א גם כתב דאולי י"ל "דיוורש עדיף ויכול להתכפר אפילו בחטאים לאחר ההפרשה ודומה למש"כ תוס' בענין שעירי רגלים שנאבדו, אבל הוא לא פירש כוונתו. אבל לדברינו הוא מובן מאוד די"ל דההפרשה ראשונה היתה לשם האב, וממילא כיון דעכשיו הוא מת ואינו עוד בר כפרה, ההפרשה אינה שייך ובטיל ממילא, והבן יכול להפרישו וליחדו לשם חטאיו.

ובאמת מצאתי סברא זו בדברי הראשונים. הבאנו לעיל הסוגיא בכריתות דדורשת מ"קרבנו" ג' פעמים דבן אינו יכול ליקח קרבן אביו ולשנותו לחטא שלו ומ"חטאתו" נלמד דהבעלים עצמם אינו יכולים לשנות קרבנם לחטא אחר. והקשו המפרשים דכיון דיש לנו הדרשה של "חטאתו" דהבעלים אינם יכולים לשנות קרבנם, פשיטא דא"י לשנות קרבן אבין, דזה שינוי יותר גדול וא"כ למה לן הדרשות מ"קרבנו." הלח"מ (שגגות ג:) תירץ דאם לא היה לנו הדרשות של קרבנו, היה דורשים "קרבנו" לא שהבעלים א"י לשנות קרבנם, אלא דא"י לשנות קרבן אביהם. וכן עי' במהרי"ק (שם) לעוד מהלך להסביר הצורך של כן הדרשות. אבל מצאתי בחי' רבי' פרץ (נזיר כז:) מהלך אחרת שמאיר אור. הוא כותב דאפילו אם היה לנו הדרשה של "חטאתו" וידענו דהאב לא היה יכול לשנות קרבנו, אבל היה ה"א דהבן יורש חטאת אביו ויכול לשנותו. וז"ל "[כשהבן יורש הקרבן] הרי נשתנה הרשות ויכול הבן להתכפר בו לכל מה שירצה... ולית לן למיבעי שיהא החטאת שיכפר עליו דומיא דחטאת שהופרש עליו." דהיינו כיון דהבן הוא מתכפר אחר, הפרשת האב אינו

שייך לו, וממילא היה ה"א דהקרבן אפשר להשתנות, ובאה הדרשה דגם זה א"א להשתנות. אבל י"ל דכל זה בקרבן חטאת דירושת הבן אינה יוצרת הפרשה חדשה, אבל בקרבן עולה (דאין שום דרשה) י"ל דהגמ' נסתפקת דאפילו את"ל בדרך כלל אין עולה מכפר לעשין שלאחר הפרשה, אבל כשבן יורש עולת אביו כל ההפרשה ראשונה של אביו בטילה ממילא, וא"כ י"ל דהבן מתכפר אפילו על עשין שלאחר הפרשה. ושוב, כל זה שייך רק משום דאין צורך בחטאת או עולה שתהיה הפרשה מתחילת הקדשו לשם כפרתו, וכדהוכחנו לעיל. אלא הדין הוא דבעלים א"י לשנות הפרשה שכבר חל בקרבן, וא"כ יש לומר דיש מקרים שכשהשינוי נעשה ממילא ומעצמה הקרבן אפשר להשתנות מההפרשתה הראשונה.

## בענין כפרת עולה

### א. מקורות בסוגיות הש"ס

איתא במסכת זבחים (ז:) "אמר רבא: עולה דורון היא. היכי דמי: אי דליכא תשובה 'זבח רשעים תועבה' ואי דאיכא תשובה התניא עבר על מצות עשה ושב לא זז משם עד שמוחלים לו אלא ש"מ דורון הוא." ומשמע שאין שום כפרה בקרבן עולה שהרי כבר נתכפר בתשובה, והקרבן בא אך ורק כדורון להקב"ה. וכעין זה איתא בסוגיא דשבועות (יב:-יג.) דמקשה שם: איך שעיר המשתלח מכפר על מ"ע? שהרי אם עשה תשובה כבר נתכפר, ואם לאו: הוי זבח רשעים תועבה (ומסיקה שם שאירי לפי דעת רבי שיום הכפורים מכפר בלי תשובה.) ועיין שם בתוס' (יב: ד"ה לא) שמבואר מדבריהם שבביטל מ"ע ועשה תשובה מוחלין לו לגמרי. ולפי זה בקרבן עולה אין שום כפרה שהרי כבר נמחל לגמרי בתשובתו. ויש להביא עוד ראיות לחסרון כפרה בקרבן עולה מדברי הראשונים בסוגיא דמשכנין על קרבן עולה. עיין מש' ערכין (כא.) (וכן מובאת בסוגיא דב"ק מ:) דמשכנין חייבי עולה ושלמים אבל אין ממשכנין חייבי חטאות ואשמות. ועיין רש"י בב"ק (מ: ד"ה חייבת חטאות) שמסביר הטעם שאין ממשכנין בחייבי חטאות – "דכיון דלכפוריה חטאיה קבעי לה לא משהי." ומשמע מדבריו שהטעם שכן ממשכנין בעולה הוא מפני שאינה מכפרת. וכעין דברי רש"י אלו איתא בתוס' ר"ה (ו. ד"ה יקריב) שמקשים למה ממשכנין בעולה יותר מחטאת – הרי ראינו בזבחים ו. (נעסוק בדברי הגמ' שם לקמן באות ב') שקרבן עולה מכפר על מצוות עשה. ומתמצים שם התוס' "שכיון ששנינו שאם עשה תשובה לא זז משם עד שמוחלין לו הרי בתשובה מתכפר ולא דמי לחטאות ואשמות." וכן משמע שעולה אינה מכפרת מדברי הגמ' במכות (יז:) – "חטאת ואשם חמירי (מעולה) שכן מכפרי" ומשמע שעולה אינה מכפרת. וכן משמע בסוגיא דחולין (ה:) (שמסבירה הגמ' שם למה בעינן ב' מיעוטין: א' בחטאת וא' בעולה ללמד

שמומר אינו יכול להביא קרבן.) "דאי אשמעינן חטאת, משום דלכפרה הוא, אבל עולה דדורון הוא – אימא לקביל מיניה."

ומצד שני יש הרבה משמעויות בגמרות שקרבן עולה כן מכפר. ראש לכולם הוא לשון הפסוק המדבר בקרבן עולה (ויקרא א:ד): "וסמך את ידו על ראש העולה, ונרצה לו לכפר עליו." וכן משמע מדברי התו"כ (דבורא דנדבה ד:ח) "ונרצה לו מלמד שהמקום רוצה לו. ועל מה המקום רוצה לו אם תאמר דברים שחייבין עליהן מיתת ב"ד מיתה בידי שמים כרת בידי שמים מלקות ארבעים חטאות ואשמות הרי ענשן אמור, ועל מה המקום רוצה לו על מצות עשה ועל מצות לא תעשה שיש בה קום ועשה." וכעין דברי התו"כ איתא בסוגיא דיומא (לו). דפליגי שם התנאים מהי הוידוי על קרבן עולה וס"ל לר"ע "אין עולה באה אלא על עשה ועל לא תעשה שניתק לעשה." וכן בסוגיא דזבחים (ו). דנין אם קרבן עולה מכפר על עשה דלאחר הפרשה או לא – ומבואר דמ"מ מכפר על עשה [דקודם הפרשה]. וכן בסוגיא דב"ב מח. שדנה שם הגמ' בסוגיא דתליוה וזבין – ומביאה ראיה דתליוה וזבין זביניה זביני מהא דאיתא גבי המנדב עולה שכופין אותו עד שיאמר "רוצה אני." ודוחה שם את הראיה משום ש"שאני התם דניחא ליה דתהוי ליה כפרה." וכן מצינו בדברי התוס' במס' זבחים (ז. ד"ה על חייבי, ז: ד"ה עולה) שעולה מכפר על עשה מקיבעא (לעומת קרבן חטאת שמכפרת על עשה רק מקופיא – נבאר המוסגים לקמן).

אז יוצא שיש הרבה סוגיות שמשמעותם שאין כפרה בהקרבת קרבן עולה ומצד השני יש הרבה סוגיות שמשמעותם שיש כפרה בקרבן עולה.

## ב. עולה ככפרה

עיין תוס' ב"ב (מח. ד"ה יקריב) שדן בהרבה הסוגיות הנ"ל. תוס' מתחילים כעין דברי רש"י בב"ק ותוס' במס' ר"ה ומסבירים שהטעם שממשכנין בעולה משא"כ בחטאת הוא משום "דדוקא חטאות ואשמות שבאות על חטא לא בעי משכוני שרוצה שמאותו חטא יהיה לו כפרה אבל הכא נדר או נדבה אינן מכפרים." ומסביר דהא דאיתא בגמ' שם (ב"ב מח.) "דניחא ליה דתהוי ליה כפרה" – "היינו ממה שנדר שאם לא

ישלם נדרו עונו ישא." אבל אח"כ מקשים התוס' שהא איתא בתו"כ ובזבחים (ו.) וביומא (לו.) דעולה מכפרת על חייבי עשה. אבל אח"כ מביאים שלא משמע כן מסוגיתנו דפ"ק דזבחים דעולה דורון הוא ואינה מכפרת. ומסיקים התוס' ש"מקופיא מכפרת מקיבעא לא מכפרת." (וכעין זה איתא ברמב"ן שם). ובפירוש דברי התוס' עיין מהרש"ל (בחכמת שלמה) שכתב "כשעשה תשובה ואח"כ הביא הדורון לרצות הא-ל יתברך הוא מכפר." ומשמע מדבריו ששני הדברים – התשובה והקרבת – פועלים ביחד לגמור הכפרה. דהיינו, התשובה פועלת מקצת הכפרה והקרבת גומרה.

עוד מקור להבנה זו בקרבן עולה נמצא בדברי בעלי התוס' עה"ת (ויקרא א:ד אות ו') שמביאים דברי רש"י בפירושו עה"ת שם שקרבן עולה מכפר על עשה ועל לאו הניתק לעשה. ומקשים על דבריו כעין דברי רבא בסוגיתנו "וקשה: היכי דמי אי דעביד תשובה למה ליה כפרה ... ואי דלא עביד תשובה, 'זבח רשעים תועבה' ... אבל אינם מתרצים כדברי רבא אלא "אע"ג שאם עשה תשובה נמחל לו ובלא עולה מ"מ אינו נמחל לו מכל וכל עד דמייתי עולה." ומבואר מדבריהם שהתשובה היא תחילת הכפרה אבל אינה נגמרת עד שהביא קרבן עולה. וכעין דברים אלו איתא בפ"י הטור עה"ת: "דאע"ג דעשה תשובה ומוחלין לו מכופיא, אין לו כפרה גמורה עד שיביא העולה." אז לפי מהלך זה מבינים את דברי הגמ' והראשונים שעולה מכפרת אבל עדיין קשים דברי הגמ' (במכות, חולין והמשנה בערכין) שעולה אינה מכפרת. אז, יש להסביר בא' מב' אופנים:

א. הגמ' רק מחלקת בין חטאת ואשם מצד א' ועולה מצד השני באופן כמותי. וזה ג"כ יש לפרש בב' דרכים:

(1) חטאת ואשם בעצמותם פועלים כפרה יותר גדולה משום שהחטא שבשבילה הם מכפרים היא יותר גדולה.

(2) כיון שהתשובה כבר כיפרה במקצת, הכמות שנשארת פחותה ממה דאיתא בחטאת ואשם.

ג"כ אפשר שכוונת הגמ' היא לשני הדברים הללו.

וכעין דברים הללו איתא בדברי רש"י בזבחים (פט.) דאיתא במשנה שם שדם חטאת קודמת לדם עולה שכן מרצה ומסביר רש"י שכונת

המשנה היא שדם חטאת "מכפר על חייבי כריתות הצריך ריצוי גדול". ומשמע מדברי רש"י שההבדל הוא הבדל כמותי – שכוונת המש' שחטאת מרצה היא שחטאת פועלת יותר. אע"פ שעולה ג"כ מכפרת אבל אינה מכפרת באותה דרגה של חטאת.

ב. אולי יש לחלק בין המגמה העיקרית והמגמה הטפלית של קרבן עולה. דהיינו שקרבן עולה בא בעקרון כדורון אבל ג"כ מכפר. במילים אחרות – עולה מכפרת אבל אינו בא לכפר. ואולי זו כוונת לשון הגמ' בחולין "דאי אשמעין חטאת, משום דלכפרה הוא" חטאת היא לכפרה וזו פעולתה הראשית משא"כ בעולה. ולכאורה זהו ג"כ כוונת התוס' בב"ב (מח.) הנ"ל שעולה מכפרת מקופיא ולא מקיבעא. דאיתא בתוס' זבחים (ז. ד"ה על חייבי עשה) דאע"פ שלומדים שחטאת מכפרת על מצוות עשה מק"ו מהא דמכפרת על חייבי כריתות רק לומדים שמכפרת על חייבי עשה מקופיא "הואיל ועיקרא למילתא אחריתי קאטיא." וכן בסוגיא בזבחים (ו.) בעולה שמביאין היורשים מכפרת מקופיא ומסביר רש"י שם בד"ה ומשני "אבל כפרה קופיא וצפה ממילא יש להן בו" ומשמע דביאור כפרה מקופיא הוא שהכפרה באה באופן צדדי. ולכן נראה שזה ג"כ כוונת התוס' דעולה מכפרת מקופיא שאין מגמתה לכפרה אלא לדורון אבל ממילא יש ג"כ כפרה. אבל עדיין לא משמע כן מלשון הגמ' במכות דאיתא שם "חטאת ואשם חמירי (מעולה) שכן מכפרי" ומשמע שעולה אינה מכפרת כלל וכלל.

אז הסברנו את דברי הגמרות האחרות לפי הבנה זו בקרבן עולה אבל עדיין קשה איך מסבירים את דברי רבא שעולה באה רק כדורון ואיך מבינים את דברי הגמ' ביומא דעבר על עשה ועשה תשובה אינו זו משם עד שמוחלין לו.

להסביר את דברי רבא יש להציע ג' אפשרויות:

א. אולי ראשונים האלו סוברים שהסוגיות שמשמעותן שעולה מכפרת הם חולקים על דברי רבא. וקצת סיוע לדבר מדברי בעלי התוס' עה"ת הנ"ל שמקשים כדברי רבא אבל מתרצים באופן אחר – אולי מפני שחושבים שהסוגיות חולקין על שיטת רבא. אבל קשה להגיד ככה שהאפשרות שהסוגיות האחרות חולקין על רבא לא נמצא בהראשונים

בפירוש ויותר מזה שהתוס' בב"ב משתדלים להתאים את הסוגיות עם שיטת רבא.

ב. אפשרות שניה היא כמו אפשרות השניה דלעיל שרבא רק מסביר את הפעולה הראשית של הקרבן – דהיינו דורון אבל עדיין יש מגמה שניה והיא כפרה. דכיון שעשה תשובה נמחל לו במקצת ומספיקה התשובה שאינו חייב להביא קרבן לכפרה אלא לדורון אבל יש כפרה ממילא, וזהו כוונת רבא דעולה דורון היא.

ג. אפשרות שלישית נמצאת בדברי המג"א (או"ח סי' א' ס"ק ח') שמקשה שהרי איתא במש' (פט.) שחטאת קודמת לעולה אז למה כתבו הטור והשו"ע שבאמירת הקרבנות עולה קודמת לחטאת. ומתוך המג"א שהטעם שחטאת קודמת לעולה הוא שחטאת מכפרת על עשה מקופיא והעולה באה אחרון כדורון – וכלשון הגמ' בזבחים (ז:) ריצה פרקליט נכנס דורון אחריו. דהיינו – אם חייב חטאת ועולה צריך להביא חטאת קודם ואח"כ העולה יבוא כדורון אבל אם אינו חייב חטאת קריאת פרשת החטאת הוי רק כקורא בתורה אבל אין לך אדם שאינו חייב עשה – ולכן העולה ודאי מכפרת. משמע מדבריו שדברי רבא שעולה נחשבת כדורון שייכים רק כשבא חטאת לפניו אבל אם לא הביא חטאת, עולה כן מכפרת. ולפי זה מובן למה ה"תניא נמי הכי" שמביאין כראיה לרבא היא מדוגמה של עולה הבאה אחר חטאת. אבל עיין בשו"ת לב חיים סי' ל"ג שמקשה טובא על דברי המג"א ואכמ"ל.

ועוד צריך להסביר את דברי הגמ' ביומא (פו.) שאינו זו משם עד שמוחלין לו שמשמע שאין שום צורך לכפרה.

א. אולי כוונת הגמ', וכנראה כך הבינו בעלי התוס' עה"ת הנ"ל, שהתשובה מכפרת אבל לא לגמרי ועדיין בעינן קרבן עולה לגמור הכפרה. וכן משמע מפ' הר"ש משאנן לתו"כ (דבורא דנדבה פ"ד ה"ח) שמביא מגמ' חגיגה (ה.) "כל העושה דבר ומתחרט בו מוחלין מיד". ומקשה הר"ש "א"כ עולה למה לי?" ומתוך וי"ל לאו דוקא אלא מוחלין קצת עד יום הכפורים שנגמרה מחילה גמורה. ומבואר מדבריו שאין התשובה מכפרת לגמרי.

ב. עוד אפשרות להסביר את דברי הגמ' היא ע"פ דברי הר"מ בפיה"מ על המש' ביומא (פה:) שהוא מסביר שהמש' איירי שלא בזמן המקדש. ע"פ זה אפשר להסביר שהגמ' (פו.) איירי ג"כ שלא בזמן המקדש ומשום זה לא הביא את קרבן עולה כחלק מהכפרה. אבל לא משמע כן מדברי רבא בסוגיתנו (וכן בדברי בעלי התוס' עה"ת) שמביא את הגמ' ביומא ביחס לקרבן עולה.

לפי מהלך זה, שקרבן העולה באמת מכפר, מובנים יותר דברי הר"מ בהל' מעשה הקרבנות (ג:יד) שיש וידוי על קרבן עולה. (ומקור דבריו בשיטת ר"ע בגמ' יומא לו.) וכן מובנים דברי התוס' ביומא (לו. ד"ה על עשה) שלולא משמעות הקרא שבעינן דבר שבידו לתקן היה קרבן עולה מכפר על כל לאוי דלא לקי עליהו. ומשמע מדבריהם שעולה בעצם מכפרת ולכן אפשר לדון על כפרת עולה אפילו על לאוין שאין תשובה מכפרת עליהן. [מצד השני אפשר להבין שמסקנת התוס' היא שגילוי הקרא שעולה רק "מכפרת" על עשה, מלמד אותנו שאין העולה באמת מכפרת אלא דורון בעלמא.]

אבל יש קושיות במהלך זה. ראשון, לשון התוס' במס' שבועות (יב: ד"ה לא) ש[עם תשובה] "במצות עשה מוחלין לגמרי!" משמע שאין נשאר שום עבירה שצריכים לכפר עליו. ג"כ כל ההסברים למה נקרא דורון אם יש כפרה הם קשים. א. כבר הסברנו שלא נמצא בפירוש בראשונים שנחלקו הסוגיות אם עולה דורון היא או מכפרת. ב. קשה להגיד שהעולה בעצם באה לדורון אבל ג"כ מכפרת שהרי בגמ' מכות איתא שחטאת ואשם חמירי שכן מכפרי – משמע שעולה אינה מכפרת בכלל. ג. והסברו של המג"א מחודש ביותר ועיין שו"ת לב חיים הנ"ל שהקשה עליו טובא. ועוד קשה על מהלך זה – אם באמת יש שום נדנוד חטא שצריך כפרה – למה הקרבן עולה רק באה בנדבה – למה לא התחייבה התורה קרבן לגמור את הכפרה?

## ג. עולה כדורון

עייין פי' הרמב"ן עה"ת (ויקרא א:ד) שמביא את פירש"י (ומקור דבריו הוא בתו"כ) על דברי הפסוק "ונרצה לו לכפר עליו" "על מה הוא



מרצה לו? א"ת על כריתות ומיתות ב"ד או מיתה בידי שמים או מלקות הא ענשן אמור הא אינו מרצה אלא על עשה ועל לאו הניתק לעשה." ומקשה עליו שהרי הקרבנות בשוגגין הן מרצין ולכן אולי יכפרו על חייבי מיתה בידי שמים שוגגין ועל חייבי מלקות שוגגין ועל חייבי מיתות ב"ד שוגגין באותן שאין חייבין עליהן חטאת. ומתרץ (בתירוץ השני) שמכיון שאין כתוב בקרבן עולה "לכפר עליו על שגגתו אשר שגג" כמו בקרבנות חטאת אלא שהתורה משתמשת בלשון "ונרצה לו" הבינו חז"ל שכוונת התורה היא להמזידים שאינם רצויים לפניו "כי השוגג אע"פ שחטא רצוי ה' הוא." ולכן מכפרת העולה על מצות עשה ועל לאו הניתק לעשה שכל עבירות אחרות במזיד הרי ענשן אמור, אבל אלו שלא נזכר בהן עונש עדיין אינם רצויין למלך בעבור שעברו על מצוותיו "ובמה יתרצו אל אדוניהם, בדורון זה." אז יוצא מדברי הרמב"ן שיש כפרה מיוחדת בקרבן עולה שאינה בשביל מעשה עבירה אלא כפרה להיות רצוי לפני ה' וכפרה זו נגמרה ע"י דורון. כפרה זו הוי תיקון הגברא ולא תיקון על מעשה עבירה.

ע"פ הגדרה זו של קרבן עולה יש לישב את הסוגיות הנראות כסותרות זו את זו. לגבי קרבן עולה, נראה להציע שיש ב' חלקי כפרה בשביל ביטול מצות עשה. חלק א' הוא הכפרה בשביל ה"מעשה עבירה" או ה"חטא" שיש בביטול עשה. כפרה זו נעשית ע"י תשובה (ואולי נ"מ בכפרה זו לגבי עונשין). אבל יש חלק שני של הכפרה והוא המדובר בדברי הרמב"ן והוא כפרת ריצוי – להיות רצוי לפני ה' – וזו נעשית ע"י קרבן עולה שהיא דורון. וזה חידושו של רבא שעולה דורון הוא – שלעומת כל שאר קרבנות הבאות על החטא שהקרבן בא לכפר בשביל ה"מעשה עבירה" כאן מגמתו של הקרבן אחרת לגמרי – והיא רק "דורון" שבא לרצות, לכן מביא רבא את הברייתא מיומא שמסבירה שהתשובה מכפרה – אבל כל זה לענין ה"חטא" שבו אבל עדיין בענין דורון מפני הריצוי, שהוא "כפרת הגברא." יוצא שביטול עשה במזיד יש בו קולא וחומרה. קולא בזה שתשובה לבדה מכפרת על ה"מעשה עבירה" שבו (לעומת שאר

מעשי עבירות) אבל מצד השני מפני שהעבירה היתה במזיד צריכים את הקרבן עולה מפני ריצוי.<sup>1</sup>

חילוק זה – בין כפרה למעשה עבירה וכפרת הגברא מבואר בדברי בעל התניא באגרת התשובה (פ"ב) וז"ל "כל זה [התשובה] לענין כפרה ומחילת העון שנמחל לו לגמרי מה שעבר על מצות המלך כשעשה תשובה שלימה ואין מזכירין לו דבר וחצי דבר ביום הדין לענשו ע"ז ח"ו בעוה"ב ... אמנם שיהיה לרצון לפני ה' ומרוצה וחביב לפניו יתברך כקודם החטא להיות נחת רוח לקונו מעבודתו היה צריך להביא קרבן עולה אפי' על מ"ע קלה (משמע מדברי הבעה"ת שהנ"מ של ריצוי היא ההתיחסות של הקב"ה למעשיו העתידיים) ... וכדאיתא בגמ' פ"ק דזבחים דעולה מכפרת על מ"ע והיא דורון לאחר שעשה תשובה ונמחל לו העונש". וכן משמע מלשון האו"ז (א:קיב) "והא דאמר...שאם עשה תשובה אינו זו משם עד שמוחלין לו היינו שמוחלין לו גם גוף העון שא"צ לא צום ולא קרבן להתכפר כדאמר רבא עולה דורון היא" וכן נראה כוונת רש"י זבחים (ז: ד"ה עולה דורון היא) "אינה באה לכפר על עשה כפרה ממש אלא אחר שכפרה התשובה על העשה היא באה להקבלת פנים..." דאינו משמע מדבריו שהקרבן מכפר על המעשה עבירה כלל (אבל יש להסביר בדוחק שאינה באה לכך אבל בדיעבד ג"כ מכפרת על המעשה עבירה). וכן מובנים דברי התוס' בשבועות (יב: ד"ה לא זו משם) "אבל במצות עשה מוחלין לגמרי".<sup>2</sup>

ע"פ יסוד זה אפשר להסביר הרבה מן הפרטים בדיני עולה:

<sup>1</sup> יש להעיר שעדיין יש קשר בין הקרבן והביטול עשה הספציפי, והראיה שצריכים וידוי. ועיין פ' באר מים חיים (מובא בליקוטים בר"מ מהד' פרנקל מעשה"ק (ג:יד)) שמציע דהא דהרמב"ם מצריך וידוי על הקרבן, אע"פ שעשה תשובה וכבר נתכפר והקרבן בא רק כדורון, איירי רק במקום שלא עשה תשובה קודם הקרבת הקרבן, והידוי עם הקרבן היא התשובה. וזה דחוק, שמשמע שמתודים מכל מקום אף עם עשה תשובה מלפני כן.

<sup>2</sup> כפרת הגברא יש להבין בא' מב' מהלכים – או שמביאו לאיפה שהיה קודם ביטול העשה או שמביאו לאיפה שהיה אם היה מקיים את העשה בפועל.

א. הגמ' (ו.) סוברת שבניגוד לשאר קרבנות קרבן עולה מכפר על כמה מצוות עשה. אי קרבן עולה מכפר על מעשה העבירה קשה להבין למה דוקא כאן מכפר על כמה מעשים ביחד משא"כ בשאר קרבנות. אבל אם זה כפרת הגברא – להיות רצוי ה' – מובן שאפשר לתקן הגברא על כל ביטולי העשה ביחד.

ב. העובדה שאינו מחוייב להביא הקרבן ג"כ מורה שאין הקרבן בא על פגם שצריך לתקן אלא לריצוי.

ג. וכן דעת הירושלמי (יומא ח:ז) שמכפר על הרהורי עבירה מובן יותר אם זה כפרת הגברא ולא כפרה על מעשה עבירה. ונסביר עוד נ"מ לקמן בעז"ה.

עכשיו נחזור לגמרות שהבאנו לעיל: (מכות יז:) "חטאת ואשם חמירי [מעולה] שכן מכפרים" וכן חולין (ה:) "דאי אשמעינן חטאת משום דלכפרה הוא אבל עולה דדורון הוא..." ב' גמרות אלו שמשמעותם שעולה אינה מכפרת הם מדברים בניגוד לכפרתו של חטאת. אז באור כל הנ"ל יש להסביר שחטאת מכפרת על גוף החטא והמעשה עבירה – בשלב זה בודאי עולה אינה מכפרת שכבר כיפרה התשובה. מצד השני הגמרות בזבחים (ו.) וב"ב (מח.) שמשמעותם שעולה כן מכפרת אינן בניגוד לחטאת אלא במסגרת עצמאית ובמסגרת זו כן מכפרת מדין ריצוי וכפרת הגברא כמו דברי הרמב"ן ובעל התניא.

## ד. עשה דלאחר הפרשה

עיי' סוגיא דזבחים (ה.) דנסתפקה הגמ' אם עולה מכפרת על עשה דלאחר הפרשה או לא. הצד הראשון בגמ' "מידי דהוי אחטאת – מה חטאת דקודם הפרשה אין דלאחר הפרשה לא אף הכא נמי..." משמע כמהלך הראשון שלנו שהקרבן עולה בא על ה"מעשה עבירה" ולכן ההפרשה קובע את הקרבן ששייך רק למעשי עבירה אלו. אבל אפילו למהלך ב' שלנו שהקרבן עולה בא ככפרת הגברא יש מעמד של הגברא שיש לו כפרה מסוימת שבשבילה הקרבן בא לכפר; וזה נקבע ע"י הפרשה. הצד השני של הגמ' "או דילמא לא דמיא לחטאת דחטאת על כל חטא וחטא בעי לאיתויי חדא חטאת והכא כיון דאיכא כמה עשה גביה מכפרא,

אעשה דלאחר הפרשה נמי מכפרא" בפשטותו משמע שרואים מהעובדה שמכפרת על כמה ביטולי עשה שהקרבן העולה אינה מקושרת למעשה עבירה ולכן אפילו על עשה דלאחר הפרשה נמי מכפרה. וכן משמע מדברי רש"י שם "שהרי לא חייב הכתוב להביאו שתחייב על כל עשה ועשה אלא דורון בעלמא" דהיינו כיון שהוי דורון בעלמא ואינו בא על "חטא", והראיה שמכפר על כמה מצוות עשה, לכן ג"כ אינו מוגדר ע"י ההפרשה. וכן מבואר בדברי תוס' במס' שבת (עב. ד"ה כי) שמסבירים שהטעם שאשם אינו מכפר על עבירה לאחר הפרשה אבל העולה כן מכפרת הוא מפני שעולה דורון היא ומבואר כדברי רש"י לעיל וכמהלך הב'.

ולפי דברי המפרשים שקרבן עולה כן מכפר על הביטול עשה עצמו צ"ע מה החילוק בין קרבן עולה ושאר קרבנות לגבי הדין של כפרה לדבר הבא אחר הפרשה. ולכאורה שאלה זו מבוססת על השאלה: אם קרבן עולה באמת מכפר על מעשה עבירה למה מכפר על כמה מצוות עשה לעומת קרבן חטאת שמכפרת רק על מ"ע אחת? ולכאורה התירוץ לשאלה זו הוא שאפי' לפי המפרשים שקרבן עולה באמת מכפר על ה'ביטול עשה' – מגמתה הראשית עדיין היא מין כפרת הגברא כדברי הרמב"ן הנ"ל ולכן אפשר להביא קרבן אחד על הרבה מצוות עשה כמו שביארנו במהלך השני. ואולי זה ג"כ מסביר את דברי הגמ' שמכפר על עשה דלאחר הפרשה - דכיון שעיקר מגמת הקרבן היא כפרת הגברא וזו אינה תלויה בהפרשה אפשר לכפר אפילו על עשה דלאחר הפרשה. [לפי זה יוצא שכו"ע לא פליגי שיש מוסג של "כפרת הגברא" או "כפרת ריצוי" אלא שיש נ"מ: האם זו המגמה הראשית של הקרבן או רק דבר צדדי.]

## ה. עולה לאחר מיתה

ויש להראות כדרך השני ג"כ מסוגיא דעולה לאחר מיתה. דאיתא במש' מעילה (יא.) "מת והיו לו... מעות מפורשים: דמי חטאת - ילכו לים המלח... דמי עולה - יביאו עולה." מעות החטאת יש להם דין של חטאת שמתו בעליה אבל דמי עולה – עיין במפרש שמסביר "דדורון בעלמא היא דלאו לכפרה אתיא." ומשמע מדבריו שאינו מכפר, דאי היה מכפר מאי שנא דמי עולה מדמי חטאת. וכן בקיד' (יג:) איתא שהאשה שמתה יביאו

יורשיה עולתה ועיין בגמ' זבחים (ה:ו.) שמשמע שהעולה מכפרת על היורשים מקופיא אבל לא מקיבעא. אבל מלשון המאירי בקידושין משמע שהכפרה של קרבן היורשים היא לגבי האם וז"ל: "יביאו יורשים את עולתה שאין העולה מכפרת עד שתאמר אין כפרה למתים אלא אינה אלא דורון ואע"פ שאמרו עולה מכפרת על חייבי עשה הואיל ואינה מכפרת חטא ידוע אין לומר בו אין כפרה למתים." ומשמע מדבריו שאין הכפרה באה על החטא ולכן אין חסרון של אין כפרה למתים (והקרבן שייך אף לאם). וזה הוי ממש כמו המהלך השני שהבאנו לעיל.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> הרב חיים פעקאר הציע לי שאולי אין ראיה משם – דכיון דאין העולה באה בעקרון לכפרה אין חסרון של אין כפרה למתים דהרי יש טעם אחר להביא את הקרבן חוץ מן הכפרה.

## בענין קרבן חטאת ומעמדן של חטאות נזיר, מצורע, ויולדת

### הקדמה

כתוב בתורה (ויקרא ד:כז) שמי שעשה חטא בשוגג חייב להביא קרבן חטאת. חז"ל (ע' גמ' הוריות (ט.)) מסבירים שרק מי שעבר על עבירה שחייבין על זדונה כרת חייב בקרבן זה, וכן פסק הרמב"ם (שגגות א:א). בפשטות, היה נראה לומר שקרבן זה בא בעיקרון לכפר על חטא (וע' למשל גמ' זבחים ז:),<sup>1</sup> וע"פ הגדרה זו אפשר להבין כמה דינים מיוחדים של קרבן חטאת.<sup>2</sup> הבעיה היא שאנו מוצאים בתורה שנוזיר (במדבר ו:א-כא), יולדת (ויקרא יב:א-ח), ומצורע (תחלת פר' מצורע) גם

---

<sup>1</sup> נראה שלפי הנחה זו יש לעיין ביחס בין כפרת החטאת והחיוב על המקריב לעשות תשובה. הגבורת ארי (יומא פה:) חידש ע"פ הגמ' בכריתות (ז). שחטאת באמת מכפרת אפ' בלי תשובה. אבל הראשונים חולקים עליו בזה (ועיי"ש בדבריו) וסוברים שהקרבן אינו מכפר בלי תשובה, וכן כתב הרמב"ם (הל' תשובה א:א). מצינו כמה דעות ברש"י איך יודעים שיש צורך לעשות תשובה. הוא כותב במס' כריתות (ז). שלומדים החיוב לעשות תשובה מהפסוק "לרצונו" רש"י במס' שבועות (יג). סובר שהמקור הוא הפסוק של "והתודה" לכאורה מקורות אלו מאד חשובות להבנת תפקידה של תשובה למי שמחויב קרבן חטאת, ואם עשיית תשובה היא רק תנאי כדי שהבעל יכול להביא קרבנו, או אם זה באמת חלק חשוב מכפרתו. יתכן לחלק בין הקרבנות בזה, שאולי התפקיד של תשובה בעולה שונה מתפקידו בחטאת. ע' פירוש הגריפ"פ לס' המצות לרס"ג (ח"ג, עמ' קפט), רינת יצחק על הל' תשובה שם, וביאור מנחת חן להל' תשובה שם. ואכמ"ל בזה.

<sup>2</sup> למשל, מצינו כמה דינים מיוחדים בזריקת דם חטאת. זריקת חטאת הוי למעלה מחוט הסיקרא, יש צורך לזרוק ד' פעמים, הכהן צריך לטבול אצבעו בדם, וכו'. ולכאורה י"ל שמאחר שכתוב בגמ' (זבחים ו.) שאין כפרה אלא בדם, ניתן להבין למה דווקא בחטאת יש דינים אלו. לסיכום של כמה דינים מיוחדים של קרבן חטאת, ע' מאמרו של הרב שלום רוזנר (קול צבי א').

חייבים להביא קרבן חטאת אע"פ שלכאורה לא חטאו. ולכן יש לשאול – למה אנשים אלו חייבים להביא קרבן חטאת אם קרבן זה אכן בא לכפר?

נראה לומר שיש ב' גישות עיקריות:<sup>3</sup>

1: **כל חטאת באה לכפר:** י"ל שכל קרבן חטאת בא לכפר על חטא, ואע"פ שהתורה אינה מתארת נזיר, יולדת, ומצורע כחוטאים, עדיין י"ל שהם חטאו. כן יוצא מדברי חז"ל בכמה מקומות (ע' למטה בזה) ויש שכותבים את זה במפורש. למשל, כתוב במשנה (זבחים ב.) שר"א סובר שחטאת ואשם באים על החטא. תוס' (שם ד"ה החטאת) כותבים שאע"פ שיש חטאות שאינן באות על החטא כגון חטאת יולדת, "משום דרובא אתו על החטא משוו להו אהדדי." היעב"ץ (שם) תירץ קושייתם באופ"א, וז"ל "יש ליישב אף אם אינם באים על חטא מפורש בכתוב, מיהת על חטא הנזכר בדרוז"ל מי לא אתי...". יוצא מדבריו שחטאות אלו ג"כ באות על החטא, אלא שיש חטאת הנקרכת עבור חטא שמפורש בכתוב ויש חטאת שבאה על חטא שמוזכר רק בחז"ל.

נראה שלפי גישה זו יש לעיין בחטאות נזיר, יולדת, ומצורע. האם חטאות אלו באמת באות על החטא, ואפ' אם סוברים כן, ניתן להציע שקיימת הדרגה מסוימת בין החטאות. אולי חטאת יחיד באה בעיקרון לכפר, והגדרתה העיקרית היא כמכפר, לעומת חטאות אלו שאכן מכפרות על חטא, אבל כפרה זו אינה מהווה הגדרתן העיקרית של קרבנות אלו.<sup>4</sup> וע' בכל זה לקמן.

<sup>3</sup> אולי י"ל שיש גישה שלישית. אולי י"ל שיש ב' סוגי קרבן חטאת. א' הוי חטאת שבאה על החטא, וב' הוי חטאות אלו שאינן באין על החטא, וחלוקים הם ביסוד גדרם. אם סוברים כן, ניתן להבין למה התורה אינה מביאה קרבנות אלו בפרק ד' של ס' ויקרא עם שאר דיני חטאת, וכן אפשר להבין כל דין שרק נמצא בא' מהם. לפי זה, י"ל שחטאות נזיר, מצורע, ויולדת מכשירות או הן גזה"כ ובגדר חידוש שחדשה התורה, וחטאת רגילה באה לכפר. מצינו מעין זה בחטאת נחשון (ע' ספרי במדבר פיסקא נא), וע' רבינו בחיי (במדבר ו:יג) שכותב הסבר כזה לגבי חטאת נזיר. אולם, לא מצאתי הרבה ראיות שבאמת אפשר לחלק באופן כ"כ עקרוני ויסודי ביניהם. ע"ע למטה בשם הג"ר משה ליכטנשטיין שליט"א.

<sup>4</sup> שמעתי ממור"ר הג"ר מיכאל רוזנצווייג שליט"א שי"ל שתוס' באמת סוברים שיש הדרגה מסוימת בין חטאות אלו. ע', למשל, תוס' זבחים (ז:): שסוברים שחטאת

2. כל חטאת באה להכשיר: אולי י"ל שבאמת אפ' חטאת רגילה, חטאת חלב, אינה באה בעיקרון לכפר. כלומר, אפ' אם למעשה החטאת מכפרת, זה אינו הגדרתו העיקרית של הקרבן, ובעיקרון קרבן חטאת בא להכשיר הגברא ולטהרו. כשאדם חטא, הדרך להכשירו היא לכפרו. נזיר, יולדת, ומצורע צריכים חטאת להכשירם לדבר אחר אע"פ שהם לא חטאו. גישה זו לכאורה יוצאת מפשטות הפסוקים, בהן לשון "חטאת" באה מלשון שמשמעותו היא ניקוי וטהור. (ע', למשל, במדבר יט:יט-כ),<sup>5</sup> וכן פירש הרב דוד צבי הופמן בפירושו עה"ת (ויקרא ה:יז-יט, ח"א עמ' 150).

אפשר לומר שגישה זו יוצאת מדברי הראשונים.<sup>6</sup> הרמב"ן בשער הגמול (כתבי הרמב"ן, ח"ב ב', עמ' רסט-רע) מביא את הגמ' בברכות ה. שקובעת שמי שעליו באו ייסורין יפשפש במעשיו, ואם לא מצא, יתלה בביטול תורה, ואם לא מצא עון ביטול תורה, יתלה ביסורין של אהבה. הוא מפרש שעצת הגמ' לחפש עבירות ל"ת ראשון היא משום שהדין נותן שייענש עבורן. אם לא מצא, יש לתלות בביטול מצוה עשה, שלפי דעתו

---

קודמת לעולה אפ' בחטאות נזיר, מצורע, ויולדת "דלא חלקה התורה." מו"ר הבין שאין זה רק לא פלוג, אלא שתוס' מבינים שאע"פ שקרבנות אלו באים על החטא, יש הדרגה מסויימת, וסברה שבעיקרון שייכת לחטאת יחיד שייכת ג"כ לחטאות אלו דוקא בגלל שהן ג"כ מכפרות קצת, אפ' אם התפקיד של החטא בקרבנות אלו קצת שונה. שו"מ באחרונים פירוש דומה לזה.

לכאורה י"ל שגישה זו עולה יפה בפרט אם סוברים שיש חילוק יסודי בין דבר שמפורש בכתוב לדבר שאינו מפורש בכתוב. נראה לומר שדווקא בחטאת יחיד החטא כתוב בתורה בגלל שתפקידה העיקרית היא לכפר. לעומת זה, אין שום חטא כתוב בתורה בחטאות נזיר, מצורע, ויולדת בגלל שאפ' אם הקרבן בא לכפרה, יש עדיין חיוב להביא אותו ואולי ערך עצמי אפ' למי שלא עשה חטא.

<sup>5</sup> ע"ע בפסוקים בויקרא ח:טו ויט:מט. וע' מה שכתב בזה בספר מנחת טהורה (עמ' 239).

<sup>6</sup> הראשונים האריכו לבאר למה השוגג חייב להביא קרבן. הבאנו למעלה דעת הרמב"ן בשער הגמול. הרמב"ם (הל' שגגות ה:ו ומו"נ ג:מא) הדגיש שהשוגג חייב בגלל רשלנותו. האברבנאל (הקדמה לס' ויקרא עמ' טו) פירש מעין הרמב"ם, אבל מוסיף שהקרבן בא כדי שהוא יזהר מלעבור עבירות בשוגג בעתיד. האלשיך הקדוש (תורת משה, ויקרא פ"ד) והנצי"ב (ויקרא ד:כו) פירשו שהוא חטא בשוגג בגלל שהוא עשה קודם לשגגתו עבירה אחרת במזיד. וע"ע באגרא דכלה (פ' נשא) ונחל קדומים להחיד"א (במדבר ה:ז על הפסוק והתודו את חטאתם).



ביטול תורה הוי לאו דווקא, אלא הוי כל מצות עשה. ואם עדיין לא מצא, אז יש לתלות ביסורין של אהבה. וז"ל הרמב"ן שם:

"ולמה נקראו יסורין של אהבה, והלא יסורין שפירשנו יסורין של עונשין הן על מיעוט עבירות שעשה, כגון שהן באין על שגגת מעשה ועל העלם דבר. כיצד, הרי שאכל חלב בשוגג נקרא חוטא, שכן קראתו התורה בכל מקום. ומהו חטאו, שלא נזהר בעצמו ולא היה ירד וחרד אל דברי המקום ב"ה שלא יאכל ולא יעשה דבר עד שיבדוק יפה יפה ויתגלה לו הדבר שהוא מותר וראוי לו לפי גזרותיו של הקב"ה, ועל דרך זה הוא טעם חטא השגגה בכל התורה. ועוד שכל דבר האסור מלכלך הנפש ומטמא אותה, דכתיב ונטמתם בם, לפיכך נקרא שוגג חוטא. אעפ"כ אין השוגג ראוי להעניש על שגגתו בגיהנם ובאר שחת, אלא שהוא צריך מירוק מאותו עון ולהתקדש ולהטהר ממנו כדי שיהא ראוי למעלה ההוגנת למעשיו הטובים בעוה"ב. לפיכך חס הקב"ה על עמו ועל חסידיו ונתן להם קרבנות להתכפר בהן השגגות. וכשאינן בית המקדש קיים משלח עליהם יסורין למרק מהן אותן שגגות, ולהתכפר ביסורין כדי להיותן נקיים לעוה"ב, כשם שהקרבנות אהבה וחמלה על ישראל ולקרבן תחת כנפי השכינה... כם יסורין הללו אהבה וחמלה על האדם."<sup>7</sup>

מבואר מדבריו שעצם עשיית דבר עבירה בשוגג אינו מחייב גיהנום, אלא שהעברייך צריך טהרה כדי להכשיר אותו למעלה ההוגנת לו. על בסיס דבריו, ניתן להציע שאפ' אם למעשה צריכים כפרה כחלק מתפקידה של חטאת רגילה, תפקידה העיקרית היא לטהר ולהכשיר הגברא, וזה מחייב הקרבן. א"כ לכאורה מסתבר שאפ' אם סוברים שחטאות נזיר, יולדת, ומצורע אינן באות לכפר, הן עדיין מוגדרות כחטאות מכיון שכל קרבן חטאת בא בעיקרון להכשיר ולטהר. אמנם, בחטאת חלב, חלק מהכשר זה הוא כפרת המקריב, אבל אפ' בה, זה רק חלק מתפקידה.<sup>8</sup>

ע"פ כל הנ"ל נראה שיש לעיין בג' דברים: א. חטאות נזיר, יולדת, ומצורע: עד כמה הן באות לכפר על החטא? ב. חטאת הבאה על

<sup>7</sup> בדעת הרמב"ן בזה, ע' פירושו לויקרא (ד:ב) ובמדבר (ו:יד).

<sup>8</sup> בזה, ע' גמ' כריתות (ח:) וראשונים שם בעינין ד' מחוסרי כפרה.

החטא: האם היא באה רק לכפרה על החטא? ג. היחס בין חטאות נזיר, יולדת, ומצורע לחטאת רגילה: האם יש חילוקי דינים ביניהן, ועד כמה חטאות אלו מוגדרות כחטאת.

## חטאות נזיר, יולדת, ומצורע

### חטאת נזיר

כפי שכבר כתבנו, חטאת הנזיר מובאת בתורה, אבל אין פסוק שמסביר במפורש למה היא מוצרכת. הגמ' בתענית (יא.) מביאה "דתניא ר' אלעזר הקפר ברבי אומר מה ת"ל וכפר עליו מאשר חטא על הנפש. וכי באיזה נפש חטא זה אלא שציער עצמו מן היין... עיי"ש. והנה, לפי שיטת ר"א, עדיין יש לעיין אם החטאת שלו באמת באה על החטא, או שר' אלעזר רק מעיר שהנזיר אמנם חטא, אבל חטאתו אינה באה לכפר. בפשטות נראה שיש מח' בזה בין הסוגיות. בגמ' כריתות (כו.) כתוב שאפ' לפי שיטת ר"א, הקרבן שלו אינו בא לכפרה.<sup>9</sup> רש"י שם (ד"ה לאו) מסביר שהכפרה שלו באה ע"י ניוולו בגידול שערו. לעומתו, מדברי הגמ' בסוטה (טו.) נראה שאם סוברים כר"א שהנזיר חטא, קרבנו באמת בא לכפר.<sup>10</sup> כן נראה מדברי הגמ' במס' שבועות (ח.) ג"כ. תוס' (סוטה שם) העירו קושיא זו, שלכאורה יש מח' הסוגיות אם לפי ר"א הקרבן חטאת באה על החטא, והם הניחו את זה בקושיא.<sup>11</sup>

קיימת עוד דעות בהבנת חטאת נזיר. הרמב"ן (במדבר ו:יד) ביאר על דרך הפשט שאפ' בסיום ימי נזירותו, הנזיר עומד בקדושתו, והיה ראוי לו להמשיך נזירותו כל ימיו. הוא צריך להתכפר מכיון שהוא עומד לשוב להיטמא בתאוות העולם. לפי זה יוצא שהנזיר באמת חטא, אבל הוא פירש

<sup>9</sup> יש שמחלקים בין חיוב חטאת בנזיר שנטמאת וחיוב חטאת של נזיר שבא לטהר, ואכמ"ל.

<sup>10</sup> עיי"ש שיש נ"מ בזה לגבי חיוב נסכים.

<sup>11</sup> האחרונים ג"כ התייחסו לזה. ע' תורת הקנאות (סוטה שם), באר שבע (כריתות שם), ושו"ת לב חיים (או"ח ס' מח שם).

החטא שלו בדרך אחר מר"א. רבינו בחיי (שם: יג) העיר שאפ' לפי פירוש הרמב"ן, קרבן זה הוא חידוש שהרי "היכן מצינו קרבן על העתיד."<sup>12</sup> באמת נראה לפרש דעת הרמב"ן בדרך אחרת, וכן ראיתי באחרונים. ייתכן שהנזיר מביא חטאת עבור החלטתו לסיים נזירותו ולרדת ממדרגתו הרמה. א"כ יוצא שאין זה קרבן על העתיד, אלא על החלטתו בעבר. ברור שאפ' לפי מהלך זה הקרבן הוא חידוש שהרי בחטאת יחיד שבאה על החטא, המקריב לפחות ביצע מעשה עבירה בשוגג על חטא שעונשו במזיד הוא כרת, לעומת חטאת נזיר בה המקריב לא עבר על עבירה שיש בה עונש בכלל.

לעומת הצעות אלו שחטאת נזיר קשורה לחטא מסויים, הרבה אחרונים, וביניהם השו"ת רע"א (מהדו"ת ס' קה) מציעים שהקרבן אינו מובא על חטא בעבר, אלא הוא חלק מחיובי נזירותו. דעתם, יותר מקבלת הנזיר לנהוג ניהוגי נזירות הוא גם מתחייב להקריב קרבנות אלו.<sup>13 14</sup>

<sup>12</sup> עיי"ש בדברי רבינו בחיי. הוא ביאר הצורך להביא הקרבן ע"פ דרך הקבלה.

<sup>13</sup> רע"א בא ליישב שיטת הרמב"ם. הרמב"ם (נזירות ב: יג) פסק שקטן שהגיע לעונת נדרים ונזר נזירות הוי נזיר וצריך להביא כל קרבנותיו. (עיי"ש בראב"ד ואחרונים לגבי דין מופלא סמוך לאיש). האחרונים שאלו עליו שאפ' אם סוברים שמופלא סמוך לאיש מה"ת, ולכן קטן יכול להיות נזיר מה"ת, עדיין אינו ברור איך הוא יכול להביא קרבנותיו. הרי זה הוי חולין לעזרה. רע"א (שם) מסביר שיש לחלק בין קרבן שבא על העבר, שקטן אינו חייב להביא קרבנו בגלל שהוא אינו בר עונשין, וקרבן נזירות, שאינו על עבירה שעשה אלא הוי א' מחלקי נזירותו. לפי דעתו, נכלל בקבלתו להיות נזיר חיוב להקריב קרבנות אלו.

דברי רעק"א תלויים בשאלה יסודית שבו דנו הרבה בהבנת חיוב קרבנות הנזיר – האם חיוב הבאת קרבנות נכלל בקבלתו להיות הנזיר, או האם הוא רק קיבל על עצמו להיות נזיר, והחיוב להביא קרבנות בא אח"כ. ע', למשל, רש"י (זבחים קיז:), רמב"ם (הל' נזירות א: י), ותוס' (נזיר יא.) בזה.

<sup>14</sup> ע' תוס' מנחות (ג: ד"ה לשם) שסוברים שאפ' לפי ר"ש דאמר חטאת נזיר באה בגלל שציער עצמו מן היין, "אין זה על חטא כיון דאצער יין לא מייתי חטאת אלא דרך נזירות..." אולי כוונת תוס' דחיוב הקרבן אינו על החטא אלא דרך נזירות מתאים עם דברי הגרעק"א.

יוצא שקיימת דעות שונות לגבי המחייב של חטאת נזיר.<sup>15</sup>

## חטאת יולדת

התורה (ויקרא יב:א-ח) מביאה דיני יולדת בתחילת פר' תזריע, וקובעת שכחלק מטהרתה, היא מביאה קרבנות, שכוללים קרבן חטאת. לא ברור מהפסוקים מה טיב קרבן זה. כתוב שקרבן זה מכפר עליה בלי לפרט את חטאה (שם ז: וע' תוס' שבועות ח. ד"ה אמר קרא).

בגמ' (נדה לא:) איתא שתלמידי ר"ש שאלו מרבם "מפני מה אמרה התורה יולדת מביאה קרבן. אמר להן משעה שכורעת לילד קופצת ונשבעת שלא תזקק לבעלה. לפיכך אמרה תורה תביא קרבן." נראה מלשון הגמ' שרשב"י סובר שחטאת יולדת באה לכפרה ובגלל החטא שלה, וכלשון שאלת תלמידיו "מפני מה אמרה התורה יולדת מביאה קרבן." לעומת משמעות גמ' זו, הגמ' בכריתות (כו.) כותבת שאפ' לפי רשב"י שהיולדת חוטאת, קרבנה בא להתירה בקדשים ולא לכפרה. ועיי"ש ברש"י (ד"ה ולא) שמסביר שכפרתה באה ע"י צערה בשעת לידה (עיי"ש בהגהות הב"ח). א"כ יוצא שיש משמעויות שונות בגמ' אם חטאת יולדת באה לכפר על חטא או רק להכשירה לאכול קדשים.

ולכאורה נראה שקיימת עוד הסברים לקרבן זה. הגמ' בנדרים (ד:) מניחה שחטאת יולדת אינה באה לכפר. הראשונים שם חולקים אם הגמ' היא אליבא דר"ש. תוס' הרא"ש (שם ד"ה הרי) סובר שאפ' לר"ש שיולדת נחשבת עבריינית, וקרבנה בא על החטא, "עיקר חטאת לאו

<sup>15</sup> אולי ע"פ מה שכתבנו למעלה אפשר להבין עוד מח' ראשונים. איתא בגמ' נדרים (י.) בשם ר"י שחסידי הראשונים מתאווין להביא קרבן חטאת. אבל הקב"ה אינו מביא תקלה על ידם, ולכן חיוב חטאת אינו בא לידם שהם לא עוברים עבירה בשוגג. לכן הם עומדין ומתנדבין נזירות למקום כדי להתייחב בקרבן חטאת. הגמ' שוב מביאה שיש חולקים על זה בגלל שנזיר נקרא חוטא. עיי"ש. הראשונים חולקים בטעם ר"י, למה הם רוצים להביא חטאת נזיר. רש"י (שם ד"ה לפי) מסביר שהם מתייראים שלא יעשו שום חטא ורוצים להביא קרבן להתכפר עליהם. עיי"ש לעוד דעה. הרא"ש (שם) מסביר שהם היו מתאווים להביא חטאת כדי שלא יהיה קרבן א' נעדר מהם. לדעת רש"י יוצא במפורש שיש כפרה אפ' בחטאת נזיר (כן נראה מפשטות דבריו), אבל אין הכרח לפרש כן לדעת הרא"ש, אלא שסתם החסידים ראשונים רצו להביא כל הקרבנות ואפ' קרבן חטאת.

לכפרה אתיא. וכן כתבו התוס' (שבועות ח. ד"ה ואימא) כדי להסביר שיטת רש"י במס' שבועות (ד"ה ואימא). עיי"ש.<sup>16</sup> לפי הבנה זו, יוצא שאפ' אם קרבנה בא על החטא, ייעודו כמכפר אינו הגדרתו העיקרית של הקרבן, וע"פ זה אפשר להבין דברי הגמ' בנדרים שמניחה שחטאת יולדת אינה באה לכפר.

הרשב"א (שם ד"ה חטאת חלב) מביא ב' דעות חשובות נוספות. ראשון, יש לו דעה שסוברת שהגמ' היא אליבא דר"ש וכותב שאעפ"כ הגמ' אינה מגדירה קרבנו כקרבן שבא לכפר, שהרי "זה אינו אלא בשמא אמרה כן, ובין אמרה בין לא אמרה היא מביאה..." לא נתברר לי מה באמת פשר דעה זו, ולמה לפיה יש צורך להביא הקרבן אפ' בלי עשיית חטא, אבל ברור שאפ' אם סוברים שהחטאת באה על החטא, אין זה אלא במקרה שבו היא אמרה כן, וא"א לומר שכל יולדת באמת נשבעת.<sup>17</sup> הרשב"א מוסיף להביא עוד שיטה, לפיה דעת ר"ש נדחתה שם מן הסוגיא, ודבריו הם דברי אגדה ואין משיבין מהם.<sup>18</sup> לפי זה יוצא לפי הרשב"א שלמסקנא, חטאת יולדת אינה באה על החטא.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> עיין ר"ן ורשב"א לשבועות שם. ע"ע בגליון הש"ס, קרן אורה, ותוס' הרא"ש למס' נדרים שם.

<sup>17</sup> ע' פנים יפות (פר' תזריע ד"ה איתא בסוף, מובא בפרדס יוסף עה"ת שם) שסובר שהחובל להביא קרבן יולדת הוי בתורת ודאי אמרה כן. עיי"ש.

<sup>18</sup> לכאורה דעת הרשב"א צ"ע – הרי אנו מוצאים כמה פעמים שהגמ' מביאה דעת ר"ש אפ' בדיון הלכתי כמו בגמ' בכריתות (כו.). ואולי י"ל שמאחר שאנו דוחין את זה י"ל שדבריו הוי רק דברי אגדה. ובאמת מצינו כמה מבעלי אגדה שפירשו דעת ר"ש. למשל, ע' מהר"ל בחידושי אגדות שם.

<sup>19</sup> לסיכום הדברים, יש להעיר שיוצא לכאורה שיש ד' הבנות בגדר חטאת יולדת. 1. קרבן שמכפר על החטא (משמעות הגמ' בנדה). 2. קרבן שמכשירה (משמעות הגמ' בכריתות). 3. קרבן שבא לכפרה אבל בעיקרון הוי הכשר (תוס' שבועות בהבנת רש"י, תוס' הרא"ש נדרים). 4. קרבן שבא שמא אמרה כן ומביאים אותה אפ' במקום של"צ כפרה (רשב"א נדרים).

ע"פ הנ"ל אולי אפשר להבין מח' ראשונים. חוץ משיטת ר"ש שיוולדת מביאה קרבנה בגלל שבועתה, הראשונים מביאים עוד הסברים לקרבן חטאת זו, ואולי הם חולקים עד כמה קרבן זו נחשב לחטאת שבאה לכפר. האברבנאל (ויקרא יב:א) כותב על דרך הפשט "ומפני שאין אדם שעובר עליו צרה וצוקה בעולם הזה אם לא יחטא ויסלף

יוצא שנחלקו אם חטאת יולדת באה על החטא, ואפ' אם היא באה על החטא, נחלקו אם עיקר הקרבן הוא לכפר על חטא זה.

### חטאת מצורע

בין שאר דיני מצורע, התורה (ויקרא יד) מצריכה שיקריב קרבן חטאת. כמו בנזיר, הפסוקים אינם מציינים חטא שעבורו המצורע מקריב חטאת. אולם, הגמ' בערכין (טז.) מביאה ש"א"ר שמואל בר נחמני א"ר יוחנן: על שבעה דברים נגעין באין, על לשון הרע וכו'. "הרי מבואר בגמ' שיש חטא שגורם לנגעים. אמנם, כפי שכבר ראינו, עצם העובדא שהמקריב חטא אינו קובע שהחטאתה באה על החטאה, ונראה שנחלקו בזה. הגמ' בכריתות (כו.) מסבירה שאע"פ שמצורע מביא קרבן חטאת, וצערנו באה בגלל חטאו, הקרבן אינו בא לכפר אלא להתירו באכילת קדשים. רש"י (שם ד"ה לא לכפרה) מסביר שצער הנגע עצמו מכפר עליו. וכן היא בגמ' סוטה (טו.), עיי"ש. לעומתו, הגמ' במנחות (צא:) לכאורה נוקטת בהדיא שאשם מצורע בא להכשיר וחטאתו באה לכפר. ורש"י שם (ד"ה ה"מ) כותב במפורש שהחטאת באה לכפר, שנגעים באים על ז' דברים כגמ' בערכין הנ"ל וכן היא ברש"י במס' כריתות (ט: ד"ה ר"ש). וכדאי להעיר שתוס' כתבו (זבחים צ: ד"ה חוץ, וע' תוס' ערכין יז: ד"ה רבי) שחטאת מצורע מכשירה ומכפרת.<sup>20</sup>

לפי הנ"ל, יש לשאול איך ניתן להתאים דברי הגמ' במנחות (הנ"ל) והראשונים שסוברים שחטאת מצורע באה לכפר עם דברי הגמ' בכריתות (הנ"ל) שלכאורה כותבת במפורש שהחטאת זו באה לכפר.

---

דרכו באולתו, וכארז"ל (שבת נ"ה) אין יסורין בלא עון והיולדת סבלה צרה וסכנה בהיותה על האבנים, לכן היא מקריבה ג"כ חטאת. "לעומת זה, ע' רמב"ן (שם) וספר החינוך (מצוה קסח) לדעה שקרבן חטאת שלה הוי כקרבן תודה, ואינו בא על החטא. המנ"ח (שם י:) שואל על החינוך, שאם כדבריו, למה היא אינה חייבת להביא קרבן תודה. לכן המנ"ח כותב שאין בנו כח להשיג טעמי התורה. לדיון יותר רחב בטעם קרבן יולדת, ע' ס' עיוני פרשה של הרב אברהם ריבלין (ויקרא עמ' 141-148).

<sup>20</sup> יש לעיין בשיטת הרמב"ם. הוא כותב בספה"מ (מ"ע קיא) ש"תכלית הבאת קרבנותיו שתשלם כפרתו כשאר מחוסרי כפרה כלומר זב, זבה, ויולדת. האם כוונתו שהקרבן בא לכפרה בגלל שיש חטא, או האם יש לו עוד הבנה בשאלה מה היא כפרה. ע' שו"ת לב חיים (הנ"ל) שדן בשיטתו בזה.

ונראה שיש כמה דרכים לפרש את זה. ע' שו"ת חיים שאל (א:קא:ב, מובא בשו"ת לב חיים או"ח ס' מח) שחילק בין הכפרות, והסביר שאע"פ שקרבנות אלו אינם באים על החטא, הם עדיין משלימים את כפרת המצורע. מדבריו יוצא שהקרבן אמנם מכפר, אבל מעמדו כמכפר אינו ההגדרה העיקרית של הקרבן. מהלך שני נמצא בשו"ת לב חיים (שם), שמציע שכפרת קרבן אינה כפרה על החטא. הוא מביא סמוכין לזה מדברי הר"ן (נדרים לה: ד"ה חוץ) והרמב"ן (שבועות ח.) שהמחוסרי כפרה צריכים ליכנס למקדש ולאכול קדשים, ואין זה נחשב ככפרה על החטא. לפי דעתו ג"כ יוצא שיש ב' סוגי כפרה, א' על החטא וא' לטהר ולהכשיר הגברא לאכול קדשים.<sup>21</sup>

יוצא שבמקביל לשאר החטאות, גם לגבי חטאת מצורע קיימת דעות שונות לגבי הגדרתה כמכפר והיחס בינה לבין החטא. כפי שכבר כתבנו, אם סוברים שקרבנות אלו באמת באים לכפר על החטא, ייתכן שכל חטאת באה לכפר על חטא. אבל אם סוברים שחטאות אלו אינן באות על החטא, יש לעיין בגדר קרבן חטאת חלב – האם לפחות היא באה על החטא, או אולי י"ל שאפ' כמה מהחטאות היחיד אינן באות לכפר. א"כ ייתכן שניתן להגדיר את הקרבן באופ"א, ונראה שיותר קל אז להבין את היחס בין חטאות אלו לחטאת רגילה.

## גדר חטאת חלב

נראה שיש לעיין ביסוד קרבן חטאת, שלכאורה יש לחקור אם יסוד ומהות קרבן חטאת הוא ייעודו כמכפר, או שיש דין חטאת אפ' במקום שאין כפרה.<sup>22</sup> נראה שראשונים ואחרונים חולקים בזה בכמה סוגיות.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> זה לעומת דברי החיים שאל שמשמע שיש סוג א' של כפרה אלא שצריכים חטאת להשלמת כפרתו.

<sup>22</sup> נראה שיש לחלק בין חטאת שמתחילה היה ראוייה לכפרה ושוב נפסלת, וחטאת שאנו מקדשים בלי שום אפשרות של כפרה. ע' לקמן בזה.

<sup>23</sup> יש עוד מקומות שבו שאלה זו עולה. הבאתי הדיונים שנראה לי יותר יסודיים.

### א. פסול חטאת שלא לשמה:

איתא במשנה (זבחים ב.) שכל הזבחים שנזבחו שלא לשמם כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה חוץ מן הפסח והחטאת שפסולים לגמרי. הגמ' (שם ז: ח:) מביאה פסוקים כמקור לדין זה שחטאת שלא לשמה פסולה לגמרי.<sup>24</sup> לא ברור בגמ' אם דרשה זו היא גזה"כ בלבד, או אם היא מגלה סברה למה לחלק בין חטאת ושאר קרבנות.<sup>25</sup> הגרי"ז (חידושי הגרי"ז על הרמב"ם, עמ' 96-94) מביא ראשונים שחולקים לגבי הגדרת כוונת שלא לשמה בחטאת. לפי חלקם, היא מחשבה הפוסלת, ולכן הקרבן שנשחט שלא לשמה נפסל לגמרי. אחרים סוברים שאין חילוק בין מחשבת שלא לשמה בחטאת לבינה בשאר קרבנות, אלא שאין אפשרות להקריב חטאת שלא תעלה לבעלים לשם חובה.<sup>26</sup> ונראה לומר שב' צדדים אלו תלויים בהנ"ל, שאם סוברים שיש חטאת רק במקום שהקרבן בא לכפר, אז מובן שהקרבן ייפסל במקרה שאינו יכול לעלות לבעלים לשם חובתם. אולם, אם סוברים שיש קרבן חטאת אפ' בלי כפרה, אז צריכים לומר שכוונת שלא לשמה היא פסול בפנ"ע ולכן הקרבן אינו כשר.

### ב. חטאת שנשחטה לשם חולין:

איתא בגמ' (זבחים מו:) "אמר ר' יהודה אמר רב חטאת ששחטה לשם עולה פסולה, לשם חולין כשרה. אמר ר' אלעזר מ"ט דרב 'ולא יחללו את קדשי בני' קדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין קדשים." ועיי"ש בגמ' שמבואר שחטאת זו כשרה אבל אין בה דין ריצוי, ובפשטות כוונת הגמ' היא שהיא כשרה ולא עולה לבעלים לשם חובה, וכן פסק הרמב"ם (פסוה"מ טו: ד) והרשב"א (חולין יג.), הובא בכנסת הראשונים

<sup>24</sup> בענין המקור לפסול חטאת שלא לשמה, ע"ע בגמ' (זבחים ה:) ותוס' (שם ד"ה מיעט).

<sup>25</sup> מעמדו של פסח שלא לשמה מאד חשוב להבנת גדר ואופי קרבן פסח, וטעון דיון בפנ"ע. אכמ"ל בזה.

<sup>26</sup> אפשר שדיון זה קשור לדיון האחרונים בגדר פסול שלא לשמה, אם זה פוסל אי לאו. ע' קוב"ש (ב: כב), וחידושי הגרי"ז על הרמב"ם (מעשה קרבנות ד: יא) בזה.



(זבחים ד). לפי דברי הגמ' וראשונים אלו, יוצא שיש מושג של קרבן חטאת שאנו מקריבים אע"פ שהיא אינה מכפרת. אבל הרמב"ן (מלחמות ה' ר"ה ז). חולק וסובר שחטאת שנשחטה לשם חולין כשרה ועולה לבעלים לשם חובה.<sup>27</sup> ונראה שהגרי"ז (הנ"ל) הבין ככה בדעת רש"י.<sup>28</sup> א"כ, ניתן להציע שהם חולקים אם יש קרבן חטאת בלי כפרה. לפי פשטות דברי הגמ', הרמב"ם והרשב"א ברור שיש מושג כזה, ולכן יש חטאת שכשרה אלא שאינה עולה לבעלים לשם חובתם. אבל לפי הרמב"ן והגרי"ז בדעת רש"י, י"ל שחטאת כשרה רק אם היא עולה לבעלים לשם חובה, שאין מושג של חטאת בלי כפרה.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> האחרונים האריכו בדעת הרמב"ן בזה, שלכאורה דבריו הם נגד דברי הגמ'. ע' רעק"א (על הרמב"ם הל' פסוה"מ טו: ד, מהד' פרנקל) שהניח דבריו בצע"ג, וע' חידושי רבי עקיבא איגר (זבחים מו: ד"ה לשם) שסובר שיש לגרוס אחרת בדעת הרמב"ן בגלל זה. הרבה אחרונים סוברים שיש מח' הסוגיות והרמב"ן חולק על הגמ' הנ"ל ע"פ גמ' אחרת. ע' שו"ת אחיעזר (יו"ד ד: ב), חיבת הקודש (ב), ודברי מו"ר הגר"מ רוזנצווייג שליט"א (קול צבי א') בזה. ע"ע בחזו"א (זבחים יב: ב) ומה שכתבנו ע"פ דבריו לקמן ליישב דעת הרמב"ן.

<sup>28</sup> עיי"ש איך הגרי"ז קישר את זה לשאלת ר"ל בגמ' (זבחים ה.), "אם אינם מרצים למה הם באים".

<sup>29</sup> נראה שאפשר לדחות הסבר זה בד' דרכים. 1. אפ' לפי הבנה זו, רק הוכחנו שאפשר להקריב קרבן חטאת שהיה מיועד לכפרה מעיקרו ועכשיו אינו עולה לבעלים לשם חובה. א"כ עדיין אפשר שחטאת באה בעיקרון לכפרה, אלא שבמקום שיש כבר קדושת קרבן, אפשר להקריבו אפ' אם הקרבן אינו עולה לבעלים לשם חובה. 2. ע' תורת הקודש (ג: טז) שסובר שיש שם חטאת על חטאת שנשחטה לשם חולין. ע"פ זה הוא הציע כמה נ"מ, וביניהם שיש דין של חטאות המתות בקרבן זה, ושיש פסול שלא לשמה בשאר עבודות שפוסל לגמרי. ועיי"ש שהוא כותב שדבריו הם שלא כדעת הזרע אברהם שסובר שבמקום של כשר ולא עלו פקע השם הפרטי של הקרבן ונשאר רק שם כללי של קדשים. ע' זרע אברהם ס' יא בזה. נראה שע"פ דברי הזרע אברהם י"ל שאפ' לפי הסוברים שחטאת שנשחטה לשם חולין כשרה ולא עלו, אולי הם סוברים כדעת הזרע אברהם שאין שם חטאת על הקרבן, ויש רק שם קרבן כללי, ולכן א"א להוכיח שיש חטאת שאינה באה לכפר. 3. אולי י"ל שיש ריצוי וכפרה באה ע"י הקרבן, אבל אין כפרה מלאה ולכן הוא עדיין חייב להביא קרבן חטאת אחר. ע' הטהרת הקודש (זבחים ו.) ששייך לזה. 4. למעלה הסברנו שהרמב"ן סובר שהקרבן כשר ועלו לבעלים בגלל שהוא סובר שאין מושג של חטאת שכשרה ולא עלו. אולי י"ל מהלך יותר קיצוני לפרש דעת הרמב"ן. הגמ' (שם) רק כותב שאין ריצוי לקרבן חטאת שנשחטה לשם חולין. אולי הרמב"ן סובר שאה"נ שאין ריצוי אבל הקרבן עדיין כשר ועלו לבעלים לשם חובה. ע' חזו"א (זבחים יב: ב) שהציע

## ג. סתמא לשמה בחטאת

יש דין בגמ' (זבחים ב:) של סתמא לשמה בקדשים. הרמב"ם (מעש"ק ד:י) מביא דין זה, אבל שיטתו אינה ברורה. וז"ל "...ואם שחט ועבד שאר עבודות סתם ולא חשב כלל בעולה ובשלמים הרי הן כשרים ועלו לבעלים." משמע מדברי הרמב"ם שדווקא בעולה ושלמים הרי הן כשרים ועלו לבעלים, אבל שאר הקרבנות (וביניהם חטאת) שאני. הכ"מ (שם) הניח דברי הרמב"ם בצ"ע. הלח"מ (שם) סובר שהרמב"ם סובר שה"ה בחטאת ואין לדייק הכי ברמב"ם. עיי"ש טעמו. לעומת נו"כ אלו, הרדב"ז (שם) ביאר שלפי הרמב"ם דווקא עולה ושלמים כשרים ועלו לבעלים לשם חובה, אבל חטאת ואשם שאני וקרבנות אלו כשרים אבל אינם עולים לשם חובה. לפי הרדב"ז מצינו עוד קרבן חטאת שכשר ולא עולה, כל' שמקריבים קרבן חטאת אע"פ שהוא אינו בא לכפר. וע' צפנת פענח (מהדו"ת עמ' 34, 51) שהרחיק-לכת וחידש שלפי הרמב"ם, קרבן חטאת המוקרב בלי כוונה/בכוונה סתמית כשר ועולה לבעלים לשם חובה, אבל אינו מכפר. לכאורה יוצא מדבריו שהמחייב של קרבן חטאת אינו הצורך לכפר! הוא מציין שאפ' מי שעדיין צריך כפרה יהיה פטור מלהביא קרבן נוסף, שהרי הוא כבר יצא ידי חובתו. כמובן זה חידוש מאד קיצוני, אבל ברור שהוא הבדיל בין הקרבן חטאת והצורך לכפרה.<sup>30 31</sup>

מהלך דומה. לכאורה קשה לומר דבר כזה, אבל ע' צפנת פענח (מהדו"ת עמ' 34 ו 51, ודבריו מובא לקמן) שבאמת סובר שיש מושג של קרבן חטאת שכשר ועלו לבעלים לשם חובה, אבל אינו מכפר. א"כ יוצא שלפי הרמב"ם אפשר למקריב לצאת ידי חובתו בהקרכת קרבן חטאת אע"פ שהוא עדיין צריך כפרה.

<sup>30</sup> לפי הצפנת פענח, יש חילוק בין הכפרה והחיוב להביא קרבן, ונראה מדבריו שהמחייב להביא הקרבן אינו הצורך לכפר. יש שהתייחסו ליחס בין חיוב הבאת קרבן והכפרה אבל באופן שונה. רש"י במעילה (יט. ד"ה עד) כותב שיש סוכרים שמי שמחוייב חטאת או אשם חייב באחריותו עד ששעת הבאתה לעזרה. משמע שהוא כבר יצא חיובו לאחר הבאת הקרבן לעזרה. רש"י כותב מעין זה בפירושו למס' חולין (קלט. ד"ה דמיחסר הקרבה), שפירוש אמר עלי היא עלי להביא לעזרה. ע"ע בתוס' (חולין כב: ד"ה והביא) וגליון הש"ס (שם). האחרונים הקשו עליהם. המשנה למלך (הל' מעה"ק יד:ה) שואל מפסול שלא לשמה שקיים אפ' לאחר הבאת הקרבן לעזרה. הטורי אבן (מגילה ח.) הקשה שר"ש עצמו סובר (ע' גמ' מגילה שם וגמ' זבחים ד:) שהנודר להביא קרבן חייב באחריותו עד הקרבת הקרבן.

**ד. חטאות המתות:**

איתא בגמ' תמורה (טז.) שקיימים חמשה נידונים (ולד חטאת, תמורת חטאת, חטאת שמתו בעליה, חטאת שכפרה בעליה, וחטאת שעברה שנתה), בהם קיימת הל' למשה מסיני שקובעת שחטאת תמות ואשם ירעה.<sup>32</sup> חטאות אלו (כמו מתו בעלים) אינן באות לכפרה, ולכאורה יש להסתפק ע"פ הנ"ל בגדרן. האם הפשט הוא שא"א להקריב חטאת שאינה באה לכפרה, ולכן מאחר שהבעל א"צ כפרה או אינו בר כפרה, הדין הוא שהחטאת מתה, או דילמא אין זה אלא הלכה בפנ"ע בקרבן חטאת, שבעיקרון אפשר להקריב חטאת שאינה באה לכפרה, וההלכה למשה מסיני רק מלמדת שחמש חטאות אלו מתות. ייתכן שקיימת מח' ראשונים בזה. רש"י (מעילה י: ד"ה ולד) ביאר שחטאת שמתו בעליה מתה מכיון שאין כפרה למתים, וכן ביאר השטמ"ק (מנחות ד: אות י) בשם רבינו גרשום. נראה מדבריהם שדין זה אינו הלמ"מ בלבד, אלא קיימת סברה שימותו, שהרי קרבנות אלו אינם באים לכפר, ולכן א"א להקריב אותם.<sup>33</sup> לעומת זה, רש"י (זבחים ה. ד"ה לא) כותב שא"א להביא קרבן

---

נראה שיש ב' מהלכים כלליים באחרונים בזה. האמרי ברוך (על הטורי אבן שם) ביאר שיש חילוק בין מי שנדר קרבן שחייב באחריותו עד שעת הקרבה, וחטאת ואשם שרק צריכים הבאה לעזרה. נראה שזה חידוש עצום, ואולי קשור לדברי הצפנת פענח שהמחייב של הקרבן אינו הכפרה ולכן אפשר לצאת ידי חובה בהבאת החטאת לעזרה. או אולי אפשר לומר שאפ' אם הוא יצא ידי חובתו בהבאת הקרבן לעזרה, הכל הוי בתנאי שיש לו כפרה בסוף. אבל נראה שעדיין קשה עליו קושיית המשל"מ (הנ"ל). לעומת דבריו, האבי עזרי (מעשה"ק יד:ה) סובר שיש ב' חיובים חלוקים בחיוב להביא קרבן. א' הוא חיוב ממון לגבוה, וחיוב זה יוצאים בהבאת הקרבן לעזרה. וב' הוא חובת כפרה וריצוי שעומדת עד שעת כפרה. הוא מסביר שדברי הראשונים הנ"ל רק הוי לענין החיוב ממון לגבוה, אבל יש עדיין חיוב על הבעלים עד שעת כפרה. למהלך דומה בשם הגרי"ז ודיון יותר רחב בזה, ע' חבצלת השרון (ויקרא, עמ' פב-פח).

<sup>31</sup> יש להעיר שאפ' לפי דבריו אפש"ל שא"א שיהיה חלות שם חטאת בלי החטא. ע' למעלה בהערה 27.

<sup>32</sup> יש מקראים שהדין של ירעה עד שיסתאב קיים אפ' בחטאת. ע' מאמרו הנ"ל של הרב שלום רוזנר (עמ' 212-213).

<sup>33</sup> נראה שכן יוצא מדברי הנצי"ב (עמק הנצי"ב על הספרי נשא פסקא נא). הוא כתב שאנו יודעים שאין חטאת באה אלא על חטא מהדין של חטאות המתות. אם סוברים

חטאת לאחר מיתה מכח ההלכה למשה מסיני, והגרי"ז (מנחות ד: ד"ה בגמ' א"ר ירמיה) הקשה עליו שאפ' בלי ההלכה למשה מסיני א"א להקריב קרבן זה, שאין כפרה לאחר מיתה. נראה שרש"י באמת סובר שאין זה אלא הלמ"מ ובאופן עקרוני אפשר להקריב חטאת זו אע"פ שהקרבן אינו מכפר.

לכאורה יש נ"מ משאלה זו. אם סוברים שאין מושג של חטאת בלי כפרה וזה עומד מאחורי הדין של חטאות מתות, אז לכאורה לא יהיו חריגים מדין זה, שא"א להקריב שום קרבן חטאת כזה שאינו בא לכפרה. אבל אם סוברים שחטאות מתות הוי גזה"כ ודין בפנ"ע, ייתכן שיש מושג של חטאת בלי כפרה, ולפיכך ניתן להעלות שיש חריגים לכלל זה. ובאמת מצינו מקומות שבהם הראשונים ואחרונים דנו אם הדין של חטאות המתות שייך.<sup>35</sup>

שאין זה אלא הלמ"מ, ולכן יש חריגים לזה, אולי אין ללמוד מכאן דין כללי בקרבן חטאת, אבל אם סוברים שיש סברה בזה, שאין כפרה בחטאות אלו ולכן א"א להקריב אותם, יותר פשוט להבין איך אפשר ללמוד משם.

<sup>34</sup> באמת, האחרונים חולקים בכוונת דברי רש"י ואם הוא באמת התכוון לומר סברה לדין זה. התורת הקודש (ג:טז) פירש שאין זה אלא הלמ"מ ורש"י רק כתב דבריו כטעמא דקרא. אבל ע' הערות של הגרי"ש אלישיב שליט"א (מעילה שם) שפירש דבריו ע"פ הירושלמי (שבת א:ד). הירושלמי כותב שב"ד יכול לבטל הדין של חטאות המתות ולכן החטאת אינה הולכת למות, אבל עדיין א"א להקריב קרבנות אלו. הוא ביאר שרש"י רצה להסביר למה אם ב"ד עקרו הדין של חטאות המתות, יש עדיין סברה למה א"א להקריב אותם מאחר שקרבנות אלו אינם באים לכפרה. לפי דברי הג"ר אלישיב יוצא שיש ב' דינים בדין חטאות המתות – יש סברה שחטאת רק באה לכפר ולכן א"א להקריב קרבן זה אפ' אם ב"ד רוצים לבטל הדין, וההלמ"מ בא ללמד שזה צריך למות. (ויש להעיר שיש שהבינו אחרת מדעתו בכוונת הירושלמי. ע', למשל, פירש הגר"ח ק שליט"א (שם).) ע"ע בדברי הגרי"ז (מנחות ד: שם).

<sup>35</sup> שאלה זו אם יש חריגים לדין של חטאות המתות נמצאת בכמה מקומות. (1) מנחת חוטא: המנ"ח (קכה:יב) סובר שבמנחת חוטא לא נאמרה דין זה, ולכן אפשר להקריב אותה. הוא ביאר שאע"פ שלכאורה אין לה על מה לבוא, הרי מצינו באשם שכשר שלא לשמה אע"ג דאינו מרצה, ולכאורה ה"ה בחטאת. אבל ע' במקדש דוד (יט:ח) שסובר ע"פ כמה מקורות שהדין של חטאות המתות שייך בקרבן מנחה ג"כ. נראה לומר שזה תלוי בהנ"ל, שאם סוברים שאין דין של קרבן חטאת בלי כפרה, אז פשוט שה"ה בקרבן מנחה, אבל אם סוברים שאין זה אלא דין בפנ"ע, שבאמת יש חטאת בלי כפרה, אפשר להבין דעת המנ"ח. (2) חטאות המתות בעופות: מדברי רש"י (נזיר כב. ד"ה האשה) נראה שההל' של חטאות מתות לא נאמרה בעופות. וע' מקדש דוד (יט:ט) שמביא דברי השער המלך (פסוה"מ ד:א) שחולק על רש"י בזה.

**ה. חטאת אינה באה בנדבה :**

הדין הוא שחטאת אינה באה בנדבה (חולין מא:; רמב"ם מעה"ק יד:ח). מדברי הרמב"ם נראה שאין שום חלות לקרבן זה, ובפשטות זה דין דאורייתא. לכאורה כן יוצא מדברי הספרי (נשא פיסקא נא) שביאר שחטאת נחשון היתה חידוש, ששאר חטאות אינן באות אלא על החטא. אבל לכאורה רש"י הבין דין זה באופן אחר. רש"י (נדרים ו. ד"ה דבריו) כותב: "אבל לא היה מחויב חטאת אינו כלום הואיל ולא אמר עלי שאם אמר הרי זו עלי חטאת אע"ג דלא היה מחויב הואיל ואמר עלי דבריו קיימין," ומשמע שיש חלות לקרבן זה. וכן סובר רש"י (תמורה כו. ד"ה תמות) שיש חלות נדבה בקרבן חטאת. תוס' (תמורה שם ד"ה רבי יוסי) באמת הקשו על רש"י, והאחרונים טרחו ליישב שיטתו. השער המלך (על הרמב"ם שם) דייק מדברי רש"י (נדרים הנ"ל) שיש חלות לקרבן זה, והוא מסביר שיש חלות הקדש בחטאת אע"פ שא"א להקריבה.<sup>36</sup> האמרי בינה (הל' נדרים ס' ג) מביא דעת המחנה לוי שדייק מדברי רש"י למס' נזיר שהדין שחטאת אינה באה בנדבה הוא דין דרבנן, וע"פ זה ביאר דברי רש"י אלו.<sup>37</sup> יוצא מדבריו שמה"ת חטאת באמת באה בנדבה. וזה למרות שקרבן זה אינו בא לכפרה. א"כ יוצא שנחלקו אם מה"ת יש חטאת שאינה באה לכפר. ונראה לפרש מח' זו ע"פ הנ"ל, שאם סוברים שחטאת רק באה

---

ונראה שזה מח' ראשונים במנחות (ד:), שאיתא בגמ' שם שאשה שהביאה עולתה ומתה, לא יביא יורשין חטאתה, ורש"י (שם ד"ה לא) מסביר שזה א' מחמש חטאות המתות. המקדש דוד (שם) העיר שחטאת יולדת תמיד הוי עוף, ולכן מוכח מרש"י שדין זה שייך בעופות ג"כ. (עיי"ש לגבי סתירה בדעת רש"י בזה), אבל ע' שטמ"ק (שם, אות כח) שמביא דעה שכותב במפורש שדין זה לא שייך בעופות. וע"ע בשלמי יוסף שם. ולכאורה י"ל שזה ג"כ תלוי בהנ"ל, שאם סוברים שאין דין של קרבן חטאת בלי כפרה, אז פשוט שה"ה בעופות, אבל אם סוברים שאין זה אלא דין בפנ"ע, שבאמת יש חטאת בלי כפרה, אפשר להבין דעת הסוברים שדין זה לא נאמר בחטאות העופות. (וע' דברי הרב שלמה גרבוז בס' שלמי יוסף).

מצינו עוד מח' לגבי חטאת צבור, אבל יתכן שאפשר לחלק בין חטאת צבור וחטאת יחיד.

<sup>36</sup> ע' קה"י (נדרים שם) בזה.

<sup>37</sup> צ"ע אם אפשר לפרש כן בדעת רש"י, שפירושי "רש"י" למס' נדרים ולמס' נזיר אינם מאותו מחבר.

לכפר, אז מסתבר לנקוט כמו אלו שטוענים שחטאת אינה באה בנדבה מדאורייתא ושאינן שום חלות לקרבן זה. אולם, אם סוברים שיש מושג של קרבן חטאת שאינה באה לכפר, אז אפשר להסביר את הדעות הסוברות שיש חלות חטאת בלי כפרה, ושאו"ל מה"ת אפשר לקריב חטאת בנדבה.

### **מעמדן של חטאות נזיר, מצורע, ויולדת כחטאת**

יוצא מכל הנ"ל שיש ב' גישות עיקריות בהבנת גדר קרבן חטאת, ואם יש להגדיר קרבן חטאת כמכפר או כמטהר ומכשיר. נראה לומר שאפ' אם חטאות נזיר, מצורע, ויולדת מוגדרות כשאר חטאות, עדיין יש לעיין אם יש חילוקי דינים בין חטאות אלו ושאר חטאות. כל' אפש"ל שאין שום חילוקי דינים ביניהן מאחר שכולן מוגדרות כחטאות, אבל ייתכן לומר שאפ' אם אין שום חילוק ביניהן לגבי דינים התלויים בשם חטאת, או"ל ניתן לחלק ביניהן בדינים שתלויים בכפרת הקרבן, שהרי מסתבר שדינים אלו אינם שייכים בחטאות נזיר, מצורע, ויולדת אע"פ שהן מוגדרות כחטאות. זה מסתבר אם סוברים שכל חטאת באה להכשיר, אלא שבחטאת יחיד ההכשר בא ע"י כפרה. עוד אפשר לומר שאפ' אם אנו מגדירים כל חטאת כמכפר, עדיין יש לחלק ביניהן, כמו שהעלינו למעלה, שי"ל שחטאות נזיר, מצורע, ויולדת מכפרות, אבל הכפרה אינה הגדרתן העיקרית, ואולי יש חילוקים בדיניהם בגלל זה.

ע"פ זה יש לעיין בב' סוגיות בגמ' בענין מעמדן של חטאות אלו כחטאת.

### **"הני עולות נינהו" – הגדרת חטאות נזיר, מצורע, ויולדת**

הגמ' (זבחים ט:, מנחות ג:) דנה במעמדן של חטאות אלו כחטאת לגבי דיני לשמה. היא שואלת מה דינה של חטאת חלב שנשחטה לשם מי שמחוייב חטאת נזיר, יולדת או מצורע. האם אנו מגדירים חטאות אלו כחטאות, ולכן הקרבן פסול כמו כל חטאת שנשחטה לשם מי שמחוייב חטאת אחרת, או האם דינן כעולה ולכן הקרבן כשר כמו חטאת

שנשחטה לשם מי שמחוייב עולה.<sup>38</sup> הגמ' (זבחים ט:) מסיקה שחטאות נזיר, יולדת, ומצורע מוגדרות כעולה לגבי שאלה זו: "הני עולות נינהו." ועיין בגמ' מנחות (ג:) שכותבת מעין זה בסוגיא שם, אלא שיש ב' גירסאות שם בראשונים (עיי"ש ברש"י ושמ"ק) אם הן כעולות נינהו או שמכיון שהן מוקרבות עם עולות, שיש להן דיני עולות. הבנת דברי הגמ' מאד חשובה להגדרת קרבנות אלו ויחסם לקרבן חטאת, שע"פ פשטות הגמ', יוצא שחטאות אלו מוגדרות כעולה.

ייתכן שהגמ' התכוונה לחלק ביניהן באופן טכני בלבד. לפי הגורסים בגמ' מנחות שיש "עולות בהדיהו", רש"י (מנחות ג: ד"ה עולות) מסביר שאין זה אלא גזירה, שאיכא למימר לשם עולת נזיר נשחטה ונמצאת חטאת שלא לשמה כשרה.<sup>39</sup> א"כ, חטאות אלו מוגדרות כחטאת אלא שאומרים שהן כמו עולות בגמ' שם בגלל גזירה. נראה שאם סוברים שחטאות אלו באות לכפרה, יותר מסתבר להעלות גישה כזו שסוברת שבעיקרון יש להגדיר חטאות אלו כמו שאר חטאות.

לעומת זה, קיימים ראשונים שסוברים שהגמ' התכוונה לחילוק יותר מהותי ויסודי. רש"י (זבחים שם) כתב שהם "כעולות נינהו" ולכן חטאת זו דומה לחטאת שנשחטה על מי שמחוייב עולה. לפי שיטתו, לכאורה יוצא שהן דומות לעולות לענין דין זה, אבל הראשונים ואחרונים חולקים למה הן דומות לעולות. השטמ"ק (שם אות ה) מסביר שחטאות אלו דומות לעולות מכיון שהן אינן באות לכפרה כמו קרבן עולה שאינו בא לכפרה. וכן לכאורה סובר רש"י (מנחות ג: ד"ה עולות) בדעה אחת, שהרי הוא מסביר כעולות נינהו שהן אינן באות על החטא אלא להכשיר "ולא חשיבי כוחו כחטאת." לעומתם, הנצי"ב (מרומי שדה זבחים שם)

<sup>38</sup> ע' גמ' (זבחים ז.) שמסבירה שדין זה שחטאת שנשחטה על מי שמחוייב עולה כשרה ועל מי שמחוייב חטאת פסולה תלוי בשאלה אם הוא מחוייב כפרה כמותו.

<sup>39</sup> שמעתי ממו"ר הגר"מ רוזנצוייג שליט"א שאפשר לפרש גירסה זו בגמ' באופן אחר. הוא ביאר שאפש"ל שכל חטאת שבאה עם עולה שונה מחטאת שבאה לבד. עצם העובדא שיש עולה עמו משפיע על אופיה וגדרה של החטאת, וכן להיפך, החטאת משפיעה על האופי והגדר של העולה. א"כ הגמ' התכוונה אפ' לפי גירסה זו לחילוק מהותי ויסודי, שבכל מקום שיש חטאת ועולה יש לראות שניהם כחלק מתהליך א'. יתכן שיש נ"מ בזה ואכמ"ל.



כותב שחטאות אלו באות לכפרה ואעפ"כ הן דומות לעולה, שהרי אפ' עולה מכפר על עשה, וקרבות אלו גם מכפרים בעשה. א"כ פשוט שיש להם כפרה, אבל הכפרה של קרבות אלו שונה מכפרת שאר חטאות.<sup>40</sup>

במבט ראשון, היה נראה לפרש שהבנות אלו סוכרות שיש חילוק בין חטאות אלו לבין שאר חטאות. חטאות נזיר, מצורע, ויולדת אינן באות לכפר (עכ"פ בל"ת לדעת הנצי"ב) ולכן יש להגדיר אותן לענין דין זה כעולות. אבל נראה פשוט שא"א להציע מהלך כל-כך קיצוני, שהרי חטאות אלו מוקרבות כשאר חטאות, ואין (למיטב ידיעתי) שום דעה שסוברת שמקריבים חטאות אלו כעולות.<sup>41</sup> הג"ר משה ליכטנשטיין שליט"א (מאמר זבח, עמ' 104-105) הציע שמעשיהן של חטאות אלו (וחטאת נחשון בכללן) הם מעשי חטאת, ולכן מקריבים אותן כמו שאר חטאות, אבל קיומן הוי כעולה שהן אינן באות לכפר. לפי דעתו, דין זה (חטאת שנשחטה לשם מי שמחוייב חטאת נזיר, יולדת, ומצורע) תלוי בקיומם של הקרבן, ולא במעשיהם. ולפי סברתו, קרבות אלו אינם מוגדרים כחטאת אלא כחטאת.

נראה להציע עוד גישה ע"פ מה שהעלנו לעיל. אם סוברים שיש להגדיר כל קרבן חטאת כמכשיר ומטהר (אע"פ שחטאת שבאה על חטא צריכה לכפר כדי להכשיר ולטהר), ניתן להציע שיש לחטאות אלו שם חטאת, ולכן יש להן אותם דינים שנוהגים בשאר חטאות, אבל זה דווקא בדינים שתלויים בשם חטאת ומעמדן כחטאת. אבל דין זה אינו תלוי

<sup>40</sup> אפש"ל שהשטמ"ק והנצי"ב חולקים בב' דברים. א' אם חטאות אלו באות לכפר, שלפי השטמ"ק הן אינן באות לכפר, ולפי הנצי"ב הן מכפרות על עשה. וב' אם יש להגדיר עולה כמכפרת על עשין או כדורון. האחרונים האריכו ביסוד קרבן עולה ואם עולה מכפרת. עי' המאמרים של מו"ר הגר"מ רוזנצווייג שליט"א וידידי הר' אלישע בצלאל בקובץ זה.

<sup>41</sup> נראה שזה יוצא במפורש מדברי תוס'. תוס' (זבחים פט. ש"ב אשם) פירשו לשון המשנה שחטאת מרצה וז"ל "מיהו גבי חטאת קאמר טעמא מפני שהוא מרצה משום דאיכא אשם נזיר ואשם מצורע דאין באין לכפר אלא להכשיר כדקאמר לעיל בפ"ק (דף ט:): הנו עולות ניהו...". הרי תוס' סוברים שחטאות אלו באות רק להכשיר ומביאים ראיה לזה מגמ' זו שהן כעולות ניהו. ברור מלשונם שאע"פ שהן שונות מחטאת חלב שהן באות להכשיר, הן עדיין "חטאות" ולכן תוס' צריכים להתייחס לזה שכתוב במשנה שחטאת מרצה.



במעמדן כחטאת אלא הגדרת הקרבן כמכפר והמחוייב בהן כבר כפרה, וכלשון הגמ' (ז.) שזה תלוי אם בעל הקרבן "מחוייב כפרה כמותו." ולכן יש לחלק בין חטאות אלו לבין חטאת רגילה דווקא לגבי דין זה. למרות שכולן הן חטאות, ולכן כולן "מכשירות", חטאות אלו שלנזיר, מצורע, ויולדת אינן דומות לחטאת יחיד שהכשרה באה ע"י כפרה, ולכן יש להגדיר חטאות נזיר, מצורע, ויולדת כעולות דווקא כאן.<sup>42</sup>

## דיני קדימה בקרבנות: חטאת קודמת לעולה

### מקור הדין שחטאת קודמת לעולה

איתא במשנה (זבחים פט.) "דם חטאת קודם לדם עולה מפני שהוא מרצה." לומדים מכאן שחטאת קודמת לעולה, ודין זה בנוי על הכלל שכל המקודש מחבירו קודם לחבירו.<sup>43</sup> אבל לכאורה מצינו עוד מקור שחטאת קודמת לעולה בגמ' (זבחים ז.), "א"ר שמעון חטאת למה באה. למה באה לכפר. אלא למה באה לפני עולה לפרקליט שנכנס, ריצה פרקליט נכנס דורון אחריו." יוצא מדברי הגמ' שחטאת קודמת לעולה בגלל שצריכים כפרה לפני נתינת הדורון. לכאורה צ"ע למה יש ב' מקורות נפרדים לזה, ואיך ב' גמ' אלו מתאימות זו לזו.

<sup>42</sup> נראה לומר שאפ' אם סוברים שחטאות נזיר, מצורע, ויולדת ג"כ באות לכפר, עדיין אפשר להבין למה יש לחלק ביניהן. העלינו למעלה שאפ' אם חטאות אלו באות על החטא, אולי מעמדם כמכפר אינה הגדרתן העיקרית. לכן אולי י"ל שדין זה אינו תלוי בשם חטאת גרידא, אלא בשאלה אם הם נחשבים כמחוייב כפרה כמותו, ובזה יש לחלק בין חטאות אלו לחטאת יחיד.

<sup>43</sup> עיי"ש במשנה שטעם דין זה הוא שכל המקודש מחבירו קודם את חבירו. מקור הדין שכל המקודש נמצאת בגמ' הוריות (יב:) ולומדים את זה מ"וקדשתו." אבל ע' גמ' זבחים (פט:) ששואל על המשנה מה"מ, ומביא פסוק אחר ללמד שיש דין קדימה. אולי משמע מפשטות דברי הגמ' שיש מקור אחר לדין זה מהגמ' בהוריות, ואין זה הדין הכללי של כל המקודש. ע' ספר איזהו מקומן (שם) שהציע שאולי הראשונים חולקים אם באמת לומדים מכאן דין זה של כל המקודש קודם את חבירו וזה גזה"כ או אם זה רק סברה. באמת, (וכמו שהוא כבר ציין), דברי האחרונים בדין איך אנו פוסקים בשאלה איזה קודם, תדיר ומקודש, שייכים לזה. ע', למשל, רש"ש (זבחים צ:) וט"ז (או"ח תרפא). ואולי זה קשור לדברי רש"י (המובא למטה) שסובר שר"ש בדף ז בא לבאר טעם דין כל המקודש, למרות שכל המקודש הוי דין כללי.

מדברי רש"י (ז:ד"ה למה) נראה שהם דין אחד. הוא כותב שר"ש בא ליתן טעם לדין המובא לקמן בדף פט, שחטאת קודמת לעולה. זה אע"פ שבפשטות, דין א' הוא יישום של הדין הכללי יותר שכל המקודש מחבירו קודם, והדין השני שייך בפרט ליחס בין חטאת ועולה.<sup>44</sup> ניתן לומר שלפי דבריו אין לחלק בין סוגי חטאות, שבכולם נוהג אותו דין שחטאת קודמת לעולה.<sup>45</sup> הרי אם סוברים שיש קדימה בגלל הדין של כל המקודש, בפשטות אין לחלק ביניהן, שיש לכל חטאות קדושת חטאת.

לעומת דעת רש"י, יש סוברים שלפי התוס' (ז: ד"ה ריצה) יש ב' דינים בקדימת חטאת לעולה. תוס' העירו שבפשטות דברי הגמ' בדף ז: אינם שייכים לחטאות לנזיר, יולדת, ומצורע שאינן מכפרות. תוס' כותבים שאעפ"כ חטאתם קודמת לעולתם שלא חלקה התורה. רעק"א (גליון הש"ס פט.) ציין את דברי תוס' הנ"ל, ויש מבארים (ע' חידושי הגרי"מ ז: צ:) שכוונתו להעיר שלכאורה לפי המשנה בדף פט. היה נראה לומר שחטאת קודמת לעולה אפ' בנזיר, מצורע, ויולדת מכח הדין שכל המקודש מחבירו קודם את חבירו. עצם העובדה שתוס' צריכים להסביר איך דברי הגמ' בדף ז: שייכים לנזיר, יולדת, ומצורע מעיד על זה שהמשנה בדף פט. הוא דין

<sup>44</sup> נראה שע"פ דברי רש"י אפשר ליישב קושיא על המגן אברהם. הטור (או"ח ס' א) ושו"ע (שם א:ה) פוסקים לאמר פרשת עולה לפני פרשת חטאת באמירת קרבנות. המג"א (שם:ח) ועוד אחרונים הקשו עליהם מכח דברי המשנה (פט.) שחטאת קודמת לעולה. המג"א סובר שאפשר ליישב ע"פ הגמ' הנ"ל (ז:), שחטאת קודמת לעולה דווקא בגלל שצריכים כפרה קודם הדורון של עולה. לפי דעתו, דווקא כאשר מקריבים החטאת לפני העולה, העולה הוי דורון, אבל כאשר העולה באה בלי חטאת, העולה באמת מכפרת. באמירת קרבנות, אינו ברור שכל א' חייב חטאת, ולכן יש לומר שעולה קודמת שפשוט שאין לך אדם בישראל שאינו מחוייב עשה, ולכן העולה יכולה לכפר. עכ"ד. יש אחרונים שהקשו עליו, שהרי תירוצו רק מועיל לפי הטעם בגמ' (ז:), אבל יש עוד סבה להקדים חטאת, שכל המקודש מחבירו, ולכן אין אפשר לומר פר' עולה לפני פר' חטאת. ע' שו"ת לב חיים (או"ח שם). לכאורה יש לפרש דבריו ע"פ דברי רש"י שהכל באמת דין א', והגמ' בדף ז: רק נותן טעם לדברי המשנה.

<sup>45</sup> אלא שאולי זה תלוי ביחס בין ב' גמ' אלו.

אחר מדברי הגמ' הנ"ל, ולכן הם לא יכולים לפרש שחטאת קודמת לעולה אפ' בחטאות אלו מכח דברי המשנה בדף פט.<sup>46</sup>

### ב' דינים בקדימת חטאת לעולה

האחרונים הנ"ל סוברים שניתן לחלק ולומר שיש ב' דינים נפרדים: הדין של כל המקודש שייך אפ' בעולה וחטאת של ב' אנשים נפרדים, ומלמד שחטאת קודמת לעולה שם ג"כ. הגמ' בדף ז שמלמד שצריכים כפרה לפני נתינת דורון שייכת באיש א' שמחויב חטאת ועולה.<sup>47</sup> הם סוברים שאולי קיימת נ"מ בין טעמים אלו במי שהקריב עולתו קודם חטאתו. ככל שסוברים שחטאת רק קודמת לעולה מכח הדין הכללי שכל המקודש מחבירו קודם לחבירו, החטאת לא תיפסל בדיעבד. אולם, אם דין זה נובע מסברה פרטית בסידור כפרות, אז מסתבר שיעבכ בדיעבד. (ע' לקמן שהראשונים דנו אם זה מעכב בדיעבד).

ע"פ הבנה זו שיש ב' דינים בקדימת חטאת לעולה, אולי יש לחלק בין חטאות אלו וחטאת יחיד לענין זה. אולי י"ל שבחטאות נזיר, יולדת, ומצורע נוהגת רק דין א' של כל המקודש, ודברי הגמ' בדף ז: שצריכים כפרה קודם הדורון אינם שייכים בקרבנות אלו, שהרי הם אינם באים לכפר. ובאמת, אנו מוצאים חילוקי דינים בין קרבנות אלו וחטאת יחיד לענין קדימת חטאת לעולה. בפשטות יש לפרש חילוקים אלו עם הסברה שהעלנו לעיל בהבנה שחטאת מוגדרת כמכשיר ומטהר, שהחילוק היחיד בין חטאות אלו לחטאת חלב הוא לגבי ייעודו כמכפר, וששאר דיני חטאת אכן שייכים בהן. א"כ, חידושו של ר"ש בדף ז: נובע מזה שהחטאת באה לכפר, וזה אינו שייך בחטאות אלו.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> בודאי אפשר לדחות הבנה זו בדעת רעק"א. עכ"פ נראה שיש הרבה אחרונים שסוברים שיש ב' דינים נפרדים בקדימת חטאת לעולה, וכן נראה מפשטות דברי הגמ' שיש ב' סבות שונות למה יש להקדים חטאת לעולה.

<sup>47</sup> חילוק זה נמצאת בחידושי הגרי"מ (ז:), שיעורי רבינו משולם דוד הלוי (ז:), ועוד אחרונים. עיי"ש בדבריהם.

<sup>48</sup> עוד אפשר לפרש גישה כזה ע"פ מה שהעלינו למעלה שאפ' אם סוברים שחטאות אלו באות לכפר, אולי יש כאן הגדרה מסויימת. י"ל שחטאות אלו באות לכפר, אבל

נראה ע"פ זה לדון בכל א' מחטאות אלו בנפרד ולראות אם אפשר לחלק ביניהן לבין חטאת רגילה.

#### א. קדימת חטאת מצורע לעולתה

הגמ' (זבחים ה.) מביאה משנה (סוף פ"ב דקניין) שיורשי אשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו עולתה. אבל אם היא הביאה עולתה ומתה לא יביאו היורשים חטאתה. תוס' (שם ד"ה עולתה) העירו שמשמע מדברי הגמ' שאם היא עדיין בחיים, היא יכולה להביא חטאתה אפ' אם היא כבר הביאה עולתה, למרות שהדין הוא שחטאת קודמת לעולה. א"כ יוצא שקדימת חטאת לעולה אינה אלא דין לכתחילה. תוס' העירו שמשמעות הגמ' בפסחים (נט.) היא אחרת, שמשמע שם שדווקא לגבי מצורע יש פסוק ללמד שאין זה אלא דין לכתחילה, אבל בשאר קרבנות יש פסול בדיעבד אם מקריבים חטאת קודם עולה.

הראשונים חולקים איך אנו סוברים לדינא. תוס' (זבחים שם ד"ה עולתה) ועוד ראשונים (ע' רמב"ן ורשב"א לקידושין יג:) סוברים שבכל מקום אין פסול בדיעבד אם הקדים עולה לחטאת. לפי שיטות אלו, יוצא שאין לחלק בין חטאת מצורע לשאר חטאות, ולכאורה זה בגלל שיש שם חטאת בחטאת מצורע.<sup>49</sup> אולם, הריטב"א (קידושין יג: ד"ה חטאת) מביא

---

הגדרתן העיקרית אינן כמכפרות, ולכן דברי הגמ' בדף ז אינם שייכים בחטאות אלו. וצ"ע.

<sup>49</sup> עיי"ש בתוס' (שם) לב' שיטות איך יודעין את זה. ה"ר חיים סובר שדווקא לגבי מצורע היה ה"א שיש פסול בדיעבד, ולכן הגמ' בפסחים צריך ללמד שאין זה אלא דין לכתחילה. נראה שבשאר מקומות פשוט שאין כאן פסול בדיעבד, ולכאורה זה בגלל שהם הבינו שקדימת חטאת לעולה אינה אלא דין קדימה. לעומת זה, תוס' מביאים עוד דעה שלומדים ממצורע שכמו שאין פסול בדיעבד במצורע, ה"ה בשאר קרבנות. לפי דעתם היה ה"א שיש לפסול בדיעבד, ולומדים ממצורע לשאר קרבנות. הנה, אע"פ שב' דעות אלו מודים שאין כאן אלא דין לכתחילה, עדיין אפשר לחלק ביניהם. הם חולקים אם היה ה"א לפסול בשאר קרבנות, וכן הם חולקים אם לומדים שאין זה אלא דין לכתחילה ממצורע. אם סוברים שהקרבנות של מצורע שאני משאר קרבנות בגלל שהן אינן באות לכפרה (ולכן הם אינם חטאת רגילה, או ולכן אע"פ שהם חטאת שלם, עדיין יש לחלק בגלל שדין קדימה תלוי אם למעשה יש כפרה), אז יותר מסתבר לומר שאין לומדים את זה ממצורע. אבל הסוברים שאפשר ללמוד ממצורע לשאר קרבנות לכאורה סוברים שיש יחס חזק ביניהם.

דעה שדווקא לגבי מצורע אין פסול בדיעבד, אבל בשאר חטאות ועולות הסדר מעכב אפ' בדיעבד. וכן מובא בשמו במשל"מ (תמידין ומוספין ט:ו). נראה לפרש דעת הריטב"א ע"פ הנ"ל. אם סוברים שיש ב' דינים נפרדים בקדימת חטאת לעולה, א' דין קדימה שנובע ממעמד הקרבן כחטאת, וב' צורך שהכפרה תקדים לעולה, שמעכב אפ' בדיעבד, מסתבר לחלק בין חטאת מצורע לשאר קרבנות, ולפסוק שמכיון שחטאתו אינה באה לכפר, קדימותה לעולתו אינה מעכבת. שיטה זו אפילו מובנת אם סוברים שיש כפרה בחטאת מצורע, אבל היא אינה מגדירה את מהות הקרבן, שהרי א"כ אין לפסול אותה בדיעבד היכא שהקריב עולת המצורע לפנייה.

### ב. קדימת חטאת יולדת לעולתה

הגמ' (זבחים צ.) מעירה שעולת יולדת כתובה בפסוקים לפני חטאתה, למרות שבדרך כלל חטאת קודמת לעולה. הגמ' שם מסבירה שמקריבים את חטאתה קודם, אלא ש"למקראה הקדימה הכתוב." כל' שלפי הגמ' יוצא שיש משמעות לזה שהעולה באה קודם החטאת בפסוקים, אבל אינו ברור בגמ' מה הפירוש ש"למקראה הקדימה הכתוב."

הראשונים חולקים בזה, ודבריהם הם מאד חשובים להבנת ההבדל בין חטאת יולדת לשאר חטאות לענין דין זה. תוס' (שם ד"ה למקראה) מביאים פירוש ה"ר חיים, שמסביר שאע"פ שבדרך כלל צריכים להפריש חטאת קודם הפרשת העולה, יולדת שאני שעולתה קודמת לחטאתה. הג"ר צבי שכטר שליט"א (בעקבי הצאן עמ' פב-פג) העיר שאם יש סדר בהקדשת שני הקרבנות, מוכח שהקדשת הקרבן אינה רק תנאי בעלמא אלא תחילת כפרת הקרבן וברור שיש מעמד חשוב להפרשת הקרבן.<sup>50</sup> א"כ, עצם העובדא שיולדת שאני, והפרשת עולתה קודמת אע"פ שיש משמעות חשובה להפרשתה, מעיד על זה שחטאת זו שאני ולפיכך ניתן להחיל חלות של עולה לפני הפרשת חטאת. בפשטות, היה נראה

<sup>50</sup> הגרצ"ש (שם) העיר שהגרי"ע (ציונית לתורה כלל לא) כבר האריך בשאלה אם הפרשת הקרבן נחשבת תחילת כפרה. ועיי"ש בדברי הגרי"ע שיתכן לחלק בין הקרבנות לענין זה.

לומר שאם סוברים שטעם ר"ש בדף ז: (שצריכים כפרה לפני הדורון) שייך לגבי יולדת, א"א לחלק בין יולדת ושאר קרבנות לענין זה. אבל אם סוברים שבאמת אין כפרה ביולדת, (או יש כפרה, אבל כפרתה אינה עיקרית להגדרת הקרבן) וקדימת חטאת לעולה היא רק בגלל הדין של וקדשתו, אז אפשר לחלק שדווקא בהקרבנות החטאת יש דין קדימה, אבל ניתן להפריש העולה קודם החטאת אפילו אם הפרשת קרבן היא שלב חשוב בתהליך הקרבנות.

רש"י (שם ד"ה למקראה) כותב שהחידוש היא "שתהא נקראת בענין תחילה". תוס' (הנ"ל) הקשו עליו שמה החידוש בזה. השטמ"ק (שם אות כ') מביא דעת ה"ר יחיאל שפירש שבמקרה שיש רק בהמה א', היולדת יכולה לקריבה כעולה ולהביא החטאת לאחר זמן. אולם, כשהם באים ביחד החטאת צריכה להיקרב ראשון. לכאורה יש לבאר דעתו ג"כ ע"פ הנ"ל. אם סוברים כדעת ר"ש הנ"ל שיש צורך להביא החטאת קודם, לכאורה אפ' אם יש לה רק בהמה אחת, היא צריכה להקריב את החטאת קודם. אבל אם סוברים שאין זה אלא דין קדימה, י"ל שכאשר יש רק קרבן א' לפניו, אין דין קדימה: דין קדימה אינו שייך אלא היכא שיש ב' קרבנות לפניו, שהרי הוא קובע איזה קרבן מוקדם, ולפיכך דין קדימה אינו שייך היכא שיש רק קרבן א' לפניו, ולכן אפשר כאן להקדים העולה.<sup>51</sup>

### ג. קדימת חטאת לעולה בנזיר

איתא במשנה מעילה (יא.) לגבי נזיר שהפריש מעות לקרבנות נזירותו ומת. המשנה מלמדת שאם המעות מפורשים, אלו לחטאת, ואלו לעולה, ואלו לשלמים "דמי חטאת ילכו לים המלח, לא נהנים ולא מועלין בהן. דמי עולה יביאו עולה, ודמי שלמים יביאו שלמים..." משמע מדברי

<sup>51</sup> יש אחרונים שסוברים שרש"י התכוון לומר חידוש לגבי אמירת קרבנות. ע' למעלה שהאחרונים הקשו על דעת הטור והשו"ע למה הם הקדימו עולה לחטאת בסדר אמירת הקרבנות. יש שסוברים שלומדים את זה מרש"י, שסובר "שתהא נקראת בענין תחילה", שיש צורך לקרוא העולה קודם. ע' שו"ת לב חיים (שם) וס' הלכה ברורה (הובא בהערה לטור מהד' המאור) בזה. לפי הבנה זו, אולי אפשר ל' שיוולדת אינו כ"כ שונה משאר קרבנות. אבל זה תלוי בהבנת יסוד החיוב לאמר פר' קרבנות בכל יום, ואכמ"ל.

המשנה שניתן להקריב עולת הנזיר אע"פ ששחטאתו לא תיקרב. וע' עולת שלמה (מנחות ד: ד"ה בגמ') שהקשה שלכאורה לא מצינו דין כזה בשאר חטאות, ולמה דוקא נזיר שאני. לכאורה קושייתו מניחה שלא ניתן לחלק בין חטאת נזיר לשאר חטאות, שכולן מוגדרות כחטאת. אבל נראה שאפשר לחלק ביניהן אם סוברים שיש רק דין קדימה בנזיר, שהרי אז מובן למה היכא שא"א להקריב החטאת עדיין אפשר להקריב העולה.

#### ד. מכשירים ומכפרים

עד כאן העלנו שיש לחלק בין חטאות נזיר, יולדת, ומצורע לבין שאר חטאות לענין דיני קדימה. הסברנו שיש לחלק לקולא בין חטאות אלו לשאר חטאות, שבחטאות אלו קיימת דין קדימה בלבד ע"פ הצעת האחרונים שיש ב' דינים בקדימת חטאת לעולה.

אבל נראה שגם ניתן לחלק לחומרא, שדווקא לגבי קרבנות אלו יש להחמיר יותר לגבי קדימת החטאת לעולה, שמכיון שמקריבים אלו חייבים להביא כמה קרבנות, יש להקפיד דווקא על הסדר. תוס' (זבחים ה. הנ"ל) מביאים דעה שדווקא לגבי מצורע היתה ה"א לפסול אם הקדים עולה לחטאת. ואולי י"ל סברה כזו אפ' למסקנא. תוס' כותבים (מנחות ה. ד"ה ואי) שדווקא לגבי מצורע אנו אומרים שיש מחוסר זמן לבו ביום במה שעדיין לא הגיע זמן טהרתן, אבל סדר יוה"כ שבא לכפרה לא חשיב מחוסר זמן. השטמ"ק (שם, אות כח) מסביר שרק אומרים שיש מחוסר זמן לבו ביום בדבר הבא להתיר או להכשיר. אבל בדבר שבא לכפר וכדומה, אז אומרים אין מחוסר זמן לבו ביום. עיי"ש ובשטמ"ק שם (אות לה). יוצא מדבריו שדווקא לגבי קרבנות אלו שהם מכשירים יש להחמיר ולומר שיש מחוסר זמן לבו ביום וסדר הקרבתן מעכב.<sup>52</sup>

<sup>52</sup> זה קשור להבנת היחס בין הקרבנות שנזיר, מצורע, ויולדת צריכים להביא, ואם שאר הקרבנות שהם מקריבים משפיעים על גדרי חטאות אלו. ואכמ"ל.

## סיכום

עסקנו בהגדרת היחס בין חטאות נזיר, מצורע, וילדת לחטאת רגילה. העלנו ב' גישות עיקריות. (א) כולן באות לכפר. לפי מהלך זה, היה צורך להסביר איך חטאות נזיר, מצורע, וילדת ג"כ באות על החטא, וראינו שלכאורה יש מח' אם הן באות לכפר, וראינו שאולי יש הגדרה מסוימת בין החטאות במעמדן כמכפרים. (ב) כל חטאת באה בעיקרון לטהר ולהכשיר הגברא. לפי זה, הסברנו שיש לחקור לגבי קרבן חטאת, אם הקרבן בא בעיקרון לכפר או שיש להגדירו בצורה שונה. וראינו שלפי גישה זו, אולי אפשר לחלק בין דינים התלויים בשם חטאת לבין דינים התלויים בייעוד הקרבן כמכפר.



## בענין חטאת ועולת העוף

הגמ' בזבחים (דף ח.) עוסקת בקרבן חטאת שנקרב שלא לשמה שהוא שונה משאר קרבנות שהם כשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה לאומת חטאת שהוא פסולה לגמרי. הגמ' דנה מביאה מקורות להלכה זו מהפסוקים. הגמ' מצאה מקורות בג' סוגי חטאת: א) חטאת חלב (סתם חטאת של חטא), ב) חטאת מצורע, ג) חטאת נזיר. הגמ' נשארת בקושיא לעניין חטאת של שבועת בטוי וכן טומאת מקדש וקדשיו וכן חטאת עבודה זרה, והגמ' מתרצת שלומדים אותם במה הצד מהני חטאות דאית להם מקורות שהם פסולים.

תוס' (ח:) ד"ה הנך מקשים שלכאורה קשה ללמד מה מצינו ממצורע הלא מה לשבועות בטוי וטומאת מקדש וקדשיו שיש להם צד קולא שאין במצורע שבאין בדלי דלות. אולי מחמת קולא זו רואים שהקרבן בעוונות אלו קל ביותר ולכן אולי חטאת לא תפסל שלא לשמה ואינו יכול ללמד משאר חטאת? ור"ת תירץ כיון שבמנחות לומדים שמנחת חוטא פסולה שלא לשמה אז אם הדבר המיקל שאיתא בשבועות בטוי וטומאת מקדש פסול שלא לשמה אי אפשר שזה יגרום קולא שבעשירות חטאת שלא לשמה לא תפסל. התוס' לא ניחו להם בדברי ר"ת והקשו שלפי דבריו קשה מדברי הגמ' (דף ח.), שהגמ' רצתה ללמד הדין של חטאת מצורע שלא לשמה שפסולה משאר חטאות והגמ' מקשה שאי אפשר לדמות אחד לשני כי מה לחטאת מצורע שיש בה קולא שהיא באה בדלות ולכן הוי דין שביסודו יותר קל מכל שאר החטאות ולכן אולי לא תפסל שלא לשמה. והקשו התוס' על ר"ת מה הקושיא הלא דלות במצורע הוי חטאת העוף וכבר יש לנו מקור (דף סד:) מ"חטאת היא" שחטאת העוף שלא לשמה פסולה ואם כן, לפי ר"ת למה זה יגרום קולא בעשירות שלא תלמד חטאת מצורע שלא לשמה שהיא פסולה משאר חטאות כיון

שנקרב בדלות. הלא דלות גופה פסולה שלא לשמה? ותוס' הניחו דברי ר"ת בקושיא ולא תירצו.<sup>1</sup>

ובשיטה מקובצת (אות כד) כתב ליישב דברי ר"ת וז"ל ויש לומר דהואיל דאין כל הקרבנות בדלות פסול בשלא לשמו דהא איכא עולת העוף משום הכי פריך שפיר עכ"ל. ולכאורה דבריו אינם מובנים כלל. אנו עסוקים בסוגיא של חטאת שלא לשמה ויש פירכא בחטאת מצורע מזה שנקרב בדלות ומה שיש למצורע עוד חיוב עולה שכשירה שלא לשמה לכאורה לא שייכת כלל לנידון דידן ולמה זה יגרום קולא בחטאת מצורע שאין לה דין לשמה שפוסל. הלא בכל חיובי עולה אנו יודעים שכשרים ולא עלו לשם בעלים אז מה זה שייך לסוגיין?

<sup>1</sup> השפת אמת תירץ שתוס' כתבו לעיל דבשמיעת קול בזריקה ידעינן שלא לשמה שזה פוסל רק מחפשים מקור בשאר עבודות והפסוק כאן של חטאת העוף איירי במיצוי הדם ולכן אפילו בדלות לא ידעינן בשאר עבודות. עוד תירץ שלעיל כשהגמ' שאלה מדלות שמצורע לא ידענו מקור אפילו למצוה אם כן הפסוק של חטאת הוא בדלות לא הוה מוקמינן כלל לפסול שלא לשמה דדוקא למסקנא דלמצוה בעי לשמה מזאת התורה ממילא חטאת הוא הוי לעכב כיון דיש מקור למצוה. ולהכי פריך הגמ' שפיר לעיל. אבל הכא דלמצוה כבר ידעינן שפיר תירץ רבינו תם דמדלי דלות דכתיב במנחת חטאת הוא ידעינן דמעכב לשמה ממילא כל שכן בעשירות.

הנצי"ב תירץ אחר שהפירכא בדף (ח.) שכן התם אינם באים בדלות כעין מצורע הוי פירכא כל דהו משום הכי לעיל דילפינן חדא מתרתי פרכינן מכל דהו כדאיתא בחולין דף (קטז.) מה שאין כן כשילפינן חדא מחדא וחדא מתלת. משום הכי לעיל קאמר חטאת מצורע מחטאת חלב לא גמרה שכן כרת. למה לא כתוב מפני שאינו בלדות אלא מאי שזה פירכא כל דהו ואינה שייכת בלימוד של אחד מאחד.

האור שמח בהל' פסולי המוקדשים (טו:ג) מביא עוד תירוץ שכוונת הגמ' שיש להם חומרא שאינן באים בדלות שגורם שיש להם פסול שלא לשמה משום שבמצורע הקרבן אינו קבוע דחטאת אחריני אינו משתנה לסוג אחר מה שאין כן במצורע שאם נעשה עני מחלל קרבנו לכשיסתאב ולהביא מהדמים עוף וכמו דדריש מקרא דמחטאתו וכדתנן בשילהי כריתות ורואים שאין הקרבן קבוע לכן לא פסל לשמה. ולפי זה אתי שפיר מה דלא פריך אשמיעת קול בבמה מצינו בסוף הגמ' שכן באה בדלי דלות. דמעוף אינו מביא עשירית האיפה אם העני דעוף אין לו פדיון ולא משתנה הקרבן לכן מה דבאה בדלי דלות אין זה פירכא כלל לפסולו דשלא לשמה.

## א. יחס בין חטאת קבוען דלות ודלי דלות

קודם שנתרץ את דברי השיטה מקובצת, צריך לעיין ולהבין מה היא נקודת המח' בין רבינו תם ותוס'. לכאורה דברי ר"ת מסתברים שמזה שהמנחת חוטא בעצמה פסול שלא לשמו לכאורה אינו יכול ליצור קולא בדין עשירות ואדרבא הברכת זבח מקשה שנלמד מזה גופה הדין של עשירות? ותירץ זבחים ממנחות לא ילפינן אבל ודאי מסברא דברי ר"ת צודקים. מה סוברים בעלי התוס' שזה לא תירוץ וחולקים על דברי ר' תם? ועוד קושיא שלפי בעלי התוס' נשאר קושיא על המה מצינו של דלי דלות מכיון שהם לא מקבלים את תירוץ רבינו תם?

הספר החינוך (מצוה קכג) אומר שכל אחד מארבעה חטאים אלו מחייב עושהו להביא כשבה או שעירה בדין חטא קבוע הידועה ואינו נפטר בעוף או בקמח אלא אם כן הוא עני, ואם הוא עני והביא כשבה או שעירה לא יצא ידי חובתו ועיי"ש. החינוך מחדש שאם עני רוצה להדחק ולהביא חטאת בהמה לא יצא ידי חובתו. ובהגהות המשנה למלך מביא הרמב"ם (שגגות פ"י הי"ג) שחולק על החינוך ועני דהקריב קרבן עשיר יצא. ובסוף נגעים גם כן תנן עני שהביא קרבן עשיר יצא וכתב הר"ש על המשניות דאפילו לכתחילה מביא ותבוא עליו ברכה. ודברי החינוך קשים להולמן חד שמסברא למה לא יצא אדרבא הוא מטריח יותר וכדברי הר"ש ועוד הם סותרים משנה מפורשת בסוף נגעים? וצריך להבין במה נחלקו החינוך נגד הרמב"ם.<sup>2</sup> ומצינו כמה תירוצים באחרונים שמסבירים דברי החינוך.

השפת אמת ביומא (דף מא) מתרץ שיש לחלק בין סתם קרבן עולה ויורד על החטאים ומצורע. המשנה בנגעים שאומרת שעני יוצא בקרבן עשיר גם החינוך יודה לזה מפני שהדיני עשירות שונים. שבמצורע גם בעשירות חייב גם עולה וגם חטאת ושונה מעשירות של שבועת ביטוי וטומאת מקדש ושבועת העדות שבעשירות מביא רק חטאת אחד. ולכן השפת אמת מחלק שבמצורע עני יוצא בקרבן עשיר כיון שבשניהם מביאים חטאת ועולה מה שאין כן בכל שאר החטאות של עולה ויורד

<sup>2</sup> הגרי"פ פערלא על הרס"ג (מצוה קמד) כתב דכוונת החינוך הוא רק לכתחילה אך כדיעבד כיפר.

מחוסר חצי מהקרבנות שאינו מביא עולה שחייב בעניות אז לא יצא. ועל זה דבר הספר החינוך שלא יצא עני בקרבן עשיר ולא קשה מהמשנה בסוף נגעים.

החתם סופר בשבת (דף קלב) מחלק באופן אחר, שמצורע הוי חטאות כדי להכשיר הגברא מה שאין כן הני חיובי עולה ויורד הוו כפרה, ובדיני כפרה יש לחלק בין עשיר לעני. הגמ' מביאה שהקדוש ברוך הוא מביא עונש וכפרה בדרך אחרת בעשיר מבעני ולכן איתא לחלק ביניהם. משא"כ במצורע, שאינו בא לכפר אלא להכשיר, אין לחלק בין עשיר לעני. וגם החינוך יודה שהם באותו חיוב ולכן עני יוצא בקרבן של עשיר, כי זה רק מכשיר, אבל בהני ג' חטאים יש לעני ולעשיר חיובים שונים לגמרי, לכן עני לא יוצא לפי דברי החינוך בקרבן של עשיר. והחתם סופר חידש לנו כאן הבנה חדשה בקרבן עולה ויורד שבהני ג' עבירות מסתכלים על הדל והעשיר כחיובים שונים לגמרי.

הערוך לנר מתרץ עוד על פי הגמ' בכריתות. איתא בכריתות (דף כח.): שרב אושיעה אומר כיון שכתוב וזאת מצורע, עשיר שהביא קרבן עני לא יצא אי הכי אפילו מצורע עני כמי שהביא קרבן עשיר לא יצא, לאיי הא אהדריה קרא תורת והתניא תורת לרבות מצורע עני שהביא קרבן עשיר יצא יכול אפילו עשיר שהביא קרבן עני שיצא תלמוד לומר זאת. ועיין בערוך לנר שהקשה: "כח הסברא ודאי שעני שהביא קרבן עשיר יצא מפני שמעלן בקדש ואם כן לא צריך דרשה דתורת רק משום דכתיב מיעוטא דזאת והשתא היאך פתח הברייטא בדרשה דתורת בלא דידעינן אכתי דרשה דזאת הא יקשה למה לי קרא וגם הוא שלא כסדר הכתוב דכתיב זאת קודם תורת והכי הוי ליה למימר זאת מלמד לעשיר שהביא קרבן עני לא יצא, יכול אפילו עני שהביא קרבן עשיר ת"ל תורת." והסביר הערוך לנר דמקושיא זאת הבין החינוך דע"כ עני אינו יוצא בקרבן עשיר ולכן צריך תורת גבי מצורע דיצא וכיון דכתיב תורת ה"א דאפילו עשיר שהביא קרבן עני יצא לכן כתיב זאת. אבל גבי ג' חטאים דלא כתיב לא רבוי ולא מיעוט נשאר הסברא דבין עשיר בין עני ששנה לא יצא ולכן לא קשה ממתניתין דנגעים דשם במצורע איירי דרבי קרא תורת. ואה"נ החינוך מודה דמצורע עני יצא, ורק בג' חטאים לא יצא כיון דליכא קרא. נמצא, שהסברא חיצונה של הגמ' בכריתות היא שגם מצורע הוי חיוב שונה מעשירות לדלות וכלי

הגזירת הכתוב של תורת הייתי סובר שגם במצורע לא יצא, אלא שהמשנה בנגעים בדיני מצורע הוי גזירת הכתוב, אבל יוצא שהדל והעשיר מוגדרים כחיוכים שונים.

ואפשר לבאר שבזה גופה נחלקו החינוך והרמב"ם אם בקרבן עולה ויורד העני יוצא בקרבן עשיר – האם הוי ג' אפשרויות לצאת חיוב אחד ובאמת עניות ועשירות זה אותו מצוה או לא. והחינוך סובר שהדלים יש להם חיוב שונה מהעשיר שחייב חטאת רגיל כמו שאר החטאות. ואולי אפשר לדייק בלשון החינוך כשמסביר החטאת של העשיר דחייב להביא כשבה ושעירה כדין חטא קבוע וידוע. העשיר הוי הדין הרגיל ומביא חטאת רגיל ועוד יש פרשה מחודשת של דלות שהוי חיוב שונה. ובאמת החתם ספר כבר מרמז לחילוק זה רק שמסביר שזה לא שייך במצורע אבל לפי דברי הערוך לגר שמדויק בתוך דברי הגמ' בכריתות יוצא שאף במצורע הדין כך שזה חיוב שונה לפי החינוך ורק גזירת הכתוב לרבות שמשום איזה סבה העני יוצא בקרבן עשירות.

בספר משנת אברהם על כריתות (דף י:) מביא ספק של הר' יחיאל מיכל פיינשטיין האם החיוב של דלי דלות הוי מתחת לחיוב דלות או מתחת לחטאת הרגילה של עשירות. ולכאורה על פי פשטות הייתי סובר שיש בעצם חיוב חטאת רק שאם אינו יכול להביא בהמה אז יש עוד אפציה אחרת, וכל הדין של דלי דלות נובע מהחטאת הרגילה וכן בדלות. אבל אם נעייין בדברי הגמ' בכריתות (דף י:) האמת היא שאפשר לדייק אפכה ושדלי דלות בא רק מתחת לחיוב דלות ולא מתחת לדין הרגיל של עשירות. הגמ' בכריתות אומרת שבדלות חס רחמנא באחד מל"ב מעשירות הכא נמי דלי דלות חס רחמנא אחד מל"ב מדלות. אמנם יש לדון דלא שמעינן מהתם אלא שיעור דחס רחמנא בזה ואמדינן את הדלות וביחס לזה אמדינן את הדלי דלות. עוד יש לדקדק מלישנא דברייתא דיש מביאים שניים במקום אחד ואחד במקום שניים, והיינו דהמנחה דעולה ויורד אתא תמורת שתי קרבנות העוף. ומשמע שהדלי דלות הוא הבא במקום הדלות.

והנה איתא בזבחים (דף סג:) מה חטאת טעונה צפון אף מנחה דעולה ויורד טעונה צפון וכתב רש"י דגירסא זו משובשת, ועוד היאך אפשר דחטאת העוף שבאת תחת חטאת בהמה אינה טעונה צפון (שהרי נעשית כקרן מערבית דרומית) ומנחה הבאה תחת העוף דטעון צפון וע"כ

דגירסא זו משובשת. ומבואר ברש"י דמנחת חוטא באה במקום העוף. אמנם בתוס' (שם ד"ה מה) פליגו על רש"י וכתבו אבל מנחת חוטא שמא בעי למאן דאיתקיש לחטאת בהמה שבאה חליפתה בעשירות ומבואר מדבריו דהמנחה באה במקום הכבש. ונמצא דרש"י ותוס' נחלקו אם המנחה במקום העופות או המנחה מתחת וחליפת הבהמה. ואפשר שנחלקו בדיון הנ"ל מלעיל האם חיובים שונים או שהוי הכל חיוב אחד ומה הסברא חיצונה האם עני יכול לצאת בקרבן עשיר וכמו דנחלקו הרמב"ם והר"ש נגד ספר החינוך. ושיטת הרמב"ם לשיטתו היא שכל הסוגים דרכים שונים לקיים חיוב החטאת בהמה והכל חיוב אחד. שהרמב"ם במניין המצוות מונה כל הג' סוגים של עולה ויורד במצוה אחד ולא מחלק אחד מהשני כי הכל חיוב אחד בין בעשיר בין בדל. מה שאין כן שיטת הרס"ג דמונה עשירות דלות ודלי דלות במצוות שונות מצוה קמד, קמה, קמו. וזה מתאים לשיטת החינוך (קכג) שהעני והעשיר לא שייכים אהדדי ורק במצורע יש יוצא מן הכלל ובאמת בכל העולה ויורד הם חיובים נפרדים. ונמצא דהרמב"ם לשיטתו.

ולפי הנ"ל אפשר להבין ביותר דברי האור שמח פסולי המוקדשים (פרק טו הלכה ג) וז"ל שהרבינו השמיט הילפותא דחטאת העוף שפסול שלא לשמה ובאמת תנן בספרא חטאת הוא פרט לשמלקו שלא לשמו ופלא הוא, והנראה דרבינו הוכיח דעל כרחין איכא ילפותא אחרינא דנפקא לן פסולא דחטאת העוף אחרי דידעינן דשלא לשמה פוסל במנחה ובבהמה נפקא לן בעוף עכ"ל. ויוצא שזה מדויק מאד אליבא דההסבר שלנו בשיטת הרמב"ם שכל הסוגים הוי דרכים אחרים להביא ולקיים אותו חיוב קרבן ממילא למד הדינים אחד מהשני.

## ב. יסוד המח' בין תוס' ור"ת על פי הנ"ל

וכדי להסביר המחלוקת הנ"ל צריכים לעיין במקור הדברים שהתורה מחלקת בין החיוב של עשירות ודלות. האבן עזרא (ויקרא ה:ז) מביא ב' טעמים להבדיל בין קרבן של עשירות לדלות. הטעם הראשון זה מפני אמר רבי יצחק כיון שהוא עני ואינו מגיע ידו אולי עלה רוחו במחשבה ולפי זה קרבן עני דעולה וחטאת הוא חיוב מסויים דעני שמא

הרהר על מדותיו של הקדוש ברוך הוא ואם כן דלי דלות מחוייב להביא במקום הקרבן דלות דגם בו אפשר עלה דבר במחשבתו. ובמנחות (דף סג.) מבואר דמנחה מכפרת על מחשבה דמרחשת אתיא ארחושי הלב. אבל האבן עזרא מביא עוד פשט לעולת העוף בדלות. והיא שחטאת העוף היא כנגד הדין דעשירות של חטאת בהמה רק שמחוסר אימורים דיש בבהמה ואין בעוף. ולכן מוסיף עולת העוף לחטאת העוף כדי להשוות העניות לעשירות. ובאמת הכל חיוב אחד ורק דרכים שונים איך לקיים אותו דין, ויוצא כשיטת הרמב"ם שעשירות ודלות הוי אותו מצוה ואותו חיוב והדינים למדים אחד מהשני ולכן עני יוצא בקרבן עשיר. יוצא שכל החיובים זקוקים אחד לשני. וכל הפרטים של דלות מסודר איך לקיים אותו דין של עשירות. וזה יהיה כצד השני של ספיקת הרב יחיאל מיכל שדלי דלות תהיה מתחת עשירות וכמו שדלות הוי מתחת לחיוב עשירות כי הכל חיוב אחד. וזה שיטת התוס' בזבחים (דף סג:). ורש"י חולק וסובר דפרשת עשירות ופרשת דלות הוי פרשיות נפרדות ואולי מצוות נפרדות כעין שיטת הרס"ג והסבה שחייב עולת העוף לא מטעם אימורים של חטאת בהמה כי דלות זה חיוב אחרת. ולכן רש"י יסבור כהצד ראשון של רבי יצחק באבן עזרא שהסבה ששונה המספר בהמות בדלות הוא מטעם שזה חיוב חדש בנפרד, ולא מטעם לקיים הדין אימורים של הבהמה. ולכן רש"י כותב בדף סג שדלי דלות הוי חילוף ומתחת לדלות שלא שייכת לעשירות. וכדיבאר החינוך שעשירות הוי החטאת הידועה רק שהשתנה בחלק הדלות והם לא שייכים אהדדי ולכן עני לא יוצא בקרבן עשיר.<sup>3</sup>

ולא הצד שהחיובים הוו חיובים נפרדים אפשר להביא ראיה מסברת התורה כהנים (פסוק יג): "שיכול החמורים שבהם יהיו בכבשה ובשעירה הקלים יהיו בתורים ובבני יונה והקלים שבקלים יהיו בעשירית האיפה ת"ל מאחת מאלה להשוות הקלים לחמורים." יוצא שהיה סברא שהפרשיות החמירות כטומאת מקדש שיש בו כרת יהיה לו רק כבש ושעיר ולא הדין דלות ודלי דלות כלל.

<sup>3</sup> ועיין בספר משנת אברהם על מס' כריתות שביאר כך שנחלקו רש"י ותוס' במח' שתי הדעות כאבן עזרא. ועיין בספר דביר הקדש על מסכת זבחים שגם הרמב"ם והחינוך נחלקו כשתי הדעות הנ"ל באבן עזרא.



על פי הנ"ל אפשר להבין המח' בין תוס' ורבינו תם. רבינו תם סובר שאם יש דין במנחת חוטא ששלא לשמה פסולה אף על גב דזה לא יכול להיות מקור לעשירות מפני שזה מנחה וכדברי הברכת הזבח, אבל לפחות הדינים האלו שייכים לעשירות שזה לא קרבן קל, ופסול שלא לשמה עוד שייך לחיוב עשירות. כי הדינים שייכים אהדדי וכמו שיטת הרמב"ם שהכל מצוה אחת ועני יוצא בקרבן עשיר, ונמנה למצוה אחת, ולפי האור שמח בדברי הרמב"ם אדרבא זה כן מקור לעוף ולומדים זבח ממנחה. ור"ת מסכים לשיטה זו דהכל קיום בפרשה אחת ואותו מצוה ורק מצבים שונים באותו מצוה וכמו שביאר האבן עזרא שהסבה לעולת העוף הוי אימורים כנגד האימורים של החטאת בהמה ויש לנו דמיון של חיוב אחד לכן אם מנחה פסולה שלא לשמה גם העשירות פסול שלא לשמה. וזה ידמה לשיטת התוס' (דף סג) שהמנחה של דלי דלות הוי חילוף מתחת לבהמה כמו שדלות הוי גם חילופין, והוי רק ג' סוגים של אותו מצוה.

לעומת זאת, תוס' דידן חלקו ולא קבלו סברת ר"ת ולא ביארו למה. אולי תוס' סוברים שהדינים של דלי דלות לא שייכים כלל וכלל לדיני עשירות, וכדברי החינוך שהדין עשירות הוי החיוב הידוע והרגיל, ורק שיש עוד חיוב של דלות וגם דלי דלות שהוי מתחת לדלות וכדמשמע בכריתות שזה תחת שניים. ולכן, זה לא שייך כלל לעשירות והדיני לשמה של המנחה שלא מעלה ולא מוריד הדיני עשירות דיש לנו פרשיות נפרדות (ולדברי רס"ג מצוות שונות) ודינים שאינם יוצאים אחד מהשני. וזה כדברי הערוך לנר שהסביר שהסברא חיצונה אף במצורע היה כך שהם חיובים שונים, ולכן הוא מפריד ביניהם לגמרי, והדיני לשמה לא שייכים לפרשה הרגילה של עשירות, ודלא כדברי האור שמח בהרמב"ם. וזה דומה לרש"י (דף סג) שהמנחה של דלי דלות זה מתחת לדלות ולא מתחת לבהמה כי בהמה הוי חיוב אחרת. ולא יסברו תוספות כדברי האבן עזרא שהחיוב עולת העוף בדלות הוי מחמת האימורים שיש בעשירות, כי החיוב דלות שונה מהחיוב עשירות ולא צריך לקיים אחד על השני. ויוצא שהתוס' סוברים כביאור השני של האבן עזרא שיש חיוב חדש של דלות.

ועיין בשפת אמת בזבחים (דף ט:;) שהגמ' נסתפקה בשינוי בעלים של חטאת – מה הדין במי שמשנה מחטאת חלב (רגילה) לחטאת שאינה קבועה (למשל כחטאת של טומאת מקדש) האם הוי מחוייב כפרה כמותו



מפני ששניהם אית בהם כרת או לא מפני שהקרבת אינו קבוע. והשפת אמת נסתפק כשהגמ' מדברת על אינו קבוע ולכן אינו מחוייב כפרה כמותו מה הדין בעשיר שמביא חטאת רגילה האם זה נכלל בספיקת הגמ' או לאו. ויוצא שהשפת אמת נסתפק בדיון שלנו האם החטאת של עשיר נפרדת ונבדלת מהדלות והוי כמו חטאת רגילה וכדברי הספר החינוך או לא, דיש לנו פרשה אחד של אינו קבוע וגם העשיר אינו קבוע וחיוב אחד דאפשר לקיים כדרכים שונים. ולצד השני רק החיוב דלות הוי אינו קבוע ולא העשיר.

הסברנו לעיל כמה הסברים בדברי החינוך איך לתרץ הקושיא על שיטתו מהמשנה בנגעים שאומר שעני שהביא קרבן עשיר יצא. וצטטנו דברי השפת אמת דיש לחלק בין מצורע לשאר החטאים, שבמצורע יצא מכיון שגם בעשירות וגם בדלות יש שני קרבנות ולא חסר לו כלום. ורק שבהחטאים של עולה ויורד שהדין עשירות רק קרבן אחד אז חסר לו עוד קרבן ולכן לדברי החינוך לא יצא. וכמה וכמה מהאחרונים (משחת שמן ועוד) מקשים על דברי השפת אמת שזה נגד האבן עזרא שהעולת העוף רק הובא כדי למלאות האימורים של הבהמה ולכן לא נחסר כלום כשהביא בעשירות ולכן דברי השפת אמת קשים מאד? לפי דברינו לא קשה כלום והסבה של השפת אמת מובנת היטב, שהשפת אמת בא להסביר שיטת החינוך. שהחינוך אינו סובר כהסבר זה אלא שהחיוב דלות הוי חיוב מחודש ולא חליפין לחיוב עשירות ויש שתי פרשיות נפרדות, והחיוב עשירות הדין הרגיל של חטאת ולכן מובן ההסבר של השפת אמת בדברי החינוך שבאמת חולק על האבן עזרא הנ"ל, וסובר כהפשט השני של רבינו יצחק וכדברי רש"י בזבחים (דף סג:).

ושוב מצאתי בספר אור אברהם שמדוייק שרש"י אינו סובר כהסבר הזה של האבן עזרא שעולת העוף הוי אימורים, כי רש"י בפרשת ויקרא (ה:ח) "והקריב את אשר חטאת לראשונה" כתב חטאת קודמת לעולה למה הדבר דומה לפרקליט שנכנס לרצות ריצה פרקליט נכנס דורון אחריו. והוא מהגמ' זבחים (דף ז:): דאיתא התם ואמר רבא עולה דורון הוא, תניא נמי הכי א"ר ר' שמעון חטאת למה באה לפני עולה דומה לפרקליט שנכנס לרצות ריצה פרקליט נכנס דורון אחריו. הרי לפי רש"י מדוייק שאינו סובר כהסבר האבן עזרא שעולת העוף הוי אימורים של

חטאת העוֹף מתחת לחטאת בהמה כי אם כן היה פשוט למה חטאת קודם לעולה כי חטאת העוֹף היא העיקר והעולת העוֹף רק שם בגלל אימורים ולא צריך הסבה של רבא (דף ז) שעולה דורון. ומזה שרש"י ביאר כך גם בחטאת העוֹף ועולת העוֹף על פי פשטות לא סובר כטעם זה אלא כאידך טעמא של האבן עזרא בשם רבי יצחק. ויוצא, שרש"י לשיטתו (דף סג:) שסובר כהחינוך וכמו שכתבנו לעיל. ושיטת רש"י הוי כעין שיטת החינוך נגד הרמב"ם ולשיטתו נגד תוס' שם (דף סג:).

### ג. ביאור תירוץ השטמ"ק

התחלנו בקושיא של תוס' על דברי ר"ת אם דבריו צודקים שכיון שהמנחה פסולה לשמה אז זה לא יכול לגרום קולא שאין פסול לשמה בעשירות. והתוס' הקשו מהגמ' (דף ח.) שמקשה שאין ללמד חטאת מצורע משאר חטאת כיון שאיתא בדלות והלא שם גם כן פסול לא לשמה? והשיטה תירץ לדברי הר"ת שזה לא קשה כי הגמ' לא הקשה מחטאת העוֹף אלא מעולת העוֹף שבאמת כשירה שלא לשמה. והקשינו שאין לדברי הר"ת אלו הבנה כלל דמה שייכת העולת העוֹף לסוגיא שדנה בחטאת לכאורה אין לזה שייכות כלל. אבל לפי דברי האבן עזרא מובן היטב, שהאבן עזרא מסביר שהחיוב של עולת העוֹף זה לא סתם הוספה בחיוב חדש של דלות. ועכשיו שהסברנו שבנקודה זו נחלקו ר"ת ותוס', נבין השיטה מקובצת. כי עד כאן ייסדנו ששיטת ר"ת היא דומה לאבן עזרא שכל הדין של דלות הוי אותו חיוב של עשירות, והכל הוי מאותו מצוה דומיא להרמב"ם והר"ש שהבאנו לעיל. ולכן סברא של השיטה מקובצת הפלא ופלא שתוס' הקשו שלפי ר"ת שמסביר שכיון שהדלי דלות גופה פסולה שלא לשמה לכן לא שייך ליצור קולא שהעשירות לא תפסל שלא לשמה. ותוס' הקשו שאם כן קשה מהפירכא בדף ח. שכשרצה הגמ' ללמד חטאת מצורע מחטאת חלב וחטאת נזיר הגמ' הקשה מה לחטאת מצורע שכן יש לה קולא שהיא באה בדלות. והקשו תוס' שהלא דלות גופה פסולה שלא לשמה כמו שביאר רבינו תם בדלי דלות. והסברנו שרבינו תם ותוס' נחלקו האם הדלי דלות שייך לדין עשירות או לדין דלות שהוא נפרד מעשירות והסברנו שזה תלוי בשתי הדעות באבן עזרא. ואם כן יוצא שרבינו תם סובר שהאימורים של חטאת העוֹף היא העולת העוֹף וכצד

אחד של האבן עזרא. והכל הוי חיוב אחד של קרבן אחד גם בדלות. לכן מובן היטב דברי השיטה מקובצת שהפרכא בעמוד א' היה שבדלות העולת העוף כשירה שלא לשמה. ושאלנו שלכאורה הקרבן עולה לא שייכת כלל לסוגיין? אבל יוצא שהשיטה מתכוון לאבן עזרא הנ"ל והעולת העוף הוי חלק מהחטאת וכנגד האימורים דיש בחטאת הבהמה. אחר שחשבתי פשט הזה שמחתי מאד כשראיתי שהמשמר הלוי בזבחים סימן כ"ג כוון לאותו פשט בדברי השיטה מקובצת הנ"ל.

### ד. עוד ראיות ליסוד זה

ויסוד הזה בעולת העוף נמצא בכמה מקומות בש"ס. החידושי רבי מאיר שמחה בחולין (דף כא.) וכן באור שמח מעשר שנ' (פרק ז' הלכה ג'), מתרצים קושיית התוס' חולין (דף כא.): "וכיון שכן אתי שפיר שנתבונן דתוס' הקשו למה לי קרא דחטאת העוף אינו ניקח אלא מן החולין הא בספרי ממעט נדבת עולה משום דליכא בה אכילת אדם. ונראה דכאן חייבה התורה להביא חטאת העוף תחת חטאת בהמה. וזה כמו שכתב האבן עזרא דתחת האימורים של חטאת בהמה חייבתו תורה לעני להביא עולת העוף שבחטאת העוף ליכא מידי דהקרבה דכולה לכהנים וכיון שכן המה ביחד כמו קרבן בהמה דאיכא ביה אימורים ואכילת אדם. לכן סלקא אדעתין דשניהם ביחד מביא העולה אף מן המעשר, דשניהם ביחד הוי כמו קרבן שלמים דאיכא בהו אכילת אדם ואכילת מזבח כאימורים יותרת הכבוד ושתי כליות דמותרים לאדם ולגבוה סלקי עליה בכבש דלגבוה. ועל זה מיבעי לן קרא הכא. וכפי הנראה משום הכי תני תנא ביום דאף על גב דביום צוותו כתב, סד"א כיון דנגד האימורים דבחטאת בהמה מביא העוף והקטרת אימורים כשירה בלילה סד"א דעולת העוף כשירה בלילה. ואפ"ה לא ניחא לגמרא, ומשום דכיון דבעי עבודה דמעכבא תחילת עבודה אכולהו נ"ל רחמנא דזאת תורת העולה, מה שאין כן לעניין מעשר דגבי מעשר כתיב ואכלתה פרט לעולה סד"א שיביא מן המעשר דהוי כאימורים".

האור שמח בא להסביר שני דברים. הגמ' בחולין לומד כמה דינים בעולת העוף מהפסוק והקריב להקיש עולת העוף לחטאת בהמה.

וצריכים לעשות עולת העוף "כמשפט" של חטאת בהמה. מה חטאת בהמה אינה באה אלא מן החולין וביום ובידו הימנית אף עולת העוף אינו אלא מן החולין וביום ובידו הימנית. הגמ' (דף כב.) מקשה ביום מביום צוותו נפקא, וביאר רש"י למה ליה למילף מחטאת בהמה (תלמד מהפסוק שכל הקרבנות לומדים מביום צוותו) ולפי גירסת רש"י הגמ' תירצה כדי נסבא<sup>4</sup>. אבל במילואים של האור שמח כתב: "אחר זמן ראיתי בשו"ת הרשב"א (סימן רעו') מה שנשאל על לשון הגמ' בחולין ההוא מביום צוותא נפקא סד"א הני מילי חטאת העוף אבל עולת העוף אימא לא ק"ל. ותמהו. וכתב דגרסא משובשת הוא. ולפי מה שפירשנו היא נוסחא דוקנית. ושמחתי מאד שהנחתי ה' בדרך אמת. והפירוש הוא בעולת העוף הבאה עם החטאת כמו שכתבתי דאתי תחת האימורים של חטאת בהמה וסד"א דהוי כמו הקטרת אימורים דכשירה בלילה קמ"ל." ולתשלום החידוש כדאי להביא מה שכתוב בהקדמה לספר מקור ברוך שכתב הרב המו"ל מה ששמע מפי דוד הגאון המחבר ז"ל, דכשביקר פעם אחת אצל הגאון ר' מאיר שמחה ז"ל מדווינסק בעל האור שמח, מצאו שהיה שמח ביותר וזה בדעתו עליו ואמר לו זה עתה נתחדש לו דבר נפלא לאמיתו של תורה. וכשמנתנמנם קצת ראה בחלומו שבפלמיה של מעלה יושבים כל גדלי עולם ושוחחים ביניהם, שחסר עתה בעולם התורה מי שייכוון אל האמת. ועמד הרשב"א ז"ל ואמר שבדווינסק יושב רב אחד ולומד וכוון אל אמת יותר ממני, ואמר לכל האי ביאור הנ"ל בההיא גמ' דחולין ושידעת הרשב"א דיש לשנות הגרסא וביאר האור שמח על פי האבן עזרא.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> לפי הגדרתינו לעיל שרש"י לא מסכים עם האבן עזרא מובן היטב למה רש"י לא גורס כהאור שמח ומסכים למחק הגירסא כהרשב"א. ודלא דהחתם ספר בדעת רש"י בחידושו (עיין עוד בספר זכרון של רב זולטי שמביא תורת כהנים שמשמע דלא כהאור שמח וכהרש"י והרשב"א הנ"ל).

<sup>5</sup> ועיין בספר אור אברהם דף מו שלקח מכאן מוסר גדול בכחת של דורינו בלימוד שלא לשמה שיבוא רגע אחד שילמד לשמה ויכול להגיע למקומות הראשונים. וכדברי הכף החיים פרק ג' שהרחיב הדיבור בהעסק בתורה שלא לשמה וכמה חמור הדבר בחי שמזלזל בימי שלמד שלא לשמה וכתב שאף אם עסק כל חייו שלא לשמה בלתי אפשרי שאף פעם לא היה הערה שהיה לשמה. והפשט בכל שלא לשמה בא לשמה לא שנחלף ומאז ילמד לשמה אלא שבכדי לימודו יגיה זמנים של הערות והארות של לשמה. ובכך ביאר שראה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי. לא שהם היו במדריגה יותר גרוע אלא שיש הערות בחיים

ועל דרך זה תירץ האור שמח קושיית התוס' בחולין (מא ד"ה כמשפט). שהקשו למה צריך דרשה ללמד שעולת העוף אינה בא מן המעשר הלא זה פשוט מהספרי שכל שלא נאכל אינה בא מן המעשר אלא מן החולין? "ויש לומר דס"ד דאתא והקריבו לחלק אף לענין חולין". שתוס' תירצו שאולי היה גזירת הכתוב שהיה מלמד בעולת העוף שזה נקרב מן המעשר. והדברים בלי טעם. אבל לפי חידושו של הרב מאיר שמחה שכאן הוי קרבן אחד וחלק מהקרבן דהיינו החטאת העוף כן נאכל לכהנים אז היה סברא שהאימורים דהיינו העולת העוף באים גם מן המעשר ונחשבים דבר הנאכל.

ועיין במשך חכמה בפרשת ויקרא (ה:י) שכל מקום בתורה כתיב בבהמה או "זכר תמים" או "נקיבה תמימה" לבד בקרבנות עולה ויורד לא כתב גבי בהמה "תמים" משום דדל מביא עופות דאין בהן מומין, ולכן לא כתב גם גבי בהמה. וכן בנזיר טהור כתוב תמים ובטמא דמביא גם עופות לא כתב גבי אשם תמים וכן גבי יולדת דמביאה עוף לחטאת גם גבי כבש לא כתב תמים. (ועיין שם שמצורע כן כתוב אליבא דר' אושיעא שעשיר אינו יוצא בקרבן עני) אבל זה מובן היטב על פי האור שמח לשיטתו שהקרבנות כאן קיום של חיוב אחד וכמו האבן עזרא הנ"ל. וזה ממש כמו שביאר האור שמח לעיל בשיטת הרמב"ם שהכל עניין אחד ודלא כספר החינוך.

חידוש הנ"ל של האור שמח מיישב עוד עניינים. המנחת חינוך (מצוה קלז) כתב בסוף דבריו: "ראיתי בתוס' על התורה (ויקרא ו,טז) וזה לשונם וכל מנחת כהן כליל תהיה דאם לא היתה כליל מה דורון היה לפני המקום במלא קומצו שאינו אלא דבר מועט, דבשלמא ישראל המביא מנחה, מביא עשרון והקומץ נקטר והשיירים נאכלים לכהנים וכהנים משלחן גבוה קזכו ונמצא כולו דורון אבל של כהן אם היה אוכל השיירים אין זה דורון (וכן כתב הרמב"ן על התורה בשם הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פמ"ו)) ולא דמי לחטאת ואשמות של כהנים דהתם האימורים נקטרים והעורות לאנשי המשמר. ומה שסיים והעורות לאנשי המשמר הוא

---

שמקבלים. וכמו שהאור שמח הגיע בסוגיא אחד למקום שהרשב"א (אחד מן הראשונים) לא הגיע.

תמוה דמבואר בב"ק (דף קט:) ובר"מ (ד, ז מכלי המקדש) דכהן הקריב העור שלו. ובגוף הדבר קשה לי דאם כן חטאת העוף שאין למזבח אלא דמה מה דורון הוא שהוא עצמו אוכל העוף וצ"ע? והגהות הרב מאיר שמחה סימן נ"ח תירץ לשיטתו על פי הנ"ל ולכן אינו בא בלא עולה. דהיינו, שהחטאת העוף ועולת העוף הוי קרבן אחד ויש כאן דורון לה' שהאימורים של העולת העוף נקרב לה' ולא קשה כלל קושיית המנחת חינוך.

ועיין במשנה בדף (סה.) שעוסקת בדינים של חטאת העוף בעולת העוף. ובסוף המשנה כתוב ולאכול כחצי זית ולהקטיר כחצי זית כשר שאין אכילה והקטרה מצטרפין. ועיין במשניות יכין ובוועז שהקשו מה ההיכי תימצי בעוף ששייך הקטרה וכן אכילה. ועיין שפת אמת שהקשה הא בלאו הכי בעולה ליכא אכילת אדם ובחטאת ליכא אכילת מזבח ועיין שם שנדחק בזה, ובתירוץ שני כתב אכילת חצי כזית מחטאת והקטרת חצי זית מעולה אינן מצטרפין רק מטעם דאין אכילה והקטרה מצטרפין. ומובן שהחידוש מבוסס על פי האבן עזרא והאור שמח הנ"ל, שהיה לנו לחשב שהכל בהמה אחת ולצרוף שניהם וקמ"ל דלא, כי אין הקטרה ואכילה מצטרפין אבל לא שאין להם שייכות כלל. וחידשה לנו המשנה כאן ששתי עופות של חטאות ועולה דומה לבהמה רגיל שחידש הכלל הזה בבהמה בפרק ג'.

והנה, בספר שירת דוד הביא התורת כהנים (ב,ג): "והנותרת מן המנחה לאהרן ובניו קדש קדשים מאשי ה' אין לי אלא מנחותיהם מליקותיהם מניין? אמר רבי שמעון קורא אני נבילה וטריפה לא יאכל בה ת"ל לאהרן ולבניו קדש קדשים להתיר מליקת ישראל." כלומר, שחטאת העוף של ישראל שנמלקה מאשי ה' אין לה אלא לאחר מתנת האשים, דהיינו שחטאת העוף מותרת באכילה לכהנים רק לאחר שהקטירו את האימורים על המזבח. ולכאורה דברי התורת כהנים אלו אין להם הבנה דאין נתינה לאשים בחטאת העוף אחרי מצוי הדם הכל נאכל לכהנים? אבל לפי האבן עזרא והאור שמח מובן היטב שיש נתינה לאשים האימורים—דהיינו העולת העוף—שהם חלק מהחטאת העוף. ויוצא נ"מ לדינא כדאיתא בפסחים (דף נט) שחטאת בהמה מותרת באכילה לכהנים רק אחרי הקטרת האימורים. ויוצא שגם בחטאת העוף צריך לחכות להקטיר העולת

העוף ורק אז החטאת העוף מותרת באכילה. והוא מוסיף שגם מדוייק בזבחים (דף מד:) המקור שחטאת העוף נאכלת ולכל חטאתם לרבות חטאת העוף סלקא דעתך אמינא נבילה היא ולא לכתוב לגבי לוג שמן של מצורע סלקא דעתך אמינא מן האש כתב רחמנא והאי לאו מותר מן האש קמ"ל. ולמה הגמ' לא אמרה אותו דבר לגבי חטאת העוף שאינו נותר מן האש, אלא צ"ל כמו האבן עזרא שגם זה יש בו על האש בעולת העוף וכדברי האבן עזרא והאור שמח.

והספר יד בנימין על מסכת נזיר (דף כז) הביא שיטת המאירי שס"ל שדוקא בקרבן של קנים צריך פירוש הבעלים בשעת לקיחת העופות או בשעת עשיית הכהן ולא בשעת קרבנות הוי דין מיוחד בעוף. וביאר שם בשם אביו רב אלישיב על פי האבן עזרא הנ"ל שיש זיקה בין שני העופות הנ"ל ויש חלות דין ליחד אותם לעשות אותם קרבן אחד או בשעת לקיחה או בשעת עשייה ולא סתם יחוד להקרבה אלא השלמת שם קרבן. ועל דרך זה ביאר הגמ' ביומא מאי שדימה הדין הזה של פירוש הבעלים משעת לקיחה לגורל של שני שעירים. וביאר רב אלישיב שסוגיא שם אליבא דרבי יהודה שסובר בשעיר לה' אם הדם נופל אז פוסל גם השעיר המשתלח ויוצא שהם זקוקים אחד לשני ודומים ממש לעופות לפי האבן עזרא. וזה המקרה היחיד שיש זיקה כזאת גם בבהמות לכן הגמ' דימה שני הדינים האלו.

ועיין עוד בתורת כהנים על הפסוק (ה, ז) והביא שתי תורים או שני בני יונה וז"ל התורת כהנים שניים הוא מביא או אינו מביא אלא אחד, הלא דין הוא זה מביא מהשג יד ומצורע מביא מהשג יד מה מצורע מביא אחד תחת אחד (דהיינו חטאת כנגד חטאת ועולה כנגד עולה בעוף) אף זה הואיל והעשיר שלו מביא אחד יהא העני שלו מביא אחד ת"ל שתי תורים או שני בני יונה הוא מביא ואינו מביא אחד. וביאר הרינת יצחק על פי האבן עזרא שהיה הו"א לא להביא השני כי הוא רק כנגד אימורים שאין מעכב ולכן היה סגי בחד (וכמו האבן עזרא) קמ"ל שלא.



## ה. ביאור נוסף לדברי השטמ"ק

האמת היא שהיה אפשר להסביר דברי השיטה מקובצת בסוגיין גם בלי החידוש של האבן עזרא הנ"ל. דאיתא בחידושי הגרי"ז (פרק יד מעה"ק הלכה לב) דכתב הרמב"ם וז"ל שנים מתנדבים או נודרים קרבן אחד עולה או שלמים אפילו פרידה אחת של תורים או בני יונה מביאן אותה בשותפות עכ"ל. וצ"ע מאי רבותא דפרידה אחת יותר משאר כל הקרבנות שבאים בשותפות, אטו דין שותפות בקטן וגדול תלי? ומאי אפילו פרידה הוקרבה כשלעצמה, ועוד דפרידה אחת שוה לשתי פרידות כיון שכל פרידה הוקרב לעצמו והוי קרבן בפני עצמו למה לא יהיה נכלל בחידוש ששותפים מביאן קרבן העוף? ורק סגי ללמד ששותפים מביאים קרבן העוף? ובאמת קושיות אלו לא רק קשים על הרמב"ם אלא על דברי הגמ' מנחות (דף קד.). דאיתא שם דאין שניים מתנדבים עשרון אחד אבל מתנדבין עולה ושלמים ועוף אפילו פרידה אחת?

והגרי"ז ביאר על פי משנה פרק ג' דקנין הובא בזבחים (דף סז:):  
 "האשה שאמרה הרי עלי קן אם אלה זכר ילדה זכר מביאה שתי קנים אחד לנדרה ואחד לחובתה, נתנתן לכהן הכהן צריך לעשותן שלש למעלה ואחד למטה לא עשה כן אלא עשה שתיים למעלה וב' למטה ולא נמלך צריכה שתביא עוד פרידה אחד ותקריבנה למעלה ממין א' ומשתי מינין תביא שתיים." ועי' רש"י שם שביאר שאם הראשונים היו ממין אחד אז תביא פרידה אחד מאותו המין או בני יונה או תורים ויצא ידי הכל מהראשונות (דהיינו הקרבן חובה ללידתה ועולה אחד למעלה) ועכשיו צריך להשלים העולה השנייה כי אחד מבוטל שהיה למטה. אבל אם היו הראשונות משני מינים אז צריך שניים קן תורים וקן בן יונה תביא שתיים תור ובן יונה ותקריב שניהן למעלה כי אנו מספקים איזה מן הקנים היו לשם חובה ואיזו לשם נדרה. והנה לכאורה פירוש רש"י צ"ע שעיקר דין שצריך לאותו מין ואין מביאין תור כנגד בן יונה זה גבי חייבי קנין ומה זה שייך לענין נדרה? הלא לענין הנדר כל קרבן ענין בפני עצמו ושייך מכל מינים שונים?

ואשר נראה מוכרח אומר הגרי"ז שאיתא בכריתות (דף ט):  
 "והקריבו מה ת"ל לפי שנאמר בתורים והקריב שומע אני האומר הרי עלי עולת העוף לא יפחות משתי פרידין ת"ל והקריבו אפילו פרידה אחת." ועי'



בפירוש רש"י שם שכתב והקריבו משמע קרבן שלם. הרי מבואר מדברי רש"י שקרבן שלם של עוף הוא דוקא שתי תורים ושתי בני יונה ומשום הכי הוה ס"ד דכל פחות משניים לאו בר נדר ונדבה הוא כלל. ובא הקרא דוהקריבו לרבות דיכול להתנדר ולהביא גם פרידה אחת. אבל זה נשאר אמת דקרבן שלם של עוף הוא שתי תורים או שני בני יונה. ויצא לרש"י מהסוגיא שם שלקרבן הגר להביא פרידה אחת א"א שלא מצינו בכל התורה כולה ופריך מוהקריבו דיכולים להביא פרידה אחת ומשני דחובה מיהא לא אשכחן. ורש"י הבין שזה לא ענין מיוחד בקרבן הגר אלא לא מצינו קרבן שלם בעוף בלי שניים ולא הבאה היא בכל התורה כולה. ולפי רש"י הבאת פרידה אחד הוי חידוש דין והבאה מחודשת ולא נתחדש לענין חובה. וגר הוי הדין הרגיל של חובה ולכן מובן לפי רש"י ביולדת שנדרה שאינו שייך הדין של תור כנגד בן יונה, אבל כיון שהיא נדרה קן חייבה את עצמה בקרבן שלם של עוף דהיינו שתי תורים או שתי בני יונה ואין זה כנדר שתי עולות בעלמא שאין להם שייכות זה על זה. ולכן מובן החידוש של הגמ' דמחדש תורת הבאה בנדבה גם בפרידה אחת שזה לכאורה חצי קרבן. ועיין שם שמביא מהמבי"ט לענין עולת ראייה שצריך להביא קן שלא מצינו בכל התורה להביא פרידה אחד לחובה וכדברי רש"י הנ"ל. וחשבתי לפי זה אפשר להסביר דברי השיטה מקובצת הנ"ל שהעולת העוף שייך גם לשם חטאת מכיון שזה משלים השלימות של הקרבן ולכן גם זה מראה קולא בחטאת כי הם ענין אחד ועושים קרבן שלם. ואם זה נקרב וכשר שלא לשמה זה פרכא גם על החטאת.

ויש להוסיף לדברינו דברי החידושי רב אריה ליב מאלין (חלק ב סימן לה) שהביא דברי רש"י מנחות (דף ד: ד"ה לא יבאיו): "וחטאת יולדת מכשיר הוא, ומדחטאתה להכשיר עולתה לכפר כדכתיב ביולדת אחד לעולה ואחד לחטאת וכפר". וכבר העירו על דעת רש"י דבתורת כהנים (פרשת תזריע פ"ד) תניא איפכא וז"ל "אחד לעולה ואחד לחטאת וכפר מלמד שהכפרה עיקרה בחטאת עכ"ל. ועיין בשיטה מקובצת (אות ט) שכתב ועולה כיון דאתיא עם מכפר כמכפר דמיא ומבואר כהתורת כהנים דהחטאת היא המכפר. והעולה רק כמכפר מכיון שבא עם המכפר? ובתורת כהנים פרשת ויקרא גבי מטמא מקדש איתא: "אם לא תגיע...אחד לחטאת ואחד לעולה שממין החטאת יביא עולה, שאם הביא חטאתו ומת יביא יורשין עולתו". וצריך ביאור היאך ילפינן הנך תרי דינים מהאי קרא,

שלכאורה אין להם שייכות כלל? ועיין שם בשיטה ותוס' שגרסו שאם הביא עולתו ומת יביא יורשים חטאתו ותוס' אומרים שזה שיבוש. אכן השיטה יישב הגירסא דלא אומרים חטאת המתות בעוף אלא בבהמה. ותוס' והרא"ש כתבו באופן אחר: "יכול שאם הביא עולתו ומת שיביא יורשין חטאתו ת"ל אחד לחטאת". פירוש, שחטאת קודמת לעולתו אמנם יש לתמוה גם לגירסא זו איזו הוה אמינא שייכת ולמה מהאי קרא נלמד שלא מביאה חטאתו.

עוד הקשה ר' אריה ליב בעיקר דין שאשה שהביאה חטאתה ומתה יביא היורשים עולתה למה צריך להיות במקרה של הביא חטאתה? ובמנחת חנוך כתב באמת שרק כשהביאה חטאתה מחיים הוא דיבא יורשים עולתה ואם לא הם מביאים. והקשה מה הא דתנן בנזיר במפריש מעות לנזירתו מת דמי עולה יביא בהם עולה ואף דלא קרבה חטאת? וביאר כמו הגרי"ז שביולדת צריכה שניים והכבש של עולה הוי השלמה לחטאת העוף כמו כל עולת העוף שמשלים לכל חטאת העוף והא דעולת יולדת נחשב מכפר רק מטעם משלים לחטאת העוף. ורש"י במנחות רק בא להגיד שבחטאת הוי מכשיר ומכפר והעולה הוי גמר רק בכפרה ולא במכשיר ולכן כתב שעולה מכפרת וחטאת מכשיר, ולא שחטאת לא מכפר. ולכן, יורשים בדרך כלל אינם מביאים קרבן חובות דאביהם ורק כשהקריבה קרבן חטאת נתחדש שיש להם להשלים הקרבן ולהביא העולה, ורק באופן זה נתחייבו היורשים ורק בנזיר כשהפריש המעות. אבל בלי זה לא חייבים היורשים רק בתורת גמר הקרבן. ובזה אפשר לבאר דברי התורת כהנים שלומד מחד קרא זה שמין חטאת יביא עולה, ושם הביא חטאתו יביא יורשין עולתו ולכאורה מה השייכות? והתירוצ' הוא ששני הדינים מבוסס שהעולה גמר החטאת לכן צריך אותו מין ולכן אם התחיל מחיים הם גומרים ובזה מובן ההוה אמינא שאם הביא עולה תביא חטאת כי הם משלימים אחד לשני.

## בענין שיעור שמן למנורה שבמקדש ולנרות חנוכה

### א. גדר דין שיעור עד שתכלה רגל מן השוק

עיי' באה"ט ושע"ת (או"ח תרעג סק"א) שהביאו שו"ת שער אפרים (סי' לח) שדן בענין נרות שנעשו מחמאה שנתבשלה בקדרה של בשר. ופסק לאסור השימוש באותם הנרות לצרכי חול מחמת איסור בב"ח, וכן אינו יוצא יד"ח בהם לנרות חנוכה דכתותי מיכתת שיעוריה משום איסה"נ, וקי"ל דבעינן שיעור לנ"ח, כדאיתא בשבת (כא:): עד שתכלה רגל מן השוק. ע"ש מה שפלפלו האחרונים בדבריו, וכן הובאו הדברים בריש הל' בב"ח (יו"ד סי' פז) בפמ"ג (ש"ד ב) ופת"ש (סק"ד).

וכמה אחרונים כתבו לדחות דברי שו"ת שער אפרים, דבאמת ליכא דין שיעור בנ"ח בחפצא של נר שטעון איזה כמות שמן או שעוה וכדו'. והא דמצינו שיעור עד שתמ"ה בגמ' שבת, אין זה אלא קביעות זמן לעד כמה הנרות צריכים להדלק ושלא יכבה אותם לפני כן. אולם, כה"ג לא אמרינן כלל דכתמ"ש, דלא שייכא אלא בדין שיעור כשאר הלל"מ כגון כזית וכביצה וכדו', שהם שיעורים בעצם החפצא. וכ"כ בדרכ"ת ליו"ד שם (סק"י) בשם ספר אגורה באהלך (או"ח, עמ' כה ע"ב) וז"ל, דעד כאן לא אמרינן כתמ"ש אלא בדבר שהחפץ עצמו בעי שיעור כגון לולב וכיוצא בו וכיון דכתמ"ש חסר השיעור, אבל בנ"ח לא בעי שיעור השמן גופיה אלא הפועל היוצא ממנו דהיינו שיעור ההדלקה עד שתמ"ה, עכ"ל. וכן ע"ע כעיי"ז בספר דברי הרב להגר"י כהנמן זצ"ל (ח"ג עמ' מב).

והעולם השוו את הדברים למש"כ בספר חי' רבינו חיים הלוי על הרמב"ם בפיי"ז מהל' שבת הי"ב בענין מה שמחלק הרמב"ם בין לחי הכשר גם באיסה"נ משא"כ קורה דכתב הרמב"ם שם וז"ל, בכל עושין קורה אבל לא באשרה לפי שיש לרוחב הקורה שיעור וכל השיעורין אסורין מן האשרה וכן רוחב הקורה אין פחות מטפח ועביה כל שהוא,

עכ"ל. ובסיום דבריו כתב הגר"ח וז"ל, וזהו שמחלק הרמב"ם בין לחי לקורה, דבקורה דהשיעור טפח הוא בעצם הקורה וע"כ שפיר שייך בזה הך דינא דכתותי מיכתת שיעוריה, משא"כ בלחי דעצם הלחי אין לו שיעור כלל, והשיעור הוא רק בהמקום, ע"כ לא שייך בזה הא דכתותי מיכתת שיעוריה וכשר גם בשל אשרה וכמו שנתבאר, עכ"ל. והיינו, דביאר שם דלחי משום מחיצה, ודין מחיצת רה"י דבעי י' טפחים אינו בעצם המחיצות אלא רק שהמקום יהא מוקף מחיצות במציאות, ע"ש והדברים עתיקים. וכע"ז כתב הר"ן להדיא בגיטין (י ע"א בדפי הרי"ף) וז"ל, בכל איסורי הנאה קאמרי ואע"ג דכתותי מכתת שיעוריהו לא איכפת לן אלא במידי דבעי שיעור כשופר ולולב, עכ"ל.<sup>1</sup>

והנה נחלקו בגמ' שבת שם במי שהדליק את הנרות וכבתו לפני שיעור דעד שתרמ"ה, אם זקוק להדליקן שוב. ולהלכה קי"ל דכבתה אין זקוק לה. ובמסקנא איכא ב' פירושים למה דקי"ל דמצות נ"ח עד שתרמ"ה, וז"ל, דאי לא אדליק מדליק ואי נמי לשיעורה, עכ"ל. ויש להבין תי' שני דלשיעורה. עיין קונ' חנוכה ומגילה להגר"ח טורצין (עמ' כג) שדייק ברמב"ם דליכא שיעור בעצם הנר, רק בעינן שיהא דלוק בפועל לחצי שעה, ודכן הסכים עמו הגרי"ז זצ"ל.<sup>2</sup> והוסיף הגרי"ז דלכאו' מוכח כן ממש"כ הרמב"ם דשיעורו "כחצי שעה או יתר", והכוונה היא דבאמת צריך להוסיף שמן לפי המציאות בכל מקום ומקום (ע"ע בברכת אברהם שבת כא ע"ב, וע"ע לקמן מש"כ בדברי הגרי"ז). וכל זה כדברי ספר אגורה באהלך ודעימיה, ודו"ק. ומה דכבתה אין זקוק לה, צ"ל דמאיזה טעם לא חייבוהו להדליק עוד, כל כמה שהיה מספיק שמן מתחילה.

<sup>1</sup> ע"ע רשימות שיעורים למרן הגרי"ד זצ"ל לסוכה (ב ע"ב). וכמו"כ כתב הגר"א באבה"ע (קכד:ב). וכל זה דלא כהריטב"א לסוכה (כט ע"ב ד"ה לולב) שהשוה דין כתותי מכתת שיעוריה עם הא דכל העומד לשרוף כשרוף דמי. וע"ע בספר מאורי המועדים לבית בריסק ח"א בענין שיעורי ד' מינים (מפי השמועה מאת הגרמ"ד ס שליט"א). וע"ע מש"כ בספר אגרות הגרי"ד הלוי בקונטרס חאסלאוויץ אות ו' (עמ' רפד).

<sup>2</sup> וכן ע"ע מש"כ שם בעמ' יב, דנראה שתלה ניד"ד במח' הראשונים.

אולם, לכאור' דחוק לפרש כן בגמ', וטפי נראה לענ"ד (עכ"פ בסוגיא עצמה) דבאמת איכא דין שיעור בנ"ח בחפצא של הנר. הרי ממה דאין זקוק לה נראה דכיון דעשה מעשה הדלקה כנכון ע"פ דין בנר שיש בו כשיעור, שוב לא איכפת לן אם בפועל דולק הנר עד שתרמ"ה ממש.<sup>3</sup> וכ"כ בספר ישמח אב להגרא"ב שולמן שליט"א (עמ' פ) דלכאור' מבואר וז"ל, דכל המצוה נגמרת עם ההדלקה, וא"כ יהיה מוכרח שהשיעור נאמר בשמן ולא בזמן ההדלקה, עכ"ל.<sup>4</sup>

### ב. גדר דין שיעור חצי לוג שמן במנורה

אבל יתר על כן יש להעיר, דהנה בהקדם יש לחקור כמו"כ בהאי ענינא לגבי מנורה שבמקדש. איתא במתני' דמנחות (פח ע"א) דשיעור שמן שבנרות הוא חצי לוג לכל לילה, וצ"ע אם זהו דין שיעור בחפצא שטעון כמות זו של שמן מדין שיעורים, א"ד כל שיעורו אינו אלא היכ"ת לקיים מה דאיתא בסוגיין דזבחים (יא ע"ב), ע"פ גמ' מנחות (פט ע"א) וז"ל, דכתיב מערב ועד בקר ותניא מערב ועד בקר, תן לה מדתה שתהא דולקת והולכת מערב ועד בקר, עכ"ל. ויש לפרש דדין המנורה הוא שתדלק עד בקר, אבל לאו דוקא שנאמר קביעות שיעור בכמות השמן מצד עצמה ומצד חפצא של נרות המנורה. אלא דשיעורו חכמים דכמות זו סגיא כדי שתהא דולקת עד בקר, אבל אה"נ אם יצוייר אופן שתדלק כל הלילה בפחות מזה, גם זה מהני. וכן נ"מ לענין נתינת פחות מכשיעור בתחילת ההדלקה, באופן שיוסיפו קצת קצת במשך הלילה עד הבקר, דאת"ל דאיכא דין שיעור בהדלקת המנורה, בודאי צריך ליתן כל השיעור מתחילה בשעת הדלקה (כנ"ל לענין כבתה אין זקוק לה), ודין עד הבקר אינו אלא תנאי בקיום המצוה ולא עצם יסוד דינו.

ועיין רש"י וז"ל, חצי לוג לכל נר ונר, כך שיעורו חכמים לילי תקופת טבת שלא תכבה כל הלילה ובתמוז ובניסן ובתשרי אם תדליק

<sup>3</sup> עיין לשון רש"י שם וז"ל, שיהא בה שמן כשיעור הזה. ומיהו אם כבתה אין זקוק לה, עכ"ל.

<sup>4</sup> נדפס לראשונה בקובץ בית יצחק כרך כג - תשנ"א, עמ' 239.

שליש היום לא איכפת לך, עכ"ל. ולפון"ר יש לדייק דס"ל לרש"י שהוא באמת דין שיעור חצי לוג בעצם השמן שבנר, שהרי נראה דנאמרה הלכה דבעינן שיעור חצי הלוג שהוא כמות המכוונת כנגד הך דמערב עד בקר בלילות הארוכות של תקופת טבת שהוא שיעור הרבה יותר ארוך מבלילות אחרות ובפרט בתקופת תמוז שהלילות קצרות הן. והיינו, דאין השיעור מכוון ומיתלא תלי באורך זמן ההדלקה בפועל אלא דכך מדליק בחצי לוג שמן לנר, מ"מ ובכל לילות השנה. וכן משמע דרש"י קאי לשיטתו במש"כ עה"ת (ויקרא פרק כד פסוק ג) בקרא דיערך אתו אהרן מערב עד בקר וז"ל, יערוך אותו עריכה הראויה למדת כל הלילה, ושיערו חכמים חצי לוג לכל נר ונר, והן כדאי אף ללילי תקופת טבת, ומדה זו הוקבעה להם, עכ"ל. וכן נראה דעת רש"י בסוגיא דמנחות (פט ע"א) ד"ה ושיערו וז"ל, עד ששיערו הדבר שלא היה צריך יותר מחצי לוג אפילו בליל ארוך וכן נותן אפילו בליל קצר ומה שנשתייר בבוקר זורק לחוץ, עכ"ל, וכן פירשו התוס' שם.

ושם בתוס' הביאו עוד מהירושלמי יומא (פ"ב ה"ב) דשיעור חצי לוג מתאים לפתילה בינונית ללילי ניסן ותשרי, ולכן בטבת הביאו פתילות דקות להדליק לכל הלילה, ובקיץ פתילות עבות כדי שלא ישאר שמן בבקר. ונראה דגם הירושלמי ס"ל דחצי לוג הוי דין שיעור בעצם השמן, דאל"ה היו יכולים להוסיף או לפחות משיעור השמן ולהשתמש בפתילות בינוניות לכל השנה.<sup>5</sup> וע"ע ח"י הגרי"ז בסוגיין (יא ע"א ד"ה ועפי"ז) שחקר בזה, והעלה כנ"ל דבע"כ הוי דין שיעור, כיון שהדליקו באותו שיעור חצי לוג בכל ימות השנה, וכנ"ל.<sup>6 7</sup>

<sup>5</sup> דלא כמש"כ בספר מנחת אריאל (פט ע"א) לחדש אליבא דירושלמי דבקיץ היו יכולים ליתן פחות משיעור חצי לוג, ולא הבנתי ההרכח לזה. וע"ע לקמן בדברי הירושלמי.

<sup>6</sup> מיהו, עיין ספר רנת יצחק עה"ת (ויקרא שם) וז"ל, אבל ליכא שיעור בגוף השמן שתהא חצי לוג, דבקרא כתיב יערוך אותו אהרן מערב עד בוקר, הרי נראה דזה רק דין מעשה הדלקה אבל לא שיעור בשמן עצמה, וכן מוכח מהא דאיבעיא ליה במנחות (פח ע"ב) בנר שכבתה באמצע הלילה כשהוא נותן בה שמן כמדה ראשונה חצי לוג או כמה שחסרה לדלוק עד הבוקר, ואי נימא דיש שיעור בגוף השמן שתהא חצי לוג איך סגי ליתן כמה שחסרה לדלוק על הבוקר כשהוא פחות מחצי לוג, עכ"ל. ובענייני לא הבנתי קוש' כל הצורך, שהרי יש לדחות דזה גופא הויא השקלא וטריא בגמ',

## ג. בענין תקנת ח' ימי חנוכה

עיינן מש"כ ב"י (סי' תרע) בקוש' הידועה, אמאי תקנו חנוכה ח' ימים, הלא נס השמן לא היה אלא ז' ימים מפני שכבר היו להם שמן ליום א'. ובתי' הראשון כתב דמתחילה חילקו השמן לשמונה חלקים, חלק א' לכל יום ויום, ונעשה נס ובכל יום דלקו הנרות מערב עד בקר. ועיינן מאירי לשבת (כא ע"ב ד"ה ונחזור) שהקשה איך עשו כן, הרי אין סומכין על הנס, וכמו"כ הקשו הפר"ח ועוד מן האחרונים על הב"י. אכן, ע"ע תוה"ר (שם) וז"ל, וי"ל שחלקו את הפך לשמונה והדליקו בכל לילה עד השמינית ואע"ג דאמרינן התם תן לה מדתה כדי שתהא דולקת מערב עד בקר היינו היכא דאפשר, עכ"ל. ומבואר דס"ל דכל דין חצי לוג אינו אלא דין לכתחילה, ולכן הדליקו בכל מה שהיה בידם הגם דהיה פחות מכשיעור לכל לילה. ולפו"ר נראה דלא ס"ל דאיכא דין שיעור בעצם שמן שבנר כשאר דיני שיעורים דכהת"כ, דלא מסתבר שבטלו קיום לילה ראשונה בכדי לקיים מצוות ח' ימים בחצי שיעור.<sup>8</sup> אלא דס"ל דאיכא דין שתהא המנוחה דולקת מערב עד בקר ושיעורו חכמים דחצי לוג הוא השיעור הנצרך למשך זמן זה, אבל ליכא חלות דין שיעור ולכן כמה שמן שאפשר ולכמה זמן שאפשר צריך להדליק, ויש לדון בזה.<sup>9</sup> ע"ע ברכת אברהם

---

ומסקינן דאין לנו לחדש שיעור חדש שלא נמסר לנו במסורה ממרע"ה (כמדבואר בסוגיא) ולכן כל מעשה הטבה היינו בחצי לוג, גם בנכבתה באמצע הלילה.

<sup>7</sup> ע"ע קונ' נס השמן להגר"א שארר שליט"א (עמ' טו) שהעיר מסוגיא שם דממטה למעלה שיעורו, דמשמע דליכא קפידא בשיעור, וע"ש בקר"א וחזו"א (סי' ל אות ז), ואכמ"ל. ובאמת איתא בקונ' שם (עמ' ל) לתלות בב' דעות בגמ' בקרא דמערב עד בוקר וגו', ולפי לישנא בתרא דבר אחר אין לך עבודה כשרה וכו', ליכא דין תן לה מדתה וממילא ליתא לשיעור מדויק דחצי לוג. ויש להעיר, דלפי דבריו תי' ראשון של הב"י (עיינן בסמוך) קאי רק אליבא דלישנא בתרא, וצ"ע.

<sup>8</sup> וכבר העירו בזה האחרונים, עיינן שדה חמד מערכת חנוכה (אות א). וע"ש בקונ' נס שמן (עמ' כט) ובחבצלת השרון פ' תצוה מה שיישבו בזה בכללי אין מעבירין על המצוות. וע"ע בהערה הקודמת. ובכלל יש להעיר דלאו פשוט הוא דאיכא דין ח"ש במצוות כלל.

<sup>9</sup> העירני ידידי הרב יונתן כהן שליט"א דיש לדחות דתוה"ר ס"ל דבאמת איכא דין שיעור אבל אינו אלא לכתחילה.

לשבת (כא ע"ב) שדייק במאירי הנ"ל דאם היה מותר לסמוך על הנס, היה סגי בזה שתהא המנורה דולקת כל הלילה, גם בדליכא שיעור חצי לוג, וכנ"ל.

אכן, קשה מן הירושלמי והוכחת הגרי"ז ועוד דלעיל דאיכא דין שיעור במנורה, וכן תמה בשו"ת מנחת ברוך (סי' קט ענף ד) על הב"י וז"ל, דהא דאמרינן מנחות שם ושיעור חכמים חצי לוג אין הכוונה שחכמי המשנה שיערו כן, ומשו"ה תקנו חצי לוג. דהא חצי לוג היה בביהמ"ק מימות משה שמשחו בשמן המשחה בכדי שיהיה בכדי שיהיה לקדש בו את השמן לכל נר כדאמרינן (מנחות פח ע"ב) יתיב רבי וקא קשיא ליה חצי לוג למה נמשח וכו' א"ל ר"ש בר רבי שבו היה מחלק חצי לוג שמן לכל נר ונר א"ל נר ישראל כן היה. א"כ משה רבינו בעצמו שמשח החצי לוג לא משחו אלא שיתן בו חצי לוג לכל נר. ופשוט דכל מה שעשה משה לא עשה אלא ע"פ הגבורה וחצי לוג לכל נר הוא הלמ"מ. א"ו דהא דאמרינן ושיעור חכמים היינו ששיעורו לידע מ"ט עשה משה חצי לוג או דכתיבא באורייתא או דהוה הלל"מ בע"פ, עכ"ל.<sup>10</sup> ובאמת יש להקשות ג"כ על מש"כ בבית הלוי עה"ת (עניני חנוכה עמ' כט ע"א) דמה שתקנו חז"ל דוקא בנ"ח ענין המהדרין וכו' יותר משאר מצוות, היינו משום שקיימו החשמונאים את מצות הדלקת הנרות בהידור דוקא והקב"ה הצליח בידם. והיינו, שהדליקו השמן שבפך בפתילות רגילות ומהודרות – ולא עשו דקות הגם שע"י עצה זו היו יכולים להדליק את המנורה לכמה ימים ולא רק ליום א'. וקשה, הרי ע"פ הנ"ל לא יתכן כלל להדליק את המנורה בפחות משיעור חצי לוג, וא"א לשנות מידת הפתילות לדקות בכה"ג, כך הקשה בספר חי' בן אריה (סי' ט אות ג).

### ד. תקנת שיעור נרות חנוכה כעין מנורה שבמקדש

והנה מצינו בהרבה דינים ומנהגים השייכים למצות נ"ח, דימו חז"ל את תקנתם להדלקת המנורה שבמקדש שלגביה היה הנס של פך

<sup>10</sup> ע"ש היטב מה שביאר בתקנת חי' ימי חנוכה ובמש"כ במכתב מאליהו ח"ד עמ' 225. ע"ע חי' בן אריה (סי' ט) שמפלפל בענין זה ומביא ראיות לכאן ולכאן.



השמן, ועל נס זה הוא דבאה תקנתם לפרסם. למשל, הדלקה עושה מצוה זכר למקדש (ט"ז תרעה סק"א, וע"ש בפמ"ג); מנהג חילוף פתילות בכל יום (א"ר תרעג סקט"ז ע"פ כל בו וספר התניא); סידור מקום המנורה בביהכנ"ס כעין מנורה שבהיכל (ט"ז תרעא סק"א); איסור השתמשות בנ"ח כעין מנורה שבמקדש (מ"ב תרעג סק"ח ע"פ הראשונים); גובה המנורה עד י"ח טפחים לכתחילה (א"ר תרעא סק"א בשם ספר סדר היום); נוסח ברכת נ"ח כנוסח ברכה במקדש (ראב"ד פי"א מהל' ברכות הט"ו).<sup>11</sup> אבל בכל זאת אין לבדות מעצמינו דמיונות בין מנורה לנ"ח לחדש ולמימר דבחצי שעה דעד שתמ"ה נאמר דין שיעור בחפצא של שמן שתקנו כעין דאו' דמנורה, דמהיכ"ת להכריח כן, בפרט דגם מצינו בהרבה דינים דאינם דומים זה לזה, וז"פ.

אולם, לאחר העיון מצאתי דלפי חבל ראשונים באמת הדבר כ"ה, ולהלן התעקתי מדבריהם. עיין כל בו (סי' מד) וז"ל, ומצות נר חנוכה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק. ושיעור זה כמו חצי שעה או יותר מעט. ולפי חשבון זה מדת השמן שנותנין בנר חנוכה הוא שמינית הביצה, שהרי שיערו חכמים חצי לוג שמן לנרות המנורה שדולקות מערב עד בוקר שהם י"ב שעות, וחצי לוג הוא מלא ג' ביצים, נמצא ביצד ל"ד שעות, ולחצי שעה שמינית הביצה, עכ"ל. וכן עיין ספר כפתור ופרח (פרק טז, ערך עומר, סאה וקב) וז"ל, וגבי נר חנוכה אמרינן עד דכליא רגלי דתרמודיא, כתב הר"מ ז"ל שהוא שיעור חצי שעה אחר שקיעת החמה. אם כן לפי חשבון זה שיעור מדת השמן הוא שמינית הביצה, שהרי אמרו חצי לוג שמן לנרות המנורה, והם דולקות מערב עד בקר דהיינו י"ב שעות. וחצי לוג הוא ג' ביצים כל ד' שעות ביצה, כל שעה רובע ביצה. כל חצי שעה שמינית ביצה, וזה כל פתילה, עכ"ל. ובפרט יש להעיר דלהדיא הבין הכו"פ שזהו ג"כ דעת הרמב"ם דלא כדברי הגרי"ז לעיל בקונ' חנוכה ומגילה, והלא דבר הוא, עיין לעיל. ובאמת גם בכל בו איתא נוסח כעין מה דמצינו ברמב"ם "חצי שעה או יותר, ומ"מ קבע השיעור ע"פ חצי לוג דמנורה שבמקדש.

<sup>11</sup> הערת ידידי הרב ברוך דב בראון.

זאת ועוד, הנה יצא לאור קונ' מכת"י המכונה סוד הדלקת נרות חנוכה בספר זכרון להגר"י הוטנר זצ"ל (עמ' תלה). וכפי הרשם בסוף הקונ' הנ"ל, הוא הדבר אשר נמסר לר' יצחק סגי נהור בנו של הראב"ד ע"י אליהו הנביא. ואיתא שם (תנאי הד') וז"ל, שהוא שיעור השמן צריך שלא יפחות ממשקל ב' דרהמין ורביע כל נר ונר. והטעם שאמר רז"ל שמנורת בית המקדש היו מדליקין אותה בחצי לוג והיה מספיק בכל לילה כל נר ונר. ועוד אמרו רז"ל שכשגבר יד חשמונאי בדקו ולא מצאו שמן אלא מה שמספיק ללילה א', שהוא שיעור ג' לוגין וחצי בכל לילה לכל הז' נרות, שהוא שיעור חצי לוג בכל נר. וחצי לוג הוא משקל ג' ביצים, וכל ביצה שקולה י"ח דרהמים והג' ביצים שהם י"ח שע"ח דרהמים, וזה היה שיעור שנמצא טהור חתום בחותמיו של כ"ג וכו' ושיעור זמן הדלקת נר חנוכה אז"ל שהוא חצי שעה, נמצא שיספיק לכל נר מנורת חנוכה משקל ב' דרהמים ורביע, עכ"ל. ומבואר היטב דהני ראשונים ס"ל להדיא דאיכא דין שיעור בחפצא של נר ולכן נתנו שיעורים מסויימים ולא נקטו ענין חצי שעה בעלמא אלא בתורת סימן לדבר, אבל באופן התקנה עצמה קבעו שיעור המכוון כנגד חצי לוג שבמנורה שבמקדש. וכן הביא המאירי שיטה זו בשם י"א וז"ל, אחר שביארנו שמצות נר חנוכה חצי שעה יש אומרים ששיעור נתינת שמן לנר הוא שמינית ביצה ולמדת ממקדש שהיו דולקות כל הלילה בחצי לוג שהן שלש ביצים וכו', עכ"ל.

ובאמת, עיין מג"א (סי' תרעב סק"ג) שהביא שיטה זו בשם שלט"ג. אבל מקשה עליו וז"ל, בש"ג למד השיעור לשמן על חצי שעה ממה דאמרינן חצי לוג שמן למנור' ללילי טבת הארוכים ע"ש ובאמת הכל לפי עובי הפתילה, עכ"ל. ונראה דפשוט לדעת המג"א דליכא שיעור כמות בגוף השמן אלא שהוא רק דין בעלמא שהנרות תהיו דולקות עד סוף שיעור חצי שעה. אכן, לפי מה שבררנו לפי כמה ראשונים נראה דקבעו חז"ל שיעור בעצם השמן, וכן נראה דזהו דעת השלט"ג, והוא גם ע"פ מה שמצינו במנורה שבמקדש. אח"כ מצאתי בספר עמודי אור (סי' מ) וז"ל, והאחרונים תפסו על המג"א דכיון דאחז"ל חצי לוג שמן לכל נר שפיר יש לנו לשער לפי ערך זה לחצי שעה, עכ"ל. וכן סתם להלכה בכנה"ג (סי' תרעב) בשם שלט"ג, וכן פסק בעל חסד לאברהם, הובאו דבריו בשדי חמד מערכת חנוכה (אות ב, ח"ח עמ' 38).

ובהקדם כל הנ"ל, הרי הדר דינו של השו"ת שער אפרים לפסול אותם הנרות מחמת כתמ"ש מאיסור בב"ח, דמבואר שכמה וכמה ראשונים ואחרונים תפסו דאיכא דין שיעור בשמן של נ"ח ע"פ שיעור שמן במנורה שבמקדש.<sup>12</sup>

### ה. שיעורים הלל"מ וכתותי מיכתת שיעוריה

וליישב הענין, נראה להקדים יסוד בשיעורים הלל"מ ודין כתותי מיכתת שיעוריה, וכבר העלתי הרבה מן הדברים במאמרי בקובץ בית יצחק לט (תשס"ז). ולקמן הבאתי הדברים בקיצור ורק הנוגעים לעניננו, בתוספת קצת דאין בית מדרש בלי חידוש, ע"ע שם באריכות.

איתא בגמ' יבמות (קג ע"ב), אמר רב פפי משמיה דרבא, סנדל המוסגר לא תחלוץ בו ואם חלצה חליצתה כשרה. סנדל המוחלט לא תחלוץ בו ואם חלצה חליצתה פסולה, עכ"ל. ובהמשך הסוגיא מבואר דפסול המוחלט תלוי בדין כתמ"ש, וכמש"כ רש"י שם (ד"ה מחולט) וז"ל, דלשריפה קאי ואנן שיעורא בעינן חופה את רוב רגלו והאי כתותי מיכתת שיעוריה, עכ"ל. ומקשינן שם מתוספתא דנגעים (פ"ז ה"ו) וז"ל, מטלית שיש בו שלש על שלש אף על פי שאין בו כזית, כיון שנכנס רובה לבית טהור טמאתהו, עכ"ל. וקס"ד דמיירי שם במטלית המוחלט, ומבואר דלא אמרינן כתמ"ש בבגד המוחלט וכמש"כ רש"י שם (ד"ה מאי לאו) וז"ל, אמרת שדי מיעוטא בתר רובא והוה ליה כמאן דעיילא כולה ואי כמאן דמכתתא דמיא זיל בתר מה דעייל ואין בבית ג' על ג', עכ"ל. למסקנא מוקמינן לתוספתא בבגד המוסגר דלכ"ע שייך גביה רובו ככולו משום דאינו עומד לשריפה ולא מיכתת שיעור הבגד.

שוב מקשינן בגמ' שם דמיירי בבגד הוחלט מסיפא וז"ל, אימא סיפא היו בה כמה זיתים, כיון שנכנס ממנה כזית לבית טהור טמאתהו. אי אמרת בשלמא מוחלטת היינו דאיתקש למת, אלא אי אמרת מוסגרת, אמאי

<sup>12</sup> ואח"כ מצאתי שכן הובא להקשות בספר חק המלך ליבמות (סי' טו עמ' קיג) להגר"ח קרלנשטיין זצ"ל, בעמ"ח קונ' המפורסמים בעניני המועדות. וכן הקשה הגר"א שארר שליט"א בקונ' נס השמן (עמ' י').

איתקש למת, עכ"ל. פרש"י (ד"ה אי אמרת) וז"ל, היינו דמטמא בכזית אפילו אין כאן בגד ג' על ג' משום דמוחלט איתקש למת ומת מטמא בכזית, והיכא איתקש דכתיב אל נא תהי כמת שמרים מוסגרת הואי וקאמר ליה אהרן למשה אל נא תחלט שלא תהא כמת, עכ"ל. ולהמסקנא קי"ל שהתוספתא מיירי במוחלט משום דהוקש למת, ולכ"ע אמרינן דכתמ"ש. אלא דילפינן מקרא דושרף את הבגד (ויקרא פרק יג פסוק נב) דאפילו בשעת שריפה קרוי בגד. עכ"פ צ"ע בגמ' שמוכיחה דמיירי בבגד המוחלט דשיעור כזית הוקש למת, ודלפ"ז הרישא מיירי במוחלט ולא אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה. לפו"ר היה נראה להקשות מסיפא עצמה בלי לדון על הרישא. הרי איתא שם במטלית שיש בה כמה כזיתים דאם נכנס אפילו כזית א', אפי' פחות מגע"ג, שהבית טמאה. והרי גם כזית הוי שיעור מהלל"מ כדאיתא בגמ' עירובין (ד ע"ב), וגם לגבי כזית היינו צריכים לומר גבי מוחלט דכתמ"ש וליכא כזית והבית טהורה ומ"מ לא אמרינן הכי, וצ"ע.<sup>13</sup>

הנה ברמב"ם פי"ג מהל' טומאת צרעת הי"ד וז"ל, מטלית שיש בה שלש על שלש אע"פ שאין בה כזית כיון שנכנס רובה לבית טהור טימאתו, היו בה כמה זיתים כיון שנכנס ממנה כזית לבית טהור נטמא. אע"פ שכל השיעורין הלכה למשה מסיני הרי הוא אומר לכל נגע הצרעת ולנתק ולצרעת הבגד ולבית הקיש נגעי אדם לנגעי בגדים ובתים והשוה המצורע למת שנאמר אל נא תהי כמת מה המת בכזית אף אלו בכזית, עכ"ל. וצ"ע טובא בכוונתו והבאתו את ההיקש כאן במשנה תורה, שהרי אין דרכו של הרמב"ם להאריך בביאור דרשות חז"ל בכל מקום שמביא איזה הלכה. ובכלל יש להבין כוונת אריכותו כאן בענין שיעורים הלל"מ, ובמה נתקשה שהוצרך לכתוב "אע"פ" כאילו יש כאן איזה קוש' על כללא ז.

ועיין מש"כ הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות (מהדו' קאפח עמ' יא) וז"ל, שכל הדינים הקבועים בתורה נחלקים לחמשה חלקים: החלק הראשון, הפירושים המקובלים ממשנה שיש להם רמז בכתוב או

<sup>13</sup> ע"ע מהרש"א בסוגיין שהרגיש בזה.

שאפשר ללמדם באחת המדות, וזה אין בו מחלוקת כלל, אלא כל זמן שיאמר אדם קבלתי כך וכך מסתלק כל וכוח. החלק השני, הם הדינים שבהם אמרו שהם הלכה למשה מסיני, ואין עליהם ראייה כמו שאמרנו, עכ"ל. וכ"כ שם (עמ' ט') וז"ל, שהפירושים המקובלים ממשה וכו' מדקדוק המקרא שניתן לנו אפשר ללמוד אלו הפירושים וכו' כלומר הענינים שתראה אותנו למדים אותן בכלל ופרט וכן ביתר שלש עשרה מדות הם קבלה ממשה מסיני, אלא שאע"פ שהם קבלה ממשה לא אמרו בהן הלכה למשה מסיני... שכל הפירושים כולם קבלה ממשה ויש להם כמו שאמרנו רמזים במקרא, או שנלמדים באחת המדות כמו שאמרנו. וכל ענין שאין לו רמז במקרא ולא אסמכתא ואי אפשר ללמדו באחת המדות, באלה בלבד אומרים הלכה למשה מסיני, עכ"ל.

ומבואר בדברי הרמב"ם דאיכא ב' סוגי קבלות מסיני, פירושים מקובלים ממשה והלכות שהם למשה מסיני. והחילוק ביניהם הוא שרק אצל פירושים המקובלים יתכן שנתנו להם חז"ל רמזים, ולפעמים ע"פ הי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, אף אם מקורם באמת מפי קבלה. משא"כ אצל מה שאמרו בגדר הלל"מ לא יתכן ראייה מן הפסוקים כלל וכ"כ בסה"מ (שרש ב'). עיין שוב בהקדמה לפהמ"ש (שם עמ' י') וז"ל, והנני מסדיר לך כאן רוב הדינים שאמרו בהם הלכה למשה מסיני, ואולי כולם וכו' שאין בהן אף אחת שנלמדה באחת המדות וכו' ולא הביאו עליהם שום ראייה, עכ"ל. ובכללם כתב, "שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני," וכהא דעירובין. ומוכח מזה דכל שיעור הלל"מ שמצינו בש"ס נכלל בזה הענין דאין לו רמז במקרא, ואי אפשר ללמדה מפסוק, ואין עליהם ראייה וכו' וכמשנ"ת.

ונעיין שוב בדברי הרמב"ם בהל' טומאת צרעת שהבאנו לעיל וז"ל, אע"פ שכל השיעורין הלכה למשה מסיני הרי הוא אומר לכל נגע הצרעת ולנתק ולצרעת הבגד ולבית הקיש נגעי אדם לנגעי בגדים ובתים והשוה המצורע למת שנאמר אל נא תהי כמת מה המת בכזית אף אלו בכזית, עכ"ל. ונראה לפרש בכוונת הרמב"ם לפי משנ"ת בעזה"י, דמהא דמצינו בדברי חז"ל היקש הנ"ל בין מצורע למת – שהוא רמז וראיה מן

המקרא על דין שיעור כזית המטמא – בע"כ דנתחדש לנו דבר נפלא בדין זה. והיינו, אף דכל שיעורים הלכה למשה מסיני הם, אין זה בכללם.<sup>14</sup> וזהו פשט דברי הרמב"ם במש"כ "אע"פ שכל השיעורים הלכה למשה מסיני הרי הוא אומר וכו'" – שלא נטעה לומר דשיעור כזית כאן הוא שיעור אחד משאר דיני שיעורים אלא דהוי חידוש דין כזית בפנ"ע ויוצא מן הכלל.

וראיה ליסוד הנ"ל הוא ממש"כ הרמב"ם בעצמו בפ"ב מהל' טומאת מת ה"ב וז"ל, אע"פ שהשיעורין כולם הלכה למשה מסיני הן אמרו חכמים תחלת ברייתו של אדם כזית ולפיכך שיעור טומאת בשרו כזית, עכ"ל. הרי מצינו ממש אותו לשון שכתב הרמב"ם בהל' טומאת צרעת גם כן לגבי דין טומאת מת (ולא כתב כן בשאר מקומות במשנה תורה<sup>15</sup>). ואדרבה, דרכו של הרמב"ם בהרבה דינים במשך כל היד החזקה הוא לפרש "שיעורו הלל"מ" וכדו', עיין פ"ב מהל' מאכ"א הי"א ובהשמטות למקורות וציונים על ספר קדושה במהדו' פרנקל (עמ' שצה), ושם נרשמו עשרות דינים שנוסחו כך. ולכאור' פשוט דדעתו כאן בשיעור כזית בטומאת מת דלא הוי שיעור אחד משאר דיני שיעורים שנאמרו הלכה למשה מסיני, שהרי תלה כל דינו בסברת חז"ל לשער טומאת אדם בשיעור תחילת ברייתו (כדאיתא בספרי זוטא ריש פ' חוקת), ולא דוקא משום דכך נאמרה הלכה. הרי מקור להיקש המלמד על כזית במצורע הוא מכאן דייקא, מטומאת מת. ולכן לפי משנ"ת שניהם עולים שוים בכד א': כשם שבמת

<sup>14</sup> ולא נראה כלל דהויא אסמכתא בעלמא מלשון הגמ' דאיתקש למת, וכן מלשון הרמב"ם בהל' טומאת צרעת, ופשוט להמעין.

<sup>15</sup> חוץ משיעור כעדשה בשרץ. ונראה, דהנה עיין גמ' חגיגה (יא ע"א) דשיעור חכמים שיעור טומאת שרצים בכעדשה משום דזהו תחילת ברייתם, וכן פסק הרמב"ם בפ"ד מהל' שאר אבות הטומאה ה"ב. ועיין טו"א לחגיגה שם שדייק מלשון הרמב"ם בפרק הנ"ל שדין זה אינו בכלל הלל"מ דשיעורים אלא הויא דרשה מן הפסוק. ועיין מנ"ח (קנט) שחלק על הטו"א מכמה טעמים. וא' מראיותיו הביא ממה דלא כתב הרמב"ם שם מש"כ בהל' טומאת מת "אע"פ שכל השיעורין כולם הלל"מ וכו'", ולא הביא סברת תחילת ברייתו. ומסיק המנ"ח שהרמב"ם ס"ל כתוס' נדה (נו ע"א ד"ה אי) דקרא אסמכתא הוא. ומוכח שהמנ"ח דייק כדברינו עכ"פ בלשון הרמב"ם בהל' טומאת מת. ולכה"פ מצינו סמוכין דאיכא יוצאים מן הכלל דשיעורים הלל"מ.

דין כזית אינו בכלל הא דשיעורים הלכה למשה מסיני, ה"ה שיעור כזית במצורע דילפינן מיניה, דון מינה ומינה ודיו להיות כנידון.

ובזה נוכל לתרץ הך דיבמות, דהקשינו אמאי לא דייקנן מסיפא דתוספתא דנגעים דמיירי במוחלט דמטמא ולא אמרינן לגבי כזית דכתמ"ש. ולפי מה שנתבאר י"ל דלק"מ, דמבואר בדברי הרמב"ם דאין דין כזית בבגד המנוגע כשאר שיעורים שנאמרו הלל"מ, אלא י"ל שהוא דין כמות ומציאות של כזית בפנ"ע. וע"פ הגר"ח (הבאנו לעיל בתחילת המאמר), דין כתמ"ש היינו הפקעת דין שיעור אבל לא נוגע למציאות עצם החפצא בכמותו. ולכן י"ל דדין כתמ"ש לא שייך אלא בדין שיעורים דכהת"כ כגון שיעור גע"ג בבגד, אבל אין הדין שייך בדבר שלא טעון שיעור כגון גט, וכפי מש"כ הר"ן, דלא נאמרה שיעור בגט. וה"ה הכא; אף דשאר כזיתים בתורה כגון במצות מצוה וכדו' י"ל דחסר שיעוריהן במה דכתמ"ש, שאני דין כזית בבגד המנוגע דאינו בכלל דין שיעורים דכהת"כ והוי דין כמות בעלמא, ולא שייך לגביה ענין הפקעת שיעור, דמעולם לא נאמר ביה חלות דין שיעור וכל מציאות כמות הכזית קיימת גם בדטעון שריפה. ולכן, כל שנכנס כזית שלימה במציאות מטמא את הבית. וכמו שלא צריך שיעור בחפצא של לחי אלא שיהא המקום מוקף מחיצות במציאות, ה"ה דכזית בבגד המנוגע אינו שיעור בחפצא של הבגד אלא דין שמציאות כזית המצורעת בתוך הבית היא היא המטמאה. וראיה מתוספתא דידן דבגד שיש בו כמה כזיתים מטמא את הבית אף אם לא נכנס גע"ג ממנו דדין ביאת כזית חלוק מדין ביאת בגד ומטמא מטעם כמות של כזית ולא מדין שיעור.<sup>16</sup> ולכן לא שייך לדייק מסיפא ממה דלא אמרינן כתמ"ש, דבאותו שיעור כזית לא יתכן כתמ"ש כלל, ובע"כ מקשינן מרישא דוקא.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> והעירני ידידי הרב מרדכי ניוברגר דבסוגיא דהתם נראה דדרשינן שיעור חופה רוב רגלו מקרא דנעלו, ומ"מ דיינינן ליה משום כתמ"ש. אכן, למעשה פסק הרמב"ם (פ"ד מהל' יבום ה"כ) כמ"ד דאם חלצה בסנדל המוחלט חליצתה כשרה, וגם לא הביא קרא דנעלו בהל' יבום, והדבר צריך תלמוד.

<sup>17</sup> ועד"ז מצינו בפסחים (מו ע"א) בענין הפרשת חלה מעיסה שנטמאה ביו"ט. הצל"ח הביא מספר אור חדש בשם ספר אמרי צרופה שהקשה, הרי חמץ עומד לשרוף וכתותי מכתת שיעורו ואין בו טומאה. וכע"ז הקשה בשעה"מ (פ"ד מהל' גירושין) מהא דתרומה טמאה מטמאה את הטהור, אע"ג דכתותי מכתת שיעורה



ונחזור לעניינינו, דהנה יש לחקור עוד בשיעור חצי לוג דמנורה, אם שיעור זה בכלל שאר שיעורים הלל"מ כדמבואר ברמב"ם שאין להם רמז במקרא, א"ד שיעורו כשיעור כזית בבגד המוחלט דלאו חלות שם שיעור הלל"מ אלא דין כמות בעלמא. ונ"מ בנ"ד, דאם נתפוס כצד ב' דלאו מדין שיעור אתינן, כבר נתבאר דלא אמרינן לגביה כתמ"ש.

ועיין מתני' מנחות (פח ע"א) וז"ל, חצי לוג מה היה משמש חצי לוג מים לסוטה וחצי לוג שמן לתודה וכו' למנורה מחצי לוג לכל נר, עכ"ל. ומבואר דאיכא ג' דינים הצריכים מידת חצי לוג שבמקדש. והגם דנשנו בחדא מחתא, עיין לקמן (פט ע"א) דחצי לוג לשמן התודה היינו הלל"מ, וכ"כ רש"י שם במתני' לגבי חצי לוג מים דסוטה דהלכתא גמירי לה, ולפ"ר משום שלא נתבאר בש"ס בבלי או בספרי מקור לחצי לוג כלל, כפי הנראה.<sup>18</sup> מאידך, רק בחצי לוג שמן למנורה מצינו מקור במקרא להדיא, כדאיתא בסוגיין דהכא וגם התם, מערב עד בקר תן לה מדתה וכו'.

כמש"כ הראשונים. ועיין קה"י לסוכה (סי' כה) בשם שו"ת מנחת ברוך (סי' צט) שתירץ דלענין שיעור לטמא טו"א לא אמרינן כתותי מכתת שיעוריה, דדוקא היכא דבעינן שיעור מדין שיעור אמרינן כן. משא"כ כביצה דטו"א, זהו ילפותא מקרא דמכל האוכל אשר יאכל, אוכל הנאכל בפעם א', וצריך כביצה רק משום דזהו הנאכל בפעם א', והרי גם אי נימא כתותי מכתת שיעוריה, מ"מ במציאות נאכל הוא בפ"א וקרינן ביה אוכל אשר יאכל, עכ"ד. וזהו דוגמת מה שבארנו בשיעור כזית בבגד המנוגע, ובפרט להנ"ל דשיעור כביצה מילפותא הוא ומרמז בקרא, ודלא כשאר הלל"מ, וכמו שבארנו.

<sup>18</sup> הנה יש לעיין טובא בדיון שיעור חצי לוג בסוטה. באמת איתא בירושלמי סוטה (פ"ב ה"ב) דרשה ע"פ קראי דפ' נשא לזה דמראה מים ומראה ארר בעינן, ושיעור חכמים בחצי לוג מן הכיור, וכמו"כ בספרי זוטא שם. ולפ"ז צ"ע אמאי בעינן הלל"מ אם ילפינן מקראי. ועיין רנת יצחק במדבר (פרק ה פסוק ז) שעמד בזה, והעלה דמלבד מה דאיכא דרשה למראה מים ומראה ארר, נתחדש ע"פ הלל"מ דחצי לוג הוי דין שיעור בחפצא של המים ואיכא דין מדידה, ע"ש. ויש להעיר מלשון הרמב"ם בפ"ה מ"ש ד"ל דמחלק בין הלל"מ דחצי לוג לתודה שנקט שזהו הלל"מ משא"כ חצי לוג דסוטה דבא בקבלה, וצ"ע בשינוי הלשון. ועיין מש"כ תי"ט סוטה (פ"ב מ"ב) שהביא פרש"י ואח"כ כתב וז"ל, א"נ הלכתא גמירי לה לאו מסיני אלא כך קבלו מרבותם וכמ"ש בשם התוס' במ"ג פ"ח דיבמות. ועיין מ"ש בסוף עדיות. וכן במ"ג פ"ק דזבחים [דמפרש התם עוד מקומות שהלל"מ לאו בדוקא], עכ"ל. וע"ע ברמב"ם פ"ג מהל' סוטה ה"ט שהביא שיעור חצי לוג ולא הביא מקור לזה וגם לא כתב שזהו הלל"מ, כדרכו במשנה תורה, וצ"ע.



וכן משמע כוונת הרמב"ם בפהמ"ש שם וז"ל, ושחצי לוג של תורה ורביעית של נזיר אשר בשמן זה מושחין את הלחם הוא הלכה למשה מסיני, ואמר בשוטה ולקח הכהן מים קדושים ובא בקבלה שהוא חצי לוג וכו' והטעם שעשינו חצי לוג לכל נר לפי שנ' מערב עד בקר וכו', עכ"ל. ולהדיא קפיד לחלק בין חצי לוג דמנורה דמקורו מקרא להך דנזיר וסוטה דגמירי מהלכה, וכדהקפיד הרמב"ם לפרש להדיא בהרבה מקומות במשנה תורה, איזה שיעורים הויין הלל"מ.

ולכן, הגם דהוכיח הגרי"ז דדין חצי לוג במנורה הוא שיעור בחפצא של שמן, מ"מ נוכל לומר דאין בו משום כתמ"ש, שהרי בארנו דכל שיעור שיש לו רמז בקרא או מי"ג מידות אינו בכלל דין שיעורין הלל"מ דכהת"כ ואינו בדין כתמ"ש כהך דיבמות בכזית בנגעי בגדים. ולפ"ז י"ל בניד"ד דשיעור נ"ח הנלמד בכעין דאו' תקנו ממנורה שבמקדש (כמו שהוכחנו לעיל), ה"ה דנאמר דין כמות בעלמא בלא חלות שם שיעור, אבל דין כמות הוא בדוקא ע"פ חשבון חצי לוג ליי"ב שעות, כמש"כ הראשונים. ובזה אתי שפיר להחולקים על מש"כ בשו"ת שער אפרים דאיכא משום כתמ"ש בנ"ח, דאפי' לפי הסוברים דאיכא דין שיעור בנ"ח, מ"מ אין בו משום כתמ"ש.

וע"פ מש"כ יש לעיין במקו"א. הנה איתא בגמ' שבת (כא ע"א) דכל שאין מדליקין בו לנרות שבת ה"ה דאין מדליקין בו במנורה שבמקדש. והקשה הגרע"א (גה"ש שם) דצ"ע אמאי בעינן כללא זו, דהרי במקדש בעינן שמן זית זך כדאיתא בקרא (ריש פ' תצוה), ופשוט דאין מדליקין בזפת ושעוה וכו'. וכבר העירו עליו האחרונים, הרי איתא במתני' שם דאין מדליקין בשמן שרפה, וזה באמת חידוש הוא לגבי מקדש דמיירי אף בשמן זית ומ"מ נתחדש דפסול, ע"ש בפנ"י שמפלפל אמאי באמת אין מדליקין במקדש בשמן שרפה. וע"ע חבצלת השרון שמות (עמ' תרצב) שהמציא תי' חדש לתרץ דכתמ"ש ולכן אין מדליקין, וע"פ הגרי"ז הנ"ל דבעינן שיעור חצי לוג דוקא מדיני שיעורים. אולם, לפי מה שבארנו יש לדחות, דהגם דבעינן שיעור שמן במנורה כדברי הגרי"ז, אין זה מדין שיעורים הלל"מ שנאמר לגבם דין כתמ"ש אלא זהו מדין כמות בעלמא כהך דנגעי בגדים.

ואגב, ע"פ היסוד הנ"ל, הרווחנו בעזה"י ביאור חדש בסוגיא שם (ריש פט ע"א) בענין חצי לוג שמן לתודה, דהאריך ר"ע בברייתא שם להוכיח שיעורו וחילוקו ע"פ כמה דרשות וריבוי אחר ריבוי, ע"ש. ובסוף הסוגיא איתא וז"ל, אמר לו ר' אלעזר בן עזריה, עקיבא, אם אתה מרבה כל היום כולו בשמן בשמן איני שומע לך אלא חצי לוג שמן לתודה ורביעית שמן לנזיר ואחד עשר יום שבין נדה לנדה הלכה למשה מסיני, עכ"ל. ולכאור' תשובת ראב"ע תמוה וצ"ע אמאי האריך בלשון זה, שאם אתה מרבה כל היום כולו איני שומע לך, ובפרט דלפ"ר לא נחלק על ר"ע כלום ואין נ"מ ביניהם אלא במקור הדברים, עיין באחרונים שטרחו להציע נ"מ ביניהם. אבל לפי דברינו ניחא, דכוונת ראב"ע היא דכיון דשיעור זה של חצי לוג בהל"מ נאמר, ממילא דלא יתכן לדורש מקורות מ"ג מדות דזהו מעצם גדר הל"מ (ושיעורים בכלל), דאין להם רמז כלל מן המקרא, ודו"ק.

### ו. נספח: עוד נ"מ בין שיעורין הל"מ ושאר שיעורין

י"ל דמצינו עוד נ"מ בין דין שיעורין הל"מ ודין שיעורין מדין כמות דילפינן להו מקרא או מדרשה. דהנה איתא ביומא (פ ע"א) וז"ל, אמר רבי אלעזר האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור, שמא יבא בית דין אחר וירבה בשיעורין, עכ"ל. ועיין במראה פנים על הירושלמי חגיגה (פ"א ה"ב), דזה קאי אליבא דמ"ד דשיעורים לאו הל"מ, וכיון דלא קי"ל הכי, ממילא דבר זה לאו אליבא דהלכתא. ולפ"ז י"ל דגבי שיעורים הנלמדים מדרשות וכו', כגון כזית מן המת ובבגד המנוגע, באמת אפשר לחוש שמא יבא ב"ד אחר וירבה בשיעור גם לדידן. שהרי פסק הרמב"ם בפ"ב מהל' ממרים ה"א וז"ל, ב"ד גדול שדרשו באחת מן המדות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך ודנו דין, ועמד אחריהם ב"ד אחר ונראה לו טעם אחר לסתור אותו הרי זה סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו, שנאמר אל השופט אשר יהיה בימים, עכ"ל.

אמנם, עיין הגהות מהרצ"ח ליומא שם שביאר באופן אחר, שהעלה ע"פ ירושלמי פאה דיסוד גדול בכל הש"ס הוא דבאמת נמסרו כל השיעורים בהל"מ, דהיינו כזית, כביצה, ככותבת וכו', אבל נמסרו

לחכמים שיהא בידם לקבוע איזה שיעור שייך לאיזה דין, כגון כמה היא אכילה לחייב עליה מלקות או לחייב כרת על חמץ בפסח וכדו'. וא"כ ה"ה הכא י"ל ע"פ דברי הרמב"ם הנ"ל דשמא ישתנה השיעור לא קאי על עצם גודל הכזית וכדו', אלא לענין איזה שיעור מתייחס לאיזה דיני תורה. אכן, לכאור' יש להעיר על דבריו מלישנא דגמ' שם בהמשך, שדנו לענין כזית קטן (ע"ש ברש"י ד"ה א"י נימא דהיינו פחות מכזית), ולפי המהרצ"ח כוונת הגמ' היא לענין שינוי שיעורין בין כזית לכביצה וכדו', ולא בין כזית גדול וכזית קטן, דלא מצינו כזה שיעורין חלוקים.

ונראה לומר דבאמת מצינו חלות שם כזית גדול וכזית קטן וכדו', כדמבואר במתני' פי"ז דכלים, ע"ש מ"ח וז"ל, כזית שאמרו לא גדול ולא קטן אלא בינוני זה אגורי כשעורה שאמרו לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית זו מדברית כעדשה שאמרו לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית זו מצרית, עכ"ל, וע"ש בכל הפרק. ונראה דלזה כיוון רש"י שם בד"ה והתניא וז"ל, דהא השתא קים לן (ברכות לט ע"א) דלא חייבה תורה אלא על כזית איגורי, שהוא כזית בינוני, עכ"ל. וכן בד"ה אלא וז"ל, והכי קאמר האוכל כזית בינוני אל יכתוב מחוייבני חטאת, אלא יכתוב כזית בינוני אכלתי, שמא יבא בית דין ויפטרנו מקרבן, ונמצא מביא חולין לעזרה, עכ"ל.

## בענין שיטת בן בתירא בפסח ששחטו שחרית בארבעה עשר

### א. פסח ששחטו שחרית בארבעה עשר

במתני' זבחים דף יא ע"ב נחלקו התנאים גבי פסח ששחטו שחרית בארבעה עשר שלא לשמו, שרבי יהושע מכשיר "כאילו נשחט בשלשה עשר",<sup>1</sup> ובן בתירא פוסל "כאילו נשחט בין הערבים." ונחלקו אמוראים בדעתיה של בן בתירא. שרבי אושעיא סבר שלפי בן בתירא פסח ששחטו שחרית בארבעה עשר לשמו כשר, שאכן זה זמן שחיטתו, שדרשין "

'בין הערביים' – בין שני ערבים". ושיטתו הובא נמי בפסחים דף קח ע"א, דאיתא שם שרב ששת היה נוהג להתענות בכל ערב פסח מהבקר עד הערב. ובהו"א שם הבינה דרב ששת נוהג כן שס"ל כבן בתירא אליבא דר' אושעיא שפסח ששחטו שחרית בארבעה עשר לשמו כשר, דכל היום זמנו של פסח הוא, שדרשין "בין הערבים" – בין ערב דאתמול לערב דהאידנא. "וס"ל לרב ששת שבזמן הבית אי אכיל בערב פסח אולי מימשך ואתי לאימנועי מלהקריב הקרבן פסח. וסיים שם שזה אינו, אלא שרב ששת "איסתניס הוה, דאי טעים בצפרא מידי - לאורתא לא הוה מהני ליה מיכלא." וגם איתא בירושלמי (פסחים י:א),<sup>2</sup> ובמכילתא (פ' בא פרשתא ה)<sup>3</sup> דס"ל לבן בתירא שכל היום כשר לפסח.

<sup>1</sup> שפסח שנשחט שלא לשמה בשאר ימות השנה הוי כשלמים וכשר.

<sup>2</sup> ונביא דברי הירושלמי לקמן אות ג.

<sup>3</sup> לפי גירסת הגר"א שם.

אולם, ר' יוחנן פליג על ר' אושעיא וס"ל שבן בתירא מודה שזמן שחיטתו אינן אלא אחר חצות—ופוסל היה בן בתירא בפסח ששחטו בארבעה עשר שחרית לשמו—אלא שכיון שבארבעה עשר "מקצתו ראוי", פסח ששחטו בארבעה עשר שחרית שלא לשמו נמי פסול ואינו קרב שלמים.

ובהשקפה ראשונה, נראה שהם ב' שיטות נפרדות לגמרי, בקצות הפוכים. שבקצה אחד, ס"ל לר' אושעיא שיש להקריב פסח ב"ד בשחרית לכתחילה. ובקצה אחר, ס"ל לר' יוחנן שמודה בן בתירא לר' יהושע שאין שום שייכות להקרבת קרבן פסח בארבעה עשר שחרית, שזמנו אינו אלא לאחר חצות.<sup>4</sup> ומה דס"ל לבן בתירא שבי"ד בבקר שלא לשמו פסול הוא בעיקרון מדיני היחס בין פסח ושלמים ומה שפסח בשאר ימות השנה קרב שלמים. ותוצאת הדין מבוסס על שתי הנחות, חדא, דס"ל לבן בתירא שיש צירוף בין שני חלקים של היום, בין קודם חצות ולאחר חצות, ומשום"ה יש לנו לצפות זמן שחיטת הפסח שמהוה רק בצהריים כבר בבקר. ושני, שמה שאנו מצפים את זמן הכשר שחיטת הפסח כבר בבקר מונע הקרבן מליקרב שלמים.

אולם, אחר העיון יש להציע שבאמת יש הבנות אמצעיים בשיטת ר' אושעיא ובשיטת ר' יוחנן. בשיטת ר' אושעיא יש להציע שס"ל לבן בתירא שפסח ששחטו שחרית בארבעה עשר לשמו כשר רק בדיעבד, ויש לבאר זה באחד משני אופנים: (א) שבעיקרון, מדיני זמן הכשר הקרבת קרבן פסח, יש לשחוט הפסח ב"ד בבקר לכתחילה, אלא מפאת דין צדדי

<sup>4</sup> ע"י למשל הבנת המאירי בדברי הרמב"ם בשיטת ר' יוחנן. דאיתא במאירי פסחים (דף קח ע"א) וז"ל ואין הלכה כדברי בן בתירא שהיה מכשיר לפסח, מפני שהוא סובר שכל יום ארבעה עשר זמנו הוא, ונמצא שאם שחטו שלא לשמו פסול, אלא כמו שכתבנו, וגדולי המחברים כתבו שכל מקודם חצות אין זה זמנו ופסול לפסח, ועם זה פסקו שאם שחטו אף בשחרית שלא לשמו פסול, והדברים מתמיהים עכ"ל. ובמביט הראשון, תמוהה קושיתו, הלא פסק הרמב"ם כדעת ר' יוחנן! ? וע"י בשיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין (מסכת זבחים עמ' 293) שביאר ש"התמיהה [של המאירי] אינה על עצם המסקנה ההלכתית שקיימת בדברי ר' יוחנן אליבא דבן בתירא. התמיהה היא על ההגדרה של י"ד שחרית כשעה שאינה זמנו של פסח [וכמו שמופיעה בדברי הרמב"ם (פסולי המוקדשין טו:יב) שקודם חצות "אינו זמנו"], בד בבד עם הפסיקה כבן בתירא. "אולם, ע"י לקמן הבנה אחרת בשיטת הרמב"ם.

אין להקריב אותה אלא אחר חצות. (ב) שבעיקרון, יש ב' זמני הקרבת קרבן פסח, לכתחילה זמנו אינו אלא אחר חצות, אבל יש עוד זמן בדיעבד קודם חצות.

ובשיטת ר' יוחנן מצאתי בס' ארץ הצבי למורינו ורבינו הרב צבי שכטר (עמ' פא) ובחוברת קול צבי (ז' עמ' 303) במאמר של מורינו ורבינו הרב מיכאל רוזנצווייג שיש להציע דמודה ר' יוחנן שבי"ד בבקר הוא זמן המחייב של קרבן פסח—ומשו"ה פסח ששחטו בי"ד בבקר שלא לשמו פסול—אלא, שזמן קיום והכשר הקרבן פסח אינו אלא אחר חצות.

דהנה, הרמב"ם (פסולי המוקדשין טו:יא-יב) פסק כבן בתירא אליבא דר' יוחנן, אלא שמתחילה כתב וז"ל:

הפסח ששחטו במחשבת שינוי השם, בין ששינה שמו לשם זבח אחר בין ששינהו לשם חולין פסול שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה', במה דברים אמורים ששחטו בזמנו שהוא יום ארבעה עשר בניסן אפילו שחטו בשחרית במחשבת שינוי השם פסול, אבל אם שחטו שלא בזמנו במחשבה שלא לשמו כשר...

ומשמע מדבריו שי"ד בבקר הוה "זמן" שחיטתו. מיהו, בהמשך דבריו כתב וז"ל: פסח ששחטו לשמו בארבעה עשר קודם חצות פסול לפי שאינו זמנו... עכ"ל.

וזה משמע להיפך, שי"ד בבקר אינו "זמן" שחיטתו ! ?

ולכאורה, פשר הדבר הוא, שכיוון הרמב"ם להדגיש שאפילו לר' יוחנן זמן המחייב של שחיטת ק"פ הוא כבר בי"ד בבקר, אולם, זמן קיום והכשר הק"פ אינו אלא לאחר חצות.

ועי' רש"י זבחים דף ח ע"ב (ד"ה בשאר ימות השנה) שכתב דאם שחט ק"פ קודם חצות פסול דכתיב בין הערבים "וכמה פעמים שנה הכתוב בקביעות זמנו בי"ד בין הערבים." וכעין זה כתב גם כן בדף יא ע"א (ד"ה בשאר ימות השנה). והקשה בספר שלמי יוסף, הא שנה עליו הכתוב לעכב אינו שייך גבי עצם זמן הקרבת הקרבן אלא גבי דיני הקרבת הקרבן—הא, לא מצינן ששנה עליו הכתוב ללמד שקרבן מוסף של ראש חדש אינו קרב

אלא בראש חדש ! ותירץ, שמיושב על פי היסוד שאף לר' יוחנן עיקר זמן של קרבן פסח הוא אכן בשחרית בי"ד, אלא מדיני הקרבת הקרבן אינו כשר אלא אחר חצות, משום דכתיב בין הערבים, וא"כ בעינן שנה עליו הכתוב לעכב.

ונקודה זו, אם ס"ל לבן בתירא אליבא דר' יוחנן שיש שום שייכות לק"פ בי"ד בבקר, יש לתלות במח' אמוראים בסוגיין (דף יב ע"א). דהנה איתא בגמ':

מגדף בה רבי אבהו: א"כ [לפי ר' יוחנן שפסול בי"ד בבקר בין לשמו בין שלא לשמו], פסח כשר לבן בתירא היכי משכחת לה? אי דאפרשיה האידנא, דחוי מעיקרו הוא! ואי דאפרשינהו מאתמול, נראה ונדחה הוא! אלא אמר רבי אבהו: תהא לאחר חצות. אביי אמר: אפילו תימא מצפרא, אין מחוסר זמן לבו ביום.

ונראה, שרבי אבהו ס"ל שי"ד בבקר אינו זמן ק"פ כלל, ומשו"ה פסח שהפריש באותו זמן יידחה מעיקרא, וא"א להפריש אלא אחר חצות דאז חל זמן ק"פ. אולם, אביי ס"ל ש"אין מחוסר זמן לבו ביום," דהיינו שכבר בי"ד בבקר חל זמן המחייב להקריב ק"פ, אלא שאינו יכול להקריבו למעשה בהכשר אלא לאחר חצות, ולכן יכול להפריש כבר בבקר ויהיה נראה.

ויש לחפש ולעיין בכמה סוגיות להמציא ביטויים של זמן המחייב של ק"פ אליבא דר' יוחנן, וגם יש לחפש להמציא שיטה אמצעי בשיטת ר' אושעיא.

### **ב. שיטת ר' אושעיא:**

#### **שחיטת קרבן פסח בבקר אינו אלא בדיעבד**

והנה, הקשו בתוס' פסחים (דף קח ע"א ד"ה נימא קא סבר רב ששת) על מה שהבין הגמ' שהובא לעיל, שהתענה רב ששת כל יום ערב פסח משום דסבר כבן בתירא אליבא דר' אושעיא שפסח ששחטו שחרית

בארבעה עשר לשמו כשר, הא לא מכשיר בן בתירא אלא בדיעבד ולא לכתחילה וז"ל:

ואע"ג דרבי יהודה בן בתירא לא מכשר אלא בדיעבד אבל לכתחילה אסור משום לא תשחט על חמץ לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים עד ו' שעות ולא אשכחן תנא דפליג, מכל מקום כיון דדיעבד כשר סבירא ליה להחמיר שלא לאכול מן הבקר.

ומבואר להדיא דס"ל לתוס' שבן בתירא אליבא דר' אושעיא אינו מכשיר להקריב הק"פ קודם חצות אלא בדיעבד. אלא, שדבריהם מתמיהים, דמשום לא תשחט על חמץ אינו כשר להקריב הקרבן אלא בדיעבד? דאי באמת ס"ל לבן בתירא שאסור להשהות חמץ מן הבקר כדעת תוס' הרא"ש (פסחים דף ה ע"א ד"ה לא תשחט) והרמב"ן (מלחמת ה' פסחים דף טו ע"ב בדפי הרי"ף) על פי הירושלמי הנ"ל, כשהסיר חמצו מרשותו יש לו לכתחילה להקריב פסחו בבקר, כמו שאנו סוברים להלכה שחמץ אינו אסור להשהות אלא מחצות ולמעלה, וגם זמן הפסח אינו אלא לאחר חצות, כשהסיר חמצו מרשותו יש לו לכתחילה להקריב פסחו בבקר. ואם מודה בן בתירא דחמץ אינו אסור להשהות אלא מן חצות ולמעלה, שלא אשכחן תנא דפליג, וכתוס' השאנץ (פסחים דף ה ע"א ד"ה לא תשחט) וכמו שכתבו תוס' כאן להדיא, מ"מ אם אחד רוצה להקריב פסחו בבקר יש לו לכתחילה להסיר חמצו מרשותו ולכתחילה להקריב פסחו!

ויש לבאר שיטת תוס' בב' אופנים:

(א) די"ל, שכוונת תוס' אינו שהלאו דלא תשחט הוא הסיבה למה שחיטת פסח בבקר אינו אלא בדיעבד. אלא, שהלאו דלא תשחט והדרשה של לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים מגלה שיש זמן שחיטת פסח לכתחילה ובדיעבד. דהנה, ממה שראינו שהלאו דלא תשחט מלמד שיש איסור שהיית חמץ בזמן הקרבת הפסח,<sup>5</sup> ולכ"ע אין האיסור מתחיל אלא מחצות ואילך ש"לא אשכחן תנא דפליג," ע"כ הניחו חז"ל שאפילו לבן

<sup>5</sup> דלא כתוס' שאנץ שנקט דבן בתירא פליגי על דרשת רבא, ויש לו דרשה אחרת לאיסור שהיית חמץ אחר חצות, וכמו השאר אמוראים ותנאים דפליגי עם רבא.



בתירא קודם חצות אינו אלא זמן שחיטת הפסח בדיעבד. ומשו"ה לכ"ע איסור שהיית חמץ אינו חל אלא אחר חצות, שכולם דרשו לא תשחט על החמץ: שלא תשחט הפסח, בזמן הלכתחילה שלו, ועדיין חמץ קיים. דאי לא אמרינן שיש זמן לכתחילה וזמן בדיעבד לשחיטת הפסח, היאך חז"ל חתכו בסכינא חריפא ודרשו הלאו להגביל רק חצי הזמן של שחיטת הפסח.

ואה"נ, הסיבה והמקור לב' זמנים אלו לא נודע לנו בדברי תוס'. אמנם, עי' בספר גור אריה (שמות יב:ו) שכתב דבן בתירא מודה דעיקר מצות הפסח הוא מחצות ואילך, "מפני כי 'בין הערביים' הוא הזמן שלגמרי בני שני הערבים, והיינו כשסר יום ראשון ובא יום אחר, והוא אחר חצות." כלומר, שמהמילים "בין הערביים" משמע כמה דברים, וברובד אחד הם באים להקיף כל היום מבקר עד הערב. וברובד אחר הם באים להקיף רק מחצות עד הערב. ואמנם, מצינן בגמ' שפליגי התנאים והאמוראים מהו הפירוש לאותה המילים. לר' אושעיא הוא "בין ערב דאתמול לערב דהאידנא," ולר' יוחנן ושאר התנאים שפליגי עם בן בתירא פירוש המילים הוא דבר אחר. ועי' המפרשים על התורה כגון אונקלוס, רש"י, והרמב"ן שכולם מפרשים המילים באופנים שונים. ולפי תוס' והגור אריה, בן בתירא תופס שני פירושים. כיון שברובד אחד משמע המילים כל היום וברובד אחר משמע רק מחצות להערב, היסק בן בתירא שיש שני זמנים להקרבת ק"פ. לכתחילה הוא מחצות ואילך, ובדיעבד הוא אפילו מהבקר. עכ"פ נמצא, שב' זמני הקרבת ק"פ אינו רק מפאת דין צדדי, אלא שבעיקרון—משום משמעות הקרא—יש ב' זמני הקרבת קרבן פסח, זמן לכתחילה וזמן בדיעבד.

(ב) עוד י"ל, שבאמת הלאו דלא תשחט הוא הסיבה ששחיטת הפסח בבקר אינו אלא בדיעבד. דהנה, איתא בפסחים (דף ה.):

רבא אמר מהכא [שחמץ אסור להשהותו מחצות ואילך]: (שמות לד) לא תשחט על חמץ דם זבחי - לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים. - ואימא: כל חד וחד כי שחיט! - זמן שחיטה אמר רחמנא.

והקשו בתוס' שם (ד"ה זמן שחיטה קאמר רחמנא) ובחידושי רבינו דוד שם דהא, באמת, הבנת לא תשחט על חמץ הוא "כל חד וחד כי שחט", דאמרינן בפרק תמיד נשחט (לקמן סג. ושם) השוחט את הפסח על החמץ עובר בלאו, והיאך הוסיף רבא לדרוש וללמד שיש איסור זמן שהיית חמץ במשך זמן שחיטת הפסח?<sup>6</sup> ותירצו בתוס' וז"ל מ"מ כיון דאשכחן דהזהיר על ההשבתה והזהיר שלא לשחוט פסח על חמץ סברא הוא שבזמן שחיטה הזהיר על השבתה ע"כ. וכעין זה תירץ רבינו דוד וז"ל י"ל דודאי עיקר הדרשה הוא לשוחט את הפסח על החמץ, אלא דרבא יליף מיניה ממילא שכבר יהיה החמץ מושבת, שלא חייבה תורה בשוחט את הפסח על החמץ אלא בשביל שהחמץ נאסר ע"כ.

אולם, נלע"ד שתוס' בדף קח. הנ"ל נקטו דרך אחרת בזה. דס"ל, וכמו התוס' ורבינו דוד הנ"ל, שאה"נ לא תשחט על החמץ הוא איסור שחיטה על החמץ ושייך לכל חד וחד כי שחט, והקרא לא בא לחדש איסור זמן שהיית חמץ בזמן הכשר שחיטת הפסח. אלא, תוס' שם הבינו שכוונת הקרא אינו לאסור שחיטת פסח כשיש להשוחט (או הזורק או אחד מבני החבורה) עדיין חמץ ברשותו, אלא שהקרא בא לאסור שחיטת הפסח בזמן היתר שהיית חמץ, דהיינו, בזמן של "עדיין חמץ קיים." וא"כ, ע"כ נשמע שיש זמן איסור שהיית חמץ באותו זמן של הכשר הקרבת הפסח, דאל"כ, דאם חמץ אינו אסור להשהותו עד תחילת חג המצות, בחמשה עשר בערב, נמצא שלעולם א"א להקריב הקרבן פסח, דמחצות ואילך בערב פסח הוא עדיין זמן היתר שהיית חמץ, דהיינו, זמן ש"עדיין חמץ קיים!"<sup>7</sup> נמצא,

<sup>6</sup> אמנם, עי' בראש יוסף שהבין מסקנת הגמ' בפשיטות, שבאמת, ס"ל לרבא שמי שהשהה חמצו אחר חצות עובר בלאו מ'לא תשחט', ואעפ"כ עובר ג"כ אם שחט הקרבן פסח על החמץ וז"ל בא"ד 'דלא תשחט' זמן שחיטה ממש ועובר בלאו אף על פי שאין שוחט... ולפי זה יהיה מלת 'לא תשחט' על חמץ דם זבחי' ב' לאוין במשמע. אחד על כל ישראל מזמן שחיטה, ומדלא כתב בפירוש כן ש"מ דליחודיה לאו על פסח גופו קאתי נמי עכ"ל. וכן הבין הרמ"ך (חו"מ ב:א), ומשו"ה הקשה על הרמב"ם שכתב שרק יש מצוה בדבר וז"ל בא"ד ועוד יש לתמוה עליו שאמר כי אין בהשבתת שאור כי אם עשה, ומדברי רבא משמע דאיסור לאו יש בו אם ישהה אותו מזמן שחיטת הפסח ואילך, וצ"ע עכ"ל.

<sup>7</sup> ועי' המזרחי (שמות יב:טו) שמשמע שהבין כן, וז"ל וכיון דשחיטת הפסח הוא בארבעה עשר, למדנו שהשבתת חמץ נמי הוא בארבעה עשר. אף אם יהיה הפירוש

שהלאו דלא תשחט אינו מעשה עבירה על מה ששחט בשיש לו חפצא של חמץ, אלא מעשה עבירה על מה ששחט בהזמן של היתר חמץ.

ומה דאיתא בפרק תמיד נשחט הנ"ל שהשוחט את הפסח אחר חצות על החמץ עובר בלאו, אע"פ שהוא בזמן איסור שהיית חמץ ולא בזמן היתר שהיית חמץ, הוא משום שיש למהוה זמן של "עדיין חמץ קיים" בא' משני דרכים. או, שהוא זמן אובייקטיבי של היתר שהיית חמץ. או, שהוא זמן סובייקטיבי של "עדיין חמץ קיים", דהיינו אם נשאר אצל השוחט חמץ ברשותו. דבכה"ג, ביחס לאותו האיש, בעולם שלו, ומשום ניהוגו, עדיין הוא זמן של "חמץ קיים", ולכן הוא עובר בהלאו.<sup>8</sup>

ואה"נ, לפי דידן, שקרבן פסח אינו כשר אלא מחצות ואילך, אי אפשר, למעשה, לעבור על הלאו משום הזמן האובייקטיבי של "עדיין חמץ קיים", דמחצות ואילך כבר התחיל זמן איסור שהיית החמץ. ורק אם יש חמץ אצל השוחט יש לעבור על הלאו מפאת זמן הסובייקטיבי של "עדיין חמץ קיים". אבל, לשיטת בן בתירא יש זמן דאיתא היתר שהיית חמץ והכשר הקרבת קרבן פסח בהדי הדדי, דהיינו י"ד בבקר!

והנה, אם מניחים, חד, שבן בתירא מודה לרבא בהבנת הקרא של לא תשחט לפי מהלכינו. ועוד, דמ"מ פליגי עם רבא, שיש בן בתירא דרשה אחרת לאיסור שהיית חמץ מחצות ואילך, וכמו שאר התנאים ואמוראים דאיתא בדף ה. הנ"ל (ולא בעינן להמשמעות של לא תשחט), דאל"כ היה

---

"לא תשחט על חמץ" כל חד וחד כי שחיט, דאם לא כן, נשחט הפסח ועדיין חמץ קיים עכ"ל.

<sup>8</sup> ובפסחים דף סג ע"א-ע"ב נחלקו ר"ל ור"י בהגדרת זמן הסובייקטיבי: "אמר רבי שמעון בן לקיש: לעולם אינו חייב...עד שיהא עמו בעזרה. רבי יוחנן אמר: אף על פי שאין עמו בעזרה." דריש לקיש ס"ל דרק אם נשאר חמץ אצלו בעזרה מיקרי ביחס לאותו האיש זמן של "עדיין חמץ קיים". אבל ר' יוחנן ס"ל דכל זמן שיש לו חמץ בביתו מיקרי ביחס לאותו האיש זמן של "עדיין חמץ קיים". ועי' בהצל"ח (פסחים דף ה ע"א ד"ה לא תשחט) שהקשה וז"ל [דלר' יוחנן], אם כן קפיד קרא שלא יהיה חמץ קיים בשעת זביחה כלל, א"כ צריך להשביתו מן העולם. אבל לר"ל דאמר עד שיהיה עמו בעזרה, וא"כ לא קפיד קרא על השבתה מן העולם, רק שלא יהיה חמץ עמו בעזרה, האיך נילף מיניה השבתת חמץ עכ"ל. אולם, לפי מהלכינו לכאורה מיושב, דאפילו לר"ל עצם האיסור הוא להקריב קרבן פסח בזמן של "עדיין חמץ קיים".

לו לאסור חמץ כבר בבקר "ולא אשכחן תנא דפליג." א"כ, נמצא, דלבן בתירא, אפילו אם השוחט כבר הסיר כל חמצו מרשותו, מ"מ יעבור על הלאו משום ששחט הפסח בזמן היתר שהיית חמץ, דהיינו בזמן "עדיין חמץ קיים" האובייקטיבי.<sup>9</sup> וא"כ, אין להציע דלבן בתירא, אם אחד רוצה להקריב פסחו בבקר יש לו לכתחילה להסיר חמצו מרשותו ולכתחילה להקריב פסחו, דהא מה בכך עדיין הוא זמן של "חמץ קיים." ונמצא, שלעולם, לכתחילה צריך להקריב פסחו רק אחר חצות, אבל בדיעבד אם קידם והקריבו קודם חצות בזמן "עדיין חמץ קיים," אין הפסח פסול, אלא כשר בדיעבד.<sup>10</sup>

וההבדל בין שני גישות אלו בתוס' הוא, דלפי גישה הא', הזמן לכתחילה הוא עקרוני, הוא מדין עצם זמן שחיטת הפסח, וכמו שביארנו לעיל. אבל לפי גישה הב', בעיקרון זמן שחיטת הפסח הוא לכתחילה כל היום, אלא מסיבה צדדית, דהיינו איסור שחיטה על חמץ, למעשה זמן שחיטתו אינו אלא אחר חצות. ואפשר להמציא נפק"מ ביניהם בתוספתא פסחים (ט:טו). דאיתא שם:

הפסח שנמצא בשלשה עשר ירעה עד שיסתאב בארבעה  
עשר יקרב שלמים. ר' לעזר אומ' קודם חצות יהא רועה  
עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו שלמים לאחר חצות  
הוא עצמו יקרב שלמים.

התוספתא מיירי בקרבן פסח ש"נדחה," שצריך שירעה עד שיסתאב. דלכ"ע, אם נאבד לאדם פסח והקדיש אחר תחתיו, ואח"כ קודם י"ד ניסן מצא הנאבד, ואעפ"כ הקריב השני, הראשון מוגדר כ"נדחה" כיון שכשחל חיוב להקריב ק"פ בחר בשני ו"דחה" הראשון בידים. וכו"ע מודה שאם נמצא השני רק אחר חצות בי"ד, דהיינו אחר שכבר חל החיוב להקריב ק"פ, אין הראשון הנמצא "נדחה." ומשום, שכיון שבשעה שחל

<sup>9</sup> ואה"נ, מה שפליגי ר' יוחנן וריש לקיש אינו שייך אלא לדידן, אבל לפי בן בתירא אפילו ר"ל מודה שאפילו אם הסיר כל חמצו עובר (וכ"ש אם יש לו בביתו אע"פ שאין עמו בעזרה).

<sup>10</sup> וכמו שמצינן בתוספתא שהובא בתוס' פסחים דף סג ע"א ד"ה השוחט.

החיוב להקריב הק"פ לא היה הראשון אצלו שעדיין היה אבוד, אפילו אם הקריב השני רק אחר שמצא הראשון לא נחשב ש"דחה" הראשון בידים, כיון שלא היה שם מתחילה משעה שחל החיוב להקריב ק"פ.

מיהו, פליגי התנאים בגוונא שנמצא הפסח ב"ד בבקר קודם חצות. דלר"א הדין הוא כמו שנמצא ב"ג, שאין הבדל בין י"ג ל"ד בבקר, ויהא רועה עד שיסתאב, שהחיוב להקריב הק"פ אינו חל עד חצות, ולכן כשהקריב השני נמצא ש"דחה" הראשון. אבל, הת"ק ס"ל דשאני נמצא הפסח ב"ד בבקר מנמצא ב"ג. וביארו האחרונים,<sup>11</sup> דהת"ק ס"ל כבן בתירא אליבא דר' אושעיא שזמן הקרבת הפסח מתחיל ב"ד בבקר.

אולם, יש להעיר דלשיטת התוס'—שזמן הקרבת ק"פ בבקר אינו אלא בדיעבד—אין זה כל כך פשוט. דבשלמא, אם בעיקרון התחלת זמן הקרבה אפילו לכתחילה מתחיל כבר בבקר, ורק משום עיכוב צדדי כגון לא תשחט על החמץ בעינן להמתין עד אחר חצות, אתי שפיר שיטת הת"ק שפסח שנמצא בבקר אינו חשוב נדחה. ומשום, שבזמן חלות עצם החיוב להקריב הק"פ לכתחילה לא היה שם הראשון שאבד, ולכן לא חשבינן ההקרבה של השני כ"דחייה" של הראשון. אולם, אם, בעיקרון, זמן הקרבת הק"פ לכתחילה אינו אלא אחר חצות, א"כ אע"פ שהראשון היה עדיין נאבד בהתחלת הבקר כשהתחיל חלות החיוב להקריב הק"פ, מ"מ לא היה זה אלא זמן בדיעבד. אבל, עיקר זמנו לא היה אלא מחצות ואילך, וכשהגיע אותו זמן כבר נמצא הראשון. וא"כ כשחל עכשיו בחצות חלות זמן חיוב הלכתחילה, אולי יש להחשיב הלקיחה של השני כ"דחייה" להראשון.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> הובא בשיעורי רב אהרן ליכטנשטיין הנ"ל (עמ' 285).

<sup>12</sup> וא"כ צ"ל או ששיטת הת"ק מבוסס על הסבר אחר לגמרי שאינו שייך לבן בתירא. או, דצ"ל שאה"נ, הת"ק נקט דרך אחר בשיטת בן בתירא—דרך אחר שלא נקטו תוס'.

## ג. שיטת ר' יוחנן: זמן המחייב של קרבן פסח חל בי"ד בבקר

### איסור מלאכה בערב פסח

איתא במשנה פסחים דף נ. שיש מקומות שנהגו לעשות מלאכה בערב פסח עד חצות, ויש מקומות שנהגו איסור מלאכה בערב פסח כל היום. ומשמעות המשנה היא דלכו"ע מחצות ואילך אסור בעשיית מלאכה. ותוס' שם (ד"ה מקום שנהגו) הביאו הטעם מהירושלמי (פסחים ד:א), דאיתא שם:

מה תלמוד לומר שם תזבח את הפסח בערב אינו בדין  
שתהא עסוק במלאכתך וקרבנך קרב אבל אסור  
מלעשות מלאכה כהדא דתני להן כל אינש דיהוי עלוהי  
אעין וביכורין האומר הרי עלי עצים למזבח וגזירים  
למערכה אסור בהספד ותענית ומלעשות מלאכה בו  
ביום.

ובירושלמי שם מבואר שאף יחיד שמביא קרבן בשאר ימות השנה אסור בעשיית מלאכה כל אותו היום מהאי טעמא. ומה שבערב פסח אינו אסור אלא מחצות ואילך הוא משום שיחיד ראוי להקריב קרבנו מן הבקר, אבל הפסח אינו יכול להקריבו אלא אחר חצות.

אולם, הנצי"ב (פ' אמור פרק כג:ה) ביאר את טעם של האיסור מלאכה בע"פ באופן אחר, דכתוב בתורה בפרשת המועדים שם:

אַלֶּה מוֹעֲדֵי יִקְוֶה מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם  
בְּמוֹעֲדָם: בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ בֵּין  
הָעֲרֵבִים פֶּסַח לִיקְוֶה:

דמשמע, מדכלל הקרבת קרבן פסח בי"ד בניסן בתוך שאר המועדים, שערב פסח אחר חצות, שהוא זמן שחיטת הפסח, באמת יש לו חלות ושם "מועד". ומשו"ה הוא נאסר במלאכה אחר חצות כמו שאר המועדים. וכן כתב להדיא ח' רבינו מיוחס ב"ר אליהו בפירושו על התורה שם. והרמב"ם (יום טוב ח:יז-יח) כתב שערב פסח אסור בעשיית מלאכה אחר חצות ש"אינו כשאר ערבי ימים טובים מפני שיש בו חגיגה ושחיטת קרבן", והוא אסור אחר חצות בעשיית מלאכה "מדברי סופרים כמו חולו

של מועד. והעיר מו"ר הרב מיכאל רוזנצווייג (קול צבי חוברת ו' עמ' 311) שמשמע מדברי הרמב"ם, ממה שכתוב שהוא אסור במלאכה כמו "חול המועד", וממה שהדגיש שיש קרבן "חגיגה", שערב פסח אחר חצות אסור במלאכה מדין שם חג ושם מועד. מיהו, לפי הנצי"ב האיסור מלאכה הוא מן התורה וכמו שכתבו בתוס' הנ"ל (אך מטעם אחר), אבל לפי הרמב"ם האיסור מלאכה אינו אלא "מדברי סופרים". ועכ"פ, מבואר מדבריהם שהאיסור נוהג אף בזה"ז—אע"ג דליכא הקרבת ק"פ—ומשום שמדאורייתא ערב פסח אחר חצות הוא "מועד".<sup>13</sup>

עד כאן עסקנו בהאיסור מלאכה אחר חצות. מעתה, יש לשאול מה טיבו ומה טעמו של האיסור מלאכה קודם חצות במקום שנהגו שלא לעשות.<sup>14</sup> והרמב"ם (יום טוב ח:יט) פסק שאפילו במקום שנהגו לעשות מלאכה אין זה אלא אם כבר התחיל מקודם לכן. אבל אין להתחיל בתחלה לעשות מלאכה בי"ד בבקר אע"פ שהוא יכול לגמרה קודם חצות, אלא אם כן היא מלאכה המוצרכת למועד. והראב"ד השיג עליו, שזה אינו, דרך לפי המנהג שלא לעשות מלאכה יש שיטות שמחלוקת בין מלאכה לצורך המועד ומלאכה שאינו לצורך המועד, ובין אם התחיל ללא התחיל. אבל במקומות שנהגו להיתר אין שם דינים ואיסורים כלל, ויש להם להתחיל ולעשות מלאכה אפילו שלא לצורך המועד ובלבד שיגמרו אותה קודם חצות. אבל מבואר בהרמב"ם שאפילו במקום שנהגו לעשות מלאכה יש ניהוגי איסור מלאכה. ועוד, ששיטת ר' יהודה היא שאפילו קודם חצות האיסור מלאכה אינו מנהג אלא איסור דרבנן ממש (עי' פסחים דף נה.). ומה הטעם לאסור, בין בתורת מנהג בין בתורת איסור דרבנן, אף מן הבקר?

והנה, רש"י פסחים (דף נ. ד"ה שלא לעשות) כתב הטעם לפי דעתו וז"ל כדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח ביעור חמצו, ושחיטת

<sup>13</sup> אינו ברור לי אם ס"ל להרמב"ם שחלות המועד הוא מדאורייתא, אבל האיסור מלאכה רק מדברי סופרים. או, שגם חלות המועד בעיקרון אינו אלא מדברי סופרים. בין כך ובין כך, אפילו בזה"ז דליכא ק"פ עדיין יש איסור מלאכה, ודין זה נובע מהשם מועד וחג שקבעו חז"ל באותו הזמן.

<sup>14</sup> ועי' פסחים דף ב ע"ב ושיטת רש"י ותוס' שם.



הפסח, ותקון מצה לצורך הלילה, דמצוה לטרוח מבעוד יום כדי להסב מהר וכו' ע"כ. והצל"ח כתב שתוס' ורש"י אינם פליגים, שתוס' מיירי בהאיסור מלאכה אחר חצות, ורש"י בא לבאר האיסור מלאכה קודם חצות. אולם, הריטב"א כתב להדיא שתוס' ורש"י פליגים. ולפי הריטב"א, משמע דלפי שיטת תוס' האיסור מלאכה בבקר נובע ג"כ מהקרבת הק"פ, אע"פ שאינו כשר אלא אחר חצות! ורבינו דוד (דף ב:) כתב שהנוהגים איסור מלאכה כל היום הוא משום שרצו לעשות כל היום כ"יום טוב!" ומדברי הרמב"ם הנ"ל<sup>15</sup> משמע שהאיסור מלאכה בבקר בתורת מנהג היא שייכת להאיסור מלאכה מדרבנן אחר חצות.

ונראה, שהמנהג או האיסור שלא לעשות מלאכה אפילו בבקר בי"ד משקפת שעל פי דין—אפילו לבן בתירא אליבא דר' יוחנן דס"ל שק"פ פסול קודם חצות—קודם חצות הוא זמן משמעותי וחשובי. ומשום, דבאמת, מדאורייתא כל יום ארבעה עשר בניסן הוא מיקרי "מועד". או משום שהוא יום "שקרב בו הקרבן פסח", או משום שעל פי דין המחייב של הקרבת הק"פ כבר חל בבקר אלא שאין להקריבו עד אחר חצות, שרק אז הוא זמן הכשרו וקיומו, וכמו שכתבנו לעיל.

### לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים

הנה, כבר הבאנו לעיל שבפסחים (דף ה.) איתא שרבא למד איסור שהיית חמץ בע"פ מחצות ואילך מן הקרא דלא תשחט על חמץ דם זבחי — שאסור לשחוט הפסח ועדיין חמץ קיים. והקשה הר"ש משאנץ, הא א"כ, לפי בן בתירא אליבא דרבי אושעיא—שהק"פ כשר כל היום—צריך להיות שאסור לקיים חמץ אפילו מן הבקר וזה א"א "שלא אשכחן תנא דפליג" על האיסור שהיית חמץ מחצות ואילך. ותירץ, שבן בתירא לית ליה

<sup>15</sup> וז"ל לפי שיום ארבעה עשר בניסן אינו כשאר ערבי ימים טובים פ מפני שיש בו חגיגה ושחיטת קרבן. לפיכך יום ארבעה עשר בניסן אסור בעשיית מלאכה מדברי סופרים כמו חולו של מועד, והוא קל מחולו של מועד, ואינו אסור אלא מחצי היום ולמעלה שהוא זמן השחיטה, אבל מהנץ החמה עד חצי היום תלוי במנהג, מקום שנהגו לעשות עושין מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין. ואפילו במקום שנהגו לעשות לא יתחיל בתחלה לעשות מלאכה בארבעה עשר וכו' ע"כ.



דרשה דרבא, והוא למד אסור שהיית חמץ מחצות ואילך מקראי ודרשות אחרות וכמו שמצינן שם בדף ה. בשם תנאים ואמוראים אחרים.

אולם, תוס' הרא"ש תירץ דאח"כ, בן בתירא ס"ל שאסור להשהות חמץ כל יום של ע"פ, וכן איתא בירושלמי להדיא! דאיתא שם (פסחים י:א):

אמר רבי לוי האוכל מצה בערב הפסח כבא על ארוסתו בבית חמיו והבא על ארוסתו בבית חמיו לוקה. תני ר' יודה בן בתירה אומ' בין חמץ בין מצה אסור. ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי רבי לא היה אוכל לא חמץ ולא מצה, לא מצה מן הדא דרבי לוי ולא חמץ מן הדא דר' יודה בן בתירה.

ופירש תוס' הרא"ש וכן הרמב"ן הנ"ל, דבן בתירא לא אכל חמץ כל יום של ערב פסח משום לא תשחט החמץ על דם זבחי. והראב"ה ביאר בסגנון אחר קצת, שאח"כ, בן בתירא אזיל לשיטתו שק"פ כשר להקריבו כל היום, אלא שלא מנע מלאכול חמץ מעיקר הדין, מן הלאו דלא תשחט (לכ' שס"ל כתוס' השני' הנ"ל דלית לכן בתירא האי דרשה), אלא מטעם גזירה ד"אולי מימשך ואתי לאימנועי מלהקריב הקרבן פסח."

אלא שיש להעיר, דמה יעשה ר' יוחנן, שס"ל שאפילו לכן בתירא הק"פ אינו כשר אלא אחר חצות, עם הירושלמי שהעיד על בן בתירא שלא אכל חמץ בע"פ כל היום. אולם, אי אמרינן שאף ר' יוחנן מודה דס"ל לכן בתירא שעל פי דין המחייב של הקרבת הק"פ כבר חל בבקר אלא שאין להקריבו עד אחר חצות, שרק אז הוא זמן הכשרו וקיומו, יש להבין הנהגת בן בתירא. שמנהגו, שלא לאכול חמץ כבר מן הבקר, משקף שברובד אחד זמן שחיטת הק"פ כבר מתחיל ב"ד בבקר.

וכבר ביארנו לעיל, שתוס' פסחים (דף קח.) ס"ל כתוס' השאנץ הנ"ל, שאפילו בן בתירא מודה שחמץ מותר ב"ד בבקר "שלא אשכחן תנא דפליג", אלא דס"ל (לפי גישה אחת) שהלאו דלא תשחט חידש שאפילו לכן בתירא יש איסור להקריב הק"פ קודם חצות משום שהוא עדיין זמן היתר שהיית חמץ. אלא, שאם עבר והקריבו כשר לכן בתירא

בדיעבד, שבעיקרון זמן הכשר שחיטת הפסח וקיומו חל ב"ד בבקר. מיהו, נראה שספר החינוך הרחיק קו לכת בזה.

דהנה, איתא בס' החינוך (מצוה פט):

שלא נשחוט שה הפסח בארבעה עשר בניסן בעוד שיהיה חמץ ברשותינו עד שנוציאנו. וזמן ביעורו עד חצי היום, כמו שדרשו זכרונם לברכה [פסחים דף ה' ע"א] אך חלק, שנאמר [שמות כ"ג, י"ח] לא תזבח על חמץ דם זבחי, ובא הפירוש בו [במכילתא כאן] לא תשחט שה הפסח ויהיה עדיין חמץ קיים ברשותך. ונכפלה זאת המניעה בלשון אחר בתורה. וגם כן שמענו בכלל הפירוש שלא יהיה חמץ אצל השוחט אותו לא אצל הזורק דמו ולא אצל המקטיר חלבו ולא אצל אחד מבני החבורה הנמנין עליו.

ודבריו מרפסין איגרא, דמשמע מדבריו, שהלאו דלא תשחט בא להזהיר שלא לשחוט את הפסח בבקר דעדיין "זמן ביעורו עד חצי היום", ואסור לשחוט הפסח ויהיה "עדיין חמץ קיים ברשותך". ועוד, "וגם כן שמענו בכלל הפירוש", שבא הקרא להזהיר שלא יהיה חמץ אצל השוחט ולא אצל אחד מבני החבורה כשמקריבים הפסח בזמן הכשרו (דהיינו, אחר חצות). והמנ"ח שם תמה עליו וז"ל ומה שכתב הרב המחבר שנכלל בזה שלא לשחוט הפסח קודם חצות, מגומגם קצת, דלא מצינו זה וגם אינו מוכח ע"כ. ואע"פ שדינו אמת, שודאי זמנו הוא אחר חצות, מ"מ אין זה אלא מקרא אחרינא ד"בין הערביים", ולא דלא תשחט אינו אלא איסור נוסף על שחיטת ק"פ שאין להקריבו אם עדיין יש לו חמץ בבית.

ועוד, עי' בספר יברך ישראל שתמה, שבמצוה ה, מצות שחיטת הפסח, כתב החינוך בדיני המצוה שלו רק בדרך כללי שדיני "זמן שחיטתו ביום אימת" מבוארים במסכת פסחים [דף נ"ח ע"א ואילך]. אבל כאן במצוה פט, הלאו דלא תשחט, פירט החינוך, בדיני המצוה שלו, את דיני זמן שחיטת הק"פ "שזמן שחיטתו אחר חצות, ואם שחטו קודם חצות שפסול". והאריך והוסיף ש"אף על פי שאחר חצות הוא זמנו אינו נשחט לכתחילה אלא אחר תמיד של בין הערבים."

אבל לפי מה שכתבנו לעיל נוחא (וכן ביאר בס' יברך ישראל), דס"ל להחינוך שמודה ר' יוחנן שבי"ד בבקר הוא זמן המחייב של קרבן פסח—ומשו"ה פסח ששחטו בי"ד בבקר שלא לשמו פסול—אלא, שזמן קיום והכשר הקרבן פסח אינו אלא אחר חצות. אלא, שהחינוך הוסיף וביאר איך ידע ר' יוחנן כל זה. והוא, שמקרא ד"בין הערביים" למידים שזמן המחייב של הקרבת ק"פ הוא מי"ד בבקר, "בין ערב דאתמול וערב דהאידנא". ומקרא ד"לא תשחט על חמץ" למידים שזמן הכשרו וקיומו אינו בזמן של "היתר שהיית חמץ" (וכעין שביארנו בדעת תוס' פסחים דף קח ע"א), אלא מחצות ואילך. ולפיכך, אתי שפיר מה שהביא החינוך את דיני זמן שחיטת הפסח אחר חצות במצות לא תשחט.

וטעם הדבר, שזמן הכשר שחיטת הפסח בארבעה עשר בניסן אינו חל בעוד זמן היתר שהיית חמץ, הוא, שי"ד בבקר עד חצות—שהוא זמן היתר שהיית חמץ, ו"עדיין חמץ קיים"—הוא זמן מצוות ביעור חמץ, ואין לערב זמן מצווה אחד בזמן מצווה אחרת:

משרשי המצוה, לפי שקביעות זמן בכל הענינים הוא קיום עשייתן, ידוע הדבר אצל כל אדם, ועל כן בדבר הפסח שהוא דבר גדול אצלינו בקיום הדת, כמו שכתבנו למעלה [מצוה כ"א], צוה האל ברוך הוא שנעשה ענינו בסדר ובקביעות זמן לכל דבר ודבר מדבריו, ולא תבוא מצוה ממצוות ענין המועד הזה בגבול חברתה, ועל כן נזהרנו להשבית החמץ הנמאס בעינינו לשעתו תחילה, ואחר כך להתחיל בקרבן הפסח שהוא התחלת שמחת המועד הטוב.

וההבדל בין החינוך והתוס' הנ"ל הוא, שלפי תוס', הלאו דלא תשחט אינו פוסל בדיעבד, דהוא אינו אלא דין צדדי בהקרבת הפסח שאסור, למעשה, לשחוט הפסח בזמן שעדיין חמץ קיים, אבל בעיקרון, מצד הפסח עצמו, זמן הקרבת הפסח הוא כל היום.<sup>16</sup> וזה מתאים עם שיטת

<sup>16</sup> ולגישה הראשונה שהצענו לעיל בשיטת תוס' יש בעיקרון שני זמנים שונים, זמן לכתחילה (אחר חצות) וזמן בדיעבד (קודם חצות).

בן בתירא אליבא דרבי אושעיא. אבל לפי החינוך, הלאו דלא תשחט פוסל בדיעבד, דמחדש שזמן הכשר וקיום הפסח, באמת, אינה אלא אחר חצות, וזה מתאים עם שיטת בן בתירא אליבא דר' יוחנן. אבל לפי ר' יהושע ושאר תנאים שפליגי עם בן בתירא, המקור לזמן שחיטת ק"פ אחר חצות הוא מ"בין הערביים", שלא דרשינן 'בין שני הערבים' או 'בין ערב דאתמול וערב דהאידנא'. והלאו דלא תשחט אינו בא אלא להזהיר שלא יהיה חמץ אצל השוחט אותו או הזורק דמו, ולא אצל אחד מבני החבורה הנמנין עליו כשמקריבים הק"פ לאחר חצות.

### דרך רחוקה

איתא בפסחים דף צג: ש"מי שהוא בדרך רחוקה" שנפטר מלהביא פסח ראשון, הוא איש שנמצא בערב פסח מן המודיעים ולחוץ. ששיעור דרך רחוקה הוא מן המודיעים לירושלים שהוא חמשה עשר מילין. וס"ל לרש"י (שם ד"ה חמשה עשר מילין) וכמעט כל שאר הראשונים, שדרך רחוקה הוא מי שנמצא חוץ למודיעים **בחצות בערב פסח**, שא"א לו ליכנס לירושלים לשחוט את הפסח קודם השקיעת החמה שהוא סוף זמן שחיטת הפסח, דמחצות ועד שקיעת החמה הוה מהלך חמשה עשר מילין. אולם, הרמב"ם (קרבן פסח ה:ט) פסק שדרך רחוקה הוא מי שנמצא חוץ למודיעים **בהנף החמה בערב פסח** שא"א ליכנס לירושלים בחצות בשעת התחלת זמן שחיטת הפסח וז"ל:

מי שהיה בינו ובין ירושלים יום ארבעה עשר עם עליית השמש חמשה עשר מיל או יתר הרי זה דרך רחוקה, היה בינו ובינה פחות מזה אינו בדרך רחוקה מפני שהוא יכול להגיע לירושלים אחר חצות כשיהלך ברגליו בנחת.

ותמה עליו השאגת אריה (סימן יז) מאיזה טעם ראה לשער דרך רחוקה מהתחלת היום, הא עדיין לא חל החיוב להקריב הק"פ עד "בין הערבים" שהוא מחצות עד שקיעת החמה. "ואי משום דראוי לבא לירושלים בהתחלת זמן עשיית פסח ולא בא ולא עשה אתה מחייבו. א"כ לפי זה ה"ה אם עמד כדי מהלך יום או יומים או אפי' כדי מהלך ימים רבים רחוק מירושלים לכדי חשבון מהלך י' פרסאות ליום ויכול לבוא בחצות

היום של ע"פ לירושלים ולא בא ליחייב. דמה לי בהנה"ח של ע"פ שהוא קודם זמן שחיטתו לקודם ימים רבים לפניו דהא קודם חצות נמי אכתי לא רמי חיובא דפסח עדיין עליה כיון שלא הגיע עדיין שעת שחיטתו כמו שלא רמי חיובא עליה מתחלת השנה.

אבל, אי אמרינן, וכמו שדייקנו לעיל בדברי הרמב"ם (פסולי מוקדשין טו:יא-יב, יום טוב ח:יז-יט), שאפילו ר' יוחנן מודה דס"ל לבן בתירא שעל פי דין המחייב של הקרבת הק"פ כבר חל בבקר אלא שאין להקריבו עד אחר חצות, שרק אז הוא זמן הכשרו וקיומו, דברי הרמב"ם מובנים היטב במה ששיער דרך רחוקה מהתחלת היום, שבאמת, כבר בי"ד בבקר חל החיוב להקריב הק"פ, מה שאין כן בשאר ימות השנה.

## בענין הולכה

### א. מחלוקת ר' שמעון ורבנן

במתני' זבחים יג. נחלקו ר"ש ורבנן לגבי פסול מחשבת שלא לשמה בעבודת הולכה, דלרבנן איכא פסול מחשבת שלא לשמה בהולכה כבשאר עבודות הדם, ולר"ש ליכא, וביאר ר"ש טעמו משום דבשאר עבודות א"א בלעדם, משא"כ הולכה אפשר לבטלה.

ובגמ' יד. ביאר ריש לקיש דאפ' לר"ש כשא"א בלי ההולכה כגון בחטאות הפנימיות דצריך לשחוט בצפון ולהזות בפנים דא"א בלי להוליך את הדם, בכה"ג יש פסול מחשבה. והיינו דס"ל לר"ש דאפ' שחט רחוק מהמזבח מ"מ הואיל והיה יכול לשחוט על צד המזבח הרי הולכתו היא עבודה שאפשר לבטלה ואין בה פסול שלא לשמה, אבל כשא"א לעשות כן דהיה מחוייב לשחוט באופן שיתחייב בהולכה, אז הוא א"א לבטלה ושייך בה פסול שלא לשמה.<sup>1</sup> ורבא הוסיף לבאר דאפ' לר"ל כל שיש איזה עצה להביא הקרבן בלי חלק מסויים מההולכה, אותו חלק מההולכה לא שייך בו פסול שלא לשמה, וכגון אי אמרינן דיכול לשחוט בפתח האולם וכדומה, ובגמ' אמרו כן גם לגבי הולכת בזיכי לבונה דלחם הפנים, דהואיל ויכול להעביר את השלחן לפתח ההיכל או אפ' לפתח האולם, אמרינן דאין פסול שלא לשמה בהולכת הבזיכים תוך ההיכל והאולם. ומבואר דאע"פ שאין זה מן הנכון להעביר השלחן ממקומו, מ"מ הואיל ויש שום עצה בעולם לבטל חלק מההולכה ויהיה הקרבן כשר, אמרינן דאפשר לבטלה ואין בה פסול מחשבה לר"ש. ויש לעיין בזה דמשמע מדברי רבא דכל

---

<sup>1</sup> וע' בשיעורי הגרא"ל עמ' 393 דהעיר דחידוש דר"ל מסתבר טפי אי נימא דבאמת לר"ש הולכה היא עבודה, רק דאינה חשובה כ"כ כשאפשר לבטלה, וממילא כשא"א לבטלה היא עבודה חשובה, וע"ע בזה לקמן.

שיכול להקריב הקרבן ויהיה כשר אפ' רק בדיעבד, מ"מ נחשב אפשר לבטלה. ולפ"ז מבואר הא דהקשה השט"מ שם אות ג' דבחטאות הפנימיות אמאי לא אמרינן דיכול לשחוט בהיכל ואז כל ההולכה היא אפשר לבטלה, וע' שם דכ' דאה"נ אם שחט בהיכל פסול ונתן טעם לדבר. אך ק' לרש"י דכ' רש"י ד"ה שאי אפשר, דלא אמרינן שישחוט בהיכל משום דשחיטה בהיכל היא לאו אורח ארעא. ובשט"מ שם הבין דס"ל לרש"י דאי שחט בהיכל פסול בדיעבד משום לאו אורח ארעא והקשה ממקום אחר דמבואר דאין הקרבן נפסל משום דלאו אורח ארעא. אבל בקר"א הבין דאין כוונת רש"י לפסול, והשאיר בצ"ע משום קושיא הנ"ל, וכן הקשה בשיעורי הגרמ"ד עמ' רמה הכא והשאיר בצ"ע. ואפשר די"ל דס"ל לרש"י דאע"ג דיהיה כשר בדיעבד מ"מ לא אמרינן דהוי אפשר לבטלה בהכי דגרע טפי הא דלאו אורח ארעא מהסרת השלחן ממקומו וכדומה וצ"ע.

ועוד בגמ' יד. דאי אמרינן דיכול למעט ההולכה שא"א לבטלה בבזיכי לחם הפנים לפסיעה אחת בלבד מפתח האולם לחוץ, ושם להקטיר מיד על הרצפה, ואי ג"כ ס"ל לר"ש כמ"ד דהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה נמצא דאפ' אותה פסיעה אפשר לבטלה ע"י הושטה, ולא יהיה פסול שלא לשמה כלל בבזיכי לחם הפנים. והיינו דאי אמרינן דהולכה שלא ברגל שמה הולכה אז אפ' אם יושיט הרי סו"ס הולך, והולכה זו היתה א"א לבטלה ופוסל בה מחשבת שלא לשמה, ולכן בעלמא א"א לבטל החלק הזה של ההולכה ופוסל בה מחשבה אפ' אי עשאה ברגל, אבל אי אמרינן לא שמה הולכה אז אפשר לקיים עבודת בזיכי הלבונה בלי הולכה כלל ע"י שיביא השלחן לפתח האולם וכו' ויושיט הבזיכים לחוץ דאין זה הולכה ונמצא שאפשר לבטל ההולכה לגמרי. וצ"ע דה"ה גם בחטאות הפנימיות דאפ' כששוחט חוץ להיכל הרי יכול להושיט הדם מיד ליד עד שיגיע למזבח הפנימי ולמ"ד דהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה הרי לא עשה הולכה כלל ולעולם אותה הולכה היא אפשר לבטלה ואמאי אמרינן דיש פסול שלא לשמה לר"ש בכה"ג. וצ"ל דבחטאות הפנימיות אין תקנה כזו דאם עשה כן פסול, דלמ"ד הולכה שלא ברגל לא שמה הולכה הרי חייב להוליך ברגל בכה"ג ולא סגי במושיט מיד ליד, משא"כ בהביא השלחן לפתח האולם דהואיל וכוונתו להקטיר מיד בעזרה אינו

חייב להוליך ברגל לשם אפ' למ"ד דהשב"ר לא שמה הולכה וסגי בהושטה בלבד. וע' לקמן בזה.

ובשיטת ר"ש יש לחקור אי הוי חסרון רק לגבי פסול שלא לשמה, או דהוי עבודה שאינה חשובה גם לשאר נ"מ, או דלא הוי עבודה כלל. ובגמ' יד: משמע דלא הוי עבודה כלל דאמרו דלר"ש עבודה שאפשר לבטלה לאו עבודה היא. וכן משמע מהפ"מ לרמב"ם הנ"ל דלר"ש לא הוי עבודה דכ' דלרבנן הוי עבודה אע"ג דאפשר לבטלה. אך בגמ' שם שו"ט אי שייך פסול זר בהולכה אליבא דר"ש והסיקו דשייך פסול זר אפ' בעבודה שאפשר לבטלה ק"ו מהולכת אברים שאינה מעכבת כפרה ואפשר לבטלה ואעפ"כ יש בה פסול זר. וצ"ע דאי לא הויא עבודה כלל לר"ש איך שייך שיהיה פסול זר. ונראה דלכן כ' רש"י ד"ה אפ' לר"ש דחזרו בגמ' לומר דהויא עבודה, ורק דלא שייך מחשבת שלא לשמה בהולכה דכיון שאפשר לבטלה לא חשיבא דבר המביא לידי אכילה ולכן לא שייך פסול מחשבה. וכ"כ השט"מ שם אות ב'.<sup>2</sup> ומשמע מזה דרש"י ס"ל דהויא באמת עבודה חשובה כשאר עבודות, רק דלא שייך בה פסול שלא לשמה.

אך בתוס' ד"ה והא כ' לשיטת רבנן דטעם הפסול זר לרבנן אינו משום דאפשר לבטלה אלא משום דהוי מקבלה ואילך, ומקבלה ואילך מצות כהונה, וכ"כ הרמב"ם בפ"מ. ונראה קצת מלשון תוס' דה"ה לר"ש למסקנה דאמרינן דיש פסול זר בהולכה משום שיש פסול זר מקבלה ואילך, וכן משמע בלשון השט"מ אות ב' דהבין דברי תוס' כן. והשט"מ סיים שם כשיטת רש"י הנ"ל דמה שאין פסול מחשבה בהולכה לר"ש הוי דומיא דפיגול, אך בתוס' דלא הזכירו כן יש מקום לומר דס"ל דלמסקנה לר"ש הולכה הויא עבודה שאינה חשובה כ"כ דאפשר לבטלה ולכן אין בה פסול מחשבה, אבל מ"מ הויא עבודה ולכן יש בה פסול זר הואיל והויא מקבלה ואילך. וכן משמע ברש"י במתני' יג. ד"ה אבל אפשר דכ' דלר"ש לא הוי עבודה חשובה. וכ"כ הרע"ב. וע' בצ"ק על התוס' דהקשה דסו"ס לא הוי עבודה ומאי אכפת לן בהא דהוי מקבלה ואילך, והביא ראיה דהא

<sup>2</sup> והעיר בחידושי הגרי"ז יג. דהוי רש"י לשיטתו דס"ל בכמה דוכתי דפסול שלא לשמה הוי כעין דין פיגול ונאסר מטעם לא יחשב, ולכן הביא רש"י דין זה דמביא לידי אכילה השייך לפיגול וכתבו לגבי פסול שלא לשמה.



דמקבלה ואילך לא מעלה אי לא הויא עבודה מהגמ' יומא כז. דנתינת האש בעיא כהונה רק משום דכתיב כהן להדיא ולא משום דהוי מקבלה ואילך. ולפי הנ"ל מיושב היטב דבאמת הויא עבודה. ועי"ל דכוונת תוס' לומר דכל דהוי מקבלה ואילך יש בו פסול זר הואיל והוי חלק מתהליך העבודה והוי מקבלה ואילך, ולעולם לר"ש לא הויא עבודה כלל וכדמשמע מפשטות דברי הגמ' הנ"ל, אבל אעפ"כ איכא פסול זר דהוי חלק מתהליך העבודה והוי מקבלה ואילך. ול"ק מנתינת האש, דיש לחלק דנתינת האש לא הוי חלק מעבודת הקרבן אלא דבר נפרד ולכן אינו מצטרף לתהליך ההקרבה ובעינן כהן רק מרבויה דקרא, משא"כ הולכה דהוי הקשר בין הקבלה והזריקה דהוי חלק מתהליך העבודה. וע"ע לקמן לגבי הגדרת ההולכה דהצענו דכן הגדרת הולכה דהוא כל מה שבין קבלה לזריקה. וא"כ יש לדון בכל נ"מ דעבודה, אי הוי נ"מ מהא דחשיבא עבודה בפני עצמה, וא"כ לא יהיה שייך לגבי הולכה לר"ש, אבל אי תלוי בהיות הפעולה חלק מתהליך העבודה שפיר שייך לגבי הולכה אפ' אליבא דר"ש. ואפשר דנ"מ להולכה בשמאל אליבא דר"ש, וע' לקמן בזה דבאמת כ' תוס' כה. דיבור ראשון דלר"ש הולכה כשרה בשמאל. וע"ש בשט"מ אות כב דגרס בתוס' דהולכה בזר פסולה לר"ש רק משום דיליף מק"ו דהולכת אברים. ואפשר דכוונתם כנ"ל, דכן ילפינן מהק"ו דכל שהוא חלק מהעבודה איכה ביה פסול זר.

## ב. הולכה רבתי והולכה זוטרת

וע' בגמ' טו. דרצו להקים מחלוקת ר"ש ורבנן דנחלקו לגבי הולכה שלא ברגל, ואמרו דבהולכה זוטרת (דהיינו מקרוב למזבח) נחלקו, אבל בהולכה רבתי (דהיינו מרחוק מן המזבח) כ"ע לא פליגי דיש פסול מחשבת שלא לשמה. ורצו לדחות זה משום דא"כ לא פסל ר"ש במחשבת שלא לשמה בהולכה זוטרת וזה א"א דא"כ לא יפסול מחשבת שלא לשמה בהתזת דם דחטאת העוף, ושוב יישבו דחייה זו. ועוד דחו בגמ' משום דפשט המשנה מיירי בהולכה רבתי דבזה נחלקו. והסיקו דבהולכה רבתי פליגי כדס"ד מעיקרא, אבל בהולכה זוטרת אמרו דלא פליגי. אמנם יש בזה ב' גרסאות דבגירסא שלפנינו איתא דהולכה זוטרת לכ"ע לא פסלה, והב"ח הביא די"ג דלכ"ע פסלה, וכן ברש"י הובאו ב' הגרסאות, וכ' רש"י

ד"ה אלא בהולכה, דעיקר הגירסא דלכ"ע פסולה וכן משמע בשט"מ אות ח' דזה דעת ר"פ, ושם הביא דהריב"א הכריע דעיקר הגירסא דלכ"ע לא פסלה ע' לקמן. אך בגמ' לא מבואר אי הולכה רבתי וזוטרתי איירי בהולכה ברגל או בהולכה שלא ברגל, ונחלקו הראשונים בביאור הדברים.

### ביאור רש"י:

רש"י ביאר דרבתי איירי בשהולך את הדם ברגל, וזוטרתי איירי בשהולך שלא ברגל, ובתוס' ד"ה הולכה כ' דפרש"י עיקר בזה. וביאר רש"י דברי הגמ' דה"א דלא נחלקו בהולכה ברגל מרחוק, דהרי סו"ס כששחט רחוק הרי עתה אינו יכול לבטל ההולכה דחייב להולך הדם ברגל ולכן יש פסול שלא לשמה לכ"ע וכדבעינן למימר אליבא דרבנן, ועוד דלכ"ע לא אמרינן דאפשר לבטל ע"י הולכה שלא ברגל דבשחט רחוק מהמזבח לכ"ע הולכה שלא ברגל לא שמה הולכה, וכדכ' לעיל לגבי חטאות הפנימיות. אבל בשחט קרוב למזבח והושיט דהיינו הולכה זוטרתי ה"א דלר"ש ה"ה דהוי השב"ר ולא שמה הולכה ואין בה פסול מחשבה, ולרבנן ס"ל דשאני קרוב למזבח דההושטה הויא הולכה זוטרתי והויא הולכה ולכן פוסל בה מחשבה, והיינו מטעמא דס"ל לרבנן בה"א דשאני כששחט קרוב למזבח דדרך הולכתה בכך שמושיט ולכן הויא הולכה, משא"כ כששחט רחוק אמרינן דהשב"ר לא שמה הולכה דאין דרכה בכך. ולר"ש ס"ל דהשב"ר לא הויא הולכה בעצמותה, ולכן לא שמה הולכה כלל ואפ' מקרוב כשדרכה בכך. ובביאור שיטת ר"ש בה"א צ"ע, דהיה נראה לפרש ע"פ מסקנת הגמ' (לגירסא דלכ"ע אין פסול מחשבה בהולכה זוטרתי) דפרש"י שם דהיינו משום דלאו כלום היא וכולה צורך זריקה. אמנם נראה דז"א דזה טעם בהולכה זוטרתי לחוד (במסקנת הגמ') דחשיב צורך זריקה, אבל אין זה שייך בהולכה שלא ברגל מרחוק דאין לומר דכולה לצורך זריקה. וצ"ל דס"ל לר"ש דיש חסרון בעצם פעולת ההולכה כשנעשת שלא ברגל דאין בה צורת הולכה ולא כלום היא. ובתוס' ד"ה חטאת כ' בשם ר' ברוך דהיינו דלר"ש הולכה שלא ברגל הוי לא חשיבא וכאילו איתעביד. ונראה לפרש דס"ל דהוי חסרון דאין בהולכת הדם שום חלות בדם, דהרי בשאר עבודות יש חלויות בתהליך העבודה דהבהמה נשחטה, הדם נתקבל בכלי שרת ונזרק על המזבח דכולם פועלים חלויות מסויימות ושינויים בקדושת הקרבן ודיניו, משא"כ הולכה שאינה פועלת

שום חלות על הקרבן ולא על הדם. ולכן מסברא הוא כאילו אתעבידא דאין שום שנוי בדיני הדם והקרבן אחרי ההולכה מלפניה.<sup>3</sup> וע' בשט"מ מנחות טז: אות ד' דכ' בשם תו"ח דהכי טעמא דהולכה הוא עבודה שאינה מתרת דאינה מועלת לשום דבר.<sup>4</sup> ולפ"ז י"ל דבשלמא בהולכה ברגל איכא צורת עבודה דהולכה, דכך צייתה התורה על הגברא להוליך כששחט במקום רחוק דחייב להוליך כדרכו והיינו ברגל, וכל שהוא עושה כצורת העבודה וכדרכה חשיב עבודה. וכשעושה שאר עבודות שלא כדרכם הרי עדיין חשיב עבודה מצד שסו"ס הוי חלות בדם או בקרבן דנתקבל הדם בכלי וכדומה, אבל בהשב"ר לא הוי חלות בדם, ולכן דוקא הולכה ברגל היא עבודה ולא השב"ר דהוי כאילו אתעביד. וע' בשיעורי הגרא"ל עמ' 396 שהציע כן, דהשב"ר חסר בה מעשה גברא. וי"ל דאפ' הוליך מקרוב דהוי דרכה בכך, מ"מ אינו בכלל צווי התורה על הגברא להוליך כיון שבאמת אין עליו חיוב בכה"ג, ולכן אין בזה שום צד עבודה, לא מצד הגברא ולא מצד החלות בדם.

והעיר ר"פ הו"ד בשט"מ טו. בהשמטות אות ב' דאע"ג דאמרינן בה"א דלר"ש הולכה זוטרתי דהיינו הושטה כששחט קרוב למזבח לא היא הולכה, מ"מ סגי בהולכה כזאת מצד הכשר הקרבן ולא אמרינן דהיה חייב לעשות הולכה ברגל והואיל ולא עשה כן נפסל הקרבן, אלא איירי רק לענין שאין זו הולכה שתפסול בה מחשבת שלא לשמה, וכדמשמע בסוגיא דבזיכי לבונה דאע"ג דהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה מ"מ באופן דבעינן רק הושטה א' בעלמא אז לא אמרינן דחייב להוליך ברגל.

ולמסקנה ביאר רש"י דדחו כל זה מפני שבמתני' אמרו להדיא דטעם ר"ש משום דאפשר לבטל ההולכה, וע"כ איירי ברחוק מהמזבח שהיה יכול לבטלו ע"י שחיטה קרוב למזבח וע"כ נחלקו בהולכה רבתי דהיינו כששחט רחוק מהמזבח והוליך ברגל. והדחייה מהתזת דם חטאת עוף ביאר רש"י דהתזת הדם הוי הולכה זוטרתי דהיינו הושטה מקרוב

<sup>3</sup> וע' בשיעורי הגרא"ל עמ' 384 דהציע דכן יסוד שיטת ר"ש דכיון דאין הולכה גורמת חלות בדם, לכן חשיבא עבודה שאפשר לבטלה.

<sup>4</sup> אך ע' בקר"א ד"ה והתוס', דהבין דברי תוס' באופן אחר לגמרי.

למזבח, והוא הולכה שא"א לבטלה. ויוצא דמסקנת הסוגיא ממש כדהיה סבירא לן מעיקרא וכפשט הסוגיא דלעיל, דלר"ש ס"ל דכל הולכה שהיה יכול לבטלה ע"י שהיה שוחט במקום קרוב יותר או ע"י תחבולה אחרת אין בה פסול מחשבה, ולרבנן ס"ל דלעולם יש פסול שלא לשמה בהולכה ברגל, ולגבי הולכה שלא ברגל לא נחלקו דלכ"ע לא שמה הולכה.

ולענין הולכה זוטרת דהיינו שלא ברגל כששחט קרוב למזבח כ' רש"י דעיקר הגירסא הוי דלכ"ע פסלה בה מחשבה, וכן משמע דס"ל לר"פ בשט"מ אות ח'. וביאר רש"י דהיינו משום דא"א לבטלה, ועוד כ' רש"י דבכה"ג עיקר הולכתה בכך, וכ"כ ב' לשונות אלו בשט"מ אות ז' בשם ר"פ.<sup>5</sup> ומשמע לפ"ז דלדינא חסרון דהולכה שלא ברגל היינו משום חסרון דאין דרכה בכך, אבל בכה"ג דהוי עיקר ההולכה תו הוי דרכה בכך וכנ"ל. וצ"ע לזה מהגמ' לעיל לגבי בזיכי לבונה, דשם משמע דאי ס"ל לר"ש הולכה שלא ברגל לא שמה הולכה אז אין מחשבה פוסלת כלל בהולכת בזיכי הלבונה כיון שיכול למעט ההולכה להושטה בלבד, דלא הוא הולכה, והרי הכא מסקנת הסוגיא להיפך מזה (לפי גירסא זו) דאפ' אי ס"ל לר"ש השב"ר לא שמה הולכה מ"מ כשא"א לבטלה אמרינן דשמה הולכה משום שעיקר הולכתה בכך והוא הולכה זוטרת, וכן הקשה בשיעורי הגרמ"ד עמ' רנח והשאיר בצ"ע. וע' בחזו"א זבחים סי' ב ס"ק טו דכ' דבאמת לגירסא זו נדחו דברי הגמ' שם, ושלכן אמרו שם בלשון אם תמצא לומר. ואפשר דיש ליישב ע"פ דברי ר"פ הנ"ל דכ' דסוגיין איירי רק לענין אי איכא פסול מחשבה בהשב"ר מקרוב בכה"ג אבל לא לענין קיום עבודת הולכה דאפ' אי אמרינן דלא הוא הולכה לענין פסול מחשבה מ"מ לא נפסל בהכי משום חסרון הולכה. ואסיקנא (לפי גירסא זו) דהואיל וא"א לבטלה ועיקר הולכתה בכך הרי יש בה פסול מחשבה, דחשיבא. אך י"ל דהא דאסיקנא דהוא הולכה בכה"ג היינו רק לענין שתיפסל במחשבה אבל לעולם י"ל דסו"ס אי הולך ברגל חשיב אפשר לבטלה הואיל והיה יכול להושיט דשאני הולכה ברגל מהשב"ר מקרוב לענין חשבון א"א

<sup>5</sup> ויש להעיר דלפי מה שכ' רש"י דהוי משום שא"א לבטלה נמצא דגם לרבנן איכא חילוק בין אפשר לבטלה לא"א לבטלה, דאע"ג דבעלמא הולכה שלא ברגל לא חשיבא הולכה, כשא"א לבטלה הוא הולכה.

לבטלה דמה שהיה יכול להושיט שלא ברגל שפיר חשיב אפשר לבטלה. דבשלמא אי אמרינן דהולכה שלא ברגל שמה הולכה אז י"ל דאין שום חילוק בצורת ההולכה בין ברגל לשלא ברגל, ולכן שפיר י"ל דאפ' נשאר רק הושטה בעלמא הרי חייב להוליך בין ברגל בין שלא ברגל דשלא ברגל נמי בכלל צורת הולכה. אבל אי אמרינן דהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה הרי י"ל דאיכא חסרון בפעולת הולכה שלא ברגל בעצם, ואע"ג דסו"ס הויא עבודה חשובה ליפסל במחשבת שלא לשמה דא"א לבטלה ודרכה בכך מ"מ שפיר י"ל דהולכה גמורה דרגל אפשר לבטלה בכה"ג ע"י שיוליך שלא ברגל, וצ"ע.

וגירסא דלכ"ע לא פסלה בה מחשבה כ' ר"פ בשם ריב"א בשט"מ אות ח' דהוי עיקר הגירסא, וכ' רש"י ד"ה אלא בהולכה זוטרת, לבאר הדבר וז"ל משום דלאו כלום היא ואין שם הולכה עליה אלא כולה צורך זריקה היא והא לא הוה בדעתיה למחשב אזריקה אלא אהולכה ולא חשיב מידי, ופסול דחטאת העוף כדאוקי מדפריש ועד דמטא למזבח ומשום מחשבת הזאה ולא משום מחשבת הולכה, עכ"ל. וברישא משמע דהולכה זוטרת הויא לאו כלום, ואפשר דזה משום דכן הדין בכל הולכה שלא ברגל וכנ"ל, אך בהמשך דבריו משמע מרש"י דהויא חלק מהזריקה ורק דלא חשב על זריקה ולכן אין פסול מחשבה רק משום דטעה בהגדרת העבודה, ואילו היה חושב מחשבת זריקה היה נפסל בהכי, וכן העיר הקר"א טו. ד"ה אלא, דכן משמע ברש"י, וכן הבין בשיעורי הגרמ"ד עמ' רעז בכוונת רש"י דאם חשב על זריקה יפסל והניח בצ"ע, וכן הבין החזו"א קמא סי' כט ס"ק ב'. וי"ל דכוונת רש"י בזה לומר דבהולכה שלא ברגל מרחוק הוי לאו כלום, ולכן בשחט מקרוב הרי נכלל ונספח לעבודת הזריקה. אך אח"כ כ' דהפסול מחשבה בחטאת העוף הוא כדביארו בגמ' דאין פסול מחשבה במשך ההזאה עד שיפרוש הדם מהצואר, וצ"ע דהרי משמע לעיל מיניה דאילו חשב מחשבת זריקה היה חל ביה פסול שלא לשמה אפ' קודם שיצא הדם, ובזה היה סגי לתרץ היכן הפסול מחשבה בהתזת הדם. וצ"ע דלפ"ז משמע דבאמת הוי לאו כלום וכדביארנו לעיל דהוי כאילו אתעביד מלשון תוס' בשם ר' ברוך. וצ"ע דהאחרונים הנ"ל לא העירו ע"ז. ויש להוסיף דעפ"ז מתורץ קושיית החזו"א קמא סי' כט ס"ק ד' דתמה דאי כל טעם השב"ר לא שמה הולכה משום דנספח לזריקה, א"כ

איך אמרו בגמ' מנחות יג: דליקוט לבונה הוי בכלל השב"ר, דהא שם ליכא זריקה אחריה. ולפי הנ"ל מיושב, דמסקנת רש"י לא כן אלא דהוי לאו כלום.

ולפי גירסא זו א"ש סוגיא דבזיכי לבונה דמשמע שם דאי השב"ר לא שמה הולכה אז גם בהשב"ר מקרוב אין פסול מחשבה. אך מ"מ משמע שם דהקרוב כשר בכה"ג אע"ג דלא שמה הולכה, ולא היה חייב להוליד ברגל, וכדברי ר"פ הנ"ל דלענין קיום עבודת הולכה לכ"ע סגי בהולכה זוטרתי.

### ביאור ר' פרץ:

ועוד ביאור לסוגיא נמצא בשט"מ טו. אות ג' בשם ר"פ דהולכה רבתי פירושו כנ"ל הולכה ברגל מרחוק, אבל הולכה זוטרתי פירושו כששחט קרוב למזבח והיה יכול להושיט ואעפ"כ הוליד ברגל. ופי' ר"פ דכוונת הגמ' דה"א דלכ"ע כשא"א לבטל ההולכה בפועל במעשה זה, פסלה בה מחשבה אע"פ שהיה יכול לשחוט או לעשות באופן אחר שהיה מבטל הולכה זו מ"מ הואיל ולא עשה כן יוצא דעתה א"א לבטלה ולכן פסלה בה מחשבה וכדביארנו לרבנן לעיל, וכדיאר רש"י בה"א, אבל כשאפשר לבטל ההולכה עתה ע"י פעולה שאין מחשבה פוסלת בה, אז חשיב אפשר לבטלה ואין מחשבת פוסלת בה גם כשעשאה ולא בטלה. ולכן כ"ע לא פליגי דחייב לקיים עבודת הולכה מהמקום ששחט בה עד המזבח. אלא דבה"א נחלקו רבנן ור"ש בהולכה שלא ברגל עצמה (ודלא כרש"י דס"ל דנחלקו רק לגבי הולכה זוטרתי), דלרבנן שמה הולכה ולר"ש לא שמה הולכה, וכפשט לשון הגמ' דרצו לתלות השב"ר במחלוקת ר"ש ורבנן. ולפי הבנה זו כ' ר"פ דנחלקו בין לענין שפסלה מחשבה בהשב"ר בין לענין שמקיים עבודת הולכה ע"י השב"ר, וע' לקמן דזה פשטות הסוגיא דהשב"ר. ולכן יוצא דבהולכה רבתי דהיינו ששחט רחוק והוליד ברגל הרי לרבנן דס"ל דהשב"ר לא שמה הולכה הרי א"א לבטל ההולכה ברגל כלל דהרי חייב לקיים עבודת הולכה ואינה מתקיימת ע"י השב"ר ולכן שפיר איכא פסול מחשבה בהולכה רבתי. ולר"ש ס"ל השב"ר שמה הולכה, ולכן אית בה פסול מחשבה, ויוצא דא"א לבטל דההולכה ברגל בפעולה שאין בה פסול מחשבה ולכן אף לר"ש איכא פסול מחשבה בהולכה ברגל מרחוק, ולכן לא נחלקו בהולכה רבתי. אבל כששחט קרוב

למזבח והולִיךְ משם ברגל דהיינו הולכה זוטרתִי לפירוש ר"פ, אז לרבנן הרי יש פסול מחשבה כיון שאפ' אי היה מולִיךְ שלא ברגל הרי סו"ס פסלה בה מחשבה כנ"ל דס"ל השב"ר שמה הולכה ונמצא שבאמת חשיב א"א לבטלה. אך לר"ש דס"ל דהשב"ר לא שמה הולכה ואין בה פסול מחשבה, גם כשהולִיךְ ברגל אין בה פסול מחשבה, דבכה"ג ס"ל דרשאי להושיט דהואיל ושחט קרוב למזבח הרי אינו חייב להולִיךְ כלל כיון שהשב"ר לא שמה הולכה, ולכן אפשר לבטל ההולכה ברגל ע"י השב"ר שלא שמה הולכה ואין בה פסול מחשבה. והעיר ר"פ דזה מתיישב טפי בלשון המשנה דלר"ש ס"ל דהיה יכול לבטלה. והדחייה מלשון המשנה כ' ר"פ בשט"מ אות ז' דהיינו משום דפשט לשון המשנה איירי ברחוק מהמזבח. ולכן הסיקו דנחלקו בהולכה רבתי וכדהיה סבירא לן מעיקרא דאמרין דהולכה ברגל מרחוק הוי אפשר לבטלה לר"ש כיון דהיה יכול לשחוט קרוב למזבח, אע"פ שסו"ס לא עשה כן, ולכן לא פסלה בה מחשבה, אבל בהולכה זוטרתִי לא נחלקו. אמנם לפי פירוש זה לא ביאר ר"פ עיקר הגירסא, ובפשטות נראה להקים הגירסא לפי מסקנת הסוגיא לעיל דלדינא השב"ר לא שמה הולכה, ולכן יש לדון רק אי הושטה מקרוב שאני. ונחזי אנן, דאי נימא דהשב"ר כששחט קרוב למזבח פסלה בה מחשבה דעדיפא מהשב"ר מרחוק משום הטעמים הנ"ל בפרש"י דדרכה בכך וכו', אז הרי לכ"ע חייב להולִיךְ בכה"ג ופסלה בה מחשבה, וגם אין שום דרך שהיה יכול לעשות באופן אחר ואפ' לר"ש פסלה בה מחשבה דא"א לבטלה. אך לפ"ז הוי דלא כמשמעות הסוגיא דבזיכי לבונה וכדהערנו מקודם, אלא דאין לתרץ כנ"ל דשאני חשבון אי חשיב אפשר לבטלה מפסול מחשבה דלפירוש ר"פ הכא הרי תלוי זב"ז וכדאמרן. ואי נימא דהשב"ר בכה"ג ג"כ לא פסלה בה מחשבה דהשב"ר לאו כלום הוא, אז ה"ה הולכה זוטרתִי דר"פ דהיינו ברגל מקרוב נמי לא פסלה בה מחשבה דסו"ס יכול לבטלה אפ' עתה, והוי אפשר לבטלה בין לר"ש ובין לרבנן ולא פסלה בה מחשבה, וא"כ ע"כ י"ל דס"ל כגירסת הריב"א דלכ"ע לא פסלה, וא"ש כסוגיא דבזיכי הלבונה, אא"כ הוי מחלוקת הסוגיות כדכ' החזו"א לעיל. וא"כ צ"ל דמדשמע ר"פ מריב"א דעיקר הגירסא דלכ"ע לא פסלה הדר קבלה וס"ל כן למסקנה אליבא דפירוש.



ויוצא דלר"פ ה"א דנחלקו ר"ש ורבנן בהולכה שלא ברגל בכלל, אבל דלכ"ע תלוי פסול מחשבה באפשר לבטל עתה ממקום ששחט, ולרש"י ותוס' ה"א דנחלקו לגבי טעם דהשב"ר לא שמה הולכה ונ"מ לגבי השב"ר כשדרכה בכך ועיקר ההולכה בכך כששחט קרוב למזבח דלר"ש לאו כלום הוא ולרבנן הוי עבודה. ולמסקנה נחלקו רבנן ור"ש לגבי הדין כשאפשר לבטל ההולכה אילו היה שוחט בקרוב, אבל עתה ששחט ברחוק א"א לבטלה, דלר"ש הרי היה יכול לבטלה ואין בה פסול מחשבה, ולרבנן לא אכפת לן בזה, וכדס"ד מעיקרא. ומשמע מיהת דאי היה יכול לבטלה עתה ע"י פעולה דלא פסלה בה מחשבה לכ"ע לה היה שייך בה פסול מחשבה.

וע' במל"מ הל' פסוה"מ פ"א הל' כג דהציע פירוש ג' דבין הולכה רבתי בין הולכה זוטרתית הווי שלא ברגל, וכן הציע הקר"א טו. ד"ה ובדברי, לדעת הרמב"ם. וביאר המל"מ דבה"א לכ"ע פסולה בהולכה רבתי משום חסרון הולכה, אבל פליגי בהולכה זוטרתית דלר"ש ג"כ פסולה משום חסרון הולכה דלא הויא הולכה ולרבנן הויא הולכה ופסולה משום מחשבת שלא לשמה. אמנם הקר"א הביא פירוש זה באופן אחר ע' לקמן בשיטת הרמב"ם.

### ג. חסרון הולכה

ולפי כל הנ"ל נראה דלא נחלקו ר"ש ורבנן דבשחט רחוק מהמזבח חייב להוליך אפ' לר"ש, ובשחט קרוב למזבח אינו חייב להוליך אפ' לרבנן, רק דנחלקו בשחט רחוק אי אמרינן דהואיל והיה אפשר לבטלה ע"י שהיה שוחט קרוב למזבח שוב אין בה פסול מחשבה. וכן משמע מהא דבזיכי הלבונה וחטאות הפנימיות דבבזיכי הלבונה אמרינן דאי הביא השלחן לפתח האולם והושיט אז למ"ד דהשב"ר לא שמה הולכה מ"מ חשיב אפשר לבטלה ע"י הושטה, אבל בחטאות הפנימיות לא אמרינן דלמ"ד השב"ר לא שמה הולכה דחשיב אפשר לבטלה ע"י הושטה מיד ליד, וכדביארנו לעיל דהחילוק הוא דבעומד רחוק ממקום הזריקה או ההקטרה חייב להוליך משא"כ בעומד קרוב. ומזה מוכח דלר"ש חייב להוליך כשקיבל הדם רחוק מהמזבח, ואע"ג דבעלמא ס"ל דהולכה אפשר



לבטלה, כוונתו בזה דהיה יכול לקבל הדם באופן שיבטל ההולכה, וכן מוכח דלר"ש רשאי לקבל הדם קרוב למזבח ובלי להוליך דיוצא לפי הנ"ל דרשאי לעשות כן אפ' למ"ד השב"ר לא שמה הולכה. וכן ביאר ר"פ הו"ד לעיל לשיטת ר"ש בה"א דנחלקו לגבי הולכה זוטרתי, דאע"פ דס"ל דאין פסול מחשבה בהושטה מקרוב מ"מ אין הקרבן נפסל משום חסרון הולכה. אבל לשיטת רבנן אין ראיה מהא דבזיכי הלבונה דשפיר איכא למימר דהיינו רק אליבא דר"ש דס"ל דאפשר לבטלה כדבריו, אבל לרבנן י"ל דבעינן שיוליך הדם וא"א לבטלה כלל. אמנם לשיטת רבנן מתבאר דז"א מהה"א דהגמ' ע"פ פרש"י ותוס' לגבי הולכה זוטרתי דס"ל לרבנן דרשאי לקבל הדם קרוב למזבח ולהושיט. אך יש לדחות דזה דוקא משום דס"ל בה"א דהושטה כזו הוי הולכה זוטרתי ופוסל בה מחשבה אע"ג דבעלמא השב"ר לא שמה הולכה כיון דדרכה בכך, ושפיר מקיים בזה עבודת הולכה. ולפ"ז יש מקום לומר דלעולם אינו רשאי לבטל עבודת הלכה רק דמקיימו בהולכה זוטרתי, אבל אי נימא דבהולכה זוטרתי אין בה פסול מחשבה אפשר דאינו רשאי לעשות כן כיון דמבטל עבודת הולכה. וא"כ לגירסא דלכ"ע אין פסול מחשבה בהולכה זוטרתי (דלריב"א הוי עיקר) יוצא דבאמת אינו רשאי לשחוט קרוב למזבח. אך נראה דז"א דא"כ איך אמרו דלרבנן לא פסלה מחשבה בהולכה זוטרתי זו, הא הקרבן עצמו פסול דחיסר עבודת הולכה, אלא ודאי יש להסיק להיפך דלגירסת הריב"א צ"ל דלרבנן רשאי לבטל ההולכה לגמרי, וכן דייק הקר"א ד"ה איתמר דמשמע מהגמ' דהקרבן כשר לכ"ע. אך גם בזה יש לעיין, לפי הערת ר"פ דכ' לעיל ע"פ דרכו של רש"י והריב"א דסוגיין איירי רק לענין פסול מחשבה, אבל לא נפסל הקרבן משום חסרון ההולכה, די ש להבין דבכה"ג אין חיוב הולכה וכנ"ל, אך עי"ל דהיינו דלגבי קיום עבודת הולכה שפיר מקיימה בהולכה זוטרתי אע"ג דהוי השב"ר כיון דדרכה בכך, ורק דאין כאן פסול מחשבה. וא"כ אפשר דאפ' לגירסת הריב"א ס"ל לרבנן דחייב לקיים עבודת הולכה, ורק דמקיימה ע"י הולכה זוטרתי.

אך לגירסא דלמסקנה לכ"ע פסלה מחשבה בהולכה זוטרתי דהיא עיקר לרש"י יוצא דג"כ ס"ל דהולכה א"א לבטלה וחייב להוליך, רק דע"י שישחוט קרוב למזבח ויושיט מקיים בזה עבודת הולכה, וכן העיר הקר"א טו. ד"ה אבל. אך יש לדחות די"ל שוב כנ"ל דלא חשיב קיום עבודת

הולכה אע"ג דאיכא פסול מחשבה דסוגיין איירי רק לענין פסול מחשבה. אך אכתי טעמא בעי איך שייך ביה פסול מחשבה אי לא אמרינן דמקיים בזה עבודת הולכה, ויש לבאר דפסול מחשבה שייך ביה משום דמקיים עבודה חשובה דא"א בלעדה, דומיא דליקוט לבונה ע' לקמן בשיטת הרמב"ם, אבל אין זה נחשב לקיום עבודת הולכה עצמה דאין זה צורת הולכה דהוי שלא ברגל.

ולר"ש יש לעיין לפי הסוגיא דבזיכי הלבונה דהערנו לעיל דבפשטות ס"ל להאי סוגיא דלר"ש ס"ל דהולכה זוטרתא לא הויא עבודה, וא"כ משמע דעכ"פ לר"ש רשאי לבטל עבודת ההולכה ע"י השב"ר מקרוב, וצ"ע אי רבנן יודו לזה, אבל לפי מסקנת סוגיין דלרש"י פסלה מחשבה בהולכה זוטרתא אפשר דאפ' לר"ש אינו רשאי לבטל ההולכה לגמרי אלא מקיימה בהולכה זוטרתא, אבל לגירסת הריב"א א"ש דלר"ש רשאי לבטל ההולכה לגמרי וכפשטות דבריו. אך לעיל כתבנו דאפשר דלא פליגי הסוגיות דסוגיית בזיכי הלבונה איירי בחשבון אי חשיב אפשר לבטל ע"י שיכול להוליך בהשב"ר דלא שמה הולכה, דאפ' אי נימא דאיכא פסול מחשבה בהולכה זוטרתא מ"מ שפיר י"ל דאי השב"ר לא שמה הולכה אז אם יכול להוליך בהולכה זוטרתא חשיב אפשר לבטלה, וא"כ לר"ש רשאי לבטל ההולכה ברגל לגמרי אבל ההולכה זוטרתא אפשר דאינו רשאי לבטל. ומ"מ יוצא מכל הנ"ל דגם לרבנן רשאי לשחוט בצד המזבח ולהושיט או מצד שיכול לבטל ההולכה בהכי, או מצד דחשיב מקיים עבודת ההולכה בהכי בין אי אמרינן דיש פסול מחשבה בין אי אמרינן דאין פסול מחשבה.

וככל זה מתבאר גם לפי פירוש ר"פ דאע"ג דאמרינן דלרבנן הוי א"א לבטלה כשהוליך את הדם מקרוב למזבח, היינו רק משום דס"ל דכשהושיט אין בו פסול מחשבה ולכן הוי א"א לבטלה ופוסל בה מחשבה כשהוליך ברגל אבל לא שחייב להוליך כן אלא רק משום דביאר ר"פ דחשיב א"א לבטלה כיון דא"א לבטלה ע"י פעולה שפוסלת בה מחשבה ואה"נ רשאי לבטלה ע"י הושטה רק דחשיב א"א לבטלה. וכן לפי מסקנת ר"פ דאי גרסינן דלכ"ע פסלה בה מחשבה היינו דרשאי להושיט דבזה מקיים עבודת הולכה, ואי גרסינן דלכ"ע לא פסלה (וכדרכינו להכריח לעיל דכן עיקר לפי פי' הר"פ) היינו דבאמת לכ"ע אפ' לרבנן רשאי לבטל עבודת

הולכה לגמרי ע"י הושטה, דלביאור ר"פ אינה עבודה כלל וכלל. נמצא דמוכח לכל הפירושים דלרבנן רשאי לשחוט בצד המזבח ולהושיט או משום דבזה מקיים הולכה דהוי הולכה זוטרת דפסלה בה מחשבה או עכ"פ חשיב קיום עבודת הולכה אע"ג דלא פסלה בה מחשבה, או משום דלא בעינן שיקיים עבודת הולכה כלל. ולר"ש יוצא דאפשר דעכ"פ חייב לקיים הולכה זוטרת או דבאמת רשאי לבטל קיום עבודת ההולכה לגמרי. ויש להעיר דבטוי הגמ' דלר"ש אפשר לבטלה שפיר איירי בהולכה רבתי דהולכה רבתי אפשר לבטלה, ונמצא דלזה יודו גם רבנן דהולכה רבתי אפשר לבטלה.

וכנ"ל משמע בגמ' ד. דהא דשנוי השם פוסל בהולכה לא ילפינן משאר עבודות משום שהולכה קיל טפי דאפשר לבטלה, וכן פרש"י שם ד"ה הולכה. ומשמע דאתיא אליבא דכ"ע, וכן העיר בקר"א טו. ד"ה אבל, וכן העיר בחידושי הגרי"ז ד.: אך ע' במרומי שדה שפי' דאתיא רק אליבא דר"ש ע"ש. ומפשטות הגמ' משמע מזה כצד דכ' לעיל דאפ' למ"ד דהולכה זוטרת שמה הולכה הוי אפשר לבטלה לגמרי. ובשיעורי הגרא"ל עמ' 388 כ' דיש לדחות דכוונת הגמ' רק לומר דלמעשה אפשר לבטל ההולכה, אע"ג דאינו רשאי לעשות כן והקרוב פסול בהכי, מ"מ פעולות הקרבת הקרבן ניתן לבצעם אפ' בלי הולכה, ורק נפסל משום דכך הדין דחייב להוליך ולא משום דאיכא בזה עיכוב מצד הפעולות, משא"כ בשחיטה, קבלה וזריקה דא"א בלעדס בין מצד הדין ובין מצד הפעולות. וצ"ע דלגבי שחיטה וזריקה י"ל דאה"נ דזה היינו עיקר הגדרת הקרבה דבהמה נשחטת והדם נזרק על המזבח. אמנם לגבי קבלה היה שפיר ניתן לומר דישחט והדם ישפך לרצפה ויאספנו בידו ויזרוק כן, אא"כ נימא דגם זה הוי בכלל קבלה. וכן אפשר לומר גם לגבי השחיטה דנימא דלמעשה יכול לנחרו וכדומה – ונימא דהשחיטה אפשר לבטלה. וצ"ע בכל זה.

וע' ברש"י יג. ד"ה כשהוא דכ' דלא מוקמינן לשון והקריבו בהולכה דזימנין דהולכה ליתיה כמו השוחט בצד המזבח, וכ"כ תוס' חגיגה יא. ד"ה והקריבו דכ' אותו טעם דיכול לשחוט בראשו של מזבח, וכ"כ תוס' יומא כז. ד"ה והקריבו, והיינו כנ"ל, ומשמע דהכריעו דאין כאן הולכה כלל וכדכ' בחד צד לעיל. ומשמע דאיירי לכ"ע דאין חילוק בגמ' בלפוטא בין ר"ש ורבנן. וע"ע בתוס' יג. ד"ה ואתה אומר, שג"כ כ'

דהולכה אפשר לבטלה לכ"ע. וכ"כ הר"ש על התו"כ הו"ד בכנ"ר יג. וכן משמע בפה"מ לרמב"ם ובפרע"ב דכ' דלרבנן עבודה שאפשר לבטלה הוי עבודה. והיינו דנחלקו לגבי דין הולכה, כיון דאפשר לבטלה, אבל לכ"ע חשיב אפשר לבטלה וכנ"ל. ואפשר דזה ג"כ כוונת גירסת השט"מ ברש"י יד: אות יב, דרבנן משווי אפשר לבטלה כאי אפשר, דלרבנן לא אכפת לן בהא דאפשר לבטלה. ועוד מבואר ברש"י טו. ד"ה ובהולכה רבתי דכ' דנחלקו בזה וז"ל משום שאפשר לבטלה הוא והא מיהא לא בטיל עכ"ל, ובגירסת הצ"ק שם איתא דקאי רש"י על שיטת רבנן בפירוש, דרבנן ס"ל הא מיהא לא ביטל. ונראה דכוונת רש"י משום ששחט רחוק מהמזבח ולא ביטל את צורך ההולכה ע"י שחיטה קרוב למזבח. אך אפשר דכוונת רש"י בזה דס"ל לרבנן דכל שיש קיום עבודת הולכה איכא פסול מחשבה ג"כ ולא משום שחייב להוליך ע' לקמן.

אך ע' ברש"י יד: ד"ה והא, דכ' דלרבנן ס"ל דהולכה א"א לבטלה, וכן העיר הקר"א טו. ד"ה אבל, בדעת רש"י. וע' בתוס' ד"ה והא דדחו פרש"י, אבל לא השיגו מטעם זה אלא מצדדים אחרים ומשמע דמודו לזה. ובאמת כן איתא בתו"כ פרשת צו פרשת ח' הל' ה' וז"ל ר' מאיר אומר פוסלת בהילוך שא"א לה לעבודה בלא הילוך. ור' שמעון אומר אין מחשבה בהילוך שא"א לעבודה שלא בשחיטה וכו' אבל אפשר לה שלא בהילוך שוחט בצד המזבח וזורק ע"כ. וכ"כ ר' הלל שם. ומשמע דנחלקו ר"ש ורבנן לגבי אי באמת אפשר לבטל ההולכה או לא. אך ע"ש דהגר"א גרס ור' מאיר פוסל בהילוך מפני שהיא עבודה, ולפ"ז ל"ק. ובחק נתן טו. על רש"י ד"ה היינו, הקשה על הסתירה בדברי רש"י וכ' דע"כ דברי רש"י הכא איירי בשחט רחוק מהמזבח דבזה לרבנן א"א לבטל עתה. אך ק' דפשטות דברי רש"י אינו מורה כן דהרי השווה הולכה לשחיטה וכמו ששחיטה הוי א"א לבטל ממש דאין שום אפשרות להקריב קרבן בלי שחיטה ה"ה הולכה, ועוד דא"כ הרי גם ר"ש מודה בזה וא"כ בה"א היה לגמ' לומר דגם לר"ש איכא פסול זר בהולכה מרחוק דהרי א"א לבטלה. וכן בתו"כ ליכא למימר הכי דהרי משמע דבזה נחלקו ר"מ ור"ש. אך י"ל דכוונת רש"י לבאר דא"א לבטל ההולכה דאפ' בעומד קרוב למזבח חייב עכ"פ להושיט ובזה מקיים עבודת הולכה ע"י הולכה זוטרת, וא"כ ס"ל דלר"ש ז"א ודלא ככמה צדדים שהעלינו לעיל. ועוד אפשר לומר דכוונת רש"י והתו"כ לומר דלרבנן חשיב א"א לבטלה דלעולם צריך להגדיר

העבודה כאפשר או א"א לבטלה ע"פ החיוב שלפנינו עתה, ולא ע"פ מה שהיה יכול לעשות, וכוונת רש"י דלרבנן חשיב א"א לבטלה ע"פ דין, ובזה ר"ש באמת חולק לכ"ע. אך אכתי לא א"ש דמעתה אין שום דמיון בין שחיטה להולכה בזה. אמנם אפשר ד"ל דהוי ק"ו דאם בשחיטה דבאמת א"א להקריב בלעדה והוי א"א לבטלה לכ"ע אמרינן דכשרה בזר, ק"ו בהולכה דהוי א"א לבטלה רק ע"פ דין דהיכא דשחט רחוק מהמזבח חייב עתה להוליך אע"ג דהיה יכול לבטלה. ואפשר דיש מקום לדחוק כן בתו"כ. ואפשר דכוונת החק נתן ג"כ כנ"ל וצ"ע. אך ברומי שדה יג. קבע דדברי רש"י הכא עיקר, וס"ל דלרש"י א"א לבטל ההולכה לגמרי, ע"ש דתירץ שאר המקורות אליבא דר"ש כדהובא לעיל. וכן יש ליישב שאר המקורות אליבא דהצעת הגרא"ל לעיל.

### ד. חסרון הולכה במקצת

לפי הנ"ל מבואר דבשחט רחוק מהמזבח חייב להוליך הדם למזבח ולא סגי בהשב"ר למ"ד דהשב"ר לא שמה הולכה, וכן נראה דלא סגי בזורק הדם למזבח באופן שהיה חייב להוליך דהרי אמרו דאיכא פסול מחשבה בהולכה משום שא"א לבטלה עתה משנתחייב בה והיינו בין ע"י השב"ר בין ע"י זריקה. ויש לחקור אי חייב להוליך כל הדרך, או דסגי במוליך קצת והשאר יכול להביא ע"י השב"ר או זריקה וכדומה. ובפשטות חייב להוליך כל הדרך דסתימת לשון הגמ' מורה דבכל גווני איכא פסול מחשבה בהולכה אפ' כבר הוליך קצת ושוב יכול לבטל שאר ההולכה. אמנם יש לדחות בדוחק דכל הסוגיא איירי בפסיעה ראשונה ואה"נ משהוליך קצת שוב אין פסול מחשבה בשאר ההולכה ומ"מ זה דוחק גדול, וכן שקיל וטרי בשיעורי הגרמ"ד עמ' ער. ואפשר דיש לדחות עוד דהואיל וחלק מההולכה א"א לבטלה, שוב איכא פסול מחשבה בכולה, אבל בפשטות ז"א דהרי חזינן משיטת ר"ש דשפיר אפשר לחלק את ההולכה, דאיכא חלקים דהיה יכול לבטלם ואין בהם פסול מחשבה ומסתמא ה"ה לרבנן. אך י"ל דשאני שיטת רבנן, דבשלמא לר"ש י"ל דנקבע על כל חלק מההולכה לחוד אי היה יכול לבטלו דזה שיטת ר"ש דעושין חשבון מלכתחילה אי היה יכול לבטל חלק זה ע"י איזה תחבולה, אבל לרבנן כל החשבון הוי לאחר שעת קבלה דמעתה חל עליו החיוב להוליך למזבח.

ונראה דאין חיוב פרטי על כל חלק וחלק מההולכה דחייב להוליכה, דהרי יכול להוליך הדם באיזה דרך שירצה, אלא חל חיוב בכלל להוליך הדם למזבח. ואפ' אי נימא דסגי במוליך קצת וכבר פטר שאר הדרך בזה, מ"מ מרישא היה חיוב על כל הדרך ושפיר נקבע דיש פסול מחשבה על כל הדרך אי הוליך בה, דזה שיטת רבנן דנקבע אי איכא פסול מחשבה בשעת קבלה והרי אז כל הדרך בכלל החיוב, אף אי פוטרנו ע"י הולכת מקצת הדרך. ול"ק מהא דלקמן אמרינן דצריך לאמטוייה דמשמע דנקבע החיוב בכל רגע ורגע, דזה מצד שמאריך על עצמו את הדרך שחייב בה וממילא מאריך את ההולכה לצורך, אבל לעולם החיוב חל על כל הדרך שחייב להוליך והכל בכלל הולכה לצורך דהוי בכלל הדרך, אבל אעפ"כ כשכבר הוליך מעט מן הדרך שוב אינו חייב להוליך השאר בפועל. ועי"ל ע"פ רש"י טו. הו"ד לעיל דטעמא דשיטת רבנן משום דסו"ס לא ביטל ההולכה, והיינו דס"ל לרבנן דכל שיש קיום עבודת הולכה שפיר איכא פסול מחשבה אע"פ שאין חיוב ובזה א"ש בלי שום דוחק די"ל דחייב להוליך רק קצת מהדרך.

ג"כ היה נראה להביא ראיה מהא דאיתא בגמ' טו. דאמרו דהואיל והשב"ר לא שמה הולכה, אבעיא אי אפשר לתקן השב"ר, דבפשטות משמע דכוונת האבעיא היא דאי אמרינן דא"א לתקן הרי בזה שהוליך מעט שלא ברגל נפסל הקרבן משום דבעינן שיוליכנו כל הדרך, ואי אמרינן דאפשר לתקן היינו דחייב לחזור ולתקן שיווליך כל הדרך ברגל. אמנם ז"א, דשפיר איכא למימר דאיירי בהוליך כל הדרך שלא ברגל, ובזה אבעיא אי יכול לחזור ולהוליך מעט ברגל, אבל אם הוליך רק חלק מהדרך שלא ברגל ונשאר עוד ללכת, אפשר דאה"נ רשאי להמשיך ולהוליך ברגל מכאן והלאה וע' לקמן.

ובאמת נחלקו בזה הראשונים, דרש"י יד: ד"ה שמה הולכה כ' דנ"מ מהאבעיא אי השב"ר שמה הולכה או לא לענין פסול מחשבה. ובשט"מ אות לד כ' מתלמיד ר"פ דק' לזה דאי הוליך שלא ברגל בפסול מחשבה ממ"נ פסול דאי השב"ר שמה הולכה הרי פסול משום פסול מחשבה ואי השב"ר לא שמה הולכה הרי פסול משום השב"ר, ולכן כ' דהנחת הסוגיא דאי השב"ר לא שמה הולכה מ"מ אפשר לתקנה ולכן נ"מ מהשב"ר לאי חשיב כקיים עבודת הולכה בהכי ונפסל משום מחשבת שלא

לשמה, אבל אי לא קיים לא נפסל בהכי כיון דיכול לתקנה. ומוכח דס"ל דחייב להוליך כל הדרך, דאל"כ פשיטא דאפ' אי אמרינן דא"א לתקן נ"מ למוליך קצת שלא ברגל בפסול מחשבה דלא נפסל משום השב"ר אלא רק משום פסול מחשבה. אך ק' לתלמיד ר"פ דא"כ אמאי חזרו בגמ' לשאול אי השב"ר אפשר לתקנה או א"א לתקנה הרי כבר הניחו באבעיא קמא דאפשר לתקן. וכן העיר בקר"א דאי נימא דחייב להוליך רק מעט הרי מתיישבים דברי הגמ' היטב דברישא שאלו אי יכול לצאת ידי חובת עבודת הולכה ע"י השב"ר כגון שהוליך שלא ברגל מעט מהדרך והשאר לא הוליך כלל, ופשוטו דאינו יוצא בזה וחייב להוליך חלק מהדרך ברגל דוקא. ושוב שאלו אם אפשר לתקן דהיינו כיון שהוליך שלא ברגל אי חייב דוקא להמשיך מהמקום שהגיע ולהלן ברגל ואם גמר כל ההולכה שלא ברגל פסול, או דיכול לחזור ולהוליך את גופא אותו חלק ברגל. ג"כ צ"ע לתלמיד ר"פ דלא מצא שום נ"מ בין נפסל ע"י פסול מחשבה לבין נפסל ע"י השב"ר למ"ד א"א לתקן, דהרי נראה דיש כמה נ"מ כגון החילוק בין חטאת ופסח לשאר קרבנות דשייך דוקא לגבי פסול מחשבה וכדומה.

אמנם ראייה לתלמיד ר"פ מהא דבגמ' יד: הביאו ראייה דהשב"ר לא שמה הולכה ממתני' דנתן לפסול יחזיר לכשר, דאכתי ק' דאפ' אי השב"ר לא שמה הולכה מ"מ אמאי יחזיר לכשר, דאע"פ שהושיט מ"מ נשאר עוד ללכת לפניו, ויטלנה הכשר ממנו בצד השני. ומה שתי' בגמ' דאה"נ עושה כן ג"כ ק' דאע"פ שהוליך מעט שלא ברגל מ"מ סו"ס יכול להמשיך להוליך ברגל מכאן ולהבא. ודוחק לתרץ דאיירי בהוליך שלא ברגל כל הדרך, אלא ודאי נראה דס"ל לגמ' הכא דבעינן שיוליך כל הדרך, ואי השב"ר לא שמה הולכה בעינן שיוליך כל הדרך ברגל, וזה ראייה לתלמיד ר"פ. אך באבעיא אי השב"ר אפשר לתקנה שוב הביאו הך מתני' כראיה דאפשר לתקן דאל"כ מה מהני שיחזיר לכשר הא כבר הוליך שלא ברגל. ושם בגמ' טו. אמרו ונהי נמי דיחזור הכשר ויקבלנה אעפ"כ זה ג"כ ראייה דאפשר לתקן דאל"כ הרי נפסל הדם בהולכת הכשר קמא שלא ברגל. ותימה דהא די"ל יחזור כשר וקבלנה היינו סיוע למ"ד דהשב"ר שמה הולכה ולכן לא נפסל מקודם, והרי פשטינן דהשב"ר לא שמה הולכה וע"כ איירי במחזיר לכשר ממש וכנ"ל, ואיך חששו להבנה זו במתני' הכא אחרי שכבר הכריע דז"א. ורש"י כ' לתרץ דכל שכן הוא דאי נבין כן במתני' כל



שכן שאפשר לתקן דהרי לפ"ז השב"ר שמה הולכה, וכן הבין דבריו בחק נתן, ובצ"ק הבין קצת אחרת ע"ש. ובשט"מ אות א' הביא מר"פ לתמוה על רש"י בזה. והביא שם דריב"א ביאר באופן אחר, ולשונו קצת מגומגם. ונראה דכוונת ריב"א לומר דאי אמרינן דאפשר לתקנה אז י"ל דהשב"ר לא מהני רק אם הולך שלא ברגל כל הדרך, דחיוב ההולכה היינו רק להוליך חלק מהדרך, וא"כ הא דיתחזיר לכשר איירי בהולך כל הדרך שלא ברגל. ועכ"פ לפ"ז אפשר להבין גם דיתחזיר כשר ויקבלנה דהיינו אפ' למ"ד השב"ר לא שמה הולכה אבל ע"כ היינו בנשאר לפניו עוד דרך וסגי בהכי כנ"ל, אבל אי אמרינן דא"א לתקנה היינו דנפסל בהכי, וע"כ בעינן שיוליך כל הדרך ברגל כדי שלא יפסל בהשב"ר (ולולא דבריו היה נראה דאין זה מוכרח כדביארנו לעיל וכן צ"ל לתלמיד ר"פ). וא"כ א"א להבין דיתחזיר כשר ויקבלנה דאע"ג דאה"נ לא חזינן מינה דאפשר לתקן, מ"מ א"א לומר כן דהא למ"ד א"א לתקן הרי נפסלה במעט השב"ר שעשה, ולכן ע"כ חזינן מינה דאפשר לתקן. הרי דלריב"א תלוי הך דינא בפלוגתא דאפשר לתקן דלמ"ד אפשר לתקן יכול להיות דסגי במקצת ההולכה. וכ"כ בבירור בקר"א טו. ד"ה אפשר. והעיר הקר"א דכן פשוט לישנא דמתני' דאמרו דמוכח דאפשר לתקן מהא דנשפך הדם על הרצפה, והרי לא מוזכר במתני' דבעי להחזיר בדם למקום שנפל שם כדי לתקן, וע' לקמן בשיטת הרמב"ם. ובמנחת אברהם עמ' קעה הוכיח דשיטת הריב"א דהשב"ר למ"ד דא"א לתקן הוי פסול ולא העדר (דלא כגר"ח, ע' לקמן) דאל"כ אמאי פוסל במקצת טפי למ"ד דא"א לתקן. וע' בשיעורי הגרמ"ד עמ' ער דהבין בכוונת הריב"א דכל הצד דא"א לתקן היינו רק דבעינן כל ההולכה ברגל, ולמ"ד דאפשר לתקן היינו דאינו צריך לתקן דבעינן רק מקצת הולכה, אבל באמת א"א לתקן מה שכבר הולך רק דלא אכפת לן בהא. ואין זה נראה, וכדהעיר שם מרש"י, וכן בלשון הריב"א אין נראה כן.

וע"ע לקמן לגבי הולכת זר דפרש"י זבחים יד: ד"ה מעשה איצטבא, וביומא מט. ד"ה מעשה איצטבא, והריטב"א ביומא שם, דמה שאמרו דזרים עשו מעשה איצטבא בדם היינו דלא הוליכו את הדם כלל, לא הולכה ברגל ולא הושטה, אבל ר"ח יומא מט. פי' דעשו השב"ר דהושיטו זל"ז. ומוכרח דס"ל לר"ח דסגי בהולך ברגל מקצת מן הדרך. ואפשר דבהכי פליגי רש"י והריטב"א דס"ל דבעינן דיוליך כל הדרך ברגל,



אך יש לדחות דאפשר דס"ל כמהר"ם בתו"ח הו"ד לקמן לגבי הולכה בזר דס"ל דאיכא פסול זר אפ' בהשב"ר אע"פ שלא שמה הולכה, וזה דוחק.

וע"ע בגמ' יד: דרצו להביא ראיה דהשב"ר שמה הולכה ממתני' פסחים סד. דהיו מושיטין הדם זל"ז עד שמגיע למזבח, ודחו זה דאוקמינן בדניידי פורתא. ובפשטות היינו דכל או"א מהכהנים נייד פורתא כדי להוליך ברגל כל הדרך, וכשיטת התלמיד ר"פ. אך ע' במאירי סד. ובר"י מלוניל שם דהיינו דהכהן האחרון עומד רחוק מהמזבח קצת ונייד פורתא שמוליך מעט למזבח קודם שפיכת הדם כדי לקיים עבודת הולכה, וכ' המאירי דעומד בריחוק ב' או ג' פסיעות. וכ"כ המל"מ הל' קרבן פסח פ"א הל' יד ובמרכבת המשנה בהל' פסוה"מ פי"ג הל"ט בדעת הרמב"ם, ובמל"מ בהל' פסוה"מ פ"א הל' כג שו"ט בדעת הרמב"ם בזה, ע' לקמן. ומוכח דסבירא להו כריב"א למ"ד אפשר לתקן דבעינן שיוליך רק חלק מהדרך, אך לא הזכירו דתלוי בהך מחלוקת דאפשר לתקן. וכן משמע מהמאירי שם להדיא דכ' דהואיל והוי השב"ר, נמצא דמצות הולכת הדם הלכה לה, ולכן עומד הכהן האחרון רחוק קצת וכו'.<sup>6</sup>

וע' בר"ח פסחים סד: דכ' דש"מ מהמתני' דהיו מושיטין הדם זל"ז, דהולכה שלא ברגל שמה הולכה והוא דניידי פורתא. וצ"ע דדוקא למ"ד השב"ר לא שמה הולכה מוקמינן בדניידי פורתא, וכן מסקנת הגמ', וכן הקשה בשיעורי הגרמ"ד עמ' רסח וכ' דע"כ הוי ט"ס. אמנם איכא למימר דר"ח ביומא הרי ס"ל כמאירי הנ"ל ולפ"ז אפשר דכוונתו לבאר דכשנייד פורתא הכהן האחרון או כל או"א מהכהנים אז שפיר אמרינן דאין ההשב"ר של ההושטה פוסל, דבכה"ג השב"ר שמה הולכה, וצ"ע דמשמע מלשוננו דכוונתו בזה לומר דהוי ממש שמה הולכה משא"כ לפי הנ"ל היה צריך לומר דאינו פוסל משום חסרון הולכה כיון דהכהן האחרון נייד פורתא. ועי"ל דקשיא ליה דהרי מושיט ג"כ בכל פעם ולא הוליך ברגל לבדו כלל ומה מהני דג"כ נייד פורתא אפ' כל או"א מהכהנים, סו"ס ג"כ

<sup>6</sup> וע' בשיעורי הגרמ"ד עמ' רסח דהקשה דא"כ איך חשיב לקיום דברב עם הדרת מלך כדאיתא בגמ', דהרי שאר הכהנים אינם מקיימין עבודת הולכה, וצ"ע. ואפשר די"ל דלא בעינן שכל או"א יעשה עבודה כדי שיהיה ברב עם הדרת מלך.

מושיטין. ולכן תי' דבאופן דהולך ברגל וגם מושיט שפיר אמרינן דגם ההושטה, דהיינו ההשב"ר, הנעשת בבית אחת עם ההולכה ברגל שמה הולכה. ובזה מתיישב הלשון היטב. ובאמת כ"כ בתפארת ישראל יכין על מתני' פסחים פ"ה אות מה דבעינן שעם כל הושטה יהיה קצת הליכה ברגל ג"כ וסגי בכך, וכ"כ הרש"ש טו., והעיר דע"כ צ"ל דכל שמוליך ברגל יכול ג"כ להושיט דא"א להשמר מזה, והבין כן בכוונת הגמ' ע"ש. אמנם לתלמיד ר"פ אין הכרח לומר כן דשפיר י"ל דאיירי באינו מושיט כלל אלא מזיז המזרק אך ורק ע"י הולכה ברגל כדכ' לעיל. אמנם זה קצת בבחינת עבודה קשה שבמקדש, וכדהעיר הרש"ש שם.

### ה. הולכה שלא ברגל

אבעיא בגמ' יד: אי הולכה שלא ברגל שמה הולכה אי לאו. ואסיקנא ע"פ עולא בשם ר' יוחנן דלא שמה הולכה. ואח"כ רצו לתלות שאלה זו במחלוקת ר"ש ורבנן כנ"ל ודחו התלייה. ושוב אבעיא להו אם אפשר לתקן השב"ר ע"י שיחזור ויוליכנה ברגל. והביאו מימרא מעולא משמיה דר' יוחנן דהשב"ר פסולה ודייקו דא"א לתקן. ושוב הקשה רב נחמן ממתני' דנשפך הדם על הרצפה וסליק בתיובתא דעולא, ומשמע דכן הילכתא דאפשר לתקן.

ובביאור מהו הולכה שלא ברגל, מבואר בגמ' דהיינו מושיט בידיו. וכן תנועת חטאת העוף לרש"י טו. ד"ה אלא חטאת, הוי השב"ר, ולביאור תוס' שם ד"ה חטאת, כשהדם באויר הוי השב"ר דלפני שיצא הדם מהצואר לאו כלום הוא. וכן טבילת האצבע הוי השב"ר לדברי הריב"א הו"ד בשט"מ טו. אות ח'. ובגמ' מנחות יג: איתא דליקוט לבונה הוי הולכה שלא ברגל. ובגמ' יד: מבואר דמשייף בלי להרים רגליו הוי הולכה ברגל, דאין הדבר תלוי בהרמת הרגלים אלא בהזזת הגוף כולו ממקום למקום, ונראה דהיינו שמזיז מרכז כבדו ממקום למקום. ואם הזיז מרכז כבדו וגם הושיט בנוסף צ"ע דאפשר דיש לחלק הפעולה לתנועה דהולכה ברגל ולתנועה דהשב"ר, או אפשר דהוי פעולה א' ויש לדון בה ביחד, וע' לעיל דכ' התפ"י והרש"ש דבכה"ג כשר ואין פסול השב"ר, ושכן אפשר דהוא דעת ר"ח פסחים סד: דבכה"ג מקרי הולכה ברגל או עכ"פ דהחלק

דהשב"ר שמה הולכה בכה"ג, אבל אין זה מוכרח בשיטת ר"ח. ובגמ' מבואר דכשנשפך הדם ונתפשט לבדו הוי השב"ר. ובגר"ח על הרמב"ם הל' פסולי המוקדשין פי"ג הל"ט הו"ד לקמן כ' להוכיח מזה דאין השב"ר למ"ד דלא שמה הולכה, הולכה שנעשת באופן פסול דהא הכא לא נעשת הולכה ע"י גברא כלל אלא דהוי העדר הולכה ברגל, דלא עשה עבודת ההולכה וכ' שם דהיינו אפ' למ"ד דא"א לתקן דהיינו טעמא משום דחיסר בהולכת כהן אבל אינו פסול.<sup>7</sup> ולפ"ז משמע דהולכת קוף הויא ג"כ בכלל השב"ר. ובשיעורי הגרמ"ד עמ' רסח חקר אי דרך קפיצה הוי השב"ר דדילמא בעינן מהלך דוקא. אמנם יש להעיר דעכ"פ סגי במשייף אבל אפשר דקופץ שאני וצ"ע.

ובגמ' לא ביארו בהדיא מה הנ"מ אי השב"ר שמה הולכה או לא, אלא דמתבאר מתוך הגמ' כמה נ"מ. דמדרצו לתלות השאלה במחלוקת ר"ש ורבנן הרי מבואר דנ"מ לפסול מחשבה בהשב"ר, דאי שמה הולכה הרי יש בה פסול מחשבה לרבנן, ואי לא שמה הולכה אין בה פסול מחשבה. וכ"כ רש"י יד: ד"ה או שמה, דזה א' מהנ"מ. וע' בתוס' ד"ה אבעיא ובשט"מ אות לד מתלמיד הר"פ דהיינו דאי שמה הולכה וחשב בה מחשבה שלא לשמה נפסל הדם וא"א לחזור לתקן משא"כ אי לא שמה הולכה לא נפסל. וכן מדויק ברש"י, דבסוגיא דאפשר לתקן לא הזכיר היכא דהולך שלא ברגל במחשבת שלא לשמה. עוד מבואר בגמ' יד: דנ"מ לפסול דיושב, דאי הושיט הדם כשהוא יושב למ"ד השב"ר שמה הולכה הרי נפסל הדם משום עבודה מיושב, ולמ"ד דהשב"ר לא שמה הולכה לא נפסל. ועוד נ"מ בגמ' לקיום עבודת הולכה דמבואר לעיל דאי שחט רחוק מהמזבח חייב להולך הדם ולמ"ד השב"ר לא שמה הולכה, לא סגי בהשב"ר וחייב להולך ברגל. וקצת תימה לרש"י דלא הזכיר נ"מ זה בתחילת הסוגיא, אמנם רש"י בודאי הבין דזה נ"מ כדמוכח בגמ', וכדמבואר ברש"י יד: ד"ה לא שמה הולכה, דכ' דהואיל והילכתא דלא שמה הולכה אינה כשרה להולכה כן. וע' לקמן לגבי השב"ר בזר.

<sup>7</sup> ע' לקמן דעכ"פ לשיטת הראב"ד אפשר דהוי פסול.

וע' בשפ"א יד: דהקשה אמאי השב"ר לא שמה הולכה, הא לא כתיב רגל בקרא אלא לשון והקריבו ואמאי אכפת לן כיצד יביא את הדם. ונראה דיש לפרש ע"פ הסוגיא דהולכה זוטרתי, דבתלייה במחלוקת ר"ש ורבנן ה"א בגמ' לפי רש"י ותוס' דנחלקו בהולכה זוטרתי שלא ברגל דלר"ש השב"ר הוי לאו כלום ולרבנן הוי הולכה היכא שא"א לבטלה ודרכה בכך דהיינו בהולכה זוטרתי. ובמסקנת הסוגיא איכא ב' גרסאות כנ"ל. וע' ברש"י טו. ד"ה אלא דקבע דעיקר הגירסא דלכ"ע פסלה בה מחשבה, והיינו דלכ"ע הולכה שלא ברגל לא שמה הולכה רק היכא דאפשר לבטלה ואין דרכה בכך, אבל כשדרכה בכך שפיר הויא הולכה. ויוצא דהשב"ר לא שמה הולכה היינו מפני שאין דרכה בכך, אלא דרכה ברגל.

אמנם עי' בשט"מ אות ח' דהביא ר"פ דהריב"א הקשה לגירסא דלכ"ע פסלה מהגמ' יג: דאמרו דפסול מחשבה בטבילת אצבע תלוי במחלוקת ר"ש ורבנן, ולא דחו דהוי הולכה זוטרתי, ולפי גמ' דידן אפ' לר"ש אית ביה פסול מחשבה. ולכן הכריע הריב"א דעיקר הגירסא דלכ"ע לא פסלה והיינו דלא שנא הולכה זוטרתי שלא ברגל משאר השב"ר דלא שמה הולכה. והגמ' דטבילת אצבע ביאר דס"ל כמ"ד השב"ר שמה הולכה ולכן תלו מחלוקת הולכה זוטרתי במחלוקת ר"ש ורבנן דלרבנן יש פסול מחשבה בהולכה וה"ה השב"ר דשמה הולכה וכ"ש הולכה זוטרתי ולר"ש כל הולכה לאו כלום היא אפ' הולכה זוטרתי. ולפ"ז ביאר הריב"א דטעם דהשב"ר לא שמה הולכה היינו משום דלאו כלום היא. ואכתי צריך בירור אמאי הוי לאו כלום אפ' בכה"ג דדרכו בכך וכקושיית השפ"א.

ויש לבאר ע"פ דברי רש"י לעיל דהולכה זוטרתי הוי נספח וטפל לזריקה. וכדכ' לעיל דיש לבאר דהולכה רבתי שלא ברגל הוי לאו כלום, ולכן הולכה זוטרתי נספחת לזריקה. ולפ"ז אפשר לומר דבהולכה רבתי, השב"ר לא שמה הולכה משום דאין דרכה בכך, אבל אעפ"כ בהולכה זוטרתי הוי נספח לזריקה דתו לא מקרי הולכה כיון דבעלמא אין זה דרך הולכה. ולפ"ז יש לעיין למ"ד דס"ל דהואיל והוי דרכה בכך חשיב הולכה, דאמאי לא הוי נספח לזריקה כנ"ל. וי"ל דס"ל דעבודת ההולכה הוי כל מה שבין קבלה לזריקה, ואין לה צורה בפני עצמה, ולכן הואיל והוי דרכה בכך והוי עבודה יש להגדירה כהולכה דכן מגדירים כל מה שבין קבלה לזריקה,

ואמאי נימא שנספחת היא כיון דבלאו הכי אין לה צורה מוגדרת כ"כ. ולפ"ז שפיר י"ל דהואיל ולא הויה זריקה גמורה חשיבא בכלל הולכה. ויש לסייע האי סברא, דהולכה הוי כל מה שבין קבלה לזריקה, משיטת השר מקוצי הו"ד בתוס' ר"פ שבשט"מ טו. אות ה', דכ' לבאר אמאי הקשו דוקא בהתזת דם העוף ולא בכל זריקה דהלא בכל זריקה אין הזריקה מתחיל עד שיצא הדם מהכלי כמו בהתזתה. וכ' דבהתזת דם העוף אין שעת הזאה קודם שיצא הדם מצואר העוף אלא חשיבא הולכה משום שאין ניכר שהדם מתחיל לצאת, משא"כ בזריקה מהכלי דניכר נענוע הדם בכלי כשמתחיל לזרוק ואז הוי עבודת זריקה לפי הה"א. וק' מה בכך שמתחיל להתנועע סו"ס אמאי לא הוי בכלל הולכה כיון דאכתי לא יצא מהכלי. ויש לבאר דס"ל כנ"ל דהגדרת ההולכה היא כל מה שבין קבלה לזריקה, אלא דלסברא הנ"ל היינו דבכל דהו הוי בכלל הולכה כיון דלא אתי לכלל זריקה גמורה, וכאן ס"ל לשר מקוצי דבכל דהו יצא מכלל הולכה כיון דעייל בכלל זריקה משהתחיל להתנועע, דהיינו דיש דמיון קצת בין צורת הפעולה לצורת זריקה, ובזה סגי שיצא מכלל הולכה, כיון דאין להולכה צורה מוגדרת כ"כ. נמצא דיסוד הדבר הוא דאין הגדרת הולכה לפי הצורה, אלא דהולכה הוי כל מה שבין קבלה לזריקה, ורק דלשר מקוצי בכל דהו קבעינן דהוי זריקה, ולפי דברינו הנ"ל בכל דהו הוי בכלל זריקה. וא"כ שפיר אמרינן דהולכה רבתי לא נספח לזריקה אבל הולכה זוטרת נספח והוי חלק מהזריקה. ולפ"ז יוצא ג"כ כנ"ל דעיקר חסרון דהשב"ר הוא מצד דנספח לזריקה כיון שאינה פעולה חשובה כ"כ.

אבל עיין לעיל דכתבנו עוד דנראה לומר דלדברי רש"י משמע ג"כ דהוי לאו כלום ולא דחשיב נספח לזריקה דמשמע דלרש"י אילו חשב מחשבת זריקה ג"כ לא פסל, וא"כ משמע דהוי חסרון בצורת ההולכה וכדכ' לעיל לתוס' דהשב"ר הוי כאילו אתעביד. וטעם הדבר כדביארנו לעיל, דלכל מעשה הולכה אין לו חשיבות מצד חלות בדם, אלא מצד צורת ההולכה שכך צייתה התורה על הגברא להביא את הדם וחייב להוליך כדרכו וא"כ ציווי התורה הוא להוליך ברגל, אבל ממילא כשעומד קרוב למזבח ודרכו להושיט תו לא הוי בכלל ציווי התורה על הגברא ותו לא חשיב עבודה כיון שאין חלות בדם והוי כאילו אתעביד וכנ"ל. ולפי ר"פ יוצא ג"כ כנ"ל דה"א דנחלקו ר"ש ורבנן בהולכה שלא ברגל בכלל, ונ"מ

להולכה מקרוב ברגל אי חשיב אפשר לבטלה או לא, והיינו דלר"ש השב"ר הויא לא כלום בכל גווני, ולרבנן הויא הולכה גמורה. ולמסקנה לר"פ לא נחלקו בהולכה שלא ברגל, ובהולכה זוטרת ברגל לכ"ע פסולה לפי ר"פ משום שהשב"ר לא שמה הולכה אפ' בזוטרת וכן"ל.<sup>8</sup>

## ו. מחלוקת ר"א ורבנן

במתני' יג. הובאה דעה שלישית לגבי פסול מחשבה בהולכה דהרי לרבנן כל הולכה יש בה פסול מחשבה, ולר"ש כל הולכה אין בה פסול מחשבה, ובא ר"א לחלק דהולכה לצורך יש בה פסול מחשבה, והולכה שלא לצורך אין בה פסול מחשבה. ובגמ' טו: ביארו דהולכה לצורך היינו כשמקרב הדם למזבח מחוץ לפנים, וכן איתא בברייתא שהביא שם אביי. וביאר רש"י שם ד"ה בחוץ, דהיינו דהדם רחוק מהמזבח ומקרב למזבח, וכ"כ בשט"מ שם אות ג' מר"פ, וכ"כ הרמב"ם בפ"מ, וכן מבואר מדבריו בהל' פסולי המוקדשין פי"ג הל"ט. וכעין זה מבואר בתוספתא קרבנות פ"א הל"ד דשלא לצורך היינו שמוליך הדם למקום אחר לא לזרקו על המזבח, ולצורך היינו שמוליכו כלפי המזבח לזרקו, אבל ע' בחס"ד שם דהבין דלתוספתא תלוי בכוונת הגברא המוליכו.

וע' בתו"כ דשם נמצא גירסא אחרת וז"ל ר' אלעזר אומר המהלך במקום שצריך להלך המחשבה פוסלת מקום שאין צריך להלך אין מחשבה פוסלת שאין מחשבה פוסלת אלא בדבר הראוי לעבודה ובמי שראוי לעבודה ובמקום שהוא כשר לעבודה ע"כ. ומשמע דר"א מחלק בין מקום הראוי למקום שאינו ראוי וזה פירוש הולכה לצורך והולכה שלא לצורך

<sup>8</sup> ודרך אגב יש להעיר דבביאור הקושיא מחטאת העוף נחלקו רש"י ור' ברוך (כפי פירוש הצ"ק), דלרש"י הזאת העוף כדי להתיז הדם הוי הולכה זוטרת לפני שיצא הדם, ואחר שיצא הוי עבודת הזאה, רק דעבודת הזאה הוי כבר אתעבידא באותו רגע. והסיקו בסוף דז"א דעבודת הזאה מתמשכת כשהדם עודנו באויר. אבל לר' ברוך בתוס' ד"ה חטאת ס"ל דקודם שיצא הדם הוי לאו כלום ואפ' הולכה זוטרת לא הוי דאין כאן דם, אלא דכשיצא מהצואר הוי עבודת הזאה, ועבודת הזאה עצמה הוי כעין הולכה זוטרת דהוי כאילו אתעבידא אבל א"א לבטלה. וקמ"ל דהולכה זוטרת חשיב עבודה וה"ה הזאה חשיבא עבודה ולא אמרינן דהוי כאילו אתעבידו. ולפ"ז יוצא דיסוד הולכה זוטרת היינו שיש חיסרון במעשה הגברא וכפי שכ' לעיל.

ודלא כגמ' דידן. אך בפ' ר' הלל פירש דגם כוונת התו"כ ככוונת גמ' דידן. וגירסת הגר"א שם הוא ואין מחשבה פוסלת אלא בדבר וכו' ולפ"ז אין שום קשר בין הרישא לסיפא ולא פליג אגמ' דידן. והראב"ד לא גרס הא דמקום שהוא כשר כלל.

ובגדר שלא לצורך בגמ' איתא דס"ל לרבא דמקורב למזבח כלפי חוץ גם ת"ק מודה דאין פסול מחשבה דהוי שלא לצורך, ונחלקו דוקא על הולך כלפי המזבח והחזיר הדם לאחוריו והולך שוב כלפי המזבח דבזה ר"א ס"ל דהוי שלא לצורך דהרי כבר הולך את הדם משם, ות"ק ס"ל דהוי לצורך ויש פסול מחשבה דסו"ס עתה הרחיקו וצריך לאמטוייה. והשיב עליו אביי מברייטא דר"א ס"ל דדוקא במולך לחוץ אין פסול מחשבה ובזה חולקין רבנן, אבל במולך לפני, אפ' אי מקודם הולך לחוץ, לר"א ס"ל דהוי לצורך, והודה לו רבא. ולגבי קיבל קרוב והוציא והכניס שוב בלי שהכניס כבר מקודם, כ' ר"פ בשט"מ אות ב' דה"ה בזה דס"ל לר"א דהוי שלא לצורך, ולסברת רבא קמא י"ל דהיה ס"ל דרבנן חלקו גם בזה דלרבנן חשיב הולכה לצורך, דסו"ס צריך לאמטוייה. ולולא דברי ר"פ היה נראה לומר מסברא דלשיטת רבא קמא איכא למימר דשאני בכה"ג דלר"א ג"כ הוי לצורך, אע"ג דלא ס"ל סברת צריך לאמטוייה די"ל דהא דאמר רבא לסברתו דס"ל דהוי לאו כהילוך הצריך לעבודה, קאי דוקא על הילוך שכבר נעשה פעם אחת וחזר לאחוריו ועתה כופל אותו, דבזה י"ל דלא הוי כהילוך הצריך לעבודה. אבל כשלא נעשה הילוך זה מעולם, ורק שהוא גרם לחייב עצמו בכך, י"ל דהוי הילוך הצריך לעבודה. אך מרש"י ד"ה לאו, ג"כ מבואר דז"א, דכ' דלא הוי הילוך הצריך לעבודה משום שעל חינם הוציאו לשם והוצרך להחזירו, וכדברי ר"פ דתלה הטעם בהא דהוציאו לשם על חינם.

ויש להעיר דיוצא מדבר רש"י דבזה דומה מחלוקת ר"א ורבנן (לפי סברא קמא דרבא) למחלוקת ר"ש ורבנן, דלר"ש יש להביט במה שהיה יכול לעשות, ואי לא היה צריך לקבל הדם רחוק ממקום הזריקה אז הוי אפשר לבטל וחשיב שלא לצורך, ורבנן חולקין וס"ל דיש להביט בחיוב ההולכה בכל רגע ורגע באשר הוא שם. ולגבי הולכה שלא לצורך ס"ל לר"א דומיא דר"ש אלא דלגבי קבלת הדם לא אכפת ליה לר"א, דיש להביט בחיוב ההולכה החל אחר הקבלה בתחילת שעת חיוב ההולכה, דכל



החיוב הזה חשיב לצורך, ולכן אם הוציאו וחזר והכניסו חשיב שלא לצורך. דזה לא היה חלק מהחיוב החל משעת קבלה, ונמצא שקיבל שיטת ר"ש במקצת. ולרבנן ס"ל שוב כנ"ל דיש להביט בכל רגע ורגע איזה חיוב יש להוליך הדם באשר הוא שם, ולא קובעין החיוב רק בשעת קבלה דס"ל דאמרינן צריך לאמטוייה. אבל למסקנה לכ"ע סבירא להו צריך לאמטוייה והיינו דנדחה שיטת ר"ש לגמרי דבין לרבנן ובין לר"א מביטים בכל רגע ורגע על החיוב ולא אמרינן דהוי שלא לצורך, ודוקא הולכה לחוץ אין בו פסול מחשבה לר"א, ויש לבאר דהיינו טעמא דמופקע לגמרי דגדר הולכה היינו כשמוליך כלפי המזבח לצורך זריקה.

ולמסקנה יוצא דלכ"ע כשמכניס, או כשהכניס הוציא ושוב מכניס, קרינן ביה הולכה לצורך (וכן לרש"י ור"פ בהוציא ועתה מכניס), אבל כשמוציא לחוץ, ס"ל לר"א דהוי שלא לצורך. ורש"י ד"ה אי תניא ור"פ בשט"מ אות ה' פירשו דלמסקנה אמרינן דגם רבנן מודו לזה, ונמצא דלא פליגי ר"א ורבנן. (ומה שגרס בשט"מ אות טז דרבנן ור"א חולקין בחזר והכניס אינו מובן לי כלל.) אך בפה"מ לרמב"ם, וכן ברע"ב כ' דאין הלכה כר"א. ומוכח דס"ל דנחלקו ר"א ורבנן גם למסקנה. וצ"ל דס"ל דפליגי בהוליכו לחוץ דרבנן ס"ל דיש פסול מחשבה, ולר"א ס"ל דאין פסול מחשבה דהוי שלא לצורך. וכן איתא ברמב"ם הל' פסולי המוקדשין פ"ג הל"ט דהוליכו לחוץ יש בו פסול מחשבה דפסק כרבנן. וע"ש שהשיג ע"ז הראב"ד מצד דכל הסוגיא אתיא כר"א. ומוכח דס"ל לראב"ד ג"כ דלמסקנה נחלקו כנ"ל. ולהלכה לא פליגי הראב"ד, רש"י ור"פ דהוליכו לחוץ אין בו פסול מחשבה, ולרמב"ם יש פסול מחשבה.

ורק צ"ע בכוונת הראב"ד דמנין ליה דכל הסוגיא אתיא כר"א. וביאר הכס"מ דהיינו משום דשו"ט דאב"י ורבא הוי בשיטת ר"א. וביאר שם דהרמב"ם חולק בזה דס"ל דשו"ט בשיטת ר"א כיון דיש בזה נ"מ גם לשיטת רבנן דהילכתא כוותיהו. ויש להוסיף דאפשר דדייק הראב"ד מתחילת הסוגיא דבאו לדון בזה מצד הולכת זר. דאיתא בגמ' טו. דכיון דיש פסול זר יש לדון אם אפשר לתקן זה ע"י החזרת הדם והולכה ע"י כהן. ובזה הביאו ב' דעות ר' ינאי ובני ר' חייא חד אמר כשר וחד אמר פסול. ושוב דנו אי הולך כהן והחזירו והוליכו זר אי נפסל בהכי. ובזה אמר רבא דהואיל וצריך לאמטוייה, דהיינו דסו"ס כשהחזירו הדם יש חיוב



להוליכו בחזרה למזבח, הרי הזר פוסל בהולכה זו. והשיבו ע"ז דצריך לאמטוייה הוי מחלוקת ר"א ורבנן וכנ"ל. וק' דאמאי לא השיב רבא דמה בכך הרי הילכתא כרבנן בזה ואמרינן צריך לאמטוייה, אלא דנראה דאתיא הסוגיא כר"א.

וע' במל"מ שם דביאר דיוק הראב"ד באופן אחר. וכ' דדייק הראב"ד מהסוגיא דהולכה שלא ברגל. דשם אבעיא להו אי אמרינן דאפשר לתקן הולכה שלא ברגל, ואיתא שם בגמ' דאפ' למ"ד דבעלמא א"א לתקן השב"ר, מ"מ הולכה שלא ברגל כלפי חוץ אפשר לתקן לכ"ע וכגון נשפך הדם על הרצפה ויצא כלפי חוץ אפשר לתקנו ע"י הולכה ברגל. ובפשטות אתיא כר"א, דהרי דהנחת הסוגיא כר"א דהולכה לחוץ הוי הולכה שלא לצורך ואין בה פסול השב"ר אפ' למ"ד א"א לתקן. ויש להעיר דלפי הבנת רש"י ור"פ א"ש דס"ל דלמסקנת הסוגיא מודו רבנן לר"א בהולכה לחוץ דאין בה פסול מחשבה, אבל לרמב"ם ולראב"ד דס"ל דפליגי רבנן בהכי משמע דאתיא הסוגיא כר"א. וע' בזה בחידושי הגר"ח על הרמב"ם שם דג"כ ביאר דברי הראב"ד כן, והעיר דיוצא מזה דהראב"ד ס"ל דסוגיא דתיקון השב"ר שווה לסוגיית פסול מחשבה בהולכה, דאי אמרינן דאפשר לתקן השב"ר לחוץ אפ' למ"ד דבעלמא א"א לתקן, ע"כ צ"ל דהולכה לחוץ לאו כלום הוא וה"ה דאין בו פסול מחשבה כר"א. אבל העיר הגר"ח דאין זה מפורש בגמ', דהרי הגמ' השוותה פסול זר לפסול מחשבה, אבל אי אפשרות לתקן השב"ר אינו מבואר בגמ' להדיא דשווה לפסול מחשבה. וכ' לחדש לשיטת הרמב"ם דב' סוגיות הן (וכן צ"ל גם לפי הבנת הכס"מ ודו"ק) דאע"פ שאין פסול דא"א לתקן בהשב"ר בהולכה לחוץ, מ"מ עדיין שייך לומר דיש פסול זר ופסול מחשבה בהולכה לחוץ כרבנן. וביאר החילוק, דפסול זר ופסול מחשבה הוו פוסלים, דההולכה הויא הולכה אלא דנעשת בפסול והיא עבודה פסולה. ובזה ס"ל לרבנן דאפ' הולכה לחוץ הויא עבודה ופוסל בה מחשבה שלא לשמה וזר. משא"כ השב"ר דאי לא שמה הולכה אין זה פסול אפ' למ"ד דא"א לתקן אלא העדר דאמרינן דלא נעשתה ההולכה כלל, ולכן באמת מסברא היה נראה דאפשר לתקן דלא נעשה שום פסול בהולכה, אלא דמ"ד דא"א לתקן ס"ל דהואיל ומיעט בהולכת כהן א"א לתקן ע"י החזרה. וסברא דמיעט בהולכת כהן לא שייך בהוליך לחוץ דלא מיעט כלום בהולכת כהן, ואע"ג דהוי

עבודה חשובה ליפסל בזר או במחשבת שלא לשמה, ולכן אפשר לתקן לכ"ע. ומשמע לפ"ז דהראב"ד ס"ל דהשב"ר הוי ג"כ פוסל, אא"כ נימא דדייק ככס"מ. וע"ע לקמן דבירו' איכא כמה לשונות דלא משמע כיסוד הגר"ח ברמב"ם אלא דשווין הולכה בזר והשב"ר, ונדון בחידוש הגר"ח יותר בהמשך. וככל זה מבואר גם בשפ"א טו.

## ז. הולכת זר

בגמ' יד. מבעיא ליה אביי לרב חסדא הולכה בזר אי כשרה.<sup>9</sup> והאבעיא היינו אפ' לרבנן דהא אח"כ אמרו דתלוי במחלוקת רבנן ור"ש, ותימא לקר"א דהניח דהאבעיא היינו רק אליבא דר"ש. ולפ"ז צ"ע מה האבעיא לרבנן. וע' במפרשי הירו' יומא פ"ה הל"א דשם איתא דחזקיה ס"ל דהולכה כשרה בזר, וביאר הפנ"מ דהיינו משום דהוי עבודה דאפשר לבטלה, וצ"ע בזה דהוי שיטת ר"ש, ואפשר דס"ל ג"כ דכל הסוגיא הויא אליבא דר"ש. וע' בשיעורי הגרא"ל עמ' 392 דהעיר דלמ"ד דר"ש מודה דהולכה הויא עבודה ואעפ"כ אין בה פסול דמחשבה שלא לשמה, א"כ אפשר דה"ה לחכמים אע"ג דהוי עבודה ושייך בה פסול שלא לשמה, מ"מ פסול זר ליתא, ואפשר דכן כוונת הפנ"מ. אך צ"ע, דהגרא"ל שם לא ביאר אמאי יהיה חילוק בין פסול שלא לשמה לפסול זר לענין זה. ובקרב"ע שם כ' דהוי משום דלא כתיב בה כהן בהדיא אלא דהוי משום דילפינן מקבלה, וכדכ' רש"י יומא מט. ד"ה הולכה בשמאל, לגבי האבעיא דהולכה בשמאל מהו, ע' לקמן. ובקר"א פי' דהוי כהא דשאלו ביומא מח: אי הולכה כשרה בשמאל, וע' לקמן דפירשו תוס' דהיינו משום דאשכחן הולכה בשמאל בכף דיו"כ, וכ' הקר"א די"ל דהואיל ואשכחן הולכה בשמאל י"ל דה"ה דכשרה בזר, וב' האבעיות כהדדי נינהו. והעיר הקר"א דלפ"ז אבעיא אפ' על הולכה דא"א לבטלה אע"ג דאית בה פסול מחשבה שלא לשמה לכ"ע, וכן יוצא לדברי הקרב"ע. ושוב בסוגיין, דרב חסדא רצה להוכיח דליכא

<sup>9</sup> ע' בשיעורי הגרא"ל עמ' 382 דהעיר דמפרש"י עה"ת ויקרא פ"א פסוק ה' דוהקריבו היינו הולכה יוצא מפשרטו של הפסוק דהולכה פסולה בזר דכ' והקריבו בני אהרן הכהנים, ולרמב"ן שם דחולק לגבי פשרטו של מקרא, אין הכרח.

פסול הולכה בזר מקרא דדברי הימים ב' פ' לה פסוק יא דהכהנים קבלו הדם לזריקה מיד הזרים. ודחאו רב ששת מברייתא דאיכא פסול זר בהולכה, וביארו בגמ' דהזרים עשו מעשה אצטבא, ופרש"י יד: ד"ה מעשה אצטבא וביומא מט. ד"ה מעשה אצטבא, והריטב"א ביומא שם, דהיינו דלא הוליכו את הדם כלל לא הולכה ברגל ולא הושטה. אבל ר"ח יומא מט. פ' דעשו הזרים השב"ר דהושיטו זל"ז, וע' לקמן עוד בזה. ושוב בגמ' רצו רבה ורב יוסף לתלות שאלה זו במחלוקת ר"ש ורבנן דלר"ש עכ"פ ליכא פסול הולכה בזר, אבל לרבנן איכא פסול זר, וביאר רש"י ד"ה ומשני שחיטה, דלרבנן איכא פסול זר משום דהוי עבודה, אבל בתוס' שם ד"ה והא, ביארו דהיינו משום דמקבלה ואילך מצות כהונה, וכ"כ הרמב"ם בפה"מ. והסיקו בסוף דאפ' לר"ש איכא פסול זר ק"ו מהולכת אברים דאינה מעכבת כפרה ופסולה בזר, וגם ממימרא דעולא בשם ר' אלעזר דאפ' לר"ש איכא פסול זר.

וע' בירו' יומא פ"ה הל"א דג"כ אבעיא להו הילוך בזר מהו ושם נחלקו דחזקיה ס"ל דכשר ור' ינאי פוסל. והקשו לר' ינאי ממתני' זבחים לב. דאם קיבל בשמאל יכול להושיט לימין, ומבואר דהשב"ר (דהיינו ההושטה מיד ליד) כשרה בשמאל, וה"ה זר. ומשמע דס"ל דהשב"ר שמה הולכה. ות' כמה תירוצים, די"ל דשאני במתני' או משום דהוי לחוץ או משום דשאני כיון דהוי בעצמו של כהן שמושיט מיד אחת ליד אחרת ע"ש במפרשים, ובפני משה כ' בביאור ת' א' דהוי השב"ר, אמנם משמע מכל זה דס"ל דהולכת שמאל שווה להולכת זר. ושוב הקשו עוד מהמתני' שם דנשפך הדם ונתפשט יש לו תקנה. ובגמ' דידן הבינו דזה הוי השב"ר, אך בירו' משמע דהשווהו להולכה בזר, וכן פ' בקרב"ע, אמנם בפנ"מ הבין דמשום אסיפתו דהוי השב"ר אתינן עלה ע"ש דתלוי בגירסא בירו'. ושוב ת' אותם תירוצים כנ"ל ע"ש ובמפרשים, אלא דלקרב"ע לחד תירוץ הבינו דאה"נ השב"ר שווה דינה להולכה בזר, אבל שאני הכא דהוי מאיליו, ודלא כגר"ח דביאר מהא דנשפך הדם דהשב"ר הוי אפ' ממילא דלא הוי פסול אלא העדר. ובתירוץ אחרון אמרו דלא עשו פשיטות יד כהולכה, והבין בפנ"מ דהיינו דאין לדמות השב"ר להולכה ברגל. ובגר"ח שם הבין דהיינו דשאני הולכה בזר מהשב"ר כשיטתו ומשמע דס"ל דהכי מסקנת הירו'. ובקרב"ע הבין דקאי דוקא אפשיטת יד שמאל לימין. ושוב הקשו ממתני'

יומא מז. דהולכת הכף דיו"כ, דהיה בשמאל, ותי' דהתם א"א בענין אחר. ומבואר מהירו' דלא היה ס"ל כדבר פשוט דהשב"ר לא הוי פסול אלא העדר דלכמה תירוצים קיימו הא דאי השב"ר כשר ה"ה הולכה בזר וכו"ל. ומ"מ בעיא דהולכה בזר לא אפשר, ונשארה במחלוקת אמוראים.

ובגמ' טו. נחלקו אם אפשר לתקן הולכה בזר ע"י שיחזירנו כהן ושוב יוליכנו כהן, כן הגריסא לפנינו, וצ"ע אמאי אמרו שיחזירנו כהן. וע' בדקד"ס דבכת"י לא גרסין לה. וברש"י ד"ה הוליכו זר כ' דיחזירנו כהן משום שהעבודה מוטלת עליו ונראה דק"ל לרש"י כנ"ל, וכן ביארו במלאכת יו"ט ובשיעורי הגרמ"ד עמ' רעז. ונראה דכוונת רש"י לתרץ דכל צרכי המקדש נעשין לכתחילה ע"י כהנים. אך במלאכת יו"ט הבין דכוונת רש"י רק לומר דמסתמא כיון שהכהן צריך להוליך הוא ג"כ יחזיר, אבל אין זה לעיכובא. ועוד יש לבאר גרסתינו דהוי לעיכובא ע"פ שיטת הרמב"ם הנ"ל דהולכה לחוץ יש בה פסול מחשבה, די"ל דה"ה דאיכא פסול זר וכדנראה מדהושוו בגמ' וכדכ' בחידושי הגר"ח הנ"ל, וכן העיר בשיעורי הגרמ"ד עמ' רעז. אמנם אין זה מבואר להדיא ברמב"ם דאיכא פסול זר בהולכה לחוץ, והכא לגבי דין זה בהל' פסוה"מ פ"ג הל"ט לא הזכיר שמחזירו כהן דוקא, וכגרסת הדקד"ס. וע' במרכבת המשנה הל' פסוה"מ פ"ג הל"ט דנסתפק בדעת הרמב"ם בזה דכ' דאפשר דדוקא כשמוליך לחוץ על דעת להמשיך להוליך לפנים, אבל כשמחזיר כדי שיוליכנו הכהן לא, אבל אה"נ דשווין פסול שלא לשמה להולכת זר. וע' בקר"א ד"ה רבא, דרצה להוכיח דאין פסול זר בהולכה לחוץ לרמב"ם מהא דלא הזכיר הרמב"ם פסול בהולכה בזר אלא במוליך הולכה קמא או הולכה בתרא והעיר שם דצ"ע אמאי זר קיל ממחשבת שלא לשמה. וע' במנחת אברהם עמ' קעו-קעז דהאריך בזה וג"כ הסיק דאין פסול זר בהולכה לחוץ לכ"ע. ומ"מ אפ' למ"ד דהולכה לחוץ הויא הולכה שלא לצורך לכ"ע ואין בו פסול זר, מ"מ איכא למימר דבכה"ג איכא פסול זר. וכן אפשר דס"ל לתוס' יד: ד"ה אבעיא, דכ' דלמ"ד דהשב"ר לא שמה הולכה אם הוליך זר שלא ברגל אפשר לתקנו ע"י כהן, ומשמע דלעיכובא קאמר. ובשט"מ אות לה גרס ע"י הושטת כהן. ובאמת תימה לגרסת השט"מ דאי איירי בהולכה לצד המזבח מאי מהני שיוליכנו שלא ברגל דלא תיקן כלום בזה דעדיין חסר עבודת הולכה למ"ד דהשב"ר לא שמה הולכה ונראה דלכן תיקנו הגרסא בתוס' דלא כשט"מ דגרסין ע"י כהן ברגל. אבל לגירסת השט"מ צ"ל

דאיירי בהחזרה ע"י הושטה והתנה שצריך דוקא כהן לזה. וביאר בס' טהרת הקודש הו"ד באוצר הקודש דס"ל לתוס' דהחזרת הכהן בכה"ג חשיב הולכה לצורך כיון דצריך להחזירו כדי לתקן, ועוד דס"ל לתוס' דהשב"ר לא שמה הולכה היינו משום דאין דרכה בכך, הא הכא הואיל ובעי להחזיר פורתא כדי הושטה תו הוי דרכה בכך, כדין הולכה זוטרתי, ושפיר שייך בה פסול זר אשר ע"כ בעינן שיחזירנו כהן אע"פ דהוי הושטה. ועכ"פ בסוגיין בעינן רק חידוש הראשון דחשיב בכה"ג הולכה לצורך ואיכא בו פסול זר. וכן הציע הקר"א דאפשר דהחזרה ע"י כהן מעכב משום דהחזרה הוי עיקר התיקון, ונראה יותר מדוייק כנ"ל.

ושוב אבעיא בגמ' לגבי הולך כהן והחזירוהו והולך זר. ואמר בזה רב שימי בר אשי דבזה יש להפוך השיטות דמ"ד דכשהולך זר ושוב הולך כהן דאפשר לתקן, ס"ל הכא דהזר בהילוך בתרא פסל, ומ"ד דהולך זר ושוב הולך כהן פסול דא"א לתקן ס"ל דהכא לא פסל זר בהילוך בתרא. ופרש"י דהיינו משום דנחלקו אי אזלינן בתר הילוך קמא או הילוך בתרא. ומזה ק' ליסוד הגר"ח הובא לעיל דכ' בדעת הרמב"ם דהילוך בזר הוי פוסל ולא העדר הולכה בכשרות, ולכן כשהולך לחוץ פסול משא"כ השב"ר דהוי רק העדר הולכה ומחסר בהילוך כהן ולכן בהולך לחוץ שלא ברגל אפשר לתקן לכ"ע. וא"כ צ"ע דלא מבעיא למ"ד דאפשר לתקן הולכה בזר ע"י הולכה בכהן דלגר"ח צ"ע איך יכול לתקן הפסול זר, אלא אפ' למ"ד דא"א לתקן הולכה בזר, הא חזינן מהיפוך השיטות דהוי רק משום דאזלינן בתר הילוך קמא, דלגר"ח היה מקום לפסול גם בהולך כהן וחזר והוליכו זר. וכן הקשה במנ"א עמ' קעג. אך ע' במקדש דוד פט"ו סי' א' דכ' דאין ללמוד מהכא דלא הוי פסול בקרבן, דהא הואיל ואזלינן בתר הולכה קמא או בתרא הרי עקר לה לגמרי להולכה האחרת ותו לא פסלה. וכעין זה י"ל לגר"ח דאין כוונת הגר"ח לומר דנפסל הדם ע"י הולכת זר וממש כדין פסול שלא לשמה, אלא כוונתו רק דפסול זר הוי חלות בעבודה דהעבודה נתקיימה ורק דנתקיימה ע"י פסול, משא"כ בהשב"ר דהוי כאילו לא עשה כלום. ולכן כל דהוי בכלל עבודה הרי חל בה פסול זר כגון הולך לחוץ. אבל לעולם אי חזר והוליכו יש לדון איזה הולכה הויא ההולכה האמיתית, ההולכה קמא או דילמא ההולכה בתרא דבה עקר ההולכה קמא, ואי איכא הילוך זר בהולכה הטפלה תו ליכא פסול, ובאמת כעין זה כ'

לתרין במנ"א שם. ובקה"י סי' י"ג כ' כעין זה דבהולכת זר איכא מציאות הולכה וא"א לשנותה, משא"כ בהשב"ר ליכא ג"כ מציאות עבודה ושפיר אפשר לתקוניה, וכ' דעובדות זר הוי פסול בעבודה ולא פסול בקרבן וכדאמרן, ולכן בפיגול דהוי פסול בקרבן לכ"ע לא מהני להחזיר ולהולין, דאפ' למ"ד דאזלינן בתר הולכה בתרא מ"מ כבר נפסל הקרבן בהולכה קמא ואין דבר זה נעקר. ואפשר דלרווחא דמילתא יש לדייק כן בלשון רש"י ד"ה הולכו זר, דכ' דהא דאמרינן דזר פסול בהולכה היינו דוקא כשלא הוחזרה, דנראה דק"ל לרש"י כנ"ל דהרי פסול הוא ואיך שייך לתקן, ולכן תי' דכל הפסולים בהולכה חלים אך ורק בהולכה העיקרית אבל אי חזר והולכו ואמרינן דההולכה בתרא הויא ההולכה העיקרית אז אע"פ שנעשת ההולכה קמא בפסול לא אכפת לן דהרי נעקרה. ונראה דכל זה מתיישב טפי לפי הערתנו לעיל דאין הולכה גורמת שום חלות בדם אלא הויא מעשה גברא גרידא, וא"כ שפיר שייך לעקרה משא"כ שאר עבודות דמשנעשו נעשו, וע' בשיעורי הגרא"ל עמ' 398 שהעיר ע"ז. אך ע' ברש"י טו. ד"ה אפשר לתקונה דחילק באופן אחר.

ובגמ' דחה רבא התלייה דרב שימי בר אשי דאע"ג דאזלינן בתר הולכה קמא דא"א לתקן כשהולכו זר, מ"מ הכא ג"כ פסול כשהולכו זר בהילוך בתרא משום דהוי הולכה לצורך דצריך לאמטוייה. וכן פסק הרמב"ם הל' פסוה"מ פ"א הל' כז דפסול בין בהולכת זר קמא בין בהולכת זר בתרא. ופרש"י בד"ה פוסל, דהולכה אחרונה הויא לצורך ככל ההולכות. ואפשר דזה יסוד שיטת רבנן דס"ל דאע"פ שהיה יכול להמלט מלעשות ההולכה, מ"מ סו"ס עתה צריך לעשותה, והיינו דגם הכא הואיל וצריך לאמטוייה הוי ככל ההולכות וכדכ' לעיל.

ולגבי הולכת זר שלא ברגל, בגמ' מנחות יג: אמר ר' ינאי דאיכא פסול זר בליקוט לבונה, וביאר ר' ירמיה דמשום הולכה אתינן עלה, וביארו עפ"ז דע"כ ס"ל דאיכא פסול זר בהולכה, וגם דהולכה שלא ברגל שמה הולכה. ומוכח דאי השב"ר לא שמה הולכה אין פסול זר בהולכה. וכ"כ רש"י בסוגיין יד: ד"ה שמה הולכה, וכן מבואר בר"ח יומא מט. דהזרים היה שרי להו לעשות מעשה אצטבא כלומר השב"ר, דאין פסול זר בהשב"ר. ולפ"ז נראה דאין פסול זר בליקוט לבונה לדידן, וכן הסיק הראב"ה בכת"י הו"ד בכנסת ראשונים מנחות שם. אמנם ע' בשט"מ

מנחות אות ז' (ובמהדורה מכת"י ביתר ביאור) מתו"ח דס"ל דלדינא איכא פסול זר בהשב"ר אפ' למ"ד לא שמה הולכה, וכ' דכן מוכח מסוגיין בזבחים, ולא ברור מניין הבינו זה בסוגיין (וע' בהערה במהדורה מכת"י שתמה ע"ז). ואפשר דיש לבאר דלמדו מר"ש וס"ל דלר"ש הולכה לאו עבודה היא ומ"מ איכא פסול זר משום דהוי חלק מתהליך העבודה דמקבלה ואילך מצות כהונה כדביארנו לקמן לתוס', וס"ל דה"ה השב"ר דאע"ג דאינה עבודה מ"מ הויא חלק מתהליך ההקרבה. אמנם שפיר יש לחלק דבשלמא הולכה כצורתה הויא חלק מתהליך העבודה דהרי מחוייב לעשות כן ועושה כציווי התורה, אבל השב"ר למ"ד לא שמה הולכה הרי לא עשה כלום. ואפשר דס"ל כפשטות לשון התוס' דמקבלה ואילך מצות כהונה ולא אכפת לן מה עושה אח"כ דהכל מצות כהונה וצ"ע. ומ"מ עפ"ז בתו"ח שם הקשו דאיך אמרו בגמ' מנחות דלמ"ד השב"ר לא שמה הולכה אין בה פסול זר, וכ' בשם מהר"ם לחלק דדוקא בהולכת הדם איכא פסול זר אפ' בהשב"ר דלא שמה הולכה משום דממעט בהולכת כהן משא"כ בליקוט לבונה דאע"ג דהוי בכלל הולכה היינו דהוי עבודת הולכה אבל אינו ממעט הילוך כהן ולכן איכא פסול זר רק מצד דהוי קיום עבודת הולכה, ואי השב"ר לא שמה הולכה תו אין כאן פסול זר. ומבואר דס"ל למהר"ם דאיכא ב' דינים בפסול זר – פסול מצד עצמו דזר עושה עבודה, ופסול דממעט בעבודת כהן. ומ"מ אפ' למהר"ם ליכא פסול זר בליקוט לבונה כיון דאינו ממעט בהולכת כהן וגם קיי"ל השב"ר לא שמה הולכה.

### ח. הולכת שמאל

בגמ' יומא מח: אבעיא לרב ששת הולכה בשמאל מהו, ורצה רב ששת להוכיח דהולכה כשרה בשמאל מכף דיו"כ דאמרו במתני' מז. דמוליכה בשמאל. ודחו ע"פ ברייתא דהולכה פסולה בשמאל. וביאר רש"י ד"ה הולכה בשמאל דענין האבעיא הוא דשמא משום דלא כתיב אצבע וכהן לגבי הולכה אין בה דין שמאל או דילמא ילפינן לה מקבלה. וע' בתוס' זבחים כה. דיבור ראשון דכ' דמהאי טעמא אפ' לדינא הולכה בימין הוי רק לכתחילה. ובתוס' יו"ט יומא פ"ה מ"א ביאר דכן טעם הכס"מ בהל' עבודת יוה"כ פ"ד הל"א הו"ד לקמן דכ' דאפשר דהולכה בשמאל פוסלת רק מדרבנן. ובתוס' יומא שם ד"ה הולכה כ' דמבעיא ליה אי נדמה כל



הולכה להולכת כף דיו"כ דכשרה בשמאל, או דילמא נדמה לקבלה דפסולה בזר, והולכה לא תפקה מכלל קבלה.

ולר"ש יש לעיין, דהרי לא תלו השאלה במחלוקת ר"ש ורבנן. והא קי"ל לדינא דהולכה בזר פסולה גם לר"ש, ולרש"י דביאר דהיינו טעמא משום דהוי עבודה גמורה נראה דגם הולכה בשמאל פסולה לר"ש, אבל לתוס' דביארו דהולכה בזר פסולה משום דהוי מקבלה ואילך אפשר דבשמאל מיהא כשרה לר"ש דלא שייך האי כללא לגבי שמאל. וע' בתוס' זבחים כה. דיבור ראשון דכ' דלר"ש הולכה בשמאל כשרה. וזה דלא כהקרא הו"ד לעיל דכ' דזר ושמאל תלויין זב"ז לר"ש. ובאמת העיר בשיעורי הגרא"ל עמ' 393 דק' לתוס' אמאי לו הזכירו תלייה זו בגמ', אמנם נראה די"ל דהגמ' היא אליבא דחכמים כיון דכן הילכתא.

ובטעם הולכת הכף דיו"כ דכשרה בשמאל למסקנה ע' בגמ' מנחות כה. דהולכת כף הקטורת דיו"כ בשמאל הותר דהכשירוהו בשמאל וע"ש דר' אילעא רצה לומר דהציץ מרצה על עון שמאל דהרי הותר מכללו ביו"כ, ודחאו אביי דדרשינן מקרא דהציץ מרצה על עון שאפ' כשהותר מכללו חשיב עון, ולא על דבר שהכשירו ולא חשיב עון. ומשמע בבירור דהוי דין דאורייתא דבעינן ימין בהולכת כף הקטורת דיו"כ ואעפ"כ הותר ביו"כ, וכן העיר בשיעורי הגרא"ל עמ' 395. וכן משמע בר"ח יומא מח: דטרח לבאר דהולכת הקטורת הוי עבודה המעכבת כפרה משום דקטורת מכפרת כדכ' ויתן את הקטורת ויכפר על העם, וכ"כ הלח"מ הל' עבודת יוה"כ פ"ד הל"א דקטורת הוי תקרובת ולכן הולכתה בעי ימין כהולכת הדם. אך בירו' יומא פ"ה הל"א כ' דהיינו משום דא"א בענין אחר. וכ"כ בתו"י יומא מט. ד"ה וכן שמאל, וכ"כ המאירי מח:, והריטב"א מט., והתוס' רא"ש שם, וכ"כ הרמב"ם הל' עבודת יוה"כ פ"ד הל"א. והתו"י והתוס' רא"ש כ' דכוונת הירו' כגמ' מנחות. וע' ברש"י מנחות כה. ד"ה ואימא עון, דמשמע דס"ל דכל ימין אינו אלא לכתחילה אמנם זה א"א דמבואר במתני' זבחים טו: דלרבנן קבלה בשמאל פסול, אלא לנראה דכוונתו דהכא לגבי הולכת הכף הוי רק לכתחילה וצ"ע. ומ"מ לפ"ז א"ש דהתירוהו ביו"כ דבדיעבד כשר בשמאל וא"א בענין אחר. ובתוס' זבחים כה. הנ"ל כ' דהולכה בימין בעלמא הוי רק לכתחילה. אמנם בירו' יומא הנ"ל משמע דשווה לגמרי להולכת זר ונראה דפסול אפ' בדיעבד. וכ"כ



המאירי יומא מח: דשמאל פסול בדיעבד אפ' בהולכה. וכן משמע ברמב"ם בהל' ביאת מקדש פ"ה הל' יח דכ' בעבודה בשמאל פסול בכל העבודות ולא חילק, ובהל' עבודת יוה"כ שם כ' דכבר ביאר דהולכת הדם בשמאל פסול. וכן ביאר בתוס' יו"ט יומא פ"ה מ"א ובמלאכת שלמה שם בדעת הרמב"ם דהולכת ימין הוי דאורייתא והולכת שמאל פוסלת.<sup>10</sup> וא"כ באמת ק' איך התירוהו בכה"ג, וכן הקשו הכס"מ בהל' עבודת יוה"כ והמהר"י קורקוס שם. ותי' הכס"מ דאפשר דהולכה בשמאל פוסלת רק מדרבנן והכא התירו. וע' בשיעורי בגרא"ל עמ' 395 שתמה על הכס"מ מדברי הגמ' מנחות הנ"ל. ונראה דיש ליישב דלא ק', דאפשר דמדאורייתא בעינן ימין לכתחילה אפ' בהולכה, אבל הפסול הוי רק מדרבנן. אמנם לא משמע כן כנ"ל מסתימת לשון הרמב"ם דלא כ' לחלק בין הולכה לשאר עבודות לגבי פסול בשמאל, וכן העיר בתוס' יו"ט שם דמשמע דגם הפסול הוי דאורייתא. וכ' הכס"מ עוד תירוצ' אבל אין לשונו ברור כ"כ, וז"ל אע"ג דהולכה בשמאל בדם פסולא מדאורייתא משום דאי אפשר שלא בהילוך בקטרת לא פסלה ובהכי אכשר רחמנא עכ"ל. ואפשר דכוונתו לומר דשאני הולכה בקטורת מהולכה בדם דבהולכה בדם פסול משום שא"א לבטל הולכת הדם, אבל בקטורת אכשר רחמנא, אלא דא"כ לא ברור מאי שנא בקטרת אא"כ הילכתא גמירי לה. ואמנם כן הבין בפירוש מים חיים על הרמב"ם הנדפס בסוף מהד' פרנקל, והקשה עליו דהולכת הדם באמת אפשר לבטלה ואעפ"כ פסול בה שמאל וע' לעיל לגבי זה דל"ק. אך אפשר דכוונת הכס"מ לומר דמשום דא"א שלא בהילוך שמאל בקטרת לפיכך בהכי אכשר רחמנא והיינו שוב דין דאורייתא דאכשר רחמנא משום דא"א בענין אחר. ובמהר"י קורקוס כ' דאע"ג דהוי דאורייתא מ"מ ע"כ הכי אכשר רחמנא דא"א בענין אחר, והעיר דכ"כ בתוס' יומא מח: ד"ה הולכה דע"כ אכשר רחמנא הכא בשמאל. וכ' עוד דאפשר דבקטורת שאני דהוי כהולכת אברים דלא בעינן שמאל ודחה מכח הגמ' מנחות הנ"ל. וכ"כ בתפארת ישראל יומא יכין פ"ה אות ח' דהולכת ימין בקטורת הוי רק דרבנן וק' כנ"ל מהגמ' מנחות. אמנם ע' ברידב"ז בירו' יומא שם דכ'

<sup>10</sup> וצ"ע לליקוטי הלכות ח: דכ' בתורת הקדשים אות ה' דשמאל פסול בהולכה ולא הזכיר דתוס' חולקין דכשר בדיעבד.

דלירו' ס"ל דהולכה בקטורת דיוה"כ כשר בשמאל עכ"פ בדיעבד מהא דכ' מלא חפניו וע"כ נושא בשמאלו.

### ט. שיטת הרמב"ם בהולכה שלא ברגל וקיום עבודת הולכה

בשיטת הרמב"ם בהולכה שלא ברגל צע"ג. דפסק בהל' פסולי המוקדשין פ"א הל' כג דהשב"ר לא שמה הולכה, אך כ' נ"מ דאם קבל הדם ולא הוליך אלא זרקו על המזבח נפסל הזבח. ומשמע דהשב"ר היינו הזריקה דהרי לא הזכיר שפשט ידו, וקמ"ל דבזה שזרק את הדם לא קיים עבודת הולכה ונפסל הזבח, אמנם יש לדחות דהעיקר בלשונו הוא דעמד במקומו, וכל שעמד במקומו וזרק, אפ' אי ג"כ פשט ידו לא מהני דהוי השב"ר. אמנם לא ברור אי איירי בעומד רחוק או עומד קרוב או בכל גווני. וכן בפ"ג הל"ט כ' דהשב"ר לא שמה הולכה, וכ' דלפיכך אין פסול מחשבה בהשב"ר. וכ' שם דהשב"ר היינו כגון שקבל הדם ופשט ידו לזרקו על המזבח ולכן כשפשט ידו הוי השב"ר ואין בו פסול מחשבה, ולא ביאר אי איירי בקרוב או רחוק או בכל גווני, ומבואר דהפשיטות יד הוי השב"ר. ומסתימת הלשון בב' המקומות משמע דאיירי בכל גווני בין מרחוק בין מקרוב, וכ"כ הלח"ם הל' פסוה"מ פ"א הל' כג, והמל"מ שם, וכ"כ בחק נתן טו. על רש"י ד"ה היינו, וכ"כ הקר"א טו. ד"ה אבל. ובעומד רחוק א"ש דהשב"ר לא שמה הולכה בהולכה רבתי ולכן נפסל הזבח משום חסרון הולכה כיון שזרק, וגם לא שייך בו פסול מחשבה. אך בעומד קרוב צ"ע דאמאי אין זה הולכה זוטרת, וצ"ל דגרס דבהולכה זוטרת לכ"ע לא פסלה בה מחשבה, וכ"כ הלח"ם שם, וכ"כ הקר"א שם, וכ"כ המל"מ הל' פסוה"מ פ"א הל' כג לצד זה. אך לפ"ז עדיין צ"ע אמאי לא אמרינן דהזבח כשר הואיל ושחט קרוב למזבח ולא שייך ביה חסרון הולכה דלא נתחייב בהולכה. וע' במנ"א עמ' קעח דכ' דהרמב"ם איירי בעומד מרחוק, וע"ש במל"מ דשו"ט בזה והציע דאפשר דכוונת הרמב"ם על קבל רחוק מהמזבח דוקא, אבל ע"ש דבסוף הסיק המל"מ כלח"מ דאיירי גם בקרוב.

וא"כ משמע דס"ל לרמב"ם דאפ' הוליך הולכה זוטרת שלא ברגל ג"כ נפסל משום חסרון הולכה, ויש לבאר דגרס במסקנת הסוגיא דבהולכה זוטרת ליכא פסול מחשבה לכ"ע, וס"ל דה"ה דלא קיים עבודת

הולכה כלל ונפסל משום חסרון הולכה. אמנם ע' לעיל דדחינו ביאור זה אפ' לשיטת הריב"א דהרי בגמ' אמרו דליכא פסול מחשבה, ומשמע דהקרבן מיהת לא נפסל. אך לרמב"ם נראה דל"ק מידי מזה דלכן דייק הרמב"ם בפ"ג וז"ל כיצד, קבל הדם והוא עומד במקומו ופשט ידו בו לזרקו על המזבח וחשב בעת שפשט ידו בדם אין המחשבה פוסלת עכ"ל. ודייק בהא דהשמיט דזרקו על גבי המזבח דאילו היה כותב וזרקו היה משמע כנ"ל דלולא מחשבתו היה הקרבן כשר. אבל מדהשמיט הא דזרקו משמע רק דאילו חשב בעת שפשט ידו לא נפסל, אבל לעולם צריך לחזור ולהולך הדם מעט ברגל וכדבריו בפ"א, אלא דנ"מ דהואיל ולא נפסל שפיר יכול לעשות כן ולהולך הדם ברגל. וכן הבין בחידושי הגרי"ז ד. דכן שיטת הרמב"ם דא"א לבטל ההולכה לגמרי ואפ' בשוחט על יד המזבח, ואתי כפשט לשון התו"כ כדהערנו לעיל, וכן הבין בשיעורי הגרמ"ד עמ' רסג. אמנם ק' לכל זה מדכ' הרמב"ם בפ"ה מ דלרבנן עבודה דאפשר לבטלה הוי עבודה ומשמע דאפשר לבטל להולכה לגמרי, וכן הקשה המל"מ שם. אמנם יש לדחות דאיירי בחלק העבודה דבאמת אפשר לבטל, אבל לבטלה לגמרי אינו מוכרח, וכ"כ המל"מ שם לצד זה. וע' במרכבת המשנה הל' פסוה"מ פ"ג הל"ט דכ' כעין זה דס"ל לרמב"ם דחכמים ור"ש בתרתי פליגי, דלחכמים א"א לבטל ההולכה לגמרי, ומ"מ ס"ל דאפ' עבודה שאפשר לבטלה ג"כ הויא עבודה וכלשון הגמ' יד.: ונ"מ דאפ' אותו חלק מההולכה דאפשר לבטלה ג"כ הויא עבודה. והיינו דאפ' אי נימא דהולכה א"א לבטלה לגמרי, מ"מ עדיין אכתי ק' דחלק גדול מההולכה הוי אפשר לבטל, ולזה קאמרו בגמ' דלרבנן ס"ל דעבודה שאפשר לבטלה הויא עבודה. ונראה להוסיף דא"ת דהואיל ונקבע הולכה כא"א לבטלה א"כ אפ' החלק שאפשר לבטלה ג"כ חשיב עבודה, ז"א דהרי לר"ש אשכחן דהחלק מההולכה שא"א לבטל כגון בחטאות הפנימיות וכו' אית ביה פסול מחשבה, ואעפ"כ החלק שאפשר לבטל לית ביה פסול מחשבה. ואי רבנן חולקין דוקא בפרט זה דס"ל דא"א לבטל ההולכה לא א"ש, אלא ודאי דחולקין גם בפרט אחר, ולזה ביאר הרמב"ם בפ"ה מ דס"ל דעבודה שאפשר לבטלה הוי עבודה, אבל לעולם פליגי רבנן גם בהא דס"ל דהולכה א"א לבטלה לגמרי. וע"ע באבן האזל הל' פסוה"מ פ"א הל' כג דפי' דדעת הרמב"ם דנחלקו ר"ש ורבנן אי עבודה שאפשר לבטלה הויא עבודה, אבל שוב נמצא דלרבנן הויא עבודה, ושוב ס"ל לרבנן דא"א

לבטלה כיון דהויא עבודה. ולשאר שיטות ביארנו לעיל דס"ל דלרבנן לעולם חשיב א"א לבטלה דאזלינן בתר החיוב לאחר שעת קבלה, או דס"ל דהואיל ולא ביטל ההולכה והולכתו הוי ע"פ ציווי התורה לכן סו"ס הוי עבודה, וזה קרוב לדברי הרמב"ם. ועוד כ' המל"מ דאפשר דהרמב"ם חזר בו דבפה"מ קבע דעיקר הגירסא דלכ"ע פסלה בהולכה זוטרתו ובמ"ת חזר בו דעיקר הגירסא דלא פסלה. וגם ק' לרמב"ם מלשון הגמ' ד. דהולכה אפשר לבטלה ומשמע דאתיא אליבא דכ"ע, וכן הקשה בחידושי הגר"ז שם. אמנם לפי המרומי שדה הו"ד לעיל לא ק' דהוי אליבא דר"ש. וכן לפי ביאור הגרא"ל הנ"ל ג"כ ל"ק.

ולגבי אם אפשר לתקן השב"ר, משמע דהרמב"ם ס"ל דאפשר לתקן (דבגמ' סליק בתיובתא דעולא) דהרי פסק בהל' פסוה"מ פ"א הל' כא דאם נשפך מן הדם ואספו, כשר, ולא התנה דדוקא בנתפשט לחוץ, וכן בהל' כז פסק דנתן לפסול יחזיר לכשר, ולא התנה דדוקא כשהפסול עומד בחוץ. וכן הניח הגר"ח על הרמב"ם הל' פסוה"מ פ"ג הל"ט. וכן הבין במנ"א עמ' קעב, ובלח"מ בהל' כז. והעיר הלח"מ שם דכן משמע בכס"מ הל' פסוה"מ פ"ג הל"ט ותמה על הסתירה בדבריו דכ' בפ"א הל' כז דהרמב"ם ס"ל דא"א לתקן, וע' במל"מ הל' פסוה"מ פ"א הל' כג בסוף דבריו דכ' דאין כוונת הכס"מ לומר דפסק הרמב"ם דא"א לתקן אלא לגבי פסול זר ולא לגבי השב"ר, ורק דילפינן דא"א לתקן בזר מהא דר' יוחנן ס"ל כן בהשב"ר אע"ג דאיתותב שם. ובמנ"א עמ' קעה הבין דהיינו דס"ל לכס"מ דהשב"ר למ"ד א"א לתקוניה שווה להולכת זר למ"ד א"א לתקוניה, והיינו דשניהם פסולים ושלא כדברי הגר"ח לעיל. ובאמת בדעת הרמב"ם יש לדחות דבאמת ס"ל דא"א לתקן, דאפשר דהרמב"ם ס"ל דסגי במקצת הולכה ברגל ולכן אפ' הכניס לפנים או נתן לפסול לפנים יחזיר לכשר כיון שיוליך אח"כ, אבל אותו הולכה א"א לתקן, וכדהבין הלח"מ בדברי הכס"מ בפ"א הל' כז. וא"כ א"ש דכ' הרמב"ם דהשב"ר פוסל הקרבן דוקא בקבל וזרק מיד, ולא בהולך מעט שלא ברגל, דאי היה ס"ל דאפשר לתקן אבל דבעינן לתקן שיהיה כל ההולכה ברגל א"כ הוי ליה לאשמועינן דחייב עכ"פ לתקן בכה"ג, אלא נראה דס"ל דנפסל דוקא בהולך כל הדרך שלא ברגל, וכ"כ המל"מ שם הו"ד לעיל ג"כ. וכ"כ הקר"א טו. ד"ה ובדברי אלא דכ' דלפ"ז אין נ"מ אי אמרינן אפשר לתקן או

א"א לתקן ולכן לא הזכירו הרמב"ם ולא הבנתי דבריו דאיכא נ"מ באופן שהלך כל הדרך שלא ברגל אי יכול לחזור ולהוליך ברגל.

ולגבי פסול זר בהשב"ר השמיט הרמב"ם הא דאין פסול זר בהשב"ר, והעיר ע"ז המהר"י קורקוס הל' פסוה"מ פ"א הל' כג וכו' דאפשר דהוא בכלל מש"כ הרמב"ם שם. והמל"מ הל' פסוה"מ פ"א הל' כג ופי"א הל"א כ' דכן מוכח מדברי הרמב"ם בפ"א בל' כז דאין פסול זר בהשב"ר, ולענ"ד אין הכרח בזה. אמנם בהל' פסוה"מ פי"א הל"א פסק הרמב"ם דאיכא פסול זר בליקוט לבונה, וצ"ע דפסק דהשב"ר לא שמה הולכה ולפי הגמ' מנחות היה נראה דא"כ ליכא פסול זר. והמהר"י קורקוס שם ביאר דס"ל דאיכא פסול זר בליקוט לבונה ע"פ סיום דברי הגמ' במנחות שם. דברישא ביאר ר' ירמיה דהוי משום הולכה, ואמרו ע"ז דהוי כדין נתינת הקומץ בכלי דהוי עבודה, וע"כ משום דא"א בלעדה לכן מדמינן לה לקבלת הדם, והכא נמי משום שא"א בלי ליקוט לבונה מדמינן לה להולכה. ודחו הדמיון דנתינת הקומץ בכלי באמת דומה לקבלת הדם. ופרש"י דאסיקנא דליקוט לבונה לאו עבודה היא משום שאינה דומה להולכה. אמנם ביאר המהר"י קורקוס דלרמב"ם ס"ל דאע"ג דאין נתינת הקומץ בכלי חשיב עבודה משום דא"א בלעדה אלא משום הדמיון לקבלה, מ"מ שפיר אמרינן דליקוט לבונה חשיב עבודה משום דא"א בלעדה, ולא משום הולכה. וא"כ הויא עבודה בפני עצמה ולא משום הולכה שלא ברגל. כן נראה בביאור דברי המהר"י קורקוס, וכ"כ המל"מ שם להדיא והוסיף דרק רצו לדמותו לא' מד' העבודות דגמרינן דאיכא רק ד' עבודות, אבל לעולם אין בו חסרון דשלא ברגל דאינו הולכה ממש. וכעין זה כ' בחידושי הגר"ז מנחות יג: דכ' דס"ל לרמב"ם דלדין דהשב"ר לא שמה הולכה מ"מ לא נדחו דברי ר' ינאי אלא ס"ל דליקוט לבונה הוי משום קמיצה, וע"ש דביאר דהעיקר הוא דהוי עבודה משום דאחשביה רחמנא לכתבה, אבל מ"מ צריך להיות בכלל א' מהד' עבודות, ואי אמרינן השב"ר שמה הולכה שפיר יכול לכלול ליקוט לבונה בהולכה, אבל לדין יש לכללו בעבודה אחרת דהיינו קמיצה.

אמנם אפשר דע"ל דס"ל לרמב"ם דבאמת איכא פסול זר בהשב"ר, וכשיטת המהר"ם דהבין כן מסוגיין, אלא דהמהר"ם תי' סוגיית הגמ' במנחות יג: דבליקוט לבונה ליכא פסול זר לדין משום דאינו ממעט

בהולכת כהן, והרמב"ם ס"ל דהוי מחלוקת הסוגיות ופסק כסוגיין דאפ' למ"ד השב"ר לא שמה הולכה איכא פסול זר. ולולא דברינו לעיל היה מקום לומר עוד דס"ל דליכא פסול זר בהשב"ר ואעפ"כ ס"ל דליקוט לבונה שאני דהוי הולכה זוטרת, והגמ' מנחות שם ס"ל דה"ה בהולכה זוטרת ליכא פסול זר ודחה דברי הגמ' מנחות ממסקנת סוגיין, וכן הציץ המל"מ על הרמב"ם הכא. ובאמת כ"כ בשפ"א מנחות יג: לשיטת הרמב"ם אלא דהניח בצ"ע משום שלא מצא מקור לחילוק זה, ולדברינו ניחא דהוי משום הולכה זוטרת. ועפ"ז הקשה בקר"א זבחים טו. ד"ה איתמר דבאמת ק' לגמ' איך אמרו דס"ל דהשב"ר שמה הולכה, הא אפ' למ"ד השב"ר לא שמה הולכה מ"מ איכא פסול זר בליקוט לבונה משום דהוי הולכה זוטרת, וכ"כ בחזו"א קמא סי' כט ס"ק ד' דלמסקנה נדחו דברי הגמ' במנחות למ"ד דהולכה זוטרת שמה הולכה. ולפי מש"כ ל"ק די"ל דאה"נ הוי מחלוקת הסוגיות והרמב"ם הכריע כסוגיין דאיכא פסול זר בהשב"ר, וכדמשמע בחזו"א. אך כבר כתבנו לעיל דמשמע מפשטות לשון הרמב"ם דאפ' הולכה זוטרת אין בה פסול מחשבה, וכן דחה המל"מ הצעה זו כאן. וע"ע בביאור הקר"א להלן.

ולפי כל הנ"ל צע"ג בדברי הרמב"ם בהל' קרבן פסח פ"א הל' יד דהביא לשון המתני' מפסחים ולא הזכיר דניידי פורתא, אלא סתם דנותנו לחבירו וחבירו לחבירו, וכ' דהטעם הוא משום ברב עם הדרת מלך, וכ"כ בפה"מ פסחים פ"ה מ"ה. ומהטעם דכ' משמע דס"ל דהשב"ר לא שמה הולכה דלא אתא לאשמועינן השב"ר שמה הולכה, אבל צ"ע אמאי השמיט הא דניידי פורתא. ומהא דנותנו לחבירו וחבירו לחבירו עצמו לא ק' דחזינן לעיל די"ל דשיטת הרמב"ם דאין צריך להוליך כל הדרך אלא סגי בהולכה מעט וא"כ שפיר יכול להוליך שלא ברגל כל שנייד פורתא ברגל. אך אפ' זה השמיט הרמב"ם וצ"ע. ולולא דברינו לעיל היה נראה לומר דס"ל לרמב"ם דהוי כעין הולכה זוטרת ע"פ היסוד דהולכה זוטרת שמה הולכה משום דהוי דרכו בכך והכא כיון דכן דרכו של הק"פ לשתף הרבה אנשים בהקרבה איכא למימר דג"כ הוי הולכה ע"י הושטה מיד ליד. וע' במנ"א עמ' קעז דכ' דעכ"פ ההשב"ר האחרונה תהיה בכלל הולכה זוטרת, וכמ"ד דסגי במקצת הולכה. אמנם כבר כ' לעיל דמשמע דלרמב"ם אפ' הולכה זוטרת לא הויא הולכה. ובלח"מ כ' דאה"נ איירי בדנייד פורתא, אבל הרמב"ם סמך על מה שכ' דהשב"ר לא שמה הולכה. וכן בצל"ח

פסחים סד: כ' דמשמעות פשטות הלשון דנותנו לחבירו משמע בדנייד פורתא, וע"ש דרצה לדייק כן מרש"י שם ד"ה שמעת מינה. ובמל"מ הכא כ' דהואיל והכהן השופך את הדם ליסוד עומד רק קרוב למזבח כדכ' הרמב"ם שם ולא אצל המזבח, ובעי שפיכה ליסוד, ע"כ ילך מעט, וסגי בזה. והיינו כשיטת המאירי. וכ"כ במרכבת המשנה הכא ובהל' פסוה"מ פ"ג הל"ט. אמנם כל זה אינו מבואר היטב ברמב"ם ועדיין צ"ע.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> ובקר"א טו. ד"ה ובדברי, הציע דהרמב"ם ס"ל דבין הולכה רבתי בין הולכה זוטרתא איירי שלא ברגל וא"כ מסיק דבהולכה רבתי שלא ברגל לרבנן איכא פסול מחשבה וכשר בהכי, ולכן ס"ל דבקר"ב פסח דהוי הולכה רבתי שלא ברגל אין חסרון הולכה דבכה"ג השב"ר שמה הולכה. ובאמת כן יש לדייק דהשב"ר לרמב"ם היינו דוקא הולכה זוטרתא דעומד בצד המזבח. וע"ש דביאר הקר"א דהולכה זוטרתא גרע טפי דהוי דרך זריקה, משא"כ מושיט לחבירו דהוי הולכה הניכרת וכן הולך פסיעה אחת ברגל. וא"כ א"ש הא דליקוט לבונה ג"כ, דהוי כהולכה רבתי שלא ברגל דניכר ואינו רק הושטה לזרוק ואינו טפל לזריקה. וע' בליקוטי הלכות ט. בזבח תודה דהציע כעין זה וכ' דלרמב"ם הולכה רבתי היינו שלא ברגל מרחוק ע"י זריקה, אבל הושטה מיד ליד לעולם הוי בכלל הולכה זוטרתא וזה מכשיר הרמב"ם דגרס דלכ"ע פסלה בה מחשבה. ובאבן האזל הל' פסוה"מ פ"א הל' כג דחה כל דברי הקר"א דכ' הרמב"ם דהשב"ר לא שמה הולכה ולא רמז לחילוק בין עומד קרוב לעומד רחוק. ובזה דחה גם ביאור הליקוטי הלכות הנ"ל.

## מצות שפיכת שיריים

הובאו בתלמוד כמה מקורות לדין שפיכת שיריים. יש פסוקים מפורשים (ויקרא ד:ז', י"ח, כ"ה, ל', ל"ד) הכתובים בפרשיות החטאות שהנשאר מן הדם צריך לשופכו אל יסוד המזבח. הגמ' (זבחים לז.) שואל מניין לכל הדמים (דהיינו שאר הקרבנות חוץ מחטאת) שטעונים מתן דמים ליסוד? הגמ' דורשת מריבוי בחטאת העוף (שלגבה כתוב "דם" יתירה) או מהפסוק "ודם זבחיך ישפך" שיש חיוב שפיכת שיריים בכל הקרבנות. דרשה נוספת מובאת לקמן (דף נא. נא:) "אל יסוד מזבח העולה-תן יסוד למזבחה של עולה", ונחלקו הראשונים בביאור הדבר. רש"י סובר שהוא מקור לשפיכת שיירים. תוס' שואלים שכבר למדנו דין זה מהדרשה בדף לז. ומתמצים דדרשה זו באה ללמד ששופכים השיירים ליסוד ולא למקום אחר במזבח. תוס' מביאים שר"ח פירש שהדרשה השנייה היא מקור לשפיכת השיריים של קרבן עולה לעומת הדרשה הראשונה בדף לז שהיא מלמדת ששאר הזבחים טעונים שפיכת שיריים. ולכאורה צריכים לבאר למה צריכים מקור מיוחד ללמד שעולה טעונה שפיכת שיריים?<sup>1</sup> הגמ' בדף מ. דורשת מקור נוסף לשפיכת שיריים בפר יום הכפורים, וגם שם צריכים לבאר למה גרע מכל שאר הקרבנות שלגבם כבר דרשו שטעונים שפיכת שיריים?

---

<sup>1</sup> התוס' מביאים שיטה שלישית דהסוגיא שם מדוברת בדבר אחר ואין כל שייכות לסוגייתנו



## גדר שפיכת שיריים

## מאן דאמר מעכב נגד מאן דאמר אינו מעכב

נחלקו התנאים (זבחים מב: נב: קיא.) אם שפיכת שיריים מעכבת. עלינו לבאר מהו גדר הדין של שפיכת שיריים והאם פליגי בזה תנאים. למאן דאמר דשיריים מעכבים, הגמרא קובעת (זבחים מב:) שמ"ח הזאות נאמרו בחטאות הפנימיות לענין פיגול, והאחרונה היא שפיכת שיריים. נמצא מפורש ששפיכת שיריים היא זריקה נוספת בקרבן. וכן איתא ברש"י (ק: ד"ה שירי הדם) "וזריקה גמורה הן." וכן לענין להתחייב עליהם בחוץ רש"י כותב (קיא. ד"ה תנא ר' נחמיה) "הילכך עבודה היא להתחייב עליה בחוץ כשאר זורק מקצת דמים." ומבואר מכל זה דלמאן דאמר שיריים מעכבים, שפיכתם היא עבודה גמורה של זריקה כנוסף לזריקות האמורות בתורה.<sup>2</sup> וצריך עיון, למאן דאמר דשיריים אינם מעכבים מה הגדר של מצות שפיכת שיריים? האם היא בגדר זריקה נוספת (אלא שאינה מעכבת)? או חלק מההקטרה? או דין בדם – איך להפטר משירי דם זריקה? הגמ' מגבילה שנחלקו התנאים רק בחטאות הפנימיות אבל בחיצוניות כולי עלמא לא פליגי דאינן מעכבים.<sup>4</sup> ומזה יוצא שכל דברי הגמרא (ורש"י) שלמאן דאמר דשיריים מעכבים, שפיכת שיריים היא כזריקה נוספת נאמר רק בחטאות הפנימיות. ולפיכך ניתן להסתפק גם לגביו מהי הגדרת שפיכת שיריים בחטאות החיצוניות.

<sup>2</sup> אבל עיין תוס' (זבחים מב. ד"ה כגון בסופו) דנראה שסובר דאף למאן דאמר דשיריים מעכבים לא חשיב זריקה נוספת דכותב דאף הוא מנה מ"ג הזאות (ולא מ"ד) "דאע"ג דשיריים מעכבי לא חשיב האי תנא אלא הזאות."

<sup>3</sup> עיין ירושלמי (יומא ה' ו': דף ל:) דיש שם חמש ספיקות לדינא למאן דאמר דשיריים מעכבים וכן נראה דכלם תלויים בשאלה זו אי יש לשיריים דין זריקה גמורה.

<sup>4</sup> התוס' (דף לט. ד"ה הא מני) מביאים בשם ר"ת דע"כ יש שום תנא שסובר דשיריים מעכבים בכל קרבנות. הגר"ז (זבחים לח: ד"ה גמ' והאיכא) מוכיח דאף לדעה זו לא נחשב כזריקה נוספת בחיצוניות, עיי"ש בדבריו.

## מצוה לשייר

למאן דאמר דשיריים אינם מעכבים נחלקו הראשונים אם יש מצוה לשייר מן הדם כדי לשפוך שיריים. התוס' (זבחים נג: ד"ה העולה) מביאים דעת רב משה מפונטיז"א שהמשנה (שם) לא הביאה דין שיריים לגבי עולה מפני שלפעמים זורקים כל הדם ולא נשאר כלום לשיריים. התוס' מקשים עליו "ולא נהירא דכולה סוגיא מוכחא דמצוה במתן שיירים" – כלומר, (וכדמבואר בשטמ"ק שם) שהכהן צריך ליזהר להשאיר מן הדם כדי לתת שיריים. וכן נראה מהרמב"ם (מעה"ק ה':ו',י') שיש מצוה לשייר מן הדם וכן העיר השפת אמת (על הרש"י המובא בסמוך). אבל מרש"י (לז. ד"ה מנין) משמע דאין מצוה לשייר שהרי הוא כותב ש"אם נשאר מן הדם בכלי" אז צריך לשופכו. אילו שפיכת שיריים היתה נחשבת כזריקה נוספת (אלא שאינה מעכבת) לכאורה היו צריכים להשאיר מן הדם כדי לשופכו, ולפיכך לכאורה מבואר שאלו שסוברים שאין מצוה לשייר סוברים שהיא אינה זריקה נוספת. אולם, אפילו לפי אלו הנוקטים שקיימת מצוה לשייר, יתכן ששפיכת השיריים אינה זריקה נוספת, שהרי יתכן שקיימת מצוה לשייר שתהיה הקטרה בדם או דיהיה שירי דם זריקה כדי לשפך.<sup>5</sup>

## דיני קרבן בשיריים

הגמרא בזבחים לח: דנה בג' זריקות שבחטאת דאין מעכבות וכותבת שלדינים מסויימים הם "כתחילתו" (כזריקה המעכבת) ולדינים מסויימים הן כסופן (כשפיכת שיריים למאן דאמר שהיא אינה מעכבת). "חוץ (שהזורקן בחוץ חייב) ולילה (שהם פסולים בלילה) זרות וכלי שרת קרן ואצבע כיבוס (שבגד שהותז עליו דם טעון כיבוס) ושיריים כתחילתו. מיתה (שבאות לאחר מיתת המכפר) לא שריא (את הבשר באכילה) ולא מפגלא (שאם זרקן במחשבת פיגול הקרבן אינו נפסל) ולא עיילא לגואי (אינן נפסלות אם הובאו לפניו) כסופן." מזה שהגמרא דימה ג' זריקות לזריקה ראשונה (לעומת לשפיכת שיריים), משמע שאינן נוהגות בשפיכת

<sup>5</sup> אף דזה דפחות סביר, אלא שבהמשך אנחנו רוצים להוכיח כצד הזה.

שיירים. אולם, האחרונים דנו בכלם אם הם שייכות לשפיכת שיירים, ונעיין בדבריהם.

### שיירים בלילה בכלי חול ובשמאל

עולה מהסוגיא בדף לח: ששפיכת שיירים כשרה בלילה. וכן נוקטים להלכה החפץ חיים (לקוטי הלכות ריש פ' ב"ש בז"ת) והגרי"ז (לז:). אבל החזון איש (זבחים לקוטים סוף סי' א') חולק עליהם וטוען ששפיכת שיירים בלילה פסולה, שהרי דם נפסל בשקיעת החמה (כמבואר בדף נו.). הגרי"ז דוחה הראיה מדף נו ומסביר שדם נפסל בשקיעת החמה רק לזריקה ולא לדברים אחרים, ומדייק כן מרש"י. במקבילו, החזון איש (שם) נוקט ששפיכת שיירים כשרים רק בכלי שרת וכן סובר הקרן אורה (לח:). אבל העולת שלמה (לח:), והמקדש דוד (ל"ג:ב' ד"ה אמרינן) חולקים עליהם ופוסקים כפשטות דברי הגמרא ששפיכת שיירים כשרה אפילו בלי כלי שרת. ולכאורה, אם שפיכת שיירים היא דין בעבודת הקרבן כזריקה נוספת, אז שיטת החזון איש ודעימיה יותר מסתברת. אולם אם היא דין חדש בדם, ולא דין בעבודת הקרבן, אז סביר שכמה מפסולי הקרבן לא יפסלו אותה. העולת שלמה (שם) מסתפק דאולי אפילו לא צריכים ימין, וברור שזה יתכן רק אם היא אינה חלק מעבודת הקרבן.

### שיירים בחוץ

נחלקו התנאים (מש' זבחים קי:) אם מי ששפך שיירים בחוץ חייב מיתה: ר' נחמיה סובר שהוא חייב ור' עקיבא סובר שהוא פטור. בגמ' (שם קיא.) מובא שר' עקיבא הקשה לר' נחמיה איך הוא מחייב מיתה על שפיכתם בחוץ, הלא הם שיירי מצוה בלבד. ר' נחמיה משיב דאיברים ופדרים יוכיחו שהם שיירי מצוה, וחייב עליהם בחוץ. ר' עקיבא משיב שאי אפשר להוכיח מאברים ופדרים, שהרי הקטרתן היא תחילת עבודה. הגמרא תולה שיטת ר' נחמיה בשיטות הסוברות ששפיכת שיירים מעכבת (ולפי זה תירוצו לר' עקיבא נצרכה רק לשיטת ר' עקיבא, ששפיכת שיירים הם שיירי מצוה, שהרי הוא עצמו סובר שאינה מעכבת). התוס' (לט. ד"ה הא) כותבים שר' נחמיה מחייב מיתה אפילו במקום ששפיכת שיירים אינה מעכבת, כגון בחטאות החיצוניות. לדבריהם צריך עיון כוונת הגמרא – אם הכוונה דכל דבר שאינו מעכב פטור עליו בחוץ אלא אם כן הוי תחילת

עבודה – אז צריך עיון מג' הזאות שבחטטאת שחייב עליהם בחוץ אף דאינם מעכבים ולא הוו תחילת עבודה. נחזור לזה אחר שנדון בזרות.

### זר ששפך שיריים

משמע מהגמרא שגם זרות אינו שייך בשפיכת שיריים. לכאורה אי אפשר לומר שנידון הסוגיא שזר יהיה כשר לשפוך שיריים, ולפיכך מפרש רש"י (לח: ד"ה חוץ) שנידון הסוגיא הוא "לחייב (מיתה) משום זרות." יוצא מפירושו שזר אינו חייב מיתה אם שפך שיריים. אולם, גם כאן מדחיק החזו"א (שם) וכותב "דגם זרות נראה דאיכא בשיריים." התפארת ישראל (הקדמה לקדשים) מסתפק בדבר ומצדד שזר פטור. המקור ברוך (י"ב:א') מוכיח מן הגמרא בדף לח שזר פטור, ומסתמא יודו לו הגרי"ז, הח"ח והעולת שלמה.

הגמרא ביומא (כז:) מביאה שיטת ר' יוחנן שזר שסידר את המערכה חייב מיתה. ר' זירא שואלו "וכי יש לך עבודה שכשרה בלילה ופסולה (דהיינו שחייב עליה מיתה) בזר?" הגמ' שואלת שאברים ופדרים כשרים בלילה וזר עדיין חייב מיתה אם הקריבם, ומתרצת דשאני אברים ופדרים דהוי "סוף עבודה דיממא." יוצא מזה ששפיכת שיריים אינה סוף עבודה דיממא (שאילו היתה מוגדרת כן, זר היה זר מתחייב מיתה עבודה). וכל זה צריך עיון דנראה דהוי נגד הגמרא זבחים קי': שהבאנו לעיל לגבי חוץ דכתב דאברים ופדרים הוי תחילת עבודה דהיינו דהוי כעבודה בפני עצמה והגמ' ביומא כתב דהוי סוף עבודה דיממא. ביארו החזון יחזקאל (י"ב:ד') והחידושי ר' אריה לב דכוונת הגמרא בהא דכתב דהקטרת אברים ופדרים הוי תחילת עבודה הוא דהוי חלק מעבודת הקרבן – הוי הקרבה, רק שאינה מכפרת. וצריך לבאר דשיריים אינם תחילת עבודה מפני דהוי שירי מצוה, "מחמת דהוי שירי דם אחרי עבודת זריקתו." שפיכת שיריים הוי דין בדם איך להפטר משירי זריקה ולכן לא הוי הקרבה ואין הזר חייב עליהם מיתה. אבל האברים באים מפני תחילת דינו של עצם הקרבן. הקטרה הוי סוף עבודה דיממא מפני שהוי תחילת עבודה – לכן הוי סוף עבודת הקרבן והוי עבודה חשובה לחייב זר מיתה ולחייב עליה בחוץ. לכן

גם אצל ג' הזאות שבחטאת, דאף דאינם מעכבים, נחשבים כחלק מהקרבנות הקרבן וחייב הזר מיתה עליהם<sup>6</sup>.

## חילוק קרבנות

### איזה קרבנות

הראב"ד (תמיד ל:) מביא בשם רבינו אפרים שמצות שפיכת שיריים קיימת רק בחטאת (והראב"ד מוסיף שצ"ל שהיא נוהגת גם בעולת תמיד כמפורש בתמיד שם). ראייתו היא מהמשניות באיזהו מקומן (פרק ה' דזבחים) שמזכירים שיריים רק אצל חטאת. אולם לכאורה צע"ג איך הוא יסביר את הסוגיא בזבחים דף לז. שדורשת ששאר קרבנות טעונים שפיכת שיריים. הראב"ד חולק עליו וכותב ששפיכת שיריים נוהגת בכל הקרבנות חוץ מבכור מעשר ופסח. כן משמע גם מהרמב"ם (מעשה הקרבנות ה'ו', י"ז) שמשמיט שיריים אצל בכור מעשר ופסח. וכן נראה בדעת רש"י (לז. ד"ה מנין) שכתב "אם נשאר מן הדם בכלי לאחר שזרק שתי מתנותיו", ונראה שמתכוון להוציא בכור מעשר ופסח שטעונים רק מתנה אחת.

איך בכור מעשר ופסח שונים משאר קרבנות שטעונים שיריים? הערוך השלחן העתיד (קדשים ע"ב: כ"ד) כותב שאין שום חילוק, ולכן משנה הגירסא ברמב"ם וגורס שבאמת מצות שפיכת שיריים נוהגת גם בהם. השפת אמת (שם בדף לז) מתרץ שבכור מעשר ופסח אינם נקראים "זבח". ומלבד מה שקשה מסברא, הרי בהמשך הסוגיא דורשים דין אחר

<sup>6</sup> לביאור זה ששפיכת שיריים הוי דין בדם איך להפטר משירי דם זריקה ולא חלק מהקרבנות הקרבן צריך להסביר שהוא אמינא של הגמרא בדף יג.: הגמ' מביא דרשה ד"אם האכל יאכל" דרך דברים המביאים לידי אכילה אפשר לחשב מחשבת פיגול בעבודתן. הגמ' שואלת "יכול שאני מרבה אף שפיכת שיריים והקטרת אימורין" והגמרא דורש דרך מפגלין בעבודות המעכבים את הכפרה. וצריך הסבר, דכבר דרש הגמרא דרך דברים המביאים לידי אכילה מפגלים, תינה בהקטרה דאסור לאכל בשר הקרבן קודם שיקטירו את האברים אי הוו בעין אבל שיריים מאי איכא למימר. והמשך חכמה מחדש דאין הכי נמי דאסור לאכל הבשר אף קודם שפיכת שיריים (אי הוו בעין). וצריך עיון אי לא הוי חלק מעבודת הקרבנות הקרבן איך מעכב את האכילה? וצריך לומר דאף דלא הוי חלק מעבודת הקרבן עדיין הוי חלק מסדר ותהליך הקרבן ואפשר לעכב באכילתו.

מהפסוק של "ודם זבחיך ישפך" והוא דין רק לבכור מעשר ופסח. הזבחי אפרים (זבחים לז. ד"ה ולדעתי) מתרץ שמכיון שזריקת בכור מעשר ופסח (לפסק הרמב"ם) היא בשפיכה, ולא בזריקה כשאר קרבנות, לכן אין חילוק מתנות והכל נזרק ביחד, וממילא אין צורך לשפיכת שיריים. הלבוש מרדכי (זבחים סימן ט') מסביר שאפילו אם באמת בכור מעשר ופסח טעונים זריקה, ולא שפיכה, זריקתן היא רק משום שהדם צריך להיות נזרק, ולא דין של מעשה זריקה, ולכן צריכים לזרוק כל הדם בבת אחת, וממילא אין דין שיריים כי במציאות אין דם שנשאר לאחר הזריקה. ואולי אפשר לתת טעם לדבריו: עצם זריקת קרבנות אלו יש להם גדר של שפיכת שיריים, שהרי העלנו לעיל ששפיכת שיריים היא רק אמצעי להפטר משיירי דם. וגם עיקר זריקת דם קרבנות אלו היא כדי לסלק את הדם, ולפיכך אין צורך לשפיכת שיריים. וייתכן שהטעם לזה הוא שקרבנות אלו (בכור מעשר ופסח) אינם באים לכפר ולכן אין להם זריקה רגילה, אלא זריקה כדי להפטר מן הדם בלבד, ולכן אין מקום לשפיכת שיריים.

התוס' (נא: ד"ה תן) חולקים וסוברים שכל הקרבנות טעונים שפיכת שיריים מכח הדרשה בדף לז. וכן מבואר בתוס' עו: ד"ה ואי שהם סוברים ששפיכת שיריים נוהגת אף בבכור.

### חטאת

הגמרא בזבחים יג: נוקטת שזריקת הדם על מנת לשפוך שיריים למחר מפגלת. התוס' (שם ד"ה על) מקשים שהגמרא מעילה (דף ז). שואלת "חישב לנשפכין מהו" ומסיקה שמחשבה זו אינה מפגלת. ונראה דהוי סתירה גלויה. תוס' מתרצים שהנידון במעילה שונה לגמרי ואינו קשור לשיריים. אולם, המפרש (שם) מסביר בשם המורה שמדובר באמת בשיריים, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

הזכרנו לעיל שהמשניות באיזהו מקומן כשפורטים דיני כל קרבן רק מזכירים שפיכת שיריים אצל חטאת ולא אצל שאר הקרבנות. הר"מ מפונטיזא (תוס' שם ד"ה העולה) כותב שזה משום שבשאר הקרבנות יתכן שלא יישאר שום דם לשיריים, שהרי מכיון שמתנתם בכלי (ולא באצבע כחטאת) יתכן שכל הדם יזרק. הגר"א (ספר מאורות הגר"א, חלק מאורות הגר"א, מסכת זבחים, פרק ה' אות ד' (עמוד קי"ח)) כותב "וכן משמע

בתו"כ בברייתא דמלואים דחישב ו' מתנות בחטאת וא' מהן יציקה על היסוד ובעולה ובשלמים לא חשיב יציקה. "כלומר, שפיכת שיריים בחטאת היא כמתנת דם נוספת משא"כ בעולה ובשאר קרבנות, בהם היא רק שיירי מצוה. לפיכך קיימת מצוה לשייר דם החטאת, לעומת שאר הקרבנות, וזו היא כוונת המשנה שפירטה נתינת שיריים רק אצל חטאת (וכן מסביר הנצי"ב מרומי שדה נג: ד"ה תוס' ד"ה העולה). הצעה זו יוצאת מהמקורות השונות לשפיכת שיריים. המקור לשפיכת שיריים בשאר הקרבנות הוא הפסוק "ודם זבחיך יִשְׁפֹךְ" בלשון נפעל, שמשמעותו הוא שהדם צריך להשפך ליסוד, לעומת המקור בחטאת שהוא מ"ואת דמו יִשְׁפֹךְ" שמצווה את הכהן לשפוך את הדם על מהזבח. וזה מסביר למה צריכים מקור נוסף לשפיכת שיריים של חטאת יום הכפורים וא"א ללמדה מעולה דצריכים לדרש שהיא טעונה דין שיריים של חטאת ולא רק של עולה. הנצי"ב מוסיף שזה מסביר גם משנה לקמן בדף פט.. שם המשנה אומרת שחטאת חמורה מאשם מכיון ששיירה נשפכים ליסוד. וצריך עיון שהרי הגמרא דורשת שגם שיירי דם אשם נשפכים ליסוד. רש"י (שם) כותב "ובאשם לא מצינו שנאמר בו יסוד", ופירושו רק מחדדת הקושיא. הגרי"ז (שם) מסביר שמכיון שדין זה נכתב בפירוש בתורה לגבי חטאת לכן הוי יותר חשוב. אבל לפי ביאורינו יוצא פשוט, שחטאת טעונה זריקה נוספת ליסוד וגם יש מצוה לשיירו משא"כ באשם דהוי רק דין מה לעשות בשיירי הדם וזה חומרא גדולה בחטאת מבאשם.

השלמי יוסף כותב שחילוק זה מתרץ קושייתנו על המפרש במעילה. הגמ' בזבחים שכותבת שמחשבה לשפוך שיריים למחר מפגלת את הקרבן עוסקת בחטאת שהרי שפיכת שיירי דמו היא חלק מעבודת הקרבן ולכן מחשבה לגבה מפגלת. לעומתה, הגמרא במעילה מדובר במחשבה לשפוך שיירי דם שאר קרבנות ומכיון ששפיכה זו אינה חלק מההקרבה, מחשבה לפגל בשיירים אינה פוסלת. וזה לכאורה גם שיטת הרמב"ם, שהרי בהלכות פסולי המוקדשין (י"ג:א') הוא מונה כל העבודות שעליהן ניתן לחשוב מחשבת פיגול שתפסול הקרבן, ומשמיט שיריים. הוא רק מזכיר פיגול בשיירי דם חטאת (שם י"ז:ו'). ולכאורה זה מפני שמחשבת פיגול בשיירים רק מפגלת בחטאת וכתירוצינו לדברי המפרש. המשנה למלך (שם י"ג:א') מקשה למה הרמב"ם לא הזכיר הגמרא במעילה דף ז של חישב לנשפכין. לפי דברינו הוא לא השמיטו, אלא זה

הטעם למה הרמב"ם אינו מזכיר פיגול אצל שיירי עולה ושלמים. זה גם מסביר התוס' בדף מג. (ד"ה והקומץ) שכותבים "ותימה הוא אם לא יתחייב בשיירי דם הא יש להם מתירין שהמתנות מתירות לשפיכת שייריים." הגאון ר' עקיבא איגר (בחידושיו שם) מקשה עליהם שגמרא ערוכה במנחות (דף י"ד) שקובעת שאין חיוב כרת על אכילת דם פיגול. החבצלת השרון מסביר שתוס' מיירי בשאר קרבנות שבהם מתנות הדם נחשבות מתירים לשייריים, שהרי הם מתירים שפיכת שייריים (על ידי שנותנים לדם שם שייריים) ולפיכך העלו ה"א לחייב פיגול על אכילתן. והתוס' (בה"א) יקיימו את הגמ' במנחות בחטאת, ששם אין שום מתיר לדם שהרי שפיכתן ליסוד נחשבת זריקה נוספת ולא כשייריים.<sup>7</sup>

### עולה

הבאנו לעיל שלפי תוס' בדף נא: (לרבינו חיים) קיים פסוק נוסף לחייב שפיכת שיירי דם עולה, וצריך ביאור למה. תוס' גם סוברים שרק לומדים משיירי דם עולה שתחילת מתנה (שהיינו זריקתה) טעונה יסוד (ושאין ללמוד כן משיירי דם שאר קרבנות). וגם זה צריך ביאור, שהרי איך שיירי עולה שונים משאר שייריים? החידושי ר' אריה לייב (סימן כ') מסביר ששיירי עולה שונים משאר שייריים שהרי שפיכת שיירי דם עולה היא חלק מעבודת הקרבן (וכזריקה נוספת) משא"כ שפיכת שיירי דם שאר קרבנות.<sup>8</sup> לכן צריכים מקור מיוחד בעולה, ולכן רק אפשר ללמוד ממנה לזריקה, כי רק שפיכת שיירי דם עולה היא כעין זריקה (וגם אי אפשר להביא פירכא מחטאת, שהרי זריקתה טעונה אינה טעונה יסוד, שגם שפיכת סוף דמה (שייריה) אינה נחשבת זריקה ליסוד). ויש טעם לחילוק זה, שהרי עולה כולו כליל, ומסתבר שגם שייריה מוקרבים כן. והספר לפני תמיד מביא שכן מפורש בפירוש הרס"ג לפסוק (דברים י"ב:כ"ז) "ועשית עולותיך הבשר והדם, "בשרם ודםם כליל", "ודם זבחך ישפך" – "ומדם" דהיינו

<sup>7</sup> צריך לעיין אם ישתנו כל הדינים דהבאנו לעיל שלכאורה תלויים בחקירה זו. וצריך עיון דלא מצינו שום חילוק בדינים אלו בין שיירי קרבן חטאת לשיירי שאר קרבנות.

<sup>8</sup> גם כאן היה צריך להיות דישתנה דיני שיירי שאר קרבנות מדיני שיירי עולה וגם זה לא מצינו.



שיריים הוי בשאר קרבנות אבל בעולה אינה מדין "ודם זבחיך ישפך" אלא  
דבשרם ודםם כליל.

## **בענין טבילת אצבע בחטאות פנימיות**

איתא בגמ' זבחים יג ע"ב :

א"ר יהודה בריה דרבי חייא: שמעתי שטבילת אצבע מפגלת בחטאת פנימית. שמעה אילפא אמרה קמיה דבר פדא, אמר: כלום למדנו פיגול אלא משלמים – מה שלמים אין טבילת אצבע מפגלת בהן אף חטאת אין טבילת אצבע מפגלת בהן.

ובגמ' הובאו כמה תירוצים לאופי הלימוד של פיגול משלמים. ובתירוצן השלישי איתא:

אמר רב מרי: אף אנן נמי תנינא: זה הכלל – כל הקומץ ונותן בכלי והמוליך והמקטיר. בשלמא קומץ היינו שוחט, מוליך היינו מוליך, מקטיר נמי היינו זורק, אלא נותן בכלי מאי ניהו? אילימא דדמי לקבלה – מי דמי! התם ממילא הכא איהו קא שקיל ורמי; אלא כיון דלא סגי דלא יהיב על כרחיה עבודה חשובה היא, ה"נ כיון דלא סגי דלא עביד לה על כורחיה היינו הולכה.

ונחלקו המפרשים בהבנת אופי דין טבילת אצבע: דיש מהם שהחשיבו טבילת אצבע להולכה ע"פ הגמ' הנ"ל, ויש שהחשיבו אותו לזריקה, ויש שהבינו שמדובר בעבודה עצמאית אשר לה דמיונות הן להולכה והן לזריקה. ובכל הסוגיות השייכות לטבילת אצבע, אפשר לראות את מגוון הפירושים האלו.

## א. אופי דין טבילת אצבע

### 1. טבילת אצבע כהולכה

ע"פ הגמ' הנ"ל הרבה מהמפרשים הגדירו את טבילת אצבע כחלק מעבודת ההולכה, דגם טבילת אצבע הוי חלק מתהליך הקרבת הדם למזבח; ובליקוטי הלכות (זבחים יג ע"ב) הבין שאכן כך היא מסקנת דברי הגמ'. אמנם, אם נסבור שמירי דיני הולכה, קשה טובא מדברי המשך הגמ', דאיתא התם:

לימא כתנאי: דתני חדא טבילת אצבע מפגלת בחטאת  
ותניא אידך לא מפגלת ולא מתפגלת – מאי לאו תנאי  
היא! לא, הא רבנן הא רבי שמעון.

ופרש"י (ד"ה מה לאו) דבהו"א ס"ל להגמ' ש"מר חשיב לה כהולכה ומר לא חשיב לה כהולכה, ולמסקנה כו"ע לא פליגי דהוי הולכה, "והא דקתני אינה מפגלת רבי שמעון היא דאמר במתניתין הולכה לא מפגלא כדתנן ורבי שמעון מכשיר בהילוך" [במשנה נחלקו רבנן ור"ש לגבי מחשבת שינוי קודש בהולכה]. וכן פירשו התוס' (מנחות יג ע"ב ד"ה משום) דטבילת אצבע הוי חלק מעבודת הולכה.

אמנם, איכא קושיות רבות בהבנת טבילת אצבע כחלק מהולכה. חדא, אמאי הוצרכה הגמ' לומר ד"כיון דלא סגי דלא עביד לה על כורחיה היינו הולכה", ומה הועילה בכך שא"א לבטלה? ועוד, דאלת"ה קשיא טובא, דכל סברת ר"ש להכשיר מחשבת שינוי קודש בהילוך הוא משום דאפשר לבטלה, ור"ש עצמו לקמן (יד ע"א) מודה בהולכת חטאות הפנימיות דשפיר מחשבין בו מחשבת שינוי קודש כיון דא"א לבטלה. וא"כ טבילת אצבע דא"א לבטלה נראה דגם לר"ש שפיר מפגלין בה, והאיך אמר רש"י להיפך? ובמשל"מ (פי"ז מפסולי המקודשים ה"ג) השאיר קושיא זו בצ"ע.

בשטמ"ק (שם אות יא) וברש"ש (שם ד"ה הא ר"ש) תירצו דכיון דטבילת אצבע כעבודה נלמדת כולה מהולכה, לא עדיפא מדיני הולכה שבה שבהם ר"ש סובר אפשר לבטלה. ואף שבאופן מעשי א"א לבטל את הטבילת אצבע, מ"מ כיון דנלמדת מהולכה, לא עדיפא מינה. הצאן קדשים

(שם ד"ה הא ר"ש) סבר קצת אחרת אך הגיע לאותה מסקנה, דפירש שמה שר"ש מודה בהולכת החטאות הפנימיות דא"א לבטלה הוא רק לפסול אך לא לפגל. דבעצם, כיון שהולכה נחשבת לעבודה שאפשר לבטלה – אף אם אינה ישומית לנידו"ד – אין מפגלין בה. ותירץ החמדת דניאל (שם) (וכן גם נראה בשטמ"ק זבחים טו ע"א אות ז) בצורה שונה דמודה דכיון דטבילת אצבע הוי מדין הולכה שא"א לבטלה, שפיר היה צריך ר"ש לומר דמפגלין בה. ולכן פירש דהגמ' לא כיוונה למח' רבנן ור"ש לגבי מחשבת שינוי קודש בהולכה, אלא לגבי הולכה שלא ברגל דרבנן סברי דהוי הולכה ואילו ר"ש ס"ל דאין שמה הולכה. ולכן, אף אם טבילת אצבע חשיבא כהולכה שא"א לבטלה, כיון דהוי הולכה שלא ברגל, אין ר"ש מחשיבה כהולכה ולכן ס"ל דאין מפגלין בה.

ולהלכה שוב קשה, דס"ל לרוב האחרונים דפסקינן דהולכה שלא ברגל לאו שמיה הולכה, אמנם ג"כ פסקינן דטבילת אצבע מפגלין בה – וצ"ע היאך ליישב הפסקים. ותירצו השפת אמת (שם ד"ה טבילת) והליקוטי הלכות (שם), דכיון דטבילת אצבע דרכה להיעשות ע"י הולכה שלא ברגל שפיר חשיבא הולכה. דדין הולכה שלא ברגל לאו שמיה הולכה איירי רק באלו דברים שאפשר לעשותם בין ע"י רגל בין שלא ע"י רגל. אולם המשל"מ (פי"א מפסולי המוקדשים הכ"ג) חלק עליהם וס"ל דאף אם דרכה בכך, עדיין דינה שלאו שמיה הולכה ועכ"ז שפיר מפגלים בה. ולכן פירש ד"מדמינן ליה [לטבילת אצבע] למאי דדמי לה טפי אע"פ שאין דמיונם עולה יפה", דס"ל דבכדי להיפסל בפיגול צריכה להכנס תחת כנפי א' מד' עבודות הדם. ופירש האבן האזל (פי"א מפסולי המוקדשים ה"א) בצורה דומה, דסו"ס "אין זה הולכה ממש רק אחשביה תורה בגדר הולכה משום שהוא מעשה מוכרחת לאפשרות זריקה כמו הולכה". ובזה גם ניחא ליה לשון הגמ', דכיון דהוי מעשה מוכרחת לכן אחשביה תורה ומדמינן ליה לשאר הכנות לזריקה, דהיינו הולכה.

ובשעורי רבנו יחיאל מיכל (שם) הביא משם הגרי"ז הבנה קצת שונה, דטבילת אצבע לא חשיבא ממש כהולכה אלא רק עבודה עצמאית הנכנסת תחת הגדר של הולכה. ועי"כ פירש מה שמודה ר"ש בהולכה שא"א לבטלה כמוגבלת להולכה בעצם, משא"כ טבילת אצבע שאינה הולכה בעצם אלא רק נכנסת תחת הגדרתה הרחבה. ופירש ר' מיכל דאף

אי חשבינן לטבילת אצבע כעבודה עצמאית, עדיין צריך להכלילה תחת א' מד' עבודות הדם.

והקשה הליקוטי הלכות (זבחים יג ע"ב) דאם טבילת אצבע באמת חשיבא כסיום ההולכה אמאי מפגלין בה דהרי צריך להחשיבה כחצי מתיר של הולכה, והרי קיי"ל (זבחים מא ע"ב, מנחות טז ע"א) דאין מפגלין בחצי מתיר. ועוד פסקה המשנה (זבחים כט ע"ב) דאין פיגול חל אלא אם קרב המתיר כמצוותו, ואבעיא לה לגמ' (ל ע"ב) לגבי שחט סימן ראשון חוץ לזמנו וסימן שני חוץ למקומו דחשיבא דלא קרב המתיר כמצוותו. ופירשו התוס' (שם ד"ה סימן ראשון) דכאן ס"ל להגמ' דשפיר מפגלין בחצי מתיר, אמנם אפילו למ"ד מפגלים עדיין צריך שהחצי מתיר יהיה דבר מסוים, וכגון סימן אחד. משא"כ אם חשב מחשבת הזמן על משהו מסימן ראשון ומחשבת המקום על משהו מסימן שני דאינה כלום, "ולא דמי לפסיעות". ופירש הליקוטי הלכות (יג ע"ב) דכוונת התוס' היא דכל פסיעה שם הולכה עליה ולכן חשיבא עבודה שלימה, וא"כ אפילו למ"ד דאין מפגלין בחצי מתיר, כיון דכל פסיעה ופסיעה חשיבא מתיר בפנ"ע אפשר לפגל במחשבת הזמן בכל פסיעה ופסיעה, וה"ה לטבילת אצבע דחשיבא לדעתו כ'פסיעות האחרונות'. וכן פירש בשעורי רבנו דוד משולם (ל ע"א). ואפילו אי לא חשבינן לכל פסיעה ופסיעה עבודה שלמה, עדיין פירש ר' מיכל (שם) ד"טבילת אצבע הוי מתיר שלם כיון דטעמא דלא סגי דלא עביד לה מהני רק להכלילה בכלל הולכה שתהא בכלל ד' העבודות שמפגלים בהם, ואולם אכתי הוי שם בפני עצמו לענין שייחשב מתיר שלם".

ונראה לפרש בדבריהם דעבודת הולכה אינה עבודה מוגדרת בפרטיות, דהרי אפשר לבטלה. ואפילו כשא"א לבטלה, בין מבחינה הלכתית ובין מבחינה מעשית, אין שום גדר במספר הפסיעות שצריך להלוך ממקום הקבלה ועד המזבח – דאפשר לפסוע מספר קטן של פסיעות גסות או מספר יותר גדול של פסיעות יותר זעירות. וכיון דכ"א חלק הכרחי מכלל ההולכה, נראה למפרשים אלו דיש לתאר כל פסיעה כעבודה שלמה.

## 2. טבילת אצבע כהזאה

הרמב"ם (פי"ז מפסולי המוקדשים ה"ג) הגדיר את טבילת אצבע בצורה שונה לחלוטין, דכתב "חשב בשעת טבילת אצבע בדם מחשבת הזמן הרי זה כמחשב בשעת הזייה". וקשה דהרי משמע ממסקנת הסוגיא דיש להחשיב טבילת אצבע כהולכה, ומניין לו להרמב"ם לפרש אחרת? ופירש בספר משנת יעקב (שם) דבאמת לא ברור שכך הוי מסקנת הסוגיא. דלעיל מיניה הובאו ב' תירוצים שונים לקושית "כלום למדנו פיגול אלא משלמים". ובתירוץ א' אמרו דטבילת אצבע מריבויא דקרא קא אתיא, ובתירוץ הב' אמרו ד"דבר הפוסל בה מוציא מידי פיגול דבר המעכב בה מביאה לידי פיגול" בלי שום זכר כלל להולכה (וכן לא לא' מן העבודות האחרות). רק בתירוץ הג' הביאה הגמ' תליה לגבי עבודת ההולכה, וצ"ל דהרמב"ם בחר בא' מהמהלכים הראשונים בסוגיא ושבק את האחרון.

מפרשי הרמב"ם הבינו את כוונתו בצורות שונות – יש שפרשו דכוונתו דטבילת אצבע הוי ממש חלק מעבודת הזריקה, ויש שביארו שאין הדברים לגמרי כמשמעם, אלא דטבילת אצבע הוי כעין זריקה אף שאינה מוגדרת כזריקה ממש. ופירש בשעורי משמר הלוי ע"פ החזון יחזקאל (מנחות פ"ג הי"א) דבאמת יש מהלך רביעי בסוגיא. דאחר שהגמ' דימתה את טבילת אצבע להולכה, כשאמרה "לימא כתנאי", הכוונה לנסות לחדש לימוד נוסף לגבי טבילת אצבע. ושם איתא, "דתני חדא טבילת אצבע מפגלת בחטאת, ותניא אידך לא מפגלת ולא מתפגלת". ודייק משם דודאי מדובר בעבודת הזריקה, דרק התם שייכי שהעבודה תתפגל. והמשיך לפרש את דחיית הגמ', "לא הא רבנן הא רבי שמעון" דאין הכוונה למחלוקתם לגבי שינוי קודש בהולכה, אלא למחלוקתם לקמן (מג ע"ב) לגבי פיגול בחטאות פנימיות. דשם ס"ל לרבנן דשפיר מפגלים בחטאות פנימיות ואילו לר"ש י"ל דאין מפגלים כדאיתא התם. ופרש הר' מיכל (שעורי רבנו יחיאל מיכל שם) בצורה דומה, דיש להחשיב את טבילת אצבע כתחילת הזריקה. וציין למש"כ תוס' (ב ע"ב ד"ה הא) דבמחשבה שלא לשמה אין צריך לחשב כך למשך כל העבודה בכדי לפסלה אלא די בתחילתה בלבד, די"ל דה"ה לגבי פיגול. ופירש די"ל דקמ"ל הגמ' כאן דטבילת אצבע חשיבא כתחילת ההזאה, וא"כ אם פיגל בשעת טבילת אצבע חשיב כאילו פיגל לכל משך אותה ההזאה.

אמנם יש מפרשים שהבינו את דעת הרמב"ם בצורה יותר מתונה, דהיינו שטבילת אצבע דומה לזריקה או הוי הכשר זריקה אך אין דינה כזריקה ממש. ופירש הליקוטי הלכות (שם) דאפילו לדעת הרמב"ם אין דין טבילת אצבע כדין זריקה זולת בפרט אחד, והוא שכל טבילה וטבילה חשיבא רק כחצי מתיר. וכמו שבכדי לפגל הזאה עצמה צריך לחשב מחשבת הזמן בכל הזאה והזאה, ה"ה לגבי טבילת אצבע – דאינה חשיב פיגול אא"כ חישב מחשבת הזמן בכל טבילה וטבילה. ובזה באמת צריך לחקור לגבי אופי מעשה הטבילת אצבע דאפילו אם הוי פעולות נפרדות באופן מעשי, יש לראות את כולם כחלקים ממערכת יותר גדולה, וכך משמע מפירוש הליקוטי הלכות. לעומתו, פירש השערי טהר (ח"ג סי' ז) דאף שכל הזאה בעצמה חשיבא כחצי מתיר, "שאני טבילת אצבע על אותה הזאה עצמה שעומד להזות, הרי חושב באותו מתיר, ובזה כו"ע סברי דהוי פיגול". ויש לעיין בדבריו אם כוונתו דהוי פיגול גמור אם חשב מחשבת הזמן בשעת טבילת אצבע אחת אל אותה הזאה ותו לא, או [וכך יותר מסתבר] דבכדי לפגל בטבילת אצבע, צריך לחשוב בכא"א ע"מ להזות את אותה הזאה עצמה מחוץ לזמנה ולא לכוון מטבילת אצבע אחת על הזאה אחרת.

### 3. טבילת אצבע כעבודה עצמאית

יש שנקטו עמדה בינונית, שאין טבילת אצבע נכנסת תחת קורת אחת העבודות הידועות אלא דחשיבא עבודה בפני עצמה. ובאמת צריך עיון אי צריך להגדיר את טבילת אצבע כחלק מד' עבודות הדם בכדי שיהא נפסל בפיגול. דאף שהגמ' למדה דיני פיגול מהשוואה לשלמים, הרי בב' המהלכים הראשונים בגמ' לגבי טבילת אצבע, אין שום רמז לכך שהגמ' דימתה טבילת אצבע לא' מד' העבודות, ואעפ"כ ס"ל דשפיר אפשר לפגל בטבילת אצבע. וכן לעיל (יג ע"א) כשהגבילה הגמ' את המעשים המפגלים, "מה זריקה מיוחדת שהיא עבודה ומעכבת כפרה, אף כל שהוא עבודה ומעכבת כפרה, יצאו שפיכת שיריים והקטרת אמורים שאין מעכבין את הכפרה". דשפיר סברה הגמ' בהו"א דפיגול שייך גם לגבי שפיכת שיריים והקטרת אימורים אף שאינם חלק מד' עבודות הדם [וכ"ז רק בהנחה שלאחר שהגבילה הגמ' את המעשים המפגלים למאי דדמי לזריקה דבאמת לא באה לומר דחייל רק בד' עבודות עצמן ותו לא]. וכן מובא

ב'רשב"א' שבאסיפת זקנים למס' מנחות (ז ע"א ד"ה ואילו מגביה לא קתני) דכל מעשה המביא לידי אכילת מזבח שפיר הוי בכלל פיגול ולא רק הד' עבודות הדם. דשם איתא "זה הכלל כל הקומץ ונותן בכלי המוליך והמקטיר" הוי בכלל פיגול, ואילו הגבהת הכלי לא קתני אע"פ דהיא לעיכובא. ומשני הגמ' "דסדר עבודות נקיט ולא סדר כהנים". ודייק ה'רשב"א' דמדלא תירצה הגמ' דפשיטא שהרי אין הגבהת הכלי בכלל ד' עבודות הדם אינה בכלל פיגול, משמע שבאמת הוי בכלל הדברים המפגלים ולכן תירץ אמאי לא נקטה כן הגמ'. ופירש הר' מיכל (שם) דצריך לומר שבגמ' דידן נחלקו בדיוק בהאי סברא, דמ"ד דטבילת אצבע מפגלת ס"ל דכל עבודות המביאות לידי אכילה מפגלות ומ"ד דאינה מפגלת ס"ל דרק ד' העבודות מפגלות ותו לא.

## ב. האם טבילת אצבע מתפגלת

בגמ' מובא המח' "דתני חדא טבילת אצבע מפגלת ותניא אידך לא מפגלת ולא מתפגלת" ומשמע דלמ"ד דמפגלת ה"ה דמתפגלת. ונחלקו המפרשים האחרונים בהאי דינא, וע"פ המהלכים הנ"ל באופי דין טבילת אצבע אפשר להבין את דבריהם בנקל.

### 1. טבילת אצבע כהולכה

לכאורה נראה דמאן דס"ל דטבילת אצבע חשיבא עבודה מטעם הולכה יסבור שאינה מתפגלת, שהרי הולכה עצמה אינה מתפגלת [ועל החולקים ע"כ נידון בהמשך]. אולם בליקוטי הלכות (שם) אף דס"ל דטבילת אצבע הוי מדין הולכה עכ"ז ס"ל דמתפגל, דכשמחשב בשעת שחיטה או קבלה או הולכה לטבול אצבעו למחר הרי הוא "כמחשב לטבול אצבעו להזות למחר" ולכן שפיר מתפגל. דהיינו אפילו להליקוטי הלכות דס"ל שגם הרמב"ם מודה דטבילת אצבע הוי חלק מההולכה אין הוא יכול להתעלם מהזיקה לזריקה עצמה. וכן פירש בערוך השלחן העתיד (קנג:יג) דכיון דטבול אצבעו כשעומד ממש ליד קרן המזבח, הרי כשמחשב לטבול אצבעו חוץ לזמנו "דזה מקרי אכילת מזבח כהזריקה עצמה שהרי טובל אצבעו להזות".



ובשעורי משמר הלוי חלק עליו בתקיפה. והביא שם בשם הגרי"ז ששאל אמאי לא אמרינן דגם מחשבה לשחוט למחר או לקבל דם למחר וכדומה אינם מתפגלים שהרי סו"ס אם ישחוט או יקבל הדם למחר גם הזריקה רק תיעשה למחר, וא"כ הוי כמחשב במידי דחשיב אכילת מזבח. ותירץ בזה הלשון, ד"זהו מחשבה וואס שפארט זיך אויס דלא הויא מחשבה בקדשים". והוסיף המשמר הלוי דה"ה בטבילת אצבע דחשיבא כעבודה נפרדת מהזריקה, ולכן מחשבה לטבול אצבעו חוץ לזמנו אינו מהוה פיגול בעבודת הזריקה.

## 2. טבילת אצבע כהזאה

אף אם חשיבא כחלק מהזאה עצמה, כיון שאין היא חלק מאכילת מזבח יש לדון בקשר ליחס שבין ב' המעשים אף אם שניהם חשיבי כחלקי הזאה. וכתב המשנה למלך (פי"ז פסולי המוקדשים ה"ג) אפילו להרמב"ם, כיון דאין בטבילת אצבע משום אכילת מזבח, פשוט דאינו מתפגל. ומה דהברייתא נקטה "ולא מתפגלת" רק הוי כדי נסבה דליכא מאן דפליג עליה. ונראה לדעתו דשאלת פיגול אינה שייכת להגדרת מעשה ההזאה אלא במאי דחשיב אכילת מזבח.

ותירץ הגר"ח להיפך, דס"ל דהפיגול בזריקה חל על המעשה זריקה ולא דוקא על האכילת מזבח שבו; ולכן, שונה זריקת הדם משפיכת שיריים והקטרת אימורים דגם בהם יש צד אכילת מזבח אך מפורש דאינם מתפגלים. והביא ראיה לדבריו מגמ' זבחים כז ע"א לגבי מח' שלא במקומו כמקומו דמי או לאו כמקומו דמי. ושם מקשה הגמ' דלמ"ד שלא במקומו כמקומו דמי אמאי זריקה במחשבה ליתן את הנתנין למעלה למטה פסול אך לא פיגול? ותירצה הגמ' ד"זריקה דשריא בשר באכילה מיייתי לידי פיגול, זריקה דלא שריא בשר באכילה לא מיייתי". וקשה דהרי איתא אכילת מזבח דהרי כמקומו דמי! (וזאת בהנחה דהיכא דאמרינן שלא במקומו כמקומו דמי, הכוונה שרואין את הדם כאילו באמת הגיע למקומו הראוי). ותירץ הגר"ח דהפסול הוא בעבודת הזריקה ולא באכילת המזבח, ולכן זריקה דשריא בשר באכילה מפגלה דחשיבא מעשה זריקה כשרה, ואילו זריקה דלא שריא בשר באכילה דאין לה תורת זריקה, אינה חשובה עבודה לפגל. ולכן, אי טבילת אצבע חשיבא כחלק ממעשה הזריקה, נראה דשפיר שייך שתתפגל לפי דעתו.

## ג. טבילת אצבע במחשבת הזמן

איתא בגמ' זבחים מד ע"ב (ע"פ גירסת השטמ"ק):

תניא ר' אלעזר אומר משום רבי יוסי הגלילי: פיגל בדבר הנעשה בחוץ – פיגל, בדבר הנעשה בפנים – לא פיגל. כיצד: היה עומד בחוץ ואמר הריני שוחט להזות מדמו למחר – לא פיגל שמחשבה בחוץ בדבר הנעשה בפנים; היה עומד בפנים ואמר הריני מזה על מנת לשפוך שירים למחר – לא פיגל, שמחשבה בפנים בדבר הנעשה בחוץ. אבל היה עומד בחוץ ואמר הריני שוחט לשפוך שירים למחר או להקטיר אימורים למחר – פיגל, שמחשבה בחוץ בדבר הנעשה בחוץ.

ולפ"ז משמע שבטבילת אצבע, דהוי דבר הנעשה בפנים, אינה מפגלת אלא א"כ היתה מחשבתו של הכהן לעשות עבודת פנים אחרת חוץ לזמנו. דאפילו אם יחשוב בעת טבילת אצבע לשפוך שירים למחר או להקטיר אימורים למחר, אינו נעשה פיגול כיון דחשיב מחשבה בפנים בדבר הנעשה בחוץ דאינו מפגל. וכיון שאין עוד עובדת פנים לאחר זריקת הדם, נראה שבאופן מעשי אין טבילת אצבע יכולה לפגל. אמנם מסקנה זו סותרת את הגמ' בזבחים יג ע"ב דאמר ר' חייא בריה דרב יהודה שמעתי שטבילת אצבע מפגלת בחטאות הפנימיות. וכבר עמדו התוס' (זבחים י"ד ע"א ד"ה מודה, זבחים מד ע"ב ד"ה בדבר) שאכן יש כאן סתירה והוי מחלוקת הסוגיות.

ותירץ הקרן אורה (זבחים מד ע"ב) והגרי"ז שחסר צורה אחת של פיגול בברייתא, דלא הביאה הדין של דבר הנעשה בפנים במחשבה לעשות דבר אחר הנעשה בפנים חוץ לזמנו. וכן הרמב"ם (פי"ז מפסולי המוקדשים ה"ג) לא פסק דין זה, ולכן ס"ל להקרן אורה ולגרי"ז דבכה"ג שפיר מפגל. אמנם בחטאות הפנימיות אין שום עבודה בפנים לאחר ההזיות וא"כ על מה יש לחשוב בשעת טבילת האצבע בכדי לפגלה? וצ"ל דאף דאין מפגלין בחצי מתיר, כבר תירצו התוס' (זבחים ט ע"ב ד"ה מחשבים) דאפשר לפגל מהזאה להזאה ומזריקה לזריקה וה"ה מטבילת אצבע לטבילת אצבע. ואף שלהלכה קיי"ל דא"א לפגל בדמים הנתנים על המזבח הפנימי אא"כ חישב מחשבת הזמן בכל הטבילות, צ"ל לפי שיטה זו דעכ"ז אפשר לפגל מהזאה להזאה אחרת.

אמנם עדיין צ"ע, דא"ל כהנ"ל דשפיר מפגלים מהזאה להזאה ועי"ז שפיר חשיב כמפגל בטבילת אצבע, צ"ל דאיירי במפגל בכל ההזאות ובכל הטבילות בכדי שלא ייחשב כמפגל בחצי מתיר דאינו חשיב פיגול. וא"כ צ"ע על מה מחשב בשעת הטבילה וההזאה האחרונה דאין אחריה שום עבודת פנים? ואף למ"ד אין מפגלין מהזאה להזאה תיקשה (כן כתבו האבן האזל פי"ז מפסולי המוקדשים ה"א-ב, ומנחת חינוך מצוה קמ"ד אות ז), דאפילו אי בעינן שיפגל בכל טבילה וטבילה, על איזה עבודה הוא מחשב – דהרי אינו נעשה פיגול אלא אם מחשב לעבוד עבודת פנים אחרת חוץ לזמנה, וליתא. וכתב על כך המראה כהן (הו"ד בספר שלום רב) "וזה ימים כבירים לא נתתי שינה לעיני וחזרתי על כל הצדדים ולא מצאתי ישוב". ומפרשים אחרים תירצו ע"פ ג' מהלכים שונים:

### 1. טבילת אצבע חשיבא עבודת חוץ

בהערות המנ"ח על הרמב"ם (שם) ובתירוצו הראשון של החשק שלמה (זבחים יג ע"ב) פירשו דאם טבל אצבעו מחוץ להיכל ה"ז כשר, ואם חשב באותה טבילה בחוץ לשפוך שיריים או להקטיר אמורים חוץ לזמנו הוי פיגול. דלפ"ד עבודת פנים הנעשית בחוץ נחשבת כעבודת חוץ לענין פיגול; וא"כ אם יחשוב בשעת עבודה כזו לעבוד עבודת חוץ אחרת חוץ לזמנו, שפיר מפגל בו. דנראה שהגדרת העבודה כשל פנים או כשל חוץ לגבי אופן שהפיגול נוהג בו תלוי במקום בו הוא נעשה ולא בעיקר הגדרתו כעבודה של תוך ההיכל או מחוצה לה.

אמנם לפי פירוש זה, צע"ק דהרי אין מפגלין בחצי מתיר, וא"כ בכדי לפגל בטבילת אצבע צריך לצאת חוץ להיכל לכל טבילה וטבילה, ובכל טבילה וטבילה לחשוב לשפוך שיריים או להקטיר אמורים חוץ לזמנם. וכתב הר' שמואל הכהן רוזובסקי (קובץ בית אהרן וישראל שנה יא גליון ב (סב) עמ' קיא-קטז) דהרי אין דרך שירות בכך וא"כ לא יתכן דלכך נתכוון ר' יהודה בריה דר' חייא בשמעו שטבילת אצבע מפגלת. וכן משמע מירושלמי יומא פ"ה ה"א דאם הכניס הכהן גדול את הכף ואת המחתה לקדש הקדשים אחת אחת "כיפר אלא שהוא עובר משום הכנסה יתירה". ולפי רבנן הוא עובר על ההכנסה האחרונה דחשיבא כביאה ריקנית כיון דאינה צריכה, וה"ה לגבי יציאה חוץ להיכל בכדי לטבול אצבעו. והוסיף הר' רוזובסקי דאטו ברשיעי עסקינן דמוסיף ביאות ריקניות שלא לצורך

בכדי לפגל? ובספר משמר הלוי (זבחים שם) חלק עליו בתוקף, דהרי באבות דרבי נתן (נוסחא א פרק לה) מובא דלא פיגלו הכהנים בקדשים מעולם, ואעפ"כ הגמ' מלאה דיונים על דיני פיגול. ופירש דהגמ' רוצה ללמוד הדין, ואפילו במקרים חריגים, ואין קושיות אלו מפריכות את עצם הלימוד. וכן מובא בתוס' (שבת קנב ע"ב ד"ה עד) דלא כל דבר שמיירי בש"ס הוא צריך להיות סביר באמת לקרות ד"אף אם לא יהיה לעולם" שפיר עומדים על דינו בגמ'.

ובקרבן אורה (זבחים מד ע"ב) פירש דכיון דטבילת אצבע הוי חלק מהולכה, הרי הולכה בעיקרה חשיבא עבודת חוץ – דרוב פעמים נעשית בחוץ – ואף כשנעשית בפנים ה"ה עדיין מוגדרת כעבודת חוץ. ונראה לפ"ד דעבודה מוגדרת כפנים וחוץ לענין פיגול ע"פ מקום עיקר עשייתה, אף שבפועל נעשית במקום אחר. וכן נראה מדברי השטמ"ק (מנחות טז ע"ב אות כח) לגבי שחט בהיכל ע"מ לשפוך שיריים למחר "דה"מ [דפסול מחשבת פנים] בדבר השייך בפנים כגון הזאה אבל שחיטה דעבודת חוץ היא, אפילו עומד בפנים קרי ליה מחשב בחוץ בדבר הנעשה בחוץ". ובחשק שלמה (שם) במסקנה פירש קצת אחרת, דאף אם טבילת אצבע תמיד נעשית בפנים, כיון שבפועל יכול לטבול אצבעו בחוץ וכשר בכך, הרי נחשב גם לעבודת חוץ אף כשנעשית בפנים. ולכן לפי הקרבן אורה והחשק שלמה שפיר שייך שיפגל אם בשעת טבילת אצבע חשב לשפוך שיריים או להקטיר אמורים למחר כיון שבאמת הוי "מחשבת חוץ בדבר הנעשה בחוץ".

## 2. טבילת אצבע חשיבא עבודת פנים

רוב המפרשים הבינו שכיון שטבילת אצבע בחטאות הפנימיות מצוותה ליעשות בפנים, הרי ברור להחשיבה כעבודת פנים. ולכן פירש בחר המוריה (פי"ז מפסולי המוקדשים אות ו) דבאמת א"א לפגל בטבילת אצבע בחטאות פנימיות כיון דאין עוד עבודת פנים בכדי שיחשוב לעשותה חוץ לזמנה. אמנם קשה מדברי הרמב"ם עצמו דמשמע מדבריו דשפיר שייך פיגול הן גבי הזאות והן גבי טבילת אצבע.

ובשפת אמת (מנחות טז ע"ב ד"ה אבל דמים) פירש דכיון דטבילת אצבע חשיבא עבודת פנים, שייך שיפגל בה אם יחשוב בעת

טבילתה לשפוך שיריים על המזבח הפנימי חוץ לזמנו. דהרי מוכח מגמ' זבחים כז ע"ב דמזבח הפנימי מקדש אף דמים הפסולים לו, וכן פסק הרמב"ם (פ"ג מפסולי המוקדשים הי"ח) ד"מזבח הפנימי מקדש פסולים בין ראויים לו בין שאינם ראויים לו". ופירש המשנת רבי אהרן (קדשים זבחים סי' טז) בצורה דומה, דמיירי כשחשב בשעת טבילת אצבעו להקטיר אמורים על מזבח הפנימי חוץ לזמנו. ונראה שסובר כהנ"ל בהבנת דברי השפת אמת. אמנם חקר, דהרי מגמ' זבחים כז ע"ב משמע דמה שמזבח הפנימי מקדש דמים פסולים שאינם ראויים לו הוא מבחינת 'אם עלו לא ירדו', וצ"ע אי חשיב שפיר אכילת מזבח בכדי ליחשב עבודת פנים לגבי פיגול או דצריך אכילת מזבח של הקטרה לכתחילה. ונשאר בצ"ע.

ובחסדי דוד (תוספתא קרבנות פ"ה ה"ג) פירש אחרת, דאע"ג דאין מפגלין בחצי מתיר ואין מפגלין מפנים לחוץ – היכא שמחשב בשניהם שפיר מפגל. דפירש רש"י במנחות יז ע"א דאין מפגלין בחצי מתיר, "ואע"ג דלא מפגל בחדא מנייהו השתא דחשיב בתרוייהו מפגל". וס"ל להחסדי דוד דה"ה הכא היכא דחשיב בתרוייהו דהיינו כשחישב במתנות שע"ג הפרוכת להזות על מזבח הפנימי למחר, וחישב במתנות מזבח הפנימי ע"מ לשפוך שיריים למחר דשפיר מפגלין בו. אמנם צ"ע דמנין לו זה, דהרי עדיין לא חישב במתיר שלם, וסו"ס חישב בעבודת פנים על דבר הנעשה בחוץ. וצ"ע.

### 3. דיני טבילת אצבע מפוצלים

בחידושי רבי אריה לייב (מאלין ח"ב סי' טו) פירש דטבילת אצבע באמת חשיבא עבודת פנים, אלא שהזאות על מזבח הפנימי וכן הטבילות להזאות הנ"ל חשיבי כעבודת חוץ, דהרי כשמדובר בזריקה ע"ג המזבח, "שם זריקה חד היא" עם הזריקות שע"ג המזבח החיצון, דהן באים במקום זריקת מזבח העולה. ופירש דרק הזאות על הפרוכת ובין הבדים חשיבי כעבודות פנים ממש, וחלוקים ממתן ד' ע"ג מזבח הקטורת (וכן אולי יש ג"כ לחלק לגבי הזאת ז' על טהרת המזבח לאחר מתן ד'). ולכן חקר לגבי דין פיגול בחצי מתיר לגבי הזאות, האם פירושו הוא שאין בכח חצי מתיר בכדי לפגל, או דאמרינן דאינו חשיב פיגול עד שיחשב בעבודה שלימה. ונפק"מ לגבי עבודה שבחלק ממנה לא שייך פיגול, וכגון שפיגל במתן ד' על מזבח הקטורת ולא פיגל בשעת הזאות ע"ג הפרוכת.

וכתב שדברי הגר"ח (חידושי רבנו חיים הלוי פ"ה מעבודת יוה"כ הל"א) מסייעים לדבריו. דבגמ' יומא ס' ע"א נחלקו ר"י ור' נחמיה לגבי עבודות המעכבות ביוה"כ. וס"ל לר"י דכל הנעשה בבגדי לבן בפנים הסדר מעכב, ואילו ר' נחמיה ס"ל דכל הנעשה בבגדי לבן אף בחוץ הסדר מעכב [וכדברי ר' נחמיה משמע בגמ' יומא לט' ע"א]. ובגמ' זבחים מ' ע"א משמע לר"י דהזאות חשיבי עבודת חוץ. ופירש הגר"ח דאיכא ב' דיני עבודות ההיכל. ד"הזאות שעל הפרוכת שהוא מן המזבח הפנימי ולפנים דינו כפנים, דחוקה כתיב בהו וסידרן מעכב אף לר"י; והזאות המזבח עצמו דינן כחוץ, דרל"י לא נאמר בהן חוקה ואין סידרן מעכב". וכתב הגר"ר אריה לייב ד"הוא כמילתא בלא טעמא". ופירש כפי דבריו לעיל, "דדברים הנעשים בפנים הם דוקא דברים דשייכי דוקא לפנימים כגון מתן ז', אבל מתן ד' דהוי במקום מתן ד' שבחוץ מקרי דברים הנעשים בחוץ".

### ד. חטאות פנימיות וחטאות חצוניות

מבואר בגמ' זבחים יד' ע"א דכיון גבי חטאות חצוניות כתיב "ולקח מן הדם באצבעו" ואילו גבי חטאות פנימיות כתיב "וטבל אצבעו בדם" דיש חילוק ביניהם. דאע"פ שבפועל צריך הכהן להטביל אצבעו בדם לכל אחת מהם, אין טבילה זו חשיבא עבודה כדי לפגל בה אלא בחטאות פנימיות גרידא. וברמב"ם (פ"ה ממעשה הקרבנות ה"ט) כתב, "אין בכל הקרבנות קרבן שטעון הזיית דם באצבעו אלא חטאת בלבד שנאמר וטבל אצבעו בדם". ובפשטות דבריו איירי בחטאות חיצוניות כיון דבהא משתעי שאר ההלכות הקודמות, דבה"ז דן ב"החטאות הנאכלות" דהיינו החיצוניות, ובה"ח כתב, "וצריך לטבול אצבעו על כל קרן וקרן", ולא הפסיק ולא הזכיר מחטאות הפנימיות כלל וכלל. וקשה דהרי נקט הפסוק דאיירי בחטאות הפנימיות, וכבר דייקא הש"ס דאיכא נפק"מ להלכה בין ב' פסוקים אלו, וצ"ע אמאי הרמב"ם החליפם.

ועוד צ"ע בדברי הרמב"ם, דמנין לו דצריך טבילת אצבע על כל קרן וקרן. ובעזרת כהנים (ספרא ויקרא דיבורא דחטאת פ"ג הי"א ד"ה מן הדם) עוד הקשה דהרי הצריך התו"כ ילפותא אחת לגבי מתן ז' וילפותא שניה לגבי מתן ד' שעל כל מתנה ומתנה צריך טבילת אצבע מחדש. ומהא

דאפילו גבי מתנות פנים צריך ילפותא ללמד על כל הזאה והזאה שצריכה טבילת אצבע משלה, וכתב ד"לא מצאתי בשום מקום אשר יאמר כי הוא זה צריך טבילה לכל מתנה" מחטאות החיצוניות – וצ"ע מנין לרמב"ם ללמוד מהתם להכא. ובאמת יש נפק"מ להלכה אי בעינן טבילה על כל מתנה ומתנה מעל ומעבר למצות הטבילה עצמה, לגבי אם ניתז דם על בגדו מאצבעו לאחר שהיזה. דהרי דם טעון כיבוס רק אם הדם ראוי להזאה – וא"כ אי בעינן טבילה על כל מתנה בנפרד, הרי שיירי הדם שבאצבע פסולים להזאה, וממילא אינם צריכים כיבוס; ואילו אם לא בעינן טבילה על כל מתנה בחטאות החיצוניות, י"ל דשיירי הדם שבאצבע כשרים למתן מזבח וצריכים כיבוס.

ובמשנה אחרונה (נגעים פי"ד מ"א ד"ה וטבל) כתב דיש ללמוד הצורך בטבילה על כל מתנה ומתנה גם בחטאות החיצוניות מהא דגבי פרה בעינן טבילה על כל הזאה והזאה – דזה בנה אב לכל הזאות שבתורה. וציין לדברי רש"י (שמות יב:כד) שהביא דברי המכילתא (פסחא פי"א), דכתיב "ולקחתם אגדת אזוב וטבלתם בדם אשר בסף והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות מן הדם אשר בסף", ד"למה חזר ושנאו [אשר בסף]? שלא תאמר טבילה אחת לשלש מתנות, לכך נאמר עוד אשר בסף שתהא כל נתינה ונתינה מן הדם אשר בסף – על כל הגעה טבילה". דחזינן מהכא דה"ה לכל הזאות שבתורה. ובברכת הנצי"ב (ספרי חוקת פיסקא א) למד דבר זה מפר כהן המשיח ומכאן נלמד לכה"ת. ויש לציין דבצווי הקב"ה למשה כתיב (שמות יב:ז) "ולקחו מן הדם ונתנו וגו'", ובגמ' זבחים פירשו דלשון נתינה ג"כ מורה על טבילת אצבע בפועל אך לא למצוה, ואילו כשסיפר משה הדברים לבני ישראל פרש הדברים לפניהם כשלחן ערוך, ואמר "וטבלתם".

מלבד איסור אכילת דם בעלמא, איכא איסור נוסף לאכל דם הראוי לכפר. ובגמ' מנחות כא ע"א נחלקו לגבי דם שקרש:

דאמר רב חסדא: דם שקרש בחטאות החיצוניות ואכלו חייב – ולקח ונתן אמר רחמנא והאי בר לקיחה ונתינה הוא; בחטאות הפנימיות ופטור – וטבל והזה אמר רחמנא והאי לאו בר טבילה והזאה הוא. ורבא ידידיה



אמר אפילו בחטאות הפנימיות ואכלו חייב הואיל  
וכנגדו ראוי בחטאות החיצונות.

ונראה מהכא דגבי חטאות החיצוניות לא בעינן טבילת אצבע  
אפילו בפועל. ופירש הגר"ח (הו"ד בשעורי רבנו משולם דוד, זבחים יג  
ע"ב) דבאמת אין דם קרוש ראוי להזאה כל עיקר, ומדויק כדבריו דהא לא  
נחלקו לגבי עצם מצות הטבילה בדם קרוש אלא לגבי אכילה בלבד. ופירש  
דאופי הטבילה שאני בין סוגי החטאות. דבחטאות הפנימיות דכתיב בהן  
"וטבל", הטבילה הוי דין בעצם החפצא של הדם, שצריך שיהא ראוי  
לטבילה והזאה; ואם אינו כן, לא חשיב דם כל עיקר לגבי חטאות פנימיות.  
ואילו גבי חטאות החיצוניות דלא כתיב בהן "וטבל", הרי טבילת האצבע  
בדם אינו דין בעצם הדם אלא רק היכי תימצא שהדם סו"ס יבוא מאצבעו  
לקרנות המזבח. ולכן כשקורש, הרי יש כאן רק חסרון של היכי תמצא  
לזריקה והחפצא של דם נשאר בשלימות כפי שהיה. ומדויק כדבריו בגמ'  
זבחים (יד ע"א) דגבי חטאות החיצוניות לא כתיב "וטבל" אלא "ולקח"  
מפני "דמשמע הכי ומשמע הכי" – דבאופן מעשי בעינן שיטבול אצבעו  
בדם כהיכי תמצא להזאה, אלא לא נכתבה בפירוש כדי שלא נטעה לחשוב  
דהוא דין בעצם החפצא של הדם.

## ה. שינוי השם בטבילת אצבע

### 1. שינוי קודש

בליקוטי הלכות (זבחים יג ע"ב) כתב דפשיטא ליה דאפילו אם  
חשב בטבילת אצבע אחת שלא לשמה הרי פסל הקרבן. וכן באמת ס"ל  
לרוב אחרונים. אמנם בספר משנת יעקב (פי"ז מפסולי המוקדשים ה"ג)  
חלק עליו, דיש לחלק בין פיגול לשינוי קודש. דפסול פיגול נלמד מזריקת  
שלמים ונלמדת מהתם לכל הקרבנות כולם; ואילו לשינוי קודש מביאה  
הגמ' ילפותא נפרדת לכל קרבן וקרבן, ולכל עבודה ועבודה. וכיון שכן,  
שפיר י"ל דשייכא טבילת אצבע לגבי פיגול, דמאי שנא משאר העבודות.  
אלא כיון שאין לימוד מיוחד לטבילת אצבע גבי שינוי קודש, מנין לנו  
לחדש דבר זה, כיון שעל כל שאר העבודות בעינן ילפותא מיוחדת.



והביא ראיה לדבריו מפרה אדומה. דפסק הרמב"ם (פ"ד מפרה ה"ג) דפרה איקרי חטאת ופוסל בו שינוי קודש בד' עבודות שבפרה, אך לא מנה שרפה בהדי הדדי. ואילו בהמשך (הט"ו) כתב דאם שרפה בלא קידוש יו"ר ה"ז פסול מפני שמעשיה כעין עבודה. והסביר דאיכא ב' דינים בפרה, דיש בה שם חטאת וכן הוקשה לחטאת. מהא דאיקרי חטאת למדינן מיניה ההלכות הכלליות השייכות לחטאת, כגון קידוש יו"ר. וכן פירשו תוס' (זבחים סג ע"ב ד"ה מנחה) דהא דמנחה קרויה חטאת למדינן מיניה רק להיקש בעלמא, ולא למשל לפסול שינוי קודש בעבודה אחת במנחה, וסבר המשנת יעקב דה"ה להכא. ובזבחים ח ע"א חזינן דלימוד שם חטאת בלבד אינו מספיק בכדי ללמוד פסול שלא לשמה, אלא בעינן ילפותא מיוחדת. וביאר דפסול שלא לשמה הוא דין פרטי בכל עבודה ועבודה ובכל קרבן וקרבן בנפרד, והיכא דאין ילפותא אין פסול, משא"כ הפסולים האחרים דחשיבי ככללים השייכים לכל הקרבנות בלי שום ילפותא מיוחדת.

## 2. שינוי בעלים

לרמב"ם נראה שפסול שינוי בעלים תלוי במח' לגבי שינוי קודש דהרי ס"ל דשינוי בעלים שייך גבי כל העבודות, אלא לשאר ראשונים עדיין צ"ע. וכתב בליקוטי הלכות (שם) דזוהי נפק"מ אם נחשיב טבילת אצבע כהולכה או כזריקה, וכיון דס"ל להח"ח דטבילת אצבע הוא מדין הולכה, הרי אין כאן פסול שינוי בעלים.

ולאלו הסוברים שטבילת אצבע הוי חלק מזריקה, לפי פשטות הדברים י"ל דשפיר שייך גביה פסול שינוי בעלים. ובתוס' זבחים ד ע"ב ד"ה רב אשי שאלו אמאי בעי הגמ' ילפותא דיש פסול ש"ב בזריקה, הרי כל העבודות שנעשו ע"מ לזרוק הדם בש"ב פסולים, וכ"ש לזריקה עצמה! ותירץ הגרי"ז (הו"ד בשעורי רבנו דוד משולם שם) דהק"ו רק איירי בזריקה המכפרת – דפסול שינוי בעלים חל רק בזריקה (לשאר ראשונים חוץ מהרמב"ם) כיון דשם בעלים רק מיירי על עבודה המכפרת. ולכן אף אי טבילת אצבע חשיבא כזריקה, "ברור" הדבר דאין היא זריקה המכפרת [אולי מפני דלא הגיע הדם לקיר המזבח לרצון] ולכן אי שחט ע"מ לטבול אצבעו בשינוי בעלים, לולי הילפותא, לא ידעינן דפסול. דהרי רק מחשבה דאיקרי שם בעלים עליו, דהיינו זריקה המכפרת, שפיר נפסלת בש"ב. ולכן

בעי הגמ' ילפוטא ללמד דפסול ש"ב שייך בכל מידי דזריקה אף דאינה מכפרת. וצ"ל דהתוס' לא הביאו סברא זו מפני דאיירי בשלמים דלית בהו טבילת אצבע ולכן א"א לתרץ שלכך התכוונה הגמ'.

### בענין שחיטה לאו עבודה היא

#### סתירות בסוגית שחיטה לאו עבודה היא

ישנה סתירה ידועה בסוגיא דשחיטת קדשים. מצד א' מבואר בהדיא בכמה דוכתי (זבחים יד:; מנחות ה., ועוד) דשחיטה לאו עבודה היא, ויש לזה כמה נפק"מ להלכה ע"ש בגמ' וראשונים. מאידך גיסא, גם מבואר בהדיא דחשיב עבודה, שהרי היא א' מד' עבודות הדם ומפגלין ביה וכו' (וקרי ליה עבודה כגון בסוגית מחשבין מעבודה לעבודה סוף ט: ועוד).<sup>1</sup>

וכבר האריכו האחרונים לפתור הסתירה, והם הגדירו שחיטת קדשים באופנים שונים.

(א) כתב החזון יחזקאל (זבחים יד:; קרבנות ג:א) בזה"ל, "השחיטה מכשרת את הדם והבשר בתור דם ובשר קדשים, ואין השחיטה בקדשים עבודה של הקרבת הקרבן שהיא שירות שאינה כשרה אלא בכהן וכו', אבל שחיטה היא עבודה המכשרת ומקדשת את עצם הקרבן."

(ב) הבית הלוי (ח"ב ריש סי' כ"ג) כתב באו"א קצת וז"ל, "כוונת הגמ' דשחיטה דקרבן אינו משום עבודה וכמו מצות זריקה והקטרה וקמיצה דעבודה היא, אבל שחיטה אינה עבודה רק מצוה וכמו דמצינו כמה דברים בקרבן דאינם רק מצוה לחודא ולא עבודה וכגון קצירת העומר למ"ד נקצר שלא כמצותן פסול וכו'." (ולכאור' שאני מהחזו"י הנ"ל, שהרי

---

<sup>1</sup> וכן ע' תוס' מגילה כ: (ד"ה לקמיצה) דהוצרכה הגמ' ללימוד בפנ"ע להצריך יום בשחיטה כיון דשחיטה לאו עבודה. אבל מאידך גיסא ע' תוס' זבחים סח: (ד"ה אמר) דיליף ר' יהודה שנשחטה בלילה תרד כשאר עבודות הדם. וכן ע' תוס' זבחים סט. (ד"ה אין) דקרו לשחיטה תחילת העבודה.

החזו"י לא דימהו לכל מצוות הקרבן, אלא הסביר שהיא נחשבת עבודה מסוימת בהקרבן, וע' לקמן).

ג) ראיתי חכם א' (בספר שלמי יוסף, זבחים תנינא עמ' צ"ג) שהגדיר הדברים באו"א קצת וז"ל, "דודאי בדיני הקרבן שחיטה עבודה חשובה היא ומד' עבודות, אלא דכלפי להצריך כהן אין זה מדיני הכפרה והקרבנות אלא כל שהוא שרות בעי כהן, דהיינו כל שהוא מעשה המיוחד לגבוה צריך שיעשה ע"י משרתי ה' הכהנים וכו'". כלומר, היא באמת נחשבת עבודה גמורה אלא שאינה מוגדרת כשירות.

ד) יש שכתבו לבאר שמצד המעשה אין שחיטה עבודה כלל אבל מצד החפצא נעשית בה עבודה. כלומר, אע"פ שהשוחט לא עשה שום מעשה עבודה, אעפ"כ עבודה ממילא נעשית בהחפצא. וסמכו דבריהם על מש"כ תוס' (זבחים יד:) שהשוחט לא בעי פנים ושהשחיטה כשירה כשנתלה באויר משום ששחיטה אינה עבודה, ואעפ"כ הני באמת פוסלים בהבהמה דצריך פנים וכו'.

אבל לענ"ד הדברים עדיין טעונים הסבר וליבון, שהרי מצד א' נר' מפשטות הגמ' דשחיטה לא חשיב עבודה כלל ולא רק שאינה עבודת שרות או עבודת הקרבה. ועוד, הרי התוס' כתבו בשם הר"י דאורלינש, "לאו מטעם עבודה צוה המקום שחיטה", וכתבו שהיא שוה בחולין ובקדשים, וודאי משמע שהיא אינה עבודה כלל. אבל מאידך גיסא היא אינה נראית כמצוה בעלמא שהרי מפגלים בה כא' מד' עבודות הדם וחז"ל מתארים אותה כעבודה. ומקום הניחו לי להוסיף עוד קצת ביאור לסוגיין.

### סוגי עבודה שונות

כדי להבין כוונת חז"ל ששחיטה אינה עבודה יש להקדים בביאור מושג עבודה בדרך כלל. הרי לכאו' שם עבודה שייך בכל מצוות התורה, שהרי כולן הן עבודת ה'. ויש מצוות השייכות למקדש ויש מצוות השייכות לעלמא. אבל אין אנו דנים מצד זה כלל. אלא סוגיין מייירי בשימוש למקום, דהיינו בעבודת הקרבנות. ואפ' בזה יש כמה סוגי עבודה. הרי ישנן עבודות שאינן מתורת הקרבה אלא מתורת הכנעה ונתינת כבוד (ע' בענין השתחויה וכן בסוגית קידוש ידים ורגלים ועוד, ואכ"מ). וישנן עבודות

ששייכות להקרבה ממש, שאנו מקריבים קרבנות לפני המקום. ואף בזה נר' דאיכא חילוקים ועבודות שונות, ובזה אנו דנים.

הרי כתב רש"י (ריש יג: ד"ה והא) ששפיכת שיריים אינה עבודה ולכן אין מפגלים על ידה. וראיתי כמה אחרונים שהקשו מהיכ"ת שהיא אינה עבודה, שהרי רק יוצא מהגמ' שם (סוף יג.) שהיא אינה מעכבת, אבל עבודה היא עדיין נחשבת עבודה וצריכה להיעשות על ידי כהן. ונ"ל שכוונת רש"י היא שמצד עצם המעשה היא ודאי נחשבת עבודה, כלומר שירות והקרבה לפני המקום, אבל אינה מעבודת מתירי הקרבן ואינה בכלל עיקר כפרת הקרבן, וזהו סוג שונה של עבודה. כלומר, עצם העובדא שהיא אינה מעכבת כפרה מורה שהיא חסרה חלק מסויים של הגדרתה כעבודה. ואע"פ שגוף המעשה מוגדר כעבודה, עכ"פ היא אינה עבודה המכפרת.

וכן נר' להיפך בשחיטה, דמצד עצם המעשה אינה עבודה כלל ואין בשחיטה שום שירות והקרבה למקום. אולם מכיון שהיא חלק עיקרי בהתרת הקרבן ובעיקר כפרתו, היא נחשבת אחת מעבודות המתירין. כלומר, מצד עצמה היא אינה כלום, אבל בתכליתה היא סיוע חשוב להבאת וכפרת הקרבן.<sup>2</sup>

אולם, דברים אלו עדיין אינם דומים לגמרי, שהרי ודאי מסתבר שישנה עבודה שאינה מכפרת, אבל קשה להבין איך שחיטה נחשבת עבודה המכפרת אם באמת אינה עבודה. ועלינו לברר העניין.

### גדר שחיטת קדשים – אינה הקרבה כלל

כדי להבין הדברים על בוריים יש להביא כמה ראיות מהגמ' וראשונים דלא נעשית שום עבודה לה' ע"י שחיטה לחוד. כלומר, ששחיטה אינה שירות לפני המקום כלל, לא מצד העובד ואפ' לא מצד החפצא, שהרי לא נתקרב הקרבן כלל לה' ע"י שחיטה בלבד.

<sup>2</sup> וע' שפ"א סוף יג. דהקשה על לשון הגמ' "מה זריקה שהיא עבודה", דהא מרבין אף שחיטה שאינה עבודה. ולפי דברינו אין כלל מקום לקושייתו, ועי' בזה.

(א) ראיתי בספר שלמי יוסף (זבחים תנינא עמ' צ"ד) מאמר מר' משה שולזינגר שהביא ראיה מוכרחת ממנחות סוף ה.. דאיתא שם דאף דדרשינן דסדר הקרבנות מעכב במצורע עדיין שייך להכשיר שחיטת החטאת קודם האשם (אי לאו משום דיש מחוסר זמן לבו ביום) משום דשחיטה לאו עבודה. והרי אם כבר נעשית חלק מהעבודה ע"י השחיטה קשה טובא לחלק בין שחיטה לשאר העבודות. אלא מוכח דלא נעשית עבודה כלל.

(ב) במנחות (ט.) נחלקו ר"י ור"ל בענין בלילת מנחה חוץ לחומת עזרה. ר"ל מכשירה מכיון "דכהונה לא בעיא פנים נמי לא בעיא." התוס' (ד"ה ומדכהונה) מקשים ששחיטה לא בעיא כהונה ואעפ"כ בעיא פנים. הם מתרצים "דשאני התם משום קבלה". יוצא שתוס' סוברים שבעצם שחיטה לא בעיא פנים. ולכאור' אם הבינו שהקרבן נתקרב במקצת למקום על ידי שחיטתו לא היה מסתבר כ"כ לעשותה בחוץ. (ואף שבתירוצם השני מתרצים באו"א, וכן ע' שטמ"ק שם אות כ"ט, אין הכרח שנחלקו לגבי יסוד עבודת שחיטה, וקצרת. וע"ע בזה בארוכה בספר קדשי יהושע סי' קל"ה שהקשה טובא על תוס', וביאר יסוד הדומה לדברינו, וע"ע לקמן בעז"ה.)

(ג) מפשטות דברי הר"י דאורלינש (שהובאו לעיל) נר' שאין בשחיטה שום צד עבודה שהרי הוא משהו שחיטת קדשים לשחיטת חולין. ואפילו אם שחיטת חולין הוא מצוה, קשה לומר דהוא עבודה והקרבה כקדשים, וכן לא נר' כן מדברי הר"י דאורלינש כלל. וע"ע לקמן דנבאר שיטה זו יותר באריכות בעזה"י.

(ד) ראיתי במאמר הנ"ל בספר שלמי יוסף מר' משה שולזינגר דהביא עוד ראיה דאין שום עבודה למקום בשחיטה מהרמב"ן עה"ת סוף פר' יתרו. ז"ל הרמב"ן שם, "היות הברזל חרב והוא המחריב את העולם וכו' ומטעם זה לא היה במשכן ברזל כי גם יתדותיו שהיו טובות יותר מברזל עשה נחשת, וכן בבית עולמים לא נעשה בו כלי ברזל מלבד הסכינים כי השחיטה אינה עבודה." והרי אם נימא דמצד החפצא יש כאן עבודה אז היה קשה טובא להבין דברי הרמב"ן האלו. וע"ש עוד בהמאמר הנ"ל.

## גדר העבודה בשחיטה – מכשיר והתחלה

אם כנים הדברים דליכא בשחיטה שום שירות לפני המקום, לא מצד הגברא השוחט ולא מצד החפצא דקרבן, צריך ביאור למה חז"ל מתארים אותה כעבודה. שהרי אפי' אם היא נחשבת א' ממכשירי הקרבן הרי סו"ס אינה עבודה. וכמו שאינו ראוי לקרוא למכשירי מצוה בשם המצוה עצמה כמו"כ אין לקרוא למכשירי עבודה עבודה. וכן צ"ע מהא דמצינו דהשוחט לע"ז חייב כעובד כעין פנים (סנהדרין ס:), הרי האין חשיב כעובד ע"ז אם לא נעשה שום עבודה כלל.

ונר' להסביר ששחיטה אינה הכשר בעלמא שבא קודם העבודה כהכנה גרידא, אלא שחיטה היא התחלת העבודה עצמה, כלשון התוס' (זבחים סט. ד"ה אין) דחשיבא תחילת עבודה. שהרי אע"ג שאין בשחיטה שום עבודה מצד עצמה ולא נתקרב הקרבן אל ה' כלל על ידה, אעפ"כ ע"י השחיטה הוכשר הקרבן והותחל תהליך ההקרבה. וכן נר' מהא דמבואר בכמה דוכתי (מנחות טז: ועוד) דשחיטה מקדשת את הדם.<sup>3</sup> וכן ע' בראב"ד (תו"כ צו פ"ח, הובא בכנסת ראשונים סוף יג.) דיש חשיבות לשחיטה מעל שאר העבודות כיון שהיא "תחילה כל ההכשר". (וכתב שם טעם נוסף דהיא מתרת בחולין, ואין להאריך בזה כאן וע' לקמן בעז"ה.) וכן נר' להסביר הא דמצינו פסול מתעסק דוקא בשחיטה ולא בשאר עבודות, וכידוע מהאחיעזר ח"ב סי' ד' וח"ג סי' נ"ב. (ואף דנחלקו עליו כמה גדולי עולם וביניהם החזו"א ועוד, לכאור' פשטות הגמ' זבחים ס. נר' כוותיה וכמו שהעיר הנתיבות הקודש שם. וכן הרמב"ם פסק דין זה רק לגבי שחיטה.) דכיון דהשחיטה היא התחלת העבודה והכשר הקרבן, צריכים לקבוע העבודה כעבודת קדשים. ואין זה דין במעשה עבודה אלא דין בהכשר וקביעת הקרבן להקרבה שנעשית ע"י השחיטה.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> אבל ע' בזה עוד לקמן בעז"ה דאין זה מוכיח דהוי עבודה וגם י"א דאין קידוש הדם בשחיטת זר, אבל עכ"פ נר' דזהו א' מתכליות העבודה בשחיטה בדרך כלל, לפחות למקצת מפרשים.

<sup>4</sup> וע' בשטמ"ק עג ע"ב דנר' מדבריו דלא מהני הפקר ב"ד לאפקועי בעלות מהקרבן אלא קודם שחיטה, אבל לאחר שחיטה כבר לא שייך להפקיע בעלותו מהקרבן. ואולי יש לבאר דכיון דנשחט כבר נקבע כקרבן ה' ונתקדש לגמרי. וע' קידושין נב ע"ב דלאחר שחיטה שייך

## שיטת הר"י מאורלינש ועוד בביאור תכלית השחיטה

שיטת הר"י מאורלינש עדיין אינה מובנת לגמרי. הרי הסברנו שאע"פ שלא נעשית שום עבודה למקום ע"י השחיטה, אעפ"כ השחיטה היא התחלת עבודת ההקרבה וחלק מתהליך הקרבת הקרבן. ולכא' אין הדברים מתיישבים עם דברי הר"י מאורלינש דשחיטה "שוה בחולין ובקדשים, ולא מטעם עבודה צוה המקום שחיטה". ועוד, הרי מצינו ג' תכליות לשחיטת קדשים. א', כדי להתיר הבשר מדין נבילה ואבמה"ח לאכילת אדם ומזבח (כן הזכיר התוס' שאנ"ן פר' אחרי פרק י' אות י'). ב', כדי לקדש הדם כמבואר בכמה דוכתי כנ"ל. ג', כדי להוציא דם שהוא חלק גבוה מן הבשר כעין קמיצה (רש"י זבחים יג: ד"ה בשלמא קומץ ותוס' יומא מת. ד"ה מי). ולכא' רק התכלית הראשונה שייכת בחולין, ודברי הר"י מאורלינש צ"ב.<sup>5</sup>

ונר' לומר שיכולת השחיטה להשיג תכליות אלו אינה מספיקה להגדיר שחיטה כעבודה מצד עצמה שהרי אפילו אם היא מקדשת הדם ומפרישה חלק גבוה מהקרבן, היא עדיין אינה מקריבה את הקרבן למקום, והרי היא רק חלק מתהליך ההקרבה כנ"ל. (ואף דקמיצה ומליקה חשיבי עבודות הקרבה, נר' דשאני קמיצה דעושה המעשה על החלק הגבוה ומקרב ממש, ושאני מליקה דחשיב שנתקבל הדם בכלי שרת בצואר העוף, משא"כ שחיטה דהדם שותת מעצמו ואינו באופן הראוי להביאו, וע"ע בזה.) אלא דהיה מקום לומר שמעשה השחיטה עצמו מביא הבהמה לתכליתה ועל ידו נקרב הבהמה, ולזה כתב הר"י מאורלינש דאינו כן,

---

הקרבן לגבוה לכו"ע, אבל לא עיינתי בזה כל הצורך ע"ש. וכן יש להעיר מהא דמצינו דנחלקו בגמ' אם יש דיחוי בבעלי חיים, די"ל דרק לאחר שחיטה דהוכשר לגמרי לעבודה שייך דיחוי, וע' בזה.

<sup>5</sup> ואף דיש לדחוק כהחזו"י (הובא בריש המאמר) דאין זה אלא דמיון והכוונה דשניהם באים להכשיר, זה לאכילה וזה לעבודה, אינו נר' מפשטות לשון הר"י דאורלינש. דנר' מדבריו דהוכיח מהא דשייך בחולין דודאי אינה עבודה, ולא השגיח כלל לשאר התכליות של שחיטת קדשים. ועוד ע' תוס' יומא מב. דמבואר בדבריהם (כשהסבירו שיטת רש"י ע"פ הר"י מאורלינש, ע"ש) דאין ההשוואה לחולין סימן בעלמא אלא הוי טעמא שצריכין שחיטה בקדשים. ולכא' קשה, הרי ודאי צריך שחיטה משאר הטעמים הנ"ל.



ששחיטה אינה מקרבת את הקרבן כלל, ואינה אלא מעשה מתיר כשחיטת חולין.

ובאמת נר' מדברי הר"י מאורלינש דאי לאו מדיני התרת בשר חולין היה שייך לעשות עבודת שחיטת קדשים ע"י נחירה בעלמא (ואפי' בלי תנאיי נחירה שמצינו במק"א), דכדי להכשיר ולקדש ולהפריש הדם היה די במעשה אדם המכוונת לקדשים ותו לא. שהרי הסברנו דהא דמתעסק בשחיטת קדשים פסול, אין זה דין במעשה המצוה של שחיטת קדשים אלא הוא דין בקביעת הקרבן להקרבה ובהתחלת תהליך העבודה. וי"ל לפ"ז דבעצם דבר זה שייך אפי' בנחירה. ואף דמצינו בכמה ראשונים דצריך לכוון בקדשים דוקא למצות שחיטה נר' מבואר בדבריהם דאף בזה עיקר הכוונה הוא להתיר הבשר. הרי כתבו התוס' חולין סוף לא: דכוונה לזביחה היינו "להתירה בזביחה זו". וכן ע' ברשב"א חולין יג., "בקדשים פסולה עד שיתכוון לשחיטה מעליא שיודע שנצטוו ישראל על השחיטה ולפיכך הוא שוחט". ובפשטות נר' מדבריהם דבעי כוונה על מצות שחיטה דעלמא ואינה ממצות קדשים דוקא.<sup>6</sup>

(ונר' דאין להקשות על דברינו משיטת ר"ע בחולין יז. שבמדבר הותר בשר נחירה ואעפ"כ בקדשים הודה דבעי שחיטה מעליא. שהרי יתכן שאין הצורך לשחיטה משום דהוי כעבודה אלא שבקדשים החמירה התורה בהתרת הבשר. ובאמת האחרונים העלו דבמדבר אין שחיטת קדשים אלא בכהן לפי שיטת הר"י מאורלינש, ע' בשלמי יוסף הנ"ל סוף עמ' צ"ג שהביא הדיון בזה. אבל לענ"ד הדברים מחודשים ואין צורך לזה, וע"ע בעז"ה לקמן.)

עוד יש להעיר בסוגיין ממת' רש"י ותוס' חולין סוף עד: דנחלקו בטעם דאין פודין בכור בבן פקועה. רש"י כתב דגמרינן שה מה מפסח, ובן פקועה פסול לפסח מדין יוצא דופן. אבל תוס' כתבו משום דבן פקועה

<sup>6</sup> ויש באמת ב' מיני מתעסק כמבואר בתוס' חולין יג., א' להתיר הבשר ע"י שחיטה וב' לקבוע הקרבן להקרבה. ושניהם אינם משום מעשה מצות שחיטת קדשים דאין בזה צד עבודה כלל וכמו שהסברנו. ואין לתמוה על התוס' חולין לא: למה צריכין כוונה יתירה להתיר הבשר בקדשים יותר מחולין, די"ל דבקדשים הקפידה התורה על התרתה יותר, וע"ע בזה לקמן בסמוך בעז"ה. ודוגמא לדבר מטבילה לתרומה וקדשים דבעיא כוונה יתירה.

נחשב כבהמה שחוטה ואין פודין בשחוטה כיון דשחוטה פסולה לפסח דצריך שחיטה לשם פסח, ע' בכורות יב ע"א. ובביאור שיטת רש"י חשבתי בתחילה לומר שאפילו אם הוא מודה דבן פקועה חשיב כשחוטה עדיין כשר לקרבן פסח, די"ל דשייך ביה מצות שחיטה כדי להכשירו למזבח כיון דסו"ס יש לו חיות וסימנים שלמים. אבל לפי הבנותנו בשיטת הר"י מאורלינש י"ל דאפי' שחיטה ל"צ והיה די בנחירה לשם פסח, דל"צ שחיטה אלא להתיר בשר הקרבן ובבן פקועה דמותר בלי שחיטה ל"צ אלא נחירה כדי להוציא את הדם כנ"ל. (שו"מ בספר תורת חיים בחולין שם דכתב כעין ב' פירושים אלו ברש"י ע"ש.) אבל לכאור' קשה בשיטת תוס' שם מדוע אינו די בהוצאת הדם וקביעות הקרבן לשם פסח. אבל אחר העיון נר' די"ל דאפי' אי סברי התוס' שם כר"י מאורלינש י"ל דצריך להתיר הבשר בתורת קדשים דאל"ה חסר הבשר בקביעותו כקרבן.

### עוד בענין קידוש הדם בשחיטה

יש לע"ע במה שהסברנו לעיל דקידוש הדם אינו מחשיב השחיטה כעבודה מצד עצמה. שהרי תמה הצ"פ (הל' שחיטה ד:יז) האין יתקדש הדם ע"י פסולי עבודה, וכתב ליישב דאה"נ אם שחטו פסולים לא חל הקידוש ע"י שחיטה אלא ע"י הקבלה בכהן. ורק כששחטו כהן נתקדש ע"י השחיטה. וכן נר' מהריטב"א חולין ג., ע"ש. ויש שהבינו דכוונתם דשחיטת כהן חשיבא עבודה, ודוקא שחיטת זר לא חשיבא עבודה. אבל לפי מה שהוכחנו בהגדרת שחיטה נר' דאין צורך לומר ששחיטת כהן שאני משחיטת זר במהות השחיטה. אלא דלענין קידוש חלוקות הן, דאין כח לזר לקדש, אבל ודאי השחיטה מצד עצמה אינה עבודה אפי' בכהן ששחט.

ונר' להסביר חלות הקדושה על הקרבן ע"י השחיטה בב' אופנים: (א) כתב הזרע אברהם (בשו"ת ב:ט) בזה"ל, "דאין השחיטה המקדשת, רק הסכין כלי שרת הוא המקדש בעת השחיטה, אבל שפיר י"ל דגוף השחיטה ענינה רק להתיר אמ"ה ונבילה" (ולפי דברינו גם להכשיר הקרבן להתחלת

עבודה).<sup>7</sup> (ב) מצאתי מאמר נפלא בספר קדשי יהושע (מר' אליהו יהושע געלדצעהלער) סי' קל"ה דהאריך בסוגיין בבקיות רחבה וסברא ישרה, ובתו"ד (ד"ה ובזה) כתב בזה"ל, "דאין השחיטה מקדש בתורת כלי שרת, אלא השחיטה קובעת להקרבה וממנו מסתעפת הקדושה, דעיקר דין שחיטה הוא להתיר לאכילה כשחיטת חולין, ועי"ז נקבעת הקדושה כיון דנתקרב לתכליתו להקרבה", ע"ש בראיות עצומות, וחלק מהם כבר הערנו לעיל.<sup>8</sup> ויתכן דב' תירוצים אלו תלויים במח' הראשונים אם שחיטה בעיא כלי שרת, ע' היטב בתוס' ריש איזהו מקומן, ולא עיינתי בזה כל הצורך, וע'.

ולכאור' יש להביא עוד סמוכים לדברינו שאין הקידוש בשחיטה מורה שהיא עבודה, שהרי בסוטה יד: דימו הקידוש שע"י שחיטה לקידוש של הנחת סולת בכלי בתחילת סדר הבאת מנחה, ובפשטות אין זו עבודה, וע' בזה. ועוד מצאתי במהר"ח או"ז (סי' קכ"ח) דכתב דבשחיטת קדשים עיקר מצותה הוא בהתכלית, דהיינו שישחט הנשחט. ודימה הדבר למצות קידושין דעיקר המצוה הוא "שתהא לו אשה מקודשת". הרי נר' כמו שכתבנו, דאין מעשה עבודת השחיטה עיקר, אלא עיקר השחיטה היא להתיר הבהמה ולהכשיר הקרבן.

<sup>7</sup> יש להעיר דמתוס' מנחות סוף יד: לא נר' כן, ע"ש ולא עיינתי היטב. וכן ע' תוס' זבחים צז: (ד"ה והתם) בשם ר"ת דנר' דטעמא דבעי כלי שרת אינו משום קידוש הדם אלא משום דהוי א' מד' העבודות.

<sup>8</sup> ומן הראוי לע' בדבריו לליבון עוד כמה פרטים בסוגיין, בפרט בביאור התוס' מנחות ט. הנ"ל לענין החיוב פנים בשחיטה ולעוד ראיות כהר"י מאורליגש דעיקר מטרת השחיטה היא להתיר הבשר.

---

## פרק כל הזבחים שקבלו דמן

---



## בענין מחוסר כפורים

### א. קושיות ברמב"ם

איתא במש' זבחים טו: שכהן מחוסר כפורים (מחו"כ) שעבד עבודתו פסולה ומפורש טעמא שם (יט:): "אמר קרא וכפר עליה הכהן וטהרה – טהרה, מכלל שהיא טמאה," וכבר יודעים שכהן טמא מחלל עבודה מהפסוק "וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם קדשי" (ויקרא כב:ב, גמ' זבחים יז.). ובגמ' סנהדרין פג. איתא שמחו"כ שעבד חייב מיתה בידי שמים וגם שם (פג:): מבואר טעמו של דבר מאותו פסוק גבי יולדת מחו"כ "דאמר קרא וכפר עליה הכהן וטהרה – טהרה, מכלל שהיא טמאה ואמר מר טמא ששימש במיתה (דילפינן חילול חילול מתרומה מה להלן במיתה אף כאן במיתה). "ובכן, תמוה פסק הרמב"ם (הל' ביאת מקדש ד:ד-ה): "מחוסר כיפורים שעבד אע"פ שעבודתו פסולה וחילל ה"ז פטור. ומניין שעבודתו פסולה שנאמר וכפר עליה הכהן וטהרה מכלל שעדיין לא נגמרה טהרתה והוא הדין לכל מחוסרי כפורים." וצ"ע למה סתר הגמ' סנהדרין (שאינן דעה חולקת עליה!) המעניק חיוב מיתה למחו"כ שעבד מצד אותו דיוק בפסוק גבי יולדת מחו"כ. עיין גם בראב"ד שם (ד"ה וחילל הרי זה פטור) המוסיף תמיהות על הרמב"ם.

[אף שאין לדעת הרמב"ם מיתה בידי שמים למחו"כ שעבד, עדיין יש לעיין אם יש לו חיוב מלקות. הרי הוא פוסק (שם ט:יא): "כהן טבול יום ומחוסר כפורים שנטמא והרי הוא מחוסר בגדים ושלא רחץ ידים ורגלים ועבד חייב על כל אחד ואחד." משמע מכאן שיש לו חיוב מלקות וכן כותב הרדב"ז (שם): "וי"ל דפטרו אותו ממיתה ביד"ש אבל עדיין חייב מלקות." (וכן מניח האבן האזל שם. צ"ע בשיטת הרדב"ז בדבריו להל' ביא"מ ג:יד מניח שאין אפילו מלקות למחו"כ שעבד.) ע"ע בהל' סנהדרין יט:ב ברשימת הרמב"ם ל"כל מחויבין מיתה בידי שמים שהן בלא

תעשה ויש בהן מעשה שלוקין עליהן" ובכללם מונה מחו"כ ששמש. והכס"מ שם מביא מהר"י קורקוס שיש ט"ס (שהרי פטרו אותו הרמב"ם ממיתה ביד"ש בהל' ביאת מקדש) וצ"ל יתר בגדים ששמש (אף שזה לא סמוך ברשימה לפסול מחוסר בגדים הדומה לו). וכן הרדב"ז שם (הלכה א ובשו"ת ללשונות הרמב"ם ס' אלף תעט) כתב שזה ט"ס. אולם, יש לטעון שהרמב"ם רק כולל אותו ברשימה הזאת מפאת המלקות שיש בו, ואף שאין לו מיתה ביד"ש, עדיין הוא שייך לאותו מסגרת וקבוצה של מחויבי מיתה ביד"ש הכולל גם כן טמא ששמש וטבול יום ששמש.]

באמת, יש עוד תמיהות על פסקי הרמב"ם בנוגע למחו"כ. הרמב"ם פוסק (הל' ביאת מקדש ג:ט): "מחוסר כפורים שנכנס לעזרת ישראל אע"פ שאינו לוקה מכין אותו מכת מרדות." (לפי הר"י קורקוס (שם) והערוה"ש העתיד (לו:יד), אפילו איסור דאורייתא אין כאן לרמב"ם!) ודוחה (שם) הראב"ד: "א"א זה שבוש דמחוסר כפורים שנכנס למחנה שכינה דהיינו משער ניקנור ולפנים יש בו כרת ובתוספתא דכלים (פ"א ה"ח) תניא כל הטמאים שנכנסו לפנים משער ניקנור אפילו הם מחוסרי כפרה הרי אלו חייבין על זדונן כרת ועל שגגתן חטאת." וכן מבואר בהדיא בגמ' מנחות כז:.. ותמוה דחיית הרמב"ם המקורות האלו (שאין מחלוקת בהם). עוד יש לתמוה עליו שהרי אף הפסוק שהוא מביא לדין זה שונה ממקור הגמ'. ה"ה כותב (שם הלכה ז): "מעזרת ישראל ולפנים אפילו מחוסר כפורים לא יכנס לשם שעדיין לא טהר טהרה גמורה שנ' וכפר עליה הכהן וטהרה, מכלל שעדיין לא גמרה טהרתה." והגמ' (נזיר מה., מכות ח:) מביאה המקור "(עוד) טומאתו בו לרבות מחוסר כפרה (כפורים)".

עוד יש לעיין בשיטת הרמב"ם במחו"כ באכילת קדשים. ה"ה כותב (הל' פסולי המוקדשין יח:יד): "והאוכל קדש אחר שטבל קודם שיעריב שמשו קודם שיביא כפרתו לוקה, ואינו חייב כרת שנאמר וטומאתו עליו עד שתהיה כל טומאתו עליו." וחולק (שם) הראב"ד: "א"א זה שבוש שכבר כתבנו למעלה שהוא בכרת." וכן כותב רש"י (פסחים נט. ד"ה ומחוסר כפורים). ועיין בתוס' (זבחים יז: ד"ה קסבר) המביא ראיות לכך שמחו"כ באכילת קדשים הוי בכרת. והרדב"ז (שם ג:יד) עוד מתמיה בשיטת הרמב"ם בדינים אלו: "דהיכי אפשר שיהיה האוכל קדשים יותר

חמור ממ"כ ששימש דאית ביה תרתי נכנס למקדש ושימש ואפ"ה אינו לוקה ואם אכל קדשים לוקה. "מתוך קושיא זו, הוא נחלץ לתרץ ככה: "ומתוך הדחק נר' דלצדדין קאמר אם הוא טבול יום לוקה מהתורה ואם הוא מחו"כ לוקה מכת מרדות מדרבנן" ומשאר את זה בצ"ע בסוף הקטע. גם יש להעיר שהלימוד של הרמב"ם בדין זה "וטומאתו עליו עד שתהיה כל טומאתו עליו" אינו מופיע בש"ס ובמדרשי הלכה (תורה תמימה ויקרא ז:כ, אות פט).<sup>1</sup>

## ב. טומאת מחו"כ

יש לחקור עד איזו מידה ובאיזה אופן מחו"כ הוי אדם טמא. הקושי כבר מתחיל בפסוקים. גבי כל המחו"כ, התורה כבר קבעה את האדם כטהור עוד לפני הבאת קרבנותיו.<sup>2</sup> אך מפורש בפסוקים גבי יולדת ומצורע שיש עוד שלב של טהרה שבא רק עם הבאת הקרבנות: "והקריבו לפני ה' וכפר עליה וטהרה ממקד דמיה... וכפר עליה הכהן וטהרה" (ויקרא יב:ז-ח גבי יולדת), "וכפר עליו הכהן וטהר" (שם יד:כ גבי מצורע).<sup>3</sup> נמצא דיש תהליך ממושך של טהרה הנגמר רק בהבאת הקרבנות. אולם, היותם מחו"כ רק משמעותי לגבי עולם הקדשים (מקדש וקדשיו) ולא לשום דבר אחר. ובכן, יש להתייחס למחו"כ באחד משני אופנים שונים: א. הוא עדיין גברא טמא – נשאר אצלו שמץ של טומאה שמונע ממנו נגישות לקדשים, ב. באמת, הוא טהור, אלא שהוא דורש הכשר ותיקון כדי לחזור לעולם הקדשים (אחרי שהיה לו טומאה היוצאה מגופו).<sup>4</sup>

<sup>1</sup> לדעתו, "בודאי מצא הרמב"ם איזו ברייתא שחסרה לפנינו."

<sup>2</sup> עיין ויקרא יב:ו; יד:ח-ט; טו:יג, כח.

<sup>3</sup> אף שזה אינו מפורש בפסוקים גבי זב וזבה, הגמ' תמיד דנה בארבעתן בחדא מחתא. אמנם, כדאי להעיר שהמש' נגעים יד:ג (המביאה שלבי הטהרה במצורע) מסתיים "נמצאו ג' טהרות במצורע וג' טהרות ביולדת", וכותב (שם) הר"ש: "והא דתנא הכא יולדת טפי מזב וזבה משום דביולדת כתיב בהדיא כדדרשינן בפרק הערל (דף עד:) וכפר עליה הכהן וטהרה בקדשים."

<sup>4</sup> כמובן, אפילו אם נגיד שהוא טמא, עדיין יש לעיין אם טומאתו לגבי קדשים הוי כמו זב רגיל או ברמה יותר נחותה.



לכאורה, הצד הא' למעלה הוא יותר פשוט. הרי "נמצאו ג' טהרות במצורע וג' טהרות ביולדת" (מש' נגעים יד:ג) וייתכן שכל שלב של טהרה מסיר עוד רובד של טומאה, אך איזה שהיא טומאה נשארה על האדם עד לבסוף. ובהבנה הזאת, אפשר להבין הדינים שלו לגבי קדשים. לרוב דיני התורה, טומאתו המוגבלת אינה משמעותית. היא רק משמעותית ומתבטאת בדינים מיוחדים בנגישות המחו"כ בעולם הקדשים, תחום שדורש טהרה מלאה לחלוטין.

אולם, יש סיבות להתלבט בטומאה שלו. הגמ' פסחים לה. אומר במפורש שמחו"כ "טהור הוא אלא מעלה" יש לו לגבי קדשים. גם מסברא יש קושי בהבנה הראשונה. היכן מצינו שקרבן מטהר ולא רק מכפר? ההתקשרות כאן בין כפרה וטהרה הוא דבר מתמיה ונ"ל שיותר קל להבין שכפרת הקרבן כאן מעניק לאדם טהרה מיוחדת ושונה מטהרה רגילה. במילים אחרות, אין כאן טהרה מטומאה רגילה, אלא טהרה לאדם המנותק מהמקדש וקדשיו עקב היותו בעבר הקרוב במצב של טומאה חמורה. האדם הזה דורש טהרה מיוחדת להכשיר חזרתו לעולם הקדשים. גם יש כמה סוגיות בש"ס המתמקדים על תפקיד הקרבנות כהכשר לקדשים ולא ככפרה וטהרה רגילה. לדוגמא, הגמ' אומרת: "התם (במצורע) מנגעיה הוא דאיכפר ליה כי מייתי קרבן לאשתרויי בקדשים הוא דקא מייתי" (סוטה טו.), "כי קתני (ד' מחו"כ) מדעם דמישרי למיכל בקדשים גר כי קא מייתי קרבן לאכשורי נפשיה למיעל בקהל" (כריתות ח:).<sup>5</sup>

## ג. מחו"כ דזב כזב

הדיון המרכזי בש"ס ביחס למעמד מחו"כ הוא מסביב לשאלה אם מחו"כ דזב הוא כזב או לא. הגמ' זבחים יז., בשלב אחד, מקשה על הצריכותא של רבה (לפסול עבודה גבי טמא, טבול יום ומחו"כ) ומניחה שאפשר ללמוד פסול עבודה לטבול יום מטמא ומחו"כ ביחד "דמאי פרכת

<sup>5</sup> גם עיין בלשון תוס' (שבועות ח. ד"ה אמר קרא) לגבי כפרת היולדת: "והיינו שמכפרה ומטהרה לאכול בקדשים."

מה להנך שכן מחוסרים מעשה סוף סוף קלישא ליה טומאתו.<sup>6</sup> עונה הגמ', "קסבר מחוסר כפורים דזב כזב דמי" ולכן א"א להגיד שקלש טומאת המחוסר כטומאת טבול יום רגיל. צ"ע פשר מושג מחוסר דזב כזב ובאיזה דינים זה קובע. הגמ' כריתות י'. סוברת שלמ"ד דמחוסר דזב כזב, מחוסר כזב נידון כזב לגבי ההלכה ש"פסח הבא בטומאה לא יאכלו ממנו זבים וזבות נדות ויולדות." כלומר, הקביעה "מחוסר דזב כזב" מגדירה מחוסר כזב במידה שעדיין נחשב כטמא בטומאה היוצאה עליו מגופו (שאינו אוכל ק"פ הבא בטומאה).<sup>7</sup> למ"ד אינו כזב, מותר לו לאכול ק"פ הבא בטומאה, כיון שאין לו מעמד של טמא בטומאה היוצאה עליו מגופו. מעבר לסוגיא הזאת, יש עוד גמ' אחת (נזיר מד:-מה.) שמביאה השאילה הזאת (בשינוי קצת: טבול יום דזב כזב) לגבי שילוח מחנות. למ"ד דהוי כזב, מחוסר אסור במחנה לוייה כזב רגיל. למ"ד אינו כזב, מחוסר מותר במחנה לוייה.

א. שיטת התוס': לפי התוס' (זבחים יז: ד"ה קסבר, לב: ד"ה רבי יוחנן, יבמות ז: רבי יוחנן), שאילת הגמ' מוגבלת לג' דינים: אכילת ק"פ הבא בטומאה (כדאיתא בגמ' כריתות י.), שילוח מחנות (כדאיתא בגמ' נזיר מד:-מה.) וטומאה הותרה בציבור (דהיינו, למנותם עם הציבור הטמא להגיע לרוב הנדרש). הנ"מ האחרונה נלמדת מהשואה בין אלו שבשכילם טומאה הותרה בציבור ובין אלו האוכלים ק"פ הבא בטומאה (עיי' גמ' בכורות לג. ורש"י שם ד"ה התם). בשתיים, רק טמא בטומאה שאין יוצאה עליו מגופו (כגון "טמא לנפש") נכלל. ברם, גבי שילוח מחנה, תוס' סוברים שלכ"ע מחוסר דזב אינו כזב ומותר במחנה לוייה, אא"כ האדם הוא גם טבול יום וגם מחוסר של אותו טומאה, דאז הוי כזב להיות אסור במחנה לוייה. כפי שמסביר הגרי"ז (זבחים יז: ד"ה בענין מחוסר דזב כזב דמי), "ולשיטתם אין שאלה כלל אם יש לו כל דיני טומאה, אלא איזה שם טומאה הוי מחוסר, והכא דבעינן דוקא טומאה היוצאת מגופו השאלה היא

<sup>6</sup> ע"פ גירסת רש"י.

<sup>7</sup> ההבנה הזאת באכילת ק"פ הבא בטומאה נובעת מגמ' בכורות לג.: "דאשכחן בפליג רחמנא בין טומאה יוצאה עליו מגופו לבין טומאה שאין יוצאה עליו מגופו דתנן הפסח שבא בטומאה לא יאכלו ממנו זבים וזבות ונדות ויולדות."

אם מחו"כ ג"כ טומאת זיבה מיקרי, או דהוי שם טומאה בעלמא. " לפי זה, קל להבין דעת התוס' (שם) שלכ"ע יש כרת למחו"כ האוכל קדשים והבא למקדש. הרי הוא עדיין טמא, אפילו אם מחו"כ דזב אינו כזב.

ב. שיטת רש"י: לעומת תוס', רש"י מרחיב שאילת הגמ' לכלול עוד כמה נ"מ. ברור שרש"י מסכים לנ"מ של תוס'. הרי הם מובאים בגמ' בפירוש (וגם הנ"מ השלישית לעיל נובע מהבנת רש"י בגמ' בכורות לג.).<sup>8</sup> מעבר לאלו, כותב רש"י (זבחים יז: ד"ה מחו"כ דזב כזב) שיש עוד ב' נ"מ: "לענין קדשים שלא הותר אצלו הוה ליה כאילו לא טבל (למ"ד דהוי כזב) – ואם אכלו חייב כרת או אם נגע בהו טמאן למנות בהן ראשון ושני לכך לא קלשה טומאה אצל קדשים כלל." ולמ"ד דאינו כזב, קלשה טומאתו ואינו חייב כרת על אכילת קדשים ואינו מטמא קדשים כאב הטומאה. יוצא מזה, שלדעת רש"י שאילת הגמ' דנה גם באם יש לו כל דיני טומאה – ולא רק ברמת טומאתו של מחו"כ – וזה נוגע לכמעט כל הדינים שבהם מחו"כ מתייחס לעולם המקדש וקדשיו. רק לענין ביאת מקדש סובר רש"י דמחו"כ חייב כרת לכ"ע. למקור הדין הזה, עיין ברש"י (מנחות כז: ד"ה ענוש כרת, מקורו מהספרי פרשת חקת, פיסקא ג'): "דכל זמן שלא הביא כפרתו לא יצא מידי טומאתו נפקא לן מקראי דתניא איש (איש) אשר יטמא ולא יתחטא (במדבר יט) בדמים כלומר אם מאותן טמאים הוא שצריכין דמים ולא הביאם ונכנס למקדש ונכרתה אתה אומר בדמים או לא נתחטא במי נדה כשהוא אומר מי נדה לא זורק עליו הרי מים אמורין הא מה ת"ל ולא יתחטא בדמים להביא את המחוסר כפרה ואין צ"ל טבול יום דנפקא לן התם מעוד טומאתו בו ושאר כל הטמאין שחייבין." לכאורה, זה חומרא מיוחד בכניסה למקדש ואינו תלוי בגדר טומאתו.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> לענין שילוח מחנה, עיין גם ברש"י זבחים לב. ד"ה אע"פ שאין טבול יום אחר.

<sup>9</sup> אולי אפשר להוכיח כן בדעת רש"י מזה שהוא לא מביא מקור הגמ' לדין זה, דהיינו "עוד טומאתו בו," שראינו לעיל. אפשר לטעון שרש"י שטה ממקור הזה מכיון שהוא חשב שהוא רק אליבא דמ"ד מחו"כ דזב כזב. הרי, לפי גירסתו, הגמ' נזיר מה. הוי לפי מ"ד טבול יום דזב כזב. לעומת זאת, מקור הספרי מוסכם לכ"ע, כיון שאינו מתמקד על זה שמחו"כ הוי טמא (כמו מקור "עוד טומאתו בו"), אלא משום דהוי מחוסר דמים. גם עיין ברש"י על התורה (במדבר יט:יג) המפרש שפיסקא זו של "עוד טומאתו בו" מתייחסת לטבול יום, ולא למחו"כ.

ג. שיטת הרמב"ם: לכאורה הרמ' צריך ללכת בעקבות הגמ' כריתות י. ולהבין, לכל הפחות, שזה שאילה באכילת ק"פ הבא בטומאה. וז"ל הרמב"ם בנידון (הל' קרבן פסח ז:ח): "פסח שהקריבוהו בטומאה הרי זה נאכל בטומאה, שמתחילתו לא בא אלא לאכילה, ואינו נאכל לכל טמא אלא לטמאי מת שנדחת להם הטומאה הזאת ולכיוצא בהן מטמאי מגע טומאות, אבל הטמאים שהטומאה יוצאה עליהן מגופן, כגון זבים וזבות נדות ויולדות ומצורעים לא יאכלו ממנו ואם אכלו פטורין." ראשית, יש להעיר שפסק הרמב"ם – שאינו מגביל הדין הזה לטמאי מת לחוד – מחודש, כיון שהוא סובר שרק טומאת מת הותרה בציבור (עיין שם בהלכה א). מהיכן יצא לו החילוק בין הדין של טומאה הותרה בציבור לבין הדין של אכילת ק"פ בטומאה? נוסף לזה, יש לשאול אם גדרו כאן כולל גם מחו"כ? כנראה שהגמ' בכורות לג. וכריתות י. הובילו אותו למסקנא שלענין אכילת ק"פ בטומאה יש היתר לכל מי שאין לו טומאה היוצאה מגופו ולכן הוא פסק שגם "ולכיוצא בהן מטמאי מגע טומאות," הכולל גם מחו"כ, אוכלים הק"פ בטומאה. וכן כותב הגרי"ז (הל' קה"ח ה-ב) במפורש.<sup>10</sup> אם כן, יש להסיק מכאן שהרמב"ם פוסק שמחו"כ דזב אינו כזב. זה גם משתמע מדבריו בהל' ביאת מקדש ג:ו שטבול יום דזב מותר מדאורייתא במחנה לוי. אעפ"כ אין לזה נ"מ לדין של טומאה הותרה בציבור כיון שהרמב"ם פוסק שזה דין מיוחד רק בטומאת מת ולא בשום טומאה אחרת. (וכן מדייק הגרי"ז זבחים שם.) ואכן, הנו"כ של הרמב"ם כותבים בחדא מחתא שהוא פוסק דמחו"כ דזב לאו כזב.<sup>11</sup>

מעתה, אפשר להתחיל להבין פסקי הרמב"ם הקשים שהבאנו לעיל. אם נניח שהוא סובר כמו רש"י ששאלת מחו"כ דזב כזב רחבה ומקיפה, פסקיו כמעט הכרחיים. לענין אכילת קדשים, הוא סובר שיש רק מלקות, ולא כרת. לענין עבודה, הוא סובר שאינו חייב מיתה בידי שמים. (לכאורה, הוא יסביר שכל גמ' האומרת אחרת היא למ"ד דמחו"כ דזב

<sup>10</sup> הערוך לנר (כריתות י. ד"ה וזורקין עליו דהא טבלה) גם כן כותב במפורש ששיטת הרמב"ם היא שמחו"כ אוכל הק"פ בטומאה. אולם, לדעתו, הרמב"ם למד את זה דוקא מגמ' כריתות י. ולא מגמ' בכורות לג., ע"ש.

<sup>11</sup> ראה, למשל, הכס"מ והר"י קורקוס (הל' ביא"מ ג:ט).

כזב). ובאמת, הוא מרחיק לכת יותר מרש"י וסובר שאין חיוב בכלל למחו"כ הנכנס למקדש. (הוא אינו פוסק כדעת הספרי המובא ברש"י לעיל. וליישוב שיטתו נגד דעת הגמ' שמרבה מחו"כ לביאת מקדש מ"עוד טומאתו בו," כותב הר"י קורקוס (הל' ביאת מקדש ג:ט): "אפשר היה לדחות דאסמכתא בעלמא... והיותר נראה דאתיא כמ"ד כזב דמי." <sup>12</sup>)

### ד. שיטת הרמב"ם במחו"כ

אף שפסק הרמב"ם שמחו"כ דזב לאו כזב מסביר לנו כמה שיטות מיוחדות שלו כנגד דרשות וגמרות מפורשות, עדיין צריכים לבאר ההבדלים ברמב"ם בין הדינים השונים. כלומר, למה יש לאו ומלקות באכילת קדשים ועבודה ולא בכניסה לעזרה? לתרץ שאילה הזאת, נחזור לשאלת המפתח שהצבנו למעלה. עד כמה מחו"כ הוי אדם טמא? וכאן, נתייחס במיוחד לדעת הרמב"ם. וז"ל הרמב"ם בהל' מחוסרי כפרה (א:א): "ולמה נקראו מחוסרי כפרה שכל אחד מהן אע"פ שטהר מטומאתו וטבל והעריב שמשו עדיין הוא חסר ולא גמרה טהרתו כדי לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו, וקודם שיביא כפרתו אסור הוא לאכול בקדשים." לדעתו, טומאתו פרוצה ממנו, אולם עדיין יש עוד שלב לטהרתו. הרי יש כאן סתירה: איך מחו"כ יכול לפסוח על שתי הסעיפים? מצד אחד, אפשר להוכיח שהרמב"ם אינו מגדיר אותו כאדם טמא מהמקורות שהוא מביא. קודם כל, הוא מתעלם לגמרי מדרשת הגמ' "עוד טומאתו בו, לרבות מחו"כ." שנית, כשהוא מביא דרשת "וטהרה, מכלל שהיא טמאה," הוא תמיד משנה את הניסוח וכותב "וטהרה, מכלל שעדיין לא (נ)גמרה טהרתה" (הל' ביאת מקדש ג:ז, ד:ה). לדעתו, שיטת המ"ד דמחו"כ דזב לאו כזב מיוסד על זה שהוא לא אדם טמא במובן הרגיל. מצד שני, משהו מטומאתו נשאר. אחרת, איך אנו יכולים להבין פסקו בהל' פסולי המוקדשין (יח:יד) שמחו"כ חייב מלקות באכילת קדשים?! ואף שהוא

<sup>12</sup> לדעתי, קשה להגיד שזה למ"ד דהוי כזב, דאז היה צריך להיות אסור אפילו במחנה לוי, לא רק במחנה שכינה.

פטור מכרת מכיון "שנאמר וטומאתו עליו עד שתהיה כל טומאתו עליו", משמע שעדיין יש משהו שנשאר.

לפי הצפנת פענח (הל' נזירות ט:ט), יש שתי דינים במעמד המחור"כ וזה מסביר החילוק המופיע בשיטת הרמב"ם. מצד אחד, יש עליו איזה רובד של טומאה והקרבות מסיר אותו. מצד שני, עצם החיוב להביא קרבנות מציב כמה איסורים חדשים שישארו עד שהוא יביא קרבנותיו.<sup>13</sup> לכן, "ס"ל לרבינו דפטור אם נכנס (לעזרה) דזה לא הוה רק מעלה ודבר חדש משא"כ באכילת קדשים אדרבא הקרבן מתקן הטומאה שעליה ולכן לוקה אם אכלה הקדשים."

אולם, הגרי"ז (זבחים שם) מסביר הרמב"ם אחרת. לדעתו בשיטת הרמב"ם, יש למחור"כ שם (או פסול) טומאה, אבל לא טומאה ממש שיכול לטמא אחרים. כלומר, מעמדו הוא כגברא טמא, אולם, בעצמותו – כחפצא – אין לו טומאה. ההבדל בין ההלכות השונות תלוי בחילוק הזה. לענין קדשים, "דהתורה פסלה את הטמא מאכילת קדשים, וכל ששם טמא עליו אסור בקדשים", לכן גם מחור"כ נכלל באיסור (אולם בלי חיוב כרת). אולם, לענין ביאת מקדש, האיסור הוא "להביא טומאה לעזרה... וא"כ אינו תלוי אם יש עליו פסול טומאה, רק דבעינן שיהא עליו טומאה ממש שיכול לטמא אחרים." אם כן, מחור"כ פטור מכרת, כיון שאין לו טומאה ממש. (כנראה, הגרי"ז יסביר שמחור"כ פוסל עבודה מצד השם שלו וזה גם גורם לחיוב מלקות בעבודה שלו).<sup>14</sup>

לחילופין, הגר"א ליכטנשטיין מציע שיטה הפוכה ברמב"ם.<sup>15</sup> לפי דעתו, החילוק של הגרי"ז קיים בטבול יום. יש לטבול יום שם טומאה בגברא, בלי טומאה ממש. אולם, במחור"כ, אפילו השם טומאה כבר פקע

<sup>13</sup> הם לא חדשים מצד הזמן: הרי בטומאתו הם כבר קיימים. אולם, הם קיימים עכשיו לא כהמשך מזמן העבר, אלא כדבר וחיוב חדש.

<sup>14</sup> הבנה הזאת גם יכול לסבול הדין שמחור"כ פוסל קדשים, אף שאין לו טומאה ממש לטמא אחרים. מחור"כ באמת אינו מטמא קדשים, אלא פוסלו מצד פסול הגברא שלו. הרי מקור דין הזה הוא הפסוק "והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל" (ויקרא ז:יט), עיין גמ' יבמות עד:), אשר אין בו קביעה שיש טומאה בבשר בכלל.

<sup>15</sup> שיעורי הרא"ל – טהרות, עמ' 101-100.

מיניה. בכל זאת, יש שריד של טומאה ממש שנותר בו, והשריד הזה רק משמעותי לגבי קדשים. (כמובן, השריד הזה גם קיים בטבול יום של המחוסרי כפרה, אלא שאין לזה נ"מ. הרי השם טומאה שלו פוסל התרומה, לא השריד הזה.)<sup>16</sup> ובכן, הוא מסביר שיטת הרמב"ם. האיסור של כניסה למקדש שייך רק למי שיש לו שם טמא. השם הזה כבר פקע ממחו"כ ולכן האיסור אינו מוצב כנגדו. ובהכרח, הוא יסביר שהחיוב מלקות באכילת קדשים ובעבודה נובע מהשריד של טומאה שעדיין קיים בו.

נראה לי שיש סמוכין לדברי הגרא"ל מלשון הרמ"א. הרי ראינו מהמקורות שהוא מביא שהרמב"ם מתרחק מלקרא למחו"כ אדם טמא. גם בדבריו הראשונים בהל' מחוסרי כפרה, הרמב"ם מגדיר אותו כמי "שטהר מטומאתו". הרי, כגברא אין לו שם טומאה. אבל, "עדיין הוא חסר ולא גמרה טהרתו כדי לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו". נשאר עליו שמץ של טומאה שמתבטא בנגישה עם קדשים (ובעבודת הקדשים). אולם, השריד הזה הוא מספיק נחות וחלש שלא ייקרא למחו"כ אדם טמא.<sup>17</sup> הרי, אין "כל טומאתו עליו" (הל' פסולי המוקדשין יח:יד). גם אפשר להגיד שהשריד הזה בכלל אינו במסגרת של טומאה רגילה אם כי ברמה נחותה, אלא שהיותו זב (וכדומה) בעבר הקרוב משאיר עליו איזה יחס וקשר לטומאה הדורש קרבנות לנתקו, כדי להכשיר אותו לעולם הקרבנות. בלי הבאת הקרבנות, הגדרתו כאדם שעדיין קשור לטומאה מחייבו מלקות בעבודת ואכילת הקרבנות.

<sup>16</sup> לאור ההבנה הזאת, הוא מסביר לימוד הגמ' בכניסה למקדש שהבאנו לעיל: "טמא יהיה לרבות טבול יום, עוד טומאתו בו לרבות מחוסר כפורים." כגברא, אפשר לומר על טבול יום, "טמא יהיה", שהרי נשאר עליו שם טומאה. אולם, במחו"כ, "עוד טומאתו בו", יש רק שריד של טומאה שעדיין קיים בו, ולא מעמד ופסול טומאה להיות מוגדר כ"טמא יהיה".

<sup>17</sup> ראה בגרא"ל שם, מאמר "רביעי בקודש" (עמ' 95-104), המשתמש בגדר הזה להסביר שיטת הרמב"ם בשלישי עושה רביעי בקודש.

## **יסודו דפסול מום בכהן המקריב והשייכות בין כהן המקריב וקרבת הנקרב**

איתא בגמרא זבחים (טז.) "זר מנלך...דבי ר' ישמעאל תנא אתיא בק"ו מבעל מום ומה בעל מום שאוכל אם עבד חילל זר שאינו אוכל אינו דין שאם עבד חילל. מה לבעל מום שכן עשה בו קרב כמקריב טמא יוכיח. מה לטמא שכן מטמא בעל מום יוכיח."

מבואר בגמ' שיש צד חומרא בפסול כהן בעל מום יותר מזרות שעשה בו "קרב כמקריב". ולכאורה יש לדייק קצת מעצם לשון הגמרא ד"קרב כמקריב" ושלא נקט "מה לבעל מום שפסול בקרב..." דהוה כלשון כל פירכא שנמצאת בש"ס? אבל יותר יש להקשות מהמשך הגמ' דטמא יוכיח שלא עשה בו קרב כמקריב. ועיין שם ברש"י "שלא עשה בו קרב כמקריב שאין בהמה מקבלת טומאה מחיים כשם שהכהן טמא מחיים..." ולכאורה דברי רש"י באים לתרץ קושיא פשוטה דיש פסול טומאה בקרבן שנקרב. ותירץ שם דכיון דאינו חל מחיים אינו נחשב קרב כמקריב. וצריך לעיין בטעם דבריו? ועוד יש לעיין בהבנת עצם הפירכא. דלכאורה מבואר מפסול טומאה שחל אחר מיתת בהמה דביסודו הפסול טומאה גם שייך לקרב עצמו אלא דכיון דאי אפשר לטמא בעל חיים לעולם, אינו נוגע. ואם כן אין זה פירכא דאין כאן קולא בכח של פסול טמא- דביסודו הוה קרב כמקריב<sup>1</sup>?

ולהבין עמקותא דגמרא צריך לעיין בגדר הפסול דכהן בעל מום. ובפשטותא דמילתא נקטינן דיסוד פסול עבודה בכהן בעל מום הוי מחסרון "בהקריבהו נא לפתחך", דאינו מן הראוי דגברא דלא חזי להיות שר לפני מלך בשר ודם יעבוד מכהני דרחמנא. ולכאורה פסול זה הוי כעין הפסול

---

<sup>1</sup> ועיין בספר דבר משה שמקשה כעין קושיות אלו ותירצו שם



בעל מום בבהמה הנקרב שהוא הוא פשטותא דקרא והקריבהו נא, כמו שבארנו. וכן מפורש ברש"י על התורה [ויקרא בא:יח] "אינו דין שיקרב כמו הקריבהו נא לפחתך." וכעין זה מבואר בספר החינוך (מצוה רעה) "משרשי המצוה לפי שרוב פעולות בני אדם רצויות אל לב רואיהם לפי חשיבות עושיהן כי בהיות האדם חשוב במראהו וטוב במעשיו ימצא חן ושכל טוב בכל אשר יעשה בעיני כל רואיו, ואם יהיה בהפך מזה פחות בצורתו ומשונה באבריו ואם ישר בדרכיו לא יאותו פעולותיו כל כך אל לב רואיו." דהיינו, שמקריבי קרבני ה' צריכים להיות בני אדם שחשובים בעיני העולם ליתן חשיבות לכל העבודה. אמנם, יש להביא כמה ראיות שהחסרון בכהן בעל מום היא בעצם קדושתו ולא רק פסול צדדי שאינו מן הראוי שיעבוד לפני ה'.

דהנה, איתא בגמ' בכורות (מג.) "אמר רבא למה לי דכתב רחמנא מום באדם מום בקדשים ומום בבכור? צריכא דאי כתב רחמנא מום באדם שכן נתרבה במצות. אדם מבכור לא אתי שכן הוא עצמו קרב לגבי מזבח. קדשים מבכור לא אתי שכן קדושתו מרחם..." הרי, מבואר דמסברא יכולים ללמד פסול בעל מום דכהן מפסול בעל מום דקרבת. ולכאורה פלא הוא דמהיכא תיתי לומר דכיון דיש פסול להקריב קרבן שיש בו מום שגם יהיה אסור לכהן בעל מום לעבוד? ויותר מזה יכול להקשות מצריכותא דגמ' דא"ל ללמד פסול בעל מום בקרבן מפסול דכהן כיון דהכהן נתרבה במצוות. ואי נימא דיסודו דפסול בעל מום בין בכהן בין בקרבן הוה מחסרון בהקריבהו נא לכאורה אין כאן שום שייכות לריבוי במצוות. וקשה לומר דכיון דיש לו הרבה מצוות ממילא הוי בזיון יותר לקודשא בריך הוא מלהקריב לו קרבן בעל מום?

ולכן, נלע"ד שצריך לומר שפסול בעל מום בין בכהן ובין בבהמה נובע מחסרון בקדושתו. שדבר שהוא מחוסר בצורתו הגשמי א"ל לתפוס בו קדושה שלימה. ושוב שראיתי שמפורש הוא בדברי המהר"ל (דדך חיים ד:יד): "והנה כתר כהונה שנתן ה' יתברך לישראל הוא כנגד מה שבאדם קדושה בגוף. ולפיכך המומים פוסלין בכהנים. ולמה המומים פוסלין בכהנים. וזה מפני כי הכהן יש לו קדושת הגוף וכאשר יש מום בגוף פסול לעבודה..." דהיינו, דכיון דקדושת כהונה הוי קדושת הגוף ממילא חסרון

בגופו הוי חסורן בקדושתו. ולכאורה אם נבין דחסרון של בעל מום רק דאינו מן הדין שיעבוד ה' יתברך אין כאן שום שייכות לכהנותו!

ואם כנים דברינו מובן היטב כל מה שהקשינו לעיל בגמ' בכורות. שבודאי יכולים ללמד פסול מום דכהן העובד מפסול דקרבן, שכל המושג דפסולי מומין הוי חסורן בקדושת הגוף. וממילא כל דאית ליה קדושת הגוף דינא הוא שמום פוסל בו, שמום בגוף הוי סתירה לקדושת הגוף. ולכן מסתברא הוא דכל פירוכתא בהמשך הגמ' הוי מחמת שינוי במדרגת קדושת הגוף של קרבן, בכור, וכהן. דהיינו, דאולי יש צד ייתור קדושה לכהן העובד מחמת רבוי מצותיו, וממילא מום הוי פסול וסתירה לקדושתו, ולא לקרבן. ומאידך גיסא, יש צד לומר שמום הוי סתירה רק לקדושת הקרבן דהוא עצמו קרב על גבי המזבח וממילא קדושתו יתירה, וכן לגבי בכור דקדושתו מרחם.

ובדברינו יכולים להוסיף הסבר למקומה דמשנה בסוף פרק אלו מומין בכורות (מה:). דכל הפרק דן על כל מיני פסולים ועל איזה קדושות הם שייכים. ובסוף הפרק מבואר, "דאלו כשרין באדם ופסולין בבהמה אותו ואת בנו, טריפה, ויוצא דופן. והנושא נשים בעבירה פסול עד שידירנה הנאה, והמטמא למתים פסול עד שיקבל עליו שלא יהא מטמא למתים." ולכאורה קצת קשה דמשמעותא דמשנה "דאלו כשרין..." הוי דפסולין אלו הוי המשיכא דכל הפרק שדן על פסולי בעל מום. ולכאורה אינו כן, דמה השייכות בין נושא נשים בעבירה ומום בגוף. אמנם, לפי דברינו מסתברא הוא, דמומי הגוף הוי חסרון בקדושת כהונה, וזהו גם כן החסרון של כהן שנושא נשים בעבירה ומטמא למתים, שהם מחללים את קדושתם. ולכן, שני פסולים אלו שייכים זה לזה ששתיהם נובעים מפחיתות בקדושת כהונה. ואע"פ שבודאי אין כאן שום ראייה, סמוכין הוא לדברינו. ובאמת יכול להוכיח יותר מזה מעצם המשנה ולא רק ממקומה. דהנה, צריך לעיין למקור לדינים אלו של נושא נשים בעבירה ומטמא למתים דאינם נמצאים בגמ'. ויש שנקטו<sup>2</sup> שפסולים אלו הוי רק מדרבנן, שקנסוהו חכמים שלא לעבוד. ולכן, רק צריכים לקבל על עצמם או לידר

<sup>2</sup> עיין בחזו"א (אב"ה קט:א), תומים (לד:כא), שו"ת נו"ב תניינא (אב"ה ל)

שלא יקומו באיסורם וממילא חוזרים להיתרם. אמנם, מעצם דברי המשנה משמע שפסולים אלו מדאורייתא, שהרי שאר הפסולים שמובאים שם במשנה הם בודאי מדאורייתא כמו אותו ואת בנו וטרפה. וכן מצאתי מפורש בדברי הרמב"ם בפירושו למשנה סוף"ג דסוטה, ודברי הר"ש משאנץ בפירושו לתו"כ אמור (פרשתא א: טז) שפסולים אלו מדאורייתא הם, ונלמדו בספרא מתוך פרשה דטומאת כהנים מ"להחלו- נהג מנהג כזה הרי הוא חולים, יכול יהו חולים לעולם ת"ל בעמיו בזמן שהוא עמו הרי הוא חולים, פירש, הרי הוא בקדושתו. ומבואר במדרש שכל זמן שהכהן עומד במרדו ועובר על איסורי כהונה הוי מחלל קדושת כהונתו ואסור לו לעבד שהרי "חולין הוא". וכעין זה נקט הרא"ם בתשובותיו (סי' נט) דפסולים אלו מדאורייתא ונלמדו מתו"כ אמור (פרק א: יג) "ומנין אם אינו רוצה דפנו?...וקדשתו בע"כ.<sup>3</sup> דהיינו, שמלקין אותו עד שיגרש את אשתו האסורה. ומזה למד הרא"ם שכל זמן שהוא עמה אין בו קדושת כהונה כלל והוא פסול כחלל.<sup>4</sup> ואם כנים הדברים, מובן שפיר משנתנו בפרק ז' דבכורות. שהרי, המשניות שם מביאים כל המומין, ואיזה מהם שייך לאיזה קדושה. ולכן קצת קשה שאחרי כל המומין מובאים פסולים אלו של נושא נשים בעבירה והמטמא למתים, כמו שהקשינו למעלה. אבל לפי דברינו שפסולי מומים הן גם כן פסולים מחמת חסרון בקדושת כהונתם, בודאי הם שייכים לפסולים אלו שנובעים מחמת חילול קדושתם. ומה לי אם קדושתו מחולל מחמת חסרון בגופו או חסרון בכהונתו.<sup>5</sup>

ועיין עוד בדברי הגרי"ז (בכורות מג.) שקשה לו מה שמבואר דצריכין קרא ליכשר כהן שכבר עבר ממנו איזה מום עוברת. שהרי, מבואר בגמ' יומא (סד.) דרק צריכין פסוק להתיר בהמה אחרי העברת מומו ללמדנו שהבהמה אינה נדחית מתורת הקרבה מחמת דיני דיחוי בקדשים.

<sup>3</sup> והרעוני החריף אריאל דיימענט דמבואר בפירוש המהר"ם עה"ת (אמור כד: כה) דפסולים אלו הם מדאורייתא ונלמדו מפרשתא דמומי בהמה. ולכאורה מוכח מדבריו הנפלאים לא רק שפסולים אלו הוי מיני מומין אלא גם שכל פסולי מומין בין באדם ובין בבהמה הוי אדם פסול ולכן יכול ללמד מפרשה דמצא לחברתה.

<sup>4</sup> ועיין עוד בזה בשו"ת מהר"י אסאד שדן בענין זה באריכות או"ה סימן מז

<sup>5</sup> ועוד עיין בקובץ הערות להגאון ר' יצחק הוטנר ר' הלל נד

אבל לגבי אדם למה לי קרא דמהיכא תיתי ליפסל? וע"ש מה שתירץ. ואולי לפי דברינו אין כאן קושיא כלל וכלל. שהרי, הפסול מום בכהן העובד גם הוי מחמת חסרון בקדושתו. וממילא יתכן שיש צד לומר ששייך לו דיני דיחוי בקדשים וקדושתו כבר נדחית. ולכן צריכין פסוק להכשיר עבודתו אפילו אחר העברת מומו.

ואולי ע"פ דברינו יכולים ליתן הסבר לדברי חכמינו ז"ל (בתו"כ אמור פרשתא ג:ב) דמבואר שם דהוה צד לומר שרק כהן שנולד תמים ונעשה בע"מ פסול לעבודה ולא מי שנולד בע"מ. ולכאורה אם נקטינן שיסוד הפסול הוי מחמת בזיון לקודשא ב"ה כעין "הקריבנו נא" קשה להבין מהו החילוק בין מי שנולד במום ומי שנעשה בע"מ, סוף כל סוף יש כאן בעל מום עובד. אבל לכאורה לפי מה שהעלנו יש לנו הסבר בדברים אלו. שהרי, הוכחנו לעיל דיסוד הפסול הוי מחמת איזה חסרון בקדושתו. שלפי דברי המהר"ל קדושת כהונה הוי קדושת הגוף וממילא אם יש חסרון בגופו של הכהן בודאי יש גם כן חסרון בקדושתו. אבל לכאורה עדיין יש להסתפק אולי מומין רק נחשבין חסרון בגוף הכהן אם הוא היה שלם בלידותו ועכשיו נעשה בע"מ שהרי מחוסר הוא. אבל אם נולד במומו אולי יש צד לומר שאין כאן שום חסרון והוא בשלמותו. ולכן צריכים ריבוי הקרא שגם מי שנולד במומו נחשב כחסר והוי מחוסר בקדושת כהונתו.

ובדברינו עולה לנו הבנה ישרה בסוגיא דגמ' בכורות (מג.). דאיתא שם במשנה שיש מומין שפוסלין באדם ובבהמה אבל יש מהם שפוסלין רק באדם ולא בבהמה. וע"ש בגמ' שפסולין אלו ששייך רק באדם נלמדו מדרשא דכתיב "כל איש אשר בו מום מזרע אהרון - איש ששוע בזרעו של אהרון." וממשיך הגמ' לחלק בין כל מיני מומין ולהגדירם. דמבואר דמומין גמורים ששייכים בין לאדם בין לבהמה מחללין העבודה, אבל הם דנלמדו מעשה דשוע בזרעו של אהרון אינם מחללין את העבודה. ושאר מומין אין בהם אפילו עשה ורק פסולין מטעם מראית עין שבפשטות הוא איסור דרבנן מחמת "שמאוסין לראות" כדאיתא ברש"י (מג.). ויש לבעל דין לטעון שהבנת החילוק בין מומין גמורין ומומין שהם רק מחוסר מצד "שוע בזרעו של אהרון" אינו רק שהם מומים יותר קלין, אלא ששורש הפסולין חלוקין ביסוד דינם. שהפסולין גמורין הם מומין שמחמתם נחשב הגוף מחוסר וממילא קדושת הגוף גם כן מחוסר. וכיון דהוי חסרון בעצם

קדושתם הוי מחלל העבודה. ומום כזה בודאי שייך גם לאדם וגם לבהמה כי יסוד המום הוי שהגוף נחשב מחוסר, ולכן שייך הוא לכל דבר שיש בו קדושת הגוף. אבל מומין שהם רק מצד שאינו שוה בזרעו של אהרן- כשמן כן הם- שהמום רק פוסל מצד שאין להם צורה כסתם איש, ואינו מן הנכון שהוא משרת מלך מלכי המלכים, כעין סברת "הקריבהו נא לפתחך". ולכן, מובן היטב שפסולין אלו אינם שייכים לבהמות כי אין יסודם מחמת חסרון בגוף, שגורם חסרון בקדושת הגוף, רק תלוי בצורת הדבר אם גנאי הוא לה, ובגדר גנאי בודאי כהן לחוד וקרבת לחוד. ולכן, במומין אלו אין העבודה נתחללת, כי יש כאן כהן בקדושה גמורה רק שאין לו צורת האדם, וממילא יש איסור בדבר שגנאי הוא לבורא, אבל אם הוא עושה, סוף כל סוף יש כאן כהן ויש כאן עבודה כשרה.

והשתא דאתינן להכי, נוכל לפרש כונת הגמ' אצלינו בזבחים (טז) בכל עמקותיה. שהרי הקשינו לעיל דלשון בגמ' אצל פסול דבעל מום, שעשה קרב כמקריב, אינו כשאר פירות בש"ס- דהל"ל מה בעל מום דפוסל גם בקרב. ובודאי לשונו מדויק כשכתב קרב כמקריב, וצריך לבאר כונתו. ועל פי מה שבארנו אפשר לומר שכונת הגמ' להוכיח דפסולו דבע"מ נובע מדבר שבעצמותו הוי סתירה לקדושת הגוף ולכן א"א ללמד לפסול אחר<sup>6</sup>. וזהו כונת הגמ' שקרב כמקריב. דכיון שמום זה גם שייך לקדושת הגוף דבהמה הקרב, מוכח שביסודו הוי סתירה לקדושה בכלל, ולא רק פסול צדיי על הכהן העובד. וממילא, רק המומין ששייכים גם לאדם וגם לבהמה מחללים את העבודה שרק הן הוי עדיפותא דקרב כמקריב- שהן המומין שסותרים עצם קדושת הגוף כמו שבארנו בסוגיא דבכורות<sup>7 8</sup>.

<sup>6</sup> ואע"פ שהנדון בגמ' הוי לגבי פסול זר, שאין לו שום קדושת כהונה כלל, עדיין אפשר לדחות שיש לזר איזה קדושת הגוף אע"פ שבודאי אין בו קדושת כהונה, אבל עדיין יתכן שיש לו יותר קדושת הגוף מגופו דכהן בעל מום. ויכול לבאר עוד באו"א קצת דהמום פוגם בקדושתו של הכהן וזה גרוע ממי שאין לו שום קדושת כהונה. ועדיין צריך ביאור.

עיי' בקר"א (זבחים דף טז). שכתב כעין זה בדעת הרמב"ם אבל לכאורה הוי סתמא דגמ' בבכורות.<sup>7</sup>

ועפ"ז מיושב היטב כל מה שהקשינו לעיל. שמבואר בגמ' דעדיפותא זאת של "קרב כמקריב" הוי חומרא דפסול בעל מום שאינו שייך לפסול כהן טמא. והבאנו לעיל כמה קושיות מהאחרונים בפירכא זו. שהרי, מבואר ברש"י שכונת הגמ' הוי דאין פסול טומאה בקרב בחייה, אבל בודאי אחר שחיטתו הוי מקבל טומאה ופסול לקרב. ולכן, לכאורה יש פסול טומאה בקרב כמקריב, ולמה צריכין פסול טומאה בחיי הבהמה להיות נחשב קרב כמקריב? ויותר מזה יכול להקשות דיש איזה טומאות ששייכות לבהמות גם בחייהן כמו טומאת גולל ודופק. ולכאורה יש חומרא דקרב כמקריב מכח טומאות אלו? ובאמת לכאורה יש לתמוה בעצם הפירכא שמרפסן איגרא. שהרי, אפילו אם נקטין דצריך פסול טומאה בחיי הבהמה להיות נחשב קרב כמקריב ואינו, אין זה חומרא בפסול בע"מ למעלה מפסול טומאה. שבעצם יש פסול טומאה בקרב שאסור לקרב ע"ג מזבח אלא שיש דין צדיי בהל' טומאה וטהרה שאין בהמה חי מקבל טומאה, וממילא א"א שיהא הקרב טמא. אבל אם לו יצוייר הוי הקרב טמא בודאי יש פסול ליקרב. וממילא אין כאן שום קולא בפסול טמא מחמת שאינו שייך להקרב עצמו. ולכאורה פלא הוא!

אבל כנראה, שלפי מה שהסברנו הסוגיא עולה קב ונקי. שהעלנו שהבנת הפירכא דקרב כמקריב הוי רק כהוכחה, או גילוי מילתא, שפסול זה אינו דבר צדדי, אלא שנובע מפגם בעצם קדושת גופו של כהן. אמנם, כונת הגמ' למימר דפסול טומאה בכהן אינו כפסול מום. דכיון שאינו שייך לקרב עצמו בחייה, ודאי אין כאן ראייה דהחסרון הוא בעצם קדושת הגוף. דהיינו, דפסול טומאה בקרב עצמו רק שייך לחול אחר שחיטתו, שעכשיו שיש עליו שם בשר<sup>9</sup> יכול טומאה לחול עליה ולפוסלה. ולכן, אין כאן שום

<sup>8</sup> ואע"פ שיש איזה מומין דמפורשין בקרא, והוי מחללין עבודת הכהן, אע"פ שאינם שייכים לבהמות כלל, כדמבואר בשיטמ"ק בכורות אות (יב), מומין אלו גם כן הוי מומין גמורין ופוגם בקדושת הגוף. והטעם שאינם שייכים לבהמות אינו מטעם שאינו מום גמור כמו המומין דהוי מחמת זרעו של אהרון, אלא רק שגוף הבהמה משונה מגוף האדם ודברים אלו אינם נחשבים כחסרון בגוף הבהמה, ורק בגוף האדם. ועיין עוד בקר"א.

<sup>9</sup> ועיין בחידושי הגר"ז שחוקר אם הטומאה חל רק אחר שחיטה מחמת שמשעת שחיטה יש עליה שם אוכל או דאינה חל על הקרבן עד אחר הקידוש של שחיטה.

שייכות לקדושת הגוף דכהן וא"א להשוותו לפסול מום, ולהוכיח ששורש הפסול נובע מפגם בקדושת הגוף. והוי כדבר מבחון ששייך לחול רק עכשיו שהוי בשר, ואין כאן גוף עם חיותו. ואע"פ ששייך טומאה בבהמה בחייה בטומאת הגולל בודאי אין זה קושיא על דברינו שאין הטומאה חל אלא מחמת שהבהמה הוי כחלק מן הקבר, אבל לא מחמת דבר בעצם גוף הבהמה<sup>10</sup>.

ויש לנו להביא עוד חיזוק לדברינו ששתי מיני מומין חלוקין הן ביסודן מדברי הרמב"ם במורה נבוכים (חלק ג' פרק מה) שמסביר שם, "ומכלל הדברים המביאים להדור המקדש ורוממתו כדי שתהא לנו יראה ממנו שלא יכנס אליו שכור ולא טמא ולא מנוול...וכן עוד לרוממת הבית רומם כבוד עובדיו ונתיחדו הכהנים והלויים, ונעשה לכהנים הלבוש היותר נכבד נאה ויאה בגדי קדש לכבוד ולתפארת, ושלא ישמש בעבודה בעל מום, ולא בעל מום בלבד אלא אף הכיעורים פוסלים בכהנים כמו שנתבאר דיני מצוה זו לפי שאין האדם מכובד אצל ההמון בצורתו האמתית אלא בשלמות אבריו ויופי בגדיו והמטרה רוממות שתהא לבית הזה ומשרתיו אצל הכל." דהיינו, שאיסור עבודה לכהן בעל מום הוי מחמת כבוד בית המקדש שיהיה לה משרתים שלמים. ולכאורה יש להקשות קצת מגמ' מפורשות<sup>11</sup> שיש פסול בעל מום גם בבמה ולא רק בבהמ"ק. ולכאורה מוכח שאין טעם הפסול רק מחמת תפארת המקדש?

אבל לפי דברינו עולה לנו הבנה נקיה בדעת הרמב"ם שהסברנו שיש במומין צד פסול מחמת שאין זה מן הנכון שמחוסרים בגופן הוי משרתי המלך כעין סברת "הקריבהו נא". והרמב"ם מסביר כעין דברים אלו, שאינו מן הנכון שהם יעבדו במקדש דהוי פלטרין דמלך מלכי המלכים. בין כן ובין כך יש צד פסול כזה ששייך בין למומין גמורין ובין למומין שפסולים רק מחמת שאינו שוה לזרעו של אהרן. אבל במומין גמורין הסברנו שיש עוד צד פסול יותר חמור שנובע מחסרון בקדושה, שהוא הגורם לחילול עבודה. וממילא הרמב"ם במורה נבוכים שעוסק

<sup>10</sup> ועיין בחידושי בגרי"ז שדן בזה. וכנראה שלפי דברינו אין צורך לחידושו.

<sup>11</sup> עיין זבחים (טז.) (קכ.) וע"ע ברש"י שם



בענין כבוד ורוממות המקדש מסביר שפסולי מומין הוי מחמת כבוד המקדש. והמדייק בלשונו הזהב ימצא שמדבר שם לא רק על המומין גמורים, אלא גם על הכיעורים. ובודאי כונת דבריו לגבי מומין אלו, דהוי מחמת שאינו שוה בזרעו של אהרן שאלו הן שנובעים מכבוד המקדש בלבד. ובמומין גמורים גם כן שייך טעם זה אלא שיש להן פסול גם מטעם אחר אפילו יותר חמור דהוי חסרון בקדושה. אבל כונת הרמב"ם כאן אינו להסביר הבנת פסול בעל מום אלא כבוד המקדש, וממילא הוא מביא רק הטעם שנוגע לחיבורו. ולכן, מומין גמורין שפסולים גם מחמת חסרון בקדושה ודאי שייכים לבמות שיסוד הפסול גם שייך חוץ למקדש<sup>12</sup>. ואם כנים דברינו יוצא שהמומין שנובעים רק מחסרון בצורתם, דהיינו, שאינם שוים לזרעו של אהרן, ורק פסולים מחמת כבוד המקדש, שייכים רק במקדש ולא בבמה. ועיינתי ומצאתי לי כמה חברים מגדולי האחרונים<sup>13</sup> שנקטו כזה בפשיטות, ולכאורה זהו הבנת דבריהם.

וכנראה, שדברינו מאירים על פסקי הרמב"ם במשנה תורה שלו, שכבר תמהו בהם הרבה. שהרי, הרמב"ם בפרק ו' מהל' ביא"מ כתב שכהן שיש לו מום המיוחד לאדם ולא לבהמה אע"פ שאין עבודתו מחולל, לוקה. אבל הבאנו לעיל שמשמעותא דגמ' בכורות (מג.) הוי דמומין שהן מחמת "שאינו שוה בזרעו של אהרן" רק עובר עליהן משום עשה, ולכאורה אינו לוקה<sup>14</sup>? ותו קשה מה שמבואר ברמב"ם שכל מום שמיוחד רק לאדם לוקה ואינו מחלל, אע"פ שיש מומין שמפורשים בקרא ורק

<sup>12</sup> ואין להקשות מזר שמותר להקריב בבמה אע"פ שבדאי פסולו מחמת חסרון בקדושה, שכבר תרצתי בהערה (6) שניתן להיאמר דחסרוני קדושה בבע"מ יותר יסודי אפילו מזר בעלמא. דקדושת כהונה הוי ייתור בקדושת הגוף ובע"מ אין לו גוף שלם לקבל קדושתו, כדמבואר במהר"ל. ולכן, אפשר לומר שיש לישראל ייתור בקדושת הגוף מכהן בע"מ.

<sup>13</sup> עיין באבן האזל (ביאת מקדש ו:א אות ד'), מקור ברוך (א: סי' ב), שי למורא בכורות (מה:)

<sup>14</sup> עיין רשיש, חזו"א בבכורות שם.



שייכים לאדם, דהיינו גבן וחרום. ולכאורה אלו שמפורשם בקרא מומין גמורים ומחללים את העבודה<sup>15</sup>?

ולענ"ד בדברינו יכולים לתרץ הקושיות חדא בחברתה ולעלות הבנה ברורה בדעת הרמב"ם. שהרמב"ם הבין סוגית הגמ' בזבחים כפשוטו, שרק המומין ששייכים לקרב כמו למקריב הן מומין גמורים שמחללים את העבודה. ואפילו המומין שהן מפורשים בקרא אם אינם שייכים לבהמות הקרבין ודאי אין כאן מום גמור שנובע מחסרון בקדושת הגוף, ולכן אינו מחלל את העבודה<sup>16</sup>. ואם כן צריך להבין סוגית הגמ' בבכורות שהבאנו לעיל, באופן אחר לגמרי. שהרי, הגמ' שמה מגדירה ג' מיני מומין: מה ששייכים לאדם ובהמה וחילל את העבודה, ויש ששייכים רק לאדם ועובר מחמתן רק על עשה דשוה בזרעו של אהרן ואינם מחללין את העבודה, והשאר שאסורין רק מחמת מראית עין שאין בהן אפילו עשה. אבל דעת הרמב"ם היא שיש מומין שבדאי חייבים עליהן מלקות, שהרי מפורשין בקרא, אבל עדיין אינם שייכים אלא לאדם, ולכן אינם מחללים את העבודה כיון דאינם מחמת חסרון בקדושה. וממילא הרמב"ם למד שבדאי כל המומין שהן מדאורייתא נכללים בלאו וחייבים עליהן מלקות כדמפורש בדבריו (ביא"מ פרק ו'), אלא שהעשה דשוה בזרעו של אהרן מגדירה יסוד הפסול במומין אלו ששייכים רק לאדם. דהיינו, שיש מומין בקרא שפוסלין מחמת חסרון בקדושה והם שייכים לאדם ובהמה, ויש מהן ששייכים רק לאדם ובא הכתוב להגדיר שמומין אלו פסולין מחמת שעכשיו אין הכהן שוה בזרעו של אהרן שמחוסר בצורת האדם. ופסולים אלו חלוקין ביסוד שורשם אע"פ שיש לשניהן חיוב מלקות שנכללים באיסור לכהן בע"מ להקריב. וכשמבואר בגמ' בכורות שמומין אלו ששייכים רק לאדם נלמדו מעשה דשוה בזרעו של אהרן אין כונתו למימר שרק אסורין מחמת עשה ולא לאו. שבדאי יש עליהן לאו ומלקות כדמבואר ברמב"ם, אלא שמומין אלו כיון ששייכים רק לאדם מבואר

<sup>15</sup> עיין אבן האזל (ביא"מ פרק ו'), חזו"א בכורות (סימן כו), שטמ"ק (בכורות מג אות יב) שדנו בזה.

<sup>16</sup> ואינו נחית למה שכתבנו בדעת השטמ"ק (אות יב) לעיל.

דפסולין מחמת יסוד דאינו שוה בזרעו של אהרן. ובודאי בעשה זו מרבים כמה מומין שאינם מפורשים בקרא, דגם הם חסרונות בצורת האדם ואינם שוים בזרעו של אהרן. אבל גם עליהן יש לאו, דשוות הן למומין שמפורשים בקרא אע"פ שרק שייכים לאדם ופסולים מחמת שאינם שוה בזרעו של אהרן. וזהו כונת הגמ' דמומים אלו נלמדו מעשה דשוה בזרעו ש"א. שמומין אלו נכללים בלאו דמומין, מחמת העשה דשוה בזרעו של אהרן. והבנת יסוד פסולים אלו הוי מחמת חסרון בצורתם, ולכן אינם מחללין את העבודה כיון דכהני אלו עדיין בקדושתן גמורין הן עומדין.

ואולי יכול להביא קצת סיוע לזה מעצם לשון הגמ' דמקשה "מאי איכא בין מומא לשאינו שוה בזרעו של אהרן" ותירץ "משום אחולי עבודה, מומא מחיל עבודה דכתיב מום בו ולא יחלל, שאינו שוה בזרעו של אהרן לא מחיל עבודה." ומבואר בגמ' דהנ"מ בין מומין גמורין לשאינו שוה לזרעו של אהרן הוי רק שמום גמור מחלל את העבודה. אבל מסתימות הגמ' משמע שבשניהם איכא מלקות דאם לא כן הוי ליה ליכתב שמום גמור יש בו לאו, משא"כ בשבז"א הוי רק עשה<sup>17</sup>.

ועיין עוד בסוגית הגמ' זבחים (כה:-כו.) שמבואר שם שהצורם אוזן הפר אחר שחיטתו וקודם קבלת דמו שפסול. ועיין ברש"י דמשמעות דבריו היא דיש פסול מום בקבלה עמצה ולא רק בשחיטה. אמנם, עיין בגרי"ז שמדייק בדעת הרמב"ם שהפסול אינו פסולא דקרבן בע"מ, אלא דין חדש שצריך פר של קבלה להיות אותה פר שהיה בשעת שחיטה, בשלימותה. וצריך להבין מהו הגדרת פסול חדש כזה? ויותר קשים הם דברי השיטה מקובצת (אות ג') דמבוארים שפסול זה הוי פסול בע"מ כמו קודם שחיטתו, אבל כתב שרק מום קבוע שייך לפסול בהמה בשעת קבלה ולא מום עובר. ולכאורה הדבר צריך ביאור קצת מהו החילוק בין מום עובר לקבוע שאע"פ ששניהם פוסלים בקרבן רק חדא שייך אחר השחיטה. ואפילו אם נאמר דמום קבוע הוי יותר חמור מחמת קביעותו, ולכן רק הוא

<sup>17</sup> ועדיין צריך להבין המשיכא דגמרא לפי דעת הרמב"ם. שהרי, הגמ' ממשיכה לחפש נ"מ בין מום שאינו שבזש"א, והן שרק פסולין מחמת מראית עין. ומסיק הגמ' שם שהן שמחמת אשבז"א יש בהן עשה ואינם מדרבנן. אבל לפי דעת הרמב"ם הול"ל שיש בה גם לאו ולא רק עשה כדמפורש בדבריו. ויש ליישב.

שייך, מנא ליה חילוק זה? ואולי על פי דברינו נוכל להבין קצת עמקותא דשמעתתא. שכמו שהסברנו בפסול בע"מ בכהן המקריב שיש שני דינים האחד מחמת חסרון בקדושת גופו, והשני מחמת פסול דהקריבהו נא, בודאי שניהם גם שייכים לפסול בע"מ דבהמה הנקרב. ואולי ניתן להיאמר שפסול בעל מום שנובע מחסרון בקדושת גופה דבהמה רק שייך בחייה כשקדושתו הוי קדושת הגוף, וממילא חסרון בגופה הוי חסרון בקדושתה, כדמבואר במהר"ל לעיל. אבל אחר השחיטה שקדושתה הוי מחמת קדושת הקרבן ואין כאן "גוף" אלא בשר, החסרון בגוף אינו גורם חסרון בקדושה. אבל לכאורה עדיין אפשר לדון על ענין דהקריבהו נא אחר השחיטה, שכל זמן שיש כאן קרבן לה' צריך להיות קרבן שלם ומובחר. וזהו חידוש הקרא אצלינו שצריכין "פר שהיה כבר" שיש ענין דהקריבהו נא אפילו אחר השחיטה. עפ"ז אפשר להסביר חידושו של השטמ"ק דרק מומין קבועין נכללים בפסול זה דשם רק מהם יש חסרון מצד הקריבהו נא. אבל בהמה שיש לה מום עוברת עדיין היא בהמה מובחרת שתחזר בזמן, לשלימותה. אבל כשהפסול הוי מחמת חסרון בקדושה שנובע מחסרון בגוף הבהמה יש לדון אם פסול זה שייך בין במום קבוע בין במום עובר, שלמעשה אין כאן גוף שלם וממילא אין הקדושה בשלימותה.

ומדי דברי בענין "קרב כמקריב" עלי להעלות על השולחן איזה הגדרה סתומה שעלה בדעתי מתוך עסקי בסוגיא. עיין בתו"כ בפרשתא דמומין (אמור פרשתא ג: פרק ג) דאיתא שם "והלא דין הוא ומה אם בהמה שהכשיר בו הכושי...פסל בה אותו אות בנו...אדם שפסל בו הכושי והגחור...אינו דין שנפסל בו אותו ואת בנו...ת"ל מום בו פרט לאו"ב<sup>18</sup>. ועיין בראשונים שם שכולם הבינו דכונת חז"ל היא למימר שבלי המיעוט היינו אומרים דיש פסול לכהן לעבוד במקדש ביום ששימש שם בנו. ולכאורה מדרש פליאה היא כמו שכבר תמהו עליו האחרונים, דאיך יתכן לפסול או"ב בכהנים העובדים דכל איסורא ופסול דאו"ב הוי מחמת הריגתם ומה השייכות לעבודה? ולכאורה מוכח מכאן דמאיזה טעם שיהיה יש בעניני מומין איזה צד לדון את הכהן המקריב כקרב עצמו ממש.

<sup>18</sup> וכעין זה נמצא בגמ' בכורות (מה:)

וממילא שייך לפוסלו מחמת פסול דא"ב כיון דבעבודתו הוי כקרב. ואם באמת יש מושג כזה אפשר שזהו גם הבנת הסוגיות בזבחים (יט: כ.). שדן אם פסולי לינה ויציאה שייך לקידוש ידים ורגלים. דהיינו, שמא מחמת קידוש יו"ר חל על הכהן איזה קדושה יתירה ששייך לה פסולי הקרב עצמה. ואם כנים הדברים ודאי יתכן שזהו עמקתא דסוגיין אצל בע"מ דעשה בו "קרב כמקריב". שפסול בע"מ בכהן המקריב הוי מחמת שיש לו גדר ודיני הקרב עצמו באיזה ענינים. ובודאי דברינו מחוסרים הבנה עד למאד ורק להגדרת הענין בלבד הם באים<sup>19</sup>.

אבל כדאי לנו להביא כאן יסוד חשוב בענין הקרבנות ועבודותיה שמקושר הוא למה שהעלנו. שבדרך כלל נקטינן שעבודת הקרבן וכהן העובד הם רק הכלים שאנו משתמשים בהם להקריב קרבן לה'. שבאופן זה נוכל להביא מתנות לריח ניחוח לפני קודשא ב"ה. ולפ"ז אין שום שייכות שנשאר בין הכהן והקרבן עצמה לאחר הקרבתה. שהוא רק כשליח בעלמא כמי ששולח מתנה ביד חברו, שאין לשליח שום קשר או השפעה לעצם המתנה, אלא שעכשיו הוא במקום אחר. אולם, לגבי כהן המקריב ועבודותיו יש לבעל דין לטעון שהוא אינו כשליח בעלמא אלא שבעבודתו הוא מהפך הפר מבהמה לקרבן ה'. וכיון שהוא העושה הקרבן הוי כאילו הוא מייצר אותו. ולכן, רישומו ניכר בגוף הקרבן אפילו אחר גמר מעשי העבודה. והוי כאילו הוא מוכח ממש בעצם גוף הקרבן שהיה נקרב ע"י כהן פלוני. ויש להביא ראיה לזה מסוגית הגמ' בזבחים (טו.). דאיתא שם, "בעא מיניה רבי ירמיה מר' זירא היה מזה ונקטעה ידו של מזה עד שלא הגיע דם לאויר המזבח מהו? וא"ל פסולה מ"ט והזה ונתן בעיניו." ועיין שם ברש"י שמסביר ששאלת הגמ' הוא אם נעשה הכהן בע"מ אחר עזיבת הדם מידו אבל קודם שהגיע למזבח האם זה נחשב כעבודת בע"מ או לא? ומסיק הגמ' שאע"פ שהכהן כבר גמר מעשי עבודתו ועכשיו הדם הולך מעצמו עדיין יש פסול בע"מ. ומקופיא דברי הגמ' קצת קשין כי

<sup>19</sup> אבל כדאי להזכיר כאן מה שעולה בדעת הכל בשמיעת דברים אלו, והן דברי הרמב"ן הידועים בפירושו עה"ת (ויקרא א: ט) שענין הקרבנות הוא, "כדי שיחשב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלקיו בגופו ובנפשו וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכפר הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו נפש תחת נפש, וראשי אברי הקרבן כנגד ראשי אבריו."

בפשטות כיון שכבר נגמר כל מה שמוטל על הכהן לעשות בהקרבתו, אין כאן עוד שייכות בין הקרבן והכהן עכשיו, כשנעשה בע"מ. ומעשי העבודה כולם נעשו ע"י כהן כשר ושלם. אבל לכאורה יותר מובן לפי מה שהערכנו דחותמו של כהן העובד נרשם בגוף הקרבן. שעצם גוף הקרבן מושפע באופן מופרט ומוחלט מחמת הכהן העובד. דהוי כאילו יש כמה מיני קרבנות וקרבתן עולה שנקרב ע"י כהן פלוני משונה בעצמותו מקרבן עולה שנקרב ע"י אחר. וכיון שעיצומו של הקרבן תלוי בכהן המקריבו יש שייכות יסודי בין הכהן והקרבתו אפילו אחר שכבר גמרה מעשי עבודתו. וכשבא הקרבן לפני המקום כביכול, מוכח מתוכו שנקרב ע"י כהן פלוני. ולכן, אם הוא בע"מ עכשיו, אע"פ שבשעת העבודה היה שלם, למעשה רישומו של כהן בע"מ נרשם בגוף הקרבן בשעת הבאת הדם למזבח, והקרבת פסול. והשתא, לכאורה יש לנו תחילת ההבנה במה שהגדרנו לעיל דיש לכהן המקריב איזה דינים של הקרב עצמו. שהקרבתו הוא החומר שבו מובא עבודתו של כהן זו לפני המקום. דכיון ששמו חל על גוף הקרבן יש לשייך עליו איזה דינים של קרב עצמו<sup>20</sup>. ואם כן לכאורה זהו ג"כ עמקתא דיסוד קרב כמקריב דיש צד חומר קצת לפסול בע"מ מחמת שהוא אחד מהדינים שנובעים מצד קרב שאנו משייכים להמקריב עצמו. שכמו דהוי פסול בע"מ בגוף הקרבן ג"כ יש פסול בע"מ על הכהן שרישומו נקבע עליו, ששום צד מום בקרבן פוסלו.

ויש לנו להביא ראיה חזקה מעצם הדינים ששייכים רק לפסול בע"מ, ולא לשאר פסולים. עיין במשנה זבחים (ק"ב). והגמ' סנהדרין (פב:-פג.) דכמה פסולי כהונה רק מחויבים על עבודתם אם עובדים עבודה תמה, דהיינו עבודה שאין אחריה שום עבודה, כמו הקטרה. אבל אם רק עשו עבודה שאינה תמה, כמו יציקה, ובלילה וכדומה, פטורין. ומפשטותא דמשנה משמע דבע"מ אינו בכלל הפסולים שצריכים עבודה תמה ליחייב עליהן, שרק פסולי זרות, טומאה, מחוסר בגדים, ואינו רחוק ידיים ורגלים נזכרים במשנה. ואע"פ שמפורש הוא בדברי הרמב"ם (ביא"מ ט:ח) שגם בע"מ אינו חייב אלא על עבודה תמה בלבד, חידוש הוא בדבריו וצריך

<sup>20</sup> ובודאי הדברים עדיין צריכים ביאור אבל אולי יש לנו פתח להבנתם.

ליישבם. שהרי, מבואר בתו"כ (פרשת אמור פרשתא ג' הלכה ד' לפי פירושי ר"ה ור"ש) שיש ריבויים מיוחדים לרבות הרבה עבודות שאינן תמות, בכלל פסול בע"מ. ומפשטותא דתו"כ שם מבואר אפילו יותר מזה, שיש פסול בעל מום אפילו לגבי מעשים שאינם נחשבים עבודה כלל כמו יציקות, בלילות, תנופות, והגשות שכשרים בזר כדמבואר במנחות (יח.). ולכאורה פלא הוא <sup>21</sup>! ובאמת קושיא כפולה היא. שהרי, כבר הוכחנו שיש כמה עבודות שבע"מ חייבין עליהן אע"פ שהזר פטור בהן. אבל מאידך גיסא, יש עבודות שכשרין לבע"מ אע"פ שהזר פסול בהן. שמבואר בגמרא יומא (כג: ) דשיטת ריש לקיש הוא שלפי ר' אליעזר בעל מום כשר להרמת הדשן אע"פ שזר ודאי פסול לה? ומה פשר הדברים שלכאורה תמוהים הן! ובאמת יכולים להקשות קושיא נוספת על דברי התו"כ [אמור פרשתא ג'] דאיתא שם "לא יקרב להקריב לחם אלקיו. אין לי אלא תמידין שהם קרויים לחם שנאמר, 'את קרבני לחמי לאשי' ושאר כל קרבנות מנין ת"ל שוב לחם. מנין לרבות את הדם ת"ל להקריב...מנין אימורי חטאת ואימורי אשם ואימורי קדשי קדשים ואימורי קדשי קלים...מנין הקומץ והלבונה והקטרת ומחת כהנים..."

דהיינו, שמבואר דצריכים ריבוי מיוחד לכל קרבן וקרבן לשייך עליו פסול בע"מ בכהן המקריב מה שלא מצינו בשאר פסולי כהונה. וצריך להבין מהו השורש שממנה נפרחים כל חילוקים אלו בין פסול בע"מ ושאר פסולי כהונה <sup>22</sup>?

אבל באור דברינו נראה שכל הקושיות נופלות מאליהן. שהוכחנו שיסודו דפסול בע"מ אינו כזר דהוי רק חסרון בקדושה, אלא שהוא כעין פסול מום ששייך לקרבן עמצו. שהכהן לא רק המביא קרבן אלא שהוא מייצר הקרבן, ובעבודתו הבהמה נתהווה להיות קרבן, וממילא שמו חל על גוף הקרבן. ולכן, כשיש בכהן איזה פסול ששייך לקרבן עצמו ממילא גם הכהן נפסל להביא הקרבן שבעבודתו הוא גורם שיש איזה צד מפסול זה

<sup>21</sup> וע"ש בר"ש שמתרץ שמדרש זו שיטה אחרת בגמ' שם אבל אינה בפירש הראב"ד ור' הלל.

<sup>22</sup> ועיין בספר קדשי יהושע חלק א' סימן נג שהעיר בדברים אלו.

שייך לגוף הקרבן. ועפ"ז מובן היטב שאע"פ ששאר הפסולים צריכים עבודה תמה ליחייב עליהן, שהן עבודות חשובות שבהן נגמרה הבאת הקרבן, פסול בע"מ חייב גם בשאר העבודות. שהפסול בע"מ פסול לעבודה מחמת ההשפעה שיש לו על גוף הקרבן מעבודתו. ולכן, כל עבודה שבעשייתה שמו נקבע על גוף הקרבן אסור לו לעשותו. ולפ"ז ניתן להיאמר שאפילו עבודות שכשירין לכתחילה בזר עדיין בע"מ פסולין להן שאולי אינן חשובות כ"כ שצריכין כהן אבל עדיין הן חלק מהכנת גוף הקרבן ואסור לבעל מום לעשותם, שע"י שמו נקבע על הקרבן. אבל מאידך גיסא, יש עבודות שאע"פ שהן חשובות, ואסורין לזרים, כיון שבעבודות אלו אין להעושה שום שייכות להכנת גוף הקרבן, כמו הרמת הדשן, בעלי מום כשרין להן. ועכשיו גם מוסבר למה צריכים ריבוי לכל קרבן וקרבת ליפסל בה כהן בעל מום. שכיון שאין הפסול מחמת עצם העבודה אלא מחמת השפעת עבודתו על גוף הקרבן יתכן שצד מומין כזה אינו פוסל בכל הקרבנות. וגם יתכן שכח ותפקידו של עבודת הכהן משונה בכל קרבן וקרבת. ואולי יש להן שליטה מיוחדת ומפורטת בכל קרבן וקרבת. ולכן, צריכים ריבוי לכל עבודה ולכל קרבן ללמדנו באיזה עבודות הכהן משפיע על מהות הקרבן כל כך להיות נחשב שיש איזה חלות מום עליו.

## בענין זר

### א. הקדמה

איתא בזבחים (לב.) "ושחט את בן הבקר לפני ה', והקריבו בני אהרון הכהנים - מקבלה ואילך מצות כהונה, לימד על השחיטה שכשירה בכל אדם." יוצא מכאן שבדרך כלל עבודת הקרבנות טעונה כהונה. הגמרא בזבחים (טו:-טז.) מוסיפה שהזר שעבד עבודה שצריכה כהן מחלל עבודתו גם בדיעבד. נראה שחזון ממה שנלמד מהמקורות האלו, הגמרא מרחיבה יותר את הפסול של זר במקדש. הנה הגמרא ביומא (מה.) פוסק שזר לא יכול להדליק את המערכה מפני הסברא "וכי תעלה על דעתך שזר קרב אצל המזבח!?" מבואר במשנה בסנהדרין (פא:) שהעונש של זר ששימש במקדש הוא מיתה בידי שמים, והוא נלמד מהפסוק "וזר הקרב יומת" (במדבר יח:יז). אבל הגמרא יומא (כד.-כד:) מסבירה שעונש זה שייך רק במקרה של עבודה תמה- עבודה שאין אחריה עבודה, במיוחד: זריקה, הקטרה, ניסוך המים, וניסוך היין. עבודה שאינה תמה, כמו קבלה והולכה, פסולה בזר, אבל אין עונש של מיתה בידי שמים.<sup>1</sup>

### ב. חיסרון הכשר או פוסל

המקדש דוד (טז:א) חוקר אם העבודה שנעשית בזר פסולה מפני שהעבודה צריכה כהן, ומפני שלא נעשית בכהן העבודה לא נתקיימה וממילא אי אפשר לצאת ידי חובתו בעבודת זר (חיסרון הכשר), או שהזר פוסל העבודה, ועבודת זר גרועה יותר מעבודה שלא נעשית בכלל. לכאורה, בעלי התוספות נחלקו בחקירה זו. הנה הקשה תוספות מנחות

---

<sup>1</sup> לפי שיטת הראב"ד בהדלקת מנורה (ביאת מקדש ט:ז) יש רובד נוסף של עבודות שאסורות בזר, אבל כשרות בדיעבד.



(יח: ד"ה ורבי שמעון) למה לפי ר' שמעון בלילת מנחה בזר פסולה, אף על פי שבלילת מנחה אינה מעכבת. דעה הראשונה של תוספות הסבירה שאע"פ שבלילה אינה מעכבת, בלילת זר גרועה מחוסר בלילה. הדעה השניה בתוספות הסיקה שאין הכי נמי, בעל כרחך צריך לומר לפי ר' שמעון שיציקה ובלילה מעכבות מכיון שטעונות כהן. ונראה שיש עוד נפקא מינא בין שני הצדדים אם כהן כשר יכול לחזור ולעשות העבודה בהכשר אחר הזר. אם הבעיה בעבודת זר היא רק שחסר העבודה, עכשיו שהכהן אח"כ עשה העבודה היא לא חסרה. אבל אם נאמר שהזר פוסל העבודה, הקרבן נפסל בעבודת הזר ואי אפשר שוב לתקנו.

על פי חקירה זו אפשר להבין עוד כמה דיונים במפרשים. ר' עקיבא איגר הקשה למה צריכים פסוק מיוחד ללמוד שעבודת זר מחללת, למה זה לא יוצא ממילא מהכלל של "כל דאמר רחמנא לא תעביד אי עבד לא מהני?" הוא מסביר ש-"אי עביד לא מהני" רק יכול לגרום חיסרון הכשר לקרבן, אבל צריכים פסוק מיוחד ללמוד שעבודת הזר פוסל הקרבן באופן שאי אפשר לתקן את המעוות. בכיוון מקביל, הקרן אורה מסביר שצריכים לימוד מיוחד שזר מחלל העבודה ולא יכולים לסמוך רק על "שינה עליו הכתוב לעכב," שעבודה בכהן דוקא מעכבת. אם לומדים הפסול זר מ-"שינה עליו הכתוב לעכב" יהיה רק חיסרון הכשר לעבודת זר, אלא צריכים לימוד מיוחד ללמד אותנו שהזר פוסל העבודה. יוצא שרעק"א והקרן אורה סוברים שהזר פוסל העבודה. ר' חיים בחידושיו על הרמב"ם (פסולי המוקדשים יג:ט) גם כן סובר ככה. הוא מבאר שאע"פ שבמקרה של הולכה שלא ברגל אפשר לתקן ויחזור הכהן ויוליך הדם ברגל ממקום השחיטה, אי אפשר לתקן הולכת זר.

אולי אין כל פסולי זר שוים בדין זה. שמא אפשר לומר שאופיו והיקפו של הפסול של עבודת זר תלוי במקור הפסול. הרב אהרון ליכטנשטיין שליט"א הציע שכל פסול זר שמיוסד על הסברה של "וכי תעלה על דעתך שזר קרב אצל המזבח" יהיה רק חיסרון הכשר, אבל בדרך כלל הזר פוסל העבודה בדרך שאי אפשר לכהן כשר לתקן אותו.

### ג. הגדרת זר

אין ספק שישראלים מוגדרים כזרים, אבל נראה שיש מקרים שגם כהנים נחשבים כזרים. בת כהן וחלל הם מתולדות אהרון הכהן, אבל אינם כשרים לעבודה, ויש לחקור אם פסולים אלו גם מדין זר לענין עבודה. הגמרא בזבחים (ד.) אומרת "מה לקבלה שכן פסולה בזר ואישה," וזה רומז לנו שזר ואישה הם סוגי פסול שונים. אולם, השיטה מקובצת שם מוחק המלה "אישה," ואולי משום שאינה בכלל זר לגבי עבודה. גם הראשונים נחלקו בזה. הרמב"ם (ביאת מקדש ט:א) מגדיר זר ככה: "איזהו זר - כל שאינו מזרע אהרון הזכרים." לפי הרמב"ם יוצא שאישה גם בכלל זר. בניגוד להרמב"ם, הספר החינוך (מצוה ש"צ) סבור שאישה אינה בכלל זר, והאיסור של עבודת כהונה באישה היא רק לאו הבא בכלל עשה, ואין לוקין עליו.

הגמרא בקידושין (סו:) פוסקת שחלל שעבד עבודה לפני שנודע שהוא חלל, עבודתו כשירה מפני הגזירת הכתוב "ברך ה' חילו ופעל ידיו תרצה." תוספות (שם ד"ה אמר) מדייקים שרק עבודתו קודם שהוכר כחלל כשר, אבל אחר שנודע שהוא חלל עבודתו פסולה בדיעבד. הרמב"ם (ביאת מקדש ו:י) חולק על זה ופוסק: "כהן שעבד ונבדק ונמצא חלל-עבודתו כשירה לשעבר, ואינו עובד להבא, ואם עבד לא חלל." נראה שלפי תוספות החלל הוא בגדר זר, וממילא עבודתו פסולה אחר שהוכר כחלל. לשיטת הרמב"ם לכאורה חלל עדיין בגדר כהן גם לענין עבודה הואיל ועבודתו כשירה בדיעבד. יש להאיר ששיטה זו מתאימה להגדרת זר לפי הרמב"ם "שאינו מבני אהרון הזכרים," שהרי חלל הוא אכן מבני אהרון הזכרים. אף על פי שנתחלל קדושתו עדיין יש עליו שם כהן, ועבודתו כשירה בדיעבד. לפי תוספות אפשר לומר שחלל הוא בכלל זר לענין עבודה אפילו קודם שהוכר חילולו, ועבודתו כשר בדיעבד רק בשביל גזירת הכתוב. גם אפשר לומר שאחר שהוכר חילולו הוא הופך להיות זר, אבל כשלא נודע חילולו עדיין יש עליו שם כהן, והגזירת הכתוב מגלה לנו רק אימתי הוא מחליף מכהן לזר לגבי עבודה.

אפשר שבכמה מקרים אפילו כהן כשר יכול להיות מוגדר כזר. ביבמות (לג:) בדיון על איסור חל על איסור במקרה של זר שעשה

עבודה ביום כיפור איתא: "אי הכי מאי איריא זר, אפילו כהן הדיוט נמי? שזר אצלו קאמר." המקדש דוד (טו:ג) ועוד אחרונים למדו מזה שכהן הדיוט ביחס לעבודת יום כיפור שדורשת כהן גדול מוגדר כזר. גם השער המלך (עבודת יוה"כ א:לב) כותב שהגדרת זר היא "זר לאותה עבודה." יתכן שיש מעין זה בשני כהנים הדיוטים. הספר החינוך (שפט) מונה מצוה "שלא יתעסקו הכוהנים במלאכת לויים, ולא הלויים במלאכת כוהנים." בכלל הלאו הזה הוא מונה איסור על כוהנים לעשות עבודת הלויים, איסור על לויים לעשות עבודת הכהנים, וגם איסור על לויים לעשות עבודה שניתן ללוי אחר, ואיסור על כהן לעשות עבודת כהן חבירו. לפי הספר החינוך, בכל המקרים האלו חייבים בעונש של מיתה בידי שמים, חוץ מכהן שעשה עבודת לוי. המקדש דוד (טו:ג) סבור שחיוב מיתה בידי שמים בכהן שעשה מלאכת חבירו מוכיח שכהן מוגדר כזר אצל עבודה שכבר ניתנה לכהן אחר. שיטה זו מורה על ההגדרה של "זר לאותה עבודה" מכיון שכל כהן כשר בגברא לעבודת חבירו. גם הרמב"ם מונה לאו "שלא יעשה אחד במלאכת חבירו במקדש," אבל נראה שהוא חולק נגד החינוך ביסוד הדין ובפרטיו. בהלכות כלי המקדש (ג:ט-יא) הרמב"ם מבאר את הלכות מצוה זו, והוא מגביל את תחומי הלאו הזה יחסי לספר החינוך. לפי הרמב"ם רק לוי שעשה עבודת כהן חייב מיתה בידי שמים. גם הוא סובר שאסור ללוי לעשות מלאכת חבירו או כהן לעשות עבודת לוי, אבל הם אינם נענשים מיתה בידי שמים. ויש להאיר שהרמב"ם לא מזכיר שום איסור על כהן לעשות עבודה שכבר ניתנה לכהן אחר. לכאורה הרמב"ם סבור שאין לאו זה קשור כלל להגדרת זר, אלא הוה דין נפרד שאין לטשטש בתחום עבודת הקודש של חבירו. הרמב"ם דן בעניני זר בהלכות ביאת מקדש, אבל הוא מפרט האיסור של לוי במלאכת כהן וכהן במלאכת לוי דוקא בהלכות כלי המקדש. נראה שהרמב"ם סובר שהלכה זו לא קשור כלל לדין זר, והוא מצוה נפרדת לחזק את הגבולות בין כהונה ללויה.

גם כהן שכשר לאותה עבודה לפעמים נחשב כזר אם הוא לא מוכן באופן הלכתי לעבוד. וצריך עיון קצת למה תנאים בהכשר העבודה מוגדרים כפסול זר דוקא, ונדון בזה להלן. בקשר לכהן שמחוסר בגדים הגמרא בזבחים (יז:) פוסקת "אין בגדיהם עליהם, אין כהונתם עליהם." המרדכי (גיטין סימן תס"א) מביא סיפור שכהן אחד שפך מים על ידי ר"ת,

ותלמידיו שאלו אותו איך הוא הרשה את זה- המשתמש בכהן מעל! רבינו תם ענה שהכהן לא היה לבוש בגדי כהונה, ואם אין בגדיהם עליהם, אין כהונתם עליהם. למסקנא השיב ר' פטר שהסיבה האמיתית שהיה מותר הוא שהכהן יכול למחול על כבודו. אבל לפי דברי רבינו תם יוצא שהדין של אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם אינם סתם מליצה בעלמא לפסול עבודה, אלא הוה ממש בגדר זר. ורבינו תם הרחיק לכת יותר מזה, שהוא יישם דין זה גם מחוץ לתחום של עבודה. וגם למסקנת ר' פטר יתכן שבעבודה הגדרה זו קובעת לגמרי, אלא ששאני דין "וקדשתו."

יתכן שגם פסול של שלא רחוק ידים ורגלים הוה פסול זר. תוספות בזבחים (יח. ד"ה אתיא) סבורים בפירוש שכהן שלא רחוק ידיו ורגליו נחשב כזר. אבל הרבה הראשונים חולקים בזה וטוענים שמחוסר בגדים ישנו בגדר זר, אבל שלא רחוק ידים ורגלים אינו נחשב כזר, ורק עונשו נלמד מזר. הרמב"ן (חולין כד. ד"ה אמר קרא), הריטב"א (קידושין יד. ד"ה והא יום הכיפורים), והר"ן (חולין כד. ד"ה אמר קרא) כולם סוברים שלומדים בגזירה שוא ממחוסר בגדים שכהן שלא רחוק ידיו ורגליו מחלל עבודה. אם היינו לומדים ממחוסר בגדים שמי שלא רחוק ידיו ורגליו גם כן בכלל זר, אין צורך ללימוד מיוחד שהוא מחלל עבודה, מכיון שזה היה יוצא ממילא ממעמדו כזר.<sup>2</sup>

יוצא שלפי המקדש דוד הגדרת זר כולל הרבה פסולים. הוא סובר שכהן הדיוט ביום כיפור, ואפילו כהן בעבודה שנמסרה לכהן אחר, הוין בגדר פסול זר. גם השער המלך חושב שיש לדין זר הגדרה מורחבת, והוא מגדיר כזר כל מי ש-"זר לאותה עבודה." בכיוון ההפוך, הרמב"ם מצמצם את זר לכלול רק "שאינו מזרע אהרון הזכרים." לפי הגדרת הרמב"ם יוצא שאישה כן בכלל זר, אבל חלל, כהן הדיוט ביום כיפור, וכהן במלאכת חבירו אינם בגדר זר.

<sup>2</sup> נראה שגם רש"י מחלק בין מחוסר בדגים ושלא רחוק ידים ורגלים. עיין רש"י בזבחים (ק"ב:) ד"ה ולא משום מחוסר וד"ה ולא משום שלא רחוק, שכותב במחוסר בגדים "דאינהו נמי כזר בזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והווי להו זרים," אבל בקשר לשלא רחוק ידים, רש"י (שם) כותב "גמר חוקה חוקה ממחוסר בגדים התם לענין אחולי עבודה ולענין מיתה נמי אנן גמרינן מהתם."

מה שיטת הרמב"ם בקשר למחוסר בגדים ושלא רחוק ידים ורגלים? הרמב"ם בהלכות כלי המקדש (י:ד) כותב שמחוסר בגדים "חייב מיתה בידי שמים כזר ששימש" והוא גם כותב "אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם אלא הרי הם כזרים." המהר"י קורקוס (ביאת מקדש ט:י) שואל למה הרמב"ם לא מזכיר הדין של "אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם" בהלכות ביאת מקדש יחד עם כל ההלכות של זר. הוא מסביר שהרמב"ם כבר השווה מחוסר בגדים לזר בהלכות כלי המקדש, וסמך על זה כשהוא כתב הלכות ביאת מקדש. יוצא שהר"י קורקוס סובר בדעת הרמב"ם שפסול מחוסר בגדים הוא מדין זר. אבל אפשר לומר שהרמב"ם לא חושב שמחוסר בגדים בגדר זר בגברא מפני שאפילו בלא בגדיו הוא עדיין "מזרע אהרון הזכרים." לפיכך הוא רק מביא היחס בין מחוסר בגדים לזר בהלכות כלי המקדש ולא בהלכות ביאת מקדש. אולי הרמב"ם רק רוצה לומר שהעונש של המחוסר בגדים נלמד מזר, אבל הוא לא בגדר זר, ולכך הוא כותב "חייב מיתה כזר ששימש" ו"הרי הם כזרים" אם הכ"ף הדמיון.

הרמב"ם גם כולל בהלכות ביאת מקדש (ט:י) "הטמא ובעל מום ושלא רחוק ידים ורגלים ששמשו במקדש- אינן חייבים אלא על עבודות שהזר חייב עליהן מיתה, ועל שאר העבודות באזהרה." נראה במבט הראשון שהרמב"ם כולל שלא רחוק ידים ורגלים בדין זר, אע"פ שהם "זרע אהרון הזכרים"! אבל אפשר לומר שהרמב"ם רק משווה צורת העונש בזר ובשלא רחוק ידים ורגלים, שבשניהם העובר עליהם רק חייב עונש בעבודה תמה. הפנים מאירות (זבחים יח.) בונה יסוד שכל שחייבים עליו מדין זר העונש צריך להיות מיתה בידי שמים. הרמב"ם כבר ביאר (ביאת מקדש ו:י) שבעל מום רק חייב מלקות כשימש בעבודה תמה. יוצא מזה לאור היסוד של הפנים מאירות שהרמב"ם בפרק ט הלכה י אינו מדבר על פסולים שבגדר זר מפני שאי אפשר לבעל מום להיות בגדר זר. לפי זה, הרמב"ם רק משווה בעל מום, טמא, ושלא רחוק ידים ורגלים לזר לענין קבלת העונש הכי חמור (מלקות בבעל מום, מיתה בידי שמים בטמא ושלא

רחוץ ידיים ורגלים) בעבודה תמה. ויוצא שרק פסולי גברא (ואולי בגדים) נחשבים פסול זר.<sup>3</sup>

גם אפשר להציע מהלך אחר בדברי הרמב"ם. הרמב"ם כן סובר שמחוסר בגדים ושלא רחוץ ידיים ורגלים הם מדין זר. אבל הם לא בגדר זר בגברא באופן שישראל או אישה נכלל כזר. הנה כבר העלינו את דעת הרב אהרון ליכטנשטיין שליט"א שעבודה שפסולה בזר בשביל הסברה "וכי תעלה על דעתך שזר קרב אצל המזבח" רק חסרה הכשר, כאילו העבודה עדיין לא נעבדה, אבל אינה פוסלת העבודה באופן שאי אפשר לתקן אותו אם כהן כשר. יתכן שמי שמוגדר כזר בשביל שהוא לא "מזרע אהרון הזכרים" פוסל העבודה, אבל מחוסר בגדים ושלא רחוץ ידיים ורגלים הם רק סוג זרות בצורת העבודה, ואולי רק במובן שעבודתם חסירה הכשר.

### ד. עבודה שכשירה בזר

אף על פי שעבודה בדרך כלל צריכה כהן, ישנם כמה יוצאים מן הכלל, כמו שחיטה, שכשרות בזר. יש שני צדדים להבין הכשר עבודה בזר. אפשרות אחת היא שהפעולה אינה באמת מוגדרת כ-"עבודה". כן יוצא לפי הגמרא בזבחים (יד:) שמסבירה ששחיטה כשרה בזר מפני "שחיטה לאו עבודה היא". גם ביומא (כד.) הגמרא פוסלת זר שהדליק את המנורה בשביל שהדלקה לאו עבודה היא.<sup>4</sup> מצד שני, יכול להיות שבכמה עבודות מי שבדרך כלל מוגדר כזר (כמו ישראל) יכול לעלות ולהיחשב כעין כהן לאותה עבודה. זה יכול להיות הסיבה שזר כשר בבמה.

<sup>3</sup> אמנם הר"י קורקוס (ביאת מקדש ט:י) חולק על היסוד הזה של הפנים מאירות. לדעתו, אין צורך שיהיה העונש מיתה בידי שמים בעבודה תמה בכל איסור שהוא בגדר זר, אלא שהעונש המתאים של אותו איסור (בין שהיא מיתה בידי שמים או מלקות) יחול רק בעבודה תמה.

<sup>4</sup> יש שיטות שונות לגבי מה מגדיר איזה פעולה במקדש להיות בכלל "אינה עבודה". לגבי שחיטה לאו עבודה עיין הר"י מאורלינש בתוס' בזבחים (יד: ד"ה שחיטה לאו עבודה) שסובר מפני ששחיטה אינה מיוחדת לקדשים אלא גם נדרשת בחולין היא לאו עבודה. בענין הדלקת המנורה עיין חידושי ר' חיים הלוי על הרמב"ם (ביאת מקדש ט:ז) שמחדש שהדלקת המנורה רק מצוה בתוצאה, שיהא המנורה דלוקה.

אף על פי ששחיטה כשרה בזר, אפשר שיש הבדל בין שחיטת זר ושחיטת כהן. הריטב"א (יומא כה. ד"ה הראש) מסביר שיש פייס בין הכוהנים לזכות בשחיטה מפני שלכתחילה צריך ליתן לכהן לשחוט. המאירי (שם) קובע שבקרבן תמיד לכתחילה צריך לחזור על כהן לשחוט. המנחת אברהם (זבחים חלק ב עמוד קג) הבין שהמאירי והריטב"א סבורים לחלק שבקרבן ציבור יש עדיפות שכהן ישחוט, אע"פ שבקרבן יחיד זר כשר לשחוט לכתחילה.<sup>5</sup> גם אפשר שיש חילוק בין שחיטת זר ושחיטת כהן ביחס לעבודה שבמקדש שדוחה שבת. הרש"ש מדייק מרש"י (יבמות לג: ד"ה שחיטה) שרק שחיטת כהן דוחה שבת, אבל זר ששחט חייב משום חילול שבת. יוצא מהמקורות אלו שאפילו בעבודות שכשרות בזר, יש חלות של "עבודת כהן" ואין מעשה זר ברמה של עבודת כהן.

בקידושין (כג:) הגמרא דנה אם הכוהנים שלוחי דרחמנא או שלוחי דידן. הגמרא מבררת שאי אפשר שהכוהנים שלוחי דידן, שאם כן אי אפשר להם לעשות עבודה עבור ישראלים מפני הכלל "כל דלא מצי עביד שליח לא משוי." התוספות (שם ד"ה דאמר) מקשים מהגמרא בנוזר (לה:) שדנה על ישראל שהודר הנאה מכהן אחד, האם הכהן ההוא יכול להקריב קרבנות בשבילו, והגמרא מניחה את השאלה כבעיא דלא איפשטא. תוספות שואלים אם הכוהנים שלוחי דרחמנא, פשוט שאין בעיה לכהן ההוא להקריב בשביל ישראל, מפני שהוא לא שלוחו. והם מתרצים שבאמת הכוהנים הם גם שלוחי דרחמנא וגם שלוחי דידן. הם שלוחי דרחמנא, ולכך אין בעיה של כל דלא מצי עביד שליח לא משוי, אבל הם גם שלוחי דידן, ולכך אולי יש בעיה לכהן לעשות עבודה בשביל ישראל שהודר הנאה ממנו.<sup>6</sup> הבית הלוי (חלק ב סימן ט) אומר בשם חכם אחד

<sup>5</sup> בניגוד לזה, הרמב"ם (ביאת ט:ו) כותב ששחיטה כשירה בזרים "בין קדשי יחיד בין קדשי ציבור," שאין חילוק בין קרבן יחיד וקרבן ציבור לענין שחיטת זר.

<sup>6</sup> ודבריהם צריך עיון איך מפרשים פשרה זו. וניתן לומר שתוספות חושבים שבעצם כוהנים הם שלוחי דידן, אלא בעבודה אין בעיה של כל דלא מצי עביד שליח לא משוי, שהתורה עצמה קבעה שהכוהנים הם דוקא מיידגים את כל כלל ישראל בתחום זה. והרי זה עיקר מינויים- לכהן עבור העם בעבודה זו. ממילא השליחות של עבודה הוא סוג שליחות שנותן לשליח סמכות יתירה, מקבילה לשיטת הרמב"ם לגבי שליחות בתרומה, ועיין רמב"ם בתרומות (ד:ג)



שבדרך כלל הכוהנים הם שליחי דרחמנא, אבל לא לגבי שחיטה. מפני ששחיטה כשירה בזר, אין בעיה של כל דלא מצי עביד שליח לא משוי לגבי שחיטה, ולכך הם רק שלוחי דידן. אולם הבית הלוי חולק על דעה זו וסובר שגם ביחס לשחיטה הכהן נחשב שלוחי דרחמנא. ושוב זה מעיד על חלות מיוחדת של עבודת הכהן.

לאור הדיון בענין מעמד הכהן כשליח לגבי עבודה אולי אפשר להבין יותר כמה מהעבודות הרחבות של זר בעבודה שנידונות לעיל. אולי ניתן לומר שהיסוד של פסול זר בנוי על העקרון של חיסרון שליחות. הנה הכח להיות שלוחי דרחמנא (ולפי התוספות, שילוב מיוחד של שלוחי רחמנא ושלוחי דידן) שמור לכהנים. ישראלים בדרך כלל יכולים רק להיות שלוחי דידן. פעולה כמו שחיטה או הדלקת המנורה שמוגדרים כ-"אינה עבודה" אפשר לעשות על ידי זר. אבל כל פעולה במקדש שיש עליו שם עבודה לא מספיק להעשות דרך שליחות רגילה. עבודה במקדש היא לא רק פעולה שצריך להעשות אלא היא יצירת קשר בין בשר ודם והקדוש ברוך הוא. קשר כזה לא יכול להתקיים על ידי שליחות רגילה, אלא צריך הכח המיוחד שמיועד לכוהנים. לפיכך, אע"פ שבדרך כלל שחיטה כשרה בזר, בקרבן ציבור, לפי כמה מפרשים, השחיטה צריך להיות מבוצעת על ידי כהני שליחי ה', שהם גם שלוחי כל כלל ישראל, ורק כהן יכול להיות השליח של כל כלל ישראל. גם אפשר ששחיטת זר במקדש בשבת אסורה מטעם הזה. זר כשר לשחוט בדרך כלל מפני ששחיטת חולין כשרה בזר. אבל בשבת שחיטת קדשים צריך להיות מדין עבודה ולא מדין שחיטת חולין (שהיא אסורה בשבת), ואם היא מוגדר כעבודה צריכים שליחי דרחמנא, דהיינו הכוהנים.

המשנה זבחים (קיג.) פוסקת שאין "כיהון" בבמה, ועבודה בבמה כשרה בזר. המקדש דוד (כ:ג) שואל מה הדין של מנחת כהן בבמה. בבית המקדש יש כלל שכל מנחת כהן כליל, ואין אוכלים השיריים. האם בבמה גם כן שורפין לגמרי מנחת כהן, או אין כהונה בכלל בבמה, והוא כמו ישראל שמנחתו נאכלת?<sup>7</sup> המקדש דוד מעורר קושיה שניה בבמה.

<sup>7</sup> יש מחלוקת בזבחים (ק"ט:): אם מקריבים מנחות בבמה כל עיקר, או אין מנחה בבמה מפני שאין עוף בבמה. ניתן להסביר את השיטה שאין מנחה קריבה בבמה



בירושלמי במגילה (א:יא) יש מחלוקת אם אישה כשירה לעבודה בבמה. אם אישה פסולה בעבודת במה, האם בעלה (או איש אחר) יכול להקריב קרבנות בשבילה? האם זה בעיה של כל דלא מצי עביד שליח לא משוי? השאלות בענין מנחת כהן וקרבן אישה בבמה תלויות איך מגדירים ישראל בעבודת במה. אפשר להבין שהכלל שאין כיהון בבמה מלמד אותנו שכל אחד, אפילו כוהנים, נחשבים כזרים, אלא שאין "עבודה" בבמה. לפי הבנה זאת, הבמה אינה חלות מזבח חוץ להר הבית, אלא היא דרך אחרת להקרבת קרבנות, ומנותקת מהמושג של כהונה. לפי זה, בבמה כל העובדים הם בגדר שלוחי דידן, ואי אפשר להקריב קרבן אישה מפני "כל דלא מצי עביד שליח לא משוי". וכן מסתבר לומר שמנחת כהן אינו כליל בשביל שאין חלות כהונה, וכהן שוה לישראל לגבי במה. לעומת זאת, אפשר לומר שיש שם עבודה בבמה, אבל בבמה אין כיהון באופן שאין יחידות לזרע אהרון, אלא גם ישראלים נחשבים ככוהנים. אם כן, אפשר להקריב קרבן אישה בבמה בשביל שיש לכל עובד בבמה הכוחות של שלוחי רחמנא. המהר"ם מרוטנברג מחדש שאף על פי שאין כיהון בבמה, רק כוהנים וישראלים מותרים לעבוד בבמה, אבל לוי עומד באיסורו שלא לעשות עבודות המיוחדות לכהנים, ולכך הוא פסול לעבודה בבמה.<sup>8</sup> ברור שלפי המהר"ם מרוטנברג יש לבמה דין עבודה, ולכך לוי עדיין אסור לעבוד שם.

לאור מה שביארנו, שכהן כשר לעבודה בשביל מעמדו כ-"שליח של כלל ישראל" והחיסרון בזר הוא שחסר לו שם שליח דרחמנא, אפשר לחזור ולפרש שיטת השער המלך והמקדש דוד בפסול זר. השער המלך והמקדש דוד הרחיבו את המושג של זר לכלול כהן הדיוט ביום כיפור, והמקדש דוד סבור שאפילו כהן בעבודת חבירו גם כן בגדר זר. לשיטתם,

---

מפני שבמקדש יש שני סוגי מנחות: מנחת כהן ומנחת ישראל. אמנם, בבמה, אין כיהון בכלל, ולכך אי אפשר להקריב מנחות מפני שאין ישראלים ואין כהנים ולכן השני סוגי מנחה לא שייכים בכלל. באופן דומה אולי אין עוף בבמה מפני שצריך מליקה חלף שחיטה בעופות קדשים. מליקה לא רק צריך כהן לעשות העבודה, אלא צריך עצמו של כהן- צריך במיוחד אצבע הכהן למליקה. בשביל שאין כיהון בבמה אי אפשר למליקה על ידי אצבע כהן, ולכך אין עופות קריבות בבמה.

<sup>8</sup> הובא דבריו בכנסת ראשונים זבחים חלק ב' עמוד רמד סימן יח.

מה המכנה המשותף לכל הפוסולים שהם מדין זר? וקשה לומר שהם מגדירים כל מי שאינו ראוי לאותה עבודה "זר", ואין מחייב אחד שמאחד כל המקרים של פסול זר. עכשו אפשר לתרץ שכל פסול שהוא מדין זר נובע מחיסרון שליחות.<sup>9</sup> הנה ביום הכיפורים רק הכהן גדול מנוי להיות השליח לכלל ישראל, ולפיכך הכהן הדיוט מוגדר כזר. וכן כשכהן אחד נבחר על ידי הפייס לעשות איזה עבודה, עכשו הוא במיוחד נמנה לאותה עבודה, וכל הכוהנים הנשארים מנותקים מלהיות השליחים לאותה עבודה.

ועל פי יסוד זה אפשר גם להבין הרחבת פסול זר מעבר לפסולי גברא. גם לפי הרמב"ם אולי נפרש שלבישת הבגדים מציגים אותו בתורת שליח לעבודה והם תנאי נחוץ שבלעדם הוה עבודה בצורת זרות, דהיינו חוסר שליחות דכהונה. רק שייך שלוחי דרחמנא ודכלל ישראל כשמיכינים לעבודה זו כהלכה. צריך ללבוש הבגדים הנכונים ולרחוץ הידים ורגלים כהוגן להיות בפרשה של שליח כלל ישראל בדבר זה. לפיכך כל הפסולים האלו שהם מדין זר נובעים מחוסר מינוי שליח דרחמנא.

---

<sup>9</sup> אפשר שזה גם יכול להסביר למה לשיטת תוספות החלל רק הופך להיות זר בשעת הכרת חילולו. יכול להיות שאחר שהוכר חילולו, גנאי הוא לכלל ישראל שהוא יהיה שלוחם, וממילא הביזיון מגדיר אותו כזר.

## בענין פסול לינה בקידוש ידיים ורגלים ומי כיור

### א. הקדמה

איתא בגמ' זבחים (יט:): "ת"ר: קידש ידיו ורגליו ביום — אין צריך לקדש בלילה, בלילה — צריך לקדש ביום, דברי רבי, שהיה רבי אומר לינה מועלת בקידוש ידיים ורגלים; רבי אלעזר ברבי שמעון אומר אין לינה מועלת בקידוש ידיים ורגלים... מאי טעמא דרבי? דכתיב בגשתם. מ"ט דרבי אלעזר בר"ש? דכתיב בבואם." ומבאר הגמ' שאפילו רבי מודה שאינו צריך קידוש בכל גישה וגישה אלא סגי ליה בקידוש אחד ביום. ועולה מפשטות הגמ' שהנפק"מ בין רבי ורבי אלעזר ב"ש הוא במקרה שרחץ לפני עלות השחר לעבודת היום ובא עלות השחר—שלפי רבי בעי קידוש חדש ולפי רבי אלעזר ב"ש אם לא פסק בעבודתו אין לינה מועלת להצריך קידוש מחדש.

עוד איתא בגמ' זבחים (כ.): "לדברי האומר אין לינה מועלת בקידוש ידיים ורגלים מי כיור מהו שיפסלו? מי אמרינן הני למאי? לקידוש ידיים ורגלים, קידוש ידיים ורגלים גופייהו לא פסול בהו לינה, או דלמא כיון דקדוש להו בכלי שרת מיפסלי? כי אתא רבין אמר רבי ירמיה אמר רבי אמי אמר ר' יוחנן, הדר פשיט אילפא: כמחלוקת בזו כך מחלוקת בזו." ועולה שלפי רבי גם יש פסול לינה במי כיור עצמם.

ועיין בספר נתיבות הקודש (זבחים יט: ד"ה בלילה) שהקשה מרש"י בשבועות (יא.) דפסול לינה הוא משום שינוי מראה וודאי אין שום שינוי מראה במים שלנו בכיור? ואת"ל דנפסלו המים שבכיור בלינה, מאי שייך לינה על המים במקום קידוש ידיים ורגלים דהשתא, אחר רחיצת הכהן, אין המים בעולם דאינם בעין כלל. ופסול לינה לא שייך אלא במידי דבעין!

כדי לברר שיטת רבי, האחרונים הציעו שני פשטים. בכיוון אחד יש לומר שאין כאן פסול לינה כלל, אלא חיוב חדש מדין "בגשתם" לקדש ידים לעבודה במקדש בתחילת כל יום. לפי הבנה זו לשון הגמ' לאו דוקא ופסול לינה הוא רק מליצה בעלמא. בכיוון שני יש לומר ששייך כאן פסול לינה ממש ורק צריך לברר על מה חל הפסול הזה. ונעיין בקיצור בשתי תירוצים אלו ואח"כ בביאור חדש.

## ב. דין בגשתם

עייין בשיעורי הגרב"ד פוברסקי (זבחים עמ' שיט-שכ) שכתב בשיטת רבי דבעי קידוש בתחילת כל יום דילפינן מבגשתם דצריך קידוש חדש בכל גישה. ולפי זה אין כאן פסול לינה כלל בקידוש ידים ורגלים. אבל עדיין צריך לבאר דברי הגמ' (זבחים כ.) "כמחלוקת בזו כך מחלוקת בזו", דמה שייך פסול לינה במי כיור למצות רחיצה של כהן בכל יום? וכדי להסביר האפשרות ללמוד מדין בגשתם שלינה פוסלת במי כיור, הציע על פי הבנת ר' אריה לייב מאלין (חלק ב סימן יא) שקידוש ידים ורגלים הוא דין בעבודה ולא רק דין בגברא שיהא רחוק. וראיתו מהגמ' להלן (זבחים כא.) דיש חילוקי זמן לפסולות המים שבכיור—לאברים כאברים ולמתירין כמתירין. ואיך ניתן לחלק ולומר דהוי כהן מקודש רק לגבי עבודות הדם ולא לגבי עבודת ההקרבה אא"כ הקידוש שייך לעבודה עצמה? ולפי זה כתב הגרב"ד (שם עמ' שיט), "דדין המי כיור הוא כדין העבודה המסויימת ג"כ, ויש למים כל דיני הקדשים שבעבודה שהוא מקדש לה." ולכאורה כל זה מסתבר לפי הבנת החזו"א (זבחים ג:ד) דכיון דמצוה לקדש בכל יום (כדילפינן מבגשתם), גם מי הכיור נעשין בכל יום ליומם ונפסלים בלינה אחר זמנם.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> לפי החזון יחזקאל (מס' זבחים יט: ד"ה תנו רבנן) נחלקו הסוגיות בגמ' עצמה אי דברי רבי מבוססים על פסול לינה ממש או דין חדש דבגשתם. שהרי אם אין כאן פסול לינה ממש אי אפשר לפרש דברי הגמ' בדף כ. "כמחלוקת בזו כך מחלוקת בזו" דפסול לינה במי כיור שייך רק אם מדברים על פסול לינה ממש ככל הקדשים (דאין לימוד דבגשתם בנוגע למי כיור). ועולה שלפי הגמ' בדף כ. דברי רבי מבוססים על פסול לינה ממש. אבל, לפי הגמ' בדף יט: שמביאה דברי רבי ומקורו מפסוק

### ג. פסול לינה ממש

עיינן ברש"י (זבחים יט: ד"ה צריך) שהדגיש בשיטת רבי דצריך לקדש ביום אע"פ שכבר קידש בלילה שהלינה פוסלת הקידוש ועמוד השחר הוא העושה לינה. והקשה בספר טהרת הקודש (זבחים יט: ד"ה צריך) על רבוי לשונו: למה רש"י הצטרך לכתוב כאן שעמוד השחר עושה לינה? ותירץ שם שמאחר שטעמו של רבי הוי מפסוק דבגשתם אפשר לטעות ולומר שאין זה פסול לינה כלל אלא דין חדש. לפיכך רש"י ניסה להדגיש שמדברים כאן על פסול לינה ממש. וגם עיינן ברש"י לקמן (זבחים כ. ד"ה הא אמרת פסלה לינה) שהביא פסוק ד"ולא ילין חלב חגי עד בוקר" (שמות כג: יח) להוכיח דהקידוש שקידש הכהן לעבודה פסול בעלות השחר ופסוק זה הוי מקור לפסול לינה בכל הקדשים.<sup>2</sup>

לפי שיטה זו צריך לחזור ולתירץ קושיות הנתיבות הקודש. וזה אפשר בב' אופנים:

(1) אפשר לומר שאע"פ שהמים כבר ניגבו, נחשב כמאן דאיתא כדי שתחול הפסול לינה עליהם. ולכאורה, זו הוי פשטות הצאן קדשים (זבחים כ: ד"ה יציאה חוץ לעזרה) שמסביר למ"ד לינה פוסלת שהלינה חל "על המי כיוור שעל ידיו ורגליו אע"ג דיגנבו." ולפי זה שפיר חל הפסול דנחשב כאילו המים עדיין בעין.

(2) גם אפשר להציע שרחיצת ידי ורגלי הכהנים מייצרת חלות בגברא של כהן רחוק. ואפשר שיש לחלות זו זמן מסוים שבו נחשב כאילו המים נשארו בגופו. ואז בעלות השחר נפקע מעמדו של הכהן כמו שהיה

---

דבשגתם ומשתמשת בלשון "לינה מועלת" במקום "לינה פוסלת" אין דבריו מבוססים על פסול לינה אלא על דין חדש דבעי קידוש בגישה חדשה (וגם עיינן בחזון יחזקאל על התוספתא יומא א: טו).

<sup>2</sup> וכך העיר לי הרב רפאל סטוהל.

ניתן להפקיע כשרות המים עצמם אם היו בעין. וכך הציע מו"ר ר' מיכאל רונצווייג שליט"א.<sup>3</sup>

### ד. הבנה חדשה בפסול לינה בקידוש ידיים ורגלים ובקדשים

אבל לכאורה דברי רבי עדיין טעונים ביאור דאם אין כאן פסול לינה כלל, אז לשון הגמ' אינה מדויק וגם עולה שפסול הזה בקידוש ידיים ורגלים יוצא מן הכלל ואינו חלק מהפסולים הידועים בעולם הקדשים. ואם מדובר כאן בפסול לינה אע"פ שאין כאן שום בעין, זה יותר קשה מסברא וגם צריך לבאר איך חל הפסול בלי שום שינוי מראה. ולכך מסתבר לנסות לתרץ את הסוגיא בענין אחר, על פי יסוד בפסול לינה.

יש להסביר אופי פסול לינה בב' אופנים ונעיין בסוגיא דאם לינה מועלת בראשו של מזבח כדי להראות את שתי האפשרויות. איתא בגמ' זבחים (פז.):

"בעא מיניה רבא מרבה: לינה מועלת בראשו של מזבח, או אינה מועלת בראשו של מזבח? היכי דמי? אילימא דלא ירדו, השתא לנו בעזרה אמרת דלא ירדו, בראשו של מזבח מיבעיא? ואלא דירדו, לשלחן מדמינן לה, דתנן: אפילו הן על השלחן ימים רבים אין בכך כלום, או דילמא לקרקע מדמינן? א"ל: אין לינה בראשו של מזבח. קיבלה מיניה או לא? ת"ש, דאיתמר: איברים שלנו בעזרה - מקטר והולך כל הלילה, לן בראשו של מזבח - מקטר והולך לעולם; ירדו רבה אמר: יעלו, רבא אמר: לא יעלו, ש"מ לא קיבלה מיניה, ש"מ."

<sup>3</sup> גם אפשר לתרץ באופן יותר מחודש דהפסול לינה חל על גברא כהן עצמו דרחיצת ידיו ורגליו מהפכת אותו לגברא קדוש לעבודה. ועיין בחידושי רבי אריה לייב מאלין (חלק ב סימן יא ד"ה עוד נראה דמגוף) ואכמ"ל.

והביאו האחרונים ב' פרושים למ"ד אין לינה מועלת בראשו של מזבח. המנח"א זבחים (חלק ג' עמ' פו) ביאר לפי רש"י שאין לינה מועלת בראשו של מזבח מדין קידוש מזבח. ולפיכך רש"י פירש (שם ד"ה או דלמא) את הדעה שלינה מועלת בראשו של מזבח משום דמדמינן המזבח לקרקע והרצפה אינה כלי שרת. לפי סברא זו יש קדושה לקרבן זו מאחר שהוא על גבי המזבח ולכן שוב אי אפשר לפסול אותו בלינה (שהרי אם יש כח למזבח לקדש פסולין<sup>4</sup> אינו דין שיכול להפקיע חלות שם פסול מתחילה).

אבל בחידושי הגרי"ז (זבחים פז. ד"ה גמ' לינה מועלת) הובא בשם הגר"ח פירוש אחר וז"ל: "ואמר הגר"ח דאין הבעיא דלהני קידוש של מזבח דלא ליפסלו בלינה, אלא דהבעיה היא דלאחר העלאה לא שייך בו כלל פסול לינה, ואינו מטעם קידוש, רק דלאחר שהעלה מיקרי כמו שנעשה בו הקטרה, ולא שייך תו לגביו לינה." וצריך ביאור איך תחילת הקרבה יכולה להציל את האימורים מפסול לינה. ויותר תמוה דמפורש בגמ' דלמ"ד אין לינה מועלת אפילו אם ירדו האימורים אחר עלות השחר, אפשר להקריבם באותו יום. ואם הוריד את האימורים הלא תחילת ההקרבה נתבטלה ואיך אפשר שוב להקריבם באותו יום?

וכדי לבאר הסבר הגר"ח נ"ל דצריך לחקור בפשר הדין דעמוד השחר עושה לינה. האם עלות השחר פוסל את הקרבן אם עדיין לא הקריבו או דלמא עלות השחר אינו פוסל כלל, אלא שקיים דין בהקרבת קרבנות דבעי רציפות בסדר העבודה דהיינו צירוף בין המתירים (עבודת הדם) והניתרים (הקרבת אימורים ואכילת בשר) ואם לא גמר הקרבתו בעלות השחר כבר נגמר זמן המתירים לאותו קרבן וממילא נפסל הקרבן.<sup>5</sup> ואם יסוד פסול לינה הוא הניתוק בין המתירים והניתרים אפשר לבאר הסבר הגר"ח במ"ד אין לינה מועלת בראשו של מזבח. דהרי כאשר האימורים נמצאים בראשו של מזבח בעלות השחר, דהיינו סוף זמן מתירין דאתמול, נחשב (בשעון הקדשים) כחיבור בין יום שנגמר ויום הבא.

<sup>4</sup> עיין משנה זבחים (פג.).

<sup>5</sup> וחקירה זו גם שמעתי בשם הג"ר אהרן לכתנשטיין שליט"א.

כלומר, משום דהתחיל ההקרבה האריכו את זמן המתירים לאותו קרבן ולפיכך יש עוד יום אחד כדי לגמור הקטרתו. ומסתבר דאם אין לינה מועלת בראשו של מזבח משום קידוש מזבח, יסוד פסול לינה הוי דיש רגע אחד, דהיינו עלות השחר, דפוסל את הקרבן אם עדיין לא הקריבו. אבל אם הקרבן נמצא בראשו של מזבח שוב אי אפשר לפוסלו.<sup>6</sup>

וראיה דיסוד פסול לינה נובע מהניתוק בין המתירים וניתרים עולה מהגמ' זבחים (נו:). שם דנה הגמ' בפסוק "ביום הקריבו את זבחו יאכל" (ויקרא ז:טז) וסבר בהו"א דחידוש הקרא הוא דאם זרק דם היום, הבשר יאכל היום ולמחר אבל אם יזרוק הדם למחר הבשר יאכל ביום הזריקה וביום הבא. והקשה השאגת אריה (סימן יז)<sup>7</sup> איך ס"ד דאפשר לזרוק הדם למחר והרי הדם נפסל בלינה בעלות השחר? ועיין בחדושי רבי אריה לייב מאלין (חלק ב סימן כד) שתירץ קושיותו דבאמת בהו"א דגמ' לא יפסל הדם בלינה כלל דפסול לינה בדם אינו מפורש בקרא. ואם דם ייפסל בעמוד השחר צריך לומר שזה נלמד ממה שמצינו לגבי אימורים שהם פסולים בעלות השחר. אולם, כדי ללמוד זה מהאימורים צריך להיות דפסול לינה הוא דין בקרבן שזמנו יום ולילה משעת שחיטה (וזה לומדים בלא ילין חלב חגי עד בקר). ולכן כמו זמן אכילת בשר והקטרת אימורים הוא יום ולילה, גם זמן זריקת הדם הוא יום ולילה. אבל אם נאמר דזמן יום ולילה אינו דין בקרבן אלא דין באכילת בשר והקטרת אימורים, לא היה ידעינן דזמן זריקת הדם הוא יום ולילה ושפיר יכול לזרוק למחר ואינו נפסל בלינה.

ולפי זה יש לומר דפסול דם בלינה תלוי בזמן אכילת הבשר. כלומר, אם זמן אכילת בשר תלוי בשחיטה (דאם יזרוק הדם למחר מ"מ זמן אכילת בשר כבר נקבע בשעת שחיטה ואינו נאכל אלא ביום השחיטה

<sup>6</sup> ועיין תוס' (שם ד"ה ורב חסדא) דמשמע מסוף דבריהם דאין עלות השחר עושה לינה אלא לקרבנות יום שלפניו. זאת אומרת שיש רק רגע אחד שפוסל בקרבן—דהיינו עלות השחר הראשון אחר שחיטת הקרבן—ואם היה על המזבח ברגע זה שוב אין לינה פוסלת בו. וזה יותר מסתבר אם נאמר דעלות השחר הוי פוסל וכיון שהיה בראשו של מזבח כבר ניצל מהפסול לעולם.

<sup>7</sup> וזה הראה לי הרב אברהם צרפתי.



ולמחרתו), נמצא דזמן יום ולילה הוא דין בקרבן. וא"כ שפיר יש להקשות על דברי הגמ' איך יכולים לזרוק הדם למחר והרי הוא ייפסל בלינה כמו שבארנו. אבל לפי ההו"א בגמ', זמן אכילת הבשר אינו תלוי בשעת שחיטה אלא בשעת זריקה שרצה ללמוד מן הפסוק דאפשר לזרוק הדם למחר ולאכול הבשר מחר ומחרתו. ולכך נמצא שזמן אכילת בשר אינו דין בקרבן אלא דין מסוים של אכילת בשר. וא"כ אין ללמוד מזה שזמן זריקת הדם הוא יום ולילה דאין שום דין של זמן בקרבן. ולפי ר' אריה לייב מאלין קשה לומר דעלות השחר הוי פוסל דא"כ שינוי בזמן הפסול אינה מובנת. וברור לפי דבריו שיסוד הפסול הוא העברת זמן.<sup>8</sup> וזה כמו שאמרנו דאחרי זמן מסוים הרי הניתרים מתנתקים מן המתירים וממילא נפסלים.<sup>9 10</sup>

ועכשיו נחזור לעניינינו כדי לברר שיטת רבי שפסול לינה שיך לקידוש ידים ורגלים אע"פ שאין המים בעין ואין שום שינוי במראיתם. אם מבינים שפסול לינה בעלמא נובע מהניתוק בין המתירים לבין הניתרים או שבירה ברצף העבודה, אתי שפיר. דאע"פ דבדרך כלל יש דבר הנפסל (דהיינו בשר או אימורים) אין זה דבר הכרחי. יתר על כן, אע"פ שבדרך כלל יש שינוי במראה החפצים בגלל הלינה, אין זה חלק מהגדרת פסול לינה אלא סימן בעלמא שרצף העבודה נשבר. אם כן, שפיר יש לפרש פסול

<sup>8</sup> עיין שם בחידושי רבי אריה לייב מאלין שאפשר דיש ב' דינים בפסול לינה—א) זמן של יום ולילה (קרוב לדברינו) ב) וגם פוסל של עלות השחר ואכמ"ל.

<sup>9</sup> ואע"פ שלמסקנה לא מקבלים דין זה (שאם יזרוק הדם למחר נתאכל הבשר למחר וליום אחריו) אפשר שיסוד ר' אריה לייב מאלין בהבנת פסול לינה אינו נדחית.

<sup>10</sup> ואולי יש פאראדיגמה לפסול לינה כדין זמן הקרבן או ניתוק המתירים מהניתרים בפסול דם בשקיעת החמה (אפילו לפי המסקנה). מבואר בגמ' הנ"ל (זבחים נו.) דיש פסול דם בשקיעת החמה שנלמד מהפסוק "ביום הקריבו את זבחו" ונגמר היום בשקיעת החמה. ויש לחקור אם פסול זה דין חדש או פסול לינה בדם ורק שחידש הפסוק דלגבי דם חלות הפסול הוא בשקיעת החמה. ונראה דנחלקו הראשונים בזה. רש"י (זבחים נו. ד"ה ביום שאתה זובח) סובר דפסול דם הוי דין חדש אבל השטמ"ק (שם אות ח) ותוס' (פד: ד"ה הגה"ה יוצא שהרי יוצא פסול בדם) מבינים דזה פסול לינה בדם ועיין שיעורי רבינו משולם דוד הלוי זבחים (חלק ג עמ' קא) שהאריך בזה. ואם באמת פסול שקיעת החמה הוי מדין לינה, מסתבר שזה דין בזמן וברצף בין השחיטה וזריקה כמו משמעות מקורו—ביום הקריבו את זבחו יאכל. כלומר, זריקת הדם לפני שקיעה לאו בגלל ששקיעת החמה פוסל את הדם אלא דהדם רק מצורף לזביחה של אותו היום.

לינה בקידוש ידים ורגלים שלומדים מ"בגשתם אל המזבח" (שמות ל:ב) דיש חלות בכל יום לעבודת אותו היום במקדש והכהן בעי קידוש ידים ורגלים להתיר עבודתו לאותו היום. וביום המחרת בעי קידוש חדש דקידוש מאתמול אינו מצורף לעבודה היום הבא שכבר נפסל בלינה.<sup>11</sup>

ולפי זה אין קושיא מרש"י בשבועות משינוי מראה, דאפשר שכוונתו לומר דצורתו כל השנה הוי סימן דאינו צריך רציפות בעבודה זו. והעיר לי ר' אריאל דיימונד נ"י שאולי זה כונת רש"י בפסחים (עג: ד"ה תעובר צורתו) באומרו "ועיבור צורה הוא פסול לינה דהוה ליה פסולו בגופו." דאפשר דעיקר העיבור צורה אינו דין בצורה ממש אלא שזה קובע באופן הלכתי דבשר זה אינו מצורף למתירים (ואולי אפילו אם במציאות עדיין לא נשתנה צורתו, אפשרות לשינוי צורה ביום אחד סגי כדי לקבוע שיש שבירה ברצף ההקרבה).<sup>12</sup>

ובזה ניחא תליית הגמ' (זבחים כ.), "כמח' בזו כן מח' בזו" ורק אם שייך פסול לינה לקידוש ידים ורגלים גם פסול זה שייך למי כיור. דאם יסוד פסול לינה היא הניתוק בין מתירים וניתרים, המי כיור הוי מכשיר הראשון ביום וכמו משמעות הגמ' לקמן (כא.) ד"אמר רבי חייא בר יוסף" מי כיור נפסלין למתירין כמתירין לאברים כאברים." ועולה דגם המים שמכשירים לעבודה נחשב כחלק מאותו עבודה ונפסל באותו זמן. וזה גם אתי שפיר לשיטת הרמב"ם דמביא כל ההלכות האלו (כולל פסול לינה במי כיור עצמם) בהלכות ביאת מקדש. דהרי גם הפסול במים שבכיור הוי דין בעבודת המתירות לעבודת היום.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> ועיין מג"ח (מצוה קו:א) ומנח"א זבחים (חלק א עמ' רכא-רכד) וחידושי רבי אריה לייב מאלין (חלק ב אות יא) בענין קידוש ידים ורגלים כעבודה.

<sup>12</sup> וצריך לעיין אם רש"י סובר כן בכל מקום—עיין ברש"י (פסחים לד. ד"ה תעובר צורתו) שהגדיר עיבור צורה כפסול לינה ושם כתב ש"עיבור צורת מראית בשר בלינת לילה אחד הוא." ומשמע שלינת לילה אחת משנה צורת הבשר במציאות ע"ש.

<sup>13</sup> והשתא דאתינן להכי צריך לברר איך מועיל השיקוע בבור כדי שלא יפסלו המים שבכיור בלינה. ועיין ברש"י (זבחים כ. סד"ה מוכני) וז"ל "משקעין אותו ערבית בבור שיהו מימיו מחוברים למי המעין ובטלה לינתן." ודבריו צריכים ביאור דבמה נתבטלה הלינה? ועיין בשטמ"ק (שם אות טז) שגרס ברש"י "ובטלה קדושתן." ועדיין קשה דקדושתם להיכן הלכה? ואפשר לומר כדברי הגרי"ד (באגרות הגרי"ד

ונ"ל שזהו דעת הרמב"ם בסוגייתינו. עיין בהל' ביאת מקדש (ה:ח) שפסק הרמב"ם, "קידש ידיו היום צריך לחזור ולקדש למחר אע"פ שלא ישן כל הלילה, שהידים נפסלות בלינה, קידש בלילה והקטיר החלבים כל הלילה צריך לחזור ולקדש ביום לעבודת היום." אבל, עיין בספר מנחת אברהם זבחים (חלק א עמ' רכה) שתמה דפסק הרמב"ם כרבי דקידוש ידים ורגלים נפסל בלינה אבל בהלכה הבאה (ה:ט) הוא גם פוסק, "קידש ידיו ורגליו לתרומת הדשן אע"פ שהוא מקדש קודם שתעלה השמש אינו צריך לחזור ולקדש אחר שהאיר היום שהרי בתחלת עבודה קידש." ולמה לא נפסלה בעלות השחר כשקידש לתרומת הדשן שלפני כן? וכתוב במנח"א (שם) דבאמת פסק הרמב"ם כשיטת ר' יוחנן בהמשך הסוגיא (זבחים כ.) אבל עדיין קשה דאיתא שם:

"אמר רבי יוחנן: קידש ידיו ורגליו לתרומת הדשן - למחר אינו צריך לקדש, שכבר קידש מתחילת עבודה. למאן? אי לרבי, האמר: פסלה לינה! אי לרבי אלעזר בר"ש, האמר: אין צריך לקדש אפי' מיכן ועד עשרה ימים! אמר אביי: לעולם לרבי, ולינה דרבנן היא, ומודי דמקרות הגבר ועד צפרא לא פסלה לינה. רבא אמר: לעולם רבי אלעזר ברבי שמעון [היא, וראה ר"י דבריו] בתחילת עבודה ולא בסוף עבודה."

---

הלוי עמ' קפו) דמי כיוור אינם מקדשים בקדושת הגוף אלא בקדושה למצותן וכל זמן דאינם ראויים למצותן (כגון ששקעו בבור) פקע מהם הקדושה ואינם נפסלים בלינה. ואם אין שום קדושה במי כיוור ודאי לא שייך פסול לינה. ועיין שם בדבריו שהציע שזה דעת הרמב"ם ואכמ"ל. אבל בגרסא שלפנינו ברש"י לא משמע כשטמ"ק. וגם עיין במהר"י קורקוס (הל' ביאת מקדש ה:יד) שכתב דכשהם מחוברים למעין "הרי הם כאלו אינם בכלי וכשהם במקוה אינם נפסלים בלינה." ומשמע דאפילו אם המים עדיין בקדושתם אינם נפסלים בלינה והשיקוע מועיל מדיני לינה. ואפשר שיותר מסתבר לפי דברינו. דאם פסול לינה חל בעלות השחר כפוסל, קשה להבין איך החיבור במי מקוה מונע חלות הפסול. אבל אם כל הפסול הוא משום ניתוק בין מתירים לבין הניתרים אפשר לומר דהשיקוע עושה את המים שבכיוור כמים חדשים ליום הבא. בחיבורם למקוה דל שם מים דאתמול מהמי כיוור והעלתם בבקר מציינת את המים לעבודת אותו היום.

ולכאורה הרמב"ם פסק דלא כמאן ודלא כמאן. דאי כאביי המ"ל דפסול לינה בקידוש ידים ורגלים רק מדרבנן ואינו משמע כן מהלכה ח. ואי כרבא המ"ל דאין פסול לינה כלל (כר' אלעזר ב"ש) וודאי אינו משמע כן בהלכה ח'. ועיין מה שתירץ המנח"א (שם) והוא מודה דתירוצו עדיין קשה קצת לפי לשון הרמב"ם בהלכה ח.

ולפי דברינו אתי שפיר דודאי פסק הרמב"ם כרבא. והוא הבין שרבא באומרו ד"ראה ר"י דבריו בתחילת עבודה ולא בסוף עבודה," ניסה להסביר שפסול לינה אינו שייך לקידוש ידים ורגלים אם מבינים את הפסול כפוסל של עלות השחר, וישום זה רק מובן אם קיימים חלות של תחילת עבודה ובזה נתחיל זמן עבודת היום בקידוש ידים ורגלים של הכהן.<sup>14</sup> יוצא שהכהן צריך לקדש ידיו ורגליו כל יום לעבודת אותו היום. ואם קידש לתרומת הדשן אפילו קודם עלות, אינו צריך לחזור ולקדש דכבר קידש בתחילת עבודת אותו היום וזה פועל כמתיר לעבודת היום. ומפורש בדבריו שהלכות אלו הם דינים בפסול לינה. ולכאורה כוונתו היא דפסול לינה מהווה כאשר הניתרים מנותקים מן המתירים וקידוש ידים ורגלים הוי המתיר הראשון לעבודה היום.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> ועיין בקרן אורה (זבחים כ. ד"ה ורבא) שכתב דבאמת ר' יוחנן גם רואה דברי רבי במקצת ודבריו קרוב לדברינו (אבל הוא לא דן על שיטת הרמב"ם).

<sup>15</sup> ואולי יש עוד סמך להבנה זו בפסול לינה לפי הרמב"ם דפסק בהל' קרבן פסח (א:ז) דאין לוקין על לאו דלינת אימורים דהוי לאו שאין בו מעשה ולגבי לאו דנותר בבשר פסק בהל' קרבן פסח (י:יא) דאין לוקין דהוי לאו הניתק לעשה. וקשה למה לינה אינה נקראת לאו הניתק לעשה אם גם יש מצוה לשורפו מדין שריפת קדשים פסולים? וביאר בחידושי הגרי"ז (תמורה ד:) דהלאו דלא ילין שונה מהלאו דלא תותירו "דבבשר נאמר לא תותירו הלאו הוא מה שחל על זה שם נותר, אבל באימורים נאמר לא ילין והלאו הוא על שפוסל אותם בלינה." ומשמע מדבריו דלאו דלא תותירו הוא דין בחפצא של בשר דעשה אותו נותר. לפיכך יש לומר דשריפת בשר שניתותרו תיקן את הלאו ושפיר פסק הרמב"ם דאינו לוקה משום דהוי לאו הניתק לעשה. אבל בלינה, הלאו אינו בגלל שהבשר עכשיו נמצא פסול, אלא עצם ההלנה היא הלאו. וא"כ שריפת הבשר אינה מתקנת את העבירה ולכך אינו נקרא לאו הניתק לעשה. ומסתבר לומר דאופי הפסול מקביל לאופי הלאו—דהפסול נובע מהעברת זמן ולפיכך הלאו הוא עצם ההלנה ולא התוצאה של חפצא פסולה.

והשתא דאתינן להכי גם אפשר לתרץ עוד קושיא שהקשו האחרונים<sup>16</sup> מהגמ' זבחים (קד:) דאיתא שמה "בעי רבי ירמיה: לינה מהו שתועיל בפריש הנשרפים ובשעירים הנשרפים? מי אמרינן: כי מהניא לינה בבשר דבר אכילה, אבל הני דלאו בני אכילה נינהו לא, או דלמא לא שנא?" ורש"י (שם ד"ה בבשר דבר אכילה) פירש, "דלא אשכחן לה [פסול לינה] אלא או באכילת מזבח כדכתיב לא ילין חלב חגי וגו' או באכילת אדם כדכתיב לא תותירו וגו'". ומשמע מדבריו דאין פסול לינה שייך אלא על מה שנאכל למזבח או לאדם וקשה דמי כיוור אינם נאכלים לא למזבח ולא לאדם! ואפשר לומר דכוונת רש"י היא דלא שייך פסול לינה לניתרים אע"כ הם נאכלים למזבח או לאדם שאם אין אכילה אין דבר זה נחשב כקיום במעשה הקרבת הקרבן.<sup>17</sup> וזה הספק בגמ' אם שריפת פרים ושעירים הנשרפין מהווים קיום במעשה הקרבת הקרבן או רק שריפה בעלמא. אבל מי כיוור הם המתירים עצמם, וודאי שייך פסול לינה אם הכהנים רחצו במים המיוחדים לעבודה דאתמול.

<sup>16</sup> עיין מנח"א זבחים (חלק א עמ' רכח).

<sup>17</sup> עיין דברי הג"ר משולם דוד סלובייצ'יק שליט"א הובא בספר הליקוטים להרמב"ם מהדורת פרנקל (הל' פסוהמ"ק יט:ג) דלא שייך פסול לינה אלא בקיום במעשה הקרבת הקרבן.

## **מחשבות מוציאות זו מזו**

איתא בגמ' זבחים (כח:): "...לא ירצה כהרצאת כשר כן הרצאת פסול ומה הרצאת כשר עד שיקריבו כל מתיריו אף הרצאת פסול עד שיקריבו כל מתיריו...". ועיין שם ברש"י שמסביר כונת הגמ' למימר דמחשבת פיגול אינה נקבעת בקרבן עד הזריקה. שכמו שקרבן כשר אינו מרצה אלא בזריקת הדם, השם פיגול אינה נקבעת עד זריקת הדם. ולכן, אם אחר המחשבת פיגול נשפך הדם ואינו נזרק, אין כאן פיגול ואינו חייב כרת באכילתו.

ועיין עוד בהמשיכא דגמ' שמה: "...לא יחשב' לא יערב בו מחשבות אחרות...". ועיין ברש"י שמסביר, "מכאן למחשבות שמוציאות זו מזו שמחשבת פסול מוציאה מידי פיגול..." דהיינו, שאם מערב עם מחשבת פיגול מחשבת פסול אחר, כמו מחשבות חוץ למקומו או שלא לשמה, מוציאות הן מידי פיגול ואינו חייב כרת באכילתו.

## **מהלכי הגרי"ז**

ובחידושי הגרי"ז (יג:) מקשה קושיא שבולטת מתוך עצם דברי הסוגיא. דלמה צריכים פסוק מיוחד ללמד שמחשבת פסול מוציאה מידי פיגול. לכאורה בלי דין זה אין כאן קביעות שם פיגול מחמת שאין המתירים נקרכו כמצוותן, דנעשו במחשבת פסול. ולכאורה קושיא עצומה היא. ועיין שם בדבריו שמוסיף קושיא על קושייתו מדברי הגמרא דלעיל (יג.) וז"ל: "תני בה רשב"ל כלום למדו פיגול אלא משלמים, מה שלמים אין טבילת אצבע מפגלת בהן, אף חטאת אין טבילת אצבע מפגלת בהן. וכי הכל משלמים למדו אי מה שלמים שלא לשמן אין מוציא מידי פיגול אף חטאת שלא לשמה אין מוציא מידי פיגול..." מבואר בגמ' דלומדים כל דיני פיגול מקרבן שלמים. ומפריך הגמ' שאי אפשר לומר שלומדים כל

פרטי פסול פיגול משלמים דא"כ כמו שמחשבת פסול דשלא לשמה אינה מוציאה מידי פיגול בקרבן שלמים הוה לן למימר דאינה מוציאה מידי פיגול גם בקרבן חטאת שנלמדה מקרבן שלמים. אבל מפורש במשנה (כט:): דמחשבת שלא לשמה מוציאה מידי פיגול אצל חטאת ופסח כיון דפוסלן. ולכאורה פירכת הגמ' תמוה שאין זה שינוי בדיני פיגול בין שלמים וחטאת כלל, אלא כיון דמחשבת שלא לשמה פוסל בחטאת ולא בשלמים ממילא בשלמים עדיין הוי קרבו כל מתיריו כמצוותן ולגבי חטאת אינה קרב כמצוותה, שיש כאן פסול אחר דשלא לשמה. ורק לומדים משלמים שכמו שכל מה שפוסל בו מוציא מידי פיגולו, גם בכל קרבנות אם יש בהן פסול אחר מוציאה מידי פיגול, שצריכין קרבו כל מתירין כמצוותן.

ותירץ הגרי"ז שבאמת דין דמחשבות מוציאות זמ"ז חלוק ביסוד דינו מדין הרצאת כשר כך הרצאת פסול, ולכן צריכין שתי פסוקים. ומסביר שדין חדש של מחשבות מוציאות זמ"ז אינו בכלל דין דקרבו כל מתיריו כיון דעכשיו אחר מחשבת הפיגול הקרבן כבר פסול.<sup>1</sup> ולכן, כיון דאין מחשבות פסולות נתפסות אלא על דבר הראוי לעבודה, הול"ל דאין מחשבה שניה נתפסת בה כלל, ועדיין נחשב כקרבו כל מתיריו כמצוותן. ולכן, צריכין דין חדש שמחשבות פסולות, אפילו אחר מחשבת פיגול, מוציאות מידי פיגול. וכיון דדין מחודש הוא, ואינו תלוי בקרבו כל מתיריו, מובן פירכת הגמ' דאם נלמד משלמים הול"ל שרק מחשבות דמוציאות מידי פיגול בשלמים יכולות להוציא גם בחטאת. ואע"פ שמחשבת שלא לשמה פוסלת בחטאת, אינה תלויה דוקא במחשבות הפסולות אלא דין חדש דיש כח באיזה מחשבות להוציא מידי פיגול.

<sup>1</sup> עיין במשל"מ (פסוה"מ פרק ט"ו) שדן באריכות אם מיד אחר מחשבת הפיגול הקרבן כבר פסול ורק החיוב כרת מיתלא תלי וקאי – או אינו פסול כלל. ובפשטות הוי מחלוקת בין הפירוש ותוס' במעילה (ד:). והגרי"ז נקט בפשטות דהקרבן פסול ורק אינו מחוייב כרת עד שיקרבו כל מתיריו כמצוותן.

## קושיות על הגרי"ז

(א) יש להעיר שדבריו מבוססים על הנחה מחודשת דקרבן פסול נחשב כ"דבר שאינו ראוי" וממילא אין מחשבת פסול אחר יכול לחול עליו. דאין זה פשוט בדברי כל הראשונים. שהרי, עיין ברש"י בזבחים (כו:) ובמנחות (ה:) שמסביר שדינו של רבא, שאין מחשבה מועלת אלא על דבר הראוי, רק בא ללמד שאינה חלה במנחת העומר שהיא מיוחדת בענין שבאה בשעורים ולא בחיטין. וכן בתוס' (שם) מבואר דבא למעט דוקא קרבן העומר שבא מן החדש. ומשמעותא דר' הלל בתו"כ (צו פרשתא ח:ה) הוי דדבר שאינו ראוי קאי על קרבן בעל מום ולא על שאר הפסולים. אמנם, בפירוש הראב"ד (שם) מבואר כהבנת הגרי"ז דדין זה קאי על כל קרבן פסול, שאין מחשבה מועלת בהם.

(ב) אבל יותר יש להקשות על עצם תירוצו דחידוש דין שמחשבות מוציאות זמ"ז רק בא להודיענו דמחשבת פסול שבא אחר מחשבת פיגול מוציאה מידי פיגול. שלפי דבריו אם בא המחשבת פסול קודם מחשבת פיגול אין צורך כלל לקרא ד'לא יחשב' דודאי אין הפיגול חל כיון דהקרבן כבר פסול מחמת המחשבה ראשונה, ואין מחשבה שניה מועלת על דבר שאינו ראוי. וקשה, שהרי איתא במשנה (כט:) שר' יהודה חולק על החכמים וסובר שמחשבת פסול רק יכולה למנוע חלות פיגול אם קדמה למחשבת פיגול. ולפי דברי הגרי"ז יוצא שר' יהודה חולק על כל הדין דמחשבות מוציאות זמ"ז וסובר שיש צורך רק להרצאת כשר כך הרצאת פסול. וקשה שלא מצינו שום חולק על דין של 'לא יחשב' דמחשבות מוציאות זמ"ז. ובאמת, משמעותא דרש"י במשנה הוי דר' יהודה מסכים לדין זה דמחשבות מוציאות ורק בא להגדיר דאינו שייך אלא אם קדמה מחשבת פסול למחשבת פיגול. ועיין שם בלשונו שכתב, "אכולה מתני פליג דלית ליה מחשבות מוציאות זמ"ז אל אם כן קדם פסולו לפיגולו..." ובודאי משמעותא היא דכשקדם פסולו לפיגולו אין הפיגול חל מחמת דין דמחשבות מוציאות זמ"ז. ובאמת יש להקשות מעצם דברי המשנה על דברי הגרי"ז. שלפי דבריו הטעם שאין הפיגול חל כשקדם לה מחשבת פסול הוי מחמת דהקרבן כבר פסול ואינה ראויה לעבודה. אבל משמעותא דמשנה, בין בשיטת חכמים ובין בשיטת ר"י, הוי דהחסרון הוא מצד דאין המתירין נקרבין כמצוותן, דהיינו, דצריך הרצאת כשר. ובפשטות, דין זה



דאין מחשבה מועלת אלא בדבר הראוי לעבודה אינו שייך כלל לדינא דהרצאת כשר. שהרי, הצורך להרצאת כשר נלמד מקרא ד'לא ירצה' שנכתבה לגבי פסול פיגול, ובפשטות רק שייך לפסול פיגול. אבל הדין דצריך דבר הראוי שייך לכל מחשבות פסולות, ואפילו למחשבת שלא לשמה, כדמבואר בריש מנחות (ה:). ולכאורה שתי דינים חלוקין הם. אמנם, מבואר בפירוש הראב"ד לתו"כ (פרשתא ח:ה) דדין זה שצריך דבר הראוי לעבודה גם נלמד מקרא ד'לא ירצה' והכל חד דינא הוא. וצריך לעיין בשיטתו אם שניהם שייכים למחשבת שלא לשמה או שאינם שייכים, שלכאורה א"א לחלק ביניהם.

ומובא עוד תירץ בשם הגרי"ז דכיון דמחשבת חוץ למקומו מצטרפת עם מחשבת חוץ לזמנו לפסול, כדילפינן מ'יהיה' (כט.), ושניהם נקראים פיגול בקרא, ממילא מחשבת פסול דחוץ למקומו אינה חסרון בהרצאת כשר. דהיינו, שבודאי אם חישב מחשבת פיגול דחוץ לזמנו שני פעמים בחד קרבן אין כאן חסרון בהרצאת כשר. דאע"פ שאין המתירים נקרבו כמצוותן כיון דשניהם מחשבת פיגול עדיין הפיגול חל. כמו כן, כיון דמחשבת חוץ למקומו הוי גם מחשבת פיגול, רק שאינה מחייבת כרת, לכן אינה נחשבת כפסול אחר ואינה חסרון בהרצאת כשר. ולכן, צריכים פסוק אחר ללמדנו דין מחודש שמחשבות מוציאות זו מזו, שאפילו מחשבת חוץ למקומו מוציאה מידי פיגול.

ג) וגם יש מקום להקשות על תירוץ זה שהרי, פשטותא דמשנה (כט.) הוי דחוץ למקומו ושלא לשמו לגבי חטאת ופסח, שניהם מוציאים מידי פיגול מדין אחד. וקשה למימר שחדא הוי מדין הרצאת כשר וחדא מחמת מחשבות מוציאות. ובודאי קשה בדברי רש"י שם שכתב: "...אם יש בו פסול מחשבה אחרת יצא מידי פיגול כדילפינן לעיל דמחשבות מוציאות זמ"ז". והמשמעות הוי דשום מחשבה פסולה מוציאה מפיגול מתורת דין ד'לא יחשב', ולא רק מחשבת חוץ למקומו.<sup>2</sup> וכנראה, שזהו ג"כ

<sup>2</sup> וכן היא משמעותא דרש"י בכמה מקומות: זבחים (כט.) "לא יערב בו מחשבות אחרות"; זבחים (לו:) "אמר רבא תדע."

הפשטות בדברי הרמב"ם (פסוה"מ טז:א) דעירב מחשבת חוץ למקומו ומחשבת שלא לשמה בחדא מחתא.<sup>3 4</sup>

ד) ובאמת יותר יש להקשות על עצם היסוד שיסד לנו הגרי"ז. ששני תירוציו הוי מבוססים על הנחתו דהרצאת כשר כהרצאת פסול ומחשבות מוציאות זו מזו הוי שני דינים חולקין ביסוד דינם. ולענ"ד משמעותא דמשנה היא דשניהם דין אחד. שהרי, המשנה (כט.) עוסקת בענין מחשבות מוציאות זמ"ז אבל לשונה היא דהחסרון הוי בקרב המתיר כמצותו – דהוא הוא לשון הגמ' אצל פסול ד'לא ירצה', דצריכים כהרצאת כשר כך הרצאת פסול. ופשוט הוא שיסודו כנגד דברי רש"י בכמה מקומות (יג: ד"ה חטאת; כט: ד"ה ר' יהודה אומר) שמבוארים דמחשבות מוציאות מידי פיגול מחמת חסרון בהרצאת כשר כך הרצאת פסול. דמשמעותו היא דמחשבות מוציאות זמ"ז הוי פרט מתוך כלל של הרצאת כשר כך הרצאת פסול.

ועיין בספר מנחת אברהם (חלק ב סי' עד) שמביא מה ששמע מפי הגרי"ז לתרץ קושיא זו. דודאי דין דמחשבות מוציאות זמ"ז הוי דין חדש, "אבל כ"ז שייך רק משום דאיכא דינא דבעי כהרצאת כשר דלא חל הפיגול עד שיקרבו כל מתיריו, אבל אם היה כבר חל הפיגול לגמרי בעבודה שפיגל בה תו לא שייך שמחשבת פסול שאחריה תוציאה מידי פיגול כיון שכבר נגמר הפיגול. ורק משום דבעינן לפיגול כהרצאת כשר, ועוד לא נקבע הפיגול, שייך האי דינא דמחשבת פסול מוציא מידי פיגול." דהיינו, דאע"פ דמחשבות מוציאות זמ"ז הוי דין מחודש מבוסס הוא על הדין דהרצאת כשר, שהפיגול עדיין אינו נקבע ולכן יכול למנועו מלחול.

ובקוצר דעתי נראה שדבריו דחוקים עד למאד. דמשמעותא דמשנה ורש"י הן שעיקר הטעם דמחשבות מוציאות זמ"ז הוי מחמת

<sup>3</sup> וכ"פ בפירושו למשנה בפרק ב.

<sup>4</sup> ובודאי יכולים לתרץ שכונת הגרי"ז היא רק למימר דפסוק ד'לא יחשב' הוי גילוי מילתא דמחשבת חוץ למקומו ג"כ הוי חסרון מחמת הרצאת כשר ואחר הלימוד שניהם דין אחד שמוציאים מידי פיגול מחמת דאינו קרב כמצוותן. אבל גם זה קשה כדמבאר להלן בדברינו.

הרצאת כשר ולא שהיא רק כהנחה שהדין מבוסס עליה. ובודאי אין דבריו מספיקים לתרץ דברי רש"י על המשנה (כט.) בדעת ר' יהודה, שדבריו שם קאי על ציור שקדמה מחשבת פסול למחשבת פיגול. ולדברי הגרי"ז אין שום צורך ליסוד דהרצאת כשר אלא כשקדם מחשבת הפיגול.<sup>5</sup>

ה) ויותר יש להקשות על עצם יסודו של הגרי"ז מהלשונות שנמצאות בדברי רבותינו הראשונים בענין מחשבות מוציאות זמ"ז. לדוגמא, עיין בדברי הסמ"ג (לאוין שלה - שלז) שעוסק שם בפסול פיגול וכתב, "זה הכלל כל השוחט והמקבל והמהלך והזורק... חוץ לזמנו פיגול וחייבין עליו כרת ובלבד שיקריב המתיר כמצוותו לפיגול, פירוש שאין שם עירוב מחשבה אחרת..." ומפורש בדבריו שדין דצריך להקריב מתירין כמצוותן חדא היא עם דינא דמחשבות מוציאות. שהרי, כתב ד'מחשבות מוציאות' הוי פירושא ד'מתיר כמצוותו' וברור דאין לשונו יכול לסבול הבנת הגרי"ז. וכן מבואר מלשון הערוך (ערך פגל) וז"ל, "וזהו שקרב המתיר כמצוותו שלא עירב בו מחשבת חוץ למקומו..." דהיינו, דפירוש דקרב מתיר כמצוותו הוא שאין כאן עירב מחשבות כמו שכתב הסמ"ג. ובאמת זהו ג"כ משמעותא דהרמב"ם בפירושו למשנה (זבחים פ"ב) שכתב שם, "ואמרו בגמ' דין הפיגול לא ירצה כהרצאת כשר כן הרצאת פסול מה הרצאת כשר עד שיקרבו כל מתיריו אף הרצאת פיגול עד שיקרבו כל המתיריו וזה ענין מה שאמר ובלבד שיקרב המתיר כמצוותו רוצה לומר כי מה שאמרנו חוץ לזמנו פיגול וחייב עליו כרת ע"מ שלא קדמה למחשבה הזאת מחשבה אחרת פוסלת בשום צד מעניני הפסול ולא תבא אחריה עוד מחשבה מן מחשבות הפוסלות." דמוכח מתוך דבריו דהרצאת כשר ומחשבות מזמ"ז הוי חדא עניניא ממש ולכן הדרן קושיות הגרי"ז לדוכתם.

### תירוצו דספר תוספת קדושה

ועיין בספר תוספת קדושה (כח:) שגם קשה לו ל"ל קרא ד'לא יחשב' תיפול"ל מ'לא ירצה' דלא קרבו כל מתיריו כמצוותן. ותירץ באופן

<sup>5</sup> וכן העיר המנח"א שם בעצמו.

פשוט ונקי שמפסוק ד'לא ירצה' רק ילפינן דבעינן כל הד' עבודות לקבוע שם פיגול על הקרבן. אבל בלי קרא אחרינא אפשר לומר דאפילו עבודה במחשבה פסולה סגי לקבוע עליו שם פיגול. ולכן, צריכין פסוק ד'לא יחשב' ללמד דצריכין ד' עבודות כשרות. דהיינו, דבא קרא ד'לא יחשב' ומגדיר דינא דהרצאת כשר כך הרצאת פסול. שלא סגי בד' עבודות לחוד אלא שצריך ד' עבודות כשרות לקבוע שם פיגול וחיוב כרת בקרבן. דלולי קרא ד'לא יחשב' היינו אומרים דעבודה במחשבת פסולה עדיין יש בה שם עבודה לקבוע פיגול אף שהיא פסולה.<sup>6</sup>

ובודאי דבריו מובנים ומתוקים אבל רק שייכים הם לקושיא דשני פסוקים ל"ל. אבל הבאנו לעיל הוכחת הגרי"ז מגמ' (יג.) דא"א לומר דהבנת יסוד דמחשבות מוציאות זמ"ז הוי מחמת חסרון בהרצאת כשר. דאם כן איך שייך לומר דמחשבת שלא לשמה בחטאת אינה מוציאה מידי פיגול אע"פ שבודאי פוסל בה. ולכן מסיק הגרי"ז דמוכח דיסודו דמחשבות מוציאות זמ"ז הוי חלוק מיסודו דהרצאת כשר כך הרצאת פסול. ויש להביא חיזוק לדברי הגרי"ז בענין זה מגמ' זבחים לקמן (דף לו:) שעוסקת בשיטת ר' יהודה שפוסל במחשבת הינוח למחר. וז"ל הגמרא: "אמר רבי אבא, מודה ר' יהודה שחוזר וקובעו לפיגול. אמר רבא תדע דפיגול לפני זריקה לא כלום הוא ואתיא זריקה וקבעה לה בפיגול. ולא היא התם הוא חדא מחשבה היא, הכא תרי מחשבות." דהיינו, שר' אבא טען שאע"פ שר' יהודה סובר דמחשבת הינוח פוסל בקרבן עדיין אינה מוציאה מידי פיגול. ורבא מביא ראיה לר' אבא מכל מחשבת פיגול שנכללת בה גם מחשבת הינוח ועדיין הפיגול נקבע לר' יהודה. ולכאורה מוכח משיטת ר' אבא עצמה, דיש מחשבה פסולה שאינה מוציאה מידי פיגול, דאין יסודו דמחשבות מזמ"ז הוי מחמת חסרון בהרצאת כשר, שאין כאן ד' מתיריו, דא"כ צריך להיות בכל מחשבת פסולה מחמת עצם הפסול. ואע"פ שיש לדחות דמחשבת הינוח שאני, בודאי יש לנו ראיה מדברי השיטמ"ק (אות ד'), דמבואר שם ששיטת רבא היא שרק מחשבות שפסולן מפורשות בקרא יש בכחן להוציא מידי פיגול אבל לא מחשבת הינוח, שנלמדה רק מסברא. ואם הבנתו הוא דמחשבה פסולה הוי חסרון בהקרבת

<sup>6</sup> ועיין עוד בספר טהרת הקדש (כח: ד"ה לא יצרה) שכתב כעין דברים אלו.

ד' מתירין כמצוותן, בודאי אין שום סברא לחלק בין מחשבות שמפורשות בקרא והן שאינן מפורשות.<sup>7</sup>

ומה שיוצא מכל דברינו הוא דמוכח מכמה סוגיות (יג:, כח., לו:): דדינא ד'לא יחשב', שמחשבות מוציאות זו מזו, חלוק ביסודו לגמרי מדינא דהרצאת כשר, ואינו בא לא לפרט ולא להגדיר דין זה דקרב כל מתירין כמצוותן. אבל מאידך גיסא, מבואר מכמה ראשונים לא רק שהן תלויין זה בזה אלא שחדא הם, דמחשבות מוציאות זמ"ז הוי פירושו דקרב כל מתירין. ובאמת יכולין להוסיף על התמיהות ולהקשות על עצם דברי הסמ"ג שמקופיא הם סותרים את עצמן מיניה וביה. שהרי, כבר הבאנו לעיל שמבואר מדבריו דפירושו דקרב כל מתירין כמצוותן הוי שלא יערב בו מחשבות אחרות. אולם, בהמשך דבריו הוא מביא דרשת הגמ' ד"לא ירצה", זו זריקה, לא תהא זריקה זו מרצה אם על מנת פיגול הקריבו, משמע שמחשבת פיגול תלויה ועומדת עד שעת זריקה, נזרק הדם הוקבע הפיגול, לא נזרק הדם בטל הפיגול, וכהרצאת כשר כך הרצאת פסול מה הרצאת פסול עד שיקריבו כל מתיריו אף הרצאת הנזכרת בפסול עד שיקריבו כל מתיריו... 'לא יחשב' לא יערב בו מחשבות אחרות... והמשמעות היא שהוא מבין דמ'לא ירצה' רק לומדים דהפיגול אין נקבע עד הזריקה ומ'לא יחשב' ילפינן דמחשבות מוציאות זמ"ז, כפירושו דרש"י (כח:). ואם כן, מהו כונתו כשכתב דמחשבות מזמ"ז הוי פירושו דקרב מתירין כמצוותן הוה ליה לפרשה כמו שכתב הוא בעצמו דאין הפיגול נקבע עד הזריקה. ומהו פשר הדברים?

### יסוד ד"קרבן פיגול"

וקודם כל כדאי לנו להקדים ביסוד שכבר יסדו לנו האחרונים בענין פסולא דפיגול.<sup>8</sup> ותוכן דבריהם הוא דהבנת יסודו דהרצאת כשר כך הרצאת פסול, שצריך להקריב כל המתירין כמצוותן, אינו רק דצריכין כל

<sup>7</sup> וכעין זה העיר המקדש דוד (סימן לג:א).

<sup>8</sup> ואע"פ שאין דברינו מבוססים עליו בודאי יותר מוסברים הם באורו.

ד' עבודות לקבוע שם פיגול על הקרבן, אלא דיש מושג של "קרבן פיגול". דהיינו, שפיגול אינו כסתם פסול בקרבן אלא הוי מין קרבן, וכאילו הוא מקריב קרבן פסול. ולהקריב קרבן זו ודאי צריכין כל ד' עבודות של הקרבת קרבן, דבהרצאת כשר כך הרצאת פסול. וכזה הבינו כוונת הגמ' בתחילת מסכת מעילה (ב.) דמסבירה שם הטעם דיש מעילה בקרבן אפילו אחר מחשבת פיגול, כיון דעדיין חזי - ד'מרצין לפיגולין, שעדיין יכולין להקריב קרבן זו להיות "קרבן פיגול". ויש שמביאים ראיה לזה מפירוש הר"ש לתו"כ (דיבורא דנדבה ד: ט) שחידש חידוש גדול דמותר לכהן להקריב קרבן שכבר פיגל בה, ולזרוק את דמה על גבי המזבח אע"פ שעל ידי עבודתה חל עליה חיוב כרת למי שאוכלה. ומבואר דעדיין יש עליו שם קרבן אפילו אחר שנפסל. ויש להביא עוד ראיה ממימרא דעולא לקמן בגמ' זבחים (מג.) דקומץ פיגול שהעלהו ע"ג המזבח פקע פיגולו ממנה. וביארה שם הגמ' דאם הקומץ אינו מתקבל היאך מביא אחרים לידי פיגול. וכמעט מפורש הוא דרק עם הקרבת וקבלת המתירים יכול לחול חלות פיגול על הניתרים.<sup>9</sup>

## תירץ לקושיותנו

ובאור דברים אלו נחזור לעיין ולדייק בדברי רבותינו הראשונים בענין הרצאת כשר כהרצאת פסול ודינא דמחשבות מוציאות זמ"ז. וכנראה, שלשונותיו של רש"י בפסחים (סא:) מגלים הם עמקותא דהבנתו בסוגיין וז"ל: "...אף הרצאת פיגול עד שיקריבו כל מתיריו או בפיגול או בכשרות אלמא לא מיקבע ודאי של פיגול אלא בזריקה שהיא סוף העבודה דכל שעתא קאי בספק שמא יחשב פסול אחר בעבודה הבאה ויפקיע שם פיגול ממנו." ומבואר מרש"י דיסודו של קרב כל מתיריו אינו דהפיגול רק

<sup>9</sup> עיין בספר קדשי יהושע (חלק ב' סימן כג) שמאריך ביסוד זה. ועיין עוד בספר חבצלת השרון על ספר ויקרא (עמוד תרו) שמביא ראיה מתוס' במעילה (ד: ד"ה ולא) שמסביר דזריקת פיגול של קרבן חטאת מועילה להוציא מידי מעילה אע"ג דבעינן ראוי לאכילת אדם כיון שרואים דבכל חלות פיגול שזריקת פיגול נחשבת כהרצאת כשר לגבי קביעותא דשם פיגול, לכן, גם כן נחשבת כזריקה שמביאה לידי היתר אכילה, לגבי מעילה. ועיין עוד בדבריהם הזהובים שדנו בזה באריכות ואכמ"ל.

נקבע בזריקה. דזה רק כתוצאה שניה שיוצא מן הדין, דאחר חידוש דין זו "אלמא" דאינו נקבע עד הזריקה, אבל אין זה עיקר חידושו דקרא. אלא חידושו דקרא היא דלהקריב קרבן פיגול צריכא כל ד' עבודות. אבל לא סגי בסתם עבודות אלא צריכים עבודות של פיגול או קרבן כשר. ונראה לי שכונתו היא שכמו שבכל קרבנות צריכים לעשות עבודת הקרבנות לשם אותה קרבן, ויש איזה מחשבות שמוציאין אותם מקדושתן, כמו חטאת שנקרבה שלא לשמה, כמו כן, קרבן פיגול צריך כהרצאת כשר דהיינו עבודות עם מחשבות שאינן מוציאות מפיגולן. ועכשיו שלמדין שקרבן פיגול צריך הקרבה במחשבות נכונות, שאינן סותרן פיגולן, צריך קרא אחרינא למימר איך מוציאין קרבן מפיגולו. דהיינו, איזה מין עבודה אינו מועיל להקריב קרבן פיגול, וזהו חידושו דקרא ד'לא יחשב' – דמחשבות הפסולות הן המוציאין מידי פיגול, שעבודה במחשבות אלו אינה מועיל להקריב קרבן פיגול – אבל לאו דוקא מטעם דהן פסולות, אלא שאין עבודה זו נחשב כעבודת קרבן פיגול ולכן אין ביכולתה להקריב סוג קרבן זו. ואחר שילפינן דבעינן ד' עבודות דפיגול ידעינן ממילא שאין הפיגול נקבע אלא עם זריקת הדם.

וכנראה, שדברינו כמעט מפורשים הם בדברי הסמ"ג וז"ל: "לא תהא זריקה זו מרצה אם על מנת פיגול הקריבו, משמע שמחשבת פיגול תלויה ועומדת עד שעת זריקה; נזרק הדם הוקבע הפיגול לא נזרק הדם בטל הפיגול." דהיינו, שמבואר מפירושו דעיקר יסודו ד'לא ירצה' הוא שצריך זריקה וכל העבודות להיות נעשין על מנת פיגול, שתהיו עבודות של פיגול. והמציאות שהפיגול אינו נקבע עד שעת זריקה רק כתוצאה בעלמא שיוצאת מחידושה דקרא. ועיין עוד בפירושו דרגמ"ה במעילה (ב.) שגם דבריו מחזיקים ביאורנו וז"ל: "...ומה הרצאת כשר לא הורצה עד שיקריבו כל מתיריו לשמו כך הרצאת פיגול לא נחשב פיגול לענין כרת עד שיקריבו כל מתיריו לשום מחשבת פיגול." שהרי, מפורש בלשונו דדין דקרב כל מתיריו כמצותו היינו לעשות כל העבודות לשום פיגול. וכן היא במאירי בסוגיא דפסחים (סא:) שכתב, "בתנאי שכל עבודות הבאות אחריה יהיו באותה כונה בעצמה [או בשתיקה או במחשבת כשרות]...ונמצא שאין הפיגול קבוע לגמרי אלא בזריקה שהוא סוף עבודות..."



ותמצית דברינו היא שמבואר מכמה ראשונים דיסוד דהרצאת כשר כך הרצאת פסול היא דקרבן פיגול צריך ד' עבודות של פיגול כמו שאר קרבנות דצריכות עבודות שמועילות להקריבן. ואם הכהן העובד עושה עבודה במחשבה שבמהותה סותרת קרבן זו, נפסל הקרבן. ולכן, גם בקרבן פיגול, שצריכים ד' עבודות שמועילות לו, ואם מקריבו במחשבה שסותרת השם פיגול ההקרבה פסולה, והפיגול אינו נקבע. ולכן, באה רחמנא בקרא ד'לא יחשב' ללמדנו איזה מחשבות הם סתירות לשם פיגול, והם כל מחשבות הפוסלות.<sup>10</sup>

ויש להביא ראיה מוכרחת ליסוד דברינו מפירוש הקדמון למסכת מעילה (ד.). שהגמ' שם עוסקת בשיטת ר' יהודה שמחשבה פסולה רק מוציאה מידי פיגול אם קדמוה למחשבת פיגול. ונחלקו האמוראים אם שיטת ר' יהודה הוי דוקא בשתי עבודות נפרדות או גם בעבודה אחת. ועיין ברש"י (זבחים כט:) שמפרש לשונה דגמ' של שני עבודות כפשוטו כמו שחיטה וקבלה. אבל התוס' שם חולקים על רש"י ומסבירים שכונת שתי עבודות היא שני חלקי עבודת השחיטה דהיינו, שני הסימנים. ובשיטת הקדמון למס' מעילה הוא מסכים לשיטת תוס' אבל מסבירה בא"א. וז"ל: "אין לפרש ב' עבודות כגון שחיטה וקבלה (כפירוש רש"י בזבחים) שחשב בשחיטה חוץ לזמנו ובקבלה חוץ למקומו, דא"כ מאי טעמא דר"י דאמר אם קדמה מחשבת הזמן הוי פיגול, הלא לא חשב בקבלה שהיא עבודה שלימה אלא חוץ למקומו ולא קרבו כל עבודות במחשבת פסול".

<sup>10</sup> ואין להקשות למה מחשבה להקריב בזמנו אינה סתירה לשם פיגול. שבפשטות כיון דאין שום חלות בקרבן מחמת מחשבה זו, שיזרק דמו בזמנו, על פי דין אינה נחשבת כמחשבה כלל, ולכן א"א למימר דיש בה היכולת להפקיע שם פיגול. דעבודה במחשבה כשירה הוי כעבודה סתמא, בלי שום מחשבה, דאין בה סתירה לקרבן פיגול, ומועילה להקריבה כמו שמועילה לכל קרבנות בעלמא. דהיינו, שאין שום חלות שחל בקרבן מחמת מחשבה כשרה שהיא סתירה לחלות פיגול, ולכן אין ביכולתה להפקיע מקדושתה. ובאמת כבר ראינו כעין דברים אלו בסוגיא דמחשבת שלא לשמה. שהרי, בפשטות אע"פ שמחשבה לשם עולה פוסל את החטאת, מחשבה שלא לשם חטאת אינה פוסלה. שצריכים קדושה אחרת שהוא סתירה לקדושת חטאת להפקיעו ולפוסלו. ועיין עוד בספר מנח"א (סימן א') שמאריך בענין מחשבה שלא לשם חטאת.



ותוכן דבריו הוא שא"א לפרש שתי עבודות כפירושו דרש"י, דהו שתי עבודות ממש. דא"כ יש כאן עבודה שלימה שלא היתה בה שום מחשבת פיגול ורק מחשבת פסול אחרת, שהיא מוציאה מידי פיגול, וממילא אין כאן קרבו כל מתיריו כמצוותו. וכמעט מפורש בדבריו שיסודו דקרבו כל מתיריו כמצוותו הוא דצריכין כל ד' עבודות במחשבת שמועיל לקרבן פיגול, ובודאי ר' יהודה אינו חולק על זה. ושיטת ר' יהודה רק שייך בשתי עבודות שהן עבודה אחת שכבר יש בה מחשבת פיגול. וממילא, לפי שיטת ר' יהודה שמחשבה השניה אין ביכולתה להפקיע מחשבת פיגול – עדיין יש בעבודה זו גופא מחשבת פיגול שמועיל להקרבת הקרבן.<sup>11</sup>

והשתא דאתאנו להכי נוכל לתרץ כל הקושיות שהעלנו לעיל. שהרי, כבר בארנו הצורך לשני הפסוקים ד'לא ירצה' ו'לא יחשב', דמחד ילפינן הצורך לעבודות לשם פיגול, ומהשני למדין איך מוציאים מידי פיגול, דהיינו, באיזה חלותין יכולין לסתור ולהפקיע את שם הפיגול. ועכשיו גם מיושב היטב כל מה שתמה הגרי"ז על מה שעלה בדעתא דגמ' למימר דכמו דמחשבת שלא לשמה אינה מוציאה שלמים מידי פיגול, כמו כן הול"ל דאינה מוציאה קרבן חטאת מפיגולו. ומקשה הגרי"ז דאם יסודו דמחשבות מוציאות זמ"ז הוי חדא עם הרצאת כשר א"א להבין הס"ד דגמ', שצריך להיות תלוי אך ורק על מה שפוסלה. ואיך ילפינן דין דמחשבת שלא לשמה בקרבן פיגול דחטאת שפוסלה בעלמא, מקרבן שלמים שלעולם אינה פוסלה. ולכן, מסיק הגרי"ז דשני דינים נפרדים הן, וממילא אינו תלוי דוקא במחשבות הפוסלות. אבל הארכנו לעיל דהבנתו קשה בדברי הראשונים. ולפי מה שהסברנו הכל עולה קב ונקי. דבאמת שני הדינים שייכים זה לזה ד'לא יחשב' הוי הגדרת ד'לא ירצה'. אבל הטעם שאיזה מחשבות מוציאות מידי פיגול אינו מחמת שהן פוסלות והוי חסרון בקרבו כל מתיריו, אלא שהן סתירות לשם פיגול ואינן מועילות לקרבן פיגול. ולא דוקא שכל מה שפוסל וסותר בקרבן חטאת עצמה, הוי סתירה לקרבן פיגול דחטאת. ויש לבעל דין לטעון דקרבת פיגול דחטאת הוי קרבן חדש עם קדושה משונה ומחודשת מקדושת החטאת שהיתה בה קודם מחשבת פיגול. ולכן, דילמא רק מחשבה שרואים שמפקיע שם פיגול אצל

<sup>11</sup> ובודאי עדיין יש מה להקשות על דבריו אבל מבואר שהבנתו כדברינו.

שלמים, רק יש לה היכולת לסתור ולהפקיע חלות שם פיגול בכלל, דהיינו, מחשבת חוץ למקומה לחודה. ומסיק שם הגמ' שאינו כן, שיש קדושה מיוחדת ומפורטת לכל מין ומין מקרבני פיגול. וקרבן פיגול דשלמים אינו דומה לקרבן פיגול דחטאת. וממילא מה שמפקיע שם פיגול דחטאת לאו דוקא שהיא סתירה לקדושת פיגול דשלמים.<sup>12</sup> וקרבן פיגול דחטאת יותר

<sup>12</sup> ונכון לציין כאן דיון ארוכה בראשונים ובגדולי האחרונים לגבי שאר פסולים, שאינם פסולי מחשבה, אם הם מוציאים מידי פיגול מחמת חסרון בהרצאת כשר כך הרצאת פסול. ושיטות הראשונים אינן ברורים בענין זה דמשמעותיהן חלוקות. שהרי רש"י (כט. ד"ה ובלבד שיקריב המקריב כמצוותו) במשנה דקרב המתיר כמצוותו משמע דרק פסול מחשבה מוציאה מידי פיגול שכתב, "אם יש בו פסול מחשבה אחרת יצא מידי פיגול". אולם, יש כמה מקומות שלשונו משמע להפך. עיין ברש"י (יב. ובלבד שיהא קרב המתיר כמצוותו) שכתב, "שלא יהא שום פסול אלא הפיגול אבל אם יש שם פסול אחר תו לא פגיל". וכן היא משמעותו לקמן בדף (ק.) בד"ה משום פיגול. ומצוה ליישב שיטת רש"י בענין זה. וכבר נסתפקו הרבה בשיטת הרמב"ם בהגדרתו של קרב מתיר כמצוותו. שהרי, הטהרת הקדש (מנחות יד.) מביא דברי הכסף משנה (תמידין ומוספין ה:ד) שמדייק בלשון הרמב"ם דרק עירוב מחשבות מוציא מידי פיגול ולא שאר איסורים. אמנם, המקדש דוד (סימן כב אות א' ד"ה ומה שכתב) חולק עליו והגדיר שכל פסול שהוא פסול בגופו הוי חסרון בקרב מתיר כמצוותו וכדמשמעותא דגמ' עצמה (מנחות יב.). ועיין עוד בחזו"א (מנחות כד:ו) ובחזון יחזקאל (מנחות יא:י) שגם הם דוחים דברי הכסף משנה ומחליפים גירסת הרמב"ם. ועיין עוד בספר טהרת הקדש שם שמפקפק בשיטת התוספות. ולענ"ד, יש להביא ראיה מוכרחת מדברי התוספתא (קרבנות ב:ג) שחידשה ש"כל הזבחים ששחטן חוץ לזמנו וקבלו פסולים את הדם וזרקוהו בשתיקה...פסול ואין בו כרת..." דהיינו, שאם קבלת הדם היתה בכהן טמא אין הפיגול יכול לחול, שגם פסול זו מוציא מידי פיגול.

בין כך ובין כך, חשוב להדגיש שלפי דברינו בפנים יש כאן שני נידונים נפרדים לגמרי. דהיינו, שעיקר הדין דקרב כל מתיריו כמצוותו בא ללמדנו דבהקרבת קרבן פיגול צריך כל ד' עבודות להיות לשום פיגול, דהיינו במחשבה שמועיל לפיגול. ורק מכלל דין זה למידין שאין הפיגול נקבע בקרבן עד סוף כל העבודות. ולכן, בכל פסול צריך לדון בשניהם, אם עדיין יש כאן שם עבודה בכלל, ואפילו אם יש כאן עבודה צריך להיות במחשבה שאינה מוציאה מידי פיגול. וממילא, אע"פ שכל פסולי מחשבה מוציאים מידי פיגול, לגבי שאר פסולים יש שמוציאים ויש שאינם. ולפי זה יש לכון הדברים על בורים. דהיינו, שיש פסולים דמחוסרים הם בעצם שם העבודה, כמו קבלת כהן טמא, ולכן אין בכחם לקבע שם פיגול. ולעומת זאת, אפשר שיש פסולים שאע"פ שהן פוסלים את העבודה עדיין יש שם עבודה לקבע שם פגול. אבל העיקר היא דיש כאן שני נידונים נפרדים לגמרי דהיינו, פסולי מחשבה, ושאר פסולים. ואפילו הפסולים שמוציאים מידי פיגול אין יסודם דומה למחשבה שמוציאה, כלל וכלל. ואולי עכשיו יש לנו פישור בלשונות הסתורות של רש"י שהבאנו לעיל. שלפעמים הוא מדגיש פסולי מחשבה שזהו עיקר הדין שנלמד

דומה לחטאת עצמה מלקרבן פיגול דשלמים, ולכן מה שפוסל בחטאת הוי סתירה ג"כ לפיגולא דחטאת.

ובאור דברינו גם מיושבת סוגית הגמ' לקמן בשיטת ר' יהודה דמחשבת הינוח גם פוסלת. דהקשינו על סברת הגמ' להוציא מחשבת הינוח מכלל דשאר מחשבות הפוסלות למימר דאע"פ שפוסלת אינה מוציאה מידי פיגול. ואם יסודו דמחשבות מוציאות זמ"ז הוי מחמת פסולו, דהוי חסרון בהרצאת כשר, לכאורה כל מחשבת פסולה צריך להוציא מידי פיגול. אבל לפי דברינו אין כאן קושיא כלל וכלל. שהרי, אע"פ שבודאי מחשבות מזמ"ז הוי פרט מכלל דהרצאת כשר כך הרצאת פסול, אינו מחמת עצם הפסול אלא מחמת שהמחשבה מוציאה ממחשבת פיגול, וממילא עבודה זו אינה ראויה לקרבן פיגול. ולכן, כיון דאינה תלויה דוקא במה שפוסל יתכן דמחשבת הינוח, אע"פ שפוסלת, אינה סתירה לחלות של פיגול. ועכשיו גם נפלה תמיהותנו על דברי השיטמ"ק שם שכתב דרך מחשבות פסולות שמפרשות בקרא מוציאות מידי פיגול, שמקופיא דבריו תמוהים וסתומים. אבל לפי דברינו דבריו יותר מוסברים דמאיזה טעם שיהיה, רק מחשבות אלו, שפסולן מפורשות בקרא, הוי סתירות למחשבת פיגול, ומפקיעו מן הקרבן. ודברינו גם מאירים על לשונותיו של רש"י (דף לו: ד"ה התם חד מחשבה) כשמסביר ראית רבא דמחשבת הינוח אינה מוציאה מידי פיגול. שטענת רבא היא דכיון דיש מחשבת הינוח נכלל בכל מחשבת פיגול, לכן, אם נאמר דמחשבת הינוח מוציאה מידי פיגול לעולם אינה ביכולת לשום מחשבת פיגול לקבוע את עצמה, והוי כחלות שסותרת את עצמה במהותה.

ותירץ הגמ' שאין זו ראיה כי בודאי אפשר לקבוע שם פיגול אע"פ שנכללת בה מחשבת הינוח כי כולה חדא מחשבה היא. אבל אם יש מחשבת הינוח בפנ"ע לבד ממחשבת פיגול יתכן שעדיין ביכולתה להוציא מידי פיגול. וצריך להבין מהו החילוק אם יש רק חד מחשבה או תרי

---

מהרצאת כשר. אבל למעשה גם שאר הפסולים שמוציאים מידי פיגול, מחמת חסרון בעצם שם העבודה, גם הם נלמדו מכלל הצורך להרצאת כשר. אבל דברי הראב"ד בתו"כ עדיין קשים שמערב פסולי מחשבה ביחד עם שאר הפסולים בחדא מחתא, וצ"ע?

מחשבות, סוף כל סוף יש כאן מחשבת הינוח שראויה להוציא הקרבן מידי פיגול. ועיין ברש"י שם שדבריו מאירים הם וז"ל: "התם חד מחשבה דלא שינה ממחשבתו הראשונה והיא היתה לשם פיגול." וכנראה, שכונתו הוי ממש כמו שבארנו. שאין דבר מיוחד ומחודש בחד מחשבה שא"א להוציא את עצמה מפיגולה, אלא דכיון שכל היסוד דמחשבות מוציאות זמ"ז הוי דמחשבה שניה היא עוקרת מחשבת הפיגול מן העבודה, וממילא אין כאן עבודת קרבן פיגול, כל זה רק שייך אם איתא מחשבה אחרת שהיא משונה ממחשבת פיגול ויכולה לעוקרה. אבל אם אין כאן מחשבה אחרת, אלא שכך מבואר ממחשבתו הראשונה, שדעתו להניח, אין זו מחשבה שביכולתה לעקור מחשבת פיגול. ממילא, רק מחשבת פיגול חלה בקרבן, ואין כאן שום מחשבה אחרת שיכולה להוציאה מידי פיגולא. אבל אם יש עוד מחשבה בפנ"ע, שהיא מחשבת הינוח, בודאי יכולה לעקור מחשבת פיגול מן העבודות, שהיא מחשבת פסולה חדשה בפנ"ע. ועכשיו אין עבודות אלו נעשו לשום פיגול. ובאמת, לפי"ז יש לנו יותר הבנה בדברי רבא עצמו שהביא ראיה למחשבת הינוח, שאינה מוציאה, מכל פיגולא דעלמא. שכונתו היא רק למימר דכיון דיש מחשבת הינוח שנכלל בתוך כל מחשבת פיגול בודאי א"א למימר דמחשבת הינוח הוי סתירה לפיגול שביכולתה לעוקרה. ותירץ הגמ' דבאמת כל מחשבה יכולה לשנות ולעקור מחשבת פיגול ובלבד שהיא מחשבה גמורה בפנ"ע דהוי "שינוי" ממחשבת פיגול.

ויש לחזק יסודנו במה שמבואר מסוגיא דאין מפגלין בחצי מתיר. שהרי, מבואר במשנה (מנחות טז.) ששיטת חכמים היא שצריך הכהן לפגל בכל המתיר, דהיינו בכל חלקי הקרבן. ולשון המשנה היא "דאין בו כרת עד שיפגל בכל המתיר." ועיין בתוס' זבחים (מא: ד"ה ממאי) שכתב דלשון הגמרא לאו דוקא שאין בו כרת דבאמת הקרבן כשר גמור מדאורייתא כשמפגלין רק בחצי מתיר. אמנם, פשטותא דגמרא, וכן היא לשון הרמב"ם,<sup>13</sup> דהקרבן פסול אבל אין בו חיוב כרת כפיגול גמור. ובאמת מסתברא היא שזהו שיטת הרמב"ם שהרי הוא בעצמו כתב בפירושו למשניות זבחים (פרק ד') שדין זה דאין מפגלין בחצי מתיר הוי

<sup>13</sup> וכן דייקו האחיעזר ושפת אמת מדבריו.

חדא עם דינא דהרצאת כשר כך הרצאת פסול. ומבואר מדבריו שכשפיגול רק בחצי מתיר אין כאן קביעות פיגול מאותו טעם שאין קביעות פיגול כשעירב בה פסול אחר, שהכל נלמד מהרצאת כשר כך הרצאת פסול. ולכן, כמו שכל קרבן פיגול שמחוסר בהרצאת כשר פסול ואין בו כרת, כמו כן, כשפיגול רק בחצי מתיר פסול ואין בו כרת. אבל עדיין צריך להבין השייכות בין מפגלין בחצי מתיר להרצאת כשר כך הרצאת פסול, דלכאורה שני דינים נפרדים הן. שמדינא דהרצאת כשר נלמדה דין דעירוב מחשבות מוציא מידי פיגול. ובפשטות אין כאן שום שייכות לדינא דצריך מחשבת פיגול בכל המתיר. אבל לפי דברינו הכל עולה קב ונקי. שהסברנו דיסוד הדין דהרצאת כשר היא שצריך להקריב קרבן פיגול בד' עבודות לשום פיגול. וממילא, מובן מאליו דצריך לקבוע שם פיגול בכל חלקי הקרבן כדי שעבודותיה נחשבות לעבודות של פיגול. וזהו כונת הרמב"ם דאין מפגלין בחצי מתיר גם כן נלמד מהרצאת כשר, שהוי נכלל בדין דקרב כל המתירין כמצוותיו. ומבואר שכן היא שיטת המאירי בפסחים (סא:): דדין דאין מפגלין בחצי מתיר הוי אותו דין ממש דקרב כל מתירין כמצוותן שכתב, "...מה הרצאה דכתיבא בקרבן כשר עד שיקרבו כל מתיריו בכשרות אף הרצאת פיגול לחייב כרת אינה עד שיקרבו כל מתיריו בלא עירוב מחשבת פסול אחר שאינו מפגל... וכן יתבאר בסוף הסוגיא שאין פיגול בחצי מתיר אלו בכל המתיר..." ומפורש הוא בדבריו שחדא דינא הם!

ויש להוסיף שדברינו גם שופכים אור על עמקתא דסוגיא של צירוף מחשבות. שהרי, איתא בגמ' זבחים (לא.) "איתמר חצי זית חוץ לזמנו, חצי זית חוץ למקומו, וחצי זית חוץ לזמנו, אמר רבא ויקץ כישן הפיגול ורב המנונא אמר עירוב מחשבות הוי." ומבואר משם ששיטת ר' המנונא היא דאם הפסול חל ע"י מחשבת חוץ לזמנו ביחד עם מחשבת חוץ למקומו הוי עירוב מחשבות ואין כאן פיגול. ועיין בחידושי הגרי"ז שקשה לו איך שייך בזה עירוב מחשבות אם הפסול רק חל מחמת מחשבת חוץ לזמנה עצמה [וע"ש לתירוצו]. אבל לפי דברינו אין כאן קושיא כלל וכלל. שהרי יסודה דמחשבות מוציאות זמ"ז אינו מטעם שיש כאן פסול אחר מלבד פסולא דפיגולא, אלא שמחשבות אחרות הם מוציאות מה"לשמה" של פיגול. ולכן, כל זמן שיש מחשבה אחרת מעורב בקרבן זו, אפילו אם אינו חל בלי מחשבת הפיגול, אין הקרבן נחשב כנקרב לשום פיגול לגמרי, ולכן פסול אבל אין בו כרת.

## **בגדרי דיני מתיר וניתר, קרב המתיר כמצוותו, ועירוב מחשבות בדין פיגול**

### **דברי הגרי"ז**

איתא (זבחים כח:) "לא ירצה כהרצאת כשר כן הרצאת פסול ומה הרצאת כשר עד שיקריבו כל מתיריו אף הרצאת פסול עד שיקריבו כל מתיריו... לא יחשב לא יערב בו מחשבות אחרות." הנה, יש שתי דרשות, חדא דאין דין פיגול בקרבן עד שיקריב שאר העבודות בכשרות (או במחשבת פיגול), ושנית דאין דין פיגול אם חישב עוד מחשבה שפוסלת הקרבן כגון חוץ למקומו או שלא לשמה בחטאת או פסח. וידוע קושיית הגרי"ז (זבחים יג: ד"ה מה שלמים, ועי' מנח"א ח"ב ע' עג) למה בעי שתי דרשות, דאם חישב ג"כ חוץ למקומו, ממילא הוא לא קרב המתיר כמצוותו ולמה בעי הדרשה של לא יערב בו מחשבות אחרות.

ויותר מזה, הוכיח הגרי"ז דגם למסקנא, אחרי הדרשות, הדין של עירוב מחשבות הוא דין אחר ואינו כלול בדין של עד שיקריב המתיר כמצוותו. דעי' בסוגיא (יג:) שדן אם מחשבת שלא לשמה עוקר הפיגול מקרבן חטאת, דיש מ"ד דכיון דפיגול נלמד משלמים ובשלמים שלא לשמה אינו עוקר פיגול הוא הדין בחטאת. והגמ' שם מסיק דשלא לשמה עוקר פיגול בחטאת או משום דיש עוד דרשה וחטאת אינו נלמדת משלמים, או משום די"ל דמה שלמים שכל דבר שפוסל הקרבן עוקר הפיגול ה"ה בחטאת. אבל כל הסוגיא קשה מאוד, דדל מהכא הדין של עירוב מחשבות, אם יחשב מחשבת שלא לשמה בחטאת הקרבן פסול וממילא הוא לא קרב המתיר כמצוותו ואיך שייך דין פיגול. אלא הוא מוכרח דאם כיש עוד מחשבה הפוסלת אין חסרון משום לא קרב המתיר כמצוותו לדין פיגול, ורק משום עירוב מחשבות נעקר החלות פיגול. ומשום זה י"ל דהכל דומיא דשלמים דהוא המקור לדיני פיגול ועירוב

מחשבות ויש צד לומר דשלא לשמה אינו עוקר פיגול אפילו בחטאת. ויש להוסיף לראיה זו דברי השמ"ק (לו: ד' במהדו' עו"ה) דכתב בפירוש דהדין של עירוב מחשבות שייך רק לחוץ למקומו ושלא לשמה, ולא למחשבה להניח את הדם דפוסל לר"י. הרי מפורש דגם למסקנא אליבא דאמת לר"י אם חישב להניח את הדם אע"פ דהקרבן נפסל הקרבן עדיין ראוי להתפגל ע"י מחשבת פיגול, כיון דמחשבות פסולות אינם נכללים בדין כהרצאת כשר.

אבל עדיין קשה למה באמת מחשבה פסולה אינה נכללת בדין של קרב המתיר כמצוותו, והגרי"ז תירץ בשני דרכים. חדא, אם כבר חישב מחשבת חוץ לזמנו י"ל דשוב א"א למחשבת חוץ למקומו לחל, דכיון דכבר נפסל הקרבן הוא כדבר שאינו ראוי לעבודה שאין מחשבין בו. ולכן בעי דרשה ללמד דהמחשבה שניה חלה להפקיע המחשבת פיגול. עוד תירץ הגרי"ז די"ל דגם חוץ למקומו אע"פ דאין בו כרת, אבל י"ל דחשוב פיגול. ולכן בלי הדרשה של לא יחשב היה ה"א דחוץ למקומו אינו מוציא מפיגול שהוא כמו עוד מחשבת פיגול שניה דבודאי אינו מוציאה מידי המחשבת פיגול ראשונה.

### קושיות על תירוצי הגרי"ז

תירוצי ראשון של הגרי"ז קשה דלכאורה דבר שאינו ראוי לעבודה הוא רק קרבן העומר דבא מן השעורים והוא דבר שמעצמו אינו ראוי לשום קרבן אחר (עי' מנחות ה: ורמב"ם פה"מ יד: ג) ולא דבר דיש בו פסול אחר. וגם לפ"ז הדין של עירוב מחשבות שייך רק כשקדם המחשבת פיגול למחשבה פסולה, אבל כשקדם המחשבה פסולה הוא פשוט דאין פיגול ומשום הדין של לא קרב המתיר כמצוותו. אבל המשנה (כט:) כלל שניהם בחדא מחתא, וגם עי' ברמב"ם וז"ל "עירב עם מחשבת הזמן מחשבה אחרת... הקרבן פסול ואינו פגול כיצד... שחב במחשבת הזמן וקבל או הלך או זרק במחשבת המקום או ששחט במחשבת המקום וקבל או הלך או זרק במחשבת הזמן הקרבן פסול ואינו פגול." והוא כלל בדין של עירוב מחבשות שניהם בין שחישב מחשבת פיגול בראשונה ובין שחישב מחשבת חוץ למקומו בראשונה, ומשמע דלא כחילוק של הגרי"ז.



גם תירוצו שני של הגרי"ז קשה. חדא דכל זה ניחא לרמב"ן (השגות על סה"מ מצת ל"ת ששכח הרב) דגם חוץ למקומו פיגול, אבל הרמב"ם בכל מקום כותב (פה"מ יג:א, סה"מ ל"ת קלב) דרק חוץ לזמנו חשוב פיגול. אבל חוץ מזה, תירוצו זה אינו מועיל לשלא לשמה שהוא בודאי פסול אחר, והוא מוכרח בגמ' (יג:) דגם שלא לשמה אינו נכלל בדין של לא קרב במתיר כמצוותו אלא בדין של עירוב מחשבות.

גם יש לציין דתוס' (כז. ד"ה יצא) מפורש דלא כשני תירוצים של הגרי"ז, דהם הקשו למה בעי דרשה דלא יחשב כיון דיש עוד דין של מי שפיגולו גרם לו ולא דבר אחר גרם לו, דהיינו אם יש פסול אחר אין דין פיגול. ותרצו דבלי דרשת לא יחשב ה"א דמי שפיגולו גרם לו עוקר הפיגול רק אם הפסול חל באותה עבודה או קודם לו, אבל פסול שחל לאחר הפיגול לא יעקרו, קמ"ל לא יחשב. ומוכרח דגם בלי דרשת לא יחשב המחשבה שנייה חל לאחר הפיגול ואינו דומה לדבר שאינו ראוי לעבודה (ודלא כתירוצו ראשון של הגרי"ז), וגם מפורש דבלי לא יחשב חוץ למקומו מפקיע הפיגול אם חישוב כן לפני הפיגול (ודלא כתירוצו שני שלו).

גם השמ"ק הנ"ל (לו:) מפורש דלא כתירוצים אלו. דהוא כתב דמחשבה להניח את הדם אינו כלול בדין הרצאת כשר, והשמ"ק איירי אפילו כשחישוב כן לפני הפיגול, דהוא הציור בגמ' שם. וא"כ נסתר שני התירוצים, חד דצריך לא יחשב לחוץ למקומו דהכא מיירי במחשבה אחרת דגם הוא אינו נכלל בהרצאת כשר, ושנית דצריך לא יחשב לכשחישוב לאחר הפיגול דהכא הוא מופרש דגם כשחישוב המחשבה פסולה לפני הפיגול אינו נכלל בהרצאת כשר.

ונראה דאחר העיון בכל היסודות של דין מתיר בפיגול וקרב המתיר כמצוותו ועירוב מחשבות, יהיה לנו דרכים חדשים לישב הקושיא החמורה של הגרי"ז – למה בעי שתי הדרשות ולמה מחשבה פסולה אינה נכללת בדין של קרב המתיר כמצוותו. וכיון דנראה דיש מהלכים שונים להסביר ולהגדיר כל הדינים האלו ואיך הם מתאימים זה בזה, אנו נחלק את המשא ומתן שלנו לעיין בשיטת הרמב"ם, רש"י, ותוס' כל אחד לעצמו.



## א. דעת הרמב"ם

### דין מתיר והרצאת כשר בפיגול

הגמ' (כח:) דורשת "מבשר זבח שלמים מה שלמים מפגלים ומתפגלים אף כל מפגלים ומתפגלים". ופירש רש"י (ד"ה אף) "יצאו מנחת כהנים ומנחת כהן משיח ומנחת נסכים שהם מתירים את עצמם ואין בהם שירים להתפגל מחמת עבודות מתיריהם". דהיינו פיגול שייך רק בקרבן דיש מתיר וניתר. וע"ע במשנה (מב:) "ואלו דברים שאין חייבין עליהם משום פיגול הקומץ... וכל שיש לו מתירין בין לאדם בין למזבח חייבין עליו משום פיגול". דהיינו, אפילו בקרבן שיש מתיר וניתר כמו מנחה, חייב כרת רק על אכילת הניתר וכגון השירים ולא על אכילת המתיר וכגון הקומץ עצמה.

וע"י ברמב"ם (פה"מ יג:ב,ג) וז"ל "מפי השמועה למדו שזה שנאמר בתורה ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו אינו מדבר [בנותר ממש] אלא במחשב בשעת הקרבה שיאכל ממנו בשלישי... לפיכך אין מתפגל אלא דבר שיש לו מתירין בין לאדם בין למזבח". ולכאורה אינו מובן מה ה"לפיכך" דמה הקשר בין הדין מתיר לעובדה דפיגול הוא מחשבה על לאחר זמן ולא נותר בפועל. וביאר הגרי"ז (מעליה ב:י בסוף) דרואין מזה דאינו רק לימוד בעלמא דפיגול שייך בקרבן הדומה לשלמים דיש מתיר וניתר, אלא "זהו עצמו של דין פיגול שיתפגל ע"י מתירין". פיגול חל לא ע"י מעשה אלא ע"י מחשבה, דפיגול הוא קרבן שנקבע ומיוחד להיאכל חוץ לזמנו. וכיון דהקרבן נקבע ע"י מתיריו, כתב הרמב"ם, ד"לפיכך" אין פיגול אלא בקרבן שיש מתירים, דע"י המתירים המקריב מפגל הקרבן. וכן משמע פירוש זה ברש"י הנ"ל דאין פיגול במנחת כהן ד"אין בהם שירים להתפגל מחמת עבודות מתיריהם", ומשמע דע"י המתיר הוא מפגל הקרבן.

וע"פ יסוד הגרי"ז היה אפשר לפרש הדין של עד שיקריב המתיר כמצוותו, דכיון דהקרבן נתפגל ע"י המתיר, ממילא זה רק אם כל המתירים הוקרבו כהלכתם, אבל אם יש פסול אחר אין מתיר כמצוותו לפגל הקרבן. אבל באמת, נראה דברמב"ם הוא מפורש לא כן. הרמב"ם מביא הדין של

עד שיקריב המתיר כמצוותו לא בהלכות פיגול אלא בתוך דיני כרת של פיגול נותר וטמא. וז"ל (פה"מ יח:טז) "אינו חייב כרת על קדש שיש לו מתירין עד שיאכל ממנו אחר שקרבו מתיריו. אבל אם אכל את הבשר קודם זריקת הדם אינו לוקה משום טמא שאכל את הקדש. זה הכלל כל שיש לו מתירין אין חייבין עליו משום פגול או משום נותר או משום טמא עד שיקרבו מתיריו כהלכתן." הרמב"ם מיירי בעונש של טמא שאכל קודם ועשה כלל דה"ה בפיגול ונותר דאינו חייב כרת עד שיקריב המתיר כמצוותו. ונראה מפורש שהוא אינו דין בפיגול כלל אלא בשלשתם. גם נראה מפורש דאינו דין בחלות פיגול על הקרבן, דבטמא זה אינו שייך כלל לומר שאם יש עוד פסול בקרבן שאין לו דין איש טמא. אלא הוא תנאי בחובת הגברא, שהוא אינו חייב כרת משום פיגול נותר או טמא אא"כ קרב המתיר כמצוותו. אבל זה אינו סתירה ליסוד הגרי"ז, אלא דצ"ל דהקרבן נתפגל ע"י המתיר, ומצד הקרבן די במתיר אחד לפגל הקרבן, אלא דיש תנאי בחיוב כרת דאינו חייב עד שיקריב כל המתירים כמצוותם.

ועפ"ז יש ליישב עוד קושיא מהגרי"ז (כח:) דהקשה דאם אינו פיגול עד שיקריב המתיר כמצוותו, א"כ לעולם כל פיגול הוי התראת ספק, דאם לא יקריב שאר העבודות כהלכתם למפרע אינו פיגול. אבל הגמ' (כט:) מבואר דאין מלקות בפיגול שהוא לאו שאין בו מעשה, אבל קשה דתיפוק ליה משום התראת ספק.<sup>1</sup> אבל להנ"ל מיושב בפשיטות, דבאמת הפיגול חל מיד בשעת המחשבה ואם היה לוקין על לאו שאין בו מעשה היה ראוי ללקות מיד אפילו קודם שנגמר שאר העבודות. ואם לא קרב המתיר כמצוותו זה אינו עוקר השם פיגול מהקרבן או המחשבה כלל אלא דיש דין בחובת הגברא דאינו חייב כרת אם אכל ממנו. ולפ"ז נראה דברמב"ם אין מקום לספיקת המל"מ (פה"מ יח:ז) אם הפסול חל מיד קודם שיקריב המתירין או לא, דלרמב"ם דין של הרצאת כשר הוא תנאי רק בחובת הגברא אבל הקרבן נפסל ונתפגל מיד.

<sup>1</sup> לכאורה היה אפשר לתרץ דאם פיגול בשעת זריקה נגמר הקרבן עם הפיגול ואין משום התראת ספק ולזה בעי הטעם שהוא לאו שאין בו מעשה.

## שני דינים במתיר וניתר

ודומה לזה, עי' ברמב"ם (פה"מ יח"ז) וז"ל "אין חייבין כרת אלא על אכילת דברים שהותרו בין לאדם בין למזבח. אבל אם אכל מן המתיר עצמו אינו חייב כרת אלא לוקה כאוכל פסולי המוקדשין שאין בהם פיגול. כיצד מנחה שנתפגלה. האוכל כזית משיריה במזיד חייב כרת. אבל אם אכל מן הקומץ שלה או מן הלבונה אינו חייב כרת." ומקורו מהמשנה (מב: הנ"ל) דאין חיוב כרת על אכילת המתיר בקרבן שנתפגל. אבל מ"מ לוקין על אכילתו דבודאי הקרבן נתפגל אלא דיש תנאי בחובת הגברא דיש חיוב כרת רק על אכילת הניתרים ולא המתירים.

אבל יוצא מזה דלרמב"ם יש שני דינים בדין מתיר בקרבן פיגול. קרבן שאין לו מתיר אינו מתפגל כלל דהקרבן נתפגל ע"י המתיר וגם יש דין דאפילו בקרבן שנתפגל אינו חייב כרת אלא על אכילת הניתר ולא המתיר. אבל לכאורה צ"ע מהיכא הוציא הרמב"ם שני הדינים ומה מקורם. אולם עי' בגמ' (מד.) דמביא ברייתא למקור הדין דאין חיוב פיגול במתיר של הקרבן, וז"ל "ומאחר שסופו לרבות כל דבר, למה נאמר שלמים מעתה, לומר לך מה שלמים מיוחדים שיש להן מתירין בין לאדם בין למזבח, אף כל שיש לו מתירין בין לאדם בין למזבח חייבין עליהן משום פיגול. העולה דמה מתיר את בשרה למזבח ועורה לכהנים... ומוציא אני את הקומץ ואת הלבונה והקטרת, ומנחת כהנים ומנחת כהן משיח, ומנחת נסכים והדם." וע"ש שם בתוס' (ד"ה אלא) דכתבו וז"ל "רבא דמפרש לעיל בסוף פרק שני (דף כח:) כולוהו מקרא אריכא ודריש מבשר זבח שלמיו מה שלמים מפגלין ומתפגלין כו' לא כמו שפירש שם בקונטרס מדכתיב זבח שלמים דמשמע דמקיש זבח לשלמים אלא אהך ברייתא סמיק." דהיינו, אע"פ שלעיל (כח:) רבא לכאורה דורש פסוק אחר ללמד דאין פיגול אלא בניתרים, תוס' כתבו, דבאמת רבא סומך על הדרשה של הברייתא, ויש רק דרשה אחת. אבל תוס' העירו דזה דלא כרש"י שמשמע שם דיש לרבא דרשה אחרינא.

ונראה דהרמב"ם למד כרש"י דבאמת יש ב' דרשות. רבא (כח:) דורש מה שלמים מפגלים ומתפגלים אף כל מפגלים ומתפגלים, וזה המקור דיש פיגול רק בקרבן שיש לו מתיר, דהמתיר מפגל הקרבן,

וכדהוכיח הגרי"ז. ובאמת זה משמעות הדרשה דהקרבן צריך מפגל ומתפגל, דהיינו מתיר וניתר, ומשמע דהמתיר הוא המפגל. וגם יש עוד דרשה בברייתא (מד.) "שלמים מיוחדים שיש להן מתירין בין לאדם בין למזבח, אף כל שיש לו מתירין בין לאדם בין למזבח חייבין עליהן משום פיגול." והוא המקור דיש חיוב כרת רק על הנתיר של הקרבן ולא על המתיר כמו הדם, וכדאיתא מפורש שם. ודין זה הוא תנאי רק על החיוב כרת, וכלשון הדרשה "חייבין עליהן משום כרת", ולא דין בעצם חלות שם פיגול בקרבן.<sup>2</sup>

### מחשבות מוציאות זו מזו

אע"פ שהדין דקרב המתיר כמצוותו אינו דין בעצם חלות שם פיגול אלא הוא תנאי בחיוב כרת בשלשה הדינים של פיגול נותר וטמא, נראה דדין של מחשבות מוציאות זו מזו הוא דין אחר דשייך לעצם חלות שם פיגול. הרמב"ם (פה"מ טז:א) כותב וז"ל "כבר ביארנו שהמחשב באחת מארבע העבודות מחשבת המקום. הקרבן פסול ואינו פגול. ואם חשב מחשבת הזמן הקרבן פגול. במה דברים אמורים בשלא עירב עם מחשבת הזמן מחשבה אחרת. אבל אם עירב מחשבת מקום או מחשבת שינוי השם בפסח ובחטאת עם מחשבת הזמן. הקרבן פסול ואינו פגול. כיצד שחט וקבל והולך וזרק ומחשבתו בארבע עבודות אלו מחשבת הזמן... הרי זה פגול. אבל אם שחט במחשבת הזמן וקיבל או הולך או זרק במחשבת המקום. או ששחט במחשבת המקום וקיבל או הולך או זרק במחשבת הזמן. הרי זה אינו פגול אלא פסול בלבד."

חדא, יש להעיר דהרמב"ם מביא דין זה בתוך דיני פיגול, משא"כ בדין של קרב המתיר כמצוותו שמובא בתוך דיני כרת בכל קדשים פסולים. שנית, יש להעיר דהרמב"ם כותב דין זה לפני שכתב הדין של קרב המתיר כמצוותו, ואם עירוב מחשבה פסולה עם הפיגול הוא רק דוגמה של הדין של קרב המתיר כמצוותו, היה לרמב"ם להקדים ולקבוע הכלל מקודם.

<sup>2</sup> עי' מנח"א (ע' רל) דמביא מספר אהל משה פירוש כעין זה דיש שני דינים במתיר להסביר שיטת רש"י.

אלא נראה מכל זה, דהדין של עירוב מחשבות הוא דין אחר ואינו כלול בתוך הדין של קרב המתיר כמצוותו, ואפילו למסקנא יש ב' דינים וכמו שהוכיח הגרי"ז מהגמ' עצמה (יד:). אבל יותר מזה נראה מוכרח ברמב"ם דהם חלוקין בעצם יסוד דינם. דהדין של קרב המתיר כמצוותו הוא רק תנאי בחיוב כרת ואינו דין בפיגול כלל אלא בכל חיובי כרת של פיגול נותר וטמא וכו"ל, אבל הדין של עירוב מחשבות הוא דין בעצם חלות שם פיגול, שהוא אינו רק פטור כרת כלפי הגברא אלא הוא מפקיע השם פיגול מהקרבן לגמרי. וכן מדויק ברמב"ם הנ"ל דכתב דקרבן שהוקרב במחשבת המקום הוא "פסול ואינו פיגול" ובמחשבת הזמן הוא "פיגול", אבל אם עירב עוד מחשבה פסולה הקרבן "אינו פיגול אלא פסול לבד".

### חלות שם פסול ופיגול

יוצא מכל זה דקרבן שהוקרב עם מחשבת פיגול ויש ג"כ עוד פסול אחר בקרבן או דלא נשלם כל עבודותיו הוא פיגול אלא דאינו חייב כרת על אכילתו, אבל קרבן שהוקרב עם מחשבת פיגול עם עוד מחשבה פסולה הוא פסול ואינו פיגול כלל. אבל צ"ע מאי נ"מ אם יש חלות שם פסול או פיגול בלי חיוב כרת על הקרבן, דלכאורה החיוב כרת הוא העיקר נ"מ בין קדשים פסולים לפיגול. היה אפשר להסביר דשאר פסולים אינם חשובים פסול הגוף וטעונים עיבור צורה משא"כ בפיגול. אבל נראה דא"א לומר כן בדעת הרמב"ם דכותב (פה"מ יט:א-ב) דשורפים מיד כל פסולי המוקדשים, וז"ל "מצות עשה לשרוף כל הקדשים שנטמאו שנאמר והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף. וכן הנותר מצות עשה לשרפו שנאמר והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף. ובכלל הנותר הפגול וכל פסולי המוקדשין הכל נשרפין. קרבן שנתפגל או נפסל ישרף במקדש מיד. וכל שפיסולו מספק תעובר צורתו ואחר כך ישרף במקדש". הרי שכל קרבן שפסולו ודאי ולא ספק נשרף מיד.

אלא נראה דיש נ"מ לדין שריפה ביום, דהרמב"ם (פה"מ יט:ד,ה) כותב וז"ל "אין שורפין את הנותר אלא ביום שנאמר ביום השלישי באש ישרף, אע"פ שהשלמים אסורין באכילה מתחילת ליל שלישי אין שורפין אותן אלא ביום בין בזמנו בין שלא בזמנו, וכן הפגול אינו נשרף אלא

ביום. "דהיינו אע"פ דבכל פסולים יש מצוה לשרוף מיד, אבל אם לא נשרף יש לשרפו בכל זמן שהיא אפילו בלילה, אבל בנותר ופיגול יש דין דאין שורפין אלא ביום ואם לא נשרף ביום הראשון אין לשרפו בלילה שלאחריו אלא צריך להמתין עד היום הבא אחר כך. הכ"מ שם מביא דרשת הגמ' (פסחים ג.) ביום אתה שורפו ואי אתה שורפו בלילה דהוא המקור לדין זה בנותר, ולפיגול כתב הכ"מ דאע"פ דאין מקור מפורש לזה אבל "נראה שטעמו משום דפיגול ונותר בחדא שייטא שייטי, "וא"כ הוא דין רק בפיגול ולא שאר פסולי המוקדשים.

נראה דיש עוד נ"מ דהרמב"ם כותב דיש לאו אחד על אכילת כל פסולי המוקדשים דכולל גם פיגול (פה"מ יט:ג), ויש לאו אחר על אכילת נותר (שם יט:י), דנותר אינו נכלל בלאו של פסולי המוקדשים כיון דנותר אינו פסול בקרבן אלא בכל חלק שניתותר לבוקר. אבל פוסק הרמב"ם (שם יח:יא) דפיגול ונותר מצטרפים משא"כ בשאר פסולי המוקדשים שאינם מצטרפים לנותר.

ונמצאת יוצא דקרבן שנתפגל אבל היה פסול אחר או לא נגמר כל מתיריו, עדיין הוא פיגול ויש דין דאין שורפין אלא ביום וג"כ מצטרפים לנותר למלקות,<sup>3</sup> אבל אינו חייב כרת על אכילתו משום הדין של קרב המתיר כמצוותו. אבל קרבן שנתפגל והיה ג"כ עוד משחבה פסולה אינו פיגול כלל, אלא הוא "פסול" בעלמא וכש"כ הרמב"ם, ואינו חייב כרת על אכילתו ואינו מצטרף לנותר וגם ואין לו הדין דאין שורפין אלא ביום, אלא מותר לשרפו אפילו בלילה כמו שאר קדשים פסולים.

<sup>3</sup> אע"פ דהרמב"ם (שם יח:טז) כתב דאין מלקות לטמא שאכל קודם שקרב המתיר כמצוותו, אבל נראה דבפיגול ונותר הוא פטור רק על הכרת ועדיין חייב מלקות, ושאני טומאה דיש עוד דרשה "הניתר לטהורים" (מנחות כה: וזבחים לד.), וע"ש בדיוקים בלשון הרמב"ם. אבל אפילו אם נאמר דאין מלקות לפיגול ונותר כשלא קרב המתיר כמצוותו עדיין יש נ"מ לצירוף פיגול ונותר דיהיה איסור שיעור שלם ולא רק איסור חצי שיעור.

### מחשבת פיגול ומחשבת הפוסלת

הרמב"ם (פה"מ יג:א) קובע כלל וז"ל "שלש מחשבות הן שפוסלין את הקרבנות. ואלו הן. מחשבת שינוי השם. ומחשבת המקום. ומחשבת הזמן." ועי' בגרי"ז (מע"ק ד:יא) דדייק מרמב"ם זה (ומעוד מקומות) דמחשבת שלא לשמה הוא מחשבת הפוסלת וכמו מחשבת זמן או מקום, ולא רק דהקרבן ממילא נפסל משום חוסר לשמה. וכן עי' ברמב"ם (פה"מ יח:א) דכלל שלא לשמה עם מחשבת זמן ומקום לענין איסורם, וז"ל "כל המחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים הרי זה עובר בלא תעשה שהרי הוא אומר לא יחשב." ונראה דכמו שדברי הרמב"ם מגלה על גדר מחשבת שלא לשמה שהוא שוה למחשבת פיגול, הוא הדין דברי הרמב"ם מגלה על מחשבת חוץ לזמנו שהוא שוה לשלא לשמה שהוא מחשבת הפוסלת. דהיינו, נראה דכל מחשבת חוץ לזמנו יש דיני דינים, חד דהוא מחשבת הפוסלת וכמו שהרמב"ם כללו עם חוץ למקומו וגם שלא לשמה, ושני הוא מחשבת של פיגול שמפגל הקרבן.

וכן נראה לדייק מהרמב"ם כשפרט כללו הנ"ל, וז"ל "מחשבת שינוי השם כיצד, זה השוחט את הזבח שלא לשמו, כגון שהיה עולה ויחשב שהוא שלמים... מחשבת המקום כיצד, כגון ששחט... לאכול ממנו דבר הראוי לאכילה חוץ למקום אכילתו, זו היא מחשבת המקום, וזבחים שחשב בהן מחשבה זו הם הנקראים זבחים ששחטן חוץ למקומן, מחשבת הזמן כיצד, כגון ששחט את הזבח לשמו על מנת לזרוק דמו מאחר שתשקע החמה שאינו זמן זריקתו... זו היא מחשבת הזמן, וזבחים שחשב בהן מחשבה זו הם הנקראים זבחים שנשחטו חוץ לזמנן והם הנקראים פגול בכל מקום, וזהו פגול האמור בתורה." דהיינו, מחשבת לזרוק לאחר שקיעה (לדוגמה) הוא מחשבת של חוץ לזמנו דהרמב"ם הזכיר לעיל דפוסל הקרבן, וגם קרבנות שהוקרבו חוץ לזמנם הם פיגול וכמו שהרמב"ם הולך ומסביר דיניה, אבל הם ב' דינים. וכן עי' בגמ' (יד.) דאפילו ר"ש שסובר דאין דין פיגול בחטאות הפנימיות, מחשבת חוץ לזמנו עדיין פוסל בו, דאע"פ דאינו מפגל הוא עדיין מחשבת הפוסלת. וכן נראה לרמב"ם בכל מחשבת פיגול יש ב' דינים חלות פיגול וגם חלות פסול השוה לחוץ למקומו ושלא לשמה.



ולפ"ז נראה דאם חישב מחשבת חוץ לזמנו בקרבן שאין לו מתירין, וכגון שחישב בשעת הולכת או הקטרת מנחת כהן, אע"פ דאין הקרבן נתפגל דאין פיגול אלא ע"י מתיר, אבל מ"מ הקרבן נפסל מדין מחשבה הפוסלת, וכמו שלא לשמה שפוסלת בהולכתו (לדעת חכמים דר"ש) או הקטרתו. הרי לרמב"ם מחשבת חוץ למקומו אינו נכלל בדין פיגול, וא"כ פסולו חל אפילו כשאין מתיר וכמו שלא לשמה, וא"כ כמו ששלא לשמה פוסל במנחת כהן ה"ה חוץ למקומו. ונראה דא"א לומר דמחשבת חוץ למקומו פוסל בהולכת או הקרבת מנחת כהן ולא מחשבת חוץ לזמנו, אתמהה. אלא דגם מחשבת חוץ לזמנו פוסל בהולכת או הקרבת מנחת כהן, דאע"פ דאינו מפגל אלא ע"י מתיר, אבל הוא פוסל בכל ד' עבודות וכשאר מחשבות. וכן הוא באמת משמעות הרמב"ם (פה"מ יח: ח) דכתב וז"ל "ואלו דברים דאין חייבין עליהם פיגול לעולם הקומץ והלבונה והקטרת... ומנחות הנשרפות כולו שהרי אין להם קומץ להתירין." ומדעירב הרמב"ם כולם ביחד משמע דדין קומץ ומנחת כהן הם שוים, וא"כ כמו שהוא מפורש (שם יח:ז) דהקומץ נפסל ויש מלקות באכילתו ה"ה דמנחת כהן נפסל ויש מלקות באכילתו. והוא משום דאע"פ דאין פיגול במנחת כהן דאין לו מתיר, מ"מ מחשבת הזמן פוסלתו כשאר מחשבות הפוסלות.

### ישוב לקושיית הגרי"ז

ולפ"ז נראה ליישב קושיית הגרי"ז המובא בריש דברינו, למה עירוב מחשבת פסול עם מחשבת פיגול אינו נכלל בדין של קרב המתיר כמצוותו, אלא הוא דין אחר אפילו למסקנא, וכמו שהוכיח הגרי"ז מהגמ' והוכחנו מהרמב"ם. הרי הוא פשוט דאם חישב מחשבת פיגול בשחיטה ושוב חישב עוד מחשבת פיגול בעוד עבודה דהוא פיגול ואין חסרון של לא קרב המתיר כמצוותו, וכמו שמפורש במשנה (כט: ורמב"ם (פה"מ טז:א). והטעם הוא דאין חסרון אלא אם עירב פסול אחר דהוא סותר החלות פיגול, אבל אם עירב עוד מחשבת פיגול אין חסרון משום לא קרב המתיר כמצוותו דהוא לא הוסיף כלום.

ולדברינו לעיל כל מחשבת פיגול כולל בתוכו שני חליות, החלות פיגול וגם החלות פסול של מחשבה הפוסלת השוה לחוץ למקומו ושלא



לשמה. וא"כ מובן למה עוד מחשבה הפוסלת אינו עוקר החלות הפיגול משום לא קרב המתיר כמצוותו, דהוא אינו מוסיף שום פסול חדש שלא היה כבר בקרבן. הקרבן כבר היה נפסל משום הדין של "לא יחשב" של מחשבה הפוסלת, ע"י המחשבת חוץ לזמנו, וכששוב חישב המחשבת חוץ למקומו או שלא לשמה הוא לא הוסיף שום פסול חדש, אלא הוסיף עוד חלות של פסול מחשבה. ולכן כמו שעוד מחשבת פיגול אינו סותר הדין פיגול של המחשבה הראשונה, הוא הדין כל מחשבת פסול אינו סותר ועוקר המחשבת פיגול דאינו פסול חדש. ולכן הגמ' מביאה עוד דרשה לדין של עירוב מחשבות דהוא אינו כלול בדין של לא קרב המתיר כמצוותו, וגם הרמב"ם פוסק שני הדינים האלו במקומות שונות דהם אינם שייכים חד לשני, אלא הם חלוקים בעצם יסוד דינם וכו"ל.

## ב. דעת רש"י

### דין מתיר בפיגול

ע"י רש"י דמסביר הדרשה של מה שלמים מתפגלים אף כל מפגלים ומתפגלים (כח: ד"ה אף כל) וז"ל "[כל קרבן] שיש בו מפגלין ומתפגלין פיגול נוהג בו יצאו מנחת כהנים ומנחת כהן משיח ומנחת נסכים שהם מתירין את עצמם ואין בהם שירים להתפגל מחמת עבודות מתיריהם שאין פיגול נוהג בהן." ומשמע מדבריו כיסוד הגרי"ז דהדרשה אינו רק דפיגול נוהג בקרבן דומיא דשלמים דיש לו מתירין, אלא דהוא עיקר דינו דמתפגל ע"י מתיריו, וכן דייק המנח"א (ע' ע). וגם ע"י ברש"י (לז: ד"ה לפיכך) דמסביר הדין דאין מפגלים בחצי מתיר, וז"ל "הואיל וכולן מתירות אין זו מתרת בלא זו ואין זו מפגלת בלא זו ואם נתן כולן כתקנן בשתיקה ואחת שלא כתקנה כגון שנתנה במחשבת חוץ למקומו או חוץ לזמנו פסול שלא ניתר בראשונות ואין בו כרת שאין האחרונה מפגלתו דקסבר אין מפגלין בחצי מתיר." וגם כן הכא לכאורה כוונת רש"י היא דהקרבן נתפגל ע"י המתירים דכמו שהם מתירים הקרבן כשהוא בכשרות כמו כן הם מפגלים קרבן כשיש מחשבת פיגול.

ולכאורה כש"כ לעיל בדעת הרמב"ם, גם לרש"י יש עוד דין חוץ ממה שהמתיר מפגל הקרבן ופיגול אינו שייך בקרבן דאין לו מתיר, דג"כ יש דין דאפילו קרבן שיש מתיר דאינו חייב כרת באכילת המתיר. והוא המשנה (מב:) דאינו חייב משום פיגול על "הקומץ והקטרת וכו'". ועי' רש"י (שם ד"ה אלו) דכתב "שאיין חייבין עליהן כרת באכילתן משום פיגול", ומשמע דאין כרת, אבל יש מלקות, או משום פיגול או משום פסולי המוקדשים. וגם כן כש"כ לעיל בדעת הרמב"ם, י"ל בדעת רש"י דהדין דהקרבן נתפגל ע"י המתירים נלמד מדרשת רבא (כח:) והדין דאינו חייב על אכילת המתיר אפילו בקרבן שיש מתיר נלמד מדרשת הברייתא (מד.). וכבר הבאנו לעיל דתוס' (מד. ד"ה אלא) כתבו דרש"י (כח:) משמע דיש ב' דרשות ובזה אתי שפיר שיטתו דיש ב' דינים, וכנ"ל בדעת הרמב"ם.

### כהרצאת כשר

אבל נראה דרש"י חולק על הרמב"ם בהבנתו בדין כהרצאת כשר ועד שיקריב המתיר כמצוותו. דעי' פירושו (כח: ד"ה לא ירצה) וז"ל "לא ירצה, משמע אזריקה לא תהא זריקה זו מרצה שמע מינה דעד שיזרק הדם מחשבת פיגול תלויה ועומדת נזרק הדם הוקבע הפיגול לא נזרק הדם כגון שנשפך בטל הפיגול דכתיב ביה הרצאה כדכתיב גבי כשר. מה הרצאת כשר לא קרי ליה הרצאה אלא בזריקה שהוא סוף ארבע עבודות המתירות אף פיגול אינו קבוע עד שיזרק הדם שהיא סוף כל מתיריו". ומשמע בדבריו דהשם פיגול לא נקבע בקרבן אא"כ קרבו כל מתיריו כמצוותו, ומשמע ג"כ דהוא דין מיוחד לפיגול, ודלא כרמב"ם דסובר דהוא תנאי השוה לפנו"ט בענין חיוב כרת שלהם ולא דין בעצם חלות שם פיגול. וכן ראיתי בשיעורי הגרמ"ד שדייק מסוגיא לקמן (מה:) שדן אם לדמות נותר לטמא שיש חיוב כרת גם על אכילת דברים שאין להם מתירים או לדמותו לפיגול שאין חיוב כרת על אכילת דברים שאין להם מתירים. ורש"י (שם ד"ה שכן) מסביר פירכת הגמ' דיש לדמות נותר לטמא ד"נותר וטומאה אין זריקת הדם מביאתן לידי פסולן ופיגול זריקת הדם קובעתו בפסול". ולכאורה קשה דעל זה דן הסוגיא אם גם נותר צריך מתיר ואיך שייך לפרוך דשאני פיגול דצריך זריקת הדם לקבוע חיובו. אלא מוכרח מזה דאפילו אם

נותר אינו חייב אלא על דבר שיש לו מתירין, הוא אינו דומה לדין פיגול, דבנותר הוא רק תנאי בעלמא בחיובו אבל בפיגול הזריקה קובע עצם החלות פיגול, וכדנתבאר להלן.

אבל עדיין צ"ע בגדר הדברים, דהיה אפשר לפרש דכיון דרש"י סובר כיסוד הגרי"ז דהפיגול נתפגל ע"י מתירין, י"ל דהוא נתפגל ע"י כל מתיריו בכשרותם וזה כוונת רש"י דהפיגול נקבע בזריקה דרק ע"י ד' עבודות של פיגול נקבע הקרבן כפיגול. אבל נראה דגם ברש"י זה אינו, אלא יש פירוש אחר. דע' בפסחים (סא: ד"ה וכי תיהא) דפירש יותר וז"ל "כהרצאת כשר כך הרצאת פיגול, מה הרצאת כשר עד שיקרבו כל מתיריו בכשרות, אף הרצאת פיגול עד שיקרבו כל מתיריו או בפיגול או בכשרות, אלמא לא מיקבע ודאי של פיגול אלא בזריקה, שהיא סוף העבודה, דכל שעתא קאי בספק, שמא יחשב פסול אחר בעבודה הבאה, ויפקיע שם פיגול ממנו." ומבואר דאין הפירוש דצריך ד' עבודות כשרות לפגל הקרבן ואם יש עוד פסול ממילא חסר מהמפגל שהם הד' עבודות, אלא פירוש דפסול אחר "מפקיע השם פיגול ממנו." ממילא עד שעת זריקה השם פיגול תלוי בספק ואינו נקבע בודאי עד הזריקה, אבל לא דהד' עבודות ביחד מפגלים הקרבן ע"י הקרבה של פיגול. ובאמת כן משמע ברש"י בסוגיין הנ"ל דעד הזריקה הפיגול "תלוי ועומד" ובזריקה הוא נקבע, ולא דרק ע"י הזריקה כשנשלם העבודות הקרבן נתפגל.

וכן ע' במאירי (פסחים סא:) דג"כ כתב כעין זה וז"ל "במה שכבר ידעת שאם חשב מארבע עבודות לחוץ לזמנו הוא פגול וחייבין עליו כרת שלא נאמר כן אלא בתנאי שכל עבודות הבאות אחריה יהו באותה כונה בעצמה או בשתיקה או במחשבת כשרות אבל אם חשב באחת מן העבודות שאחריה מחשבת פסול... נפקע ממנה שם פגול... וזהו שאמרו בזבחים הרצאה כתיבה בפיגול דכתי' לא ירצה והרצאה כתיבה בקרבן כשר דכתיב ונרצה לו מה הרצאה דכתיב בקרבן כשר עד שיקרבו כל מתיריו בכשרות אף הרצאת פגול לחייב כרת אינה עד שיקרבו כל מתיריו בלא עירוב מחשבת פסול אחר שאינו מפגל ונמצא שאין הפגול קובע לגמרי אלא בזריקה שהוא סוף העבודות שכל שפגל לפני זריקה הוא בספק עירוב מחשבת פסול אחר בעבודה שאחריה שיפקיע שם פגול ממנו." הרי מפורש דפסול אחר עוקר הפיגול ומשום זה הפיגול תלוי ועומד ואינו

נקבע עד זריקה, אבל לא דצריך כל ד' עבודות לפגל הקרבן ביחד. ונראה דהוא ג"כ הפירוש בדברי רש"י.

ויוצא מהנ"ל דרש"י סובר כרמב"ם דהקרבן נתפגל ע"י מתיריו, ומתיר אחד לבדו יכול לפגל הקרבן, וגם יש עוד דין דאינו חייב כרת על אכילת המתיר בקרבן שיש מתיר. אלא דרש"י סובר, ודלא כרמב"ם, דיש עוד דין בדיני פיגול של הרצאת כשר דפסול אחר מפקיע השם פיגול ממנו. וזה החילוק בין נותר וטמא דגם בהם אינו חייב עד שיקריבו המתיריו אבל בהם הוא רק תנאי בחובת הגברא דאינו חייב אא"כ אכל קרבן שחוץ מטומאת הגברא או הפסול נותר היה ראוי לאכילה, אבל בפיגול אם יש עוד פסול נעקר השם פיגול לגמרי ונשאר פסול סתם. והנ"מ לזה הם כש"כ לעיל לענין שריפה ביום וצירוף לפיגול, ולרש"י אפשר דגם יש להוסיף הנ"מ של עיבור צורה. ע"י ברש"י (מנחות מח: ד"ה ותעובר) דמשמע דרק בפיגול וטמא שורפין מיד ולא בשאר פסולים, אבל ע"י בשמ"ק שם ובגרי"ז (פה"מ ע' 94) לפירושים שונים ברש"י ונ"מ זו תלוי על דבריהם, ע"ש.

### ספקת המל"מ

בדעת רש"י יש מקום לדון בספיקת המל"מ אם הפסול פיגול חל קודם שיקריב המתירים, דלרש"י כתבנו דהרצאת כשר הוא תנאי העצם חלות שם פיגול. אבל נראה דגם לרש"י הקרבן ודאי פסול מיד, וכן הוכיחו האחרונים מהגמ' (מב:) וכן נקט כדבר פשוט החזו"א (ליקוטים סק"י ועל הרמב"ם פה"מ יח:ז). דממ"נ הקרבן פסול או יהיה פיגול או יהיה פסול אחר, ורק החלות שם פיגול תלוי ועומד. אבל מ"מ יש להסתפק דאולי לא יהיה מלקות משום פסולי המוקדשים כיון דאין פסול מבורר שחל בקרבן. דאע"פ דממ"נ הוא פסול אבל י"ל דכיון דהחלות שם פיגול ניתן להפקעה עד זריקה ממילא אינו חל עד זריקה כלל. וזה כוונת רש"י דפיגול אינו נקבע עד זריקה, לא שיש אפשרות להפקעה אלא דהשם פיגול אינו חל כלל עד זריקה כיון דניתן להפקעה. וכיון דאין חלות פסול מסוים על הקרבן אלא דהוא ממ"נ פסול, י"ל דהלאו של פסולי המוקדשים אינו שייך. ובאמת המל"מ כתב ספקו לענין מלקות, ואע"פ דהאחרונים הבינו

לענין החלות פסול, אבל י"ל דבאמת ספקו רק לענין מלקות אבל פסול בודאי איתא מיד.

ונראה דעל דרך זה יש לפרש עוד ראשונים. דעי' בגמ' (מנחות כה:): דאיתא ה"א דקרבן פיגול חשוב ניתר לטהורים לענין חיוב אכילת קדשים בטומאה, אבל קשה דפיגול אינו ניתר לטהורים. וכתב השמ"ק שם וז"ל "כיון דאין פיגול נקבע עד שיקריבו מתיריו ובאין בב"א הפיגול ואכילה הוי שפיר ניתר לטהורים." ומשמע בשמ"ק דאין איסור עד זריקה וכיון דהאיסור פיגול וההיתר אכילה באין בב"א הוא חשוב ניתר לטהורים. אבל גם נראה דיש לפרש כוונתו דדין ניתר לטהורים הוא דפסול אחר מפקיע החיוב משום טמא, וממילא כיון דהשם פיגול אינו חל עד זריקה י"ל דהוא חשוב ניתר לטהורים. דאע"פ דהוא בודאי פסול מיד י"ל דצריך חלות שם פסול מסוים להפקיע החיוב טומאה. וכן עי' בחידושים המיוחדים לרשב"א שם דכתב כעין השמ"ק, ונראה לפרשו באותה דרך.

וכל זה ניתן להאמר רק לדברינו דדין הרצאת כשר וניתר לטהורים הם דין דפסול אחר מפקיע השם פיגול, ולכן אפשר לומר דרק פסול מבורר סותר ומפקיע החלות פיגול בקרבן או החיוב טמא. אבל אם גדרם דפיגול חל רק ע"י הקרבה כשירה או דאין חיוב טמא על קרבן שבלאו הכי פסול אין מקום לחלק כנ"ל כיון דמ"מ הקרבן פסול. אבל אם גדר הדין הוא דחלות שם פסול אחר סותר ומפקיע החיוב פיגול או טמא, ממילא אפשר לומר דזה רק בפסול מבורר וכנ"ל.

ועל דרך זה, עי' בתוס' (מעילה ג: ד"ה קומץ, המובא בשו"ת אח"ע ב: כז) דכתבו בביאור השו"ט שם וז"ל "וי"ל דוקא לחייבו כרת אינו נקבע עד לאחר זריקה אבל שם פיגול חל משעת שחיטה... ואם כן הקשה שפיר ומשני דמייתי לידי פיגול כלומר לעולם אין הפיגול עד שעת זריקה." ונראה דיש לפרש דבריהם ג"כ דהספק היא רק אם החלות שם פיגול חל מיד או לאחר זריקה, אבל בודאי הקרבן פסול ממ"נ מיד.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> וצ"ל דתוס' זה ס"ל כרש"י דדין הרצאת כשר הוא דין בעצם חלות שם פיגול, אבל להלן הוכחנו דתוס' ס"ל כרמב"ם דהוא רק דין בחובת הגברא כמו בנו"ט. אבל אין

### לימודים לנותר וטמא

יש לעי' קצת בסוגיא (מה: , מעילה י:) שמדמה ומשוה פיגול אם נותר וטמא, דאיתא "ת"ר יכול לא יהו חייבין משום טומאה ונותר אלא על דבר שיש לו מתירין בין לאדם בין למזבח ודין הוא ומה פיגול..." דהיינו הברייטא רצה ללמוד נותר וטמא מפיגול לענין הדין מתיר. בשלמא לרמב"ם דכל הדין של הרצאת כשר היא אחת בין בפיגול בין בנו"ט, אבל לרש"י קשה הלא הדין הרצאת כשר בפיגול הוא דין אחר לגמרי דאינו שייך בנו"ט. אבל באמת אין שום קושיא, דהברייטא מדמה פיגול ונו"ט רק לענין הדין דאין חויב אלא על אכילת המתיר ולא על אכילת הניתר. ובזה גם רש"י מודה דיש דין דהוא רק תנאי בעלמא בחיוב כרת דפטור על אכילת המתיר, ובזה הברייטא רצה ללמד לנו"ט דשייך דין זה גם בהם. למסקנא הברייטא דורשת "אשר הם מקדישים לי", דיש חיוב נו"ט אפילו על אכילת מתירים.

שוב דורשת הברייטא וז"ל "ת"ל יקרב, בהוכשר בשר ליקרב הכתוב מדבר הא כיצד יש לו מתירין משיקרב מתירין אין לו מתירין משיקדש בכלי." דגם בנו"ט אין חיוב באכילת הניתר עד שקרב המתיר כמצוותו, אלא דגם יש חיוב על אכילת המתיר לאחר קידוש בכלי. ולכאורה לפי הרמב"ם "יקרב" מגלה דהדין של הרצאת כשר בפיגול שייך גם לטמא ונותר, דלמסקנא יש רק דין אחת השייכת לכולם, וכש"כ לעיל בדעתו. אבל לרש"י צ"ל דיש דין אחד של הרצאת כשר דוקא בפיגול והוא דין בעצם חלות שם פיגול, ויש דין של "יקרב" בנו"ט דהוא רק תנאי בחיוב כרת על הגברא.

ועי' בפירוש של הרע"ב על המשנה במעילה (ב:ט) דכתב וז"ל "כל הני אין חייבין עליהם משום פיגול נותר וטמא עד שיקרב מתירין דהכי כתיב גבי פיגול לא ירצה ואמרין כהרצאת כשר כך הרצאת פסול ונותר וטמא יליף מפיגול במסכת זבחים." ועי' בתוס' רעק"א שם דכתב על זה וז"ל "לא מצאתי כן ובסוגיא (מה:) מבואר דלא ילפינן אלא מקרא אשר

---

קושיא דכתבנו להלן לפי התירוצ' האחרון בתוס' (מב: ד"ה הקומץ), אבל יש עוד תירוצים שם החולקים.

יקריב דילפינן דבהוכשר ליקרב הכתוב מדבר. אבל י"ל דרע"ב ס"ל דהדרשה של יקרב הוא רק לגלות דנו"ט עדיין הם בכלל כהרצאת כשר, אע"פ דהם שונים דחייבין גל על אכילת הניתר. וזה עולה יפה עם שיטת הרמב"ם דלמסקנא הכל דין אחד בפנו"ט. אבל לרש"י דדין הרצאת כשר בפיגול חלוק בעצם יסוד דינו מדין עד שיקרבו מתירין בנו"ט, הוא מוכרח דלמסקנא יש ב' דרשות, וכש"כ רעק"א.

### מחשבות מוציאות זו מזו

בענין עירוב מחשבות, נראה די"ל בדעת רש"י כש"כ בדעת הרמב"ם דצריך דרשה של לא יחשב, דה"א דפיגול ושלא לשמה שניהם מחשבות הפוסלות וממילא מחשבת שלא לשמה אינו מוסיף פסול אחר מעל הפיגול, ולכן אינו נכלל בדין עד שקרב המתיר כמצוותו. עי' רש"י (ב: ד"ה ונדבה) דכתב דהאיסור לחשוב מחשבת שלא לשמה הוא מ"לא יחשב" דאיתא בפרשת פיגול (וכמו שכתב הרמב"ם פה"מ יח:א). ויותר מזה, עי' רש"י (מנחות ב: ד"ה מכדי מחשבה) דכתב דהמקור לפסול שחל ע"י מחשבת שלא לשמה הוא ג"כ מ"לא יחשב, וממילא משמע דפסולם שוה. וכן עי' רש"י (יד: ד"ה אפילו) דכתב דר"ש סובר דאין מחשבת שלא לשמה בהולכה כיון דאפשר לבטלה וממילא היא אינה עבודה המביאה לידי אכילה. אבל קשה דדין דבר המביא לידי אכילה הוא נלמד (יג.) מפרשת פיגול מ"אם האכל יאכל", אלא מוכרח דרש"י סובר דאפשר ללמוד פסול שלא לשמה מפסול פיגול (כן דייק הגרי"ז דיוקים אלו, עי' דבריו זבחים יג. ד"ה מתניתן). וא"כ י"ל דפיגול ושלא לשמה שניהם יש גדר אחת של מחשבה הפוסלת, ומשום זה בלי דרשת לא יחשב ה"א דמחשבת שלא לשמה לא היה מפקיע השם פיגול כיון דאינו פסול אחר.

אבל למסקנא לאחר דרשת לא יחשב, נראה דיש חילוק בין רש"י לרמב"ם לענין גדר הדין של עירוב מחשבות. הבאנו לעיל דברי הגרי"ז דהוכיח מהגמ' (יד:) דהדין של עירוב מחשבות הוא דין אחר מהדין של קרב המתיר כמצוותו, ואפילו למסקנא אינו נכלל בתוכו, וכן הוכחנו ברמב"ם. אבל מרש"י משמע בכל מקום דלמסקנא הדרשה של לא יחשב מגלה דעירוב מחשבות נכלל בדין של הרצאת כשר וקרב המתיר כמצוותו.



ע"י ברש"י (יג: ד"ה אף חטאת) וז"ל "החטאת ששחטן חוץ לזמנו וקבל והלך וזרק שלא לשמו זהו שלא קרב המתיר כמצותו ואינה פיגול ליענש כרת על אכילתו כדילפינן בפ"ב מקרא כהרצאת כשר כך הרצאת פיגול שיקרבו כל מתירין דהיינו ארבע עבודות בלא פסול מחשבה אחרת" (וכן ע"י רש"י מנחות יב. ד"ה ובלבד, ובעוד הרבה מקומות). וע"י במנח"א (ע' עד) דהביא תירוצ' מהגרי"ז דרש"י מודה דעירוב מחשבות הוא דין אחר, אבל כל הדין שייך רק משום דיש דין של הרצאת כשר, דאם לא היה הדין של קרב המתיר כמצוותו והפיגול היה נקבע מיד לא היה שייך לחשוב מחשבה אחרת ולעקור הפיגול כיון שהוא כבר הוקבע מיד. אבל לכאורה דברי רש"י לא משמע כן, אלא דדין עירוב מחשבות באמת שייך לדין של הרצאת כשר ונכלל בתוכו. גם קשה דתירוצ' זה שייך רק למחשבה פסולה לאחר המחשבת פיגול, אבל מחשבה פסולה שקדמה למחשבת פיגול לא צריך לדין הרצאת כשר, וע"י רש"י (כט: ד"ה רבי יהודה) דכתב גם בזה כשהמחשבה פסולה קדמה למחשבת פיגול דאין פיגול משום "דתו לא קרינא ביה כהרצאת כשר", וכן הקשה המנח"א שם על המהלך של הגרי"ז.

וכן צ"ע ברש"י בסוגיא (לו:): דאיתא "אמר רב חסדא אמר רבינא בר סילא חישב שיאכלוהו טמאים למחר חייב. אמר רבא תדע דבשר לפני זריקה לא חזי וכי מחשב ביה מיפסיל. ולא היא התם זריק ומיחזי הכא לא מיחזי כלל." דהיינו, יש שו"ט אם חישב שיאכלו טמאים למחר אם זה פיגול או לא, אבל קשה דמה טעם שלא יהיה פיגול. וע"י ברש"י דמסביר המ"ד שהוא פיגול וז"ל "דמחשבת אכילת פסול לא מפקא מידי פגול בר מחשבת חוץ למקומו דהא בשר לפני זריקה לא חזי לאכילה וכי מחשב ביה בשחיטה ע"מ לאוכלה למחר מפגיל דהשתא אכילה פסולה היא בלא שום פיגול." דהיינו, הדיון היא אם המחשבה שיאכלו טמאים מפקיע הפיגול כמו שמחשבת חוץ למקומו מפקיע הפיגול מדין עירוב מחשבות. וכן פירש החזו"א (ח"ו) את הגמ' וז"ל "דבא לאפוקי דלא נימא דלא יערב בו מחשבות אחרות היינו אפילו מחשבה שאינה פוסלת בזמן שהעירוב הוא בעיקר מחשבת הפיגול כגון שיאכלו טמאים למחר ואין זה מחשבה גמורה לפגל." וכן ע"י בחזו"א (ליקוטים א:י) דכתב פירוש זה בגמ' וציין לרש"י הנ"ל.



אמנם יש לתמוה הרבה, דאיך שייך לדמות מחשבת אכילת טמאים לחוץ למקומו, הרי משחבת חוץ למקומו פוסל הקרבן ולכן מפקיע הפיגול, אבל מחשבת טמאים אינה פוסלת הקרבן. ולכאורה מוכרח מזה כמו יסוד הגרי"ז דהדין של עירוב מחשבות גם למסקנא אינו נכלל בדין של קרב המתיר כמצוותו, דהכא יש מ"ד דהפיגול נעקר ע"י עירוב מחשבות אע"פ דאין עוד פסול חל בקרבן, אבל צ"ע בהסבר כל זה.

### הסבר דעת רש"י

אלא נראה מכל זה דרש"י סובר, כמו שכתבנו לעיל, דיסוד דין הרצאת כשר הוא דפסול אחר מפקיע השם פיגול, דיש חיוב כרת רק כשהפיגול לבדו בפסולו ואינו מעורב אם עוד פסול. ואולי הסברא דכשיש עוד פסול הפיגול אינו בולט כל כך, ואינו עומד בתוקף חומרתו כשהוא מעורב אם פסולים אחרים. ועפ"ז יש לומר דהדין של עירוב מחשבות שייך לדין של הרצאת כשר ומסתעף ממנו, אבל הוא ג"כ חלוק ממנו ואינו נכלל ממש בתוכו. דאע"פ דמחשבה פסולה אינו מפקיע החלות פיגול מדין קרב המתיר כמצוותו (וכמו שהסברנונו לעיל) אבל יש עוד גה"כ דאם יש עוד מחשבה בקרבן זה ג"כ מפקיע הפיגול. דכמו דפסול אחר שחל בקרבן מפקיע החלות פיגול מהקרבן כיון דיש עוד פסול מעורב עם הפיגול והחלות פיגול אינו עומד לעצמו, הוא הדין דמחשבה אחרת המעורב בקרבן מפקיע הפיגול כיון דהמחשבת פיגול אינה עומדת לעצמה. ונראה דרש"י הולך לשיטתו, דכיון דהוא סובר דדין הרצאת כשר הוא דין בעצם חלות שם פיגול וכש"כ לעיל, היה אפשר לו לומר דדין עירוב מחשבות, דהוא ג"כ דין בעצם שם פיגול, שייך ומסתעף מדין הרצאת כשר. אבל הרמב"ם שסובר דהרצאת כשר אינו דין בפיגול אלא בפנו"ט כולם, לומד דעירוב מחשבות הוא דין אחר לחלוטין, והוא פוסק שני הדינים בשני מקומות שונות לגמרי.

ובזה יש לישיב כל דברי רש"י, דבעצם עירוב מחשבות והרצאת כשר הם דין אחד, וכמו שרש"י משמע בכל מקום, והגדר הוא דפסול אחר הנמצא בקרבן מפקיע הפיגול, דפיגול עומד בדינו רק כשהוא עומד לעצמו. אבל עם כל זה יש חילוק ביניהם דדין הרצאת כשר הוא כשיש עוד

פסול מעורב בקרבן, ודין עירוב מחשבות הוא כשיש עוד פסול מחשבה מעורב עם המחשבת פיגול. וכיון דעירוב מחשבות הוא סניף היוצא מהדין של הרצאת כשר אבל אינו נכלל ממש בתוכו, יש מ"ד (יד:) דרק חוץ למקומו מפקיע פיגול ולא שלא לשמה בחטאת. דאע"פ שהקרבן נפסל, אבל מחשבות מוציאות זו מזו מדין עירוב מחשבות, ולזה י"ל דרק מחשבה חמורה הפוסלת כל קרבן מפקיע פיגול, ולא שלא לשמה בקרבן חטאת. ומאידך גיסא, הכא יש צד לומר דאם עירב בתוך מחשבת פיגולו המחשבה דיאכלו טמאים, דכיון דעירב עוד מחשבה שאינה נכונה דזה מפקיע הפיגול. אע"פ דמחשבה זו אינה פוסלת הקרבן ואין חסרון משום קרב המתיר כמצוותו, אבל עדיין י"ל דמשום עירוב מחשבות דיש עוד מחשבה שאינה נכונה מעורב עם המחשבת פיגול, דפקע השם פיגול מהקרבן כיון דהמחשבת פיגול אינו עומד לעצמו.

ולפ"ז יש לישב עוד רש"י קשה. דאיתא (לו:) דרבי אבא דסובר דאע"פ דרבי יהודה סובר דמחשבה כמעשה דאם חישב להניח הדם עד למחר הקרבן פסול, אבל הוא חוזר וקובעו לפיגול, דאם שוב חישב מחשבת פיגול הרי הוא פיגול. וקשה דהרי לא קרב המתיר כמצוותו ויש הכא עירוב מחשבות, ואיך הוא פיגול. ועי' רש"י (ד"ה ומודה) דכתב דמודה ר"י "בחישוב על מנת להניח שחוזר וקובעו לפיגול אם חזר וחישב בעבודה שניה על מנת לאכול חוץ לזמנו ולא אמרי' כבר נפסל במחשבת הינוח." ומשמע דמודה ר"י דיכול לחזור ולקובעו בפיגול רק בחישוב להניח דמו למחר ולא כשחישב להוציא דמו דגם הוא פסול לר"י, ודלא כשמ"ק (ד') שכתב דאין חילוק ביניהם. וכן דייק הקר"א וחזו"א (ח:ו) ברש"י. ונראה פירושו דכיון דדין עירוב מחשבות אינו משום דיש עוד פסול בקרבן או דלא קרב שאר המתירים כמצוותו, אלא הוא משום דיש עוד מחשבה דמפקיע המחשבת פיגול. ולכן רבי אבא סובר דכשחישב בשחיטה להניח דמו או איבריו למחר ושוב חישב לזרוק או לאכול למחר, יש לראותם כמחשבה אחת אריכתא דבתחילה חישב להניחם ולבסוף חישב מה הוא יעשה עמהם, ולכן אין מחשבה שניה להפקיע הפיגול כיון דהכל כעין מחשבה אחת. ועי' בשמ"ק שם דכתב פירוש זה ברש"י בפירוש.

אבל כל זה שייך רק משום דהדין הפקעה של עירוב מחשבות אינו משום דיש עוד פסול בקרבן ואין ד' עבודות שלמות לפגל הקרבן, אלא משום דמחשבה אחרת שמעורב עם המחשבת פיגול מפקיע השם פיגול. לכן יש לחלק דאם אפשר לצרף שני מחשבות ולהגדירם כעין מחשבה אחת, ממילא אין דין של עירוב מחשבות דאין מחשבה שניה שסותרת המחשבת פיגול, דהכל אחת. וכיון דמוכרח דגדר הדין של עירוב מחשבות הוא דמחשבה אחרת מפקיע השם פיגול, ורש"י כותב דעירוב מחשבות שייך לדין כהרצאת כשר, מוכרח דג"כ הוא גדר הדין של הרצאת כשר. וזה ראייה למש"כ לעיל בדעת רש"י דגדר הדין של קרב המתיר כמצוותו הוא דפסול אחר מפקיע השם פיגול, ולא דבעי ד' עבודות כשרות לפגל הקרבן.

### ג. דעת תוס'

#### דין מתיר וניתר

עי' תוס' (מג. ד"ה והלבונה) דהקשו על המשנה דאין פיגול בלבונה דאין לה מתירים הלא קמיצת הקומץ מתירה דאין להקטיר הלבונה קודם שקמץ הקומץ. והם תרצו "דמכל מקום לא הויא לבונה דומיא דשלמים דלבונה היא גופה מתיר שמתרת שירים לאכילה ועיקר פיגול ילפינן משלמים", דיש חיוב פיגול רק בדומיא דשלמים דהוא ניתר לבד ולא מתיר ג"כ. ולכן כתבו דאע"פ דאין לאכול הבשר קודם הקטרת האימורים, מ"מ הם אינם חשובים מתיר דאם נאבדו הבשר מותר. דאם לא כן לא יהיה חיוב פיגול באכילת אימורים דאע"פ דהם ניתרים אבל אם ג"כ מתירים אין להם דין פיגול. וכן כתבו (מב: ד"ה הקומץ) דאפילו אם שירים של הדם ניתרים לשפיכת השירים ע"י הזריקה, אבל כיון דיש להם ג"כ דין מתיר דהיו ראוי להיזרק על המזבח, ממילא אין להם דין פיגול לחיוב כרת.

ולכאורה כל זה מובן רק אם החילוק בין מתיר וניתר הוא רק ילפותא שצ"ל דומיא דשלמים, אבל לפי הגר"ז דהעיקר הוא דהקרבן נתפגל ע"י המתיר, אפילו דבר שהוא מתיר וגם ניתר, יש חיוב כרת, דכיון

דהוא נותר ע"י מתיר שייך בו פיגול. ובאמת רמב"ם סובר דהאימורים חשובים מתיר לבשר, ואעפ"כ יש חיוב כרת על האימורים של פיגול, דהרמב"ם סובר כמו שהוכיח הגר"ז דהעיקר הוא שחייב על הנותר ולא שיש פטור על המתיר. וכל זה הובא בשם הגר"ז במנח"א (ע' עא). ואין לומר דדברי תוס' שייך רק למשנה שם דמיירי בחיוב כרת, אבל יש עוד דין דהקרבן נתפגל ע"י המתירים, דכבר הבאנו דתוס' (מד. ד"ה אלא) כתבו דאין שתי דרשות, וא"כ יש רק דין אחד, דאין חיוב כרת על אכילת מתיר ואפילו אם הוא ג"כ נותר.

ולענין הדין הרצאת כשר, עי' תוס' (מב: ד"ה הקומץ) דהקשו על המשנה דאין חיוב כרת באכילת קומץ משום שהוא מתיר, הלא חוץ מזה פשיטא דאין חיוב באכילת קומץ דאם אכל ממנו ממילא לא קרב המתיר כמצוותו דכל הקומץ מעכב וממילא בלי הדין דאין חיוב באכילת מתיר פיגול אינו שייך בקומץ. ובסוף, תוס' תרצו דאם לא היה דין דאין חיוב באכילת מתיר היה ה"א דחייב באכילת הקומץ "משקדש בכלי וקידוש כלי היינו הרצאה דידהו כיון דאינהו גופייהו אין להם מתיר אחר כדאמר לעיל גבי טומאה יש לו מתירין משיקרב מתירין אין לו מתירין משיקדש בכלי." דכמו בטומאה ונותר דבר שאין לו מתירים חייב לאחר קידוש בכלי, ה"ה בפיגול הייתי אומר דחייב על הקומץ משיקדש בכלי, והוא היה קיום דין של כהרצאת כשר, אלא דבא הגה"כ דאינו חייב על אכילת מתיר.

הרי מפורש בתוס' דגדר הדין של כהרצאת כשר אינו משום דהקרבן נתפגל ע"י ד' עבודות של הקרבה, אלא גדר הדין הוא דאינו חייב אלא על דבר שכבר חל בו מתיריו הוא להכשירו לתחליטו, ובשר מוכשר לאכילה לאחר זריקת הדם והקומץ מוכשר להקרבה לאחר קידוש כלי. ובאמת לדברינו לעיל לא היה מקום לתוס' ללמוד אחרת, דלשיטתם כל הדין של מתיר בפיגול הוא רק להיות דומיא דשלמים, ואין טעם לומר דצריך ד' עבודות כשרות לפגל הקרבן. אלא תוס' סוברים כרמב"ם וכש"כ לעיל דדין כהרצאת כשר וקרב המתיר כמצוותו בפיגול שזה ממש לדין קרב המתיר כמצוותו בנותר וטמא, וא"כ הוא רק תנאי בחובת הגברא ולא דין בעצם חלות שם פיגול בקרבן. ויוצא דשיטת תוס' היא דהקרבן נתפגל בשעת הד' עבודות, אבל לא דנתפגל ע"י המתירים, אלא דיש גה"כ דאין חיוב כרת על אכילת מתיר אפילו אם הוא ג"כ נותר, ודין כהרצאת כשר

הוא רק דאין חיוב כרת אלא על דבר שכבר הוכשר לתחילתו וכמו בנותר וטמא.

### חלות פסול במתיר

ע"י תוס' (כג: ד"ה הא) דכתבו תוך דבריהם וז"ל "נותר הותר מכללו במנחת כהנים ומנחת כהן משיח וקומץ וכל דבר שאין לו מתירים דאין חייבים עליהן משום פיגול כדתנן פ' ב"ש (מג:): ואפי' פסולא נמי נראה דליכא." המל"מ (פס"מ יח: ד"ה דע) כתב דלפי תוס' אין אפילו פסול במתיר, אבל קר"א (מב: ד"ה משנה) כתב כדבר פשוט דתוס' איירי רק בקרבן שאין שום מתיר, אבל קרבן שיש מתיר בודאי המתיר פסול ויש מלקות לאוכלו רק נתמעט מכרת (וצ"ל דתוס' הזכיר קומץ רק אגב גררא, אבל הוא קצת דחוק). וכן רעק"א (כג:): כתב כדבר פשוט דהקומץ נפסל ונתמעט רק מחיוב כרת, ולכאורה הוא לשיטתו דכתב (נדרים לו). דמחשבת פיגול הוא פסול בקרבן וגם בעבודה, וממילא אם העבודה נפסלה בע"כ דגם הקומץ נפסל.

אולם ע"י בפירוש הר"ש על התו"כ (ויקרא פרק ד הל' ט) דהביא מהריב"א דכתב בפירוש דבפיגול המתיר לא נפסל כלל "ולכתחילה מותרים להקריב על גבי המזבח אע"פ שאם היה מקריב הקומץ והדם היו גורמים לבשר ולשיריים להיות אוכליהם בכרת, מ"מ אם רוצה להקריבן מותרים להקריב." והר"ש עצמו דחהו וז"ל "ותימה היכי מצי למימר דם שפיגל בו וכן קומץ שפגל בו יהיו כשרין לכתחילה לעלות." ועוד כתב דאפילו בדבר כמו מנחת כהן דאין מתיר כלל, מ"מ כיון "דאילו הווי מתירין הווי אסירי לעלות השתא נמי כיון דחשב עליהן אסירי לעלות." הרי הוא מחלוקת מפורשת בין הבעלי תוס', ריב"א ור"ש, אם המתיר נפסל ונתמעט רק מהחיוב כרת או דאפילו פסול אינו, וכן בתוס' המובא לעיל, יש עוד תירוצים שם ולכאורה הם לפי הר"ש דסובר דבין בקרבן שיש מתיר בין בקרבן שאין מתיר כל הקרבן פסול.

ובהסבר השיטות, ע"י בגר"ז (פה"מ ע' 94) דכתב דבפיגול חוץ מהפסול בקרבן יש גם חלות פסול בבשר עצמו. ונראה דריב"א סובר דיש רק פסול בבשר ולא בקרבן, וממילא י"ל דרק בניתר נפסל ולא המתיר,

ובודאי אין שום מצוה להקריבו, אבל ג"כ אין שום איסור, וכדכתב ד"מותר להקריבו." והר"ש סובר או דהמתיר נתמעט רק מחיוב כרת אבל פסול יש בו, או דנתמעט גם מהפסול שחל בבשר אבל עדיין נכלל בפסול שחל בכל הקרבן.

### מי שפיגולו גרם לו

בגמ' (כז.) איתא דאם חישב מחשבת פיגול בשעת זריקה שזרק שלא מקומו דאינה מתרת הבשר, הקרבן אינה פיגול, מושם הדרשה "פיגול יהיה" מי שפיגולו גרם לו יצא זה שאין פיגולו גרם לו, כלומר דכיון דאפילו בלי הפיגול הקרבן היתה אסורה לאכילה אין פיגול חל בו. הגרי"ז (שם) ביאר וז"ל "אין הביאור דהוא תנאי על תורת פיגול שבקרבן, דכל שאסור הבשר באכילה אין הקרבן נתפגל, אלא הוא דין במעשה זריקה," דרך בזריקה שלא במקומו דיש חיסרון בעצם מעשה זריקה דאינה מתרה הבשר אין פיגול, אבל אם יש פסול אחר בקרבן הדין דמי שפיגולו גרם לו אינו שייך (וכן עי' בדבריו בפה"מ ע' 90).

ועפ"ז הוא ביאר רש"י (ד"ה זריקה דלא שריא) דכתב דכמו שאם חישב בשעת זריקה שלא במקומו דאין פיגול, ה"ה דאם חישב שיזרוק לאחר זמן בשלא מקומו ג"כ אין פיגול. ולכאורה קשה דבשלמא כשזרק בפועל בשלא מקומו יש פסול אחר בקרבן ואין פיגול, אבל אם רק חישב לזרוק שלא במקומו אין פסול אחר בקרבן וגם יש מחשבה על זריקה במזבח שהוא אכילת מזבח ולמה אין פיגול. אלא ביאר הגרי"ז ד"עיקר הדין דמי שפיגולו גרם לו, אינה דא"א להיות עוד פסול בקרבן אלא דזריקה שלא במקומו אינה זריקה להתיר הבשר וזריקה כזו אינה מפגל," וממילא ה"ה י"ל דאם חישב על זריקה כזו אין פיגול דפיגול בעי מחשבה על זריקה שלימה דמתיר גם הבשר (ע"ש בדבריו ולכאורה הוא לפי שיטת הגר"ח דזריקה מפגל לא משום אכילת מזבח אלא משום מחשבה על עבודת זריקה).

אבל לכאורה תוס' (ד"ה יצא) מפורש דלא כגדר הגרי"ז, דהם הקשו למה בעי הדרשה של מי שפיגולו גרם לו וגם הדרשה של לא יחשב לא יערב בו מחשבות אחרות. והם תרצו דאם היה לנו רק דרשת מי

שפיגולו גרם לו היה ה"א דזה רק אם היה הפסול באותה עבודה דפיגל בו הקרבן או לפחות רק לפני אותה העבודה. אבל אם היה עוד פסול לאחר המחשבת פיגול ה"א דעדיין הוא פיגול, קמ"ל לא יחשב דגם פסול בעבודה אחרת מפקיע הפיגול (וצריך דרשת פיגול יהיה משום דמלא יחשב ה"א רק אם נפסל הקרבן לגמרי ולא אם יש רק איסור אכילה בבשר). וע"ש בדבריהם דמפורש דאפילו אם חל הפסול בבשר בשעת השחיטה משום מחשבה כמעשה לר"י, ושוב חישב מחשבת פיגול בשעת זריקה, דאין פיגול משום הדין מי שפיגולו גרם לו. הרי שיטת תוס' היא דמי שפיגולו גרם לו הוא דין לא בזריקה אלא בקרבן דאם יש פסול בקרבן שאוסר הבשר אין דין פיגול.<sup>5</sup> וכן הגרי"ז מישב עוד קושיא של תוס' (ד"ה אלא) לפי מהלך שלו, אבל תוס' כנ"ל חולק, ע"ש.

### ישוב לתוס'

אמנם עכשיו קשה על תוס' דאם מי שפיגולו גרם לו הוא דין בקרבן דא"א להיות עוד פסול, מהיכי תיתי דאם חישב לזרוק שלא במקומו דאין פיגול, דשם אין עוד פסול בקרבן. המק"ד (לג: א ד"ה ובחישב בשעת שחיטה) תירץ דזריקה שלא במקומו חשוב "מחשבה שלא כדרכה דאין דרך אכילת מזבח בכך." וכן החזו"א (ליקוטים ל: ד) ביאר דזריקה שלא במקומו "לא מיקרי אכילת מזבח כיון שאינו מתיר הבשר," וכעין זה בקה"י (כא: א). אבל נראה דכיון דזריקה שלא במקומו חל לענין הכשר הקרבן וכפרה, הוא קשה לומר דאינה חשובה אכילת מזבח או דהוא חשוב אכילה שלא כדרכו. וביותר מזה קשה טובא דהגמ' איירי בחישב לזרוק שלא במקומו, ומר זוטרא אמר דאינו פיגול משום הדין דמי שפיגולו גרם לו, אבל לפי המק"ד וחזו"א זה אינו שייך כלל לדין מי שפיגולו גרם לו אלא הוא דין דכיון דזריקה שלא במקומו אינה מתרת הבשר היא אינה חשובה אכילת מזבח (או אינה אכילה כדרכה).

<sup>5</sup> ובאמת עי' בגרי"ז (פה"מ ע' 90) דלאחר שהסביר דבריו כתב "עי' בתוס שם בד"ה יצא וצ"ע."



הבאנו דתוס' סובר דהדין של עירוב מחשבות ומי שפיגולו גרם לו הם בעצם שייכי אהדדי ולמסקנא שניהם מגלים זה על זה. וא"כ י"ל דכמו שהסברנו באריכות דהדין של עירוב מחשבות הוא אינו דין דקרבן צריך להתפגל ע"י ד' עבודות כשרות, אלא הוא דין דמחשבה פסולה מפקיע הפיגול, ה"ה דהדין דמי שפיגולו גרם לו אינה דקרבן דהיה פסול בלאו הכי אינה שייכת לפיגול, אלא דפסול אחר מפקיע ועוקר הדין פיגול. עי' בלשונם (ד"ה אלא) דכתבו דידענו לדרוש פיגול יהיה "דסברא הוא שדבר אחר יגרום לו פסול להפקיע מידי פיגול [ואין זה אלא גילוי מילתא בעלמא (הג' שמ"ק)] כיון דאשכחן מחשבות שמוציאות זו מזו. ומשמע כנ"ל דפסול בבשר מפקיע הפיגול כמו שמחשבה פסולה מפקיע פיגול. ונראה להסביר באותה הסבר דפיגול חל רק כשהוא עומד לעצמו, ולא כשהוא מעורב עם פסולים אחרים.

לפי הנ"ל י"ל דכמו שפסול שחל בפועל בבשר הקרבן מפקיע הפיגול דאינו עוד עומד לעצמו, ה"ה דאם יש עוד מחשבה שאינה נכונה בתוך המחשבת פיגול דזה מפקיע הפיגול כיון דהפיגול אינו עומד לעצמו. וכמו שהבאנו לעיל דרש"י (לו:) מפרש דיש צד לומר דאם חישב שטמאים יאכלו לאחר זמן דאינו פיגול משום עירוב מחשבות, ואע"פ דמחשבה שיאכלו טמאים אינה פוסלת הקרבן מ"מ כל מחשבה שאינה נכונה שמעורב עם הפיגול י"ל דהוא מפקיע הפיגול. ממילא י"ל דה"ה מחשבה על זריקה שלא במקומו, דאע"פ דאינו פוסל הבשר, כיון דיש עוד מחשבה שאינה נכונה הוא מפקיע הפיגול. ואע"פ שתוס' שם (ד"ה שיאכלו) לא למדו כרש"י, י"ל דזה רק משום דאפילו אם אכלו טמאים בפועל לא נפסל הקרבן וממילא אינה מסתבר דמחשבה שיאכלו טמאים תפקיע הפיגול, אבל הכא דאם בפועל זרק שלא במקומו היה מפקיע הפיגול, י"ל דגם מחשבה על זריקה שלא במקומו תפקיע הפיגול אפילו אם אין שום פסול חל בפועל בקרבן. ולפי זה אתי שפיר הגמ' דגם דין זה, דאם חישב על זריקה לאחר זמן שלא במקומו דאינו פיגול, נלמד מדרשת פיגול יהיה מי שפיגולו גרם לו. דעיקר גדר הדין היא דגם פסול על הבשר לבד שמעורב עם הפיגול מפקיע השם פיגול ממנו, ובין אם הוא פסול שחל בפועל על הבשר ובין אם הוא מחשבה על פסול בבשר הכל נכלל בדין מי שפיגולו גרם לו.



### עוד מהלכים בדין עירוב מחשבות והרצאת כשר

הסברנו לעיל דמצד הדין של כהרצאת כשר החלות פיגול פקע רק אם יש פסול אחר בקרבן, אבל כיון דפיגול הוא מחשבה פוסלת כמו מחשבת חוץ למקומו ושלא לשמה, הם אינם פסול אחר להפקיע החלות פיגול. ובזה תרצנו קושיית הגרי"ז למה בעי עוד דרשה דלא יחשב דמחשבות מוציאות זו מזו, ואפילו למסקנא הוא דין אחר דמפקיע הפיגול ולא משום הרצאת כשר כשאר פסולים שחלים בקרבן. אבל נראה דתירוצן זה עולה יפה בדעת הרמב"ם ורש"י וכדנתבאר לעיל, אבל נראה דבדעת תוס' הוא מוכרח דיש תירוצן אחרת וכדלהלן.

הבאנו דריב"א (הובא דעתו בתוס' כג: ד"ה הא ובר"ש על התו"כ ויקרא פרק ד הל' ט) סובר דבקרבן שנתפגל יש פסול חל רק בניתר ולא המתיר, ומוכרח מזה דבפיגול יש פסול שחל רק בבשר ולא בקרבן בכלל. וא"כ לכאורה מוכרח דהחלות פסול של שלא לשמה חלוק מהחלות פסול בפיגול, דבשלא לשמה כל הקרבן נפסל (בחטאת ופסח ואינה עולה בשאר קרבנות), ובפיגול אין חלות פסול בכלל הקרבן רק בבשר. וא"כ א"א לתרץ כדלעיל דשלא לשמה אינה מוסיף שום פסול מעל הפסול של המחשבת פיגול, דהרי הוא מוסיף פסול על המתיר. וא"כ צריך תירוצן אחר לקושיית הגרי"ז.

גם עי' בשמ"ק (כז: אות כב במהדור' עו"ה) דהביא בשם הר"פ לתרץ קושיית תוס' למה בעי הדרשה דלא יחשב וגם מי שפיגולו גרם לו, וז"ל "וי"ל דאי לא כתיב לא יחשב ה"א במחשבה בעלמא לא", דדין מי שפיגולו גרם לו אינו שייך לפסולים שחלים ע"י מחשבה. ולכאורה לר"פ זה גם הטעם למה מחשבות הפוסלות אינם נכללים בדין כהרצאת כשר, אבל צ"ע דמאי שנא פסול מחשבה מפסול הנעשה ע"י מעשה, ממ"נ יש פסול אחר בקרבן.

### חלות שם פסול בפרט ובכלל

הרמב"ן (הש' על סה"מ מצוות ששכח הרב ל"ת ד) כתב דיש לאו לשחוט קרבן במחשבת חוץ לזמנו או חוץ למקומו, ומביא ספרי (ריש

שופטים) שהוא בכלל הלאו "לא תזבח כל דבר רע" (דברים יז:א) שכולל זביחת בעל מום, רובע, מוקצה, טרפה וכדומה וגם כולל קרבנות שנפסלו ע"י מחשבה. אבל משמע בדבריו דאינו כולל קרבן שנפסל ע"י שלא לשמה. וגם הוכיח הגרי"ז כן, דהרמב"ן (מצוות ששכח הרב ל"ת ה') שכתב דגם חוץ למקומו חשוב פיגול מדנכלל בלאו של לא תזבח כל דבר רע, ואם גם שלא לשמה כלול בו אין שום ראייה. אבל צ"ע למה פיגול נכלל ולא שלא לשמה, ואין לומר שהוא משום חומרת פיגול, דעי' בגמ' (לו.) דהביא ברייתא דגם אם שחט וחישב להכניס דמה לפניו לר"י דמחשבה כמעשה ג"כ לוקין על לאו זה. וז"ל "רבי יהודה אומר דבר רע ריבה כאן חטאת ששחטה בדרום וחטאת שנכנס דמה לפניו פסולה." ופירש רש"י (ד"ה וחטאת) "כלומר לא תזבחנו ע"מ להכניס דמה לפניו ולא בהכנסה ממש קמזהר ליה אלא במחשבת הכנסה דהא בזביחה קאי וקא קרי ליה דבר רע." וא"כ צ"ע דמאי שנא דלר"י מחשבה להכניס דמה בפנים נכלל בלאו דלא תזבח כל דבר רע, אבל לדידן שלא לשמה אינו נכלל בלאו.

ונראה דהתורה הזהירה מלשחוט כל "אשר יהיה בו מום כל דבר רע", והתנאים דורשים לרבות כל דבר הדומה לבעל מום וזה כולל רובע וטריפה וכל הדומה דהם קרבנות פסולים עם "דבר רע" דיש להם חלות רובע או חלות טריפה. ונראה דרמב"ן סובר דזה ג"כ כולל פיגול שהוא ג"כ "דבר רע" דיש לו חלות קרבן פיגול, ולר"י דמחשבה כמעשה זה גם כולל קרבן שחישב בו להכניס דמו בפנים שהוא כאילו נכנס הדם כיון שהוא עומד לכך וממילא הוא ג"כ דבר רע שהוא קרבן שעומד להכניס דמו. אבל נראה דבמחשבת שלא לשמה כיון דהמחשבה אינו עוקר בפועל הלשמה מהקרבן (כיסוד הגרי"ז מע"ק ד:יא), חל בקרבן רק חלות פסול סתם אבל אינו חל בקרבן שהוא קרבן שלא לשמה. ונראה דלכן הוא אינו נכלל בלאו דלא תזבח, שהוא אינו דומה לבעל מום דיש מום בעצם הקרבן ואינו דומה לטריפה או רובע או פיגול דשם הפסול חל בקרבן. בקרבן שהוקרב שלא לשמה לא חל בו שם הפסול בפרט אלא חלות פסול סתם.

ועל דרך זה נראה עוד מהלך לישיב קושיית הגרי"ז. הסברנו דא"צ ד' עבודות כשרות לפגל הקרבן, אלא דחלות פסול אחר מפקיע השם פיגול, דפיגול נשאר רק כשהוא לבדו. ולכן י"ל דזה רק אם שם פסול אחר חל בקרבן כמו יוצא או נשפך דהם חלים בעצם הקרבן והם מפקיעים השם

פיגול. אבל שלא לשמה דאינו חל בעצם הקרבן אלא דמיחל חלות פסול בקרבן, י"ל שחלות פסול סתם אינו ממפקיע השם פיגול. וי"ל דכן סובר הריב"א דאע"פ שפיגול פוסל רק הבשר, מ"מ בלי דרשת לא יחשב, ה"א דשלא לשמה אינה מפקיע הפיגול, דאע"פ דהוא מוסיף פסול לפסול המתיר, מ"מ כיון דהוא רק חלות פסול סתם זה אינו סתירה לחלות שם פיגול. ולענין מחשבת חוץ למקומו, י"ל דריב"א סובר כרמב"ן דהוא ג"כ חשוב פיגול וממילא הוא אינו מפקיע השם פיגול של חוץ לזמנו (וכדכתב הגרי"ז) או אם הוא סובר כרמב"ם דחוץ למקומו אינו פיגול י"ל דהוא ג"כ מיחל רק חלות פסול סתם בקרבן וכש"כ לענין שלא לשמה. וגם י"ל דזה כוונת הר"פ בשמ"ק דה"א דכיון דהוא "מחשבה בעלמא" דהיינו לא נעשה בקרבן שום דבר והשם פסול בפרט אינו חל בקרבן, אלא הוא סתם פסול בעלמא, י"ל דזה אינו נכלל בדין מי שפיגולו גרם לו או בדין כהרצאת כשר.

וכל זה שייך רק משום דדין הרצאת כשר אינו דצריך ד' עבודות לפגל הקרבן, אלא משום דפסול אחר מפקיע השם פיגול, וממילא אפשר לומר דכל זה רק בפסול שחל בעצם שמו על הקרבן ולא בפסול מחשבה דחל רק כפסול סתם.

### עוד ישוב לקושית הגרי"ז בדעת תוס'

נ"ל עוד תירוץ לקושיית הגרי"ז למה יש שתי דרשות של כהרצאת כשר ועירוב מחשבות לפי שיטת תוס'. הוכחנו דלתוס' הדין הרצאת כשר הוא אינו דין בעצם חלות שם פיגול אלא תנאי בחובת הגברא בפנו"ט. אבל גם הבאנו דתוס' (כז. ד"ה יצא) כתבו דעירוב מחשבות ומי שפיגולו גרם לו הם שייכי אהדדי והם בחדא מחתא. ונ"ל מוכרח דדין מי שפיגולו גרם לו הוא דין בעצם חלות פיגול, דהלא כשחישב לזרוק שלא במקומו אין שום פסול פיגול חל כלל (כפשטות הגמ' ודלא כרמב"ם), וא"כ מוכרח דהוא תנאי בעצם חלות פסול פיגול ולא רק פטור כרת על הגברא. וא"כ מוכרח דדין עירוב מחשבות הוא ג"כ דין בעצם חלות פיגול, וכן משמע בלשון תוס' שהבאנו לעיל "דסברא הוא שדבר אחר יגרום לו פסול להפקיע מידי פיגול [ואין זה אלא גילוי מילתא בעלמא (הג' שמ"ק)]

כיון דאשכחן מחשבות שמוציאות זו מזו. "הרי משמע דעירוב מחשבות ודין מי שפיגול גרם לו מפקיעים השם פיגול ואינם רק תנאי בחובת הגברא. והוא מסתבר דדין עירוב מחשבות ומי שפיגולו גרם לו הם דינים בעצם שם פיגול, דשניהם נלמדים מפרשת פיגול (משא"כ דין קרב המתיר כמצוותו דיש דרשה גם לגבי נו"ט), וגם לשונות של שני הדרשות משמע דהם דינים בעצם שם פיגול.

וא"כ י"ל דתוס' סוברים דבאמת כל מחשבות הפוסלות באמת כן נכללים בדין הרצאת כשר וקרב המתיר כמצוותו, ובלי דרשת לא יחשב, לא היה כרת משום פסול שלא לשמה שמעורב עם קרבן פיגול. אבל משום קרב המתיר כמצוותו עדיין יש שם פיגול על הקרבן לכל הנ"מ הנ"ל, ובזה באה דרשת לא יחשב ללמד דעוד מחשבה פסולה עוקר לגמרי השם פיגול, והקרבן נשאר פסולי מוקדשים בלבד. ומשום זה בעי שתי דרשות, לא משום דמחשבות הפוסלות אינם נכללים בדין קרב המתיר כמצוותו, אלא משום דהדין עירוב מחשבות מוסיף עוד דין מעל לדין הרצאת כשר לעקור השם פיגול לגמרי. ולפ"ז ניחא עוד קושיא, דתוס' הקשו למה בעי דין עירוב מחשבות וגם דין דמי שפיגולו גרם לו, ולא התייחסו כלל לקושיא למה בעי עירוב מחשבות וגם דין הרצאת כשר דהוא קושיא יותר פשוטה לכאורה. אלא נראה דתוס' הבינו דהרצאת כשר, דהוא תנאי בחובת הגברא לדעתם, ודין עירוב מחשבות, דהוא דין בעצם חלות שם פיגול, אינם שייכים אהדדי כלל, ולכן אין שום קושי למה בעי שניהם. אבל היה קשה להם דדין עירוב מחשבות ודין מי שפיגולו גרם לו הם בעצם חד דין דפסול אחר מפקיע השם פיגול, ולזה תרצו מה שתמצאו.

אבל לפ"ז יוצאת קריאה מחודשת בגמ' (יד:) המובא לעיל דאיתא צד דמחשבת שלא לשמה בחטאת "אין מוציא מידי פיגול. " ולהנ"ל צ"ל דכעל"פ דאין חיוב כרת בחטאת שחישב בו שלא לשמה משום הדין של קרב המתיר כמצוותו, וכוונת הגמ' רק די"ל דאינו מוציא החלות פיגול מעל הקרבן לענין שריפה וצירוף לנותר וכדומה.

וכן אפשר לומר מהלך זה בדעת הרמב"ם, דגם הוא סובר דהרצאת כשר הוא תנאי בחובת הגברא ועירוב מחשבות הוא דין בעצם שם פיגול. אבל נראה מש"כ למעלה ג"כ בדעת הרמב"ם וי"ל דשניהם נכונים, אבל הבוחר יבחר. אמנם, ברש"י א"א לומר תירוצו זה כיון דהוא

סובר דהרצאת כשר ועירוב מחשבות שניהם דינים בשם פיגול. וגם בשמ"ק (לו:) המובא לעיל א"א לומר מהלך זה, דמפורש בדבריו דפסולי מחשבה אינם נכללים בדין כהרצאת כשר, אלא צ"ל אחד מן המהלכים שכתבנו לעיל.

## בגדר צירוף מחשבות פיגול וביאור חדש בסוגיא דחישב לאכול שני בני אדם ויתר מכדי אכילת פרס

### חקירה בצירוף מחשבות

איתא בגמ' (מנחות יד:) "ת"ר בשעת שחיטה חישב לאכול חצי זית ובשעת זריקה חישב לאכול חצי זית פיגול מפני ששחיטה וזריקה מצטרפים." ובגמ' שם יש ב' לשונות אם דוקא זריקה ושחיטה מצטרפים אבל לא שאר העבודות או אם ה"ה כל ד' עבודות. הרמב"ם (פה"מ יד:י) פסק כלישנא בתרא דמשחבות פיגול מצטרפים לשיעור כזית בכל ד' עבודות.

והנה יש לחקור בגדר דין צירוף זו. י"ל דכל מחשבה של חצי זית חל לעצמו ומיד אחר המחשבה הראשונה יש חלות בקרבן דחצי זית מיוחד להיאכל לאחר זמן אלא דאין פסול פיגול חל עד דיש כזית שלם מיוחד לחוץ לזמנו. וכשחישב המחשבה השנייה החלות של החצי זית השני מצטרף אם החלות הראשון וממילא יש כזית שלם מיוחד לחוץ לזמנו וחל שם פיגול על הקרבן. או די"ל דאין הצירוף נעשה בין החליות של המחשבות בקרבן, אלא דהצירוף הוא בין מחשבות עצמם וכאילו יש רק מחשבה אחת אריכתא על כזית שלם. והטעם לצד זה הוא משום דמחשבה על חצי זית אינה כלום, דשיעור של כזית הוא שיעור במחשבת פיגול, ובפחות מזה אין עליו תורת פיגול כלל.<sup>1</sup> ממילא שני מחשבות על חצי

---

<sup>1</sup> האחרונים הוכיחו דג"כ אין שום איסור אפילו משום חצי שיעור לחשוב מחשבה על חצי כזית. טה"ק (כט:): הסביר דיש איסור חצי שיעור רק כשקיים כבר איסור שלם, אבל להחיל פסול או איסור חדש כמו פיגול אין דין של חצי שיעור. וגם עי' בשד"ח (מערכת ח' כלל יג') לעוד טעמים אמאי אין איסור משום חצי שיעור. ובענין שיעור כזית עי' בחי הגרי"ז (כז:) וברמב"ם (פה"מ יד:י).

כזית אינם חלים, אלא אם כן הם מצטרפים להיות כעין מחשבה אריכתא על כזית שלם שהוא שיעור מחשבת פיגול. ונראה להוכיח מהגמ' והראשונים כצד השני.

איתא בלישנא בתרא דכל ד' עבודות מצטרפות, והברייתא הזכיר דשחיטה וזריקה מצטרפות "דמרחקן וכ"ש הני דמקרבן." דהיינו יש טעם לומר דרק עבודות הסמוכות מצטרפות ובא הברייתא להשמיענו דאפילו שחיטה וזריקה המרוחקות לגמרי מצטרפות. ולכאורה אם כל מחשבה על חצי זית חל לעצמו בקרבן ושוב מצטרפים החליות בקרבן אין טעם לחילוק הנ"ל, רק אם המחשבות עצמם מצטרפים יש לחלק ע"פ הזמן והעבודות שיש בין המחשבות. וכן נראה להסביר פסק הרמב"ם (שם) וז"ל "חשב בשעת זביחה לאכול כחצי זית ובשעת זריקה לאכול כחצי זית הרי אלו מצטרפין בין במחשבת המקום בין במחשבת הזמן. וכן אם חשב על חצי זית בשעת קבלה ועל חצי זית בשעת הולכה שארבע העבודות מצטרפות והרי הן כעבודה אחת."<sup>2</sup> פירש הרמב"ם דיש לצרף מחשבות בעבודות שונות משום שהם "כעבודה אחת." אבל אם הצירוף הוא בחליות המחשבות בקרבן אין צורך לזה, אלא דכיון דצריך לצרף המחשבות עצמם ולעשותם כאילו מחשבה אחת הסביר הרמב"ם דזה שייך כיון דיש המשך בין כל בעבודות והם כאילו עבודה אחת.

ודומה ליסוד זה בדברי הרמב"ם, דכל דין צירוף בנוי על ההמשכיות בין העבודות, נראה דיש להסביר הלישנא קמא שם, דאיתא "שחיטה וזריקה דתרווייהו מתירין אין קבלה והולכה לא," דהיינו רק שחיטה וזריקה דהם עיקר המתירים של הקרבן מצטרפים (עי' רש"י ותוס' וחי' הגרי"ז לגדר הדברים) ולא קבלה והולכה. אבל לכאורה קשה, דמ"מ קבלה והולכה ג"כ מפגלים ולא מצינו חילוק בין החלות פיגול שלהם מפגיגול ע"י שחיטה וזריקה וא"כ מה הטעם לחלק בצירוף שלהם. אלא נראה דכיון דהחלות צירוף של המחשבות חל לא בחלות פיגול בקרבן אלא במחשבות עצמם, יש טעם לחלק בין שחיטה וזריקה דהם העיקר מתירים ועיקר השלבים בהקרבת הקרבן וקבלה והולכה דהם רק הכשרים

<sup>2</sup> ע"ש בכס"מ לגבי הגירסא ברמב"ם אבל אינו שונה לנידון דידן.

וכלישנא דרש"י שם דקבלה הוא "לצורך זריקה". דהיינו, יש צד לומר דשחיטה וזריקה דהם עצם תהליך ההקרבה י"ל דהם כעבודה אריכתא דהם שלבים בתהליך אחד, ויש לצרף מחשבותם לכאילו מחשבה אחת. אבל שאר העבודות אינם בעצם חלק של תהליך ההקרבה, אלא דהם הכשרים הכרחיים להקרבה, וממילא כל אחד עומד לעצמו ואין להחשיבם לכעין עבודה אחת וכלשון הרמב"ם. ואם אין לצרף העבודות ג"כ א"א לצרף המחשבות שחישב בהם לכאילו מחשבה אחת, וכנ"ל.

ונראה דגם יש להוכיח עצם יסוד זו בדברי החידושים המיוחדים לרשב"א דכתב (שם) דאם שחיטה וזריקה מצטרפים א"כ כ"ש דיש לצרף כששחט הכבשי עצרת כל אחד לאכול חצי זית מהשני חלות חוץ לזמנו, וז"ל "ואם מצטרפים חצאי שיעור כזית שחשב בשני מתירין חלוקין [שחיטה וזריקה] שבאין להתיר שני דברים חלוקים [הדם והבשר] כ"ש שיש להם להצטרף בשני מתירין [שחיטות הכבשים] שבאין להתיר דבר אחד לבד [החלות]". אולם דבריו קשין טובא דלכאורה אין לדמות הדברים כלל דבשחיטה וזריקה כל אחד הוא מתיר שלם ולכן כל מחשבה יכולה לחול ושוב יש לצרפם, אבל בשחיטות הכבשים כל שחיטה היא חצי מתיר וא"כ כל מחשבה אינה כלום ואין מה לצרף. אלא נראה מוכרח גם בדבריו דהצירוף הוא בין המחשבות לעשותם כאילו מחשבה אחת, ולכן הרשב"א הבין דכיון דכבשים יש יותר טעם לצרף המחשבות דהם מתירים דבר אחד, ממילא הרי הוא כאילו היה מחשבה אחת אריכתא בין שני השחיטות וממילא אין חסרון של חצי מתיר כיון דהמחשבת פיגול היתה בין שני השחיטות והם מתיר שלם.

### הפסק בין המחשבות

ועל דרך זה נראה דיש לפרש עוד סוגיא. איתא בגמ' (לא). "איתמר חצי זית חוץ לזמנו וחצי זית חוץ למקומו וחצי זית חוץ לזמנו אמר רבא ויקץ כישן הפיגול ורב המנונא אמר עירוב מחשבות הוי." יש הסברים שונים בין האחרונים (עי' חי' הגרי"ז) על מה חולקים רבא ורב המנונא, אבל עי' קה"י (כג:א) דפירש דהדיון בגמ' היא לגבי הדין צירוף בין המחשבות. וז"ל "דבאמת שני חצאי זיתים כל זמן שלא חל עליהם



תורת צירוף להחשב כחד אינם מועילים לפגל דבעינן שיעור שלם... וסובר ר"ה דדין צירוף ליכא אלא כל כמה שלא נעשה הפסק בין שני החצאי זיתים. וכן נ"ל שהוא שיטת ר"ת דעי' בתוס' (ד"ה עירוב) דפרשו שיטת ר"ה וז"ל "פירש ר"ת שאין הפסול מניח הפיגול ליפרד מעליו" ולהצטרף למחשבה שנייה של חוץ לזמנו (ע"פ גירסת השמ"ק). וכן עי' בדברי ר"ת בסוף תוס' (ד"ה התם) דג"כ משמע דאין פיגול דא"א למחשבות להצטרף.

אמנם היה אפשר לפרש דהחליות של השני המחשבות של חוץ לזמנו אינם יכולים להצטרף כיון דהחוץ לזמנו הראשון כבר נצטרף עם החוץ למקומו וחל לפסול הקרבן וממילא שוב אינו יכול להצטרף לפגל עם המחשבת חוץ לזמנו השני. אולם שיטת ר"ה מדויק דרק כשחישב בסדר של חוץ לזמנו חוץ למקומו חוץ לזמנו אין צירוף, אבל כשחישב בסדר של חוץ למקומו חוץ לזמנו חוץ לזמנו, שני המחשבות של חוץ לזמנו מצטרפים אע"פ דהראשון כבר נצטרף עם החוץ למקומו לפסול הקרבן. רק כשהחוץ למקומו הוא באמצעה הסדר של המחשבות שהוא חישוב בפועל הוא מפסיק בין המחשבות של חוץ לזמנו. וזה מובן מאוד לדברינו דהצירוף בין המחשבות אינו בחלותם בקרבן אלא ביניהם עצמם ליצור מחשבה אחת אריכתא, ולכן סובר ר"ה דרק כשחישב חוץ למקומו בפועל בין המחשבות של חוץ לזמנו הוא עושה הפסק ומונע החלות צירוף בין המחשבות. אבל כשחישב בתחילה חוץ למקומו ושוב חישוב פעמים חוץ לזמנו, שני המחשבות של חוץ לזמנו יכולים להצטרף למחשבה אחת דאין מחשבה המפסקת ביניהם.

ואע"פ דרבא סובר דאפילו כשחישב ג' חצי זיתים חוץ לזמנו חוץ למקומו חוץ לזמנו דהשני מחשבות של חוץ לזמנו מצטרפים, מ"מ אין שום הכרח שהוא חולק על יסוד דברינו. אלא שהוא סובר דאע"פ דיש מחשבת חוץ למקומו באמצע, מ"מ יש לצרף כל המחשבות ולהגדיר כולם כמחשבה אחת ואפילו אם יש גם בתוכו מחשבת חוץ למקומו, אבל מ"מ יש מחשבה אחת שכולל כזית שלם להיות נאכל חוץ לזמנו, וממילא הקרבן פיגול.

## צירוף בין מחשבות שונות

הרמב"ם (פה"מ יג:א) כותב דרך חוץ לזמנו ולא חוץ למקומו יש חלות שם פיגול, וז"ל "זבחים שחשב בהן מחשבה זו הם הנקראים זבחים שנשחטו חוץ לזמנן והם הנקראים פגול בכל מקום. וזהו פגול האמור בתורה בכל מקום." וכן במנין המצוות (ל"ת קלב) הרמב"ם מונה לאו רק על אכילת קרבן שהוקרב חוץ לזמנו ולא חוץ למקומו. אבל הרמב"ן בהשגותיו על הספר המצוות (מצ' לא תעשה ששכח הרב ה') מונה ללאו אחר גם שלא לאכול מקרבן שהוקרב במחשבת חוץ למקומו לבד מהלאו שלא לאכול מקרבן שהוקרב במחשבת חוץ לזמנו. הרמב"ן כותב דכשם שיש לאו ומלקות לאכילת פיגול של חוץ לזמנו הוא הדין לחוץ למקומו דשניהם חשובים פיגול ואין לחלק ביניהם, וז"ל "לוקין על אכילתו של זה כמו שלוקין על זה ששניהם הוקשו ושניהם קראם הכתוב פיגול ואמר 'יהיה' שמצטרפין זה עם זה בין לפסול מחשבה בין למלקות באכילתו. שלא מיעט הכתוב ממנו אחד ולא שנים אלא מן הכרת בלבד."

הרמב"ן מביא ראיה לשיטתו דחוץ לזמנו וגם חוץ למקומו חשובים פיגול מהדין דהם מצטרפים לשיעור כזית לפסול הקרבן, וכמו שנלמד מקרא ד"יהיה" (עי' גמ' כט.). אבל לא נ"ל כוונתו דזה גופא מה שכלל ד"יהיה" דחוץ למקומו הוא ג"כ פיגול דאינו משמע בגמ' ד"יהיה" הוא דרשה לגלות גדר מחשבת חוץ למקומו, אלא דזה ההנחה של הדרשה, דאם שניהם אינם חשובים פיגול אין מקום לדרשת "יהיה" דמצטרפים. אבל א"כ צ"ע מה מלמד הדרשה, דאם שניהם פיגול פשיטא דהם מצטרפים דשניהם בעצמותם חד פסול. ונראה דבלי הדרשה של "יהיה" היינו אומרים דאע"פ דחוץ לזמנו וחוץ למקומו שניהם חד פסול של פיגול לפי הרמב"ן, אבל מ"מ כיון דלמעשה הם שני מחשבות שונות – חד על הזמן וחד על המקום – א"א להצטרפם יחד למחשבה אחת. וא"כ אין מחשבת פיגול אפילו לפסול, דיש רק שני מחשבות שונות, כל חד על חצי זית דאינו כלום. ובא הכתוב ולימד דכיון דשניהם מחשבות לפסול הקרבן ע"י שינוי דיני אכילת הקרבן יש להגדירם כמחשבה אחת לשנות דיני הקרבן בשני דרכים, וממילא יש מחשבה אחת על כזית שלם לפסול הקרבן.

ובאמת מצאנו כעין זה מפורש במשנה (כט:): דאיתא "לאכול  
כחצי זית להקטיר כחצי זית כשר שאין אכילה והקטרה מצטרפין." דהיינו,  
אפילו שני מחשבות של חוץ לזמנו דכעל"פ דשניהם בעצמותם אותה  
פסול של פיגול, מ"מ כיון דמחשבה אחת היא על אכילה והשנייה על  
הקטרה א"א לצרפם למחשבה אחת כיון דתוכן של המחשבות שונות,  
וא"כ יש רק שני מחשבות על חצי זית שאינם כלום והקרוב כשר. וכן היינו  
אומרים בלי דרשת "יהיה" דמחשבה אחת על חוץ לזמנו א"א להצטרף עם  
מחשבה אחרת של חוץ למקומו, אע"פ דהם חד פסול, דכיון דתוכן  
המחשבות שונות א"א ליחדם ולהגדירם למחשבה אחת אריכתא.

וכן נראה מבואר בגמ' (לא). דהקשה דאם אכילת אש חשוב  
אכילה "והתנן לאכול חצי זית ולהקטיר חצי זית כשר שאין אכילה  
והקטרה מצטרפין." ותירץ הגמ' "אי דאפקה בלשון אכילה ה"נ הכא במאי  
עסקינן דאפקה בלשון הקטרה דלשון אכילה לחוד ולשון הקטרה לחוד."  
ומשמע בגמ' דהטעם דאין אכילה והקטרה מצטרפים אינו משום דהם  
מחשבות חלוקות בדיניהם וחלותם, אלא דהם חלוקים בלשונותם ולכן  
א"א להצטרף. וכן עי' ברמב"ם (פה"מ יד:י) דפסק "חשב לאכול כחצי זית  
אחר זמן אכילה. ולהקטיר כחצי זית אחר זמן הקטרה. הזבח כשר. שאין  
אכילה והקטרה מצטרפין. ואם הוציאו בלשון אכילה ואמר שיאכל כחצי  
זית ותאכל האש חצי זית. הרי אלו מצטרפין לשון אכילה אחד הוא."  
הרמב"ם מגדיש דאכילת אדם ואכילת אש מצטרפים "דלשון אכילה אחד  
הוא," משום דלהצטרף אינו מספיק דשני המחשבות הם דומים בחלותם  
ודיניהם, אלא הם גם צריכים להצטרף להיות כאילו מחשבה אחת ולזה גם  
צריך לשונות דומות דאל"כ א"א לצרפם יחד למחשבה אחת.

### מהלך הגרי"ז במחשב לאכול ביתר מכדי אכילת פרס

איתא (לא). "בעי רב אשי חישב לאכול כזית בשני בני אדם מהו  
בתר מחשבה אזלינן דאיכא שיעורא או בתר אוכלין אזלינן וליכא  
שיעורא," ומסיק הגמ' דהוא פיגול. שוב איתא לקמן בסוגיא (לא:): "בעי  
רבא חישב לאכול כזית ביתר מכדי אכילת פרס מהו לאכילת גבוה מדמינן  
ליה או לאכילת הדיוט מדמינן ליה." והגמ' אינה יכולה לפשוט בעי זו.

בהשקפה ראשונה הספק הראשון היא אם צריך לחשוב על מעשה אכילה של כזית או רק כזית יהיה נאכל מהקרבת. וכיון דמסקינן דאפילו אם חישב לאכול כזית בשני בני אדם הרי הוא פיגול, א"כ רואין דא"צ לחשוב על מעשה אכילה רק שכזית יהיה נאכל. אבל לפ"ז גם נפשט בעיא שני, דאם א"צ לחשוב על מעשה אכילה, א"כ גם אם חישב שיאכל ביתר מכא"פ, מ"מ הרי חישב שכזית יהיה נאכל וצ"ל פיגול. ואע"פ דהרמב"ם (פה"מ יד:י) פוסק שתי הבעיות דהם פיגול, אבל בגמ' משמע דאע"פ דפשטינן דלאכול שני בני אדם הוא פיגול, אבל ביתר מכא"פ הוא בעי דלא איפשטא אם הוא פיגול או לא וכן הוא מפורש בתוס' (ד"ה ביתר) שם. וא"כ קשה אם לאכול שני אדם הוא פיגול למה יתר מכא"פ אינו פיגול, כן הקשו האחרונים (עי' שפ"א וקה"י כג:ב<sup>3</sup> חזו"י ב:ג ומנח"א ע' צח').

הגרי"ז ביאר דהבעיא ראשונה היא, כמו שכתבנו לעיל, אם צריך לחשוב על מעשה אכילה או על רק שכזית יהיה נאכל ופשיט הגמ' דצריך רק לחשוב על כזית שיהיה נאכל. להסביר הספק השני, הגרי"ז מקדים להוכיח דבלי ההלמ"מ של כא"פ היה צירוף ביותר מכא"פ ובא ההלמ"מ דאם אכל ביותר מכא"פ יש הלכה מדיני שיעורין שמבטל השיעור כזית וקובע דאין אכילה של כזית. ואין זה דין בגדר המעשה אכילה, דבאמת גם אכילה ביותר מכא"פ חשוב מעשה אחת, אלא הוא דין בשיעור כזית דאין חשיבות שיעור כזית אא"כ הוא נאכל בתוך כא"פ, והוא מדיני ההלמ"מ ע"ש.<sup>4</sup> ולפ"ז הבעיא שנייה היא דאע"פ דצריך רק לחשוב על כזית שיהיה נאכל מהקרבת ולכן הוא פיגול אפילו אם חישב על ב' בני אדם, אבל מ"מ אם חישב על יתר מכא"פ י"ל דההלמ"מ מבטל החשיבות של השיעור כזית ועושהו כאילו אין כזית שלם. והצד לפסול הקרבן הוא די"ל דמדמינן לאכילת גבוהה, ובאכילת גבוה בודאי אין הלמ"מ של כא"פ וא"כ ה"ה במחשבה על אכילת אדם אין דין כא"פ וממילא יש מחשבת חוץ לזמנו על כזית שלם והקרבת פיגול.

<sup>3</sup> לא נכנסתי לדברי הקה"י כיון דהוא עצמו כבר אמר דרש"י בסוגיא מפורש דלא כדבריו, ע"ש.

<sup>4</sup> ובעיקר הדברים כן נראה כוונת החזו"י שם.

## קושיות על דברי הגרי"ז

ראשון יש להעיר דהגרי"ז מניח דשייך לומר דגם באכילת שני בני אדם דיש צירוף בין אכילתם לאכילה אחת (אפילו אם יש שתי מעשי אכילה) וגם השיעור של כא"פ שייך לאכילה ע"י שני בני אדם. ולכאורה זה חידוש גדול לומר דיש צירוף בין שני אוכלים ליחשב אכילה אחת דהיה נ"ל דאין שום צירוף ביניהם ואין מקום לדין כא"פ באכילת שני בני אדם. וגם מלבד זה קשה דהשיעור של כא"פ משוער ע"פ הזמן שצריך אדם אחד לאכול פרס לחם, וקשה להתייחס זה לאכילת שני בני אדם. ובאמת המ"ב (רעא: עג) כתב דאפילו למ"ד דיש להצטרף שתיית הרבה בני אדם לשיעור כמלא לוגמיו לקידוש, מ"מ הם כולם צריכים לשתות בכא"פ לצרף שתייתם. אולם האפיקי ים (ב:) כבר דחה המ"ב וכתב ד"הדברים תמוהים... איך שייך צירוף לצרף מה ששתה האחר או האחרים ולא שמענו כזה. וכן ע"י בנפש הרב (ע' קס) לגבי מ"ב זו, שהביא וז"ל "כשיצא הספר משנה ברורה לאור מסרו הגר"ח לבנו הגר"מ לעיין בו, ובעיונו בו נתקל בדין זה, ומאוד לא היה ניחא ליה, דמה ענין שיעור צירוף כא"פ בשנים השותים לצרף שתייתם אהדדי. ואף הגר"ח הסכים עמו בטענה זו.<sup>5</sup> ובאמת גם נראה דלא היה ניחא כל כך סברא זו אפילו לגרי"ז עצמו דאיתא שם בחידושי דתירץ כן "מתוך דוחק הענין" וגם בסוף דבריו כתב דעדיין "צריך עיון."

וחוץ מקושי הסברא של מהלך הגרי"ז נראה דגם יש כמה קושיות מתוך הסוגיא עצמה. הגרי"ז ביאר דספק ראשון של שני בני אדם היא אם צריך לחשוב על מעשה אכילה או שהקרוב יהיה נאכל, אבל קשה דהגמ' כבר הביאה דאכילת אש וכלבים ג"כ שמיה אכילה, וא"כ מבורר דא"צ מעשה אכילה אלא שכזית יהיה נאכל וה"ה ע"י שני בני אדם. המנח"א (ע' צז) הביא קושיא זו מהגרי"ז והוא עצמו תירץ די"ל דאה"נ ומהני אכילת

<sup>5</sup> ואע"פ שהמנח"א הביא סמוכין לדברי הגרי"ז ומ"ב מהרמב"ם (תרומות י:ג) והמפרשים שם, אבל יש לחלק ביניהם דרמב"ם איירי באכילת אדם אחד, ואין בדבריו שום מקור דגם בדבר שאפשר להתקיים ע"י אכילת שני בני אדם כמו קידוש או פיגול דיש חלות צירוף בין האכילות ודצריך שיעור כא"פ.

אש וכלבים לפיגול רק לאחר פשיטות הגמ' של ב' בני אדם. והוא דחוק גדול דהגמ' מביאה דין של אכילת אש וכלבים קודם הספק של ב' בני אדם.

גם יש להעיר דלשון הגמ' אינו משמע כהבנת הגרי"ז בספק הראשון. לשון הגמ' היא "בתר מחשבה אזלינן דאיכא שיעורא או בתר אוכלין אזלינן וליכא שיעורא." אבל לפי הגרי"ז דהספק היא אם צריך מחשבה על מעשה אכילה או שהקרבן יהיה נאכל, בהסבר הצד שיהיה פיגול היה צ"ל "בתר קרבן אזלינן" או "בתר בשר אזלינן" ואיכא שיעורא, כלומר יש כזית שיהיה נאכל מהקרבן. אין שום משמעות של "בתר מחשבה" לפי הגרי"ז, דלהבנתו שני צדדי הספק מתיחסים למחשבה בשוה, הספק היא רק מה המחשבה צריך להיות.<sup>6</sup>

הגמ' מסבירה די"ל דאע"פ דהוא יתר מכא"פ י"ל דהוא פיגול ד"לאכילת גבוה מדמינן ליה" ואין דין כא"פ גם במחשבה על אכילת אדם. וע"פ מהלך שלו ביאר הגרי"ז צד זה ד"איתקוש אכילות אהדדי ולא נאמרה ההלכה בזה דכא"פ במחשבת חוץ לזמנו, דבאכילת גבוה בודאי לא שייך כלל השיעור דכא"פ דאינו מענינא דאכילה כלל. אבל עי' רש"י (ד"ה לאכילת גבוה) דלא כ"כ, ופירש כוונת הגמ' ד"אכילה גבוה אף ביותר מכדי אכילת פרס היא פעמים שאינו ממהר לשרוף. ומשמע דאם למעשה אכילת המזבח היה נעשה בתוך שיעור כא"פ לא היה טעם לומר דאין שיעור כא"פ במחשבת אכילת אדם, אבל לפי גרי"ז עדיין י"ל בפשיטות דכיון דכל הדין אינו שייך באכילת גבוה ה"ה באכילת בני אדם. גם משמע ברש"י דבעצם דין כא"פ שייך גם באכילת גבוה אלא דכיון דלפעמים לוקח יותר זמן רואין דאין דין כא"פ, וגם צ"ע בזה איך שייך כא"פ באכילת מזבח.

<sup>6</sup> שוב ראיתי דבשיעורי זבחים מהגרי"ד הרגיש בקושי זה.

## מהלך חדש

הסברנו לעיל דכל מחשבה על חצי זית אינה כלום ולהצטרף שני מחשבות הם צריכים להצטרף לא רק בחלותם אלא בגוף המחשבות להיות כאילו יש מחשבה אחת אריכתא. ומשום זה לפעמים יש מחשבות שהם שוות בדיניהם וחלותם ומ"מ הם א"א להצטרף משום דיש מחשבה אחרת שמפסיק ביניהם או משום דהלשונות או תוכן המחשבות עצמם הם שונות יותר מדי וא"א לצרפם יחד. וע"פ דברים אלו נראה דיש להסביר הסוגיא של אכילת שני בני אדם ויתר מכא"פ באופן אחר לגמרי.

ונ"ל לומר דהגמ' ידעה לפני כל הסוגיא דמחשבת פיגול א"צ מחשבה על מעשה אכילה אלא שכזית יהיה נאכל, וכמו שמוכח מהדין של אכילת אש שכבר מוזכרת בגמ'. ועל זה לא דן סוגיין. שני האיבעאות של הגמ' אינם עוסקים בדיני צירוף אכילה, במה יש להחשיב מעשה אכילה או חפצא של אכילה להיות מצורף, וכדהבינו כל האחרונים. סוגיין איירי בדיני צירוף מחשבות, מתי נחשבים שני מחשבות כמחשבה אחת אריכתא שכולל הרבה דברים ומתי הם נחשבים כמחשבות נפרדות אפילו אם איש אחד חושב אותם ברגע אחד.

האיבעיה ראשונה בגמ', איבעיא של רב אשי, היתה על מי שחישב ששני בני אדם יאכלו כזית אחת. ופירושו היא: האם להחשיב את זה כמחשבה אחת שכולל שני פרטים שיאכלו דוקא שני בני אדם את הכזית, או דיש להחשיבו כשני מחשבות, מחשבה אחת על אדם א' שיאכל חצי זית ומחשבה שניה על אדם ב' שיאכל חצי זית, דכיון דהם מעשים שונים ע"י אנשים שונים אין להחשיבו כמחשבה אחת אלא כשני מחשבות. וכמו שלשונות חלוקות אפשר להפריד בין שני מחשבות ולמונעם להצטרף למחשבה אחת, כמו כן מחשבות על מעשים מחולקים שאין קשר בעצם ביניהם א"א להצטרף להיות מחשבה אחת. ואין שום ראייה מאכילת אש, דשם היתה המחשבה דאש אחת יאכל כזית אחת ושם בודאי יש רק מחשבה אחת דאין שום מקום להפרידו לשני מחשבות, אבל באכילת שני בני אדם יש מקום גדול לומר דאין כאן מחשבה אחת אלא שני מחשבות כל אחד על חצי זית וממילא אין שום מחשבת פיגול.

ולפ"ז יש להסביר לשון הגמ' בצדדי הספק. האם "בתר אוכלים אזלינן," פירושו כיון דחישב על שני בני אדם יש ב' מחשבות ואין לצרפם, או האם "בתר מחשבה אזלינן" דכיון דהוא חישב על השני בני אדם במוחו במחשבה אחת ברגע אחד, והעובד בפשוטו החשיבו כמחשבה אחת על שני בנ"א, יש להגדירו כמחשבה אחת וממילא יש מחשבה אחת על כזית שלם להיות נאכל חוץ לזמנו והרי הוא פיגול. למסקנא הוכיחה הגמ' מהברייתא דמחשבה על שני בני אדם חשוב כמחשבה אחת והרי הוא פיגול. ואין זאת אומרת דיש שום צירוף בין האכילות של השני בני אדם אלא דיש מחשבה אחת שכולל שני מעשי אכילה נפרדים.

ואחר פשיטות זה יש לרבא עוד ספק והוא על מי שחישב שאדם אחד יאכל כזית אחת ביתר מכדי אכלית פרס. וספק שלו הוא די"ל דגם זה חשוב מחשבה אחת שכולל ב' אכילות או אולי יש להגדירו כשני מחשבות, מחשבה אחת על אכילה בזמן אחת ועוד מחשבה על אכילה שניה. ואע"פ דבחישוב על שני בנ"א אנו מגדירים מחשבתו כמחשבה אחת, אבל זה משום דמסתימת מחשבתו איירי שהשנים יאכלו בשעת אחת ביחד וזה מאחד מחשבתו להיות נחשב כמחשבה אחת על ענין אחד, אבל כשחישב בפירוש שאדם אחד יאכל מקצת בזמן אחת ושאר הכזית בזמן אחרת אולי זה חשוב ב' מחשבות. והוא ספק עצמאי מספק של רב אשי, ואין שום קושיא דהגמ' פשיט הבעיה של שני בני אדם שהוא פיגול, והבעיה של יתר מכא"פ נשאר כספק.

### הסבר צדדי הספק וראית הגמ'

ולפ"ז גם יש להבין יותר הצדדים של הספק השני והראיה שמביאה הגמ' עליו. יש להקדים ולהעיר דלדברינו בעצם שיעור כא"פ של ההלמ"מ אינו שייך בדרך ישיר לסוגיין דאיירי בצירוף מחשבות, דשיעור כא"פ שייך לדיני צירוף אכילות. אלא דיש צד לומר דכיון דשיעור כא"פ הוא שיעור חשוב של זמן להפסיק בין אכילות, ממילא דמחשבה על ב' אכילות שהופסק ע"י שיעור כא"פ, הוא מחשבה על ב' מעשים וממילא י"ל דהוא ב' מחשבות, אבל לא דדין כא"פ בדרך ישיר מפריד המחשבה לשנים.



לכן הגמ' (ע"פ רש"י שהבאנו לעיל) אומרת דכיון דאכילת גבוה לוקח בפועל זמן יותר מכא"פ, ואעפ"כ מחשבה על כזית של אכילת גבוה מפגל, אנו רואין דמחשבה על זמן יותר מכא"פ חשוב מחשבה אחת על זמן ארוך ולא שני מחשבות על דברים שונים. אבל אם כל אכילת מזבח היה נעשה בתוך שיעור של זמן כא"פ, לא היה ראיה לומר דכמו שאין דין כא"פ באכילת גבוה ה"ה דאין דין כא"פ באכילת אדם. דהצד להכשיר הקרבן אינו משום דבעצם דין כא"פ שייך למחשבת אכילת אדם בפיגול וכמו שנתבאר לעיל, אלא דיש צד לומר דאם חישב על דברים הרבה שנעשים בזמנים שונים אין להחשיבו כמחשבה אחת אחידה אלא כמחשבות שונות. ולפ"ז אפילו אם אין חלות כא"פ באכילת מזבח דמצרף אכילת מזבח למעשה אחת ע"פ דין, מ"מ אין שום ראיה דמחשבה על שני אכילות בזמנים שונים עדיין חשוב מחשבה אחת, דאכילת מזבח גופא נעשה בזמן אחת, וא"כ פשיטא דהוא מחשבה אחת לפגל ואין שום ראיה. לכן פירש רש"י דהצד לפסול הקרבן הוא דוקא משום דבפועל אכילת מזבח לוקח יותר זמן מכא"פ ואעפ"כ הוא חשוב מחשבה אחת לפגל, ולכן י"ל דה"ה גם באכילת אדם דמחשבה על שני אכילות בזמנים שונים אפשר להיות חשוב מחשבה אחת על כזית שלם לפגל הקרבן.

הצד השני בספק של רבא לומר דכיון דחישב על שני אכילות שהופסק ע"י יותר מכא"פ הרי הוא חשוב כב' מחשבות ואין פיגול, נ"ל לפרש בשני דרכים. אם ננקוט כגרי"ז דבלי ההלמ"מ של כא"פ היה צירוף ביותר מכא"פ, וההלמ"מ בא לקבוע שיור הפסק שמפריד בין אכילות, נראה דיש לפרש כדלהלן. אע"פ שבאכילת מזבח המחשבה היא על שריפה שתהיה בזמן יותר מכא"פ ועדיין הוא חשוב מחשבה אחת לפגל, י"ל דזה דוקא משום דשיעור של כא"פ אינו שייך כלל לאכילת מזבח, וממילא אין חלות שמפריד בין השריפות. אבל באכילת אדם י"ל דכיון דלגבי האכילות עצמם השיעור של כא"פ הוא חלות שיעור הפסק שמפריד בפועל בין האכילות, ממילא גם במחשבה על שני האכילות יש להגדירו כב' מחשבות על ב' מעשים. דבחישוב על ב' אכילות הוא יותר גרוע, דלא חישב רק על שני מעשים שונים (כמו בשריפה), אלא חישב גם על חלות הפסק חיובי דמפרידם, וי"ל דזה קובע מחשבתו גם לשנים.

אבל אפילו אם לא ננקוט כגרי"ז בגדר ההלמ"מ של כא"פ, נראה דיש לחלק ולומר דכל שריפה ושריפה של האש בקרבן, אע"פ דאינם חשובים מעשה אחת ע"פ דין, אבל ג"כ כל שריפה ושריפה אינה חשובה כמעשה עצמאי אלא כהמשך של השריפה של הרגע של העבר ולכן יש להחשיבו כמחשבה אחת על כל השריפה (איפלו אם לוקח הרבה זמן). אבל כל מעשה אדם הוא מעשה עצמאי ע"י בחירה אחרת ואין מעשה המאוחר המשך של המעשה הקדום, ולכן כל מעשה יותר חשוב לקבוע ענין בפני עצמו. ממילא מחשבה שכולל שני מעשה אדם אין להגדירו כמחשבה על ענין גדול שכולל הרבה דברים, אלא יש להגדירו כב' מחשבות נפרדות, כל אחד על מעשה עצמאי אחר. אמנם בין להסבר זה או להסבר זה, עיקר ספק של רבא היא איך להגדיר המחשבה, להפרידו או לצרפו, וכמו שקבענו דצירוף של מחשבות פיגול צ"ל במחשבות עצמם ולא רק בחלותם, וכנ"ל.

## **הערות בענין סתירת זב וזבה**

עיי' גמ' זבחים (כט.) דמדמה ר"ע חלות דין פיגול לדין סתירת זב וזבה ושומרת יום כנגד יום. כשם שאית להו חזקת טהרה ומ"מ ע"י ראייה סותרים את מניינם, ה"ה דיתכן להציע דדין פיגול היינו שאכילת הקרבן ביום השלישי חוץ לזמנו עוקרת חזקת כשרות הקרבן שנתהווה ע"י עשיית עבודת הדם כתיקונו, כלשון רש"י בסוגיין.

ועיי' נתיבות הקודש בשם הגרי"ז (וכ"ה במנחת אברהם ועוד) דנתחדש כאן גדר חדש בדין ראייה הסותרת. דלפ"ר, ראייה באמצע ז' נקיים מגלה למפרע שבאמת ההפסק טהרה והנקיות שעד עכשיו היו קיימים, באמת מתחילתן לאו כלום הם. ואף דהוחזקה כמעיינה סתומה ע"י הבדיקות שעשתה, נמצאת חזקה זו אינה נכונה באמת. אולם, בסוגיא זו נתבאר אחרת, שהרי אם נאכל הקרבן ביום שלישי ונתפגל הקרבן ע"ז, אין זה סתירה באופן שנתבאר מתחילה שלא הוקרב הקרבן כדין. אדרבה, כבר נגמרה עבודת הקרבן בלי פקפוק, ואכילה חוץ לזמנו אינה אלא דין פוסל ומפגל שנתחדש לבסוף.<sup>1</sup>

ומכח דמיון הדינים בסוגיין, ביאר הגרי"ז דה"ה דסתירת זבים היא דין סתירה שנתחדש לבסוף, ולא שנתגלה שמתחילה ההפסק טהרה וימים הנקיים אינם כלום. זאת ועוד, המעיין בנתיבות הקודש שם יראה שכוונת הגרי"ז קאי בין לתוס' שפירשו דסתירת הזב היתה רק לאחר שנגמרה ספירתה וטבלה וסותרת לפני סוף יום ז' ובין לרש"י דס"ל דמיירי

---

<sup>1</sup> ע"ע ביאור השפ"א בסוגיין.

סוגיין גם בסותרת באמצע ז"נ.<sup>2</sup> ויש להעיר כמה דברים ע"פ דברי הגריי"ז בסוגיין.

### א. ביאור ענין חזקת טהרה בסוגיין

עיין מה שהקשו התוס' על רש"י דלא יתכן לשון חזקת טהרה באופן שלא ספרה כל ז"נ וטבלה, דרק אז היא יכולה להתנהג כטהורה. משא"כ לדעת רש"י, צ"ל דנחשבת היא כבחזקת טהרה גם באמצע הז"נ.

והנה עיין גמ' מגילה (ח ע"א) דלפ"ר ילפינן מקרא דזב וזבה שסתרו אין מטמאים למפרע כלי חרס שהסיטו בין הפסק טהרה לסתירה, ורק לענין שאר טומאות מטמאים הם למפרע. ויש לציין דברי שו"ת ראב"ן (בסוף הספר) וז"ל, ת"ל וטהר מלטמא כלי חרס במשא, וטהר דורש כמו וטהר, כלומר מקצת טהרה היתה בימי ספרו קודם טבילה, שאינו מטמא כלי חרס בהסיט בימי ספרו, כמו שמטמא בימי ראייתו, אבל משכב ומושב ואדם וכלים מטמא בימי ספרו עד שיטבול, עכ"ל. והיינו, דדעת הראב"ן היא דמתחילה אין מטמאים כ"ח בהיסט מכיון שהתחילו ז"נ. נמצא איפוא אליבא דראב"ן דכבר מתחילת הז"נ איכא חלות דין טהרה הפועלת למעשה גם לפני טבילה.

עוד יש להעיר דלפי דברי הגריי"ז, פשוט דאין כוונת ענין חזקת טהרה בסוגיין כענין החזקה המכריעה בדיני ספיקות דילפינן מבית המנוגע בפ"ק דחולין (י ע"א), שהרי לא מיירי כאן בהנהגה במקום ספק, אלא דנים על איזה חלות דין טהרה בתורת ודאי, לפי רש"י באמצע ז"נ, ולפי תוס' לאחר טבילה. וחבר לזה איתא בכמה דוכתי, עיין מתני' חגיגה (יח ע"א) ועוד. אולם, מפורסמים הם דברי הנודב"י (שו"ת יו"ד מהדו"ק סי' נז ד"ה ודבר זה) שהוכיח מדברי רש"י בסוגיין דאשה נחשבת כבר בחזקת טהרה באמצע ז"נ, ונ"מ לענין הכרעת דינה בראיות המסופקות, ע"ש. וכאמור,

<sup>2</sup> ע"ע קבא דקשייתא (סי' לח) בהערות מאת הגר"ז גולדברג שליט"א שכיון לדברי הגריי"ז, במה שמפלפל להעמיד קושיית החלקת יואב שם מרש"י שבועות (כט ע"א) דאין חיוב חטאת אא"כ נתברר האיסור בשעת מעשה לעומת מה דאיתא בנדה (עב ע"א) דבועל זבה ביום ז' לאחר שטבלה ואח"כ סתרה דחייבין קרבן, ע"ש.

לפי פירוש הגרי"ז בסוגיין, אין ענין חזקת טהרה כאן שייך כלל וכלל לנידון של הנודב"י, דלא מיירי כאן בספיקות.<sup>3</sup>

## ב. בענין ברכה על הספירה

הקשו הראשונים אמאי אין האשה מברכת על ספירת ז"נ, כשם שמברכים על ספירת העומר. עיין תוס' מנחות (סה ע"ב ד"ה ועוד<sup>4</sup>) שפירשו משום דחיישינן שמא תסתרה ספירתה, ונמצאת דברכתה ברכה לבטלה. ומסתימת התוס' נראה דכך חיישינן גם בכה"ג שנסתרה לאחר שטבלה ביום ז', ולפו"ר הביאור הוא משום דנתגלה למפרע שאין ספירתה ספירה גם מתחילת הספירה, ומשו"ה ברכתה לבטלה. אולם, את"ל כדברי הגרי"ז דלפי התוס' יש חלות להטבילה וספירת ז"נ, ורק משום דין סתירה בפנ"ע הוא דנסתרה (ולרש"י נראה דכ"ה גם לענין ספירת כל יום), לכאור' א"א לומר כדברי התוס' מנחות, וצריך לתרץ אחרת במאי דאינה מברכת.

ובאופן אחר, עיין ראבי"ה ח"ב (פסחים סימן תקכו) וז"ל, ומה שמברכים על ספירת העומר ולא על שבעה ימי נקיים דזיבה, ואפילו ספירה בלא ברכה לא עבדינן בדיבור אלא בשתיקה. נראה לי דהיינו טעמא דלא בקיאינן במראה דמים, וזימנין סבורה היא להיות זבה, ואינה זבה, והויא לה ברכה לבטלה וכו'. ותו דמחמירין חומרא דרבי זירא משום דלא בקיאי בפתחי נדות וזיבות, כדאמרינן בערכין פרק שני בהלכות דטועה, וכיון דלא מברכינן לא ספרינן בלא ברכה. ותו יש לומר הכא כתיב וספרתם לכם לכל אחד ואחד, והכא וספרה. ותו דספירה זו זמנה קבועה לכל מה שאין כן לספירות זבות, שבזו ראויה לברך ואין זו ראויה לברך, ותו לא מידי, עכ"ל.

<sup>3</sup> עיין חו"ד (סי' קפד סק"ה), חי' חת"ס לנדה (סח ע"א ד"ה נדה) ועוד שדחו דברי הנודב"י מטעמים אחרים.

<sup>4</sup> ע"ע תוס' כתובות (עב ע"א ד"ה וספרה) ומש"כ בגליון שם בשם השל"ה.

## ג. בענין מקצת היום ככולו

נחלקו הראשונים בביאור דעת רבנן החולקים על ר' יוסי דס"ל מקצת היום ככולו והרואה ביום ז' לאחר שטבלה אינה סותרת למפרע אלא מכאן ולהבא. עיין שו"ת נאות יעקב (סי' כה) דמבואר בתוס' ר"ה (י' ע"א ד"ה שנים) דדעת רבנן דאמרינן מקהיכ"כ והוי כאילו נגמר היום, ולכן יכולה לטבול אחר שספרה. אולם, לא ס"ל כר' יוסי דאח"כ נידונה כאילו היא כבר נמצאת ביום ח'. אולם, כתבו האחרונים (עיין מורשת משה לנדה סי' קל) דלפי תוס' נדה (עא ע"ב), דדעת רבנן אחרת היא, דמקהיכ"כ מתרת אותה לטבול, אבל גם לאחר טבילה, לא נחשב כאילו נגמר היום. ונ"מ בין הפירושים, דלפי תוס' נדה, אם סתרה לאחר טבילה, נמצא למפרע שמעולם לא ספרה ז"נ, שהרי אם לא נגמר היום מדין מקהיכ"כ, הרי יום נקי ליכא (עיין חזו"א יו"ד סי' צב ס"ק יט, קובה"ע סי' לג סק"ט). משא"כ לפי תוס' ר"ה, ע"פ דין כבר נגמר היום בנקיות, ולכן אותו היום וכל ז' ימים נקיים הם, אלא דראתה ומ"מ סתרה.

עכ"פ מבואר לכאור' מדברי הגרי"ז דסוגיין דזבחים מכריעה במח' בעלי התוס' הנ"ל, דלא יתכן להבין הגמ' כפירושו אלא ע"פ דעת תוס' ר"ה דסתירה הויא דין בפנ"ע, ולא שנתגלה למפרע שהימים הראשונים לא היו נקיים, דא"כ ליכא דמיון לדין פיגול, וכנ"ל.

אולם, יש להעיר מדברי הרמב"ם בפ"ו מהל' איס"ב הט"ו וז"ל, זבה שספרה ששת ימים נקיים, ובשביעי ראתה דם אפילו סמוך לשקיעת החמה סותרת הכל וחוזרת למנות מאחר היום הטמא שבעה ימים נקיים, עכ"ל. ולענ"ד יש לדייק בדברי הרמב"ם דבמקום שסתרה לאחר טבילה ביום ז', אין זה חשיב כיום נקי, וכדעת התוס' נדה. והיינו, דתיאר הרמב"ם את ו' הימים הראשונים כנקיים. אולם, לעומת זה, כשראתה ביום ז' אחר טבילה, אותו היום מכונה רק "כשביעי" ולא כנקי.

## ד. בענין יסוד דין טבילה

הנה הצ"פ מסתפק בכמה מקומות (עיין כללי התורה והמצוות ח"ג ד"ה כוונה) בדין טומאה וטהרה, אם המצב הסתמי היינו טומאה,

וטהרה היא חלות חדשה; א"ד טהרה היינו המצב הסתמי, ורק דטומאה היא החלות החדשה. ונ"מ גם להבין יסוד דין טבילה, אם היא מסלקת טומאה או מחלה חלות דין חדש של טהרה (ע"ש מש"כ לנ"מ בין הפירושים).

ולעיל הבאנו מסוגיא דמגילה מה דנתחדש אצל זב שאין מטמא למפרע בהיסט כ"ח. והנה לפו"ר, מ"מ דין הוא דמטמא הזב בהיסט כ"ח מכאן ולהבא לאחר סתירה, וכן דייק במקד"ד (סי' מח סק"ד) ברמב"ם פ"ה מהל' טומאת מו"מ ה"ט, ע"ש. ולענ"ד נראה דמכאן איכא הכרעה בספקו של הצ"פ, וכדלהלן.

הרי את"ל דמצב הסתמי הוא טומאה, וניתוסף על זה חלות דין טהרה ע"י טבילה, זאת אומרת שמצב הטומאה היינו שנסתלק מן האדם או מן החפץ אותה חלות טהרה. וא"כ, במה שסותר הזב ומטמא למפרע, קשה מאד להולם שנסתלק אותה חלות טהרה רק במקצת, ונימא דנשאר חלות טהרה הבאה ע"י טבילה רק לענין היסט כ"ח, הרי חלות אחת היא ומהיכ"ת לחלק. ובאמת דחוק טובא, בפרט במה שכבר נתבאר דמכאן ולהבא מטמא הוא בהיסט כ"ח, ואיך יתכן אם לא נסתלק חלות טהרה עד השתא לענין פרט זה.

משא"כ את"ל דמצב הסתמי היינו טהרה, ודין טבילה היינו סילוק חלות טומאה וחזרה למצב הטהרה הראשון, ממילא מובן הענין כמין חומר. הרי ע"י סתירה, לאחר שכבר נגמרו הימים שספר, חוזר הזב להיות טמא ע"י דין חדש של סתירה שחל עליו. ולכן, חלה טומאה למפרע על מה שטימא הזב לענין רוב דברים, ורק דלא חל דין החלות הנוספת של טומאה לגבי פרט אחד למפרע, היינו היסט כ"ח, אבל מכאן ולהבא הרי טמא הוא. והיינו כדברי הגרי"ז, דסתירה היא חלות דין חדש בפנ"ע.

### ה. יסוד דין בדיקות ז' נקיים

הנה דנו האחרונים ביסוד חיוב בדיקות בז"נ, דלכא' תמוה הוא לבדוק לראות שהימים יהיו נקיים, שהרי כבר הפסיקה בטהרה ומוחזקת היא במעין סתום ואמאי צריכה לבדוק טפי. ובפרט, הרי היא בודקת אף במקום שלא הרגישה דם וממ"נ אינה טמאה מה"ת ואינה סותרת, ואם

תמצא דם ע"י בדיקה הרי תתקלקל ותטמא את עצמה בחנם (בפרט לפי מה שכתבו האחרונים דע"י בדיקת עד חיישינן שמא ארגשה), וצ"ב. עיין סד"ט (סי' קצד סק"ד ד"ה ועוד נ"ל) דבאמת מוכח מזה דחייבוה בבדיקות, דבתוך ז"נ אפי' ראתה שלא בהרגשה אותו יום אינו עולה למנין ז', שהרי אלת"ה ראייה שלא בהרגשה לאו כלום היא מדאו' ואין טעם לבדוק כדי למצוא דם, וכנ"ל. זאת ועוד, עיין חו"ד (סי' קצו ביאורים סק"ג) דמחמיר טפי וס"ל דראייה שלא בהרגשה בז"נ סותרת את כל המנין. אמנם, למעשה לא נתקבלו דבריהם בין הפוסקים (עיין שו"ת מהרש"ם ח"ב סי' קפב),<sup>5</sup> וא"כ עדיין צ"ב בהנ"ל.

ועיין מש"כ בחזו"א (יו"ד ריש סי' צג) וז"ל, והא דהצריכה תורה בדיקה היינו דבהכי הוי גזה"כ שלא תצא מטומאתה אלא בספירת ז' והיינו דבז' אלו לא תסמוך על חזקה בלבד אלא שתראה טהרתה בפועל וס"ל לר"א דבכל ז' ימים סגי להו בספירה א' היינו תבדוק ביום הראשון וביום השביעי וזה חשיב ספירה, עכ"ל. וביאר דלר"א מדאו' סגי בא' וז', ומדרבנן בעלמא תקנו לבדוק בכל יום.<sup>6</sup>

ויש לפרש בב' אופנים: א', דחזקה דהפסק טהרה לא סגי לספירת ז"נ וחייבת להחזיק את עצמה שוב ע"י בדיקה (עכ"פ ביום א' וז', ולכתחילה בכל יום), ובלי הוכחה דנקייה היא באותו היום ע"י בדיקה, אין היום נחשב כנקי וכספור. ב', יש לפרש דחיישינן בז"נ שמא ארגשה וראתה ולא אדעתה ולכן צריכה לבדוק למצוא דם שאינו ידוע לה ולטמאותה על ידו (כמו שמצינו ריש מס' נדה לענין טהרות).

ובאמת י"ל דנחלקו בזה הראשונים. כצד א' מצינו ברא"ש (פ"י ס"ד) וז"ל, שבעה נקיים דקא אמר רבא שיהיו נקיים בבדיקה, עכ"ל. וכ"כ בשו"ת אגור"מ (יו"ד ח"ב סי' ע) שביאר דגזה"כ דבדיקה היא שיהיו הימים

<sup>5</sup> ע"ע שו"ת שואל ומשיב מה' רביעאה (ח"ג סי' מג) דמשמע דתפס כדברי החו"ד בעיקר יסוד מנהג לבנים.

<sup>6</sup> וכע"ז כתב החת"ס בחי' לנדה (סח:) וז"ל, אלא ע"כ וספרה לה לומר שצריך לברר הספירה והבדיקה ולא תסמוך על החזקה והיינו אפי' לעכבה דאי לכתחילה ולמצוה בעלמא פשיטא דהא אין סומכין על החזקות היכי דאיכא לברורי אע"כ לעכבה, עכ"ל. ע"ע ליקוטי הערות על שו"ת חת"ס יו"ד סי' קעח.



ספורים לא מטעם חזקה לחוד אלא צריכה ידיעה ברורה במציאות שהיום נקי, ולא סגי בידיעה ברורה ע"פ דינא דחזקה להיות יום ספור, ע"ש.<sup>7</sup> וכצד ב' נראה לציין דברי הרשב"א (ה ע"א ד"ה מתוך) וז"ל, ואם לא בדקה כלל הרי היא בחזקת טומאה, עכ"ל. ומשמע דלא זו בלבד דאם לא בדקה אין הימים חשובים כספורים ע"פ הפסק טהרה, ומ"מ לא חיישינן מדינא דהיא דטמאה – אלא באמת חיישינן שראתה ולכן בחזקת טומאה היא. ועיין מש"כ נ"מ לדינא בין הצדדים בקובץ בית יצחק כרך מג, במאמר הנכתב עם ידידי הרב נתן ריטש שליט"א.

והנה ע"פ דברי הגרי"ז נלענ"ד להכריע בין הצדדים. לפי דבריו, סתירת ז"נ אינה מגרעת מחזקת טהרה שנתהווה בראשונה ע"י הפסק טהרה, וגם לא מגרעת ממנין הימים ואיכא חלות לאותם הימים, אלא דין בפנ"ע הוא דראייה סותרת ומטמאה אותה למפרע. ולפ"ז, לא יתכן לפרש כצד הב', דמטרת הבדיקות היא רק לדונה כלא ראתה כדי להמשיך תוקף החזקה של ההפסק טהרה ובלא"ה חיישינן שראתה. הרי לדעת הגרי"ז גם אם ראתה, ההפסק טהרה במקומה עומדת, ורק דין סתירה הוא דנתחדש כאן. והיינו כצד א' שבדיקות ז"נ הן כדי לקיים דין ספירה, אבל אה"נ דהחזקה שנתהווה ע"י הפסק טהרה לעולם קיימת היא, ויש לדחות.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> ע"ע סד"ט (סי' קצב סק"ו ד"ה ולי נראה) ובספר מורשת משה נדה (סי' קיב) ע"פ עוד הראשונים.

<sup>8</sup> וע"ע מש"כ בזה בקובץ בית יצחק כרך מג.

## **בענין קדושת בגדי כהונה**

תנן בקידושין דף נ"ב ע"ב, "המקדש בחלקו בין קדשי קדשים בין קדשים קלים אינה מקודשת וכו' ובהקדש במזיד קידש ובשוגג לא קידש דברי ר' מאיר רבי יהודה אומר בשוגג קידש במזיד לא קידש." ובגמ' שם דף נ"ד ע"א, "אמר רב חזרנו על כל הצדדים של ר"מ ולא מצינו הקדש בשוגג אין מתחלל במזיד מתחלל ומשנתנו בכתנות כהונה שלא בלו הואיל ונתנו ליהנות בהן לפי שלא ניתנה תורה למלאכי השרת." ועיין שם בתוד"ה בכתנות וז"ל וא"ת א"כ היכי קאמר ר' יהודה דבשוגג קידש וגם במזיד אליבא דר"מ הרי לא נתחללו דהא כלי שרת הן וכלי שרת אמרינן דיש מועל אחר מועל ואין יוצאין לחולין וי"ל דאיירי שאותן כתנות לא נתחנכו עדיין לעבודה דאז אין קדושת כ"ש עליהם אלא קדושת בדה"ב כדאמר פ"ק דסנהדרין עבודתן מחנכתן עכ"ל. הרי נתבאר מדברי התוס' דאחר לבישת בגד"כ נתקדשו בקדושת הגוף כמו שאר כלי שרת ושייך בהם הדין דיש מועל אחר מועל. אמנם כתב הריטב"א שם וז"ל וקשיא לן לר"מ ל"ל טעמא בכתנות כהונה משום הואיל וניתנו ליהנות בהן תיפוק לי משום דהוו להו כלי שרת דלא נפקי לחולין בשוגג כדתנן אין מועל אחר מועל במוקדשין אלא בהמה וכ"ש שיש בהם מועל אחר מועל וכו' והנכון דכתנות כהונה אינם קדושת הגוף ככלי שרת שהרי אין משתמשים בהן בגופן ומכשירי עבודה הם ודינם כקדו"ד שיוצא לחולין בשוגג עכ"ל. ומוכח דלא סבר הריטב"א כדעת התוס' הנ"ל דאף לאחר דנתלבשו בגד"כ לא חל עליהם קדושת הגוף ונשארו רק בקדו"ד ויוצאין לחולין במעילתן.

וקשה על שיטת הריטב"א מגמ' זבחים דף י"ג ע"א דאיתא שם, "וקבלה מי פסלה וכו' בני אהרן הכהנים שתהא בכהן כשר ובכלי שרת." ופירש"י בד"ה ובכלי שרת וז"ל שיהו מלובשים בגד"כ דכהנים משמע בכיהונם והיינו בבגד"כ וכל היכא דקתני נמי בכהן ובכלי שרת בבגד"כ קאמר עכ"ל וע"ש במליו"ט מה שביאר בכונתו. עכ"פ מבואר דבגד"כ

שפיר הוּו בכלל כ"ש וקשה על דברי הריטב"א הנ"ל דכתב דאינם אלא קדו"ד. אמנם עיין ברבינו הלל בתו"כ פרשת ויקרא פרשתא ד' דביאר שם על דרשה זו דכ"ש היינו המזרק ולפי"ז נסתלק הקושיא על הריטב"א דבאמת אין רמז לבגד"כ שם כלל וכלל דמיירי בענין אחר לגמרי. אך עדיין יש להקשות מגמ' יומא כ"ד ע"ב דאיתא שם, "ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח וערכו עצים על האש לימד על הצתת אליתא שלא תהא אלא בכהן כשר ובכלי שרת", ועיין שם בריטב"א וז"ל ובכלי שרת בבגד"כ והיינו דכתיב ביה הכהנים עכ"ל. הרי נתבאר דאף בגד"כ בכלל כ"ש ודבריו שם סותרים דעת עצמו במש"כ בקידושין הנ"ל. ונראה לתרץ עפ"י מה דאיתא לקמן ביומא דף ע"ב ע"א, "ואמר רב חמא בר חנינא מאי דכתיב את בגדי השרד לשרת בקודש אלמלא בגדי כהונה לא נשתיר משונאיהן של ישראל שריד ופליט." ומבואר דהפסוק שם מיירי בבגד"כ וכתיב בהם לשרת ודלא כדפירש"י עה"ת דביאר דמיירי בבגדי הכלים ע"ש. וממילא י"ל לפי הריטב"א דבאמת בגדי כהונה אין להם קדושת הגוף ונקראו כלי שרת עפ"י הפסוק ודרשה הנ"ל ושיגרא דלישנא נקיט הש"ס מהא דכתיב בהם לשרת.

עיין ברמב"ם פ"ה מהל' מעילה הי"ד וז"ל כתנות כהונה שבלו מועלין בהן כשאר קדשים וחדשים הואיל וניתנו ליהנות בהן אין מועלין בהן עכ"ל. והקשה המל"מ שם דקיי"ל דכיון דנעשית מצותו שוב אין מועלין בו כדאיתא בפסחים דף כ"ו ע"א וכיון שבלו הבגד"כ נחשבו כנעשית מצותן ואמאי מועלין בהן. ונראה ליישב דכבר דייק החזו"י במנחות פ"ט ה"י דמדהביא הרמב"ם דין זה דבגד"כ כאן בין שאר קדשי בה"ב משמע דסובר כריטב"א הנ"ל דבגד"כ אינם כ"ש ולא קדשי בקדוה"ג. וביאר הגר"ח בפ"ב דהל' מעילה ה"ה דלא שייך דין דנעשית מצותו בקדשים דאינם קדוה"ג או דמי קרבן ממש דשאר קדשים כיון דאית בהם פדיון הקדשם בעיקרו הוא קנין גבוה בעצם הדבר ולא איכפת לן אם אינם ראויים עוד למצוה דעדיין הם ממון הקדש. אמנם בקדשים דנתקדשו בקדוה"ג או לדמי קרבן דמלבד הא דהם ממון הקדש ג"כ נתייחדו לקדושה דאינה שייכת לפדיון י"ל דקדושה זאת נובעת מעמידתם למצותן וכיון דכבר נעשית מטרתם פקעה קדושתם. ולפי"ז מיושבת היטב קושיית המל"מ דכיון דבגד"כ אינם אלא קדשי בה"ב כשיטת הריטב"א וכהגדרתם

קודם חינוכם לדברי התוס' בקידושין שם אין קדושתם תלויה במצותן אלא דהם עצמם הוו קניני הקדש ואף כשכלו לא פקעה קדושתן כיון דעדיין נשארו בבעלות הקודש.

אמנם עיין ברמב"ם פ"ח מהל' כלה"מ ה"ה וז"ל ובגדי כהן גדול שכלו גונזין אותו ובגדי לבן שעובד בהם ביום הצום אינו עובד בהם פעם שניה לעולם אלא גונזין במקום שיפשוט אותם שנא' והניחם שם והם אסורין בהנאה עכ"ל. והקשה המל"מ שם דלפי הריטב"א דבגד"כ אינם כ"ש אמאי נגנזים בגדי כה"ג דבשלמא אם יש בהם קדוה"ג טעמא דנגנזין משום דאין להם פדיון כמש"כ הרמב"ם בפ"ו מהל' איסורי מזבח ה"ד אך אם דינם רק כקדו"ד אמאי אין פודים אותם עכת"ד. ולפי מש"כ לעיל קושייתו קאי ג"כ על הרמב"ם עצמו דכיון דמשמעותו היא דסובר כשיטת הריטב"א וכמו דדייק החזו"י הנ"ל אמאי נגנזים בגדי כה"ג כיון דאית בהו פדיון ובשלמא בגדי הלבן נגנזים כיון דאית בהו דרשה מפורשת אמנם מ"ט לגניזת בגדי הזהב. ויש להעיר דהמל"מ בהל' מעילה שם כתב דילפינן בגדי כה"ג מהדדי וכי היכי דבגדי לבן דכה"ג טעונין גניזה כדדרשינן מוהניחם שם ביומא דף כ"ד ע"א ה"ה בגדי הזהב. ומשמע כאן דחזר מזה מדלא תירץ דכל בגד"כ ואף בגדי הזהב טעונין גניזה מדרשה מיוחדת הנאמרה בהם וכ"כ הקר"א במעילה י"א ע"א. ובאמת קצת נראה כן מדברי הרמב"ם עצמו דבתחילה כתב דבגדי כה"ג נגנזין ואח"כ הביא הדין דגניזת בגדי הלבן עם הדרשה ולא כללם בחדא מחתא לומר דשניהם טעונים גניזה וחיוב זאת נלמדת ממקור זה ומשמע דסוף דבריו לא קאי אדלעיל מיניה דהיינו הדין של גניזת בגדי הזהב. עכ"פ קושיית המל"מ במקומה עומדת דאמאי בגדי כה"ג טעונין גניזה כיון דשייכין לפדיון לפי שיטת הריטב"א הנ"ל.

והנה איתא בגמ' זבחים דף פ"ח ע"א, "אבא שאול אומר סכין מטרת היה במקדש ונמנו עליה כהנים וגנזוהו." וקשה דהרי כתבו התוס' בחולין דף ג' ע"א ד"ה כגון דלשחיטת קדשים לא בעינן כ"ש א"כ לכל היותר נתקדש הסכין רק בקדושת בה"ב וא"כ אמאי גנזוהו כיון דשייך לפדותו דאין לאבד ממון הקדש בחנם. ועיין בליקוטי הגרי"ז דף מ"ז דתירץ עפ"י מח' הראשונים בגמ' ע"ז נ"ב ע"ב דהבעה"מ שם סובר דהא דכתיב ביחזקאל פ"ז פכ"ב ובאו פריצים וחללוהו היינו פריצי ישראל וכל

ההקדשות יצאו לחולין ע"י המעילה ואף אבני המזבח מלבד הבהמות וכ"ש דיש בהם מועל אחר מועל. אך הרמב"ן במלחמות שם חולק דבודאי אין אבני המזבח ועזרות יוצאין לחולין ע"י מעילה כיון דקדשי בקדוה"ג והו"כ"ש ויש מועל אחר מועל והביא ראיה מהא דאיתא בתוספתא מגילה פ"ב ה"ה דאבני היכל ועזרות שנפגמו אין להם פדיון וטעונין גניזה והא דכתיב ובאו פריצים וחללוהו היינו פריצי עכו"ם ולא בתורת מעילה אלא מדין אחר דחילול פריצים ע"ש. ולכאורה משמע דבעה"מ סובר דאבני היכל ועזרות אינם אלא קדשי בדה"ב וקשה דבשלמא אם נתקדשו בקדוה"ג י"ל דטעונין גניזה כדאיתא בתוספתא הנ"ל דכיון דכשנפגמו עדיין בקדושתיהו קיימי אפשר דתבא לידי תקלה אם נשתמש בהם לצרכי הדיוט וא"כ בדלית ברירא נגנזין. אמנם את"ל כבהע"מ דרק נתקדשו בקדושת בדה"ב אמאי טעונין גניזה כיון דאפשר לפדותם ולישתמש בהם תשמישי חול בהיתר ואמאי יגנזו בחנם.

וביאר הגרי"ז דהא דנגנזין אינו מטעם תקלה בקדושתם אלא מדין כבוד תשמישי קדושה וכן מדויק בתוספתא שם דכלל הך דין דגניזת אבני היכל והעזרות עם ההלכה דכל תשמישי קדושה אסורין להשתמש בהם הדיוט וא"כ אף מה דנגנזין אבני היכל והעזרות לא מטעם קדוה"ג אלא מדיני תשמישי קדושה. וכן מבואר במל"מ פ"א מהל' ביה"ב הט"ו דהביא ראיה לדין גניזה זאת מגמ' ע"ז נ"ב ע"ב דאיתא שם, "בעא מיניה ר' יוסי בן שאול מרבי כלים ששימשו בהם בבית חוניו מהו וכו' לימא מסייע ליה מזרחית צפונית בה גנזו בית חשמונאי את אבני המזבח ששקצו אנשי יון וכו' התם לא אישתמש בהו לגבוה הכא כיון דאשתמש בהו לגבוה לאו אורח ארעא לאשתמושי בהו הדיוטא." הרי נתבאר דאף שיצאו לחולין אפ"ה אסורים להדיוט מטעם דלאו אורח ארעא וכו' ולפיכך נגנזין ואינן נפדים דכיון דנתייחדו לתשמישי גבוה אינו מכבודם להשתמש בהם חול. וכדברי הגרי"ז מבואר בקרי"ס פ"י מהל' ס"ת דמשהו הקדושה דכלי המקדש ותשמישי קדושה אהדדי ובשניהם טעונין גניזה ע"ש. ועיין בתורת הקדש סי' י"ט דהקשה על הקרי"ס דמכיון דבע"ז נ"ב ע"א לחד תנא ילפינן גניזת ע"ז בהיקש מגניזת מזבח מוכח דגניזת מזבח אינו מדין תשמישי קדושה אלא הלכה מיוחדת הנאמרה בכ"ש דטעונין גניזה. ונראה דכוונתו כמ"ש לקמן בסי' ל"ח דהא דאמרינן בגמ' שם דלאו אורח ארעא

וכו' בע"כ אינו אלא דין דרבנן דתשמישי קדושה טעונין גניזה וממילא אינו שייך לילף ע"ז מאבני מזבח אם גניזתן רק מטעם תשמישי קדושה אלא בע"כ צ"ל דזהו הלכה מיוחדת דכ"ש טעונין גניזה ע"ש. ובאמת תמוה מאד דלא מצינו שום רמז כלל דנאמרה הלל"מ כזאת לגבי כ"ש דטעונין גניזה ואף לא הביא מקור מפורש לחידוש זה. ועיקר קושייתו יש לדחות ולומר דמה דילפינן מסברת לאו אורח ארעא וכו' הוא דאורייתא ממש ועיין בספר ענפי ארז ח"א בערך אבני מזבח ששקצום מלכי יון או עכו"ם דהביא ראיה לזה מהא דאיתא בזבחים דף י"ד ע"א, "א"ר שמעון בן לקיש מודה ר"ש בהולכת חטאות הפנימיות שמחשבה פוסלת בהו הואיל ועבודה שאין יכול לבטלה." ופירש"י בד"ה שאי אפשר וז"ל דלאו אורח ארעא לשחוט בהיכל ועל כרחו הוא שוחטו בעזרה ומוליכה בהיכל לקרנות מזבח פנימי ולהזאת פרוכת עכ"ל. הרי נתבאר מדברי רש"י דילפינן דין פסול דאורייתא במחשבת הילוך דם חטאות פנימיות מהא דלאו אורח ארעא וממילא ה"ה כאן אפשר ללמוד דין גניזה דאורייתא באבני מזבח מסברא דלאו אורח ארעא וכו'.

ולפי יסודו הנ"ל הסביר הגרי"ז דגם בסכין המטרפת שגנזו אינו מטעם קדוה"ג דכ"ש אלא מדין תשמישי קדושה דאף דשייך לפדיון אינו ראוי לתשמיש הדיוט דלאו אורח ארעא וכו' וממילא טעון גניזה. ועפ"ז נתבאר דברי התוספתא במנחות פ"ט ה"י הובא בקצת שינוי ברמב"ם פ"א מהל' ביה"ב ה"כ דאיתא שם, "כלי שרת עד שלא נשתמש בהם גבוה רשאי הדיוט לשתמש משנשתמש בהם גבוה אין הדיוט רשאי לשתמש בה." ומשמע דמיירי כשכבר נתקדשו ונאסרו מחמת שנשתמשו ובע"כ דדין זה נאמר אחר דכבר יצאו לחולין דאל"כ אף כשלא נשתמש לגבוה אסור להדיוט דעדיין עומדים בקדושתם ועיין בחזו"י שם דעמד על זה וביאר הענין בטו"ט לכל הדעות. ובתחילת דבריו ציין לגמ' ע"ז נ"ב ע"ב כמקור לאיסור זו והיינו כביאור הגרי"ז הנ"ל דאף אחר דנפדין מקדושתן אסורין לתשמישי הדיוט מטעם דלאו אורח ארעא וכו' וממילא טעונין גניזה.

ולפ"ז נתיישב קושיית המל"מ על שיטת הריטב"א בהל' כלה"מ הנ"ל מגניזת בגדי כה"ג דבודאי בגדי הזהב רק נתקדשו בקדו"ד והא דנגנזים כשבלו אינו מטעם קדוה"ג אלא מדין תשמישי קדושה ומטעם

דלאו אורח ארעא וכו'. ועיין בחי' הגרי"ז בכריתות דף ו' ע"א דהביא מקור לדין זה דגניזת בגדי הזהב וז"ל שם הרמב"ם בהל' כלה"מ פ"ח ה"ה כתב בגדי כה"ג שכלו גונזין אותן ונראה דמקורו הוא מאבות דר"נ פמ"א אות י"ב דאיתא התם דאלו וכו' וגנזין בגדי כה"ג ובגדי כהונה וכו' ובגדי כה"ג היינו כל בגדי כה"ג דבגדי כה"ד שכלו עושין מהן פתילות כמ"ש הרמב"ם שם אבל בגדי כהן גדול דינם שנגנזין ואין זה הלכה מיוחדת של גניזה בבגדי כה"ג אלא דזה הוא דין בכל כלי המקדש דכל שנתקלקלו נגנזין וה"נ בבגדי כה"ג עכ"ל. אמנם קשה דהא מבואר באדר"נ שם דאף בגדי כה"ד נגנזו כמו בגדי כה"ג וא"כ האריך פסק הרמב"ם בהל' כלה"מ שם ה"ו וז"ל מכנסי כהנים הדיוטים שכלו ואבנטיהם עושין מהן פתילות ומדליקין בהן במקדש בשמחת בית השואבה וכתנות כהנים הדיוטים שכלו היו עושין מהן פתילות למנורה תמיד עכ"ל דלכאורה מ"נ כיון דקדושתם כי הא דבגדי כה"ג ומחוייבים גניזה כמותם או שניהם ידלוקו או שניהם יגנזו והאריך שייך לחלק ביניהם. ועיין בערוה"ש העתיד הל' כלה"מ סכ"ט ס"ד דנתעורר בזה ותירץ דמשום כבודו של כה"ג עשו חילוק בין בגדיו לשאר בגד"כ ע"ש ודוחק דלא מצינו שום מקור למושג זה בש"ס.

אכן נראה דעיין בגמ' שבת דף כ"א ע"א בתוד"ה שמחת וז"ל תימה היכי שרי להדליק והא לאו צורך קרבן הוא ואמר בפ"ב דקידושין בגדי כהונה שכלו מועלין בהן ודוחק לומר לב"ד מתנה עליהן דמה צורך יש להן להתנות בשביל זה ונראה לר"י דהואיל ולכבוד קרבן היו עושין דכתיב ושאתם מים בששון צורך קרבן חשיב ליה עכ"ל. הרי נתבאר דהדלקת המנורות בעת שיאוב המים היא בתורת כבוד הקרבן והוי בכלל תכלית קדושת הבגד"כ בעיקרן. ועיין ברמב"ם ספה"מ מ"ע ל"ג וז"ל והמצוה הל"ג היא שנצטוו הכהנים ללבש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת ואז יעבדו במקדש וכו' וכבר בארו בספרא שלבישת בגדים אלו מצות עשה והוא אמרם ומנין שאין אהרן לובש בגדים אלו לגדלותו וכו' והוא שילבש אלו הבגדים תמיד במקדש עכ"ל. ומבואר בדבריו דמחלק בין מצות לבישת בגדי כה"ד להא דלבישת בגדי כה"ג דכהן הדיוט ילבש בגדיו רק בשעת עבודה ועיין בסוף פ"י דהל' כלאים אמנם מצות כה"ג היא ללבש בגדיו תמיד במקדש. וע"ע בפ"ה מהל' כלה"מ ה"ז דכתב הרמב"ם שם וז"ל ובית יהיה לו מוכן במקדש והוא הנקרא לשכת כה"ג ותפארתו וכבודו שיהיה יושב במקדש כל היום ולא יצא אלא לביתו בלבד בלילה או



שעה או שתיים ביום עכ"ל. ושם בפ"ח ה"י כתב וז"ל כה"ג מניח בגדי זהב בלשכה שלו בלילה או בעת שיצא מן המקדש עכ"ל. ומזה דייק הגרי"ז בחדושו למס' יומא עמ' כ"ג דכל זמן שישב הכה"ג בלשכתו היה לבוש בבגד"כ ורק הפשיטם בשעת יציאתו מן המקדש. ותמה שם דכתבו התוס' ביומא דף ח' ע"ב ד"ה דאי דלשכת כה"ג לא נתקדשה בקדושת עזרה מדמותו לישן שם ע"ש ואם הרמב"ם סובר כדבריהם צ"ע מה ענין הר הבית למצות בגד"כ שהכה"ג ילבש בגדיו בלשכתו. ונראה לבאר דמלבד הא דנתקדשו בגד"כ לצורך העבודה יש מצוה אחרת בבגדי כה"ג של לבישה תמידית וכדברי הרמב"ם בספה"מ הנ"ל ואפשר לומר דדין זה אינו בתורת עבודה אלא בבחינת כבוד המקדש דצורת בית הבחירה עצמה מחייבת דכה"ג יתלבש בבגדיו תמיד. ולפ"ז מיושבת קושיית הגרי"ז דאף דלשכת כה"ג אינה מקום עבודה אמנם עדיין יש בה קדושת מקדש וכדאיתא בתוס' שם דיכול לאכל שם קדשים ויכול לקיים מצות בגדי כה"ג מפאת הדין של כבוד בית המקדש דניתוסף בה פאר והדר בלבישת בגדיו שם תמיד. ועפ"י הנ"ל אפשר לבאר הא דחילק הרמב"ם לגבי הדין דעשיית הפתילות דלגבי בגדי כה"ד שפיר יש להדליק דכיון דהוי לכבוד הקרבן וכמ"ש התוס' בשבת שם נתקדשו לשם כך דמטרתם לכל מכשירי הקרבנות. אמנם בגדי כה"ג אף דהוו מצרכי העבודה מלבד זה נתקדשו למצוה אחרת דלבישת הכה"ג בכל שעה אף שלא בשעת עבודה ואף במקומות שאינן שייכות לעבודה וכיון דקדושתם אינה תלויה בצרכי הקרבנות בלבד דיש בהם עוד בחינה של כבוד מקדש אין להדליק מחמת איסור המעילה.

אך כל זה ניחא לפי מה דמשמע מתוס' דהא דמשמחין בשמחת בית השואבה היינו מטעם ושאתם מים בששון מחמת קרבן ניסוך המים אמנם לפמש"כ הרמב"ם עצמו בפ"ח מהל' לולב הי"ב וי"ג דהא דמשמחין בביה"מ הוא מחמת שמחה היתירה דחג הסוכות מדכתיב ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים צ"ב האיך הדליקו בגד"כ למנורות בשמחת בית השואבה כיון דאינה מצרכי הקרבן אלא מחמת שמחת החג. ועיין באבהא"ז במילואים והשמטות לקדשים ח"א עמוד פ"ב דהרגיש בזה ודחה דבאמת אין כאן חשש מעילה כלל כיון דמללה"נ וכוונת התוס' היא דכיון דשייך בבגד"כ איסור מעילה הא אסור להפסיד קדשים ותירצו דכיון



דהוי צורך הקרבן מותר להדליק ע"ש. ובביאור דבריו נראה בהקדם דברי המנ"ח במצוה קמ"ב דבשריפת קדשים טהורים מלבד האיסור דבזיון קדשים ג"כ יש איסור תורה דלא תעשון כן לה' אלקיכם. וע"ע במנ"ח מצוה תל"ז דהוכיח מדברי התוס' במכות דף כ"ב ע"א ד"ה אלא דאיסור לא תעשון רק שייך כשיש איסור מעילה ע"ש. וממילא נתבאר דברי האבהא"ז דקושיית התוס' אינה מאיסור המעילה בשריפת בגד"כ דמללה"נ אלא דכונתם להקשות דכיון דאית בבגד"כ איסור מעילה תאסר שריפתם מחמת האיסור דלא תעשון כן וכו'. ונראה דכן הוא שיטת הרמב"ם דכתב בפ"ט מהל' כלה"מ ה"ג וז"ל המעיל כולו תכלת וכו' והקורע פי המעיל לוקה שנאמר לא יקרע והוא הדין לכל בגדי כהונה שהקורע אותם דרך השחתה לוקה עכ"ל. ומדויק בדבריו דרך בקריעת המעיל יש חיוב בכל גווני אמנם בשאר בגד"כ רק חייב בקריעתם בדרך השחתה. ובכס"מ שם ציין לדברי הרמב"ם בפ"א מהל' ביה"ב הי"ז וז"ל שם אין עושין מדרגות וכו' וכן הנותץ אבן אחת מן המזבח או מכל ההיכל או מבין האולם למזבח דרך השחתה לוקה שנאמר ונתצתם את מזבחותם וגו' לא תעשון כן לה' אלקיכם עכ"ל. ונראה דכונת הכס"מ להדגיש דאיסור קריעת שאר בגד"כ אינו מפרשת לא יקרע דמעיל אלא דנכלל בדין לא תעשון דזה אינו איסור רק בנתיצת המזבח אלא דשייך באיבוד כל מיני קדשים. ולפ"ז נתבאר הא דבשאר בגד"כ איסור קריעתם רק בדרך השחתה דבעינן דומיא דנתיצת מזבח והא מבואר בדברי הרמב"ם הנ"ל דאיסורה אינה אלא דרך השחתה משא"כ במעיל דיש אזהרה מיוחדת דלא יקרע וזאת נאמרה בכל אופן קריעתה בין בדרך השחתה או לא. אמנם באמת יש להפליא על דברי האבהא"ז הנ"ל דהעיר מדברי הרמב"ם בפ"ח מהל' לולב ולא הסביר האיך יפרנס דבריו בפ"ח מהל' כלה"מ דכיון דהדלקת הנרות אינה באה אלא בתורת שמחת החג אמאי שרי להדליק בגד"כ דלא שייך תירוצ' התוס' הנ"ל דהא אין זה מצרכי הקרבן אלא מחמת שמחת החג וממילא יעבר בהדלקתם באיסור לא תעשון כן לה' אלקיכם.

ונראה לתרץ עפ"י דקדוק היטב בדברי הרמב"ם בהל' לולב הנ"ל וז"ל אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה שנאמר ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים וכיצד היו עושין וכו' והאיך היתה שמחה זו החליל מכה ומנגנין בכנור ובנבלים ובצללים וכל אחד ואחד בכלי שיר שהוא יודע לנגן בו ומי שיודע

בפה בפה ורוקדין ומספקין ומטפחין ומפוזזין ומכרכרין כל אחד ואחד כמו שידוע ואומרים דברי שיר ותשבחות וכו' עכ"ל. הרי בכל עניני השמחה דנתהו בבית בחג הסוכות השמיט הרמב"ם הא דהדלקת הנרות ורק הזכירה בפ"ח דכלה"מ כנ"ל. ונראה דבעת שמחת בית השואבה הו' שני דיני שמחה מפורדים חדא הא דכתב בהל' לולב שם וזהו מדין שמחת החג מהא דכתיב ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים. אמנם מלבד דין זה יש עוד מחייב של שמחה מחמת הקרבן דניסוך המים וכדכתיב ושאתם מים בששון כדהובא בתוס' בשבת שם וענין זה נתקיים ע"י הדלקת הנרות לכבוד הקרבן. ובאמת מדויק כן בלשון הרמב"ם דכתב בהל' כלה"מ שם וז"ל מכנסי כהנים הדיוטים שבלו וכו' מדליקין בהן במקדש בשמחת בית השואבה עכ"ל ובהל' לולב שם לא הזכיר מענין שמחת בית השואבה כלל וכלל ומשמע דהדלקת הנרות הו' דין מיוחד לגמרי דכל כולו מחמת ניסוך המים. וביתר ביאור נראה לפרש עפ"י מה שמפורסם דכתב הגרי"ד לאביו הגרי"ז דהשמחה דלפני ה' היא מחייבת מיוחדת של ריקוד וכרכור וניהוגי שמחה כדי להראות שמחתו בחוץ כלפי השכינה שלפניו משא"כ שאר אופני שמחה אינן טעונים אלא התעוררות פנימית כיון דאין מה לפניו להתנהג בשמחתו כנגדו דאינו לפני ה'. ולפיכך בהל' לולב הביא הרמב"ם רק הא דנתחייב מטעם השמחה דלפני ה' דהיינו הריקודים והניהוגים והחליל דהם אופני הנהגות שמחת האדם מבחוץ בגויתו ממש דנתעוררו מלב מלא ששון תמידי משא"כ הדלקת הנרות אינה מדיני השמחה בבחינת לפני ה' דאינה מניהוגי שמחה התמידיות בגופו של אדם רק פעולה הנעשית פעם אחת בלבד ומחוצה לו לגמרי ובע"כ באה רק לעורר שמחה פנימית בעת עשיית ניסוך המים. ולפ"ז יש ליישב הא דהשמיט הרמב"ם בהל' לולב שם כל סדר התקיעות דעיין בשמואל ב' פ"י פט"ז דכתיב ודוד וכל בית ישראל מעלים את ארון ה' בתרועה ובקול שופר ופי' המלבי"ם שם דהתקיעות בא לעורר שמחה וגיל. ומכיון דמטרת קול השופר אינה אלא הכשר לעורר שמחה לא הזכירו הרמב"ם בשאר עובדות החג בהל' לולב דשם מיירי בעיקר ניהוגי השמחה דלפני ה' ואופני עשייתם וכיון דהתקיעות אינן מדיני השמחה עצמה אלא התעוררות לשמחה זו בלבד לא שייך למנותן בין שאר הדברים הנזכרים שם. ועפ"י כל הנ"ל נתיישבו ג"כ דברי הרמב"ם בהל' כלה"מ שם כמין חומר דבדאי שפיר הדליקו מבלאי בגד"כ דהדלקת המנורות מצרכי הקרבן ולכבודה לעורר שמחה בעשייתה

וכמ"ש התוס' בשבת שם ולא באה מחמת החג דאינה מניהוגי השמחה  
דלפני ה' ולפיכך שייכת לקדושת בגד"כ דכל עצמם רק נתקדשו לצרכי  
העבודה ולהידורה.



<b>The Degree of Impurity of One who Lacks Full Atonement</b>	
Rabbi Moshe Stavsky .....	263
<b>The Significance of a Physical Blemish on a Priest</b>	
Rabbi Mordechai Yonatan Neuberger.....	273
<b>Concerning a Non-Priest Performing Sacrificial Rites</b>	
Rabbi Moshe Ariel Rosensweig .....	289
<b>Reassessing the Disqualification of Leaving a Sacrifice Overnight</b>	
Rabbi Aaron Kraft .....	300
<b>The Effect of the Thought Process on the <i>Pigul</i> Sacrifice</b>	
Rabbi Mordechai Yonatan Neuberger.....	311
<b>The Link Between the Classic Sacrificial Processes and the <i>Pigul</i> Sacrificial Process</b>	
Rabbi David Hellman .....	327
<b>An Analysis of the Various Thought Processes in the <i>Pigul</i> Sacrificial Offerings</b>	
Rabbi David Hellman .....	359
<b>Insights into Cancellation of the <i>Zavah</i>'s Count of Seven Clean Days</b>	
Rabbi Etan Schnall .....	372
<b>The Sanctity of the Priestly Garments</b>	
Rabbi Aryeh Westreich .....	379

<b>Atonement of the Burnt Offering</b>	
Rabbi Simon Baselely .....	92
<b>An Analysis of the Various Sin Offerings</b>	
Rabbi Yehuda Turetsky .....	103
<b>Defining the Sacrificial Bird Pair of the Sin and Burnt Offerings</b>	
Rabbi Eliyahu Belizon.....	130
<b>The Required Measurements of Oil for the Temple and Chanukah Menorahs</b>	
Rabbi Etan Schnall .....	148
<b>Ben-Beterah's Position on the Pascal Lamb Offered the Morning of the Fourteenth of Nissan</b>	
Rabbi Baruch Dov Braun .....	165
<b>The Conveyance of the Sacrificial Blood to the Alter</b>	
Rabbi Jonathan Cohen .....	183
<b>The Commandment to Dispose of the Excess Sacrificial Blood</b>	
Rabbi Eliezer Ronen Gelernter.....	225
<b>The Ritual of Dipping the Finger into the Sacrificial Blood</b>	
Rabbi David Yehuda Shabtai, M.D. ....	235
<b>The Status of Ritual Slaughter as a Temple Service</b>	
Rabbi Rafael Stohl.....	252

# KOL ZVI

**Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary**

**Editors:** Rabbi Eliyahu Belizon,  
Rabbi Baruch Dov Braun, Rabbi Aaron Kraft

---

New York

Volume 13

2011/5771

---

## Table of Contents

### Topics in Tractate Zevachim

#### Essays of the Roshei HaYeshiva

##### **Disqualifying a Priest due to his Religious Transgression**

Rabbi Yonah Reiss .....3

##### **Regarding the Acceptance of the Burnt Offering**

Rabbi Michael Rosensweig .....25

##### **The Laws of the First Day of Mourning**

Rabbi Mordechai Willig .....53

#### Essays of the Kollel Fellows

##### **The Unique Criteria of Awareness and Designation of the Animal for a Sin Offering**

Rabbi David Hellman .....75





Bronstein, RIETS administrator, for all of their efforts and work on behalf of the students of the Yeshiva.

A special thanks to Rabbi Zevulun Charlop, who for many years has worked diligently toward the sole purpose of spreading Torah. It is a privilege for the members of the Kollel that Rabbi Charlop not only supports our learning but actively participates in our lectures. We wish him to continue to do so for many years to come. We are truly indebted to our Roshei Kollel Rabbi Mordechai Willig and Rabbi Michael Rosensweig for their advice and counsel in Torah and other matters. Their diligence, wisdom and dedication are truly an inspiration to all of their students. We also wish to thank Rabbi Hershel Schachter for his guidance.

Thank you to Rabbi Avram Block, our typist, and to Rabbi Dovid Preil, both of whom have worked diligently to produce this volume.

And finally, we extend our appreciation to The Master of the Universe for granting us the privilege of learning Torah. May He grant us the ability to continue learning with loving devotion and spread Torah and strengthen Torah living throughout the Jewish community.

Eliyahu Belizon

Baruch Dov Braun

Aaron Kraft

depths of the “Torah of Kohanim,” uncovering the mystery and beauty of the Temple rites and services. But this learning as well as the totality of the Wexner Kollel Elyon experience and training will, with God’s help, lay the foundation for our developing into teachers and role models for the greater Jewish community with the ultimate goal of assisting the Jewish nation in our constant endeavor to be a “kingdom of priests and a holy nation.”

We would like to express our most heartfelt thanks to Ms. Susan Wexner, who, together with her late mother Mrs. Bella Wexner a”h, envisioned and established the Harry & Bella Wexner Kollel Elyon at the Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary, Yeshiva University. The Kollel was founded to provide superior preparation of young rabbis for careers of service to the Jewish community. The program, named for Ms. Wexner’s parents, Mr. Harry and Mrs. Bella Wexner, serves as an enduring tribute to their dedication to Jewish education. We doubly express our thanks to her for enabling the publication of this journal, Kol Zvi, which honors the memory of Ms. Wexner’s grandfather, Mr. Herschel Cabakoff a”h. May she merit a multitude of blessings and to continue in the support of Torah for many years to come.

We would also like to thank Rosh HaYeshiva Rabbi Dr. Norman Lamm and President Richard Joel for their tireless work in leading the Yeshiva. Thanks to Rabbi Yonah Reiss, Dean of the Yeshiva, and Rabbi Chaim

## **Preface**

The Rambam concludes the Laws of the Sabbatical and Jubilee Years with the following profound words, “Not only the tribe of Levi, but any one of the inhabitants of the world whose spirit generously motivates him and he understands his wisdom to set himself aside and stand before God to serve and minister to Him and to know God...he is sanctified as holy of holies.” According to the Seforno, an intimation of this idea is found in the verse “You shall be for me a kingdom of priests and a holy nation” (Exodus 19,6). What is the Torah’s intention with this imperative? Surely the entirety of our nation cannot be of kohanic lineage. Is there no other way of achieving national sanctity? The Seforno (ibid.) explains “you will be a kingdom of priests to understand and to enlighten the whole of humanity that they should all call out in the name of God.” In other words, the kohanic role is not limited to those of priestly lineage nor is its fulfillment confined to the Temple. It extends to all Jews, challenging us to enrich the spiritual fabric of the world. It demands leadership through education and scholarship, and more importantly by example. Judaism, in the words of our esteemed president, Richard Joel, does not necessarily call upon us to “make a statement, but to be a statement.”

As members of the Bella and Harry Wexner Kollel Elyon, we were privileged to spend this year delving the



## ***Kol Zvi***

A Compendium of Essays in Talmudic Studies

is named as an everlasting tribute to  
the treasured memory of

## **Herschel Cabakoff**

Herschel Cabakoff ע"ה exemplified the American Jewish immigrant faithful to his people's tradition. He and his wife Lena ע"ה braved the hardships of economic survival to maintain a religious home, a home characterized by an atmosphere of sanctity and transcendent purpose. Regular Torah study and synagogue involvement brought G-d and the welfare of Jews and Judaism to the fore of his life and his children's lives. The doors of his home were always open to Jews whose travels brought them to Columbus, Ohio, and who would benefit from a welcoming place to stay where their needs for religious observance would be met. It was this example of *hakhnasat orchim* which Bella Wexner ע"ה, one of his five children, witnessed while growing up, and which guided and influenced her throughout her life. When Mr. Cabakoff passed away on October 27, 1954, לי תשרי תשט"ו, a family lived on, imbued with his spirit of devotion. His sacrifices had borne fruit.

Forty-five years later, Mrs. Bella Wexner and Mr. Cabakoff's granddaughter, Ms. Susan Wexner, initiated and designed a seminal program in higher Jewish education, the Bella and Harry Wexner Kollel Elyon and Semikhah Honors Program, at our yeshiva. The Kollel and Honors Program prepare rabbis for their roles as leaders of communities and of the Jewish people at large, emphasizing both traditional learning and interpersonal skills essential for effective dissemination of Jewish ideals – an effort which constitutes a natural continuation of the life of Herschel Cabakoff. In tribute to his memory, his name, Zvi, graces this journal of advanced Torah studies.



# KOL ZVI

**A Compendium of Essays in Talmudic Studies**

Rabbi Eliyahu Belizon  
Rabbi Baruch Dov Braun  
Rabbi Aaron Kraft  
*Editors*

## **Topics in Tractate Zevachim**

Published by  
The Bella and Harry Wexner  
Kollel Elyon and Semikhah Honors Program  
Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary

New York

Volume 13

2011/5771





