תלמוד בבלי · אחרונים · נזר הקודש

נזר הקודש - יומא

הרב משה רוזין

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

נזר הקודש - יומא

הרב משה רוזין

מקור הטקסט: דיקטה · רישיון: CC BY-SA 4.0

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/נזר-הקודש-יומא/
הקובץ נוצר ב־22 בנובמבר 2026 מגרסה v39-202611200317 של הספרייה.

תוכן העניינים

דף ב. 5
דף ב: 26
דף ג. 29
דף ד. 42
דף ה. 47
דף ה: 48
דף ו. 54
דף ז. 66
דף ח. 89
דף ח: 91
דף ט. 96
דף י. 96
דף יא. 96
דף יב. 97
דף יג. 97
דף יד. 103
דף טו. 112
דף כא. 117
דף כב. 118
דף כג. 123
דף כד. 135
דף כה. 146
דף כו. 151
דף כז. 157
דף כט. 159
דף ל. 160
דף לא. 164
דף לא: 168
דף לב. 172
דף לג. 175
דף לו. 189
דף לט: 193
דף מ. 197
דף מא. 197
דף מב. 200
דף מב: 204
דף מג. 208
דף מג: 209
דף מד. 210
דף מה. 217
דף מה: 219
דף מו. 220
דף מו: 224
דף מז. 226
דף מז: 231
דף מח. 234
דף מח: 241
דף מט. 248
דף נ. 252
דף נ: 256
דף נא. 258
דף נב: 265
דף נג. 266
דף נה. 269
דף נה: 270
דף נז. 271
דף נח. 274
דף נח: 278
דף נט. 278
דף ס. 278
דף ס: 281
דף סא. 282

דף סא: 282
דף סב: 284
דף סג: 287
דף סג: 289
דף סה: 297
דף סה: 298
דף סו: 304
דף סז: 305
דף סז: 306
דף סח: 308
דף עב: 319
דף עג: 320
דף עד: 325
דף עה: 336
דף עה: 338
דף עח: 341
דף עח: 345
דף עט: 346
דף פ: 351
דף פ: 360
דף פב: 365
דף פג: 372
דף פה: 377
דף פה: 381
דף פו: 383
דף פו: 388
דף פח: 390

דף ב.

נזר הקודש לרבי משה רוזין ז"ל:

הקדמה:

ת"ר ונתן את הקטורת על האש לפני ד' שלא יתקן מבחוץ ויכניס: להוציא מלבן של בדוקים שאומרים יתקן מבחוץ ויכניס וכו'. (יומא נ"ג): אמר ר' חמא ב"ר חנינא מאי דכתיב כתפוח בעצי היער, למה נמשלו ישראל לתפוח, לומר לך מה תפוח זה פריו קודם לעליו, אף ישראל הקדימו נעשה לנשמע:

ההוא צדוקי דחזייה לרבא דקא מעיין בשמעתא ויתבה אצבעתא דידיה תותי כרעא וקא מייץ בהו וקא מבען אצבעתיה דמא, א"ל עמא פזיזא דקדמיתו פומייכו לאודנייכו אכתי בפחזותייכו קיימיתו ברישא איבעי' לכו למשמע אי מציתו קבליתו ואי לא, לא קבליתו, א"ל אנן דסגינן בשלימותא כתיב בן תומת ישרים תנחם הנר אינשי דמגו בעלילותא כתיב בהו וסלף בוגדים ישדם. (שבת פ"ה):

יתברך הבורא ויתעלה המעמיד אותנו מאז היינו לגוי, ומאורעות ופגעי הזמן אינם שולטים בנו לכלותנו ח"ו. - וזהו מפני ההתקשרות הגדולה בקשר חזק ואמיץ, בקשר של קיימא, שמקושרים אנחנו להעץ החיים, זו התורה המסורה לנו מדור דור. - וכמה נפיש חילא דהאי אילנא, בכח הצמיחה שלו, אשר בכל דור ודור מוסיף אומץ להכרית את היתושים הרעים (המיקראבים) המתחדשים בכל תקופה ותקופה בכל מיני ארסיים המרעילים את האויר. אבל הכה הצמיחה מהעץ החיים הזה המוציא ריח טוב ופרחים שונים למיניהם, המדיחים ריח גן עדן, הפרחים האלה מבריחים את המיקראבים הארסיים, ומנהירים את נר הנשמה, וזה קיומנו לנצח כזה וכבא: הנה בכל דור ודור נמצאים רבים האומרים אשר התורה לפי הזמן נתנה, ומאז ומעולם היה הכת הצדוקים אשר היו מפרשין את התורה לפי הבנתם העצמי, כלא קבלה האמתית המסורה לנו מדור דור:

ובזה היו מתאימים את התורה לפי הכנת החיים הגשמיים, ודעותיהם משתנות מדור דור, כפי חוקי מלחמת החיים לפי מצב הדור. ובזה פער הצדוקי את פיו בשחוק על הדור המדבר שאמרו נעשת, טרם ששמעו את הדברים אם מתאימים לפי חיי הזמן, וראה שרבא עדיין עומד בקשיו לבלי לנטות ימין ושמאל מהתורה, וכופה ערפו לזה להבין את יסודותי' לנכון, ולזה נדרש יגיעה עצומה עד שמבע דמא מאצבעתי', ולזה השיב לו רבא אנן דסגינן בשלימותא, כי אנו חפצים בשלימותה של התורה היינו בקיום אותה כולה, בלא שינוי וחסרון, ובלא הבדל הזמנים, כתיב כן תומת ישרים תנחם, היינו כי תומתנו

זה בעצמו ינחנו לקיום, וזהו תנחם. אתון דסגיתו בעלילותא, היינו כי אתם תולים את הנהגת התורה וחוקי' עפ"י הסיבה זמנית כתיב בהו וסלף בוגדים ישדם, כאשר יבואר במה שכבר קרה מלפנים, ומה שאנו רואים גם היום:

ידוע מה שהי' עם הכותים ונקראים שומרונים בדה"י לאומות, וזה המושל האדיר המכלכל הגדול סנחרב מלך אשור, שטלטל את כל העולם והחליף אומות באומות, והעתיקם ממקום למקום. ובארץ עשרת השבטים ובעיר הבירה שומרון לאחר שהגלה ישראל משם, הושיב בערים האלה עמים מארצות שונות, וישלמו מס לסנחרב, וכתיב, מלכים ב' י"ז, ויהי בתחילת שבתם שם לא יראו את ד', וישלח ד' בהם את האריות, שלחו ואמרו לו הגוים אשר הגלית ותושב בערי שומרון לא ידעו משפט אלקי הארץ, וישלח כם את האריות והגם ממיתים אותם, כאשר אינם יודעים את משפט אלקי הארץ, ואיתא במדר' תנחומא פ' וישב, שלח מלך אשור וקרא לכל זקני ישראל, אמר להם כל השנים שהייתם בארצותם לא שיכלה אתכם חית השדה, ומה עסקה עכשיו, אמרו נאמר לו דבר אחד לו ישיב אותנו לארצנו, אמרו לו הארץ אינה מקבלת עכו"ם שאינם עוסקים בתורה, ולא נימולים, אמר להם תנו לי שנים מכם שילכו לשם וילמדו אותם, ודבר המלך אין להשיב, מיד שלח לשם את ר' דוסתאי ב"ר ינאי ואת ר' סכייא ולמדו אותן בכתב ספ"ת ונומריקון, ואעפי"כ את ד' היו יראים ואת אלוהיהם היו עובדים, וכשעלה עזרא מבבל וקמו עליו ק"פ אלף שומרונים, וגם בקשו להרוג את נחמי' במרמה, כמבואר נחמי' ו', ובטלו מלאכת ד' ב' שנים, כמבואר עזרא ד', מה עשה עזרא וזרובבל ויהושע כנס שלש מאות כהנים, ושלש מאות שופרות וג' מאות ספ"ת ושלש מאות תינוקות והיו תוקעין והלוים משוררים ומוסרים ומחרימין ומשמתין את הכותיים, מכאן אמרו האוכל פת כותי כאוכל פת חזיר, ואל יתגייר כותי בישראל, ואל יהא להם חלק בתתה"מ וכו', ע"כ. זהו החזיון קבלת התורה אשר לא מבני עמנו, אשר קבלו את התורה רק לפי הזמן. ואתה ישראל סבא פקח עיניך וראה, איה המה השומרונים, אם עדיין יש מהם מחזיקים בתורת ד', הלא כבר ספו וגם תמו, ואין זכר למו, וחז"ל סיפרו לנו, יומא ס"מ, יום הבשורה לכ"ה בטבת, יום הר גריזים הוא, דלא למספד, יום שבקשו כותים את בית אלקינו מאלכסנדרס מוקדון להחריבו, ונתן להם רשות, באו והודיעו את שמעון הצדיק וכו' כיון שראה לשמעון הצדיק ירד ממרכבתו והשתחוה לפניו, אמרו לו מלך גדול כמותך ישתחוה ליהודי זה, אמר להם דמות דיוקנו של זה מנצחת לפני בבית מלהמתי וכו'. ביאור הדברים כי מלבד הנס שראה דמות דיוקנו של שמעון הצדיק כמו שהוא ממש, כמו שכתוב ביוסיפון, חנה יש בזה גם כוונה נכונה כי אלכסנדרס

מוקדון אשר ביום הולדו הראו משמים עליו כי יחיה לכובש מדינות, כמבואר ביפ"ת בר"ר פ"ט סי' י', ביום שנולד אלכסנדרס מוקדון נראה נשר אחד יושב על היכל המלך של אביו ולא זז משם כל אותו היום, ותמיד היה מתהפך ופורש כנפיו לארבע רוחות העולם, ואח"כ שנתגדל על ברכי רבו הפיליסוף אריסטוס, וחשב בלבו כי מן השמים חפצים אשר יכבוש המדינות תחת רשותו, למען ללמדם דעת והנהגה טובה ולהזכיר זכיות אנושיות בכל אתר ואתר, וגם לבער האלילות, ובאופן שישיג מין האנושי צורה שלימה כיאות. וכשראה אלכסנדרס מוקדון את שמעון הצדיק והכירו שזה מבחר המין האנושי הן בתואר פניו, והן בחמדות הטובות, אמר כי זה הוא הדמות הדיוקני אשר הציב לו למטרה בכל מלחמותיו העצומות, דאמר שזה הדמות המנצחת לו במלחמה, ולא בהכותים האלה המשחתי המדות, ויצא המשפט ממנו לדרכם להכותים האלה בעקבות הסוסים, כמבואר בגמרא:

וכנראה שלממרה זו עשו השמתא בצירוף שלש מאות תינוקות, להורות לדורות הבאים כי מאלה ומדונמיחם לא יעמידו דורות לתורת ד' ככל אשר צוה משה עפ"י המסורה, וזהו סוף כל הצדוקים והבייתוסים שכבר העיד עליהם הראב"ד בסדר הקבלה, שבזמן הגאונים ככר נשכח זכרם מן העולם, והקראים והקראים אחרונים אינם לא מחם ולא מהמונם, יעוי"ש:

וזה נכלל בתשובת רבא להצדוקי, אנן דסגינן בשלימותא כתיב בן תומת יישרים תנחם היינו כי מפני שאנחנו הולכים בתמימות וגם ישר, זהו מה שאנחנו חיים וקיימים חיי נצחיים. ואתון דסגיתון בעלילותא כתיב בכו וסלף בוגדים, ישדם, חיינו כי הבוגד מלבד בגידתו, עוד הוא מסלף את עצמו, באופן ששדד את עצמו, בדמיון הבוגד בארץ מולדתו, להיות מרגל לנסוע עם זכיותיו למדינה אחרת, ונסע על המסילה בלא תעודת מסע. ובזה נלכד בשתים, כן הדמיון על הפורקי עול הדת:

והנה אלה השומרונים וכדומה, המה בדמיון שארי אילנות, אשר הפירות אינם אחוזים בהאילן רק בזמן שהעלים דבוקים בהאילן ומגינים על האילן ועל הפרי, כן האנשים האלה מחזיקים בד' ובתורתו רק בזמן שהמנוחה לחם מסביב, ועלי ההגנה, היינו הצלחת הזמן עוטרים אותם מכל עברים, אמנם כשהעלים נושרים בהצלחת הזמן, אז פונים עורף לתורת ד', ובניהם הולכים בכרמי זרים. וזהו שיטת הצדוקים ר"ל שכל מגמתם בתיקוני חוץ, מה שחוסן דורש לפי דעתם הנכזבה:

אשר לא כן הוא זרע יעקב העם האמתי שאמרו נעשה קודם לנשמע, שהוא ענין קבלה על עצמו למלאות חקי התורה ומשפטיה בלי שום תנאי ובכל זמן אף אם עלה המחיר

בנפשם, ובמאודם, תמיד מוכנים הם למסור נפשם להקים ולקיים את חדת על תלה, אף בשעה שהם נעים ונדים באין מקום למדרך כף רגלם, ועלי ההצלחה נשרו לגמרי מהעץ, וזהו מפני כי יש דיבוק עצמי בין קודב"ח לישראל:

וזה מתאים לדברי ר' יוחנן, גיטין ס', לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבע"פ. וזהו קיום האומה בזה ובבא. וב"ח כי זיכני להיות מחובשי בית תלמוד בד' אמות של הלכה, כפי שידי יד כהה מנעת, לעשות נזר לדברי רבותינו ז"ל, וזכות התורה יעמוד לנו למגן ולמהמה מתהפיכות הזמן, ונזכה לראות כהן בעבודה בבנין בית הבחירה בב"א על הטוב תזכר עזרתי בקודש. אשר היא תמיד בעזרתי מנשים באהל תבורך. היא רעיתי הרבנית הצנועה מרת הינדא תחי' בת הרב הגאון הגדול המפורסם כש"ת מו"ה הלל דוד הכהן טריווש זצ"ל, יתן ד' אשר נזכה לראות נחת מצאצאינו שילכו בתורת ד' תמיד ולהתברך בעושר ואושר כאות נפשינו ולראות בבנין בית מקדשנו, אמן:

נזר הקודש על יומא דף ב/א:

משנה, שבעת ימים קודם יום הכפורים מפרישין כהן גדול מביתו ללשכת פרהדרין וכו'. ויש לעיין אם הני שבעה ימים בעינן מעל"ע. ונראה דלא בעינן מעל"ע מהא דאמרינן לקמן ו' ע"א מביתו למה פירש ר' יהודה בן בתירא אומר שמא תמצא אשתו ספק נדה וכו' וטמא שבעה ימים. - ולפי טעם הזה ע"כ דסגי גם בפרישה דימים, ולא בעינן מעל"ע. וגם מהא דאיתא שם אמר רבי זירא ש"מ בועל נדה אינו כנדה וסובל ביום דאי אמרת בועל נדה כנדה אימת טביל בלילה למחר היכי עביד עבודה וכו' רבי שימי מנהרדעא אמר וכו' דמפרישין ליה שעה אחת סמוך לשקיעת החמה יעוי"ש, משמע מזה דדוקא בשביל הטעם והחשש של בועל נדה בעי פרישה סמוך לשקיעת החמה. בכדי שיהיה נחשבת שעה זו ליום בחשבון שבעה ימים, משמע מזה דאילו בשביל מצוה דפרישה לא בעינן שתהי' הפרישה סמוך לשקיעת החמה אלא סגי גם מבערב. דאל"כ אלא בעינן שבעה ימים מעל"ע. א"ב בלא"ה בעינן הפרישה סמוך לשקיעת החמה בכדי שתהי' הפרישה שבעה ימים מעל"ע. דע"כ אי אפשר לצמצם במכוון שתהי' התחלת הפרישה בהתחלת הלילה. וביהש"מ ספיקא הוי, וע"כ דלא בעינן מעל"ע בשביל עצם מצוה דפרישה:

ומתקינין לו כהן אחר תחתיו. ומבואר בש"ס לקמן י"ג ע"א דבאמת לא חיישי רבנן לפסול משום דכהן גדול זריז הוא, ורק משום דעבדינן לי' צדה בש"כ דמזרו נפשי' טפי, והביאור בזה דאנו רוצים שיזרז וישמור עצמו מטומאה בכדי שיעבוד העבודה הכהן שנעשה בו מצות פרישה. ומטעם זה דבר פשוט דהכהן השני שמתקינין אף שלא בעי פרישה כמבואר בגמ' ג' מ"ם האי מתקינין גם כן מתחלת משעת פרישה דהכה"ג בכדי

שיזרז עצמו הכהן גדול המופרש משעה ראשונה ויזהר מטומאה. ולזה נוטה גם בגבו"א, והתוי"ש כתבו דהאי מתקינין היינו להתקין לו בגדי זהב כמדתו שלא יחסר ושלא יותיר יעוי"ש. והביאור בזה דאם לא יתקנו לו את הבגדים של כהן גדול בכל הפרטים דאז לא יזרז עצמו הכהן גדול. ורק או כשיראה שמתקינין גם בגדים עבור השני אז יוסיף בזהירות. והא דנקטו התוס' הבגדים של זהב, ולא נקטי הבגדי לבן משום דזה יש לו גם כשהוא בהדיוטיתו. ואם בשביל האבנט שהוא של בוץ לא נחתו לזה התוס' משום דתליא בפלוגתא אבנטו של כהן הדיוט אם בא בכלאים כמבואר לקמן י"ב ע"ב, וכן יש לעיין בדבר המצנפת לשיטת הריב"א לקמן י"ב ע"ב בתוס' ד"ה אלא לאו שכתב דמצנפת של כה"ג קצרה, ולהכי קראה הכתוב מצנפת ושל כהן הדיוט רחבה ונקראת מגבעת. ובכהן המתקינין יש לעיין אם עושים לו מצנפת בבגדי לבן שלובש, בשעה שעובד בארבעה הבגדים, דבכהן גדול המשמש עושין לו מצנפת אף בשעה שהוא משמש בלא ציץ כמבואר בתוספות סוכה ה' ע"א ד"ה ואל יוכיח. וזהו רק בכהן גדול התמידי, משא"כ בכה"ג המתקינין אפשר שבראשית עבודתו בעבודת יוהכ"פ בשעה שיעבוד בבגדי לבן יעבוד במגבעת. וצ"ע ספק זה לא שייך לאביי דאמר לקמן מהסך בצינורא, דכיון דלובש מעיקרא בגדים שמנה הרי הוא בכהן גדול דעלמא, שכבר היה לבוש ציץ. ורק למ"ד עבודתו בבגדי בוץ מחנכתו. ויש לעיין מדוע אין מחנכין אותו בפרישה דהיינו שגם להשני יעשו פרישה. אמנם לפי מה שמבואר לקמן דפרישה אינה מענין העבודה ולא באה רק למצוה גרידא, אתי שפיר: א רבי יהודה אומר אף אשה אחרת מתקינין לו שמא תמות אשתו שנאמר וכפר בעדו ובעד ביתו, ביתו זו אשתו. ויש לעיין אם זה הוי לעיכובא, או"ד למצוה בעלמא. כמו מצוה דפרישה דלא הוי אלא למצוה גרידא ואינה מעכבת הכפרה כמבואר בסוגיא. והנה יש לדייק מדברי התוס' ד"ה וחכ"א שהקשו דהכא אמרו חכמים דלא חיישינן למיתה משום דא"כ אין לדבר סוף, ואילו בפרד"א מבואר דלמיתה דחד חיישינן ולתרתי ותלת לא חיישינן, ותירצו דהכא שאני דמיירי לזמן מועט, א"נ התם חששא בעלמא הוא משום ביטול מצות יבמין. וליכא איסורא כולי האי, אבל הכא משים דכפרת כל ישראל תליא בזה ניחוש אפילו לתרתי ותלת ואפילו לזמן מועט. מבואר מזה דהתוס' בתירוצם השני ע"כ סברי דזה הוי לעיכובא, ואפשר דלפי התירוץ הראשון לא הוי זה לעיכובא, וא"כ מבואר דפליגי בזה בתוס', והתוסי"ש כנראה הסתפקו בזה. והוא שהקשו מדוע לא היו מתקינין גם לשני אשה אחרת. וכתבי משום דלא מעכבא, והא דמתקינין אשה בראשון משום דמצוה מן המובחר בעינן. ואפילו מעכבא לכולי האי לא חיישינן שתמות אשת השני כי היכי דלא

חיישינן בגמ' למיתת השנייי' יעוי"ש, מבואר דהסתפקו התוי"ש בזה, ובגבו"א הסתפק ג"כ בזה ולפלא שלא הביא דברי התוס':

ב והנה בגבו"א הביא ראיה דלא מערבא כפרה מהא דאיתא לקמן מ' דגם בלא התודה כשר יעוי"ש, וכיון שגם עצם הוידוי לא מעכב. והנה הא דהקפידה תורה וכתבה ביתו זו אשתו בהא דוכפר בעדו ובעד ביתו שזהו כפרת דברים כמבואר בסוגיא שם, וכיון שעצם הוידוי לא מעכב, א"כ פשיטא שגם ביתו דכתוב שם בוידוי דברים ג"כ אינו מעכב עכת"ד יעוי"ש. אמנם נראה דאין זה הוכחה דהרי חזינן שגם כפרת הכהנים כתיבא הכא בהאי קרא, ופשיטא דכפרת הכהנים בזה ליעכובא, דפרו של אהרן לא בא ביחיד דע"כ או קרבן צבור הוי או דשותפין. כמבואר לקמן בסוגיא דף נ' והכהנים המה השותפין בהקרבן. והמה הבעלים של הקרבן גם כן. א"כ גבי אשתו של כהן גדול ג"כ הכוונה שכיון דישנה בכפרה של הפר, ממילא הוי ג"כ בעלים בהקרבן, ושייכה בכפרה דעצם הקרבן, וא"כ יש לומר דמעכבת בכפרה אם אין לו אשה להכהן גדול, כמו שמעכב כפרת כהנים לכפר:

ג ויש לעיין בפרו של כהן גדול שהכהנים מתכפרין בו אם בעינן שיהיו כל הכהנים כולם בני קרבן, דהיינו שלא יהיה אחד מהם מומר דלאו בר קרבן הוא. והנה בקרבן צבור פשיטא דלא נפסל בזה הקרבן, והיינו כמו שלא נפסל הקרבן אם מת אחד מן הצבור. הנה כמו כן לא נפסל גם אם נמצא מומר בהצבור - אבל בשותפין פשיטא דבעינן שיהיו כל השותפין בני קרבן, וא"כ יש להסתפק בפרו של אהרן שהכהנים מתכפרין בתורת שותפין היאך הדין בשאחד מן הכהנים מומר, ואפשר שלדין זה הדין כמו בצבור, מפני שכל הכהנים תורת צבור גם כן עליהם. אמנם בדבר אשתו של כהן גדול פשיטא דבעינן שתהיה בת קרבן, וזהו מדכתבה תורה קרא מיוחד וכפר בעד ביתו זו אשתו, ע"כ דבעינן שתהי' בת כפרה, ואם היא מומרית הרי"ז בעיכוב כפרה ואפשר שזה גרע יותר מאילו אין לו אשה כלל, זהו הפני שהיא אשתו והקרבן שייך גם לה, והנה באופן שאין לו אשה וכתבנו לעיל דהסתפקו להתוס' בזה. אבל נראה דפשטות הסוגיא בסוכה כ"ד דאיתא שם דלהכי חייש רבי יהודה למיתה אעפ"י דלא חייש בעלמא משום מעלה עשו בכפרה יעי"ש. משמע דהוי עיכוב בכפרה:

ד ויש לעיין אם קפידא דבעינן אשה לכהן גדול ביום הכפורים אם זה דוקא בהכפרה דכהן גדול עם הכהנים. אבל בהכפרה דהשעירים שהוא כפרת כל ישראל לא בעינן שתהיה אשה לכהן גדול, או"ד דגם בכפרת השעירים שהם כפרת כל ישראל ג"כ בעינן שתהי' אשה לכהן גדול, ומצאתי בנבו"א שנחית להסתפק בזה יעוי"ש. אמנם נראה דזה

תליא אם אשתו של כהן גדול מתכפרת עם הכהן גדול בפרו כדין הכהנים או"ד שכפרת אשתו של כהן גדול בכפרת כל ישראל, והא דבעינן שתהי' אשה לכהן גדול ביהכ"א הוא רק מתנאי הכפרה אבל היא עצמה מתכפרת עם כפרת קהל ישראל. ונפק"מ לדינא דאם אמרינן דמתכפרת כפרו של הכהן גדול עם הכהנים, א"כ חזינן דמלבד התנאי דבעינן שתהי' אשה לכהן גדול. הנה מתכפרת ג"כ בפרו, וא"כ דינה בכפרה זו כדין הכהנים, ממילא מובן דבכפרת השני שעירים שאין האשה שייכה בזה. ממילא גם כשמתה אחרי הקרבת הפר. אינה בעיכוב כפרה. כיון שדינה בכפרת הכהנים. אבל אם היא בכפרת הקהל, ממילא בעינן שתהי' קיימת בכפרת כל הקרבנות כולם. ותניא בספרא פ' אחרי פר"ג פרשתא ג' ושחט את שעיר החטאת אשר לעם שלא יהי' אחיו הכהנים מתכפרים בו, ובמה הן מתכפרים בפרו של אחיהם, יכול לא יתכפרו בפרו של אחיהם שהרי הוא אומר אשר לו מעתה אין להם כפרה וכשהוא אומר על הכהנים ועל כל עם הקהל יכפר הוי אומר יש להם כפרה ובמה הם מתכפרים. מוטב שיתכפרו בפרו של אחיהן שכן מצינו שחלק מכללו שהרי הוא וביתו מתכפרים בו ואל יתכפרו בשל ציבור שלא מצינו שחלק משל ציבור, ואם נפשך לומר והקריב אהרן את פר החטאת וכפר בעדו ובעד ביתו של אהרן הם. ע"כ. מבואר מזה דכוונת התורה שכפרת אשתו של כהן גדול דוקא בפרו, ומתכפרת עם הכהנים ולא עם הקהל ישראל. נמצא דחידשה תורה דאשתו של כהן גדול דינה ככהנים לענין כפרה, וכוונת התורה בית אהרן שתהי' בית שלם בכפרת הפר. - ולא נקרא בית שלם רק אם יש לו אשה, וממילא אשתו והכהנים ביחד זהו שנקרא בית אהרן, ומזה נשמע שע"כ כל עיקר דין זה הוי דוקא בכפרת הפר, וכמוש"ג:

ה איברא דהרמב"ם כתב בפר"א מעבודת יוהכ"פ ה"ב דכל עבודתו של כהן גדול ביוהכ"פ הכל עשוי בכהן גדול נשוי יעוי"ש. אבל אפשר לומר דזהו למצות. אבל לעיכובא הוי רק בפרו שגם היא מתכפרת בו:

ו והנה בכפרת שעיר המשתלח לר"י דסבר בשבועות דכהנים ג"כ מתכפרים בשארי עבירות. ובטח שאשתו של כהן גדול ג"כ בכלל, אבל מסתברא שאין זה נכלל בכלל זה דוכפר בעדו ובעד ביתו, ואם כן מסתברא שאם מתה אשתו של כהן גדול קודם שילדה השעיר שאין זה מעכב כלל, ואפשר שגם למצה אין בזה. וזהו מפני שבכפרה זו לא בעינן שתהי' האשה של כהן גדול בדין כהנים. ובזה יובן לגו הא דאמרה תורה ביתו אחת ולא ב' בתים. משום דזכות זה שתהי' אשתו של כהן גדול בזכות הכהנים, לא נתנה תורה לשתים, משום דזכות זה אינו בהתחלקות, ולא איצטרך לן לומר כטעם הראב"ד בפרי"ז

מא"ב הי"ג שהוא מטעם שמא ימשוך לבו אחריהן יעוי"ש, אלא הכונה דלא נתנה תודה זכות כהונה להתכפר עם הבנים לשתי בתים:

ז והנה גם מהא דחזינן דלא חייש רבי יהודה לשמא ימות כהן גדול ויהי' חסר פרישה להשני, וחייש למיתת אשתו. וע"כ משום דפרישה לא מעכבא וכפרת אשתו מעכב. ועי' בגברא:

ח אמנם נראה בדבד עצם מצות פרישה שהוא מצוה לבדה הרינו שדין הוא אשר הכהן גדול יח מיפרק שבעה ימים ואף אם לא יעבוד עבודה הכהן המופרש, מ"ם יש כאן קיום מצות פרישה, וזהו הביאור בגמ' דפרישה לא מעכבא היינו דלא מעכבא אשר העבודה מוכרחת ע"י הכהן המופרש אלא גם אם יעבוד כהן אחר. מ"ם לא חסר בזה מצות פרישה. מפני שעכ"פ עשה כהן גדול פרישה, וכן משמע מהריטב"א שכתב וז"ל הפרשה לא מעכבא בעבודת יוהכ"פ ומסתיין דנעביד מצוה זו לכהן גדול לחוד עכ"ל יעו"ש. ובזה אתי שפיר הא דלא מפרישין הכהן שמתקינין שיש מצוה בהפרשה וא"כ מדוע אין מפרישין גם כהן שמתקינין. וע"כ משום דהמצוה דהפרשה יקוים בהכהן גדול המופרש:

ט ויש להוכיח מד' התוס' ישנים שכתבו דלהכי מתקינין אשה אחרת להכה"ג הראשון ולא להשני מטעם מצוה מן המובחר יעוי"ש, משמע מדבריהם דברור להתוס' דאם באמת יהי' כן דאם מתה אשתו של ראשון ולא תהי' לו אשה. ולהשני תהי' לו אשה דאז יעבוד השני דיש לו אשה וקשה דלפי דבריהם דגם ביתו אינו מעכב. א"כ מאי עדיפותא דשני מן הראשון. ואם בשביל אשתו, הא לאידך גיסא אין להשני מצוה דפרישה, ואעפ"י שמצוה דפרישה לא מעכבא, אמנם כיון שסברת התוס' הכא שגם ביתו אינו מעכב, וא"כ מסתברא שיש עדיפות בראשון מפני מצוה דפרישה אבל בדברינו יבואר לנכון דמצות פרישה יש כאן בכהן גדול דעביד פרישה, משא"כ בהא דביתו השייכה לעבודה בדבר הכפרה:

י והנה בגבו"א הסתפק דאם ביתו אינו מעכב, ואירע שמתה אשתו של ראשון מי יעבוד עבודה דיוהכ"פ. אם ראשון עדיף מטעם פרישה שעליו, או"ד שני עדיף מטעם ביתו ודחק שם בסברא דחסרון ביתו הוי חסרון דשעת עבודה, משא"כ פרישה לא הוי חסרון בשעת עבודה יעוי"ש. ותמוה דע"כ אם אמרינן דפרישה הוי ענין תנאי המצוה השייכה לעבודה, א"כ הרי"ז מצוה השייכה בשעת עבודה גם כן. והיינו שיעבוד עבודה הכהן שעשה פרישה. ודוחק לחלק ביניהם. אמנם בעיקר הספק כתבנו שזה מבואר בתוסי"ש, וכמוש"נ: יא תוס' ד"ה וחכ"א הקשו דהש"ס פריך לקמן ורבנו נימרו אינהו לנפשייהו. הוי מצי הש"ס לשנויי דהבא לענין פסול דלא הוי אלא חששא גרידא כי מסתמא ימצאו

הרבה כהנים הראוין לעבודה להכי סגי בחד. משא"כ במיתת אשתו יעוי"ש. ודברי התוס' תמוהין טובא דהלא גם במיתת אשתו יש למצוא הרבה כהנים שיש להם אשה. והמהרש"א הקשה בזה. ובקרני ראם מיישב דגבי דברים שאינם מעכבים בדיעבד לא תקנו להחליף הכהן הראשון וביתו כיון שלא מעכב בדיעבד. להכי אין מקבלין כהן אחר לעבודה משא"כ בפסול טומאה שמחליפין העבודה בכהן אחר ימצאו הרבה כהנים עכ"ד. אבל דבריו תמוהין. א) דעצם הדין דביתו אינו מעכב אינו מבואר ומספקא להו להתוסי"ש. וא"כ אפשר דגם להתוס' הדבר בספק וכתבנו לעיל דגם להתוס' תליא זה בשני התירוצים. וא"כ אין להחליט בכוונת התוס' לדבר ברור שסברי דביתו לא מעכב. ב) הלא מבואר להדיא בתוסי"ש שמפרש סברת רבי יהודה דלהכי חייש בקמה תמות אשתו של ראשון ולא חייש לשמא תמות אשתו של שני משום דכיון דמצוה מן המובחר בראשון יעוי"ש. הרי מבואר להדיא דאם לא היו מתקנין אשה לראשון וגם מתה כי אז היתה העבודה נעשית בשני. הרי מבואר דאף אם ביתו לא מעכב לפי סברתם, מ"ם לענין עבודה היה עושה השני, הרי חזינן דגם לענין דבר שאינו מעכב העבודה, מ"מ קם הכהן השני תחתיו מפני שיש לו אשה, ומסתמא כן הדין אם תמות אשתו של שני דקם שלישי תחתיו. ג) דלפי דבריו הוי יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא, דלענין מצוה שאינה מעכבת חיישינן למיתה ואין לדבר סוף ולענין דברים המעכבין לא חיישינן. ובעיקר הקושיא נראה בכוונת התוס', והיינו דאזלי התוס' לפי סברת התוסי"ש שכתבו דמצוה בראשון, ויש לפרש הכוונה בשתים. א) מטעם דחביב הוא ביותר מטעם שהוא הכהן גדול שעומד הוא במשרת הכהונה גדולה, וביותר אם אמרינן דהפר הוא ג"כ מהכהן שעבר, וכמו שכתבו התוסי"ש לקמן י"ב ע"ב ד"ה שני כל מצות כהונה גדולה עליו. ב) מטעם דיש על הראשון מצות פרישה, ויש בזה מצוה שיעבוד הכהן שנהג בפרישה שבעה ימים מקודם, ואפילו לפום מה שכתבנו לעיל דמצות פרישה תמיד איכא מפני שדין הוא על הכהן גדול. וכמו שכתבנו לעיל בשם הריטב"א, מ"מ לענין מצוה מן המובחר ודאי שפיר טפי שיעבוד עבודה מי שנהג בפרישה, ובזה אתי שפיר דברי התוס', והיינו דהנה הש"ס פריך ונימרו אינהו לנפשייהו דא"כ אין לדבר סוף, דזה מיירי ע"כ באופן שכבר נדחה הראשון, ואנו באים לחוש לשני ולשלישי עד אין סוף, בזה שפיר כתבו התוס' דלזה אין לחוש כיון שרק חששא בעלמא הוא דשפיר ימצאו כהנים הרבה הראוים לעבודה, היינו כהנים שאין בהם מצות פרישה. וזהו דהכוונה שכבר נדחה הראשון וא"א לקיים עתה מצות פרישה. משא"כ בחששא דר' יהודה דחייש למיתת אשתו של ראשון. וחייש רבי יהודה לראשון מפני שאנו רוצים שהעבודת יוהכ"פ תהי'

נעשית כן, וא"כ אין להשיג כהן אחר, כיון שכל עיקר מגמת רבי יהודה שיעשה הראשון מפני שמצות פרישה עליו, וכמו שנתבאר:

יב והנה יש לעיין לר' יהודה דחייש למיתת אשתו הלא כיון שמתקינין לו כהן אחר. ממילא אם תמות אשתו של ראשון יעמוד השני ויכהן, וע"כ צריך לומר דנוח לנו בראשון מטעם המצות פרישה שעליו, אבל אכתי קשה מדוע אין מפרישין גם השני. וממילא אין צריך להתקין אשה בעד הראשון. והנה בחדושי המאירי ליומא הקשה ג"כ לדעת רבי יהודה תהא תקנת האחר מועלת לו שאם תמות אשתו יהא זה עובד תחתיו יעוי"ש, ולכאורה הא פשוט יש לומר דטוב בראשון משום מצות פרישה. וע"כ סברת המאירי ג"כ דינהוג גם השני פרישה. והמאירי מתרץ משום דנוח לנו להכין אשה משנעבור אותו מכהונתו בלא פסול של גופו. והביאור בזה כי קשה לנו להעביר כהן גדול בשביל אונס של מיתת אשתו:

יג והנה הא דבאמת אין מפרישין גם את השני. איתא בירושלמי פר"א דיומא דפריך שם מה מייחדין ליה עימיה, אמר רבי חגא משום דאין מייחדין ליה עימיה דו קטל ליה אותו, והביאור בזה דלהכי אין לנהוג פרישה גם בשני בכדי שלא תהי' איבה. והנה לפי"ז אין להקשות דליסגי בהא דמתקינין אחר למלא החסרון שמא תמות אשתו של ראשון יבוא הוא וישמש. משום דסבר רבי יהודה דע"כ לכתחילה טוב לתקן שישמש הראשון שנהג פרישה. יד והנה מה שמסתפק בגבו"א היכי שאירע שמתה אשתו של כהן גדול ביוהכ"פ ולא יש אחרת לכונסה מי ישמש בעבודת יוהכ"פ אם הכהן גדול מטעם המצות פרישה שעליו אעפ"י שאין לו ביתו, או"ד השני ישמש מפני שיש לו ביתו, וכתבנו לעיל מזה, הנה מדברי המאירי שכתבנו מבואר דהשני שיש לו ביתו ישמש ביוהכ"פ. אבל יש לדחות דכוונת המאירי שיתקנו שגם השני יעשה פרישה, וכמו שכתבנו לעיל. אבל לפי המבואר בירושלמי דאין עושין פרישה לשני משום איבה. ומכל זה רוצה המאירי לומר דתקנת השני יספיק גם להחשש שמא תמות אשתו של ראשון. מוכח מזה דתקנת ביתו עדיפא מהא דמצוה דפרישה. ומסתברא מפני שתקנת ביתו איתא בעיכובא, ומצות פרישה ליתא בעיכובא, ומלשון המאירי שכתב שם לעיל שאי אפשר לעבודת היום אלא בכהן הנשוי שנאמר וכפר בעדו ובעד ביתו. ואין ביתו אלא אשתו יעוי"ש לשון זה מורה שהוא לעיכובא, וביותר כמו שביארנו לעיל עפ"י הספרא נראה שביתו הוא לעיכובא: ביתו זו אשתו. ויש להקשות דבקדושין כ"ב דרשינן בדין רציעה של עב"ע דבעינן שיהי' להאדון אשה ובנים מטעם דכתיב כי אהבך ואת ביתך. מבואר דבכלל בית גם בנים, וא"כ ה"נ מדוע לא דרשינן מהא דכתיב ביתו דהכוונה גם בנים, והיינו שיהי' בנים לכהן

גדול, ובגבו"א הקשה בזה יעוי"ש. אמנם כבר הקשה בזה המהרי"ט והובא במל"מ פר"ג מעבדים, וכתב דבנים לאו דוקא והוכיח מהא דהכא והיינו דביתו לא משמע אלא אשתו, וזהו כמו שאמר רבי יוסי בגיטין ג"כ מעולם לא קראתי לאשתי אשתי אלא היה קורא ביתו:

א מט מאין היו הכהן השורף את הפרה להוציא מלבן של צדוקים שהיו אומרים במעורבי השמש היתה נעשית. והנה בהא דמעודב השמש יש להבין אם הכוונה שעדיין נקרא טמא כגון מחוסרי כפרה, או"ד שהכוונה מעורבי שמש שנטהרו לגמרי, והיינו שאינם בני מחוסרי כפרה וטהור לגמרי, והנה מלשן התנא שלא שנה התנא שהיו אומרים בטהור היתה נעשית. משמע שמיירי בטבו"י שהוא מחוסר כפורים והצדוקים הודו בזה שהוא כשר לפרה, והרב ברטנורא פירש כן. אבל יש לעיין בממנפ"ש אם לא דרשי הטהור מכלל שהוא טמא אלא הפרשים טהור לגמרי, א"כ מניין יודעים להכשיר מחוסר כפודים ואם דרשי טהור מכלל שהוא טמא א"כ ליתכשר גם טבו"י, וע"כ צריך לומר דכוונת הצדוקים לומר דבעינן טהור לגמרי, וא"כ מדוע נקט התנא במעורבי שמש, והנה ליוסף הבבלי בזבחים י"ז ע"ב דסבר מחוסר כפורים פסול בפרה, והטעם משום דסבר טומאה דאותה פרשה דלא מיירי במחוסר כפורים יעוי"ש, א"כ אין לומר דהצדוקים יכשירו בזה יותר מחכמים, אבל לשיטת רבנן שם דסברי דמחוסר כפורים כשר בפרה אף קודם הערב שמש אפשר דהצדוקים מודים בלאחר הערב שמש ואתי שפיר לשון התנא דנקט במעורכי השמש, לומר דמכשירים הם במחוסר כפורים ב להוציא מלבן של צדוקים. ויש לעיין לפי מה שכתבו התוסי"ש דלא חיו מטמאין את הכהן אלא בטומאה דרבנן, וזהו מה שאחיו הכהנים היו נוגעין בו ובגדי אוכלי קודש מדרס לחטאת, ולפי"ז היאך יוציאו מלבן של צדוקים, כיון שגם הצדוקים רואים ששומרים את הכהן בלטמאותו בטומאה גמורה, ובטומאה דאחיו הכהנים נוגעים בו אינו אלא מצד המעלה לחודיא. ומצאתי בתוסיו"ט פר"ג דפרה תמה בזה. יעוי"ש. והנה הריטב"א עמד ג"כ בזה ותירץ וז"ל ואע"ג דטומאה זו אינה אלא מדרבנן, הא אית בהו הכירא לצדוקין שיודעין היו דלדידן טהרת הקודש טומאה היא לפרה. וכיון שרואין שאנו מצריכין אותו טבילה בלא הערב שמש הא איכא הכירא, יעוי"ש ביאור דבריו דלדעת הצדוקין ג"כ בעינן הערב שמש לטומאה זו דהיינו שהיו נוהגין כן. וכשראו במעשה פרה שהיא נעשית בטבו"י בלא הערב שמש כמו שהיו נוהגין דהבגדי אוכלי קודש מדרס לחטאת. והרי התירו בטבו"י והכירו שזהו מפני להורות הלכה שטבו"י כשר בפרה: ג והנה בהא דכתבו התוי"ש דסימאוהו בזה שאחיו הכהנים נוגעין בו יש לעיין אם הנגיעה היתה בידם

כסתם נגיעה. או שהנגיעה היתה בבגדיה. והיינו כי לכאורה צריך לומר דהנגיעה היתה בבגדיהם וזהו מפני כי הבגדים עשאום מדרס לחטאת. והיינו שנחשבים הבגדים כאב הטומאה הנקראין מדרס ומדרס מטמא אדם, אבל הידים טמאים מטעם שנגעו במדרס, ולא הוי אלא ראשת, ואינם מטמאין אדם, אבל יש לומר דשאני בפרת חטאת דגם מטמא אדם, והוא בהא דתנן בפרי"ב דפרה מ"ז הטהור לחטאת שנטמאו ידיו נטמא גופו ומטמא את חבירו. וחבירו את חבירו אפילו הן מאה, הרי מבואר להדיא דגם אם נגעו אחיו בידם ג"כ נטמא. אמנם נראה דיש לחלק מהמשנה דשם מיירי דהטומאה היתה בפועל אף שנטמא בטומאה דרבנן, מ"ם כיון שהתחלתה היתה ע"י טומאה דבפועל בנגיעה בדברים המטמאין, בזה עשו מעלה בפרת חטאת שמטמא אפילו מאה בזה אחר זה, משא"כ הכא שבאמת לא היתה שום טומאה רק מצד המעלה לחודיא:

בזה אפשר לומר דלא מטמאין בטומאה שע"י מעלה יותר מהסדר הנהוג בדין טומאה דאורייתא. וא"כ בעינן שתהי' הנגיעה בהבגדים:

ד וכן יש להוכיח כמו שכתבנו מהא דאיתא בחגיגה כ"ג ע"ב אמר רב עשאוה כטמא שרץ. ופריך אלא מעתה לא תטמא אדם יעוי"ש, וקשה מהמשנה דפרה שכתבנו לעיל דבפרת חטאת גם ראשון מטמא אדם, ומצאתי בטו"א שם שהקשה בזה. יעוי"ש. אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר דשאני הכא שהטומאה הוא רק מצד המעלה. להכי אין לנו לטמא אלא לפי סדר הטומאה, ולא יותר. ולא דמי להמשנה דפרה שם שהיתה טומאה בפועל בהתחלה וכן גם התוספתא שהביא שם הטו"א מיירי באופן זה. דאיתא שם לגין של חטאת שנטמא אחוריו וכו' יעוי"ש. ולפי זה הכא הא דעשו בגדר אוכלי קודש מדרס לחטאת שהוא רק מצד מעלה לחודיא. א"כ אין ראשון מטמא אדם וע"כ דטימאוהו בבגדיהם כמוש"נ ה ורש"י שם בהגינה מפרש דחכמים טימאוהו להכהן בשרץ יעוי"ש ויהיה טבו"י מטומאה דאורייתא, וכן כתב הרמב"ם בפר"א דפרה הי"ד דבי"ד כבית שני היו מטמאין כהן השורף הפרה בשרץ וכו' יעוי"ש. וסברת שיטתם ע"כ הוא משום דסברי דבטומאה של נגיעה אחיו הכהנים לא הוי הכירא להצדוקים דטבו"י כשר בפרה, מפני שטומאה זו אינה אלא מצד המעלה לחודיא. וליתא בזה דרא דטומאה דאורייתא וממילא ליתא בזה הכירא להצדוקים. ובזה יש ליישב מה שקשה לכאורה לפי מה שמבואר בחגיגה שם דגם בטומאה דרבנן איכא הכירא להצדוקים, והוא דאיתא שם שפופרת שחתכה לחטאת ר"א אומר יטבול מיד, ור"י אומר יטמא ואח"כ יטבול, ופריך דחתכה מאן אי חבר וכו' אלא דחתכה ע"ה בהא לימא ר"י יטמא ואח"כ יטבול הא טמא וקאי יעוי"ש. וקשה הא טומאת ע"ה לא הוי אלא טומאה דרבנן, ומבואר שם בסוגיא

דגם בכלים בעינן הכירא לצדוקים, וכן כתב הרמב"ם בפר"א דפרה הי"ד דכל הכלים שמכניסים לתוכם אפר הפרה כולם נעשים טבו"י. והיינו משום הכירא לצדוקים וא"כ לשיטת רש"י והרמב"ם דבעינן להכירא להיות טבו"י אם מטומאה דאורייתא. וא"כ מאי פריך הש"ס שם והא סמא וקאי וא"כ אמאי אמר ר"י יטמא ויסבול, וקשה הא טומאת ע"ה לא הוי אלא טומאה דרבנן. ואנן טומאה דאורייתא בעין להכירא, ועיין בגבו"א. אבל לדברינו אתי שפיר משום דטומאת ע"ה שעשאים חכמים כזבים לכל דבריהם. בזה הוי הכירא מעליא. והיינו מפני כי הגזירה הלזו יש בה באמת חששא דטומאה דאורייתא, מפני שאינם זהירים בטומאת נדה וזיבה. משא"כ בנגיעה דאחיו הכהנים דטומאה זו הוי רק מצד המעלה גרידא, לא הוי בזה הכירא לצדוקים. והא דלא טימאוהו בטומאה דרבנן שיש בזה חששא דאורייתא כמו הא דטומאת ע"ה, איכא למיסבר דסברי רש"י והרמב"ם דאם יהדורי אטומאה ליזיל בתר טומאה קלה אז שוב לא תהי' הכירא להצדוקים. דדוקא התם בשפופרת שחתכה להסאת שהטומאה דע"ה באה מאליה, היינו שהאומן הגומר הוא ע"ה. וגם הצדוקים הכירו לטומאה זו שפיר הרי זה הכירא מעליא. משא"כ בשבאו הבי"ד לטמאות בשביל ההיכירא להצדוקים. אז אם רואים המה אשר יחפשו לטמאותו בטומאה קלה פשיטא דלא הוי הכירא. להכי סברי רש"י והרמב"ם דמטמאין אותו בשרץ שהוא טומאה דאורייתא וטבו"י כשר בפרה. והנה כמו כן בכלים הנגמרים בטהרה דקיי"ל כר' יהושע דמטמאין אותן בידים. ע"כ דמטמאין אותן בטומאה דאורייתא מפני ההכיר, וכמוש"ג ו ואין לפרש דלהכי פירשו רש"י והרמב"ם דמטמאין אותו בטומאה דאורייתא בשביל דליבעי הערב שמש. ובטומאה דרבנן לא בעי הערב שמש, וא"כ ליתא הכירא ולכאורה כן מבואר ברש"י חגיגה י"ה ע"ב ד"ה והערב שמש יעוי"ש. וכן דעת הרמב"ם בפר"ס מאבוה"ט ה"א, וא"כ לא סגי בטומאה דרבנן לענין הכירא לצדוקין מטעם דליתא בזה הערב שמש, ומצאתי בתפא"י שמפרש כן לשיטת הרמב"ם. אבל זה ליתא דע"כ מודו רש"י והרמב"ם בטומאה דרבנן שהוא מחשש טומאה דאורייתא דבעינן הערב שמש לאחר טבילה, וראיה לזה מהא דאיתא לקמן מ"ז גבי רבי ישמעאל כן קמחית שסיפר עם נכרי בשוק ונתזה צינורא נכנס ישיבב אחיו ושימש. ומדוע לא שימש הראשון ע"י טבילה. ואדרבה מצוה בראשון מטעם הפרישה, וע"כ משום דבעינן הערב שמש, אע"פ שזהו טומאה דרבנן וע"כ הטעם בזה כיון שיש בזה משום טומאת זיבה, ואעפ"י שזיבת נכרי בעצמותה ג"כ דרבנן. אבל כיון שעצם זיבה טומאה דאורייתא, להכי החמירו בזה להצריכו גם הערב שמש, וגם מסוגיא דחגיגה כ"ג שכתבנו לעיל מוכח כן, והוא מדפריך שם אילימא דחתכה ע"ה בהא לימא רבי יהושע יטמא ויטבול, הא טמא

וקאי יעוי"ש, ומוכח דהא בשביל צינורא דע"ה בעי הערב שמש ואיכא הכירא לצדוקים, אעפ"י שהטומאה דרבנן. וע"כ משום דאיכא בטומאה זו גם חששא דטומאה דאורייתא. וע"כ דרק בטומאה כזו שאין לה עיקר בדאורייתא אלא עיקרן דרבנן כמו הני דחשיב שם הרמב"ם דטעונין ביאת מים מדברי סופרים באלו אין טעון הערב שמש, ובאופן זה מיירי רש"י בחגיגה שם. ולכן בנידון זה דנגיעת אחיו הכהנים שעשאום חכמים כטמאים בזה שעשו בגדי אוכלי קודש מדרס לחטאת, אעפ"י שלא הוי אלא מעלה בעלמא לחטאת, אבל עכ"פ עיקרו של הטומאה בשם מדרס עיקרו בדאורייתא, וטעון הערב שמש, וכן מוכח מהריטב"א שכתב להקשות למ"ד דטומאה דרבנן לא בעי הערב שמש מאי הכירא איכא בהאי נגיעה דאחין הכהנים, ומתרץ דמודה בטומאות חמורות דרבנן דבעי הערב שמש כגון צינורא דע"ה יעוי"ש. וע"כ הביאור כמו שכתבנו, וע"כ דגם רש"י והרמב"ם מודו בזה מכח סוגיא דחגיגה כ"ג בהא דטומאת ע"ה, וא"כ תקשה מדוע לא פירשו דהיו מטמאין אותן בטומאת ע"ה דבעי הערב שמש, וע"כ כמו שכתבנו דסברי רש"י והרמב"ם דליכא הכירא רק אם מטמאין אותו בטומאה דאורייתא ממש, והוי טבו"י דאורייתא:

ז והנה הא דדייקו התוס' מהא דתנן סמכו ידיהם על ראשו ואומרים לו אישי כהן גדול רד טבול אחת. דמזה שנגעו בו חשבינן ליה כטמא, ובתוסי"ש שם מביא מתוספתא שמבואר שם דהטומאה באה להכהן מטעם נגיעת אחיו הכהנים. ומזה לכאורה תמוה לרש"י והרמב"ם דסברי דטימאוהו בטומאה דאורייתא. נראה לומר דהרמב"ם ורש"י מפרשים דבאמת כבר טימאוהו בטומאה דאורייתא מקודם שסמכו ידיהם עליו. והסמיכה היתה לאות ולסימן שכבר נטמא מקודם בטומאה דאורייתא, והיינו כי מפני שנטמא להכי לא היו נזהרין מליגע בו. וגם לאות ולסימן שעתה הוא קודם הטבילה, והיו נוגעין בו בכדי לזרזו שיטבול. ולאחר שטבל היו נזהרין מליגע בו אבל עיקר הטומאה נטמא מטומאה דאורייתא. איברא דלשון התוספתא מורה בשיטת התוסי"ש. והוא דאיתא שם מעשה בצדוקי אחד שהעריב שמשו לעשות את הפרה וידע בו ריב"ז וסמך שתי ידיו עליו ואמר לו אישי כהן גדול מה אתה נאה להיות כהן גדול רד וטבול אחת ירד וטבל ועלה יעוי"ש. משמע מזה שלא היתה טומאה אחרת בינתים מדלא שנה התנא מזה. וכן מצאתי מדייק התוסיו"ט בפר"ג דפרה מ"ח.- אבל יש לומר דשם מיירי ג"כ שמקודם טומאותו בשרץ וגם טבל. אבל הוא לא ציית לחכמים והמתין עד לאחר הערב שמש, ועל זה בא ריב"ז בערב וטימא אותו בנגיעה, ולמחר יכופו אותו עפ"י בי"ד שיעשה את הפרה קודם הערב, ובזה איכא הכירא מעליא כיון שמקודם טימאוהו בשרץ. או שיש לפרש שעדיין לא העריב שמשו, רק שמפני שהבין ריב"ז שבדעתו להמתין עד לאחר הערב שמש ורצה

לגמור היום בטהרה עשה כן ריב"ז לצערו בזה שיטמא אותן בידיו שלא יוגמר בטהרה. עד שיהי' יגע ועיף מלעשות טבילה, ובזה יכופו לעשות הפרה קודם הערב שמש: ח במלאכת שלמה כתב דהמשנה זו לא אתיא כר"ע דסבר דמחוסר כפורים אסור בפרה ומכש"כ טבו"י יעוי"ש. והנה לשיטת התוסי"ש דמיירי שטימאוהו בטומאה דרבנן אתי שפיר גם לר"ע. והנה לכאורה מזה ראיה לשיטת התוס' מדלא קאמר הש"ס לימא מתניתין דלא כר"ע. ע"כ מיירי בטומאת דרבנן דבזה בודאי ר"ע מודה דטבו"י כזה כשר בפרה. ולכאורה תקשה מזה לרש"י והרמב"ם. - אבל נראה דרש"י והרמב"ם מפרשים דדוקא במחוסר כפורים וטבול יום של מחוסר כפורים אסור בפרה משום דסבר דלא היתה כוונת התורה על הטמא דלא כתיב בפרשה זו כמבואר בזבחים י"ז, ועיין לקמן מ"ג בתוס' שם ד"ה לימד, אבל טבו"י דשרץ מודה ר"ע דכשר בפרה, כיון שלא חסר לו רק הערב שמש, שפיר נקרא טהור גם קודם הערב שמש, וכשר בפרה, ואתי שפיר שיטת רש"י והרמב"ם, כמוש"נ:

ט מפרישין כהן השורף את הפרה. - והנה מדנקט התנא כהן השורף את הפרה, משמע דבעבודות דלא בעינן כהן פשיטא דלא בעי פרישה, והיינו דומיא דמלואים בעינן, דלא מיבעי' אם הילפותא דמלואים הוי דאורייתא פשיטא דבעינן דומיא דהתם, היינו בעבודה הטעונה כהונה, ואפילו אם אמרינן דמעלה בעלמא הוא הא דילפינן ממלואים, מ"מ זהו עיקר המעלה אם אנו עושים הדומיא דמלואים, ולפי"ז פשיטא דכל הני עבודות דלא בעי כהונה דפשיטא דלא בעי גם כן פרישה, ושפיר דייק התנא ושנה לנו כהן השורף את הפרה ולפי"ז כל הני עבודות אשר משרפה ואילך הכשרים בזרים ובאשה גם כן פשיטא שאינם טעונים פרישה לעבודתן, ואפילו כשהיו כהנים עסוקין בעבודתן, אמנם כיון שכשרה עבודה זו בזר ובאשה, פשיטא דלא חוי עבודה חשובה דליבעי פרישה, ואנן ממלואים גמרינן לענין עבודות חשובות דוקא אשר צריכין כהן ואפילו למאן דסבר דבעינן כהן באספת אפרה, מ"מ לא תקשה מדוע נקט התנא דוקא כהן השורף, משום דסבר דדוקא השורף שזהו עיקרה של עבודה במעשה פרה, ובזה יש לנו ללמוד מהא דלעשות המרמז למעשה פרה, לומר שעיקרה של עשי' בעי העובד פרישה, וכן כתבו התוס' ישנים ד"ה מפרישין, והיינו הביאור כמו שכתבנו. אך זה חידשו התוס' דלשמואל דסבר דהקבלה בדם היתה בסגן, א"כ כיון שהיא עבודה חשובה פשיטא שהכהן המקבל הדם בעי פרישה, דהרי זה עיקרו של לעשות שדרשו אלו מעשה פרה, וא"כ בעי פרישה ומ"מ לא תקשה לשמואל מ"ט לא תנא במשנה המקבל את הדם, היינו משום דהתנא נקט עיקרה של פרה ותכליתה שהוא לעשות ממנה אפר, להכי נקט שריפת אבל ה"ה

גם המקבל הדם בעי פרישה, והיינו כי חידשו התוס' כי שפיר יוכלל בלעשות שתי מיני אופני עבודות. א) עבודה העיקרית ותכליתה עשיית האפר. ב) כי העבודה שהיא גדולה באיכותה גם כן נכללת בלעשות, והתנא חדא נקט:

י עוד הקשו התוס' שם לרב דסבר שחיטת פרה בזר פסולה, ואיכא לס"ד דלדורות בעי כה"ג דוקא א"כ אמאי לא נקט התנא הכהן השוחט שהרי עיקר היא משרפה שכשרה בכה"ד לדורות יעוי"ש ולכאורה מאי מקשה התוס' לרב מדוע לא נימא כמו לשמואל דהתנא חדא נקט שורף וה"ה לשוחט, ואם בשביל שהשחיטה עבודת חשובה היא באיכותה שטעונה כה"ג אבל התנא נקט העבודה העיקרית התכליתית שהוא עשיית האפרה, ובדוחק יש לומר בכוונת התוס' דסברי דבאופן איכות העבודה כזו הטעונה כה"ג דוקא. זה יותר מכריע לענין חשיבות עשייה גם מעבודה שהיא עיקרית ותכליתית, וא"כ היה להתנא למינקט העבודה החשובה הלזו:

יא והנה בהא דכתבו התוס' וז"ל אבל שארי כהנים שהיו עסוקין באספת אפרה ובשאר עסקיה וכו' לא היו מפרישין יעוי"ש, יש לעיין בכוונת דבריהם אם באו לשלול מפרישה אלו העוסקים בהעבודות שמאסיפת אפרה דהיינו לאחר שרפה דלא בעינן כחו, ובזה לא בעינן פרישה. או דילמא דבאו לשלול אפילו שארי עסקים אשר גם טרם שרפה דהיינו המזה את הדם ואפשר שגם המקבל לדידן דלא סבירא לן כשמואל דסבר קבלה בסגן ולא הוי גדולה באיכותה כל כך, אפשר דלא בעינן פרישה לעבודתה, או דלמא דלכל עבודות דבעי כהונה בעי פרישה. והתוס' באו לשלול העבודות אשר לאחר השרפה, ואין להוכיח מדנקטו התוס' לשמואל דבעי הכהן המקבל הדם פרישה משמע דלדידן דלא סבירא לן קבלה בדם לא בעי כהן המקבל פרישה, דליתא דאפשר דכוונת התוס' דלשמואל הוי צריך התנא למינקט מקבל מטעם שהיא עבודה יותר חשובה, וכמו שנתבאר לעיל:

יב אמנם מסתברא דכוונת התוס' לשלול כל העבודות שהם משרפה ואילך, וכל עבודות שעד שרפה ושרפה בכלל בעי פרישה אם בדעתם לעבוד, ואם בדעת הכהן לעבוד הכל לבדו בעי הוא לבדו פרישה, ואם ירצו לעבוד בשנים או בשלשה בעו כולהו פרישה ואיכא למימר דלהכי נקט התנא בפרישה הכהן השורף את הפרה היינו דעבודה בתרייתא דבעי כהונה נקט, וזהו שרפה, ומיושב בזה גם קושיות התוס', ומצאתי במנח"ח מצוה שצ"ו כתב כן שאם ירצו לעבוד בשנים בעו כולהו פרישה, וזהו כמו שנתבאר, והנה כל זה בתחילה קודם השבעה ימים. אבל בדיעבד אין הפרישה מעכב. ואם ירצה כהן אחר לעבוד באחת מהעבודות בלא פרישה מסתברא שמעכבין עליו מטעם דבתחילה כשיש כהן מופרש בפרישה, יש לעכב על כהן אחר מלעבוד, ואפילו לפי מה שכתבנו

לעיל בפרישה בכה"ג ליוהכ"פ דאין ענין פרישה להעבודה בעצמותה. אלא דין פרישה הוא על הכהן גדול בעצמותו כל זה שייכא לענין דין פרישה דיוהכ"פ. אשר ענין הפרישה הוא לכה"ג, משא"כ בכהן השורף את הפרה פשיטא שכל עיקר ענין פרישה הוא עבור העבודה בעצמותה וא"כ כל כהן העובד בעי פרישה ואם ירצה בשנים או בשלשה כולהו יצריכו פרישה ואין לזה סתירה מהירושלמי פר"א דיומא שכתבנו לעיל דאין עושין פרישה לשנים, והטעם משום איבה, אמנם ע"כ זה דוקא ביוהכ"פ שכל העבודות של יוהכ"פ אינן נעשות אלא בכהן אחד. ואם מפרישין שנים שייך בזה איבה. משא"כ במעשה פרה שמתחלקת העבודה לכמה אנשים לא שייך בזה איבה, ושפיר דמי אם מפרישין במעשה פרה הרבה אנשים. והא דלא נקט התנא אלא כהן אחד היינו מפני שכיון שסגי גם בכהן אחד לכל העבודות כמו"ש התוסי"ש שם: יג והנה לולא דמסתפינא הוי אמינא דגם בכהן השורף את הפרה כל עיקר מצוה דפרישה הוא מצוה מיוחדת על הבי"ד של כהנים שיבחרו כהן לעשות פרישה מיוחדה עבור הפרה. וגם לייחד לו את פעולת הפרה אבל לא בעינן בעצם העבודה שיעבוד דוקא כהן מופרש בפרישה, ובזה יהיה מתאים דין פרישה דפרה עם הפרישה דכה"ג ביוהכ"פ. לפי מה שביארנו לעיל, ולפי"ז גם בתחילה נותנין איזה מן העבודות גם לשארי כהנים, וצ"ע:

יד תוס' ישנים ד"ה שכל מעשיה הביאו בשם רבינו שלמה שפירש כל מעשי' היינו קיבול דמה ואספת אפרה. והקשו דבפרה תנן צלוחית של מי חטאת וסתם צלוחית הוא של חרס, ותנן בפרה פר"ה בכל מקדשין, ועוד תנן שפופרת שחתכה לחטאת, ושם מיירי בכלי המקבלת טומאה. והנה לא זכיתי להבין דמאי קושיא הא התם בכל הני מקומות מיירי לענין קידוש מי חטאת דהיינו שמערבין האפר עם המים, ובזה ודאי פשיטא דבעינן כלי מעליא. וכמו שמבואר בתוס' ד"ה שכל יעוי"ש. ורבינו שלמה שנקט "אספת אפרה". היינו אספת אפרה בלא מים ולזה לא בעינן כלי. והיתה נעשית בכללי גללים דוקא:

סו עוד מה שהקשו מהא דאיתא בזבחים צ"ג בכהן המזה דם הפרה דמקנח אצבעו בשפת המזרק, משמע דהוי כלי שרת דבשביל אותו הפעם ל"ה קרי' לי' מזרק וכיון דהוי כלי שרת א"כ הוי של מתכות דקיי"ל לקמן ל"ט דכלי שרת דעץ לא עבדינן יעוי"ש. ונראה דאפשר דגירסת רבינו שלמה שם בגמ' כגירסא שהובא בשיט"מ שגרס שם כן בשלמא גמר מקנה אצבעו בפנים במאי מקנח אמר אביי בשפת מזרק והביאור בזה כך הוא דאם גמר כל ההזאות מקנה ידו כולו שהדם היה בידיו משום דהקבלה בעינן ביד כמבואר בספרי וברמב"ם פר"ד דפרה ה"ד (והמנח"ח כתב במצוה שצ"ז שהראב"ד משיג עליו בזה אבל לא ראיתי שם השנה) ולהכי כשגמר מלהוות מקנח בגופה של פרה את כל ידו.

והיינו בכדי שתקוים מצוה דשרפה בהדם כולו וכשלא גמר מקנה אצבעו שהזה בו. ומזה ראיה להרמב"ם דסבר דבעינן קינוח הדם בין הזאה להזאה ג"כ בגופה של פרה כמבואר בפר"ג דפרה ה"ב וז"ל על כל הזאה טבילת אצבע בדם, ושירי הדם שבאצבע פסולים להזייה. לפיכך על כל הזאה מקנח אצבעו בגופה של פרה (ומצאתי בריטב"א שכתב כן עפ"י הסוגיא דזבחים, ומשמע שכן היתה גם הגירסא לפניו) גמר מלהזות מקנח את ידיו בגופה של פרה עכ"ל. והנה אח"כ בעי הש"ס בפנים במאי מקנח, היינו בקרבנות שבפנים במאי מקנה ועל זה אמר אביי בשפת מזרק וכפי גירסא זו שע"כ היא גירסת רבינו הרמב"ם בטח שכמו כן היא גירסת רבינו שלמה, וא"כ אין הוכחה מזה דהקבלה היתה בכלי שרת, ופשיטא שסבר רבינו שלמה שהקבלה בדם פרה היתה בידו דוקא, ובזה מיושב ג"כ מה שהקשו התוס' מהא דהספרי:

טז ונראה מה שפירש רבינו שלמה קבלת הדם בכלי, ותמוה טובא דהלא לפי המבואר היתה הקבלה בידיו של כהן. נראה דע"כ שתי קבלות היתה בדם של הפרה. א) לקבל דם להזאה. ב) לקבל דם הצואר כולו, אשר בטח לא יכנס כל הדם של הפרה בידיו, ובאמת צריכין לקבל כל הדם, באופן שלא ילך הדם לאיבוד, לא בשביל עצם הדם בשביל מצות קבלה, רק בכדי לקיים מצות שריפה שאמרה תורה דהדם בעי ג"כ שריפה כמבואר בקרא, ולכן בודאי בעינן לקבל את כל הדם בשעת שחיטה, ואח"כ היו נותנין דהיינו שהיו מניחין הדם על הפרה, או בתוך הפרה בכדי לקיים מצוה דשריפה גם בהדם, והנה לקבלה זו בודאי דלא בעינן כלי שרת, וזהו כוונת רבינו שלמה שהקבלה הלזו היתה בכלי גללים כלי אדמה, וזהו מפני שלא בעינן הכא קבלה בתורת קבלה לשם מצות קבלה. להכי לא בעינן בזה תורת כלי ג"כ, יז התוסי"ש ד"ה מטמאין כתבו וא"ת למה לא היו נוגעין בו אחיו הכהנים כל ששה ימים הא בלא"ה היו מטמאין אותו מפני ההזאה שהיו מזין עליו ויש לומר שעד הערב לא הי' מקבל הזאה לפי שכל היום הי' עובד עבודה וכו', וקשה לי מירושלמי דפריך בלא זה אינו טמא מחמת הזאה וכו', ותמוה מאי פריך הא לא הי' מקבל הזאה עד הערב יעוי"ש, וקשה טובא על עיקר דבריהם שכתבו שהיה עובד עבודה כל היום הא כל עיקר האי עובדא דוקא בכהן גדול בפרישתו ליוהכ"פ בכדי להרגילו לעבודה כמו ששנה התנא בהמשנה, וכן כתב הרמב"ם וזה שייך דוקא להכהן גדול בעבור עבודת יוהכ"פ, אבל זה לא שייך בכהן השורף את הפרה, ומצאתי בשי"ק בירושלמי שהקשה בזה. ונראה דכוונת התוסי"ש לשיטת הירושלמי דסבר דאהרן היה משמש כל שבעת ימי המילואים, כי כן מבואר להדיא בירושלמי פר"א דיומא דעובד עבורה כמו במילואים ואם ילפינן פרישה לכהן השורף את הפרה ממילואים, א"כ בעינן

דומיא דמילואים שיעבוד כל שבעת הימים. ולזה ברור להתוס' שגם הכהן השורף את הפרה, הי' עובד כל היום ולערב מזין עליו:

יח גמרא,. כי היכי דליהוי ליה הכירא. פירשו בתוי"ש שיזהר לעשות הזיותיה לשמה. ולכאורה למה נקט הזאה ולא נקט שחיטה הקודם להזאה, והלא גם שחיטה בעינן לשמה כמבואר במשנה פר"ד דפרה, וברמב"ם פר"ג ה"ג. ונראה דכיון דאיכא למ"ד דשחיטה לא בעי כהן להכי פירשו הזאה באופן שלכו"ע הוא. והיינו דע"כ למ"ד דשחיטה בזר כשרה ע"כ דלא בעינן פרישה בשביל שחיטה, ולא שייך בזה הא דהכירא:

א אלא אימא כולי קרא ביוהכ"פ כתיב, הקשו התוס' אי קרא ביוהכ"פ לחודא א"כ לעשות למ"ל. ותירצו דהו"א דתרווייהו איצטריך ליוהכ"פ דאי לא כתיב אלא לכפר הוי אמרינן כפרה דקרבנות וכו' יעוי"ש. וקשה הא מבואר לקמן דלא מצינן למידרש לכפר בכפרה דקרבנות מטעם דכתיב כאשר עשה ביום הזה, ובעינן דומיא לזה שקבוע זמן. ופרישה ליום אחד, ואין קדושה לפניו, וא"כ כיון שאי אפשר למידרש לכפר לכפרה דקרבנות הדרא הקושיא לדוכתי' מאי פריך הש"ס דלמא כולי קרא ביוהכ"פ כתיב, דא"כ לעשות למ"ל. ואפשר שמטעם זה נאדו התוי"ש מסברת התוס', ופירשו דשפיר יתפרש הקרא דלעשות על יום הכפורים גרידא. היינו שיעשה פרישה שבעה ליום אחד ואורחי' דקרא הכי. וכן מפרש הריטב"א בחידושיו:

ב אמרי יליף צוה צוה כתיב הכא כאשר עשה ביום הזה צוה ד' לעשות, וכתיב התם זאת חקת התורה מה להלן פרה אף כאן פרה, ומה כאן פרישה אף להלן פרישה, וכן קאי גם במסקנא שעיקר לימוד פרה ילפינן מגז"ש הלזו. ויש לעיין אם הגז"ש אינה מופנית דהרי הכא ע"כ בעינן האי צוה ללמד לנו על דורות בדבר דלכפר שהוא על יום הכיפורים דלדורות, דכל מקום שנאמר צו הוא לדורות. ואי לא כתיב צוה ד' הוי אמינא דלא מיירי בלדורות כלל רק שהוא אזהרה כוללת על שבעת ימי המלואים, דבשעה שאמר משה מקרא זה היה היום הראשון של מלואים, ואמר להם כי הנהגה הלזו דהיום. כן תהי' ההנהגה כל השבעה ימים, והוכרח לומר צוה ד' ללמדנו על לדורות, בדבר יום הכיפורים, וממילא לא הוי מופנה. וכן גם בצוה ד' דפרה בפ' חקת בעינן אזהרה לדורות וא"כ כיון דלא הוי גז"ש מופנית, וא"כ לשמואל דסבר בנדה כ"ב דאין למדין כלל מגז"ש שאינה מופנית, א"כ היאך ילפינן הכא הא פרישה דפרה מגז"ש הלזו וגם לרבא משמי' דר' אלעזר דסבר שם דלמידין ומשיבין, נראה דהכא יש להשיב כי מה ענין ללמוד מעשה פרה מיום הכיפורים, דלמא דוקא בקרבנות הדין כן היינו בלכפר בפועל, ולא במעשה פרה ששם אינו הענין בלכפר, וא"כ מניין אנו יודעין פרישה במעשה פרה, והנה אם

אמרינן לשיטת התוס' לקמן ד' ד"ה נכנסו כתבו דקראי אסמכתא בעלמא יעוי"ש, אתי שפיר, אמנם עצם הענין תמוה כי כל השקלא וטריא שבש"ס בלימודי הקראי תהי' רק אסמכתא גרידא. וזה פלא, וביותר דהרמב"ם כתב מפורש שדאורייתא הוא, ועוד דלפי"ז גם הפלוגתא דלקמן דפליגי ר' יוחנן ור"ל, וד"ל סבר שמעלה בעלמא הוא, א"כ ע"כ עיקר הפלוגתא אם בתורת מעלה שהוא דרבנן, או בתורת אסמכתא שהוא גם כן דרבנן, וזה דוחק, ג ואפשר לומר דכיון דע"כ היתה הקבלה בידם בדבר פרישה דמעשה פרה כמו"ש הרמב"ם שיש בזה קבלה ממשה רבינו, וגם העובדא אז היתה כן שהיתה פרישה שבעה לפרה לפי מה שמבואר ברש"י בחומש גם כן שבשני לחדש שהוא למחרתו של השמיני למלואים נשרפה הפרה וא"כ איכא שבעה ימים מעת שאמר משה הפסוק הזה דכאשר עשה ביום הזה, וכיון שכן היתה הקבלה בלא"ה להכי שפיר יש ללמוד גם מגז"ש שאינה מופנית, והרי זה עכשיו ככל הדרשות דאורייתא ממש, אמנם מהתוס' ישנים מבואר שגם בלא קרא דצוה הכתוב במלואים גם כן הוי שפיר מידרש לכפר כיום הכיפורים דלדורות, דהנה כתבו שם בד"ה ואימא צוואה דיוהכ"פ וז"ל וא"ת שבא לגלות על הגז"ש וכו', א"כ לשתוק קרא מכולהו צוה, ולא לכתוב כ"א לכפר יעוי"ש הרי מבואר דגם בלעדי קרא דצוה שפיר מבואר בקרא דביוהכ"פ דלהבא ולדורות קאמר. ולפי"ז שפיר הוי קרא מופנית לגז"ש, ולפי"ז הוי מופנה מצד אחד, וכבר פליגי בזה תנאי אם למידין ומשיבין או שאין משיבין. ומבואר בתוס' נזיר מ"ח ע"ב ד"ה ולאחותו דר' ישמעאל סבר למידין ומשיבין ור"ע סבר למידין ואין משיבין, וקיי"ל בכ"מ הלכה כר"ע מחבירו. ואח"כ ראיתי בספרי בפ' חקת פסקא ס"ז דרש מקרא דכתיב והיתה להם לחקת עולם, שינהוג הדבר לדורות יעוי"ש. ולפי"ז גם צוה דפרה מיותר והוי לפי"ז גז"ש מופנית משני הצדדין ולכו"ע למידין ואין משיבין:

ה ובזה יש לבאר הא דפליגי ר' יוחנן ור"ל דר"ל דריש תרתי היינו מלעשות זה מעשה פרה, ולכפר אלו מעשה יוהכ"פ, ור' יוחנן דריש על יוהכ"פ גרידא. והיינו דפליגי בזה כיון דע"כ אין לדרוש למעשה פרה רק אם יש לנו גז"ש המלמדת על מעשה פרה, והיינו צוה צוה. ופליגי אם הגז"ש דצוה ד' האמור במלואים אם היא מופנה דר"ל סבר דהוי מופנה שפיר וזהו כסברת התוס' שכתבנו. וא"כ הוי גז"ש מופנית משני הצדדין. ושפיר מידרש מעשה פרה, ור' יוחנן סבר דלא הוי מופנית. והיינו מהטעם שכתבנו. וא"כ לא הוי אלא מופנה מצד אחד ולהכי משיבין, וא"כ לא ידענו מזה מעשה פרה לפרישה, ולפי"ז ע"כ סברת ר' יוחנן לא שייכה אלא למ"ד דהגז"ש המופנית מצד אחד למידין ומשיבין, אבל למ"ד למידין ואין משיבין בודאי דיש לדרוש ממלואים גם מעשה פרה,

(ובזה יש להעיר לפי מה שכתבו התוס' שם בנזיר לר' ישמעאל דסבר למידין ומשיבין והכא קאמר ר' יוחנן משים ר' ישמעאל דדרש ממלואים גם למעשה פרה, והנה שם בנדה כ"ב ע"כ מבואר לר' ישמעאל דסבר למידין ואין משיבין), ולפי זה יש ליישב הא דפסק הרמב"ם בפר"ב מפרה ה"כ דפרישה דפרה הוי דאורייתא. וזהו כר"ל אעפ"י שבכ"מ הלכה כר' יוחנן לגבי' דר"ל, וכבר הקשה המל"מ שם, ומטעם זה קיימו הרבה הגירסא ריב"ל במקום ר"ל. ובזה הכלל דהלכה כריב"ל לגבי' דר' יוחנן, אבל לפי דברינו יבואר גם הגירסא ר"ל, והיינו דלא פסק הרמב"ם כר"י מפני שעיקר סברת ר' יוחנן הכא לפי הכלל דמופנה מצד אחד למידין ומשיבין, אבל הרמב"ם אפשר דסבר בזה דלמידין ואין משיבין, ולהכי שפיר פסק דהפרישה דפרה הוי דאורייתא:

ו ואימא כפרה דקרבנות מי ידעינן הי כהן מתרמי, ופירש"י דהכוונה קרבנות יחיד דכתיב בהן וכפר. וא"כ נדרוש לכפר אלו קרבנות יחיד, ועל זה משני לא ידעינן הי כהן מתרמי, ופירש"י מטעם דע"י פייס הי' עובדין. וקשה דלכאורה משמע מזה דהפייס הוא מצוה דאורייתא, מדחזינן שבשביל הפייס מסבבין הקרא דלכפר על קרבנות יוהכ"פ שעובדין בלא פייס, וזה תמוה הא ע"כ הפייס הוא תקנת חכמים כמבואר בגמ' לקמן כ"ב ע"א וכיון שלא הוי פייס אלא מדרבנן א"כ אם באנו להצריך פרישה לקרבנות בודאי היו בוררין כהן לעבודה ויעשה מקודם פרישה כמו שעושין את הפרישה למעשה פרה אם כשר גם בכה"ד. וגם בעיקר שמשני הש"ס לא ידעינן הי כהן מתרמי קשה ליבררו בי"ד של כהנים איזה כהן כמו שעושין הבחירה לכהן השורף את הפרה לדידן דכשר גם בכה"ד, ולשיטת התוס' דכל עיקר הוא אסמכתא אתי שפיר אבל ביארנו לעיל דע"כ הרמב"ם פליג בזה. ואפשר לומר דזה הוקשה לרש"י ולהכי מפרש דהש"ס מקשה על קרבן יחיד דבזה אין להם שייכות להבי"ד של כהנים, אלא כל אחד ואחד יכול לברור לו לכהן מבית אב ויקריב עבורו, ועל זה משני לא ידעינן הי כהן מתרמי, היינו דאין זה שייכות להבי"ד לבחור כהן להתנהג בפרישה ואפשר דאסור להם לעשות כן מטעם דגוזלין זכות כהן אחר. ולאחר שחידשה הסוגיא סברא זו דאין בזה זכות בחירה לבחור כהן אחד בקרבן יחיד, ממילא מיושב גם כן בקרבנות צבור, דגם בקרבן צבור הוי הדין תורה דכל הקודם זכה כמבואר לקמן. וא"כ אין להבי"ד כח לגרוע זכות הכהנים האחרים. ולא דמי לפרישה דמעשה פרה, דשם ליתא הדין דכל הקודם זכה. אלא עיקר הדין בזה שכל מעשה פרה מוטל על הבי"ד. ושם שפיר יש לבי"ד זכות הבחירה:

ז ובזה מיושב דברי רש"י התמוהין הרבה כאשר הרבו לתמיה בהא דפירש"י דלא ידעינן הי כהן מתרמי משים דע"י פייס היי עובדין, ולפירש"י שפירש דמיירי בקרבן יחיד,

א"כ הא בקרבן יחיד ליתא פייס כמבואר לקמן, אבל נראה כמו שכתבנו דכוונת רש"י ליישב בתירוץ הש"ס דבזה מיושב גם בקרבנות צבור דכיון דלא ידענין הי כהן מתרמי היינו שאין לבי"ד זכות בחירה נגד שארי הכהנים. ובזה ניחא גם בקרבן צבור בפירש"י שעל ידי פייס היו עובדין, כוונת רש"י בזה להזכירנו דע"כ זכות כולם בזה. ומטעם זה תקינו פייס. וא"כ לא משכחת פרישה, ועל זה מקשה הש"ס היטב דליבעי פרישה לכולי' משמרת בית אב, דבזה לא יוגרע זכות הכהנים ולפי דברינו אין כאן סתירה מדברי רש"י לקמן כ"ו ע"ב ד"ה אם רצה להקריב דפירש דביחיד לא בעי פייס, וכבר עמדו בזה, עיין מל"מ פר"ד מתו"מ, ולפי דברינו אתי שפיר. וכן מוכח מהסוגיא כמוש"ב ח ואימא כפרה דקרבנות כתבו התוס' פירש דשאר קרבנות נמי ניבעי פרישה. דאין לפרש דקרבנות דוקא דהא יוהכ"פ נמי פרישה דקרבנות הוא יעוי"ש. והנה לפי"ז תקשה למאי איצטרך קרא בזאת יבוא אהרן דדרשינן לקמן מאי בזאת ממה שאמור בענין דמלואים. וקשה כיון דכבר ידעינן דשארי קרבנות נם כן טעון פרישה מקרא דלעשות ולכפר, וא"כ פשיטא דיוהכ"פ לא גרע, ובכלל שאר קרבנות. ומצאתי בגבו"א עמד בזה על התוס', ונראה דלפי דברי התוס' ישנים לעיל שכתבו לפרש פירכת הגמ' דפריך ואימא צוה דיוהכ"פ היינו דמצוה הוי דרשינן פרישה לאחרי עשייה כמו דכתיב הקרא דצוה אחרי עשייה. וקרא דלכפר הוי קודם עשייה וא"כ ניבעי תרתי פרישות, חד קודם יוהכ"פ וחד לאחרי יוהכ"פ. ולפי"ז ה"ג יש לומר כן דאם אנו יודעין פרישה לפני יוהכ"פ מהא דלכפר שהוא כולל כל הקרבנות. א"כ הא דכתיב בזאת שפירושו מה שאמור בענין דמלואים נפרש הכוונה כסי האמור שם לפי תוכן הענין האמור בלשון צוה דאחרי עשיה, והיינו תופסין דהקרא בא לחדש מה שאמור בענין דמלואים היינו כפי האמור דוקא, ויהיה מחודש דין ביוהכ"פ דליבעי שתי פרישות. ועוד לפי המבואר במד"ר ויקרא פ' כ"א דאהרן בעצמו היה לו רשות ליכנס לבית קדשי הקדשים כל זמן שרצה אלא רק שיעשה כסדר הזה הכתוב. עי' ברש"ש הכא שהביא המדרש ומה שכתב שם. וא"כ אין זה ענין לקרבנות הבאים בתכלית כפרה:

דף ב:

ט ואימא רגלים. פירוש דקביעי להם זמן, והקשה בגבו"א מדוע לא מקשה מר"ח דקביעי להם זמן וגם מכפרים כדאיתא בשבועות, יעוי"ש. ונראה דהש"ס מקשה רק בהני קרבנות דכתיב בהדיא לכפר, והנה בשעירי הרגלים כתיב בהדיא לכפר. משא"כ בשעיר ר"ח לא כתיב לכפר בהדיא רק כתיב ושעיר חטאת ל"ד ודרשו חז"ל בשבועות שהביאור

בזה כפרה, אבל כיון שלא כתיב בהדיא לכפר, א"כ פשיטא אשר אין לומר דהקרא דלכפר האמור במלואים מרבה שעירי ר"ח כיון שלא נאמרה בהו לכפר, ומה"ט לא מרבה מלכפר מעשה פרה אף שגם פרה מכפרת, וכבר הקשה זה בגבו"א מדוע לא דרשו מלכפר על מעשה פרה כיון שגם פרה מכפרת ודחק שם, והפשוט בזה כיון שלא כתיב בהדיא לכפר, וא"כ ה"נ בשעיר של ר"ח כיון שלא כתיב בו לכפר. והש"ס מקשה רק מהני דכתיב לכפר בהדיא, וכן פירש"י לעיל ד"ה ואימא משום דכתיב לשון וכפר וגו'. אמנם אח"כ ראיתי בפסוקים חומש במדבר כ"ח שאף ברגלים לא כתיב לכפר רק שלש פעמים, ביום טוב של פסח, ועצרת, ור"ה, ובאינך לא כתיב לכפר, וע"כ משום דהוקשו כל המועדים זה לזה הרי זה כאילו כתיב בהדיא גם באינך כולהו. וא"כ לפי"ז גם בר"ה כן דהלא מבואר בשבועות דר"ח ג"כ בכלל ההיקש כמבואר שם ו' ע"א. לכן נראה דהש"ס פריך מהיותר קבוע זמן, דהרגלים השלשה הלא זמנם קבוע ביותר, לפי קביעות ההילוך ההמה גם כן, דהיינו זה בזמן האביב. וזה בזמן האסיף, וזה ביום הבכורים. משא"כ ר"ח. ולהכי פסיקא להש"ס להקשות יותר מרגלים: י ואימא רגל אחד, וקשה כיון דכבר מסיק דהלימוד ממלואים הוא על פעם אחת בשנה, א"כ ע"כ הוא יוהכ"פ. דיוהכ"פ ודאי מסתבר לרבות מלכפר, וא"כ אין לרבות עוד רגל אחר. כיון שכבר אנו עושין פרישה לרגל אחד שהוא יוהכ"פ. וע"כ צ"ל דכוונת הגמ' לרגל אחד ולא יום הכפורים. וקשה מאי חזית לרבות יותר רגל אחר ולמעט יוהכ"פ, הלא במסתברא כי יוהכ"פ יותר נכלל בלכפר משאר רגל. אמנם אפשר לומר דהש"ס באמת לא בא למעט יוהכ"פ, ורק מקשה שאימא גם רגל אחד בשנה בכלל, ואם בשביל שכבר נהגו פרישה פעם אחת זה לא איכפת לן אם רק כשהדבר שאנו עושין פרישה כעת הוא דבר אחד הנהוג פעם אחת בשנה. ולהכי שפיר עושין פרישה ליוהכ"פ מטעם שהוא דבר הנהוג במינו פעם אחת בשנה, וכן רגל אחד כמו כן הוא דבר הנהוג פעם אחת בשנה. ובזה מיושב הא דהש"ס רוצה לשנויי מטעם דלא ידעינן הי מינייהו. ולכאורה דאטו מפני חסרון ידיעתינו ישתנה הדין. והנה לשיטת התוס' שכל עיקר הלימוד הוא בתורת אסמכתא. ועיקרו הוא מדרבנן אתי שפיר כי אין לחכמים לתקן פרישה באופן שחסר לנו ידיעה ברורה באיזה זמן ננהוג פרישה. אבל לפי מה שביארנו שמדאורייתא הוא להרמב"ם א"כ מה תועלת יש בזה שאין אנו יודעין, אמנם כך ביאור הדברים שמפני שאין אנו יודעין בידוד הדבר באיזה רגל א"כ יש לנו לעשות פרישה מספיקא בכל רגל ורגל כדין ספיקא בכל מקום, והכא לא תהי' הספק כבעלמא שהעשיי' באה רק מספיקא, אלא הכא יהיה הדבר בחיוב ברור מטעם כיון דלא ידעינן א"כ איזה מהן נפקיע, וממילא איתרבו תרווייהו היינו כל הרגלים כולן,

דהיינו שזה מדה בתורה כך הוא דבאופן זה מרבינן שניהם, וכיון שזה לא כן הוא, מטעם דע"כ לא רבתה תורה יותר מפעם אחת, היינו הדבר הנהוג בפעם אחת בשנה, וע"כ דאין בידינו לרבות אלא רגל אחד, להכי ממילא אין לרבות אלא יוהכ"פ גרידא, ובזה פריך הש"ס דיש לומר דהכוונה בתורה היתה לרבות רגל אחד, או חג המצות, או חג הסוכות, ולא הוי תרווייהו שקולין, וממילא לא מרבינן אלא רגל אחד ותו לא, היינו לבד יוהכ"פ, ולכאורה מדוע לא אמרינן תרווייהו חה"מ והה"ס כיון דשניהם שונים במינם, אמנם לפום ס"ד השתא דתליא ברגל אין חילוק ביניהם, ולקמן יבואר לנכון. ובדברינו מיושב גם כן הא דפריך הש"ס ואימא שמינו דפרישת שבעה ליום אחד הוא וכו', וקשה הא יש לרבות גם ר"ה דפרישת שבעה ליום אחד הוא, ואם כן תקשה גם כן והא לא ידעינן הי מינייהו. ומצאתי בגבו"א עמד בזה, ובדברינו יבואר לנכון כי לא איכפת לן גם אם מרבינן ר"ה והיינו כי ר"ה הוא מין בפני עצמו ואינו מין רגל, כי בכל מקום הרגלים הוא דוקא הני שלשה, וכן מבואר בעירובין מ' ע"ב דר"ה לא איקרי רגל, וכיון שכן גם אם מרבינן ר"ה הרי הם שני דברים שונים, כיוהכ"פ ורגל, ולא איכפת לן גם אם יהיו שתי פעמים בשנה באופן זה שכל אחד משונה מהשני וגם אם אמרינן דמספיקא ע"כ רבתה תורה לשניהם, מ"מ אין זה סתירה להכלל דבעינן פעם אחת בשנה, דגם זה נקרא פעם אחת בשנה, כמו שנתבאר:

יא גמרא, ואימא שמיני וכו', דנין דבר שאין קדושה לפניו מדבר שאין קדושה לפניו, ולאו קל וחומר הוא וכו'. ולכאורה מה שייך לדון בק"ו היינו שבשביל הק"ו לא בעינן שאין בו קדושה לפניו. ותמוה דהלא סו"ס אינו בדמיון למילואים, - אבל נראה דכוונת הש"ס לומר דהלא כל עיקר הא דבעינן דומיא למילואים הוא מכח הלימוד דבנין אב שהוא במה מצינו. ועל זה פריך הש"ס מדוע לא נלמוד מכח קל וחומר שהוא ג"כ מדה בתורה. ועל זה משני הזה כתיב דבעינן דוקא בדמיון למילואים. והכוונה דאתי הקרא ואפקה מקל וחומר:

יב והנה בעיקר הפירכא דפריך ואימא שמיני. יש לדייק מהא דאיתא בערכין ג' ע"ב הכל חייבין בסוכה כהנים וכו' פשיטא וכו' כהנים איצטרכא לי' סד"א הואיל וכתיב (ויקרא פ"ג) בסוכות תשבו אמר מר תשבו שבעת ימים כעין תדורו מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו והני כהנים הואיל ובני עבודה נינהו לא ליחייבו קמ"ל נהי דפטירי בשעת עבודה בלא שעת עבודה היובי מחייבי וכו'. ואם אמרינן דשמיני טעון פרישה שבעה ע"כ יהי' מופרש גם מביתו וממילא יהי' נפקע גם ממצות סוכה נמצא לפי"ז

דדין פרישה מבטלו ממצות סוכה וא"כ אין זה בדמיון להא דמלואים דהתם לא היתה הפרישה גורמת לביטול מצוה:

דף ג.

א פז"ר קש"ב, רגל בפני עצמו, מפרשי התוס' לענין לינה שטעון לינה ליל מוצאי יו"ט האחרון וא"ת תיפ"ל דטעון לינה משום שלמי שמחה וכו' ויש לומר דמשכחת לה דלא מייתי קרבן בו ביום כגון ששלח שלמיו אתמול דנאכלין לשני ימים ולילה אחד יעוי"ש. ויש לעיין היאך הדין ביו"ט הראשון אם שלמיו מערב יו"ט ועדיין יש משלמיו בעין אם יכול לצאת בהן משום שלמי שמחה דיש לומר דדוקא בששלח מאתמול הכא דעכ"פ שלח שלמיו ביו"ט, וזה מהני גם ליו"ט האחרון, אבל לא כן בששלח מערב יו"ט שהוא חול. - או"ד לא שנא וצ"ע:

ב שם, פייס בפני עצמו פירש"י פייס לעצמו שאין פייס בפרי החג אצל המשמרות שכל המשמרות שונות ומשלשות בהן לפי חשבון סדרן, אבל פר של שמיני בתחילה מפייסין עליו. ויש לעיין בזה טובא. א) מדוע לא היה פייס בימי החג דאטו מפני שיש הרבה קרבנות יותרו הכהנים משלהם, הלא מבואר בסוכה נ"ה שכל המשמרות היו שונות ומשלשות בהן חוץ משתים יעו"ש. וא"כ מדוע יותרו השתים האחרונים זכותם, הלא יש להם לתבוע להיות מן המוקדמים, ויהיו זריזין ונשכרין גם כן. ב) דהלשון שאמרו חכמים פייס בפני עצמו משמע דגם בהחג עצמו היה פייס, אלא שבשמיני היה פייס מיוחד, ולפירש"י אין זה במכוון פייס בפני עצמו. ג) והנה מלשון המשנה בסוכה נ"ה ע"ב דשנה התנה בשמיני חזרו לפייס כברגלים, משמע דכל הרגלים בכלל דהיינו חג הסוכות עמהם, וא"כ משמע שגם בחג הסוכות היה פייס, ואם כוונת התנא לשלול חג הסוכות מטעם שלא היה פייס בחג הסוכות היה להתנא לשנות חזרו לפייס כבשארי רגלים, ומדשנה התנא רגלים סתם משמע שגם חג הסוכות בכלל:

ג ונראה דבאמת היה פייס גם בחג הסוכות. אמנם בזה יובדל חג הסוכות משארי רגלים, והיינו דבכל הרגלים היה פייס בכל יום ויום איזה מן המשמרות יקריב, ובחג הסוכות לא היה פייס אלא ביום הראשון בלבד, והזוכה ביום הראשון היה אח"כ הסדר לפי הקבוע להם. ובזה החידוש בשמיני שהי' בו פייס לעצמו כברגלים, היינו שהיה פייס מי יזכה בהקרבה של חובת היום, ומצאתי בחדושי הרמב"ן שנחית ג"כ לפרש כן, ומביא מתוספתא דסוכה דתניא אבא יוסי בן חנין אומר לא היה פייס אלא לראשי המשמרות בלבד, ושאר כל המשמרות חוזרות חלילה, ור' חנינא בן אנטיגנוס אומר לא היה פייס

אלא ליו"ט הראשון של חג בלבד, ושאר כל ימי החג חוזרות חלילה ומפרש הפלוגתא דאבא חנין סבר דהמשמר הזוכה בפייס קודמת, ועל ידה מקריבות כל המשמרות כסדורן במקרא, ורבנן סברי דשארי משמרות היו מקריבות כדרך שעומדות כקוליא"ר, ואח"כ מפרש דאפשר דלא פליגי בזה. וכדרך שמסודרות הן בקוליא"ר הם זוכות בפייס כמו שזוכין היחידים בפייס בתמיד יעו"ש, הרי מבואר דע"כ היה פייס ביו"ט הראשון של חג, ודברי רש"י שמפרש שלא היה פייס כלל בחג הסוכות תמוה ואין לדחוק בכוונת רש"י שהכוונה שלא היה פייס בחג הסוכות מלבד יו"ט הראשון מדפירש שאין פייס בפרי החג אצל המשמרות, משמע שכלל כלל לא, וע"כ דכוונת רש"י דהסדר היתה לפי מה שהן סדורין כמקרא וזה היתה גם ביו"ט הראשון של חג ותמוה:

ד שם, רגל בפני עצמו פירש"י הכא שאין שם חג הסוכות עליו. ולכאורה היאך שייך לומר שהוא בתור חג הסוכות, והלא ע"כ שם חג הסוכות נקרא על שם מצוה דסוכה, וכיון שאין בשמיני מצוה דסוכה, ואדרבה אסור לישב בסוכה בכוותה לשם מצוה משום איסור בל תוסיף, וא"כ היאך יעלה על הדעת שיהי' נקרא חג הסוכות. והנה ברש"י סוכה מ"ח מפרש רגל לעצמו שאין בו סוכה ולולב, וזהו פירש"י המובא הכא בתוס' ד"ה פז"ד, אמנם גם זה תמוה דהנה שם בסוכה איתא רבי יהודה אומר פרים אין מעכבין זה את זה וכו' אמר להם שמיני רגל בפני עצמו הוא שכשם ששבעת ימי החג טעונין קרבן ושיר וברכה וכו' אף שמיני טעון קרבן וכו' יעוי"ש, מבואר דר' יהודה מביא ראיות דשמיני רגל בפני עצמו מהא דטעון ברכה ושיר לעצמו, ומדוע לא אמר כפשוטו דשמיני רגל בפני עצמו, מפני שאין בו מצוה דסוכה ולולב. ועוד דלא שייך לומר דגל בפני עצמו מפני שאין בו המצוות שביו"ט ראשון. דהדי חזינן שגם מצוה דלולב אינו בגבולין כל ימי החג, ומכל זה שם החג הראשון עליהם, והנה בזה יש לומר שמפני שעכ"פ נוהג מצות לולב כל שבעה במקדש. -- אבל תמוה מזה שכתבנו לעיל. לכן נראה דיותר נכון כמו שפירש"י הכא והיינו שמפרש רגל בפני עצמו שאין שם חג הסוכות עליו, והיינו דאעפ"י שהתורה קראה אותו שמיני, שמובנו שמיני לראשון. וע"כ שדומה לו באיכותו, משום דאל"כ לא שייך לומד שמיני, אלא ראשון, או סתם חג, וע"כ דחג הסוכות גורמו ומביאו, וא"כ השמיני הוא תולדה דחג הסוכות, וא"כ ראוי הוא להיות נקרא ג"כ חג הסוכות מפני האב שמביאו, ואעפ"י שאין יושבין בסוכה בשמיני, מ"מ לא איבד את שמו מלהיות נקרא חג הסוכות, מפני שהחג הסוכות הביאו, וראוי להיות גם כן נקרא על שם אביו. ועל זה באה ההלכה וחידשה שלא יהא נקרא על שם המביאו, אלא הוא חג בפני עצמו בשם מיוחד לו לבדו:

ה שם, אבל לענין תשלומין תשלומין דראשון הוא דהא מי שלא חג ביו"ט הראשון של חג חוגג והולך כל הרגל כולו ויו"ט האחרון של חג. יש לעיין בדבר התשלומין האלו בשמיני אם לא בא רק בתור תשלומין גרידא, אבל אין לו חיוב בעצמותו כלל, ורק בא למלא החיוב דיו"ט ראשון גרידא, או"ד דבשעה שבא לתשלומין ממלא גם את חיובו העצמי שלו ונפק"מ למי שלא נתחייב בראשון כגון שהיה קטן או גד וכדומה אם מחויב להביא בשמיני, והכא אין כאן תשלומין, וא"כ יש להסתפק אם יש כאן חיוב העצמי, או לא. והנה בדבר התשלומין דימי החג פליגי בזה ר' יוחנן וד"ל בחגיגה אם יש תשלומין לאינו ראוי בראשון יעוי"ש. וא"כ יש להסתפק כאן בדבר החיוב דשמיני, אם גם בשמיני שייך פלוגתא זו, או"ד דבשמיני לכו"ע יש חיוב עצמי לבד התשלומין, והיינו מפני שהוא רגל בפני עצמו:

והנה כן יש להוכיח גם כן מהא דאיתא בירושלמי פר"ה דסוכה ה"ז דגל דאמר ר' אבין בשם ר' אחא כולהם כתוב וביום, ובאו כתיב ביום (היינו בלא ואי"ו מחבר) ללמדך שהוא רגל בפני עצמו יעוי"ש. משמע מזה דיש לו חיוב עצמי. ולהכי כתיב ביום לומד שהוא בפני עצמו, וא"כ אפשר דלכו"ע הכא החיוב בקרבן אעפ"י שלא היה ביו"ט ראשון, ואעפ"י שאם הביא ביו"ט ראשון או בז' ימי החג אינו צריך להביא עוד בשמיני זהו מפני שכבר עשה חיובו, משא"כ אם עדיין לא עשה חיובו, אז חל חיוב חדש בשמיני המוסף על ראשון, ובקרבן שהביא בשמיני נשלם לגמרי היינו שנפטר מהחיוב השמיני, וגם מהחיוב דיום טוב ראשון, ומצאתי בחידושי הרמב"ן לסוכה שמפרש כן בביאור רגל בפני עצמו, היינו לומר שהוא דגל בפני עצמו, ואף אם לא היה ראוי לחיוב בראשון מכל זה נתחייב בשני, וזהו כענין הא דאמרו בפסחים בפס"ש שהוא רגל בפני עצמו, והכא לכו"ע הוי לענין זה רגל בפני עצמו, יעוי"ש, וכן מצאתי בריטב"א סוכה, ולפי"ז יש לעיין בסוגיא דידן מאי קאמר הש"ס דלהכי הוי שמיני טפל מפני שהוא תשלומין לראשון, וקשה הא כיון שגם חיוב עצמי יש לו א"כ מה שייך לקראתי טפל, הא גם בלא חיובי דראשון הא נתחייב בשני בלא"ה, ואם בשביל זה דאם היה מקריב בראשון שאז אינו מקריב בשני, ליתא דבשביל זה אין לומר שהוא טפל כיון שכמו כן אם קרב בשמיני אין קרב בראשון, וע"כ הא דפטור בשמיני אם קרב בראשון זהו מפני שעשה חובתו:

ו ונראה דהכא הכי פירושו דהנה שני אופנים איכא בהא דטפל, ועיקר, והוא דלפעמים אף שהוא גם כן עיקר, אמנם מפני שהוא תולדה להחיוב ומכחו בא, גם זה נקרא טפל, והוא דהכא כיון שע"כ עיקר חיוב דשמיני בא מפאת שהוא שמיני, וזהו כי השמיני הוא בעצם תולדה לראשון, דלא שייך שמיני בלעדי ראשון, והדאשון גורם לשמיני שיבוא,

להכי אמרינן כי התולדה לא עדיפא מאב, ולהכי שייכה תשלומין בשמיני שיושלם חיוב דהראשון אעפ"י שראוי לבוא גם מחמת עצמו, והיינו מפני שע"כ הוא תולדה לראשון גם כן, וא"כ אין לומר בו עדיפות מהראשון, ודי לנו אם אמרינן תולדותיהן כיוצא בהן, אח"כ מצאתי במלואים לגבו"א כתב שסוגיא זו אזלא למ"ד בחגיגה ח' דמאן דלא חזי בראשון לא חזי בשני, והוא הדין בשמיני, וזהו דלא כהריטב"א לסוכה יעוי"ש, והנה לא ראה אשר הרמב"ן גם כן סובר כן, והסוגיא שפיר מתפרשא כמו שכתבנו דהיינו דהכא הביאור דלא עדיפא החיוב הנולד, מהגורם החיוב כמוש"נ, ומה"ט אין זה ענין להא דטפל ועיקר דעלמא כהא דזבחים מ"ט:

ז שם, ואימא עצרת דפרישת שבעה ליום אחד הוא אמר ד' אבא דנין פר ואיל אחד מפר ואיל אחד לאפוקי עצרת דשני אילים נינהו, ופירש"י דנין פר ואיל אחד עבודת מוסף יום הכיפורים פר אחד ואיל אחד ועבדת שמיני למלואים פר אחד ואיל אחד דכתיב קח לך עגל בן בקר לחטאת וכו' יעו"ש ויש לתמוה בזה טובא א) מדוע לא פירש"י פר אחד ואיל אחד דיוהכ"פ היינו פר ואיל של כהן גדול, אך בזה הוכרח רש"י לפרש כן, מפני הסוגיא שפריך הש"ס הניחא למ"ד איל אחד הוא וכו' וזה מיירי במוספין. ולהכי הוכרח רש"י לפרש הסוגיא דמיירי במוספין וכן פירש הריטב"א אבל תקשה על הסוגיא גם כן הכל טעמא מאי נאיד הש"ס לאוקמי' דמיירי הילפותא מפר ואיל של כהן גדול ולא תקשה, וכמו שמשני במסקנא:

ב) ביום הכיפורים גם כן איכא שני אילים היינו אילו של אהרן ואיל הצבור, וא"כ אפילו לרבי דאמר איל האמור כאן הוא האמור בחומש הפקודים. מ"מ שני אילים הן ותקשה גם לרבי. ג) דהכא דנין פר ואיל דמוספין שהוא משל צבור, ולקמן מסקינן דאין למידין משל ציבור, וליכא למימר דהדרא בה הסוגיא דא"כ מדוע לא אמר הש"ס אלא ומצאתי שזו היא קושיות הר"ת הובא בריטב"א. ד) אי דנין דקאמר אמוסף קאי א"כ גם בעצרת קאי אמוסף וא"כ מאי קאמר לאפוקי עצרת דב' אילים נינהו, וקשה הא במוסף לא הוי אלא איל אחד. וע"כ דכוונתו בעצרת על חובת היום, א"כ אין הנידון דומה, דיוהכ"פ מיירי במוסף, ובעצרת מיירי בחובה"י. אח"כ מצאתי בגבו"א במלואים שם שהקשה בזה, וב"ה שכיוונתי לדבריו. ועוד מוסיף בזה לתמוה דמ"ש דגבי יוהכ"פ לא חשב אלא לדמוסף, ובעצרת שביק לדמוסף לגמרי ואפילו מכלל לא כייל להו עם של חובת היום דעצרת, מדלא קאמר לאפוקי עצרת דג' אילים נינהו ב' דחובת היום, ואחד של מוסף עמהם, דהא גבי יוהכ"פ עושה את של מוסף לעיקר, ולגבי עצרת אפילו מטפל לא טפל לי' למחשבי' עם של חובה"י בכללן ה) הקשה מ"ש דדן ביוהכ"פ ממוסף דידי'

לחוד ואע"ג דהוי נמי איל של אהרן דחובת היום הוא לא חשיב לי', ואילו גבי עצרת חשיב חובת היום דהא ב' אילים דעצרת תרווייהו חובת היום נינהו. ו) הק' מאי פריך אלא למ"ד ב' אילים נינהו מא"ל מאי קושיא הא דנין אמוספין לחוד קאי ולכו"ע איל דאחרי מות לאו במוספין הוא אלא חובת היום הוא. ז) הקשה אי דנין דקאמר אמוסף קאי מדוע לא קאמר לאפוקי עצרת דב' פרים נינהו, וביוהכ"פ היה פר אחד: ח) ונראה לבאר בהקדם ספק מה שעלתה לי להסתפק לפום מה דתנן בהוריות י"א ע"ב ואין בין כהן משמש לכהן שעבר אלא פר יוהכ"פ וכו' זה וזה שווים בעבודת יוהכ"פ ופירש"י כהן משמש היינו הראשון שחוזר לעבודתו ובין כהן שעבר דהיינו השני שמינו תחתיו שווים בעבודת יוהכ"פ דמקרבי קרבנות היום ביוהכ"פ אי זה שירצה יעוי"ש. והנה לענין פרישה ע"כ דלא היו מפרישין אלא אחד, כמו שכתבנו לעיל בשם הירושלמי משום איבה. וממילא כשאחד מופרש והשני אינו מופרש פשיטא דהמופרש יעבוד עבודה, מטעם דלכתחילה אין מניחין לעבוד בלא פרישה, אבל יש לעיין באיזה מן העבודות מעכבין בשביל פרישה, דאפשר לומר דדוקא בהעבודות של החובת היום בעינן פרישה דומיא דמילואים וממילא העבודות שאינם בחובת היום שפיר רשאי גם השני שלא עשה פרישה, או"ד דבכל עבודות שבאותו יום אפילו שאינן בחובת היום ג"כ בעינן לעבוד בהכהן גדול שעשה פרישה. א) והנה מלשון הש"ס שדרשו לכפר אלו מעשה יוהכ"פ משמעו כל מעשה יוהכ"פ היינו כל עבודות הנהוגים ביום זה:

ט) והנה בעבודת יוהכ"פ שתים יש. א) יש אשר לגמרי הוא דומה למילואים. ב) יש אשר רק בדמיון הוא למילואים. אבל אין זה בדומה למילואים ממש, וזה הדבר, כי בדבר הקרבנות של הכהן גדול ביוהכ"פ, זהו בדמיון למילואים ממש וזהו מפני שהכל בא משל אהרן אילו, ופרו, ועל זה לא הוי שום ס"ד למעוטי, כי בזה הבנין אב הוי לימוד גמור. - וכל עיקר השקלא וטריא דש"ס שמקשה ואימא קרבנות וכדומה. זהו מפני שמשמעות דהדרשה שדרשו מלכפר כל מעשה יוהכ"פ דהיינו גם המוספים. ובזה פריד הש"ס מדוע לא מרבינן גם רגלים שהם דומים למוספין דיוהכ"פ, ועל זה משני הש"ס דבעינן שני תנאים, מיוחדים ללמוד ממילואים. א) שתהי' הפרישה שבעה ליום אחד. ב) שיהי' הדבר פעם אחת בשנה. ולהכי כשפריך הש"ס מעצרת ואימא דבעינן פרישה ליו"ט דעצרת. ע"כ עיקר הפירכא אם אנו אומרים פרישה ביום הכפורים גם לעבודת המוסף, דהרי פשיטא דמחובת היום דיוהכ"פ אין להקשות כלל כמו שכתבנו לעיל. וע"כ ג"כ כשרוצה הש"ס להטעין פרישה לקרבן דעצרת הכוונה בשביל הקרבן דחובת היום. דאין לומד בשביל קרבן מוסף דעצרת, דהרי כיון שאין בו מחודש יותר מקרבן של פסח, והיינו

דבפסח הקרבן שני פרים ואיל אחד, וכמו כן בעצרת, ואנן בעינו פרישה לדבר הנוהג פעם אחת בשנה, וע"כ הכוונה עצרת היינו החובת היום. ובזה משני הש"ס דשאני עצרת דשני אילים נינהו בחובת היום, ופריך הש"ס למ"ד דגם ביוהכ"פ היו שני אילים. היינו חד דחובת היום וחד מוספין. והיינו דגבי יוהכ"פ לא איכפת לן גם במוספין מפני שקרבן יוהכ"פ משונה משארי הרגלים במוסף מפני שאינו מקריב אלא פר אחד, ומפני חידושו הרי"ז נחשב כחובת היום. ובזה מיושב הא דלא קאמר הש"ס שני אילים בשביל אילו של אהרן, משום דפשיטא דאילו של אהרן אינו נכנס כלל עתה לדון בזה, ורק על חובת היום של צבור אנו דנין, ומטעם זה לא קשה מדוע לא קאמר הש"ס לאפוקי עצרת דשני פרים נינהו, היינו הפרים דמוסף, מטעם דפשיטא שאין לנו עתה עסק בהפרים דמוסף של עצרת, מפני שבזה דבשביל המוסף אינו לטעון פרישה, מפני שקרבן זה ישנו גם בחג הפסח. ובזה מיושב ג"כ הא דלא קאמר הש"ס לאפוקי עצרת דשלשה אילים נינהו היינו בצירוף גם איל דמוסר, וכבר הקשה בזה הריטב"א ותירץ דמהתם ליכא למילף דהא כתיב גם כן שני פרים יעוי"ש, אבל קשה הכל טעמא מאי לא קאמר הש"ס גם זה לאפוקי עצרת דשני פרים נינהו ושלשה אילים נינהו. - אבל בדברינו יבואר לנכון כאשר כתבנו. וכשמשני הש"ס דלא דנין עצרת מטעם דשני אילים נינהו לחובת היום ולפי"ז ע"כ סבר הש"ס דיוהכ"פ בעי פרישה אף לעבודת המוספין. ופריך הש"ס ואימא ר"ה וזהו מפני כי ר"ה במוסף שלו דומה הוא לשל יוהכ"פ דהיינו שקרבנו שוה פר אחד ואיל אחד, ואעפ"י שיש קרבן זה ביוהכ"פ וא"כ לכאורה קשה כיון דכבר קאמר הש"ס דבעינן דבר הנוהג פעם אחת בשנה, ע"כ צריך לפרש כך דכוונת הש"ס מדוע אמרינן דיוהכ"פ בעי פרישה גם להקרבן מוסף, מדוע לא אמרינן דניבעי פרישה לר"ה. וממילא לא בעינן פרישה להמוסף דיוהכ"פ, מטעם דלא עבדינן פרישה לקרבן אחד שתי פעמים בשנה (ובזה מיושב לנבון הא דהקשה בגבו"א בהא דפריך הש"ס ואימא ר"ה יעוי"ש) והנה המסקנא דילפי ממלואים דבעינן פר ואיל שלו. וע"כ עתה סבר הש"ס דלא כדסלקא דעתין מעיקרא, דגם בעבודת מוסף דיוהכ"פ בעינן פרישה, אלא דוקא בעבודתו של הכהן גדול בפר ואיל הוא דבעינן פרישה, ולא לשארי העבודות. והא דלא קאמר הש"ס אלא, אפשר דכיון דגם מעיקרא, הוי סבר הש"ס דעיקר הפרישה הוא בשביל הפר ואיל של הכהן גדול, רק הוי ס"ד דגם בשארי עבודות בעינן פרישה, אבל כיון שעיקר הסברא בהא דפר ואיל אינו מחודש, להכי לא קאמר הש"ס אלא, ובזה אתי שפיר דברי רש"י לנכון. ולפי"ז גם לענין שאילתין בדבר הספק שהסתפקנו, נראה דבשארי עבודות מלבד הפר והאיל של הכהן גדול. יכול הכהן גדול השני לעבוד גם לכתחילה בלא פרישה,

כן נראה בס"ד: י שם. הקשו התוסי"ש לרש"י שפירש דילפינן ממלואים דהיינו ויאמר אל אהרן קח לך עגל בן בקר לחטאת ואיל לעולה, והקשו א) היאך ילפינן צבור מיחיד דהיינו מעגל ומפר של אהרן. ב) הא לא דמי דהתם במלואים היה העגל חטאת ואיל לעולה, ואילו הכא ביוהכ"פ הפר והאיל דצבור שניהם עולה נינהו יעוי"ש. ולכאורה היאך בעי הש"ס למילף לעיל ממלואים. יהא לא דמי דהתם של יחיד גם כן הוי דהיינו עגל והאיל של אהרן. וא"כ דלמא עיקר הפרישה היתה בשביל הקרבן יחיד, וא"כ מה דמיון הוא לרגלים, דלגמרי הוא של צבור, אבל הענין בזה בכוונת התוס' דלעיל כי מקשה ואימא רגלים היינו מפני שאנו ילפינן מקרא דלכפר שהוא מרבה שארי כפרות, להכי שפיר מקשה דלמא מרבה קרבנות דרגלים שגם המה בכלל כפרה משא"כ השתא דילפינן מבנין אב היינו מה מצינו שבעינן שיהיו שניהם שוים, זהו כוונתם של התוס'. אבל לפי"ז יש לומר דשיטת רש"י הכא דבאמת גם השתא סבר הש"ס דעיקר אנו באים לרבות עצרת מקרא דלכפר, ורק בעינן שתהי' גם בדמיון להדבר אשר נלמוד ממנו וכיון שכן דבאמת עיקר הלימוד לא נלמד מבנין אב גרידא אלא גם מריבוי קרא דלכפר, להכי אין אנו משגיחין אף אם אינו בדומה לגמרי להנידון. וגם לפירוש רבינו שמואל שמפרש ילפינן משור ואיל דשלמים של מלואים, ומפרש ששניהם שוים בשלמים והבא שניהן שוים עולות, הנה באמת עדיין אינו שוה לגמרי, וע"כ גם כן דלא איכפת לן בזה מטעם דהריבוי הזה דלכפר. משלים את החסר, בלהשוות אותם:

יא גם מה שהקשה הר"ת שם בתוס' דלא משתמיט תנא בשום מקום שיקרא לעגל ושור פר, יעוי"ש. ביאור דבריו שמקשה בין לשיטת רש"י שמפרש פר הא דעגל של אהרן. ועל זה מקשה דלא קרינן בשום מקום לעגל פר, וכמו כן הקשה גם לרבינו שמואל שמפרש כוונת הש"ס על שור של שלמי מלואים דאין דרך הש"ס לאמר פר באופן שכוונתו שור. ור"ת כולל בדבריו להקשות בין לרש"י ובין לר"ש:

יב ובהא דפירש ר"ת הובא בתוס' דיליף מפר ואיל הכתוב בואתה תצוה והיינו שהיה שם פר לחטאת ואיל לעולה. ואיל שי לשלמים וזה לא חשיב, והלשון בתוס' אינו מדוקדק כלל. אבל הברור בזה כמו שנתבאר ועיקר דברי ר"ת ופירושו תמוה דהלא היאך ילפינן מהקרבן שבתוך הפרישה לקרבנות שלאחר הפרישה, ומצאתי בריטב"א עמד בזה על הר"ת, ובחר יותר בפירש"י: יג שם ואימא ר"ה דפרישת שביעה ליום אחד הוא. והנה פליגי רבותינו בדבר המוסף של ר"ה דדעת רבינו משולם הובא בתוס' ר"ה ח' דסובר דלא היו מקריבין שעיר לחטאת שהוא שעיר לראש חדש, ורק שעיר אחד היו מקריבין דהיינו של יו"ט של ר"ה וזהו מדכתיב מלבד עולת החודש ולא כתיב ג"כ מלבד חטאת החודש,

והר"ת השיג עליו מהתוספתא דחשיב י"ב שעירים דראשי חדשים יעוי"ש. והנה יש לדייק בסוגיא דידן דפריך ואימא ר"ה. ואם אמרינן דלא היו מקריבין בר"ה רק שעיר אחד של יו"ט לבדו. א"כ אינו דומה למילואים שהיו שם שני שעירים דהיינו מלבד השעיר למילואים היה גם שעיר לראש חודש. וכמו שכתבו התוס' לעיל ד"ה אילים דע"כ בעצרת היו שני שעירים דאל"כ מאי פריך ואימא עצרת דהלא לא דמי למילואים יעוי"ש. וא"כ ע"כ מוכח מזה דלא כדעת הרבינו משולם, ומצאתי שהמנח"ח מצוה שי"ב עמד בזה בשם ספר אחד:

יד ונראה לפי"מ שכתבנו לעיל דהרבה ראשונים סברי דלא הוי הלימוד מכח הבנין אב לחודיא, אלא אמרינן דקרא דלכפר מרבה אף ענינים שאינם דומים ממש למילואים וא"כ בהא דפריך הש"ס ואימא עצרת. וכמו כן בהא דפריך הש"ס ואימא ר"ה דפרישת שבעה ליום אחד הוא והוי קצת דומה למילואים, ואע"פ שאינו דומה לגמרי, מ"מ יש בזה סברא לרבות מקרא דלכפר. וביותר ר"ה שהוא דומה למילואים מצד שהוא ראש חדש ג"כ:

מו ובעיקר הדבר בדבר השעיר של ראש חדש בר"ה מבואר בירושלמי פר"א דשבועות ה"ד דאיתא שם רבי יוסי בעי מעתה שני שעירי ראש השנה מחמת ראש חדש באין וכו' חד בר אביי עבר קמי תיבותא ולא אדכר דריש ירחא וקלסוניה יעוי"ש, וע"כ דפליגי אודות השעיר, וגם בזה שכתב הטו"א בר"ה דתליא בפלוגתא דרבי יהודה ור' שמעון אם שעירי הרגלים ושעירי ראשי חדשים כפרתם שוה ג"כ מבואר שם בירושלמי:

טז שם. רב אשי אמר דנין פר לחטאת ואיל לעולה מפר לחטאת ואיל לעולה לאפוקי ר"ה ועצרת דתרווייהו עולות נינהו. וקשה דמשמע מדברי רב אשי דאם לא הי' עולות כי אז שפיר הוי אמרינן דר"ה ועצרת בעו פרישה, ותמוה הא כבר אמרו לעיל דבעינן דבר הנוהג פעם אחת בשנה דוקא, וכמו כן תקשה גם לרבינא דבעינן עבודה בכה"ג, או עבודה במקום תחילה, וקשה הא בלא"ה אין לו לרבות יותר מטעם דבעינן פעם אחת בשנה. ומצאתי בגבו"א עמד בזה. והנה לפי מה שכתבנו לעיל אתי שפיר דדוקא באופן שהקרבה הזו היתה פעם אחת בשנה אזי אין לנו לרבות יותר. משא"כ בכפרות נפרדות, ודוקא לעיל דהש"ס רצה לומר דדרשינן מלכפר רגלים היינו הדין הכולל דרגלים, בזה לא מהני אף אם הקרבנות נפרדים, כיון שלימוד רגלים הוא כולל רבים ולהכי אין בידינו לרבות אלא רגל אחד, ופסח וסוכות ע"כ תורת רגל עליהם ולא מהני אעפ"י שקרבנותיהם שונים כיון דשם רגל עליהם והכפרה באה בתורת רגל דוקא, אבל אח"כ כשאנו דנין על עצם הכפרה אז תליא אם היא באה פעם אחת בשנה או יותר, ועצרת, ור"ה, דשניהם קרבנות שונות שפיר הוי מתרבו אי לאו הני טעמים, ותדע לך שכן הוא, דהרי ודאי

שריפת הפרה שאנו עושין באיזו שנה הרי היא באה בפרישה פעם שני' בשנה זו, דהרי היתה פרישה ביוהכ"פ, וע"כ כמו שכתבנו:

יז שם, רבינא אמר דנין עבודה בכה"ג מעבודה בכה"ג, והיינו ממלואים, ופירש"י דכתיב ויקרב אהרן אל המזבח, וקשה הא התם גם בני אהרן עבדו את העבודה כדכתיב וימציאו בני אהרן את הדם, והיינו הולכה שהיא עבודה, וע"כ הפירוש ברבינא שדנין עבודה בכה"ג מעבודה בכה"ג היינו בעבודה כזו שעכ"פ היה חיוב גם על הכה"ג להקרבה, אבל תמוה דהלא אפשר ששם לא הי' החיוב על הכה"ג יותר מטעם כהן גדול, אלא החיוב היה על כולם בשנה שיתחנכו לעבודה, וא"כ אין זה ענין ליוהכ"פ, וראיה לזה מפירש"י זבחים ק"א שמפרש שאמר אהרן וכי הן הקריבו הלא הם כהנים הדיוטים ואסורים להקריב באנינות יעוי"ש, משמע שבלאו אנינות לא הי' עיכוב הקרבה אצלם אעפ"י שהם כהנים הדיוטים, וא"כ אין זה בדומיא ליוהכ"פ, ושפיר יש למילף מזה גם לשארי קרבנות הדומים למלואים שכשר בין בכה"ג ובין בכה"ד, ועוד דע"כ שם היתה פרישה על כולם, היינו על חינוך כל הכהנים כולם:

יח גם יש להעיד לרבינא דיליף דוקא לעבודה הטעונה כה"ג, א"כ היאך ילפינן למעשה פרה, וזה תינח לרבנן דר' יהודה דסברי בפרה פר"ד מ"א דפסולה בכה"ד, אבל לר' יהודה דמכשיר בכהן הדיוט וכן הלכה, ואפשר דשאני פרה דילפינן מ"לעשות" זה מעשה פרה, ובזה לא בעינן התנאים דקרבן כלל, והיינו כיון שעיקר לימודם מעשייה גרידא:

יט שם, כי אתא רב דימי אמר ר' יוחנן מתני חדא ריב"ל מתני תרתי וכו' אמר לו אלא מר מהיכא יליף לה אמר להו מסיני וכו'. ולכאורה יש נ"מ לדינא, אם ילפינן ממלואים בעינן פרישה במקום קדוש דוקא דומיא דמלואים, ומאן דיליף מסיני יש לקיים הפרישה בכל מקום שהוא, וכן מאן דיליף מעשה פרה ממלואים בעינן פרישה להכהן השורף את הפרה במקום קדוש דוקא ומצאתי בגבו"א נחית לזה וכתב כן להלכה דלפום מה דקיי"ל דילפינן ממלואים בעינן הפרישה במקום קדוש דוקא, והביא שגם הראב"ד בפירושו לתמיד מפרש כן דהפרישה היתה בקודש יעוי"ש, אבל לפי"ז יש להבין שיטת רש"י ותוס' לקמן ו' ע"א שפירשו להדיא דע"כ הפרישה לא היתה בקודש מטעם איסור ישיבה ושכיבה ושינה בעזרה יעוי"ש, וקשה הא כיון שילפינן ממלואים א"כ צריכה הפרישה להיות במקום קדוש, ובשלמא להתוס' דסברי דכל עיקר הא ילפותא ממלואים לא הוי אלא מדדבנן גרידא, אתי שפיר דפשיטא שאין ביד חכמים להתיר ישיבה ושכיבה במקום קדוש, משא"כ אם אמרינן דהפרישה הוא מדאורייתא קשה מדוע לא תהי' הפרישה דומיא דפרישה דמלואים. - ואפשר לומר בשיטתם דסברי דע"כ לא לגמרי ממלואים

ילפינן דע"כ שאני פרישה דהתם שהיתה גם בהקרבה דקרבנות כל ז' ימי הפרישה, והיינו כי זה היתה ימי החינוך לעבודה וא"כ אפשר לומר שגם עצם הישיבה בעזרה היתה גם כן מעין זה, היינו החינוך להבית היתה הישיבה הזאת, וא"כ אין ללמוד מזה לענין פרישה דעלמא, כמו שאין ללמוד מזה לפרישה בדבר הקרבנות שהקריבו בז' הימים, ולהכי אף שבאה הקבלה בדבר הפרישה דלדורות, היינו רק בעצם פרישה אבל לא באופן זה דפרישה מה ששייך להנהגה דפרישה, דהיינו מה ששייך להבית, וא"כ שפיר יצוייר פרישה גם במקום חול, זהו סברת התוס' ורש"י בזה:

כ והנה דברי הראב"ד שפירש דילפינן ממלואים שע"כ היתה הפרישה בקודש כל שבעת הימים, ולהם הותר ישיבה משום דלא אפשר באופן אחר, ולפי זה ע"כ מפרש הא דתניא בברייתא דמלאכת המשכן היה משה מעמידו ומפרקו כל שבעת הימים, היינו מעמידו מיד, דאם נפרש מעמידו בבוקר, א"כ גם שם במלואים היה אפשר להם לישן בביתם, וע"כ דמפרש הראב"ד דמעמידו מיד, וכן פירש התוס' ישנים הכא ביומא ו' ד"ה מביתו, והתוס' כתבו להדיא בסוכה מ"ב בהא דגמרינן תשבו תשבו ממלואים דהתם אי אפשר לישן בעזרה, יעוי"ש, הרי דעת התוס' בזה דלא כהראב"ד, וע"כ דלדעת התוס' היה יוצא לישן לחוץ לפרישתו, או דסברי התוס' דהפרישה היתה במקום שאינו מקודש בקדושת עזרה כמו שסברי הכא:

כא ויש לעיין לשיטת הראב"ד דסבר דהפרישה היתה בקדושה דעזרה א"כ מאי פריך הש"ס לקמן ו' ע"א מביתו למה פירש, וקשה הא ע"כ היה נפרש מביתו מטעם ישיבתו בעזרה, ובגבו"א מפרש דהש"ס פריך למאן דיליף מסיני ולדידיה לא בעינן פרישה במקום קדוש, אבל לדידן דילפינן ממלואים לא סברי לן להא דריב"ב דחייש לטומאת ביתו ולמאן דיליף מסיני סבר להא דריב"ב, יעוי"ש וקשה דלדבריו היאך יפרנס הא דהקשה בש"ס ו' ע"ב ועד שאתה מפרישו מטומאת ביתו הפרישהו מטומאת המת אמר רב תחליפא משמי' דרבא זאת אומרת טומאת המת הותרה היא בצבור, וכו', וקשה דלפי דברי הגבו"א לשיטת הראב"ד לא הוי האי זאת אומרת אלא לדעת יחידאה דהיינו ריב"ב ולדידן לא סבירא לן כלל גם האי דהפרשה מביתו, וא"כ לא הוי גם זאת אומרת, וזה דבר תמוה מאד, וגם הרמב"ם פסק פרישה בין ביוהכ"פ ובין בפרה וע"כ דיליף ממלואים ומ"מ חייש גם לטומאת ביתו כמבואר בפר"ב דפרה יעוי"ש, והיינו כי כן מורה הסוגיא שכתבנו, ולהראב"ד תקשה הסוגיא מדוע פריך הש"ס מביתו למה פירש, אמנם באמת אין אנו מוכרחין לזה לומר דלדידן לא איכפת לן לדריב"ב. אלא אף אם סבירא לן לריב"ב מ"מ יש לפרש דעיקר הקושיא הוא למאן דלא יליף ממלואים:

כב אבל עכ"פ מוכח מדבדי הראב"ד שסבר דהלימוד ממלואים הוי דאורייתא ממש מדכתב שמותרים הכהנים המופרשים אפילו בשכיבה וישיבה, וזהו כמו שכתבנו לעיל שכן משמע פשטות הסוגיא, וזהו דעתו של בעל גבו"א גם כן: כג והנה הריטב"א הקשה בהא שמשני הש"ס ריב"ב היא דחייש לטומאת ביתו והקשה דלפי"ז למה לן הילפותא מסיני תיפוק לי' דבעי מריטה משום טומאת ביתו יעוי"ש, וקשה הא אם בשביל טומאת ביתו לא הוי אלא חששא גרידא, אבל כשאנו לומדין מסיני הרי זה מצות עשה דאורייתא וא"כ מה הקשה הריטב"א ואפילו אם אמרינן דסבר הריטב"א דהלימוד ממלואים הוי מעלה בעלמא אבל מהא דסיני ע"כ הוי דאורייתא ממש כמו"ש התוס' דמיותר קרא לזה עי' תוס' ד"ה זה בנה אב, וכן איתא בתוסי"ש ד"ה דחייש דמוסיפין יום אחד על ששה דאורייתא, ואפשר דכוונת הריטב"א כך הוא דשאל ד' יוחנן לר"ל ואלא מר מהיכא יליף לה, אמר לו מסיני, דסגנון זה מורה שכל עיקר פרישה ילפינן מזה, וזה תמוה הלא בפשטות היה לו להשיב דאנא ידענא פרישה מטעם הא דריב"ב דחייש לטומאת ביתו, כי באמת זהו עיקר הטעם לפרישה דשבעה ימים ומהלימוד דסיני לא ידענו רק ששה ימים, זה הוי תוכן דברי הריטב"א, ובזה תירץ שם וז"ל, וי"ל דאי משום טומאה יפרשהו מביתו, לשכת פרהדרין למ"ל אלא להפרישו ולקדשו שבעה ימים משום דנכנס למחנה שכינה יעוי"ש, ולפי דבריו ע"כ הרי פירושא דש"ס דפריך ר' יוחנן ואלא מר מהיכא ילפת פרישה היינו הפרישה הנהוגה שפורשין אותו ללשכה דפרהדרין שהוא למקום קדושה, ועל זה השיב דיליף מסיני. - היוצא מזה לפי דבריו מוכח דגם אם ילפינן מסיני, בעינן פרישה בקדושה במקום קדוש וזהו דלא כמו"ש בגבו"א דלמאן דיליף מסיני לא בעו פרישה במקום קדוש, אלא גם אם מסיני ילפינן בעינן פרישה בקדושה והיינו דהענן שכיסה למשה היה גם כן כעין אהל מועד דהיינו מחנה שכינה:

כד גם מה שיש לספוקי אם לר"ל בעינן פרישה ששה במקום קדוש משום דילפינן מסיני לששה, והראשון מהשבעה שהוא מחששא דטומאת ביתו סגי גם בפרישה במקו"א או"ד דאין מחלקין השבעה ימים זה מזה וכולהו הוי במקום אחד, והנה בריטב"א איתא בריהטא דלישכא דהשבעה ימים היה בלשכת פרהדרין, וגם לשון המשנה מורה שהיה בלשכת פרהדרין שבעה ימים, וע"כ דמודה ר"ל דרבנן הוסיפו לקדושה גם יום הראשון דהשבעה ימים לפרישה: כה והנה הרמב"ם בפר"ב מפרה ה"ב כתב וז"ל שבעת ימים קודם שרפת הפרה מפרישין כהן השורף אותה מביתו וכו' וכן מפרישין אותו מאשתו שמא תמצא נדה ויהי' טמא שבעת ימים עכ"ל, וקשה הא כיון דטבול יום כשר בפרה אף טבו"י שהוא מטומאה דאורייתא דהרי שיטת הרמב"ם דבידים היו מטמאין את הכהן

השורף בשרץ והוא טבו"י מן התורה. וא"כ למה מפרישין אותו מביתו שבעה ימים, והלא סגי בששה מטעם דטבו"י כשר בפרה. וכבר הקשו התוס' ד"ה רבי יהודה ותירצו בטבו"י שהוא דאורייתא אסור בפרה אבל להרמב"ם תקשה. ואפשר לומר דהרמב"ם סבר כתירוץ שני שבתוס' שכתבו דדוקא טבו"י דשרץ דאתי בק"ו מסמא מת כשר בפרה אבל טבו"י דבועל נדה דליתא ק"ו מטמא מת משום דאיכא למיפרך מה לטבו"י דבועל נדה שכן מטמא משכב תחתון כעליה נמצא לפי"ז דסבו"י דבועל נדה מודה הרמב"ם שפסול בפרה ולהכי בעי פרישה מאשתו גם כן שבעה ימים:

כו אבל בעיקר דבריהם שכתבו לדין בטבו"י דבועל נדה ולחפש אחרי פסולו, יש לעיין הלא בלא"ה יש לפוסלו מטעם דבעינן שיקדש ידיו ורגליו מן הכיור בפנים, בעזרה, וטבו"י אסור לכנס שם, ובשלמא טבו"י דשרץ לשיטת הרמב"ם ורש"י היינו כמו שפירש"י זבחים כ' דבתחילה היה מקדש ידיו ורגליו ואח"כ היו מטמאין אותו, אבל אם נעשה בטבו"י דבועל נדה שבע"כ טמא הוא מעיקרא בטומאת טבו"י, וא"כ לא יכול ליכנס, בעזרה, וע"כ דדעת התוס' כר' יוחנן דסבר בזבחים כ' דמקדש בחוץ, וכן פסק הרמב"ם בפרה פר"ד הט"ו, וא"כ שפיר יכול להיות הקידוש יו"ר גם בטבו"י דבועל נדה ולזה למדו התוס' לפוסלו מכח זה שאינו בא בלימוד מק"ו מטמא מת, וממילא פסול הוא: כז והא דלא כתבו התוס' דפסול מכח שהוא הטבו"י טמא בטומאה היוצאת מגופו, ולא עדיף ממחוסר כפורים הממועט בזבחים י"ז ע"ב מטעם טומאה יוצא מגופו, וא"כ גם בועל נדה בכלל. אבל אפשר דהתוס' אזלי לשיטתם דסברי במקו"א דבועל נדה לא הוי טומאה יוצא מגופו כמבואר בדבריהם במוע"ק ט"ו ד"ה ובועלי נדות:

כח ואין להקשות לפי"ז לאידך גיסא דהלא מבואר שם בסוגיא דאין ממעטין אלא מחוסר כפורים מטעם דאיתא בתרתי דמלבד שהוא טמא מטעם מחוסר כפורים עוד יש עליו הטומאה החמורה מטעם יוצא מגופו, משמע דטמא אחר שאין עליו טומאה יוצא מגופו כמו בועל נדה כשר בפרה, ליתא דע"כ כוונת התוס' בפירושא דהסוגיא דכל מה שנלמד מכח ק"ו דטמא מת פשיטא דפסול בפרה והיינו כל אלו המטמאין משכב תחתון כעליון, ומטעם זה פשיטא שגם בזב בעל שתי ראיות אף שממועט מקרבן, מ"מ בטבו"י שלו פסול לפרה, מטעם דלא אתי בק"ו מטמא מת בעבור שמטמא משכב תחתון כעליון, ורק במחוסר כפורים פליגי דאף שאינו מטמא משכבות, אמנם מפני שטומאה יוצא מגופו המור הרבה ופליגי תנאי בזה, אבל אלו המטמאין משכבות פשיטא דפסולין מטעם דלא אתי בק"ו מטמא מת, וזה ברור בדברי התוס' וע"כ שזהו גם כן שיטת הרמב"ם ודברי הגבו"א בזה אינם ברורים: כט אמנם בעיקרא דמלתא דמפרישין מביתו שבעה ימים

לכהן השורף, מטעם חששא דטומאת ביתו קשה, הא למ"ל פרישה נשאלנו אם בעל, ואם מצא ספק דם דהלא לא משכחת לה ספק בועל נדה אלא בחד אחר כמבואר לקמן ז' ע"א ואם לא ידע מזה הרי הוא טהור גמור, ובאמת כן קשה לר"ל דיליף פרישה מסיני לששה ימים, והא דצריך פרישה שבעה זהו מחשש טומאת ביתו, וקשה אי משום טומאת ביתו נשאלנו ואם ישיב שכן הדבר ניקח כהן אחר, בשלמא ליוהכ"פ אתי שפיר מטעם דנפסיד הכהן גדול אשר למצוה מן המובחר בעינן שיעבוד הכה"ג אשר משרת כהונה גדולה עליו כמו"ש התוס' ישנים בריש מסכת, להכי מפרישין אותו שבעה ימים מביתו, אבל בפרה זה תינח אם בעינן כהן גדול, אבל אם כשר בכהן הדיוט קשה, וכתבנו דפליגי תנאי בזה, וביותר תקשה על הרמב"ם דסבר דפרה כשר גם בכה"ד, וא"כ למה טעון פרישה מביתו ואם באמת יארע לו תקלה אז אנו מקבלין אחר. והנה אפשר לומר דאנו חוששין שמא לא בדק העד לאחר תשמיש, וימצא העד לאחר זמן. ואז יבורר לפנינו שהוא ספק בועל נדה, ומטעם זה היו מפרישין אותו שבעה ימים מביתו, אבל א"כ נשאול לו אם בעל מקודם ואש ישיב שלא בעל נקח לו, ואם ישיב שבעי, אז נקח כהן שלא בעל טרם פרישה, וא"כ לא ליבעי פרישה מביתו שבעה ימים מקודם, והנה להרמב"ם אפשר לומר דכיון דעכ"פ בעינן שלא יהי' בתשמיש קודם בואו אלינו מטעם חששא דשמא ימצא העד לאחר זמן, ממילא מפרישין אותו לגמרי, והיינו כיון דבלא"ה בעי פרישה מן התודה, להכי איכא למימר דרבנן החמירו בזה דיהיה מופרש גם מביתו, משא"כ לד"ל דסבר דמן התודה סגי בפרישה ששה, והוסיפו לשבועה מטעם חששא דטומאת ביתו, קשה הא בזה ליכא חששא כלל דשפיר יש לסמוך בזה על נאמנותו:

ל והנה לשיטת הדאב"ד דהפרישה היתה בקודש, א"כ מה הועילו חכמים שמפרישין אותו ז' ימים מאשתו משום חשש ספק זה, הא אכתי איכא למיחש שמא הוא בספק בועל נדה מקודם, ואי אפשר להפרישו במקום קדוש, וא"כ ליבעי פרישה שבעה קודם אלו השבעה ויטעון י"ד ימים פרישה, עיין בגבו"א שהעיד בזה. ונראה דכמו דאמרינן בניטין כ"ח, דלא חיישינן לשמא מת כן כשבא לפנינו לטעון פרישה אין לחוש לשעבד, משא"כ בהפרישה שאמרה תודה שזה חששא דשמא ימות חיישינן, כמו שכתבו הפוסקים דלא מהני חזקה על להבא. וזה אין לומד דליבעי פרישה לפרישה כיון שזה לא אמרה תודה. ועוד דשיילינן ליה ואם אומד שהוא טהור מהמנינן ליה. אבל על להבא חיישינן ומהדרינן בזה מטעם דאנן רוצים שעבודת יוהכ"פ תהי' נעשית ככהן גדול:

דף ד.

א אמר לי' ד' יוחנן לר"ל בשלמא לדידי דילפינא ממלואים היינו דתניא זה זה מזין עליו כל שבעה מכל חטאות שהיו שם דהואי נמי הזאה במלואים, אלא לדידך דילפת מסיני הזאה בסיני מי הואי וכו' יעוי"ש, מבואר מסוגיא זו דלמאן דיליף ממלואים בעינן הזאה כל ז' כמו שהי' הזאה במלואים כל ז', ואם ששם היתה הזאה בדם הכא הוי הזאה במי חטאת במקום הזאת הדם דמלואים, ולפי"ז הא דאמרינן בפרקין לקמן דבעינן הזאה מטעם חששא דטומאת מת כמבואר שם ח' ע"ב, ע"כ דשם מיידי למאן דלא יליף ממלואים. ולהכי בעינן הזאה מטעם חששא דטומאת מת, ולזה נחתו התוס' הכא בד"ה הזאה, ותמוה הרבה לפי שיטה זו א) מנין להש"ס לקמן לומר אליבא דר"מ דסבר מזין עליו כל ז' דהוא מחששא דטמא מת, דלמא בעי הזאה מטעם דיליף ממלואים. ב) מבואר לקמן ח' ע"א דלמאן דסבר טומאת מת הותרה בצבור דלא בעינן הזאה כלל, דפריך שם אי סבר רבי יוסי הותרה בצבור הזאה כלל למ"ל, וקשה מדוע לא בעינן הזאה מטעם דגמרינן ממלואים, ודוחק לומר דהסוגיא דשם אזלא לד"ל וממילא מוקים לתנאי כוותי'. ג) לקמן י"ד מבואר שם דהא דתנן כל ז' הימים הוא זורק את הדם דלא כר' עקיבא דסבר טהור שנפלה עליו הזאה טמאתו, יעוי"ש. וקשה דלמא מתניתין דזורק את הדם לא יליף ממלואים ולא בעינן הזאה כלל, וא"כ מניין דלא סבר התנא כר"ע ומצאתי בגבו"א שהקשה כן. ד) הקשה שב דרבא מסיק שם לקמן דמזה עליו כל ז' לבר משבת ויום ד' יעוי"ש, הרי מבואר דרבא סבר דכל עיקר הזאה הוא מחשש טומאה גרידא, והיינו ע"כ דלא סבר כר' יוחנן דיליף ממלואים, ורבא דפסק ביבמות ל"ו כר' יוחנן לגבי דר"ל לבר מתלת, א"כ מדוע לא סבר בזה כד' יוחנן, וא"כ ליבעי הזאה כל שבעה מטעם הילפותא דמלואים. ה) קשה לרבא דסבר טומאה הותרה היא בצבור, למה לן הזאה כלל, ומשמע דגם הוא סבר להזאה מדקאמר הלכך כה"ג דלאו בדידן תליא מלתא בתלתא בתשרי בעי אפרושי וכו', וקשה הא איהו סבר טומאה הותרה בצבור. ו) לרבא דמפרש לקמן דלהכי לא מפרישין אותו מטומאת מת מטעם דטו"מ הותרה בצבור, דלפי"ז היאך יפרש הוא הברייתא דתניא כוותי' דר' יוחנן דאיתא שם דמפרישין אותו מטומאת ביתו ולא קתני הפרשה מטו"מ, ומכל זה תניא הכא דמזין עליו כל שבעה ובזה אין לומד טעם דרבא משום דטו"מ הותרה בצבור, דלפי"ז תקשה למ"ל הזאה כלל, וע"כ צריך לפרש הברייתא כרבינא דמפרש דלהכי לא חייש התנא למו"מ מטעם דלא שכיחא, וא"כ תקשה לרבא מדוע לא מפרש במשנה גם כן טעם זה, כיון דע"כ מוכרח לטעם זה בברייתא זו דתניא כוותי' דר' יוחנן. ז) וביותר תקשה להרמב"ם דסבר דפרישה הוא מדאורייתא

והיינו דיליף ממלואים, וא"כ בעינן ע"כ הזאה מטעם הלימוד דמלואים, ובעינן גם כן הזאה כל ז' ימי פרישה, והיינו גם ברביעי, אעפ"י שליכא חששא דטו"מ, וא"כ היאך כתב בפד"א מעבודת יוהכ"פ שמזין עליו בשלישי ובשביעי, וזהו מעיקר הדין, וכן כתב בפר"ב דפרה ה"ד ותמוה מדוע לא מזין עליו כל שבעה מטעם הלימוד דמלואים, והנה אעפ"י שבדברי התוס' שכתבו דהלימוד דמלואים לא הוי אלא אסמכתא מיושב הרבה דברים, אבל עיקר שיטת התוס' תמוה בזה, והרמב"ם סבר שהוא דאורייתא, וכתבנו שכן הוא שיטת הראב"ד. ובכלל הסוגיא בזה תמוה הרבה:

ב ונראה דעיקר היסוד של התוס' שכתבו דמאן דיליף פרישה ממלואים בעי הזאה גם בלא חששא דמו"מ, לדעתינו יש להעיר בזה, דהלא כיון שעיקר הלימוד דמלואים הוא לעשות פרישה אשר מובנו הוספת טהרה. וזה היתה במלואים שהיה שם הוספת טהרה וקדושה ע"י הפרישה והזאת הדם ולזה בעינן הכא הזאת מים דחטאת המוספת טהרה והנה נחזה אנן שזהו הביאור בש"ס שאמרה שמא תאמר התם דם הכא מים, נכנסו מים תחת דם, והביאור בזה דכמו שהתם במלואים היה הדם עושה בהוספת קדושה, כן הכא המים עושים בהוספת טהרה, נמצא דזהו כל עיקר המכוון בהא דהזאה בימי הפרישה:

ג ולפי"ז נחזה אנן איזו הזאה פועלת לטהרה הנה הקבלה בדיני מי חטאת שהם מטהרין טמאים ומטמאין טהורים. ומבואר שאם באים לטהר מן טומאה אז הם מטהרים, ואם לא באו לטהר, לא די שאינם מוסיפים בטהרה, אלא עוד אדרבה גורעים את טהרתו ומטמאין אותו וזה מבואר לקמן י"ד ע"א להדיא, ועיין בתוס' ישנים ריש המסכת ד"ה מטמאין ולפי"ז יש לעיין הזאה זו דימי המלואים אם לא יבואו במטרה של לטהר מטומאה, א"כ אין זה דומיא דמלואים שמטרת הזאה דשם היתה להוסיף קדושה וטהרה. והכא לא הוי ההזאה כלל למטרה של טהרה, אלא אדרבה מגרעין את טהרתו, אמנם אם המי חטאת באים לטהר מחשש טומאה אז הרי המים פועלים טהרה ממש, ובזה דומה הזאה זו להזאה דמלואים כמו שכתבנו, נמצא דאפילו מאן דיליף ממלואים, מ"מ בעינן דוקא חששא דטו"מ, ורבא אף שסבר דילפינן ממלואים כר' יוחנן מ"מ סבר הטעם דחששא, כיון דחששא זו עיכוב לדינא ולכו"ע הוא. ולפי"ז גם אם הדין דטומאה הותרה בצבור, מ"מ כיון שהמים פועלים פעולתו. פעולת הטהרה שפיר הוה הזאה מעליא, וכשילפינן ממלואים בעינן להזאה הלזו לטהר מטומאת מת שאנו חוששין לו. וע"כ הא דפריך הש"ס לקמן ח' לרבי יוסי דסבר דאין מזין עליו אלא שלישי ושביעי בלבד וכו' ותסברא אי סבר ר' יוסי טומאה היתה היא בצבור הזאה כלל למ"ל, הכי פירושו דפריך מכח ממנפ"ש אם סבר ד' יוסי דאין חששא טומאת מת חששא לענין הזאה כיון שטומאה

הותרה בצבור, וא"כ הזאה זו אינה ממלאכת מטרתה, ולהכי סבר דאין מזין עליו כל ז' ימים היינו אפילו באותם הימים שיש בהם חששא דטומאת מת (לבד מהרביעי) וזהו מפני שכיון שטומאה הותרה בצבור, ולפי"ז מדוע חייש לשלישי ורביעי, וע"כ סובר דאעפ"י שטומאה הותרה עכ"ז שייך הזאה לטהרה, וא"כ מדוע אין מזין עליו כל ז' הימים, אבל אליבא דאמת גם בשטומאה הותרה בצבור מכל זה שייך הזאה לטהרה, ולפי"ז רבא אעפ"י דסבר טומאה הותרה בצבור, עכ"ז שייכא הכא חששא דטומאת מת לענין פעולת הזאה:

ד וזהו סברת הרמב"ם שכתב דסגי בהזאה דשלישי ושביעי, והיינו שמפני שבהזאת שלישי ושביעי יתוקן טהרתו שפיר סגי בזה גרידא אעפ"י שילפינן הזאה ממלואים, והיינו דכיון שרק הזאה המוספת טהרה אנו לומדין ממלואים, ולא הזאה גרידא אעפ"י שיש בזה חששא דשמא שלישי ושמא שביעי, ומפרש שזהו סברת ר"מ ור' יוסי, דר"מ סבר דאם רק יש חששא אז שפיר שייכה הזאה, ור' יוסי סבר דרק חששא דתיקון הטהרה אית לנו:

ה תוס' ד"ה תניא הקשו מה שייך תניא כוותי' דר"ל כיון דר' יוחנן מצי לתרץ גם ריוה"ג כוותי', היינו דמסיני יליף פרישה לששה ימים, ולהכי משלים הלימוד דמלואים להטעין פרישה שבעה, יעוי"ש, והיינו לפי מה שביארו לעיל ג' ע"ב ד"ה זה בנה אב דאיכא קרא מיותר לדורות, ויליף ר' יוחנן פרישה ששה מסיני. וממלואים יליף לשבעה ימי פרישה, וקשה אם באמת סבר ר' יוחנן דילפינן מסיני על פרישה דששה ימים, תקשה למ"ל קרא דסיני ללמד לדורות להטעין ששה ימים פרישה בנכנס למחנה שכינה, כיון שכבר ילפינן ממלואים להשמיענו לדורות להטעין שבעה ימים לפרישה, ומדיליף ר' יוחנן ממלואים ע"כ דסבר דקראי דסיני לא אתא לדין פרישה, וא"כ שפיר מוכח דתניא כוותי' דר"ל מהא דריוה"ג, ובע"כ דהתוס' לשיטתם לעיל דסברי דדרשא דמלואים אסמכתא בעלמא, א"כ אף שסבר ר' יוחנן דרשה דמלואים, אמנם כיון שאסמכתא בעלמא היא, א"כ שפיר מצי סבר דששה ימים פרישה ילפינן מסיני, והפרישה דיום ראשון מהשבעה ילפינן אסמכתא ממלואים, וגם יתר הפרטים בהנהגת הפרישה כמו הא דהזאה ילפינן אסמכתא ממלואים, נמצא דהתוס' מקשו לשיטתם, אבל אם נאמר דדרשא דמלואים דרשה גמורה היא, א"כ שפיר מוכח דתניא כוותי' דר"ל, ותירוץ התוס' תמוה טובא וכבר הקשה בתירוצם בגבו"א יעוי"ש, א"כ זה ג"כ ראיה דפרישה דמלואים דרשא גמורה היא מדאורייתא:

ו ומה שכתב בגבו"א להוכיח דריוה"ג ע"כ לא סבר כר' יוחנן מדאיתא בברייתא דיליף מדכתיב "בזאת" ולא כתיב באלה או בזה, ואם סבר ריוה"ג דהוי פרישה בסיני וא"כ לפי הכלל דתפסת מרובה לא תפסת תפסת מועט תפסת, א"כ היה לנו לתפוס הפרישה המועטת דהיינו ששה דסיני יעוי"ש, נפלאתי הא כבר מבואר בתוס' יומא ע"ב ד"ה ניעבד דע"כ לא אמרינן תפסת מרובה לא תפסת זהו דוקא בשאין סוף למרובה, אבל בשיש סוף למרובה אדרבה יש לנו לתפוס המרובה כמבואר שם וא"כ אין לומר כדבדי הגבו"א בזה, וע"כ כמו שכתבנו, ולפי"ז מבואר ביותר דדרשא דמלואים הוי דאורייתא, ואתי שפיר הסוגיא א שם, אמר ר' מוסיא וכו' מניין לאומר דבד לחבירו שהוא בבל יאמר עד שיאמר לו לך אמור שנא' וידבר ד' אליו מאהל מועד לאמר יעוי"ש. והנה לכאורה זה תליא בפלוגתא דד' יהודה ורבנן בספרא סי' קי"ט נדבה תעשה אותו וכו' מכאן אמרו המתפיס תמימיך לבדה"ב עובר בעשה, ומניין אף בל"ת ת"ל וידבר ד' אל משה לאמר דברי ד' יהודה, וחכ"א אין בו בל"ת. ואיתא בפסחים מ"ב ע"א דסברת ד' יהודה דמשמעותו של לאמר הוא כמו לאו אמור, וא"כ לפי"ז הכא נמי יש לדרוש לאמר לומר שיש הכא לאו, ואעפ"י שכבר כתבו התוס' שם בפסחים דסברת ר' יהודה דוקא במקום שיש לאו הבא מכלל עשה, ואתי לאמר לעשות את הלאו הבא מכלל עשה ללאו גמור, אמנם הכא גם כן איכא לאו הבא מכלל עשה דהרי מבואר בזבחים ל"ד ע"א שדרשו שם לענין מעלה אברי בהמה טמאה על גבי מזבח דסברי שם ר"י ור"ל דאיכא לאו הבא מכלל עשה, ופירש"י מדכתיב מן הבקר ומן הצאן ולא טמאה יעוי"ש, ופליגי שם אם לוקה על לאו הבא מכח עשה, והנה לר' יהודה איכא הכא לאו גמור מדכתיב לאמר שמשמעותו לאו אמור, והנה ר"י ור"ל ע"כ פליגי אליבא דחכמים דלא סברי הא לאמר שהוא לאו, אבל לפי"ז האי דינא דר' מוסיא לאו אליבא דכו"ע הוא, ותמוה שלא הזכיר הש"ס שזה דלא כר' יהודה, ומצאתי בגבו"א עמד בזה, וכתב דדוקא התם בהא דנדבה תעשה אותו כתיב דבר אל בני ישראל, וא"כ ע"כ לאמר אתי ללאו, אבל הכא אעפ"י דכתיב דבר אל בני ישראל איצטריך להא ddרשינן בני ישראל סומכים ואין בנות ישראל סומכות ממילא איצטריך לאמר על הרשות לאמירה לאחרים יעוי"ש, אבל בדריו תמוהים הרבה. א) דלפי"ק ר' יוסי ור' שמעון דלא דרשי בני ישראל למעט מסמיכה ושפיר ידע משה הרשות לדבר מקרא דדבר אל בני ישראל, וא"כ לדידהו מיותר קרא לאמר. ב) הלא עיקר המיעוט מדכתיב בני ממעט נשים, וא"כ אין זה ענין לרשיון הדיבור, דאם בשביל רשיון הדיבור סגי אם היה כתיב דבד לישראל. ג) דע"כ לא בשביל אשה איצטריך קרא דלאמר שילמד משה תורה לישראל, וכוונת ר' מוסיא ע"כ דהתורה לימדה דר"א בהנהגה שבין אדם לחיברו

שלא יאמר בלא רשיון המדבר, אבל זה לא עלה על הדעת שגם משה בכלל איסור זה:
ב עוד תמוה הרבה דד' יהודה עצמו מצינו בתו"כ סימן ס"ט אותה באכילה ואין בהמה טמאה באכילה, אין לי אלא בעשה בל"ת מניין וכו', וקשה הא סתם ספרא ר' יהודה, וא"כ הכא דכתיב לאמר הלא יש גם ל"ת ללאו הבא מכלל עשה, והרי יש עשה ול"ת, ומצאתי שהגאון מלבי"ם עמד בזה. (וגם בגבו"א שם הקשה בזה) ונדחק בזה:
ג ונראה דשאני לד' יהודה בין אם מיידי בלאו הכא מכלל עשה הנאמרה בחיובית, לבין אם נאמרה בשלילה, דהנה שם בספרא בדין אכילת בהמה טהורה כתיב אותה תאכלו ויש בזה לאו הבא מכלל עשה טהורה ולא טמאה וכיון שע"כ העשה הכתובה אין זה חיובית. אלא שלילית, דהיינו לא היתה כוונת התורה בחיוב אותה תאכלו, וכי אדם מחויב באכילת הבהמה הטהורה, אלא רק אזהרה איכא שאם ירצה לאכול בשר בהמה, שיאכל טהורה ולא טמאה, ולהכי כיון שהעשה הכתובה אין זה חיובית, להכי גם הלאו הבאה מכלל עשה הלזו, גם כן אינה יכולה להיות באזהרה גדולה, ולהכי לא דרש בזה ר' יהודה לאמר לענין לאו, דסבר ר' יהודה דדוקא בעשה חיובית מוסיפין אזהרת הלאו על העשה, ולהכי במצות דפסח דכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה, ודרשו לילה ולא יום, בזה סבר ד' יהודה כיון דעשה הכתובה היא חיובית, להכי דרשינן גם לענין לאו הבא מכלל עשה לאוספי לאוי, ובהא המתפיס תמימין דכתיב ושור ושה שרוע וקלוט נדבה תעשה אותו, מבואר בתמורה ז' ע"ב דמיירי שכבר הקדיש בדיעבד בהמה זו יעוי"ש, וא"כ בודאי שהמובן לנדבה תעשה אותו היינו חיובית, ודרש בזה ר' יהודה לאמר דאתי ללאו. וכן בנידון דידן בדיבור זה שמיירי גם כן במצוה שהיא בנדבה אדם כי יקריב קרבן. שג"כ אינה בחיוב, זה לא דרשינן לאמר ללאו, ובזה אתי לאמר לדרשה שהוא בבל יאמר עד שיאמר לו לך ואמור, והנה במנחות נ"א ע"ב תוס' ד"ה אף כאן לענין מנחת כהן בכליל תקטר דהקשו התוס' מדוע לא אמרינן לאו נמי מדכתיב לאמר יעוי"ש, הנה שם אתי שפיר דע"כ שם העשה דכליל תקטר היא חיובית לאחר שנעשית מנחה, אמנם דברי התוס' יש לעיין הא אין זה ענין הא דדרשו ליתן ל"ת על אכילתו להא דכליל תקטר שהלאו הבא מכלל עשה הוא בחסרון הקטרת ואם אנו דורשים לאמר ללאו גם כן הוי הדרשה על חסרון הקטרה ואין זה ענין להא דל"ת על אכילתו וצ"ע, אבל בהא דלעיל שפיר יש ליישב כמוש"נ:

דף ה.

א אמר רב יוסף סמיכה איכא בינייהו וכו' תנופה איכא בינייהו שאינה מעכבת לדורות, הק' הגאון בגבו"א מהא דאיתא במנחות ה' דפריך שם למ"ד אין מחוסר זמן לבו ביום מהא דתניא הקדים חטאתו של מצורע לאשמו לא יהא אחר ממרס בדמו אלא תעובר צורתו ותצא לבית השרפה וכו' ופריך והא ר"פ הוא דאמר שאני הלכות מצורע דכתיב בה הוי' הכי קא קשיא לי' אימא ה"מ עבודה, שחיטה לאו עבודה היא יעוי"ש. מבואר מזה דאפילו במקום דהקפידה תורה לעיכובא, מ"מ זהו דוקא בדברים הנקראים עבודה. משא"כ שחיטה דלאו עבודה היא, לא הוי עיכובא אפילו במקום דכתיב קרא לעיכובא, וא"כ הכא במלואים אע"ג דכתיב פסוקים לעיכובא כדילפינן לקמן מככה עיכובא, מ"מ אית לן לומר דעיכובא קאי דוקא אדברים דהוי עבודה, עכת"ד יעוי"ש:

ב ונראה דדוקא לאחר שחידשה תורה כל דיני קרבנות, וחידשה גם כן איזהו מן העבודות הנקראת עבודה ואיזה לא הוי עבודה. אז שפיר אית לן לומד דאף בדברים שחידשה תורה עיכובא, מכ"ז לא הוי אלא בדברים הנקראים עבודה, אמנם כעת בדין דמלואים שזהו חינוך לעבודה לעשותם כהנים מוכשרים לעבודה, בין לאהרן ובין לבניו, וכיון שכל עיקר הא דמלואים בא לברר הכהנים מכלל ישראל, ולעשותם קדושים, בקדושת כהונה, לפי"ז שפיר יש סברא לומר דכל ענין דמלואים שוה בזה למטרת החינוך, דאין לומר דוקא בדברים הנקראים עבודה ובעי כהן, דליתא דהרי עכשיו אין כאן כהן עדיין, ולעשותם כהנים אפשר שכל הכתוב כאן זהו ההכשר בדבר הכהונה ואם חסד אחת הרי לא נתמלאה ההכשר, ובדוגמא מנחות ד' הואיל ובא להכשיר ולא הכשירו, וזהו באמת הסברא של מאן דאמר שכל הכתוב כאן מעכב, ומאן דסבר דבר המעכב לדורות מעכב כאן היינו דסבר דפעולת ההכשר לא עדיפא מעצם עבודה דלהבא וכיון שלבסוף נדברו לכהנים בדברים המעכבים עבודה, להכי מסברא יש לדון דגם ההכשר לא בא אלא לדברים המעכבים לדורות. משא"כ התם במנחות שכבר הוברר כהנים לעבודתן שפיר יש לנו לומר דעיכובא דכתיב בקרא קאי דוקא על דברים של עבודה: ג ויש לעיין בדבר המלואים שהמטרה בזה לחינוך הכהונה למ"ד דבר המעכב לדורות מעכב. ושאינו מעכב לדורות אינו מעכב, ולכאורה זהו דוקא בדברים שאינם שייכים לעבודה כמו סמיכה ותנופה שעיקרן הוא מטעם בעלים להקרבן, אבל בעבודות השייכים לכהונה שפיר איכא למימר דאף דברים שאינם למעכבים לדורות הכא מעכב, כיון שעכ"פ זהו הענין השייך לכהונה לעבודה, ומטעם זה יובן היטב הא דלא קאמר הש"ס שידי הדם איכא בינייהו, משום דלפי האמת מעכבין הכא שירי הדם יען דזהו הדברים הטעונין

כהונה, ואעפ"י שחשיב הש"ס פרישת שבעה, השייכה בכהן גדול, אמנם כיון דבאמת לאו ענין עבודה הוא, (והא דריבוי שבעה ומשיחה שבעה, התם ע"כ הביאור דוקא לענין שבעה ימים, אבל עצם הריבוי בגדים ומשיחה פעם אחת לכו"ע מעכבא, והיינו מפני שזהו ההכשר לכהונה פשיטא דבעינן לעיכובא) וגם ריבוי בגדים ומשיחה שבעה איכא למימר כיון דלאו עבודה בקרבן הוא, אבל מה ששייך לענין עבודה בקרבן אף שאינו מעכב לדורות, אמנם בחינוך לכהונה לעשותם כהנים אשר לדורות תהא נעשה זה בכהן דוקא בעינן עכשיו לעיכובא שתהי' נעשית בכהונה ומיושב קושיות התוס' מדוע לא קאמר הש"ס שירי הדם א"ב, והיינו שזהו סברת ש"ס דילן, ובירושלמי פליג ואמר דגם בזה א"ב. ואפשר דבזה פליגי ש"ס דילן והירושלמי. דש"ס דילן סוברת דהחינוך דמלואים היתה גם על העבודה שתטעון כהונה, והירושלמי סבר דהחינוך היתה על הכהנים:

ד תוס' ד"ה סמיכה הקשו אמאי לא קאמר שירי הדם א"ב וכו' וי"ל דלכו"ע שיריים לא מעכבי דהרי אפילו ד' מתנות לא מעכבי דכתיב קרנת ומתנה אחת מעכבת יעוי"ש, ויש להעיר דשאני הא דד' מתנות דלא מעכבי כיון דלא כתיב אלא מתנה אחת, והרי זה כמאן דכתיב בהדיא דלא מעכבא מטעם דאזלינן גם בתר מסורת, משא"כ בשירי הדם דכתיב בהדיא בתורה לכו"ע, אפשר דמעכבא השפיכה לכו"ע וצ"ע:

דף ה:

אמר רב יוסף סמיכה איכא בינייהו למ"ד כל הכתוב בהן מעכב בהן מעכבא, ולדורות מנא לן דלא מעכבא וסמך ונרצה וכו' מעלה עליו הכתוב כאילו לא כיפר, וכיפר ופירש"י לא כיפר מן המובחר. והנה מבואר בזבחים ו' פליגי שם אם הכוונה שלא כיפר מן המובחר, או שהכוונה שלא כיפר בדבר ביטול העשה דסמיכה, דהיינו שאין עולה זו מכפרת על ביטול עשה זו שביטל הסמיכה בקרבן זה, ואעפ"י שעולה מכפרת על עבירה דעשה, אמנם עשה זו דסמיכה שביטל בזה הקרבן ליתא בכפרה דקרבן זה, והביאור בזה משום דקודם השחיטה עדיין בעמוד וסמוך קאי יעוי"ש ועי' בתוסי"ש, ומה שהוכרח רש"י לפרש הבא מטעם דחסר למצוה מן המובחר. - נראה לפרש דסברת הפלוגתא שם בזבחים תליא בעיר המצוה דסמיכה מה היא, אם הקרבן נדרש לזה ודין הוא בהקרבן, או"ד שהדין הוא בהבעלים של הקרבן, והביאור בזה דמצוה דסמיכה מתפרשא בשני אופנים, חזה הדבר, דמצינו שהתורה הקפידה על שני אופני ריצויים בדבר הקרבן. א) ריצוי בעלים שיהיו הבעלים בני קרבן. ב) ריצוי הקרבן שלא יהיה בו דבר המעכב הריצוי, ובזה יש לדון גם בדבר הסמיכה דכתבה תורה וסמך ונרצה, אם הריצוי בא בדבר הקרבן

שעל ידי הסמיכה נעשה הקרבן רצוי, מפני שנעשה בו מצוה דסמיכה. או"ד שהריצוי בזה מצד הבעלים שנתכשרו הבעלים על ידי הסמיכה להיות ראוי שהקרבן ירצה עליו. ואפשר לפרש דבזה פליגי שם בזבחים דמאן דסבר דחסרון סמיכה חסר בזה מצוה מן המובחר ע"כ סבר דעיקרה של הסמיכה הוא בדבר ההכשר של הקרבן, ובהסדון סמיכה הרי זה כחסר מעט בדיני קרבן להיות מובחר, משא"כ למאן דסבר דחסר מצוה דסמיכה גרידא הוא מפני דסבר דמצוה דסמיכה הוא דין מצד הבעלים. ואין בזה חסרון בעצם הקרבן לגרוע מצוה מן המובחר. - והנה הכא במילואים ע"כ בדברים השייכים לקרבנות ולעבודת הקרבן שייך לומר ולדון אם ישנו בעיכובא, וזהו דוקא אם אמרינן דהסמיכה דין הוא בהקרבת הקרבן, אבל אם נפרש דהסמיכה הוא עיקר מצד מצוה דהבעלים א"כ אין זה שייכות לעיכוב עבודה של הקרבן. ונראה דלא דמי זה לתנופה שע"כ ג"כ מצוה היא בעצם הקרבן היינו שהקרבן דורש אותה, וכן פרישה. - ולהכי הכא בסמיכה פירש"י דהסוגיא סוברת דחסרון סמיכה הוי חסרון בעצם הקרבן לומר שאין בזה מובחר. והנה בדבר המקרא הפרשה דסבר ר' יוחנן דמעבבא ג"כ יש לומר דהקרבנות דורשים אותה קריאה, ולא דמי לסמיכה אם הוא מצד הבעלים לחודיא וכמוש"נ ו תוסי"ש ד"ה סמוכה א"ב כתבו לתרץ מדוע לא אמרו הקטרה שאינה מעכבת א"ב, וז"ל דהא לא שייך אהרן שלא שימש כל שבעת המלואים עכ"ל ביאור דבריהם בזה דכיון דכל עיקר הא דמלואים הוא בדבר החינוך לכהונה, ולהכי בדברים הנעשים באהרן ובניו, יש לומר דכיון דזהו הכשרן לכהונה בחינוכם להכי כשחסרו ולא עשו, א"כ הרי חסר תנאי החינוך, וכמוש"נ לעיל מזה, משא"כ עיקר הקרבן שזהו מה ששייך למשה בדבר ההקרבה הרי זה הדין כבכל הקרבנות דעלמא, ובזה מיושב גם כן דלא קאמר שירים מעכבא א"ב שהקשו בתוס', משום דיציקת השירים גם כן עשה משה כמבואר בספרא פ' צו אות קע"ט וישחט ויקח משה את הדם כו' הוא היה שוחט הוא היה זורק כו' הוא היה יוצק כו', ובזה מיושב גם כן בדבר השחיטה שהי' הציווי שמשה ישחט, ומכל זה נראה שהשחיטה כשרה בזר כבעלמא, ואין זה ענין להא בכל הכתוב בהן משום דזה אינו שייך עתה לאהרן ובניו, וא"כ לפי"ז תמוה הרבה להירושלמי שסבר דשירים מעכבין איכא בינייהו, והובא בתוס', וקשה הא שירי הדם זהו יציקה, וזה הוי גם כן במשה לבדו כמבואר בספרא וצ"ע: א שם ריבוי שבעה, פירש"י שישמש כה"ג ז' ימים כשממנין אותו לכה"ג וילבש ח' בגדים בשעת עבודה יעוי"ש, ותמוה הרבה מניין לנו שצריך הכה"ג לעבוד ז' ימים האלו, הא בקרא פ' תצוה לא כתיב אלא שבעת ימים ילבשם הכהן תחתיו מבניו, דמשמע דסגי בלבישה גרידא, וגם במלואים לא היה אלא לבישה דכל העבודות היה משה משמש

כמבואר וכתבנו לעיל מזה, ומצאתי בגבו"א וברש"ש שעמדו בזה והיא קושיא עצומה לרש"י, ואפשר ששיטת רש"י כשיטת הרמב"ם דסבר בפר"י מכלאים דבגדי כהונה שלא בשעת עבודה לוקה משום כלאים, ולפי"ז שיטת רש"י דיעבוד עבודה בימי הריבוי מטעם איסור כלאים שיש בזה. ולא דמי לפרישה דמלואים שהיה אהרן מלובש בשמנה בגדים אף שלא עבד עבודה, היינו משום גזירת מלך, משא"כ לדורות בעינן שיעשה עבודה בימי הריבוי בכדי להציל איסור כלאים, וצריך לומר דשיטת רש"י כהרמב"ם פר"ד מבה"מ הי"ג דגם בלבישה ראשונה תיכף הוי כה"ג, דאל"כ עבודתו פסולה מטעם ייתור בגדים, ולפי"ז אם בדיעבד לא עבד באלה הימים ימי הריבוי גם כן הוי לבישה מעליא, אך אפשר דהלבישה דאיסור לאו לבישה היא, וזהו כעין מהב"ע, וזהו שיטת רש"י דבעינן שיעבוד בשעת לבישה, ומדויק זה בלשון רש"י שכתב "וילבש בשעת עבודה", אמנם הרמב"ם אעפ"י שסבר דכלאים שלא בשעת עבודה אסור, ומכ"ז פסק בפר"ד מכה"מ הי"ג דלא בעינן שיעבוד עבודה בימי הריבוי, וע"כ סבר דכיון דהתורה ציוותה הלבישה הזו הרי זה לבישה דמצוה ממש, ואין בזה משום כלאים, ומשמע שכן דעת הראב"ד, עיין בכס"מ:

ב ויש לעיין לשיטת הרמב"ם והראב"ד דלא מצרכו שיעבוד עבודה בימי הריבוי הבגדים אם מצרכו לכהפ"ה שיכנס להיכל בבגדיו, לפי מה שמבואר בתוס' כאן ד"ה להביא שכתבו דהנכנס מחוסר בגדים להיכל או אפילו לבין האולם למזבח חייב על ביאה ריקנית, ולמידין זה ממלואים שכן היו עושין שם, וע"כ שזה הביאה למקום הקדוש הזה הרי זה לעבודה יחשב וחייב עליה משום מחוסר בגדים, ולפי"ז אפשר שהכהן הנכנס שם בבגדיו לעבודה יחשב. - ואפשר שהיתה בהשתחויה, אמנם דעת הרמב"ם דיש בזה מלקות בביאה ריקנית, ודעת תוס' במנחות שם דזהו עבודה. דקיי"ל דהוי עבודה, עי' תוס' מנחות כ"ז, וא"כ אפשר שהביאה להיכל הי' מצרכו בהשתחוי', משום דאפשר דזה היתה במלואים גם כן, וזה סגי לתקן הלבישה אשר על ידם נעשה כה"ג, והיינו שיש בזה קצת עבודה איברא שמלשון הרמב"ם משמע דלא היה אלא לבישה גרידא, אבל לשיטת רש"י אפשר שרש"י יודה דזה סגי, ואם נחליט דהכניסה בהיכל להשתחות הרי זה עבודה אפשר שסברת רש"י כן מפני שע"כ כן היה גם במלואים וצ"ע:

ג שם, אין לי אלא שנתרבה שבעה וכו' נתרבה יום אחד מניין ת"ל אשר ימשח אותו ואשר ימלא את ידו מ"מ וכו' יעוי"ש, מבואר מזה דלכתחילה בעינן שיתמנה כה"ג ע"י דיבוי שבעה ומשיחה שבעה רק בדיעבד אינו מעכב, ויש לעיין כשמתקינין כהן אחד ביוהכ"פ שמא יארע פסול בראשון מדוע אין עושין ז' ימים הדיבוי בגדים בכדי לקיים המצוה במובחד, ואין לומר דאין אנו חוששין לדברים שאינן מעכבין ומה"ט אין עושין

פרישה להשני, אבל קשה הא אם יארע פסול תיכף לאחד התמיד אין כאן דיבוי בגדים כלל, ועוד דהכא משמע דהדיבוי יום אחד מעכב בדיעבד ואילו לקמן י"ב בתוס' ד"ה כהן גדול הביאו בשם הירושלמי דכהן גדול מתמנה בפה ומסתלק בפה, ומשמע לגמרי בפה, וכל דיני כה"ג עליו:

ד ונראה דזה נתנה התודה הרשות לבי"ד של הכהנים שברצונם לקדש כהן גדול, והיכולת בידם על הרבה אופנים, אופן הראשון בריבוי שבעה, ומשיחה שבעה ובשעה צריכה, סגי גם בריבוי יום אחד גם לכתחילה, ולפעמים הרשות להם להמנות בפה כמבואר בירושלמי מקראי שזה תלוי במלך ובאחיו הכהנים היינו הבי"ד של כהנים, וכן הוא הסדר דאם השעה אינה נחוצה לכה"ג דהיינו שיש לנו כה"ג עדיין דק אנו רוצים להזמין כה"ג אחד אף שעדיין משמש הראשון, בזה איכא המצוה בתחילה לקדשו ע"י ריבוי שבעה ובשעה שנחוץ לכה"ג כגון שמת כה"ג או נעשה בע"מ הרשות לבי"ד להזמין ולמנות תיכף כה"ג אחד, וזה ילפינן מאשר ימלא את ידו מ"מ, וסגי בריבוי יום אחד, ובאופן שאי אפשר לקיים גם הריבוי דיום אחד, כגון אם אידע פסול בכה"ג הראשון לאחד תמיד של שחר, אז מתמנה בפה גם כן נמצא לפי"ז דאם רואה בי"ד לפי נחיצות השעה לכה"ג אז גם מצוה בתחילה ליכא לריבוי שבעה ובזה אתי שפיר הא דיום הכיפורים דאין אנו חוששין לזה כלל, ובזה אתי שפיר הא דמנחות נ"ב בכה"ג שמת ומינו אחד תחתיו דאיתא שם דמביא עשרון שלם וחוצהו יעוי"ש. וילפינן מקראי, ומשמע שם דאין לנו לעשות ריבוי שבעה אפילו למובחר, וכן משמע ברמב"ם ה' תו"מ פר"ג הכ"ב וגם בגבו"א מצאתי שעמד על סוגיא דמנחות שם מדוע לא חשו למובחר, ובדברינו אתי שפיר:

ה ולפי"ז יש לעיין מה דינו של הכה"ג הזה שנתמנה ע"י ריבוי שבעה מה הוא באותן הימים אם דין כהן גדול עליו לכל הדינים, ואפשר שעדיין אין דין כהן גדול עליו, ויבואר לפי"ז שיש לספוקי אם יכול לעבוד בשמנה בגדים אם לא הוי יתר בגדים, ובזה יבואר לנו דברי הרמב"ם שכתב בפר"ד מכה"מ הי"ג ואם עבד קודם שיתרבה בבגדים כל שבעה וכו' עבודתו כשרה, הואיל ונתרבה או נמשח פעם אחת נעשה כה"ג לכל דבר עכ"ל, משמיענו הרמב"ם שכל דיני כהונה גדולה עליו אף בריבוי פעם אחת, והיינו אעפ"י שעדיין יש כהן גדול המקריב חביתין בכל יום, מכל זה דין כה"ג גם על זה מראשית הריבוי בגדים לשם כהונה גדולה, אך מחויב למלא את השבעה ימי הריבוי מפני שהבי"ד של כהנים רוצים שיהיה כהן גדול בזה האופן דוקא, והראב"ד השיג בזה וכתב שהעבודה בשבעת הימים זהו בכלל הריבוי בגדים, וזהו כשיטת רש"י, וכתב הראב"ד דהריבוי שבעה היינו

לעשותו כהן גדול לעבודת יוהכ"פ, ולפי דברינו היינו שכעת אינו נחוץ לעבודת יוהכ"פ, דאם נחוץ היום לעבודת יוהכ"פ לא בעינן ריבוי שבעה גם למצוה, ובזה אין מקום לדברי הכס"מ שמיישב דהרמב"ם מיידי שעבד עבודה ביוהכ"פ, משום דאם כן היכי מיידי, אם אין כאן כה"ג אחר, הלא אין כאן מקום לריבוי שבעה, ואם יש כאן כה"ג אחר ובי"ד אינם רוצים בזה רק ע"י ריבוי שבעה א"כ מדוע כשר בדיעבד, ואפשר ששיטת הרמב"ם דגם בזה כשר בדיעבד, וצ"ע:

א תוס' ד"ה להביא את המכנסים מכאן קשה וכו' ותירץ ריצב"א דמיתה דגבי מכנסים איצטרך לחייב אפילו בביאה ריקנית אאהל מועד מי שנכנס מחוסר בגדים כדכתיב (שמות כ"ח) והיו על אהרן ועל בניו בבואם אל אהל מועד יעוי"ש, ביאור הדברים דעל ביאה ריקנית מוזהר כל כהן שלא יכנס ואיסורו באזהרה כמבואר במנחות כ"ז, וחידשו התוס' דאם נכנס ביאה ריקנית במחוסר בגדים חייב מיתה. - ויש לעיין בכוונתם אם זה דוקא אז בשעת המילואים שהיתה המצוה לכנס לאהל מועד, ואם היה חסד את המכנסים חייב משום מחוסר בגדים, אבל לדורות אין הבדל בין אם נכנס ביאה ריקנית בבגדיו, לבין אם נכנס מחוסר בגדים לא הוי יותר מאזהרה גרידא. או"ד שאף לדורות כן הוא דבמחוסר בגדים חייב מיתה, אמנם מסתברא כסברא ראשונה, אמנם מהא דהביאו התוס' ראיה משמעון הצנוע מריחוץ יו"ד משמע שזהו הדין דלדורות גם כן וצ"ע:

ב והנה התוס' במנחות כ"ז חידשו דבנכנס להשתחויה לא מיחייב משום ביאה ריקנית יעוי"ש, והקשה בטו"א לחגיגה כ"ו ע"ב דלפי דברי התוס' מאי פריך הש"ס שם מבית לפרוכת למ"ל היכל מיחייב מבית לפרוכת מיבעי ואם אמרינן דלצורך השתחויה מותר לכנס בהיכל, א"כ שפיר איצטרך קרא דאל מבית לפרוכת, מפני דשם אסור אפילו לצורך השתחוי', דהרי שם אסור לכנס כל השנה, ורק לכהן גדול ביום הכפורים מותר כניסה, ופשיטא שגם לצורך השתחוי' אסור, עכת"ד יעוי"ש. אבל נראה דכוונת הש"ס על ההילוך שמההיכל למבית לפרוכת אחרי ההשתחוי' דהרי בשנכנס להשתחוות, הרי עושה ההשתחוי' תיכף בבואו להההיכל, וההילוך עד הפרוכת הרי זה גם כן נחשב לביאה ריקנית, ואעפ"י שיכול להשתחוות עוד פעם אבל באופן שכוונתו להיות נכנס למבית לפרוכת, הרי ההילוך הזה לא הוי צורך השתחווי', והרי"ז נתשבת לביאה ריקנית, וא"כ שוב לא איצטרך קרא לחייבו משום ואל מבית לפרוכת:

ג ויש לעיין לשיטת התוס' אם זר מותר לכנס ביאה ריקנית עבור השתחואה, והמנח"ח מצוה קפ"ד הסתפק ג"כ בזה. ולדעתי נראה להוכיח מהא דכתבו התוי"ש במכילתין כ"ד ד"ה לאתויי שבע הזאות שבפנים, שהקשו שם דליחייב משום ביאה ריקנית. ומדלא

תירצו שנכנס להשתחוות, וממילא ליתא בזה משום ביאה ריקנית גם בזר, משמע מזה דגבי זר איכא חיוב משום ביאה ריקנית אף בשנכנס להשתחויה:

שם. אמר ר' יוחנן משום רשב"י מניין שאף מקרא פרשה מעכב ת"ל ויאמר משה אל העדה זה הדבר אשר צוה ד' אפילו דיבור מעכב, ולכאורה כיון דסבר ר' יוחנן לעיל כל הכתוב בהן מעכב בהן. וא"כ מאי קמ"ל הכא ר' יוחנן, ואפשר דזה עצמו משמיע לנו ר' יוחנן דקריאת הפרשה כתיב בהאי פרשה, ומצאתי בריטב"א שכתב וז"ל פי' שנצטוה משה לקרוא את הפרשה יעוי"ש, והיינו דעיקר חידושא שיש חיוב קריאה וממילא ר' יוחנן לשיטתו סבר דהוי עיכובא, ולפי"ז א"ב גם מקרא פרשה דלמ"ד כל הכתוב בהן מעכב בהן מעכבא, ולמ"ד המעכב לדורות וכו' והכא קריאת הפרשה איתא גם בעבודת יוהכ"פ כמבואר לקמן. וברש"י מבואר דילפינן ממלואים, והתם לא מעכבא משום דדברים הנעשים בבגדי זהב בחוץ לכו"ע לא מעכבא, וא"כ יש להקשות מדוע לא קאמר הש"ס לעיל מקרא פרשה א"ב, ומצאתי בגבו"א שעמד בזה. אבל אפשר לומר כפשוטו דאין זה ענין לכל הני דחשיב הש"ס דכל הני הנה עצם הדברים בעצמותן לדורות, משא"כ בהא דמקרא פרשה דלאו אותה פרשה בעצמותה הוא ואינו ענין להא דמלואים, ולא דמי לכל הני דחשיב הש"ס. אבל עדיין יש להעיר מהא דאיתא ביבמות דאעפ"י שגם התם ילפינן קריאה ומ"מ אינו מעכב בדיעבד אעפ"י שגם התם כתיב חוקה, ומכל זה מבואר שם דדברים שאינם מעשה בגוף אינו מעכב בדיעבד, ובגבו"א נדחק בזה, יעוי"ש. לכן לדעתי אמינא כי העיקר בא ר' יוחנן לאשמעינן ע"ד העיכוב דהיינו לומר שהמקרא הפרשה מעכב, והיינו כי באמת לא הוי ידעינן עיכובא מטעם דאין זה מעשה בגוף, ולא עדיפא מקריאה דחליצה, ובזה בא ר' יוחנן לאשמעינן דשאני הכא כיון דכתיב "זה הדבר אשר צוה ד'", נמצא דבאה צוואה מיוחדת לקריאה וע"כ להורות בא לעיכובא לומד דהבא אף הקריאה מעכבת:

שם כיצד מלבישין לעתיד לבוא נמי לכשיבוא אהרן ובניו ומשה עמהם. הקשה בגבו"א דהא ס"ל לר' יוחנן בנדה ס' דמצות בטילות לעתיד לבוא יעוי"ש, ונראה דהכא אין כוונת הש"ס לאחר התחי' אלא הכוונה כשיבוא בן דוד. ואפשר שלזה מכוון הריטב"א שכתב בחידושיו וז"ל פירש קושיא זו כעין הא דפרכינן בעלמא הלכתא למשיחא עכ"ל, וכן כתבו התוסי"ש לקמן י"ג, והיינו דמפרש הכוונה בש"ס שזה קאי בזמן ביאת בן דוד, אמנם בעיקר דבריו תמוה לי היאך אפשר לומר שלא יהי' המצוה דכהונה לעתיד, הלא זהו נבואת יחזקאל בבנין הבית דלעתיד, וא"כ בהכרח שתהי' עבודה וקרבנות, וכל דיני הכהנים, ובעיקר כוונת ר"י שאמר מצות בטילות לעתיד שם לענין כלאים, נראה לפרש

בשני אופנים, דממנפ"ש אם יבלו הבגדים שלו בקבר, ויקום במלבושים חדשים, א"כ אף אם יקום במלבושי כלאים גם כן אין כאן איסור כלאים, מטעם דהרי אין זה כלאים צמר ופשתן דהרי הצמר הזה והפשתן הזה אינו מצמר כבשים והפשתן אינו בא מזריעה, ואין זה איסור כלאים האמור בתורה, (כדוגמא לזה הני חטים דמנחות ס"ט היינו חיטי בעיבי), ואם מיירי שם שיקום באותן בגדים ממש שלא בלו בקבר, א"כ יש לומר דסברת ר"י שם דכיון דהאדם שיקום אחרי התחי' הרי הוא אדם אחר ואינו אותו אדם המחויב בקבלת תורה ומצות, יען שעיקר קבלת התורה היתה על אנשים ילודי אשה דור אחר דור ועמהם כרת משה הברית לדורי דורות, אבל האדם שיקום בתחי' הרי זה נברא מחדש וצריך קבלה מחדש כי נתבטלה הקבלה הישנה, אמנם מי יימר שלא תהי' קבלה חדשה בדבר קיום המצוה, ובדבר בנין הבית העתיד בטח תהי' קבלה בקיום מצות גם כן, ואין זה ענין להא דר' יוחנן להא דמצות בטילות לעתיד, דסברת ר' יוחנן שהאדם נעשה חפשי מהקבלה שמכבר אבל בטח תהי' קבלה חדשה, ולזה קאמר הש"ס שאז יהיה משה עמהן וילמדם ההלכות. והנה לדברינו יש להעיד בהני מתים שהחי' אלי' ואלישע אם מחויבים במצות, ואפשר שהיו צריכים לקבל עליהם עול תורה בקבלה חדשה, אמנם אף אם נאמר דשם אינם צריכים לקבלה חדשה, עכ"ז מובן שהקבורה הוא ענין גדיל בזה לעשותו כברי' חדשה ממש, דהרי זה כאחד עיכול. דוגמא לזה מה שחקרו אחרונים במי שמת וחיה בנס אם בעי אשתו קדושין מחדש, עי' ברכי יוסף, והובא בפ"ת אה"ע סימן י"ז. ופשט מהירושלמי גיטין דלא פקעו הקדושין, יעוי"ש, אבל כל זה קודם קבורה, אבל לאחר קבורה ועיכול הבשר, ואחרי תחיית המתים הרי הוא גוף חדש ממש מטעם דפנים חדשות בא לכאן:

דף ו.

אמר לך ההוא אבנטו של כהן גדול לא זהו אבנטו של כהן הדיוט, דהיינו שזהו של כה"ג של כלאים, ושל הדיוט של בוץ, הנה מעיקרא אמר דעיקר המו"מ הוא למיסבר קראי, ועתה יצא מזה נפק"מ גם לעיקר דינא לענין בגדיהם, ותמוה על מסדר הש"ס דקאמר דעיקר הדבר הוא למיסבר הקראי, אעפ"י שבהכרח תצא מזה נפק"מ לדינא:

שם, ברש"י ד"ה לא צריכה וכו' הלביש לאהרן כל בגדיו ולא הגר אותו אבנט יעוי"ש, לכאורה משמע מזה דשיטת רש"י דהיה לובש לאהרן כל בגדיו אפילו בגדי כהן גדול טרם שהלביש לבניו אף בגדים הראשונים, וזה תמוה היאך הלביש לאהרן בגדי זהב טרם שלבש אבנטו של עצמו ואפשר שלאו דוקא נקט רש"י כל בגדיו, ומצאתי בריטב"א עמד

בזה לרש"י, וכן מה שפירש רש"י בלמ"ד אהרן ואח"כ בניו כו' ויתן עליו את הכתונת ויחגור אותו באבנט וילבש אותו את המעיל אח"כ ויקרב משה את בני אהרן וילבישם כותנות יעוי"ש, משמע שהלביש אהרן תחילה המעיל טרם שהלביש לבניו אף בגד הראשון, וכן כתיב גם בקרא להדיא דלאחד לבישת האבנט הלבישו המעיל, והנה לרש"י שמפרש דלמ"ד בב"א הלבישו לאהרן כל בגדיו חוץ מן האבנט שבא באחרונה נמצא לפי"ז דיש פלוגתא ביניהם גם בסדר לבישת הבגדים של כהן גדול, ואילו בגמ' מבואר דלא פליגי אלא באבנט, אבל בסדר לבישת בגדי כהן גדול משמע דלא פליגי, ועוד הא כתיב בקרא להדיא דלבישת המעיל היה אחרי לבישת האבנט, אבל לפי מה שהביא הריטב"א בשם רבינו הגדול שמפרש דגם למאן דאמר בב"א היה לבישת המעיל אחרי לבישת האבנט, והיינו דלא פליגי בזה ולכו"ע הוא:

תוס' ד"ה אמר לך וא"ת היכי דייק מדכתיב אותו הכתיב נמי אותם וא"כ קראי לא כמד דייקי ולא כמד דייקי וכו' וה"ר מנחם מיואני זצ"ל פירש דנפק"ל מגז"ש דדוקם דוקם וכו' ובאבנטו של כה"ד לא כתיב דוקם, ולמ"ד דתדווייהו של כלאים משוה להן מדכתיב אותם יעוי"ש, והביאור בזה דההיקש משוה אותם. אמנם עדיין תקשה במאי פליגי, מדוע האי מ"ד משוה אותם מדכתיב אותם, א"כ גם לאידך מ"ד נשוה אותם, זה לזה מדכתיב אותם, וביותר לפי מה שכתב המהרש"א לפרש בדברי התוס' דלעיל שנתנו טעם מדוע משונה אבנטו של כה"ג, משום דשאר בגדיו גם כן היו של כלאים, והקשה המהרש"א מדוע לא יפרשו סברא לאידך מ"ד שאבנטיהם שוים, וכתב דעל זה לא צריך סברא מטעם דהסברא מחייבת ששניהם שוים, וא"כ לפי דברי ה"ד מנחם תקשה דאעפ"י שאם נחליט דבסברא גרידא אין לומד שגם אבנטו של כה"ד היה של כלאים, אבל מההיקש שפיר ילפינן. והיינו מדכתיב אותם ורחמנא אקשינהו, אבל עכשיו שישנו גם היקש וגם סברא שאין לחלק האבנטים זה מזה א"כ פשיטא שאבנטיהם שוים, ותקשה למ"ד דאבנטו של כהן גדול לא זהו אבנטו של כה"ד, וא"כ מה הועילו לן בתירוצם דהרי תקשה לאידך מ"ד, דהרי אעפ"י שלמדו בגז"ש דאבנטו של כהן גדול הוא של כלאים אבל מהגז"ש אינו מוכח למעט כהן הדיוט, וא"כ ההיקש דמשוה אותם ליחייב שתהי' גם האבנט של כה"ד של כלאים:

ונראה לפי מה דקיי"ל דבכל התורה כולה למידין למד מלמד חוץ מקדשים, ואיתא בזבחים נ"א דפליגי בדבר הנלמד בגז"ש אם נלמד אח"כ בהיקש, ולהכי יש לומד דסברת התוס' הכא דבגדי כהונה תורת קדשים עליהם לענין דילפותא דאין למידין למד מלמד, ומפרשי תוס' דכיון דגם אבנט של כהן גדול שהוא של כלאים ילפינן מגז"ש, להכי לא

נלמד אח"כ בהיקשא לענין אבנטו של כהן הדיוט, מטעם דדבר הנלמד בגז"ש אינו חוזר ומלמד בהיקש, ואידך סבר דדבר הנלמד בגז"ש מלמד בהיקש, להכי סבר דאבנטיהם שוים, כן נראה בביאור התוס' בזה. איברא דהתוס' לקמן כ"ג ע"ב ד"ה ילבש, כתבו דבגדי כהונה לא מקרי קדשים לדבר זה, וכן כתבו התוס' לקמן ל"ב ד"ה מה לבישה, אבל אפשר לומד דהתוס' הכא סברי דתורת קדשים גם על הבגדי כהונה לענין זה:

א שם, כמאן כר"ע וכו'. ולכאורה מאי ס"ד דר"ע הוא, מדוע באמת לא נימא כדברי הבל. ומשום חששא דאותיום, וע"כ משום דזה לא שכיחא שתמצא באותיום, ומסתברא שתמצא במל"ע, ואנן אית לן למיעבד הפרשה להדבר השכיח יותר, וכן פירש הריטב"א, ולחנם דחק בזה בגבו"א, ובזה ניחא דמשני אליבא דרבנן, ובחד אחר, ולא משני דמיירי באותיום שהוא ודאי נדה והיינו כי מפני ודאי נדה שזהו בשיעור אותיום, זהו מילתא דלא שכיחא, וחידש הש"ס כי יש חששא דספק נדה גם כן, והיינו כי בחד אחר גם כן מודו רבנן. וא"כ איכא עתה שתי חששות. א) דאותיום שהוא ודאי איסור. ב) חד אחד, שהוא ספק דאורייתא ועל שתי החששות הדרי זה כתד"ל והרי"ז כשכיחא, ועבדינן לזה פרישה מביתו, וזהו גם כן סברת התוס' ישנים בתירוצם השני שכתבו וז"ל אי נמי חיישינן לספק נדה אבל ודאי נדה כגון על שלו או על שלה אותיום לא חיישינן, ולא היינו מפרישין אותו בשביל כך עכ"ל, ורבים הקשו מ"ש דלאותיום לא חיישינן, מטעם דלא שכיח, ומ"ש דלחד אחר, חיישינן, אבל הביאור בדבריהם דעכשיו שחידש לן הש"ס, דבחד אחד, מודו רבנן, א"כ נוסף לן חששה זו דחד אחר, גם כן, ואיכא עכשיו שלש חששות. א) נמצא על שלו. ב) על שלה אותיום. ג) על שלה בחד אחד. ושלשה חששות ביחד הרי זה כשכיחא:

ב והנה הרמב"ם כתב בפר"א מעבודת יוהכ"פ ה"ג ומפרישין אותו מאשתו שמא תמצא אשתו נדה ונמצא טמא שבעת ימים ואינו יכול לעבוד יעוי"ש, והנה עמדו בזה אחרונים מדוע לא נקט הרמב"ם ספק נדה כדאיתא בש"ס, אבל הפשוט כי הרמב"ם כתב שמא תמצא אשתו נדה, היינו כי אשתו תהי' נדה ודאית, והש"ס מיירי גם כן שאשתו היא נדה ודאית, והספק הוא רק עליו, וא"כ אין זה היפך הש"ס כלל, והא דלא נקט הרמב"ם להודיענו דינא דחד אחר הנה זה כבר כתב בה' מו"מ ואיסורי ביאה:

ג שם, מביתו למה פירש. פירש"י תבוא אשתו עמו שם, שהרי ע"כ לשכת פרהדרין לא היתה קדושה שאין ישיבה בעזרה וכו' יעוי"ש. והקשו בתוס' דמה מהני הא בעל קרי אסור ליכנס בהר הבית יעוי"ש, ונראה דהנה לכאורה קשה מאי פריך מביתו למה פירש והא בעינן פרישה בכדי שיעבוד עבודה כל שבעת הימים, כדתנן לקמן י"ד במשנה,

וילפינן זה ממלואים דכמו שהתם היו שם כל שבעת הימים כדי לקבל הזאה מדמי הקרבנות, ולהכי בעינן הכא שיעבדו עבודת הקרבנות באלו שבעת הימים, וא"כ ממילא הוכרח לפרישה מביתו, דאם ישמש מטתו יהיה אסור למחר בעבודה כל היום מטעם שטעון טבילה והערב שמש, לכן נראה שמפרש רש"י דכוונת הש"ס דאף שבעינן שלא ישמש מטתו, אבל בכדי שלא יארע לו טומאת קרי טוב שיהיה פת בסלו ותהי' אשתו עמו וממילא לא קשה הא דהקשו שבעל קרי אסור בהר הבית, דכוונת רש"י שלא יהי' בע"ק כלל, ואעפ"י שאסור לשמש מטתו שם אמנם מכ"ז ביחוד גרידא גם כן נקרא פת בסלו כמו שאיתא לקמן י"ח ע"ב בהא דמאן הויא ליומא דאף שאסור להיות עמה, מחששא דדם חימוד, מ"מ ביחוד גרידא הוי פת בסלו יי"ש. וה"נ ביחוד גרידא אעפ"י שאסור בתשמיש. מ"מ ביחוד גרידא הוי פת בסלו ותוס' אזלי לשיטתם דסברי שם לקמן דאם אסור בתשמיש לא הוי גם פת בסלו ביחוד גרידא, וא"כ הוי תוס' לשיטתם, ורש"י לשיטתו:

ד אמר ר' זירא ש"מ בועל נדה אינו כנדה וטובל ביום וכו' למחר היכי עביד עבודה והא בעי הערב שמש וכו' יעוי"ש, והביאור וא"כ הי' לחכמים לחוש ולהפרישו עוד יום קודם ואין לומד דאם יארע כן יפרישו כהן אחד, דליתא דע"כ מצוה מן המובחר לעשות עבודת יוהכ"פ בכהן גדול המשמש וא"כ יש לנו לחוש שלא נפסיד כהן גדול לעבודת יוהכ"פ ולהפרישו מביתו עוד יום קודם. מהששא זו, וע"כ דבועל נדה אינו כנדה וטובל ביום. אך קשה כי היכי דחשו לעבודת יוהכ"פ לפרוש אותו מביתו קודם יום ראשון מהשבעה ימים, מחששא דבועל נדה, מדוע לא נחוש עבור תשמיש סתמא אשר בשביל תשמיש של ערב קודם יום ראשון יהי' מעוכב לעבוד עבודה ביום ראשון מהשבעה ימים, ואנן ילפינן ממלואים שכל השבעה ימים הוא עובד הכהן המופרש, הנה הקשו בזה התוס' ישנים. וכתבו דכשהוא טהור הרי הוא עובד, היינו אם לא שימש מבערב, ואם שימש אינו עובד, וביאור דבריהם בזה דאינה מעכבת עבודה של שבעה ימים. וע"כ דסברי דזה הוי מדרבנן דאל"ה מדוע לא חשו לעבודה דשבעת הימים, אעפ"י שגם פרישה דיוהכ"פ אינה מעכבת בדיעבד, וע"כ צריך לומר דסברי התוספות דפרישה הוא דאורייתא, להכי חשו בה יותר, משא"כ עבודה הוא דרבנן. ולא חשו בזה הרבה, וכן איתא בתוי"ש ד"ה מביתו וכן מצאתי בריטב"א שעבודה כל שבעה הוא מדרבנן ולא חשו לזה. ועכ"פ מוכח מזה דפרישה שבעה הוא דאורייתא ממש, וזה ראיה להא שכתבנו לעיל מזה:

ה ויותר מזה מוכח דגם בביטול עבודה כל שבעת הימים אינו מעכב, וגם אין מונעין מלקבל כהן אחר מפני מניעת עבורה של כה"ג כל שבעת הימים של פרישה, והוא

מדאמר ד' זירא ש"מ בועל נדה אינו כנדה וטובל ביום. ובזה ניחא הא דמקבלין הכהן גדול ופורשין אותו ויעבוד ביום הכיפורים, וקשה הא עכ"פ כל שבעת הימים האלו לא יעבוד עבודה, וע"כ דבשביל חסרון עבודה דז' הימים אין מונעין את הכה"ג מלקבלו לכה"ג עבור יוהכ"פ, ותמוה לי מדוע לא הקשו התוס' היאך מקבלין הכה"ג הזה, בפרישה דשבעת הימים, אעפ"י שאירע לו הסיבה דבועל נדה ומעוכב מלעבוד עבודה שבעת הימים האלו, וזה קושיא יותר חזקה דהרי יתבטל מעבודה כל שבעת הימים ואפשר לומד דכוונת התוס' להקשות מדוע אין מהדרין לזה בתחילה, דבשלמא אם כבר אירע זה בכה"ג אין לנו למנוע הכה"ג מעבודה דיוהכ"פ בשביל זה, משא"כ הא דיש בידינו לעשות הפרישה מבעוד יום קודם שבעת הימים הרי זה כדבר שאנו מבטלין זה בידים, להכי הקשו התוס' בזה, וזה אין להקשות מדוע לא יעשו פרישה, שבעה ימים קודם אלו השבעת הימים בכדי שיהי' יכול לעשות עבודה גם באלו שבעת ימי פרישה, משום דזה לא מצינו ארבעה עשר ימי פרישה. להכי הקשו התוס' מדוע אין מפרישין אותו שבעת ימים של שלימין בכדי שיהי' יכול לעבוד גם ביום ראשון ועל זה תירצו דלא חשו לזה מטעם דזה דרבנן הוא, וע"כ מוכח דעצם פרישה הוי דאורייתא כמוש"נ: ו ויש לעיין בדבר הפרישה בשאירע לו סיבה לכה"ג שהוא בועל נדה, והא בענין פרישה במקום קדוש, ובועל נדה אסור בזה, דהלא אפילו אם נחליט דבועל נדה אינו חשוב לטומאה יוצא מגופו, אבל עכ"פ דין בעל קרי עליו כל השבעה ימים ימי טומאה שלו, וביותר תקשה לפי מה שכתבו התוס' במוע"ק ט"ו ד"ה ובועלי נדות דבועל נדה משתלח חוץ לשתי מחנות, (ומה שציינו שם התוס' לש"ס פסחים ס"ח ויומא ו' ליתא זה בשני המקומות וצ"ע) וא"כ ע"כ לא תהי' פרישה להאי כה"ג במקום קדוש, וא"כ לשיטת רש"י דבעינן הפרישה במקום קדוש דוקא, והאי בועל נדה אינו יכול ליכנס לשם, ובשלמא לשיטת התוס' דגם בפרישה של מחילות מקיימין מצות פרישה אעפ"י שאין להמחילות קדושה עצמיות, אתי שפיר, ויהיה זה הבועל נדה ג"כ במחילות, אבל לרש"י תקשה הא האי בועל נדה ע"כ יהי' מופרש במחילות. וע"כ צריך לומר דדעת רש"י דבועל נדה מותר בהר הבית כולו, וזהו כלשון המשנה פר"ה דזבים מי"א בועל נדה כטמא מת והיינו כטמא מת שמותר בהר הבית, וזהו גם דעת הרמב"ם פר"ז מביהב"ח הט"ז דבועל נדה מותר בהר הבית, ותהי' הפרישה בהר הבית, ומזה מוכח דלכו"ע בועל נדה אחרי טבילה לקרי, שאין דין טומאה יוצא מגופו עליו, ועי' ברדב"ז על הרמב"ם פר"ז מתרומות ה"ט מסתפק בבועל נדה באופן שאינו טמא מחמת קרי אם דין טומאה יוצא מגופו עליו, יעוי"ש, ולפי מה שביארנו הרי ע"כ שאין דין טומאה יוצא מגופו עליו, והכא ברמב"ם

מפורש להדיא שכל הטמאים שטומאתן מגופן אסורין ליכנס בהר הבית ובועל נדה מותר, וזהו גם דעת רש"י הכא ותוס' במוע"ק ט"ו ד"ה בועלי נדות ג"כ כתבו דלא נחשב לטומאה יוצא מגופו, וכן מורה פשטות הסוגיא דזבחים י"ז, וכתבנו לעיל מזה:

א שם, ועד שאתה מפרישו מטומאת ביתו הפרישהו מטומאת המת, פירש"י הפרישהו מבני אדם שלא ימות מת עליו, וכתבו בתוסי"ש דאין לפרש שלא יגעו בו בני אדם, דהרי מבואר לקמן שבאמת היו נוגעין בו אחיו הכהנים ולא חשו לטומאת טמא מת של אחד, ושם מיידי להני תנאים דסברי טומאה דחויה בצבור, וא"כ חזינן דלא חשו לזה לכו"ע ולהכי אין לומר דהכא כוונת הש"ס לטומאת מגע טמא מת, דא"כ מאי משני טומאה הותרה בצבור, והא חזינן שגם אם אמדינן דחוי' בצבור, גם כן לא היו נזהרין מזה זהו תוכן כוונתם אבל יש לעיין מדוע באמת לא חשו לזה, ויותר להני תנאי דסברי טומאה דחויה בצבור. - ונראה דלא חשו חכמים אלא לטומאת שבעה, שיבוטל עבודת יוהכ"פ בכהן גדול, משא"כ לטומאת מגע ליום אחד לא חשו לעשות הרחקות הרבה ויספיק לזה התקנה דמתקינין כהן אחר לכל החששות של טומאת יום אחד, וזהו גם כוונת התוס' שכתבו שם וז"ל ומיהו קצת תקנה עשו לטומאת מת בהתקנת כהן אחד יעוי"ש. ויש להעיד לפי מה שהרבה מהראשונים סברי דבגדי הטמא מת הרי הוא גם כן אב הטומאה עי' רמב"ם פר"ה מטו"מ ובר"ש פר"א דאהלות וברמב"ן פר"ק דשבת, וא"כ אם יגע הטמא מת בבגד הכהן גדול הרי הוא טמא טומאת שבעה כדתנן בריש מס' אהלות ד' טמאין במת ג' טמאין טומאת ז', ואחד טמא טומאת ערב וכו' עד כיצד כלים הנוגעין במת ואדם בכלים וכלים באדם טמאין טומאת ז' יעוי"ש וא"כ אם יטמא בטמא מת יצוייר טומאת שבעה אם לא שסברי התוס' דדוקא במתכות איתא להאי דינא משום דכתיב בתורה בחלל חרב, ומפרשי שדוקא מתכות שזהו כמו חרב, והיו מזהירין ממתכות, וכן דעת הראב"ד שם בטו"מ, וכן דעת התוס' נזיר נ"ג ד"ה חרב, וכן מוכח מתוס' סנהדרין נ"ב ד"ה ההיא שרפה, ועי' שיט"מ ב"ק כ"ה בשם ה"ר יעקב, אבל להני שיטות דסברי דה"ה שאר בגדים לבד כלי חרס איתא בדין זה תקשה מדוע לא חשו לזה הני תנאי דסברי טומאה דחויה בצבור, דהרי לחששא דטומאה שבעה לא יספיק התקנה דכהן אחר וצריך לזהירות יתירה. וע"כ צריך לומר דלא חשו חכמים כלל לטומאה הבאה מחוץ, שודאי היו שומרים את הכה"ג מטמאים שלא יטמאו את הכה"ג, ואחיו הכהנים שהיו נוגעין בו היו זהירים מטומאת טמא מת, ומטעם זה פירש"י החששא דטומאת מת היינו שמא ימות מת עליו פתאום אשר א"א להשמר מזה רק באופן שלא יבוא שם אדם, וזה תליא שפיר בטומאה הותרה, שאם הותרה אין לנו לחוש לזה, משא"כ בשמירה שלא יבואו

טמאים שם זהו אף אם טומאה הותרה בצבור היו נזהרין מזה, וביותר שהכהן מוזהר מטו"מ באיסור לאו, ואתי שפיר לכו"ע:

ב שם, בתוס' ישנים כתבו שעיקר פרישתו משום טומאת קרי וזיבה ומשום צינורא דנכרי יעוי"ש, והא דלא כתבו צינורא דע"ה, אפשר לומר דכמו שטומאת ע"ה ברגל כטהרה שוינהו רבנן. חגיגה כ"ה, כן היה ביום הכפורים, מיהו רש"י לקמן י"ב ע"ב ד"ה טומאה כתב ומשום ע"ה, ובע"כ גם מיירי ביוהכ"פ:

ג טוה"מ הותרה היא בצבור, משמע לפי"ז אם נטמא הכה"ג במת יעבוד עבודה בטומאה, למ"ד טומאה הותרה בצבור, ואע"ג דאיכא כהן אחר שהיו מתקינין לו, מכ"ז היו עושין את העבודה ע"י הכהן גדול המופרש בפרישה, ולא מבעי' למ"ד דאפילו בשאיכא טהורין וטמאין בההוא בית אב טמאין עבדי, דפשיטא הכא דעובד הכה"ג המופרש, אלא אפילו למ"ד דטהורין עבדי, מ"מ הכא עובד הכה"ג הראשון מטעם שבו המצוה מן המובחר וגם מטעם שהוא המופרש בפרישה. - והנה אף באילו של אהרן, המבואר לקמן כיון דיחיד הוא מהדרינן אטהרה, אם נטמא הכה"ג בטומאת מת אז יקריב כהן אחר את האיל, והא דלא עבדינן לזה פרישה מחששא דטומאת מת כבר הקשו בזה התוס' והובא בריטב"א והריטב"א תירץ דדוקא להקריב בטומאה חשו לזה, אבל לענין הפרשה דין קרבן צבור יש לו יעוי"ש, ואינו מבואר אצלי כוונתו אם בדיעבד בשנטמא הכהן גדול בטומאת מת, אם מקריב את האיל שלו, ומשמעות לשונו אין הכרע, ובאמת לכאורה זה תליא אם יש מצוה שיעבוד הכה"ג המופרש, או שהפירוש פרישה שמצוה הוא בכה"ג ואינו ענין להקרבת הקרבן והאדכתי בזה לעיל, וביותר כאשר מבאור בתוס' דכל עיקר אהדורי אטהרה באילו הוא דרבנן גרידא, וצ"ע:

ד והנה בעיקר הא דפריך הש"ס מדוע אין מפרישין אותו מטומאת מת, היינו אעפ"י שאין אנו חוששין למיתה אמנם לפירש"י שמפרש שחיישינן שמא ימות אחד מן הבאים אצלו, ונמצא שהוי זה חששא לרבים, ולזה לכו"ע חיישינן, ורבינא שמשני טומאת המת לא שכיחא, לכאורה זה לא הוי לר' יהודה דחייש למיתה אפילו לפרטי, כש"כ לחששא דרבים, וכבר עמדו בזה, ועי' בגבו"א, אבל הנכון בזה דכוונת הש"ס דטומאת המת לא שכיחא היינו טומאה דמת, ואף שהמיתה שכיחא, אבל טומאת כהן גדול בזה, לא שכיחא שיטמא כהן גדול באחד שימות עליו בפתאום, דזה לא שכיחא כלל, ואח"כ מצאתי בריבט"א שמכוון לזה גם כן:

ה והנה לרבא דסבר דאין חוששין למו"מ מטעם דהותרה בצבור, והא דלא חשו בזה לכהן המופרש לפרה, וכבר עמד בזה בגבו"א. לדעתי נראה דלא חיישינן זה לכהן דלפרה,

מטעם דאין לזה זמן קבוע ומטעם זה לא היו מתקינין כהן אחר גם כן, משום דאם יארע פסול יעבוד אחר, או שהכהן זה עצמו ימתין עד שיטהר ומטעם זה לא חשו לטומאה, והא דהיו מפרישין אותו מביתו, זהו בכדי שלא יתקלקל הפרישה, ואטרוחי בכדי לא מטרחינן:

א שם, איתמר טומאת המת רב נחמן אמר הותרה היא בצבור, ורב ששת אמר דחויה היא בצבור, כל היכא דאיכא טמאין וטהורין בההיא בית אב כולי עלמא לא פליגי דטהורין עבדי טמאין לא עבדי, כי פליגי לאהדורי ולאתויי מבית אב אחריני וכו' יעוי"ש, ויש לעיין בעיקרא דמילתא דאם איכא טהורין וטמאין בההיא בית אב דטהורין עבדי ולא טמאין, כיון דבאמת הותרה טומאה בצבור מה לי אם יעשו טמאים, ומה לי אם יעשו טהורים, ובאמת סבר כן לל"ב. אבל טעמא מאי דלישנא קמא דסבר דטהורין עבדי ולא טמאין:

ב ויש לעיין בכל קרבן צבור הבא בטומאה אם מקריבין גם האימורים בטומאה, וכן בעולה שכולה כליל מעלין לה כולה על המזבח, או דלמא שרק הדם זורקין כיון שעיקר תלוי בדם, וזהו עיקרו של קרבן, והנה מפשטות הסוגיא פסחים ע"ז דאיתא שם דלמ"ד טומאה דחויה בקרבן צבור ובעי ציץ לרצויי ומספקא להש"ס לר' יהושע אם סבר ציץ מרצה על העולין ושם ע"כ פירושו אם מהני האי ריצוי ציץ בכדי שתהי' הזריקה בהכשר וכדפירש"י שם, ואם אמרינן דהדין בקרבן צבור שבא בטומאה דהעולין מקריבין על המזבח, א"כ כמו שזורקין את הדם שנטמא מטעם שהוא קרבן הבא בטומאה וזורקין את הדם בטומאה כן נמי מקריבין בטומאה, וא"כ למ"ד טומאה דחויה, ובעי ציץ לרצויי, הנה הדין שוה בשניהם בדם, ובעולין, דהרי כמו שזה עולה למזבח, כן זה עולה למזבח, ובהכרח שהציץ פועל על שניהם בשוה, וא"כ מה יש כאן לספוקי אם ציץ מרצה על העולין, וע"כ דעיקר הדבר אנו דנין אם הדם לא נפסל מטעם חסרון עולין, אבל אין כאן מצוה דהקטרה כלל, והרי זה דומה לאכילת דשם שאין כאן מצוה דאכילה בטומאה. ואדרבה אסור באכילה, ובעינן ציץ לרצויי בכדי שיהיה נחשב כאילו ישנו להבשר בכדי שתהיה לדם על מה תהיה פעולת הזריקה, וכמו כן גם על הא דעולין שהזריקה משויא להעולין אילו המה עולין טהורים, אבל אין כאן מצוה דהקטרה. - והנה בפירוש ר"ח ראיתי כתב וז"ל הציץ מרצה על העולין. כלומר אפילו קריבין כשהן טמאין הציץ מרצה עכ"ל, מבואר מדבריו דליכא מצוה של הקטרה בזה, ולפי"ז תצא הדין בכל קרבנות הבאים בטומאה דאין עושין יותר מזריקה. ויש להוכיח דאם מקטירין האימורים א"כ הרי זה כאכילה בפסח ואין לנו לדון אם ירצה על העולין, ועוד הש"ס מחדש בריצוי על העולין דמהני אף בקרבן יחיד, וזה יצא מכח הקושיא לר"י דבעינן בשר, וקשה הא בצבור

איתא הקטרה בפועל, וא"כ מניין לחדש דמהני ריצוי אף ביחיד. אמנם ברמב"ם פר"ד מביאת מקדש הי"א כתב וז"ל וכל קרבן מהן שקרב בטומאה אינו נאכל, אאל מקטירין ממנו דברים הראוין להקטרה, והשאר הראוי לאכילה נשרף כשארי קדשים שנטמאו עכ"ל, מבואר להדיא היפך מה שכתבנו, וצ"ע בזה:

ג והנה אם נאמר דמקטירין העולין מקרבן הבא בטומאה, לפי"ז יש לומר דזהו סברת הלישנא קמא דסבר דטהורין עבדי ולא טמאין, משום דחשו לטומאת הקרבן שלא יהיה נקרב בטומאת בשר, דהאי כהן הטמא יטמא הבשר, והיינו שבתחילה אסור לטמא את הבשר קדשים, ואפשר דאפילו אם אמרינן דהקרבן אינו קרב, מ"מ אסור לטמאותו, ועוד נראה דאפילו הדם אין לנו להרבות בטומאה, ואדרבה אית לן למעוטי בטומאה, והרי זה כעין דפליגי בעלמא בריבוי בשיעורין לענין פיקו"נ בשבת, עי' מנחות ס"ד. ובר"ן פר"ב דביצה, וה"נ הוי הכא ריבוי בשיעורין, ואפשר שבזה פליגי הני תרי לישני, דל"ק סבר דריבוי בשיעור אסור, ול"ב סבר דריבוי בשיעורין מותר אם טומאה הותרה, ואם פיקו"נ הותרה אצל חולה גם כן יהיה תליא בהני תרי לישני אם מותר להרבות בשיעורין, עי' בב"י או"ה סימן שכ"ח: ד שם, רב ששת אמר דחויה היא בצבור ומהדרינן, וכן פסק הרמב"ם בפר"ד מביאת מקדש, ולפי"ז אפילו כשיהי' כהן אחד טהור, האי טהור יעשה עבודה, וקשה לפי"ז הא דכתב הרמב"ם בפר"ד מביא"מ הי"ב כיצד דוחה הטומאה הגיע זמנו של קרבן והיו רוב הקהל טמאים למת וכו' הרי זה יעשה בטומאה יעוי"ש, וקשה מה זה שייך להקהל דהיינו הצבור כיון דהמקריבין יכולין לעשותו בטהרה, ומצאתי בגבו"א עמד בזה. ונראה כיון שילפינן שמצוה על המקריבין להיות בעזרה בשעת הקרבה דהיינו הבעלים של הקרבן, אם קרבן צבור בעינן הצבור, ואם קרבן יחיד בעינן היחיד, וזה נלמד בספרי פ' פנחס מהא דכתיב תשמרו להקריב יעוי"ש, וכן כתב הרמב"ם בפר"ו מהל' כלי המקדש ה"א שכן החיוב מוטל על ישראל יעוי"ש, להכי נראה דכיון דבעינן שיהי' הישראל שהוא הצבור יהיה ראוי לבוא לעזרה בשעת הקרבה, ולהכי הותרה להם לבוא בעזרה בטומאה, ומטעם זה גם כן אם היה רוב צבור טמאים מקריבין:

ה ומטעם זה יש לחקור בקרבן צבור הבא בטומאה ברגלים שהותר להם להצבור ליכנס לעזרה אם מחייבין בראיית פנים, מי אמרינן כיון דלאו בר קרבן של ראי' הוא, דהרי הקרבן ראי' אין זמנו קבוע ולא ניתן טומאה להיות נדחה אצלו, וממילא פטור גם מחיוב ראי' כמו שממעטין טמא מראי', או"ד כיון דטומאה הותרה אצלו בראי' יכול גם ליכנס בתור חיוב ראיה גם כן ואין בו איסור "לא יראו פני ריקם" ויש להוכיח מפסחים דף פ' שלא קאמר אתה מדחהו ממצות ראיה, ומשמע שמראיה יהיה פטור גם כשנטמאו, וכן

יש לעיין בפסח הבא בטומאה שהדין בדחקו זבין בעזרה שפטורין, כמבואר פסחים צ"ה מהו לענין ראיית פנים, וצ"ע:

ו תוס' ישנים ד"ה זב וזבה טבילתן ביום, וביום השביעי קאמר, ובלילה ודאי דשפיר דמי, והא דאיתא בנדה ע"ב דטבילת לילה לאו טבילה היינו בשומרת יום כנגד יום, ועדיין לא שמדה השימור שלה ביום שני ואשמעינן דשימור דלילה לאו שימור הוא עד למחר ביום, וממילא דטבילה זו לאו טבילה היא דטבילה קודם שימור לאו טבילה היא כלל, זהו ביאור התוס' בזה, אמנם הטבילה אינה מעלה ואינה מודדת בזה, וגם קודם טבילה בקצת שימור ליום שני שלה כבר סלקה לה טומאתה אם לא תראה עד הלילה שלאחר יום שני, דהיינו שלא תצטרפת להיות זבה עוד. אמנם לרבינו סעדי' גאון הובא בתוס' נדה נ"ד ד"ה וארבעה לילות שהקשו דהכא משמע דאינה נעשה זבה עד שתראה ג' ימים רצופים זא"ז, וזהו דלא כרס"ג יעוי"ש, ואפשר לומד דסברת דס"ג דכמו שאמרינן בנדה ל"ז דימי לידה שאינה עולה ואינו סותר הרי זה מקרי רצופים מטעם דליתא טומאה אחרת מפסקת ביניהם, כן הכא כל זמן שלא טבלה ולא הוי הפסק טהרה בינתים הרי זה כטומאה חדא, ומטעם זה לא קשה מסוגיא דשם, דהתם מיירי שהיתה טבילה בינתיים כדתנא שם משמשת ארבעה לילות, ומטעם זה יש ליישב מה שקשה לשיטת רס"ג מאי מקשה הש"ס בפסחים לר' יוסי דסבר מכאן ולהבא הוא מטמא זבה גדולה היכי משכחת לה, וקשה הא משכחת לה שפיר כיון דחזינן דלא מהני השימור לבטל הצירוף, נראה דזה בזה תליא, דלרבנן דסברי מטמא למפרע אף לאחד שטבלה בשביעי, להכי סבר הרס"ג דכמו שלרבנן טבילה אינה מפסקת הטומאה, אלא אמרינן דטומאה חדא היא. ועי' לקמן ההבדל שבין אם כבר נעשית זבה לבין להיות עי"ז זבה, לפי"ז לא עדיפא גם הפסק ימים מהא דטבילה, וגם כן אין בכחה להפסיק את הטומאה, משא"כ לר' יוסי דסבר מכאן ולהבא הוא מטמא, והיינו דסבר דלאחר שימור אף במקצת היום בזה כבר נפסקת הטומאה, וכעת מתחלת טומאה חדשה, וכיון דכל יום הוי מטומאה חדתא א"כ אינו משכחת זבה גדולה, ומיושב בזה גם כן הא שקשה בהא דאיתא בנדה ס"ו ע"א התקין רבי בשדות ראתה יום אחד תשב ששה והוא, ושנים תשב ששה והן, ולדעת הגאון הנ"ל אכתי ניחוש שמא אחרי הטבילה דלאחר ששה תראה. דהיינו בתשיעי למנין אחד עשר יום, ויצורף להשנים, הראשונים, ומוכח דבעינן רצופין, ובדברינו יבואר לנכון דבדאיכא טבילה בינתיים בזה סבר גם הגאון דלא יצטרפו לזיבה כמוש"נ, והיינו מפני שאיכא טהרה המפסקת ביניהם. -וטהרה זו מעכבת לענין צירוף זיבה. ולא דמי להא דלא מהני טבילה ביום שבעה וסותרת למפרע, שאני התם שכבר הוחלה עלי' תודת זבה

גדולה, משא"כ לענין לעשות מעיקרא זבה גדולה שפיר מעכבת הטהרה שהיא הטבילה שלאחרי שימור:

ז תוס' ד"ה שמטמא משכב ומושב וכו' וה"ר משה מפונטייזא פי' וכו' דההיא דפסחים מיירי במצורע בימי ספורו וכדמשמע בתו"כ שבימי ספורו אינו עושה מו"מ, וההיא דהכא מיירי בימי גמרו דמטמא מו"מ, הנה כן איתא בתו"כ להדיא שני פעמים בפ' מצורע באות ה' חמורים ימי גמר מימי ספר, שבימי ספר אינו מטמא מו"מ ואינו מטמא בביאה, ימי גמרו מטמא מו"מ ומטמא בביאה, וכן שם אות ל"א יעוי"ש, ומטעם זה שפיר מוקים להההיא דפסחים שם דמיירי בימי ספורו שאינו עושה מו"מ, אבל תמוה הרבה דהא שם מיירי לענין שילוח מחנות ואילו מצורע בימי ספורו אינו טעון שילוח כמבואר במשנה פרי"ד דנגעים מ"ג דתנן שם דבימי ספורו הרי הוא כטמא שרץ, והקשו התוס' שם בפסחים ס"ז ד"ה שכן עושה מו"מ יעוי"ש, וכן הקשה הר"ש בפר"א דכלים. וזהו כוונת הגרע"א בגיוה"ש שמציין להר"ש, ולא ידעתי מדוע לא ציין להתוס' בפסחים, ומתוך חומר הקושיא על התוס' הכא בכדי שלא תהי' ח"ו כטועה בדבר משנה, נראה לבאר כך, דהנה שם יליף הש"ס מצורע כזב. ואם לא נמצא חומד במצורע בימי ספורו שיהיה ספורו יהי' חמור מזב ממילא גם עליו תחול החומר דזב, ואם לא נמצא חומר במצורע בימי ספורו שיהיה חמור מזב, ממילא אין לו גם חומר זה דשילוח, ולפי"ז כשממעטין שם מצורע מפני שאין לו טומאת מו"מ, - ואנן אם סבירא לן שהדין בזה חלוק בין מצורע בימי גמרו לימי ספורו, והיינו שהמצורע בגמרו מטמא מו"מ, ובימי ספורו אינו מטמא מו"מ, לפי"ז יהיה הדין שהמצורע בימי גמרו טעון שילוח, ומצורע בימי ספודו אינו טעון שילוח, ובמסקנא שם בפסחים דיליף מצורע מקל וחומר מבעל קרי שטעון שילוח, ופריך הש"ס אדרבה בעל קרי חמור שמטמא במשהו ומשני שסבר כר' נתן דבעי שיעור, ולפי"ז כיון שמצורע אף בימי ספורו חמור מבעל קרי בחומרא שאסור בתה"מ, ואם כן שפיר נלמד מצורע בימי ספורו מקל וחומר מבע"ק שטעון שילוח המצורע בימי ספורו כמו בע"ק, ולפי"ז שפיר מצי מיירי שם בפסחים במצורע בימי ספורו, ואתי שפיר שם דחשיב חומרא דמצורע מזב שכן טעון פריעה ופרימה ואסור בתה"מ, ולא חשיב גם כן שכן מטמא בביאה כמו שהקשו שם בתוס' בשם ר"מ ד"ה שכן טעון, והיינו דמיירי בימי ספורו שאינו מטמא בביאה ומיושב ג"כ הא דחשיב תה"מ, והקשו התוס' ד"ה ואסור הלא פלוגתא היא אבל אם מיירי בימי ספורו אתי שפיר לכו"ע דבימי ספורו כו"ע מודו דאסור בתה"מ. ולפי"ז גם טעון שילוח חוץ למחנה כמו בע"ק וע"כ המשנה דנגעים פרי"ד דסבר שם התנא דבימי ספורו אינו טעון שילוח זה התנא ע"כ סבר כרבנן דפליגי

ארבי נתן בדין בע"ק וסברי דבע"ק אינו טעון שיעור, וא"כ אין למילף מצורע בימי ספורו מבע"ק מק"ו משום דאיכא למיפרך מה לבע"ק שם מטמא דמשהו. נמצא לפי"ז דאתי שפיר סוגיא דפסחים שם דשפיר מיירי בימי ספורו, ולהכי אינו מטמא מו"מ, ומכל זה טעון שילוח דלא גרע מבע"ק והמשנה דנגעים לא יליף מבע"ק כמו שכתבנו, אבל לדינא לענין מו"מ אתי שפיר דבימי גמרו מטמא מו"מ ובימי ספורו אינו מטמא מו"מ כמו שכתבו התוס' הכא:

ח שם בתוס' וז"ל ולי הוקשה על מה שפירשו דמצורע ואבן המנוגעת אתי בק"ו מזב לטומאה קלה והיכי אתי האיכא למיפרך מה לזב שעושה משכב ומושב לטומאה חמורה, תאמר בהני ומיהו לא קשה דאיכא למימר בועל נדה יוכיח עכ"ל, ויש לעיין מדוע באמת לא ילפינן כפשוטו מבועל נדה, ולמאי איצטריך להצד השוה, והא גם בלא זב ילפינן שפיר מק"ו ומה בועל נדה שאינו מטמא בביאה מטמא משכב תחתון בטומאה קלה, מצורע ואבן המנוגעת שמטמאין בביאה אינו דין שיטמאו משכב תחתון כעליון בטומאה קלה, ולהכי אעפ"י שממעטין מהזב לענין טומאה חמורה. אבל עדיין נלמד מקל וחומר לטומאה קלה:

ט והנה יש להעיר על עיקר הק"ו שיליף שם בנדה ללמד שמצורע ואבן המנוגעת מטמאין משכב תחתון כעליון מזב, והא איכא למיפרך מה לזב שכן מטמא במשהו, והכא בעינן שיעור כגריסין, וכמו שפריך הש"ס בפסחים ס"ז, וכתבנו לעיל מזה, ודוחק לומר דהש"ס אזלא למ"ד דבעינן בזב שיעור, אח"כ מצאתי בשעה"מ בטו"צ הקשה בזה ותירץ דהש"ס אזלא למ"ד דזב בעינן שיעור, ובזה מיישב גם הא דהקשינו לעיל היינו דכתב דבועל נדה גם כן מטמא במשהו כדין נדה, ולהכי שפיר הוכרחו התוס' ללמוד מהצד השוה, משום דמבועל נדה איכא למיפרך שכן מטמא במשהו, ויליף גם מזב שבעי שיעור עכת"ד. ולדעתי נראה דאין ענין בועל נדה להא שנדה מטמאה במשהה כי מה זה ענין הא דנדה שמטמאת במשהו, להבועל נדה, דאצלו לאו שייך זה, ואצלו הביאה מטמאתו וזהו גם כן שיעור טומאה היינו שלא נטמא אלא בביאה שהוא שיעור ביאה. ולא בפחות, ואין זה כעין דררא דנגיעה שסגי גם במשהו נגיעה אפילו כחוט השערה, וגם שערה ממש, אלא בעינן ביאה שהיא המטמאתו, זהו ודאי דבר המשוער בשיעור י ובעיקר הקושיא נראה דדוקא התם בפסחים פריך שפיר מה לזב שכן מטמא במשהו היינו דאין ללמוד דמצורע טעון שילוח מהא דזב בעי שילוח דשאני זב שכן נעשה זב במשהו, ולהכי יש לומר דהחמירה עליו תורה בזה, והיינו דכמו שהחמירה תורה עליו לטמאותו במשהו, כן החמירה עליו תורה לטעון שילוח, וכל זה במה שנוגע להאדם עצמו בטומאתו, זה

תלוי בחומר שבו בעצמותו, משא"כ הכא שאנו דין על המטמא שלו היאך כחו גדול לגרום טומאה על אחרים. בזה כיון שמצינו שהמצורע המנוגעת גורמים יותר טומאה לאחרים, והיינו מדמטאין אחרים בביאה, וא"כ חזינן שכח המטמא שלהם יותר גדול וחמור, מכח המטמא וגורם טומאה אשר בזב. א"כ חזינן דמצורע ואבן המנוגעת חמורים בטומאתן לאחרים והיינו שהם בשיעורים שהקציבה להם התורה המה יותר חמורים מזב, ושפיר הוי האי ק"ו אליבא דכולי עלמא. יא שם, כתבו התוס' אח"כ דאין ללמוד מזב ובועל נדה משום דאיכא למיפרך שכן מטמא תרווייהו כלי חרס בהיסט, משא"כ מצורע ואבן המנוגעת (דברי התוס' סותרים לפי מה שכתבו בנדה ע"א ד"ה מערה ועי' בשעה"מ שם ובגליון הש"ס שם בנדה) אבל קשה דשפיר יש ללמוד מהצד השוה הזה, והוא ממה שמצינו בזב לאחר ספירת הנקיים וטבילה ואח"כ ראה הסותר למפרע שזב וזבה כאלה, אינם מטמאין כלי חרס בהיסט למפרע, ואילו משכב ומושב מטמאין למפרע, כמבואר במגילה ח' ע"ב וברמב"ם פר"ה מהל' מו"מ ה"ט, וא"כ מצינו למיעבד הק"ו מזב וזבה כזה ומבועל נדה בצד השוה, דכי פרכת מה לבועל נדה שכן מטמא כלי חרס בהיסט, אמרינן זב וזבה הסותרין למפרע יוכיחו שאין מטמאין בהיסט ומטמאין מו"מ, ואם תשיב מה לזב שמטמאין טומאה חמורה בועל נדה יוכיח, ובזה מיושב הא דבעינן הלימוד מהצד השוה מבועל נדה וזב, ולא ילפינן מבועל נדה גרידא כמו שכתבנו לעיל, משום דמבועל נדה איכא למיפרך שכן מטמא בהיסט ולהכי בעינן תרווייהו, ומהצד השוה שפיר נלמד, וצע"ג:

דף ז.

יב דכל טומאת מת בצבור רחמנא שרי' ופי' רש"י משום דילפינן מפסח דאין צבור נדחין ועושין בטומאה, הנה מפשטות הסוגיא משמע דוקא טומאת מת הותרה ולא שארי טומאות, והנה זה פשיטא דהני טומאות שהטומאה יוצא מגופו דזה לא נלמד מפסח. אמנם יש לעיין היאך הדין בכל הטמאים בטמאת מגע, כמו טמא שרץ וכיוצא בהן. והנה מסוגיא זו נלמד דטומאה דבועל נדה לא הותרה מדעבדינן פרישה מחששא דבועל נדה, ולא עבדינן פרישה לחששא דטו"מ ואמר רבא הטעם משום דטו"מ הותרה בצבור, ולא טומאת בועל נדה, והנה יש לעיין טומאת בועל נדה מה זה, אם נקרא טומאת מגע או שהוא טומאה יוצא מגופו והנה מלשון המשנה פר"ה דזבים מי"א בועל נדה כטמא מת, ומפרשי לענין מחנות, והיינו שמותר בהר הבית, וכן מבואר ברמב"ם פר"ז מביהב"ח הט"ז דבועל נדה מותר בהר הבית, והנה בטמאים שטומאתן יוצא מגופן כגון נדה וזבה

מבואר שם ברמב"ם שאסורין בהר הבית, ומדחזינן שמותר לבועל נדה ליכנס בהר הבית ע"כ כי רק תורת מגע טומאה עליו וכן ביארנו לעיל, וכיון שחזינן הכה שלא הותרה טומאת בועל נדה בקרבן צבור, ע"כ שכן הוא הדין בכל טמאי מגע טומאה, ומסתמא הוא הדין למגע שרץ. ומזה ראיה לשיטת הרמב"ם שכתב בה' ביאת מקדש הי"ב כיצד דוחה את הטומאה כו' טמאין למת, או כלי השרת טמאים למת כו' אבל הטמאים בטומאה אחרת כגון זבין וזבות נדות ויולדות וטמאי שרץ ונבלה וכיוצא בהן לא יתעסקו ולא יכנסו לעזרה, ואם נעשה בטומאה חייבין כרת על הביאה. ומיתה על העבודה שלא נדחית אלא טומאת המת בלבד עכ"ל, ולפי מה שכתבנו מוכח זה מסוגיא דידן, ובסנהדרין י"ב ע"א מפני הטומאה, יפרש הרמב"ם כמו שכתבו שם התוס' בשם הירושלמי דגולגולת של מת מצאו, ולא כשיטת רש"י יעוי"ש שמפרש מטומאת ע"ז:

יג אמנם שיטת הרמב"ם תמוה לן מסוגיא שלימה, והוא מהא דגרסינן בפסחים ע"ט ת"ר הרי שהיו ישראל טמאין וכהנים וכלי שרת טהורין כו' יעשו בטומאה כו' אמר ר"ח לא שני אלא שנטמא הסכין בטמא מת דרחמנא אמר בחלל חרב חרב הרי הוא כחלל, וקא מטמא לגברא דמעיקרא כי מיתעביד בטומאת הגוף דכרת קא מיתעבד, אבל נטמא הסכין בטומאת שרץ. דבשר היא דמטמא לי', לגברא לא מטמא לי'. טהורין עביד טמאין לא עביד וכו' אלמא קסבר ר"ח טומאה דחויה היא בצבור, יעוי"ש, ולשיטת הרמב"ם דטומאת שרץ ליתא כלל בדיחוי אצל צבור, א"כ כי נטמא בטומאת שרץ לידחו כולהו לפסח שני כדין אם הצבור טמאי זבין ומצורעין, ודוחק לומד דשאני בין טומאת כלי לטומאת גברי, ודוקא בטומאת גברא בעינן שתהי' הטומאה מטומאת מת, ולא בכלי, ובכלי לא שאני לן בין טומאה לטומאה, ותמוה דמניין לנו כל זה, וביותר תמוה דהרמב"ם עצמו פוסק כסוגיא דשם כמבואר להדיא בפר"ז מק"פ ה"ט, וצע"ג:

יד ואם אמרינן דכל טומאת מגע הותרה טומאתם בצבור כסתמא דש"ס פסחים שם, א"כ לפי"ז ע"כ גם בבועל נדה הדין שהותרה אצלו טומאה בצבור, וא"כ תקשה סוגיא דידן, והרמב"ם דחשיב בועלי נדות שלא הותרה טומאתו בצבור כמבואר ברמב"ם פר"ז מק"פ ה"ד היינו משום דאזיל לשיטתו דסבר דגם טומאת שרץ לא נדחית טומאתו, ובועל נדה לא קיל מיני', אבל אם נחליט שטומאת שרץ נדחית בציבור. יש לעיין מדוע שאני הא דבועל נדה כיון שמבואר שרק תורת מגע טומאה עליו מדמותר ליכנס בהר הבית. - ואפשר דשאני בועל נדה אעפ"י שאין דין טומאה יוצא מגופו עליו, אמנם כיון שאמרה תורה ותהי נדתה עליו שדרשו מזה שתורת נדה עליו על הבועל כמבואר בנדה ל"ג ע"א יעוי"ש, להכי יש לומר דאעפ"י שתורת מגע עליו, מ"מ הביאור בזה שאמרה תורה

ותהי נדתה עליו היינו שטומאה זו שאני מכל מגע טומאה דעלמא, דתמיד הוי המגע כתולדה מאב, ותולדותיהן לאו כיוצא בהן, והכא הרצון התירה שיהיה עליו טומאת נדה בשלימותה, והיינו שקבל עליו את הטומאה בעצמותה, והוא נושא את הטומאה, ומטעם זה טמא שבעת ימים כמשפט טומאת נדה. ומטמא מו"מ וכלי חרס בהיסט, וכיון שכן שנושא הוא עליו טומאת נדה, אעפ"י שע"כ אינו נושא את הנדה בעצמותה מדמותר ליכנס בהר הבית, עכ"ז כיון שנושא את טומאת הנדה בשלימותה, ולטומאה זו אין היתר בצבור, ואפשר שזהו כוונת רש"י שפירש בד"ה כל טומאת מת וכו' אבל זבין ומצורעין כו' ובועל נדה כנדה, יעוי"ש והיינו אעפ"י שע"כ אין על הבועל נדה הא דטומאה יוצא מגופו וביארנו לעיל שזהו שיטת רש"י גם כן, אמנם לא הותרה אצלו טומאה מפני שבועל נדה כנדה. ובעיקר טומאת מגע לענין פסח עיין בספרנו נזר הקודש מנחות צ"ד:

טו גמרא אמר רב ששת מנא אמינא לה דתניא היה עומד ומקריב מנחת העומר וכו' אמר ר"נ מודינא היכא דאיכא שיריים לאכילה, והיינו בכדי לקיים המצוה של אכילת שיריים מהדרינן אטהרה, ויש לעיין לפי"ז מדוע לא חשו במשנה דידן לעשות פרישה עבור אכילה דחטאת החיצון דנאכל במוצאי יוהכ"פ לערב כמבואר במשנה מנחות צ"ט וברמב"ם פר"א מעבודת יוהכ"פ, ואם קרב בטומאה הרי חסר מצוה דאכילה, והרש"ש הקשה בזה, והנה אפשר לומר דשאני התם כיון דעכ"פ איכא אכילת מזבח בהקטרת אימורין. משא"כ במנחה דחסר מהשיריים כל עיקר המצוה, והקטרת הקומץ הוא במקום זריקת הדם, ובהקטרת אימורין הרי מקוים לכהפ"ח מצוה דאכילה ע"י מזבח. עוד יש לומר דהתם בטומאת גברי יצוייר שלא יטמא הקרבן, כגון שישחוט בסכין ארוכה, ולשיטת הרמב"ם אין דם מקבל טומאה, והקרבן לא יקבל טומאה מטעם חסרון הכשר, וחיבת הקודש לא הוי אלא דרבנן לשיטת הרמב"ם בפר"ו מאיסורי מזבח ה"ח:

טז כתבו התוס' מנחות ט"ו ד"ה ר' יהודה אומר אפילו שבט אחד טמא כולן עושין בטומאה לפי שאין קרבן צבור חלוק, וכתבו ואע"ג דרבי יהודה סבר ביומא טומאה הותרה בצבור, מ"מ איצטרך לי' לטעמא שאין קרבן צבור חלוק בפסח כיון שיש בה אכילה מדמוכח התם עכ"ל, וכוונתם לזה שאמר ר"ג הכא מודינא היכא דאיכא שיריים לאכילה, ותמוה הרבה דמה זה ענין להא דיומא, דהרי הכא ביומא הביאור שמפני שאיכא שיריים לאכילה ואם יהיה קרב בטומאה תהיה חסר מצוה דאכילה, ולהכי מהדרינן עבור קרבן אחר בטהרה, וכל זה שייך בשארי קרבנות צבור הבאין בטומאה ואינן נאכלין בטומאה, משא"כ פסח שעיקרו בא לאכילה ונאכל גם בטומאה כמבואר

במשנה פסחים ע"ו ע"ב, וא"כ ודאי לד' יהודה דסבר הותרה טומאה בצבור דהכא הוי הותרה, נמצא דאין זה ענין להא דר"נ כלל, והנה אפשר לומר דסברת התוס' שם הוא בדמיון דכמו שסבר ר"נ הכא אעפ"י שהותרה טומאה בציבור, ומ"מ לענין אכילה מפני חסרון מצוה אמרינן דלא הוי אלא דחוי', כן נחתו לפרש דע"כ סבר ר' יהודה גם כן דאין לומר הותרה באופן שיאכל אדם בשר קדשים בטומאה, והיינו דסבר ר' יהודה דמדרבנן הוא, ולהכי מוכיחו תוס' בסברא שזהו בדמיון לר"ג דהתם ביומא, וגם מדברי ר' יהודה שאמר הטעם דאין קרבן צבור חלוק, גם כן מוכיח שאין לומר הותרה טומאה באכילת פסח, והתוס' דק על דרך הדמיון נחתו לומד דזה לא גרע מהא דר"נ ביומא שם דמדרבנן לא אמרינן בזה הותרה, רק דחויה, ולהכי אמר ר' יהודה הטעם לפי שאין קרבן צבור חלוק:

יז ובזה מיושב הא דהקשה מסוגיא שלימה סנהדרין י"ב דפריך שם לר' יהודה דסבר מעברין שנה מפני הטומאה, והא סבר ר' יהודה טומאה הותרה בצבור, ולדברי התוס' אין כאן פירכא לר"י דשאני פסח דאיכא אכילה, ובזה מודה ר"י דלא הוי אלא דחויה, אבל אם אמרינן דהתוס' סברי דלא הוי אלא מדרבנן אתי שפיר, דבשביל איסור דרבנן בודאי דאין מעברין שנה בשביל כן, כיון דמדאורייתא הוי הותרה, משא"כ שם במנחות שפיר שייך לדון דמדרבנן יש להחמיר אשר הטהורים יעשו בטהרה, ואתי שפיר בזה, אמנם עיקר סברת התוס' תמוה כיון שכל עיקר יסודם מסוגיא דידן. ומהכא לא מוכח מאומה, ואם התוס' דנו כן בסברא, אבל אין לזה הכרח ומשמעות מסוגיא, וצ"ע:

יח ובעיקר הא דהקשו התוס' נראה לומר לכאורה דאין זה ענין להא דטומאה הותרה בצבור, משום דאף אם טומאה הותרה בצבור מ"מ אין להטהורים לעשות בטומאה בתחילה, לא מיבעי' לל"ק לד"נ דסבר דבדאיכא טמאין וטהורין טהורין עבדי, פשיטא הכא שע"כ הטהורין לא יעשו פסח בטומאה, אלא אף למ"ד והיינו לל"ב דר"נ דסבר דאף בדאיכא טמאים וטהורים עושים הטמאים בתחילה, מ"מ לא דמו להתם, דהתם כיון שעכ"פ חל מצות הקרבה גם על הטמאים, ובשביל טומאתם לא נפקע מהם זכות הקרבה, ולהכי יעשו הקרבה גם בתחילה, משא"כ הכא שחיוב עשיית הפסח חל על כל אחד ואחד בפני עצמו, וחיוב פסח שחל על הטהורין הלא הוא חיוב אחר ממש ואינו ענין לחיוב דהטמאים, וממילא גם חיוב אופן עשייתם חל על כל אחד לפי מה שהוא, דהיינו דעל הטמאים חל חיוב לעשות פסח בטומאה, ועל הטהורין חל חיוב פסח בטהרה, וא"כ היאך יעשו בטומאה אעפ"י שקרבן צבור הותרה בטומאה, כיון שעכ"פ המה טהורים

נינהו, אבל מפני שאין קרבן צבור חלוק שפיר עבדי גם הטהורים בטומאה, מפני שאין קרבן צבור חלוק:

יט שם, היה מקריב מנחת פרים ואילים וכבשים ונטמאת בידו אומר ומביאין אחרת תחתי', ואם אין שם אלא היא אומרין לו הוי פקח ושתוק, מאי לאו פרים ואילים וכבשים דחג, והיינו דהמנחת פרים וכו' דחג נשרפת כולה וליכא שיריים לאכילה וקשה לר"נ ומשני ר"נ לא מנחת פרים פר ע"ז אע"ג דצבור הוא כיון דלא קביע לי' זמן אין בזה כל עיקר דין טומאה הותרה או דהויה. ועיקר תלוי בזה בריצוי ציץ וכמבואר בתוס', ופירושא דהאי ברייתא כך הוא דאם יש אחרת אין סומכין לכתחילה אציץ, ואם אין שם אלא היא סמכינן אציץ, והנה האי מנחת פרים של פד ע"ז היינו יחיד, כיון דצבור כזה שאין זמני קבוע תודת יחיד עליו. ויש לעיין מדוע לא נקט התנא הדין ביחיד גמור כיון שצבור כזה הוי לגמרי בתודת יחיד. וא"כ ליתני יחיד גמור שע"כ תלוי בריצוי ציץ גרידא, ובאופן שאין לו שיריים כלל לאכילה, כמו מנחת כהן דיחיד, דהמנחה כולה כליל. והנה אעפ"י שהנסכים האלו והמנחה, יכולים להקריבם גם אח"ז כדין אדם מביא זבחו היום ונסכיו לאחר עשרה ימים, וא"כ אם אין שם היום מנחה אכתי הרי יש להמתין למחר וליומא אוחראי, וגם מצוה מן המובחר ליכא להקריב עם הזבח ביחד, כמבואר בזבחים מ"ד ובתוס' ר"ה דף ל' ד"ה נתקלקלו שכתבו שם דדוקא בצבור איכא מצוה מן המובחר בתחילה להקריבם עם הזבח ביחד, אבל בקרבן יחיד גם מצוה בתחילה ליכא, והא פר ע"ז דצבור תורת יחיד עליו לגמרי, וא"כ אין כאן גם מצוה בתחילה, וא"כ יש להמתין עם המנחה אולי ישיגם לאחד זמן, ומהברייתא משמע דאין משהין לאחר זמן. והנה בהא דאיל של כה"ג דהיינו במנחת נסכים שלו אתי שפיר דכיון דזמנו קבוע להקריב המנחת נסכים שלו עם האיל ביום הכפורים כמבואר ברמב"ם בפר"ב ממעה"ק ה"ב וכיון שזמנו קבוע ודוחה שבת ויום הכפורים, להכי שפיר שאין משהין את המנחה לאחר זמן, משא"כ בהא דפר ע"ז של צבור יש להשהות ולהמתין אטהרה, וצ"ע:

כ ובעיקר הא דמשני הש"ס דבקרבן יחיד הקבוע לו זמן הוי דחויה לכו"ע אפילו למ"ד הותרה טומאה בצבור, כתבו התוס' ד"ה כיון שמדרבנן הוא דלא מסתבר לחלק בדאורייתא כיון דכולהו מחד קרא נפקא ודעת התוס' לעיל ד"ה אמר רב תחליפא משמי' דרבא דמדאורייתא הוי זה דחויה, ומוכח מדבריהם מדכתבו שם ליישב דלהכי אמר רבא שם בזבחים בפסח לענין טמאי מתים שנעשו זבין הואיל והודחה הודחה, מטעם דפסח קרבן יחיד, ולא הוי יותר מדחויה, הרי דמתיר רבא טמאים באכילת פסח מסברא זו דהוי דחויה. ואם הדחויה הוא רק מדרבנן, אין להתיר ע"ז איסור דאורייתא, וע"כ

דסברי התוס' דבאופן זה דהיינו קרבן יחיד וזמנו קבוע הוי דחויה מדאורייתא ואח"כ מצאתי שעמדו בסתירת דברי התוס' בגבו"א ובדו"ה להגרע"א. ועכ"פ אנו רואים ששתי שיטות בתוס' בקרבן יחיד שזמנו קבוע אם הוי דחויה מדאורייתא, או שרק מדרבנן הוי דחויה, ומדאורייתא גם בזה הוי הותרה. והנה לשיטת התוס' דלעיל דסברי דבקרבן יחיד הוי מדאורייתא דחויה, תקשה מאי משני הש"ס דלהכי לא חיישינן לטומאת מת מטעם דהותרה טו"מ בצבור, וקשה והא איכא פר ואיל של כה"ג דהמה קרבן יחיד ומדאורייתא לא הוי אלא דחויה, וגם קשה מהא דקאמר ר' יהודה לקמן הנח לכה"ג ביום הכפורים שטומאה הותרה בצבור ולא בעי ציץ לרצות, וקשה והא איכא פר של כה"ג דיחיד הוא ובעי ציץ, (ומאיל לא קשה משום דנעשה בשמנה בגדים ויש גם ציץ), ומצאתי בגבו"א שעמד בזה:

כא אמנם כבר קדמו בזה הריטב"א בחידושיו הקשה לרש"י שפירש בד"ה הותרה בצבור וז"ל וביום הכפורים כולי' קרבן צבור ואף קרבן שלו דוחה את הטומאה שהרי זמנו קבוע וקרבן צבור תלוי בו עכ"ל, והקשה הריטב"א דהא לקמן אמרינן דאילו של אהרן אע"ג דקביע לו זמן מהדרינן לעשותו בטהרה, יעוי"ש ומבואר מדברי הריטב"א אלו, שגם כן סבר דהא דאיתא בש"ס באילו של אהרן דהוי דחויה, היינו מדאורייתא, דאם סבר דהוי מדרבנן, א"כ אין מקום לקושיא זו, דודאי בשביל דרבנן לא עבדינן פרישה אם מדאורייתא הותרה, וא"כ מאי מקשה לרש"י, וע"כ דסבר הריטב"א דהוי דחויה מדאורייתא:

כב ותירץ הריטב"א וז"ל ויש לומר דהתם הוא שלא לעשותו בטומאה ממש, ואומר להביא אחרת תחתיה, אבל לענין דלא גטרח למעבד הפרשה דין קרבן יש לו, יעוי"ש, ואינו מובן לי דבריו, ומה הבדל בין זה לזה, הלא עיקר דבריו דשאני לענין פרישה לא ידעתי מה זה, הלא אם באמת קרבן יחיד הוא א"כ אית לן לחוש לטומאה כיון שלא הותרה טומאה אצלו, וגם אין להעמיס בדבריו לחלק בין טומאת קרבן לטומאת גברי, ואפשר שכוונת דבריו דלענין הקרבה מהדרינן מדרבנן, ולענין פרישה לא חששו, כיון שכל עיקר הוא מדרבנן:

כג אמנם אח"כ כתב בשם התוס' וז"ל דאע"ג דאילו קרבן יחיד, משום אילו בלבד לא רצו להפרישו דהא פר קרבן צבור הוא חשוב כי רוב עבודות התלויות בקרבן השעיר של ציבור תלוי בו עכ"ל, ביאור דבריו כי יען שרוב עבודות השעיר של צבור תלוי בעבודת הפר, כגון העירוב הדמים. נמצא דהפר הוה כעין הכשר לעבודת השעיר, ולכך תורת ציבור גם על הפר, והותרה טומאה אצל הפר, נמצא דעכשיו אין לנו לעשות פרישה

מטו"מ להאיל בלבד, ולא חשו לזה בשביל האיל גרידא, וכן לקמן בהא דאמר ר' יהודה הנח לכה"ג ביום הכפורים שהותרה טומאה והקשה דזה תינח בכל הקרבנות, אבל מה יעשה בפר יום הכפורים דקרבן יחיד הוא, ותירץ וז"ל הא אמרינן לעיל דההוא קרבן צבור חשוב עכ"ל, וכוונתו לזה שכתבנו לעיל, הרי מבואר דמיישב הריטב"א דפר חשוב קרבן צבור ממש:

כד אבל דבריו תמוהין לכאורה הרבה דהא מבואר להדיא לקמן נ' ע"א אמר ר' מאיר והלא פר יום הכפורים וחביתי כה"ג כו' דקרבן יחיד הוא וכו' וגם במסקנא מבואר דתורת יחיד עליו, וביותר תורת שותפין עליו מפני אחיו הכהנים, יעוי"ש, וא"כ היאך פסיקא להריטב"א בשם התוס' דפר יוהכ"פ הוי קרבן צבור וע"כ צריך לומר דהתם לענין עיקר הלימוד אם קרבן יחיד קרב בטומאה, בזה שפיר אית לן לומר דפר יוהכ"פ אינו בכלל קרבן צבור, ואעפ"י שהפר יעכב את סדר הקרבנות השעיר, מ"מ בשביל זה לא יחודש עליו תורת קרבן צבור, משא"כ עכשיו שכבר גילתה תורה שגם פר יוהכ"פ איתא בהקרבה בטומאה מטעם זמנו קבוע, ורק לענין אם תורת הותרה עליו או תורת דחויה, בזה ודאי מסתבר דתורת הותרה עליו מטעם שהקרבת השעיר תלוי בו, זהו ביאור דבריהם בזה, ויש להעמיס דברי הריטב"א בכוונת רש"י שכתב בד"ה הותרה וז"ל ואף קרבן שלו כו' וקרבן ציבור תלוי בו עכ"ל, (לפי גירסת הריטב"א) והיינו שנתן רש"י טעם מדוע הוי פר קרבן צבור ופירש לפי שהקרבן צבור תלוי בו, נמצא מבואר שגם רש"י והריטב"א בשם תוס' סברי כולהו דבקרבן יחיד שזמנו קבוע הוי דחויה מדאורייתא:

כה ומוכח גם זה מדבריהם דלאו דוקא מנחת נסכים דאיתא בתשלומין גם לאחר זמן ורק מצוה איכא להקריבם עם האיל, לאו דוקא בזה הוי דחויה מדאורייתא, אלא גם עיקר האיל הוי הקרבתו רק בתורת דחויה כשהוא בטומאה דהקשו מהא דאיל של יוהכ"פ:

כו ומטעם זה שפיר כתבו התוס' דלפי"ז כיון דפסח גם כן קרבן יחיד הוא להכי הוי עליו תורת דחויה מדאורייתא, וזהו לשיטתם דסברי באיל של אהרן דהוי דחויה מדאורייתא, אמנם תקשה לפי"ז מסוגיא סנהדרין י"ב דפריך שם לר' יהודה דסבר מעברין מפני הטומאה מהא דסבר ר' יהודה טומאה הותרה בציבור, וקשה הא פסח לאו ציבור הוא ולהכי לא הוה אלא דחויה גרידא, ובגבו"א עמד בזה, וגם מסוגיא דפסחים פ' יש להקשות דאיתא שם בפסח פליגי אם הותרה או דחויה. ואפשר לומר דסברת הראשונים בזה דכיון דמצאו חז"ל שהתורה נתנה בזה גדרים, ולפעמים הותרה, ולפעמים דחויה, הנה מצאו גם בפסח לחלק בין פסח לפסח. והוא דבאופן שיש חששא בביטול מצוה דפסח לגמרי שלא יקוים אף פסח אחד, בזה מסתבר לומר שתורת ציבור עליו אף שקרבן יחיד הוא,

והיינו מפני שלא יבוטל מצוה דפסח בכללית של העם כולו, משא"כ באופן שיקוים מצוה דפסח ביחידים, ורק הציבור אינם יכולים לקיים מפני הטומאה, בזה נתנו עליהם תורת יחידים ולכו"ע הוי רק דחויה, ולהכי שם בפסחים פ' דמיירי שלא מקוים אף פסח אחד בזה נתנו עליו תורת הותרה למ"ד הותרה, וכן שם בסנהדרין י"ב דמיירי מחששא שלא יטמאו כל ישראל מפני טומאת נשיא שמצוה על כל ישראל לטמאות וכפירש"י שם בזה מסתבר לומר דזה לא גרע ממצוה קרבן דציבור. ולמ"ד הותרה טומאה בציבור, גם בזה מסתבר לומר הותרה, בכדי שלא יבוטל המצוה לגמרי מהעם כולו, משא"כ בזבחים שם ל"ד דמיירי ברוב צבור טמאים ומיעוט טהורים בזה לכו"ע דחויה:

כז והנה שם בברייתא בתוספתא דמנחות פר"ג איתא בזה הלשון היה מקריב מנחת כהנים ומנחת משיח ונטמאו בידו אומרין לו הוי פקח ושתוק, ע"כ, והנה הא דמנחת כהנים אינו מדויק, דהרי קרבן יחיד הוא לגמרי ואין זמנו קבוע, ואפשר לומר דכוונתו מנחת כהנים כהן גדול היינו מנחת חביתין שלו וזהו מפני שאיכא כהן גדול המרובה בבגדים גרידא וכהן משוח ונקט תרווייהו מפני ששניהם מקריבין מנחת חביתין. והנה הכא ליתא בברייתא דאם יש אחרת מביאין אחרת, ומשמע מזה דסבר האי תנא הותרה, וא"כ קשה מאי פריך הש"ס מסיפא לסוע מרישא ואפשר לומר דהש"ס הוי מצי למימר ולטעמיך אימא רישא אמנם עכ"פ מוכח מזה דבמנחת חביתין הוי הותרה אעפ"י שקרבן יחיד הוא, ותקשה רישא לסיפא, וע"כ דמנחת נסכים שאני מפני שיש להם תשלומין. ולפי"ז מוכח דדוקא בדבר שיש תשלומין סבר ר"נ דהוי דחויה, ובחביתו כה"ג אעפ"י שיחיד הוא הוי הותרה מפני שאין לו תשלומין, וממילא בפר ואיל של יוהכ"פ בודאי לכו"ע דהוי הותרה למ"ד הותרה טומאה בציבור, ואתי שפיר דלא חיישינן לחששא דטו"מ ביוהכ"פ ואם בשביל המנחת נסכים של האיל, אפשר דלזה לא חששו מטעם צירוף דתשלומין, ולשיטת הראשונים דסברי דקרבן יחיד שקבוע לו זמן לא הוי רק דחויה, א"כ תקשה מהא דמנחת כהן משיח וכמוש"נ, וצ"ע כח והרמב"ם השמיט לגמרי האי ברייתא ולשיטתו שסובר דחויה טומאה בציבור היה לו להביא הברייתא כפשוטה, - אבל אם אמרינן דהרמב"ם יפרש הכא כמו שמפרש רב נחמן דכוונת התנא דוקא במנחת נסכים מטעם התשלומין וכמו שכתבנו לעיל אתי שפיר דכיון שכן ע"כ סבר האי תנא דהותרה טומאה בצבור, ורק במנחת נסכים שאני מפני שישנו בתשלומין, להכי שפיר השמיטה הרמב"ם מהלכותיו: כט שם, דאיכא שיריים לאכילה, ויש לעיין הרי לפי"ז יהיה חסר המצוה דקצירה בלילה שלכו"ע המצוה לקצור בלילה. והש"ס שם במנחות קרי לזה שנקצר ביום דהרי זה נקצר שלא כמצותו, כמבואר במנחות ע"ב ע"א

והכא מיירי שמביאין אחרת מקצירה דיום, וא"כ מה תועלת יש בזה שמשתדלים לקיים מצוה של אכילת שיריים, דהרי לעומת זה חסר לן המצוה של קצירה, ובגבו"א עמד בזה, ודחק שם בזה:

ל ונראה דהכי פירושא דסבר רב נחמן דאעפ"י שהותרה טומאה בצבור, ואמרינן שהטומאה הכא כדליתא דמיא, וממילא דאין לנו לאהדורי אחרי טהרה, אמנם באופן שאיכא שיריים לאכילה ואסרה התורה באכילה אותן השיריים, א"כ אין לומר דהטומאה הכא כדליתא דהרי ע"כ איכא להאי טומאה הכא, ומובן הדבר אשר באופן זה שאינו מקיים מצוה דאכילת שיריים, בזה לא אמרה תורה טומאה הותרה, ויש לנו לאהדורי אטהרה, נמצא לפי"ז דהא דמהדרינן אטהרה בדאיכא שיריים זהו לא מפני קיום המצוה דאכילת שיריים גרידא, אלא המצוה דאכילה הוי הכא תנאי גם בעצם הטומאה לומר שבזה לא שייך לומר הותרה, ובאופן זה דין הוא להדר אחרי מנחה טהורה דוקא, וא"כ אין כאן מקום להקשות דהרי אכתי יחסר מצוה דקצירה, דליתא דע"כ באופן שאי אפשר לאכול הקרבן יש לנו להקריב קרבן טהור, ואטהרה מהדרינן, וכל זמן שיש בידינו להביא מנחה טהורה אז הקרבן הטמא כדליתא. ומחויבין להביא קרבן בטהרה:

לא שם, מיתיבי דם שנטמא וזרקו בשוגג הורצה, במזיד לא הורצה, כי תניא ההיא דיחיד. - ויש להבין מאי מקשה מהא דלא הורצה במזיד היינו שלא הותר בשר באכילה. ומוכח מזה דלא הוי יותר מדחויה, וקשה דלמא אף אם הותרה טומאה מ"מ כיון שאמרו חכמים שלא יזרוק והוא עבר אדרבנן קנסוהו במזיד, ודוחק לומר דפריך מרישא מהא דשוגג הורצה דמשמע שזהו מטעם ריצוי ציץ כלשון הכתוב דכתיב שם בציץ לרצון, וכיון שחזינן שבעינן ציץ לרצויי א"כ שמעינן מזה דע"כ דחויה הוי, וכן מצאתי מפרש בגבו"א, אבל גם זה תמוה דכתבו התוס' במנחות כ"ה ע"א בסוה"ע דלשון הורצה שייך גם בהיתר דטומאה בציבור, וא"כ היאך מקשה מזה הש"ס לרב נחמן, עוד תמוה הרבה דמאי ס"ד דמקשה והא איתא בהדיה שם במנחות ברייתא זו ושם מסיים התנא בד"א ביחיד, אבל בציבור בין בשוגג ובין במזיד הורצה, ובגבו"א כתב דס"ד דמקשה דהא ביחיד שם בברייתא היינו ביחיד הקבוע לו זמן, ושייך לא הורצה לענין אכילה כגון בקרבן פסח, ולר"נ הותרה בזה מן התורה, וא"כ לא בעינן ציץ לרצויי יעוי"ש והנה מלבד יסודו שכתב שהש"ס מקשה מלשון הורצה אינו מדויק כמו שכתבנו לעיל, הנה גם עיקר דבריו תמוהין דע"כ לא מצי מיירי הכא בפסח, דהאי פסח דהכא שנטמא דם בפסח של יחיד הנעשה בטהרה אין לו כלל דין טומאה הותרה או דחויה, ודוקא בפסח הבא בטומאה בצבור, ואין לומר דמיירי הכא בפסח הבא בטומאה בציבור, דבזה

עושין לכתחילה בטומאה אפילו הטהורין כמבואר ברמב"ם פר"ד מביא"מ הי"ב יעוי"ש. בזה דנו התוס' אם דינו כקרבן צבור להיות הותרה, או שדינו כיחיד והוי דחויה. אבל בפסח אחד שנטמא איזה שייכות יש לו להא דהותרה, או דחויה, ואפילו אם נטמאו רוב הכבשים גם כן אין תורת ציבור עליהם. דרוב כבשים אין להם הדין של רוב ציבור וא"כ אם מיירי בפסח, הרי זה יחיד ממש, ואין כאן קושיא כלל לרב נחמן, וא"כ דברי הגבו"א בזה אינו מובן כלל. וגם לא מצי מיירי הכא ביחיד הקבוע לו זמן להרבה שיטת הראשונים דסברי דבזה ר"ג מודה דמדאורייתא הוי דחויה:

לב ונראה דהש"ס מקשה מעיקר הדין דקתני שוגג הורצה, והיינו דחכמים גזרו שלא לזרוק ורק בדיעבד הורצה אם זרק בשוגג והנה זה ניחא אם דחויה הוי הטומאה שפיר עשו בזה חז"ל גזירה שלא לזרוק דם טמא, אלא לאהדורי אטהרה, אבל אם אמרינן טומאה הותרה בצבור א"כ לא שייך לעשות גזירה לדם שנטמא, ולמנוע הזריקה, והוי ס"ד דמקשה דהרישא הא דשוגג הורצה הוי גם כן בציבור ובדיעבד הורצה, ובמזיד לא הורצה, והבשר אסור באכילה, בד"א בקרבן יחיד, והאי בד"א קאי על סיפא לדין מזיד שלא הורצה, אבל בדין שוגג, דהרישא מיירי גם כן בצבור ותני והדר מפרש, זהו מה דס"ד דש"ס, ומשני הש"ס דהרישא מיידי ביחיד, ולהכי תני בזה לשון דיעבד. אבל בציבור ליתא להאי גזירה וזורק גם לכתחילה, והא דתני גם בסיפא לשון הורצה שהוא לשון דיעבד, זהו איידי רישא וכל זה במסקנא שמשני שהרישא מיירי ביחיד, אבל בס"ד שהרישא מיירי גם כן בציבור ותני לשון דיעבד בתרווייהו ע"כ מוכח דגם בציבור דוקא בדיעבד הוא דהורצה, וא"כ מוכח דהוי דחויה, מדתנא לשון דיעבד בין ברישא ובין בסיפא, אבל במסקנא שהרישא מיירי ביחיד אית לן לומר דהסיפא תנא דיעבד איידי רישא:

לג אמנם מרש"י משמע שהקושיא מסיפא מהא דמזיד לא הורצה והבשר אסור באכילה, ואם טומאה הותרה לא הוי לן למיגזר לאסור באכילה, והיינו דבשלמא אם הוי דחויה ובעינן ציץ לרצות, להכי גזרו במזיד ואסרו באכילה מדרבנן, משא"כ אם הותרה הוי ולא בעי גם ציץ לרצות א"כ אין כאן איסור זריקה ולא היו אוסרים גם באכילה מדרבנן, וגם הריטב"א פירש כזה יעוי"ש, וכן משמע מהתוס' שעיקר הקושיא מהא דמזיד לא הורצה, וקשה הא שם מסיים התנא עצמו דביחיד מיירי, וע"כ צריך לומר דהש"ס דהכא היה להמקשן ברייתא אחרת שלא היה כתוב בה הסיפא דברייתא דמנחות, ובריית‍א אחריתא היא לתנא אחר, ומקשה מינה:

לד הנה התוס' מקשים מאי פריך מהא דלא הורצה הא לא הורצה דקאמר היינו להתיר בשר באכילה ובהא מודו כו"ע דלא אמרינן היתר היא בצבור, יעוי"ש והנה לכאורה כוונתם להא דר"ג שאמר מודינא דאיכא שיריים לאכילה, ותמוה דמה ענין זה לזה דהתם הפירוש שמפני שחסר מצוה דאכילה להכי הוי דחויה ואין זה ענין להכא. ונראה דכוונת התוס' כך הוא דהנה בדבר הקרבן שתים יש. א) הכשר הקרבן. ב) במצות הקרבן. והנה בהכשר דהקרבן מצינו טומאה הותרה בציבור, דהיינו שמביאין קרבן בטומאה ומקריבין אותו, אבל במצות הקרבן דהיינו בדבר אכילתו לא מצינו שהותרה בטומאה, דהרי הבאים בטומאה אינם נאכלים בטומאה וכיון שכן הרי חזינן בקרבן אחד הותרה ודחויה ביחד והיינו דלענין ריצוי הקרבן והכשרו בזה הוי הותרה ולענין אכילת הקרבן בזה הוי רק דהויה. וכיון שלענין חלק הקרבן דהוי דהויה שפיר מצי רבנן למיגזר באכילה זהו כוונת התוס'. אמנם נראה דבאמת גם בחלק אכילה של הקרבן גם כן הוי הותרה דהרי מצינו דלמ"ד הותרה לא בעי ציץ לרצויי אף על הדם ועל הבשר. הרי חזינן שהבשר הטמא גם כן בכלל קרבן הוא שיזרוק הדם עליו אפילו לר' יהושע דאם אין דם אין בשר, והרי חזינן מזה דלמ"ד הותרה הרי הבשר הטמא כטהור גמור, והיינו משום דהותרה טומאה זו בציבור. ואיסור אכילה הוא ענין פרטי שאסור לאכול קדשים טמאים, אמנם בזה שנוגע לענין עצם הקרבן והכשרו חשבינן גם הבשר טמא לטהרה, וגם הא דנקבע הבשר בפיגול, ונפקא מדי מעילה גם כן הוי בתורת היתר טומאה היא, ולא בתורת דחויה, וזהו כל הדברים עפ"י הכשרו של קרבן הכל בא על צד היתר, ואיסור אכילה אינו מונע את ההיתר, מפני שהיא מצוה בפני עצמה. נמצא לפי"ז פריך הש"ס שפיר דלמ"ד הותרה ע"כ גם חלק האכילה הוי הותרה, וכל פרטי ההיתר דהקרבן הוי גם בחלק אכילה, וא"כ אין להם לחכמים לבטל זאת. וא"כ הכא שהבשר לא נטמא, פעל הדם על הבשר בתורת הותרה, ולא בתורת דחויה ובמקום הותרה י"א גזרו חכמים, ודברי התוס' צ"ע לה גמרא, מכלל דר"ש סבר טומאה דחויה היא בציבור, והיוצא מזה דלמ"ד דחויה בעינן ציץ לרצויי אף בציבור, ויליף שהציץ מרצה על הטומאה אעפ"י שע"כ בעינן ריצוי ציץ לדבר שהיה בו עון ודחתי', והותר מכללו כמבואר בארוכה בתוס' ד"ה הא אינו נושא, וא"כ בעינן שגם בלעדי הציץ תהי' טומאה נידחת, וכיון שלמ"ד דחויה לא מצינו בלא ציץ שתהיה טומאה נדחת וא"כ הרי חסר הותר מכללו, ומניין שהציץ נושא עון טומאה. - ואפשר לומר דמפני שהודחה טומאה בציבור בטומאת הגוף, ויליף מזה שכיון שהותרה מכללו בגברי, להכי אתא האי ציץ לרצויי בטומאת בשר. אבל זה דוחק דכיון דלא מהני ציץ על טומאת גברי שהודחה בציבור, ומכ"ז לא מהני ביחיד, וא"כ היאך

אמרינן דאתי לטומאת בשר שלא מצינו כלל שתהי' הודחה באיזו פעם. ואתי שפיר ביותר לפי מה שכתבו התוס' ד"ה מכלל וכו' דבאמת בציבור גם בלא ציץ הוי דחויה אם אין אחרת להקריב, ובזה שפיר ילפינן דהציץ מרצה על טומאת בשר שכבר הותרה מכללה בציבור, היינו בזה שנדחית טומאה בקרבן בעצמו כשאין שם אחר:

לו והנה בגבו"א הקשה על התוס' מפסחים ע"ד דחמשה דברים הבאים בטומאה ופריך שם דלר' יהושע דאמר אם אין בשר אי ודם, א"כ הכא בשנטמא הקרבן הרי אין כאן בשר אם אין ציץ מרצה על אכילות ועל העולין ואם כדברי התוס' דבאין אחד, הקרבן כשר גם בלא ציץ, א"כ גם אם אין ציץ מרצה על אכילת ועל העולין, גם כן בדיעבד שפיר דמי כדין קרבן צבור דלא בעי ציץ בדיעבד עכת"ד, לדעתי לא קשה כלל דאין זה ענין להא דהתוס' הכא, דהכא הכוונה בתוס' בדבר הטומאה בהכשר הקרבן, דהיינו בטומאת הדם, או הכלי שרת דהיינו טומאת המתיר. וזהו עיקרו של קרבן צבור התלוי בהמתיר דוקא. ובזה שפיר כתבו התוס' דבדיעבד גם בלא ציץ הקרבן כשר. משא"כ שם בפסחים בדבר הניתר כמו הבשר והחלב בזה בעינן ציץ לרצויי אם סבירא לן, אם אין בשר אין דם. והטומאה עושה את הבשר כאילו אין כאן ניתר, וזה לא מצינו בציבור לעשות את הניתר טהור מדאינו נאכל כטומאה והרי זה כנאבדו, ובזה בעינן ציץ לרצות. וכשהציץ מרצה על אכילות ועל העולין הרי הבשר כדאיתא דמיא. לז ולפי"ז הא דמביא ר"ש ראיה מכה"ג ביוהכ"פ שאינו על מצחו ומרצה, וכתבו התוס' דההוכחה מדאין מביאין קרבן אחר אפילו בשיש להביא אחד, והיינו בשביל ריצוי ציץ, דאם בלא ציץ הרי אם יש להביא אחד מביאין, ע"כ מיירי באופן שלא נטמא הדבד הניתר, דהיינו הבשר והחלב, דאם לא כן, הרי בלא"ה בעינן ציץ בכדי שירצה על העולין והאכילות, וגם אין מקום גם להקושיא שהקשו דלמא ביום הכיפורים דליתא ציץ שפיר דמי בלא ציץ, דליתא דהרי על העולין בודאי בעינן ציץ, וע"כ דמיירי התוס' מטומאת המתיר, שזהו עיקר תורת צבור, או שר' שמעון לא סבר כר' יהושע, אלא סבר גם אם אין בשר, ואין חלב, יש דם, וזה ברור בכוונת התוס':

לח והנה יש לעיין לפי"ז בהא דמנחת העומר דמביאין אחרת אם יש להביא, דלשי' התוס' היכי מיירי, אם יש ציץ, א"כ לכו"ע אין צריך להביא אחרת, ואם אין ציץ היינו שנשבר לר"ש דסבר דגם אם אין על מצחו מרצה, א"כ הא בעינן ציץ שירצה על אכילות, דאל"כ אם אין שיריים, אין קומץ לר' יהושע, כמבואר בפסחים שם, ואם יש ציץ אמאי מביאין אחרת. וע"כ יפרשו התוס' בזה גם כן דמיירי בנשבר הציץ, או דסבר האי תנא כר' יהודה דבעינן על מצחו, אמנם לא סבר האי תנא כר' יהושע, אלא סבר דגם אם אין שיריים יש

קומץ, ובהא דמקריב מנחת פרים כו' דליכא שם שיריים לאכילה בזה לכו"ע דגם בלא ציץ כשר הקרבן בדיעבד, זהו שיטת התוס':

לט והנה בהא דאיל של אהרן דאוקמא הש"ס לעיל דכיון דיחיד מהדדינן היינו אף שע"כ היה מלובש הציץ בעבודתו כי זה נעשה בשמנה בגדים, אמנם כיון דיחיד הוא, אעפ"י שקבוע לו זמן, אמנם מפני שאין לו שלימות הציבור הרי זה דחויה אף עם הציץ, ויש ללמוד זה מסוגיא שמשני הש"ס למ"ד הותרה, דמיירי באילו של אהרן, הרי חזינן דאעפ"י שהותרה טומאה בציבור, ומכ"ז ביחיד מהדרינן אף שיש גם הציץ, כמו שכתבנו משום דבזה נעשה עבודה בשמונה בגדים, א"כ כש"כ למ"ד דחויה, דאף עם הציץ, מ"מ מהדרינן אטהרה:

מ וא"כ יוצא לנו מזה לשיטת התוס' לדינא כך דבציבור הקבוע לו זמן הוי טומאה דחויה בין טומאת גברי ובין טומאת בשר, וזה גם בלא ציץ, רק מהדרינן אטהרה, ואם יש ציץ אז בטומאת בשר דהיינו טומאת קרבן מועיל הציץ שלא להדר אחרי טהרה, ודין הותרה בזה, וכל זה בדבר המתיר, ולא בדבר הניתר, יחיד הקבוע לו זמן בין טומאת גברי ובין טומאת קרבן אף ביש ציץ תורת דחויה עליו, רק יש פלוגתא בין הראשונים אם הוי זה מדאורייתא למ"ד הותרה, והכא מודה דהוי דחויה מדאורייתא, וא"כ גם למ"ד דחויה ויש ציץ שגם כן הוי הותרה מדאורייתא, ומכל זה הכא ביחיד הי רק דחויה ומהדרינן אטהרה, ציבור שאין קבוע לו זמן דינו שוה ליחיד שאין קבוע לו זמן ובתרווייהו הציץ מרצה על טומאת קרבן גרידא ולכולי עלמא הרי זה דחויה גרידא ומהדרינן גרידא ומהדרינן אטהרה:

מא ואין להשיב אתוס' דלפי"ז מאי מקשה ש"ס במנחות כ"ה הא דתניא במזיד לא הורצה אהא דתניא אף במזיד הורצה, לישני דתרווייהו מיירי בציבור, והא דתניא לא הורצה מיירי בלא ציץ שתורת דחויה איכא בזה, ושייך במזיד לא הורצה כמו שפירשו רש"י ותוס' והריטב"א שמזה מוכח דתורת דחויה איכא בזה, והא דתניא בין בשוגג ובין במזיד הורצה מיירי בציץ, שאז תורת הותרה איכא בזה, (ומלשון הורצה אין להוכיח שמיירי דוקא בציץ כמו"ש התוס' שם במנחות) אמנם זה ליתא דכיון דתנא גם יחיד בהאי ברייתא, וביחיד גם ביש ציץ אפילו יחיד דקבוע זמן לא הוי יותר מדחויה, עוד יש לומר דהש"ס מקשה אמ"ד הותרה:

מב כתב הרמב"ם בפר"ד מביאת מקדש ה"ז וז"ל וכן הציץ מרצה על טומאת דברים הקריבים וכו' אבל אינו מרצה על טומאת הנאכלין, ולא על טומאת האדם שנטמא בטומאה ידועה, אלא אם כן היתה הטומאה הדחויה בציבור שהציץ מרצה עליה עכ"ל,

מבואר מדבריו דלשיטתו דסבר טומאה דחויה בעי ציץ לרצות גם על טומאת גברי, וכן מבואר ברמב"ם שם הט"ו שכתב ומפני זה מחזירין על הטהור מבית אב אחר כו' ומפני זה צריכה ציץ לרצות עלי', ולפי"ז יש לתמוה מניין שכל עיקרו של ציץ בא על עון טומאה כיון שאין כאן הותרה מכללה בלעדי ציץ, ובלא זה אין כאן הוכחה שהציץ מרצה על טומאה כמבואר בתוס' ד"ה הא אינו נושא, והנה רש"י פירש בהדיא ד"ה בין בציבור שזה ההבדל בין ציבור ליחיד שהיחיד הציץ מרצה אבשר, וטומאת הגוף אינה נידחת אצלו, וציבור נדחית טומאת הגוף אצלם בלעדי ציץ יעוי"ש, ולפי"ז אתי שפיר דשמעינן דהציץ מרצה אטומאה מפני שדחויה טומאת הגוף בציבור גם בלעדי הציץ, משא"כ לשיטת הרמב"ם, וע"כ צריך לומר דסבר הרמב"ם כשיטת התוס' דבציבור גם בלא ציץ דהיינו גם בנשבר הציץ מ"מ בדיעבד שפיר נדחית טומאה כמבואר בד"ה מכלל, וא"כ הא איכא דחויה האיסור מכללה בדיעבד גם מבלעדי ציץ, ומוכח דשיטת הרמב"ם כהתוס' בזה דגם בלא ציץ מקריבין בטומאה כשאין ציץ, וזהו הדין ציבור: מג והנה יש לעיין דרש"י פירש הכא בד"ה בין בציבור אשר בטומאת גברי בציבור לא בעינן ציץ לרצויי ואילו בזבחים ל"ג ד"ה טומאה דחויה כו' שהציץ מרצה ולא בהיתר גמור לטומאת מת אידחי ולא לטומאת זיבה יעוי"ש, הרי מבואר ברש"י שגם בטומאת גברי בציבור בעינן ציץ לרצויי, וזה שלא כדברי רש"י דהכא. ואם אמרינן כשיטת התוס' דלעיל דשאני פסח דכיון דדינו כקרבן יחיד שאני דינו מציבור גמור, אפשר לומר שזהו סברת רש"י גם כן דבציבור גמור שזמנו קבוע לא בעינן ציץ אטומאת גברי, משא"כ פסח דדינו כקרבן יחיד בעי ציץ לרצויי, והתם בזבחים בקרבן פסח מיירי ובעי ציץ, וצ"ע. ובמה שכתבנו לעיל אות כ"א וכ"ד שיטת רש"י דביחיד שזמנו קבוע לכו"ע דחויה מדאורייתא, וא"כ אפשר שאיכא נפק"מ בין דחויה להותרה גם בטומאת גברי לענין ציץ, ולמ"ד דחויה בעי ציץ לרצות בקרבן יחיד שזמנו קבוע, אבל שיטת התוס' דבטומאת גברי בציבור לא בעינן ציץ לרצויי כמו"ש להדיא הכא בתוס' ד"ה מכלל, וכן כתבו בתוס' פסחים ע"ז ד"ה דלא אשכחן, דהקשו דבשמעתין משמע דלמאן דאמר דחויה אינה דחויה אלא ע"י ריצוי ציץ, ואמאי הא טומאה דגברי דדחויה בציבור אעפ"י שאין הציץ מרצה יעוי"ש, ולשיטת הרמב"ם ורש"י דפסחים שם ע"כ צריכין לדחויה ולומר דהא דממעטין טומאה דגברי מריצוי ציץ, היינו דוקא ביחיד שאין קבוע לו זמן, אבל בציבור גם על טומאת גברי בעינן ריצוי ציץ דוקא: מד והנה מפשטות הסוגיא דמפרש פלוגתא דר"נ ור"ש בהותרה ודחויה היכא דאיכא טמאים וטהורים וכו' כי פליגי לאהדורי ולאתויי טהורים מבית אב אחרינא ר"נ אמר הותרה היא בציבור ולא מהדרינן. ור"ש אמר דחויה כו' ומהדרינן, ומדוע לא אמר

הש"ס נפק"מ ביניהו דלר"נ לא בעי היתר ציץ, ולר"ש בעי היתר ציץ אבל אם אמדינן דבטומאת גברי בציבור לכו"ע לא בעי ריצוי ציץ אתי שפיר דהכא בטומאת גברי מיירי: מה ויש לעיין בירושלמי פר"ז דפסחים ה"ז איתא שם מגע זב כזב, נישמעינא מן הדא דאמר ר' אלעזר בשם ר' הושעיה ונשא אהרן את עון הקדשים עון הקריבים, לא עון המקריבין, מהו עון הקריבין דם זב לא מגע זב, ודכוותי' עון המקריבין מגע זב. הדא אמרה הי' הציבור מגעי זבין ומגעי זבות אינן עושין בטומאה יעוי"ש. ביאור הדברים דכל מה שאיתא בחיוב, זה איתא בשלילה, והכא כיון שבחיוב איתא כל מיני טומאות דהיינו שבריצוי ציץ איתא כל מיני טומאות, ממילא בשלילה איתא גם כן כל מיני טומאות וממעטין מריצוי ציץ גם מגע זיבה, זהו ביאור הירושלמי, ולפי"ז יש לדון גם בהא דטומאת מת כיון דאיתא טומאת מת בחיוב בהא דריצוי ציץ, ממילא איתא גם בשלילה בהא דאין הציץ מרצה, נמצא לפי"ז דליתא ריצוי ציץ בטומאת מת בהא דטומאת גברי, וע"כ צריך לומר דטומאת מת בטומאה דגברי לא בעינן לריצוי ציץ, ומוכח דגם בפסח איתא להאי דינא, ודוחק לומר דהירושלמי אזיל בשיטת מ"ד הותרה טומאה דלמת בציבור, וע"כ משמע דזה הוי לימוד כללי לכו"ע למעט מגע זב וזבה דציבור מקרבן פסח, וא"כ משמע דכל טו"מ בציבור בטומאה דגברי לא בעינן ריצוי ציץ, וצ"ע. ואם סבר הרמב"ם דכשר גם בלא ציץ בדיעבד כדלעיל אות מ"ב אתי שפיר, וצ"ע:

מו עוד יש לעיין לשיטת הרמב"ם דסבר דגם ציבור בעי ציץ לרצויי בטומאת גברי, א"כ בהיו רוב ציבור טמאים דכתב הרמב"ם דיעשו הכל בטומאה אפילו הטהורים כמבואר בדבריו בפר"ד מביא"מ, אם יש בזה גם כן הדין דריצוי ציץ, דיש לומר דוקא בשעה שיש עדיין דין אהדורי אטהרה אז בעינן לריצוי ציץ, אבל אם רוב ציבור טמאים שנעשה הכל בטומאה ולא מהדרינן אטהרה, לא בעינן גם לריצוי ציץ, או"ד שדין כללי הוא דבעינן ציץ לרצות, ונפק"מ לפסח הבא בטומאה ונשבר הציץ אם יכולין ציבור להביא פסח בלא ציץ או לא, וצ"ע:

מז ובהא דפסחים ע"ט אמר ר"ח לא שנו אלא שנטמא הסכין בטמא מת וכו' דמעיקרא כי מיתעבד בטומאת הגוף דכרת קא מיתעבד, אבל נטמא הסכין בטומאת שרץ דבשד הוא דמטמי' לי', לגברא לא מטמא לי' טהורין עבדי טמאין לא עבדי מוטב יאכל בטומאת בשר בלאו, ולא יאכל בשר בטומאת הגוף שהיא בכרת אלמא קסבר ר"ח טומאה דהויה בציבור. והנה לשיטת התוס' מצי מיירי הכא ביש ציץ לרצות, ואעפ"י שכתבו תוס' דקרבן ציבור וגם ביש ציץ לא מהדרינן אטהרה כמבואר בדבריהם ד"ה מכלל, והכא כיון דיש גם ציץ לרצות א"כ אמאי אמר ר"ח דחויה, יש לומר בשני אופנים. א) סברי התוס' דהציץ

אינו מועיל בטומאת גברי. ב) מבואר דבקרבן יחיד אף שזמנו קבוע מ"מ תודת דחייה עליו אף בציץ כהא דאיל של אהרן שכתבנו לעיל, ולהרמב"ם ורש"י ע"כ מיירי בציץ, ומסתמא סבר דגם בציץ עדיין לא הוי בגדר הותרה ומהדרינן אטהרה, אך זה לא ידענו אם הציץ מעכב בדיעבד בזה, כמוש"נ לעיל, ואם אינו מעכב בדיעבד, ע"כ יהי' יתרון ביש ציץ שמותר לכתחילה גם כן, בציבור ממש, וכמו"ש התוס', וזה לא מצינו ברמב"ם שיהי' עם הציץ תורת הותרה, אדרבה מבואר דגם עם הציץ מהדרינן אטהרה, א"כ מוכח לכאורה דמעכב בדיעבד, וכן בשנטמא רוב הקהל יש לומר דבזה שפיר מהני גם בלא ציץ, כמוש"נ לעיל, וממילא בציץ תהי' תורת הותרה:

מח והנה בהא דפליגי תנאי בדבר ריצוי הציץ, דאיתא בברייתא ציץ בין שישנו על מצחו בין שאינו על מצחו מרצה דברי רבי שמעון, רבי יהודה אומר עודהו על מצחו מרצה אין עודהו על מצחו אינו מרצה, אמר לו ר"ש כהן גדול ביום הכיפורים יוכיח שאין עודהו על מצחו מרצה אמר לו רבי יהודה הנח לכהן גדול ביוהכ"פ שטומאה הותרה לו בצבור. מבואר מזה דרבי יהודה דסבר דבעינן שיהיה הציץ על מצחו בשעת הריצוי, ע"כ סבר דטומאה הותרה לו בצבור דאל"כ תקשה מה יעשה לעבודת יוהכ"פ, ולפי"ז תמוה מאד דברי הרמב"ם שפסק טומאה דחויה בצבור כמבואר בפר"ד מביאת מקדש. ופסק שם בה"ח דאין הציץ מרצה אלא בזמן שהוא על מצחו, וכבר עמד בזה הר"י קורקוס, והובא בכס"מ, ותירץ וז"ל שסובר רבינו שאותה קושיא אינה מוכרחת לומר כן, יעוי"ש. הנה לקמן נ' ע"א פליגי אמוראי בהא דפר של יוהכ"פ אם נקרא קרבן צבור מטעם שכל הכהנים מתכפרין בו, או"ד דלא הוי אלא קרבן שותפין גרידא, דתלמידי רב עמרם אמרו דפר של יום הכפורים קרבן צבור, ורבא סבר דנקרא קרבן שותפין, ונפק"מ בזה דלא מייתי כהנים פר בהוראה, וכתבו שם התוס' דלא קאמר נפק"מ לענין טומאה משום דאזלא לר"ש דסבר טומאה דחויה בצבור יעוי"ש. והנה תמוה לי הרבה לשיטת רבא דסבר פר של יוהכ"פ דשותפין הוי ודינו כקרבן יחיד לענין טומאה, היאך יפרש הברייתא דתניא לעיל לענין ריצוי הציץ שהשיב רבי יהודה לרבי שמעון הנח לכהן גדול ביוהכ"פ שטומאה הותרה לו בצבור, דמה יענה לפרו של כהן גדול דדינו כקרבן יחיד לענין טומאה לשיטת רבא, וע"כ מוכח מברייתא זו דפרו של כהן גדול דינו כקרבן ציבור, וזהו דברי התלמידים שאמרו בשם רב עמרם, וצע"ג:

א כתב הרמב"ם בפרי"ג מטו"א וז"ל כל דברי הכשר דברי קבלה וכו' אחד המים, ואחד שאר ז' המשקין, והוא שינתן ברצון הבעלים, וכתב מרן הטעם דאין סברא דרצון אחרים יגרום טומאה לדבר שאינו שלהם עכ"ל. והרשב"א בחידושיו לחולין ל' כתב דגם רצון

אחדים מהני להיות מוכשר. והנה יש לעיין בסברת הרמב"ם היאך הדין בדבר שאין לו בעלים כלל כגון דבר של הקדש או של הפקר וכדומה, אם נעשה מוכשר כיון שחסר בזה דעת בעלים, ומקום הספק בזה אם אמרינן דכיון שאין לזה בעלים, שפיר דמי גם בלא בעלים, כיון שאין כאן מי שיקפיד, או"ד כיון דכל עיקר הא דבעינן דעת בהא דהכשר נלמד מכי יותן דומיא דכי יתן, וא"כ בעינן בחיוב ניחא לי', ולא סגי בשלילת הבעלים, רק בעינן בעלים בחיוב בכדי שיקוים יותן דומיא דכי יתן, דהיינו נתינה ממש מטעם דיש לזה בעלים המכוונים להנתינה הלזו. והנה הקצה"ח סי' ת"ו כתב בפשיטות דלשיטת הרמב"ם לא משכחת לה הכשר בקדשי שמים, ומביא ראיה לזה מהא דאיתא פסחים כ' מחט שנמצאת בבשר האי בשר דמיתכשר במאי וכו' כגון שהיתה פרה של זבחי שלמים והעבירה בנהר ועדיין משקה טופח עליה, ומדמוקים הש"ס בפרה של זבחי שלמים דהוי קדשים קלים, ואליבא דר' יוסי הגלילי דהוי ממון בעלים. אבל בקדשי קדשים לא משכחת לה הכשר מים יעוי"ש, הרי חזינן דברור להגאון בעל קצה"ח דלשיטת הרמב"ם בעינן בעלים בחיוב להיות אוכלין מוכשרין ע"י משקה:

ב וכן יש להוכיח גם כן דע"כ לשיטת הרמב"ם לא משכחת בתורת הכשר משקה בקדשים והוא מהא דכ' הרמב"ם בפר"א מטו"א הי"ט וז"ל, וכן הדם שקרש אינו אוכל ולא משקה, חשב עליו לאוכלין מתטמא טו"א, חשיב עליו למשקין וכו' יעוי"ש, והנה לדבריו דדם שקרש תורת אוכלין עליו במחשבה דלאוכלין, א"כ מאי פריך הש"ס פסחים ט"ז ע"ב למ"ד משקין בית מטבחייא דכן מהא דדם שנטמא, אמאי לא מוקי הש"ס דמיירי שנקרש וחשבו עליו לאוכלין דנעשה אוכל ומקבל טו"א, ובחטאות הפנמיות דעדיין ראוי לכפרה כמבואר מנחות כ"א, וע"כ צריך לומר דכיון דקדשים הוא ובעינן מחשבה בשל בעלים עפ"י רצון הבעלים, וכיון שאין בעלים להקדש לא משכחת טומאה להאי דם, אבל עכ"פ מבואר דשיטת הרמב"ם דהקדש ליתא בתורת בעלים, ולא מהני לזה רצון שום איש כלל:

ג והנה במה שכתבנו ביסוד דברי הרמב"ם דבעינן בעלים להכשר, דלפי"ז קשה בהא דסוכה ל"ה ע"ב אתרוג של מעש"ש לא יטול ואם נטל כשר, ומפרש שם הטעם הא דלא יטול משום שמכשירה, ואח"כ מסיק הטעם דאם נטל כשר למ"ד לפי שאין בה דין ממון היינו כרבנן דסברי מעש"ש ממון הדיוט הוא דאילו ר"מ דסבר ממון גבוה הוא, גם בדיעבד לא יצא, וקשה הא בלא"ה לא אתיא כר"מ אפילו למ"ד היתר אכילה שנינו, משום דלר"מ לא שייך הא דלכתחילה לא יטול שעיקר הטעם מפני שמכשירה, וזה ליתא לד"מ, כיון דממון גבוה הוא, וליתא בעלים לזה, וכבר הקשה בזה בספר מנחת חינוך מצוה ק"ס. ונראה דשאני הא דמעש"ש כיון דלאחר שנטמא יש פדיון והפדיון

הוי זכות הבעלים, וכיון דההכשר הוי סיבת הטומאה, נמצא דכל זה הרי זה כזכיי' חדשה להבעלים, ולהכי כיון שזכות הפדיון הוי גם כן לבעלים דוקא לענין חומש, להכי נחשב זה ההכשר לדעת בעלים. ואין לומר דאדרבה נימא דלא הוי הכשר וממילא לא יבוא לידי טומאה ויתבטל זכות הבעלים. אמנם כיון די"ל גם לאידך גיסא, דיהיה הכשר ויתבצר זכות הבעלים, להכי יש לנו לאלומי זכות הבעלים בזה להיות הכשר, דוגמא לזה הא דכתבו התוס' ב"מ נ"ד ד"ה הקדש יעוי"ש, וא"כ בנידו"ד גם כן הוי הכשר מעליא גם לר"מ:

ד והנה ע"ד קושיות מהרי"ק בסתידת דברי הרמב"ם יש ליישב דלשיטת הרמב"ם דסבר דבעינן בעלים להכשר, אתי שפיר גם בהא דקרבנות דיוהכ"פ מטעם דלא משכחת לה טומאה מה"ת, והיינו משום דלא משכחת לה הכשר, והיינו דלהכשר מים בעינן בעלים ואין בעלים לקרבנות דצבור, ואם בשביל הכשר דחיבה"ק הלא שיטת הרמב"ם דחיבה"ק הוי דרבנן כמבואר באיסו"מ פר"ו. - וא"כ לא משכחת טומאת בשר מדאורייתא וכאשר ידוע דריצוי הציץ לא מהני רק לטומאת בשר, ולהכי אעפ"י שטומאה דחויה בצבור, ובעינן ריצוי הציץ, ובעינן גם כן שיהיה הציץ על מצחו של כה"ג, וזה ליתא ביוהכ"פ ומ"מ כיון דליתא לטומאת בשר מדאורייתא, ושפיר עולים לרצון קרבנות של יוהכ"פ לכו"ע. והנה בספר משנת חכמים בהפתיחה ובספר ארצות החיים נחתו לזה:

ה ובזה יש לבאר גם כן שיטת הרא"ה בבדה"ב לענין חתיכה של חטאת שנתערבה במאה דתעלה, והקשו התוס' מדוע אין בזה משום חתיכה הראויה להתכבד, וכתב על זה הרא"ה וז"ל כיון דלא מיתסרא בגופה אלא מחמת טומאה דאתאי לה מעלמא לא חשיבה ובטלה עכ"ל, ותמוהין דבריו בשתים. א) דהלא חתיכה שנטמאה נעשית גוף האיסור משום טומאה, כמו בהמה טהורה שנתנבלה. ב) דלפי"ז מאי מוכיח מהא דחתיכה בחתיכות תעלה דאת שדרכו למנות שניני, לו יהא דכל שדרכו למנות שניני הכא בחתיכה בחתיכות הוי איסור מעלמא, ולאו מגופה, ולכן בטלה אף ע"ג דהוא דבר שדרכו למנות. - וכבר הקשה עליו במשמרת הבית, ובספר אור שמח מתרץ בפרט"ז ממ"א דסברת רבינו עפ"י מה דאמרו בזבחים מ"ו הפיגול והנותר והטמא שהעלן לגבי מזבח פקע איסורן מהן יעוי"ש, הרי חזינן דהטומאה לא הוי איסור דבוק אל עצם הדבר, ואעפ"י שאין זה רק במיני דהקרבה ולא במיני דאכילה, אמנם כיון דיצוייר שתתבטל הטומאה גם ע"י ביטול ברוב, להכי וכו' יעוי"ש. ואם כי סברא נכונה היא. אך אין זה לפי פשטן של דברי הרא"ה ז"ל. אך לפי דברינו דלעיל יש לומר בשיטת הרא"ה כשיטת הרמב"ם דבעינן בעלים להכשר דאין בעלים להקדש, וגם סבר דהיבה"ק הוי דרבנן, וא"כ

להאי חתיכת חטאת שנטמאה אין בה טומאה דאורייתא רק טומאה דרבנן גרידא, וא"כ אין זה איסור דבוק בעצם וביותר אם אמרינן דכל איסורי דרבנן המה בלאו דלא תסור שאין זה איסור פרטי על עצם הדבר, רק איסור כללי בלאו דלא תסור, וזהו סברת הרא"ה דלא שייך בזה חתיכה הראויה להתכבד מטעם דהוי זה כאיסור בלוע דאין דנין בזה דין חתיכה הראויה להתכבד דאין זה איסור עצם, וכמו כן בהא דחטאת וכו'. והש"ס מוכיח שפיר מזה דאמרינן את שדרכו למנות, והיינו דאם אמדינן כל שדרכו למנות שנינו, ע"כ הוי הא' חתיכת חטאת שנטמאה ע"י חיבה"ק והוי טומאה דרבנן בכלל כל שדרכו למנות, מטעם דבאופן זה בחתיכת חולין שנטמאה, יש עלי' טומאה עצמית כחתיכת נבלה מבהמה טהורה שנתנבלה, משום דבחולין נטמאה החתיכה בטומאה דאורייתא, וכמובן:

ו והנה לפי מה שפירשנו בספרנו נזר הקודש לזבחים ל"ו דגם לדעת הרמב"ם דסבר הכשר לדעת בעלים בעינן. ואין בעלים להקדש, אמנם כיון שנתנה התורה רשות להכהן להדיחן במים אם אינן נקיים, הרי יש בזה רצון גבוה, והוי הכהן באימורין כגזבר שהוא נחשב בעלים להקדש:

ז והנה הא דמבואר בסוגיא דחולין ל"ו דפריך שם האי בשר דאיתכשר במאי וכו', - מדוע לא קאמר הש"ס דנטמא במשקין טמאין דמטמאין לרצון ושלא לרצון, כמבואר בפר"א דמכשירין, וברמב"ם פד"ב הי"ג. - ונראה דהנה ע"כ מיירי התנא דמכשירין באופן שהמשקין טמאים הם מעיינות, כמו שמוכיח דבינו הגר"א ז"ל, וא"כ לא מצינו לומד דכוונת התנא באופן זה, דא"כ לא יצוייר שלישי בקודש, דהמעיינות בעצמן הן אב הטומאה, וא"כ יהיה הדין דוקא באב הטומאה ותו לא. - ואנן קיי"ל דשלישי בקודש מדאורייתא, וע"כ דיצוייר הכשר לטומאה גם לקדשים:

ח והנה אעפ"י שהרב ברטנורא פירש דמיירי המשנה בכל המשקין. וכנראה שזהו גם פירושו של הרמב"ם, אמנם הלא פסק הרמב"ם בפר"ז דאבוה"ט, ה"א דטומאת משקין לטמא אוכלין הוא מדרבנן, וע"כ מתפרשא המשנה הכא ג"כ שהוא מדרבנן. ולא משכחת טומאת משקין לטמא אוכלין אלא מדאורייתא אלא באב הטומאה, ולא משכחת שלישי בקודש, וכמוש"נ:

ט ולכאורה יש להעיר דבאופן דעושה מעשה לא בעינן ניחותא דבעלים, ובזה גם הרמב"ם מודה והעיר בזה חכם אחד אבל נראה דבמקום דבעינן ניחותא דבעלים לא מהני גם מעשה דאחרים. ובזה אין לומר דהרמב"ם מודה דמהני הכשר לרצון דאחרים באופן שעל ידי מעשה. וע"ז שאני הא דמהני לאסור דשא"ש ע"י מעשה, משום דבע"ז לא

בעינן בעלים, ורק הסכם עבודה בעינן. ומטעם זה בנכרי עובד ע"ז לא בעינן מעשה, ומה שהעיר דהרי גם בנכרי בעינן מעשה לאסור שא"ש כמו שמבואר בשו"ע יו"ד סימן קמ"ה. איברא דכן איתא בשו"ע שם ס"ח, דאיתא שם דנכרי אוסר בהמה שא"ש ע"י מעשה. הנה משום הא לא איריא. דשאני בע"ח דאינן נאסרים מטעם נעבד אפילו הבעלים עצמן אינם יכולים לאסור בהמתן ע"י השתחוואה בלא מעשה, וגזירת הכתוב הוא, וזה נלמד מדאסרה תורה נעבד לגבוה כמבואר תמורה כ"ח, וזה מבואר גם שם בשו"ע וברמב"ם, ומטעם זה תמוה גם דברי הגאון נו"ב באו"ח סימן כ' שכתב להוכיח מהא דבע"ח לענין לאסור דשא"ש דבעינן מעשה, והלא שאני בע"ח שכל עיקר איסורן גם בבעלים רק ע"י מעשה, אבל אפשר לומר דלדוגמא ולסימנא בעלמא נקטי':

וביסוד דברי הרמב"ם בפר"ב מהל' שחיטה שכתב שאין אדם מישראל וכו' שאין כוונתו אלא לצערו, יעוי"ש, ומשמע מזה אבל נכרי שעובד הוא באמת אוסר דשא"ש ובאמת מדייק כן שם הלח"מ, ואעפ"י שיש שם גם מעשה, אבל שם המעשה מוכרחת גם בהבעלים, מטעם שאין נעבד בבע"ח. ודק ע"י מעשה נאסרה, וממילא לא עדיף נכרי, וכן כתבו התוס' בע"ז מ"ו ד"ה בהמה וז"ל דאפילו בהמה של עצמו אינה נאסרת אם לא עשה בה מעשה וכו' כמבואר שם, והיינו דכן הדין בבע"ח ובמחובר דאינן נאסרין רק ע"י מעשה אפילו בשל עצמו וכן מבואר להדיא בדמב"ם פר"ח מהל' עכו"ם ה"א יא והנה מדכתב הרמב"ם בפד"ב משחיטה דישראל אינו אוסר מפני שאין מתכוון אלא לצערו. ממילא נשמע דנכרי אוסר והיינו במקום דלא בעינן מעשה לאסור. - ובאמת כן מבואר ברמב"ם פד"א ממ"א ה"ה דעכו"ם אוסר יין של ישראל בהנאה. הרי מבואר דנכרי אוסר דשא"ש. וזה כרבנן, ולא כריב"ב. וכן מבואר בלח"מ. ואעפ"י שמבואר שם ברמב"ם דבעינן שכשוך, והוי כעין מעשה. הנה שם גם כן השכשוך לא בא מטעם מעשה אשר בשביל זה אוסר דשא"ש, אלא השכשוך הוא מטעם עבודת הניסוך. וגם אם יצוייר אופן בלא מעשה גם כן יכול לאסור אם רק יש בזה החלטה. עוד נראה שהשכשוך אינו נקרא מעשה, היינו אף מעשה כל דהוא. ולא הוי יותר מנגיעה:

יב והנה במקום דבעינן ניחותא דבעלים לא מהני גם מעשה דאחדים מטעם דהרי חסר עכ"פ הניחותא והרצון דהבעלים וזהו דבד המסתבר, ומטעם זה אין סברא לומר גבי הכשר לדעת הרמב"ם דבעינן רצון בעלים שתהי' מהני הכשר דאחרים אם נעשה ההכשר שלא ברצון הבעלים. ושאני ע"ז דלא בעינן בעלים ודינים מיוחדים בע"ז, וביי"ג:

יג ומה שמוכיח מסוגיא דע"ז נ"ג גבי ישראל שזקף לבינה להשתחוות לה ובא נכרי והשתחווה לה אסרה. והוא מטעם ניחותא דבעלים דוקא, וכמו שמביא שם הסוגיא

מאשירה דאר"י דנאסרו מטעם דפלחו ישראל לעגל. ומוכח מזה דבלא ניחותא גם עכו"ם אינו אוסר דשא"ש, הנה התם בעינן ניחותא בכדי שיהיה ע"ז של ישראל, ולא מהני ביטול. דאם בלא ניחותא הרי היא ע"ז של נכרים, ומהני ביטל. וכן הוא גם באשירה של אר"י דנשרפות מטעם דהוי ע"ז של ישראל מטעם הניחותא מהא דפלחו לעגל. וכן פירש הריטב"א בשם הרמב"ן:

יד והנה נראה להוכיח לסברא שכתבתי דבמקום דבעינן ניחותא דבעלים אאדשא"ש גם ע"י מעשה. מהא דפסק הרמב"ם בפר"ה מכלאים ה"ח וז"ל ואין אדם מקדש דשא"ש, לפיכך המסכך גפנו ע"ג תבואתו של חברו קדש גפנו, ולא נתקדש התבואה עכ"ל, הרי מבואר דלא מהני גם מעשה, והיינו דכיון דבעי ניחותא דבעלים, כמו שכתבו התוס' ריש ב"ב, לא מהני גם ע"י מעשה של חבירו. וכן איפסק להלכה בשו"ע ה' כלאים. ואפילו לשיטת החולקים והרא"ש ביבמות סו"פ הערל פסק כוותייהו. איכא למימר דשאני התם דהאוסר ישנו באיסורא והרי הוא כמו שותף. וכן כתב הרדב"ז שער ראשון. ואינו עתה ת"י. אבל עכ"פ שיטת הרמב"ם דגם באופן זה אין אדם אוסר דשא"ש, וא"כ ה"ה גבי הכשר לא מהני רצון אחרים אף במעשה, מטעם דהרי חסר ניחותא דבעלים. וגם שפיר מוכח מדברי הרשב"א חולין דמפרש דברי הרמב"ם גם באופן זה שע"י מעשה, והוא דהרי מביא שם הרשב"א ליסוד נגד דברי הרמב"ם, והיינו דהא דפשט את ידיו וכו' וזהו מעשה, ומביא שכן דייקו התוס' דלא בעינן בעלים, ומזה משיג על הרמב"ם. וע"כ דמפרש דברי הרמב"ם דגם ע"י מעשה בעינן רצון בעלים:

טו שם ולרבי יהודה נמי הא כתיב תמיד, ההוא שלא יסיח דעתו ממנו, כדרבה בר רב הונא דאמר רבה בר רב הונא חייב אדם למשמש בתפילין בכל שעה ושעה ק"ו מציץ וכו'. והנה מבואר דכל עיקר האי דינא דהיסה"ד בתפילין הוא לרבי יהודה דסבר טומאה הותרה בצבור, וא"כ הרמב"ם דסבר דטומאה דחויה בצבור ע"כ לא דריש להא דהיסה"ד, וא"כ הא דפסק הרמב"ם להאי דינא דהיסה"ד תמוה, ותמה בזה השאג"א. אמנם לפי מה שביארנו אין הכרח לומר דמאן דסבר טומאה דחויה בצבור לא סבר כר' יהודה דציץ מכפר דוקא כשהוא על מצחו כר' יהודה, וממילא סבר כר' יהודה בהא דהיסה"ד:

טז והנה על עצם הק"ו שדן רבה בר ר"ה שאסור להסיח דעתו בתפילין בק"ו מציץ, לכאורה יש להשיב דשאני ציץ שמרצה על הקרבן. וע"כ צריך לומר דסבר הש"ס דמותר להיות לבוש בהציץ גם שלא בשעת עבודה. וזהו בשעה שאינו עושה פעולת הריצוי, ובזה אמרה תורה שאסור בהיסה"ד. ומזה ראיה לשיטת הר"ת שכתב דשאני ציץ מבגדי כהונה מדכתיב תמיד דהותר להיות לבוש תמיד. ובזה מיושב לשיטת הר"י והרא"ש

בפד"ג דברכות דהיסה"ד נקרא קלות ראש ושחוק. וא"כ קשה למ"ל קרא לאסור היסה"ד בציץ, הלא שחוק וקלות ראש בלא"ה אסור במקדש וזהו מורה מקדש, עי' בש"א שהעיר בזה, אבל לפי מה שמוכח ע"כ סברה האי סוגיא דמותר הציץ בלבישה גם שלא בשעת עבודה וחוץ למקדש, אבל במקדש עצמו בלא"ה אסור להסיח דעת כמבואר ברמב"ם פר"ה מביא"מ ה"ג, אמנם הריטב"א בחידושיו כתב דאסור בלבישה דציץ שלא בשעת עבודה וינאי המלך שלבש הציץ בשעת הסעודה כמבואר בקדושין שלא כדין עשה, ומפני זה מצאו חכמים מקום לחוש להקול שיצא על אמו כי נשבית במודיעים מה שלא ערערו עליו עד אותו היום יעוי"ש. והנה לשיטתו יש להשיב על הק"ו ולומר מה לציץ שכן בשעה זו מרצה על הקרבנות:

יז עוד מסתפק אני לר' יהודה דסבר דדוקא בהציץ על מצחו מרצה, אם זה דוקא בשהיא בבית המקדש, או"ד גם בשהוא חוץ לעזרה לשיטת הר"ת דמותר להיות לבוש בהציץ גם בחוץ לעזרה:

יח ונראה להוכיח מהא דאיתא בירושלמי פר"א דיומא ובחגיגה פר"ב אית תניי תני הציץ מרצה על מצחו אית תניי תני אפילו בזוית וכו' מ"ד הציץ מרצה על מצחו מסייע לד' יוסי בי רבי בון בשם ריב"ל. והיינו דאמר שם לעיל בכל יום כהן גדול מתלבש בכליו זכו' יעוי"ש ויש להבין מה זה תלוי בהא דהציץ על מצחו מרצה. וע"כ הביאור בזה דכיון דאינו מרצה רק כשהוא על מצחו, א"כ ע"כ נחוץ שיהיה לבוש בהציץ כל היום, פן מתרמי פסול בקרבן אשר נחוץ להציץ לרצות, וכיון שאינו מרצה אלא כשהוא על מצחו, א"כ צריך להיות לבוש תמיד. ומזה ראיה לשיטת הד"ת דמותר להיות לבוש בהציץ גם חוץ לעזרה. אבל כל זה לשיטת רבי יהודה - איברא דמדברי התוס' משמע שזה לכו"ע, אבל תמוה מהירושלמי דמבואר דזהו לשיטת רבי יהודה דוקא. ולרבי יהודה שפיר איצטרך קרא לאסור היסה"ד בציץ כיון שהוא חוץ למקדש כמו שכתבנו לעיל:

יט והנה תמהני מדוע לא הביא הרמב"ם בהל' ביא"מ הא דאיסור היסה"ד בציץ וגם בהל' תפילין בפר"ד הי"ד לא כתב בהדיא דאסור היסה"ד בציץ אלא כתב חייב אדם למשמש בתפילין כל זמן שהם עליו שלא יסיח דעתו מהם אפילו רגע אחד שקדושתן גדולה מקדושת הציץ שהציץ אין בו אלא שם אחד וכו', יעוי"ש, הרי דלא כתב שיש איסור היסה"ד בציץ, רק כתב שתפילין המה יותר קדושים וזה מתפרשא דלהכי תפילין אסור בהיסה"ד מפני מעלת קדושתן יותר מהציץ ומובן מזה כי בשביל מעלתן אסור היסה"ד, אבל לא דן בזה מכח ק"ו כדרשת רבה בר ר"ה. והיינו ע"כ דסבר דבשביל הק"ו יש לפרוך מה להציץ שכן מרצה, ובלא"ה לא הוי ק"ו גמור כמו שכתבו התוס' לקמן ח'

ע"א ד"ה ומה ציץ וכו' יעוי"ש, וא"כ אין זה ק"ו, ולהכי כתב דמצד הסברא מובן דאסור היסה"ד כתפילין מכח מעלת קדושתן מצד עצמותו. ותמהני מדוע לא הביא הרמב"ם עצם הדין בהציץ שאסור בהיסה"ד, וביותר שזה קאי אליבא דד' יהודה דהרמב"ם סבר כוותי'. וביותר דהרמב"ם סובר. דבגדי כהונה ניתנו להינות מהן גם שלא בשעת עבודה וחוץ למקדש כמבואר ברמב"ם פד"ח מכלי המקדש הי"א וא"כ שפיר בעינן קרא לאסור היסה"ד במקום שאין מורא מקדש עליו, וביותר שכן מוכח מהירושלמי שכתבנו לעיל וצ"ע:

כ שם, חייב אדם למשמש בתפילין וכו'. ויש לעיין דמשמע דיש חיוב משמוש ממש. ובלא משמוש איכא חששא דהיסה"ד. ומזה הטעם נראה לפרש הא דרבנן דבי רב אשי כל אימת דמשמשו היו מברכין כמבואר בסוכה מ"ו יע"ש, והיינו דסברי דאיכא מצוה במשמוש, והרי"ז כעין הנחה חדשה, והרי"ף והרא"ש הביאו זה להלכה, והר"ן בסוכה תמה על הפוסקים האלו כמו הרמב"ם ועוד, שהשמיטו זה מהלכותיהם וכתב משום דאין אנו בקיאים בשיעורא אימת חל חיוב משמוש יעוי"ש. והנה לפי"ז ע"כ בציץ היה חיוב משמוש ממש, ויש לעיין היכן מרומז זה בציץ כא ונראה דמדכתיב והיה על מצחו תמיד, הכוונה דגם כשהוא על מצחו גם כן איכא אזהרה דיהיה על מצחו ומה שייך אזהרה שילבוש הציץ בשעה שהוא לבוש מקודם. וע"כ למשמוש הוא דאתא, ובאמת מזה עצמו נלמד היסה"ד דכיון דחייב למשמש, הרי זה ממילא בלא היסה"ד, וע"כ דזה הוי לימוד מעליא, ומזה דן דבה בד ד"ה ק"ו לחיוב משמוש, ומזה יצא הדין לרבנן דבי רב אשי גם לחיוב ברכה על המשמוש, וזהו הפירוש בדברי רבי יהודה דאמר תמיד אתי שלא יסיח דעתו, והיינו דמדכתיב והיה על מצחו תמיד דהפירוש דתמיד יקיים הא דוהיה על מצחו, וזהו כמו שאמרה תורה דתמיד יעשה לבישה, וזה לא יתכן כיון שהוא לבוש בהציץ, ולמה יעשה לבישה חדשה, וע"כ על משמוש אתא. ובזה פליגי רבי יהודה ור"ש דר' יהודה סבר דלא הלבישה מרצה, אלא הא דהוא לבוש מרצה, ודן מזה דכשאינו על מצחו אינו מרצה, אבל ר"ש סבר דכיון דחייבה תורה למשמש בכל שעה, שהביאור בזה לבישה, להכי דן בזה דהלבישה מרצה, וממילא גם המשמוש מרצה שהוא כעין לבישה. וכיון דזהו באי אפשרות להיות תמיד בלבישה או במשמוש, להכי מפרש דתמיד בא להורות דגם אם אינו בלבישה, ורק ראוי לזה ג"כ מרצה. אבל עכ"פ גם ר"ש סבר הא דמשמוש בציץ, וממילא מובן דאסור בהיסה"ד, והוי דינא דרבה בר ר"ה לכו"ע, ובזה מיושב ג"כ הא דהקשו דלמ"ד דחויה טומאה בצבור מנין לדרוש היסה"ד בתפילין:

דף ח.

כח שם נשבר הציץ דלא מרצה. - אויש לעיין למ"ל קרא לנשבר הציץ הלא ממילא מובן דכיון דהריצוי הוא בהציץ, ובלא ציץ אין כאן ריצוי.- ואפשר לומד דכוונת הש"ס להורות באופן שנשבר הציץ בשעת טומאה, ואח"כ בשעת הקרבה היה הציץ שלם דס"ד אמינא דבאופן זה מרצה, על זה מלמדנו הקרא דלא מהני. - ובזה יש ליישב דברי רש"י לעיל דפירש בד"ה בין שישנו על מצחו, כשאירעה הטומאה יעוי"ש ומה בעי רש"י בזה, ואפשר שזהו כוונת רש"י דגם בשמת טומאה בעינן ציץ, ולא סגי אם יש ציץ בשעת ההקרבה לחודיא, אבל זהו חידוש דין:

כג שם, ורבי יהודה סבר טומאה הותרה בצבור. - וקשה לרב נחמן דאמר לעיל מודינא בדאיכא שיריים לאכילה דלא הוי הותרה אלא דחויה. - וא"כ קשה הכא כעבודת דאיכא שער החיצון הקרב ביוהכ"פ ונאכל לערב במוצאי יוהכ"פ כמבואר במשנה מנחות צ"א, וא"כ היאך קאמר הש"ס הכא דרבי יהודה דטומאה הותרה, ולעיל כתבנו מזה:

כד שם, ואס"ד היתר היא בצבור הזאה כלל למ"ל. והגה גם בזה קשה דלמא בעי הזאה משום שעיר החיצון הנאכל לערב. - והקשה בזה בגבו"א.- - אבל נראה דלא דמי להא דרב נחמן לעיל, דדוקא באופן שנטמא הקרבן, יש להדר אחרי קרבן טהור מפני שיש בזה גם אבילה - אבל בשביל להדר אטהרה ולחוש חששות בשביל קיום מצוה דאכילה זה אין לנו לחוש ולעשות מעלות, ורק מפני מעלת הכפרה יש לנו לחוש ולאהדורי אמעלות, אבל לא בשביל מצוה דאכילה שאינה בעיכוב כפרה. - ובזה יש ליישב גם הקושיא שכתבנו לעיל אליבא דר' יהודה:

כה תוס' ד"ה ורבי יוסי וכו' תימה לי א"כ גבי פרה אמאי סגי בג' ובשביעי הא לאו קרבן ציבור היא לדחות שבת וטומאה, וי"ל דכיון דטבו"י כשר בפרה וכר' אם כן נכשיר כהן הושרף הפרה בלא הזאה כלל כיון דלא ברור לן דנטמא וה"ה דאפילו שלישי ושביעי לא בעי אלא מעלה בעלמא עכ"ל. - ולכאורה אדרבה הלא מבואר לעיל דכיון דטבו"י כשר צפרה, להכי יש להחמיר יותר:

כו והנה לפי מה שכתב הסמ"ג במצוה קל"ו בשם ספר התרומה שאם הפירות של מעש"ש לא הוכשרו מותר בזמה"ז לאוכלן בירושלים ומצוה יש בזה יעוי"ש והנה אעפ"י שכולנו טמאי מתים. ואין לנו אפר פרה להתטהר, - וע"כ סברי הני פוסקים דכיון דקיי"ל טבל ועלה אוכל במעשר, וא"כ גם טמאי מתים אף בלא הזאה אם טבל מותר לאכול במעשר בירושלים, היינו באופן שעבר עליו ז' ימים וטבל, א"כ לשיטה זו בכהן השורף את הפרה ועברו עליו ז' ימים וטבל דינו כטבו"י ממש, וכיון שאמרו חכמים דטבו"י כשר

בפרה מה"ת ולא החמירו בו גם מדרבנן. - להכי לא חשו חכמים לטומאת מת להחמיר עליו יותר מג' ישביעי, והעמידו דינו כטבו"י דעלמא שכשר בפרה, ואפשר שזהו כוונת התוס', ובעיקר דברי הסמ"ג והתרומה כתבנו בספרנו נזר הקודש למס' זבחים דף ס':

כד שם, הרי שהיה שם כתוב על בשרו הרי"ז לא ירחץ ופירש"י הטעם משום מחיקת השם, והקשו התוס' ישנים והריטב"א הא בשבת ק"כ מסיק הש"ס דליכא הכא איסור מחיקת השם מטעם דלא הוי אלא גרמא וזה מותר, אלא הכא הטעם משום איסור לעמוד בפני השם ערום, משום ולא יראה בך ערות דבר, וכן מבואר בשבת שם במסקנא, וזה פליאה עצומה, וביותר דע"כ אין לפרש משום איסור מחיקה משום דלפי"ז לא מהני מידי הגמי שכורך עליו, דהרי ע"כ מיירי באופן שמים באים דרך גמי דאל"כ הוי חציצה וא"כ איכא מחיקה, ומה יועיל הגמי, וכיון שכן אמאי פירש"י משום איסור מתיקה ודוחק לומר דכוונת רש"י באיסור דלא ירחץ, שזהו באופן שעושה בידים ומפרש רש"י שזה אסור מטעם מחיקה, (ובנוב"ת או"ח סי' י"ז נחית לזה). אבל לא משמע כן הכא ברש"י ד"ה כורך שפירש בהדיא להגן עליו מחוזק שטף המים, הרי ברור דכוונת רש"י לפרש כן גם בהא דטבילה של מצוה, ותמוה, ולדידי תמוה סוגיא דשם מדוע זה נקרא גרמא הלא כיון שטובל במים והמים תיכף ממעכים את הכתיבה, וזהו גירי דילי' ממש, והרי זה כמוחק בידים, ולא גרע זה מהא דכפתי' לחברי' ואשקיל עלי' בידקא דמיא סנהדרין ע"ז דחייב משום הורג נפש, והיינו מפני שהורגו בכח ראשון, והכא נמי הרי זה כח ראשון שנכנס למים, והמים שוטפים בחוזק את הכתיבה, והרי זה מוחק ממש, ואמאי חשיב לה הש"ס שם דלא הוי יותר מגרמא. - ואפשר דלאחר הכריכה דהגמי, ואז המים הבאים דרך הגמי לא הוי זה כח ראשון, ולהכי נחשב גרמא, נמצא דבלעדי הגמי הוי איסור משום מחיקה גם כז. - ונפק"מ אם יכרוך הגמי על הערוה דעכשיו ליכא משום איסור לעמוד ערום יען דהערוה מכוסה, אבל אז יהיה אסור מטעם מחיקה יען דהוי גירי דילי' ממש, ולפי"ז צריכין אנחנו לטעם דאיסור מחיקה בכדי שלא יועיל הכריכה בהגמי על הערוה, אלא בענן שתהי' הכריכה על הכתיבה, ואתי שפיר לפי"ז, דהש"ס דשבת שמיירי לאחרי כריכת הגמי שאז לא הוי אלא איסור גרמא משום מחיקה וזה מותר, אבל בלעדי גמי ודאי אסור משום מחיקה, והא דבתחילה בעי שם הש"ס להתיר גם בלעדי גמי מטעם גרמא, ע"כ דלא מיירי שם לר"פ דסבר דכח ראשון הוי גירי' דילי', אבל לפי מה דקיי"ל דכה ראשון הוי גירי' דילי' ג וכעושה בידים דמי אין כאן גרמא, אלא מוחק ממש, ורק לאחרי כריכה דהגמי הוי גרמא, וזהו כוונת רש"י:

א תוס' ד"ה מקשינן הזאה לטבילה, תימה אמאי פשיט להו טפי דטבילה בזמנה מצוה מהזאה יש לומר משום דכתיב והזה הטהור על הטמא ביום השלישי וביום השביעי וחטאו ביום השביעי וגו', וע"כ הא דהדר כתיב וחטאו ביום השביעי לאו משום הזאה כתיב דהא כתיב כבר וכו', אלא על כרחך משום ורחץ איצטרך לאשמעינן דתיכף להזאה טבילה וש"מ דטבילה בזמנה מצוה יעוי"ש. והנה קשה טובא דהלימוד מזה כבר דרשו רבותינו בקדושין כ"ה דבעינן הזאה דומיא דטבילה לומר דבעינן הזאה בגלוי לאפוקי טמון כמו אם הזה על הלשון דלא נחשב הזאה, ומצאתי בגבו"א עמד בזה בתמי', - והנה הריטב"א כתב בזה דזה תליא בפלוגתא דרבותינו, והיינו דלמאן דסבר לא אמרינן טבילה בזמנה מצוה דהיינו רבי יוסי הכא הוא דריש הקראי לדרשא דקדושין למידרש דבעינן הזאה בגלוי, יעוי"ש, מבואר דלדעת הריטב"א הפלוגתא דרבי ורבנן שם בקדושין אם בעינן הזאה בגלוי, כמו בטבילה תליא ג"כ בפלוגתא דהכא אם דרשינן הקרא לטבילה בזמנה מצוה, נמצא דמאן דסבר טבילה בזמנה מצוה סבר כרבי דסבר שם דמהני הזאה על הלשון. והנה לפי"ז הרמב"ם שפוסק כחכמים דהזאה על הלשון לא הוי הזאה בפר"ב מפרה, וא"כ ע"כ סבר טבילה בזמנה לאו מצוה וא"כ תמוה מדוע לא הביאו הטור והב"י שיטת הרמב"ם בסי' קצ"ז דע"כ סבר הרמב"ם טבילה בזמנה לאו מצוה. ולכאורה מדוע לא נימא דתרתי שמעינן מההקישא היינו דבעינן סמוך להזאה טבילה, וגם בעינן הזאה בגלוי דומיא דטבילה. וזהו כדאמרינן אין היקש למחצה. ובעיקר הא דהזאת שביעי עי' רמב"ם פרי"א מפרה ובהשגת הראב"ד ובכס"מ שם, ודעת הרמב"ם דשביעי אינו לעיכובא אלא גם אם הוזה אח"כ שפיר דמי, וסוגיא דידן מורה כן, ועי' בספרנו נזר הקודש לזבחים ס':

דף ח:

שזה פרישתו לקדושה ואחיו הכהנים נוגעין בו, וזה פרישתו לטהרה ואין אחיו הכהנים נוגעים בו, והטעם בזה כמו שפירש"י שהחמירו בכהן השורף את הפרה מפני קל שעושין בו לטמאו בידים להטבילו להוציא מלבן של צדוקים, לכך החמירו בטהרתו שלא יהא אדם נוגע בו יעוי"ש. וכוונת רש"י לפרש מדוע לא החמירו בזה בכהן גדול ליוהכ"פ. והנה בירושלמי ריש מכילתין איתא ג"כ האי ברייתא, ושם פריך והלא טמא הוא מחמת הזייתו ומשני אמר רבי בון משום מעלה הוא בפרה, והיינו דלאו טעמא משום טומאה אלא משום מעלה יעוי"ש, וזהו כמו שפירש"י. והנה התוי"ש הקשו הלא מאי פריך ואינו טמא מחמת הזייתו. הלא זה היתה בגמר היום, דהרי כל היום היה עובד עבודה. ופירשנו

לעיל דשיטת הירושלמי דגם כהן השורף את הפרה היה עובד כל היום. וגם מברייתא זו מוכח כן מדלא חשיב ההבדל שביניהם לענין עבודה כל שבעה. ג והנה בתוסי"ש שם מביא גירסא אחריתי בירושלמי דמשני דלהכי אין אחיו הכהנים נוגעים בו בכדי שלא יטמאו ממנו אחיו הכהנים, יעוי"ש והביאור בזה דכהן נטמא מפני ההזאה ואחיו הכהנים נטמאים ממנו, ולפי גירסא זו ע"כ צריך לומר דסבר הירושלמי דהיו מזיו עליו בשחרית, וממילא לא היה עובד כל היום. והרי הוא בטומאתו, מפני ההזאה, וממילא לא היו נוגעין בו אחיו הכהנים, וזהו ההבדל לבין כהן גדול ליוהכ"פ, שעליו הי' מזין מבערב, וכל היום טהור, אבל קשה הכל טעמא מאי מדוע היו מזין עליו בשחרית ולא יגעו בו אחיו הכהנים, הלא כמו כן היה להזות עליו מבערב, והכהנים היו יכולים ליגע בו. - ואפשר דלהגירסא הלזו סבר הירושלמי דכהן השורף את הפרה לא היה עובד עבודה כלל כל ימי הפרישה, מטעם דמחזיקין אותו לטמא מת עד שאנו חוששין שלא יטמאו אחיו הכהנים ממנו, ומפרש הברייתא ההבדל שבין כהן גדול לכהן השורף את הפרה שיזה פורש לקדושה בלא חששא דטומאת מת. והוא מטעם דיש להקל בחששות דטו"מ מטעם דציבור הוא. משא"כ בכהן השורף את הגרה שאין זה קרבן צבור כמו"ש התוס' לעיל ד"ה רב אסי סבר יעוי"ש, נמצא דאנו חוששין הרבה, וממילא לא היו מניחין אותו לעבוד עבודה וזהו הביאור שזה הפרשתו לקדושה בלא חששא דטו"מ. וזה הפרשתו לטהרה. ואנו חוששין לטו"מ, ולהכי אין הכהנים נוגעין בו. ובזה מיושב היו דלא חשיב התנא ההבדל שביניהם דזה עובד עבודה כל שבעה, וזה אינו עובד, מפני שזה נכלל בזה ששנה התנא שבזה הכהנים נוגעין בו, ובזה אין הכהנים נוגעים בו. והרמב"ם ע"כ סבר כגירסא שלנו בירושלמי מדכתב ואין אחיו הכהנים נוגעים בו כדי להרבות בטהרתו, וזהו כגירסא שלנו, ורש"י דילן ג"כ: ד שם, והא קיי"ל הזאה שבות ואינה דוחה את השבת. והקשה בגבו"א הא יש להזות עליו בעזרה, וקיי"ל אין שבות במקדש. ולכאורה הלא אסור להכניס דבר טמא בעזרה, וכיון שמי חטאת מטמאין להנושא ולהנוגע. והעיר בזה בהגהות חשק שלמה יעוי"ש. אבל ביארנו בספרנו נזר הקודש לזבחים ס"ט דאין איסור הכנסה למי חטאת בעזרה כיון שהמי חטאת בעצמותן לא הוי דבר טמא ואדרבה הן מטהרים את הטמא, ורק דין הוא שמטמאין את הנושא והנוגע, ואין בזה איסור כניסה לעזרה שעל דבר טמא נאמרה, היינו שבעצמותו טמא. אמנם בגבו"א ז"ל לא היה הכרח לומר להכניס המי חטאת לעזרה בכדי להתיר את השבות, דע"כ גם בהר הבית הותר שבות כמבואר בעירובין ק"ד דדוקא שבות דמדינה אסור, ושם ק"ג ע"א מבואר דשבות מקדש הותר אף במדינה, וביותר הכא שהכהן גדול בלשכת פרהדרין, ובהגהות הובא

להקשות כן בשם השעה"מ. ואפשר לומר דהכא הוי שני שבותים היינו ההזאה, ויש בזה גם תיקון גברא, ושני שבותים גזרו גם במקדש, כמוש"נ הגרע"א ז"ל בסימן קנ"ט ויסודו עפ"י דברי הרב מרטנורא שכתב דאף דלא גזר רבי על שבות ביהש"מ, מ"מ בשני שבותים גזר, וה"נ כן גם במקדש גזרו במקום דאיכא שני שבותים, וכתב שם דבעינן שהשני שבותים באים כאחד יעוי"ש, והכא השני שבותים באים כאחד. - איברא דאכתי יש להעיר בזה דבשלמא הזאה דשביעי שייך מתקן. אבל הזאה דשלישי הלא אין כאן תיקון עדיין כיון שעדיין טמא הוא וא"כ יש להתיר הזאה דהשלישי גם בשבת, והרמב"ם כתב בפרכ"ג משבת וז"ל אדם טמא אין מזין עליו בשבת, וע"כ כוונתו גם על הזאה דהשלישי, ואעפ"י דהגאון נוב"ת האו"ח סימן קט"ו כתב דרק הזאה דיום ז' אינו דוחה מפני שמטהרתן לגמרי, אבל הזאה דיום שלישי מותר בשבת משום דלא נתקן עדיין לגמרי. דבריו תמוהין דהרי כתב הרמב"ם להדיא בפר"א מעבודת יוהכ"פ דכהן גדול בשבעת ימי הפרישה דאין הזייתו דוחה שבת לא יום השלישי ולא השביעי יעוי"ש הרי כתב להדיא דגם הזאה דהשלישי אינו דוחה שבת, אעפ"י דלא שייך בזה תיקוני גברא, והנה אפשר לומר דגם בזה שייך תיקון גברא. ומצינו כזה פלוגתא דרב נחמן ורב ששת בשבת צ"ד ע"ב בתולש אחת משלש דר"נ אמר חיים מטעם דאהני מעשיו דאי משתקלא חדא אחריתי אזלא לה טומאה, ואעפ"י שהרמב"ם פסק כרב ששת דזה לא נקרא אהני מעשיו כמבואר בפר"י מטו"צ, אבל אפשר דזהו רק לענין חיוב מלקות, משא"כ לענין שבות שפיר נחשב גם זה לתיקון גברא: א שם. הנחתומין לא חייבו אותן חכמים להפריש אלא תרומת מעשר וחלה, פירש"י הנחתומין הלקוחין תבואה מעם הארץ למכור פת לשוק לא חייבו עליהן להעלות מעשר שני של דמאי לירושלים וכו', יעוי"ש והביאור בזה דעיקר חידושא דתנא לאשמעינן דלא חייבו להנחתום להפריש מעש"ש מהתבואה הלקוחה מע"ה. ויש לעיין לרש"י אם הלוקה ממנו גם כן פטור, או"ד שרק הנחתומין לא חייבו, אבל הלוקה מהנחתומין חייבין גם במעש"ש ולפי הנראה משמע שלגמרי פטרוהו מדפירש"י לקמן בד"ה לא אטרחינהו רבנן וסמכו לומר שרוב ע"ה מעשרין הם, יעוי"ש, הרי מבואר שדעת רש"י דפטרוהו לגמרי בזה מדסמכינן ארובא, דודאי אין סברא לומר דרק הנחתום המוכר סמכוהו ארובא ולא אצל הלוקח, דליתא דודאי כיון שכבר יצא בפטור כבר נפטר והלך לו. אבל יש לעיין לפי זה הא דאיתא במשנה פר"ה דדמאי מ"א הלוקח מן הנחתום, כיצד מעשר וכו' ומעש"ש וכו', הרי מבואר דהלוקח מחויב במעש"ש וא"כ יש להבין מדוע לא פטרו את הלוקח, ואם בשביל הטעם שמפרש להכי

פטרו הנחתומין מפני שאומרין להם מכרו בזול, והלא אם הלוקח יפריש, ע"כ ינכה ממקחו בעד זה:

ב והנה בתוס' הביא הא דאיתא בירושלמי בפר"ב דדמאי שם דהכא תנן דהמוכר מפריש והתם תנן הלוקח מנחתום מפריש כו' ח"א כאן בעושה בטהרה, כאן בעושה בטומאה, ופירשו התוס' דהכא מיירי בנחתום ע"ה ושוכר לו גבל חבר שיעשנו בטהרה, ובזה אין הלוקח מעשר, דסמכינן אמוכר, דכיון דמהדר אטהרה בודאי תקנה, והתם מיירי בנחתום ע"ה שעושה בעצמו ולא סמכינן עלי' ולהכי הלוקח מעשר יעוי"ש, ונראה כוונת התוס' כך דבנחתום ע"ה אם מחזיק החבר לגבל ועושה בטהרה עבור קונים אוכלי טהרות, אית ליה להנחתום להוציא כעת דבר מתוקן גם בדבר ההפרשה דתרומה ומעשרות, וזה מוטל אגבל החבר, וממילא שאנו יודעין שזה מוטל על המוכר, ממילא אין והלוקח להפריש כלל עוד, וסמכינן אמוכר, ובשאין להנחתום גבלו חבר אז החיוב הפרשה על הלוקח רמיא, ואח"כ פריך בירושלמי אם בעושה בטהרה יפריש הכל היינו אפילו מעש"ש, היינו דס"ד דהירושלמי שם דהא דלא חייבו להנחתומין במעש"ש זהו מפני שאין סומכין עליו במעש"ש. ולהכי מחויב הלוקח במעש"ש, ומקשה אם באופן זה מיירי שהנחתום מחזיק חבר לגבל לעשותו בטהרה, א"כ מדוע לא נסמוך עליו במעש"ש, וממילא יהיה הדין אשר הנחתום יהיה מחויב להפריש גם מעש"ש ועל זה משני דשאני התם דמעיקרא לא חייבו חכמים בהפרשה דמעש"ש להנחתום אפילו הוא עצמו חבר, וזהו מפני הטירחא להעלותו לירושלים, וזה דוקא בנחתום חשו לטרחא זו, אבל לא בלוקח הבעה"ב, והוא מחויב בהפרשה דמעש"ש, והשתא מצי מיידי בנחתום חבר ממש, (ולא ידענא מדוע חזר הש"ס ומוקמי' בנחתום חבר, והלא בפשיטות גם בשמחזיק הבד לגבל גם כן הוי הכי), ובזה תקשה בהא דפירש"י והוא דלפי המסקנא דהירושלמי דשאני בין מוכר ללוקח, והיינו דרק משום טרחא חשו למוכר, והיינו דהטילו חכמים זה אלוקח, וא"כ ע"כ אין לומר הטעם משום דסמכו רבנן ארוב ע"ה מעשרין, אדרבה לא סמכו בזה כלל ארובא ורק חשו לטרחא דמוכר, והטילו החיוב אלוקח, וכן מבואר ברמב"ם פר"ט ממעשר הי"ב שכתב והלוקח מפריש מעש"ש יעוי"ש, וכן כתב הד"ש יעוי"ש, וא"כ חזינן דלא סמכו בזה ארובא דרוב ע"ה מעשרין, וא"כ דברי רש"י שפירש דסמכינן ארובא ומשמע מדבריו דלגמרי אין מפרישין מעש"ש צ"ע: ג גם יש להעיד אמאי פטור ממע"ש מטעם רובא והא הוי דשיל"מ להעלות לירושלים כמבואר ב"מ נ"ג דזה חשיב דשיל"מ, ולא מהני בזה רובא ד שם, וחלה. יש לעיין מאי רבותא דחייבין הנחתומין בחלה בתבואה דדמאי והלא אפילו בודאי מעושר יש חיוב חלה הנעשה ע"י גלגול העיסה, וחיוב זה

לא נעשה ביד המוכר, אלא ביד נחתום ונראה לפרש דמיירי הכא בנחתום חבר העושה בטהרה כמבואר בירושלמי, וכמו שנתבאר לעיל, וא"כ רצו חכמים שיפריש תרומת מעשר וחלה בבבת אחת לאחר שנעשה חיוב חלה תהי' ההפרשה גם לתרומת מעשר, והדין מבואר כשמפרישין תרומה וחלה בבת אחת, דמפרישין תרומה על החלה וחלה על התרומה כמבואר בירושלמי פר"ה דמאי ה"א ובירושלמי חלה פר"א ה"ג וילפינן זה מקרא, וכן פסק הרמב"ם פר"ו מבכורים ה"ז יעוי"ש, וא"כ הכא דין זה איתא גם בתרומת מעשר שמפריש תרומת מעשר על החלה, וגם מפריש חלה על התרומת מעשר, והתנא משמיע לנו דרצו חכמים שהנחתום החבר יפריש תרומת מעשר וחלה בבת אחת בכדי שתהיה הכל בטהרה ובזה מבואר היטב הא דכתב הרמב"ם בפר"ט ממעשר הי"ב הנחתומין וכו' אלא תרומת מעשר בלבד כדי שיפרישנה בטהרה עם החלה יעוי"ש וזה תמוה מניין להרמב"ם עיקר דין זה שמשמע שזה גם כן הדין שלא יפרישה תרומת מעשר מתבואה, או מקמח, אלא שיפריש עם החלה לאחר שנעשה עיסה, והנה מדן הכס"מ מציין לדין זה בירושלמי, ולא מצאתי זה מפורש, ובדברינו אפשר לומר דכוונת מרן בזה שמשני בירושלמי לר' יוחנן דמיירי המשנה בעושה בטהרה, וא"כ למד הרמב"ם את דינו דמדנקט התנא גם לחיוב חלה אשר מילתא דפשיטא הוא, אמנם בא להורות לנו דיפריש תרומת מעשר וחלה הכל ביחיד והפירוש בזה שמפריש חלה גם על חלק התרומת מעשר שיש בזה:

ה והנה אח"כ מצאתי בגבו"א מקשה גם כן למה נקט התנא חלה, וכתב דאיצטרך לאשמעינן דחיוב חלה חל על טבל דאפילו למאן דפוטר עיסה של מעש"ש בסנהדרין קי"ב מטעם ממון גבוה, ומ"מ הכא בטבל חייב, ואח"כ הקשה דזה לא יתכן כיון שהוי הכא ספק טבל, וביותר אם רוב ע"ה מעשרין הוי רובא שאינו טבל וא"כ פשיטא שחייב בחלה יעוי"ש, הנה בעיקר הדבר שמספקא לי' אם טבל בר חיוב חלה הוא, הלא כתבנו שמפורש זה להדיא בש"ס ירושלמי וברמב"ם, ועיקר הדבר ששנה לנו התנא חלה ע"כ אתי להורות לנו הדין ההפרשה וסדרה, וכמוש"נ:

ו תוס', ובירושלמי פריך וחלה חייבת בדמאי וכו', וקשה מניין יודע התוס' לפרש הכא דהחלה חייבת בדמאי, הא הכא תנן דחייב בחלה, והיפך לא שמענו, ועמד בזה בגבו"א, ובדברינו אתי שפיר דכמו שהפירוש חייב בחלה היינו התרומת מעשר כן הפירוש תרומת מעשר חייב בחלה, וכן מצאתי בשנות אלי' להגר"א ז"ל מפרש כן, וא"כ שפיר מקשו התוס':

דף ט.

ז אלא מעש"ש נפרשו ונסקי וניכלוהו בירושלים. אמר עולא מתוך וכו' לא אטרחונהו רבנן. והנה מדפריך מהפרשה, וגם מהולכה לירושלים, ומשמע מזה דלא אטרחונהו רבנן גם להפריש. ויש לעיין היאך יתן תרומת מעשר טרם שמפריש מעשר, וע"כ צריך לומר שנותן אחד ממאה לתרמת מעשר, וקשה הא הוי טבל בלא הפרשה, וע"כ צדיך לומר כמו שפירש"י דסמכינן ארוב ע"ה מעשרין, וכמו דסומכין ארובא בדבר הסקה לירושלים כן סומכין ארובא גם בדבר ההפרשה. אבל יש לעיין הלא מבואר בפר"ה דדמאי הלוקח מן הנחתום כיצד מעשר נוטל כדי תרומת מעשר וחלה וכו' ומעשר שני בצפונו או בדרומו ומחלל על המעות, יע"ש, ומדחזינן דצריך לקבוע מקום הרי חזינן דצריך להפרש מעש"ש. להכי נראה דהלוקח מחויב להפריש מעש"ש, ורק בנחתום הקילו למכור בלא הפרשת, אשר אדם אחר אינו רשאי כדתנן בפר"ג דדמאי, אבל פשיטא דהלוקח מפריש. וכן כתב הרמב"ם בפר"ט מהל' מעשר הי"ב וז"ל הנחתומין לא חייבו להפריש מעש"ש מדמאי אלא תרומת מעשר בלבד וכו', והלוקח מפריש מעש"ש. וע"כ עיקר הא דפריך הגמ' הכא העיקר מהמעש"ש מדוע לא יוליך הפירות לירושלים, וכן יש לדייק בפירש"י שפירש בד"ה חובטין אותן, הנתומין, והכוונה שדוקא להנחתומין חובטין שהן המוכרין, אבל בהלוקחין דליתא להאי טעמא בעי העלאה למעש"ש בירושלים: ח התוי"ש והריטב"א הקשו מדוע לא אטרחינהו לחלל המעש"ש על שו"פ, ותירצו משום דלפעמים אין לו שו"פ יעוי"ש. ולדעתי נראה דיש בזה חששא פן יחלל המעש"ש קודם שיתרום התרומת מעשר, ובאופן זה לא מהני חילול דהרי הוא טבל, וביותר דמיירי הכא בנחתום ע"ה, ואעפ"י שהירושלמי מוקי המשנה בנחתום שלקח גבל חבר, אבל כיון שיש נחתום ע"ה שעושה בעצמו. והתקנה בחילול על שו"פ אם היו עושין תקנה זו, כי אז היו הכל נאמנים על זה כמו שנאמנים על תרומה גדולה מטעם שחטה שחטה אחת פוטרת. ואז יש מקום לחוש כי יעשו החילול בעודו טבל:

דף י.

ת"ד כל הלשכות שהיו במקדש וכו', ביאור הסוגיא מבואר בספרנו נזר הקודש למנחות מ"ד:

דף יא.

ת"ר בשעריך וכו', ביאור הסוגיא מבואר בספרנו שם:

דף יב.

פשיטא וכו', ביאור הסוגיא מבואר בספרנו שם דף ע"ח:

דף יג.

א הלכה כר' יוסי, דהשני זה המתמנה כשאירע פסול בראשון. דלא הוי לא כהן גדול ולא כהן הדיוט, מפני שהראשון חוזר לעבודתו לכהונה גדולה, ושני זה אינו ראוי לשמש לא בשמונה ככהן גדול, ולא בארבעה ככה"ד, ואעפ"י שסתם משנה הוא כר' יוסי והוא בהא דתנן במגילה ט' אין בין כהן המשמש לכהן שעבר אלא פר יום הכפורים ועשירית האפה, הא לכל דבר אין ביניהם שום הבדל, וזהו כר"מ, וכן מבואר שם במגילה דסתם משנה שם כר"מ, ולא כר' יוסי, ומכל זה פסקו הכא כר' יוסי, דנימוקו עמו, וכן סתם משנה בהוריות י"א ע"ב דאיתא שם אין בין כהן משמש לכהן שעבר כו' זה וזה שוים בעבודת יוהכ"פ, דלר"י בודאי שאינו עובד ביום הכפורים. אמנם ע"כ מודה ר"י שמדאורייתא דיני כהן גדול עליו ודק מדרבנן אינו עובד בשמנה ככה"ג משום איבה, כמבואר בש"ס בהדיא, ומטעם זה פשיטא שמצוות בכל דיני כה"ג. ולפי"ז יש לעיין בדברי רש"י שפירש לעיל י"ב ע"ב בד"ה כל מצות כהונה גדולה עליו שאינו פורע ואינו פורם ואינו מטמא לקרובים ומוזהר על האלמנה ומשמש בשמונה בגדים, וכן פירש"י שם במגילה, וקשה הא גם לר' יוסי כן הוא אשר הכהן הזה דיני כהן גדול עליו בכל הדינים לבד העבודה בשמונה, וא"כ היה לרש"י לפרש הפלוגתא אשר בין ר"מ ור"י הוא בהעבודה בשמונה שלר"מ משמש בשמונה, ולר"י אינו משמש בח' מטעם איבה, ולפירש"י משמע דגם בכל הני דינים יש פלוגתא בין ר"מ ור"י, וזה תמוה כמבואר, דע"כ כל דיני כהן גדול עליו, וצ"ע: ב גם קשה מדוע מדחה שם הש"ס במגילה דסתם משנה דלא כר' יוסי, וקשה הא לא תנן במשנה אלא שההבדל שבין כהן המשמש לכהן שעבר לענין פר יוהכ"פ ועשירית האיפה, ואיכא למימר דזה אתיא גם כר' יוסי והתנא דין דאורייתא נקט לומר שלפי דין התורה אין ביניהם יותר הבדל אלא זה, ומדרבנן יש עוד הבדל לענין עבודה בשמונה, וזה ודאי שהפר והעשירית האיפה הוי משל משמש כדאיתא בהוריות שם דאעפ"י שלר"מ שניהם עובדים יוהכ"פ, מ"מ הפר בא משל משמש, וא"כ לר' יוסי גם כן אעפ"י שמדאורייתא שניהם שווים לעבודה, מ"מ הפר בא משל משמש, ואתי שפיר המשנה גם לר' יוסי:

ג והנה קשה מאד עיקר דברי ר' יוסי שאמר בשם חכמים שאמרו דשני אינו ראוי לכהן הדיוט משום מעלין בקודש ולא מורידין, דקשה הא בלא"ה אסור לשמש ככהן

הדיוט בארבעה בגדים, כיון דמדאורייתא כהן גדול הוא, ואם כן הא הוי מחוסר בגדים מדאורייתא ומחלל עבודה, וכבד הקשו זה בתוס' ותירצו דכהן גדול מתמנה בפה ומסתלק בפה יעוי"ש, ביאור דבריהם נראה דכיון דהרשות ביד המלך והבי"ד של כהנים לסלקו לגמרי מכהונה גדולה, ואז מעיקר הדין נסתלקה ממנו קדושת כהונה גדולה, והרי הוא כהן הדיוט, ויכול לשמש בארבעה בגדים מעיקר הדין. ועל זה אמרו שאסור לשמש בארבעה בגדים משום מעלין בקודש ולא מורידין:

ד ולפי"ז יש לומר דשני אופנים איכא לד' יוסי בדבר הכהן שעבר ויש עוד נפק"מ לדינא בין ר' יוסי לר"מ, והוא דלר"מ דלא חש לאיבה, לא מסלקינן להשני מכהונתו, ומשמשין שניהם בכהונה גדולה, ולר"י שחש לאיבה סבר ג"כ דביד בי"ד לסלקו לגמרי מכהונה גדולה בשביל זה, ואז יתבטל הקדושת כהן גדול לגמרי ממנו, ורק אסור לעבוד בארבעה משום מעלין בקודש ולא מורידין, נמצא ששני אופנים יש לר' יוסי. א) בשעה שעדיין לא הוסר ממשמרתו משמרת כהונה גדולה. ב) בשעה שהוסר ממשמרתו, ובאופן הראשון כל מצות דיני כהונה גדולה עליו לבד השימוש שמנה בגדים, ובאופן השני נתבטלה ממנו לגמרי דיני כהונה גדולה, ולפי"ז איכא למימר דכיון דנקט שם התנא אין בין כהן המשמש לכהן שעבר וכו', וכיון שאיכא כהן שעבר לר' יוסי שהוסר גם לגמרי מן הכהונה גדולה, א"כ לא מצי אתיא כר' יוסי כיון דלר"י מסלקינן לי' גם לגמרי. - והכי פירושו בדבדי ר' יוסי שאמר בשם חכמים שני אינו ראוי לא לכה"ג ולא לכה"ד לכהן גדול משום איבה, היינו קודם שהוסר מן הכהונה עפ"י בי"ד והמלך, ולא לכהן הדיוט משום מעלין בקודש היינו לאחר שהוסר מן הכהונה גדולה:

ה ומודה ר' יוסי שאם עבר ועבד עבודתו כשרה, והיינו שמיירי שלא הוסר עדיין מכהונתו ושימש בשמונה בגדים ככה"ג עבודתו כשרה, ומשמע שאף אם עבד ביום הכיפורים שאינה כשרה העבודה אלא בכהן גדול, ומ"מ גם כשעבד זה השני עבודתו כשרה, וכן משמע מהרמב"ם שכתב בהלכות עבודת יוהכ"פ האי דינא דעבר ועבד, ואעפ"י שהפר אינו שלו ומ"מ שפיר דמי, כמו שהדין לר"מ דהכהן שעבר יכול לעבוד ביוהכ"פ כמבואר במשנה דהוריות י"א אעפ"י שהפר הוא משל כהן המשמש, ומכל זה המשנה דהוריות לא אתיא כר' יוסי מפני שאיתא שם זה וזה שוין בעבודה, ואילו לר' יוסי לכתחילה אין מניחין להכהן שעבר:

ו והרמב"ם כתב בפר"א מעבודת יוהכ"פ ה"ג וז"ל עבר יום הכיפורים ראשון חוזר לעבודתו והשני עובר וכל מצות כהונה גדולה עליו אלא שאינו עובד ככהן גדול, ואם עבד עבודתו כשרה יעוי"ש, והנה מה שכתב וכל מצות כהונה גדולה עליו לכאורה תמוה

דהלא זהו לד"מ אבל לא לר' יוסי, וקיי"ל כר"י כמו שפסק גם רבינו, ועמד בזה בכס"מ וכתב דכוונתם דמלבד מצות עבודה כל מצות כהונה גדולה עליו, יעוי"ש אבל תמוה הלא כיון שר' יוסי סבר כן ומדוע לא נקט ר' יוסי בלשון זה, והרמב"ם שינה מלשון ר' יוסי, עוד הקשה הכס"מ שם מדוע השמיט הרמב"ם דאינו ראוי להיות כהן הדיוט משום מעלין בקודש, יעוי"ש, ונראה דר' יוסי סבר דיש לביי"ד לסלקו לגמרי מכהונה גדולה וכמו שכתבנו, ולהכי לא אמר ר' יוסי שם כל מצות כהונה גדולה עליו כיון שסבר שיש לסלקו גם כן, וכמוש"נ לעיל, ומטעם זה אמר גם כן דאינו ראוי להיות כה"ד משום מעלין בקודש ולא מורידין, וכמוש"נ לעיל. אבל הרמב"ם אפשר דסבר דאין מסלקין אותו מכהונתו, וכמו שכתב בפר"ד מהל' כלי המקדש הכ"א וז"ל ואין מורידין לעולם משררה שבישראל אלא אם סרח עכ"ל, לפי"ז אפשר שגם כהן זה אין מורידין אותו מכהונתו, וממילא כל דיני כה"ג עליו, וממילא אינו צריך לכתוב הא דאינו ראוי להיות כה"ד משום מעלין בקודש, כיון שבלא"ה אסור בארבעה משום חסרון בגדים. ואם בשביל להודיענו עיקר הדין דמעלין בקודש ולא מורידין בכדי שנדע הדין דלפעמים מורידין בשביל סרחון, זה כבר כתב הרמב"ם בהל' כלי המקדש שם:

ז ויש לעיין לר' יוסי אם העבירו אותו לגמרי מכהונה גדולה עפ"י בי"ד ומלך, ואח"כ אם רוצין להמנותו עוד פעם בכהונה גדולה, אם צריך מנחת חינוך חדשה עבור כהונה גדולה, ונתבטלה המנחת חינוך שמכבר, או"ד דלא בעי מנחת חינוך חדשה כיון שעכ"פ כבר עבד בכהונה גדולה וצ"ע: ח ומודה ר' יוסי שאם מת ראשון שחוזר לעבודתו וכו', ויש לעיין אם זה הזכות דוקא באופן שלא נתפטר ממשמרתו עפ"י מלך וסנהדרין, אבל אם נתפטר לגמרי אבד זכותו, או"ד שגם באופן זה יש לו זכות חזרה להתמנותו, ומדברי הרמב"ם משמע באופן שלא נתפטר עדיין דכתב שם בעבודת יוהכ"פ ומיירי שלא נתפטר עדיין ממשמרתו, וצ"ע:

ט תוס' ד"ה הלכה כר' יוסי כו' וי"ל דנפק"מ אפילו בזמן הזה לפרנס הממונה על הצבור ועבר מחמת אונס שכשיעבור האונס חוזר לשררותו וכו', יעוי"ש, והקשה המהרש"א הא גם ר"מ סבר כן דהראשון חוזר לשרדותו אחר שעבר מחמת אונס, וכן יהיה הדין בפרנס לר"מ. וכן הקשה המג"א סימן קנ"ג סקמ"ט בצ"ע. ובספרנו שאילות משה חחו"מ סימן כ"ו מבואר לנכון: י והנה קשה לכאורה מהא דאיתא במכות י"ג במשנה וחוזר לשררה שהיה בה דברי ר"מ ר"י אומר אינו חוזר לשררה שהיה בה, הרי דסבר ר"מ דהנדחה משררה מחמת אונס כמו התם שהיה מוכרח להיות בערי מקלט, ומכ"ז כשחוזר לעירו חוזר גם לשררה שהיה בו, וא"כ הכא פשיטא שלר"מ חוזר הראשון להתמנותו שהיה

בו בראשונה, וא"כ תמוהין ביותר דברי התוס' שכתבו דזה דוקא לר' יוסי ומשו"ה פסיק הש"ס כר' יוסי, איברא דהתם פליגי בקראי כמבואר שם אם שב הוא למה שהחזיקו אבותיו, אבל יהיה איך שיהיה ע"כ מבואר שם דלר"מ חוזר לשררותו, ושפיר נלמד משם לדעלמא. אך צריך לומר דהתם באמת אין כוונתם להדחות את המתמנה תחתיו, וגם בלא דיהוי המתמנה שפיר יש לדון אם הראשון חוזר, כגון אם מת המתמנה השני, אם ראוי ההורג בשגגה להיות מתמנה על השררות, והכא אנו דנין אם מדחינן את השני עבור הראשון, ובזה שפיר נחתו התוס' שזהו אנו דנין מדברי ר' יוסי דוקא, וא"כ שפיר מיושב קושיות המהרש"א והמג"א שכתבנו לעיל דכוונת התוס' להדחות את השני לגמרי עבור שררותו דהראשון וביותר לפי מה שכתבנו לעיל דיש לסלקו לגמרי להשני אעפ"י שמפסיד עי"ז הרבה שאינו ראוי להיות משמש גם בכהן הדיוט, וזהו כוונתת התוס' שזה נלמד מר' יוסי:

א גמרא, והא לאו ביתו הוא וכו' כל הסוגיא, והקשה הש"א בתשובה סימן צ"ג ובגבו"א במלואים אמאי לא עבדו תקנה יותר פשוטה וקלה וגם שלא לפסול נשים משום גרושה, והיינו דהא יכול לקדש אשה בעריוהכ"פ על תנאי באם תמות אשתו, ומאותה שעה שתמות תהיה זו מקודשת לו, וא"כ ממנפ"ש תהיה לו חד בית דאם לא תמות אשתו, הרי לא חלו הקדושין דהשני', ואם תמות אשתו, אז תהיה זו מקודשת לו משעה זו דמיתת אשתו, ולא הוי יותר מבית אחד, ואף אם תמות אשתו בפלגא דעבודה גם כן לא איכפת לן כיון דעכ"פ יותר מבית אחד לא הוי לו יעוי"ש. ולכאורה הא חסר כניסה לחופה ובקדושין גרידא לא סגי, וע"כ דכוונת הש"א שיעשה כניסה לחופה ג"כ בתנאי זה, וכמו שמבאר שם הש"א בקושיא קמייתא דתנאי מועיל גם בחופה כמבואר שם. - אך יש לעיין הא לפי"ז תהי' ע"כ החופה קודם הקדושין, וזה לא מצינו חופה קודם קדושין, ומצאתי בספר דברי חיים בקונטרס מים חיים סימן ו' וראיתי שהקשה כן על הש"א והגרע"א שקלפי' לקושיא זו, ותמה עליהם כי זה פשוט אשר באופן זה הרי חסרה החופה:

ב אבל נעלם מהגאון דברי חיים דברי המרדכי בקדושין אות תקמ"ו שהביא תשובת רש"י במעשה באחד שקידש ונמצא אחד מעדי הקדושין קרוב או לא היה שוה פרוטה, והשיב אעפ"י שצריך לקדש פעם אחרת, אין צריך כניסה לחופה ולא ברכה אחרת של אירוסין ונישואין, ואעפ"י שצריך לקדש פעם אחרת ונמצא שהיתה החופה קודם הקדושין, מה בכך הרי קטנה שהשיאוה אחיה ואמה אין הקדושין קדושין עד שיגדלו ויבעלו, ואמרינן פר' הכותב קטן שהשיאו אביו כתובתו קיימת שעל מנת כן קיימה ואמר ר"ה לא שנו אלא מנה ומאתים וכו' נמצאת חופתו קודמת לקדושין עכ"ל רש"י:

ג ובעיקר הקושיא נראה לכאורה דאין תולין בתנאי הקדושין מטעם דכיון דיכולה לחזור קודם קיום בתנאי דהרי קיי"ל כר' יוחנן דסבר בקדושין נ"ט במקדש אשה לאחר שלשים דיכולה לחזור, וה"נ הרי יכולה לחזור קודם קיום התנאי, ושם בקונטרס מ"ה העיר בזה וכתב והביא סעד לזה מדברי התוס' ישנים שהקשו בד"ה דלמא לא מתה וכו' וא"ת יוליכוה בע"כ לביהכ"נ וכו' וי"ל דס"ל לתלמודא כיון שבדעת אחרים הדבר תלוי שמא לא תלך יעוי"ש, ולפי"ז אין תולין בדבר כזה אשר תלוי בדעת האשה אם תרצה. - אבל באמת אינו דומה זה להא דהתוס' דשם כיון דהקיום הגט תלוי בתנאי שתכנס לביהכ"נ שפיר יש לחוש שלא תכנס בכדי שלא תהיה מגורשת והיינו כיון דקיום התנאי תלוי בדבר שהוא בגדר קום ועשה, משא"כ הכא שהדבר תלוי בשב ואל תעשה אית לן למימר שכן תהיה הדבר בלא התחדשות מצדה, וכמו שכתב הרשב"א בקדושין ס' ד"ה ולענין קיום וכו' דשאני בין תנאי שהוא בביטול מעשה, לתנאי שהוא בקום ועשה, יעוי"ש, והיינו דלבטל דבר לא חיישינן:

ד תוס' ישנים ד"ה כי חזי וא"ת לאחר מיתה נמי אם ילך לביהכ"נ מגורשת למפרע דאמרינן בגיטין ע"ו הרי זה גיטך מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חדש ומת בתוך שנים עשר חדש הרי זה גט, לא דמיא דהתם קיימתה לתנאה שחייתה עד שעברו שנים עשר חדש, אבל הכא מתה קודם שנתקיים התנאי עכ"ל, ולא אדע מדוע לא תהיה מגורשת גם כשמתה קודם, הא עכ"פ סו"ס נתקיים התנאי ונעשה מגורשת למפרע כיון שאמר לה מעכשיו. ואדרבה מבואר להיפך בגיטין ע"ד מה היא באותן הימים ת"ר ימים שבינתיים בעלה זכאי במציאתה (ובמעשה ידיה) ויורשה ומטמא לה וכו' ובתוס' ד"ה אמר רבא דקאי אמהיום אם מתי מחולי זה וכו', יעוי"ש, והיוצא שם מסוגיא דאם היתה הכוונה שמגרשה שעה אחת קודם מותו דאז אם מתה היא קודם יכול לטמא לה, ויורשה, אבל אם היתה הכוונה שמגרשה מעכשיו ולאחר מותו שאז אם מתה היא קודם אסור לו לטמא לה מפני דכשימות הוא אח"כ תהיה הגט חל למפרע, והרי היא מגורשת לו למפרע, וגם ברשב"א שם ע"ג ד"ה ומהכא שמעינן כתב וז"ל ובריייתא קתני לקמן ימים שבינתיים בעלה זכאי במציאתה וכו', וחכ"א מגורשת לכל דבר ובלבד שימות, הרי אף דמתה היא מקודם מהני הגט, יעוי"ש וכן מבואר בבי"מ סי' קמ"ה ס"ח ומביא לדברי הרשב"א וא"כ מבואר מכל זה היפך דברי התוס' ישנים, ודברי התוס' ישנים בזה צ"ע. ומצאתי בספר דב"ח בקונטרס מ"ה שעמד בזה יעוי"ש, ואח"כ ראיתי בחידושי הריטב"א יומא מקשה ג"כ קושיות התוס' ישנים מה איכפת לן שיכנס לביהכ"נ אחרי מותה, ומביא דברי התוס' והקשה עליהם דכיון דהתנאי הוא במעכשיו שפיר חל הגט גם

אחרי מיתתה, ומביא ראיה מגיטין ע"ד ע"מ שתתני לי מאתים זוז, ומבואר שם לי ואפילו ליורשי, משמע דניתנת לאחר מותו לאביו או לאחיו כדאיתא בגיטין, וה"ה לאומר ע"מ שאתן לך שנותן לאחיה וליורשה לאחר מיתה, דמאי שנא. - והנכון בזה דה"ה דמצי עייל לאחרי מותה, אבל כדי שלא תהיה התנאי תלוי ועומד ושמא מתוך אנינותו לא יוכל ליכנס לאחר מיתה עבדינן מעלה בכפרה ומקיים תנאה קודם שתמות עכ"ל הריטב"א וכן מבואר באה"ע סי' קמ"ג ס"ב ואם אמר לה הרי את מגורשת מעכשיו או מהיום על תנאי כך וכך וכו' כשיתקיים התנאי תהיה מגורשת משעת נתינת הגט לידה וכו', ואם אבד או נשרף ואפילו מת הבעל וכו' יעוי"ש. וזהו כמו שביארנו והשעה"מ פר"ח מגירושין מקשה מסוגיא דהכא עפ"י דברי התוסי"ש ומסקנא שם ות"ל ולפי האמור זכינו לדין דמי שנותן גט לאשתו ואמר לה חרי זה גט ע"מ שאתן מנה לפלוני וכיוצא בזה ומתה היא קודם שקיים הבעל התנאי ואחר מיתתה בא הבעל לקיים התנאי. אינה מגורשת למפרע, ואם נשאת קודם התנאי הולד ממזר עכ"ל, והובא דבריו בפ"ת שם סק"ג. ולפי מה שביארנו ליתא לדינא כן לפי מה שמבואר בש"ס וראשונים:

כהן גדול מקריב אונן ואינו אוכל. ר' יהודה אומר כל היום מאי כל היום אמר רבא לא נצרכה אלא להביאו מתוך ביתו, אמר לו אביי וכו' היה עומד ומקריב ע"ג המזבח ושמע שמת לו מת מניח עבודתו ויוצא דברי ר"י וכו' ואת אמרת מייתינן לי' מתוך ביתו ופירש"י דמיירי בכהן הדיוט, ופריך מדחזינן שר' יהודה סבר באנינות לחומרא יעוי"ש, ותמוה הרבה בזה דמאי פריך, ומאי ראיה מכה"ד לכה"ג דשפיר איכא למימר דבכה"ד דאסור להקריב אונן מחמרינן בי' גם כן שיניה אף באמצע עבודה, ובכה"ג שמותר להקריב אונן מביאין אותו מביתו גם כן לעבוד עבודה, ועוד תמוה דהלא כהן הדיוט שעבד באנינות חילל, ואיך מניחין אותו לגמור, ומה מועיל שהתחיל בהיתר, כיון שעכ"פ עכשיו אסור, וזהו קושיות התוס', ובאמת היא תמיה רבתי דאטו בשביל משום שהתחיל בהיתר נתיר לו לגמור עד סוף עבודה, ובגבו"א הקשה מהא דאיתא בזבחים ט"ו בעי ר"י מר"ז היה מזה ונקטעה ידו של מזה עד שלא הגיע דם למזבח מהו אמר לו והזה ונתן ובעינן עד נתינה שתהיה בגברא החזי לעבודה, אלמא אעפ"י שהתחיל בהיתר ובתוך העבודה נעשה בע"מ מחלל עבודה, ועוד דהתם הוי עיקר הבעי' דלמא חשבינן לזה שנעשה בע"מ אחרי גמר עבודה, אבל סתם התחיל בהיתר לא מהני. אבל נראה לומר בכוונת רש"י כך דהנה ע"כ איסור הקרבה באנינות לא הוי כשאר מחללי כזר ובע"מ וכדומה, דהרי לא אמרה תורה בחיוב שאונן מחלל עבודה רק התורה אמרה בחיוב על כה"ג שאין מחלל עבודה, ומזה דייקינן שלילה לכה"ד שמחלל, כמבואר בסנהדרין פ"ד, נמצא דהחיוב דכהן גדול מברר

את השלילה דהכה"ד, ולהכי אם החיוב דכה"ג הוא באופן שכבר התחיל עבודתו, ובזה אמרה תורה עליו החיוב לגמור, ולא יצא מקדושתו, אז מורה השלילה לכה"ד שהכה"ד משולל מציווי זה, ואמרינן דמניה עבודתו ויוצא, אבל אם אמרינן דהחיוב כה"ג הוא שיבוא מביתו ויעבוד עבודה, מבורר מזה שהשלילה לכה"ד הוא שלא יבוא מביתו, אבל בשהתחיל כה"ד בהיתר, אית לן לומר דלא מחלל, וגם בקדושת כה"ד עומד הוא בקדושתו לענין זה שאם התחיל שאין לעזוב עבודתו, וא"כ אין זה ענין להא דבע"מ וכדומה, ומצאתי בריטב"א שנחית לזה, יעוי"ש, ולא קשה גם כן הא דהקשה בגבו"א מזבחים ט"ז דנפקא לי' לתנא לאונן שחילל עבודה ק"ו מבע"מ שאוכל חילל, אונן שאינו אוכל אינו דין שחילל, וכיון שבע"מ גם בשהתחיל בהיתר מחלל כדלעיל, להכי אונן גם אם התחיל בהיתר מחלל, דליתא מפני דכשהתחיל בהיתר אשר זה אינו מבורר איסור מחיוב כה"ג כאשר כתבנו, ששלילה כזה אינו יוצא מחיוב הכתוב בכה"ג, להכי מותר:

דף יד.

ומי גזר ר' יהודה שמא יאכל והא תנן ר' יהודה אומר אף אשה אחרת מתקינין לו שמא תמות אשתו, ואי מתה אשתו עביד עבודה ולא גזר ר' יהודה שמא יאכל, והקשו התוס' ישנים וא"ת מה ענין זה לשאר ימות השנה דליכא קפידא בכהן גדול, אבל הכא דגמרינן ממלואים אין לנו להתקין כהן אחר יעו"ש ולכאורה מאי קושיא היא הלא שפיר פריך דמשום חששא שמא יאכל אית לן לומר דלא גרע חשש זה דשמא יאכל משארי פסולין כשאירע בכה"ג שהכהן המתקינין עובד עבודה. וע"כ צריך לומר דכוונת התוס' דכיון דעכ"פ אנו מפסידין את הכהן גדול המופרש בפרישת שבעה, וא"כ במקום שאנו מפסידין מצות פרישה אין לנו לעשות גזירה, וזה לא דמי לשאר ימות השנה שאין אנו מפסידים כלום, ובזה ניחא דנקטו התוס' ממלואים. דקשה הא בלאו דרשה וילפותא דמלואים אנו יודעין דעבודה בכה"ג דבקרא כתיב בהדיא, אבל בדברינו יבואר דכוונת התוס' על מצות פרישה, שזה אנו ילפינן ממלואים ואין לנו להפסיד מצוה זו משום גזירה דשמא יאכל, וזהו כוונת התוס' דאעפ"י שמצוה זו דעבודה בכה"ג יש לתקן ע"י כהן המתקינין שעושין אותו לכה"ג, אבל עכ"פ אנו מפסידין מצוה דפרישה:

אמנם בעיקר הקושיא מה שייך הכא למיגזר שמא יאכל באנינות הא בלא"ה אין כאן קדשים הנאכלין כלל דהלא כולם נשרפים ואם בשביל חטאת שעיר החיצון דנאכל כדאיתא במשנה מנחות צ"ט דנאכל לערב, הלא סתם בני אדם אינם אוכלין אותו כשהוא חי, וא"כ בעינן בישול, וא"כ אין כאן לעשות גזירה דודאי לא יבשל ביוהכ"פ, והמנחות

כולן כליל, ובהגהות חשק שלמה מצאתי עמד בזה, ומפרש משום חששא דיוהכ"פ שחל בשבת ואיכא לחה"פ, אבל תמוה דלפי"ז מאי מקשה הש"ס מדלא גזר ר"י שמא יאכל, והוא מדלא חש לזה כשתמות אשתו, דלמא זהו בשארי שנים, אבל ביוהכ"פ שחל בשבת אפשר שהכהן המתקינין היה עובד אם תמות אשתו של ראשון:

וע"כ נראה לומר דבאמת איכא בכל השנים גם כן השש שמא יאכל, והיינו שמא יאכל מן הקדשים העומדים לשרפה ואוכל צלוים, או מהמנחות הנאפות להיות כליל, וזה שייך בכל יום הכיפורים דכל השנים, אלא שאם באנו לחוש מה נעשה, הלא לא אפשר בלא"ה, משום דהאי חששא איכא בכל כהן וכהן שיעבוד, אמנם בכהן שמתה אשתו שהוא אונן, וא"כ ע"כ ניתוסף עתה חשש איסור אנינות, וזה יש לנו לתקן שיעבוד הכהן המתקינין, ולהכי פריך הש"ס מדוע לא גזר ר"י שמא יאכל, והלא כל מה דאפשר לתקוני מתקינין. ואין להקשות לר' יהודה דסבר אין איסור חל על איסור בחולין ק', וא"כ בלא"ה ליכא ביוהכ"פ איסור אנינות משום דלא אתי איסור אנינות וחייל על איסור יוהכ"פ הקודם, משום דאף אם אין איסור חל על איסור, אבל איסורא איכא ודוקא ממלקות ומעונשין ממעט, ועוד לפי מה דקיי"ל דאיסור חל על חצי שיעור, ואיסור יוהכ"פ הוי בכותבת ואיסור אכילה באנינות שהוא בכזית חל על כזית אוכלין כיון שהוא ח"ש לגבי איסור יוהכ"פ שהוא בככותבת, וזהו שפריך הש"ס דאם גזר ר"י באנינות שמא יאכל מדוע לא גזר גם ביוהכ"פ משום דכל מה שבידינו למיגזר מחששא שמא יאכל, יש לנו לתקן, וע"ז משני הש"ס דאין לנו לחוש ביוהכ"פ בשעה שאין אוכלין: גמרא, וכי האי גוונא מי חיילא עלי' אנינות והא מיגרשא, נהי דאנינות לא חייל אמדודי מי לא מיטרד, ופירש"י ובקדשים בעינן שמחה, והקשו בתוס' ישנים א"כ אפילו טבעה ספינתו בים וכו', הנה נראה דכוונת רש"י דכיון דבאמת היתה אשתו ושפיר יש לו צער מיתה, וזהו אנינות שבתורה. ואעפ"י שמן הדין אין זו אשתו, אבל עכ"פ הטרדא הוא טרדא דמיתה כעין אנינות גמורה, כי באמת אשתו היתה והמיתה בעצמותה הפריד את האישות להשלים תנאי הגירושין. וסבר רש"י כי טעם אנינות שאסור באכילת קדשים זהו מפני הטעם דבעינן למשחה כדרך שהמלכים אוכלין היינו בלא צעד מיתה, והיינו אעפ"י שאנינות ילפינן ממעשר מ"מ לאחר שילפינן ממעשר לאיסורא, שפיר אית לן דבצער מיתה שאסרה תודה אכילת קדשים וידענו כי הכירה תורה את הצער מיתה אשר באופן זה לא קרינן למשחה, וזהו הטעם של איסור אנינות בקדשים, דלא גרע צער זה משארי פרטים שהקפידה תורה באכילת קדשים, וכל זה בצער מיתה, משא"כ בשארי דברים המטרידים כיון שלא הכירה אותם התורה לצער להכי אין אלו שייכים בענין

דלמשחה המדבר באופן אכילה, ורק צער מיתה לאחר שהכירה התורה אותה לצער הפוטר ממצות התורה וגם אוסר בקדשים, בזה יש לנו לומר דגם אם אינו אסור מטעם אנינות גמורה, אבל עכ"פ יש לאסרו באכילה מטעם דלא הוי למשחה: א גמרא, מאן תנא אמר ר"ח דלא כר"ע דאי ר"ע הא אמר טהור שנפלה הזאה טמאתו וכו' דתניא והזה הטהור על הטמא, על הטמא טהור, ועל הטהור טמא דברי ר"ע וחכ"א אין הדברים הללו אמורין אלא בדברים המקבלין טומאה וכו', היוצא מזה רלר"ע טהור שנפלה עליו הזאה נטמא טומאת מי חטאת ויליף זה מקרא מדכתיב הטמא, משמע דוקא טמא ולא טהור, ולרבנן טהור שנפלה עליו הזאת מי חטאת לא נטמא, שדרשו מקרא זה לדברים המקבלין טומאה, מבואר מזה דאם לא היו רבנן דורשים את הקרא לדברים המקבלין טומאה שאז הוי דרשי גם כן לדרשת ר"ע לומר שטהור שנפלה עליו הזאה נטמא. וכל זה תמוה לי הרבה מדוע לא נעשה הטהור הזה (שנפלה עליו הזאה) טמא מטעם נגיעה במי חטאת, דהמי חטאת אפילו בכ"ש מטמאין בנגיעה כדתנן פר"א א דכלים, וא"כ לרבנן אמאי טהור, וגם לר"ע למ"ל קרא לטמאותו, הא בקרא כתיב והנוגע במי הנדה יטמא, וזה שנפלה עליו הזאה, עכ"פ לא יצא מכלל מגע, ומה לי, אם נגע ברצונו, או שלא לרצונו, או שהוא עצמו נגע, או שאחר הפיל עליו המים האלו, ואח"כ מצאתי בגבו"א עמד בזה בתמי', וב"ה שכיוונתי לדבריו:

ב אמנם נראה בזה דכל עיקר טומאת מי חטאת זהו בשעה שעומדים עדיין לטהר בהן. אבל אם אינם עומדים שוב לעשות בהן טהרה, אז אין תורת מי חטאת עליהם ואין מטמאין עוד, כדין מי חטאת שנפסלו, שאין מטמאין אדם כדתנן במשנה פרה פר"ט מ"ח יעוי"ש, וכן שם פר"ט מ"ה והובא בפסחים י"ח פרה ששתתה מי חטאת בשרה טמא, ודוקא בשרה אבל אדם וכלים אינן נטמאין עוד מהמים האלו מפני שכבד נפסלו בהיסח הדעת כמבואר שם בתוס' ר"ה הא בשדה, ולפי"ז הכא בנידון דידן בטהור שנפלה עליו הזאה, הנה טרם שבאו המים על גופו כבר נפסלו המים מטעם שאינם עומדים עוד למטרתן מטרת מי חטאת לטהר טמא מת, נמצא שהנגיעה הלזו לא הוי נגיעה במי חטאת. ואינו דומה לנגיעה במי חטאת דעלמא, שנוגע במי חטאת בשעה שהמים עומדים לטהר בהן, וזהו סברת רבנן דמטהרי להאי שנפלה עליו הזאה, ורק ר"ע שדריש מקרא מרבה טומאה גם באופן זה שנגע בהמים באופן שבאו עליו בסדר של הזאה. וסבר ר"ע דכמו שהמים האלו היו פועלין טהרה על הטמא כן גזרה תורה טומאה באופן זה, והיינו שחידשה תורה עוד אופן נגיעה, שנגע באופן הזאה, (ויש לעיין מה סובר ר"ע אם

היתה על הטהור שיעור הזאה אם טמא גם טומאת משא, דאפשר דלא חידשה תורה אלא תורת מגע, או"ד שגם במשא מטמא כלים שעליו):
ג גמרא, ורבנן לדברים המקבלים טומאה הוא דאתי וכו' הקשה בגבו"א הא עיקר הקרא אתי להא דדרשו דרבנן לסמן מקום הזאה היכא היינו דפליגי רבי ורבנן בקדושין כ"ה דרבי דריש דעל הטמא מסמן לנו מקום המקבל טומאה, ולהכי גם כשהזה על הלשון הוי הזאה מעליא כמו שהלשון הוי בתורת מגע לקבל טומאה, ורבנן סברי וחטאו ורחץ מקום הטעון ביאת מים לענין טבילה, וא"כ אטו רבי פליג על דרשת ר"ע ורבנן יעוי"ש. והנה לדעתי נראה דהכא עיקר הדרשא מהא' יתירא דהטמא קא דרשי. ובאמת הטמא מיותר דכבר כתוב והזה על האהל ועל כל הכלים ועל הנפשות, ומדוע כתיב הכא עוד הטמא, והרי אף אם נדרוש דרשת רבי דהכוונה טמא להורות מקום הזאה שהוא מקום המקבל טומאה בנגיעה, אבל מדוע כתיב הטמא, ולדרשת רבי סגי אם היה כתיב טמא, וע"כ הטמא אתי לדרשא, ד גמרא, נתכוון להזות על הבהמה וכו' אם יש באזוב לא ישנה, ופירש"י משום דנפסלה במלאכה, והיינו שמפני שהזה על הבהמה שאינה בת הזייה מפני שאינה בת מקבלת טומאה, להכי נפסלו השיריים במלאכה, והקשו בתוסי"ש הא תנן בהדיא פר"ד דפרה דפרה נפסלת עד שתעשה אפר, מים נפסלו במלאכה עד שיתן בהם אפר יעוי"ש. ונראה דרש"י מפרש דדוקא המלאכה שבשעת הזאה ממעט התנא שבזה לא נפסלו המי חטאת במלאכתן, וזהו בשעה שהמים באו למטרתן מלאכת הטהרה. אבל קודם שעושין המים פעולתו, ועדיין שמודים למטרתן, מטרת הזייה עדיין מלאכה פוסלת בהן עצמן, היינו אם עשה מלאכה במים בעצמותן, והתנא דתנא דלאחר שנעשו מי חטאת אין מלאכה פוסלת בהן היינו אופן מלאכה הנעשית בשעת התעסקות בהמי חטאת, דעד שנעשו מי החטאת מלאכה פוסלת בשעשה מלאכה בשעת עסק המים או האפר, ולאחר שנעשו מי חטאת שוב לא שייך פסול מלאכה כזה, ואפילו אם אחז המי חטאת בעדיו ועשה מלאכה גם כן בשעת אחיזה, אין המים נפסלים, אמנם בשעשה מלאכה בהמי חטאת עצמן כמו הכא שהזה בהמי החטאת על הבהמה, נמצא שעשה מלאכה בהן טרם שעשו מטרתן, בזה שפיר נפסלו במלאכה זו, - ומפרש רש"י שזהו הפירוש בספרי דאיתא שם או אפילו קדשו "ת"ל למי נדה" היינו דמפרש הספרי בלא תימא דאף לאחר קידוש מלאכה פוסלת בהן, היינו אופן מלאכה שמיירי עד הקידוש וזהו המלאכה שעושה בשעת עשיית האפר וכדומה יכול שאפילו לאחר קידוש היינו בשעת הזייה תהיה מלאכת פוסלת בהן ת"ל למי נדה, והביאור דמלאכה פוסלת בשעה שמכינים אותם למטרת מי נדה, משא"כ בשכבר באו למטרתן שוב אין

מלאכה פוסלת בהן, משא"כ אם עשה מלאכה בהמים בעצמותן טרם שעשו מטרתן, זה לא ממעט הספרי מטעם דעדיין קרינן בהו למשמרת למי נדה שעדיין משמרים אותן למי נדה ומלאכה הנעשית בהן הרי זה מבטלן מתורת משמרת ועתה לא קשה מהספרי שהקשו התוס'. והתוס' ב"ק נ"ו סברי כן כמו"ש התוסי"ש, והרמב"ם פר"ז מפרה ה"א סבר גם כן כשיטת התוס', אך שיטת רש"י מבואר שאין כאן השגה מהמשנה ומהספרי:
ה גמרא, למזה ומזין עליו טהור ונוגע בהן טמא, והקשו התוס' הא מזין עליו אינו טהור עד שיטבול ויעריב שמשו, א"כ למאי הוי הנוגע טמא טפי ממזין עליו. ולכאורה נפק"מ בשהזה זמן ארוך לטומאתו. וכבר טבל לטומאתו ביום שביעי לטומאתו, ועתה כשעשה הזאה שלישי ושביעי ולא בעי טבילה, והערב שמש, ועתה נפק"מ בזה שאין המי חטאת מטמאין אותו, אמנם התוס' לשיטתם דסברי דלאחר הזאה טעון טבילה והערב שמש, כמבואר לעיל תוסי"ש ח' ד"ה ורבי יוסי ובמגילה כ' ד"ה ולא טובלין, ומפרשי דהא דתנן אבל הוא עצמו טובל בלילה ומזה ביום מיירי בהטבילה שקודם הזאה, יעוי"ש, ולפי דבריהם כיון שלכל הזאה היתה טבילה והערב שמש להכי שפיר מקשו התוס'. משא"כ שיטת הרמב"ם מבואר להדיא דאם נתאחרה ההזאה לאחר יום ז' יכול לטבול בלילה ומזה ביום כמבואר סו"פ י"ב דפרה בפירושו להמשנה שם. אין מקום לקושיא זו דשפיר איכא נפק"מ באופן זה שאין המים מטמאין אותו טומאת ערב ולא טבילה:
ו ונראה דנפק"מ איכא בזה אם היו המים שעל המודה בשיעור הזייה והאדם נישאן, דהדין דאם יש בהמים שיעור הזייה שמטמא במשא לטמא בגדים שעליו. ואילו הכא כשמזין עליו טהור מטומאה זו לטמא טומאת בגדים, אמנם הנוגע בשיעור הזייה לפעמים הטמא גם הבגדים שעליו כגון אם נענע את המים וביותר לפי מה שכתב הכס"מ בפר' ט"ו מפרה בשם הרמב"ם שא"א שיגע במים שלא יסיט אותם ומטמא בגדים, וא"כ שפיר איכא נפק"מ. - ועוד נפק"מ אם היו המים מונחים עליו גם לאחר הטבילה דאז אם היו המים מטמאים אותו א"כ היה נעשה טמא אח"כ משום המים שעליו וטבילה עלתה לו מפני שדבר לח אינו חוצץ. אבל יש לעיין אם סלקא הטומאה מפני ההשקה:
ז יש לעיין בדברי הרמב"ם שכתב בפר"ו מאבה"ט הי"ג מי חטאת שיש בהן כדי הזייה אעפ"י שהן כנבלה וכמרכב שאין מטמאין בגדים אלא הנושאן. הרי הנוגע בהן מטמא בגדים בשעת מגעו משום נושא לא"א שלא הסיט אותן יעוי"ש. ויש לעיין דהרי אף אם יסיט אותן, מ"מ הא אפשר שלא יסיט אותן בכל השיעור, היינו שיסיט רק בהנגיעה שנוגע דלא יותר, וא"כ לא הסיט בכשיעור. ואפשר לומר דסבר הרמב"ם דהסיט הוא ג"כ מעין דררא דנגיעה היינו דלא בעינו שיסיט את כולן. רק בעינן הסיט לתנאי. וזהו

מעין נגיעה החמורה מסתם מגע ולהכי שפיר דמי אף אם לא הסיט בכשיעור. אבל דעת התוס' ע"כ דלא כהרמב"ם דהרי כתבו התוס' בד"ה אלא דאפילו בנוגע בכשיעור לא בעי כיבוס בגדים יעוי"ש. והיינו דסברי דנוגע לא הוי משום מסיט, ואעפ"י שע"כ א"א שלא יסיט. וע"כ דסברי התוס' דיצוייר שיסיט רק מעט, וזה לא סגי ובעינן שיסיט כל השיעור, והיינו דסברי דלא הוי היסט דררא דמגע:

ח הקשו התוס' אמאי בנתכוון על האדם להזות דהיינו על דבר המקבל טומאה שכשרים המים לחזות לטהר טמא מטומאתו וקשה הא כיון שטילטל המים שלא לצורך רק הזאה ונפסלו המים, ותירצו דכיון שנתכוין להזות על דבר המקבל טומאה לא הוי כמו שאר נושא יעוי"ש, ביאור דבריהם דכיון דחושב להזות על דבר המקבל טומאה הרי זה די לענין זה שלא הוי נושא שלא לצורך. אבל קשה לפי"ז בהא דנתכוין להזות על הבהמה והזה על האדם דבאופן זה ודאי הרי זה נושא שלא לצורך הזאה, וא"כ הרי זה נטמא, וא"כ היאך כשר להזות. אבל יש לפרש דהכוונה שאחר יהיה המזה באותן המים. והא דלא מקבלו המים טומאה כיון שהנושא נטמא ואף שלא נוגע בעצם המים (ויד לא שייך למים) אבל בהיסט נטמא המים, ואפשר דמיירי שלא היה כשיעור הזאה ואין כאן טומאת היסט, וסבר האי תנא דאין הזאה צריכה שיעור. וביותר נראה לומר דכל המשנה מיירי שהיה סובר שיש בזה דין הזאה מן הדין. ובאופן זה ליתא דין נושא שלא לצורך ומצאתי זה ב"משנה אחרונה" שבמשניות חדשים פרי"ב דפרה, ובזה יובן היטב בין לפירש"י ובין לפירוש ר"מ:

ט והנה גם בהא דר"ע בטהור שנפלה עליו הזאה טמאתו מיירי גם כן באופן שחשב הטהור להזות עליו מטעם שסבר שטמא הוא. דאל"כ הרי נטמא המזה ואין כאן מים של חטאת, או שמיירי שהזו, באמת על הטמא. ורק שלא במתכוין הוזה על הטהור גם כן. ובזה פליגי ר"ע ורבנן דר"ע סבר דחידשה התורה אופן מגע מי חטאת באופן זה גם כן, ורבנן סברי דאין כאן תורת נגיעה כיון שאין כאן מי חטאת מהטעם שכתבנו דנתבטלו מדין מ"ה לאחר שיצאו מסוג משמרת, וכמוש"נ. ולפי"ז יש לעיין מאי פריך הש"ס דלא אתי כר"ע הא הכא זורק לכתחילה על הטהור. ואפשר כיון דחכמים מורים לנו לעשות ההזאה לא גרע זה מהזאה דר"ע והוי כמו לצורך:

י והנה אינו מבואר לפנינו שיטת הרמב"ם בהאי דינא דר"ע, ומסתמא סבר הלכה כרבנן. אמנם בהאי דינא דרבי ינאי בע"ז ל"ז ע"ב דהחמיר בטבילה בספק טומאה ברה"ר הובא ברמב"ם פרט"ו מאבוה"ט ח"ט וכתב הדין לענין טבילה. ולא כתב הדין לענין הזאה שאם הוא ספק טומאת מת שיזה עליו מספק גם מי חטאת משמע לכאורה דסבר כר"ע דטהור

שנפלה עליו הזאה טמאתו, ולכן אין להחמיר בזה כיון שאדרבה מוסיפין עליו טומאה. והנה מצאתי במל"מ פרי"ט מאבוה"ט הי"ב בסופו שכתב כן בדעת הרמב"ם דדוקא בשארי טומאות מחמרינן בטבילת. ולא בספק טומאת מת כיון דצריך הזאה יעוי"ש. ולא העיר שם דזה תליא בפלוגתא דר"ע ורבנן. ומשמע לפי"ז דסבר הרמב"ם כר"ע. אבל יש לעיין דאפשר דבספק טומאה גם ר"ע מודה דדוקא בטהור גמור סבר ר"ע דטהור שנפלה עליו הזאה טמאתו. והיינו טהור גמור. אבל כשעושה ההזאה מטעם ספק טומאה אפשר גם ר"ע מודה דטהור. וצ"ע. יא אמנם נראה לומר דפלוגתא דר"ע ורבנן מיירי באופן שלא היה בהמים שיעור הזאה ואין מטמאין את האדם במשא וגם המים לא נפסלו, דאל"כ אלא שיש בהמים שיעור הזאה הרי ע"כ נטמא המזה ואין כאן תורת הזאה, וגם אין כאן מי חטאת דע"כ נפסלו ג"כ מהאדם הנושאן כיון שביד טמא הם ואין כאן משמרת הכתוב במי חטאת, לכן ע"כ נפסלו, וכמבואר בירושלמי פר"ו דיומא, והובא בתוס' זבחים ק"ה ד"ה מחוסר יציאה ובזה פליגי רבנן ור"ע, דרבנן סברי דאעפ"י שהמים לא נפסלו מ"מ אין הטהור מקבל טומאה מהמים, מפני שתיכף שיצאו מהמזה נאבד מהם תורת מי חטאת ור"ע סבר דהתורה רבתה שדין מגע מי חטאת עליו, אבל אם היתה שיעור הזאה בהמים הרי נפסלו המים מהאדם הנושאן דהיינו המזה, והמשנה דנתכוין להזות וכו' יש לומר דמיירי ג"כ באופן זה שליתא שיעור הזאה ולא נפסלו המים, וההזאה להכהן גדול כל שבעה היתה ג"כ בפחות מכשיעור כיון שהוא רק משום מעלה, ולזה פריך דהוי דלא כר"ע, ועי' לקמן:

יב והנה בתוס' ישנים לעיל ב' הקשו וז"ל וא"ת למה לא היו נוגעין בו כל ששה ימים והא בלא"ה היו מטמאין אותו מפני הזאה שהיו מזין עליו דהא דמזה ומזין עליו טהור, היינו כשצריך הזאה מן התורה, אבל הכא שטהור מן התורה, הזאה מטמאתו יעוי"ש, ותמוה דהלא זהו רק לר"ע אבל לרבנן ע"כ טהור הוא ומה הקשו התוס' ואם עיקר הקושיא מפני שלא אתי כר"ע הרי מה זה פלא כ"כ הא הש"ס קאמר הכא להדיא דסתם משנה בש"ס דילן הוא דלא כר"ע, ובאמת מצינו כזה בירושלמי בפירקין ה"ב דפריך שם והא נטמא מהזאה וגם במסקנא קאי שם כן יעוי"ש, וזה תמוה הא לרבנן טהור ומדוע לא קאמר השס דזהו רק לר"ע, וגם קושיות התוס', לענין פרה, מצאתי להדיא בירושלמי פר"א ה"א ותמוה:

יג לכן נראה לומר דר"ע ע"כ מיירי גם בשיש שיעור הזאה וגם בשנפסלו המים גם כן נטמא המוזה הטהור ודין הוא בהזאה, ומסתבר לומר דר"ע גם באופן זה מיירי מדקאי על הזאה דהתורה, והתורה ע"כ מיירי בכל אופן והיינו בשיעור הזאה, דע"כ אין לומר

דהתירה מיירי בלא הוי שיעור הזאה, ובכל אופן מטמא ר"ע הטהור המוזה, ורבנן ע"כ סברי דבאופן זה דמיירי ר"ע דהיינו בהזאה דקרא דמסתמא מיירי בכשיעור בזה טהור המזין עליו אעפ"י שטהור הוא ולא נטמא מהמי חטאת מפני שהמים נפסלו אבל בשהזה בפחות מכשיעור הזאה, שפיר נטמא המזין עליו מטעם הנגיעה במי חטאת, ולפי"ז כשמזין עליו מי חטאת בנידון דידן שחששו משום מעלה דטהרות, והנה זה תק' ממנפ"ש אם מזין עליו בכשיעור שאז נפסלו המים מטעם נושא מי חטאת שלא לצורך, ואין כאן הזאה להיות זה בתורת מעלה, דמה מעלה יש אם מזין במים פסולים ואם בפחות מכשיעור הרי נטמא המזין עליו, וזה שפריך שם בירושלמי והא נטמא המזין עליו, וזהו אף לרבנן, וזהו דלא כש"ס דילן דסבר הש"ס דלרבנן בכל אופן טהור המזין עליו אלא סבר הירושלמי דבאופן שלא נפסלו המים נטמא המזין עליו, וזהו סברת התוס' ישנים שם והקשו לכו"ע והרמב"ם אפשר דתפס גם כן כשיטת התוס' והירושלמי, ולהכי בספק טומאה ברה"ר אין להחמיר לענין הזאה, דממנפ"ש אם זה בכשיעור הרי נפסלו המים ואין כאן טהרה לטהר מספק טומאה, ואם יזה בפחות מכשיעור הרי נטמא המזין עליו בנגיעה:

יד אמנם ראיתי בריטב"א הביא הירושלמי מקשה מדוע מטמאין הכהן השורף את הפרה והא בלא"ה טמא משום הזייה, וזהו דלא כר"ע יעוי"ש, הרי מבואר דלרבנן ליתא שום טומאה בהזייה על הטהור, דאל"כ תקשה גם לרבנן הא טמא משום הזייה, וזהו לכאורה דלא כמו שכתבנו. אמנם בירושלמי שלפנינו ליתא דזהו דלא כר"ע, אלא סתמא פריך, ומשמע דאליבא דכו"ע פריך, וא"כ יש מקום לומר כמו שכתבנו, וצ"ע:

א מי שזכה ברישון מזבח הפנימי וכו', ויש לעיין בדבר הדישון מזבח הפנימי אם עבודה היא מן התורה וזר חייב עליה, והנה בקרא ליתא לעבודה זו, והנה ברש"י לקמן ל"ג ע"א ד"ה והכא, וז"ל בבוקר בבוקר בהיטיבו את הנרות יקטירנה קאי למידרשי' אדישון פנימי ואהטבה והקטורת כדכתיב יקטירנה, ואין קטורת אלא לאחרי דישון יעוי"ש, מבואר מזה דעיקר דישון פנימי נלמד משום דלא סגי להקטרה בלא דישון, ואפשר שכוונת רש"י להא דאיתא בירושלמי יומא פר"ב ה"ב וז"ל מניין לדישון מזבח הפנימי והזה עליו והקטיר מה הזייה בגופו, אף הקטרה בגופו יעוי"ש, מבואר דכיון דבעינן הקטרה בגופו של מזבח ולא על האפר, ממילא נלמד דבעי דישון, ולהכי פירש"י דנלמד דישון מהקטרה, וכיון שכתיב הקטרה בבוקר בבוקר הוי זה כמאן דכתיב בבוקר בבוקר גם על הדישון מזבח הפנימי, ולפי"ז יש לעיין אם גם דישון נחשב לעבודה, כיון דלא סגי בלעדה, או"ד כיון שלא כתיב עבודה זו בקרא, אאל ידעינן לה רק מפני שלא סגי בלעדה, ובאופן זה אפשר

דלאו עבודה היא, ובאמת כתב הרמב"ן במלחמות דדישון מזבח הפנימי לאו עבודה היא מדאודייתא:

ב אמנם יש להעיר מהא דפריך הש"ס לקמן ל"ג ע"ב ואימא חד שדייה לדישון מזבח הפנימי, יעוי"ש, וא"כ משמע דדישון מזבח הפנימי הוי דאורייתא, וכבר הקשה הגבו"א מזה על הרמב"ן, יעוי"ש, ולדידי בלא"ה תמוה דכיון דלא כתיב בהדיא הא דדישון מזבח הפנימי, וא"כ מה שייך לומר דקרא דבבוקר בבוקר אתי לדישון מזבח הפנימי, כיון דכל עיקר הדישון נלמד רק מדלא סגי בלא"ה, אבל ליתא עיקר עבודה בקרא. וע"כ צ"ל דכוונת הש"ס דאם אמרינן שדייה לקרא לדישון היינו שעכשיו תחודש הדין דדישון מזבח הפנימי. אבל למסקנא דלא אתי קרא לדישון המזבח הפנימי, ממילא אית לן לומר דדישון ליתא עבודה שלה מדאורייתא. ג והנה מהירוש' שיליף דישון מזבח הפנימי מדבעינן הקטרה על גופו של מזבח. א"כ אם עדיין יש מקום פנוי להקטרה אפשר שאין כאן מצוה בדישון כלל, ורק כשיתכבד הדשן עד שמעכבת ההקטרה, אז איכא מצוה בדישון, אבל אין לנו לומר שיש מצוה בכל יום לדשן מזבח הפנימי כמו החיצון, ואפשר שזהו סברת הרמב"ן וכוונתו על מצוה יומיית, ומטעם זה לא קשה גם כן מסוגיא דמעילה י"ב דאיתא שם מזבח הפנימי מנלן וכו', א"כ לימא קרא אצל המזבח מאי הדשן דאפילו מזבח הפנימי, הרי מבואר דדישון פנימי מה"ת, וכבר עמדו בזה בגבו"א ובמגיה בריטב"א פר"ג, יעוי"ש. אבל בדברינו יבואר לנכון דשם הכוונה על מצוה דדישון בשעה הצריכה שהמזבח נתמלא דשן, אבל מניין לחדש אמצוה יומיית, וכתב הרמב"ן דהא דמצוה בכל יום לדשן זהו מדרבנן. וכמו כן מה שמדייק הגבו"א מרש"י לקמן כ"ד בעי רבא עבודת סילוק בהיכל מהו, פירש אם זר חייב עליו מיתה כו', ופירש"י עבודת סילוק בהיכל והיא עבודה תמה כגון דישון מזבח הפנימי והמנורה כו' ומדבעי' אם חייב מיתה א"כ פשיטא דעיקר העבודה מה"ת היא יעוי"ש, לדברינו אפשר לומר דכוונת רש"י על דישון ההכרחי המעכבת הקטרה:

ד ויש לעיין לפי מה שמבואר דדישון הפנימי לא היה אלא פעם אחת ביום כמו שכתבו התוס' גם כן הכא בד"ה ורמינהו וכו' שביארו דלהכי הביא הש"ס מתמיד גם הא דמי שזכה בדישון הפנימי להורות שמיירי בהקטרה דקטורת של שחרית דבהקטרה השניי' לא היה דישון. ואם אמרינן דילפינן דישון פנימי להיות עבודה שבכל יום. וכיון שעיקר הדישון לא כתיב בקרא רק ההקטרה מחייבת את הדישון. א"כ מדוע לא מחייבת גם ההקטרה שנייה דישון, אבל אם אמרינן דמדרבנן הוא אתי שפיר ותקנו כעין דישון החיצון שמדשן פעם אחת ביום. אך אפשר לומר דאעפ"י שהקטרה מחייבת הדישון מ"מ

אינה מחייבת אלא פעם אחת, מטעם דהקטרה של בין הערביים הוי השלמת המצוה להקטרה של שחרית וכמצוה חדא היא:

ה ויש לעיין אם הדישון הפנימי לא הוי עבודה מדאורייתא בכל יום, א"כ האיך יוכלו חכמים לתקן עבודה זו הא הוי ביאה ריקנית מדאורייתא ומחויב מיתה בביאה ריקנ"ית. והא אין כח חכמים לעקור דבר בקום ועשה, ואפשר לומר דלאחר שתקנו חכמים אין זה ביאה ריקנית לפי האמת כיון דלצורך נכנס, ואין זה ריקנית, ואפשר שגם בלעדי תקנת חכמים הרשות בידם לכנס ולדשן, והיינו שאין זה ביאה ריקנית. כיון דעכ"פ פעל מעשה מה שעשה וצ"ע:

ו ובזה יש ליישב מה שראיתי בספר אור המאיר בסי' נ"ב, שהקשה לשיטת הרז"ה דכל עבודות של יוהכ"פ אפילו מה שאינו שייך ליוהכ"פ דוקא בכהן גדול ולא בכהן הדיוט. א"כ למה אמרה תורה וכל אדם לא יהיה באהל מועד. והלא כיון שהכהנים ההדיוטים אין שום עבודה עליהם, א"כ כשנכנסים באוהל מועד חייבים מיתה משום ביאה ריקנית, והיינו להראשונים דסברי דגם לכנס להשתחווי' הוי ג"כ משום ביאה ריקנית. ולדברינו אתי שפיר דע"כ דישון מזבח הפנימי כיון שאינה עבודה חיובית כשרה בכהן הדיוט, ועל זה אמרה תורה וכל אדם וגו' היינו שלא לכנס לעשות הדישון מזבח הפנימי בשעה זו:

דף טו.

רב פפא אמר לא קשיא הא רבנן והא אבא שאול, ופירש"י תרווייהו בשתי נרות מיירי, והקשו התוס' ד"ה אימא דאם אב"ש תקשה מהא דתנן לקמן כ"ה הפייס השני מי שוחט ומי זורק ומי מדשן מזבח הפנימי ומי מטיב הנרות, ואב"ש הא סבר דהטבת חמש נרות קודם לדם התמיד ותירצו דר"פ ע"כ סבר דלא כאביי אליבא דאב"ש יעוי"ש, אמנם תקשה לפי"ז דא"כ במאי מפסיק להנרות, וע"כ דר"פ סבר דאב"ש לא בעי הפסק וכן פירש המהרש"א, ולפי זה ע"כ הפירוש והמנורה דאיתא במשנה לקמן, זהו מנורה כולה, היינו השבעה נרות ביחד, ולפי"ז תקשה מאי קאמר הש"ס אביי לא אמר כרב פפא וכו', וקשה הא אביי לא מצי מוקים המשנה כאב"ש, ומצאתי בגליוה"ש עמד בזה. אד נראה דכוונת הש"ס דאביי יפרש שם והמנורה היינו גם כן שתי נרות כמו שמפרשין במשנה דידן, ואעפ"י שלא הוזכר במשנה דידן ההטבה דחמש נרות, עכ"ז מפרשין ההטבה דהיינו שתי נרות, כן יפורש גם שם דמיירי בשתי נרות. - ואם בשביל זה דאביי סבר דדישון מזבח הפנימי קודם להטבת חמש נרות ושם במשנה איתא להיפך, אם נפרש דהטבה היתה מעיקרא, אפשר דבזה לא מסדר אביי כאב"ש וסידור זה הוי אליבא דגמרא, ורק

בדם נקט אביי אליבא דאב"ש, וזו היא קושיות הש"ס, ולהמסקנא דמסיק אביי דהמשנה דידן לא נקט הטבת חמש נרות משום דלא נעשה בכה"ג כמו"ש התוס' ד"ה אורויי וזה לא שייך שם דהרי מעבודה בכה"ד, פשיטא דלא אתיא כאב"ש, אבל לפי"ז שפיר פריך הש"ס דף י"ז כיצד מקריב חלק בראש וכו', כל הענין בדף י"ז ודף י"ח ושיטת הרמב"ם בזה מבואר בספרנו נזר הקודש למנחות דף קמ"ח דף הספר:

ואמרו לו אישי כה"ג וכו' נימא תיהוי תיובתא דר"ה ברי' דר"י דאמר הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו, דאי אמרת שלוחי דידן נינהו מי איכא מידי דאנן לא מצינן למיעבד ושלוחי דידן מצי עבדי וכו' יעוי"ש, ויש להבין מדוע פריך הש"ס לר"ה ברי' דר"י, הא בלא"ה תקשה לכו"ע מה שייך שליחות בדבר שהמשלח נמנע מזה בפעולה, ואטו יש סברא לומר דאף בדבר שאין השליח שוה בפעולה להמשלח, והמשלח ליתא בפעולה זו שגם כן תהיה בזה תורת שליחות, הלא מסברא יש לדון דלא נתפס שילחות אלא במה דמצי עביד המשלח בעצמותו, שאז מוסר כחו להשליח, ואם אין להמשלח כח זה, לשליח מניין, ועוד דהלא עיקר הא דילפינן שליחות הוא מתרומה וגירושין וקדשים, ובכל הני המשלח מצי עביד וא"כ אין ללמוד באופן שלא מצי עביד, ופשיטא שליתא שליחות באופן שהמשלח לא מצי עביד, וא"כ מה זה ספק אצל קרבנות אי שלוחי דידן או שלוחי דרחמנא פשיטא ששלוחי דרחמנא נינהו:

ב ונראה דעיקר ספק בש"ס כך הוא דחיוב ההקרבה בקרבן ישנו בשתים. א) בחיוב. ב) בקיום והיינו כי בלעדי החיוב ליתא הקיום. והבעלים המחויבים בחיוב הקרבה זהו המביאו לידי קיום, ובזה יש לשאול עד היכן מגיע החיוב של הבעלים, דהיינו שיש לספוקי ע"ד החיוב מה הוא, דהיינו ע"ד דהעצם העבודה בעצמותה, אם החיוב מוטל על הבעלים, ורק מפני חסרון שלהם, שאינם בני הקרבה ממלאים הכהנים שליחותם, נמצא דבדבר הקרבה יושלם החיוב של הבעלים והוי הכהנים שליחותם דהבעלים, ואעפ"י שהבעלים אינם בקיום, אמנם עכ"פ לא מגרע השליחות כיון דעכ"פ חלק החיוב הוא על המשלח, והרי זה בדמיון לקיטע שאינו יכול לתרום תרומה דהוי בר שליח לתרום. או בקיטע שאינו יכול לכתוב גט ומהני שליחותו לשליח שממנה לכתיבת הגט, וה"נ הא דאינו בקיום בהקרבה, זהו מפני שאין לו יד כהן המוכשרת לעבודה. אבל כל זה אם אמרינן דהחלק הקיום כולו מוטל אחלק החיובי ונגרר אחריו, אבל על זה עצמי יש לדון דאפשר דהחלק החיובי של הבעלים לא הוי אלא עד הקיום. ולא עד בכלל, וחלק הקיום ליתא בחיוב אבעלים כלל, א"כ כהן המקריב אינו עושה העבודה עבור הבעלים, וא"כ לא הוו כהנים שליחותם דבעלים כלל, וזהו שמספקא להש"ס אי שלוחי דרחמנא

או שלוחי דידן. וכמו שנתבאר. - וד"ה ע"כ סבר דבעינן שיהיה המשלח מצי עביד גם מחלק הקיום, וזהו שמדייק הש"ס דמדתנן "אתה שלוחנו" מוכח דלא כר"ה:

ג והנה לפי"ז שפיר אפשר לומר דכל עיקר הבעי' אם שלוחי דידן נינהו כל זה שייך באותן קרבנות שהבעלים איתנהו בחיוב בשלימות, והיינו חייבי חטאות ואשמות, משא"כ בשארי קרבנות כמו עולות ונדבות שאין כאן חיוב הקרבה של הבעלים, אלא עיקר ההקרבה שלהן מוטל על הכהנים, והבעלים אינם אלא כפורעי חובם גרידא, ובהבאתם יוצאין י"ח, אבל ההקרבה אינה מוטלת על הבעלים, ומטעם זה ניחא דמקבלין נדרים ונדבות מנכרים אף שאינם בני שליחות, ומכ"ז אין למיפשט מזה דכהנים שלוחי דרחמנא, והיינו דשאני קרבנות נכרים שהבעלים ליתנהו בחיוב הקרבה:

ד והתוס' כתבו הכא דהבעי' דר"ה הכא להוכיח דע"כ אין לומר דשלוחי דידן דוקא נינהו, אבל יש לומר דעדיין הוו שלוחי דרחמנא וגם שלוחי דידן. דבצירוף שלוחי דרחמנא שפיר מצי כהנים למיעבד עבודה אעפ"י שגם שלוחי דידן נינהו, והתם בנדרים בעי' הש"ס אם שלוחי דרחמנא גרידא נינהו ושרי במודד הנאה או"ד שגם שלוחי דידן נינהו בצירוף דרחמנא, ואסור במודר הנאה עכת"ד, ולדברי התוס' הא דפריך הש"ס לר"ה בדי' דר"י היינו מכח כש"כ דלא מיבעי' דיש לפשוט הבעי' שגם שלוחי דידן נינהו, אלא מוכח שע"כ שלוחנו לגמרי הוא ותיובא לר"ה.- וביאור דברי התוס' נראה דמפרשי להש"ס נדרים דמספקא להש"ס אי הכהנים פורעים את חובת הבעלים בעצמותן היינו המוטל על עצמותם ממש וכמו שכתבנו לעיל, או"ד שעיקר חיוב עבודה בעצמותה מוטלת על הכהנים, וזהו שלוחי דרחמנא, ונפק"מ למודה"נ, דאם עצם הקרבה מוטל על הבעלים ורק מפני שאין לו יד להקריב להכי קם הכהן תחת הבעלים פשיטא שאסור במודה"נ, ואעפ"י שגם על הכהן מוטל החיוב מטעם שלוחי דרחמנא, מכל זה אסור במודה"נ כיון שהכהן עובר עבודה גם בעבור הבעלים ממש:

ט והנה מה שכתבו התוס' דעיקר דינו של ר"ה להוכיח דהבעלים אינם יכולים לעכב ההקרבה על הכהן שבמשמר, ועל זה אם אמרינן דלאו שלוחי דידן נינהו, משא"כ אם שלוחי דידן אז יכולין הבעלים לבחור בכהן אמר שבמשמר אחרת, ובזה הוכיח ר"ה ברי' דר"י שע"כ לא הוו שלוחי דידן גרידא. ואם הוו גם שלוחי דרחמנא אעפ"י שהוו גם שלוחי דידן פשיטא לר"ה דלא מצי הבעלים לברור להם כהן, והיינו כי הרחמנא בחר בהכהנים שבמשמר הזה, ועדיין אינו מובן הוא הלא עכ"פ כיון שגם שלוחי דידן נינהו ומדוע אינו יכול לעכב על כהן המקריב שאינו רוצה בו, ולכאורה לא גרע משני שותפין שכל אחד ואחד יעכב על חלקו שיש לו בזה. וע"כ דכוונת התוס' דתנאי הוא בדיני שליחות של

הקרבת הקרבן שאינו יכול לבחור אלא בכהן שבאותו משמר, וכמו שאינו יכול לבחור בזר או בבע"מ כן אין לו זכות בחירה אלא בכהן שבאותו משמר, וזה לא מגרע זכות שליחות כלל, וכמו שבשליחות דעלמא בעינן בני ברית, וגדולים. אבל כל זה אם אמרינן דהוו הכהנים גם שלוחי דרחמנא, והיינו שהתורה עשאן גם שלוחים, משא"כ אם שלוחי דידן לגמרי נינהו, א"כ לא בחרה התורה את הכהנים לשלוחים, נמצא שזכות בחירה לשלוחים הכל נמסר להבעלים, וזה היה סברת ר"ה ומוכיח מסברא מטעם מי איכא מידי וכו' דע"כ התורה בחרה בכהנים גם לשלוחים ואין להבעלים זכות בחירה ולעכב על המשמר מלהקריב קרבנו: ו אמנם לפי"ז תמוה הדבה הא היה יכול ר"ה להוכיח דינו מברייתא והובאה ב"ק ק"י כהן המקריב במשמר שאינו שלו, אם הוא עצמו בר עבודה יכול ליתן גם לכל כהן שירצה, ואם בע"מ הוא אינו יכול ליתן לכהן שבמשמר אחרת וכו' יעוי"ש, וא"כ פשיטא דאם הבעלים זר שאין לו זכות ליתן קרבנו לכהן שבמשמר אחרת ומצאתי בגבו"א עמד בזה, יעוי"ש. ונראה דמהתם אין להוכיח אלא שהמשמר מעכבין מלהקריב כהן אחר, אבל לא ידענו שבעלי המשמר הזה מקריבין בע"כ, וכופין את הבעלים בזה, רק זה ידענו שהמשמר מעכב את ההקרבה זאת, ולא יותר, אבל אם שלוחי דרחמנא נינהו והתורה בחרה אותן לשלוחים מקריבין גם בע"כ של הבעלים, או שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני. ובזה מיושב גם מה שהקשה מפר"ג דתמורה כ' אשם שמתו בעליו וכו' ומה בין דברי ר"א וכו' אם היה כהן עבודתה ועורה שלו וכו' ומבואר דדוקא אם היה כהן אבל בזר ליתא להאי דינא, מבואר דזר אינו יכול לעכב ואינו יכול ליתן אלא לכהן שבאותו משמר, יעוי"ש, הנה התם ג"כ הפירוש דהכהן יקריב בכל אות נפשו, וזר יעכב על המשמר מלהקריב, ואין מקריבין בעל כרחו, והנה לפי מה שכתבנו לעיל דבעולה לכו"ע שלוחי דרחמנא נינהו בלא"ה אינו ענין לדר"ה, וגם מה שהקשה מב"ק ק"ט לד' לכהן קנאו ד' ונתנו לכהן שבאותו משמר או אינו אלא לכל כהן שירצה, כשהוא אומר מלבד איל הכפורים כו' הרי מבואר ראשם גזילות ע"כ מקריב כהן שבאותו משמר יעוי"ש, גם זה לא דייקא דע"כ התם הכוונה לענין הקרבה, דזה ודאי שהכהן ממשמר אחר אינו יכול להקריב ורק הבעלים מצי מעכבי על ההקרבה, וכיון שכתיב מלבד איל הכפורים. ע"כ מיירי בהקרבה, והקרבה ע"כ היתה בהכהן שבמשמר ומה שהקשה מרש"י יבמות צ"ט גבי כהנת שנתערב ולדה בולד שפחתה. ואין מוציאין מידם ופירש"י דאם יש להם קרבן אין אנשי משמר יכולין להוציא מידם יעוי"ש, משמע שמזר מוציאין בע"כ יעוי"ש, הנה יש לומר דרש"י פירש המשנה לפי מסקנת ר"ה ברי' דר"י שמסיק הכא דשלוחי דרחמנא נינהו, כן נראה לפרש כוונת דברי התוס'. ז ויש לעיין הלא

אפשר שעיקר השבועה היו משביעין אותו זקני כהונה וכן משמע פשט המשנה דהזקני כהונה היו משביעין. והם איתנהו במצות הקרבה דשארי קרבנות, ובאופן זה מודה גם ר"ה שזה נקרא מצי עביד, כמבואר בקדושין כ"ג ע"ב דעבד יכול לעשות שליח לקבל גטו מיד רבו, מטעם דאיתא בקבלה עבור עבד אחר מאדון אחר, וישראל ליתא בכלל ההקרבה יעוי"ש, משמע דאם איתא בהקרבה שפיר קרינן בהו מצי עבדי, והכא בעבודת יוהכ"פ אעפ"י שבעינן כה"ג דוקא וביותר בדבר השבועה שהיתה על הקטורת וצריכין כה"ג, מ"מ כיון שעכ"פ איתנהו במצות הקרבה שפיר קרינן בהו מצי עבדי, ואף דאיתא בשמנה ושליח בי"ד יש לומר גם בי"ד של כהנים ואפשר לומד דלר"ה ברי' דר"י בודאי תקשה, דהלא נחזה אנן מאי קאמר שם בקדושין דישראל ליתנהו בהקרבה דהקרבן, דקשה הא איתא בהקרבה בבמה קטנה דזר כשר בה וע"כ דסבר דכיון דלא מצינו להם הקרבה במקום זה בביה"מ, לא קרינן בהו דאיתנהו במצות הקרבה ועוד דמיירי בשעת איסור הבמות, ולהכי סבר הש"ס דגם עבודת הכה"ג בלפני ולפנים אינה ענין לשארי הקרבנות, וזהו דוקא לר"ה ברדר"י:

גמרא, הכי קאמרי לי' משביעין אנו עליך על דעתנו ועל דעת בי"ד, הקשו האחרונים כי לפי דעתם של הצדוקים מה מהני השבועה הא הוי נשבע לבטל את המצוה, יען כי הם דרשו את הקרא כפי דעתם, עי' חת"ס או"ח סימן קע"ו:

ת"ר מעשה בצדוקי אחד שהתקין מבחוץ והכניס וכו'. והיו תולעין יוצאין מחוטמו ופירש"י מפני שהוא ראשון לאברים ליכנס לבית לפי שהוא בולט לפניו יעוי"ש, ובתוסי"ש פירשו מפני שהריח מריח הקטורת קודם שנכנס לפנים יעוי"ש, ונראה דפליגי אם באופן זה שעושה הצדוקי יש קיום המצוה בדיעבד, דרש"י סבר שגם בדיעבד לא עשה מצוה, וממילא הוי ביאה ריקנית ממש ונענש מדה כנגד מדה, ועשו את האבר הנכנס ראשון, וזהו החוטם, ותוס' סברי דלא הפסיד המצוה, וממילא לא הוי ביאה ריקנית, ונענש עבור הריח הקטורת שהריח חוץ לקודש הקדשים. אמנם בירושלמי משמע שלא עשה המצוה גם בדיעבד דאיתא שם בהא דמצאו רגל עגל, והכתיב וכל אדם לא יהיה וגו' אפילו אותם שנאמר עליהם ודמות פניהם כפני אדם, ותירצו דשאני הכא שלא עשה את הקטורת כמצותו, יעוי"ש, משמע מזה דלא עשה מצוה גם בדיעבד, ונעשה פגם בקדושת קדשי קדשים וזהו כרש"י:

מתני ליה רב חנן בר רבא לחייא בר רב קמי' דרב אמר ר' זכרי' בן קפוטל ומחוי לי' רב בידי' קבוטל, ופריך ונימא לי' מימר ק"ש הוי קרי וכי האי מי שרי וכו' הקורא את שמע לא ירמוז בעיניו וכו' משמע מכאן דאפילו לדבר מצוה אסור כמו הכא. - והנה לאפרושי

מאיסורא אפשר שמותר, ומצאתי בריטב"א כתב דלאפרושי מאיסורא מותר מטעם דלא גרע מהא דמפסיק מפני היראה יעוי"ש, והיינו דמפרש ע"כ הריטב"א הא דמפני היראה היינו באופן דליכא חשש סכנת נפשות, ודלא כרש"י שם בברכות, אך אפשר דנלמד גם כן מהא דמשיב מפני הכבוד, וכבוד שמים עדיף, ומותר להפסיק להדיא: מתני' בקש להתנמנם פרחי כהונה מכין לפניו באצבע צרדא וכו', ויש לעיין הא איכא משום השמעת קול בשבת, או ביוהכ"פ, דאסור, וביותר אם כוונת הקול לשמח דאסור כמבואר במג"א סי' של"ח בשם הישי"ש, והכא משמע שהכוונה לשמחו לכה"ג שהרי אומרים לו עמוד והפג אחת וכמבואר ברש"י, ואפשר לומר מטעם דאין שבות במקדש, אך יש לפקפק מניין שהיו בעזרה דלמא בלשכה שלו, עוד יש לעיין באופן שיש להנצל מהשבות אם יש לעשות באופן שלא לעבור באיסור שבות, ומצאתי במל"מ פר"ח מביהד"ח הי"ב הביא בשם מהרי"א בכתביו שכתב דלהקיש באצבעו בשבת עבוד לשתק התינוק שרי, ומקורו ממשנה הלזו יעוי"ש, וכתב דאין לדחות מטעם שאין שבות במקדש כיון דאפשר להנצל משבות להקיצו באופן אחר יעוי"ש. ולדברינו בלא"ה מוכח כן דמנא ידעינן דבעזרה היתה, ומסתברא דלא היו יושבין כל הלילה בעזרה, וחוץ לעזרה איכא שבות, וע"כ מוכח דליכא שום איסור השמעת קול ע"י האצבעות דף כ', תנן התם אברים שפקעו מעל גבי המזבח קודם חצות יחזיר וכו'. - כל הענין בזה וביאור שיטת רש"י ותוס' וביאור בפסקי הרמב"ם מבואר בספרנו נזר הקודש לזבחים דף ע"ד, ע"ה, ע"ו, דף הספר:

דף כא.

ולא נמצא פסול בעומד וכו' עי' בספרנו נזר הקודש למנחות דף קמ"ז דף הספר שסילוקו כסידודו, עי' בספרנו שם. כלי עץ העשוי לנחת וכו'. עיין בספרנו שם שמבואר היטב: תוס' ד"ה נבלעין במקומן פירש הרב פורת דהוא הדין דישון מזבח החיצון, ואין נראה לרבינו תם דמנא לי' האי סברא כיון דלא חשיב לי' בהדי הנד יעוי"ש, וכן הקשו בתוס' ישנים ובריטב"א ובאמת גם שיטת רש"י כן הוא כהרב פורת והוא דכתב רש"י בהדיא במשנה ד"ה תורמין וכו' ונבלע במקומו שנאמר והרים את הדשן וגו' ושמו אצל המזבח יעוי"ש. ולכאורה דברי רש"י תמוה בלא"ה מה ראיה מביא מהקרא שהיתה בליעה במקומו, הלא אין נסים מרומזים בקרא. ונראה דכוונת רש"י כך הוא דכיון דמקום הדשן אצל המזבח. וזהו גם מקום דישון מזבח הפנימי ומוראה ונוצה, וכמו שמבואר ברש"י הכא בסוגיא ד"ה ודישון מזבח וכו', וא"כ לפי"ז כשהיתה בליעה להדישון מזבח הפנימי ולהמוראה ונוצה, וע"כ דהיתה הקרקע נפתחת מתחתי' והיתה בולעת כל אלו, וממילא

כשהיתה הדשן של מזבח החיצון מונח שם, בהכרח גם דשן הלזה היה נבלע שם במקומו וזהו כוונת רש"י שמציין מקום הדשן, ומזה אנו יודעים כי היתה שם בליעה, וממילא גם דשן זה נבלע שם, - ומטעם זה לא חשיב לה בהדי בלועין משום דתרומת הדשן שהיתה בהשכמה קודם שמטא זמן בליעה, והש"ס חשיב הדברים שהבליעה באה עבור עצמם וגם זה מדויק בלשון וכוונת רש"י במשנה שכתב בתה"ד בהשכמה:

דף כב.

כל הקודם את חבירו בארבע אמות זכה, ואם היו שניהם שוים הממונה אומר להם הצביעו, ופירש רש"י דמעתה אין אחד מהשנים זוכים, אלא כולן באו להטיל גורל וכו', ויש לעיין דלמא הפירוש בהמשנה דהגורל הוא בין השנים מפני שהם זכו שניהם בהמצוה, ואין לשאר כהנים זכות בהמצוה, ובגבו"א עמד בזה ג"כ. ונראה דכיון דכל עיקר הא דתקנו חכמים ארבע אמות הוא מפני דלא ליתי לאינצויי, והכא כיון שע"כ גם כן איתא ושייכה הששא דאינצויי משנים האלו הזוכין כאחד, ובאופן זה לא תיקנו חכמים כל עיקר הא דארבע אמות, וממילא כל הכהנים שוים בזכייה, ומטילין גורל על כולם. ולא דמי להא דכתב הרמ"א בחו"מ בשם הטור בסי' רס"ה דשנים שבאו כאחד לתוך ד' אמות, ונפלה מציאה תוך ד' אמותיהן דקני שניהן יעוי"ש, דשאני התם דזכיית הממון דאיתא בחלוקה הרי הם שניהם כאיש אחד, וכל אחד זוכה מה שיכול לזכות, ולא שייך כאן אתי לאינצויי, משא"כ בזכייה דמצוה דליתא בזכיי' דלחצאין, וא"כ שייך אתי לאינצויי כדאיתא בזה העובדא במשנה ובאופן זה לא תקנו רבנן:

אמר להן הצביעו, - ע"כ שהממונה לא היה יודע המנין, דאל"כ יש לחוש שיודע במי יכלה המנין, וכן כתבו התוסי"ש. ובאמת הקשו בירושלמי וז"ל וחש לומר שמא לאוהבו או לקרובו, ומשני כמין קובליים היו עושין יעוי"ש. ותמוה שלא הביאו התוס' הירושלמי הזה, וגם מדוע לא אמרו בירושלמי שהממונה לא היה יודע סכום המנין, והרמב"ם לא הביא הירושלמי, ובטח מפרש כפירושם של התוס', ומדנקט הרמב"ם בפר"ד מתו"מ ה"ג המנין שהסכימו עליו, משמע שהרבים והמה הכהנים הם מסכימים על המנין, ושפיר מתפרש שהממונה בעצמו אינו יודע, וגם הריטב"א פירש כהתוסי"ש:

גמ', כיון דעבודת לילה היא וכו', משמע מזה דהרמת הדשן מצותה דוקא בלילה, ואפילו אם האברים של העולה דתמיד של בין הערביים נעשה דשן גם בעוד יום מ"מ אין תורמין מטעם שעדיין מחוסר זמן, ואם תרם אין זה הרמה האמורה בתורה, כיון שעדיין לא נתחייבו בזה. וזה נלמד מדכתיב בהרמה כל הלילה והרים דהיינו זמנה בלילה, ואם

עבד זר הרמה בעוד יום לכו"ע פטור ממיתה אפילו ללוי דסבר דזר חייב מיתה אעבודת סילוק, מטעם דאין זה עבודה כלל, ואתי שפיר הכא דקאמר הש"ס דעבודת לילה היא: והרי אברים ופדרים דעבודת לילה הוא ותקינו ליה רבנן פייסא. וקשה הא ע"כ אברים ופדרים מצותן מבעוד יום, ורק אם נתאחרו עד הלילה כשרין להקטרים בלילה, וא"כ מה זה ענין לעבודת לילה, ואין זה שייכות להרמת הדשן שעיקר המצוה בלילה. אמנם ע"כ סברת הש"ס בהא דעבודת לילה, דכיון דעבודת לילה שכיחא עצלות מפני אונס שינה, ולהכי יותר טוב בלא פייס כי אז מוטל על הרבים ולא אתי למיפשע, משא"כ בפייס ביחיד הזוכה, אז חיישינן לאותו יחיד שמא יפשע ויתעצל, ולהכי גם אם עושין את הפייס ביום, ויודע הכהן הזוכה שזכה בהרמה, מכ"ז חיישינן מפני אונס שינה, וכן כתבו בתוספות ישנים בארוכה, וכיון שכן איכא האי חששא גם באברים ופדרים שאם יתאחרו הקרבתם עד הלילה אז כשיהיה מוטל ההקרבה על היחיד פן יתעצל, ומשני סוף עבודה דיממא הוא ביאור הדברים דכיון דסוף עבודה דיום הוא והכהן הזוכה עומד וממתין מבעוד יום על הקרבת האברים ופדרים, וליכא כאן חשש עצלות כן היה נראה לפרש, אבל רש"י שפירש בהא דעבודת לילה מפני חשיבות עבודה, ולילה עבודתה אינה חשובה להו להכהנים, וא"כ מאי פריך מהא דאברים ופדרים וצ"ע האי נמי תחילת עבודה דיממא היא וכו'. וקשה הא ע"כ עבודת לילה היא ומצותה דוקא בלילה, ולפירש"י שפירש שעבודת לילה לא חשיבא להו לכהנים, א"כ מאי פריך הכא, וצ"ע:

ונראה דהנה יש לעיין במצוה דהרמה אם כשרה בבוקר לאחר עה"ש שיום הוא, ומקום הספק אם בעינן דוקא לילה, או"ד שלילה הוי התחלת זמן המצוה, אבל אם לא עבד בלילה שפיר מתקיימת המצוה גם ביום, ואם נפרש כן שכשרה גם ביום אתי שפיר הא דפריך הש"ס דמפרש הש"ס שזהו סברת ר"י דסבר דקידוש יו"ר מהני לעבודת כל היום מפני שגם זה נקרא עבודת יום וכשרה ביום, וכשמשני הש"ס, אימא שכבר קידש מתחילה לעבודה, ובאמת עבודת לילה היא, א"כ אין מצותה אלא בלילה דוקא, וזהו כשיטת התוס' דכתבו הכי לקמן כ"ז ע"ב ד"ה א"ד דזמן הרמה רוקא בלילה, וכן יש להוכיח מדבריהם לעיל כ' ע"ב ד"ה אלא שהקשו מדוע לא חשיב התנא שם במגילה דקאמר כל הלילה כשר להקטרה, אמאי לא קאמר נמי להרמה, יעוי"ש ואם הרמה כשר גם ביום לאחר הלילה, א"כ אין זה ענין להא דהקטרה, דהקטרה דוקא בלילה, והכא המצוה במעל"ע וע"כ דסברי התוס' ברור דהרמה מצותה דוקא בלילה וזהו כמסקנא דהכא, אמנם הרמב"ם כתב בפר"ב מתו"מ ה"י מצות הרמת הדשן בכל יום מצות עשה, וכן כתב הרא"ה, ומשמע מדבריהם שכשרה גם ביום, וכן מדייק שם המנח"ח יעוי"ש,

וא"כ תקשה לכאורה מסוגיא דהכא. אמנם נראה דפליגי בזה אביי ורבא בזבחים כ' ע"א דפריך שם לר"י למאן אי לרבי וכו' אמר אביי לעולם לרבי ומודה רבי וכו' רבא אמר לעולם לראבר"ש וראה ר"י דבריו בתחילת עבודה, ולא בסוף עבודה יעוי"ש, ותחילת עבודה פירש"י זהו תרומת הדשן שתחילת עבודת יום הוא, וא"כ ע"כ סבר רבא כס"ד דש"ס הכא, ושפיר פסקו כרבא והכא בש"ס ע"כ הא הא"ר סבר גם כן כרבא ושפיר פסקו הפוסקים דכשרה במעל"ע, ואדרבה שיטת התוס' צ"ע דע"כ התם הפירוש בתחילת עבודה מפני שעבודה זו עבודה השייכה למעל"ע הזה. וכן מדויק לשון הרמב"ם פר"ה מבימ"ק ה"ט וז"ל קידש ידיו ורגליו לתרומת הדשן אעפ"י שהוא מקדש קודם שתעלה השמש אינו צריך לחזור ולקדש אחר שהאיר היום שהרי בתחילת עבודה קידש יעו"ש, ואילו בשקידש יו"ד עבור הקטרת חלבים, למחר צריך לקדש כמו"ש שם בהלכה ה' מפני שצריך לקדש פעם שנית לעבודת היום. הרי מבואר דלהרמב"ם הרמת הדשן מצותה במעל"ע, וזהו כשיטת רבא בזבחים. וגם הריטב"א מצאתי כתב דהא דדחו הש"ס אימא שכבר קידש מתחילה לעבודה, דיחויא בעלמא הוא, וזה אינו כמסקנא דזבחים, וזהו כדברינו, וגם מלשון הירושלמי ריש פר"ב דיומא משמע שכשרה גם ביום מדבעי שם מניין שכשרה כל הלילה יעוי"ש, משמע שביום בודאי כשרה היא ומעבודות של יום הוא, רק הכשירה תורה גם בלילה:

הנה ראיתי בגבו"א מקשה היאך פסיקא להש"ס דעבודת לילה לא בעי פייס, והא מצינו פייס לניסוך המים אעפ"י שלהרמב"ם ותוס' כשר הנסה"מ בליל יו"ט ראשון של סוכות אעפ"י שאין כעת זמן הקרבת קרבן החג, ואין לו ענין להקרבן יעוי"ש, ונראה דאפילו אם אמרינן דכשר הניסוך המים בלילה, מכל זה כיון שכבר קבעו חכמים זמן הניסוך המים עם הקרבת התמיד בבוקר כההוא מעשה שרגמוהו באתרוגיהן. וכיון שכן. קבעו לזה פייס כיון שעכ"פ היו עושין אותה ביום:

ותקנתא להאי גיסא הואי תקנתא להך גיסא הואי וכו', ופירש"י וכי מפני התקלה שאירע בתה"ד תקינו פייס והלא לצורך סידור המערכה ושני גזרין תקנו הפייס, יעוי"ש, והקשו בתוסי"ש הא עכ"פ היתה שם תרוה"ד יעוי"ש. ביאור הדברים דאם לאו הא דחששו משום תקלה בתרומת הדשן היו עושין פייס לסידור המערכה, ולהשני גזירין, ומשום תקלה דתרומת הדשן עשו פייס לתרומה"ד, וממילא היה הפייס גם בשביל אינך כולהו, וא"כ מאי פריך הש"ס, זהו כוונת דברי התוס' בזה. אבל יש לומר דכוונת רש"י כך דכיון שס"ד דש"ס שדין הוא בעבודה דמי שזוכה בהרמת הדשן זוכה גם בסידור המערכה ובשני גזירין. וא"כ גם בלא תקלה משום מעשה שהיה גם כן יש לעשות פייס לתרומת

הדשן מפני סידור המערכה ושני גזירין דעבודת היום נינהו, ואין לומר דיעשו פייס לסידור המערכה, דליתא דכיון שכבר זכה אחד בתרומת הדשן, שוב אין בידינו ליתן לאחר סידור המערכה ושני גזירין, וממילא בהכרח לעשות פייס לתה"ד בכדי שתהיה פייס גם לשני גזירין שעבודת היום נינהו. ומשני הש"ס דשתי תקנות הוי וכו', ומעיקר הדין אין שייך סידור המערכה לבעל ההרמה:

ויש לעיין בזה שמשני הש"ס שתי תקנות הוי, ומעיקרא היה פייס לתרומת הדשן ולא היו נותנין לו סידור המערכה, היאך היו עושין בדבר הסידור. דאם היו עושין פייס לסידור המערכה, א"כ הרי נפישי פייסות ותהיה לפי"ז חמש פייסות, ואנן ארבע תנן, ואם לא היו עושין פייס, גם כן תמוה מדוע לא היו עושין פייס לסידור המערכה, כיון שעבודת יום הוא כמבואר לקמן כ"ז ע"ב בסידור שני גזירין. ובשלמא אם נפרש כלשון ראשון שבתוס' ד"ה שתי שכתבו דבאמת לא היו שתי תקנות בתרי זימני, אלא בחד זימנא וכו' יעוי"ש, אתי שפיר, משא"כ ללשון שני שבתוס' קשה, ובהכרח צריך לומר לפום סוגיא דידן דהיה אז חמש פייסות, ולפי"ז קשה מאי פריך לקמן כו' ואם משכחת תנא דתנא חמש ההוא דלא כראב"י ודלא כר' יהודה, ולפי מה שמבואר הכא שפיר מצי אתיא ככו"ע ורק ההוא תנא דתנא חמש מיירי בשעה הבינתיים שבין תקנה לתקנה דהיה אז חמש פייסות וצ"ע: רש"י דר"ה למחר אין צריך לקדש כו' ואפילו לדבי דאמר לינה מועלת בקידוש יו"ר מודה הוא המקרות הגבר עד צפרא לא פסלה לינה יעוי"ש, וקשה הא זהו לאביי שם בזבחים אבל רבא ע"כ סבר דתחילת עבודה דיממא הוא, וא"כ יותר טוב לפרש סוגיא דהכא אליבא דס"ד דזה אזלא לשיטת רבא, ואדרבה לאביי לא קשה דסבר עבודת לילה הוא, ורק לינה לא פסלה בההוא פורתא, וצ"ע:

תוס' ד"ה שתי תקנות כו', כתב המהרש"א וז"ל צ"ל דסידור המערכה וב' גזרי עצים לא היה בי מקודם זה פייס משום דהוי נמי עבודת לילה וכו', יעוי"ש, וקשה הא מבואר להדיא דסידור המערכה וב' גזירין הוי עבודת היום כדאיתא לקמן כ"ז ע"ב, ואע"ג דסידור המערכה כתבו התוס' ישנים הכא שהיתה בלילה, אבל סידור ב' גזירין לכו"ע ביום, וצ"ע:

אמר ר"פ פשיטא לי ארבע אמות שאמרו וכו' בעי ר"פ ארבע אמות שאמרו בהדי אמה יסוד ואמה סובב וכו' ולא איפשטא, והנה ליתא נפק"מ לדינא לאחר שתקנו פייס וביטלו זכות ארבע אמות, והרמב"ם שפיר השמיט בעי' זו, אמנם מ"מ איכא נפק"מ בכדי להבין דברי חכמים, ונפק"מ נמי לדינא כגון אם אחד תלה תנאי בארבע אמות האלו בין לנדרים, שאסר עצמו הנאה, ממין פלוני כשיגיע לארבע אמות שאמרו חכמים במזבח, בין לגירושין שתלה זמן הגירושין כשיגיע למזבח, בארבע אמות שאמרו חכמים,

או שתלה תנאי בגירושין כשיגיע לארבע אמות האלו שאול באחת ועלתה לו מאי היא מעשה דאגג. והקשו התוס' אמאי לא מייתי החטא שהקריב מדם בוא שמואל כמבואר (שמואל א' י"ג), ותירצו דאז הפסיד המלוכה, מעצמו, אבל לא מבניו, ובמעשה דאגג הפסיד המלוכה אפילו מבניו יעוי"ש, וקשה הא עכ"פ חזינן שנענש שאול אף באחת שנטלו ממנו המלוכה אף בעבירה אחת, ואילו דוד בעבירה אחת לא נענש כלל בדבר המלוכה, שאף ממנו לא נטלה, וא"כ תקשה מדוע לא אמרו שאול באחת משום מעשה דהקרבת העולה טרם שבא שמואל, ועוד קשה הא חזינן שבאמת לא הפסיד המלוכה בעבוד חטא הקרבה טרם בא שמואל, דהרי אח"כ אמר הקב"ה שילך שאול ללחום עם עמלק, ומצוה זו נאמרה דוקא במלך כמבואר סנהדרין כ' ע"ב, דהמצוה ראשונה להעמיד מלך ואח"כ להכרית זרעו של עמלק, וכן רמב"ם פר"א ממלכים ה"א, וכיון שאמר הקב"ה שילך וילחום בעמלק ע"כ דמלכותו היתה עדיין בתקפו, - ולולא דברי התוס' הוי אמינא דאז נענש שאול, שלא תקום המלוכה אצלו לדורות היינו שבניו לא יירשו המלוכה ממנו כדין בן מלך, וזהו פשטות הדברים "ממלכתך לא תקום" דהיינו שלא תקום המלוכה אצלך לדורות, אך ממנו מגופו לא נפרע כעת עדיין כלל, אמנם במעשה דאגג נענש בגופו שנטלו ממנו ממש המלוכה, וזהו שאול באחת. כי בעבור עון אחת ניטלה המלוכה ממנו ואעפ"י שאיכא בשאול גם עבירה דהקרבה טרם בא שמואל, אמנם בזה כבר היה עומד לפרעון מבניו שלא יגיעו למלכות, והוא בעצמו הפסיד המלוכה עבור עון אחת, ודוד בשתים ולא נפרעו ממנו:

דוד בשתים ולא עלתה לו, מאי נינהו דאוריה ודהסתה ויש לעיין הא איתא בקדושין מ"ג מה חרב בני עמון אי אתה נענש עליו, אף אוריה החתי אי אתה נענש עליו, וא"כ מדוע חשיב הא דאוריה הכא לחטא והנה אעפ"י שע"כ שמאי הזקן לא סבר האי דרשה דהרי ילפי מזה דהמשלח חייב בדב"ע, יעוי"ש, וע"כ הכא מיירי אליבא דשמאי הזקן, וזה דוחק לאוקמי אליבא דשמאי ולא אליבא דרבנן ואפשר לומר דגם לרבנן דסברי אין שליח לדב"ע ופטור המשלח ממיתה, אמנם עונש ביד"ש איכא כמבואר שם ופליגי בשבת נ"ו אם יש להעניש לדוד עבור שלא דנו בסנהדרין אעפ"י שמחויב מיתה, והנה מאן דסבר הדרשא מה חרב בני עמון אי אתה נענש עליו וכו' ע"כ סבר דמורד במלכות אין צריך למידייני' כלל, ויש מאן דסבר שם בשבת דדוד נענש על אוריה, והיינו מפני שלא דנו בסנהדרין, נמצא דש"ס דילן מצי סברי גם לרבנן דסברי אין שליח לדב"ע, ומ"מ איכא עונש ביד"ש על דוד מטעם משלח, ואף שמורד במלכות הוא, אמנם היה לו לדונו בסנהדרין, זהו ביאור לדעתי שיטת הש"ס הכא ולפי זה יש לעיין בתוס' הכא ד"ה

שה וכו', שהקשו דלמא נצטרע עבור מעשה דהריגה דאוריה ותירצו דדרשינן בקדושין מה הרב בני עמון וכו' וקשה הא ע"כ סוגיא דהכא סברה דאיכא חטא באוריה מדלא דן אותו בסנהדרין, מדחשיב לדוד בשתים. וקשה דלפי"ז תקשה דלמא נצטרע בשביל זה החטא, דהרי מבואר בשבת נ"ו דמאן דסבר על מעשה דאוריה שחטא מפני שלא דנו בסנהדרין סבר דראוי גם לעונש עבור זה, וא"כ דברי התוס' תמוה. ובעיקר קושיות התוס' שהקשו דילמא עונש דצרעת עבור מעשה דבת שבע, יש לעיין הא עכשיו מסיק הש"ס דגם במעשה דאוריה נענש דוד, ורק עיקר כוונת ר"ה שאמר דוד בשתים ולא עלתה לו היינו עונש בגופי', משא"כ במעשה דבת שבע שנענש בגופו בצרעת ולפי"ז גם הארבעה עונשים דלעיל כיון שאינן ג"כ בגופו לא נחשב לעונש, לפי ערך מה שנענש שאול שהעבירוהו ממלכותו, ולפי"ז אם אמרינן דהצרעת היתה עבור מעשה דהריגת אוריה, א"כ ע"כ לא נענש דוד בגופו אמעשה דבת שבע, וא"כ גם כן איכא דוד בשתים ולא עלתה לו היינו שלא נענש בגופו כמו שאול שנענש בגופו גם על העבירה האחת, ודברי התוס' צ"ע הא איכא מעשה דב"ש, הקשה בגבו"א דלמא סבר ר"ה דלא עשה דוד איסור בב"ש מטעם דכל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות כותב לאשתו. - ודבריו תמוהין דע"כ לכו"ע נענש עבור אותו מעשה, אף שלא חטא, וכדכתיב בקרא "ואת הכבשה ישלם ארבעתים", וע"כ משום דבשעת מעשה ספק הוי פן יחזור וכמו"ש התוס' בהרבה מקומות, או מפני דלדוד נחשב לעון מפני המראית עין, והעיקר שמצינו בקרא שהיה נענש על זה, ושפיר פריך, והא איכא מעשה דב"ש, ומכל זה לא העבירוהו מממלכותו:

דף כג.

א ת"ר ופשט ולבש בגדים אחרים והוציא את הדשן שומעני כדרך יוהכ"פ וכו' ת"ל ופשט ולבש מקיש בגדים שלובש לבגדים שפושט מה להלן בגדי קודש, אף כאן בגדי קודש, א"כ מה ת"ל אחרים פחותים מהן, ר' אליעזר אומר אחרים והוציא לימד על הכהנים בעלי מומין שכשרין להוציא הדשן. דע שיש שתי מצות בתורה בדבר הדשן שעל המזבח. א) מצות הרמה, והיא מצוה חיובית זמנה כל יום ויום, או דוקא בלילה ב) עוד מצוה כתובה בצדה הוצאה להדשן מעל המזבח דהיינו שעל התפוח. והיא אינה מצוה חיובית להרבה עוסקים. אלא כשנתרבתה על המזבח מוציאין לחוץ, וכן פירש"י בחומש, וכן כתב הרא"ה, ושיטת הרמב"ם והראב"ד שגם הוצאת הדשן מצוה חיובית שבכל יום ויום כמבואר בפר"ב מתו"מ, אמנם זה לכו"ע דההרמה הוי תיקון להוצאה ומתיר את ההוצאה, וקודם ההרמה אסור להוציא הדשן, ומבואר זה לעיל כ' ע"ב וברש"י

ד"ה דנפישי, והדשן המורם מניחו בצד המזבח ושם נגנז להרבה פוסקים, אבל אינו ענין להוצאה כלל, ודין הוצאה הוא הדשן שעל גבי המזבח לאחרי ההרמה, והרמה מתרת ההוצאה כדמיון תרומה המתרת טבל:

ב והנה יש לעיין בפשט הדברים שדרשו רבנן דמדכתיב ופשט ולבש דהוי אמינא דלובש בגדי חול, ועל זה חידשו דכוונת התורה להקיש לבישה לפשיטה, דקשה למה כתבה תודה ופשט ולבש להורות לן היקשא, הלא גם אם לא כתיב כלל ופשט, אלא הוי כתיב ולבש בגדים אחרים הוי אמרינן דבגדי קודש הם, דהלא לכל עיקר מה שיש לטעות ולומר דכוונת התורה אבגדי חול הוא מפני דכתיב ופשט ולבש כדרך שכתב גבי יוהכ"פ, וממילא הכא החליפין לבגדי חול, אבל אם לא הוי כתוב אלא ולבש בגדים אחרים לא הוי ס"ד לבגדי חול כלל, אלא הוי דרשינן לבגדים פחותים מהן, וא"כ לאיזה צורך כתבה תורה ופשט, אשר עי"ז יצטרך גם להקישא, וע"כ צריך לומר דגם אם הוי כתיב "ולבש בגדים אחרים" הוי אמינא בגדי חול, ואיצטרך "ופשט ולבש" להיקשא דבעינן בגדי קודש, והא דנסיב דמיון ליוהכ"פ בכדי נסבא, וכן כתבו התוס' והריטב"א שלדמיון בעלמא נקטי', והם כתבו זאת מטעם אחד, אבל גם לפי דברינו מוכרחים אנחנו לזה. אבל יש לעיין לפי"ז מאיזה טעם היה לנו לומר כן דהוצאת הדשן הוי בבגדי חול, וכי איזה השתנות מצינו במצוה זו יותר משארי מצות, הלא מצינו גם במצוה זו שבכהן מדבר, וא"כ מה נשתנה בזה לומר דעושה בבגדי חול. - אבל אם אמרינן דשאני מצוה זו שאינה מצוה חיובית, וא"כ שפיר יש לומר שאינה טעונה בגדי כהונה, לכן שפיר הוי אמינא דסגי בבגדי חול, ואי הוי כתיב ולבש בגדים אחרים הוי דדשינן מאי אחרים בגדי חול, להכי איצטרך ופשט ולבש להיקשא דבעינן בגדי קודש דוקא, וזהו כשיטת רש"י ועוד פוסקים דהוצאה לא הוי מצוה חיובית, ולהרמב"ם והראב"ד דסברי הוצאה הוי מצוה חיובית, א"כ למאי איצטרך היקשא. איברא דלהרמב"ם יש לומר דלהכי שפיר סד"א דהוצאה הוי בבגדי חול מטעם דסבר הרמב"ם דהוצאה לא הוי עבודה, כמבואר ברמב"ם פר"ב הט"ו יעוי"ש, ולהכי שפיר יש לומר דלא בעי בגד"כ, אבל גם בזה יש לעיין הרבה כאשר יבואר להלן:

ג אמר ריש לקיש כמחלוקת בהוצאה כך מחלוקת בהרמה ור' יוחנן אמר מחלוקת בהוצאה אבל בהרמה דברי הכל עבודה היא, מ"ט דר"ל אי ס"ד עבודה היא יש לך עבודה שכשרה בשני כלים, וכו', והיוצא מזה דר"י סבר דהרמה הוי עבודה מעליא בארבעה בגדים, וגם בבגדים חשובים ככל עבודות כהונה, ובע"מ פוסל בה לר"א ור."ל סבר דהרמה לא עדיפא מהוצאה כלל, וכשם שבעינן בגדים פחותים בהוצאה כן

בעינן בהרמה, ור"א דמכשיר בע"מ בהוצאה, מכשיר ג"כ בהרמה, רק בזה שאני הרמה מהוצאה, שהרמה הוי מצוה חיובית בכל יום, והוצאה לא הוי מצוה חיובית בכל יום, ומטעם זה הוי סד"א דלא בעי גם בגדי קודש, ואיצטרך היקשא להורות לנו דבעינן בגדי כהונה להוצאה, ויש לעיין ע"ד הוצאה מה היא אם באמת עבודה היא מדבעינן כהונה, ורק הקילה תורה בזה דלא בעינן ארבעה בגדים, וגם לא הוי מצוה חיובית, ולר"א כשר בעל מום, או"ד דבאמת לאו עבודה היא כלל, אלא שבזה החמירה תורה דלמצוה זו בעינן כהן ובגדי כהונה, והתוס' כתבו בזה דלר"ל ע"כ גזירת הכתוב הוא הא דבעינן כהן ובגדי כהונה יעוי"ש, אבל יש לעיין בפשט גזירת הכתוב אם הוא על אופן הראשון, או על אופן השני. והנה לר"ל דמשווה הרמה להוצאה וחד דינא אית להו בעבודתם, וזה ודאי דהרמה הוי עבודה לכו"ע ולית מאן דפליג בזה, וע"כ צריך לומר לר"ל דהתורה הקילה בהרמה מגזירת הכתוב, דסגי בשני בגדים, ולר"א כשר במע"מ, ממילא אית לן לומר דמסתמא גם הוצאה עבודה היא, ורק התורה הקילה בעבודה זו. ולפי"ז אם עבד זר ההוצאה, לא עבד המצוה כלל, וכן אם עבד הכהן בבגדי חול לאו עבודה היא, ולא עשה מצות, ודין הוצאה שוה לדין הרמה. ולפי"ז לר"י דסבר דבהרמה לא פליגי, ובהוצאה גרידא פליגי, גם כן מסתבר לומר דבזה לא פליג ר"י על ר"ל, וסבר ג"כ דהוצאה הוי עבודה, ורק התורה הקילה בזה. ובע"כ צריך לומר כן דגם לר' יוחנן הוי הוצאה עבודה, והוא מדחזינן דסבר ר' יוחנן דהוצאה הוי בארבעה בגדים כמבואר בתוספות להדיא דסבר ר' יוחנן כן, ולפי"ז יש לדון דע"כ סבר ר' יוחנן דהוצאה הוי עבודה, דאל"כ אלא אמרינן דלאו עבורה היא נמצא דרק חומרא הטילה תורה על הוצאה שתהיה בבגדי כהונה, וכבר כתבו התוס' דלר"ל דהוי גזירת הכתוב בהוצאה לחומרא זה דוקא אם אנו סוברין דבגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן שלא בשעת עבודה, ואם אמרינן דלר' יוחנן הוצאה לאו עבודה היא, א"כ היאך מותר ללבוש כלאים, והלא אין זה חומר, אלא קולא, וביותר לשיטת הרמב"ם דכלאים שלא בשעת עבודה אסור, וע"כ מוכח דר' יוחנן סבר דעבודה הוי הוצאה, אלא שהקילה תורה בזה דלר"א כשרה בבעלי מומין, אבל בזר פסולה גם לר"א, והנה מצאתי במל"מ עמד בחקירה זו לר' יוחנן ומדייק מדאמר ר' יוחנן אבל בהרמה דברי הכל עבודה היא, משמע דבהוצאה פליגי אם הוי עבודה, ות"ק סבר דהוי עבודה, ור"א סבר דלא הוי עבודה, יעוי"ש. אבל נראה דזה לא דייקא דהרי חזינן דר"ל אמר על ההרמה אי ס"ד עבודה היא וכי יש עבודה שכשירה בשני כלים, הרי דר"ל אמר על הרמה שלאו עבודה היא, וזה פשיטא שסבר דר"ל שפסולה בזר גם בדיעבד דודאי לא יפלוג ר"ל על רב ולוי דפליגי רק אם חייב מיתה אהרמה, אבל לא פליגי אם כשר בזר בדיעבד, וגם בירושלמי.

בפר"ב דיומא פליגי בהדיא ר"י ור"ל בהרמה וסבר ר"ל דזר פטור ממיתה מטעם שעבודת סילוק היא, יעוי"ש, ומצאתי במל"מ העיר מהירושלמי הזה, ולפי"ז ע"כ אעפ"י שר"ל אמר הרמה לאו עבודה היא היינו שאינה כעבודת כהונה דעלמא, ובריטב"א מדייק עבודה שלימה, ומשמע דמפרש כדברינו, אלא יצאתה לידון בדבר חדש, וא"כ שפיר מתפרשא גם לר"י האי לישנא דאמר הוצאה לאו עבודה היא באופן זה, עוד הביא המל"מ מדברי התוס' שכתבו דלר"י בעלי מומין כשרים להוציא לר"א מטעם דלאו עבודה היא יעוי"ש, גם זה לא דייקא דכוונת התוס' כמו שפירשנו:

ד תוס' ד"ה יש עבודה כו', וקשה לי לר"ל דסבר דלאו עבודה היא, מדלא אצרכה קרא ארבעה כלים, א"כ למ"ל קרא לר"א להכשיר בעלי מומין, וגם מ"ט דת"ק דפסיל בע"מ וי"ל משום דבע"מ חשיב כמו זר דסד"א וכי תעלה על דעתך שזר ובע"מ קריבים לגבי מזבח וכו' והיינו טעמא דת"ק דפסיל יעוי"ש, ולכאורה דבריהם תמוהים לפי מה שביארנו דע"כ גם לר"ל הרמה והוצאה עבודה היא ופסולים בזר, וא"כ שפיר פסלי רבנן בע"מ, ור"א שפיר בעי קרא להכשיר בע"מ, וגם בתירוצם שתירצו משום דזר ובע"מ אין קריבים לגבי מזבח, נמצא לפי"ז דלר"א עיקר קרא אתי להתיר בע"מ להיות קרב למזבח, וקרא אתי להתיר, ולא להכשיר, דלענין הכשר עבודה בלא"ה אנו יודעין דלא הוי עבודה, ורק קרא אתי להתיר בע"מ למזבח, וממילא זר כיון דליתא קרא להתירו להיות קרב למזבח באיסורו עומד, אבל אם עבר על איסורו לא הוי עבודה מחוללת, וכמו כן לת"ק בבע"מ אם עבד בדיעבד שפיר דמי, והנה התוס' בעצמם מסיימין דת"ק פסיל בע"מ מבואר דסברי דפסול הוא לעבודה הלזו, וזה תמוה לפי מה דסברי מעיקרא. ונראה בביאור דבריהם כך הוא דבאמת סברי התוס' דלכו"ע עבודה היא, ורק מדחזינן שע"כ הקילה תורה בעבודה זו משארי עבודות ואין זה כסתם עבודה דעלמא, וחידושי דינים נאמרו בה להקל, להכי שפיר הקשו התוס' דגם בלא קרא אית לן לומר דע"כ גם קולא זו דכהן בע"מ נאמר בה, וא"כ למ"ל קרא לר"א, ולת"ק תקשה מ"ט דפסיל, ותירצו דכיון דבע"מ אסור להקריב לגבי מזבח, להכי מסברא אית לן לומר דלא התירה תורה איסור זה לגבי בע"מ וזר וממילא הוי זר ובע"מ באיסורן, וגם פסלי עבודה זו בדיעבד, ור"א בעי קרא להכשיר בע"מ לומר שהתורה התירתו הכא להיות קרב לגבי מזבח, זהו ביאור דברי התוס', וממילא קאי זר בפסולו, מטעם דהוצאה עבודה היא: ה כתבו התוי"ש ד"ה אחרים והוציא לימוד על כהנים בע"מ וכו' ולא פליג אדרשת תנא קמא אלא דריש מדסמכי' אחרים לוהוציא יעוי"ש והיינו דהוקשה להתוס' מניין לר"א לומר ולדרוש להתיר בע"מ, ולא דריש הקרא כת"ק, ותירצו דהוכיח ר"א מקרא עוד לימוד,

משמע מזה דאי לאו האי הוכחה שפיר הוי אמרינן הקרא כדרשת הת"ק, ולא הוי מרבינן היתר לבע"מ, ואם אמרינן דהוצאה לאו עבודה היא, ורק חומר הטילה תורה אהוצאה אעפ"י שאינה עבודה, א"כ מה הוקשה להתוס' מניין לר"א לחדש היתר לבע"מ, הלא אדרבה היתרא יותר מסתבר למידרש, וא"כ מוקים קרא אמסתברא להיתר בע"מ, וע"כ דברור להתוס' דבאמת עבודה היא, ורק איזה קולא הקילה תורה בהוצאה, וא"כ אין לך להקל אלא מה שמצינו בהדיא, וא"כ תקשה לר"א מניין לו לחדש היתר לבע"מ. ותירצו דמגופה דקרא קמדייק, ומוכח דסברי התוספות דהוצאה הוי עבודה, והריטב"א כתב גם כן כהתוס' ישנים, יעוי"ש, ומוכח דגם הריטב"א סבר כן, ולפי"ז יש לעיין בהא דכתב הרמב"ם בדבר הוצאה דהדשן:

ו כתב הרמב"ם בפר"ב מתו"מ הט"ז וז"ל ואעפ"י שאין הוצאתו לחוץ עבודה, אין בעלי מומין מוציאין אותו יעוי"ש והנה יש לעיין על איזה הוצאה מכוון רבינו אם אהוצאה דפליגי תנאי דהיינו מן המזבח, או"ד הוצאה שמחוץ לעיר, ומסתברא דאהוצאה שמחוץ לעיר קאי, משום דבזה מיירי שם הרמב"ם, והוצאה זו פשיטא דלאו עבודה היא, וא"כ אין זה ענין לפלוגתא דתנאי הכא, דהם מיירי בהוצאה שמסלקין הדשן מן המזבח. ובזה מיירי הקרא, והרמב"ם מיידי בהוצאה שמחוץ לעיר אמנם מרן הכס"מ כתב שם דהרמב"ם פסק כת"ק דר"א, וא"כ דעת הכס"מ דסבר הרמב"ם דגם סילוק הדשן לאו עבודה היא, וא"כ בדיעבד כשר בזר, כיון דלאו עבודה היא, וכשר בדיעבד בבגדי חול אעפ"י שההיקש מלמדנו דבעי בגדי כהונה, ותמוה מניין לרבינו זאת, ולולא דברי מרן שפיר מתפרשא דברי הרמב"ם דמיירי אהוצאה שחוץ לעיר. אך תקשה לפי"ז מניין לרבינו שגם הוצאה שמחוץ לעיר אין בעלי מומין מוציאין אותה כיון שלא פליגי בזה ת"ק ור"א ולא מיירו מזה ואפשר דלאחד שהורידו הדשן מעל גבי המזבח למטה שוב אין איסור לבע"מ ולזר ולהוציא, ואין לומר דגם ת"ק ור"א פליגי בהוצאה כזו לאחר שהורידו מהמזבח, דא"כ היאך יליף מזה ר"ל להרמה, וע"כ דמיירו בהוצאה מעל המזבח, וא"כ תקשה כדלעיל, ומצאתי במל"מ שם ד"ה ודע שראיתי מפרש ג"כ דברי הרמב"ם כמו שכתבנו, ודקדק גם כן מניין לרבינו זאת, יעוי"ש ומכח זה נחית לפרש דהרמב"ם סבר דהוצאה לגמרי לאו עבודה לשיטת הרמב"ם, אבל זה תמוה לומר כמו שכתבנו לעיל, וגם בירושלמי מבואר להדיא גם כן דהוצאה הוי עבודה דאיתא שם הוציא שאר הדשן כו' ברם כמ"ד אחרים פחותים מהן זר חייב עליה, ברם כמ"ד אחרים לרבות בע"מ הוא זר הוא בע"מ יעוי"ש, והמל"מ מביאו גם כן, וא"כ דלדידן דקיי"ל אחרים פחותים הוי הוצאת הדשן עבודה:

ז ונראה דסבר הרמב"ם בזה כך דע"כ עיקר הוצאה אין חילוק בין אם נוטל הדשן מן המזבח, או ממטה, וכל זה דין הוצאה הוא, וסבר דפליגי תנאי בהוצאה אם בע"מ כשר בה והיינו דאעפ"י דבעינן כהן ובגדי כהונה, מ"מ עדיין י"ל דלאו עבודה היא, והיינו דשני עניני מצות איכא בעבודת כהנים. א) חיובית. ב) שלילית והכשר מצוה. והנה בחיובית ע"כ עבודה היא ואם נעשה שלא כדין ושלא כסדר האמור בה כדליתא דמיא, ובעינן למיעבד מחדש, אמנם הכשר מצוה שאני דהיינו דהשלילה הכא העיקר, כמו הכא בהא דהוצאות הדשן, שלא הוי עצם המצוה רק הכשר מצוה לפנות הדשן מעל המזבח. ואם מאיליו נסתלק הדשן מעל המזבח אין לנו להדר אחרי זה, ומשא"כ בשארי עבודות, ולהכי סבר הרמב"ם דהוצאת הדשן לאו עבודה, וגם אם הוציא קוף אין לנו, ופשיטא שאם הוציא זר ובע"מ שלא חילל עבודה זו, והיינו מפני שלאו עבודה היא, ומפרש הרמב"ם דמטעם זה פליגי ת"ק ור"א בבעלי מומין דר"א סבר דגם בע"מ כשר בזה לכתחילה, ודבתה אותו תורה מדכתיב אחרים. ואעפ"י שע"כ גם ר"א סבר דבעינן כהן ובבגדי כהונה וכמו"ש התוס' בשיטת ר"א (ודלא כהירושלמי) מ"מ שפיר הכשירה תורה הכא גם בע"מ לכתחילה מפני שהמצוה הכא היא גדר שלילי, ולאו עבודה היא, ות"ק סבר דמכל זה לא התירה תורה הכא בע"מ בתחילה ובעינן כל הפרטים כלגבי עבודה, אעפ"י שבאמת לאו עבודה היא, ובדיעבד בכל אופן שפיר דמי, ולא שייך בזה חילול עבודה, ור"ל דסבר כמחלוקת בהוצאה כך פליגי בהרמה סבר דגם הרמה כך הוא דבדיעבד הוי מורם, בכל אופן, ור"י סבר דבהרמה לכו"ע עבודה היא דאם לא נעשה כדין וסדר האמור בה לא הוי הרמה בדיעבד גם כן. אבל בהוצאה לכו"ע לא הוי עבודה כיון דלא הוי יותר מהכשר מצוה, ובזה פליג ד' יוחנן על ר"ל דר"ל סבר דהרמה לאו עבודה היא ודמיא להוצאה מטעם דלא בעינן בה יותר משני כלים, וממילא למד מזה דלא הוי אלא הכשר מצוה, אבל ר"י סבר דהרמה הוי מצוה חיובית וממילא עבודה היא, אבל הוצאה לכו"ע לא הוי יותר מהכשר מצוה, וסבר ת"ק דבע"מ פסול בה, היינו שפסול כמו זר, דהתורה לא התירה אותו, ובדיעבד דינו כזר. ומטעם זה לא קשה מירושלמי שאיתא שם דאם הוציא זר חייב, דזה פשיטא שאסור לזר להוציא כיון דבעינן כהן ובבגדי כהונה, אבל זה ודאי דאינה מחוללת עבודה זו, ורק המצוה לא נעשית כתיקונה, וא"כ לאו עבודה היא, ועור נראה לומר דאפשר דהאי זר שהוציא קיים מצוה דהוצאה, כיון דעכ"פ אין כאן דשן על המזבח, ואעפ"י שעשה איסור שקרב לגבי מזבח, מ"מ אפשר לומר דאיסורא דעבד עבד, ומצוה עשה. עוד אפשר לומר דכיון דע"כ המצוה מוטל על בי"ד. והכהנים, דהרי היא מצוה כללית, ואם הוציא זר, המצוה נחשבת על הכלל שהם

קיימו מצוה, יען שעכ"פ נסתלק דשן מע"ג מזבח. ואין איסור זה מעכב להמצוה הכללית, ואתי שפיר ג"כ מה שכתבנו לעיל להקשות למ"ל קרא דבעי בגדי קודש להוצאות הדשן ומה"ת הו"א דכשר בבגדי חול, כמו שכתבנו לעיל, - אבל בדברינו יבואר לנכון לשיטת הרמב"ם דמדלא הוי רק מצוה שלילית, ולא חיובית, להכי שפיר הוי סד"א דסגי גם בבגדי חול:

ח המל"מ הקשה דלפי מה שכתב הרמב"ם בפר"ט מביאת מקדש ה"י דטמא ובעל מום אינם חייבים אלא על עבודות שזר חייב עליהן מיתה ועל שאר העבודות באזהרה, וא"כ בעבודות שאין זר חייב מיתה או בעל מום מותר לגמרי, (עיין כס"מ שם בביא"מ), וא"כ הכא בהוצאה פשיטא שזר פטור ממיתה, וא"כ פשיטא שבעל מום מותר בהוצאה דדשן, ולר"א למ"ל קרא ורבנן אמאי פסלי, וכתב דאין לומר מטעם דאסור להיות קרב לגבי מזבח, כמו"ש התוס', דהתוס' כתבו כן לר"ל דסבר לאו עבודה היא, אבל לר"י דסבר דהוי עבודה ניחא ומותר בע"מ להיות קרב לגבי מזבח, וא"כ תקשה למ"ל קרא לבע"מ להכשר לר"א ורבנן מדוע מיעטו ותירץ דאיצטרך דלא מיפסל עבודה ע"י בע"מ, ורבנן פסלי לה, עכת"ד יעוי"ש, ודברי המל"מ בזה שלא כדברינו שכתבנו, אמנם לדעתינו דבריו אינם מוכרחים בזה. דאיכא למימר דזה ודאי דאינם מחללים ההוצאה, והא דפסלי רבנן בעלי מומים להוצאה זהו מטעם דלא בחר הקב"ה בהם לעבודה זו, מטעם דבכהנים דיברה תורה במצוה זו, וכל מקום שדיברה תורה בכהנים משוללים המה בעלי מומים מזה, ומסברא אין לעשות המצוה בבעלי מומין, כמו שאין עושין המצוה הלזו בבגדי חול, וטעון דוקא בגדי קודש. והא דהקשו תוס' לר"ל. ביארנו לעיל דסברי התוס' דכיון דסבר ר"ל דלאו עבודה היא, ומטעם זה סגי בשני כלים, א"כ חידוש דין הוא שחידשה תורה בהוצאות הדשן, וא"כ סברא יש לדון להכשיר גם בתחילה כהן בעל מום, ועל זה תירצו דגם מסברא אית לן לומר דלא נבחר בזה כהן בע"מ מטעם שאסור להיות קרב למזבח, וא"כ אית לן לומר דלא דיברה תורה מבע"מ ור"א יליף מקרא דגם מבע"מ דיברה תורה, ורבנן סברי דלא מיירי בבע"מ, ופסול בזה. היינו למצוה הלזו, ואין כוונת התוס' דעבודה נפסלה, ורק דהתורה פסלתו, דלא בחרה תורה בו, למצוה זו. ולא קשה ג"כ הא דהקשה המל"מ דמאחר דס"ל לרבינו דהוצאה לאו עבודה היא מנלן דרבנן פסלי אף בהוצאה דלאחר הורדה מעל המזבח דליכא איסור קריבה למזבח, משום דאעפ"י שאינה עבודה, אמנם אין מקיימין המצוה אלא באופן זה שאמרה תורה. עוד הקשה מדוע בהדלקת המנורה פסק הרמב"ם דמותר בזר כיון דלאו עבודה היא, והכא הוצאה דדשן דגם כן לאו עבודה היא, ומכ"ז בעינן כהן ותמים, ולפי דברינו לא קשה דבהדלקה לא אמרה תורה

שכהן יעשה אותה, משא"כ הכא בהוצאה דדשן אמרה תורה שהכהן יעשה אותה בבגדי כהונה הפחותין, ולהכי אין מקיימין המצוה באופן אחר. עוד הקשה המל"מ מדוע לא כתב הרמב"ם בפר"ט מביאת מקדש דזר חייב על הוצאה דהדשן כיון דזר אסור בה, וכמו שכתב דור לוקה על הרמה, ובירושלמי מבואר להדיא דמאן דסבר בע"מ פסול להוצאה זר חייב מיתה למאן דמחייב על עבודת סילוק עכת"ד, נראה דסברת הרמב"ם דשם בירושלמי ר' יוחנן ור"ל קאמרי לה, וא"כ מבואר דסברי תרווייהו דהרמה והוצאה שניהן שווין לענין עבודה. ואילו הכא בש"ס דילן מבואר להדיא דלר"ל כו"ע סברי דהוצאה לאו עבודה, והיינו כמו שכתבנו לעיל דרק מצוה איכא בזה, ולא עבודה, וסבר הרמב"ם דבזה גם ר' יוחנן מודה בהוצאה מדמצאו תנאים לפלוג בזה, ואין לחייב זר אלא על עבודה בין חיוב מיתה ובין חיוב מלקות עכ"פ עבודה בעינן, ולא מצוה גרידא, וא"כ ע"כ סבר הש"ס דילן דמלקות ליתא הכא. - עוד כתב שם להוכיח דלהכי מוכרח הרמב"ם לחדש דהוצאות הדשן לאו עבודה היא, משום דאמרינן הכא בש"ס דכל עבודה שיש אחריה עבודה אין הזר חייב מיתה ועל זה הוקשה דהיכי אמרינן דחייב על הרמת הדשן מיתה והא יש אחריה עבודה דהיינו הוצאה ואפילו מאן דפטר הוא מטעם אחר דהוי עבודת סילוק והלא תיפוק לי' מטעם דיש אחרי' עבודה, ומכח קושיא זו הוכרח רבינו לומר דהוצאה לאו עבודה היא, ומשו"ה הוי הרמה עבודה תמה עכת"ד, נפלאתי הרבה על דבריו בזה. דהלא מה מהני הא דלא הוי עבודה, הא אפילו אם לא הוי אלא מצוה גרידא, ג"כ ל"ה בשביל זה הרבה עבודה תמה, מטעם כיון דעכ"פ איכא אחרי' מצוה לעשות וגדולה מזו מצינו דהנה לקמן כ"ד ע"ב פריך אש"ס דליחייב זר על נתינת שמן במנורה. ומשני דאיכא הדלקה, (יש לחלק דהדלקה שאני כיון דלא סגי בלא"ה, וזהו התכלית של המצוה, משא"כ הוצאה אינו ענין להרמה ושפיר מתקיימת הרמה אעפ"י שלא יעשה את ההוצאה אח"כ). הרי חזינן דאעפ"י שהדלקה כשרה בזר, ולא בעי בגדי כהונה, ומ"מ כיון שבאה באחרונה, להכי לא נקראת (בשביל זה) הנתינת שמן עבודה תמה, ומכש"כ הכא דאיכא הוצאת הדשן דבעי כהן ובגדי כהונה פשיטא שאפילו אם לאו עבודה היא, מ"מ מונעת את ההרמה שלא תהי' נקראת עבודה תמה. והתוס' כבר עמדו בזה בהא דהרמת הדשן היאך נקראת עבודה תמה כיון שיש אחרי' הוצאה. ותירצו דכיון דתרומת הדשן דוקא בלילה, והוצאה בין ביום ובין בלילה כמבואר בדבריהם לקמן כ"ז ע"ב ד"ה א"ד. אמנם להרמב"ם בלא"ה תקשה זאת כי הרמב"ם סבר שגם תרומת הדשן נוהג כן. אמנם בדברינו אתי שפיר בפשוטו דכיון דהוצאת הדשן לא הוי אלא הכשר מצוה להכי אין זה מונעת ההרמה להיות נקראת עבודה תמה: ט רבי אליעזר אומר אחרים והוציא לימד על

הכהנים בעלי מומין שכשרין להוצאת הדשן, וכתבו התוס' ישנים דר"א לא פליג את"ק וסבר דבעי בגדי קודש, ולפי"ז פשיטא דזר פסול גם לר"א מטעם דאסור ללבוש בגדי קודש, וא"כ תמוה דבירושלמי איתא להדיא דלר"א דמכשיר בע"מ כשר גם בזר יעוי"ש, ואפשר לומר דסברי התוס' דבזר לא הוי חסרון בגדים כיון שאינו מצווה בבגדים, וכבר כתבו כן בקדושין ל"ו דממעטין בנות אהרן מן העבודה, והקשו התוס' הא בלא"ה הוי מחוסרי בגדים, ותירצו כיון שלא נצטוו בבגדי כהונה לא הוי מחוסרי בגדים, והמל"מ בפר"ב מתו"מ הביא בשם הריטב"א גם כן הכי. ואם נתאים דברי התוס' גם לפי דברי הירושלמי, וא"כ סבר ר"א דזר כשר להוצאה אעפ"י שסבר דבעי בגדי כהונה, והיינו דרק כהן בעי בגדי כהונה, ולא זר, ולפי"ז בע"מ ג"כ שפיר מצי עביד עבודה בלא בגדי כהונה, והמל"מ הסתפק בזה, אבל כיון שמבואר דלהתוס' סבר ר"א דזר כשר אעפ"י שבעי ר"א בגדי כהונה, ומב"ז כשר זר בלא בגדי כהונה, מסתברא שגם בע"מ עביד בלא בגדי כהונה:

י אמנם נראה דע"כ לא דמי זר לבע"מ בזה, דע"כ מדנקט ר"א כהנים בעלי מומין דוקא הוא, והיינו שבכהנים דברה תורה ואין לנו לומר שגם בזר הדין כן. ואעפ"י שבירושלמי איתא דזר כשר בה לר"א יש לומר כך דהנה לענין המצוה גם זר כשר, אך כיון שאיכא איסור לזר להיות קרב למזבח, להכי פשיטא שאיסור זה לא התירה תורה לזר. אבל בע"מ ציוותה תורה בהדיא ולהכי מותר להיות בעצמו קרב למזבח, והירושלמי מיירי לענין עצם המצוה, אמר שם דכשר בזר, ואפשר שמיירי הירושלמי שכהן היה מוריד הדשן מע"ג המזבח למטה, והזר לקח משם והוציא, אבל זה פשיטא שהבדל יש בין זר לבע"מ לענין קריבה למזבח, ובזה מיושב גם דברי התוס' דלעיל ד"ה יש עבודה שזר אסור לר"א יעוי"ש, ומ"מ לא קשה מהירושלמי, והיינו כמוש"נ- וכיון שכן ע"כ אית לן לומר דהתורה הכירה כהן בע"מ להיות נבחר לעבודה זו. והיינו מטעם כהונה דהרי התירה אותו התורה לעלות ע"ג המזבח, שזהו ע"כ מטעם יחס כהונה, וא"כ שפיר יש לומר דבעי בגדי קודש, והריטב"א הביא בשם נמוקי הרב החסיד ז"ל דר"א פליג את"ק לגמרי ומכשיר הוצאה בבגדי חול, ומפרש שדריש ר"א בגדים אחרים בגדים של אחרים, דהיינו בעלי מומין, וזהו בגדי חול, והנה גם לפי דבריו אין להוכיח דהתירה תורה זר להיות קרב למזבח, משום דהקרא בכהנים מיירי, ולדידהו דיברה תורה ובגבו"א הקשה מדוע לא מרבה חלל דמצינו שהוא קיל מבע"מ לענין עבודה שלא הי' ידוע שהוא חלל דבדיעבד כשרה וגם בע"מ באופן זה פסולה כמבואר קדושין ס"ו, יעוי"ש ויש לתרץ דלא קשה כלל דע"כ אית לן לומר דדוקא בכהן מיירי קרא, ובזה מודה גם ר"א וחלל לאו כהן

הוא, יא מאי טעמא דר"ל אמר לך אי ס"ד עבודה היא יש לך עבודה שכשרה בשני כלים וכו', הקשה בגבו"א דלפי מה שכתבו התוס' דלר"ל הא דפסלי רבנן בע"מ להוצאת הדשן משום דהוי כזר ואינו קרב לגבי מזבח, א"כ לא יהא טעון קידוש יו"ר ובהדיא תנן בתמיד בפר"א דטעון קידוש יו"ד מן הכיור יעוי"ש, והנה לפי מה שפירשנו בכוונת התוס' לעיל (אות ד') דבשביל שיש איסור לזר להיות קרב למזבח, להכי לא רבתה אותו תורה למצוה זו, וממילא בעינן עתה כהן למצוה זו, וא"כ כיון דעבודת כהונה היא שפיר בעינן לזה קידוש ידים ורגלים:

יב על בשרו מה ת"ל ילבש להביא מצנפת ואבנט להרמה דברי ר' יהודה, ר' דוסא אומר לרבות בגד כהן גדול שכשירין לכה"ד אמר רבי שתי תשובות בדבר, חדא דאבנטו של כה"ג כו' ועוד כו' אלא מה ת"ל ילבש לרבות את השחקים יעוי"ש, והקשו בתוסי"ש מאי פריך רבי לר"ד דאבנטו של כה"ג לא זהו אבנטו של כה"ד, נוקי קרא דילבש לרבויי כל מה דמצינן לרבות, לבר מאבנט שלא מצינן לרבות. והנה בגבו"א לעיל י"ב ע"ב הקשה ג"כ קושיא זו. ובאמת כבר קדמו התוס' בזה. אמנם הוסיף שם להקשות דמכדי הני ב' תשובות של רבי שתיהן אינן אלא אר"ד, אבל אדר"י לא מקשה כלל, דאדר"ד שאמר לרבות בגדי כהן גדול שכשירין לכה"ד מקשה רבי שתי תשובות ואדר"י שאמר ילבש לרבות עוד שני בגדים להרמה, לא השיב רבי על זה מאומה, וא"כ מ"ט נאדי רבי מדרשת רבי יהודה ואמר לרבות את השחקין, דקשה מניין לו לרבות שחקים דלמא אתי לרבויי עוד שני כלים להרמה, ועוד קשה ביותר דקאמר רבי אלא מה ת"ל ילבש לרבות את השחקים, מבואר דכל עיקר דבא לרבות שחקים, הוא מייתורא דילבש, וזה תמוה דלמא לדרשת ר' יהודה אתא עכת"ד יעוי"ש, - ונראה דהכוונה בתורה "ילבש" הוי ביאורו לבישה הנהוגה דהיינו לבישה הכללית שנאמרה בו, וזהו בכל הלבישה שנאמרה בו, ובכ"מ דכתיב בתורה ילבש, או לבישה, ביאורו כל הלבישה כולו הנאמרה בו, כמו שנאמר הלבוש אשר לבש המלך ע"כ ביאורו המלבושים כולם, ולכן סתם ילבש האמורה בתורה הוא כולל לבישה כולה, וזהו כמאן דכתיב בהדיא הארבעה בגדים, וזהו שהשיב רבי, הדא דאבנטו של כה"ג כו', וא"כ אין כאן לבישה כולה, ואין נופל בזה לומר ילבש. ובזה הוי תשובה גם לדרשת רבי יהודה דמרבה שני בגדים להרמה, ולפי מה שמדייק רבי דילבש מובנו שכולל כל הבגדים, דהיינו לבישה כללית, וא"כ אין לומר דמזה אנו מרבינן שני בגדים להרמה, דע"כ הביאור ילבש הוי ארבעה בגדים, נמצא לפי"ז דבתשובה קמייתא השיב גם לר' יהודה, וזהו שאמר רבי וא"כ מה ת"ל "ילבש" דביאורו דוקא ארבעה בגדים, לרבות את השחקים דהיינו ארבעה בגדי כהונה שחקים, ובדברינו

יבואר גם כן לנכון שפסק הרמב"ם כרבי כיון שהשיב רבי תשובה נצחת גם לדברי ר' יהודה, ופוסק כרבי: יב ילבש לרבות מצנפת ואבנט להרמה:
והוקשה להתוס' דלמא אינו מרבה אלא אחד היינו או מצנפת, או אבנט, ואינו צריך אלא שלשה בגדים, ופירשו דמקשינן ילבש בתרא, ללבש דכתיב ברישא דקרא, ומה התם שתי בגדים, ה"נ שתי בגדים וזהו ארבעה. - והקשו התוס' דלפי"ז מנלן דבעינן בהוצאה ארבעה בגדים כיון דהרמה עצמה לא ידענו ארבעה אלא מהיקשא, ולעיל ילפינן מהיקשא דמקשינן לבישה לפשיטה, וא"כ אין דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקשא יעוי"ש, ובאמת יש לעיין מניין להתוס' דיש בהוצאה ארבעה בגדים, דלמא באמת אין לנו לרבות יותר ממה דכתיב בהדיא, ודבר הנלמד בהיקש כיון שאין חוזר ומלמד בהיקשא אין אנו ילפינן וממילא לא הוי בהוצאה יותר משלשה כלים, אף לד' יוחנן, והמהרש"א ז"ל עמד בזה, ותירץ דכיון דאמר ר' יוחנן מחלוקת בהוצאה ופליגי ת"ה וד"א אם הוצאה הוי עבודה, ות"ק סבר דהוי עבודה, וא"כ ע"כ עובד בארבעה בגדים, דאל"כ תקשה לך וכי יש עבודה כשרה בשני כלים (וצ"ל שלשה כלים דשלשה אנו יודעין מבלעדי ההיקש) יעוי"ש, אבל דבריו תמוהין דהלא מצינו שר"ל אמר בהדיא וכי היכן מצינו עבודה בשני כלים, ומכ"ז סבר אליבא דת"ק דבע"מ פסול להוצאה, וגם בעי בגדי כהונה, וביארנו לעיל מזה, וא"כ אית לן לומר דלא פליגי ר"י ור"ל אלא בהרמה אבל בהוצאה דלא פליגי אית לן לומר דתרווייהו שווים בזה, ואף אם הוי ההוצאה בשלשה בגדים, מכל זה פסול בבע"מ, - והנה אפשר לומר דסברי התוס' דאם לא הוי בהוצאה יותר משלשה בגדים, א"כ מניין לנו ללמוד להרמה שטעונה ארבעה מטעם היקש דולבש דרישא דקרא הלא אית לן היקש אחר, וזהו ההיקש פשיטה ללבישה דהיינו הרמה להוצאה, כי הלא ידוע דאין היקש למחצה, וא"כ היה צריך היות גם בהרמה רק שלשה בגדים, ואעפ"י שקיי"ל בהיקשא דלקולא ולחומרא לחומרא מקשינן. אמנם כיון שגם בהיקש זה יש קולא לרבות בגד רביעי שהוא כלאים דפשיטא אם הוי מרבינן מ"ילבש" בגד שלישי בודאי שלא היינו מרבינן האבנט שהוא כלאים, וממילא ההיקש דילבש לולבש דרישא דקרא מרבה האבנט שהוא כלאים, וא"כ קולא הוא. - ואם היה בהוצאה רק ג' בגדים לבד מהאבנט, יש לנו לדון פשיטה ללבישה, דהיינו הרמה, מהוצאה וזהו לחומרא שלא להתיר כלאים בהרמה, ומדחזינן שבעי ר' יוחנן אליבא דר' יהודה ארבעה בגדים להרמה, ע"כ מוכח דסבר ר' יהודה דגם בהוצאה בעינן ארבעה בגדים ועל זה הקשו התוס' הכל טעמא מאי דבהוצאה בעינן ארבעה בגדים ומנא ידעינן. יג אמנם בעיקר דברי התוס' שכתבו דבהוצאה ילפינן דבעינן בגדי קודש מהרמה, והיינו דמפרשי התוס' הא

דברייתא דמקשינן לבישה לפשיטה היינו דהתורה דיברה בהוצאה דדשן שהוא אחרי הרמה, ומיירי הקרא שפושט בגדי קודש דהרמה ולובש בגדי קודש אחרים להוצאה. ותמוה לן הרבה מטעמים הרבה. א) הא לפי מה שכתבו הפוסקים שלמצות הוצאה אינה חיובית בכל יום, וא"כ אין זמנה אחרי הרמת הדשן שבכל יום, אלא גם אם יעשה ההוצאה בצהרים שפיר דמי, ואם כן אם יעשה ההוצאה ביום, או בלילה, ע"כ לא קרינן בזה ההיקש לבישה לפשיטה דהרמה, אלא ההיקש לבישה לפשיטה לשארי עבודות. ב) דלר"ל דאמר דכשם שפליגי בהוצאה כך פליגי בהרמה, נמצא דע"כ אין יתדון להרמה על ההוצאה לדידי', וא"כ לאחר שילפי רבנן דלהוצאה בעינן בגדים אחרים דהיינו פחותים, מהן, ולפי"ז ע"כ גם בהרמה בעינן בגדים פחותים, ואם נפרש התנא שיליף היקשא ופשט ולבש מקיש לבישה לפשיטה, דהיינו פשיטה של הרמה, א"כ היאך נפרש "אחרים פחותים מהן" היינו אחדים לא כאותן דפשיטה דהיינו של הרמה, דזה ודאי אין לפרש כן, דהרי לר"ל גם בהרמה בעינן פחותים כמו של הוצאה, ואין יתרון להרמה, אהוצאה, וע"כ צריך לומר דכוונת התנא בהיקשא דמקיש לבישה לפשיטה, היינו הפשיטה הכללית של בגדי כהונה, דהיינו סתם בגדי כהונה, ואין זה ענין להרמה כלל, נמצא דההיקש לבישה לפשיטה הוא היקש לסתם בגדי כהונה, ובזה קאמר אחדים פחותים מהן היינו פחותים מבגדי כהונה דעלמא. ואין להקשות דלפי"ז מניין לר"ל דבהוצאה לא הוה יותר משני בגדים דלמא ההיקש לבישה לפשיטה בא לרבות ארבעה בגדים כפשיטה דעלמא. וצריך לומר דסבר ר"ל דע"כ הוצאה והרמה חדא דינא אית להו דתרווייהו מצוה דדשן נינהו, ומסברא אין להחמיר בהוצאה יותר מבהרמה, או יותר נראה דמפרש ר"ל דתרווייהו הרמה והוצאה חד דינא אית להו ודיניהם שוה, והתורה אמדה דינים בהרמה, ומה שחיסרה בהרמה הוסיפה בהוצאה, וכן אמרה בהוצאה, ומה שחיסרה בהוצאה סמכה בהא דכתיב בהרמה, משום דתרווייהו כתובים כחדא, ובהרמה כתיב שני כלים דין זה קאי גם על ההוצאה, וכן אמרה דבעינן בגדי קודש בהוצאה, דין זה קאי על ההרמה, וכן בזה דדרשי' מאחרים לפחותים מהן, הכתוב בהוצאה, קאי גם על ההרמה, אבל ע"כ ההיקש לבישה לפשיטה קאי על כלל בגדי כהונה, ולא על הרמה. וא"כ מאי מקשו התוס', וצע"ג:

יד כתבו התוס' ויש לומר דשמא לא מקרי קדשים אלא גופי הקרבנות, אבל בגדי כהונה חוזרין ומלמדין יעוי"ש, הנה לעיל בסוגיא ו' ע"א בתוס' ד"ה אמר לך וכו' כתבנו דע"כ סברי התוס' דבגדי כהונה תורת קדשים עליהם לענין זה דלמד מן הלמד. - אבל אפשר

לומר דשאני בין עשייתן דבגדי כהונה, ללבישתן. דבענין עשייתן יש לומר דגופי קדשים נקראים משא"כ לענין לבישתן כמו הכא, וצ"ע:

דף כד.

ומה ת"ל ילבש לרבות את השחקים וכו'. ביאור הענין מבואר בספרנו נזר הקודש לזבחים דף כ"ח. כ"ט, דף הספר:

א בעי ר' אבין תרומת הדשן בכמה מתרומת מעשר ילפינן לה, או"ד מתרומת מדין ילפינן לה. והיינו שמספקא לר' אבין אם נוטל אחד מעשרה כתרומת מעשר, או דלמא אחד מחמש מאות כתרומת מדין, כן פירש"י, וקשה אמאי לא אמדינן תפסת מרובה לא תפסת, תפסת מועט תפסת ומצאתי בריטב"א עמד בזה בלשון וא"ת ולא משני מידי. והנה לפי מה שכתבו התוס' לקמן ע"ב דבדבר שיש לו קצבה בהמרובה יש לנו לתפוס המרובה אם הוא לחומרא, יעוי"ש, וא"כ הכא נמי יש לנו לתפוס המרובה מספיקא כיון שהוא לחומרא, ויש להעיר אדברי התוס' מהא דאיתא בקדושין י"ז במצוה דהענקה תפסת מועט תפסת, יעוי"ש, אעפ"י דשם גם כן מיירי שהמרובה יש לו סכום וקצבה כמו אם הוי ילפינן מערכין לחמשים, אמנם אפשר דלהוציא ממון לא אמרינן המרובה אעפ"י שמצוה איכא, וצ"ע, אבל בגרון זה הכא יש לנו לתפוס המרובה. ומטעם זה יש ליישב מדוע לא בעי אם כתרומה גדולה תורמין, משום דאין לנו להסתפק בשיעור קטן כזה. אך גם זה תקשה מאי טעמא בעי הש"ס אם מתרומת מדין ילפינן לאחד מחמש מאות, הלא בודאי אית לן לדון ולתפוס את המרובה שהוא אחד מעשרה. אך יש לומר דהש"ס בעי אם נאמרה בזה ההלכה מקבלה ללמוד ממדין, דאז אין לנו ללמוד עפ"י הכללים דהספקות, מטעם דאם נאמרה ההלכה ללמוד ממדין, הרי זה כודאי גמור וכאילו נאמרה בפירוש דמיא, וזהו שבעי ר' אבין, אם נאמרה בזה הלכה, ופשטו לי' שנאמרה ההלכה ללמוד מקומץ:

ב הקשו התוס' אמאי לא בעי אם ילפינן לה מתרומה גדולה יעוי"ש, וקשה הא אית לנו לדון מתרומה כזה שאין אחריה תרומה כתרומת מעשר וכתרומת מדין, משא"כ תרומה גדולה שיש אחרי' תרומה, וכן איתא בש"ס להדיא במנחות דף ע"ז ע"ב, בתרומה לחמי תודה דאיתא שם דלא ילפינן מביכורים. מפני שיש אחרי' תרומה, משא"כ תרומת לחמי תודה, יעוי"ש, ומצאתי בגבו"א עמד בזה בתמי' על התוס'. ונראה דיש לחקור בדבר ההרמה אם דין הוא במצות מזבח והמצוה חלה על עבודת מזבח, או"ד שדין הוא על הקרבן, וההרמה הוא גמר עבודת הקרבן, וכתבנו לעיל מזה בסוגיא דף כ', והנה אם

אמרינן דמצות מזבח הוא, א"כ הרי איתא תרומה אחרי תרומה, דהיינו הרמה שבכל יום ווים, ולעולם לא נפקע ממצות הרמה, דהחיוב על המזבח דמיא, ואפילו אם נאמר דהמצוה הוא גמר של ההקרבת הקרבנות, וכן משמע מדברי התוס' לקמן כ"ז ד"ה א"ד שכתבו וז"ל אע"ג דתרומת הדשן זקוקה לה וגמר עבודת עיכול אברים היא וכו', יעוי"ש, נמצא דהרמה מצות הקרבן הוא. יש לומר דבשביל מצות הוצאה גם כן, יש לה תורת הרמה, ואעפ"י שאינה הרמה, אמנם יען חשיבות המצוה שעדיין מוטל על הדשן, הרי זה לא נגמרה הרמתה, והרי היא בדמיון יש אחריה הרמה, ולהכי הקשו התוס' ובתוי"ש והריטב"א מ"ט לא בעי אם מתרומה גדולה ילפינן לה:

ג עוד הקשו התוס' אמאי לא מיבעי' אם ילפינן מחלה יעוי"ש, והנה אם אמרינן כמו שכתבנו דהכא בהרמה עדיין לא נגמרה מצותה מטעם דאיכא עדיין הוצאה והוי כעין הרמה אחרי', יש ליישב קושיא זו, דהרי חלה אין אחרי' עוד שום דבד, וצ"ע, ועוד קשה דלפי מה שכתבנו אם בהרמה נקראת יש אחריה הרמה, א"כ מאי בעי אם ילפינן מתרומת מעשר או מתרומת מדין. וקשה הא לא דמי דשם אין אחרי' עוד הרמה. אמנם זה עצמו כוונת התוס' בקושיתם והיינו שמספקא להתוס' בדבר הרמת הדשן ומצות הוצאה שאח"כ, אם בשביל זה נקרא יש אחרי' עוד הרמה, וא"כ יש ללמוד מתרומה גדולה מפני שדומה לת"ג יותר מאילו לתרומת מעשר או תרומת מדין, ואם אמדינן דהרמת הדשן נקראת אין אחרי' הרמה מפני שהוצאה הוא ענין אחד, א"כ יש לה דמיון לחלה, וא"כ מ"ט לא מיבעי' אם לחלה מדמינן והנה כאשר מסקו התוס' שאין דמיון הרמת הדשן לחלה, וגם לא לתרומה גדולה, להכי שפיר מיבעי' הש"ס אם לתרומת מעשר אם לתרומת מדין מדמינן, ואיכא למימר דעדיין נשאר הספק אם הרמת הדשן נקראת אין אחריה הרמה, דשפיר איכא למימר דנקראת יש אחרי' הרמה דהיינו ההוצאה, אמנם מכל זה אין לה דמיון לתרומה וחלה יותר מפני שלא כתיב בה לשון הרמה, והש"ס מחפש אחרי הדמיון היותר גדול, וכמו כן אין לה דמיון לחלה יותר:

ד שם. תירצו התוס' בחד אופן דלא דמי הרמת הדשן לחלה מטעם דאין זה תרומה קמייתא, שכבר נתרמה ממנה, ת"ג, משא"כ בתרומת מעשר אעפ"י שכבר נתרמה ממנה ת"ג, מ"מ בלוים משתעי קרא, וזו היא תרומה קמייתא דחייבינהו קרא, יעוי"ש, וכתב הגבו"א דנעלם מהתוס' סוגיא שלימה במנחות ע"ז ע"ב דפריך שם בתרומת לחמי תודה אמאי לא ילפינן מתרומת חלה, ומשני דנין דבר שנאמר בו תרומת ד', מדבר שנאמר בו תרומת ד', לאפוקי תרומת חלה שלא נאמר בו תרומת ד', ומדלא קאמר הש"ס דנין תרומת תודה שהיא תרומה קמייתא מתרומת מעשר שהוא תרומה קמייתא, לאפוקי

תרומת חלה שיש ת"ג קודם לה, אלא ודאי ע"כ מוכח דגם תרומת מעשר לא הוי תרומה קמייתא מטעם דתרומה גדולה קודם לה עכת"ד, יעוי"ש. ולדעתי לא זכיתי להבין דברי הגאון בגבו"א בזה דהיאך מחליט שתרומת לחמי תודה הוי תרומה קמייתא, דקשה הלא ע"כ תרומת לחמי תודה נעשה מחולין מתוקנים, וכבר הפרישו הבעלים מזה תרומה גדולה, דהרי אסור לעשות לחמי תודה מטבל, ושפיר לא קאמר הש"ס שם בהא דתרומת לחמי תודה שהיא תרומה קמייתא כיון שאינה תרומה קמייתא ושפיר פריך הש"ס ליליף מהא דתרומת חלה. ומטעם זה לא קשה גם כן הא דהקשה בגבו"א שם מדוע לא קאמר הש"ס שם שרוצה ללמוד חלות תודה מביכורים, ולא קאמר הש"ס דנין תרומת לחמי תודה מבכורים ששניהן תרומה קמייתא. - משום דבאמת תרומת לחמי תוגה אינו תרומה קמייתא, ודברי התוס' צודקים:

ה עוד תירצו התוס' דילפינן סתים מן המפורש דהיינו הרמת הדשן שהוא סתום יש לנו לדון מן המפורש שהוא תרומת מעשר שמפורש בו עשרה, וכן תרומת מדין מפורש זו כמה, משא"כ ת"ג וחלה שאין שיעור מפורש בהם, יעוי"ש, וגם בזה הקשה בגבו"א דלפי"ז מאי פריך שם במנחות לילף תרומת לחמי תודה מבכורים, וקשה הא לא הוי סתום מן המפורש, וא"כ טפי עדיף למילף מתרומת מעשר שהוא מפורש יעוי"ש, נראה בסברת התוס' דסברי דהלימוד סתום מן המפורש הוא כעין מה שילפינן יותר מדמי לי', אמנם כל זה אם אין הגז"ש מתאים זה לזה בדדמי אז אמרינן דסתום מן המפורש יש לנו ללמוד, ולא סתום מן הסתום. אבל בדאיכא גז"ש בדדמי ממש אז לכו"ע הגז"ש בדדמי ילפינן, ובזה אתי שפיר דהנה הכא כשבאנו לדון מתרומת מעשר אין לנו גז"ש בדדמי, דהכא כתיב והרים, ובתרומת מעשר כתיב והרמותם, וכן כשבאנו ללמוד מתרומת מדין ל"ה גז"ש בדדמי, וכן כשבאנו ללמוד מת"ג וחלה ג"כ אין גז"ש בדדמי, בזה כתבו התוס' דבאופן זה יש ללמוד סתום מן המפורש, משא"כ שם במנחות דהוי גז"ש בדדמי בין אם ילפינן מתרומת מעשר ובין אם ילפינן מבכורים, דבכל הני כתיב "תרומה", וזהו גז"ש בדדמי, ובאופן זה גם התוס' סברי דילפינן בדדמי אעפ"י שהוי סתום מן הסתום, דבגז"ש שהיא בדדמי לא יכריע המפורש, דכיון שהגז"ש בדדמי לגמרי, אין לך מפורש יותר גדול מזה, ואפשר שעל סתום מן הסתום נאמרה, ואעפ"י שאיכא גם גז"ש בדדמי והוא גם מפורש, מ"מ באופן זה שנאמרה גז"ש בדדמי אין לנו להכריע מטעם סתום מן המפורש, וצ"ע:

ו ת"ש. דתני ר' חייא נאמר כאן והרים ונאמר להלך והרים מה להלן בקומצו, אף כאן בקומצו, ופירש"י דהגז"ש מלמדנו שלא יפחות מאומה משל קומץ, ואם רצה להוסיף

יוסיף, דהרי ליכא למימר דדוקא קאמר דהא לא אפשר לפשוט ידיו ברמץ גחלים רותחות לקמוץ, וכן פירשו התוס' והריטב"א, וקשה הא עדיין אפשר להיות דכוונת התורה דוקא קומץ בצמצום שלא יפחות, ושלא יוסיף גם כן, אמנם מפני שלא אפשר לקמוץ בידיו תוך הגחלים הרותחות, יתקן לזה מדה לקומצו, ואעפ"י שאין עושין מדה לקומצו כמבואר לקמן מ"ז, אמנם הכא מפני שלא אפשר בידיו יתקן לזה מדה ושפיר דמי. - אמנם נראה דבאמת בכל ההרמות שבתורה לא אמרה תורה שיעור למעלה. (לבד ממעשר שהוא מטעם אחר מפני שמקלקל פירותיו) ובכל ההרמות כשהוא תורם בב"א יכול להרבות בשיעור כמו שירצה. וע"כ גם בהרמה דהקומץ מטעם הרמה לא נתנה תורה שיעור למעלה, דק מפני שלא יצוייר יותר מקומץ, דהרי לא יכול להעדיף בקומצו יותר, ולחזור ליטול גם כן אינו יכול, דלאחר הקמצה הרי המותר תורת שיריים עליהן, ואין הקומץ נקבע עוד פעם. ולפי"ז כשנלמד הרמה דדשן מקומץ ע"כ לזה נלמד שלא יפחת, אבל על שיעור דלמעלה על זה לא נשאלה כלל בביהמ"ד כיון דע"כ כל הרמה כן הוא וקומץ שאני מטעם דלא אפשר, אבל אין זה העיכוב מטעם תורת הרמה, וא"כ שפיר ידענו ששפיר יכול לעשות הרמה גדולה כמו שירצה. כן נראה לנכון סברת הראשונים בזה:

ז ויש לעיין בהכלי שקומצין ותורמין את הדשן בה אם בעינן כלי שרת, ככל עבודות שבמקדש, או"ד כיון דבאמת הכא הוי עיקר הרמה בקומצו כמו שילפינן מקומץ דמנחה, ורק מפני שלא אפשר ביד להכי בעינן כלי, להכי שפיר אפשר לומר דכיון דהכלי אינה אלא כעין הכשר גרידא להכי לא בעינן כלי שרת, וצ"ע. אמנם נראה דזה תליא אם הרמה הוי עבודה, דע"כ אם הרמה עבודה הוא טעונה כלי שרת, דאעפ"י שעיקרה של כלי הכא באה רק מפני שלא סגי בלא"ה, אמנם כיון שעבודה היא פשיטא שהוזהרה העבודה בכלי שרת ככל שארי עבודות. אבל אם אמרינן דהרמה לאו עבודה היא, וזהו לר"ל דסבר הכי לעיל, ומוקים גם לאיזה מתנאים דסברי הכי, לדידי' אפשר לומר דלא טעונה כלי שרת, וכן מסתברא דלדיהו לא בעינן כלי שרת, דדוקא בדברים שמצינו שאמרה תורה לנהוג בהן בתורת כהונה, אז בזה אנו עושין כן, ומה שלא מצינו בהדיא בתורה, מסתברא שתורת חולין איכא בזה, והכא בכלי להרמה כיון שלא כתיב בתורה כלי שרת, אית לן לומד דכלי חול היתה. ולפי"ז יש לעיין דלדידן דקיי"ל עבודה היא כדר' יוחנן לעיל, א"כ ע"כ תיכף כשמסר לנו משה דבינו את המשכן עם הכלים לעבודה, בטח מסר לנו גם הכלי להרמה דדשן, וכשעשו כלים חדשים בטח עשו כמתכונתו וכמדתו של משה. - וא"כ יש להבין מאי בעי ר' אבין תרומת הדשן בכמה, הלא אין כאן שאלה לשאול בכמה הלא כיון שעבודה היא והיה לזה מדה מכבר, ואם רוצה ד' אבין לידע מדה של משה

היה לו לשאול סתם מדה של הרמה כמה היא, ולא שייך גם למילף מתרומת מעשר ומתרומת מדין, כי ע"כ כיון שעבודה היא, היה לה שיעור להכלי, כמו שהיה הרבה כלים במקדש שאינן שייכים לנו למילף שיעור שלהם, ורק עפ"י ההלכה למשה מסיני נעשו. והנה לולא דמסתפינא הוי אמינא דכל עיקר בעי' זו אינה אלא למ"ד הרמה לאו עבודה היא ואינה טעונה כלי שרת, ולכן יש לשאול כי יען שאינה אלא מצוה גרידא, ואינה בכלל עבודות שבמקדש, לכן יש לשאול כיון שרק מצות הרמה יש כאן, ולא עבודה, א"כ הרי תרומה זו כשארי תרומה דעלמא, שתורת מצוה גרידא איכא בזה, ובעי ר' אבין בכמה שיעור לתרומה זו. - משא"כ אם עבודה היא, אינה צריכה כלל לכל הני תרומות, ואם כן הוא בזה אתי שפיר הא דרבינו הרמב"ם השמיט לבעי' זו מהלכותיו, וכבר תמה בזה המל"מ, ובדברינו השמיט שפיר כיון דסבר דהרמה עבודה היא, והיה לזה מחתה מיוחדה מטעם עבודה, ובזה אתי שפיר דבפר"א דתמיד מבואר דמחתה אחת היא, יעוי"ש. ואם כדברי ר' אבין ובריית דר' חייא היה צריך כלי כל אחר לפי מה שהוא לפי קמיצת ידיו, ובדברינו אתי שפיר דהמשנה סוברת דהרמה הוי עבודה, והיתה מחתה מיוחדת לזה, וגם הרמב"ם כתב סתם מחתה, והיינו מחתה הידועה, וזהו אם הרמה עבודה היא וא"כ היתה מחתה מיוחדת לזה וצ"ע, ולפי זה לשיטת הרמב"ם אין אנו יודעין שיעור לכלי של הרמת הדשן בכמה עד יבוא היורה צדק, ויורה לנו:

אמר רב ארבע עבודות זר חייב עליהן מיתה זריקה והקטרה וכו', ויש לעיין אם בעינן בזריקה שיזרוק כל הזריקה דהיינו שיעור כל העבודה התמה בשלימותה, או דלמא שאף בזריקה אחת חייב, ואת"ל דגם בזריקה אחת ג"כ חייב, עדיין יש לעיין אם דוקא בשגמר הזריקה. וזהו עבודה תמה, וכדפירש רש"י עבודה שהיא גומרת ומתממת את הדבר, יעוי"ש, וא"כ זהו דוקא הזריקה המשלמת את הדבר, או"ד דלא בעינן רק שיעשה העבודה בעבודה כזו שהיא עבודה הגומרת, אבל לא בעינן שיהיה הוא הזר הגומר. והנה ברמב"ם איתא בפר"ט מהל' ביאת מקדש, וז"ל כיצד על הזריקה בין שזרק בפנים ובין שזרק בחוץ, בין שהזה הזאה אחת מכל הזאת הדם, בין שהזה הזאה אחת מכל הזאת קרבנות המצורע הרי זה חייב מיתה עכ"ל, והנה יש לפרש בדבריו בשני אופנים, או שכוונתו בפשוטו הזאה אחת דהיינו טפה אחת של הזאה, ומכל זה חייב מיתה, או שכוונתו הזאה אחת היינו באופן שיש הרבה מיני הזאת בקרבן זה כגון שיש שני מיני קרבנות במתכפר אחד, והיזה הזאה אחת היינו סדר אחד, ואף אם נפרש כוונתו שאף טיפה אחת של הזאה מחייבתו מיתה, יש לעיין אם בעינן דוקא האחרונה שהיא הגומרת, או"ד שאף מן הקודמות ג"כ מחייבתו מיתה, והדבר נוטה שכוונת הרמב"ם בכל אופן שהוא, אבל יש

לעיין מניין לרבינו זאת, עוד יש לעיין אם חייב מיתה גם בזריקה של טפה אחת שאינה באה אלא למצוה כגון כל הניתנין במתנות ארבע, ובדיעבד כיפר במתנה אחת, ולאחד שנתן הכהן המתנה האחת זרק הזר אם נתחייב מיתה בזה, ולכאורה מדמחייב מיתה אהקטרה אעפ"י שאינה מעכבת א"כ גם בזריקה כן, אבל אינו דומה כי הקטרה הוא עצם הקרבן, ומתנה שאינה מעכבת לא הוי אלא מצוה גרידא, וצ"ע. וכן בדבר הקטרה חייב מיתה גם כשהפך בצינורא מטעם דקרובי עבודה היא כדלעיל י"ב וכן פסק הרמב"ם בפר"ט מביאת מקדש ה"ד.- ויש לעיין בדבר הקרבן שהקריב להתעכל, אם נפסל בזה גם כן כדין זר שמחלל עבודה, היינו עבודה זו, גם יש לעיין אם יש תקנה לרחק את הבשר ולעשותו כבתחילה, כמו שמהני בסידר זר המערכה חוזר ופורקה, וה"נ אפשר אם עדיין לא עשה האש פעולה בהקרבן, ועדיין לא פסל הזר בהקרבן, יש תקנה לרחק על אותו מקום כבתחילה, או לא, ואפשר שזהו כמו קדשים פסולין שאם עלו לא ירדו, וכשהפסול על המזבח לא גרע, ויש לעיין אם זה נקרא פסולו בקודש שיהיה הדין אם עלו לא ירדו, וצ"ע. עוד יש לעיין אם יעשה עוד פעם הפוך בצינורא, ואם כבר נפסלו אין לחייבו אף שזה פסולו בקודש, עי' רש"י לקמן ע"ב ד"ה בין דבר וכו' ובריטב"א בזה:

ולוי אמר אף תרומת הדשן וכו' מ"ט דלוי דבי רחמנא לכל דבר המזבח, והקשה בתוסי"ש דלמא לרבות עבודה שיש אחריה עבודה, ותירצו דא"כ ועבדתם למ"ל, וכתבו אח"כ וז"ל אבל איכא לאוקמי' ועבדתם בשאר עבודת סילוק כגון הוצאת הדשן, יעוי"ש, ביאור הדברים דהתוס' סברי דלוי שמרבה עבודת סילוק מ"מ אינו מרבה אלא תרומת הדשן דחשובה ולא שארי עבודת סילוק כגון סילוק דישון מנורה וכמבואר שם בתוס', ולפי"ז הקשו שפיר דלמא אתי הריבוי לרבות עבודה שאינה תמה, ומכל זה בעבודת סילוק החשובה דהיינו תרומת הדשן אף שסילוק הוא אף מפני חשיבותה וגם תמה חייב עבורה מיתה, כן נראה ביאור דבריהם. ובעיקר הקושיא נראה דמסתבר יותר לדמות עבודת סילוק, מלרבות עבודה שאינה תמה, דעבודת סילוק והיא תמה כהרמת הדשן יותר חשובה, וזהו סברת לוי דמרבה הרמה, ובעיקר פלוגתא דרב ולוי נראה דבזה הסברא פליגי דרב סבר דגם לוא לא כתבה תורה למעט, לא הוי ידענא עבודת סילוק דליחייב עלה מטעם דבסברא אינה חשובה כמו עבודת מתנה, וממילא כשכתבה תורה עבודת מתנה ע"כ למעוטי סילוק אתא, ולוי סבר דבסברא אין עבודת סילוק בכלל פטור, ורק לא הוי ידענא מסברא לחייב עלה, ולהכי כשיש ריבוי יש לנו לרבות סילוק:

והנה בפלוגתא דרב ולוי דפליגי אם זר חייב מיתה על הרמת הדשן, דלוי מחייב וגם במתניתא תנא דחייב, ולקמן בעי רבא עבודת סילוק בהיכל מהו, וזהו הכל אליבא

דלוי, וא"כ לכאורה יש לפסוק כלוי, יען דבא שהוא בתרא סבר כוותי', והרמב"ם פוסק כרב וסבר דאין זר חייב מיתה על הרמת הדשן כמבואר בפר"ט מבי"מ ה"ח, וזה תמוה לכאורה, ובמל"מ תמה דבירושלמי איתא דפליגי בזה שם ר' יוחנן ור"ל ור"י מחייב, וא"כ היה לו לפסוק כר"י יעוי"ש, ונראה לומד דכיון דע"כ גם לוי אינו מחייב בעבודת סילוק דעלמא, אלא בהרמת הדשן גרידא מחייב כמבואר בסוגיא הכא דעל דישון מזבח הפנימי והטבה דמנורה גם לוי פוטר, וכן מבואר בתוסי"ש, ורק בעבודה של הרמת הדשן מחייב לוי יען שהיא עבודה חשובה, ומפרש הרמב"ם דכל זה דוקא אם אמרינן דלא נאמרה בתורה בגדים פחותים אמצוה דהרמת הדשן, והרי היא עבודה ככל עבודות דעלמא, בזה סבר לוי דיש לחייבו אהרמת הדשן אף שעבודת סילוק היא, משא"כ הרמב"ם שפסק שהתורה אמדה בחיוב שילבש בגדים פחותים להרמת הדשן כמו"ש בפר"ב מתו"מ ה"י מטעם שאינו דרך ארץ שימזוג כוס לרבו בבגדים שבישל בהן קדרה לרבו, יעוי"ש, נמצא דלהרמב"ם לשיטתו אין חשיבות להרמת הדשן יותר משארי עבודות סילוק דעלמא, וא"כ באופן זה גם לוי מודה שאין לרבות הרמת הדשן לחיוב, וע"כ לוי דמחייב בהרמת הדשן סבר דהרמת הדשן טעונה בגדים חשובים לכתחילה כבשארי עבודות, ולפי מה שביארנו לעיל סבר הרמב"ם דפליגי בזה דבי ור' יהודה יעוי"ש, נמצא דתנאי פליגי בדין זה, וע"כ לוי סבר דהרמת הדשן טעונה בגדים חשובים למצוה, ולהכי מרבה הרמת הדשן לחיוב מיתה בזר, ואפשר שזהו סברת רב דפליג, ומפרש הרמב"ם דרב סבר גם כן דבעינן בהרמת הדשן בגדים פחותים, והרמב"ם לשיטתו הוכרח לזה: והנה בהא דפליגי בזר, הוא הדין בכהן אם עשה עבודה במחוסר בגדים שתורת זר עליו, גם כן תליא בפלוגתא דרב ולוי איזה מן העבודות חייב עליה מיתה, וכן כתב הריטב"א בהדיא, והנה בהא דמרבינן מקרא דלכל דבר המזבח שבע הזאות שבפנים ושבמצורע הקשו בתוסי"ש הא בפנים בלא"ה יש חיוב מיתה משום ביאה ריקנית, ותירצו כגון ששגג בביאה, ושגג בביאה יצוייר שהיה בפנים ונודע שהוא בן גרושה, ובאופן זה דשגג בביאה מתרץ הש"ס לקמן נ"ג, יעוי"ש. והנה יש לעיין מדוע לא תירצו דמיירי בכהן שעבד עבודה במחוסר בגדים, וע"כ מוכח דגם כהן שנכנס ביאה ריקנית במחוסר בגדים חייב מיתה, רעי' לעיל ה' ע"ב תוס' ד"ה להביא: בתוס' ישנים ד"ה רבי רחמנא הקשו ללוי אמאי לא מוקי לקרא לרבות הוצאות כף ומחתה וכו', וקשה הא זה ע"כ פטור גם ללוי כמו שמוכיח מקראי וכמבואר בסוגיא מקרא דמבית לפרוכת ולקמן בעבודת סילוק: בתוס' ישנים ד"ה ואימא כו' א"נ הנחה היתה כשרה בזר, יעוי"ש, מבואר דמטעם שכשרה בזר להכי הוי הרמה הקודמת לה עבודה אמה ולקמן בסוגיא פריך נתן שמן ליחייב, ומשני איכא הדלקה וכו'

אעפ"י שהדלקה כשרה בזר, ואפשר לומר דשאני הדלקה שהיא חיובית, משא"כ הנחה בהדשן, אמנם בתוס' משמע שגם ההנחה דהדשן היתה בחיוב מדכתיב ושמו, יעוי"ש, ויש לחלק וצ"ע:

הדלקה לאו עבודה היא. יש לפרש בשני אופנים הא דלאו עבודה, אם דוקא לענין חיוב מיתה לזר לא הוי עבודה חשובה דליחייב עלי' זר מיתה, או דלמא דלאו עבודה היא כלל וכשר בזר לכתחילה והריטב"א כתב בשם הרב שרק לענין חיוב מיתה בזר איתמעטה, אבל פסולה הדלקה בזר, אמנם דעת הרמב"ם בפד"ט מבי"מ דהדלקה מותר לזר בתחילה, ורק שאסור לו ליכנס בפנים, וכתב דאם הוציאה כהן לחוץ והדליקה זר כשרה, וכן משמע דעת התוסי"ש. וע"ד שהתיר הרמב"ם הדלקה הקשו עליו מהא דאיתא בתו"כ בפ' אמור בפסוק יערוך אותם לפני ד' שלא יתקן בחוץ ויכניס בפנים, ועי' במנח"ח מצוה צ"ח.- אמנם נראה בסברת הרמב"ם דכיון דסבר הדלקה לאו עבודה היא והיינו כדפירש"י בסוף פרקין מטעם דלא עביד כלום בזה דעיקר הדלקה מאילי' נעשית, וא"כ ע"כ לא על זה מכוון הקרא בהא דיערוך, דהביאור דע"כ במה ששייך לעבודה דהיינו ההטבה, וגם הסידור הנרות, משא"כ הדלקה דלאו עבודה היא מטעם שלא עביד בזה מאומה. ויש לעיין לדעת הרמב"ם אם הדליקה חש"ו אם הוי הדלקה מעליא, וכנראה כיון שלאו עבודה היא ע"כ הביאור בהדלקה דבעינן מנורה דלוקה, ודק תנאי הוא בהמנורה שתהי' דלוקה, אבל עיקר עבודה היא ההטבה, והסידור, והדלקה לא איכפת לן באיזה אופן היא דלוקה, או"ד דבעינן לכהפ"ח שתהי' המדליק בר חיובא, וצ"ע. ובמנח"ח שם ראיתי כתב דע"כ הדלקה בעצמותה היא מצות עשה, דאל"כ אלא המצוה שתהי' דלוקה, א"כ אמאי דוחה שבת הדלקת המנורה, אמאי אין עושין ההדלקה בערב שבת באופן שתהי' מספיק גם לשבת יעוי"ש, ואינו מובן דע"כ המצוה של הטבה והסידור הוא בכל יום ויום. וההטבה והסידור הוא שבתחילה הוא כובה את הנרות ומדשן כמבואר ברמב"ם ובהחינוך שם להדיא, וא"כ ע"כ דוחה שבת בשביל ההטבה:

סידר שני גזירין ליחייב. איכא סידור אברים יש לעיין מה ענין סידור אברים לסידור המערכה בכלל, ולסידור שני גזירין בפרט, הא האברים, באים עבור תכלית של הקטרה ואדרבה אית לן לומר דלאחר סידור השני גזירין כבר נגמרה הסידור בשלימותו, ואם בשביל דאיכא הקטרה באחרונה, הלא עכ"פ בדבר הסידור המערכה איכא עבודה תמה, אעפ"י שאיכא הקטרה לבסוף, והוא כמו דהזריקה עכ"פ עבודה האחרונה שבדם, וכמבואר לעיל ברש"י ד"ה עבודה תמה, וכן מבואר בתוס' ד"ה אלא הקטרה, וא"כ ה"נ כיון שבדבר הסידור מערכה הוי עבודה תמה, א"כ מה מועיל הא דסידור אברים

שבאחרונה לגרע החשיבות עבודה של הסידור המערכה שלא תהי' בכל עבודה תמה. ונראה דבדבר הקטרת האברים תרתי איכא. א) מצות הקטרה שעליהם, וזהו מצוותן לשרפן על המערכה. ב) מקיימין בהם גם המצוה של מזבח שאמרה תורה שהאש על המזבח לא תכבה ומצוה זו מתקיימת גם ע"י האברים ומטעם זה המכבה גחלת של הבשר האברים גם כן עובר בלא תעשה, נמצא לפי"ז דמקיימין גם בהאברים מצות סידור המערכה, והיינו כי מלבד ההקטרה בעצמותה, עוד איכא בזה שמקיימין על ידי האברים אש של המערכה, וגם תכלית זה ציוותה התורה שתהי' האש של המזבח באברים, וזהו סברת רב דסבר דהאברים עם העצים סידור אחר הוא, ולהכי סידור שני גזירין לא הוי עבודה תמה, ור' יוחנן דמחייב אסידור שני גזירין סבר דסידור האברים סידור אחר הוא, כדכתיב וערך עליה העולה, וזהו סידור שני גזירין, ועי' רש"י, ומחייב בסידור שני גזירין מטעם שזהו עבודה תמה דדבר הסידור העצים:

רש"י ד"ה עבודת סילוק בהיכל, והיא עבודה תמה כגון דישון מזבח הפנימי והמנורה יעוי"ש, מבואר מזה דסבר רש"י דהטבת המנורה נקראת עבודה תמה, ולכאורה הא איכא הדלקה אחריה, וכמו שאיתא הכא בש"ס שפריך ליחייב בדבר הסידור הנרות ונתינת שמן, ומשני דאיכא הדלקה אחריה, וא"כ בדבר ההטבה הא איכא סידור, והשמן, והדלקה אחרי ההטבה. אמנם שיטת רש"י דהטבה בעצמותה הרי היא מצוה בפני עצמה. וזהו "בהטיב" דכתיב בקרא, ומצות הדלקה בערב שידליק כל הלילה מערב עד בוקר. ובבוקר היתה מצות ההטבה גרידא בלא הדלקה, וזהו דלא כשיטת הרמב"ם דכתב בפר"ג מתו"מ הי"ב דמצות הטבה הוא גם הדלקה אחריה, וגם בבוקר היה מדליק אחרי ההטבה, והרבה ראשונים פליגי בזה על הרמב"ם כמבואר בכס"מ שהרשב"א והראב"ד לא סברי כוותי', וגם רש"י בחומש סבר כשיטת הראשונים, וא"כ לרש"י שפיר פירש הכא דהטבה הוי עבודה תמה. ודעת הרשב"א דלא הוי מצות הדלקה אלא בין הערביים, ואפילו בלילה אם מצאן כבוין אין צריך להדליקן, ובבוקר אם מצאן דולקים מכבן ומדשנן, וידליקם בביה"ע. וכל זה בשארי גרות, לבד הגר המערבי אם מצאו כבוי בבוקר מדשני ומדליקו תיכף עד בין הערביים שמדשנה עוד פעם ומדליקה, והנה מערבי אין מדליקין אותו מנר אחר, אלא ממזבח החיצון, ושאר הגרות מדליקין מנר אחר, והיינו מנר לנר דוקא, ע"י שבת כ"ב, ויש לעיין אם בשארי הגרות אסור להדליק ממזבח החיצון, או שרק מצוה ליכא, אבל רשאי אם ירצה: אמה מפיסין רב נחמן אמר בבגדי חול רב ששת אמר בבגדי קודש רב נחמן אמר בבגדי חול דאי אמרת בבגדי קודש איכא בעלי זרועות דחמסי ועבדי. רב ששת אמר בבגדי קודש דאי אמרת בבגדי חול אגב חביבותי'

מקרי ועבדי. ויש לעיין אי בחדא פליגי או בתרתי פליגי, משום דיש לפרש בשני אופנים. א דבאמת רב נחמן חייש גם לחששא דאגב הביבותי' מקרי ועבדי, אלא שסבר דהחשש השני דבעלי זרועות יותר שכיחי ולהכי סבר דעושין תקנה עבור השכיח, ורב ששת סבר ג"כ דבאמת יש חשש דבעלי זרועות ג"כ, אלא סבר דהחשש דאגב חביבותי' מקרי ועבדי שכיח יותר, ועושין תקנה להשכיח יותר, וזהו בחדא פליגי. ב) דרב נחמן סבר דלחששא שמא אגב חביבותי' מקרי ועבד לזה לא חיישינן כלל, ורק משום חששא דבעלי זרועות חיישינן. ורב ששת סבר דמשום חששא דבעלי זרועות לא חיישינן כלל, ורק משום אגב חביבותי' מקרי ועבדי, לזה חיישינן ועושין הפייס בבגדי קודש. ונפק"מ אם עשו את הפייס טרם שקידשו ידים ורגלים מן הכיור, דאז בודאי אין לחוש לשמא אגב חביבותי' מקרי ועבד, דאז אמרינן דרב ששת לא חייש לחומסין כלל, בודאי עושין הפייס כמו שירצו ואין כאן קפידא בין אם בבגדי קודש או בבגדי חול, משא"כ אם סבר רב ששת דגם חוששין לבעלי זרועות, ממילא כשאין חשש למקרי ועבדי יש לתקן החשש דבעלי זרועות, - וזה אין להקשות מדוע לא תיקן רב ששת שיעשו הפייס טרם קידוש יו"ר, דהרי איכא הפייסות ביום שכבר קידשו יו"ר. - אמנם מסתברא דע"כ בתרתי פליגי, משום דאל"כ אלא תרווייהו חששות איתנהו א"כ לא יעשו תקנה כלל, כיון שע"כ אין להנצל מאחת מן החששות, וזה דוחק לומר דפליגי בשכיח דזה סבר שזה שכיח יותר, וזה סבר שזה שכיח יותר, דלא מצינו פלוגתא באופן זה, לכן נראה דבתרתי פליגי, נמצא דלרב ששת באופן שאין לחוש למקרי ועבדי כגון טרם קידוש יו"ר, אין עושין הפייס, בבגדי חול אלא בבגדי קודש, וממילא לא יהיה נמצאים בין הכהנים לבושים בבגדי חול ולבושים בגדי קודש:

הנה בגבו"א הקשה לרב ששת מהא דתנן בתמיד במי שזכה בפייס של תרומת הדשן מי שזכה לתרום את המזבח הוא יתרום, והן אומרים לו הוי זהיר שלא תגע בכלי עד שתקדש יו"ר מן הכיור, אלמא שהיו מפייסין קודם קידוש יו"ר מן הכיור, ומדוע לא חיישינן לדלמא אגב חביבותי' מקרי ועבד, כדחיישינן הכא בבגדי חול, ומשו"ה מצרכינן להפיס בבגדי קודש ואם בשביל שהיו מזהירין אותו, א"כ הכא גם כן מדוע לא סגי בהא דמזהירין אותו, הלא היה לתקן שיהיה הפייס בבגדי חול ולהזהירו שלא יעשה עבודה עד שילבש בגדי כהונה, ותירץ כיון דהפייס של הרמת הדשן לא היה בעזרה עדיין, וכיון שהיה רחוק ממקום מזבח לא חיישינן לדלמא מקרי ועבד, משא"כ שארי פייסות היו בלשכת הגזית, סמוך למזבח, חיישינן וכו', יעוי"ש, ולפי דברי בעל גבו"א ישתנה הדין דגם לר"ש ע"כ הפייס הראשון לתרומת הדשן היה בבגדי חול. ולכאורה קשה מאי מייתי ר"ג ראיה

מהמשנה דלמא שם מיירי לתה"ד וגם ר"ש מודה בזה. ואתי שפיר משום דשם ע"כ מיירי בפייסות שאח"כ כמבואר שם בתוס' ד"ה מאי לאו. ובאמת לא נזכר זה בפוסקים וגם הרמב"ם מיסתם סתים וכתב דהפייסות היו בבגדי כהונה, ומשמע שעל כל הפייסות היה מכוון רבינו, ועוד דלפי"ז ע"כ אית לן לומר דלרב ששת היו כל הפייסות לבד מתרומת הדשן, בשכבר קידשו יו"ר מן הכיור. ובלעדי קידוש יו"ר אין לחוש למקרי ועבד. אבל אי אפשר לומר כן שהרי מצינו במשנה ולקמן כ"ה בן קטין עשה י"ב דד לכיור כדי שיהיה י"ב אחיו הכהנים העסוקים בתמיד מקדשין יו"ד מן הכיור, בבת אחת, וא"כ ע"כ מיידי לאחר הפייס, דקודם הפייס הלא עדיין לא הוברר הי"ב כהנים להתמיד וע"כ דלכ"ע הי' מקדשין יו"ר מן הכיור לאחר הפייס (והערה זו העיד לי בני מוהר"ח נ"י), ומוכח מזה גם כן דקודם קידוש יו"ד לא חיישינן דלמא אגב חביבותי' מקרי ועבד, והא דבאמת לא חיישינן התם לדלמא מקרי ועבד, יש לומר בזה תרתי. א) מפני שכולם שווים בלא קידוש יו"ר אין כאן חששא. ב) אפשר מפני שאין כאן טרחא מרובה, וגם הכיור בעזרה מידכר דכירי, אמנם בדבר הבגדי כהונה היו מפיסין בבגדי כהונה אף טרם שקידשו יו"ר מן הכיור, מפני שכיון שביארנו שסבר רב ששת דגם באופן שליתא חששא שמא מקרי ועבד, גם כן אין חוששין לבעלי זרועות, וא"כ יש כאן הרבה כהנים בלא"ה בבגדי כהונה, ולכן חייש רב ששת להיחיד הלבוש בגדי חול שאגב חביבותי' מקרי ועבד, וגם ילך עם אחיו הכהנים לקדש יו"ד והוא לבוש בבגדי חול. (ויש בגדים של חול דלא מינכר עלייהו בחוץ אם הם של חול כההיא שעשתה לו אמו וכו') ולהכי סבר רב ששת דעושין תקנה שדוקא בבגדי קודש תהיה הפייס, ומטעם זה נראה דגם הפייס של הרמת הדשן היה בבגדי כהונה דוקא, דמה מהני הא דלא קידש עדיין יו"ד, דהרי חיישינן לדלמא אגב חביבותי' מקרי ועבד, וגם יקדש יו"ר בבגדי חול שלו ויעבוד כן עבודה ולא שייך לעשות תקנה להזכירו כמו שמזכירין אותו תרומת הדשן, דליתא דדוקא הא דקידש יו"ר דבע"כ מוכרח לקדש יו"ר מטעם שאפילו אם כבר קידש יו"ר, גם כן נפסל בלינה, ולהכי שפיר עשו תקנה להזכירו דבר שבודאי מחויב לעשות, משא"כ הא דבגדי כהונה אשר בודאי אין הכרח לזה דאטו בודאי שהולכין בבגדי חול, הלא הרבה יש מלובשין בבגדי קודש, וזהו כמו שביארנו דר"ש לא סבר כלל לדרב נחמן, ובאופן זה ע"כ לא תהי' רמיא להשגיח על זה, וא"כ תהיה מציאות לבוא לידי מכשול עבודה בגדי חול, להכי תקני לפי סברת רב ששת בהכרח יהיה הפייס בבגדי כהונה. ומה שהקשה עוד שם בגבו"א דע"כ צריך לומר דהפייס של תרומת הדשן היה בבגדי חול מטעם דכיון דנעשה הפייס בבית המוקד הבנוי כולו בחול, ומבואר לקמן ס"ט דאסור לצאת למדינה בבגדי כהונה, יעוי"ש, נראה

דכיון דאיכא חששא לדלמא מתרמי תקלה ועביד בלא בגדי כהונה, לפי"ז גם ליכנס בית המוקד בבגדי כהונה מותר, ושפיר מקרי זה צורך עבודה, וכן משמע מהרמב"ם מדכתב בפר"א מתו"מ ה"א דהפייסות היו בשמלובשין בגדי כהונה, ומשמע דעל כל הפייסות קאי אפילו על של תרומת הדשן שהיה בביה"מ:

ומה שהקשה בגבו"א על הרמב"ם דסבר כלאים שלא בשעת עבודה אסור, א"כ היאך היו מפיסין בבבגדי קודש, הלא הוי כלאים שלא בשעת עבודה, וכן הקשה בש"א סימן כ"ט. ולדעתי נראה כי גם זה הוי צורך עבודה דכיון דהאיכא חששא פן תצא תקלה שיעבוד עבודה בבגדי חול, שפיר מקרי זה צורך עבודה, וגם בחששא דעבודה, הוי זה צורך עבודה, ואין כאן איסור כלאים:

דף כה.

מניין שלא יהא דבר קודם למכנסים ת"ל ומכנסי בד יהיו על בשרו, וכן כתב הרמב"ם בפר"י מהל' כלי המקדש, אך אינו מבואר אם מעכב בדיעבד, והנה בודאי אם עדיין יכול לתקן צריך לפשוט בגדיו וללבוש כסדר הנכון בכדי לקיים מצות לבישה כפי רצון התורה, אמנם אם עבד עבודה באופן שלא לבש מכנסים תחילה מסתברא שאין עבודה נפסלת בזה, כיון שעכ"פ לאו מחוסר בגדים הוא, ואעפ"י שפשטות הסוגיא דסנהדרין מ"ט משמע דדין זה הוא לעיכובא דאיתא שם אמר רבא אמר רב סחורא אמר ר"ה וכו' ההוא למצוה וכו' ולאפוקי מה דתנן כה"ג וכו' ותניא מניין שלא יהא דבר קודם למכנסיים וכו', משמע דזה הוא לאפוקי מטעם דהכא הוי עכובא, וכן מדייק כן בגבו"א ובש"א, אמנם ע"כ נראה דהאי עיכובא לא הוי לענין עבודה אלא עיכובא לענין המצוה בעצמה שמחויב לפשוט, וללבוש כסדר האמור בתורה, אבל לענין עיכוב עבודה לא שמענו:

ונוטל מצנפת מראשו של אחד מהם. וברמב"ם פר"ד ה"א איתא ומחזירה יעוי"ש, וביאורו ע"כ שמחזיר לו המצנפת תיכף, וזה די לסימן וידעי שממנו היה המנין מתחיל, ולא היה עומד בגילוי הראש, והנה בדברי התוס' ד"ה והא בעינן כתבו דלהכי לא היו עושין פייס בעזרה עצמה מפני שגנאי הוא לעמוד בלא מצנפת בעזרה, א"כ משמע דהיה עומד בלא מצנפת, ואפשר לדחוק דגם על שעה מועטת כזו חששו:

אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, ופירש"י שנאמר לעמוד לשרש וכו' וקשה הא קרא בעבודה מיירי ומזה נלמד בזבחים כ"ג ע"ב דעבודה נפסלת ביושב, משא"כ ישיבה גרידא בלא עבודה לא שמענו, ועי' בגבו"א. ונראה דכוונת רש"י דע"כ ישיבה גרידא בלא עבודה גם כן אסור, דלא גרע ישיבה גרידא מישיבה דעבודה, ואם זה אסור,

גם זה אסור, דאין סברא לומר דבעבודה ישיבה חמירא יותר דהרי מצינו דאדרבה אם הישיבה נחוצה לעבודה דמותר ישיבה כמבואר זבחים י"ט, דפריך וליתיב מיתב, נמצא דכשאסרה תורה ישיבה בעבודה הרי זה דין כולל בדין עזרה, ולא בדין עבודה, ומטעם זה הצריכה תורה עוד קרא לפסול בעבודה כשעובד בישיבה, לומר שגם דין הוא בעבודה, ואע"ג דהתוס' כתבו בזבחים י"ט דהכוונה סמיכה. - אבל עכ"פ אנו רואים כי מה שנדרש לענין עבודה מותר לשנות מן עמידה לסמיכה, וסברי התוס' שדי בסמיכה, אבל דעת רש"י דבעיא ישיבה ממש וכן דעת התוס' הכא ד"ה בשם הריב"א:

תוס' ד"ה אין ישיבה וכו', הקשו בהא דמבואר בזבחים ט"ז יושב שאוכל אם עבד חילל, והיאך אוכל בישיבה. ויש להבין הלא גם אם איתא איסור ישיבה אבל אין זה מעכב האכילה, ואטו מפני שאכל בישיבה אינו מקרי אכילה, ומניין לומר דכוונת הש"ס שם בזבחים שמותר לישב בשביל אכילה. אלא כוונת הש"ס שאין הישיבה מעכבת מצות אכילה, משא"כ עבודה שהישיבה מעכבת העבודה:

הפייס השני מי שוחט מי זורק מי מדשן מזבח הפנימי וכו', הקשו בתוסי"ש דהכא נקט שחיטה וזריקה מקמי דישון מזבח הפנימי והמנורה ובמסכת תמיד הסדר שאחרי הדישון בא הסדר של שחיטת התמיד יעוי"ש, והנה כבר עמדו בזה הסתירה בתוס' לעיל י"ד ע"ב ד"ה אמר אביי וכתבו שם דגם אביי דמשני כאן בהטבת שתי נרות, ע"כ סבר ג"כ דסדר יומא פליגא אסדר תמיד מטעם משנה זו, יעוי"ש. אמנם הכא בתוסי"ש סברי דלא פליגי הסדרים בזה אהדדי. - ומתרצי הכא בשם רבי, דבאמת היתה סדר העבודה כמבואר בתמיד. והא דנקט הכא תמיד ברישא מפני שהוא עיקר עבודת היום, ועשו הפייס שלו בראשונה אעפ"י שלענין סדר העבודה היה בא אחרי הדישה והמנורה. וע"כ צריך לומר דלא נקט אלא עבודות המעכבות את התמיד, היינו שרק הפייס של שחיטה, וזריקה עשו בראשונה, ולא שארי דברים דהיינו הקטרה, מפני שאינן מעכבין, ובשם רבינו שמואל פירשו דלהכי עשו פייס לתמיד דלשחיטה ולזריקה בראשונה מפני שהיו עסוקין בו בבוקר קודם דישון מזבח הפנימי והמנורה לראות ולהבחין אם יש בו מום, ולהכי עשו את הפייס של בראשונה, ולדבריו גם כן צריך לומר דרק הפייס מהמעכב כפרה עשו, אבל מלבד שחיטה וזריקה הכל נעשה עפ"י הסדר הקבוע. ובדבריהם מיושב הא דהקשו התוס' לעיל ט"ו ד"ה אימא סיפא דהקשו מדוע לא פריך שם הש"ס ממשנה דנא דע"כ סדר יומא לאו אבא שאול מדתנן דשחיטה וזריקה קודם לדישון וכו', ואילו אב"ש סבר דדם התמיד בא אחריהם, ומדוע דילג הש"ס משנה זו ומקשה ממשנה דלקמן ל"א יעוי"ש והתוס' דחקו בזה שם, ולפי דברי התוס' ישנים דהכא מיושב היטב סוגיא

דשם דהיינו דאין להקשות מפייס, מטעם דיש לומר דאעפ"י שהפייס היה קודם מ"מ הסדר ההקרבה והעבודה היה כפי מה שמבואר בסדר תמיד, וממילא איכא למימר גם כן דלאבא שאול היה הסדר לפי סדרו, וא"כ אין כאן הוכחה שהסדר יומא דלא כאב"ש. ויש להעיר דלאב"ש מבואר קטורת קודם לאברים, והכא במשנה קתני אברים קודם, ואפשר דאברים דאב"ש היינו מהכבש למזבח וצ"ע. ולהכי פריך הש"ס ממשנה דלקמן דמבואר שם סדר העבודה, וממילא תקשה לפי"ז אתוס' לעיל י"ד ד"ה אמר אביי שכתבו דע"כ פליגא אמתניתין יעוי"ש, דהלא מבואר דאין לזה הכרח, ובעיקר הקושיא דתוס' שם מבואר בתוספות ישנים במקומו:

בגבו"א ד"ה מי מדשן מסתפק אם היה דישון מזבח פנימי בערבית. לפלא הא מבואר להדיא בתוס' לעיל י"ד ע"ב ד"ה ורמינהו דלא היה דישון מזבח פנימי בערב:

איבעיא להו כשהן מפייסין לעבודה אחת מפייסין או"ד לכל עבודה ועבודה הן מפייסין ת"ש ארבע פייסות היו שם וכו' אמר רנב"י ה"ק ארבע פעמים נכנסין להפיס ולכל חדא וחדא היו בה הרבה פייסות, מבואר מזה דלכו"ע לא היו מתכנסין להפיס אלא ארבע פעמים ביום, רק זה מספקא להש"ס אם מפייסין לכל עבודה ועבודה, או"ד שרק אחד זוכה בפייס בראשונה, ואח"כ העומדין לימינו נמשכין אחריו, וכולן זוכין מכח הזוכה בפייס, ומביא הש"ס ת"ש רבי יהודה אומר לא היה פייס למחתה, אלא כהן שזכה בקטורת אומר לזה שעמו זכה עמי במחתה, וע"כ הא דאמר ר' יהודה לא היה פייס למחתה היינו שלא היו מתכנסין בייחוד עבור המחתה כשם שהיו מתאספין עבור הקטורת, ומשום דאיכא תנא דסבר דהיה פייס למחתה היינו כינוס מיוחד, וזהו ראב"י סבר כן כמבואר לקמן, ובזה סבר ר' יהודה דלא היה כינוס מיוחד עבור המחתה, אלא כהן שזכה בקטורת. והיינו שהיה לקטורת כינוס בפני עצמו והזוכה בפייס הזה להקטורת אומר לזה שעמו זכה עמי במחתה, ומזה מוכח דלא היו עושין פייס לכל עבודה ועבודה, אלא שכולם זוכין מכח הזוכה, ואעפ"י שד' יהודה אמר זאת ומניין שרבנן ג"כ סברי הכי, וא"כ רבים פליגי בזה, פירשו התוס' באי נמי דר"י סבר שהכהן הזוכה בקטורת זכה גם במחתה, ויכול לעשות לבדו אם ירצה ורק אם ירצה ליתן לאחר היה נותן לזה שעמו מפני דרכי שלום גרידא, וממילא כשפליגי רבנן עליה ע"כ לא פליגי אלא בזה וסברי שאין לו לבעל הקטורת זכייה במחתה, וזכיית המחתה הרי היא ככל עבודות דעלמא, וממילא מוכח דלא היו עושין פייס למח.תה, דע"כ אין לנו לעשות פלוגתא רחוקה בין ת"ק לר"י, לומר דרבנן סברי דהיו עושין פייס למחתה, ור"י סבר דהזוכה בקטורת זוכה גם במחתה וע"כ אית לן לומר דרבנן סברי דלא היו עושין פייס למחתה, ורק הכהן שעומד אצלו

זוכה מכח הפייס של בעל הקטורת, ור"י סבר דהבעל הקטורת נותן המחתה למי שירצה, ורק מפני דרכי שלום נותן להעומד עמו, וס"ד דש"ס עתה דמסתמא כל עבודות הדין כן, וממילא מוכיח הש"ס דלא היה פייס לכל עבודה ועבודה, אלא הזוכה הראשון שזוכה בפייס, כל העומדים אצלו לימינו כולם זוכין מכח פייס הראשון, זהו ביאור הסוגיא, וביאור דברי התוס':

והנה ראיתי בגבו"א כתב שאין צורך לפירוש התוס' והפשט הנכון הוא דת"ק דר"י הוא ראב"י דסבר דהיה פייס למחתה בכדי להשלים מנין הפייסות הארבעה, משום דלראב"י דסבר המעלה אברים לכבש הוא מעלה אותן למזבח, וא"כ חסר למנין הפייסות, ולהכי סבר דהיו עושין פייס למחתה, אבל משום עבודה גרידא לא היו עושין פייס יעוי"ש, ודבריו תמוהין הרבה דע"כ פייס דראב"י אינו פייס שאנו דנין עליו, דראב"י ע"כ סבר דהיו עושין פייס למחתה היינו שהיו מתכנסין להפייס בשביל המחתה, ואין זה ענין לנידון בעי' שלנו אם היו עושין פייס לכל עבודה ועבודה, המבררין כהנים לכל העבודות שעליהם דנין בשעת הכינוס, וגם ראב"י אפשר דסבר דמפייסין בשעת הכינוס לכל עבודה ועבודה, ועוד דלפי דבריו מה לו לדייק מר' יהודה ומדיוקא מדברי דאב"י, הלא גם מהמשנה עצמה יש לדייק כן מדתנן ארבע פייסות, משמע דרק בשביל להשלים מנין הפייסות היו עושין פייס, אבל בכל עבודה ועבודה לא היו מפיסין, וזהו באמת הת"ש הראשון ודחי הש"ס דאפשר דכוונת התנא על הכינוס גדידא, אבל פייסות היו טובא, וא"כ אין להוכיח גם מדברי ראב"י כלל, וע"כ דדברי התוס' מוכרחין בפירוש הסוגיא:

גוי מקבל שוחט מקבל דאי זורק מקבל אגב חביבותי' לא מקבל לי' לכולי' דם, ופירש"י דבעינן שיקבל כל הדם מדכתיב ואת כל דם הפר ישפך. - מבואר לפי"ז דעיקר הדין דקבלת כל הדם הוא בכדי לקיים מצוה של שפיכת שיריים, ואע"ג דשפיכת שיריים אינה מעכבת, אמנם מ"מ בעינן הקבלה באופן שיהיה יכול לקיים המצוה בשלימות, ולכאורה יש לומר גם כן דתעכב בתחילה את המצוה מטעם כל הראוי לבילה, והכא אעפ"י ששפיכת שיריים אינו מעכב, מ"מ בעינן שתהיה לכהפ"ח ראוי לקיים המצוה, ואינו ראוי מעכב בכל מקום, וא"כ הכא אם לא מקבל לכולי דם תעכב המצוה לגמרי. - והנה זה ודאי דאם נשפך מהכלי לאחר קבלה דאינו מעכב הכפרה, כמבואר בפסחים ס"ה ר' יהודה אומר כוס היה ממלא מדם התערובות וכו' והיינו הדם שנשפך מהכלי על הרצפה דהדם כשר, ור"י דסבר מב"מ לא בטל היתה הזריקה מועלת לכפר, ואעפ"י שע"כ לא אפשר לקבל את כל הדם, והתם בודאי לא קבל מהדם הנשפך אלא מעט לפי הערך, של הקרבן שרוצה עתה להתירו ע"י זריקה זו, ומבואר דהנשפך לאחרי קבלה

אינו מעכב, אך קודם קבלה אם לא קבל כולו יש לעיין אם תעכב את הכפרה מטעם דבעינן ראוי לבילה, ומסתברא דאינו מעכב, וראוי לבילה היינו אם הדבר הראוי לעשות הוא בתחילה טרם עשיית עיקר המצוה כהא דבילה במנחות שהוא טרם הקרבה, ומקרא ביכורים הוא טרם ההנחה אמזבח, משא"כ הכא שפיכת שיריים כא באחרונה, אמנם מדחזינן שכל כך חששו הכא לקבלת כל הדם מטעם שמא אגב חביבותי' דמצוה לבעל הזורק לא מקבל לי' לכולי' דם, משמע דהכפרה תליא בזה. אמנם להדיא מבואר במנחות ז' ע"ב דדוקא אם קבל פחות משיעור הזאה לא נתקדש הדם, ואפילו אם קבל בשני כלים ובכל אחת פחות מכשיעור לא נתקדש הדם, יעוי"ש וכן פסק הרמב"ם בפר"ד ממעה"ק ה"ח, וא"כ מבואר דלא מעכב קבלת הדם בכולו את כפרת הקרבן. ונראה עוד דאפשר דגם בלעדי המצוה דשפיכת שיריים ג"כ איכא מצוה דקבלה לקבל את כל הדם, וכוונת רש"י דמפני שאיכא מצוה אח"כ לשפוך כל הדם, וע"כ התם לא הוי כל הדם דמיירי לאחר זריקה, וע"כ כוונת התורה בזה על קבלת כל הדם, וכן משמע ברמב"ם שכתב וצריך שיתכוון לקבל כל הדם, והיינו שמצוה איכא בזה גם בקבלה בעצמותה:

שוחט מקבל וכו', והנה לפי"ז אם אמרינן דהשוחט מקבל ע"כ צריך ללבוש בגדי כהונה קודם השחיטה בכדי לקבל את הדם שהיא עבודה שטעונה כהן ובגדי כהונה, ואעפ"י שע"כ איכא איסור כלאים בשעת שחיטה שכשרה בזר ולא בעי בגדי כהונה. וע"כ משום חששא דפן לא יקובל כל הדם אם אמרינן דזורק מקבל, להכי יש סברא לומר דהכהן השוחט יקבל, בכדי שיקוים מצות קבלת הדם בשלימותה, ונלמד מזה דגם בשביל חששא גרידא, אין כאן איסור כלאים, ומקרי זה צורך עבודה, ומזה ראיה למה שכתבנו לעיל כ"ד דבשביל חששא שמא אגב חביבותי' דעבודה יעבוד בבגדי חול שפיר מקרי זה צורך עבודה, והותרה בבגדי כהונה, דאל"כ אמאי לא תקנו הכא שיקבל הזורק בשביל לתקן שלא יהיה מלובש בבגדי כהונה שהוא כלאים שלא לצורך עבודה, ומוכח כמוש"נ: מניין לראש ופדר שקודמין לכל האברים וכו', - ודע, ששתי פעמים כתיב בתורה ראש ופדר ודרשו חז"ל בראש השתי פעמים. א) לחיוב, משום דס"ד דכיון שאינו בהפשט אינו בחיוב. ב) לקדימה. והשתי פעמים פדר. א) לקדימה. ב) דחופין בו הראש. והקשו בתוס' דכיון דאמרה תורה דחופין בפדר הראש א"כ ממילא יש לו קדימה כמו הראש, וא"כ למה כתוב פדר שתי פעמים ותירצו דהוי אמרינן לקדימה אתי, ולא הוי ידענא דין חופין יעוי"ש, והקשה בגבו"א דלפי"ז מניין לשחיטה שהיא מן הצואר ובחולין כ"ז ילפינן שחיטה מן הצואר מדאיצטרך לרבות דאש משום שאינו בכלל שחיטה, והיינו דשחיטה מן הצואר, דלמא אתי לקדימה, ואידך ראש ופדר לחופהו, יעוי"ש, ותמוה דאם

כדבריו אידך דאש למאי אתא, דהלא לדין חופהו שפיר הוי ידעינן מפדר בתרא, דע"כ אתא לומר דחופהו עם הראש, שיש להן לשניהן דין קדימה, וע"כ חד ראש אתא לרבות לחיובא, והיינו מפני ששחיטה מן הצואר, עי' תוס' חולין כ"ז ע"ב:
ובעיקר קושיות התוס' לא זכיתי להבין מאי מקשו התוס', הא איכא נפק"מ לדינא אם יש קדימה לפדר מחמת עצמו גם מבלעדי הראש, והיינו אם נאבד הראש, או שבדיעבד אם קרבו אותו דלא פדר, ואיצטרך קרא דיש קדימה בפדר משארי אברים, וצע"ג ועי' לקמן:

דף כו.

פדר למאי אתא לכתניא כיצד היה עושה נותן את הפדר אבית השחיטה ומעלהו, וזהו דרך כבוד של מעלה. ויש לעיין אם כוונת התורה ללמדנו שיחפה אבית השחיטה מטעם כבוד של מעלה, או"ד דעיקר בא הכתוב ללמדנו שהפדר עולה בשוה עם הראש, דאעפ"י שידענו שיש דין קדימה לראש ופדר לכל האברים, אבל הו"א הראש קודם לפדר כדכתיב בקרא, ואתי קרא לאשמעינן דשניהם עולים בשוה, והא דקאמר התנא שנותן את הפדר אבית השחיטה זה לא נלמד מקרא, אלא מסברא דן התנא כן, מטעם שזה כבוד של מעלה. ונראה כסברא אחרונה, וכן משמע מד' התוס' שכתבו וז"ל וא"ת מהאי קרא תיפוק לן שהפדר קודם לנתחים מדראש קודם, פדר שעליו נמי קודם, י"ל דס"ד אמינא חופה הפדר על בית השחיטה עד שמעלהו לראשו של מזבח, ואז מסיר הפדר ומניחו ומקטיר הראש בפני עצמו, והפדר מקטיר עם הקרבים יעוי"ש וביאור דבריהם דאילו מהאי קרא הו"א דהא דיש קדימה לפדר משארי אברים זהו דוקא עד המזבח היינו עד שמעלן אמזבח אז מעלן בשוה, אבל הקרבה שפיר מקריב הפדר עם הקרבים ולא על הראש, ועכשיו שיש שני קראי אנו יודעין אשר גם על המזבח קרב הפדר עם הראש, והשתא אם כוונת התורה להורות לנו בדבר החיפוי, א"כ אין הבדל בין בדבר העלאה ובין על המזבח עצמו, ואטו על המזבח מיגרע גרע, וא"כ מבואר שתורת קדימה בא הכתוב ללמדנו, וידענו עכשיו שגם בהקרבה שניהם קריבין הראש והפדר, היינו שיש להם קדימה על שארי אברים, אבל אכתי יש לומר לפי סברת התוס' עכשיו דבהקרבה על המזבח יכול להקריב הראש קודם, ואח"כ הפדר כדכתיב בקרא, והיינו כיון דע"כ חיפוי לאו דוקא מן התורה, ואח"כ כתבו וז"ל אי נמי י"ל אי לא כתב הך קרא לא הוי דרשינן לי' אלא לומר שראש ופדר קודמין לכל הנתחים וכו' יעוי"ש. ביאור דבריהם דלא הוי דרשינן אלא לדין קדימה והיינו שהראש ופדר קודמין לשארי אברים, אבל לא ידענו אם הם שוים הראש והפדר ערבית מצוה חדא היא, ולא פלגינן מצוה חדא לשני בני אדם,

והזוכה בשחרית זוכה בו ערבית, ופריך הש"ס מהא דתניא כשם שמפייסין בו שחרית כך מפייסין בו ערבית ומשני כי תניא ההיא בקטורת, והיינו כי אעפ"י שגם קטורת של שחרית וערבית מצוה חדא היא, ומכ"ז עושין פייס בין ערביים לחדשים שלא זכו מעולם בקטורת ואין נותנין לזה של שחרית, ובזה מודה ד"י, ופריך הש"ס מהא דתניא בהדיא שעושין פייס בערבית לתמיד ומשני דבשבת מיירי שהמשמרות מתחדשות בו, ולפי"ז גם הא ברייתא דלעיל מיתוקמא כן דבשבת מיירי, וכן כתבו התוס' והריטב"א בחידושיו, וממילא מיתוקמא מילתא דר' יוחנן בכל העבודות וגם קטורת, ואעפ"י שיש חדשים לבערב, ומכ"ז לא פלגינן מצוה חדא. והזוכה שחרית זוכה ערבית. וא"כ יש להבין דברי הרמב"ם שכתב בפר"ד מתו"מ ה"ח דבקטורת מפיסין בין הערבים כשיש כהנים חדשים אעפ"י שפסק כר ' יוחנן. יעוי"ש, וזה תמוה דלר' יוחנן מניין לחדש ששאני דין קטורת משארי קרבנות, ואעפ"י שמצינו שיש בקטורת תורת קדימה לחדשים שלא זכו עדיין מעולם בקטורת, אבל כל זה בפייס של שחרית, אז יש לנו להקדים החדשים מישנים, משא"כ בשכבר זכה אחד שחרית בהקטורת יש לנו לומד שזכה בכל המצוה, וגם של ערבית שלו הוי, ומניין לרבינו שמודה ד' יוחנן בקטורת, וצ"ע:

ולמאי דס"ד מעיקרא נפישו להו פייסות ומשני מייתי כולהו מצפרא אתי, דזכי בי' שחרית זכי ודזכי בי' ערבית זכי. ולפי"ז יש לעיין מעיקרא מאי ס"ד כי הברייתא דקתני שמפייסין בין הערביים מיירי בקטורת, תקשה ג"כ הא נפישי פייסות, וע"כ צ"ל דגם זה הוי כוונת המקשה ולמאי דס"ד מעיקרא, שהברייתא מיירי בקטורת גם כן תקשה והא נפישי פייסות, וכל זה נכלל בהקושיא, ולפי"ז כשמשני דכולהו מצפרא אתי, ולא הוי כינוס חדש בין הערביים, ולפי"ז ע"כ זה היתה כוונת הש"ס מעיקרא שהפייס של הקטורת של ערבית גם כן נעשה בשחרית, משום דאל"כ תקשה והא נפישי להו פייסות, ואין לומר דאעפ"י שאם נעשה הפייס של הקטורת בערב, מ"מ לא תקשה והא נפישי להו פייסות מטעם דלא קביעי בכל יום. אלא כשיש חדשים לערב, ולהכי לא חשיב להו התנא, כמו שלא תקשה מדוע לא חשיב הפייס של בין הערביים דשבת למשמר החדש, והיינו משום דלא הוי אלא בשבת ולא חשיב התנא, אבל ליתא דלא דמי דהתם בשבת ע"כ לא הוי אלא בשבת גרידא, משא"כ בקטורת דתניא שמעולם לא שנה בה אדם, והיו תמיד חדשים, וא"כ היה פייס בכל יום בערב, וא"כ מדוע לא נקט התנא פייס זה של בערב, וממילא אית לן לומד דהיו מפיסין בשחרית של ערבית, ואין לומר דכיון דהפייס היה רק מפני חדשים להכי לא חשיב לה התנא קבוע, דליתא דהרי כיון שכבר משמיע לנו התנא דהיו בכל יום חדשים, א"כ אם היה פייס הרי זה כמשמיע לנו שהיה גם פייס

בכל יום דהרי התנא מספר לנו מה שהיה, והנה אפשר לומר דהרמב"ם לפי שיטתו דהיו נותנין בערב לחדשים היו שונין בה הרבה בני אדם, אבל מדברי התנא שמספר לנו דלא שנה בה אדם ע"כ סבר ממילא דלא כהרמב"ם. וא"כ ע"כ ההכרח בהקרבה, והקרא השני משמיע לנידון חופה היינו ששניהם קריבין בשוה. נמצא דשני תירוצי התוס' פליגי לדינא דלתירוץ הראשון יכול להקטיר הראש מקודם ואח"כ הפדר קודם לשארי אברים, אבל לא בעינן ההקרבה בשוה עם הראש, ולתירוץ שני גם ההקרבה בשוה עם הראש, וברמב"ם אינו מבואר בדבר ההקטרה על המזבח אם בעינן שתהי' הקטרתן ביחד:

והוא דהנה מבואר ברמב"ם שכתב בפד"ו ממעה"ק שתי פעמים בדבר הראש והפדר, והיינו כי בהלכה ה' כתב בדבר הניתוח האברים שהמנתח מניח את הפדר על הראש, ושם בהלכה י"א בסדר ההולכה כתב כי המוליך הראשון הוא הראש ופדר שעליו, משמע שמפרש ששני דיני התודה הוא, אחת הוא ההנחה דהפדר על הראש, ועוד שיש לשניהם תודת קדימה על שאר אברים, ותקשה להרמב"ם קושיות התוס' למ"ל קרא דיש תורת קדימה לפדר, כיון שידענו שהדין שהפדר מונח על הראש, וממילא היא נמשכת והולכת קודם עם הראש ביחד, ואין לתרץ דאשמעינן קרא בדבר ההקטרה דגם כן תהי' ביחד, דליתא דמדלא כתב הרמב"ם זאת, משמע דלא סבר כן, אלא סבר דעל המזבח לא אמרה תודה דינים בסדר הקטרתן, ולא מיבעיא דלא בעינן הקטרתן ביחד בשוה הראש והפדר, אלא גם אם יקריב הפדר עם שארי אברים לא איכפת לן, וסברת הרמב"ם בזה דלאחר שנעשה לחמו של מזבח, שם אין סדר מי קודם להקטרה. וזהו דלא כשני תירוצים שבתוס', וא"כ תקשה להרמב"ם קושיות התוספות: ויש לעיין בהא דקדימת הפדר עם הראש, אם הוא מטעם עצמותו של הפדר שנתנה אותו תודה, תודת קדימה או"ד שרק מפני הראש הוא ולא מפאת עצמותו. ונפק"מ אם נאבד הראש דאז אם אמדינן דאין להפדר יחס בפני עצמו א"כ שוב אין להפדר דין קדימה אשארי אברים ונקטר עם האברים אבל אם אמרינן דיש להפדר יחס בפני עצמו, א"כ גם אם נאבד הראש, או אם כבר הקריבו הראש בלא פדר, גם כן מקטירין הפדר בראשונה לשארי אברים. ואם נחליט דיש לפדר יחס בפני עצמו, א"כ יש ליישב קושיות התוס' דהרי שפיר איצטרך קרא להורות לנו דיש לפדר תורת קדימה מחמת עצמו אף בלעדי הראש, וכתבנו לעיל מזה, בקושיא אתוס', וע"כ צריך לומר דסברי התוס' דאין לפדר יחס וקדימה בפני עצמו, וכשאין להראש אז אין גם להפדר תורת קדימה, ומזה חידוי שגם על המזבח בהקטרה יש דינים בסדר ההקטרה, אבל הרמב"ם ע"כ סבר דיש לפדר תורת קדימה גם מצד עצמו בלעדי הראש, וא"כ אפשר ליישב קושיות התוס', ולפי"ז שלש שיטות יש בזה דהרמב"ם

סבר שבדבר הקטרה אין סדר וקדימה, והתוס' סברי דודאי יש סדר וקדימה גם בדבר ההקטרה, ורק פליגי שני התירוצים אם הפדר קרב דוקא עם הראש ביחד, או"ד שרק דין קדימה יש על הפדר אשארי אברים. וגם אם יש לפדר תורת קדימה בלעדי הראש פליגי בזה הרמב"ם והתוס', וכמוש"נ:

אמר ר' יוחנן אין מפייסין על תמיד של בין הערביים אלא כהן שזכה בו בשחרית זוכה בו ערבית. ביאור דבריו שסבר ר' יוחנן דהמצוה של שחרית ושל נותן לפרש כמסקנת הש"ס דאם היה איזה פייס על של בין ערביים ע"כ היו עושין הפייס בשחרית על של ערבית, ולפי"ז תמוה לן מה שכתב הרמב"ם שם בה"ח דהיו מפייסין פייס אחר בין ערביים יעוי"ש, וזה תמוה דאף אם סבר הרמב"ם דהיה פייס אשל בין ערביים, וזהו כס"ד דש"ס, אבל מניין לחדש דהיה הפייס בין ערביים, הלא אית לן לומר דהיו מפיסין בשחרית על של בין ערביים, וצ"ע:

תוס' ד"ה אלא וכו' הקשו לר' יוחנן דסבר דאין עושין פייס לשל ערבית, והכהן שזכה בשחרית זוכה ערבית, והקשו הא צריך להפיס בשביל השני גזירין שבעינן שני כהנים מבערב. ולכאורה תמוה הלא יש לומר דהכהן שזכה בשני גזירין שחרית אומר לזה העומד אצלו שיזכה בערב עמו, וכן פירשו בתוסי"ש ובריטב"א, אמנם ע"כ צריך לומר דסברת התוס' דכיון שסבר ר' יוחנן דזכיית הערבית מכה זכיית דשחרית הוא בא, ומי שלא זכה שחרית אין לו ערבית והיינו דסבר ר' יוחנן דכיון דערבית היא מצוה חדא עם של שחרית, וערבית השלמה למצוה של שחרית, לכן הזוכה שחרית אין נוטלין ממנו בערבית, וממילא מי שלא זכה שחרית אין לו בערבית כלום, וא"כ השני גזירין של ערבית דבעי שני כהנים ע"כ דעבודה חדשה היא, וא"כ אין זכות לשל שחרית לומר, לזה שעמו שיזכה בשל ערבית. ולכן חידשו התוס' דבשחרית היו מפיסין גם להשני גזירין של בין ערביים, ולא הוי נפיסי פייס מטעם זה כי בבוקר היה נעשה, וזה היה יודע גם המקשה בס"ד, ומטעם זה דחקו שם התוס' בזה שמקשה הש"ס אח"כ ולמאי דס"ד הא נפיסו להו פייסות, והא מעיקרא גם הש"ס ע"כ ידע דמצפרא היו מפיסין על של ערבית בעד שני גזירין, וכתבו התוס' דלס"ד דצריכין פייס לשל ערבית ע"כ מפייסין בין ערבים, ודק לר' יוחנן דהזוכה שחרית זוכה ערבית אז מהני גם הפייס בשל שחרית לערבית, אבל להמקשה דלא סבר כר' יוחנן ע"כ סבר דמפייסין בשל ערבית בפני עצמו, וא"כ תקשה נפישי להו פייסות, זהו תוכן דבריהם. ולדידי קשה טובא אמאי לא נאמר דסבר ר' יוחנן דהיו עושין פייס בשני גזירין בבוקר באופן הפייס של התמיד, דהזוכה בפייס בעבודה ראשונה, והנמשכין אחריו לימינו זוכין בכל עבודות, כמו שמסיק ש"ס לעיל, וכן היו

עושין גם לשני גזירין של ערבית דהנמשכין באחרונה היו זוכין בהשני גזירין ושפיר לא חשב לזה התנא כיון שלא היה פייס מיוחד לזה, והשתא אתי שפיר דפריך הש"ס דלפום הס"ד דיש פייסות לשל ערבית תקשה א"כ נפישי פייסות, וצ"ע:

יש לעיין בדבר הפייסות אם הזוכים בפייס ראשון הולכין להפיס גם בפייס שני, וכן הזוכין בפייס שני אם הולכין להפיס בשלישי, ולפי הסברא משמע דאף הזוכים בראשונה מ"מ לא אבדו זכותם בפייסות אחרות, וגם מדלא קתני תנא דחדשים התקבצו להפיס, וכן מורה לשון הרמב"ם בפר"ד שכתב בפייס הרביעי מתקבצין כולן ומפיסין וכו' וע"כ הא דנקט כולן היינו אנשי בית האב כולו ואפילו הזוכים בראשונה, וכן מבואר בתוס' ד"ה דתנן שכתבו דבהעלאת אברים מכבש למזבח זימנין דיזכה אחר מהנך שזכו להוליך לכבש, יעוי"ש, הרי מבואר עכ"פ דהזוכין בפייס בראשון או בשני, עומדים בפייסות האחרות:

ראב"י אומר המעלה אברים לכבש הוא מעלה אותן למזבח, והא דתנן לקמן תמיד קרב בט' אתיא כראב"י, וכן פירש"י במשנה לקמן, וכתבו התוס' דכרבנן נמי מצי אתיא, והא דלא תנא עשרה כהנים זוכים בתמיד משום דלפעמים זוכה בזה אחד מן הכהנים שכבר זכו באחד מן העבודות התמיד, וא"כ ממילא לא הוי יותר מתשעה. אמנם כל זה בעבודה שעושין עליה פייס, אבל בנמשכין אחרי הזוכה הראשון ע"כ מתוספו כהנים חדשים, ולהכי הני דתנן במשנה י"א י"ב כולם כהנים חדשים נינהו, משא"כ המעלה אברים לכבש אשר זוכה ע"י פייס, א"כ יצוייר שיזכה בפייס מי שכבר זכה בתמיד באחד מהעבודות, עי' במהרש"א. אך יש לעיין לפי"ז במשנה דחשיב בין הערביים באחד עשר והיינו אשר ביד שנים שני גזירין של עצים, והנה לפי דברי התוס' לעיל ד"ה אלא כהן, שכתבו דהשני גזירין הי' ע"י פייס, א"כ לפעמים ליתא אחד עשר דהרי אם יזכה אחד מן הזוכים בתמיד לא תהי' אחד עשר, ואם אמרינן דהשני גזירין היתה הזכייה ע"י נמשכין אחרי הזוכה אתי שפיר, אבל התוס' הא כתבו דע"י פייס היתה, תקשה וצ"ע ואי משכחת תנא דתני חמש וכו' דלא כראב"י ודלא כר' יהודה. וקשה לשיטת הרמב"ם שפסק בפר"ד מתו"מ ה"ח דמפיסין בין הערביים על קטורת בדאיכא כהנים חדשים, וזה ודאי דתמיד איכא כהנים חדשים כדתניא מעולם לא שנה אדם בה, וא"כ לימא דהאי תנא סבר דחמש פייסות הוי עם הפייס של בין הערביים של הקטורת, ומוכה מזה דסברה סוגיא זו דלא עבדינן פייס בין הערביים לקטורת, ודברי הרמב"ם צ"ע. וזה אין להקשות גם על הסוגיא מדוע לא משני דהאי תנא דתנא חמש סבר דמפיסין על קטורת בין הערביים משום דדוחק לומר דיסבור תנא דמפייסין על קטורת אם אין מפיסין על תמיד של בין הערביים

מטעם דאין פלגינן מצוה דתמיד דשחרית ודערבית מטעם דכמצוה חדא הוא, א"כ מדוע יסבור כן בקטורת דפלגינן של ערבית משל שחרית, וזהו כמו שכתבנו לעיל והנה התוס' ד"ה ואי הקשו דלמא סבר האי תנא דמפיסין אתמיד של בין הערביים, ולא הקשו דלמא סבר דמפיסין בקטורת של ערבית, והיינו כמו שכתבנו דאם לא סבר דמפיסין על של בין הערביים ודאי לא מסתבר לומר דישונה קטורת מהתמיד, משום דאם לא פלגינן מצוה בתמיד מטעם דכמצוה חדא הוא, בודאי דלא פלגינן גם מצוה דקטורת, להכי הקשו דלמא סבר דמפיסין בין הערביים:

הקשה המהרש"א דלמא סבר האי תנא דתנא חמש כראב"י וגם כר' יהודה וממילא היו בבוקר רק שלשה פייסות, וסבר האי תנא דהיה פייס בין הערביים לתמיד ולקטורת ובצירוף הוי חמש פייסות ותנא חמש היינו משל כל היום, יעוי"ש, אבל נראה דאם אמרינן כן דהיה פייס בין הערביים בודאי תהיה פייס על שני גזירין גם כן ותהי' ששה פייסות, והעירוני שבספר דו"ח להגרע"א ז"ל כתב כן, אך העירוני דלמא הי' השני גזירין בפייס של התמיד של בין הערביים באופן שנמשך אחרי הזוכה הראשון, ואמרנו דזה אין סברא, דע"כ מדעשו פייס לתמיד ולקטורת אף שאינה באה אלא רק להשלמת מצות היום, דהיינו גמר המצוה של תמיד דשחרית, והשני גזירין שחמה באים כעת בערב בעבודה חדשה, דהיינו בכהן שני חדש, ולא תיבעי פייס בפני עצמו. וע"כ דאם מפיסין בתמיד של בין הערביים ולקטורת, דאז ודאי מפיסין לשני גזירין גם כן וא"כ הוי ששה פייסות, ומוכרח הש"ס לומר דהאי תנא לא סבר לא כראב"י ולא כר"י:

והתניא י"ז ההיא דלא כראב"י אלא כרבי יהודה, ופירש"י דנקט כר' יהודה משום דע"כ לא סבר כראב"י. ותמוה דלאיזה צורך אמרו בש"ס כר' יהודה, ואטו אנן סברינן כראב"י הא סתם משנה בסדר יומא וגם כו"ע לא סברי כר' יהודה, ואפשר לומר דסבר רש"י דלרבנן דר' יהודה לא היו נותנין כלל המחתה לזה שעמו שם, אלא היו נותנין להכהן הזוכה בתרומת הדשן, וכמו שסבר כן הרמב"ם בפר"ד דתו"מ ה"ה, יעוי"ש, ומפרשי רש"י והרמב"ם דבזה פליגי ר' יהודה ורבנן דר"י סבר נותנין המחתה לזה שעמו, ורבנן סברי דנותנין לבעל תרומת חדשן, ובזה מתפרשא שפיר הסוגיא לעיל כ"ה ע"ב דמביא הש"ס ראיה מר' יהודה דלא היו מפיסין לכל עבודה מדסבר ר' יהודה דאומר לזה שעמו זכה עמי במחתה, ורבנן לא פלייג עלי' בזה, אלא סברי דנותנין לבעל תרומת הדשן, אבל אם לא משום זה, בודאי לא פליגי אר"י וסברי גם כן דכן סדר עבודתן. והכא אם אמרינן דאתיא כרבנן דר' יהודה א"כ בצרי להו מי"ז כיון דסברי דהמחתה זוכה הבעל תרומה"ד, ולהכי מוכרח הש"ס לאוקמי' כר' יהודה דסבר לכהפ"ח אף שלא היה פייס למחתה,

אמנם היה גבי' כהן אחר העומד אצלו וזוכה במחתה, ואיכא י"ז כהנים זהו סברת רש"י, ואפשר שזהו גם כן מקור לדברי הרמב"ם שכתב דהיו נותנין המחתה לבעל התרומה"ד, וכבר עמד בכס"מ ובלח"מ שלא נודע מקומו, יעוי"ש, ואפשר שגירסא זו הוי הוכחה לפרש דבזה פליגי ר"י ורבנן:

דף כז.

האי מבעי' ליה לגופיה דניבעי כהן דנתינת האש על העולה. וקשה דאף אם נדרוש לגופי' מ"מ נדרוש ג"כ דדוקא מנתינת האש ואילך בעי כהונה, ולא קודם דהיינו הפשט וניתוח, והתוסי"ש הקשו בזה. אמנם נראה ליישב דע"כ אין לפרש הכא כן לומר דכוונת התורה בזה להורות לנו דדוקא מנתינת האש ולהלן מצות כהונה, דהרי ע"כ כל עיקר דין סידור ונתינת האש היתה בבוקר גם טרם שחיטת הקרבן, וא"כ מצות נתינת האש על המזבח זה מצוה פרטית השייכה למזבח. ואעפ"י שע"כ צריך לומר גם כן דאיכא בזה אזהרה ומצוה באופן שאם חסר אש על המזבח שיתן אש בכל קרבנות. מטעם דלא סגי בלאו הכי. (ועי' בהתורה והמצוה ויקרא שם שמאריך שם דהקרא מיירי באופן זה) אמנם כיון שעכ"פ עיקר מצוה דנתינת האש הוא מצוה דהמזבח גם בלעדי הקרבן הזה, ואדרבה הסדר של הקרבה הוא באופן שחסר מצוה דנתינת האש, אלא הקרבן נקרב שפיר ע"י האש הנסדר מקודם על המזבח, וא"כ ע"כ לא שייך לומר הכא דהכתוב בא להורות דין כהונה מנתינת האש ואילך, וזהו שפריך הש"ס האי מבעי' לי' לגופי':

והקריבו בני אהרן מקבלה וכו' והביאו התוספות פירש"י דזבחים דהילפותא מטעם דכתיב ושחט והקריבו דהיינו עבודה הראשונה, והקשו התוס' דמבואר זבחים י"ג דילפינן קבלה מטעם דאין לומר עבודה אחרת דזריקה כתיבא בהדיא. ואי משום הולכה בלא"ה אינו מסתבר לאוקמי' בהולכה מפני שהיא עבודה שאפשר לבטלה, ולא מסתבר לאוקמי' קרא בעבודה כזו. לדעתי תמוה הרבה והלא אף שאפשר לבטל הולכה, היינו ההולכה דרגל דאפשר שוחט בצד המזבח. אמנם ההולכה דיד, דהיינו הושטת הדם להמזבח זה בהכרח, דהרי אי אפשר לשחוט על המזבח עצמו, וא"כ שפיר הוי סד"א דעל זה כיוונה תורה והקריבו דבעי כהונה, ולהכי הוכרח רש"י לפרש דילפינן קבלה מדכתיב ושחט והקריבו, והנה דאי לאו דכתיב וזרקו הוי אמרינן במסתברא טפי דהיינו דיש לנו לפרש והקריבו זו הקרבה ממש דהיינו זריקה, וזהו כוונת הש"ס שם דכיון דזריקה כבר נאמר, ולהכי דרשינן והקריבו זו קבלה, והוקשה לרש"י דלמא זהו ההולכה המושיט

הדם למזבח, ובזה פירש"י דמסתברא טפי בקבלה משום דכתיב ושחט והקריבו, והיינו העבודה הראשונה שלאחר השחיטה, והיינו קבלה:

יש לעיין בדבר האיסור קריבה לזר למזבח אם דוקא בשעבד עבודה עבר באיסור קריבה, או"ד שגם קריבה בלעדי עבודה אסור, והנה דעת הרמב"ן הובא במל"מ פר"ט מב"מ דאיסור זה דוקא בכניסה לעבודה, והרמב"ן הביא ברייתא דספרי, ודעת הרמב"ם דאיכא איסור לאו גם בכניסה גרידא, יעוי"ש במל"מ, ולכאורה תמוה מהא דהביאו התוס' הכא להקשות למאי איצטרך קרא לעריכת נתחים דבעי כהן וכי ס"ד שזר קרב למזבח, וכמו שפריך הש"ס כן, וקשה הא אם לא כתיב קרא דבעי כהן בעריכת נתחים, ממילא לא הוי זה עבודה, וא"כ לשיטת הרמב"ן מותר לזר להיות קרב למזבח, ונמצא דזה בזה תליא דדוקא עכשיו שרבתה תודה כהן לעריכת נתחים אז אסור לזר להיות קרב למזבח, משא"כ אם לא כתבה תורה קרא דבעי כהן, ממילא אין איסור כניסה לזר, ומזה מוכח כשיטת הרמב"ם. אמנם כד נעיין אנו רואים היפך דלכאורה מאי פריך וכי זר קרב למזבח, וקשה לוא יהיה דאסור לזר לכנס למזבח, מ"מ הא כיון שעיקר האיסור הוא הכניסה גרידא, וא"כ שפיר יש מקום לומר דעבודה שעבד אינה נפסלת, ומה ענין כניסה למזבח לעבודה, ואיסורא דעבד בכניסה עבד, אבל עבודה לא נפסלה, ושפיר בעינן קרא דבעי כהן, ופסול בזה. אמנם לשיטת הרמב"ן דעיקר האיסור כניסה לזר הוא העבודה, נמצא דהתורה אסרה בפירוש העבודה, וא"כ הרי זה כאילו כתיב בפירוש שהעבודה שעבד הזר על המזבח, הרי היא נעשית באיסור, והתורה לא הכשירה זר לזה, וא"כ העבודה פסולה בזה, והרי זה כאילו כתיב כהן בפירוש, וזהו שמקשה וכי זר קרב למזבח היינו שהתורה הכירה להעבודה באופן זה, ועל זה משני שיצוייר העבודה בלעדי כניסה, ובאופן זה לא אסרה תורה ובעי קרא מיוחד דבעי כהן, וא"כ מזה ראיה להרמב"ן ובזה אזדא הקושיא שהקשה המל"מ מהא דמנחות כ' לענין מליחה דפשיטא להש"ס דבעי כהן מטעם שאסור לזר להיות בראשו של מזבח, וכן בזבחים ס"ה לענין מליקה ביד יעוי"ש, ובדברינו אתי שפיר דאדרבה משם ראיה להרמב"ן דע"כ הפירוש דהתורה אסרה הפעולה, דאל"כ אלא שהתורה אסרה אכניסה גרידא, א"כ לא ידענו איסור בפעולה, וכמו שנתבאר:

והנה עיקר הוכחה של המל"מ ברמב"ם לאיסור כניסה בלא עבודה נלמד מבע"מ שכתב בפר"ו מבי"מ ה"א דבע"מ חייב מלקות על הכניסה אף בלא עבודה, ומסתמא זר לא עדיף מיני', אמנם דברי הרמב"ם סותרין זה מת שכתב בפרי"ט מסנהדרין שאינו לוקה אלא בכניסה להיכל ולא במזבח, וכבר עמד בזה בכס"מ יעוי"ש וא"כ אפשר לפרש דהכא גם כן כוונתו לוקה באופן הראשון שנכנס למקדש, היינו להיכל, אבל למזבח בעינן עבודה

כמו זר, ואפשי שבזר גם הרמב"ם מודה דכוונת התורה באיסור כניסה עם עבודה דוקא, ובע"מ גרע מיני' וצ"ע, אמנם דברי הרמב"ן נכונים תוס' ד"ה הולכת עצים וכו', ביאור דברי התוס' מבואר לנכון בספרנו נזר הקודש למנחות קמ"ב דף הספר:

אמר ר' אסי אמר ר' יוחנן זר שסידר את המערכה חייב כיצד הוא עושה פורקה זר וסודרה כהן. ויש לעיין לאחר שפורק הזר אם נפקע מזה גם חיוב מיתה מטעם דנתבטלו מעשיו, או"ד דחיוב כבר הוא עליו, ורק מפני שהסידור הזה פסול הוא להכי בעי פריקה, והנה מהלשון כיצד הוא עושה משמע שזהו תיקון האיסור שעשה, והנה הרמב"ם פר"ט מבי"מ ה"ט כתב פורקה מפני שסידורה פסול, והיינו כי במסקנא ליכא חיוב מיתה דליבעי בשביל זה פריקה ולהכי אמר רבינו דבעי פריקה מפני שהסידור זר פסול הוא, ולא נחשב לסידור. ויש לעיין להרמב"ם הלא אף אם סידור פסול הוא מ"מ הא קיי"ל כל הפסולין אם עלו לא ירדו, וא"כ מדוע בעי פריקה, ואפשר שמפני שסידור זר לא נחשב לסידור וחסר א"כ המצוה דסידור. וכמו כן יש לעיין בכל הדברים הפסולים בזר, ואפשר בחזרה כהא דהרמת הדשן וכדומה, אם יבוטל האיסור כשמחזיר עבודתו, או לא, וצ"ע, ומצאתי בריטב"א כתב לפרש דהא דפריך בגמ' כיצד הוא עושה פירש וז"ל פי' להכשיר המערכה מיהת דאילו במיתה כבר נתחייב, יעוי"ש, מבואר להדיא דאינו מתקן כלל אם מפרק אח"כ, ואיסורא דעבד עבד. וכמו כן פירש בזה דפריך הש"ס וכי יש לך עבודה שכשרה בלילה ופסולה בזר היינו דלא יתכן שזר יהיה חייב מיתה בזה דכיון שכשרה בלילה ליכא למיחשב עבודה לחייב מיתה את הזר:

דף כט.

תני אבוה דר' אבין לא זו בלבד אמרו אלא אף מליקת העוף וקמיצת מנחה בלילה תישרף, ביאור כל הענין יבואר בספרנו נזר הקודש למנחות ק': כלי שרת מקדשין וכו', גם ענין זה מבואר בספרנו שם:

בגבו"א א הק' בהא דכתבו התוס' דתצא לבית השרפה הא אין שורפין קדשים פסולין בלילה. ולדעתי נראה כי רק מטעם המצוה דשרפה אין זמנה בלילה, אבל בשרוצה לשרוף מטעם חשש תקלה שפיר דמי אף בלילה, ועוד דגם בזה שתצא לבית השרפה סגי, ודבר שטעון עיבור צורה אין מוציאין לבית השרפה מטעם צורת הקדשים וחשיבותם, והכא בעבור לילה מוציאין בלילה תיכף לביה"ש ועוד יש לעיין אם מותר לשרוף על המזבח בתור עצים, ובקדשים כשרים פשיטא שאסור לרבנן דראבר"ש יבמות ק' אבל בקדשים פסולים אפשר שבאופן זה מותר גם בלילה ולשם עצים, וצ"ע:

דף ל.

א משנה, אין אדם נכנס לעזרה לעבודה אפילו טהור עד שיטבול. ופירש"י לאו דוקא לעבודה דאין אדם נכנס לעזרה יעוי"ש. מבואר שיטת רש"י דהטבילה היא בשביל הכניסה לעזרה. אבל לפי"ז אינו מדויק מה ששנה התנא לעבודה, והתוס' הביאו בשם הירושלמי דקאמר לא סוף דבר לעבודה, ואפילו שלא לעבודה, אבל קשה מדוע שנה התנא לעבודה שהוא שלא לצורך, ובגבו"א הקשה בזה. וכתב לחדש דנפק"מ דגם באופן דיצוייר דלא בעי טבילה מטעם הכניסה לעזרה, ומ"מ בעי טבילה מטעם העבודה, וזהו באופן שטבל ע"ד ביאת מקדש ולא טבל ע"ד עבודה, דצריך טבילה מטעם העבודה ולא סגי בהטבילה ע"ד הכניסה למקדש, ואח"כ דחה זה מטעם המבואר בחגיגה דטבילה לחמור מהני לקל, והכניסה למקדש הוא חמור יותר מהעבודה מטעם דהכניסה למקדש בטומאה הוא עון כרת וטמא שעבד עבודה הוא עון מיתה שהוא קל מכרת יעוי"ש. ויש לדחות דהרי לפעמים יש חומרא בעבודה יותר דהיינו אם יעבוד בשבת בטומאה שיש בה גם חילול שבת שהוא עון סקילה עוד נראה דחמור וקל האמור שם בחגיגה לא הוי הכוונה מטעם העונש, אלא הכוונה מי שהוא חמור במעלה. וע"כ מעלת הקרבן יותר חמור ממעלת הכניסה לעזרה, מטעם דקדושת הקרבן יותר גדול מקדושת האדם הנכנס לעזרה. - ועוד דבהכניסה בטומאה אינו מחלל שום דבר, ובעבודה בטומאה מחלל הקרבן. - ולהכי מסתבר הדבר דהטבילה להכניסה מועלת גם לעבודה, וא"כ הדרא הקושיא למה שנה תנא לעבודה:

ב עוד חידש בגבו"א דנפק"מ לבמה דבשביל כניסה ליכא, ובשביל עבודה איכא, יעוי"ש. אבל גם בזה יש להעיר דאם נפרש כן כוונת התנא להורות דבעבודה בבמה מחויב גם איש טהור לטבול למטרת העבודה, דלפי"ז קשה בהא דבעי הש"ס מהו שיעשה סכין ארוכה וישחוט. דקשה הלא לא גרע זה מבמה ואם בבמה בעי טבילה, א"כ מדוע לא נבעי טבילה בעזרה כשעומד בחוץ ועובד בפנים, הלא לא גרע זה מבמה. אבל אתי שפיר לפי דברי התוסי"ש שפירשו דעל כניסה לחודיא בלא שום עבודה קצת לא אצרכו טבילה לאדם טהור, ורק באופן שכוונתו לעבוד איזה עבודה כל דהוא כמו שחיטה תנופה הגשה. אעפ"י שאין זה עבודה הטעונה כהונה, אבל כיון שעושה איזה שימוש קל מצרכינן טבילה:

ג גמרא שאלו את בן זומא טבילה זו למה אמר להם מה המשנה מקודש לקודש טעון טבילה וכו'. מבואר דלבן זומא הוי טבילה זו מדאורייתא הנלמד מדין קל וחומר. ורבי יהודה אומר סרך טבילה היא וכו' והיינו מדרבנן. ולפי"ז יש להבין בהא דקאמר הש"ס

במאי קא מיפלגי וכו', וקשה מאי פריך במאי פליגי הא חזינן הפלוגתא אשר בן זומא סבר שהוא מדאורייתא, ורבי יהודה סבר שהוא מדרבנן, וכי לא ידע הש"ס ההבדל שבין דאורייתא לדרבנן:

ד ונראה לומר לפי מה שכתבו התוס' תימא לי איכא למיפרך מה להתם שכן רוצה לעבוד עבודה. אבל טהור הנכנס שלא לעבודה מניין, וי"ל דודאי הק"ו אינו אלא בטהור הנכנס כדי לעבוד, אלא דמדרבנן גזרו אפילו בנכנס שלא לעבודה גזירה שמא יעבוד, יעוי"ש, מבואר מזה דגם בן זומא סבר דיש בזה גם דין טבילה מדרבנן. אלא הנפק"מ בין בן זומא לרבי יהודה באופן שרוצה לעבוד עבודה דלבן זומא הוי טבילה זו מדאורייתא ולרבי יהודה הוא מדרבנן, אבל באופן שנכנס שלא לעבוד לכו"ע הוי הטבילה מדדבנן. דעל זה פריך הש"ס לענין הטבילה שהיא מדרבנן במאי קמיפלגי, והיינו דכיון דע"כ צריך טבילה קודם הכניסה לעזרה אפילו בשאינו רוצה לעבוד. ממילא הוא טבול גם לעבודה, דע"כ מהני הטבילה הלזו גם לעבודה, ולא יצוייר עבודה בלא טבילה, וא"כ מה הועיל בן זומא בהק"ו שדרש. ועל זה משני דלבן זומא כשעבד בלא טבילה עבודתו מחוללת:

א שם, ומה המשנה מקודש לקודש וכו', הקשו בתוס' הא שאני התם דהוי לעבודה. ופירשו דהק"ו הוי גם כן בנכנס כדי לעבודה, יעוי"ש, וקשה דלפי"ז לימא דא"ב בין ב"ז לר"י, דלב"ז דוקא בשיכנס לעבודה, ולר"י גם בשנכנס לעזרה בלא מטרת עבודה טעון טבילה. דכיון דכל עיקר מצריך ר' יהודה טבילה משום סרך טומאה, א"כ גם בכניסה ריקנית יש חשש זה, והוא איסור כרת, עוד תמוה לפי דברי הירושלמי הובא בתוס' לעיל דלאו דוקא נקט התנא עבודה, אלא אפילו שלא לעבודה יעוי"ש, וקשה דלמא המשנה כב"ז דיליף בק"ו מיוהכ"פ ודוקא בעבודה אז טעון טבילה. ובעיקר הקושיא דהתוס' אפשר ליישב דמדחזינן ביוהכ"פ שגם בהקרבת התמיד דישנו בכל יום ומכ"ז טעון טבילה, א"כ חזינן דהשינוי גורם. אבל עדיין יש להשיב דלמא תרווייהו בעינן דהיינו שינוי מקום וגם עבודה:

ב ונראה דסברי התוס' דב"ז ג"כ סבר גם כן האי דסרך טומאה דאמר ר' יהודה טעון טבילה מדרבנן. ודק בזה פליגי ב"ז ור"י, דר"י סבר דמשום סרך טומאה גרידא איכא בזה ותו לא וב"ז סבר דיש בזה גם דין התורה באופן שנכנס לעבודה. ובזה אתי שפיר דלא קאמר הש"ס נפק"מ בשנכנס לעזרה בלא עבודה. דע"כ גם בלא עבודה טעון טבילה מדרבנן גם לב"ז. ומיושב גם הא דהירושלמי דהמשנה ע"כ עבודה לאו בדוקא דאפילו אם סבר התנא כב"ז מ"מ מודה דטעון טבילה מדרבנן. וכן יש להוכיח גם מהסוגיא דלקמן דגם לב"ז טעון טבילה מדרבנן גם בלא עבודה. והוא מהא דאיתא לקמן דקאמר הש"ס נימא

רבנן דר"י כב"ז סבירא להו. וקשה הא ב"ז אינו מחייב אלא בכה"ג הלובש בגדי קודש. וכן הקשו בתוסי"ש. וכמו כן יש להקשות דהתם איכא עבודה, ותירצו דב"ז מחייב גם מדרבנן יעוי"ש, וכן מבואר בתוסי"ש לקמן ל"א ד"ה מק"ו, יעוי"ש. ר וכפי מה שביארנו ע"כ מבואר דזהו גם שיטת התוס'. ואתי שפיר לנכון דברי התוס':

ג והנה בעיקר ק"ו דב"ז יש להשיב דלמא שאני התם דאיכא לבישה דבגדי קודש. ומצאתי בגבו"א שעמד בזה בקושיא יעוי"ש. אמנם לפי דברי התוס' דק"ו דב"ז הוא בשנכנס לעבודה א"כ איכא בזה גם לבישה דבגדי קודש. ובאופן עבודה דלא בעי בגדי קודש כמו שחיטה וכדומה. בזה ע"כ לא מצריך ב"ז טבילה מדאורייתא, אלא מדרבנן גרידא, וכמו"ש התוסי"ש דהכנסת הבחונית בפנים וגם לשחיטה אינו טעון טבילה לב"ז רק מדרבנן גרידא: ד שם, ומי אית לי' לר' יהודה האי סברא והתניא מצורע טובל ועומד בשער נקנור ר' יהודה אומר אינו צריך טבילה שכבר טבל מבערב ר' וקשה הא אפשר לומר דשאני מצורע דיש לומר הואיל והותר לצרעתו הותר לשארי טומאות ג"כ כדאמר עולא ביבמות ז' ע"ב. אבל זה ליתא דלא שייך לומר הותרה רק ביום השמיני שהוא יום הבאת קרבנותיו משא"כ להטומאה שמקודם, וכמו שקאמר הש"ס שם ח' מי לא מודה עולא בדאה קרי בליל שמיני יעוי"ש, ובזה יש לומר דמדברי ר' יהודה עצמו מוכח כן מדקאמר שכבר טבל מבערב, ולא אמרינן הואיל והותר לצרעתו, ומיושב בזה מה שהקשו בתוס' ועוד ראשונים מנין זה דמודה עולא בזה ה אבל נראה דעיקר הדבר בהא דפליגי רבי יהודה ורבנן היינו בעיקר החששא בלהבא דלאחר טהרתו בקרבנותיו שהותר לאכול קדשים, וחשו דרבנן שמא נטמא באיזה טומאה ושכוחה ממנו. ולזה צריך טבילה לרבנן, ודבי יהודה סבר דסגי בטבילה דמאתמול שטבל מבערב. והיינו דלא חיישינן לטומאה חדשה מטעם דטבל מבערב יודע אדם לשמור את עצמו עד לאחר הבאת קרבנותיו:

ו ובזה מיושב מה שהקשה בגבו"א מהא דרבי יהודה דסובר דבעי טבילה, והש"ס דמי בזה מר' יהודה א"ר יהודה, ומדוע לא משני הש"ס דלפעמים טעון טבילה קודם הקרבת הקרבנות באופן שאיחר הבאת הקרבנות איזה זמן, ואז חיישינן לטומאה, אבל ליתא דע"כ אין הבדל בזמן אלא כיון שהוחזק לטהור מפני הטבילה, וע"כ מיירי דלא הסיח דעתו כמבואר הכא בסוגיא, א"כ אין חשש טומאה כלל:

ז ומזה שרוצה לומר בזה מטעם הואיל והותר לצרעתו, נראה דע"כ הכוונה לטבילה זו לא הוי מפני חששא דהשתא אלא החששא דלכשיטהר לאחר הקרבת הקרבנות המתירו לאכול בקדשים, לזה חיישינן שמא היה טמא באיזה טומאה ושכוחה ממנו:

ח שם ורבנן מצורע דייש בטומאה, כל אדם לא דיישי בטומאה. והנה מבואר מסוגיא זו דלרבנן דוקא מצורע לא סגי בטבילה שמבערב מטעם הרגילות שהיה עד עכשיו רגיל להטמאות כדפירש"י. אבל כל אדם אם טבל מקודם לא בעי טבילה אחרת להיות נכנס למקדש. ומזה יש לתמוה על הרמב"ם שפסק בפר"ד ממחו"כ ה"א שכתב וז"ל ומפני מה טובל בשמיני אחר שטבל מאמש, מפני שהיה רגיל בטומאה בימי חלוטו, ואינו נזהר משום טומאה, ושמא נטמא אחר שטבל עכ"ל, וזהו כמסקנא בסוגיא דידן אליבא דרבנן. וא"כ תמוה מה שכתב בפר"ה מבי"מ ה"ד שכתב זה הכלל היה במקדש אין אדם נכנס לעזרה בעבודה אעפ"י שהוא טהור עד שהוא טובל עכ"ל, והלח"מ עמד בזה בקושיא שמזכה שטרא לבי תרי ט ונראה דהרמב"ם מפרש דהסוגיא אזלא הכא אליבא דמ"ד ביאה במקצת שמה ביאה וא"כ הכנסת הבהונות דמצורע הוי כניסה ממש למקדש וכיון דרבנן סברי לפי האוקימתא דרבינא שהוא בתרא דכי עיקר הא דמצרכו רבנן טבילה בשמיני הוא מפני דדייש בטומאה ממילא מובן דלא אזלא המשנה דאין אדם נכנס לעזרה לעבודה עד שיטבול אליבא דרבנן, דהרי דק במצורע משום דדייש בטומאה מחמרינן להצריך טבילה, וזה ליתא בכל אדם שהוא טהור מעיקרא למקדש אמנם להרמב"ם דסובר ביאה במקצת לא שמה ביאה כמבואר בפר"ג דביא"מ הי"א, וא"כ מן הדין אין צריך לטבילה בכדי להזכירו מטומאה ישנה כיון שאין זה כניסה למקדש, וע"כ לרבנן דמצרכו טבילה למצורע זהו מפני דדייש בטומאה, אמנם באופן שיש כניסה למקדש ממש לעבודה, בזה שפיר סברי רבנן דצריך טבילה אעפ"י דלא דייש בטומאה מפני שיש בזה כניסה למקדש ושפיר אתיא משנתנו גם אליבא דרבנן דרבי יהודה, ולפי"ז שפיר פסק הרמב"ם בפר"ד ממחו"כ דמצורע בשמיני טעון טבילה מפני שדייש בטומאה, ופסק ג"כ בפר"ה מבי"מ דכל אדם אפילו טהור שנכנס למקדש לעבודה טעון טבילה י ובזה מיושב מה שהקשה בגבו"א לקמן ל"א למ"ד ביאה במקצת לא שמה ביאה ואפילו מלקות ליכא, תקשה לי' הא דבהונות, ואפ"ה לרבנן צריך טבילה, ואפילו דבי יהודה לא פליג אלא משום זה שכבר טבל מבערב הא לא"ה היה טעון טבילה. וע"כ מוכח מזה דשמה ביאה, עכת"ד יעוי"ש אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר משום דשאני הא דבהונית משום דדייש בטומאה, וכמוש"נ יא והנה דבי יהודה דאמר אין צריך טבילה שכבר טבל מבערב. הנה ע"כ עיקר הטעם דלא סבר סרך טומאה, דאל"כ מה מחני הא דטבל מבערב, הלא טבילה שמבערב למילתי' אתיא לדין מצורע אחרי התגלחת ורבנן דמצרכו טבילה משום סרך טומאה, הכוונה דהמטרה של טבילה זו בכדי להזכירו מאיזה טומאה. ועל זה בעינן ע"כ טבילה מיוחדת ולא סגי בטבילה חיובית כמובן וא"כ לפי"ז יש להבין הא

דקאמר דבי יהודה שכבר טבל מבערב, זה אינו מספיק מפני שטבילה שמבערב היתה חיובית וע"כ עיקר הכוונה בדברי רבי יהודה דלא סבר סרך טומאה, וזה תמוה דהלא סבר סרך טומאה, וכן בירושלמי יומא פר"ג ה"ג מבואר דסבר רבי יהודה סרך טומאה כמבואר שם. וא"כ תקשה הא דאמר רבי יהודה דמצורע אינו טעון טבילה שכבר טבל מבערב, והיינו דלא סבר הא דסרך טומאה. וע"כ צריך לומר דדוקא במצורע לא בעי טבילה משום דסבר ביאה במקצת לא שמה ביאה, וסברא דדייש בטומאה לא סבר, וא"כ לפי"ז ע"כ מוכח דרבי יהודה סבר ביאה במקצת לא שמה ביאה, וע"כ גם רבנן דפליגי עלי' סברי ג"כ דביאה במקצת לא שמה ביאה, ודק מצרכו טבילה משום דדייש בטומאה, ולפי"ז ע"כ משנתינו הא דתנן אין אדם נכנס לעזרה לעבודה עד שיטבול אתיא ככו"ע וזהו כשיטת הרמב"ם:

דף לא.

יב אמר ליה אביי לרב יוסף טבילה זו חוצץ או אינו חוצץ. ופירש"י לר' יהודה דאמר מפני סרך טבילה בעלמא היא וכו'. וכוונת רש"י דלבן זומא דיליף מק"ו פשיטא שחוצץ מטעם דמדאורייתא היא, ולהכי פירש"י דלרבי יהודה מיבעיא. אבל תמוה מדוע לא אמרינן דלרבנן נמי קא מיבעי דהיינו בהא דמצורע בשמיני. אבל ע"כ צריך לומר דלאו דוקא לדבי יהודה אלא גם לרבנן במצורע כן אזלא הבעיא ורש"י בא לדייק רק דלא אזלא בעי' זו אליבא דבן זומא. ובזה יש ליישב הא דהקשו התוס' לרש"י מדוע לא קאמר הש"ס בהדיא לרבי יהודה. והיינו דכיון דאזלא בעי' זו גם אליבא דרבנן במצורע, להכי קאמר הש"ס בעי' זו בסתם. ולשיטת הרמב"ם אתי שפיר טפי, הא דלא קאמר הש"ס לרבי יהודה, כיון דלדידיה גם רבנן סברי סרך טומאה. ומזה קצת ראיה לשיטתו:

יג והנה אם הסיח דעתו לאחר הטבילה לא מהני הטבילה דבשמיני כלל, מטעם דבהיסח הדעת טעון הזאה שלישי ושביעי כמבואר הכא בסוגיא הא דאמר רבי דוסתאי בר מתנן אמר רבי יוחנן היסח הדעת צריך הזאה שלישי ושביעי ובזה אני תמה על המאירי בחידושיו ליומא שכתב וז"ל ואפילו הסיח דעתו מטבילת אתמול אין מצריכין אותו בכך הזאת שלישי ושביעי מחשש שמא נכנס באהל המת, אלא בין שהסיח בין שלא הסיח טובל היום לצורך הבאת קרבנותיו עכ"ל, וזה לפלא שכתב לדבר פשוט מה שאיתא בסוגיא להיפך וצע"ג גם לפלא על הרמב"ם שלא הביא לדין זה המבואר להלכה בלא שום חולק, וצ"ע ואולי אפשר לומד ג"כ דהסוגיא אזלא אליבא דמ"ד ביאה במקצת שמה ביאה, ולהכי יש להחמיר גם בהסיח דעתו משא"כ הרמב"ם דסובר ביאה במקצת לא

שמה ביאה ואפילו מלקות אין בזה, להכי אין לחוש להיסח הדעת במצורע בשביל הכנסת הבהונית לפנים, ואפשר שזהו דעת המאירי בהא דמצורע, אבל לפי"ז תצא הדתא דדוקא במצורע לא חיישינן לטומאת מת בשביל כניסת הבהונות, אבל בכניסה דלפנים ממש פוסל היסח הדעת, ואם חיישינן לזה יש לחוש גם בכל הטומאות, וזהו באמת דעת התוס' בד"ח היסח הדעת שכתבו דע"כ מיירי שלא הסיחו דעתם. וא"כ תמוה שלא הביא הרמב"ם להאי דינא:

יד והנה ראיתי להריטב"א שכ' להקשות בהא דפריך הש"ס לעיל ומי אית לי' לד' יהודה האי סברא פירש שיהא הנכנס לעזרה טעון טבילה והתניא מצורע טובל בשמיני שלו וכו' רבי יהודה אומר אין צריך טבילה שכבר טבל מבערב, והקשה דלמא טעמא דרבי יהודה מפני שאינו נכנס כולו לשם, וביאה במקצת לא שמה ביאה דא"כ אמאי נקט טעמא מפני שטבל מבערב, אלא ודאי דלענין טבילה זו ביאה במקצת שמה ביאה והכי פשטינן לה לקמן עכת"ד, יעוי"ש הנה מבואר מזה ראיה למה שכתבתי לעיל דאם ביאה במקצת לא שמה ביאה שפיר יש מקום לומר דלא בעי טבילה והרמב"ם סבר לה שזהו עיקר טעמא דרבי יהודה, וזהו שאמר מפני שטבל מבערב לא הוי עיקר הטעם, ועיקר הכוונה כי די בהטבילה דמבערב מטעם דהכניסה דבהונית, לא נחשב לביאה. והריטב"א שמפרש כן הוא מפני שע"כ מוכח דהסוגיא אזלא דוקא דביאה במקצת שמה ביאה, ופירושו לפי מה שהסוגיא סוברת, ומזה ראיה למה שכתבנו לעיל בשי' הרמב"ם:

טו שם, אמר לי' אביי לרב יוסף ביאה במקצת שמה ביאה, או לא. והנה קשה טובא הלא כבר פליגי בזה בזבחים ל"ב. וא"כ היה להש"ס לומד דלמ"ד שמה ביאה בעינן טבילה, ולמ"ד לא שמה ביאה לא בעי טבילה. ומצאתי בגבו"א הקשה בזה. והנה לדעתי זהו כוונת רש"י שפירש לענין טבילה זו וצריך לטבול אם בא להכניס אחד מאבדיו לעזרה, יעוי"ש, והיינו דנחית רש"י לפרש דבעי' זו יש למיבעי' לכו"ע, ואין זה שייכות להא דפליגי שם בזבחים. והריטב"א מביא פירש"י ומפרש הכוונה דזה פשיטא דשמה ביאה מדקתני מצורע טובל ועומד ואעפ"י שאינו נכנס שם אלא לבהונות שהיא ביאה במקצת, יעוי"ש והנה לכאורה דבריו תמוהין דהרי בעל הבעי' לא זכר הא דמכניס בהוניתיו. ונראה שיש לגרוס בהריטב"א בזה שכתב דפשיטא צריך להיות ופשטוה. אבל יש להבין הכל טעמא מאי לא קאמר הש"ס דזה תליא בהא דפליגי שם בזבחים לענין ביאת במקצת דע"כ למ"ד ביאה במקצת שמה ביאה וחייב כרת על הכניסה דאבר ג"כ א"כ הרי זה כניסה ממש:

טז ונראה דסברת הבעי' זו דאפשר דאפילו אם ביאה במקצת שמה ביאה. אבל אפשר דהאדם הטהור לא ישים לזה לב. מטעם דקילא לי' הא דהכנסת אבר לפנים, וממילא אין בתקנה זו ממש, וממילא אין לחייבו בזה מטעם חסרון תועלת, או"ד דכיון דרואה שחייבוהו חכמים בזה קא מדייק לזכור כל מה שעבר עליו כל הימים. ולמ"ד לא שמה ביאה אפשר דאין לחייבו בכך. ופשטוה מהא דמצורע טובל בשביל הכנסת הבהונית. וזהו ע"כ בין למ"ד ביאה במקצת שמה ביאה, דפשיטא דהוי זה כניסה לפנים, וגם מוכח דיש בזה תועלת, וזהו כסוגיא דלעיל דסברי שמה ביאה וכמו שכתב הריטב"א. ולמ"ד לא שמה ביאה מפרש משום דייש בטומאה יש להחמיר, וכמוש"נ לעיל: יז שם, תוד"ה ותניא מצורע טובל וכו', ופירש"י שפי' דלר' יהודה מיבעי' לי' מאי קא פשיט מהכא הא ההיא לאו ד"י דר"י פליג עלה לעיל, יעוי"ש, ולפי מה שפירשנו דע"כ כוונת רש"י לאו דוקא אליבא דר"י, אלא לאפוקי בן זומא והיינו אף לרבנן:

יח גמרא, איבעיא להו מהו שיעשה סכין ארוכה וישחוט, הקשו בתוס' דבחולין ב' לא אמדינן שם הטעם הזה משום דלמא אתי לאימשוכי, יעוי"ש, ויש לעיין הלא חששא דשמא יגע בבשר הוא ג"כ דלמא אתי לאימשוכי דהרי הבשר בפנים והנגיעה בפנים הוא ג"כ כניסה למ"ד ביאה במקצת שמה ביאה, ואפשר דכוונת התוס' להקשות דהתם עיקר החששא שמא יגע בבשר, ולא קאמר שמא אתי לאימשוכי שהוא איסור יותר חמור שהוא בכרת. אבל לפי"ז קשה בתירוצם דכתבו דטמא הוא זהיר טפי והלא החששא דשמא יגע בבשר הוא ג"כ חששא דאתי לאימשוכי, הרי חזינן דגם בטמא חיישינן, והנה אפשר לומר דהסוגיא מירי שם למ"ד ביאה במקצת לא שמה ביאה ממילא ליכא התם חשש כניסה אלא חששא שמא יגע בבשר על ידי שיכניס ידו לפנים, אבל לפי"ז יש לומר דשאני התם דליכא חששא דכרת משא"כ הכא דאיכא חששא דכרת יש לחוש טפי:

יט והנה הרמב"ם השמיט לבעי' זו. ויש להבין טעמא מאי, ונראה דהוקשה להרמב"ם הא דהקשו התוס' מדוע בחולין לא אמדינן חששא דאתי לאימשוכי, ומפרש הרמב"ם דשם אזלא הסוגיא למ"ד ביאה במקצת לא שמה ביאה, להכי אין לחוש דלמא אתי לאימשוכי, והיינו דלכניסה דכל הגוף אין לחוש ודק לכניסה דידיו, וכמו שכתבנו, ואם ביאה במקצת לא שמה ביאה, הנה עיקר החששא שמא יגע בבשר בזה שיכניס ידיו לפנים, ויגע בבשר, והכא דחיישי לדלמא אתי לאימשוכי אזלא למ"ד ביאה במקצת שמה ביאה. ולפי"ז הרמב"ם דפוסק ביאה במקצת לא שמה ביאה כמו שנתבאר לעיל מזה, להכי השמיט לבעי' זו, משום דאין לחוש לזה לכניסת אברים כ תוס' ד"ה אי דלא טבל הערב שמש בעי, תימא לי מאי קפדיך הא בימי ספורו אינו אסור ליכנס אלא במחנה

שכינה ולשכת מצורעים לא היתה בקודש מדנכנסו לה מחוסרי כפורים, יעוי"ש, והנה משמע מדבדיהם בכוונת הגמ' דפריך מטעם איסור כניסה להלשכה, ותמוה הא יש לפרש כפשוטו דכיון דבעי הערב שמש, וא"כ לא יכול להקריב היום קרבנותיו,- וזה מדויק מדקאמר הש"ס הא בעי הערב שמש, ולמחר יביא קרבנותיו. וע"כ צריך לומר דהוקשה להתוס' מאי פריך הא הער"ש בעי, דמאי פירכא היא דהרי שפיר אפשר לומד דמיירי דלא טבל מבערב, וטובל היום, ויביא קרבנותיו למחר, ולזה נחתו התוס' דלפי"ז תקשה היאך יכול לבוא ללשכת המצורעין ששם עומדים המצורעים באופן שטבלו מבערב והעריב שמשם עליהם ועל זה הקשו התוס' דזה אינו פירכא דהרי מותרים המצורעים לכנס ללשכה זו מפני שלא היתה בנוי' בקודש. ותירצו דהכי פריך כיון דלא מצי להכניס ידיו לבחונית היום עד שיעריב שמשו למ"ל דעייל בהר הבית לטבול שם וכו' יעוי"ש, ביאור הדברים דכיון דסגי לטבילה זו באיזה מקום שהוא, א"כ אין לו מקום לטבול בלשכה זו הנקראת לשכת מצורעין:

כא ובזה מיושב הא דהקשה מרן הגרע"א בחידושיו ליומא תימא על תמיהתם איך סלקא אדעתייהו בקושייתם, וכן באמת לתירוץ השני דפריך מחמת דאסור לכנוס, א"כ למ"ל להקשות הערב שמש בעי בפשוטו הו"ל להקשות, אי דלא טבל מבערב איך יכול לכנוס ללשכה לטבול, והא הוא טמא עדיין אסור לו לכנוס עכ"ל, יעוי"ש, אבל לפי מה שפירשנו הוכרחו התוס' לפרש דע"כ מאיסור כניסה פריך, דאל"כ לא קשה מידי הא דפריך הערב שמש בעי, דהלא לא קשה כלל דהרי יכול להביא קרבנותיו למחר וליומא אוחרא כמו"ש הרמב"ם בפר"ב ממחוסרי כפרה, וא"כ מיירי הכא שלא טבל מבערב, ושם יטבול היום ויעריב שמשו, ולמחר יביא קרבנותיו, ולזה הוכרחו התוס' לפרש דעיקר הפירכא מאיסור כניסה קודם טבילה והערב שמש והכוונה בהא דפריך הש"ס הערב שמש בעי, היינו דקודם לזה אין מקומו בלשכת המצודעין. ופירשו שזהו כוונת הש"ס בהפירכא, ובתירוצם השני תירצו דיש איסור כניסה מדרבנן:

כב ביאה במקצת שמה ביאה. היינו הספק אם עבוד רבנן מעלה דהטבילה באופן שעושה קצת מעין עבודה ע"י ביאה במקצת, דיש לומד דהא דעשו רבנן מעלה דטבילה בעינן דומיא דיוהכ"פ, שהיה עבודה, וגם ביאת האדם בכולו בפנים. - ומה"ט הא דאיתא במשנה דבעינן שיכניס לעבודה היינו כעין עבודה, וכמבואר בתוסי"ש במשנה, והיינו דבעינן דומיא דיוהכ"פ, ומטעם זה אין זה ענין להא דביאה במקצת דפליגי בזבחים ל"ב לענין ביאה במקצת אם לוקה בשנכנס בטומאה. והיינו דהכא עיקר הספק אם יש בזה תקנה זו. - ופשיט הש"ס מהא דמצורע הטעון טבילה עבור הכנסת הבהונית, שיש קצת

ענין עבודה כמו"ש התוסי"ש לעיל. וא"כ מופשט הבעי' דבאופן זה הצריכו טבילה. ולא קשה מזה למ"ד שם בזבחים ביאה במקצת לא שמה ביאה, וכבד עמד בזה בגבו"א, יעוי"ש. והיינו דשאני הכא שעיקר הטבילה הוא משום עבודה. והיינו שעשו חכמים מעלה זו לקדשים, והא דבעינן כניסה, זהו מפני דבעינן דומיא דיוהכ"פ, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא:

דף לא:

א פרסו סדין של בוץ, מ"ש של בוץ כדאמר רב כהנא כדי שיכיר שעבודת היום בבגדי בוץ וכו', וכתבו התוס' הא דלא אמר רב כהנא למילתי' הכא ארישא, משום דפשיטא דצריך היכרא שלא יטעה וילבש כל הח' בגדים וכו' יעוי"ש, וקשה טובא הא הכא ברישא ע"כ אחר שפושט בגדי חול לובש כל הח' בגדים לעבודת התמיד של שחר כמו ששנינו במשנה לקמן, וא"כ הפריסה דסדין של בוץ עתה הוא למותר. וע"כ הביאור בזה כדי שיזכור שעבודת היום הזה שאני מכל השנה שהכהן גדול עובד כל עבודה בח' בגדים, והיום יעבוד עבודת יוהכ"פ בבגדי בוץ. ולזה פרסו סדין של בוץ כדי שלא ישכח שעבודת היום בבגדי בוץ, היינו העבודות שאחרי התמיד, - אבל מה שכתבו התוס' דצריך היכרא גם בשעה זו תמוה טובא כיון דשעה זו קודם עבודת התמיד דנצריך לח' בגדים, א"כ לא שייך עתה להיכרא, וצ"ע:

ב אח"כ דאיתי בחידושי מרן רע"א בחידושיו ליומא שכתב וז"ל דאם נידון דהלבישה שנייה לא יטעה כיון דפושט בגדי זהב ויש לו ללבוש בגדים אחרים, א"כ מאי חשש בפעם ראשון כשפושט בגדי חול שילבש כל ח' בגדים הא באמת כך הדין דלובש בגדי זהב וד' יאיר עיני עכ"ל:

ג ונראה בכוונת דברי התוס' דהנה יש לחקור בהני שמונה בגדים שלובש כהן גדול ביוהכ"פ אשר אחד מהן האבנט, הנה האבנט שמשמש כהן גדול בכל השנה הוא של כלאים, ובגדי לבן ביוהכ"פ שעובד בהן הכהן גדול עבודת יוהכ"פ דהיינו עבודת היום הם של בוץ כמבואר ברמב"ם בפר"ח מהל' כלי המקדש ה"ג, יעוי"ש, והנה מסופקני בעבודות האלו ביוהכ"פ שעובד בהן הכהן גדול ביוהכ"פ בשמונה בגדים והאבנט הוא מן השמונה, באיזה אבנט הוא משמש, היינו אם משמש בהאבנט של השמונה בגדים שהוא של כלאים, או"ד שמשמש בהאבנט של יוהכ"פ מבגדי לבן שהוא של בוץ:

ד ונראה שדעת התוס' שהאבנט עם השמונה בגדים היה של בוץ. והיינו דלובש הארבעה בגדים של לבן ששימש בהן עבודת היום, ומוסיף עליהם עוד ארבעה בגדים של זהב.

ובזה יובנו דברי התוס' כהוגן בזה שכתבו דברישא פשיטא שצריך לעשות היכרא לידע שעבודת היום בבגדי בוץ, היינו שגם בהשמונה בגדים האבנט הוא של בוץ דוקא. ובזה יש מקום לטעות דכיון דלובש החי בגדים כבכל השנה יש מקום לומר דהאבנט יהיה כמו האבנט של כל השנה המשמש בחי בגדים שהוא של כלאים דוקא. ולזה פרסו סדין של בוץ קודם שילבוש החי בגדים, בכדי שילבוש האבנט של יוהכ"פ שהוא של בוץ מפני שעבודות היום בשל בוץ גם בהחי בגדים, וכמו שכתבנו:

א שם. משנה, פשט ירד וטבל עלה ונסתפג הביאו לו בגדי זהב ולבש וקדש ידיו ורגליו, הביאו לו את התמיד וכו', הנה משמע מזה דזהו תחילת עבודתו דכהן גדול ביום הכפורים, דזהו הטבילה הראשונה שפושט בגדי חול ולובש בגדי קודש, דהיינו השמונה בגדים להקריב את התמיד, ומזה יש להקשות על הרז"ה שכתב בחידושיו על האלפס דכל העבודות דנעשות ביום זה הכל שייכים לכהן גדול, ולא היה שום פייס ביום זה והפיוטים מסדרי הפייסות שנזכרים בתפילות ליום כפור אינם שייכים ליום זה. והרמב"ן במלחמות הקשה עליו ממשנה זו, והיינו דאם הרמת הדשן וסידור המערכה שייכים לכהן גדול, א"כ כבר הוא טבול ומקודש וגם הוא לבוש בגדי זהב לדידן דקיי"ל כר"י דאמר בעיא בגדים, וא"כ למה בעי טבילה עתה לשחוט את התמיד, וגם למה צריך ללבוש הבגדים כיון שכבר הוא לבוש בהן, ועוד הא מבואר דכשטובל לקרוץ את התמיד בגדי חול הוא פושט, ומשו"ה לא בעי קידוש אפשיטה, ש"מ שלא תרם הדשן, ולא סדר המערכה עכת"ד, יעוי"ש: ב וחנה להציל את רבינו הרז"ה ז"ל שלא יהיה כטועה בדבר משנה נראה לומר בזה דאף אם אמרינן דהרמת הדשן וסידור המערכה בכהן גדול, מ"מ לא מהני הטבילה דלילה על עבודות דיום, והיינו דכיון דגמירי חמש טבילות ועשרה קדושין בעבודות דיום, ובעינן ג"כ דפשיטה הראשונה תהי' בבגדי חול בכדי שלא להצריך קידוש על הפשיטה, א"כ היה מוכרח הכהן גדול לפשוט בגדי קודש אחרי הרמת הדשן וסידור המערכה, וללבוש בגדי חול, בכדי שיהיה מוכן אח"כ כשתבוא זמן שחיטת התמיד לקיים הפשיטה דבגדי חול, ולעשות קידוש על הלבישה דבגדי זהב. ואין להקשות למה צריך טבילה בחול, כיון שכבר הוא טבול בלילה. הנה אפשר לומר דכיון דלינה פוסלת בקידוש. והכא כיון דעבדינן תרומת הדשן מחצות, כמבואר לעיל כ', נפסל הקידוש דדוקא מקרית הקבר ועד צפרא לא פסלה לינה כמבואר בזבחים כ' יעוי"ש, אבל מחצות הלילה עד צפרא פסלה לינה. וכיון שנפסל הקידוש ובעי קידוש אחר לעבודת היום להכי נחשב זה כהתחלת עבודה ובעי ג"כ טבילה בחול כדין כל עבודות דכל השנה כולה, ואפילו לראבר"ש דסבר דאפילו מכאן ועד עשרה ימים לא

נפסל הקידוש. מ"מ הכא יש לומד דבכדי לקיים חמש טבילות ועשרה קדושין, ובעינן ג"כ דטבילה קמייתא תהי' בחול כמבואר בסוגיא בכדי שלא ליבעי קידוש אפשיטה- להכי צריך לטבול בחול ביום, ולא סגי בטבילה דלילה, והרי זה כתחלת העבודה, ואין להקשות דלפי"ז ע"כ מוכח דעבודת לילה אינה שייכה ליום. וא"כ מדוע ליבעי כהן גדול, והרמב"ן כתב בזה דאם נחלק עבודת לילה מהיום, ממילא מוכח דלא שייכה עבודת לילה לכהן גדול. יש לומד דבאמת גם עבודות האלו שייכים גם ליום, דהרי מבואר בגמ' שם בזבחים דהרמת הדשן תחילת עבודה דיממא הוא, וסידור המערכה פשיטא דשייכה ליום, ושפיר נקראים הם ג"כ עבודת לילה דשייכים ליום ג"כ. אמנם כיון דהחמש טבילות ועשרה קדושין לעבודת יום דוקא הם באים, להכי הם מובדלים לענין זה דהטבילה והקידוש. אבל כיון דהם מכשידים לעבודה דהיום בעינן שתהי' עבודתן בכהן גדול: ג וי"ש לומד ג"כ דפליגי בזה רבותינו. והא בהא דאיתא לקמן ל"ב ע"ב איכא למיפרך מה לבגדי זהב שכן כפרתן מרובה, ופירש"י שמשמש בהן כל ימות השנה, אבל עבודת פנים דיוהכ"פ אינה מכפרת אלא על טומאת מקדש וקדשיו יעוי"ש. נמצא דהרכיב דש"י שני דברים אחת שמכפרים כל השנה ועוד שמכפרים על הדבה עבירות, וע"כ כוונת רש"י דלא סגי בטעמא דמכפרים כל השנה, משום דיש בזה האבנט שאינו בהבגדים של הח' דכל השנה. ולהכי פירש"י דיש עכ"פ מעלה שמכפרים על הרבה עבירות, ולהכי אף שהאבנט אינו אותו האבנט של כל השנה אבל עכ"פ יש מעלה זו דשארי הבגדים של הח' המה באים בכפרה על הדבה עבירות. והנה התוי"ש פירשו שמכפרים הרבה כל השנה, משמע דסברי דהאבנט הוא האבנט של כל השנה הוא האבנט ביוהכ"פ בשעה שמשמש בהח' בגדים:

ד והנה התוסי"ש הקשו לפירוש הקונטרס והלא שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות שהגרלתו ווידויו היו בבגדי לבן מבחוץ יעוי"ש. ונראה דלזה כיוון רש"י ופירש והרכיב שני הטעמים היינו שמכפרים בהן כל ימות השנה, וגם מכפרים על הדבה עבירות, וא"כ אינו דומה לשעיר המשתלח דאעפ"י שמכפר על הדבה עבירות, אבל אין כפרתו אלא פעם אחת בשנה: ה כתב הרמב"ם בפר"א מהל' עבודת יוהכ"פ ה"ב וז"ל עבודת כל חמש עשרה בהמות אלו הקריבין ביום זה אינה אלא בכהן גדול בלבד. וכתב מרן בכס"מ והריטב"א כתב בשם הרמב"ם דמדאורייתא אין חובה בכהן גדול אלא בעבודת היום ממש. אבל תמידין ועבודות של כל יום כשרות בכהן הדיוט אלא דמצוה בכהן גדול יעוי"ש. ונראה ראיה לזה מהא דשאלו את בן זומא טבילה זו למה אמר להם ומה המשנה מקודש לקודש טעון טבילה, המשנה מחול לקודש וכו' אינו דין שטעון טבילה יעוי"ש.

וקשה הא יש למיפרך מה להתם שכן עבודה בכהן גדול. וע"כ צריך לומר דיש בהמשנה מקודש לקודש שכשר גם בכהן הדיוט כמו הא דתמידין ועבודות של כל יום, וע"כ דדין טבילה נוהג גם בכהן הדיוט, ומפני שגם עבודות האלו מעון טבילה, וא"כ איכא קל וחומר מעליא, וכמו כן יש לדייק לקמן ל"ב ראבר"ש אומר ק"ו ומה במקום שאין טעון טבילה טעון קידוש, מקום שטעון טבילה אינו דין שטעון קידוש, יעוי"ש. וגם בזה יש להקשות מדוע אינו עושה ק"ו ומה במקום שאין טעון כהן גדול טעון קידוש, מקום שטעון כהן גדול אינו דין שטעון קידוש, וע"כ צריך לומד דגם ביוהכ"פ בהעבודות שטעון טבילה כמו התמידין וכדומה בעבודות של כל יום כשרות בכהן הדיוט, להכי עושה ק"ו מזה שאין טעון טבילה, וגם מזה דאיה לשיטת הריטב"א אליבא דהרמב"ם: ו והנה בגבו"א הקשה בזה לדאבר"ש דדריש ק"ו מהא דלא טעון טבילה כל השנה וטעון קידוש במקום שטעון טבילה אינו דין שטעון קידוש. אמאי לא אמרינן קל וחומר לאידך גיסא לטעון טבילה כל השנה מדאורייתא מק"ו דקידוש מה במקום שאין טעון קידוש טעון טבילה. מקום שטעון קידוש אינו דין שטעון טבילה. והיינו דהא קידוש נאמר בכל השנה ולא נאמר טבילה, וגבי יוהכ"פ נאמר טבילה לחוד ולא נאמר קידוש בהדיא. ומתרץ שם דא"א ללמוד לטבול בכל השנה מטבילה דיוהכ"פ דשאני יוהכ"פ דעבודתו בכהן גדול, וכיון דאי אפשר ללמוד קל וחומר בהאי גיסא לאתויי טבילה בכל השנה, מהשתא שפיר דמי למילף ק"ו להאי גיסא לאתויי קידוש ליוהכ"פ מק"ו דכל השנה עכת"ד, יעוי"ש. אבל לפי דברי הריטב"א אליבא דהרמב"ם דתמידין ועבודות של כל השנה כשרות בכהן הדיוט, וטבילה נוהג בהו, וא"כ שפיר יש לעשות קל וחומר מהני עבודות שכשרות בכהן הדיוט ביוהכ"פ, וביותר לפי מה שביארנו ע"כ סבר כן דאבד"ש, וזהו מדלא קאמר הק"ו מזה עצמו מה במקום שאינו טעון כהן גדול טעון קידוש, מקום שטעון כהן גדול אינו דין שטעון קידוש. וע"כ דסבר דאבד"ש דיש עבודות ביוהכ"פ שכשרות גם בכהן הדיוט: ז ובעיקר הקושיא שהקשה בגבו"א מדוע לא דריש ק"ו להטעין טבילה בכל השנה מטבילה דיוהכ"פ בק"ו מה במקום שאין טעון קידוש, טעון טבילה מקום שטעון קידוש אינו דין שטעון טבילה מדאורייתא, נראה דלא קשה כלל. והיינו דלא שייך לומר דיוהכ"פ לא בעי קידוש, דע"כ בעינן קידוש כמו בכל השנה, אלא שיש חומרא ביוהכ"פ דבעי קידוש בין עבודה לעבודה, וזה ליתא בכל השנה דבחד קידוש עושה כל היום הדבה עבודות. והנה קידוש זה דכל השנה ע"כ איתא גם ביוהכ"פ. והקל וחומר דאמר דאבר"ש ע"כ הכי פירושו מה במקום שאין טעון טבילה כלל לעבודה מ"מ בעינן קידוש, מקום שטעון טבילה בין עבודה לעבודה אינו דין שטעון קידוש בין עבודה לעבודה.

אבל אין לומד לאידך גיסא מה במקום שאין טעון קידוש (היינו בין עבודה לעבודה) טעון טבילה בין עבודה לעבודה, מקום שטעון קידוש (היינו פעם אחת) אינו דין שטעון טבילה, דהלא אין זה ק"ו כיון דבקידוש שוה יוהכ"פ לכל השנה דסגי בחד קידוש על הדבה עבודות, ואין כאן ק"ו. ואם בשביל שיש חומר ביוהכ"פ שטעון טבילה בין עבודה לעבודה זהו משום מעלת יוהכ"פ ומפני קדושתו של יום הוא, אבל לא מצינו קולא ביוהכ"פ, וברור. ח גם מה שכתב הגבו"א דדברי דאבד"ש לא אתא אליבא דבן זומא וזהו מדקאמר מקום שאין טעון טבילה, וזהו כל השנה, ואליבא דב"ז טעון כל השנה טבילה מן התורה יעוי"ש. לדעתי נראה שזה שייך גם אליבא דב"ז. והיינו דגם אליבא דב"ז סגי בטבילה אחת על כל העבודות של כל היום, ואילו ביוהכ"פ בעי טבילה בין כל עבודה ועבודה ועביד ק"ו לענין קידוש להצריך קידוש בין כל עבודה ועבודה ט והנה נראה לכאורה דלדברי דאבד"ש יהיה הקידוש גם בלעכב, והיינו דכיון דהק"ו מהקידוש של כל השנה. והקידוש של כל השנה הוא בלעכב, כדתניא לעיל ל' ע"ב. ואילו ביוהכ"פ תניא לעיל שהוא רק רמצוה. - אבל לדאבר"ש שיליף בק"ו מקידוש של כל השנה א"כ תהיה לעכב כמו בכל השנה. אבל זה ליתא דע"כ קידוש פעם אחת כמו שמעכב בכל השנה כן גם הכא מעכב. אמנם הקידוש שבין עבודה לעבודה דהק"ו הוא מטבילה וכיון שגם הטבילה אינה מעכבת בדיעבד, הנה קידוש לא חמור מיני':

דף לב.

גמירי חמש טבילות וכו', והקשו בתוס' אי הלכתא קרא למ"ל וי"ל אי לאו קרא הו"א חמש טבילות ויטבול אפילו בזא"ז יעוי"ש. ולפי"ז יש לעיין בהא דקאמר ר"ח ואי כסדרן לא משכחת להו וכו', וקשה הא אי לאו משום הוכחה דקראי. - אלא משום ההלכה גרידא יש לומד דמשלים הטבילות ביחד בזא"ז. ולפירוש התוסי"ש דמפרש דלאו הטבילות גמירי, אלא שינוי עבודות גמירי אתי שפיר טפי. אבל לפי פירוש התוס' קשה, וצ"ע וזה אין להקשות בהא דפריך הש"ס לבגדי לבן מנלן הלא כיון דגמירי חמש טבילות, ואם אינו טעון טבילה לבגדי לבן הרי חסד הטבילות, דאפשר לומר גם כן דטביל בזא"ז ביחד, להשלים המנין. ובזה יש ליישב הא דהקשה הגרע"א ז"ל בדו"ח וז"ל קשה לי דמאי פרכינן בסוגיא אשכחן לבגדי זהב, לבגדי לבן מנ"ל, הא כיון דגמירי ה' טבילות א"א כלל לומד דדק לבגדי זהב טעון טבילה, דא"כ היה דק ג' טבילות, עכ"ל.- אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר א ע"ב. הביאו לו את התמיד וכו', הנה משמע מזה דעד שחיטת התמיד אינן שייכים לכהן גדול ביוהכ"פ, אמנם התוסי"ש פירשו דנקט תמיד משום דחשיבא טפי:

ב שם, קרצו בכמה אמר עולא ברוב שנים, וכן אמר רבי יוחנן ברוב שנים. וקשה טובא דהלא פשיטא דבעינן רוב שנים דאל"כ פשיטא דהוי עבודה באחר כיון דהשני מתיר אותו. ועי' בגבו"א שהקשה בזה. אבל נראה בכוונתם רוב שנים וזהו דבעינן רוב הנראה לעינים ולא רוב ע"י מדידה בצמצום. עיין בספרנו נזר הקודש למנחות מ"ה. והביאור בזה דמן התודה סגי ברוב משהו, ומדרבנן בעינן רוב הנראה לעינים. ואם יעשה הכהן גדול השחיטה ברוב מצומצם, א"כ עדיין יש חיוב לעשות רוב הנראה לעינים מדרבנן א"כ הוי עבודה באחר מדרבנן. ואין זה בדמיון למיעוט בתרא דלא נחשב עבודה באחר כיון דבדיעבד כשר אף מדרבנן, משא"כ רוב הנראה לעינים דמעכב מדדבנן גם בדיעבד, וזהו הביאור דפריך קרצו בכמה, היינו אם סגי ברוב מצומצם ועל זה אמרו דבעינן רוב שנים, היינו רוב הנראה לעינים, רוב ברור, ומזה מוכח דבעינן בשחיטה רוב הנראה לעינים מדרבנן לעיכובא. ועי' בספרנו שאילות משה חיו"ד סימן ל"ה:

ג עוד יש לומר דהנה לכאורה אפשר לומר דגם כשעשה הכה"ג מחצה. והיינו דאעפ"י דמחצה לא הוי הכשר שחיטה. אמנם ע"כ יש בזה פעולת שחיטה לענין עבודה, דלא תלי דוקא בכח המתיר מדי אבמה"ח, דענין שחיטה בקדשים הוא מטעם דזהו סדר העבודה. ולהכי גם בשעשה מחצה, אפשר לומר דיש בזה גם כן פעולתו של הכה"ג. ובזה משמיע לנו עולא דבעינן דוקא בשיעור הכשר שחיטה בכח המתיר. והיינו רובא דוקא:

ד אם כן הויא לה עבודה באחר. והקשו בתוס' הא איכא מאן דמכשיר אפילו שחיטת פרו באחר יעוי"ש. ונראה כוונת הש"ס דפריך, דזה ודאי דלמצוה בעינן שיעבוד הכהן גדול לכו"ע כמו שכתבנו לעיל והכא במשנה תנן דגם בלכתחילה גומר אחר את השחיטה, וא"כ הויא עבודה באחר גם בלכתחילה: ה והנה האי אחד שממרק פירש"י לעיל במשנה דהיינו כהן, יעוי"ש. וכן פירש המאירי בחידושיו ליומא וז"ל וכהן אחד מבית אב שהיה ראוי לעבוד באותו יום אילו לא היה יום הכפורים גומרה, יעוי"ש. וקשה למה בעינן כהן, הלא כיון שאינו רק למצוה בעלמא. ואפילו לשיטת התוס' בד"ה א"כ דלענין השחיטה בעצמה איכא פסול מדרבנן בזר. אבל המירוק פשיטא דאפילו פסול דרבנן ליכא. ואפשר לומר דאעפ"י ששחיטה כשרה בזר אמנם לא הותר יוהכ"פ אצל זר לחלל באיזה מלאכה, דשבת רק לכהנים הותרה ולא לזרים, אף בהדברים שזר כשר לה כמו שחיטה, ויש לדייק כן מדברי רש"י יבמות ל"ג בד"ה שחיטה בזר כשרה, ואין כאן משום זרות, יעוי"ש. משמע אבל משום שבת איכא. וה"נ איכא לזר איסור יוהכ"פ, והנה האי מירוק איכא חילול יוהכ"פ מטעם דיש בזה משום נטילת נשמה כמו"ש הפרמ"ג באו"ח סימן תרכ"א סק"ד:

ו והנה לפי"ז יש לעיין בהא דהקשו התוס' ד"ה אם כן וא"ת ומאי קשיא לי' מעבודה באחר הא בפר' טרף בקלפי איכא מאן דמכשיר אפילו שחיטת פדו בזר וכו', אבל תמיד דלא שייך לחובת יוהכ"פ לא קאי עלייהו אהרן וחוקה בשחיטה כיון דלאו עבודה היא עכ"ל, משמע מדבריהם דזר כשר לשחיטה מצד עבודה, אבל מפני שלא ניתן שבת להדחות אצלו בעינן כהן. אבל לא בעינן לזה כהן גדול:

ז והנה המאירי בחידושיו ליבמות כתב וז"ל בזר ששחט בשבת אי אפשר לפרשה בשחיטה שהרי אין בה משום זרות שהשחיטה כשרה בזר וכו' ואין כאן חילול שבת, יעוי"ש, מבואר דליכא החילול שבת בזר בשחיטה, וא"כ הכא ביוהכ"פ לענין מירוק כשר גם בזר, כיון דהשחיטה גם כן כשר אצלו ביוהכ"פ, ואין הבדל בין זר לכהן, וא"כ יש להבין מדוע דייקו לומר דהאי אחר כהן הוא. ונראה דכיון דשחיטת התמיד מהדרינן לכהן גם בכל השנה כמו"ש המאירי בחידושיו ליומא. מטעם זה גם המירוק שהוא גמר השחיטה דהתמיד ביוהכ"פ מהדרינן בתר כהן, ואפשר שזהו כוונת רש"י ג"כ. ח ויש לעיין לשיטת הרמב"ם דכלאים שלא בשעת עבודה לוקה כמו"ש בפר"י מהל' כלאים. א"כ האי כהן העושה המירוק ע"כ לבוש בבגדי כהונה והאבנט שלו הוא כמו בכל השנה שהוא כלאים, דאל"כ אם אינו לבוש בבגדי כהונה הרי הוא כזר. ובשלמא בכל השנה פשיטא דהכהן השוחט התמיד היה לבוש בבגדי כהונה, ולא חיישינן לכלאים שלא בשעת עבודה מטעם דהוא היה המקבל את הדם ג"כ. - ואעפ"י שקיי"ל דהזורק מקבל הדם, כמבואר לעיל כ"ה וברמב"ם פר"ד מתו"מ ה"ו, אמנם כיון דמתרמי לפעמים שהשוחט מקבל להכי היה לבוש בגדי כהונה. אבל הכא שהמקבל צריך להיות בכהן גדול דוקא. ואם מהדרינן בתר כהן לשחיטת התמיד, וע"כ הכוונה גם בגדי כהונה, וא"כ הרי הוא לבוש כלאים שלא בשעת עבודה. ואפשר דהמצוה דהמירוק כיון שהוא לצורך קבלת הדם, נקרא ג"כ עבודה לענין זה שלא נקרא שלא בשעת עבודה. וביותר נראה דהרמב"ם סבר דהאי אחר ממרק ל"ה כהן ובזה ניחא דלא כתב הרמב"ם דכהן אחר ממרק, אלא כתב סתם אחר ממדק. וגם בפיה"מ לא כתב דבעינן כהן, וע"כ סבר הרמב"ם דליכא חילול יוכ"פ גם כן אצל זר כיון שמותר בזה:

ט והנה יש לעיין בכל הקרבנות אם בעינן ג"כ מירוק. ומסתברא דכיון דהמירוק בא בשביל שיקבל כל הדם, א"כ דין זה צריך שינהוג בכל הקרבנות, וע"כ התנא דנקט זה בתמיד הכוונה כי כן היה בכל הקרבנות. ולפלא שלא נזכר זה בהדיא. ובפיוט של מוסף ליוהכ"פ נזכר מירוק גם בפר של כהן גדול:

י והנה התוס' הכא כתבו בשם יש מפרשים דלהכי קאמר הש"ס הכא א"כ הויא לי' עבודה באחר ונקראת המירוק בשם עבודה מטעם דכל עיקר הא דשחיטה לאו עבודה היא כמו שפירש הר' יעקב מאורליינש לפי שנוהגת אף בחולין, והאי מירוק אינו מעכב בחולין. א"כ הוי עבודה ולא יהא כשר אלא בו, יעוי"ש. והנה לפי"ז בעינן בכל הקרבנות מירוק על ידי כהן דוקא. וקשה הלא לא מצינו בתורה דבעינן כהן אלא מקבלה ואילך. ועוד דלפי"ז יש לומר הא דמצינו בעלי הכהן דהי' מהדרי בתר כהן למישחטי', ושמואל אמר להם דשחיטה כשרה בזר, כמבואר בברכות ל'. - וקשה הא אפשר דהיו מהדרי בתר כהן בשביל מצוה דמירוק. היינו דהכהן השוחט, ימרק ג"כ. וכיון דזה ליתא בחולין להכי בעינן כהן, אבל נראה דדוקא הא דבעינן אחר שימרק זהו דוקא ביוהכ"פ דבעינן שהכהן גדול יקבל. אבל בכל השנה דהזורק מקבל שפיר דמי שהשוחט יעשה השחיטה עם המירוק:

יא והנה איתא בירושלמי יומא פר"ג ה"ז דבי יעקב בר אחא רבי יוסה בשם ד"י בשם רשב"י פר ושעיר של יום הכפורים צריכין כהן לשחיטתן, יעוי"ש. והנה ע"כ סובר דשחיטת פר ושעיר של יוהכ"פ כשרים בזר ולא בעינן כהן גדול מדלא אמרו דבעינן כהן גדול. וא"כ תמוה מדוע בעינן כהן כיון דגם זר כשר וע"כ משום דלא ניתנה יוהכ"פ להדחות אצל זר, ולהכי בעינן כהן, ומזה ראיה להשיטה שכתבנו לעיל וצ"ע:

יב ויש לעיין אם מהני מחשבת פיגול בהמירוק, ומקום הספק, דהנה יש לומר דלא מהני לאחר שחיטת הרוב. או"ד כיון דאיכא מצוה למרק מהני גם מחשבה, ומסתברא דלא מהני לפיגול וק"ו מהא דתנן במשנה בפר' בית שמאי בהא דנתן את הראשונה וכו':

דף לג.

א שנאמר והקטיר עליה חלבי השלמים. עליה השלם כל הקרבנות כולן והקשה בגבו"א הא שם בפסחים קאמר הש"ס מאי תלמודא אמר אביי עליה שלמים ולא על חבירו שלמים, ופריך שם רבא אימא שלמים הוא דלא נקריב הא עולות נקריב אלא אמר רבא השלמים עליה השלם כל הקרבנות כולן. ולפי"ז אביי דדריש שלמים כמשמעו מדוע דריש הכא כדרשת רבא ועוד באמת מנלן להוציא קרא ממשמעותי', יעוי"ש. ונראה דאם נדרוש כמשמעותי' דדוקא שלמים אין להקריב אחר תמיד של בין הערביים א"כ מותר להקריב פסח ג"כ אחרי התמיד, דלפי"ז למה כתבה תורה בפסח בערב ובין הערבים שיאוחר פסח אחרי התמיד כיון שבלא"ה מותר להקריב כל הקרבנות לבד משלמים. ואין לומר דהתורה באה ללמדנו שמצד הדין יאוחר פסח, והיינו שהתמיד יוקרב מקודם,

דלזה לא איצטרך קרא דבלא"ה יש להקריב התמיד קודם מטעם תדיר כמו"ש התוס' שם שכתבו וז"ל אע"ג דתמיד תדיר איצטרך למיכתב דהו"א שהפסח קדים משום עליה השלם עכ"ל, - אבל אם נפרש השלמים כמשמעותי' א"כ ממילא התמיד קודם, מטעם שהוא תדיר, וא"כ למה כתבה תורה בערב ובין הערבים, ומוכח מזה דהשלמים ביאודו השלם, ומטעם זה קבל אביי מרבא למידרש הכי מכח הברייתא דקבעה תורה זמן לפסח אחר התמיד:

ב והנה בעיקר הא דעשה דהשלמה אם האיסור תליא בשחיטה וזריקה, או דתליא בהקטרה, פליגי תנאי בפסחים נ"ט דתניא שם ואין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קטורת ונרות ופסח ומחוס"כ בערה"פ שטובל שנית ואוכל את פסחו לערב רבי ישמעאל בנו של ריב"ב אומר אף מחוס"כ בשאר ימות השנה שטובל ואוכל בקדשים לערב. ופריך שם הש"ס בשלמא לת"ק יבוא עשה דפסח שיש בו כרת וידחה עשה דהשלמה, אלא לד' ישמעאל בנו של ריב"ב מאי אולמי' דהאי עשה מהאי עשה, אמר רבינא אמר רב חסדא הכא בחטאה"ע עסקינן שאין למזבח אלא דמה ד"פ אמר אפילו תימא חטאת בהמה מעלה ומלינה בראשו של מזבח, יעוי"ש. והנה מוכח מזה דלר' ישמעאל בנו של ריב"ב עיקר עשה דהשלמה הוא בהקטרה, ולא בהשחיטה וזריקה, ויש להבין מ"ט דת"ק דאמר דוקא מחוס"כ בערה"פ מביא כפרתו לאחר תמיד משום דפסח חמיר ומדחה עשה דהשלמה, וקשה הא גם בשאר ימות השנה יכול מחוס"כ להביא קרבנו משום דאין כאן עשה דהשלמה לר"פ דאמר מעלה ומלינה בראשו של מזבח. ועוד דבערה"פ גופי' הלא יכול להביא קרבנו ולא יקטירנו אלא מעלהו לראשו של מזבח. וא"כ אפשר לקיים את שניהם, ומצאתי בטו"א לר"ה דף ל' שהקשה וכתב עוד דדוחק לומר דפליגי תנאי בפלוגתא דאמוראי אי לינה מועלת על גבי מזבח, יעוי"ש. והנה מוכח מזה דלת"ק גם בשחיטה וזריקה גם בלא הקטרה איכא איסור עשה דהשלמה:

ג ונראה עוד דמה דמספקא לי' להטו"א בשיטת הת"ק הנה יש סוגיא ערוכה בפסחים ע"ג ע"ב דע"כ מוכח דסברת הת"ק דאיכא עשה דהשלמה גם בשחיטה והוא דאיתא שם שחטו ונודע שמשכו בעלים את ידם כו' ותני עלה בחול כי האי גוונא ישרף מיד וכו' אלא אי אמרת לא בעי עקירה מרישא הוי ליה שלמים פסולו משום מאי משום דבר אחר דקא שחיט ליה אחר תמיד של בין הערבים עיבור צורה בעי, יעוי"ש, הרי מבואר מזה דלא מהני הכא להלין על ראש המזבח אלא עיבור צורה ושריפה. וע"כ זהו דלא כר' ישמעאל בנו של ריב"ב ולפי אוקימתא דר"פ. וע"כ אליבא דת"ק אזלא וא"כ מוכח דבשחיטה וזריקה איפסלא מטעם עשה דהשלמה, ואיפשט הספיקא דהגאון בעל טו"א

מסוגיא זו. נמצא מבואר דפליגי תנאי אם עשה דהשלמה תליא בהקטרה או שתליא בהשחיטה וזריקה:

ד התוסי"ש הקשו וז"ל לכאורה משמע דלמצוה הוא דהוי הכי כדדרשינן נמי לקמן העולה עולה ראשונה, ואמרינן במנחות מ"ט דלמצוה, וקשה לרבי מדתנן בפסחים בסוף אלו דברים שחטו ונודע שמשכו בעלים את ידיהם וכו' ותני עלה בחול ישרף מיד וכו' ודייק פסולו מחמת מאי הוי מחמת ששחטו אחר תמיד של בין הערבים פסולו מחמת דבר אחר וטעון עיבור צורה, אלמא אינו ראוי להקרבה מדקרי לה פסול וטעון עיבור צורה, ויש לדחות דעליה השלם איכא פסול שעבר על עשה דהשלמה ואינו ראוי עוד להקרבה באותו יום, אבל לא יהא דבר קודם לתמיד של שחר הוי למצוה בעלמא שביום זה לאחר התמיד מיד ראוי להקרבה ולכך לא מיפסל בהכי עכ"ל, יעוי"ש. ביאור הדברים דסברי התוס' דצריך להיות שוה הא דעליה השלם להדין דהעולה עולה ראשונה. ואם זה למצוה גם זה למצוה, ואם זה לפסול גם זה לפסול. וכיון שמצינו דעליה השלם הוא לפסול, ע"כ הא דהעולה עולה ראשונה דתמיד של שחר ג"כ לפסול:

ה והנה אם אמרינן דעליה השלם הוא לפסול ע"כ דהאיסור דהשלמה הוא בשחיטה כי ע"כ כן סבר הסוגיא זו כמו שהוכחנו לעיל, ומזה הקשו התוס' כי כן צריך להיות גם בתמיד של שחר הפסול בהשחיטה, וממילא לא מהני עוד הקטרה. ולפי"ז יש להבין הא דתירצו התוסי"ש דשאני תמיד של שחר דהיום חזי להקטרה, והתם בעלי' השלם אינו ראוי להקטרה בזה היום. אבל תמוה דכיון דסברה הסוגיא זו שמזה הקשו התוס' דנפסל בשחיטה, ולא מהני הקטרה, וא"כ מה מועיל הא דיכול להקטיר כל היום, כיון שכבר נפסל בשחיטה. ועוד אם בשביל ההקטרה הלא גם בעלי' השלם יש לקיים ההקטרה על ידי הלנה בראש המזבח וכמו שאמר ד"פ בפסחים נ"ט שם, אבל כיון שהתוס' הקשו מסוגיא דאלו דברים שע"כ לא סבר הא דהלנה בראש המזבח, והיינו דסבר האי תנא דבשחיטה איפסלו, ואם כשיטת התוס' דעלי' השלם חד דינא אית להו עם הא דהעולה עולה ראשונה דתמיד של שחר, א"כ צריך להיות פסול בשניהם, וא"כ דברי התוסי"ש צע"ג:

ו והנה אפשר דסברי התוסי"ש דאם ההקטרה אינה יכולה להיות באותו יום, דאז השחיטה פועלת פסול, והיינו דכיון דהשחיטה אינה פועלת על ההקטרה שתהי' ביום הזביחה, הרי"ז כעין דיחוי מהקטרה, אמנם אם ההקטרה תוכל להיות באותו יום עצמו ביום הזביחה אז אין הזביחה גורמת פסול, כיון שלא נדחה מהקטרה באותו יום עצמו, והביאור בזה דהלנה בראש המזבח אין זה ההקטרה האמורה בתודה. ואם השחיטה

באה על אופן זה, הוי שחיטה פסולה. והוי ההקטרה כעין תנאי בהשחיטה. - כן נראה בביאור דברי התוסי"ש:

ז עוד כתבו שם התוסי"ש שהקשו מהתוספתא דפסחים פר"ד דתניא כל הקדשים שהקריבו קודם לתמיד השחר פסולין, משמע שלא היו קריבין כלל, וי"ל דבקרבנות יחיד מיירי כגון נדרים ונדבות, יעוי"ש. ותמוה מה הבדל יש בין קרבנות יחיד לקרבנות צבור, ומשמע מדבריהם דוקא נדרים ונדבות, ולא אדע שום הבדל ביניהם לשארי קרבנות כמו חטאות ואשמות וכדומה ואדרבה קרבנות הבאות על חטא חמירא טובא, וצ"ע:

ח ונראה בכוונת דברי התוסי"ש דמפרשי בכוונת התוספתא דסבר האי תנא דכיון דכתבה תורה השלמים אעפ"י שהפירוש השלם. אמנם מפני שכתבה תורה השלמים, ע"כ כוונת התורה גם על שלמים ודומה לשלמים וזהו לקרבן יחיד שהוא שלמים (ואין זה שייכות לשלמי צבור) וסבר התנא דהתוספתא דיש לפרש הקרא השלמים שמורה על קרבן יחיד, וגם השלם, דהכוונה לכל הקרבנות. וישונה דיניהם, דמאי דכתיב בקרא בהדיא דהיינו קרבן יחיד פסול גם בדיעבד, וכל הקרבנות הנלמד מהשלם דרק מדרשא נלמד הוי זה בלכתחילה ולמצוה, וזה מתאים עם הסוגיא דסו"פ אלו דברים בפסח שמשכו הבעלים את ידיהם דנעקר מפסח ונעשה שלמים, דבזה פסול גם בדיעבד:

ט והנה הרמב"ם בפר"א מתו"מ ה"ג כתב וז"ל לפי שאסור להקריב קרבן כלל קודם תמיד של שחר ולא שוחטין קרבן אחד תמיד של בין הערבים, עכ"ל. הנה דקדק וכתב דקודם תמיד של שחר אסור להקריב, ולאחר תמיד של בין הערבים כתב דאסור לשחוט. ונראה דסבר כת"ק דר' ישמעאל בנו של ריב"ב דסברי דאסור לשחוט, והכוונה בהשלם על השחיטה נאמרה, ולא מהני עוד מה שיעלה על המזבח כיון דנפסל בהשחיטה שהיתה בפסול. וע"כ הטעם כמו שכתבנו דהשחיטה לא הוי שחיטה ראויה להקטרה בזה היום וזהו כהסוגיא דסו"פ אלו דברים, אבל בתמיד של שחר לא נאסרה השחיטה, מטעם דהוי שחיטה ראויה להקרבה בזה היום, וזהו כסברת התוסי"ש כמו שביארנו לעיל. אבל לפלא מדוע לא כתב הרמב"ם דאיכא גם פסול בהקרבן שנשחט אחר התמיד של בין הערבים. - ומצאתי במל"מ שם שכתב וז"ל ודע דרבינו ז"ל לא כתב פסול כלל לא בקודם תמיד של שחר. ולא באחר תמיד הערב. וגם הוקשה לו מסוגיא דסו"פ אלו דברים שמבואר דפסול ממש הוא בשחט לאחר תמיד הערב, וכתב דמפרש הרמב"ם דנפסל מטעם דכיון דאסור לזרוק ולהקטיר, ואם זרק והקטיר לא נפסל עכת"ד, יעוי"ש. אבל זה לא יספיק לפי מה שביארנו לעיל דע"כ ת"ק דר' ישמעאל בנו של ריב"ב סבר דנפסל בשחיטה וההיא סוגיא אזלא אליבייהו, והרמב"ם דאזיל ע"כ בשיטה זו מדכתב דאזהרה

זו על השחיטה נאמרה ומטעם זה לא מהני ג"כ הלנה בראשו של מזבח כמו שכתבנו לעיל. וא"כ התמיה רבתי מדוע לא כתב הרמב"ם דהקרבן נפסל בנשחט אחרי תמיד של הערבים:

י עוד קשה מדוע לא כתב הרמב"ם דאסור לזרוק וגם להקטיר כהסוגיא דסו"פ אלו דברים, והיינו דלפי דברי המל"מ דהרמב"ם סבר כההיא סוגיא באיסור זריקה והקטרה, ומדוע לא כתב זה הרמב"ם. וע"כ מסתבר שדעת הרמב"ם דרק איסור שחיטה איכא בזה, אבל ליכא איסור זריקה והקטרה אח"כ. ולא נפסל הקרבן בשביל איסור שחיטה, כיון שפסולו מחמת דבר אחר, ולא הוי איסור מצד עצמו, אבל טעמא בעי מדוע מדחה הסוגיא ערוכה דסו"פ אלו דברים: יא ונראה דסבר הרמב"ם דההיא סוגיא דסו"פ אלו דברים אזלא אליבא דהתנא דהתוספתא. והביאור בזה כמו שכתבו התוסי"ש דסבר האי תנא דדין זה דעליה השלמים בקרבן יחידים איירי דומיא דשלמים, וכמו שביארנו לעיל בכוונתם, והיינו דסבר האי תנא דבקרבן יחידים לפסול נאמרה, וזהו מדכתבה תורה בשם שלמים, ולא כתבה תורה בהדיא השלם, הרי"ז כמו לעיכובא דבקרבן יחידים הדין כמו ששנה עליו הכתוב לעכב, ולהכי בסו"פ אלו דברים דמיירי בשלמים הוי עיכובא ולפסול ג"כ, אבל כיון דכולהו תנאי לא סברי לה. ויש גם הוכחה לזה מהא דאמרה תורה יאוחר פסח אחר תמיד של בין הערבים, ואם לא כתבה תורה לזה הוי אמרינן דאסור לשחוט פסח אחר התמיד של הערב, וזהו מטעם השלם. וכמו"ש התוס', וא"כ מוכח מזה דגם קרבן פסח בכלל השלם לוא לא כתבה תורה בערב ובין הערבים בק"פ. והקרבן פסח לא הוי דומיא דשלמים שהוא קרבן יחיד ובא בנדר ובנדבה, דהרי קר"פ הוא חובה, וגם דומה לקרבן צבור מפני שהוא בא בכנופיא א וא"כ מוכח מזה דהעיקר סמכינן על הא דהשלם, וא"כ אין לנו שום דרשא לומר דקרבן יחיד הוי עיכובא להיות נפסל בשחיטה. ולהכי דחה הרמב"ם האי דינא דתוספתא אעפ"י שהסוגיא דסו"פ אלו דברים אזלא אליבא דהתוספתא, וזה נראה בס"ד:

יב שם, ודישון מזבח הפנימי קודם להטבת חמש נרות, מאי טעמא אמר אביי גמרא גמירנא, רבא אמר כרשב"ל דאמר ריש לקיש אין מעבירין על המצות וכי עייל להיכל במזבח פגע ברישא. והקשה בגבו"א הלא לאביי אע"ג דלא שמיע לי' הא דאמר ר"ל אין מעבירין על המצות, אפ"ה הא ממתניתין נמי איכא למישמע להא דאין מעבירין כדדייק הש"ס בפסחים ס"ד בהא דתנן התם שחט ישראל וקבל הכהן נותנו לחבירו וחבירו לחבירו מקבל את המלא ומחזיר את הריקן אבל איפכא לא מסייע לר"ל דאמר אין מעבירין על המצות, יעוי"ש. ונראה דלא קשה דשאני התם דהרי ע"כ המצוה איכא

בהא דקבלת המלא, והחזרה בריקן ליכא מצוה, אלא תשמישי מצוה, ומאחר שבא לידו מצוה שהושיטו לו את המזרק אינו יכול להשהות המלא מפני החזרת הריקן, וע"כ הפירוש שם אין מעבירין על המצות הוא מכח כש"כ מה התם בדר"ל שאין להעביר מצוה הסמוכה לו מפני מצוה הרחוקה ממנו, וא"כ כש"כ באופן שאין להניח מצוה מפני תשמישי מצוה. נמצא דגם בלא דברי ר"ל אתי שפיר המשנה דמקבל את המלא מקודם מפני המצוה שבא לידו שאסור להשהות מפני תשמישי מצוה:

יג וגם מה שהקשה מהא דתנן לקמן הרואה כהן גדול קורא, אינו רואה פרים הנשרפים, אלא הולך לאיזה מקום שירצה, וליתא בזה משום אין מעבירין על המצוה כמבואר שם, וא"כ מוכח דיש דין דאין מעבירין על המצוה, וזהו מפני שאין עסוק בה כדפי' רש"י, וא"כ מבואר דהיכא דעסוק בה ישנו לדין דאין מעבירין על המצוה, וא"כ היאך לא ידע מזה אבייי, יעוי"ש. - נראה דג"כ לא קשה דשאני התם דע"כ מצוה אחת נדחת לגמרי, דהרי קאמר התנא הרואה כהן גדול כשהוא קורא, אינו רואה פר ושעיר הנשרפין, והרואה פר ושעיר הנשרפין אינו רואה כהן גדול הקורא. וע"כ דשניהם יש מצוה דברוב עם הדרת מלך, וכשמעביר ממצוה זו מדחה אותה לגמרי. וא"כ אין זה דמיון להא דר"ל דהכוונה שיקיים שתי המצות, והעברה אינה אלא לאקדומי. - וע"כ הא דקאמר הש"ס להא דר"ל היינו ג"כ מכח כש"כ וכמו"ש לעיל בסוגיא דפסחים דכוונת הש"ס להא דר"ל מכח כש"כ. והא דמותר שם להעביר הוא מפני שלא עסוק בה. אבל באופן שעסוק בה פשיטא דאסור להעביר באופן שמדחה אחת לגמרי. אבל אין זה דמיון לנידון דידן דע"כ יקויים שניהם דישון מזבח הפנימי וגם הא דהטבת חמש נרות, ודק השאלה לענין אקדומי בזה לא סבר אביי הא דאין מעבירין כיון שאין ללמוד מהמשנה דלקמן, ולא מהמשנה דפסחים ג"כ כמו שכתבנו לעיל, וכיון דאביי לא שמע הא דד"ל לענין אקדומי, להכי אמר גמרא גמירנא, ורבא אמר הא דר"ל דגם בזה איכא משום אין מעבירין על המצות:

יד והנה בעיקר הענין בהא דאין מעבירין וכו', מבואר אצלנו בספרנו נזר הקודש לזבחים דף כ"ה דף הספר, בדברים ברורים גם להלכה ולמעשה. א א דף ל"ד העולה עולה ראשונה. והקשו בתוסי"ש למ"ל קרא דשלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל פסולין תיפ"ל ששחטן קודם התמיד, יעוי"ש. ונראה לומר דהלימוד דקודם פתיחת ההיכל זהו דין מיוחד בשחיטת הזבח. והיינו דזהו מה שהזבח דורש, אמנם קודם שחיטת התמיד זהו דין במזבח. ונפק"מ לדינא לענין שחו"ח דאם דין הוא בזבח, א"כ הרי"ז חסרון בגופו של זבח, משא"כ אם דין הוא במזבח, א"כ אין זה חסרון בגופו של זבח, ומבואר לקמן ס"ב דבאופן שהחסרון במעשה הקרבן כמו התם הגרלה, הרי זה מעוכב

לביאת אהל מועד, ופטור משום שחו"ח. משא"כ אם לא חסר מעשה בגוף הזבח רק סיבה מצד אחר מונעו לבוא בפנים שפיר נקרא ראוי לפתח אוהל מועד, ולא הוי מחוסר מעשה, וחייב משום שחו"ח. ובחידוש התורה בשלמים ששחטן קודם פתיחת ההיכל חידוש דין הוא בשלמים. והיינו שדין הוא בזבח, ומטעם זה פטור משום שחו"ח בזה:

ב ונסכים למוספים זבח ונסכים. היינו שלא להפסיק בקרבן אחר ביניהם. וקשה דהא במנחות מ"ד מידרש מזה לדינא דזעירי דאמר שם דאין הנסכים מתקדשין אלא בשחיטת הזבח. וא"כ אין לדרוש מזה שאין להפסיק בקרבן אחר בין זבח לנסכים ומצאתי בגבו"א שנחית לזה. והנה בספרנו נזר הקודש למנחות דף ס"ט דף הספר מבואר הני שתי סוגיות היינו סוגיא דהכא ודהתם ושתי הדרשות מתאימות כמבואר שם:

א שם ת"ד ונסכו דביעית ההין ילמד של שחרית משל ערבית רבי אומר ערבית משל שחרית, וכתבו התוס' נ"ל דאיכא בינייהו צבור שלא היו להם נסכים אלא לאחד מהן למ"ד דגמר ערבית משל שחרית א"כ שחרית עיקר וכו', יעוי"ש, מבואר מזה דדבר הכתוב בפירוש יש להם תודת קדימה, וכן כתבו התוס' לקמן מ"ד ד"ה מאי לאו. ונראה דיש יסוד לזה הא דתנן זבחים פ"ט חטאת קודמת לאשם מפני שדמה ניתן וכו' ועל היסוד. ופירש"י מפני שלא מצינו באשם שנאמר בו. וע"כ הביאור בזה שלא נאמר בפירוש באשם, וכמו שביאר בתוסיו"ט. ורמז לזה הא דסבר הרמב"ם דדבר הנלמד מדרשת חכמים נקרא דברי סופרים, וע"כ נפק"מ לענין לאקדומי:

ב והנה בעיקר דברי התוס' קשה טובא הא בקרא כתיב בהדיא ואת הכבש השני תעשה בין הערבים כמנחת הבוקר וכנסכו תעשה, הרי אמדה תודה בהדיא דיעשה בשל ערבית כמו שעושה בשל שחרית, הרי מבואר דשחרית עיקר, ועיקר נסכים בשחרית כתיבא. והנה בשו"ת חת"ס האו"ח סימן ט' מביא קושיא זו, יעוי"ש. והנה בתוספות ישנים ד"ה אמר קרא לכבש האחד כתבו וז"ל וקצת נ"ל משום דרין הוא יותר שילמוד ערבית משחרית, וגם מצינו שמגלה בשחרית ללמד על ערבית במקום אחר לעיל כמנחת הבוקר וכנסכו תעשה יעוי"ש. והרי לדברי התוס' תקשה ביותר דלפי"ז במאי פליגי תנאי. ולפלא שלא הביא החת"ס דברי התוסי"ש האלו שהיה להם לדבר פשוט דערבית נלמד משל שחרית מטעם דכן כתיב בקרא להדיא. והנה בהגהות מצפה איתן כתב דהכוונה דנלמד שחרית מערבית לשארי דינים הנלמד מערבית כגון לענין יין מזוג, ולענין דניסובו בקודש יעוי"ש. מלבד דזה דוחק דהלא ע"כ אין זה כוונת התוס' לומר דבשביל זה של ערבית קודם אם אין לו נסכים על שניהם, והיינו דע"כ עיקר הנסכים האמורה יותר עיקר. וגם

נעלם ממנו דברי התוסי"ש שכתבנו לעיל דכתבו דהשחרית מגלה על של ערבית מהא דבמנחת הבקר וכנסכו:

ג ונראה דהפסוק הזה האמור ואת הכבש השני תעשה בין הערבים כמנחת הבקר וכנסכו, לא בא כלל ללמד על בין הערבים, דהרי כתיב מקודם את הכבש האחד תעשה בבקר. ואת הכבש השני תעשה בין הערבים. וכל הפסוק הזה האמור בסוף הוא למותר, וכאשר אמרו בספרי שם למה נאמר לפי שהוא אומר את הכבש האחד הרי שלא הקריב של שחד, שומע אני שלא יקריב בין הערבים ת"ל השני תעשה בין הערבים, מגיד שאם לא הקריב בתמיד של שחר מקריב בתמיד של בין הערבים, יעוי"ש. מבואר דפסוק זה לא בא ללמד סדר ההקרבה של תמיד בין הערבים, דזה כבר ידענו מפסוק הקודם, והא דאמרה תורה כמנחת הבקר וכנסכו אין הכוונה ללמוד ערבית משל שחרית. אלא הכוונה ללמדנו דאם לא הקריבו תמיד של שחר, אמרה תורה להקריב תמיד של בין הערבים כדין התמיד של שחר שלא בא בהקרבה בשחד. שלא תאמר דישונה התמיד הזה הבא בין הערבים באופן שלא בא התמיד בשחד. לזה אמרה תורה דהתמיד של בין הערבים הזה לא ישונה מהתמיד של שחר שלא בא בהקרבה, וא"כ אין זה בא בתורת לימוד אלא בתורת סימן לסמן התמיד של בין הערבים הזה שתהיה דינו כהתמיד של שחר. והא דלא אמרה תורה לסמן כהתמיד של בין הערבים דבכל יום, על זה כתבו התוסי"ש דמזה דאיה דבכל מקום שאמר הכתוב לגלות על איזה דבר, ויש לגלות משל שחרית, או משל ערבית, הדגילות לסמן משל שחרית. וכיון שכן אין להקשות דחזינן דהתורה למדה ערבית משל שחרית, דזה ליתא דהתורה לא דברה מזה. ותנאי פליגי אם שחרית עיקר או ערבית עיקר, זה מהפסוקים הקודמים, מטעם דדרשינן סמוכים דהפסוק ועשירית האיפה סלת למנחה בלולה בשמן כתית רביעית ההין כתיב סמוך לתיבת הערבים, זהו סברת מ"ד דערבית עיקר, וכמו שפירש"י הכא, ומ"ד שחרית עיקר הוא מטעם דכתיב לכבש האחד, וזהו תמיד של שחד. אבל הפסוקים של אחריו שהוא בא לדרשא, ורק לסמן בסימן אין זה אלא בגדר סימן בעלמא, ולא בתורת לימוד, כיון שזה לא נצרך דהרי כתיב מקודם בהדיא, וזה נראה בצדקת רבותינו ז"ל:

ד שם מאי אחד מיוחד שבעדרו. הנה הרמב"ם לא הביא האי דרשא, איברא דלקמן ע' ע"ב מבואר דמאן דסבר שני אילים הם. ולמ"ד איל האמור כאן הוא האמור בחומש הפקודים לא דריש אחד למיוחד אבל יש לומר דזהו התם באיל יוהכ"פ, אבל גבי תמיד מדוע לא נדרוש אחד המיוחד:

א עי"ב. והלא מצרף אמר דב ביבי שלא הגיע לצירוף, אביי אמר אפילו תימא שהגיע לצירוף דבר שאינו מתכוון מותר. והנה קשה מה שייך אינו מתכוון והלא הוי פס"ר דלכו"ע אסור. ואין לומר דלא הוי פס"ר. דלפי"ז מאי פריך לאביי מהא דבהרת דדבר שאינו מתכוון אסור דשאני התם דהוי פס"ר. וע"כ דסבר הש"ס דהמצרף דהכא הוי ג"כ פס"ד, ומ"מ משני אביי דמותר מטעם אינו מתכוון, ועוד דבשבת קאמר שם הש"ס דהקרא מלמדנו דמותר אפילו בפס"ר דהוי כמתכוון וחייב גם לר' שמעון - ואם הכא לא הוי פס"ר, א"כ מאי פריך הש"ס, וע"כ דהמצרף דהכא הוי ג"כ פס"ר, וא"כ היאך קאמר אביי הכא דמותר מטעם אינו מתכוון, וע"כ צריך לומר דאביי גם מעיקרא סבר דהצירוף דהכא הוי רק איסור דרבנן כמו שמסיק. ומוכח מזה דבאיסור דרבנן מותר אינו מתכוון אפילו בפס"ר. וזה הפירוש לפירש"י דלא גריס הכא מטעם אין שבות במקדש, אלא גם במדינה מותר מטעם אינו מתכוון ומותר אפילו בפס"ר. ובתוס' הקשו בזה מהא דשבת מ"א בהא דמיחם שפינה מים לא יתן לתוכו כל עיקר מפני שמצרף אליבא דרבי יהודה דאמר דבר שאינו מתכוון אסור. ומזה חידשו התוס' דבכלי הוי מצרף דאורייתא, ובעששיות של ברזל הוי דרבנן מפני שאין בזה גמר מלאכה: ב אמנם התוס' דחו פירוש זה, ומפרש הר"י באופן אחר ומיישב הגירסא אין שבות במקדש. והיינו דמצרף הוי מלאכה גמורה, אמנם באינו מכוון ליכא איסור דאורייתא בשבת דבעינן מלאכת מחשבת, ובלא מכוון אין כאן מלאכת מחשבת, והוי רק איסור דרבנן, ובמקדש מותר מטעם אין שבות במקדש, - אבל כל זה באופן דלא הוי פס"ר, אבל בפס"ר נחשב כמכוון, והוי ג"כ מלאכת מחשבת, וזה מוכח מסוגיא דכריתות כ', והנה לפי"ז הא דשבת מ"א בהא דמיחם וכו' הוי דאורייתא גם באינו מכוון מטעם דהוי פס"ר שמצרף. אבל לפי"ז יש לעיין מדוע הכא הוי דרבנן כיון דע"כ הוי פס"ד. והקשו בזה התוס' שם. וכתבו דצירוף עששיות לא הוי פס"ר, יעוי"ש. והביאור בזה כמו שנתבאר לעיל לחלק בין עששיות להמיחם שהוא כלי, דבזה איכא משום מצרף, והוי גם כן פס"ד, אבל בעששיות לא הוי פס"ר. ויש להבין מדוע לא יהיה פס"ר הלא ע"כ המים מצרף את הברזל. ובתוסי"ש פירשו כגון דלא הוי פס"ר. והכוונה שלא היו העששיות חום כל כך עד שיפעול המים עליהם לחזקו ולחסמן, כי זה תלוי בחיזוק החום מכח האש. אבל התוס' כתבו סתם דצירוף העששיות לא הוי פס"ר יש להבין מדוע לא, וגם דברי התוסי"ש אינם מיושבים דהרי התוס' דברו השתא דמיירי בשהגיע לצירוף, וא"כ מדוע לא הוי פס"ר. וראיתי בריטב"א שכתב וז"ל וי"ל דהא לא חשיב פס"ר ולא ימות כי אעפ"י שהעששיות הגיעו לצירוף אפשר שלא יצטרפו במים אלו מפני שלא ישהו שם אלא מעט, ועוד שאין כל

המתנות מצטרפות בכניסה למים, וכל דאפשר בשום צד בלא מלאכה לא חשיב פס"ר עכ"ל, וע"כ דזהו גם כוונת התוס'. וע"כ הא דנקטו עששיות דלא הוי פס"ר, ומשמע דבכלי הוי פס"ר. נראה דבכלי אדם מכוון לתת במים בכדי שתבוא לידי צירוף, משא"כ בעששיות שנותן לתוך המים בכדי שתפוג צינתן, ואינו מכוון לצרף ממילא לא הוי פס"ר לומר שיש צירוף. ומזה יש להוכיח דספק פס"ר לא נחשב לפס"ד. והיינו דאעפ"י שיש מציאות להיות מצרף, אמנם כיון שאינו ברור לא הוי פס"ד. ג והנה בשם הערוך כתבו התוס' דלא אמרינן פס"ד באופן שאינו מכוון וגם אינו נהנה. ובזה ניחא הכא דלא הוי פס"ר מטעם שאינו נהנה מאומה מהצירוף העששיות, אמנם התוס' הרבו להקשות על הערוך. והנה כשיטת הערוך הוי ג"כ שיטת רב האי גאון הובא ברשב"א בחידושיו לשבת מ"ב, וזהו גם כן דעת בעלי התוס' בתוסי"ש שכתבו ואפילו הוי פס"ר מיתוקמא כגון שאין הכלי שלו וכדאמרינן בהבונה לא צריכה דקעביד בארעא דחברי', יעוי"ש. וזהו כדעת הערוך דכיון שאינו נהנה מותר באינו מכוון אעפ"י דהוי פס"ר ד והנה מה שהקשו התוס' מהא דהמפיס מורסא דלא התירו רק משום צער, ומדוע לא התירו משום דלא ניחא לי' יעוי"ש, הנה אפשר לומר דבאמת אינו מבואר להדיא בגמ' דמשום צער התירו, והפנ"י בכתובות ה' הקשה על התוס' אנה מצאו בש"ס דהטעם משום צער מותר, יעוי"ש. וא"כ הערוך יפרש דמשום דלא ניחא לי' מותר. ובזה יש ליישב גם שיטת הרמב"ם דפסק משאצ"ל חייב, ואפ"ה פסק בהא דמפיס מורסא מותר, והה"מ הקשה בזה בפר"י משבת הי"ז, יעוי"ש. אבל אפשר דהרמב"ם סבר כהערוך דבלא ניחא לי' מותר, ואעפ"י שזה היפך הסוגיא דשבת ק"ז. אבל הרמב"ם פסק כן מכח הני ראיות שהביא הערוך:

ה גם מה שהקשו התוס' מסנהדרין פ"ד דקאמר שם דפטור לר"ש מטעם מלשאצ"ל פטור, ולא קאמר מטעם אינו מתכוון, וגם בפס"ד פטור מטעם דלא נהנה, יעוי"ש- אפשר לומר דאם אמרינן מקלקל בחבורה חייב, וזהו לר"ש דמיירי שם דבזה גם אינו מכוון חייב בפס"ר אעפ"י שלא נהנה, כמו שכתבו התוס' בכתובות ה' ד"ה אם תמצא לומר דלמ"ד מקלקל בחבורה חייב גם במתעסק חייב, וביותר אתי שפיר לשיטת הרא"ש והר"ן בשבת דאף הערוך לא התיר אלא בשבת מטעם דבעינן מלאכת מחשבת. ולפי"ז שם בסנהדרין לר"ש דמקלקל בחבורה חייב, וא"כ לא בעינן בחבורה מלאכת מחשבת, וא"כ גם באינו מכוון בפס"ר חייב, ולהכי מוכרח הש"ס לומר דפטור לר"ש מלאכה שאצ"ל. והנה מרן בחידושי רע"א מערכה י' מחזק שיטת הערוך. - ובספרנו נזר הקודש לזבחים דף ע"ט דף הספר כתבנו שזהו גם דעת הרמב"ם. - ולפי המבואר זה שיטת רב האי גאון והתוסי"ש במכילתין, וא"כ יש סיוע גדול לסמוך לעת הצורך:

ו והנה יש לדייק כשיטת הערוך מהירושלמי יומא פר"ג ה"ו דפריך שם בהא דמטילין עששיות לתוך המים והלא מכבה וכו'. ויש לעיין מדוע לא פריך והא מצרף כמו שפריך בש"ס דילן. ולשיטת הערוך ניחא דבמצרף מלבד שאינו מכוון אינו נהנה ג"כ מהצירוף. משא"כ מהא דהכיבוי איכא הנאה, מפני שעל ידי הכיבוי נתחממו המים. וא"כ אף אם אינו מכוון לזה אבל עכ"פ איכא פס"ר. ולזה פריך והא מכבה. והוכרח לומר דתולדות אש ליכא משום מכבה:

ז והנה התוסי"ש הקשה ריב"א משבת כ"ב מכבין גחלת של מתכת ברה"ר. ומשמע הא ברה"י אסור מדרבנן. והכא שרינן להטיל עששיות חמות, ותירץ דאין שבות במקדש, ואין זו נראה דהתם מיירי בגחלת שיוצא מתחת יד הנפח, אבל הכא אינו חם כל כך והרי הוא כמו מיחם שפינהו דפרק כירה מ"א, דלא אסרינן לי' משום כיבוי עכ"ל התוסי"ש. והנה מה שכתבו דמיירי שאינו חם כל כך. תמוה דהלא המסקנא דמיירי שהגיע לצירוף. וזה חם מאד. וגם מהירושלמי שכתבנו לעיל מוכח דשייך בזה כיבוי למ"ד תולדות אש כאש, ולדידי' אסור מדאורייתא, הרי מבואר דהירושלמי סובר דשייך בזה כיבוי, וממילא אפילו אם אמרינן תולדות אש לא הוי כאש, ואין בזה כיבוי מדאורייתא, אבל ע"כ מדרבנן יש בזה כיבוי. ותירץ הריב"א שמתרץ מטעם דאין שבות במקדש. הנה זה ניחא הכא, בהא דעששיות. - אבל עדיין תקשה בהא דמיהם שפינה מים דחיישינן לצירוף, מדוע לא חיישינן לכיבוי. ואפשר לומר לפי מה שכתבו התוס' דהצירוף בהכלי הוי דאורייתא. ובמקום שיש איסור דאורייתא לא חש לומר דיש איסור דרבנן שהוא הכיבוי. ועוד דהכיבוי דהתם הוי מלאכה שאצ"ל, ואפילו לר' יהודה דמחייב במלאכה שאצ"ל, אבל כל זה במלאכה דאורייתא, אבל בכיבוי מתכת שהוא דרבנן אפשר דאין כאן איסור, להכי לא חשו לכיבוי שם בהא דמיחם. ובזה אתי שפיר גם הכא דע"כ הכיבוי הוי מלאכה שאצ"ל, יען שאינו צריך להכיבוי בעצמותו, וכיון שהוא רק איסור דרבנן להכי לא חשו לזה הכא בכהן גדול מפני עבודת יוהכ"פ, ורק התם בשבת דאסור לכבות גחלת של מתכת ברשות היחיד הוא מפני שאין צורך לזה. וברה"ר התירו לכתחילה מפני שלא יזיקו בה רבים, וברה"י אסרוהו חכמים, וכן כתב הרמב"ם מהל' שבת ה"ב דהמכבה גחלת של מתכת פטור. דמשמעו פטור אבל אסור, וכתב אח"כ ומותר לכבות גחלת של מתכת ברה"ר בשביל שלא יזיקו בה רבים, וזהו דלצורך מותר לכתחילה, יעוי"ש. והכא בכהן גדול שהוא צורך עבודה מותר לכתחילה: ח כתב הרמב"ם בפרי"ב מהל' שבת ה"ב וז"ל המכבה כל שהוא חייב. אחד המכבה את הנר ואחד המכבה את הגחלת של עץ, אבל המכבה גחלת של מתכת פטור, ואם נתכוון לצרף חייב שכן לוטשי

הברזל עושים מחמים את הברזל עד שיעשה גחלת ומכבין אותו במים כדי לחסמו, וזהו לצרף שהעושה אותו חייב והוא תולדות מכבה עכ"ל, וכתב הראב"ד ואם הוא מכבה למה אינו חייב אעפ"י שאינו מתכוון ופס"ר ולא ימות הוא, ואפילו לא יהיו צריך לצרופן והא איהו כר' יהודה ס"ל, ועוד מה בין גחלת של מתכת לגחלת של עץ, והלא בשתיהן לדבריו יש בהן משום מבעיר ומשום מכבה עכ"ל, יעוי"ש. והנה לכאורה דברי הראב"ד צודקים מאד דכיון דסבר הרמב"ם מלאכה שאצ"ל חייב, אם כן כמו שמחייב במכבה גחלת של עץ אעפ"י שאינו צריך לעצם הכיבוי, הנה כמו כן יש לחייב גם במכבה גחלת של מתכת:

ט ונראה דשאני בכיבוי גחלת של עץ מכיבוי גחלת של מתכת. והוא עפ"י הירושלמי שכתבנו לעיל דלא שייך כיבוי בתשמיש אור, אלא באור עצמו. וזהו דהגחלת של עץ זהו האש עצמו, וגחלת של מתכת לא הוי אלא תולדות אש, וא"כ לא הוי הכיבוי בגחלת של מתכת מלאכה כלל, ולהכי אין לחייבו בהאי כיבוי מטעם מלאכה שאצ"ל מטעם דלא הוי מלאכה, וזהו סברת הירושלמי יומא שכתבנו לעיל. אמנם במכוון לצירוף הרי זה בדמיון מלאכה שהיתה במשכן דהיו מכבין לעשות פחמים כמו"ש התוס' שבת ל"א ד"ה וסותר, וזהו שכתב הרמב"ם, ואם נתכוון לצרף חייב והוא תולדות מכבה, מפני שזה דומה להכיבוי שהיה במשכן לעשות פחמין, והכא על ידי הכיבוי נעשה הברזל חתום. ולא שייך לחייבו באינו מכוון מטעם פס"ר כמו שהקשה הראב"ד משום דכל זה שייך במלאכה, אבל הכא באינו מכוון לצירוף לא הוי הכיבוי מלאכה כלל:

י והנה סיוע לדברינו מה שראיתי אח"כ בספר מעשה רוקח שעל הרמב"ם מה שמביא חידושים מהרמב"ם בכתיבת יד, וכתב שם משם הרמב"ם וז"ל והטעם דחייב על כיבוי גחלת של עץ ופטור על של מתכת, עיקר טעם דבר זה, כי כל דבר שתחילתו אש וכשיכבה ישתנה להעשות פחם, זהו הכיבוי האסור מדאורייתא, אבל גחלת של מתכת שתחילתה מתכת וכשתכבה עוד היא מתכת, אין כיבויה מן התורה, לפי שאין זה כיבוי, שאין גוף האש נתלית בברזל, אלא הברזל חם היה, ועכשיו אחר הכיבוי הוא ברזל צונן עכ"ל:

יא ובזה יש לפרש הסוגיא דידן דמשני הש"ס דמיירי אפילו בהגיע לצירוף, ומותר מטעם אינו מתכוון, והיינו דבאינו מתכוון לא הוי מלאכה כלל, ולא מהני גם בפס"ר, ומיושב קושיות התוס' בהא דהקשו דהוי פס"ר. ודק מדרבנן אסור, ואתי שפיו הא דשבת מ"א דהא דמיחם שפנהו לא יתן לתוכו מים מטעם דלר' יהודה דבר שאינו מתכוון אסור כדמוקים שם הש"ס, ע"כ הוא מדרבנן. ומדויק בזה לשון הרמב"ם בפיה"מ שכתב וענין

חימום המים הוא שיהא מחממין עששיות של ברזל מערב יוהכ"פ ומניחין אותו באש עד למחרת, ומכבין אותו במים שיהיה טובל בהם והיו נפשרין המים, וזו אינה מלאכה כי אין כוונתן הקושיות הברזל לחזקו כמנהג הלוטשין. אבל כוונתו חימום המים, והעיקר אצלינו מלאכת מחשבת אסרה תורה עכ"ל, הרי מדייק הרמב"ם וכתב שזה אינה מלאכה, ומה שסיים דבעינן מלאכת מחשבת, הכוונה דעל ידי המחשבה נעשית מלאכה. ובלעדי המחשבה הלזו אינה כלל בגדר מלאכה, ואינו דומה לכיבוי גחלת של עץ דאעפ"י דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, אבל עכ"פ מלאכה היא בזה גופא שמכוון לכבות. דוגמא לזה מצינו גם דשארי מלאכות והוא בהא דכתבו התוס' שבת ע"ג ד"ה שם וצריך לעצים נראה דאפילו לר' יהודה דמחייב במלאכה שאצ"ל בעינן צריך לעצים דלא מקרי בעצים קוצר אלא בענין זה וכו' יעוי"ש. וה"נ הביאור דהכא המלאכת מחשבת עושה למלאכה, וכמו שנתבאר:

א שם, במשנה בשחר היה לובש פלוסין של שנים עשר מנה, בין הערביים הנדויין של שמנה מאות זוז דברי ד"מ וחכ"א בשחר היה לובש של שמונה עשר מנה ובין הערביים של שנים עשר מנה הכל שלשים מנה, ואיתא בגמ' ותנא מניינא אתא לאשמעינן, הא קמ"ל דבציר מהני לא נעביד הא אי בציר מהני וטפי אהני לית לן בה. ופירש"י ד"ה הא אי בציר מהני דשחרית משמנה עשר, וטפי אהני דעדבית משנים עשר לית לן בה יעוי"ש. מבואר מדברי רש"י דהבציר והטפייה לא יהיה דערבית יותר מדשחרית. והוכרח רש"י לזה דאל"כ למה לו להתנא לקצוב הסך דשחרית והעדבית. וע"כ הכוונה דלעולם יראה שתהי' דשחרית יותר מדערבית, וכן מוכח גם מזה דפריך הש"ס לקמן דכו"ע מיהא דשחר עדיפי וכו', ומזה מוכח דחיוב איכא בזה לעשות בגדי שחרית יותר מעולים ויקרים:

ב והנה מזה יש לתמוה בדברי הרמב"ם שכתב בפר"ח מכלי המקדש ה"ג וז"ל ושתי כתנות אחרות היו לו לכהן גדול ביוהכ"פ אחת לובשה בשחר ואחת בין הערביים, ושתיהם בשלשים מנה משל הקדש, ואם רצה להוסיף מוסיף משלו ומקדיש התוספות ואח"כ עושה בה הכתנת עכ"ל, והנה תמוה טובא מדוע השמיט הרמב"ם כל עיקר האי דינא דשחרית עדיפי מבין הערביים. ומצאתי במל"מ בפר"ח מכלי המקדש שעמד בזה בתמי' יעוי"ש:

ג ונראה בטעמו של הרמב"ם דסבר דדין זה דתנן הכא בהמשנה דשל שחרית עדיפא תליא בפלוגתא דתנאי דלעיל דפליגי בהא ונסכו דביעית ההין אם ילמד של שחרית משל ערבית או דילמד ערבית משל שחרית. דפליגי בזה רבי ורבנן. וכמובן שהמלמד יותר

עדיף מהלמד, וכמו שכתבו התוס' לעיל דהנפק"מ לדינא שאם אין לצבור נסכים אלא לאחד מהן למ"ד דגמר של ערבית משל שחרית, א"כ שחרית עיקר ויקריבום שחרית, ולמ"ד גמר שחרית מערבית יקריבום ערבית יעוי"ש. וה"נ לדין זה דהבגדים סבר האי תנא דמשנתינו דגמר ערבית משחרית, וא"כ שחרית יותר עדיף להכי בעינן בגד יותר חשוב בשל שחרית. אמנם לרבנן דפליגי עלי' דרבי וסברי דגמר שחרית מערבית, א"כ ערבית עדיף. וסבר דליתא הכרעה לזה, וא"כ ספיקא הוי איזה עדיף אם של שחרית או של ערבית, וממילא נפל האי דינא בבירא:

ד ויש להביא ראיה לזה מהתוספתא דתניא בפר"א דמכילתין הכל שלשים מנה אלא נוטל מן ההקדש אם רצה להוסיף מוסיף משלו. הרי לא תנא הדין דשחרית וערבית לומר דבגד של שחרית עדיף. ומדוע לא שנה התנא דהתוספתא את הדין דשנה התנא בהמשנה הלא אדרבה התנא דברייתא דדרכו לפרש יותר מהתנא דהמשנה. ומזה יש לדון דהתנא דהתוספתא אין לו הכרעה איזה יותר עדיף אם דשחרית או דערבית, וממילא שניהם שווים, להכי תנא סתם שהס"ה בא מן ההקדש שלשים מנה. וזהו שיטת הרמב"ם אליבא דהתוספתא:

ה ומה שכתב הרמב"ם ומקדיש התוספת, כתב מדן כן משמע בגמרא דף ל"ה. וכתב במל"מ וכעת לא מצאתי שום רמז לזה, יעוי"ש. והנה הרמב"ם בפיה"מ כתב לפרש שזהו כוונת התנא ששנה אם רצה להוסיף מוסיף משלו ובתנאי שיתנו אותו התוספת להקדש יעוי"ש. הרי מפורש דההוספה תהיה כמו העיקר, והיינו דכשם שהעיקר קודש כן תהיה ההוספה, ע"כ מפרש הרמב"ם הא דאיתא בש"ס ובלבד שימסרם לצבור, היינו ע"י הקדש, וזהו כוונת מדן: ובזה יש ליישב הא דהקשו התוס' מהא דב"מ קי"ח דפליגי תנאי בשומרי ספיחים, בשביעית דסברי רבנן דלא מהני נדבת השמירה מטעם דיש לחוש שמא לא ימסרו יפה, יעוי"ש. ולדברי הרמב"ם אתי שפיר, משום דשאני הכא שהרי מקדיש את ההוספה. משא"כ התם בהתנדב להיות שומר חנם דלא שייך לומר דמקדיש השמירה, שהוא דבר שאין בו ממש ואין להקדש על מה לחול, ורק מסירה איכא בזה, ובזה יש לחוש שמא לא ימסור בלב שלם. וזה לא שייך במקדיש מה שהוא מוסר הקדש:

ז ובעיקר קושיות התוס' יש לחלק דשאני בין קרבן עצמו לתשמישי קרבן. והיינו דהכא הכתנת הוא רק תשמיש קדושה לצורך קרבן, משא"כ שומרי ספיחים לצורך העומר שהוא בעצמו קרבן, בזה יש לחוש יותר. וכן איתא בירושלמי שקלים פר"ד ה"א רבי יוסי בשם רבי אילא דברי הכל הוא מה פליגין בגופו של קרבן, אבל במכשירי קרבן כל עמא מודיי שהוא משתנה קרבן יחיד לקרבן צבור. עוד איתא שם בירושלמי תני אשה

שעשתה כתנת לבנה כשרה ובלבד שתמסרנה לצבור. אמר רבי אסא ברבי יוסי דרבי יוסי אומד אף הרוצה מתנדב שומר חנם, רבי יוסי בשם רבי אילא דברי הכל היא וכו', יעוי"ש. מבואר להדיא בירושלמי דבתחילה היו סוברים דזה תליא בפלוגתא דרבי יוסי ורבנן. אבל במסקנא במכשיר קרבן כו"ע מודו דלא חיישינן. וזהו פסקו של הרמב"ם כמסקנת הירושלמי, וזהו גם סברת הש"ס דלא נחתו בזה לפלוגתא וכמו שנתבאר, אח"כ מצאתי במל"מ בפד"ד משקלים בהמגיה שנחית להירושלמי:

א תוסי"ש ד"ה ובלבד שימסרנה לצבור, שצריך שיהא משל צבור כדתניא בתו"כ וכו' אבל בעבודת צבור אינו יכול לעשות אעפ"י שמוסרה לצבור, ולא ידע רבינו יהודה מאי שנא מקטורת שיכולין להקטיר אם עשאה יחיד ומסרה לצבור עכ"ל. ונראה דשאני קטורת דלא חיישינן שמא לא מסר יפה. והוא לפי מה שאיתא במנחות נ' ע"א והתניא יכול יהא יחיד מתנדב ומביא כיוצא בה נדבה וכו' ת"ל לא תעלו עליו קטרת זרה וכו' יעוי"ש, הרי מבואר דנדבת יחיד נקרא אש זרה. וזה חמיד לאינשי מאד. ובזה יש לסמוך דהתנדב בלב שלם. וזהו כוונת התוס' שם ד"ה יכול וכו' והא דאמרינן במעילה ט' הנהנה מבשר קדשי קדשים קודם זריקה וכו' יביא קטרת שכולה למזבח, היינו למוסרה לצבור, יעוי"ש. ולא נחתו התוס' לשמא לא ימסרם יפה, וע"כ משום חומר הענין בכדי שלא תהיה אש זרה שעל זה נענשו בני אהרן להכי לא חיישינן לכו"ע:

ב עוד נראה לפי מה שכתבנו לעיל בסברת הרמב"ם דבאופן שמקדיש להדיא להקדש לא חיישינן לשמא לא הקדיש בלב שלם. ורק במסירה גרידא כמו הא דשומרי ספיחים בשביעית פליגי רבנן, משא"כ במקדיש לא חשו. ולזה ניחא שם במעילה בהא דמביא קטרת ומסרם לצבור היינו מפני שע"כ מקדיש להו להיות הקדש גמור, ולזה לא חיישינן כמוש"נ:

דף לו.

א במאי קא מיפלגי אמר ד' ירמיה בלאו דנבילה קא מיפלגי ד"ע סבר לאו מעליא הוא וכו', ומפרש רבינו חננאל דר"ע סבר דליכא מלקות באכילות נבילות וטרפות, יעוי"ש. וקשה מהא דמכות י"ג דקאמר הש"ס דמתניתין כר"ע והתנא חשיב שם גם נבלות וטרפות דאיכא מלקות באכילתן, יעוי"ש, וא"כ איכא סתירה לדברי דבינו חננאל שמפרש דר"ע סבר דליכא מלקות באכילת נבלות וטרפות, וחכ"א העיר בזה:

ב ונראה דע"כ יש נו"ט דכו"ע מודים דיש מלקות, והוא בהא דאמרה תורה גבי חלב דאיסור נבלה וטרפה חל על איסור חלב, זבחים ע', והתם ליכא עשה דמעיקרא, דהא

דכתיב יעשה לכל מלאכה סבר ר"ע דלטהר מטומאה אתי כמבואר בפסחים כ"ג. ואעפ"י שהתנא חשיב חלב בפני עצמו, היינו חלב מכשרה, אבל חלב נבלה חייב גם משום נו"ט, ונפק"מ אם לא התרו בו משום חלב והתרו בו משום נבלה. ובזה יש ליישב הא דהקשו התוס' למ"ד איסור חל על איסור מה חידשה תורה. ולפירוש ר"ה חידשה דיש בזה מלקות לר"ע פרק רביעי א משנה נושנת, טרף דקלפי וכו' ואומר לד' חטאת וכו' בתוסי"ש הקשה ה"ר אלחנן אמאי לא קאמר חטאת לד' שיזכיר השם מאוחר כדאמרינן בפ"ק דנדרים לא לימא אינש לד' קרבן אלא קרבן לד' דלמא פשע ומדכד שם שמים לבטלה עכ"ד. ותמוה טובא מה דמיון הוא הלא התם אם לא יאמר קרבן הוי השם לבטלה מפני שטרם שיאמר קרבן הרי חסר בזה קדושת קרבן, ממילא הוי השם לבטלה וזהו דוקא התם דעיקר הקרבן נתקדש בקדושת הפה. משא"כ הכא דהקרבן נתקדש בקדושת קרבן ע"י הגורל כמו דקאמר הש"ס לקמן הגודל עושהו קרבן. ואין השם עושהו קרבן:

ב אמנם נראה בביאור דברי התוס' דסברי דע"כ יש מצוה מיוחדת שיאמר לד' חטאת, והיינו דהכוונה שמלבד הגורל שקובע לחטאת מוטל גם לומר לד' חטאת, וכן מבואר בספרא שדרשו ועשהו חטאת שיאמר לד' חטאת והנה סתם ספרא רבי יהודה ומבואר לקמן מ' דסבר למידרש ועשהו חטאת דהגודל עושהו חטאת ואין השם עושהו חטאת ומכל זה מידרש בספדא מקרא זה עצמו שיש מצוה שיאמר לד' חטאת, וע"ז הק' רבי אלחנן, דכיון שיש מצוה לומד לד' חטאת, ואם יאמר לד' ולא יאמר חטאת הוי זה מפיק שם שמים לבטלה, וא"כ טוב שיאמר חטאת לד', - ועל זה תירצו דכיון דכתיב אשר עלה עליו הגורל לד' והדר ועשהו וחטאת. ביאור הדברים שמזה נלמד דכוונת התורה שיאמר כמו שנאמר בקרא דמקודם יאמר לד' והדר חטאת. וזהו דרך מצוותה: ג אבל זה ודאי דאמירה זו אין בה אלא מצוה דאמירה גרידא, ואין בזה משום קביעותא דחטאת כלל. ובזה מיושב הא דהקשה בגבו"א בהא דקאמר התנא לקמן מקום שקידש הגורל אינו דין שיקדש השם. דקשה דלמא שאני הכא בגורל דאיכא גם קביעותא דשם, יעוי"ש, דליתא דע"כ הקביעות נעשה ע"י הגודל לחודיא, ודק למצוה אומד לד' חטאת ולענין עיכובא נראה דלא מעכבא, והרי היא כמצוה דהנחה דלא ד והנה יש להבין מנין לרבותינו למידרש דהגורל עושה קביעות לבדו בלעדי האמירה דהכהן, והאמירה הוא רק למצוה, דלמא כוונת התודה דתרווייהו בעינן לקביעותא, ואפשר דזה נלמד מדכתיב ועשהו ולא כתיב ויעשה, ועשהו מורה שכבר נעשה חטאת, אבל כיון שיש במשמעותו גם עשייה דהכהן, ממילא נשמע דעל הכהן מוטל האמירה והוא דק למצוה:

ה והנה יש לעיין הא דצריך הכהן לומד לד' חטאת אם הוא אומר תיכף כשעלה הגורל, או"ד דאומד בשעת ההנחה, והנה מלשון המשנה משמע שאומר כן בשעת ההנחה מדתנן נתנן על שני השעירים ואומר לד' חטאת. מבואר דבשעת ההנחה אומר זה. וכן כתב הרמב"ם בפר"ב מהל' עבודת יוהכ"פ ה"ו וז"ל וכשהוא נותן את הגורל על שעיר החטאת אומר להשם חטאת. - מבואר מזה דהאמירה הלזו הרי במצוה דההנחה, וכיון דההנחה לא מעכבת, ממילא מובן דהאמירה לא מעכבא. ואם אומר לד' חטאת בלא הנחה, לא קיים גם מצוה דהאמירה ג"כ, והיינו דדרשו רבותינו ועשהו חטאת, היינו ההנחה, ובשעת ההנחה יאמר לד' חטאת:

גמרא התורה חסה על ממונם של ישראל. הנה כעין זה איתא בר"ה כ"ז בשופר של מקדש שהי' מצופה זהב ולא אמרו בזה התורה חסה על ממונם של ישראל, מטעם דכבוד יו"ט עדיפא, ולכאורה מדוע לא אמרינן הכא דכבוד יו"ט עי' בגבו"א. ונראה דשאני הכא בהא דגודלות דע"כ היו עושין בכל שנה מחדש, ולא היו מסתפקין בשל אשתקד. - והיינו דכיון דבעינן כתובה בחקיקה בכדי שיהא ניכר להדיא כמבואר בירושלמי פר"ד דיומא. וזה ודאי דבעינן הכרה מעליא שהוא משנה זו ופסול משל אשתקד, - ביאור הדבר דבאופן דבעינן הכרה ע"כ הוי הכרה באופן שמוכח מתוך הכתב שהוא שייך לכבש זה. דוגמא לזה הא דכתבו התוס' גיטין כ"ד ד"ה בעדי מסירה דלר"מ דאמר ע"ח ככתי בעינן שיהא מוכח מתוכו. וממילא פסול לשנה אחרת מטעם דחסר מוכח מתוכו. ובזה אמרינן התורה חסה, משא"כ בשופר של מקדש שהיה לכל השנים בקביעות, ולהכי בצירוף כבוד יו"ט לא אמרינן התורה חסה:

במשנה, והסגן בימינו וכו'. הקשו בתוסי"ש תימה לרבי היאך מכניס הסגן ידו להגריל והא מסקינן לקמן בשמעתין דלר' יהודה הגרלה מעכבת, ואם עבודה היא אינה כשרה אלא בכה"ג. ואומר רבי שאין כל כך עבודה שהרי ע"י כהן גדול מתבררין השעירין וכו' יעוי"ש, ולכאורה אין לזה ביאור דכיון דהגרלה מעכבת ע"כ אינה כשרה אלא בכה"ג, ומה שכתבו דהבירור בא ע"י כהן גדול, תמוה דהלא ע"כ גם הסגן ישגו בהבירור. ונראה בכוונת דבריהם דכיון דעיקר הגורל הוא שתבוא הבירור ע"י גורל, וכיון שכהן גדול מכניס ידו ומוציא מה שבידו, א"כ הרי"ז מבורר, ואין אנו נדרשים להסגן מאומה. נמצא דפעולת הסגן לא הועילה מאומה. ומטעם זה נראה דהסגן היה לבוש בבגי חול ג"כ. ובזה מיושב מה שהקשה בגבו"א למ"ד דבגדי כהן גדול בבגדי ברץ לא היה כבגדי כהן הדיוט דכל השנה, והיינו דהאבנט של כל השנה היה של כלאים, וא"כ הסגן שהיה לבוש בבגדי כה"ד והגרלה נעשית בו, ועובר משום איסור כלאים שלא בשעת עבודה יעוי"ש, אבל

לפי מה שביארנו ע"כ הסגן היה לבוש בבגדי חול לשיטת הרמב"ם דכלאים שלא בשעת עבודה אסור. והיינו מהטעם הזה דהסגן אינו עושה מאומה בדבר ההגרלה, וזהו כוונת התוס' שכתבו דהבירור בא ע"י כהן גדול לחודיא. - אבל עדיין יש לעיין בזה שכתבו שם התוס' וז"ל ואמרינן נמי הגדלה לאו עבודה היא, יעוי"ש, דלאיזה צורך כתבו זאת, דהלא לפי מה שביארנו אתי שפיר גם אם הגרלה עבודה היא, והיינו מטעם דהסגן אינו עושה בעבודה מאומה כיון שמבורר הדבר ע"י הכה"ג לחודיא. ונראה דכוונת התוס' לומר דהסגן לא בעי בגדי כהונה ג"כ בכדי שלא תקשה היאך הוא לבוש כלאים שלא בשעת עבודה כיון דאינו פועל מאומה על הבירור. לזה כתבו שהגרלה לאו עבודה היא, ולא בעי בגדי כהונה ג"כ, וכמו שמסקו לבסוף דלא הוי עבודה חשובה:

גמרא, אלא של חול ליקדשי', והקשו בתוסי"ש לרב יהודה דסבר מצות ליהנות ניתנו א"כ הרי נהנה מן ההקדש מטעם שיכול לעשות בשל חול, ותירצו יש לומר כיון שכבוד המצוה הוא יכול לעשות בשל קודש יעוי"ש, והנה לכאורה תמוה דאכתי הקושיא במקומה דהרי סו"ס נהנה בשל קודש, ונראה דסברת התוס' דכיון דלא שייך הא דהנאת מצוה שתהי' אסורה רק באופן שאין ההנאה בכלל המצוה, אבל אם ההנאה ג"כ מצוה אז בטלה הנאת הגוף שנהנה מפני קיום המצוה, וכיון שיש כבוד להמצוה אם הוא קודש, נמצא דההנאה מקודש הוא ג"כ בכלל המצוה, ובזה בטלה הנאת הגוף. ומטעם זה לא דמי להגודר מן המעיין דאסור לטבול בימות החמה מפני הנאת הגוף, דשאני התם דהנאת הגוף אינה בכלל המצוה, ומטעם זה אתי שפיר שיטת הר"ן נדרים ט"ו בנודר מתשמיש דאסור מטעם הנאה"ג משום דההנאה לאו מצוה היא. ובזה יש ליישב הא דהקשה הנוב"ת האו"ח סי' קל"ג מדוע אמר רבא בנדרים ט"ז באומר הנאת סוכה עלי דפריך הש"ס וכי מצות ליהנות ניתנו אף שאיכא הנאה"ג ומ"ש מנודר מן המעיין דאסור לטבול בימות החמה, יעוי"ש, משום דשאני סוכה דאמרה תורה תשבו כעין תדורו, וההנאה בכלל המצוה, ובטלה הנאת הגוף לגבי הנאת המצוה ובזה לכו"ע אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו, ואפילו לרב יהודה דסבר מצות ליהנות ניתנו, אבל כל זה באופן דההנאה אינה בכלל המצוה:

שם, כי הדדי נינהו, וכתבו התוסי"ש וכשרה עבודה זו בשמאל כמו הוצאת כף ומחתה בכ"ג ביוהכ"פ שצריך לו שתי ידים, לפי שא"א בעבודה אלא הוא עכ"ל, וביאור הדברים אעפ"י שע"כ לא נדרש לבירור הא דשמאל, וע"כ הימין לחודיא סגי לעשות בירור, אמנם כיון שע"כ שתי הידים עושות הבירור כאחת, ממילא נחשב כי השמאל עושה פעולת הבירור עמו הימין משום דהי מינייהו מפקת. משא"כ בזה שכתבנו לעיל לענין כהן גדול

וסגן, דע"כ אזלינן בתר הן גדול לגבי סגן, ומטעם זה נחשב עיקר העבודה לגבי הכהן גדול, וכמו שכתבנו לעיל:

דף לט:

א אמר רבי ינאי עליית גורל מתוך קלפי מעכבת הנחה אינה מעכבת, ורבי יוחנן אמר אף עלייה אינה מעכבת. והנה למ"ד הגרלה אינה מעכבת, ע"כ נתקדשו השעירים בקריאת השם. ולמ"ד הגרלה מעכבת יש לעיין אם בעינן להקדושה הגרלה עם קריאת השם, וזה בלא זה לא מהני להיות קדושים. או"ד דבאמת סגי גם בקריאת השם לענין הקדושה, והא דהגרלה מעכבת, זהו מטעם עבודה כי גם ההגרלה שייכה לעבודת יוהכ"פ. והנה אם אמרינן כן תצא מזה, דלמ"ד הגרלה מעכבא הוי הגרלה עבודה ולמ"ד הגרלה לא מעכבא לא הוי הגרלה עבודה:

ב וחנה לקמן מ' ע"ב הובא ברייתא דתניא ועשהו חטאת הגורל עושה חטאת, ואין השם עושה חטאת שיכול ומה במקום שלא קידש הגורל קידש השם מקום שקידש הגורל אינו דין שיקדש השם תלמוד לומר ועשהו חטאת. ומעתה יש לדון דע"כ הגורל עושה חטאת בלעדי צירוף קריאת השם. דאל"כ אלא בעינן תרווייהו הגורל וקריאת השם, א"כ אין כאן ק"ו כלל, שהרי אין לדרוש ק"ו שסגי בקידוש השם לחודיא, מזה דמצינו דהגורל מקדש, דליתא דהרי לא מצינו קדושת הגורל בלא קידוש השם גם כן. וא"כ אין לדון דליהני קריאת השם לחודיא. והנה האי תנא סבר דהגרלה מעכבא כמבואר לקמן אשר מברייתא זו איתותב ר' יוחנן בתיובתא, הרי מבואר דלמ"ד הגרלה מעכבא, הכוונה הגרלה לחודיא, והקריאה דלד' חטאת הוא רק למצוה. אמנם לר' יוחנן דסבר הגרלה לא מעכבא ע"כ סבר דהקדושה חלה בקריאת השם לחודיא. דע"כ בעינן שיתקדשו בקדושת קרבן, וא"כ לר' יוחנן ע"כ עיקר הקדושה נעשית בקריאת השם. והגרלה הוא רק למצוה לחודיא. וזהו לגמרי דלא כברייתא אשר ממנה איתותב ד' יוחנן:

ג והנה יש להוכיח דע"כ גם למ"ד הגרלה מעכבת, ומ"מ לאו עבודה היא. והיינו מברייתא זו עצמה, והוא מדדריש התנא ק"ו דליהני קריאת השם מזה דלא מהני גורל בכל הקרבנות ומהני קריאת השם, וא"כ במקום שמהני קביעותא דהגורל אינו דין שמהני קריאת השם. דהלא יש למיפרך דהגורל לא מהני ביוהכ"פ רק מפני שהוי עבודה מעבודת היום. וזה לא שייך אלא ביוהכ"פ. וע"כ דגם למ"ד הגרלה מעכבא, מ"מ לאו עבודה היא. ורק גזירת הכתוב הוא שהקדושה תהיה דוקא עפ"י הגורל. ד וחנה בהא דקאמר ר' יוחנן הגרלה לאו עבודה היא ע"כ זה הוי גם למ"ד הגרלה מעכבא:

ה והנה רש"י פירש מנין לומר דהגרלה לאו עבודה היא מהא דמצינו שכשרה הגרלה בסגן למ"ד הסגן וכהן גדול מכניסין ידיהן של ימין בקלפי יעוי"ש. וקשה דלפי"ז תליא בפלוגתא דתנאי דהרי תנא דמתניתין סבר דהכהן גדול לבדו מכניס שתי ידיו לתוך הקלפי, וא"כ לתנא דמתניתין הוי הגרלה עבודה, - ומדוע בחר ר' יוחנן הברייתא ושביק סתם דמתניתין היפך הכלל שאמר ר' יוחנן בכל מקום הלכה כסתם משנה. ועוד קשה דהרי יש לדחות מהא דהסגן מניח ידו. דיש לומר דלהכי כשר בסגן מפני שהבירור נעשה על ידי הכהן גדול, דהרי אם אחד נתברר, ממילא אנו יודעין גם השני, וכן כתבו התוסי"ש לעיל ד"ה הסגן. יעוי"ש. וא"כ אין ראיה מזה דהגרלה לאו עבודה היא:

ו אמנם נראה דיש להוכיח דהגרלה לאו עבודה היא מזה דאמרה תורה ועשהו חטאת לומר דהגורל עושה חטאת ולא קריאת השם אשר יש ללמוד מק"ו, ואמרה תורה קרא מיוחד לאפוקי מהק"ו. ולפי מה שכתבנו לעיל ע"כ מוכח דהגרלה לאו עבודה היא, דאל"כ ליכא ק"ו ולא איצטרך קרא למעוטי קריאת השם, ומזה מוכח דהגרלה לאו עבודה היא:

ז אבל עדיין תקשה מנין לד' יוחנן דהגרלה לאו עבודה היא. דהרי ר' יוחנן לא ידע מהברייתא דאיתותב מינה:

ח ונראה דסבר ר' יוחנן דכיון שאמרה תורה שיאמר לד' חטאת ובאמירה שפיר נתקדשו כמו כל הקרבנות דנתקדשו באמירה, וזהו עיקר ההקדש כבכל הקדשים, וממילא ההגרלה הוא למצוה, והרי זה כמו הכשר מצוה להאמירה, אבל האמירה העיקר, וזהו כמו שפירש"י בד"ה אף העלאה אינה מעכבת. ואם יקרא הכהן שם חטאת על האחת, ושם עזאזל על חבירו הוקבעו בלא הגרלה, וכיון שאינו בעיכובא, ממילא מוכח דלא הוי הגרלה עבודה, והיינו שכן דן בסברא. והא דפירש"י דילפינן דהגרלה לאו עבודה היא מהא דהסגן מכניס ידו, זהו לרווחא דמילתא, לומר שיש לדון בסברא כן, דהרי מצינו שכן סבר ג"כ האי תנא דסגן כשר לזה. וא"כ אפשר דתנא דמתניתין אעפ"י שסבר דכהן גדול מכניס שתי ידיו, אבל בזה לא מצינו דסבר דהגרלה עבודה היא, דלמה לן לאפושי בפלוגתא, ותנא דמתניתין שמצריך כהן גדול הוא רק להידור מצוה:

ט עוד יש לדון בדברי ד' יוחנן שאמר הגרלה אינה עבודה, היאך הדין בשהגדיל, ולא אמר לד' חטאת, אם סגי בזה להיות בקדושתן. ומקום הספק אם סבר ר' יוחנן דעיקר הקדושה הוא בקריאת השם, והגרלה הוא דק למצוה, וגם לא סגי ההגרלה לעשותם קדושים או"ד דההגרלה לבדה ג"כ כח מקדיש לה, והקריאת השם אינו מעכב. והנה לכאורה יש מקום לומד דההגרלה לבדה כח מקדיש יש לה. והיינו דר' יוחנן דע"כ לא דריש מהא

דועשהו חטאת למעט קריאת השם, א"כ יש לדון ק"ו דהגרלה לא מעכבא, דהיינו הק"ו ומה במקום שלא קידש הגורל קידש השם מקום שקידש הגורל אינו דין שקידש השם. ומזה מוכח דהגרלה לא מעכבת. אבל כמו כן יש להוכיח מזה דהגרלה לחודיא מקדשת, דאל"כ אין לדון ק"ו. ואם אמרינן דר' יוחנן למד דינו דהגרלה לא מעכבת מכח הק"ו, א"כ מזה מוכח ג"כ דהגרלה לחודיא יש בכחה לעשותם קדושים:

י אבל לפי"ז תקשה בסוגיא לקמן מ' ע"ב ת"ש שאלו תלמידיו את ר"ע עלה בשמאל מהו שיחזיר לימין אמר להן אל תתנו מקום לצדוקים לרדות, טעמא דאל תתנו מקום לצדוקים לרדות הא לאו הכי מהדרינן לי' והא אמרת הגרלה מעכבת, יעוי"ש, משמע דאם הגרלה לא מעכבת אתי שפיר, וגם מהדרינן לי', וקשה אם אמדינן דגם אם אמדינן הגדלה לא מעכבא, מ"מ יש בכח הגרלה לעשותם קדושים, וא"כ הרי הוקבעו בהגרלה, וא"כ היאך מהדרינן. וע"כ מוכח מזה דלמ"ד הגרלה לא מעכבא אין בכח ההגדלה לעשותם קדושים, עד שיקדשם בקריאת השם. ולהכי כשעלה הגורל בשמאל טרם שקבעם בקריאת השם שפיר יכול להדורי, ואתי שפיר דפריך הש"ס למאן דאמר הגדלה מעכבא והגרלה עושה קביעות לקדושתן. ומוכח מזה דלד' יוחנן ע"כ עיקר הקביעות על ידי האמירה, וההגדלה הוא דק למצוה לחודיא:

יא וחנה לפי"ז אזדא הק"ו לדון דמהני קריאת השם בלא הגרלה כיון דהכא ג"כ הגרלה לחודיא לא מהני וא"כ יש להבין מ"ט דר' יוחנן דסבר הגרלה לא מעכבא, וגם אינו עושה קביעות לקדושתו. ונראה דסבר ר' יוחנן דכיון דהצריכה תורה אמירה- הרי זה הקדש כבעלמא והגורלות הצריכה תודה להיכרא. כמו שדרשו בירושלמי פר"ד דיומא היינו שאמרה שיהא ניכר איזה לשם ואיזה לעזאזל. ובעינן שיהא כל אחד מוכיח על עצמו, יעוי"ש וביארנו לעיל מזה וזהו שיטת ר' יוחנן כשיטת הירושלמי שסתמו אליבא דר' יוחנן דהגורל הוא רק מפני היכרא בעלמא:

יב כתב הרמב"ם בפר"ג מעבודת יוהכ"פ ה"ג וז"ל והגרלה מעכבת אעפ"י שאינה עבודה לפיכך ההנחה כשדה בזר, ועליית הגורלות מן הקלפי פסולה בזר עכ"ל, והקשה בלח"מ כיון דהגרלה לאו עבודה היא, א"כ דינה כשחיטה שכשרה בזר כמבואר לקמן מ"ב, וכן פסק הרמב"ם בפר"א מפסוה"מ, ומתרץ דלא דמי לשחיטה דלא הוי עבודה מטעם שנוהגת בחולין, משא"כ בהגרלה דלאו עבודה היא, רק מפני שכשרה בסגן וכפירש"י עכת"ד, יעוי"ש, אבל תמוה דהרי שיטת הרמב"ם כתנא דמתניתין דהכהן גדול מכניס שתי ידיו לתוך הקלפי. ולפי"ז אתי שפיר מה שפסולה בזר כיון שגם הסגן אינו ראוי לזה, אבל תקשה מדוע כתב הרמב"ם דלאו עבודה היא, וממילא תקשה לפי הכלל דכל היכא

דלאו עבודה כשרה בזר. וביותר לפי דברי התוסי"ש אין שום ראיה מהא דסגן מכניס ידו כמו שכתבנו לעיל, והנה יש ליישב כמו שכתבנו לעיל דאפשר דגם התנא דמתניתין סבר דכשר בסגן כמו שכתבנו לעיל:

יג אבל קשה טובא לשיטת הרמב"ם דהגרלה פסולה בזר, א"כ יש פירכא על הק"ו דברייתא, שיכול והלא דין הוא ומה במקום שלא קידש הגורל קידש השם, מקום שקידש הגורל אינו דין שקידש השם. הלא יש להשיב ולומר מה לשארי קדשים שקידש השם. שכן כשרה בזר, משא"כ במקום שקידש הגורל דפסולה בזר. והנה זה יש ליישב דהדין דפסולה בזר, זהו לפי המסקנא דילפינן מקרא דועשהו חטאת דדוקא הגדלה עושה קידוש, ממילא תצא מזה דכיון דהגרלה מעכבת, מזה למד הרמב"ם דהגרלה פסולה בזר. אבל הברייתא שדנה ק"ו מקודם, דיש לדון דהגרלה אינה מעכבת, אלא סגי גם בקריאת השם, דאז היתה ההגדלה כשרה בזר. אבל הרמב"ם כתב לדינא דהגרלה פסולה בזר, זהו לפי המסקנא דהגרלה מעכבת:

יד ובזה יש ליישב הא דהקשו התוס' לקמן בד"ה ועשהו חטאת וכו' וא"ת נהדר ונילף בעלמא מהכא שיקדש הגורל מק"ו ומה במקום שלא קידש השם קידש הגורל. במקום שקידש השם אינו דין שיקדש הגורל, יעוי"ש. ולשיטת הרמב"ם דהגרלה פסולה בזר, ובעינן כהן, וגם כהן גדול, א"כ אין מזה ראיה לכל הקדשים שיוקבע ההקדש על ידי הגורל מק"ו מהא דגורל, דמהני מפני שנעשה בכהן גדול, משא"כ במקום דנקבע ע"י זר. ואפשר שמזה למד הרמב"ם האי דינא דהגרלה פסולה בזר, אעפ"י דלא הוי עבודה, מטעם דאל"כ תצא הדין דמהני גורל בכל הקדשים. וכיון שזה ליתא א"כ מוכח דהגרלה פסולה בזר:

טו והנה הרמב"ם שכתב דזר פסול להגרלה לא מדעת עצמו כתב כן, אלא כן איתא בהדיא בירושלמי פר"ד דיומא ה"א דהעליה מתוך קלפי מתוך שהיא מעכבת אם העלה זר פסול, יעוי"ש. אבל יש לפרש דהירושלמי סובר דהגרלה חוי עבודה, אבל הרמב"ם דסובר דהגרלה לאו עבודה היא, ומ"מ פסולה בזר, וזה טעמא בעי. וביותר שמצינו בהדלקת המנורה שכתב הרמב"ם בפר"ט מביא"מ ה"ז דהדלקת נרות כשרה בזרים לפיכך אם הטיב כהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליק, יעוי"ש ומ"ש הכא בהגרלה דאעפ"י דלא הוי עבודה, ומ"מ פסולה בזר, ואם בשביל דמעכבא הלא הדלקה במנורה פשיטא שמעכבא דע"כ בעינן להדליק המנורה. והנה אפשר לומר דהעיכוב שהוא מצד עצמו לא נחשב עיכובא. משא"כ הא דהגרלה דמעכבא סדר הקרבנות הבאות אחרי כן. וזהו שמעכבת עבודה. וזה לא שייך בהדלקת המנורה והחיוב הדלקה שהיא מצד

עצמה, אמנם כיון שאינה בעיכובא לגבי שארי קרבנות, אין זה נחשב למעכבת. וכיון שהגרלה מעכבת עבודה להכי דינה כעבודה להיות פסולה בזר, זהו סברת הרמב"ם עפ"י הירושלמי. וביותר ניחא לפי מה שכתבנו לעיל דכן מוכח מהא דכתבה תורה ועשהו חטאת, דמזה מוכח דזר פסול, וכמו שכתבנו לעיל:

דף מ.

טז מכלל דרבי שמעון סבר הגרלה מעכבא והתניא מת אחד מהן מביא חבירו שלא בהגרלה דברי ר"ש וכו', - והנה יש לעיין דרבנן דר"ש דפליגי על ר' שמעון וסברי דמביאין שנים אחרים להגריל כדאיתא לקמן ס"ב, א"כ ע"כ סברי דהגרלה מעכבא, וא"כ תיובתא מזה לר' יוחנן. והיאך לא השגיח רבי יוחנן על ברייתא זו, ועוד מדוע לא מותיב הש"ס מזה לר' יוחנן, ומצאתי בגבו"א שהקשה בזה:

יז ונראה דאפשר דשאני הכא והיינו דאעפ"י דהגרלה לא מעכבא. אמנם כיון שאיכא מצוה דהגרלה בעינן לכל הפחות שתהיה ראוי להגרלה. ולהכי בשלמא אם שניהם קיימים ועומדים לפנינו, כיון שראוים הם להגרלה אמרינן דאין הגרלה מעכבת כמו דאמרינן בעלמא כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת, אבל בשמת אחד מהם לאחר הגרלה, אין מביאין לו אחר שלא בהגרלה, מטעם דכיון דזה האחר אינו ראוי להגרלה הגרלה מעכבת בו. והנה ר"ש אעפ"י דסבר ג"כ דבעינן ראוי לבילה כמבואר במנחות ק"ג דמיירי שם אליבא דר"ש יעוי"ש, מ"מ הכא בהגרלה סבר כיון דהגרלה לאו עבודה היא. ועיקרה באה לברר מי הוא לד' ומי הוא לעזאזל. והנה אמרה תורה שתי קביעות אחד בגורל, ועוד על ידי אמירה לד' חטאות, ושני הדברים המה חדא מילתא, בדבר הקביעות, להכי סבר ר"ש דהכא אינו מעכב גם אם אינו ראוי לגורל, מטעם דזה לא נקרא אינו ראוי לקביעות, דהרי ראוי האחר להיות נקבע על ידי האמירה, ולא הוי חסרון הא דהגרלה, כיון שהוא רק פלגא לקביעות, מטעם דהרי יש אידך פלגא, ורבנן סברי דגם ראוי להגרלה בעינן, וכל שאינו ראוי מעכב, ובזה אתי שפיר דלא מקשה הש"ס מזה לר' יוחנן, וכמוש"נ:

דף מא.

א אמר רב חסדא אין הקינין מתפרשין אלא או בלקיחת בעלים או בעשיית כהן, אמר רב שימי בר אשי מ"ט דר"ח דכתיב ולקח, ועשה, או בלקיחה, או בעשייה. והנה ע"כ האי דינא דר"ח דלא הוקבע אלא או בלקיחה או בעשייה, מיירי באופן שחייב להביא

שני קרבנות אחד לחטאת ואחד לעולה, וצריכין פירוש ובירור, משא"כ בשמביא קרבן אחד כל היכא דמקדיש שפיר דמי. ויש לעיין אם דינא דר"ה דוקא בקינין. אבל לא בשארי קרבנות, או"ד שדין זה נוהג גם בשארי קרבנות, כגון בקרבנות נזיר. והנה פליגי בזה רבותינו, דהתוסי"ש פירשו שכן הדין גם בשארי קרבנות, וכן פירש הריטב"א, וכתב והיינו דפרכינן בסמוך מההוא דגורל דמיירי בשעיר שהוא קרבן בהמה, יעוי"ש. ביאור דבריו דסלקא דעתא בכוונת התנא במקום שקידש הגורל אינו דין שיקדש השם דהיינו שעירי יוהכ"פ אעפ"י שאינו שעת לקיחה ועשייה, וכמו שפירש"י. הרי חזינן דסבר הש"ס דזה ודאי דר"ח קאמר דינו גם בשארי קרבנות דאל"כ לא קשה לר"ח. אמנם המאירי בחידושיו ליומא כתב דדינא דר"ח דוקא בקינין קאמר דכתיבי קראי, אבל לא כן בשארי קרבנות. - ומפרש דהש"ס מקשה דמשמע דקינין מתקדשין בקריאת השם כדרך שהשעירים מתקדשין דהיינו שלא בשעת לקיחה ועשייה, יעוי"ש. והנה לדעתי נראה מלשון הש"ס כריתות כ"ח בפירוש המאירי דאיתא שם מה גורל לאו בלקיחה ולאו בעשייה, אף השם נמי לאו בלקיחה ולאו בעשייה, יעוי"ש ולדברי המאירי מיושב מה שהקשו התוסי"ש והריטב"א מדוע לא אמרינן ק"ו ומה במקום שלא קידש הגורל קידש בשעת לקיחה ובשעת עשייה, מקום שקידש הגורל שלא בשעת לקיחה ועשייה אינו דין שיקדש השם נמי שלא בשעת לקיחה ועשייה, ומתרצי משום דדיו לבא מן הדין להיות כנידון יעוי"ש. והנה בזה יש להשיב למאן דלית לי' דיו וביותר במקום דמופרך ק"ו אבל לשיטת המאירי אתי שפיר משום דזה פשוט להש"ס דאין דנין תורת לקיחה ועשייה דשארי קרבנות כמו השעירים ביוהכ"פ:

ב והנה הרמב"ם הביא דינא דר"ח דפר"ה מפסוה"מ, ולא כתב להאי דינא בשארי קרבנות, משמע דסבר כשיטת המאירי. ויש לעיין במאירי נזיר כ"ד בסוגיא דמעות סתומים:

ג שם והאמר ר' אלעזר אמר ר' הושעיא מטמא מקדש עשיר והביא קרב עני וכו', הנה כל הענין מבואר בספרנו נזר הקודש לכריתות כ"ח א ע"ב, משנה, לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח והעמידו כנגד בית שילוחו, ולנשחט כנגד בית שחיטתו. ובגמ' מבואר במסקנא דלנשחט אקשירה נמי קאי. ותימא רבתי דהרמב"ם השמיט הא דקשירה לנשחט. ולפלא שלא עמדו בזה הנו"כ, וצ"ע ואפשר דסבר רבינו דר' יצחק שאמר שתי לשונות שמעתי אחת של פרה ואחת של שעיר המשתלח ולא חשיב שלש לשונות דהיינו גם הקשירה על שעיר הנשחט, ע"כ סבר דלא היו קושרין כלל על שעיר הנשחט, ופליג על הא דתני רב יוסף דהיו קושרין גם על שעיר הנשחט בכדי שלא יתערב, והנה התוס'

הקשו מדוע לא חשיב רב יצחק גם של שעיה"מ. ותירצו משום דההיא לא הוי אלא כדי שלא יתערב, יעוי"ש, והרמב"ם לא סבר להא אלא סבר דר' יצחק לא סבר להה ולא חיישינן לנתערב, כמו שלא חיישינן לכל הקרבנות שלא יתערבו, והטעם דדוקא דהשעירים חיישינן מפני ששוים במראה ובקומה. אבל כיון דהיו קושרין על השעיר המשתלח שוב אין לחוש לתערובות, ומפרש המשנה ולנשחט אהעמדה לחודיא קאי. - ומה גם מדברי רבי יוחנן דאמר לקמן שלש לשנות שמעתי אחת של פרה ואחת של שעיר המשתלח ואחת של מצורע ולא חשיב של שעיר הנשחט ע"כ דלא סבר כדתני רב יוסף וכיון שר' יצחק ורבי יוחנן לא סברי כדתני רב יוסף להכי דחה דברי רב יוסף מהלכה: ב והנה להרמב"ם לפי מה שפירשנו דסבר דר' יצחק סבר דלא קשרו כלל על השעיר דלשחיטה. ע"כ הא דקאמר רב יוסף בביאור דברי ד' יצחק דשעיר המשתלח דבעי חלוקה, בעי שיור ע"כ צריך לומר דמפרש כפירוש רש"י דהחלוקה היא בהלשון של השעיר המשתלח עצמו דהיינו חציו בסלע, וחציו בין קרניו ולא כהיש מפרשים דחציו בשעיר של ש. והובא פירוש זה בתוסי"ש ובריטב"א. אבל כתבו שפירש"י עיקר, והרמב"ם ע"כ מפרש כן: ג איברא דהתוס' תירצו דלהכי לא חשיב שלש לשונות משום דעל הנשחט לא הוי אלא כדי שלא יתערב. ובתוסי"ש הוסיפו משום שלא היה שם אלא חוט שני בעלמא יעוי"ש. וא"כ אין הכרח דלא סבר הא דתני רב יוסף. והיינו דלא חשיב אלא לשונות, ועל הנשחט לא היה לשון אלא חוט גרידא. ובדברי התוסי"ש מיושב ג"כ הא דהקשה בגבו"א מדוע לא קשרו מקודם על הנשחט מפני שמקודש יותר. ומביא ראיה מהמשנה סוכה נ"ה בהא דהילך מצה הילך חמץ דגם מדברים שאינן צורך עבודה משגיחין על התדיר, וגם על המקודש, יעוי"ש, אבל לפי דברי התוסי"ש שהיה על הנשחט רק חוט אחד של שני. וא"כ עיקר המצוה של קשירת הלשון בשעיה"מ נאמרה. אבל לפי"ז אין הכרח דר' יצחק ור' יוחנן לא סברי הא דקשירה בהנשחט. והא דלא חשיב לה משום דלא הוי בתור לשון, ואיהו לשונות חשיב:

ד ונראה דסבר הרמב"ם דגם אם נפרש כן דסברי דרק חוט אחד של שני היו קושרין בהנשחט. א"כ פליגי ג"כ על הא דתנן רב יוסף דהרי הא דקאמר ולנשחט דקאי אקשירה שאמר בריש דבריו קשר לשון של זהורית, וא"כ סבר דגם על הנשחט היו קושרין לשון, וחוט אחד של שני לא נקרא לשון. וכיון שמוכח דע"כ ר' יצחק פליג על הא דתני רב יוסף. - ממילא אין הכרח לומר דסבר דהיו קושרין חוט אחד. מדלא הזכירו זה. וזהו טעמו של הרמב"ם דסבר דרבי יצחק ור' יוחנן לא סברי לה כלל ולהכי השמיט זה מהלכה. וגם בפיה"מ לא הזכיר כלל מהקשירה של שעיר הנשחט:

ה והנה לפי"ז כיון דלא סבר הרמב"ם הא דקשירה על הנשחט א"כ ע"כ מפרש הא דבעי בגמ' ולנשחט אם אקשירה או אהעמדה קאי. פשיטא דלהרמב"ם אהעמדה קאי. וזהו שכתב שם בעבודות יוהכ"פ וקושר לשון של זהורית בראש המשתלח ומעמידו כנגד בית שילוחו, ולנשחט כנגד בית שחיטתו, יעוי"ש. והיינו דאי אקשירה קאי אין אנו יודעין ע"ד עמידתו. אבל לשיטת הרמב"ם מבואר דאהעמדה קאי:

ו והנה בגבו"א מסתפק להמסקנא בש"ס לפי מה דתני רב יוסף דאקשירה קאי. היאך הדין בדבר העמדה. והנה מביא ראיה מהא דתנן לקמן ס"ו גבי וידוי של שעיר המשתלח בא לו אצל שעיר המשתלח, ופירש"י ממקום שהעמידו שם כנגד בית שילוחו, הרי מוכח לפי המסקנא דאהעמדה קאי עכת"ד, יעוי"ש ותמוה טובא דמה ראיה משעיר המשתלח להשעיר הנשחט, דהרי שפיר יש לפרש דאם השעיר הנשחט קאי אקשירה, אין ראיה על אהעמדה. - אמנם מדברי הרמב"ם להלכה מבואר דרק על ההעמדה קאי, וכמוש"נ: ז שם, למה כורך שיהא כולן באגודה אחת, עי"ז פירש"י. והנה בגבו"א מקשה בזה טובא. אבל בספרנו נזר הקודש למנחות כ"ז מבואר לנכון:

דף מב.

א איתמר שחיטת פרה ופר וכו', - והקשו בתוסי"ש מאן דמכשיר שחיטת פרה בזר מהא דתנן בפר"ד דפרה שחטה שלא בכה"ג פסולה ור"י מכשיר, משמע דאפילו מאן דמכשיר לא מכשיר אלא בכהן הדיוט אבל לא בזר, ותירצו דמצינו למימר דר' יהודה מכשיר אפילו בזר דלאו עבודה היא, יעוי"ש. ותמוה טובא דלפי"ז פליגי אמוראי בפלוגתא דתנאי, ומדוע לא הביא הש"ס לומר כן, ומצאתי בריטב"א שהקשה בזה, וכתב דמאן דמכשיר בזר מפרש דלאו אשחיטה קאי התם אלא על שארי עבודות דמקבלה ואילך מצות כהונה, יעוי"ש. והנה באמת ליתא במשנה שחטה שלא בכהן גדול, אלא איתא שלא בכהן גדול, וע"כ אשארי עבודות קאי דהיינו על עיקר מעשה פרה. ובגבו"א נחית ג"כ לפרש המשנה כן, וכבר קדמו הריטב"א ודברי התוסי"ש תמוה ואולי היה להתוס' הגירסא שחטה, אבל גם לגירסא זו יש לפרש דכוונת התנא על מעשה פרה ומפני שההתחלה הוי שחיטה נקראת על שם זה: ב והנה בכדי שלא לשוויה לרבותינו בעלי התוס' כטועה ח"ו נראה דכוונת התוס' כך הוא. משום דיש לפרש בהמשנה הא דתנן שלא בכהן גדול בשני אופנים. אופן אחד דקאי גם אשחיטה. וכו"ע בין רבנן ובין ר' יהודה סברי דעכ"פ כהן בעינן, וע"כ הוא מטעם דשחיטה גם כן נקראת עבודה במעשה פרה, דלא גרע משארי עבודות בפרה דנקראים עבודה ובעי כהונה. ויש לפרש באופן

שני דבשחיטה כו"ע סברי דלא הוי עבודה אפילו במעשה פרה. וממילא לפי"ז ע"כ הא דתנן ושלא בכהן גדול לא קאי אשחיטה. ולזה הקשו התוסי"ש משום דסברי בהקושיא דשחיטה הוי עבודה במעשה פרה, וא"כ גם רבי יהודה סבר דבעי כהן, וא"כ קשה לשמואל היאך מכשיר זר בשחיטה דפרה. ולזה תירצו דר' יהודה מכשיר כוונתו אפילו בזר, היינו דוקא בשחיטה והוא מטעם דשחיטה לאו עבודה היא אפילו במעשה פרה, וכיון דר' יהודה סבר דשחיטה לאו עבודה היא, ע"כ גם רבנן סברי כן משום דלא מצינו פלוגתא בזה, ואין לאפושי בפלוגתא. וממילא לפי"ז ע"כ מוכרחין אנו לפרש דהא דתנן ושלא בכהן גדול אשארי עבודות קאי, ולא אשחיטה דבזה כו"ע סברי דכשרה בזר:

ג והנה למ"ד דשחיטת פרה פסולה בזר מטעם מידי דהוי אמראות נגעים דלאו עבודה ובעי כהונה. יש לעיין אם בעינן לזה בגדי כהונה. דיש לומר דכיון דבעי כהונה מטעם גזירת הכתוב כמו הא דמראות נגעים, ובמראות נגעים פשיטא דלא בעי בגדי כהונה, וא"כ ה"נ בשחיטה דפרה, או"ד כיון דכל מעשה פרה בעי בגדי כהונה כמבואר במשנה דפרה פר"ד מ"א, וא"כ גם שחיטה בכלל זה. והנה בתוסי"ש כתבו וז"ל שחיטת פרה בזר פסולה, נראה דבעי נמי בגדי כהונה כשאר עבודות עכ"ל. - הרי שדנו בזה בסברא, ואעפ"י דשחיטה לאו עבודה היא, ובדמיון למראות נגעים לא נצרך לבגדי כהונה. נראה דסברי דכיון דעיקר הלימוד מטעם אלעזר וחוקה, איתרבאי לעבודה, וחמירא ממראות נגעים דלא שייכה לעבודה, והכא לעבודה איתרבאי:

ד והנה לפי"ז יש לעיין למ"ד דשחיטת פרו של כהן גדול פסולה בזר, אם בעי בגדי כהונה מטעם כיון דבעינן כהן בעינן נמי בגדי כהונה, או"ד דרק כהן בעינן אבל לא בגדי כהונה כיון דשחיטה לאו עבודה היא, והנה בגבו"א מצאתי כתב דשחיטת פרו למ"ד פסולה בזר לא בעי בגדי כהונה, והיינו משום דעיקר הטעם דבעינן כהן הוא מטעם בעלים, ולא משום עבודה יעוי"ש. ולדעתי דבריו תמוהין דהרי בסוגיא מבואר דלשמואל דאמר פרו פסולה בזר הוא מטעם דכתיב אהרן וחוקה. משמע דלאו משום בעלים לחודיא הוא משום עבודת היום הוא, עי' תוס' מנחות ו'. וא"כ מסתבר שדיניהם שוה, וכמו בפרה למ"ד דבעי כהן בעינן נמי בגדי כהונה, הנה כן למ"ד פרו פסולה בזר ובעי כהן בעינן ג"כ בגדי כהונה:

ה והנה הבגדי כהונה בעבודת הפרה הם ארבעה בגדים כמו ששנה התנא ובכלי לבן היתה נעשית. וביאר הרמב"ם בפיה"מ דאפילו אם נעשה בכהן גדול אינו לובש השמנה בגדים אלא אותן הארבעה בגדי לבן שלובש ביוהכ"פ, וכן כתב להלכה בפר"א מפרה הי"ב וז"ל והעושה אותה לובש ארבעה כלים של כהן הדיוט, בין שעשאה בהן כהן בין

שעשאה כהן גדול עכ"ל. והנה לא כתב הרמב"ם בהלכה דבעינן ארבעה בגדים שלובש ביוהכ"פ כמו שכתב בפיה"מ, ונפק"מ ביניהם לענין אבנט דהבגדי לבן שלובש ביוהכ"פ הוי האבנט של בוץ. וארבעה בגדים של כהן הדיוט הוי האבנט של כלאים. ומסתברא דאם כשרים לזה בגדי לבן שלובש כהן גדול ביוהכ"פ שאין בהם כלאים, וא"כ למה ילבש בגדי לבן של כהן הדיוט שיש בזה איסור כלאים. וא"כ למה כתב הרמב"ם בגדי כהן הדיוט. ועוד לפי מה שכתב הרמב"ם בפיה"מ שם דילפינן חוקה חוקה מיוהכ"פ א"כ ליבעי בגדי לבן שתהי' האבנט של בוץ דוקא. ומצאתי במל"מ פר"א דפרה שהעיר ג"כ בזה. אבל לא העיר דלשיטת הרמב"ם יש לעבוד באבנט של בוץ מטעם איסור כלאים:

ו אמנם נראה דכיון דהכשירה תורה כהן הדיוט למעשה פרה, וא"כ ע"כ עובד בבגדי לבן שלו, והאבנט שלו בא משל כלאים, וע"כ אין לומר דהאבנט יהיה של בוץ, דכיון דלכהן הדיוט פסול הוא. וממילא מובן דגם הכהן גדול עובד בבגדי כהן הדיוט שהכשירה תורה בזה. וממילא גם הכהן גדול שעושק במעשה פרה עובד הוא ג"כ בבגדי כהן הדיוט, והוא מטעם דכיון דכהן הדיוט כשר בזה, הרי זה כאילו אמרה תורה בהדיא שתהי' העבודות דמעשה פרה בבגדי כהן הדיוט דוקא, וע"כ הלימוד דחוקה חוקה מיוהכ"פ בא רק ללמדנו דבעינן בגדי לבן אפילו בכהן גדול, אבל לא בא ללמדנו על האבנט, כיון שגם כהן הדיוט כשר בזה וזהו שיטת הראשונים שכתבו כהן הדיוט אעפ"י שבהתוספתא איתא רק כהן כמבואר באליהו רבה, ומכל זה כתבו הר"ש והרא"ש כהן הדיוט. וזהו ג"כ שיטת הרמב"ם בהלכה, וכמוש"נ: ז שם שאני פרה דקדשי בדה"ב היא. וכתבו התוס' מכאן קשה לפירש"י בע"ז כ"ג לענין פסול יוצ"ד בפרה דפליגי ר"ש ורבנן ופירש"י דרבנן סברי דיוצ"ד פסולה לפרה מטעם דהוי קדשי מזבח ור"ש סבר דפרה קדשי בדה"ב, וא"כ כל סתמי דש"ס דקאמר פרה קדשי בדה"ב הוי כר"ש ולא כרבנן, יעוי"ש. וכן הקשו בתוסי"ש יעוי"ש. ונראה דכוונת רש"י בהא דפרה קדשי מזבח אעפ"י שבאמת קדשי בדה"ב היא. אמנם מפני שחטאת קריי' רחמנא, להכי דיני חטאת עלי' להיות נפסלת ביוצ"ד וכדומה שארי פסולים. אמנם הביאור דהיא עצמה חטאת היא היינו לענין פסולים הנוגעים בגוף הפרה, כמו יוצ"ד וכדומה, כגון הא דטרפות פוסל בה, אמנם כל זה בענינים כאלה השייכים לעצמותה, אבל חוץ מזה כגון לשארי דינים דהיינו בדברים שאינם בפסול הגוף כגון לענין פדייה וכדומה שהם דברים חוץ לגופה, לענין זה נקראת פרה בדה"ב, והכא לענין שחיטת זר שהוא דבר חיצוני, היינו רק במעשה יש לחשבה לבדה"ב. וכנראה שזהו כוונת רש"י שפי' שאני פרה דקדשי בדה"ב היא, כלומר אין בה קדושת המזבח אלא קדושת דמים בעלמא שהרי שחיטתה בהר המשחה, הלכך אין צד

עבודות נחלקות בה, וכל העבודות שוות בה עכ"ל, ביאור הדברים דאפילו אם אמרינן דדין קדשי מזבח היא, ה"מ לענין פסולים הנוגעים בגופה, וכל מה שפוסל בקדשי מזבח פוסל בה, וזהו מטעם דחטאת קריי' רחמנא. - אבל בדברים שחוץ לגופה, והיינו מה דשייך לענין עבודה תורת עבודה עליה. ואין לחלק בין עבודה לעבודה והכוונה דשחיטה בפרה לאו מתורת שחיטה אתינן לה, אלא מתורת עבודה אתינן בזה. ומטעם זה בכל מקום דקאמר הש"ס שאני פרה דקדשי בדה"ב היא, זהו בהדברים שהם חוצה לה כגון לפדייה וכדומה:

ח ובזה יש ליישב מה שיש להקשות לרבנן דפסלי יוצ"ד לפרה מטעם דדינו כחטאת, וזהו כי חטאת קריי' רחמנא, וקשה דהלא האי דרשא דינה כהיקש כמו שכתב רש"י בחולין כ"א ע"ב ד"ה ובידו הימנית וכו' ואי קשיא למה לי' להאי תנא למימר כמשפט חטאת בהמה לוקמי' בחטאת העוף דסליק. מיני' וכו' לאו פירכא היא דהא חטאה"ע לא כתיבא בי' חולין בהדיא אלא בבהמה כתיב וכדלקמן ובהיקש ילפא מדאיקרי חטאת ודבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בהיקש בקדשים, יעוי"ש. וא"כ ה"נ הא דקריי' רחמנא חטאת לא הוי אלא היקשא, ועיקר יוצ"ד נלמד בקדשים דגמרינן לידה לידה מבכור, והוא גז"ש, וא"כ הוי דבר הלמד בגז"ש אינו חוזר ומלמד בהיקשא. ומצאתי ביאור שמח ה' פר"א שעמד בזה, יעוי"ש. אבל לפי מה שפירשנו אתי שפיר, והוא כי מה שנוגע לעצם גוף הפרה דינה כקדשי מזבח ממש. וכל מה שפסול בקדשי מזבח פוסל גם בפרה. וזהו שפירש"י שם בע"ז דרבנן סברי דפרה קדשי מזבח היא. וזהו הא דקרייה רחמנא חטאת לומר שחטאת ממש היא, והיינו בזה שנוגע לעצם הפרה ולגופה, ולא הוי זה מטעם היקשא שנלמד מחטאת אלא עצם חטאת היא ורק בהדברים שהם חוץ לגופה לזה בעינן להיקשא. והנה שם בחולין בחטאה"ע ג"כ שם מיירי בהדברים הנוגעים לעבודה שהם חוץ מגופה. בזה לא הויא אלא מתורת היקשא. אבל בזה שנוגע לגופה ממש, לא בעינן להיקשא, והנה בכל מקום שאמרו בש"ס שאני פרה דקדשי בדה"ב, היינו בהדברים שהם חוץ לגופה, וכמוש"נ:

ט והנה במשנה פר"ד דפרה תנן פרה ששחטה שלא לשמה קבל והזה שלא לשמה וכו' פסולה, וכתב הר"ש כדתניא בספרי חטאת היא מגיד שאם נשחטה שלא לשמה פסולה כלומר מדאיתקש לחטאת יעוי"ש. ומשמע דר' שמעון נמי מודה בזה דהלא סתם ספרי אליבא דר"ש. וקשה הא ר"ש סבר דפרה קדשי בדה"ב, ולהכי מכשיר ביוצ"ד, וא"כ היאך סבר דשלא לשמה פוסל, וכן בקבל וזרק שלא לשמה ולשיטת התוסי"ש הכא דמפרשי דגם ר"ש פוסל ביוצ"ד אבל לא משום דחטאת קרייה רחמנא אלא מפני שכיון שמום

פסול, להכי גם יוצ"ד פסול, אתי שפיר דיש לומר דגם ר"ש מודה בפסול הגוף, ובזה אתי שפיר בחולין דקאמר הש"ס דטרפה פסולה בפרה הוי גם לר"ש אלא שהוא מטעם אחר מפני שדומה למום. ומזה הטעם פוסל שלא לשמה ג"כ מפני שהוא ג"כ פסול הגוף, וכמו"ש התוסי"ש. אבל לרש"י דסובר דר"ש מכשיר יוצ"ד אעפ"י שהוא פסול הגוף, א"כ מדוע סובר דנפסלה בשחיטה שלא לשמה ודוחק לומר דזהו דלא כר"ש:

י ונראה דגם ר"ש מודה וסובר בדרשא דחטאת קרייה רחמנא לומר דכל מה שהוא שפסול בחטאת פסול בפרה וכל דיני חטאת נוהגת גם בפרה, וטרפה דפסול בחטאת פסול גם בפרה, וסוגיא דחולין אזלא גם אליבא דר"ש, והא דמכשיר יוצ"ד משום דאזיל לשיטתו וסבר דולד מעליא הוא ורק מפני הלימוד מבכור נתמעט יוצ"ד להכי לא הוי פסולו מחמת עצמו, ולא נקרא בגופו. ואינו דומה לשארי פסולים שהוא מצד חסרון בעצמותו:

יא מי' ש פרו דכתיב אהרן וחוקה, משמע לשמואל דאע"ג דשחיטה לאו עבודה היא אפ"ה עיכובא דחוקה עלה נמי קאי. והקשה בגבו"א מהא דאיתא במנחות ה' בהא דהקדים חטאתו לאשמו מבואר דאע"ג דכתיב התם תהיה דהוי נמי עיכובא ומ"מ קאמר שם רב פפא דשחיטה לאו עבודה ולא קאי עיכובא עלי', עכת"ד, יעוי"ש:

יב ונראה לפי מה שכתבנו לעיל דאם בעינן כהן לשחיטה בעינן ג"כ בבגדי כהונה אתי שפיר, דהכא כיון דאמרה תורה אהרן והכוונה דבעינן גם בגדי כהונה, ממילא הוי שחיטה בזה ענין חשוב, ולהכי אמרינן דקאי גם חוקה ע"ז. משא"כ התם דלא בעינן בשחיטה כהן וגם לא בעינן בגדי כהונה וממילא לא הוי שחיטה חשובה דלימא דקאי על זה עיכובא:

דף מב:

א אין לי אלא הזאת מימיה שאין כשרין באשה כבאיש ואין כשרין אלא ביום, מנין לרבות שחיטתה וכו' ת"ל תורה. והנה מבואר דהשחיטה והשריפה הוא דוקא ביום. וקשה מהא דתניא בספרי והובא בר"ש שם חטאת היא מגיד שנשרפת בלילה כביום. יכול תהא נפסלת בלילה ת"ל למשמרת מגיד שמשתמרת ימים על ימים וכולהו מדאיתקש לחטאת דריש, ולכך קאמר שנשרפת בלילה כמו הקטרת אימורים שכשרים כל הלילה, יעוי"ש. וזה תמוה מברייתא זו, דדריש דהשריפה דוקא ביום. והנה בספרי ע"כ צריך לומר שאין נשרפת בלילה מוקף (שאין) אבל על הר"ש תמוה טובא מברייתא זו. וכן מורה לשון המשנה בפר"ד מ"ד דתנן ומעשיה ביום, משמע כל מעשיה אפילו שריפתה, וזה מתאים

לברייתא דנא, וכן פסק הרמב"ם בפר"ד הי"ז, איברא דהר"ש מפרש ומעשיה ביום לבד משריפתה, אבל דבריו תמוהין טובא:

ב תוסי"ש ד"ה מניין לרבות שחיטתה כו', וא"ת למ"ל קרא שאין שחיטתה כשרה אלא ביום תיפ"ל דחטאת קרייה רחמנא וכו' יש לומר דלענין כמה דברים לא אמרינן חטאת קרייה רחמנא דהא תנא בתוספתא שחטה היום ושרפה למחר כשרה, יעוי"ש.- וקשה הא האי לימוד דהשרפה כשירה גם למחר, יש קרא ולימוד מהא דכתיב למשמרת כמבואר בספרי. אבל לשחיטה דלא רבתה תורה דכשר בלילה, ממילא אנו יודעין דפסול בלילה. ונראה דכוונת התוסי"ש דכיון דמצינו דאין זמן פוסל בה, ואינה נפסלת בלינה ג"כ, הרי חזינן דרבתה תורה שלא תנהוג פסול זמן, ממילא נתבטלה כל עיקר הא דזמן, גם בדבר השחיטה דביום, ולזה בעינן לימוד דלענין זה דינו כחטאת שתהי' השחיטה ביום ולא בלילה:

ג תוס' ד"ה מה הזאת מימיה מיוחדין וכו', וא"ת אימא מה הזאת מימיה מיוחדין שהיסה הדעת פוסל בה וכו', וי"ל דהזאת מימיה גופה לא אשכחן שיפסול בה היסה"ד שאם הזה על הטמא ולא נתכוון לטהרו שלא תועיל הזאה, יעוי"ש. והנה מבואר דסברי התוס' דלא בעינן כוונת המזה לטהרו להמוזה. וקשה מהא דתנן פרה פרי"ב מ"ב נתכוון להזות לפניו והזה לאחריו וכו' הזאתו פסולה, ופירש הרא"ש פירש הזאתו פסולה דבעינן שיתכוון לאותו צד שיש להזות וכו', יעוי"ש, וא"כ פשיטא דבעינן כוונה לטהרו. - וכן פסק הרמב"ם בפר"י מפרה ה"ז וז"ל המזה צריך לכוון ולהזות על הטמא לטהרו, ואם הזה שלא בכוונה הזאתו פסולה. וכתב מרן מתבאר שם, ובפר"ק דיומא, וע"כ להמשנה ההובא שם נתכוון להזות על הבהמה והזה על האדם הזייתו פסולה. וכן פסק הרמב"ם שם בה"ח. וא"כ פשיטא שהיסח הדעת פוסל כהן. כיון שגם מתעסק פסול. וגם הראב"ד בהשגה בה"ז כתב וז"ל א"א זה אינו שאינו צריד כוונה דחולין לא בעי כוונה, אבל בעינן שיתכוון לו עכ"ל, ועי' בכס"מ שמחלק בין טבילה להזאה דאע"ג דבטבילה לא בעינן כוונה לחולין, אבל בהזאה בעינן, ואפילו לדעת הראב"ד דסבר לא בעינן כוונה אבל עכ"פ מתעסק פסול כיון דבעינן שיתכוון לו. והיסח הדעת ג"כ פוסל דלא עדיף ממתעסק. וא"כ דברי התוס' צע"ג:

ד ובעיקר הקושיא שהקשו אמאי לא קאמר הש"ס למעוטי השלכת עץ ארז ואיזוב ושני תולעת שאין היסח הדעת פוסל בהן. - יש לומר כסברת התוס' ד"ה אף אנו וכו' שהקשו דלימעט השלכת עץ ארז ואיזוב ושני תולעת מטעם דלאו גופה דפרה נינהו, ותירצו דהנהו חשיבי ספי מאסיפת אפרה ומילוי המים מטעם דבעינן בהו כהן, יעוי"ש. וה"נ

אין לומר למעט השלכת עץ ארז ואיזוב ושני תולעת מטעם דאין היסח הדעת פוסל בהן, דא"כ יש למעט גם אסיפת אפרה ומילוי המים דלא חשיב כולי האי. א גמרא אלא למ"ד לדורות בכהן גדול מנא לי' גמר חוקה חוקה מיוהכ"פ, וכתבו התוסי"ש ומהאי טעמא ילפינן בספרי שבבגדי לבן היתה נעשית, יעוי"ש. והנה משמע מזה דלמ"ד דלדורות בכהן הדיוט לא גמיר גזי"ש דחוקה חוקה. ויש להקשות דלפי"ז מנין יודע דבבגדי לבן היתה נעשית, לפי דברי התוס' דכל עיקר הלימוד נלמד מהגזי"ש דחוקה חוקה. - וכיון דלית לי' גזי"ש מנין אנו יודעין דבבגדי לבן נעשית, ואין לומר דלא סבר להאי דינא. דליתא דהלא בפר"ד דפרה מבואר דזה אליבא דכו"ע. ועוד קשה דהלא מבואר לקמן דנלמד דבעינן בגדי כהונה מהא דכתיב וכבס בגדיו הכהן בכיהונו דהיינו הבגדי כהונה שלו, וכמו שפירש"י. וא"כ גם בלא גזי"ש דחוקה חוקה אנו יודעין דבגדי כהונה, ומדוע כתבו התוס' דזה נלמד מהגזי"ש. ואפשר לומר דכוונת התוס' דמאן דסבר דבעינן כהן גדול ע"כ דלא דרש הא דכהן בכיהונו, כיון דבעינן כהן גדול, א"כ פשיטא דבעינן בגדי כהונה, דבלא הבגדים אין כהונתו עליו. אבל אכתי יש לשאול אם יעבוד בשמונה בגדים כדין כהן גדול או בארבעה ככהן הדיוט, על זה כתבו התוספות שבבגדי לבן היתה נעשית, וזה נלמד מחוקה חוקה מיוהכ"פ. וזהו כוונת התוס' דהלימוד מהגז"ש מלמדנו על בגדי לבן שאסור לעבוד בשמונה אלא בארבעה שהם בגדי לבן:

ב והנה לפי"ז למ"ד בכהן הדיוט היתה נעשית א"כ לא בעינן לגזי"ש כלל, דהרי מהא דאמרה תורה הכהן בכיהונו נלמד דבעינן בגדי כהונה, וכמו שמבואר לקמן. ויש לדייק בדברי הרמב"ם בפיה"מ בפר"ד דפרה שכתב שהיא כשרה בכהן הדיוט וכתב ג"כ וידענו זה בגז"ש יעוי"ש. וקשה למה בעינן גזי"ש והלא אם כשרה בכהן הדיוט ונלמד מזה עצמו דבעינן בגדי כהונה, וע"כ דסבר הרמב"ם דגם הגז"ש מוסכמת אליבא דכו"ע וכן משמע בספרי מביא הגז"ש, ומביא הדרשא דכהן בכיהונו, וזה טעמא בעי מדוע בעינן לשני הדרשות:

ג ונראה דאעפ"י שאמרה תורה דלדורות כשרה בכהן הדיוט, אבל ע"כ גם הכהן גדול כשר בה, וא"כ יש לטעות כמו שבשארי עבודות דהקרבנות שכשר בכהן הדיוט, ואם הכהן גדול עובד בעי ח' בגדים, ואם עשה העבודה בארבעה בגדים הוי מחוסר בגדים. וא"כ יש לומד דאם עשאה הכהן גדול הפרה בעי שמונה בגדים, על זה מלמדנו הגז"ש מיוהכ"פ דגם הכהן גדול יעבוד בארבעה בגדי לבן ככהן הדיוט:

ד גמרא, והוציא אותה שלא יוציא אחרת עמה וכו' שלא יאמרו שתים שחטו. מזה נראה אשר יש מצות בתורה אשר מטרתם לגזירה. וכמו"ש הה"מ באיסור לא תבשל בבשר

וחלב שהוא מטעם שלא יבוא לאכול בשר בחלב, עי' בהה"מ פר"א מטו"מ. וביותר הכא לר"ש דמפרש טעמא דקרא דכתבה תורה אותה הוא רק מטעם שלא יאמרו שתים שחטו. ובשחיטת שתים פסולה מטעם דכתיב ושחטו אותה דהפירוש ולא אותה וחבירתה:

ה והנה רש"י מפרש הכא דהטעם משום פסול מלאכה, וזה תמוה מסוגיא דחולין ל"ב דמבואר שם דשחיטה גזירת הכתוב אפילו באופן דליכא.ז משום מלאכה, וזהו באופן דשחט בהמה של חולין בלא כוונה דלר' נתן כשרה הבהמה דחולין, ופרה פסולה מטעם דכתיב ושחט אותה לבדה, וא"כ מדוע פירש"י הכא משום מלאכה. ורש"י עצמו מסיים ולקמן נמי אמרינן ושחט אותה שלא ישחוט אחרת עמה, הרי מזה מוכח שלא מטעם מלאכה מידרש אלא משום דדין הוא בשחיטת הפרה, ונפק"מ דגם באופן דליכא משום מלאכה כגון שלא בכוונה ג"כ פסולה. והנה התוסי"ש מביא פירש"י ומביא סוגיא דחולין, וכנראה שכוונתם להקשות על פירש"י. ובגבו"א הקשה ג"כ בזה, אבל כבר הקדימו התוסי"ש:

ו ונראה בכוונת רש"י שסובר דהא דאסרה תורה לשחוט שתי פרות כאחת הוי ג"כ משום מלאכה והביאור בזה דכיון דמכוון ע"כ על שתיהן, נמצא דזו פוסלת על זו וזו פוסלת על זו, וממילא שתיהן פסולות. - והרמב"ם ג"כ סובר כן שהוא משום מלאכה כמו"ש בפר"ד מפרה הי"ז וז"ל ומנין שהמלאכה פוסלת בה שנאמר ושחט אותה מפי השמועה למדו שלא בא הכתוב אלא ללמד שאם נתעסק בדבר אחד בשעת שחיטתה פסולה עכ"ל. - וזהו ע"כ שיטת רש"י הכא ג"כ שזה שאסרה תורה שחיטת שתים הוא ג"כ משום מלאכה, וחידוש דין איכא בזה דהמלאכה אף שהיא ממין אחד, דהיינו ששתיהן המה פרות, ומ"מ פוסלות הן זו על זו. איברא דעדיין תקשה מסוגיא דחולין דמוכח דגם בשחיטה דבהמת חולין בלא כוונה ע"כ פוסלת את הפרה. - ובשלמא להרמב"ם לא קשה מטעם דלא סבר כסוגיא דחולין, אלא סובר דאם שחט בהמת חולין בלא כוונה עם הפרה דהפרה כשרה, ומה שיש לתמוה על הרמב"ם בזה עי' בכס"מ, ועי' בספרנו נזר הקודש לזבחים מ"ז מה שכתבנו ביישוב שיטתו. אבל לרש"י תקשה. ונראה בסברת רש"י דסבר רש"י דמלבד דהשחיטה מצד עצמה פוסלת אם היה מכוון לשחוט בהמה אחרת עם הפרה והוא מטעם היסח הדעת. הנה גם באופן ששחט שתי פרות והוא מכוון לשתיהן דליכא בזה משום היסח הדעת, מ"מ יש בזה פסול משום מלאכה. - והיינו דאפילו לר' נתן דמכשיר בהמת חולין בלא כוונה, וא"כ יש לפרש כוונת התורה למיפסל מצד עצם השחיטה דחולין. מ"מ ע"כ סבר ג"כ דכוונת התורה שלא ישחוט שתי פרות כאחת, כדמוכח הכא בסוגיא. וכיון דלא שייך בזה היסח הדעת, וע"כ יש בזה פסול משום מלאכה:

ז אבל התוסי"ש סברי דיש בזה משום היסח הדעת, אעפ"י ששוחט שתיהן לשם פרה. וממילא לא בעינן קרא לזה כיון דזה אנו יודעין ממה שאמרה תורה למשמרת שלא יסיח דעתו, או משום דכתיב לפניו, כדלעיל בסוגיא. וממילא ע"כ הא דאמרה תורה ושחט אותה בא ללמדנו דאף במקום דלא שייך היסח הדעת כמו ששחט בהמה חולין בלא כוונה, אם רק שם שחיטה עליה פוסלת את הפרה. נמצא לפי"ז דפליגי רש"י ותוסי"ש אם שייך היסח הדעת בשני דברים והם ממין אחד, דלרש"י לא שייך בזה היסח הדעת, ורק מלאכה פוסלת בזה, ולהתוסי"ש מלאכה לא שייך בזה, אבל היסח הדעת שייך בזה. ח והנה הרמב"ם והראב"ד פליגי ג"כ בזה, והוא בהא דכתב הרמב"ם בפר"ז מפרה ה"ג וז"ל הממלא באחת ידו ועשה מלאכה בידו האחרת, או הממלא לו ולאחר או שמילא לשנים כאחת שניהן פסולין, שהמילוי מלאכה, ונמצא כל מילוי משניהם כאילו עושה עמו מלאכה אחרת עכ"ל, הרי כתב הרמב"ם דאעפ"י שעושה מלאכה למטרה אחת למעשה פרה מ"מ הם פוסלין זו על זו. - והראב"ד כתב וז"ל א"א דעתי בכל אלו לא משום מלאכה הוא נפסל אלא מפני היסח הדעת שהוא שורש פיסול מלאכה והוא נקרא על שמה. וכל מקום שתמצא פיסול על שם מלאכה לא תתלה אותו אלא על היסח הדעת וכו' וכללו של דבר אין אדם יכול לכוון דעתו לב' דברים כאחד או לשני בני אדם כאחד נפרדים במעשיהם וא"א בלא היסח הדעת עכ"ל, יעוי"ש. וזהו כשיטת התוסי"ש כמו שפירשנו: ט אמנם דעת התוס' בחולין ל"ב שהקשו לרבנן אותה ולא אותה וחבירתה למ"ל וכו', ויש לומר דאיצטרך לשוחט שתי פרות ונתכוון לשחוט דמשום מלאכה אחרת לא מיפסלו כיון דשתיהן לשם פרה, יעוי"ש, מבואר דלא סברי כשיטת רש"י והרמב"ם, וע"כ בהא דמילא מים יפרש משום היסח הדעת כשיטת הראב"ד. אבל לפי"ז עדיין תקשה דלמ"ל קרא לשחיטת שתי פרות הלא איכא משום היסח הדעת. ואפשר לומר דזה עצמו משמיע לנו התורה דההיסח הדעת כזה ג"כ נקרא היה"ד וצ"ע:

דף מג.

א אלא למ"ד לדורות בכהן גדול השתא כהן גדול בעינן בכיהונו מיבעיא. והנה לכאורה אפשר לומר דנפק"מ לענין אבנט דלא יהיה של ברץ אלא באבנטו של כהן הדיוט שהוא של כלאים. ולזה אמרה תורה הכהן בכיהונו. וע"כ צריך לומר דמאן דבעי כהן גדול לדורות הוא משום דיליף חוקה חוקה מיוהכ"פ ע"כ דומיא דיוהכ"פ בעינן לגמרי. - והיינו בהארבעה בגדים בגדי לבן כמו שדרשו בספרי. וע"כ האבנט היה של בוץ:

ב שם, וקטן שאין בו דעת אשה מסייעתו ומזה. ויש לעיין לפי מה שכתבתי לעיל דבעינן כוונת המזה לטהר. וא"כ היאך מהני הזאה דקטן לטהר. והלא קטן אין לו כוונה כדאיתא בחולין י"ב. והנה לכאורה מזה ראיה לשיטת התוסי"ש דלא בעין כוונת המזה לטהר. אבל לשיטת הרמב"ם והרא"ש שכתבנו לעיל דבעינן כוונה לטהר קשה הא קטן אין כוונה. ודוחק דכיון דהאשה מסייעתו ומהני כוונתה. זה ליתא, חדא דלאו כו"ע סברי דמהני כוונת הגדול העומד על גביו. עי' תוס' גיטין כ"ג, וברשב"א חולין שם. ועוד מדוע לא נחתו לזה הראשונים, וצ"ע:

ג תוסי"ש ד"ה אשה מסייעתו ומזה, במס' פרה פרי"ב תני אשה מסייעתו ומזה ואוחזת לו במים וטובל ומזה, פירש שלא אחזה אלא במים דוקא, אבל אם אחזה בידו הזאתו פסולה, יעוי"ש, וכוונתם דבעינן שתהי' הזאה באחד, ולא בשנים דהיינו אחד כשר ואחד פסול. ומסתברא דזה מיירי באופן שאין הקטן בעצמו יכול לעשות בלא סיוע דהפסול. ובאופן זה לא הוי מסייע אין בו ממש כההיא דשבת צ"ג, יעוי"ש, ולפי פירוש התוסי"ש עיקר הכוונה להודיענו כי מה שהאשה אוחזת במים לחודיא אעפ"י שהקטן נצרך לזה, וזהו מפני שאין בכחו לאחוז במים ולהיות מזה, מ"מ כיון שאין האשה מסייעתו בעצם הזאה, זה לא נקרא כשר ופסול:

ד ויש לעיין האשה האוחזת המים אם נטמאת מטעם נושא מי חטאת. ומקום הספק לפי מה שכתבו התוס' בנדה ט' ועו"מ דבנושא לצורך הזאה לא נטמא. ויש לחקור אם זה נקרא לצורך הזאה כיון שהקטן טובל בהמים שהאשה אוחזת. או"ד כיון שרק במקרה זו הוי לצורך מפני שהמזה הוא קטן:

דף מג:

א לימד על טבו"י שכשר בפרה. יש לעיין היאך הדין בטבו"י דטומאה יוצא מגופו, כגון זב בעל שתי ראיות, וכמו כן זבה של שומרת יום כנגד יום, דלא הוי בר כפרה. אבל הטומאה חמירא טובא מפני שהטומאה יוצא מגופו. והנה מדקאמר הש"ס טבו"י משמע איזה טבו"י שיהיה. אמנם לפי מה שכתבו התוס' מדוע לא אמרינן דרבתה תורה מחוסר כפורים אבל טבו"י לא, ותירצו משום דמוקמינן קרא בטומאה דאותה פרשה, יעוי"ש. וא"כ אין לרבות טבו"י דטומאה יוצא מגופו דלא הוי טומאה דאותה פרשה, וצ"ע:

ב והנה תצא מזה נפק"מ לדינא לענין פרישה דכהן השורף את הפרה דמפרישין אותו גם מביתו מחששא דבועל נדה כמבואר בפר"ב דפרה. והנה בפרישה דכהן גדול פריך הש"ס לעיל דף ו' דאם אמרינן בועל נדה כנדה למחר היכי עביד עבודה והא בעי הערב

שמש ומשני רב דימי מנהרדעא דמפרישין לי' שעה אחת סמוך לשקיעת החמה, יעוי"ש. והנה בועל נדה משמע דנחשב לטומאה יוצא מגופו מטעם דכתיב ותהי נדתה עליו, וכן יש לדייק מדברי הרמב"ם בפר"ז מתרומות ה"ט כמו שמדייק שם הרדב"ז, יעוי"ש. ואם אמרינן טומאה יוצא מגופו באופן שלא הוי מחוסר כפורים דינו כמגע טמא מת, וא"כ לא בעינן לאפרושי כהן השורף את הפרה סמוך לשקיעת החמה. מטעם דיכול לטבול ביום העבודה מטעם דטבו"י כשר בפרה. אבל אם אמרינן דבכל אופן טומאה יוצא מגופו לא התירה תורה טבו"י, א"כ דין כהן השורף את הפרה בכהן גדול דמפרישין אותו סמוך לשקיעת החמה, ולפי"ז איכא נפק"מ טובא לענין פרישה דכהן השורף את הפרה, אמנם דעת התוס' במוע"ק ט"ו ד"ה ובועלי נדות וכו' דבועל נדה לא חשיב טומאה יוצא מגופו: ג והנה בעיקר הפרישה דסמוך לשקיעת החמה לא כתב הרמב"ם. - ואפשר שטעמו מטעם הברייתא הובא לעיל ו' ע"ב דכל חייבי טבילות טבילתן ביום, וגם בועל נדה בכלל, אבל תמוה מדוע לא הביא הרמב"ם זה הדין דבועל נדה הטבילה ביום, וצ"ע. - והמאירי כתב בועל נדה אף בודאי אעפ"י שהוא כנדה חלוק הוא ממנה לענין זה, ורשאי לטבול בשביעי כשאר חייבי טבילות, יעוי"ש. וזהו ע"כ לפי המסקנא בש"ס, וכן כתב הריטב"א דבועל נדה דינו כזב וטובל ביום. - אבל תמוה על הרמב"ם שלא הביא הא דבועל נדה היאך דינו, ובפר"א מהל' מקואות ה"ו כתב לדין טבילה דהטמאים, וכן כתב בפר"ד מאי"ב ה"ו ולא הזכיר הטבילה דבועל נדה מה דינו אם טובל ביום אמנם מהא דלא הביא בעבודת יוהכ"פ דהפרישה תהיה סמוך לבין השמשות, משמע דסבר דבועל נדה טובל ביום. אבל מדוע לא כתב בהדיא דינא דש"ס. וצ"ע:
ד שם, אני וביתי ובני אהרן וכו', והקשו בתוסי"ש למה אמר ואני כיון שכבר אמר בוידוי קמא וכו', יעוי"ש. ונראה דהכהן גדול מחויב מצד ערבות כיון שהם משפחתו. ועבירות של הכהנים מחויב הכהן גדול מצד מחאה כדין גדול שבמשפחה:

דף מד.

א יכול אפילו בעזרה תלמוד לומר באהל מועד פירש בהיכל. והקשה בגבו"א למ"ל קרא להזהיר על הפרישה מן ההיכל בשעת הקטרה ומתן דמים דלפני ולפנים תיפ"ל בלא"ה איכא לאו כדמעייל ביאה ריקנית, יעוי"ש: ב ונראה דיצוייר דלא הוי ביאה ריקנית. והוא דהרי יכול להביא המחתה עם הגחלים לתוך ההיכל כי זה כשר בכל כהן, וא"כ לא הוי ביאה ריקנית, ולאחר שנכנס אין איסור שהיה עליו כמו שביארנו בספרנו נזר הקודש למסכת זבחים דף ל' דף הספר. ועל זה באה האזהרה שלא יהיה שם, ואף אם הכניס

המחתה מחויב לצאת. עוד יש לומר דיצוייר שבא להיכל שלא בדרך כניסה כגון דרך פשפש, אבל הראשון נראה עיקר:

ג משנה (דף מ"ג ע"ב) שחטו וקבל וכו' האי שחטו היינו ברוב שנים ומירק אחר שחיטה על ידו כמו בתמיד, וכן כתבנו לעיל. ומצאתי בגבו"א שכתב כן הכי, וכן כתב הפייטן בעבודת יוהכ"פ:

ד שם, חותה מן המעוכלות הפנימים. עי' תוסי"ש. ועי' בגבו"א דגחלים בשלהבת שפיר דמי, והנה גם הרמב"ם לא הביא זה בעבודת יוהכ"פ, משמע ג"כ דגחלים בשלהבת זהו המצוה כמשמעות גחלי אש. ועוד דאיכא הבערה וכיבוי בשחותה מן המעוכלות הפנימיות ואיכא חילול יוהכ"פ שלא לצורך, וכן משמע מהפייטן:

ה שם דף מ"ד) מ"ט התורה חסה על ממונם של ישראל, והיום חותה בשל זהב ובה היה מכניס מ"ט משום חולשא דכהן גדול. והנה הקשה בגבו"א דמשמע דאי לאו הכי היה חותה בשל ד' קבין ומעדה ממנה לתוך של ג' קבין, ועוד רישא נמי דקתני בכל יום חותה בשל ד' קבין ומערה לתוך ג' קבין. משמע דאפילו בשבת היה עושה כן, וכן תנן בהדיא בפד"ד דתמיד דאפילו בשבת מערה לתוך ג' קבין. וקשה הא בכריתות כ' תניא החותה גחלים בשבת חייב חטאת ר' אלעזר ב"ר שמעון משום ר' אלעזר ברבי צדוק אומד חייב ב' מפני שהוא מכבה את העליונים ומבעיר את התחתונים וכו', וא"כ הכא כשמערה ממחתה של ד' קבין לשל ג' קבין עושה מלאכה בשבת ויום הכפורים שלא לצורך גבוה, והא אפשר לחתות ולהכניס אחת, וצורך גבוה, הא איתעביד כהלכתה, וא"כ היאך הותר במלאכה דאורייתא שלא לצורך וכו' יעוי"ש. והיא קושיא עצומה ולבסוף מסיק דהוי מלאכה שאצ"ל, אבל תקשה לר' יהודה דמחייב במלאכה שאצ"ל, ורבי יהודה מיירי הכא ולא פליג בזה עכת"ד, יעוי"ש. וגם תקשה להרמב"ם דסבר במלאכה שאצ"ל חייב. ובהלכה כתב כהמשנה דתמיד והכא בעבודת יוהכ"פ כתב משום חולשא דכהן גדול:

ו ונראה לומד מלתא חדתא. והוא לפי מה שכתבו התוסי"ש לקמן מ"ה ד"ה נתפזרו לו קב גחלים מכבדן לאמה, הקשה רבינו נסים גאון היכי מכבדן לאמה ומפסיד קודש, והלא קדשו בכלי שרת, ותנן עדיות פר"ח מ"א העיד ר"ע על קטורת ולבונה וגחלים שנגע טבו"י במקצתן שפסל את כולן וכו', ולבסוף תירצו התוס' שם, וקושיא דרבינו נסים אינה קושיא דאין כאן הפסד קודש כיון שאין ההקדש צריך להם, וכדי שתהא השני' מלאה יפה תקנו לחתות בגדולה ולעדות בקטנה עכ"ל. ביאור הדברים נראה דבעינן שהכלי השניי' תקדש את הגחלים כדין כלי שרת שמקדשין כשהן מליאין כמבואר בזבחים פ"ה וברמב"ם פר"ג מפסוה"מ ה"כ. וכשחסר מעט, וגם אין דעתו להוסיף אין הכלי

מקדשתן. ולהכי תקנו שיערה מתוך ד' לתוך שלש. ובודאי בעינן מליאה גם בגודש. ובזה אתי שפיר שזה דוחה שבת כיון שזה הוי צורך גבוה ממש והנה ביום הכפורים שמניח הקטורת במחתה על גבי הגחלים, והמחתה נעשית מליאה עם הקטורת שניהם נתקדשו בהמחתה. כיון שזהו המצוה להניח הקטורת על הגחלים במחתה. וממילא אין לחוש לחסרון גחלים מטעם שאין המחתה מליאה, מפני שהקטורת משלמת להיות מליאה. - ואעפ"י דבעינן מלא המחתה כדכתיב בקרא, אבל ע"כ כיון דאי אפשר בגודש, וגם מתחסר מעט עד הנחת הקטורת עליהם, אמנם ע"כ שזהו כוונת התורה מלא המחתה, ושיערה התורה שזהו באופן שתהיה מקום להקטורת לנוח על הגחלים באופן שלא יתפזר. ובזה יתקדשו הקטורת ג"כ. והנה לא מיבעי' אם אמרינן דמלא חפניו לא הוי בכלי שרת, ובעינן שיתקדשו הקטורת בכלי שרת, דפשיטא דהנחה על הגחלים בעינן שיהא הקטורת בתוך הכלי שהיא המחתה והקידוש כלי דהמחתה מקדשת הגחלים עם הקטורת ביחד, - אלא גם אם אמרינן דהחפניו הוי ככלי שרת, ונתקדשו הקטרת בהחפניו, ולא בעי הקטורת עוד קידוש. והיינו דלקמן מ"ח היא בעי' דרב פפא ולא איפשטא, אבל אפשר לומר דאפילו אם החפניו ככלי שרת דמיא, ונפק"מ דאם נתפזר על הרצפה לא נפסלו, אבל עדיין בעינן גם כלי שרת ממש, והרי"ז כדמיון לסכין של שחיטה שמקדש הדם כדאיתא בסוטה י"ד, ומ"מ בעינן גם לכלי שרת. וא"כ אפשר לומר דאעפ"י דהחפניו של כהן גדול מקדש את הקטורת קדושה יותר עדיפא מסכין של שחיטה דהיינו שפעלה הקדושה שלא תיפסל בנתפזר על הרצפה, אבל עדיין בעינן שתתקדש גם קדושה יותר אלימתא, דהיינו שיהיה בכלי שרת ממש. ומטעם זה מועיל השלמתן להשלים החסרון דהגחלים. והוי המחתה מליאה, להכי ע"כ ישונה הדין ביוהכ"פ שלא לעדות מתוך של ד' לתוך של ג':

ז איברא דלפי"ז יש להעיר מאי איריא משום חולשא דכהן גדול הלא גם בלא זה אין לערות מתוך קב של ד' לתוך קב של ג' מטעם דכיון דכל עיקר הענין נעשה כן בכל יום בכדי שתהיה הקב של ג' מליאה. וביוהכ"פ דלא בעינן מליאה גחלים בכדי שתהי' גם מקום להנחת הקטורת. אבל נראה דכיון דטבע הגחלים הלוחשות דהשלהבת עוכלתן, ובכל רגע נתמעטו הגחלים. וביותר כשמניח המחתה על הרובד הרביעי שבעזרה ואח"כ מביאין לו מחתה עם קטורת וחופן מלא חפניו, ועד שיגיע לקדשי קדשים עמיא עמיא ואזלא, ממילא יתחסר, וישאר מקום פנוי גם להקטורת, ולכן גם כשיערה מקב ד' לקב ג' ותהי' המחתה מליאה, ג"כ יתחסר עד בואו לבית קדשי קדשים. ולהכי אם לאו משום חולשא דכהן גדול היו עושין כן גם ביוהכ"פ. אבל מפני חולשא דכהן גדול לא היו

מטריחין אותו כל כך ח וחנה עדיין יש להעיר דמשמע דאי לאו משום חולשא דכהן גדול היו עושין כבכל יום שהיו מערין משל ד' לשל ג', וקשה הא איכא חילול יוהכ"פ במלאכה שאינה נדרשת לצורך גבוה. לכן נראה דבאמת גם בלעדי חולשא דכהן גדול לא היו מערין משל ד' לשל ג' מטעם הבערה וכיבוי שלא לצורך, אבל זה תליא בפלוגתא במלאכה שאצ"ל אם חייב עליה ויש לומר דהש"ס דקאמר משום חולשא דכהן גדול אזלא אליבא דמ"ד מלאכה שאצ"ל פטור. - אבל למ"ד מלאכה שאצ"ל חייב, לשיטה זו גם בלעדי חולשא דכהן גדול אין לעשות כן. אבל לפי"ז תמוה דברי הרמב"ם שמלבד שכתב בפיה"מ שהוא משום חולשא דכהן גדול, הנה כן כתב ג"כ בפר"ב מעבודת יוהכ"פ ה"ה דהטעם בזה שלא ליגעו בתוספת עבודה:

ט ונראה דשאני יוהכ"פ כיון דכתיב ולקח מלא המחתה גחלי אש מעל המזבח, הרי איכא דין מיוחד דבעי לקיחה מחתה מליאה גחלים, וכיון דאי אפשר להיות מליאה רק באופן כשיערה מתוך ד' לתוך ג' א"כ ע"כ בעינן לעשות כן גם ביוהכ"פ בכדי למלא את התנאי דמלא המחתה, ולא הוי חילול יוהכ"פ במלאכה כיון שזהו עצם המצוה. הרי דגם בלעדי הקידוש כלי שרת בעינן מליאה מצד עצמו:

י אמנם לפי"ז תקשה דאם אמרינן דאי אפשר לקבל מחתה מליאה אם לא כשיערה מתוך ד' לתוך ג' א"כ ע"כ גם ביוהכ"פ צריך לעשות כן, ואין להשגיח על חולשא דכהן גדול, אם הוא צורך גבוה. וזה פלא דבשאר ימות השנה מקפידין שתהי' מליאה, וביוהכ"פ דכתיב בהדיא."מלא המחתה" אין אנו מקפידין לעשות המחתה מליאה גחלים:

יא ונראה דכיון דכתיב ולקה מלא המחתה. - והביאור מחתה שהוא שם על חיתוי הגחלים כמו שמבאר שם הגאון מלבי"ם וכתיב והביא הכוונה שהביא המחתה עם האש דהיינו בהכלי שחתה בה. ומזה נלמד שאין מערין מכלי אל כלי בעבודת יוהכ"פ. וע"כ אם אי אפשר שתהי' מלא על גדותיה, מ"מ ע"כ זה די כיון שאמרה תורה שבמחתה זו שחתה יבוא אל הקודש, וע"כ הכוונה מלא המחתה לפי יכולתו בחתייתו במחתה זו עצמה, ולא בעינן יותר: יב אבל לפי"ז קשה מדוע קאמר הש"ס שזהו משום חולשא דכהן גדול, דהלא כיון שכן הדין מצד עצמו:

יג ואפשר דכיון דאי אפשר לקיים שני המקראות היינו שתהי' מליאה על כל גדותיה מטעם דכתיב ולקח והביא. ואם נקיים ולקח והביא, אי אפשר שתהי' מליאה, ונמסר הדבר לחכמים במה הם בוחרים, ובחרו בזה משום חולשא דכהן גדול, וכמו שמצינו כזה לענין מלאכה בחוה"מ דבאופן שיש סתירה במקראות נמסר הדבר לחכמים כמו"ש התוס' חגיגה י"ח ובנמוק"י מוע"ק. וה"נ כן הוא דאי לאו משום חולשא דכהן גדול היו

מקיימין לערות מן של ד' לשל ג' בכדי לקיים מלא המחתה אעפ"י שלא יקויים המחתה והביא דע"כ מביא מכלי אחרת שאינה נקראת מחתה, וכמו שביאר שם המלבי"ם שהשנייה נקראת מקטרת:

יד והנה יש לעיין בהקטרת הקטורת של כל יום שהיה הכהן גדול מקטיר גם ביוהכ"פ פרס בשחרית ופרס בין הערבים, היאך היו עושין בדבר הגחלים. - ולכאורה הרי יש גם בזה משום חולשא דכהן גדול. - וא"כ כך היה עושה שהיה חותה במחתה זו עצמה, וכן כתב הגאון בגבו"א. אבל לדעתי נראה דכיון דלא נזכר שם זה. מסתברא דבדבר החתייה של מעשה הקטורת דכל יום היה עושה כמו בכל יום. דהיינו שהיה מערה מתוך של ד' לשל ג'. וביותר לפי מה שכתבנו שיש להקפיד על מלואו בכדי שיתקדשו הגחלים בקדושת כלי שרת. ולא חשו בזה לחולשא דכהן גדול, כיון שיש קפידא מצד הדין. ורק במעשה הקטורת דקדשי קדשים דהיינו הקטרה דמלא חפניו, חשו לחולשא דכהן גדול, זהו מפני שצריך להיות מוכן לעשות עבודה קשה כמבואר לקמן מ"ט ע"ב שזו היא מעבודות קשות שבמקדש, וכן כתב הרמב"ם בפר"ד מעבודת יוהכ"פ, ולזה חשו לחולשא דכהן גדול כיון שהולך לעבוד עבודה קשה כזו. וכיון שיש להם לחכמים רשות למעט בעבודתו כדי שיהיה מוכן לעבודה קשה מזו. אמרו שיבוא במחתה זו עצמה לפנים. וזה ליתא בהקטרה דהקטורת דכל יום, דאין כבידות בהקטרה עצמה, וע"כ לא חשו לחולשא דכהן גדול רק במה שנוגע לעבודה זו שהיא עבודת היום, משא"כ בשארי עבודות. לכן ע"כ היה עושה שהיה מערה משל ד' לשל ג', ואין בזה משום חילול יוהכ"פ, כמו שביארנו לעיל - וד' יזכנו לשמוע מפי נביא, כמו שהוא באמת:

א שם, בכל יום מקריב פרס בשחרית ופרס בין הערבים. ומשמע דכן היתה ההקטרה גם בשבת. והקשה בגבו"א מהא דזבחים ק"ט דאיתא שם המקטיר קטורת כזית בחוץ חייב, חצי פרס בפנים פטור, ומפרש רב מאי פטור, פטור צבור שיצאו י"ח גם בכזית, ופירש"י דהאי שיעורא דפרס בשחרית ופרס בין הערבים אינו אלא מדדבנן, ומן התורה בכזית סגי, יעוי"ש, וא"כ כיון דמן התורה סגי בכזית, א"כ היאך מקטירין בשבת יותר מכזית דהוי מבעיר שלא לצורך גבוה עכת"ד, יעוי"ש. - וכמובן שהיא קושיא עצומה:

ב והנה לדעתי נראה לפרש בכוונת הסוגיא ובפירש"י. והיינו דבאמת החיוב להקטיר כל הקטורת כולה בכל יום. אלא שאמרה תורה לחלקו לחצאין דהיינו פרס בשחרית ופרס בין הערבים. והנה בהאי פרס דהיינו להקריב לחצאין זהו מדרבנן אבל מדאורייתא גם אם הקריב בשחרית יותר ממחצה, אם רק השאיר כזית להקטיר בין הערבים שפיר דמי. וכמו כן אם הקטיר בשחרית כזית והמותר הקטיר בין הערבים שפיר דמי כפי

דין התורה, ומדרבנן יש להקטיר מחצה בבוקר, ומחצה בין הערבים. ובזה אתי שפיר הסוגיא דכיון דמצינו הקטרה דכזית בפנים, להכי חייב על זה בחוץ אבל כיון שעכ"פ יש מצות הקטרה להקטיר כולו מדין התורה, וא"כ גם בשבת יש להקטיר ואין הבדל מן התורה אם מקטיר פרס בשחרית ופרס בין הערבים, או אם מקטניר כל המדה בשחרית והשאיר כזית על בין הערבים, או להיפך:

ג וכן יש לפרש דברי התוס' בכריתות ו' ע"ב ד"ה המפטם פרס שחרית, אמר רבי דהאי שיעורא פרס בשחרית ופרס ערבית הלכה למשה מסיני הוא אם לא הקטירו אלא כזית שחרית, וכזית ערבית יצא כדמשמע פרק השוחט עכ"ל. הנה ג"כ הכוונה דבהקטרת כזית שחרית יצא, אבל בתנאי שהמותר כולו יקטיר בין הערבים, וכמו כן מה שכתבו וכזית ערבית הוא באופן שהקטירו בשחרית, ונשאר כזית על של ערבית, זהו מהלמ"מ דיצא והאי פרס בשחרית ופרס בין הערבים, דהיינו שמחלקו לחצאין לפרס ופרס, הוא רק מדרבנן, אבל עצם ההקטרה דכל יום הוי בשיעור שלם:

ד איברא דיש לומר דזה תליא בפלוגתא דתנאי דפליגי רבנן ור"ש במנחות מ"ט אם לא הקטירו בבוקר יקטיר בין הערבים, אמר רבי שמעון וכולה היתה קריבה בין הערבים, יעוי"ש, ומשמע דת"ק סבר דרק מחצה קריבה בין הערבים. ויש לפרש דפליגי בעצם ההקטרה אם החובה להקטיר שיעור שלם בכל יום ויום, ולכן אם מקטירין שיעור שלם בבת אחת יצאו ידי חובתו. וזהו סברת רבי שמעון דסבר דאם לא הקטירו בשחרית, יקטירו בין הערבים כולה, כיון שהוא חובת היום. והת"ק סבר דשני חיובים יש בזה והיינו החוב על שחרית, וחוב על בין הערבים, ולהכי הדין דאם לא הקטירו בשחרית, נתבטל החוב דשחרית, והחוב דבין הערבים הוי חיוב בפני עצמו. והנה לפי"ז להת"ק כיון דשני חיובים נינהו, וא"כ הוי האי פרס דשחרית ופרס בין הערבים מעצם הדין, ואינם שייכים זה לזה. וממילא אין לומר דהקטרה דערבית ישלים להקטרה דשחרית וכמו כן להיפך. ורק אליבא דר' שמעון יש לפרש כן, ופשיטא שדוחק לומר דסוגיא דזבחים שם אזלא אליבא דר"ש, דהוי שלא אליבא דהלכתא, דע"כ הלכה כהת"ק. וכן פסק הרמב"ם בפר"ג מתו"מ ה"א כפי פירושם של הכס"מ והלח"מ שם. ולפי"ז ע"כ כוונת רש"י בזבחים ותוס' בכריתות שכתבו דמה"ת סגי בכזית, הוא כפשוטו כזית ממש, גם באופן שאינו מקטיר יותר, וא"כ הדרא הקושיא לדוכתי' היאך היו מקטירין בשבת שיעור פרס ממש שהוא מדרבנן, ומן התורה סגי בכזית:

ה אמנם עיקר הדבר לומר דשיעור פרס הוא מדרבנן קשה טובא מסוגיא דכריתות ו' ע"ב בהא דיחיד שפיטם פחות מכשיעור פטור והמל"מ בפר"ג מתו"מ העיר בזה, יעוי"ש, והיא ראיה מוכרחת דע"כ האי פרס שיעורו מן התורה:

ו ונראה דכוונת התוס' בכריתות שכתבו דהוי הלמ"מ כוונתם על הא דהקטיר כזית, היינו דהפרס בשחרית ופרס בין הערבים הוא מן התורה, והללמ"מ לגרוע בא דבדיעבד יוצאין בכזית אבל מצות הקטרה איכא בפרס בשחרית ופרס בין הערבים, וההלמ"מ באה לומר דבדיעבד יוצאין בכזית, ומה"ט אם הקטיר כזית בחוץ חייב מפני שהוא שיעור הקטרה בדיעבד, וכדמוכח סוגיא דזבחים ק"ט. - וזהו כוונתם לפר' השוחט, אמנם כיון שיש מצוה בהקטרה לכולי פרס, שפיר מחללין שבת ויום הכפורים על זה, דגם על ה נאמר במועדו. נמצא דהאי פרס שיעורו מדאורייתא ואתי שפיר סוגיא דכריתות דיחיד שפיטם אינו חייב אלא על השיעור שהוא מן התורה:

ז אבל דברי רש"י בזבחים אי אפשר לפרש כן דהרי רש"י פירש להדיא דהאי פרס הוא מדרבנן, לכן נראה דרש"י מפרש דהסוגיא דזבחים אזלא אליבא דר' שמעון ולדידיה דסבר דהחיוב הוא על היום, ורק רבנן הלקוהו לפרסים, וא"כ כיון שע"כ יכול להקטיר כזית בשחרית, והמותר משלים לבין הערבים, וכן להיפך, ויצוייר הקטרה בפנים בשיעור כזית. ולא רחוק לומר דאזלא אליבא דר' שמעון דהרי ר' יוחנן שם ק"י ע"א בלא"ה מוקי המשנה כר' שמעון. - אמנם סוגיא דכריתות דיחיד שפיטם חייב גם בפרס, ולא בעינן שיעור שלם, ע"כ אזלא אליבא דהת"ק דמנחות מ"ט במשנה שם כמו שכתבנו לעיל, ושפיר כתבו התוס' לשיטת הרבנן ח והנה נראה דהרמב"ם מפרש ג"כ הסוגיא דזבחים שם אליבא דר' שמעון. והוא מדלא כתב בפרי"ט מהל' מעה"ק ה"י הא דכזית מקטיר כמו שחשב התנא בהמשנה, והרמב"ם חשב שם כולם דחייב על כזית מהן ולא חשב הא דקטורת כמו ששנה התנא בהמשנה כזית קטורת, והלא דבר הוא, ולפלא שלא עמדו בזה הנו"כ. ולפי מה שכתבנו אתי שפיר דע"כ אין לחייב על כזית קטורת בחוץ רק אליבא דר' שמעון, אבל לא אליבא דרבנן. וע"כ הרמב"ם לא סבר כהתוס' דכריתות דיש הלמ"מ דסגי בהקטרה דקטורת בכזית. אלא סבר דהסוגיא בכריתות אליבא דרבנן אזלא. והסוגיא דזבחים אליבא דר' שמעון אזלא, ולהכי השמיט הא דהקטרה דקטורת דליחייב בכזית, ומיושב הכל לנכון בס"ד:

דף מה.

א בכל יום כהן גדול מקדש ידיו ורגליו מן הכיור והיום (מקדש) מן הקיתון של זהב, מ"ט משום כבודו של כהן גדול. וכן כתב הרמב"ם בפר"ב מעבודת יוהכ"פ. ויש לעיין מדוע סתים הדבר ולא כתבו דבעינן שיהיה הקיתון מחזיק שיעור מים בכדי לקדש ממנו ארבעה כהנים ידיהם ורגליהם כדאיתא בזבחים כ"ב וברמב"ם פר"ה מהל' ביא"מ הי"ג. ואם באמת כן הדבר שהיה הקיתון מחזיק מים כל כך, א"כ מכבידין על הכהן גדול משא כזו. ואדרבה מבואר שיש להקל עליו משום חולשא. - וא"כ יותר טוב היה לו שיקדש מן הכיור, בכדי להקל עליו:

ב והנה לפי"ז משמע שהקיתון לא היה מחזיק מים רבים כשיעור הזה. ולדעת התוס' זבחים שם שפירשו התם בהא דמשני הש"ס בקודח מתוכו, היינו שנוטלין מים מן הכיור, דאז לא בעינן מים הרבה כשיעור הזה, וא"כ הכא ג"כ מיירי שהיה הכהן גדול נוטל מים מן הכיור. אמנם לפירש"י בהא דקודח מתוכו היינו קודח דופני של כיור ותוחב בתוכו כלי קטן ומקצתו לחוץ ויוצק מן הכיור ומוציא, אבל באפי נפשי' בעינן שיעור ארבעה כהנים. יעוי"ש. קשה הכא בקיתון של זהב דלא היה קודח מתוך הכיור, הלא בעינן שיהיה בו שיעור מים כדי קידוש ארבעה כהנים, וזה תמוה והנה מרן בכס"מ בפר"ה מביא"מ מפרש דהרמב"ם סבר כהתוס' יעוי"ש. ואפשר שמטעם זה מיסתם סתים הא דקיתון של כהן גדול דסמיך אהא דפסק בה' ביא"מ דכלי שאין מחזיק מים כדי לקדש ארבעה כהנים צריך ליטול מים מן הכיור, אבל לרש"י תקשה מהא דקיתון של כהן גדול כמו שכתבנו. - ולפלא שלא נחתו בזה המפרשים לפרש בדבר המים של הקיתון:

ג והנה התוס' כתב בד"ה והיום מקיתון של זהב, דאמר בפרק שני דזבחים דבכל כלי שרת מקדש דכתיב ורחצו לרבות שאר כלי שרת, ריב"א, וכוונת הריב"א לתרץ והלא בעינן כיור, ועל זה מביא דהתורה רבתה גם לשאר כלי שרת אבל תמוה מדוע לא נחית למסקנת הש"ס דבעינן קודח מתוכו ואין לומר דכוונת הריב"א דמיירי במחזיק שיעור ארבעה כהנים לקדש, דא"כ הרי זה כיור ממש ועל זה לא אמרה תורה לרבות מירחצו כמבואר שם בסוגיא. וע"כ כוונת הריב"א דמיירי שאין בו שיעור כדי לקדש ממנו ד' כהנים, ולזה בעינן להריבוי דירחצו. אבל תמוה מדוע לא פירש הריב"א בדבר המים דמיירי שנטל מן הכיור ד ונראה לומר דאם ייחדו כלי לרחיצה דכהן גדול הוא עצמו נתקדש, ולא בעינן מים הכיור דוקא והיינו דדוקא בשאר כלי שרת שמיוחדין לשימוש המיוחד להם, ולא לקידוש ידים ורגלים בעינן הא דקודח מתוכו, משא"כ בכלי המיוחד לקידוש לא בעינן להתנאי דקודח מתוכו:

ה עוד נראה דסברי דכל עיקר התנאי דבעינן קודח מתוכו, זה דוקא בכלי שאין בו רביעית אם בא לקדש ממנו - אבל בשיש בו בהכלי רביעית מקדשין ממנו אפילו בשאין קודח מתוכו, וכן משמע מהשגת הראב"ד שם בביא"מ ובכס"מ שם. וע"כ הא דבעינן שיעור מים כדי לקדש ממנו ארבעה כהנים זהו בכדי שיהיה עליו תורת כיור. והיינו שאין עליו קדושת כיור אלא בשמחזיק השיעור מים עבור ארבעה כהנים, ואעפ"י שאין נפק"מ לדינא כיון דרבתה תורה, גם שארי כלים שאין בהם שיעור הזה. - אבל הכוונה כיון שיש מצוה לעשות כיור דביה"מ. - הנה אמרה תורה שלא תקוים מצוה זו דעשיית הכיור אלא באופן זה שיחזיק בתוכו השיעור הזה מים כדי לקדש ממנו ארבעה כהנים, ובזה אתי שפיר הכא שלא כתבו הראשונים בדבר הקיתון של הכהן גדול בדבר המים:

ו אבל לפי"ז היה להרמב"ם לכתוב זה בה' כלי המקדש ונראה לפי מה שכתבנו לעיל בשם התוס' וזהו גם שיטת הרמב"ם דדבר הכתוב בפירוש עדיפא יותר מהדבר הנלמד מדרשא. להכי נראה שיש מצוה מן המובחר לקדש מן הכיור. ומטעם זה נראה לומר דזהו הטעם של רבנן דפליגי על ר' יהודה דסבר דכל יום כהן גדול מקדש מן הקיתון. והיינו דסברי רבנן דכיון דאיכא מצוה מן המובחר לקדש מן הכיור להכי בכל השנה מקדש גם כהן גדול מן הכיור, ורק ביוהכ"פ מפני שכל עבודת היום, אינה כשרה אלא בו, להכי יש להראות כבודו שהוא מורם מעם, ולהכי היה מקדש מן הקיתון של זהב, אבל בכל השנה הי' מקדש מן הכיור מפני שהוא מצוה מן המובחר: א שם, ורבנן איברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב מאי עביד להו, מהדר להו למערכה גדולה דתניא מנין לאיברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב שסודרן על גבי המזבח, ואם אין מחזיקן שסודרין על הכבש או על גבי הסובב עד שיעשה מערכה גדולה וסודרן. והנה לכאורה מדוע לא יעשו מערכה על גבי הסובב עצמו. וע"כ דסבר האי תנא דאין עושין מערכה על גבי הסובב. והוא דמצינו דפליגי תנאי בזה בזבחים ס"ה דאיתא שם מאי בינייהו אביי ורבא דאמרי תרווייהו עושה מערכה ע"ג סובב איכא בינייהו, יעוי"ש. - ומוכח דהאי תנא דידן סבר דאין עושין מערכה ע"ג סובב, ובזה אתי שפיר הא דפסק הרמב"ם בפר"ו ממעה"ק כר' נחמיה וראב"י דסברי דהמליקה בעולת העוף נעשית בראשה של מזבח, דהיינו למעלה מהחוט, יעוי"ש, וזהו הא דלא פסק כחכמים דפליגי עלייהו, וזהו כיון דחכמים סברי דעושין מערכה ע"ג סובב, וכיון דסתמא דברייתא הכא סבר האי תנא דאין עושין מערכה ע"ג סובב להכי פסק כר"נ וכראב"י:

דף מה:

בתוס' ד"ה סודרן ע"ג כבש או ע"ג סובב, אבל ע"ג יסוד לא דא"כ היה נפסל בלינה אם ירד, אבל סובב שהוא מחצי המזבח ולמעלה הרי הוא כמזבח, ואין לינה מועלת בראשו של מזבח, וכן כבש, ריב"א. והנה לפי"ז קשה טובא למ"ד לינה מועלת בראשו של מזבח, וזהו רבא דסבר הכי בזבחים פ"ז, וא"כ תקשה לרבא מברייתא זו דסבר האי תנא דסודרן ע"ג הכבש והסובב, ולא ע"ג היסוד, והיינו דע"ג הסובב לא נפסל בלינה וע"ג היסוד נפסל בלינה. ונראה דרבא מפרש דלהכי לא נפסל ביסוד היינו משום דכל זמן שלא ירד מן המזבח לכו"ע לא ירד. - אבל אם הניחן על היסוד הרי זה ירידה ממש מן המזבח, משום דיסוד לאו מזבח הוא לענין זה, ולמ"ד אין לינה מועלת בראש המזבח אם הניחו ע"ג סובב לא נפסל בלינה וגם אם ירד יעלה, וע"ג יסוד נפסל בלינה אם ירד כמו שדייקו התוס', אבל רבא יפרש דע"כ יסוד הרי זה ירד ממש, וא"כ איכא תועלת בהנחה ע"ג הסובב דישנן בהקטרה כל זמן שלא ירד:

ג והנה בגבו"א הקשה דאם אמרינן אויר מזבח לאו כמזבח א"כ איפסלו האיברים בשעה שמעלן מהסובב ע"ג המזבח והרי זה ירידה עכת"ד, ונראה דלפי מסקנת הסוגיא שם בזבחים פ"ח אמר רב אשי אי דנקט להו בראש המזבח ה"נ ופירש"י דהיכא דגברא בראש המזבח קאי ונקט להו לא מבעי' לן באויר המזבח מטעם דהנחת גופו בראש המזבח כהנחת קרבן דמי. איברא דיש לומר דכוונת הגבו"א מדוע לא הקשה הש"ס מברייתא זו. ונראה דאפשר לומר דכמו שמשני התם בהא דכבש מקדש פסולין ואי אויר מזבח לאו כמזבח, אויר כבש נמי לאו ככבש דמי היאך מסיק לי' מכבש למזבח, ומשני דנגיד ליה, וזהו שגורדן מן הכבש למזבח, ואינו מגביהן יעוי"ש. ה"ג אפשר לומד דמשיך להו על דופן הסובב. עד דמטא למזבח. ואעפ"י שאי אפשר בלא הגבהה ג"כ. אמנם כיון דנגעי האיברים בהדופן של הסובב. לא נפסל. מטעם דלא נחשב ירידה מן המזבח כל זמן שיש להם נגיעה במזבח שהוא הסובב שדינו כמזבח: ד עוד תירצו בתוס' ח"ל ועוד אפשר דאיסור יש להורידו מן המזבח, אבל כשסודרן על הסובב והכבש לא מקרי ירידה עכ"ל. ביאור דבריהם דסברי בתירוץ זה השני דיסוד הוי ירידה והרי זה כעין מעלין בקודש ולא מורידין, וכשמורידין מן המזבח ליסוד הוי איסור מטעם הורדה, אבל לענין פסול לינה משמע דגם בשמונה על היסוד לא נפסל בלינה. ולתירוץ הראשון נפסל בלינה ג"כ בשמונחין על היסוד:

דף מו.

א אמר ר' אלעזר משום בר קפרא אומר היה ר' מאיר איברי עולה שניתותרו עושה להן מערכה בפני עצמן וסודרן ואפילו בשבת, ופריך תנינא בכל יום וכו' אמר ר' אבין לא נצרכה אלא לפסולין. ופירש"י הנך דאם עלו לא ירדו. ואפילו בשבת תנינא, והיום חמש, ופירש"י והרי יוהכ"פ כשבת. וקשה דכיון דר' אבין מפרש דעיקר החידוש לפסולין אתא. וא"כ הלא אין להוכיח זה מהמשנה דמיירי בפסולין, ושפיר אשמעינן דגם פסולין דוחה שבת. והמשנה שפיר מתפרשא בכשרים שניתותרו, אבל לא מיירי בפסולין. ושפיר משמיענו ר' אלעזר דגם בפסולין כשמשלה בהן האור דוחים שבת. ומצאתי במל"מ בפר"ד ממעה"ק שדחק בזה:

ב ונראה דהנה יש לחקור בהני פסולין דאם עלו לא ירדו, בשמשלה בהן האור. - היאך הדין בשירדו אם יעלו. דהלא בשלא משלה בהן האור מבואר בזבחים פ"ז דאם ירדו לא יעלו, אבל היאך הדין בשמשלה בהן האור. - ונראה דבמשלה בהן האור נפקע הפסול, וכמו שמצינו בזבחים מ"ג ע"ב אמר ר' יצחק אמר רבי יוחנן הפיגול והנותר והטמא שהעלן לגבי מזבח פקע איסור מהן, ומסקנא בשמשלה בהן האור, יעוי"ש, מבואר דבמשלה בהן האור בהני פסולין נתכשרו, ודינם בכשרים, וזהו כוונת רש"י שפירש דמההיא שעתא נעשו לחמו של מזבח, ולפי"ז הא דאמר ר' אלעזר איברי עולה שניתותרו עושה להן מערכה בפני עצמן, ואמר ר' אבין לא נצרכה אלא לפסולין. ודוקא בשמשלה בהן האור. ע"כ הכוונה שמחדש דבשמשלה בהן האור דינן ככשרין, ועושין להן מערכה בשבת. וממילא כשמחדש ואפילו בשבת, ופריך תנינא והיום חמש. שוב אין לתרץ ולומר דהחידוש אפילו לפסולין כיון שכבר חידש לנו דעושה להן מערכה, ממילא מבואר דדינן ככשרים ממש, ולא הוי חידושא דדוחה שבת בפסולין יותר מבכשרים, כיון שגם הפסולים המה כשרים ממש:

ג והנה יש לעי' בהא דתנן והיום חמש דהיינו ביוהכ"פ מוסיפים עוד מערכה עבור האיברים שניתותרו מערב יום הכפורים. וע"כ זה מיירי שיש איברים שניתותרו. דאל"כ היאך מחללין יוהכ"פ לחנם, וא"כ אין זה דומה להא דבכל יום, דבחול שפיר יש לומר דמכינין מערכה שמא יהיה פסולין גם אח"כ בזה היום. אבל ביוהכ"פ ע"כ אין עושין מערכה רק אם יש אברים שניתותרו או פסולין שמשלה בהן האור. וא"כ היאך פסיק התנא ואמר היום חמש. - דמשמע דבכל יוהכ"פ עושין כן. ותמוה:

ד והנה מדברי ר' מאיר שלומד מהקרא דיש בכל יום ארבע מערכות והיום חמש ולומד זה מקרא, משמע שסובר דמסדרין המערכה ביום הכפורים כמו שמסדרין בכל יום, ומשמע

שמזמינין מערכה בין שיש אברים שניתותדו או שיש פסולין בין שאין עתה פסולין. אבל פן תהי' אח"כ פסולין. והיינו שכן אמרה תורה לעשות מערכה לזה, ולפי"ז מוכח דגם מספיקא אמרה תורה לעשות מערכה. ויש להוכיח כן מהירושלמי יומא פר"ד ה"ו בהא דאמרו שם ר' אלעזר איברים וכו' ודוחה את השבת וכו' אמר רבי מנא והיום חמש. רבי בון בר חייא בעא קומי רבי זעירה דבר שאינו מעכב דוחה. אמר ליה עדי החדש אינן מעכבין ודוחין וכו' יעוי"ש. וקשה למה מביא מעדי החדש, הלא ידוע דאברים ופדרים אינן מעכבין ודוחין את השבת. ועל כן נראה דכוונת הירושלמי בהא דקאמר והיום חמש דהכוונה דמזמינין מערכה טרם שידענו שתהי' פסולין להקריבן על המערכה הלזו הבאה בפני עצמה. על זה מביא מעדי החדש שמחללין שבת גם על הספק. פן לא יהיו צריכין להם כגון שיבואו אחר הקרבת הקרבן התמיד של בין הערבים:

ה והנה לפי מה שפירשנו דכל עיקר חידושא דר' אלעזר למימר דבשמשלה בהן האור דין הפסולין ככשרים ממש א"כ ע"כ הא דאמר ודוקא בשמשלה בהן האור, מיירי בפסולין דוקא, אבל בכשרים לא בעינן משלה בהן האור. והתוס' פירשו דגם בכשרים בעינן משלה בהן האור, דאל"כ אמרה תורה עולת שבת ולא עולת חול בשבת, אבל זה לא קשה, דשני דינים נינהו דבפסולין בעינן משלה בהן האור. אפילו אם הם שייכים ליום שבת דהיינו שנפסלו בשבת, או אפילו אם הם מערב שבת, מ"מ אם משלה בהן האור נתכשרו, ובכשרים בעינן משלה בהן האור, ג"כ מטעם זה דהמזבח מכשיר גם האיסור הזה שאמרה תורה ולא עולת חול בשבת והרי זה פסול מטעם עולת חול והמזבח מכשירו כשם שהוא מכשיר פסולים:

ו והנה התוס' שם הקשו מהא דאיתא בשבת כ' שדרשו מהא דכתב בכל מושבותיכם למישרי אברים ופדרים, וע"כ הנהו איברים ופדרים דחול דאי של שבת מעולת שבת בשבתו נפקא. ותירץ הרב ר' יוסף פורת דלמישרי איברים ופדרים של שבת, דאי מעולת שבת בשבתו ההיא בשחיטה וזריקה מיירי. אבל אברים ופדרים כיון דיכול להקטיר במוצאי שבת לא דחי שבת. והקשו התוס', דא"כ היאך גמרינן מהא דעולת שבת בשבתו דחלבי שבת קרבין ביוהכ"פ או ביו"ט הסמוך לשבת, דע"כ אין לפרש על שחיטה וזריקה לומר דיכולין להקריב קרבן של שבת ביוהכ"פ. דהרי קיי"ל עבר זמנו בטל קרבנו, ומתרצים התוס' אח"כ דיש לפרש באופן שאם נאנסו ולא שחטו קרבן שבת בשבת ושחטו אותו ביוהכ"פ או ביו"ט, יעוי"ש. והנה זה תמוה טובא דהיכן מצינו תשלומין לקרבן שזמנו קבוע והלא כתיב זבח ונסכים דבר יום ביומו, ודרשו בתמורה י"ד שאם עבר זמנו בטל קרבנו. - ועוד דאם יש תשלומין א"כ לא נקרא זמנו קבוע. - ומצאתי במל"מ

שם שדחק בזה, וכתב דהוי אמינא שבקי' לקרא דאיהו דחיק ומוקי אנפשי' דבאופן שהיו אנוסין יש לו תשלומין יעוי"ש. אבל דבריו דחוקין מאד דהיאך ס"ד לומר כן דיש תשלומין לקרבן שזמנו קבוע:

ז ונראה דכוונת התוס' דיש למידרש עולת שבת בשבתו שהכוונה דשבת אחרת משלים לאותו שבת. ומזה נדרש דחלבי שבת קריבין ביוהכ"פ, וכדפירש"י בשבת קי"ד. והכוונה בששתי שבתות סמוכין זה לזה כמו יוהכ"פ ושבת הסמוכין או שבת ויו"ט סמוכין, ובזה אמרה תורה ששתי השבתות הסמוכין הם כיומא אריכתא, ומה שחסר בזה משלים השני. ויש להמתיק זה משום דבקדשים הלילה הולד אחר היום, וממילא מוצאי יוהכ"פ בליל שבת, הלילה שייך ליוהכ"פ במה שנוגע לדינא דקדשים, ולענין אברים ופדרים פשיטא שתורת יוהכ"פ עליהן, ומזה נלמד דחלבי שבת קריבין ביוהכ"פ. וכיון דהלילה נחשב ליוהכ"פ, א"כ יש לומר דגם למחר ביום השבת נמשך אחרי הלילה להיות בכחו להשלים מה שחסר ביום שלפניו, דהיינו ביוהכ"פ, ותצא מזה שאם היו אנוסין ולא הקריבו התמיד ביוהכ"פ שיש להקריבו גם ביום השבת, ובאופן זה לא נקרא תשלומין כיון שאנו סוברים דהני תרי שבתא כחדא נינהו לענין זה, כן נראה בביאור כוונת התוס'. ומסקי התוס' דלאחר שרבתה תורה למישרי איברים ופדרים של שבת עצמו דמותר וגם מצוה איכא להקטירם אעפ"י שאפשר להקטירם במוצאי שבת, ממילא מוקמינן קרא דעולת שבת בשבתו למישרי חלבי שבת דקריבין ביוהכ"פ, או ביו"ט, והיינו דמוקמינן קרא במסתברא. ולא דרשינן לומר דאיתא לתשלומין לעצם הקרבן בהני תרי שבתי הסמוכין. - זהו מה שנראה בביאור דברי התוס': ח שם, ופליגא דרב הונא דאמר תחילתו דוחה סופו אינו דוחה. וקשה מה שייך לומר ופליגא דהלא ר"א משום בר קפרא אמר משום ר' מאיר, דהיינו ר"מ שאמר והיום חמש, וסבר דעושין מערכה בשביל איברים שניתותרו, ולמד כן מקרא להכי סבר ד"מ שדוחה שבת, אבל רבנן דפליגי על ר"מ ולא סברי למערכה זו ע"כ סברי רבנן דאינו דוחה שבת, וע"כ דב הונא אליבא דרבנן קאמר. וע"כ סבר הש"ס דרב הונא אמר כן אליבא דכו"ע דהיינו ר"מ סבר כן דסופו אינו דוחה שבת. - וע"כ הא דקאמר ר"מ והיום חמש. היינו באופן שהיה שבת ויוהכ"פ סמוכין ועושין מערכה לחלבי שבת דקריבין ביוהכ"פ, וכן משמע מפירש"י ד"ה ופליגא דפירש"י דבכל יום הוא לבר משבת, וזה קאי אליבא דר"מ. וכן משמע מדברי התוס' ד"ה תחילתו דמפרשי בדברי רב חסדא, דסופו איברים שניתותרו אין דוחין היינו שאין עושין להן מערכה בפני עצמן, יעוי"ש, וזה קאי אליבא דר"מ, וזהו שקאמר הש"ס ופליגא דהיינו אליבא דכו"ע. והנה בירושלמי דיומא שכתבנו לעיל מסיק כן דאיברים שניתותרו עושה

להן מערכה אף בשבת. ומשמע דסבר הירושלמי שגם רבנן דר"מ סברי כן, והוא מדלא אמרו שם דרבנן פליגי בזה. ותמוה דהלא יש לומר דרבנן דלא סברי דעושין מערכה לזה אפשר דאין מחללין שבת על זה. וע"כ דסבר הירושלמי דגם רבנן מודו דמחללין שבת בעצם הקטרה, דהיינו להקטירן בשבת, ודק במערכה מיוחדת פליגי רבנן. אבל בעצם ההקטרה גם רבנן מודו. וממילא ר"א משום בר קפרא שאמר ואפילו בשבת גם אליבא דרבנן אמר כן. והיינו דאין לנו לעשות פלוגתא רבתי בין ר"מ ורבנן. וכן כתב המל"מ שם, ומביא ראיה מהא דהקשו התוס' מהא דקאמר עולת שבת בשבתו ולא עולת חול בשבת, ואם בר קפרא אליבא דר"מ אמר, א"כ דלמא דרשא זו אליבא דרבנן יעוי"ש. ולפי מה שביארנו כן הוא שיטת הירושלמי. והרמב"ם פסק כר"ה דסופו אינו דוחה שבת. וגם חלבי שבת אינן קריבין ביוהכ"פ כמבואר בפר"א מתו"מ ה"ז, וגם פסק כר' יוסי דאין עושין מערכה:

ט והנה אנן קיי"ל כרב הונא דאיברים של ערב שבת אינם דוחים את השבת שהתמיד תחילתו דוחה וסופו אינו דוחה לא מיבעי' פסולים אלא אפילו כשרים, וכן פסק הרמב"ם בפר"א מתו"מ ה"ז. אבל יש לעיין היאך הדין באיברי תמיד של שבת עצמו שנפסלו באופן שאם עלו לא ירדו, אפשר דבזה לא נדחה דינא דבר קפרא כיון שזה נקרא תחילתו דהרי הוא של התמיד שבת עצמו. ומצאתי במל"מ שם בפר"א מתו"מ ד"ה ודע שחקר בזה על שני אופנים בין אם משלה בהן האור, או גם בשלא משלה בהן האור, יעוי"ש: י ונראה דיש להוכיח מסוגיא זו עצמה בזה דפריך הש"ס לבר קפרא ואפילו בשבת תנינא והיום חמש, ומשני איצטרך סד"א ה"מ היכא דחל יוהכ"פ להיות אחר השבת דחלבי שבת קריבין ביוהכ"פ, ועל זה פריך רבא מאי האי דלא חייש לקמחיה הא בכל יום תנן. ואם אמרינן דהאיברים שנפסלו בפסול דאם עלו לא ירדו דקריבין בשבת לכו"ע. א"כ היה יכול הש"ס לשנויי דהא דתנן והיום חמש, היינו מערכה להאיברים שנפסלו בקרבנות של יוהכ"פ עצמו באופן שאם עלו לא ירדו, וזה שייך בכל יום הכפורים והיינו גם אם חל יוהכ"פ באמצע השבת. ומדלא קאמר הש"ס כן, ע"כ מוכח דסבר הש"ס דהקרבנות פסולין אף בקרבן של אותו יום ממש אין לו יתרון לענין זה לדחות יוהכ"פ וע"כ הטעם בזה דכיון שנפסלו, אעפ"י שיש מצוה להקטירן מטעם שאם עלו לא ירדו. - אבל אינם שייכים להקטרה דמועדו האמורה בתורה דוקא, על אותן קרבנות שהם חובה ליום. ולא באופן שהוא רק בגדר מצוה, ואינם מסלקים החוב של החובת היום. ולא מיבעי' בשלא משלה בהן האור, אלא אף בשמשלה בהן האור. הנה המשלה בהן האור ע"כ אף שעל ידי זה נעשה ככשרים, אבל לא נעשה על ידי זה קרבן הבא לשלם מה שחובה הוא

ליוהכ"פ, דהרי מקריבין במקומם קרבן אחר. ואפילו באופן שאין נדרש לקרבן אחד, דהיינו שהאיברים ופדרים נפסלו והקרבן נשאר בכשרותו, ואינם מעכבים את הקרבן. - ולא נדרש לקרבן אחר, מ"מ כיון שהם פסולים. אינם שייכים להקרבן של החובת היום ורק מצוה בעלמא איכא בזה להקריבן מטעם דנעשו לחמו של מזבח. - והרי הם כאילו הם מערב יוהכ"פ. ולהכי פשיטא להש"ס דלמאן דלא סבר כבר קפרא הנה כמו שאין מקריבין איברים ופדרים של ערב יוהכ"פ ביוהכ"פ. הנה כמו כן אין מקריבין האיברים ופדרים שנפסלו מהקרבן של יוהכ"פ עצמו, ולהכי מוקי הש"ס בחלבי שבת קריבין ביוהכ"פ, ורבא פריך על זה הא בכל יום תנן יא ועוד נראה מהא דהקשו התוס' בהדרשא עולת שבת בשבתו ולא עולת חול. מהא דאיתא בשבת כ' בכל מושבותיכם למישרי איברים ופדרים, ועל כרחך איברים ופדרים של ערב שבת דאי של שבת מעולת שבת בשבתו נפקא יעוי"ש, וקשה הלא אפשר לומר דהקרא מלמדנו על של שבת עצמו היינו בהקרבן של שבת שנפסל באופן דאם עלו לא ירדו. וגם בתירוץ הרב ר' פורת שמתרץ דמעולת שבת בשבתו יש לפרש בשחיטה וזריקה, ומדוע לא קאמר דעולת שבת בשבתו יש לומר דהיינו הקרבן שנפסל היום ומקריבין האיברים בשבת, מכל זה מוכח דאין שום יתרון להקרבן שנפסל אף גם בהקרבן של שבת עצמו, ודינו כמו האיברים ופדרים מערב שבת:

יב תוס' ד"ה תחילתו וכו'. לענין קרבן הבא בטומאה אם מקטירין בטומאה, עי' בספרנו נזר הקודש לזבחים דף פ"ד דף הספר:

דף מו:

א המכבה אש מחתה ומנורה. ופירש"י לאחר שחתה גחלים למחתה או למנורה כיבן הנה משמע דמיירי שחתה הגחלים, וטרם נתנן במחתה, אלא שחתה מן המערכה והזמינן לכך, ג"כ נקרא אינתק למצותה, בזה שנפרשו הגחלים ממקורם, וכן משמע מפירש"י לקמן שפירש לשום אותן למחתה. וכן משמע לשון הרמב"ם שכתב בפר"ב מתו"מ ה"ו וז"ל אבל אש מחתה ומנורה שהכינה במזבח יעוי"ש, והביאור בזה דהרי זה כמו דחוי מן האש של המזבח: ב והנה בחידושי הריטב"א מפרש אש של גחלים דמחתת הקטורת דיום הכפורים דלפני ולפנים, וגחלים שנוטל להדליק בהם נרות שבכל יום ויום, יעוי"ש. ותמוה ולא אדע פתרון מה זה דחקו לרבינו הריטב"א לפרש דהמחתה הכוונה למחתה דיוהכ"פ דלפני ולפנים, ואפשר דמדנקט מחתה ומנורה. ואם הכוונה מחתה לקטורת שבכל יום ויום, א"כ הרי"ז כמו מחתה למנורה ומדוע נקט מחתה, ומנורה,

להכי פירש שיש רבותא במחתה, דהיינו שהיא המחתה דיוהכ"פ שמוליכה לפני ולפנים והיא קדושה בקדושת כלי שרת לכו"ע, ומכל זה פטור על הכיבוי. ורש"י לא נחית לזה משום דרש"י מפרש שעדיין לא נכנסו הגחלים בהמחבת אלא מונחים הם על המזבח, דהיינו שמוכנים הם לתתם במחבת, וא"כ אין יתרון להגחלים אם הם לקטורת שבכל יום ויום או לקטורת של יוהכ"פ דלפני ולפנים, כיון שטרם נכנסו במחתה שהיא כלי שרת. אבל תקשה למה פרט מחתה ומנורה. ואפשר שהכוונה בין לקטורת שהלקיחה על ידי מחתה. ובין למנורה שלא אמרה תורה שתהי' הלקיחה על ידי מחתה מצד הדין. קרינן להו אינתק למצותייהו. אמנם מדברי המאירי משמע דלא קרינן אינתק למצותה רק אם חתה אותם במחתה, והוא דפירש וז"ל ומ"מ אם לקח אש מן המזבח להקטיר ממנה קטורת, או להדליק ממנה את המנורה אפילו העלן למזבח וכבן פטור, שכבר נתקן לעבודה אחרת ואינה קרויה עוד אש של מזבח עכ"ל, יעוי"ש. והנה מה שכתב אפילו העלן למזבח וכבן פטור. לכאורה אין לזה ביאור דהלא גם כשהיה במזבח והכינם לזה הוי אינתק למצותה ולא קרינן בהו אש המזבח, וא"כ פשיטא כשהורידן מן המזבח והעלן אח"כ דפשיטא דפטור, וע"כ צריך לומר דמפרש המאירי הא דמחתה ומנורה. היינו שהיו במחתה בין לקטורת ובין למנורה, ומפרש ומנורה דגם למנורה היו הגחלים במחתה. ודוקא באופן זה נחשב אינתק למצותה. ולהכי מחדש ואמר דאם אח"כ היינו לאחר שהיו במחתה העלן להמזבח דהיינו שפזרן על גבי המזבח לא מהני עוד להיות נקרא אש של המזבח. נמצא דלדעת המאירי לא נקרא אינתק למצותה רק באופן שהיו הגחלים חתויים במחתה:

ג אמנם לפי"ז יש להבין הא דקאמר הש"ס דכבייה בראשו של מזבח דכו"ע לא פליגי דחייב. דהנה לפי פירש"י אתי שפיר דכיון דלא הוי אלא הזמנה לחודיא אמרינן דבזה לא יצאו עדיין מלהיות נקרא אש המזבח. אבל לפירוש המאירי שכבר היו במחתה הרי"ז מעשה גמורה. ושפיר הוי אינתק למצותה אפילו אם עומדת המחתה על המזבח:

ד שם, המוריד גחלת מעל גבי המזבח וכבה חייב, והקשו בתוסי"ש הקשה הרב ר' אלחנן מהא דתנן בזבחים פ"ו גחלת שפקעה מעל המזבח לא יחזיר, וכיון דלא יחזיר נשלמה מצותה ואיך חייב משום מכבה, ויש לומר שיש חילוק בין פקעה מעל המזבח להורידה עכ"ל, וביאור הדברים דגחלת שפקעה מעל האש, הרי"ז כנדחה מן המזבח, וכן פירש הריטב"א וכתב מפני שהמזבח דהאם. אבל כשמוריד אדם אין עליו תורת דחוי ומחויב להחזירם על המזבח:

דף מז.

א משנה, הוציאו לו את הכף ואת המחתה. הנה האי מחתה לא הוי מחתה של גחלים, אלא מחתה דקטורת, דהיינו כלי מלא קטורת, כמבואר בגמרא. ויש לדייק מדוע קתני מחתה דהשם מחתה היא על שם שחותה גחלים, והרמב"ם בפר"ד מעבודת יום הכפורים כתב כלי מלא קטורת, ושינה מלשון התנא דקתני מחתה. ויש להבין מדוע נקט התנא מחתה. ועל זה פריך בגמ' מחתה הא תני לי'. עד דמשני שהיא דקטורת, ומדוע לא נקט התנא כלי מלא קטורת:

ב ונראה דאי הוי תנא כלי מלא קטורת הוי משמע דהכלי היא כלי שרת, והקטורת נתקדשו. ובאמת הקטורת המה חולין עדיין. דאל"כ היאך מניחין לחפון ע"כ יתפזר מהן על הרצפה, והולכין קדשים לאיבוד כמו שהקשו התוס' לעיל גבי גחלים שמערה מתוך ארבע לשל שלש. וע"כ צריך לומר דהקטורת טרם נתקדשו, וכן משמע לקמן דבעי הש"ס אם החפניו ככלי שרת, וכיון שמבואר דהקטורת חולין הן, להכי לא תנא כלי מלא קטורת בכדי שלא נטעה דהוי כלי שרת:

ג גמרא, מחתה הא תנא ליה נטל את המחתה ועלה לראש המזבח וחותה ויורד, ומשני התם מחתה דגחלים. והכא מחתה דקטורת דתניא הוציאו לו את הכף ריקן מלשכת הכלים, ומחתה גדושה של קטורת מלשכת בית אבטינס. וקשה טובא מה ס"ד דמקשן, וכי משום דתנא מחתת גבי גחלים, להכי לא יכול למיתני מחתת גבי קטורת. הלא ממילא מובן דמחתת דתנן הכא הכוונה מחתה דקטורת, דהרי תנא חפן מלא חפניו, ועוד בהא דמשני דהמחתת דהכא הוא דקטורת, וא"כ למה מסיים התנא דהיא מלשכת בית אבטינס. אמנם יפה ביאר לנו המאירי דמפרש דכוונת המקשן דכיון דמוציאין המחתה עם הכף, א"כ כמו שהכף הוא מלשכת הכלים, הנה כן היתה המחתה מלשכת הכלים, ושהיא גם כן מחתה של גחלים. (ביאור דבריו דכמו שהמחתה של גחלים היתה כלי שרת, הנה כמו כן גם מחתה זו היתה כלי שרת, ויש לומר ג"כ דהמחתה של גחלים דהיינו שהיתה מחזקת ד' קבין שלא היתה משמשת לזה כיון שלעבודה זו היה חותה בבת שלש קבין ובההיא מכניס, להכי היו נוטלין המחתה ההיא לנהוג בה כבוד, והיתה משמשת לקטורת). ועל זה מקשה הש"ס והא תנא ליה נמי מחתה באידך פירקין דלעיל (והביאור שהיתה של קודש) ותירץ בה שמחתה של קטורת קאמר. והיו מוציאין אותה מלשכת בית אבטינס ומוליכין למקום שהניח שם מחתת הגחלים, יעוי"ש. וכוונת המאירי דהכלים מלשכת בית אבטינס היו חול. ובזה אתי שפיר דנקט התנא מחתה ולא תנא כלי מלא קטורת מפני שלא היתה כלי שרת, וכמו שכתבנו לעיל, וקורא אותה

מחתה על שם שחותה את הקטורת מהמקום הצבור בבית אבטינס מפטמי הקטורת או להורות לנו שיש להוליך המחתה עם הקטורת אצל המחתה עם הגחלים, וכנראה שלזה מכוון המאירי:

ד והנה בירושלמי פריך ג"כ ולא כבר תנינתה נטל את המחתה וכו' בינו מתניתא את הכף ואת הבזך אמר רבי יוסה הדא אמרה כלי חול הוא, אין תימר כלי קודש דבר שקדש בכלי נפדה וכו' יעוי"ש, מבואר דכיון דתנא התנא בזך, ראו לחקור אם הוא כלי קודש. - ולהכי התנא דמשנתינו תנא מחתת, והכוונה מחתת לקטורת, והיה ידוע דלא נתקדשו רק המחתת המשמשת לגחלים:

ה והנה יש לתמוה על הרמב"ם מדוע שינה וכתב כלי מלא קטורת, אשר בזה יש מקום לומר דהיתה כלי שרת. ונראה דהרמב"ם לשיטתו דסובר בפר"ב מכלי המקדש ה"ו דמעשה הקטורת בקודש בתוך העזרה ומשל הקדש, והמפטם את הקטורת מן החולין או בכלי של חולין פסולה, יעוי"ש. והיינו דפליגי בזה הכא בירושלמי ובירושלמי פר"ד דשקלים, וזהו גם סוגיא דש"ס כריתות ז', ועי' בכס"מ. וכיון שכן שפיר מדייק הרמב"ם וכתב כלי מלא קטורת דהיינו כלי שרת, כיון שהקטורת מקודשין הן. ואעפ"י שפליגי אמוראי בזה בירושלמי שם, וא"כ לכאורה תקשה ממשנתינו מדנקט מחתה, ולא כלי. - אפשר לומר דיפרשו כהמקשן דהכא דהמחתה היתה קדושה, וכמו שכתבנו בפירושו של המאירי. וגם הברייתא דתנא מלשכת בית אבטינס. הנה בירושלמי שם פליגי בזה גם בהא דבית אבטינס נמצא לפי"ז דבזה פליגי המקשן והתרצן, דהמקשן סבר לפרש המשנה דהקטורת היו מקודשין. והתרצן סבר דהקטורת נעשין בחולין וכמו שנתבאר:

ו שם, כף ביוהכ"פ למ"ל מלא חפניו והביא אמר רחמנא משום דלא אפשר דהיכי נעביד נעייל והדר נעייל הבאה אחת אמר רחמנא ולא שתי הבאות. ויש לעי' היאך הדין בשעשה כן בב' הבאות אם העבודה נפסלת בזה. והיינו דיש להסתפק בכוונת התורה דמיעטה שתי הבאות אם הוא מצד דהבאת המחתה בלא הקטורת, או להיפך הבאת הקטורת בלא המחתה. דהוי חסרון בעצם העבודה, וממילא קאי על זה חוקה לעכב, או"ד דכוונת התורה למעט שתי הבאות, בכדי שלא תהיה ביאה ריקנית, מטעם דכיון דאפשר בביאה חדא אף שהיא בקשה, אבל אסור לעשותם בשתי הבאות בכדי שלא תהי' ביאה ריקנית, אבל אין זה פסול בעבודה, - ומצוה הבאה בעבירה לא שייך הכא כיון שאין עבירה בעצם המצוה כההיא דהירושלמי פר' ראש"ד במביא מצה דרך רה"ר, וגם לפי המסקנא דמטעם דלא אפשר מוכרח לקבל את המחתה בימין ואת הכף בשמאלו אכתי יש לעיין היאך הדין אם עבר ועבר בשתי הבאות דהנה ביאה ריקנית איכא כיון שיש עצה בהבאה אחת.

אבל מסופקני אם חילל עבודה. והנה ראיתי אח"כ בירושלמי דמכילתין הכל מודין שאם הכניסן אחת אחת כיפר, אלא שהוא עובר משום הכנסה יתירא, עי' איזה מהן הוא עובר חברייה אמרי על האחרונה, אמר לו רבי יוסי אומר לו הכנס, ואת אמרת הכין, אלא על הראשונה, יעוי"ש. מבואר דשתי הבאות אינן מעכבות את הכפרה. ומבואר ג"כ דאעפ"י שהעצה דהבאה אחת הוא בקושי, מ"מ איכא איסור דביאה ריקנית. - ותמהני טובא שלא הביא הרמב"ם איסור דשתי הבאות, וגם הא דבדיעבד כיפר, וצ"ע:

ז שם כף ביוהכ"פ למ"ל מלא חפניו והביא אמר רחמנא וכו' וכיון דלא אפשר עבדינן כדאשכחן בנשיאים. ויש לעיין הלא כיון דכתיב ולקח והביא. הלא זה תליא אם אמרינן לקיחה ע"י אחר שמה לקיחה, ופליגי רבה ורבא בסוכה ל"ז דרבה סבר לקיחה ע"י דבר אחר לא שמה לקיחה ורבא סבר שמה לקיחה. - הנה זה תינח לרבא, אבל לרבה אכתי לא יצאנו ידי חובה בלקיחת הקטורת ע"י כף. כיון דלרבא לא הוי זה לקיחה. ואם אי אפשר בשתי הבאות מטעם דהבאה אחת אמר רחמנא ולא שתי הבאות, אבל יש להביא הקטורת בחפניו ונחתו למחתה דגחלים עלויה וליל כי מטי להתם ושקלי' בשיני' ונחתי למחתה. ואם בשביל שאין עושין כן גם לפני מלך בשר ודם וכו', אמנם כיון דמצד הדין לא הוי לקיחה באופן אחר א"כ מוכח דע"כ כן היתה כוונת התורה. וא"כ לרבה תקשה כף למ"ל. ומצאתי בגבורת ארי במלואים שנחית לזה:

ח ונראה דכל עיקר סברת רבה בהא דלקיחת על ידי דבר אחר דלא הוי שמה לקיחה. זהו דוקא באופן שמשנה מהלקיחה הרגילה, דהיינו שמשנה מסתם לקיחה, אז אמר רבה דלא הוי לקיחה. אמנם לקיחה כזו באופן שהיא לקיחה הרגילה כדרך שהעולם נוהג, וזהו לקיחה ע"י דבר אחר, גם רבה מודה דהוי לקיחה מעליא. - ולהכי הכא בהא דמלא חפניו דאם מעייל הקטורת בחפניו יהיה מוכרח לינקוט המחתה בשיניה שזה יוצא מדרך הרגיל. ואם מעייל בכף ינהוג כסדר שהעולם נוהג בזה הוי לקיחה מעליא. וזהו כוונת הש"ס שמסיק כדאשכחן בנשיאים, והיינו דכיון שכן הסדר להביא בכף והוא דרך כבוד, בזה הוי לקיחה מעליא גם על ידי הכף, וע"כ זה היתה כוונת התורה: ט אמנם כל זה לענין הבאה. אבל המלא חפניו שאמרה תורה בזה ע"כ לרבה בעינן מלא חפניו ממש. וא"כ הא דבעי הגמ' לקמן מהו שיעשה מדה לחפינה ע"כ זהו לרבא דסבר לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה, וכן פירש"י לקמן ע"ב ד"ה רב פפא, אבל לרבה אין מקום לבעי' זו. ויש לחקור מדוע פירש"י סתם דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה, ולא פירש דזהו רק לרבא דסבר כן בסוכה, וכנראה שזהו כוונת מרן רע"א בגיוה"ש שם בסוכה שמציין שם בהא דרבא אמר לרש"י זו. והיינו מדוע לא פירש"י דזהו לרבא. ואפשר לומר

דסבר רש"י דכיון דאמרה תורה דהבאה על ידי כף, א"כ חזינן מזה דלאו דוקא בעינן הלקיחה בעצמו של הכהן גדול. וכיון דהאי ילקח הוא לאו דוקא בהא דחפינה, א"כ שוב יש מקום לומר דגם עצם החפינה לא בעינן ולקה ממש. וא"כ אזלא בעי' זו גם אליבא דרבה. ובזה אתי שפיר דלא קאמר הש"ס דזה תליא בפלוגתא דרבה ורבא. ולזה נחית רש"י ופירש סתם דאמרינן בסוכה לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה, והכוונה דהכא הוי לכו"ע: ו והנה גם בזה דתניא לעיל מ"ד ע"ב בכל יום לא היה לה ניאשתיק והיום היה לה ניאשתיק יעוי"ש, קשה ג"כ הא הוי לקיחה על ידי דבר אחר, בשלמא לפירש"י שפירש טבעת ניחא, אבל לפירוש התוס' דפירש נרתיק של עור, תקשה מזה לרבה דאמר לקיחה ע"י דב"א לא שמה לקיחה, והכא כתיב ולקח מלא המחתה. איברא דיש לומר דזהו כוונת הירושלמי הובא בתוס' דפריך ואינו חוצץ ומשני קובעו במסמר, ופירשו התוס' דבאופן זה יחשב כגוף דמחתת, יעוי"ש. אבל ש"ס דילן מדלא פריך לה, וגם לא פריך מזה לרבה דהוי לקיחה ע"י דב"א, מוכח מזה דסבר הש"ס דילן דזה לא הוי לקיחה ע"י דבר אחר כיון דאורחי' בזה לכרוך הבית יד במטלית בשעה שהוא חם. ונפלאתי שלא כתב הרמב"ם דהיה ניאשתיק למחתה זו ואף שזו דברי בן הסגן. אבל לא הובא שום חולק על זה, לא הש"ס דילן ולא הירושלמי, ולפלא על הנו"כ שלא עמדו בזה, וצ"ע: יא ונראה דאפשר לומר דסבר הרמב"ם דהמשנה אינה סוברת להא דבן הסגן. וזהו מדלא חשיב לה התנא במשנה, וע"כ הטעם בזה שמפני שידה ארוכה, וביד ארוכה אין חשש כויה. ובן הסגן סבר דלא היתה ידה ארוכה רק עשו לה ניאשתיק. אבל התנא דהמשנה סבר דהיו עושין לה יד ארוכה בשביל שלא יכווה. והיינו דאפילו במתכות דחם מקצתו חם כולו. אבל בית יד ארוך לא יגיע שם החמימות בשיעור כויה. ואם רואה הכהן גדול שהבית יד נתחמם הרבה יכול לכרוך מטלית על הבית יד כיון דלדינא קיי"ל לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה. וביותר בדין מחתה והכף אשר מבואר דבהכף רבתה תורה דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה, ממילא גם בהמחתה כן הדין אבל אין לקבוע זה להלכה כיון דרוב פעמים בית יד ארוך אין בו שיעור כויה. - ומפרש הרמב"ם בסוגיא שמביא, תנא בכל יום לא היה לה ניאשתיק והיום הזה היה לה ניאשתיק דברי בן הסגן היינו דהש"ס מביא דבן הסגן לא סבר דהיום היתה ידה ארוכה, אלא היו עושין לה ניאשתיק. איברא שבתוספתא פר"ב דמכילתין משמע שדברי בן הסגן הוי הוספה, אבל מסגנון הש"ס שמביא תנא וכו' משמע שמפרש הש"ס דבא לחלוק. וזהו שיטת הרמב"ם: יב שם, ת"ר בקומצו שלא יעשה מדה לקומץ. והנה הרמב"ם לא הביא האי דינא בהלכותיו, ועי' ברש"ש. ובספרנו נזר הקודש למנחות דף צ"ג דף הספר מבואר לנכון:

יג שם, איבעיא להו מהו שיעשה מדה לחפינה וכו'. ביאור הענין דהמדה תהיה לפי חפניו של כל כהן וכהן, לפי מה שהוא, ולכאורה מה מקום לבעי' זו הלא כיון שמצינו שאין עושין מדה לקומץ. - וע"כ הטעם בזה שכוונת התורה דהמדות של המקדש היו באות קצובות, ולא מה שהוא בא בערכו של הכהן, אמנם נראה דכיון דמצינו בזה בהא דמחתה של גחלים כאשר יבואר, והוא דהנה נראה אם תהי' מדת החפינה גדולה כמו הא דרבי ישמעאל בן קמחית שהיה חופן ארבעת קבין במלא חפניו דאז נדרש גם מדה גדולה להמחבת של גחלים דע"כ זה לא אפשר שהמחבת של גחלים שהיא בת שלשת קבין ביוהכ"פ, והקטורת בת ארבעת קבין, והלא הרבה מהן מתפזרים על הרצפה, וע"כ דהא עושין המחתה יותר גדולה. וכן מצאתי בהמאירי. נמצא דמדת המחתה לפי ערך החפינה של הכהן גדול, וכיון שהמחתה באה בערך, לכן בעי הש"ס גם בדבר החפינה: יד והנה הרמב"ם לא הביא לבעי' זו אף לספק - ונפלאתי על הנו"כ שלא עמדו בזה, וצ"ע: טו ונראה דהוקשה להרמב"ם מה זה בעי הש"ס אם יכול לחפון במדה, הלא כיון דקיי"ל לקיחה ע"י דבר אחד שמה לקיחה א"כ בודאי יכול לחפון במדה, וגם רש"י מפרש לקמן בד"ה רב פפא דסברה האי סוגיא דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה, וא"כ הוקשה להרמב"ם מדוע לא קאמר הש"ס דזה תליא בדין לקיחה ע"י דבר אחר אם שמה לקיחה. להכי נראה דהרמב"ם מפרש לבעי' זו דבעי מהו שיעשה מדה לחפינה, היינו דאם עושין מדה דאז משערין במלא הפנים של אדם בינוני כמו שהדין בכל שיעורי תורה דמשערין בבינוני כמבואר בפרי"ז דמס' כלים. ובקומץ ג"כ אם לא אמרה בקומצו דוקא דאז היו עושין מדה לקומץ לפי ערך קומץ של אדם בינוני. ואם יש מקום לומר דכוונת התודה למדה של מלא חפניו, דאז היו עושין מדה לפי מדת חפנים של אדם בינוני. - וזהו משום דמדה האמורה במקדש היתה קצובה. ואז גם עצם החפינה היו משערין לפי אדם בינוני. - אבל יש סתירה לזה מעובדא דרבי ישמעאל בן קמחית שהיה חופן ארבעת קבין במלא חפניו. מבואר מזה דהתורה אמרה השיעור במלא חפניו של כל אחד ואחד. - וא"כ אם עושין מדה לחפינה ע"כ ג"כ תהי' המדה לפי ערכו של כהן גדול, וזה לא מצינו במדות שבמקדש, משום דכל המדות היו קצובות, ואין להקשות דהלא ע"כ הא דמחתה של גחלים היתה צריכה להיות מחזקת יותר מג' קבין לכהן גדול כד' ישמעאל בן קמחית. - וא"כ מצינו למדה שאינה קצובה. אבל זה ליתא דשאני מחתה שלא אמרה תודה שיעור להמחתה. - ומה"ט היתה בכל יום של ד' קבין ויוהכ"פ של שלש. משא"כ בחפינה אם אמרינן לעשות מדה בעינן מדה קצובה והיו משערין המלא חפניו במדה חפניו של אדם בינוני. כן נראה בביאור שיטת הרמב"ם רק יש להעיר מדוע לא פשיט הש"ס מהא דד'

ישמעאל בן קמחית, אבל מצינו כזה דלא פשיט הש"ס אף במקום שיש לפשוט, עי' לעיל י"ט ע"ב תוד"ה מי איכא:

טז והנה בזה שכתבנו לדבר בדור אשר בכהן גדול כזה כר' ישמעאל בן קמחית היתה המחתה עם גחלים יותר גדולה. וכתבנו לעיל כן גם בשם המאירי. אבל לא כן דעת התוסי"ש ד"ה ואפילו בזמן ששניהם שווים כגון דר' ישעמאל כו' התם נמי היה קטורת מרובה שהיה חופן ד' קבין, ובמחתה לא היה רק ג' קבין יעוי"ש. וכן יש לדייק מרש"י ד"ה אפילו דמשמע דאצל ד' ישמעאל בן קמחית היתה קטורת מרובה מגחלים. מבואר מזה דלא היה שינוי בהמחתה של גחלים. אבל תמוה טובא דלפי"ז הלא היו הקטורת מתפזרין על הרצפה, - ואפשר שהיה נותן קטורת קימעא קימעא, וכל מה שנותן מיד נשרף והניח מקום עבוד הקטורת שבא אחריהם. כן נראה בביאור דברי התוסי"ש. ובזה אתי שפיר טפי מה שמבואר דהמדות שבמקדש היו קצובות, ואף מדה זו של גחלים היתה קצובה בלא שינוי:

דף מז:

א אמר דבי יוחנן בעי רבי יהושע בן עוזאה בין הבינים של מלא קומצו מהו וכו' ומסקנא דספק הוי. ומהדרין לקמיצה בתר כהן שמיני. והנה עיקר הספק בהא דבין הבינים פירשו התוס' בד"ה אלא וכו' משום דכתיב וקמץ הכהן, ודבין הבינים לאו כהן קומץ אלא ממילא עייל להתם יעוי"ש. ולכאורה לפי"ז מדוע אמרינן דספק הוי ולא אמדינן דודאי לאו בכלל קומץ הני דבין הבינים משום דחסר בזה קמיצה דכהן והוי כמו קמיצה דקוף כמו שאיתא כזה במנחות ז' ע"א ונפל ממילא דנעשה כמו שהחזירו הקוף, יעוי"ש. וה"נ כיון דאמרינן דמה שנכנס בין הבינים הרי זה עייל ממילא, א"כ הרי זה כמו שקמץ קוף להאי דבין הבינים, וא"כ בודאי לאו קומץ הוא. והנה לפי"ז יש לעיין מדוע לא קאמר הש"ס כן בפשיטות דזה דבין הבינים לאו קומץ הוא. ומדוע קאמר הש"ס דמספקינן לי' בקומץ גם כן, ומקטירין לי' אחרי הקטרת הקומץ בתורת ספק:

ב ונראה דהש"ס מעיקרא לא סבר האי סברא מטעם דאפשר דזה לא יצא מכלל וקמץ הכהן, מטעם דהסיבה דעייל ממילא ג"כ בא ע"י הקמיצה דהכהן ובסברא זו פליגי שם במנחות, דרב עמרם סבר כן אבל אוקימתא קמייתא שם לא סבר כן וע"כ הטעם בזה משום דסוף סוף הנפילה דממילא בא על ידי מעשה הכהן. וע"כ סוגיא דידן לא סברי כסברת רב עמרם. והתוס' כתבו כן באת"ל דבעי' דרב פפא בבין הבינים של מלא חפניו, סבר כסברת רב עמרם במנחות שם, ולר"פ פשיטא דהקומץ פסול מטעם דחסר קמיצה

דהכהן בהנהו דבין הבינים, והפסול בזה משום קומץ יתר שבא בהקומץ מה שלא הוי עליו תורת קומץ: ג נמצא דלדברי התוס' דמפרש בעי' דר"פ באת"ל נמצא דבין הבינים דקומץ לא הוי בתור ספק אלא כל הקומץ פסול מפני הבין הבינים. - ומוכרחים לקמוץ ע"י כהן שמיני דוקא:

ד והנה הרמב"ם לא כתב כלל בהא דבין הבינים בקומץ, ותמוה טובא מדוע דחה סוגיא שלימה בש"ס. וגם תמוה על הנו"כ שלא הזכירו מזה מאומה, וצע"ג:

ה והנה עלתה בדעתי לומר כי זה שכתב הרמב"ם בפרי"ג ממעה"ק הי"ג וז"ל ואם הוסיף בקומץ כגון שהרחיק אצבעותיו וקמץ הרי זה פסול עכ"ל. ופירושו שריחק האצבעות זו מזו, והיינו שיש חלל בין האצבעות, וזהו פירושו של בין הבינים. דע"כ בין הבינים יצוייר גם באדם שמן באופן שלא דיבק האצבעות זו בזו, אלא הפרידן, והרחיקן ונתן ריוח בין הדביקים הוי זה קומץ היתר. ומה לי אם הפרידן במכוון. - או שהמה מפורדין מצד עצמן כמו באדם זקו ודל בשר. ופסול בזה מטעם דהבין הבינים לא נקרא וקמץ הכהן וכשיטת רב עמרם במנחות, וכשיטת התוס' דבעי' דר"פ באת"ל, ובקומץ פסול בודאי:

ו עוד נראה בביאור דברי הרמב"ם באופן אחר והוא היפך ממה שכתבנו. והוא דהרמב"ם סובר דהא דקאמר הש"ס במנחות י"א מלא קומצו כדקמצי אינשי. - ומפרש הרמב"ם בפירוש המשנה וז"ל האמת בסדר הקמיצה והוא מה שלמדנו מהגמרא מה שאמר מלא קומצו כדקמצי אינשי. ונדחו דברי האומר שהוא מהעבודות הקשות עכ"ל. והנה סובר הרמב"ם דהקמיצה כפשוטה בכל האצבעות, ואינו מוחק בגודלו ולא באצבע קטנה כמבואר בפרי"ג ממעה"ק הי"ג, ועי' בכס"מ, ובאופן זה מסיר הקשות. - והנה לפי"ז כיון שאין צריך למחוק מן הצדדין. והנה כי הצדדין הוי כמו בין הבינים, וע"כ זה הוי ג"כ בכלל הקומץ. והיינו מפני שמפרש כדקמצי אינשי כפשוטו, היינו מה שהקומץ מכיל בקרבו כמו שהוא הרי זה מה שאמרה תורה מלא קומצו. ולפי"ז כשהכהן דל בשר, והקמח נכנס בין הבינים. גם זה לא יצא מכלל מלא קומצו, כי מה לי אם יש קמח נוסף מן הצדדין, או שיש קמח נוסף בין הבינים, גם זה לא יצא מכלל מלא קומצו שאמרה תורה לקמוץ כדקמצי אינשי. וזהו אם לא שינה מטבעו דהיינו שלא הרחיק אצבעותיו וכל מה שעשה כטבעו הרגיל, הרי זה נקרא מלא קומצו. ולפי"ז כל הסוגיא דידן דבעי בהא דקומץ של בין הבינים זהו כדקא סלקא דעתין שם במנחות. אבל לפי מה שמסיק רב פפא שם דהקומץ כדקמצי אינשי כפי פירושו של הרמב"ם אין מקום להסתפק כלל בהא דבין הבינים, וזהו מטעם כי גם זה לא יצא מכלל קומץ כדקמצי אינשי. נמצא מבואר שני אופנים בשיטת הרמב"ם. ויש לעיין איזה הצדק. ולדעתי נראה יותר נכון כפירוש

האחרון, ולפי"ז הוי בזה ספיקא דדינא דלשיטת התוס' פסול בוראי אם לא קמץ שמיני. ולשיטת הרמב"ם כשר, כמוש"ב:

ז ואם כן הוא שיטת הרמב"ם אתי שפיר ג"כ הא דלא הביא הרמב"ם הספק של בין הבינים. במלא חפניו דבעי רב פפא. והיינו דסבר דבעי' זו אזלא ג"כ אם אמרינן דבין הבינים בקומץ פסול. - אבל אם אמרינן דבין הבינים בקומץ כשר, מטעם דהביאור מלא קומצו כדקמצי אינשי וגם זה בכלל. - א"כ בחפינה ג"כ מלא חפניו כדחפני אינשי, וכמו שאמר רב פפא הכא כן בחפינה. והבין הבינים בכלל מלא חפניו מטעם דזה הוי ג"כ כדחפני אינשי וע"כ הא דבעי ר"פ הכא בדין הבינים במלא חפניו, זהו לפי מה שסבר הש"ס דהקמיצה הוי מעבודות הקשות, אבל לפי מה שסבר רב פפא עצמו במנחות כדקמצי אינשי. - שוב אין מקום להסתפק בבין הבינים של מלא חפניו ביוהכ"פ, וכמוש"נ:

ח והנה ראיתי בהמאירי כתב וז"ל ומה שהוא בין האצבעות סותמין אותו ואינו נראה לא מבחוץ ולא מבפנים והוא הנקרא בסוגיא זו ביני ביני, י"א שהכל בכלל הקומץ, ולא עוד אלא שיש פוסקים כך אף במה שנראה מבחוץ, הואיל והדביק הוא את ידיו כפי היכולת, עכ"ל. - והנה קשה טובא מה שכתב די"א שהכל בכלל הקומץ. דהלא מבואר בסוגיא דספק הוי. והוא בעי' דלא איפשטא, וא"כ היאך יש לומד בפשיטות שהוא בכלל הקומץ כיון דבעי' זו לא נפשטא בש"ס. עוד תמוה ביותר מה שכתב ולא עוד אלא שיש פוסקים כך אף במה שנראה מבחוץ, והיינו דגם מה שנראה מבחוץ בכלל קומץ יחשב. דזה תמוה ביותר דהלא איתא בסוגיא להיפך דהלא קאמר הש"ס דבראי לא תיבעי לך דודאי שירים הוא. וזה לא נדחה בש"ס וא"כ היאך מילאו הפוסקים לומר ההיפך. ועוד לפי מה שכתבו התוס' דבעי' דרב פפא בעי לקמן בין הבינים של מלא חפניו דהוי באת"ל דבקומץ הוי קומץ פסול. נמצא מבואר דעכ"פ אין לומר דבקומץ הוי דבין הביניים שהוא בכלל הקומץ ומקריבין אותו עם הקומץ על המזבח, וצע"ג, ט אמנם לפי מה שביארנו בשיטת הרמב"ם באופן השני דלשיטתו בקומץ דלא הוי מעבודות הקשות מטעם דלא בעינן מחיקה בגודל ולא באצבע הקטנה. ולשיטה זו ע"כ הבין הבינים בכלל הקומץ יחשב, וגם מה שנראה מבחוץ ג"כ בכלל הקומץ מטעם דכל קומץ בא קמח מבחוץ, ובכלל קומץ הוא. וע"כ המאירי נתכוון לשיטת הרמב"ם, וכמוש"נ. י י תוס' ד"ה הדר פשטה בין הבינים ספק. ונפק"מ אי טבלא הוי אם נתערב בחולין שבעזרה וכו'. ותמוה טובא הא הני טעמים הא דטבל לא בטל לא שייך הכא. והיינו לפי מה שמבואר בנדרים נ"ח דטבל לא בטל מטעם דהוי דשיל"מ, וזה לא שייך הכא במנחה מטעם שהוא לאחר הקמיצה דליתא בשאלה.

עוד טעם איכא בטבל דלא בטל מטעם דכהיתרו כך איסורו כמבואר בע"ז ע"ג וגם זה ליתא במנחה. וכבר הקשו בזה בקר"א למנחות י"א ובגבו"א הבא. ובנוב"ת האו"ח סימן קי"ד כתב דהכא שייך כהיתרו כך איסורו עפ"י הסוגיא במנחות כ"ו דפליגי ר' יוחנן ור"ה קומץ אימתי מתיר שירים באכילה דר"ה סבר משמשלה בו האור ופירש"י במקצתו. הרי מבואר דהיתרו במשהו, וא"כ אמרינן דכן איסורו ג"כ במשהו. עוד בזה דלא חלקו בין טבל לטבל יעוי"ש:

יא והנה תמהני מדוע לא נימא נפק"מ דאי טבל הוי א"כ הקומץ לא התיר את הבינים כיון דנשאר בטבלו, וא"כ הרי זה כחסר מן השירים, דמה לי אם חסר ממש, או אם הוי חסר מלהיות ניתר עם השירים. דהרי ע"כ בעינן שהקומץ יתיר את כל השירים כולו. ולא דמי לשירים שחסרו בין קמיצה להקטרה. מטעם דעכ"פ עשה הקומץ את ההיתר על כל השירים, משא"כ באופן שנשאר בטיבלא, הרי לא פעל הקומץ על כל המנחה, והרי זה כמנחה שחסרה קודם קמיצה דלכו"ע לא מהני כמבואר במנחות י' ע"א בפלוגתא דר' יוחנן ור"ל. וגם לא דמי להא שכתבו התוס' שם ד"ה אותן שירים אסורים באכילה, דשאני בזה שחסר עליהן המתיר, וצ"ע:

יב עוד מה שכתבו התוס' בדעתיה דכהן תליא מילתא תמוה טובא היאך שייך לומר דאם הכהן בדעתו שתישאר בין הבינים בטיבלא הוי טבל, מה שייך בזה דעתי', אטו בדידי' תליא מילתא, הלא בדינא תליא אם הוא קומץ וגם הבינים בכלל לא מהני מה שבדעתי' שתישאר בטיבלא. ומה שאיתא במנחות כ"ד בדעתו דכהן, התם הפירוש שדעתו על העשרון, ולא על מה שמונח שם יותר מעשרון כמבואר שם, וזהו מפני שדין התורה כן הוא לקמוץ מעשרון:

דף מח.

א בעי מר בר רב אשי אפרי' למנא ודבקיה לקומץ בארעיתיה דמנא מהו הנחה בתוכו בעינן והא איכא, או"ד הנחה כתקונו בעינן, תיקו. והנה מדקאמר הנחה בתוכו בעינן והא איכא משמע דאיכא תוך גם מלבר. דהיינו דאיכא חקק שם. ומדוע לא הוי הנחה כתקונו, היינו משום דאין משתמשין בהחקק שמבחוץ. אבל קשה מה שהקשו התוס' מהא דאמר שמואל בזבחים פ"ח דאין כלי שרת מקדשין אלא בפנים. והנה לכאורה אפשר לומר דכיון דאיכא תוך גם מבחוץ נקרא זה גם כן פנים. וע"כ צריך לומר דלמ"ד כלי שרת לא נתקדשו מבחוץ כדאיתא במנחות נ"ז דפליגי תנאי בזה. וע"כ גם כשאיכא תוך ג"כ לא נתקדשו באבראי. אבל כל זה בהכלים שנמשחו בשמן המשחה בימי משה.

אמנם בהכלים שנעשו קדושים בעבודתו. ועבודתן מחנכתן א"כ איכא למימר דבאופן שעושה העבודה בהתוך שמבחוץ מדוע לא אמרינן דנתקדשו בעבודה זו עצמה. איברא דרבינו חיים שם בזבחים מפרש דכל עיקר דינו של שמואל בא למעט באופן שחקק מושבו מבחוץ. ומכח זה הקשו התוס'. אבל יש להבין הכל טעמא מאי, דהלא כיון דאיכא תשמיש ראוי לעבודה, א"כ עבודה זו תהא מחנכתו לקדושה. ומדוע לא אמרינן דדינא שמואל בכלי שרת שנמשחו בשמן המשחה מיירי, ובזה משמיע לנו שמואל דכיון דבזה באה הקדושה ע"י המשיחה, לא פעלה המשיחה על מבחוץ, אבל בהכלים שאח"כ לאחר שנגנז השמן המשחה, ועבודתן מחנכתן שפיר אפשר לומר דאין הבדל בין פנים לחוץ. ואפשר שמטעם זה פירש"י הא דאמר שמואל בפנים דהיינו בעזרה היינו דאין כלי שרת מקדשין חוץ לעזרה. וכנראה שכן מפרש הרמב"ם והוא בהא דכתב בפר"ג מפסוה"מ ה"כ שפוסק כדברי שמואל בכל דבריו, וכתב כל כלי השרת אין מקדשין אלא במקדש, יעוי"ש. ולא כתב הרמב"ם הא דקאמר שמואל בפנים מה בא למעט, ודינא דבעינן במקדש זהו דין המשנה שם, וע"כ מפרש הרמב"ם דהא דקאמר בפנים הוא דין המשנה דתנן וכולן אין מקדשין אלא בקודש. - וזהו כפירש"י שפירש בפנים בעזרה. והא דהקשו התוס' שם והכא מדוע שינה רש"י לשון המשנה והו"ל למימר בקודש. נראה דכוונתו למימר בעזרה, ולא בסתם מקום מקודש כגון גגין ועליות למ"ד דנתקדשו, עי' פסחים פ"ה, ובלשון המשנה בקדש יש לפרש באיזה מקום שהוא מקדשי המקדש, להכי הוסיף שמואל ואמר בפנים ופי' רש"י שהוא בעזרה בפנים העזרה המוקפת מחיצות סביב, וזהו גם כוונת הרמב"ם שכתב במקדש, ולא כתב בקדש, וכוונתו בעזרה בפנים ממש:

ב ונראה בכוונת התוס' הכא משום דע"כ דינו של הרבינו חיים שם בתוס' זבחים ובעי' דמר בר רב אשי זה בזה תליא. - והיינו דאין לומר דעבודתו מחנכתו, אלא דוקא אם הוי עבודה חשובה כדין אבל אם לא הוי עבודה, מטעם דאין דרך עבודה בכך, א"כ לא הוי עבודה זו מחנכתו, והנה לפי פירוש הרבינו חיים דממעט בחקק מושבו מבחוץ ע"כ סבר דזה לא הוי עבודה. וממילא אם נפרש דברי שמואל דממעט חקק מושבו מבחוץ הכוונה דלא יצוייר עבודה בזה. וזהו כוונת התוס' הכא דלפי פירושו של הרבינו חיים בדברי שמואל, ע"כ פשיטא שאין כאן קידוש קומץ גם כן וזהו שכתבו התוס' ותימה לי וכו' ופירש רבינו חיים למעוטי חקק מושבו מבחוץ, והכוונה דלפי"ז ע"כ פשיטא דאין קידוש כלי בזה:

ג והנה פירשו התוס' דהרבינו חיים מפרש בעי' דהכא שהיפך הכלי כי כיתונא ונעשה תוכו ברו, וברו תוכו שפיר מקדש. ויש לעיין דלפי"ז כיון דהקומץ בפנים ונעשה תוכו

ברו וברו תוכו, וא"כ מה יש להסתפק בזה, כיון שאין כאן חסרון קדושה, ומדוע לא הוי בזה הנחה כתיקוני: ד עוד יש לפרש. - כמו שכתב הרמב"ם בפרי"א מפסוה"מ הכ"ה וז"ל הדביק הקומץ לדופן הכלי וקמץ, או שהפך הכלי על ידו וקמץ מתוכו ופיו למטה עכ"ל, ובאופן זה הרי הוי בפנים הכלי, והנטילה דהקומץ היתה כהוגן מטעם שהכניס ידו ממטה למעלה, אבל אין בזה הנחה כתקוני. אבל יש לעיין דכיון שע"כ לא סבר הרמב"ם למעט חקק מושבו מבחוץ כמו שכתבנו למעלה, וא"כ הלא יש לפרש גם באופן זה דהעשרון היה מונח בהמושב מבחוץ, ומשמע מזה דסבר הרמב"ם דבאופן זה הוי קומץ מעליא, וצ"ע:

א שם, בעי ר"פ נתפזר הקטורת ממלוא חפניו מהו ידו כצואר בהמה דמי ופסולה, או"ד ככלי שרת דמי ולא פסולה תיקו. ויש לעיין מדוע לא בעי זה לגבי קומץ. והנה בתוסי"ש הקשו כן תימה לרב ר' אלחנן מדשבקי' לקומץ ונקט קטורת משמע דבקומץ פשיטא ליה, ואי ילפינן מלא מלא מקומץ היינו הך. ואומר רבי דפשיטא דגבי' הוי כצואר בהמה לפי שיש ד' עבודות במנחה כנגד ד' עבודות של דם כדאמרינן במנחות י"ג, אבל בקטורת מיבעי' לי' לפי שאין כלי לחפינה, אלא משום דלא אפשר הלכך לא דמיא לי' קמיצה שהיא במקום שחיטה, וקידוש בכלי הוא במקום קבלת הדם עכ"ל, ביאור הדברים דבמקום דאיכא קבלה בחיוב, הנה קודם קבלה הרי זה כצואר בהמה, משא"כ בחפינה שאין קבלת כלי בחיוב. והיינו דאם באפשרי לבוא בחפינה בפנים שפיר דמי, להכי לא נקרא הכף שמניח שם הקטרת כקבלת הדם בכלי שרת ממילא יש מקום לומר דידו ככלי שרת דמי, וכן כתב הריטב"א בחידושיו. והנה יש לעיין דבקומץ יצוייר שאלה זו דנתפזר הקומץ מידו היינו לאחר שקמץ, והוליך הקומץ לתתו בכלי שרת לקדש. וזהו כמו הדם, לאחד שחיטה ובעי קבלה, וגבי קומץ בעי קבלה לקידושו של קומץ ובנתפזר על הארץ נפסל כמו הדם שנשפך טרם נתקבל בכלי. וזהו לרבנן דר"ש דפסלי אם לא בא לכלי שרת אחר קמיצה. אבל לר"ש דמכשיר במנחות כ"ו במשנה ולא בעי מתן כלי, אלא מוליכו על המזבח, וא"כ שוה דינו של קומץ לחפינה דקטורת, וא"כ אכתי תקשה מדוע לא בעי בקומץ לר"ש. ומדר"ש בקומץ נשמע לרבנן בחפינה, משום דבזה לא פליגי רבנן ור"ש. וממילא הדרא קושיא לדוכתי' היאך שהדין לר"ש בקומץ, כן הדין בחפינה לכו"ע אם אמרינן מלא מלא מקומץ:

ב אמנם נראה דע"כ לר"ש שאני קומץ והוא דכיון דנטילת הקומץ הוא מכלי שרת לכו"ע גם לר"ש וכמו שפירש"י שם במנחות כ"ו במשנה, ומקור לזה הא דאיתא במנחות צ"ו שאלו את רבי, והנה התוס' שם בפרק שתי הלחם פירשו דזה הקרא דמייתי רבי לא מיירי

בדבר הקומץ, אבל רש"י סבר דגם בדבר הקומץ מיירי, ומיושב בזה הא דהקשו התוס' למאי איצטרך קרא, יעוי"ש. ולרש"י אתי שפיר דמלמדנו דהקמיצה צריכה להיות בכלי שרת. ור"ש דלא בעי קידוש קומץ, ממילא כבר נתקדש הקומץ בקדושה מעליא, וא"כ פשיטא לן דבנתפזר על הרצפה לא נפסל. כיון דליכא קבלה אחריתי אחר זה. ולרבנן דר' שמעון כיון דבעי קידוש קומץ הרי זה כצואר בהמה, מטעם כיון דטעון קבלת כלי אח"כ, ואתי שפיר דברי התוסי"ש:

ג אמנם לפי המבואר אין קדושת כלי שרת על הקטורת דהידי' של כהן גדול אין להם קדושת כלי שרת, והא דקאמר הש"ס ככלי שרת דמי הוא על דרך השאלה כלומר דכיון שאין להם קבלה חיובית אח"כ להכי דינם ככלי שרת כמו"ש התוס' והריטב"א, אבל אין בזה קדושת כלי שרת, והכף אין לו ג"כ קדושת כלי שרת כיון דכל עיקרה של הכף הוא רק משום דלא אפשר, וכן כתבו התוס' לקמן דבשביל זה לא הוי הכף כלי שרת. וא"כ קשה היאך מקריבין קטורת לפני ולפנים ולא נתקדשו בקדושת כלי שרת, היינו למ"ד דהמכתשת לא היתה כלי שרת, ופלוגתא זו הובא בשבועות י"א ובשקלים פר"ד. והנה אפשר לומר כמו שכתבתי לעיל דהמחתה של גחלים מקדשתן בשעה שמניחין על הגחלים וכתבתי לעיל דלהכי לא היו מרימין מתוך ארבעה קבין לתוך שלשה כבכל יום, מפני שתהי' המחתה חסירה מעט. והיינו דכיון דלא היתה המחתה עם הגודש. והגחלים מעמיא עמיא עד שבאו לפנים, ויש מקום להקטורת שיהיו בפנים בתוך המחתה. ומזה ראיה לזה שכתבנו לעיל: ד והנה בעיא זו עלתה בתיקו. ולכאורה יש להוכיח מסתמא דסוגיא דלעיל מ"ז דאיתא וכך היתה מדתה, והקשו בתוס' מדוע לא אמרינן וכך היתה מדתה כשיעור חפניו של כהן גדול, ותירצו דטפי עדי' שהכף יותר גדולה בכדי שלא יתפזר ויפול לארץ מעט, יעוי"ש. והנה אם אמרינן דידיו ככלי שרת דמי ולא מיפסלו בנפילה לארץ, וא"כ למה בעינן שתהי' הכף גדולה, והלא גם כשהכף שוה לפי מדת ידיו של כהן גדול שפיר דמי ואם יפול מעט ילקט ויאספנו ויתן לתוך הכף, ובזה אין לומר השתא לפני מלך בשר ודם וכו' כמו"ש התוס' הכא בד"ה או"ד וכו' משום דזה כתבו באופן שיניח לקטורת לגמרי ליפול לארץ, ולעשות כן בקביעות. אמנם באופן אשר לפעמים מתפזר מעט, זה אינו גנאי. ומדחזינן דלא משני הש"ס כן, משמע דסבר הש"ס דידיו של כהן גדול לא הוי ככלי שרת אלא כצואר בהמה ומה שנתפזר על הארץ נפסלים:

ה והנה בירושלמי פר"ה בעי חפנים מהו שיעשה ככלי שרת לקדש. והנה בזה שאמרו לקדש הכוונה שהידיו של הכהן גדול עושה פעולת כלי שרת ממש לקדש את הקטורת בקדושת הגוף. וכן פירשו המפרשים שם. וכן משמע שם בירושלמי דאיתא לקמן אין

תימר הפנים לא עשו אותן ככלי שרת לקדש הדא אמרה חפן ומת אחר נכנס בחפניו, יעוי"ש, מבואר דאם עשו אותן ככלי שרת אין אחר נכנס בחפניו לפי שכבר קידשו בחפניו של ראשון, עי' בפנ"מ. עכ"פ מבואר דהירושלמי בעי לענין עצם קידוש אם ידיו מקדשין הקטורת בקדושת הגוף: ו והנה נראה שזה לא בעי הירושלמי בנתפזרו הקטורת על הרצפה מפני שזה אין נפק"מ לענין קרושה אלא זה תליא בקבלה הבאה אחדיה, וכמו שביארנו לשיטת התוס'. רק בעי בעצם הענין של הקדושה אם הידים מקדשין, ונפק"מ לענין פדיון כמו שפירשו המפרשים, או לענין אם מת אחר יכול לכנס בחפניו כמו שאמרו שם בירושלמי ומה שפירש הקר"ע הנפק"מ לענין אם נתפזרו יעוי"ש, לא דק בזה כי אין זה ענין לקדושה. וגם מוכח כן מהרמב"ם שכנראה סבר דהמכתשת היתה כלי שרת כמו"ש בפר"ב מכלי המקדש ה"ו דאם נעשית בכלי חול פסולה, וע"כ כוונתו דהמכתשת היתה כלי שרת. ומ"מ פסק הכא בפר"ה מעבודת יוהכ"פ בנתפזרו הקטורת דספק פסול הוי. וע"כ דהירושלמי לא נחית לספק זה בהא דבעי אם ידיו ככלי שרת, וזה שונה מבעי' דש"ס דילן. ובטח דהירושלמי סבר דדין הפנים כדין קומץ. ובשניהם נפסלים מה שנתפזר על הרצפה מטעם דכצואר בהמה דמי. ואעפ"י שקבל הכף לא היתה רק מטעם דלא אפשר. אבל ע"כ דהתורה ירדה לזה מראש. והרי זה כאילו אמרה תורה לתתן בכף, וכמו שכתבנו לעיל דזהו הביאור דקאמר הש"ס כדאשכחן בנשיאים, ובאופן זה הוי הכף כלי שרת ומקדש את הקטורת בקדושת כלי שרת. והנה תצא מזה דלשיטת הירושלמי הדין דהקטורת שנתפזרו מידיו פסולים בודאי, אבל הרמב"ם תפס כשיטת ש"ס דילן דספק הוי:

א שם, בעי רב פפא חישב בהפינת הקטורת מהו, מי אמרינן יליף מלא מלא ממנחה וכו'. אמר רב שימי בר אשי ת"ש הוסיף ר"ע הסולת והקטורת זכר ומדלינה פסלה פסלה נמי מחשבה. והנה הרמב"ם כתב בפר"ה מעבודת יוהכ"פ הכ"ז וז"ל חפינת הקטורת עבודה, והמחשבה פוסלת בה, עכ"ל, ויש לעיין מה זה טעם מפני שהיא עבודה הלא זה הטעם לא נזכר בגמ'. והלא מבואר דעיקר הטעם הא דנתפס מחשבה בחפינה הוי מדפסלה לינה, שהוא חוץ לזמנו בפועל, לכן גם מחשבה דחוץ לזמנו נתפס בזה, וכמו שפירש"י. אבל זה לבדו מפני שהחפינה עבודה זה לא יספיק:

ב עוד יש לעיין על איזה מכוון הש"ס הא דחישב בחפינה, אם מה שתופס בחפניו. או על מה שמערה מידיו להכף. והנה בזה שפשיט הש"ס מהא דפסלה לינה, וזהו אחרי שקידשה בכלי, וכמו שפירש"י, וזהו בהא שמערה הקטורת מהחפניו להכף. והנה משמע דסבר רש"י דהכף יש לו קדושת כלי שרת וצ"ע. והרמב"ם שכ' סתם חפינת

הקטורת עבודה היא משמע שעל החפינה דבחפניו מיירי, ובחפינה דבחפניו ליכא פסול לינה. ועוד דהנה הק' התוסי"ש מהא דזבחים ק"ד דאיתא שם במסקנא דלא תליא פסול מחשבה בפסול לינה, וכתבו ואומד דבי דה"נ לא פשיט לו מדפסלה לינה פסלה מחשבה ולהכי קאמר קס"ד, והתלמוד לא חש לדחות, יעוי"ש, וכן כתב התוס' די"ד בחידושיו ליומא, יעוי"ש. נמצא מבואר דבעי' זו לא איפשטא, וא"כ תמוה טובא מדוע פסק הרמב"ם דמחשבה פוסלת בחפינה, כיון דבאמת בעי' זו לא איפשטא: ג ונראה דהרמב"ם אינו מפרש כפירש"י דהש"ס מביא ראיה דמדפסלה לינה שהוא תלוי בזמן, להכי גם מחשבת הזמן פוסל בה. אלא העיקר הא דבעי דב פפא אם מחשבה פוסלת בחפינה הכוונה אם החפינה דבידיו חשיבה כמו קמיצה להיות מחשבה נתפסת בה, והיינו דאיכא למימר דשאני קומץ משום דאיכא מתן כלי אח"כ, להכי חשיבה הקמיצה להיות מחשבה נתפסת. משא"כ הא דהפינה בקטורת שאין מתן כלי אחריה, דהכף יש לומר דלא חשיבה מתן כלי מטעם דטפי עדיף בלא כלי, ואלא הוא מטעם דלא אפשר, וכמו"ש הריב"א הכא בתוס' ד"ה מדפסיל. וזהו סברת רב פפא בבעי' זו. ובזה פשיט הש"ס מדחזינן דפסיל בה לינה, פסלה בה נמי מחשבה. והיינו מדחזינן דלינה פוסלת בהו. והיינו דמיירי בקטורת דיום הכפורים, וכמו"ש התוס', וכיון דחשיבה כלי לענין לינה הנה כמו כן חשיבה הנתינה להכלי לעבודה חשובה להיות מחשבה נתפסת בה. ואין זה ענין להא דזבחים ק"ד דאיתא שם דאין להוכיח ממחשבה דלא פסלה, דלא פסלה נמי לינה דדלמא מחשבה לא פסלה ולינה פוסלת. משום דשפיר יש לומר דלינה שהוא בפועל פוסל, וזה חמור ממחשבה. משא"כ הכא דעיקר הוכחת הש"ס להוכיח דהנתינה לכף הוי עבודה חשובה, שפיר הוי הוכחה מעליא דמדחזינן דהכלי פועלת פסול לינה, חזינן מזה דהכף נחשבת לכלי, ממילא הנתינה להכף הוי עבודה, וממילא גם החפינה בידיו שהוא כעין קמיצה בקומץ הוי ג"כ עבודה חשובה, וסבר הרמב"ם דבעי' זו איפשטא, והא דקאמר הש"ס קס"ד זה לא דייקא דלא קאי במסקנא הכי, ואיתא כזה בש"ס, עי' ריש ב"ב ובבה"מ שם. נמצא לפי"ז דלענין מחשבה בחפינה פליגי רבותינו בהתוסי"ש והתוס' רי"ד סברי דבעי' זו לא נפשטה. והוי ספיקא. והרמב"ם סבר דמחשבה פוסלת בודאי: ד והנה הריטב"א כתב בחידושיו ליומא דכלל זה מהא דפסלה לינה דמחשבה ג"כ פוסלת אין זה כללא וכו'. וטעמא דמילתא משום דגבי פיגול כתיב אם האכל יאכל אחת אכילת מזבח ואחת אכילת אדם, וכל שאין בו לא אכילת מזבח ולא אכילת אדם אין בו פיגול. ותו איכא נמי איברים דפסלה בהו לינה ולא פסלה בהו מחשבה, וטעמא משום שאין פיגול אלא בדבר שהוא עיקר כפרה, משא"כ באיברים,

שאין כפרה אלא בדם. ותו איכא מנחת כהנים ומנחת נסכים ומנחת כהן משוח דפסלה בהו לינה ולא פסלה בהו מחשבה וטעמא משום שאין בהם ד' עבודות דהא אינן נקמצות, אבל חפינה אית בה ד' עבודות חפינה כנגד שחיטה וקבלת הכף והולכה והקטרה כנגד זריקה עכ"ד. ויש לעיין דבתחילה כתב הריטב"א שאין פיגול אלא בדבר שיש בו או אכילת מזבח או אכילת אדם. ולפי"ז בקטורת שאין בו לא אכילת אדם ולא אכילת מזבח. בודאי שאין מחשבה פוסלת ואין בו פיגול, ומ"מ מסיים דיש בו פיגול מטעם דיש בו ד' עבודות, ותמוה דמה מהני הא דיש בו ד' עבודות כיון שאין התנאי דאכילה. ועוד מה שכתב דבמנחת כהנים, ומנחת כהן משוח שאין בו משום מחשבת פיגול. והלא תנן בהדיא בזבחים מ"ג דנפסלין משום מחשבה ואם כוונת הריטב"א שאין בהם חיוב כרת. הנה כמו כן בקטורת אין בו חיוב כדת משום פיגול, דהרי חשיב שם התנא קטורת בהדי הני. ובאמת הקשו התוס' הכא דהיאך אמרינן יש פסול מחשבה בקטורת והא תנן בזבחים אלו שאין חייבין עליהן משום פיגול הקטורת וכו' ותירצו דאין בהו חיוב כדת אבל מיפסלו וכמו שאיתא בזבחים י"ד דכו"ע סברי דמיפסלו מק"ו, יעוי"ש, וכן כתבו התוסי"ש. אבל עכ"פ קטורת הוי כמו הני דחשיב שם במשנה. והיאך כתב הריטב"א דהקטורת דהכא דין פיגול נוהג בהו: ה ונראה דסבר הריטב"א דקטורת דיוהכ"פ שאני מהקטורת דמקטירין כל השנה. וזה הדבר דהנה איכא שני תנאים בדבר הפיגול. א) דבעינן התנאי דאכילה או אכילת אדם, או אכילת מזבח. ב) בעינן ד' עבודות כמו בשלמים שזהו מקור הדין דפיגול. והנה בדבר האכילה י"ל הא דנשרפין במקום קדוש שפיר נקראת שריפה זו אכילה דהיינו אכילת גבוה. ואעפ"י שאינו במזבח החיצון. ודלא כר' שמעון דבעי דוקא על מזבח החיצון כשלמים, אלא גם אם נשרפין שלא במזבח החיצון אם רק נשרפין בקודש כדין התורה זהו ג"כ בתורת אכילה נחשב, וזהו כרבנן דר"ש. והנה ממועט מזה שריפת פדים הנשרפים ושעירים הנשרפים שהם נשרפין בחוץ ומנחת כהנים ומנחת כהן משיח אעפ"י שיש בהם אכילה וזהו נקרא שפיר אכילת מזבח, וכן מוכח מדברי התוס' הכא ד"ה חישב שכתבו כיון דאכילת מזבח היא מדפסלה בה לינה, אבל חסד בהו התנאי דד' עבודות. והנה כמו כן גם בקטורת של כל השנה אעפ"י שיש בהו התנאי דאכילה שנקטרות על מזבח הפנימי, אבל הלא חסר בהו התנאי דד' עבודות. משא"כ הקטורת של יוהכ"פ דיש בזה תרתי, היינו בדבר האכילה שהם נטקרין בפנים. וגם איכא ד' עבודות, מטעם שניתוסף בהו הא דחפינה והוי דומיא דקומץ במנחה. והנה אעפ"י דאין חיוב כרת בפיגול רק בדבר הניתר. הנה ע"כ כל זה כשיש מתיר וניתר. משא"כ כשאין מתיר וניתר סבר הריטב"א דיש פיגול:

ו והנה לפי"ז ע"כ מוכח דמפרש הריטב"א דהפשיטות מהא דפסלה לינה. לומר דיש בהכף חשיבות כלי וממילא הוי החפינה עבודה חשובה כמו קמיצה במנחה, וסבר ג"כ הריטב"א דהבעי' הלזו נפשטה. וזהו כדעת הרמב"ם, וזהו שכתב הרמב"ם וחפינת הקטורת עבודה היא. וכוונתו כמו"ש הריטב"א דהיינו בכדי להשלים התנאי דד' עבודות, שזהו המעכב לפיגול בהקטורת דמקטירין כל השנה, משא"כ הקטורת דיוהכ"פ שניתוסף עבודה, וזהו עבודת החפינה ולהכי מחשבה נתפסת בה:

ז ותצא דין מחודש בהקטורת של יוהכ"פ דנתפס בהו מחשבה לפיגול גם לענין חיוב כרת. וזהו דלא כהתוס' שכתבו דכל עיקר הא דבעי ד"פ וגם הפשיטות דפסלה מחשבה לא הוי רק להיות פסול, אבל לא לכרת. וזהו דסברי התוס' דקטורת דיוהכ"פ שוה להא דקטורת של כל השנה. אבל להרמב"ם והריטב"א חמירא טובא הקטורת של יוהכ"פ דמחשבה פועלת עליהן להיות פיגול גם לחיוב כרת, וכמוש"נ:

ח וראיתי אח"כ בהמאירי ליומא כתב וז"ל חפינת הקטורת וקומץ המנחה עבודה גמורה היא. וכל מחשבת פיגול פוסלת בהם, ד"ל שאם חשב בחפינתו או בקמיצתו על מנת להקטירו למחר נתפגל עכ"ד. והנה מדכתב חפינת הקטורת והקמיצה דהמנחה ביחד ובשניהם יש פיגול. ע"כ כוונתו לפיגול גמור גם לחיוב כרת דבקומץ המנחה פשיטא שיש כרת בפיגולו, הנה כן במחשבה דחפינה יש כרת בפיגולו, ולא בעינן דבר הניתר במקום שאין מתיר וניתר כמו"ש לעיל, וזהו כמו שביארנו לשיטת הרמב"ם והריטב"א, וזהו שיטת המאירי, ומזה מוכה להדיא כמו שכתבנו בס"ד:

דף מח:

א בעי דב פפא חישב בחתיית גחלים מהו מכשירי מצוה כמצוה דמי או לא. תיקו. והנה לפירושו של הריטב"א דמפרש דלענין פיגול בעינן ד' עבודות, ובחפינה ישנן ד' עבודות. ולזה בעי הגמ' לעיל בחפינה אם ישנן בפיגול. ולפי"ז תמוה טובא הלא בחתיית הגחלים ליתא ד' עבודות, וא"כ לא דמי לקמיצה. אמנם ראיתי בריטב"א מפרש דלאו לענין פיגול מיבעיא אלא לענין פיסול ההקטרה שהקטיר באותן גחלים, יעוי"ש. והיינו שיהיה הדין דאותן גחלים כדין מנחת כהנים ומנחת כהן משיח דליתא במחשבת פיגול רק לפסולא גרידא. אמנם לא כן משמע ברמב"ם שם שכתב וז"ל חפינת הקטורת עבודה, והמחשבה פוסלת בה וכן חתיית הגחלים לקטורת נפסלת במחשבה, שמכשירי קרבן כקרבן עכ"ל, משמע מדבריו שחד דינא אית להו לשניהם, ואם נפרש בדברי הרמב"ם בחפינה דהוי גם פיגול כמו שכתבנו לעיל לדברי הריטב"א והמאירי. א"כ סבר דגם

בהחתייה דהגחלים הוי פיגול מעליא וזה תמוה דמדוע תהי' החתייה דהנחלים עדיפא ממנחת כהנים וכדומה. איברא דיש מקום לומר דהרמב"ם סבר דדיניהם חלוקים מדלא כללם כאחד. אלא חלקם לעתים דכתב דין דחפינה, דמחשבה פוסלת בה. וכתב אח"כ וכן חתיית הגחלים לקטורת נפסלת במחשבה. ומדלא כללם ביחד אפשר לומר דדיניהם חלוקים, דבחפינה הוי הפסול בתורת פיגול, ובחתייה הוי הפסול רק פסול גרידא:

ב אמנם יש לומר דהחתייה בגחלים אם אמרינן דמכשירי קרבן כקרבן. והיינו דהגחלים והקטורת אחד הוא. א"כ שפיר יש לומר דמה שנעשה בהקטורת הרי זה נחשב גם להגחלים כיון דאחד הם. והרמב"ם מפרש מכשירי מצוה כמצוה דלא הוי בגדר מצוה, משום דלענין מצוה בודאי ההכשר מצוה לא הוי כהמצוה בשום מקום, ולהכי כתב הרמב"ם הכשר קרבן כקרבן, והכוונה שזה לא הוי בתוד הכשר, רק הוי עצם הקרבן ממש, וזהו כי הקטורת בלא גחלים לאו כלום הוא, ושתיהן הן כקרבן אחד, וממילא הד' עבודות שישנם בהקטורת תחשב גם להגחלים. ואם החפינה יש לה חשיבות לענין פיגול מטעם דישנה בד' עבודות, הנה גם הגחלים בכלל. ויש בהם תודת פיגול. והא דחלקם הרמב"ם לשתים זהו מפני שבש"ס הם שתי בעיות: ג ובעיקר דברי הרמב"ם יש לתמוה דהיאך פסק בחתיית גחלים דישנם במחשבה והלא בגמ' הוי בעי' דלא איפשטא, ועי' בלח"מ. והמאירי תמה בזה על הרמב"ם:

ד ונראה בביאור שיטת הרמב"ם דהנה לכאורה קשה מדוע סתים הש"ס בתיקו. הלא בעי' זו תליא בבעי' דחפינה. והיינו דבעי' זו אם מכשירי קרבן כקרבן, והיינו דהגחלים שהם מכשירי הקטורת דינם כהקטורת גופה. וקשה הלא גם בחפינה גופי' הוי ספק אם מחשבה פוסלת, וא"כ בגחלים דאיכא עוד ספק אם מכשירי קרבן כקרבן, הלא איכא ספ"ס דשמא גם בחפינה לא מהני מחשבה, ואפילו את"ל דמהני מחשבה בחפינה אכתי ספק אם מכשירי קרבן כקרבן דמיא והוי ספ"ס מעליא, ומדוע סתם הש"ס בתיקו. וגם קשה מדוע פסק הרמב"ם דמחשבה פוסלת בחתייה, במקום דאיכא ספ"ס. אמנם זה לא קשה כיון דהרמב"ם פסק דבחפינה מחשבה פוסלת, ודלא כשיטת התוסי"ש ותוס' די"ד דסברי דבעי' דהפינא לא איפשטא ולדידהו הוי בחתייה ספ"ס. אבל זה קשה לדידהו מדוע מסיים הש"ס בתיקו:

ה ונראה דהוקשה להרמב"ם דסבר דבעי' דחפינה איפשטא דמהני' מחשבה. מהא דקתני דקטורת נפסלת בלינה וכדלעיל. וא"כ לפי"ז יש לפשוט גם בעי' זו דחתייה. ורש"י הקשה בזה והתוס' והתומי"ש ובריטב"א ומתרצים מפני שהגחלים אינם גוף הקרבן, יעוי"ש. אבל הרמב"ם לא סבר כן. וזהו מהטעם שכתבנו מפני שהקטורת וגחלים הם קרבן אחד

אם אמרינן מכשירי קרבן כקרבן דמי. וא"כ מדחזינן דלענין לינה גם גחלים בכלל. וא"כ יש להוכיח דמכשירי קרבן כקרבן דמי. ומטעם זה מפרש הרמב"ם בהא דבעי הש"ס אם מכשירי מצוה כמצוה דמי. היינו יש ללמוד מלא המחתה האמור בגחלים במו"ש דמלא מלא ממנחה, וזהו דבעי' זו הוי בבעי' דהפינה אם אמרינן בזה גז"ש מלא מלא ממנחה. והיינו אם אמרינן מכשירי מצוה כמצוה דמי. יש ללמוד בגז"ש המלא האמור בגחלים מקומץ דהמנחה. ואין להשיב מה לקומץ שהוא עצם קרבן, אבל אם אמרינן דמכשיר הוי קרבן שפיר אמדינן הגז"ש מהקומץ דהמנחה, או"ד דמכשיר קרבן לאו כקרבן, ולא ילפינן בגז"ש ממנחה. ולפי"ז הוי בעי דרב פפא בהא דחתיית גחלים כמו הא דחפינה. וממילא הא דפשיט רב שימי בד אשי מהא דהוסיף ר"ע וכו' ומהא דפסלה לינה. הנה הפשיטות הזה שייך גם להא דחתיית גחלים. וכיון שביארנו דסבר הרמב"ם דזה פשיטא דמכשירי קרבן דהיינו הגחלים הם כהקטורת עצמן. וזהו שפסק הרמב"ם בפשיטות דמכשירי קרבן הם כקרבן, מטעם דזה פשוט היה להש"ס ואעפ"י שהמסדר הש"ס הוי בעי' דר"פ בהא דחתיית גחלים אחרי הפשיטות דרב שימי בר אשי. אבל הרמב"ם סבר דהפשיטות דרב שימי בר אשי, היתה על הני שתי הבעיות, וכמוש"נ א שם בעי מיני' מרב ששת הולכה בשמאל מהו. ופירש"י הולכת הדם מיבעי ליה מטעם דלא כתיב כהונה בהדיא, יעוי"ש. והביאור בזה דשמאל לאו משום פסול זרות הוא. אלא הוא מטעם שמאל מפני שחסד ימין, וממילא כיון דלא כתיבא כהונה בהולכה בהדיא יש מקום לומד דחסרון ימין אינו מעכב אמנם במקום דכתיב כהונה פשיטא דחסרון ימין הוי כעיכובא ולפי"ז בהולכת הקטורת דכתיב ולקח והביא דהיינו הכהן גדול, והוי כמו דכתיב בהדיא כהונה דהרי אינה כשדה אלא בכהן גדול, פשיטא דבעינן ימין דוקא ולפי"ז אפילו אם אמרינן גבי הולכת הדם דחסרון ימין אינו בעיכובא. אכתי יש לדון דגבי קטורת דיוהכ"פ הוי חסרון ימין בעיכובא. וע"כ הא דאכשר רחמנא הולכה בקטורת בשמאל הוא משום דלא אפשר כמו שקאמר הש"ס לעיל:

ב ולפי"ז יש לעיין בהא דקאמר רב ששת תניתיה נטל את המחתה בימינו ואת הכף בשמאלו, ופשיט מזה דהולכה כשרה בשמאל. וקשה הא שאני הכא משום דלא אפשר, דהרי אי לאו האי טעמא פשיטא דהכא פסול בשמאל. מטעם דהולכה זו דמיא לשארי עבודות שנאמר בהו כהן בהדיא. וראיה לזה הא דאיתא במנחות ו' ע"ב לבן בתירא דפריך שם מ"ש שמאל דאית לי' הכשירה ביוהכ"פ, יעוי"ש. הרי חזינן דמדמה הש"ס שמאל דהולכה דיוהכ"פ לקמיצה דמנחה. וזהו דהולכה דהכא הוי כמאן דכתיבה בהדיא

כהונה, וע"כ עיקר הטעם דכשירה בשמאל הוא משום דלא אפשר, ואין דנין אפשר משאי אפשר:

ג והנה אפשר לומר דסברת רב ששת דאם הולכה בשמאל פסול. א"כ היה יכול לעשות כמו שקאמר הש"ס לעיל דנשקלי' לקטורת בחפניו, ונחתיה למחתה דגחלים עלויה וליעול וכו'. ואם בשביל שאין עושין כן לפני מלך בשר ודם וכו'. אמנם אם הולכה בשמאל פסול ע"כ יש לעשות כן, וזהו כבוד של מעלה כיון שזהו מטעם דלא אפשר לנהוג כבוד כמו כבוד לפני בשר ודם. ודין התודה זהו כבוד של מעלה, ומדחזינן דקפדינן אכבוד ומעייל לקטורת בשמאל ע"כ דהולכה בשמאל כשר, וממילא יש לפשוט דגם בדם הולכה בשמאל כשר. והוי הפשיטות גם מכה כש"כ דמה התם ביוהכ"פ דבעינן כהונה בהדיא ומ"מ כשר הולכה בשמאל, וא"כ הולכת הדם דלא כתיבא כהונה בהדיא פשיטא דחסרון ימין אינו מעכב ד אבל לפי"ז יש לעיין דהנה מסיק הש"ס מברייתא דהולכה בשמאל פסול. - וקשה טובא הא שפיר מוכח מהא דהולכת הכף ביוהכ"פ דהולכה בשמאל כשרה. והתוסי"ש כתבו וז"ל וממתניתין אין ראיה דהיינו משום דלא אפשר, וקרינן לה נמי בהקומץ דבה מנחות כ"ה הותר מכללו אצל יוהכ"פ עכ"ל. - ותמוה דמה שייך לא אפשר אם באמת שמאל פסול ובהכרח יש לעשות כמו שקאמר הש"ס, וזהו דרך כבוד אם עושה כדין וזהו באמת פשיטותא דרב ששת כמו שכתבתי, ונראה דכוונת התוסי"ש דכיון דלא אפשר רק אם הדבר נעשה שלא בדרך כבוד ממילא נמסר הדבר לחכמים להביא בכף כדאשכחן בנשיאים, וממילא בהכרח ההולכה בשמאל והרי זה כאילו נאמרה כן ההולכה להביא הכף בשמאל. וזהו דין תורה ויובן בזה הא דהביאו התוס' ראיה מהא דמנחות כ"ה דקאמר הש"ס דשמאל הותר מכללו ביוהכ"פ, והיינו דלא שייך לומד הותר מכללו אם לא שכן הדין גם בלכתחילה. - ומזה מוכח דהא דלא אפשר הוי כן הדין שהותר שמאל: ה כתב הרמב"ם בפר"ד מעבודת יוהכ"פ ה"א וז"ל כבר ביארנו שהולכה בשמאל פוסלת בדם הקדשים ושאר העבודות, ולפיכך היה מן הדין שיוליך המחתה בשמאלו וכף הקטורת בימינו, אבל מפני כובד המחתה ועוד שהיא חמה, אינו יכול לסובלה בשמאלו בד הארון. לפיכך נוטל המחתה בימינו וכף הקטורת בשמאלו עכ"ל, והקשה מדן בכס"מ וק"ל כיון שהולכה בשמאל פוסלת היאך הכשירו כאן מפני טעמים הללו, יעוי"ש. ולכאורה דבריו תמוהים דהלא כיון שאי אפשר לא אפשר, והלא לא נתנה תודה למלאכי השרת, אמנם ע"כ כוונתו איברא דזה לא אפשר לאדם שישא המחתה עם גחלים בשמאלו. אבל כל זה אם אמרינן דמעייל הקטורת בכף. אבל הלא יש עצה דלעייל הקטורת בחפניו, ויניח המחתה עם גחלים עילויה כמו דקאמר

הש"ס לעיל. ורק מפני זה שאין עושין כן לפני מלך בשר ודם וכו'. אבל אם אמדינן דהולכה בשמאל פסול מן הדין, א"כ בהכרח יש לעשות כן להביא הקטורת בחפניו. זהו כוונת מרן בהקושיא והנה מתרץ וז"ל ואפשר דהולכה בשמאל לא פסלה אלא מדרבנן עכ"ל, וקשה לי טובא על זה דהיאך אפשר לומר דפסול הולכה בשמאל לא הוי מדרבנן, וא"כ הא דהוכשר שמאל ביוהכ"פ היינו דלא גזרו בזה רבנן מטעם דלא אפשר וא"כ היאך נפרש סוגיא דמנחות ד' ע"ב דאיתא שם דפריך מ"ש שמאל דאשכחן לה הכשירה ביוהכ"פ וכו', מבואר דסבר הש"ס דיליף בן בתירא להכשיר קמיצה בשמאל מטעם דהולכה כשרה בשמאל כשרה ביוהכ"פ, וקשה הלא שאני הולכה דליתא פסולה בדאורייתא. וגם שם במנחות כ"ה דקאמר הש"ס שאני שמאל דהותר מכללו ביוהכ"פ, הלא מה שייך הותר מכללו אם לא נאסר מעולם מדאורייתא, ועוד דע"כ שאני הולכה דיוהכ"פ בהא דקטורת מהולכת הדם. והוא דהלא עיקר מה שמספקא להש"ס בהולכת הדם אם כשר בשמאל, הוא מטעם דלא כתיב כהונה בהדיא כמו שפירש"י. וזה לא שייך בהולכה דקטורת ביוהכ"פ דע"כ בכהן גדול הוא נעשית. וממילא יש לנו לומר דמדאורייתא פסולה בשמאל. וע"כ זהו סברת הש"ס שם במנחות. וא"כ דברי מרן תמוה טובא. וגם מלשון הרמב"ם משמע שסבר שהולכה בשמאל פסולה מדאורייתא מדכתב כבר ביארנו שהולכה בשמאל פוסלת בדם הקדשים ושאר העבודות, וכתב מרן וציין המקום שכתב הרמב"ם כבר ביארנו בזה בהלכות ביאת מקדש פר"ה. והנה שם בפר"ה הי"ח לא נזכר כלל מהולכה, אלא כתב סתם וז"ל ואין עבודה אלא בימין, ואם עבד בשמאל פסולה עכ"ל, ודין זה כולל כל העבודות שבמקדש וע"כ כוונת הרמב"ם בזה שכתב וכבר ביארנו הכוונה מדכלל כל עבודות ביחד, הנה גם הולכת הדם בכלל, וא"כ מוכח מזה דסבר הרמב"ם דהולכת הדם בשמאל פסולה מדאורייתא, וזהו שכתב כאן כבר ביארנו שהולכה בשמאל פוסלת בדם הקדשים "ושאר העבודות", ויש להבין מה זה הכוונה שכתב ושאר העבודות דאין לפרש הולכה בשאר עבודות הלא ליתא הולכה רק בדם, ובקומץ דעת הרמב"ם בפר"ב מפסוה"מ הכ"ד דכשר גם בשמאל, ומה שייך שאר עבודות, וע"כ הכווה דשאר עבודות קאי על שמאל דשמאל פסול בשארי עבודות, הרי מבואר דסבר הרמב"ם בהולכה שוה לשארי עבודות להיות נפסל בשמאל, וע"כ דסבר הרמב"ם שהוא מדאורייתא, סוף דבר דברי מרן צע"ג:

ו והנה מה שכתב שם מרן בתירוץ שני וז"ל א"נ אע"ג דהולכה בשמאל בדם פסלה מדאורייתא. משום דאי אפשר שלא בהילוך, בקטורת לא פסלה, ובהכי אכשר רחמנא עכ"ל, הנה כוונת מרן כפשוטו משום דשאני הכא דאי אפשר, אבל מה שכתב הטעם

בדם משום שאי אפשר שלא בהילוך, תמוה דהלא אדרבה הולכת הדם אפשר לבטלה בשוחט אצל המזבחה ופליגי ר"ש ורבנן בזבחים י"ד אם מחשבה פוסלת בהולכה. וא"כ עכ"פ אין לומר דבשביל זה שאי אפשר לבטלה פסולה בשמאל. כיון דזה ליתא דהלא אדרבה הולכה בדם אפשר לבטלה. והולכה בקטורת דיוהכ"פ אי אפשר לבטלה:

ז והנה בחידושי הריטב"א כתב תיובתא, ומתניתין דהוליך את הכף בשמאלו, שאני התם דלא בעיא כלי אלא משום דלא אפשר עכ"ל. ולכאורה מה זה ענין דלא בעיא כלי הכא, דמשמע מדבריו דכיון דלא בעיא כלי מעיקר הדין, להכי לא חשיבה הכלי שהוא הכף דליבעיא ימין דוקא, ותמוה דהלא ההולכה לא הוי בשביל הכלי אלא בשביל הקטורת. והקטורת בודאי חשיבה טובא שהיא עיקר הכפרה. ח ח אבל נראה דכוונת הריטב"א דהלא עיקר הדבר דנתחדשה להשתמש בשמאל הוא מטעם דבעיא כף משום דבלא כף ג"כ יכול לקיים ההובאה בפנים ורק מפני שאין זה דרך כבוד, נמצא דהאי כף לא הוי מעיקר הדין, ולא כתיבה כף בתורה ולולא הכף ליתא לדין הולכה כלל, דהרי היה מביא בחפניו נמצא דכל עיקר ההולכה ליתא בתורה ורק אח"כ נולדה מסברת חכמים, והולכה כזו שלא נאמרה בתורה מתכשרא גם בשמאל, ואינו דומה להולכת הדם, דע"כ כתובה בתורה באופן ששחט רחוק מן המזבח והרי זה בכלל והקריבו את הדם שזהו הולכה וקבלה ביחד, נמצא שהולכה זו כתובה בתורה והולכה דיוהכ"פ לא כתובה בתורה. ואפשר להעמיס סברא זו בדברי מרן בתירוץ השני שכתב אע"ג דהולכה בדם פסולה מדאורייתא. משום דא"א שלא בהילוך. הכוונה דבשוחט רחוק מן המזבח ההולכה בהכרח, והולכה זו כתובה בתורה. אבל בקטורת לא פסלה, משום דיש להביא בחפניו לפי מה שכתוב בתורה ולקח והביא:

ט והנה בזה שכתבנו לעיל דע"כ הולכה בשמאל בדם פסלה מדאורייתא. ראיתי בהמאירי כתב וז"ל קבלת הדם והולכתו וזריקתו וכל העבודות שהכפרה תלויה בהן כגון עבודות שבדם וכו' כולן צריכות שתהא עבודתם בימין, ואם עבד בשמאל פסול, אלא שאינו לוקה יעוי"ש. הרי מבואר דחשב הולכה ביחד עם כל העבודות שבדם ובכולן כתב שאינו לוקה, זהו כמו שכתב הרמב"ם מביא"מ בסתם עבודות, נמצא מבואר דגם בהולכה הוא מדאורייתא ודינו כקבלה בדם וזריקה. וביותר כאשר הוכחנו בהוכחה גמורה וברורה כמוש"נ:

י והנה בדבר הולכת הקומץ שכתבנו לעיל דעת הרמב"ם דמכשיר בשמאל. הנה מסוגיא דילן משמע להיפך, וזהו מדבעי מיני' מרב ששת, בדבר הדם ומדוע לא בעי בדבר הקומץ. והנה פירש"י אתי שפיר. וזהו דדוקא גבי דם יש להסתפק מטעם דלא כתיב בה

כהונה. משא"כ מנחה דכתיב בה כחטאת וכאשם והנה בחטאת כתיב אצבע, וכל מקום שנאמר אצבע אינו אלא ימין, ובאשם כתיב כהונה, וכל מקום שנאמר כהונה אינה אלא ימין. ולהכי פשיטא להש"ס דהולכה דהקומץ הוא בימין. ורק לגבי דם מיבעי'. ומזה יש לתמוה על הרמב"ם דפסק דכשר הולכה דקומץ גם בשמאל. ובלא"ה תמוה דהלא פליגי בזה רבנן ור' שמעון במנחות כ"ו ושיטת הרמב"ם הוא אליבא דר' שמעון, ותמוה והנה הלח"מ כתב בדעת הרמב"ם דבדיעבד סבר הרמב"ם בר' שמעון דלא בעי כלי שרת, וממילא כשר בשמאל כמבואר בסוגיא שם דזה בזה תליא, יעוי"ש. אבל דבריו תמוהין דהרי הרמב"ם כתב בהדיא בפרי"א מפטוה"מ דשלא בכלי שרת פסולה. וצע"ג:

יא והנה בירושלמי יומא פר"ב ה"א איתא בזה פלוגתא דאיתא שם דאמר ד' יוחנן קומץ שקדש בכלי והקטירו בין ביד בין בכלי בין בימין בין בשמאל. יהודה בי רבי אומר או מחטאת ביד או באשם בכלי ובלבד בימין, יעוי"ש. הרי מבואר דר' יוחנן סבר דהולכת הקומץ להקטיר כשר גם בשמאל. וא"כ אפשר לומר דהרמב"ם פוסק כר' יוחנן בירושלמי. אבל תמוה טובא דהרי סוגיא דידן מורה דהולכה בשמאל בקומץ פסולה:

יב והנה דברי הרמב"ם בעצמם סותרים. דהרי כתב בהדיא בפרי"ג ממעה"ק הי"ב וז"ל ונותנו על גבי האישים מכלי שרת עכ"ל, מבואר דנתינת השמן על גבי האישים בעינן מכלי שרת, וכן בפרי"א ממסוה"מ ה"ו כתב דאם העלוהו שלא בכלי שרת פסולה. וזה סותר למה שכתב בפר"ב מפסוה"מ הכ"ד: יג ונראה ביישוב שיטת הרמב"ם דהנה בהא דפסול שמאל בהולכה יש לפרש בשני אופנים. א) היינו דיש לפרש שהוא מטעם דבעינן ימין וכשחסר ימין פסולה. ב) יש לפרש דשמאל פסול מטעם שהוא שמאל. ונפק"מ בזה באופן שלא היה ימין, וגם שמאל לא היה. דאם נפרש דחסרון ימין גורם פסול, א"כ גם בזה פסול כיון שעכ"פ אין כאן ימין, אבל אם נפרש דפסול מצד שמאל, א"כ באופן שלא היה ימין, וגם שמאל לא היה באופן זה כשר. ויש להעמיס זה בפלוגתא דפליגי בירושלמי פר"ה דיומא ה"א דפליגי שם בהילוך דשמאל אם דינו מד. יעוי"ש, וע"כ דבזה פליגי דמאן דסבר שדינו כזר מטעם דסבר דשמאל הוי פסול חיובי, ומ"ד שאין דינו כזר סבר דלא חוי דק פסול שלילי דחסר בזה כהן. ובאופן דלא הוי הולכה ממש כהא דקבל בימינו ונתן לשמאלו לא הוי פסול. וזהו שיטת הרמב"ם בזריקה דעל גבי האישים. והנה באופן זה שכתב הרמב"ם מפסוה"מ שמדייק וכתב וז"ל האימורין ואיברי העולות והקמצין והלבונה ומנחות הנשרפות אחר שנתקדשו בכלי שרת אם זרק אחד מכל אלו על גבי האישים בין ביד בין בכלי בין בימין בין בשמאל הרי אלו כשרים עכ"ל, ומקור הדין בתוספתא בפ"א דזבחים כמו שמציין מרן. והנה בתוספתא איתא אם נתן אחד מכל

אלו, והרמב"ם שינה וכתב אם זרק. וע"כ דמפרש הרמב"ם דכן כוונת התוספתא דעל זריקה מכוון התנא. והבדל יש בין נתינה לזריקה וזהו כי בהנתינה אם היתה בשמאל יש בזה פסול חיובי אם נפרש דשמאל הוי פסול מצד עצמו, היינו פסול חיובי. וזה שייך בנתינה בשמאל ממש משא"כ אם לא היתה נתינה בפועל אלא זריקה על גבי האישים, אין כאן פסול חיובי אלא פסול שלילי דחסר בזה ימין. וסבר הרמב"ם דזה אינו בעיכובא לגבי הולכה. וזהו כי בזריקה דעל האישים לא הוי שם הולכה עליה כי אינה הולכה שעל זה אמדה תודה ימין או כהונה, ובזה ע"כ הכוונה דק על פסול חיובי, ולא על פסול שלילי, והיינו מפני כי ביטל בזה עבודה זו דהולכה, וכמו שגבי דם יכול לבטל עבודה זו דהולכה באופן ששוחט בצד המזבח. כן יכול לבטל עבודה דהולכה גבי קומץ ג"כ, באופן שעל ידי זריקה, ומה שחסר ימין בדיקה לא הוי עיכובא כיון שאין זה הולכה. וחידוש דין הוא בהולכה, וסבר הרמב"ם שזהו דין דהתוספתא, וזה הוי לכו"ע בין לרבנן ובין לר' שמעון:

יד רק זה יש להעיר שכתב הרמב"ם דין דחלבים ואיברים עם הקמצים ביחד דמשמע דחד דינא הוא. ובאמת שני דינים נינהו דבחלבים ואיברים ליתא בהו דין דימין מטעם דלא מעכבי כפרו. וכשר גם בשמאל כמבואר בסוגיא דידן, ופשיטא דכשר בזריקה והלא עיקר היושא הוא בקומץ, וכן במנחת כהן, וזהו מנחות הנשרפות שכתב הרמב"ם והנה בתוספתא הם שני דינים רישא בדין חלבים ואיברים. וע"כ הכוונה שזהו כשר בלכתחילה, ע"י זריקה, וגם בנתינה. ובסיפא בדין הקומץ ומנחות הנשרפות הוא דוקא בזריקה כשרים והרמב"ם כללם ביחד כאילו חד דינא אית להו. ואפשר דסבר הרמב"ם דלכתחלה גם בחלבים ואיברים בעינן לימיעבר הולכה בימי, אבל יש לזה סתירה מהא דהולכת איברים דהרגל של ימין בשמאל כמבואר במשנה וברמב"ם בפר"ו ממעה"ק הי"א. ואפשר שזהו רק באופן שנושא בשתי ידיו, וזהו דרך כבוד, אבל כשנושא בידו אחת בעינן ימין. אבל בזריקה כשר גם לכתחילה באופן שעושה גם בשמאל. והנה בספרנו נזר הקודש למנחות כ"ו כתבנו ג"כ ביישוב דברי הרמב"ם, יעוי"ש, אבל יותר נראה כמו שאני כותב בזה עכשיו כמו שנתבאר בס"ד:

דף מט.

א בעי רב פפא חפן חבירו ונתן לתוך חפניו מהו מלא חפניו בעינן והא איכא, או"ד ולקח והביא בעינן תיקו. והקשו התוס' תימה לי הא איבעיא ליה לעיל כבר גבי בין הבינים, ויש לומר באת"ל קאמר וכו' כיון דלא אתי מכח גברא וכו' או"ד ולקח והביא

בעינן שהלוקח יביא יעוי"ש. והנה לפי דברי התוס' דבעי' זו באת"ל בבעי' דבין הבינים. וא"כ לפום מה דקיי"ל כאת"ל א"כ יש לפסוק דבין הבינים פסו' ובעינן כהן גדול שמיני. וא"כ תמוה מדוע לא הביא הרמב"ם להאי דינא דבין הבינים שהוא פסול בודאי. וביותר שידוע שיטת הרמב"ם דפוסק תמיד כאת"ל, ואעפ"י שיש לומר דזהו אם הש"ס אומר באת"ל. אבל בלא"ה תקשה שלא הביא הרמב"ם בעי' דבין הבינים כלל. ולפלא שלא העירו בזה הנו"כ:

ב והנה בבעי' זו דרב פפא מפרש הריטב"א בהיפוך מדברי התוס', והיינו דבעי' זו דר"פ סבר בהא דבין הבינים דכיון שהכל היה בידו של כהן גדול אלא שנכנס בו מאיליו הלכך אפילו את"ל דלא בעינן לקיחה במתכוון, איכא לספוקי אם בעינן שיקח הכהן בעצמו יעוי"ש, נמצא דסבר הריטב"א דהוי את"ל לאידך גיסא דשל בין הבינים נקרא לקיחה מעליא. - ואפשר לומר דזהו גם שיטת הרמב"ם, ולהכי לא כתב לבעי' דשל בין הבינים, מטעם דסבר דאפילו ספק ליכא. וביותר לפי מה שביארנו לעיל דזהו שיטת הרמב"ם גם גבי קומץ כן הדין. מטעם דזהו כדקמצי אינשי, וא"כ גם גבי מלא חפניו כן הדין:

ג שם, בעי רבי יהושע בן לוי חפן ומת מהו שיכנס אחר בחפינתו, ובמסקנא אמר רב פפא אי חופן חוזר וחופן חבירו נכנס בחפינתו דהא מקיימא חפינה אי אין חופן וחוזר וחופן תיבעי לך אמר להו ר"ה ברי' דרבי יהושע לרב פפא אדרבה אי חופן וחוזר וחופן לא יכנס אחר בחפינתו וכו' ע"כ. והנה הרמב"ם פסק דחופן וחוזר וחופן כמבואר בפר"ד מה' עבודת יוהכ"פ ה"א. ורק ספק הוי אם כרב פפא דאמר דאי חופן וחוזר וחופן חבירו נכנס בחפינתו. או כר"ה ברי' דרב יהושע דאי חופן חוזר וחופן לא יכנס אחר בחפינתו מטעם דאי אפשר שלא יחסר ושלא יותיר. - ומטעם זה פוסק הרמב"ם בפר"ה מעבודות יוהכ"פ הכ"ח דספק הוי. וקשה לי דהלא טענת רב הונא ברי' דרב יהושע דאם בעינן עוד חפינה בפנים, א"כ שפיר יש חששא דחסר ויתר, דהלא אי אפשר לצמצם שתהי' החפינה של אחר כהפינה דראשון. ונראה דסבר הרמב"ם דהחששא דשמא יחסר ושמא יותיר. גם זה הוי בספק אם חיישינן לה. והיינו דחזינן בגמ' דמביא פשיטות דחופן וחוזר וחופן מהא דתניא, וכך היתה מדתה מאי לאו כשם שמדתה מבחוץ כך מדתה מבפנים, ודחי הש"ס לא דלמא שאם רצה לעשות מדה עושה, א"נ שלא יחסר ושלא יותיר. - מבואר מזה דאם מפרשינן וכך היתה מדתה לענין חופן וחוזר וחופן לא אמרינן דנפסל בחסר ויתר. וכיון שמסיק הש"ס דחופן וחוזר וחופן, ממילא לא קפדינן אחסר ויתר. והסברא בזה פשיטא, משום דגם אם הכהן גדול בעצמו עושה החפינה השנייה בפנים ג"כ בהכרח יתפזר מעט על הרצפה. וכיון דלא קפדינן אחסר, הנה כן אין להקפיד ג"כ על יתר באופן

שאחר נכנס בחפינה שנייה. ואעפ"י שמדברי התוס' לעיל מ"ז ד"ה וכך היתה מדתה משמע שהחפינה השניי' היתה נעשית בלא פיזור מעט. וזהו מדכתבו שטוב הדבר דהכף תהי' גדולה מהחפניו בכדי שלא תתפזר מעט על הארץ יעוי"ש, מבואר דסברי שלא היה פיזור כלל. אבל אפשר לומר דע"כ יש לעשות השתדלות שלא תבוא לידי פיזור כלל. אבל לא נתנה תורה למלאכי השרת, והסברא מחייבת שיש פיזור לכהפ"ח לגרגר אחד. ועוד דיש לומר דכתבו התוס' כן אם אמרינן דכוונת התנא וכך היתה מדתה שלא יחסר ושלא יותיר, אבל אם אמרינן דלא נתכוון התנא לזה, א"כ אין לנו הדין דחסר ויתר. ומטעם זה סבר הרמב"ם דלא נדחה לגמרי דברי ר"פ שאמר דאי חופן וחוזר וחופן נכנס אחר בחפינתו:

ד אבל יש לעיין לפי"ז מדוע פסק דספק הוי דהלא לפי מה שביארנו דברי רב פפא שרירין וקיימין. ועוד דהרמב"ם לא הביא להאי דינא דמלא חפניו הפסול דחסר ויתר. - וא"כ ע"כ סבר כמו שכתבנו שזה נדחה לפי המסקנא דסבר הש"ס דחופן וחוזר וחופן. וא"כ היה להרמב"ם לפסוק כרב פפא. והנה הלח"מ כתב דהרמב"ם פוסק כר"ה, ור"ה בעצמו סבר דספק הוי ולדיחוי בעלמא קאמר כן, יעוי"ש, ותמוה דלדבריו דלר"ה ברי' דר' ספק הוי, ולר"פ פשיטא, א"כ היה להרמב"ם לפסוק כר"פ מטעם דאין ספק מוציא מידי ודאי:

ה והנה בירושלמי תלה בעי' זו דריב"ל אם אחר נכנס בחפניו של ראשון דזה תליא אם החפניו הוי ככלי שרת לקדש. דאם החפניו של ראשון הוי ככלי שרת אין אחר נכנס בחפינתו ואם לא הוי החפניו ככלי שרת אחר נכנס בחפינתו, יעוי"ש. וכיון דבעי זו לא נפשטה, א"כ ממילא נשאר בעי' דריב"ל בספיקא. וא"כ אפשר לומר דזהו גם שיטת הרמב"ם וכיון דהרמב"ם סבר דבעי' זו אם החפניו ככלי שרת לא נפשטה, ומטעם זה פסק שם בנתפזרה הקטורת על הארץ ואספה דספק הוי. ולהכי פסק ג"כ בהא דאם אחר נכנס בחפינתו של ראשון דספק הוי. אבל אכתי תמוה דהלא הכלל תמיד דאין ספק מוציא מידי ודאי והספק דהירושלמי תמיד נדחה מפני הודאי דש"ס בבלי, וכיון שביארנו דלש"ס דילן יש לנו לפסוק כודאי דרב פפא דאי חופן וחוזר וחופן נכנס אחר בחפינתו. וא"כ מדוע פסק דספק הוי. וביותר לפי מה שביארנו לעיל דהש"ס דילן לא סבר בזה כהירושלמי:

ו ונראה דהרמב"ם מפרש דרב פפא סבר בבעי' דריב"ל דבעי אם אחר נכנס בחפינתו. היינו משום חסרון דלקיחה. והיינו דסבר ר"פ דלקיחה ע"י דבר אחר לא שמה לקיחה, ממילא הכנסה לפנים בכף דהוי לקיחה ע"י דבר אחר לא קרינן בזה ולקח והביא. ובעי ריב"ל אם סגי בלקיחה דחפניו דהראשון או לא, ועל זה סבר רב פפא דאם חופן וחוזר

וחופן. ממילא מקיים האחד הלקיחה ע"י החפינה דבפנים. אמנם הרמב"ם דסובר כרבא בסוכה ל"ז דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה, א"כ גם אם אין חופן וחוזר וחופן, שפיר נקרא ולקח והביא מה שמכניס הקטורת בהכף. וזה סבר גם ריב"ל, והא דבעי אם אחר יכול ליכנס בחפינתו הוא כמו דסבר בירושלמי דאם החפניו של ראשון ככלי שרת נתקדשו בחפניו דראשון. וזהו הכלי שרת של הקטורת ממילא הדין שצריך להקטירם מן הכלי שרת דוקא, ואין אחר יכול ליכנס בהפינתו שלו. או"ד דחפניו לא הוי ככלי שרת ורק מצוה דחפינה בעינן גם בפנים, ושפיר דמי גם בהחפינה של הכהן גדול האחר. וזה נשאר בספיקא. ומטעם זה דחה הרמב"ם פשיטותא דר"פ מפני ספיקו של הירושלמי. משום דר"פ אזיל בשיטת רבה דסבר בסוכה שם לקיחה ע"י דבר אחד לאו שמה לקיחה. והרמב"ם לדינא סבר דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה, וזהו גם שיטת הירושלמי בדיב"ל. והדבר נשאר בספק. וזהו שכתב הרמב"ם דספק הוי כמוש"נ ז עוד יש לעיין בדבר הכף אם היא כלי שרת, והנה לפי מה שכתבו התוס' ותוסי"ש והריטב"א דכיון דהכף באה רק מפני שאי אפשר, להכי לא הוי כלי שרת כמבואר לעיל בדף מ"ח. והנה לפי"ז אם אמרינן דהחפניו לא הוי כלי שרת, ואם נתפזר על הארץ נפסלו מטעם דהחפניו כצואר בהמה דמי, והנה לפי"ז אם הכף לא הוי כלי שרת, א"כ הרי"ז כנתפזר על הארץ והוי קטורת פסול, וממילא יש להוכיח מזה דהחפניו כלי שרת הוי, ושוב לא יופסלו. אמנם אם אמרינן דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה אתי שפיר. והיינו דהרי"ז כאילו הקטורת מונחים בחפניו ממש. אבל תקשה לפי"ז מה שכתבתי דר"פ סבר לקיחה ע"י דבר אחר לא שמה לקיחה, א"כ מדוע בעי לעיל אי ידו כצואר בהמה דמי. ומדוע לא פשיט מהא דכיון דנותן בכף, והכף לא הוי כלי שרת ואם ידיו כצואר בהמה דמי הלא יופסלו בנתינה דהכף. אבל יש לומר דרב פפא סבר דהכף הוי כלי שרת. ואעפ"י שהיא באה רק מפני שאי אפשר, אבל עכ"פ כיון שנדרשת לזה נתקדשה בקדושת כלי שרת. אבל לדידן דאית לן לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה שפיר מתפרשא בעי' זו אם ידיו כצואר בהמה, גם באופן שהכף לא הוי כלי שרת. ולא מיפסל הקטורת בהכף מטעם דזה נחשב כאילו הם בחפניו ממש, וכמו שנתבאר:

ה כתב הרמב"ם בפר"ח מעבודת יוהכ"פ הכ"ו וז"ל הקטיר מן הקטורת של קדשי קדשים כזית בהיכל חייב מיתה. וכתב מרן דזה נלמד מהא דפר' השוחט ק"ט ע"ב גבי אם הקטיר כזית בחוץ חייב עכ"ל. והנה כנראה מפרש מרן דחייב משום הקטרה דחוץ ועשה מדוע חייב מיתה ולא כרת, והלא בהעלאה דחוץ איכא כרת כמו שחו"ח. ומדוע כתב הרמב"ם חייב מיתה. ועוד קשה הא משום הקטרה דחוץ בעינן בשיעור הקטרה דבפנים. כדאיתא

בירושלמי יומא פר"ד ה"ה אמר ר' יוסי בר בון מה דאת אמר הקטיר כזית בחוץ חייב, את ש"מ דנפטרו הצבור, והובא הירושלמי במל"מ בפרי"ט ממעה"ק וא"כ הכא בהקטרת של קדשי קדשים דהשיעור מלא חפניו בפנים. פשיטא דאין לחייבו בכזית:

ט ונראה לי בזה לפי מה שכתבנו לעיל דבאופן הקטרה שלא ככתוב נקרא אש זרה וחייב מיתה, וא"כ בשמקטיר כזית בהיכל מהמלא חפניו אעפ"י שאין חיובו מטעם הקטרה דחוץ. אבל כיון דהקטרה דכזית הוי שיעור הקטרה בחוץ, להכי נחשב להקטרה בהיכל להתחייב משום קטורת דאש זרה. ויש בזה חיוב מיתה כן נראה בביאור דברי הרמב"ם. ומצאתי בק"א לזבחים שנחית לדייק בזה על הכס"מ ולפלא שלא מדייק בהא דכתב הרמב"ם בחיוב מיתה. אבל גם הוא מסיק דהחיוב משום אש זרה:

א שם, ומי אמר ר' חנינא הכי והאמר ר' חנינא בפר ולא בדמו של פר ואמר ר' חנינא קטורת שחפנה קודם שחיטת הפר לא עשה ולא כלום. ויש לעיין בזה שכתב הרמב"ם בפר"ה מעבודת יוהכ"פ ה"ה בנשפך דם הפר קודם שיגמור כל המתנות, הרי זה מביא פר אחר ויחפון קטורת פעם שנייה קודם שחיטת הפר ויקטיר הקטורת ויביא דמו ויזה ממנו עכ"ל, יהקשה שם הכס"מ דהרי הוי החפינה קודם שחיטת הפר. ומתרץ בשם רבינו יהושע דרק הקטרה שהוא עיקר הכפרה בעינן אחרי שחיטת הפר, אבל הכא שהיתה החפינה כדין אחרי שחיטת הפר הראשון, להכי מהני החפינה אף שהיא קודם שחיטת פר השני יעוי"ש, ולפי"ז מאי פריך הש"ס הכא הא מיירי הכא קודם הקטרה, ושפיר דמי דגם בשתהי' החפינה קודם שחיטת פר השני, וצ"ע:

דף נ.

ב ותיפ"ל דחטאת שמתו בעליה היא ולמיתה אזלא וכו' חטאת צבור היא ולא למיתה אזלא. והנה לכאורה האי חטאת צבור לא דמיא לדעלמא דהקרבן בא משל צבור, משא"כ בהאי פר דמשלו הוא בא, כדאיתא לעיל ג' ע"ב דכתיב והקריב אהרן את פד החטאת אשר לו משלו הוא בא. וא"כ לא הוי החטאת צבור אלא מפני זה שמכפר גם על הכהנים ומפני זה נקרא קרבן צבור. ולכן אעפ"י שהכהן גדול הוא הבעלים של הפר, מ"מ נקרא קרבן צבור מפני הכפרה:

ג אבל יש לעיין דאכתי לא דמי לקרבן צבור. והיינו דבקרבן צבור אעפ"י שמתו איזה מהם לאחר שהופרש החטאת, אבל עכ"פ הצבור לא מתו. וכשנשחט החטאת, על החיים הוא נשחט, ולא על המתים. משא"כ הכא דמיירי לאחר שנשחט הפר, ומת הכהן גדול, אבל

גם זה מצינו בצבור דגם בשמתו איזה מן הצבור לאחר שחיטה קודם זריקה ג"כ לא נדחה החטאת מהקרבה:

ד ומזה יש לתמוה במה שהקשו התוס' ד"ה חטאת צבור תימה לי אכתי תקשה לי' נהי דלא אזלא למיתה הא רועה דהא ד"ש דאמר לקמן דאין חטאת צבור מתה קאמר ירעו עד שימתאבו יעוי"ש, ותמוה דודאי באופן זה לא אמר ד"ש תרעה. דדוקא באופן שלא נדרש לכפרה כגון שכיפרו הבעלים באחד סבר ר"ש תרעה. משא"כ באופן שיש צבור שנדרשים לכפרה בודאי גם ד"ש סבר דחטאת בזה בא בהקרבה והנה גם בצבור יצוייד שאינם נדרשים לכפרה כגון שמתו כל הצבור שחטאו, ועתה צבור אחר כמו הא דאיתא בתמורה ט"ו באותן שחטאו קודם שגלו לבבל והבאים אח"כ לארץ ישראל לא חטאו בזה סבר ד"ש דתרעה. אבל כשיש צבור הנדרשים לכפרה ע"כ גם ד"ש מודה דבא בהקרבה דאל"כ לא יצוייר קרבן צבור לר"ש דתמיד יש לחוש שמא מת אחד מן הצבור וכן איתא להדיא בתמורה שם דאיתא שם והא הכא דאיכא דמתו בעליה וקא קרבה, ועי' שם בתוס' ד"ה וקא קרבה, וא"כ הכא דאיכא כהנים דמתכפרי בהאי פר גם ד"ש מודה דבא בהקרבה, וצע"ג:

ה ונראה דסברי התוס' דכפרת יוהכ"פ בא קימעא קימעא היינו שכל עבודה ועבודה מכפרת במקצת וגמר כפרה בא באחרונה. וכמו שאיתא בשבועות י"ג בכפרת יוהכ"פ אם כל יומא מכפר, או הכפרה באה באחרונה. וסברי התוס' דכל עבודה ועבודה מכפרת מקצת. וא"כ הכהן גדול שמת לאחרי שחיטת הפר, ואחרי הוידוי שבא קודם שחיטה ועל ידי הוידוי והשחיטה נתכפר במקצת, וא"כ הרי"ז כמו כיפרו בעליה. וא"כ אעפ"י שאין חטאת צבור מתה, אבל להקרבה ג"כ לא חזיא מטעם הכפרה דמקצת שנתכפר הכהן גדול שמת. והבדל יש בין נתכפרו באחר לגמרי דאו תמות כיון דהוי חטאת שנתכפרו בעליה באחד, וזה איתא גם בצבור לכו"ע. משא"כ בשנתכפרו הבעלים במקצת דבזה אין לומר תמות, כיון שלא נדחה לגמרי מכפרה, דהרי חסר להבעלים כפרה. אבל אית לן לומר לכהפ"ח תרעה, והביאו התוס' סמוכין מדברי ר"ש דסבר תרעה אפילו במקום שנדחה לגמרי מכפרה דהיינו שכיפרו הבעלים באחר. וא"כ מדר"ש נשמע לרבנן דבאופן שנדחה קצת מכפרה כמו הכא שהכה"ג שמת נתכפר במקצת, דבזה יודו רבנן לר"ש דתרעה בכדי שלא לעשות פלוגתא רחוקה בין ר"ש לרבנן. זהו סברת התוס' בהקושיא. ותירצו דהא ר"ש רועה הוא מדרבנן וכל זה באופן שנתכפרו בעליה באחד לגמרי דייקו התוס' לגמרי לומר דבאופן שנתכפרו לגמרי ג"כ לא נדחה מקרבן מדאורייתא, וא"כ בכפרה במקצת לא נדחה כלל. וכיון שכן הדבר לר"ש, ומשמע מזה דגם לרבנן כן הדין

בכפרה במקצת לא חשיבה כלל. והחטאת עומד בחזקתו להיות מכפר, כפרה שלימה כן נראה בביאור כוונת דברי התוס', ובעיקר הענין בהא דחטאת צבור, עי' בספרנו נזר הקודש לתמורת:

ו והנה במסקנא קאמר הש"ס דפר של יוהכ"פ לא הוי חטאת צבור, אלא חטאת השותפין מטעם כפרת הכהנים כולם. וחנה קשה מהא דאיתא בהוריות ו' ע"א ת"ר מת אחד מן הצבור חייבין, אחד מבי"ד פטורין מאן תנא אמר דבי זירא אמר רב ירמיה ר' מאיר היא דאמר בי"ד מביאין ולא צבור, הלכך מת אחד מן הצבור חייבין דהא קאי כוליה בי"ד, מת אחד מבי"ד פטורין מאן תנא אמר רבי זירא אמר רבי ירמיה ומשו"ה פטורין יעוי"ש. וא"כ מבואר דבמת אחר מן השותפין מעכבת הכפרה, ומבואר שם דזה הוי לכו"ע. וראיתי בתוסי"ש שהקשו וכתבו דשאני פר של יוהכ"פ שאינו בא על חטא מבורר, ואינה נדחית כלל בשביל מיתת האחד ואין חילוק בין צבור לשותפין יעוי"ש. וקשיא לי מדוע הקשו התוסי"ש על הש"ס דלא קאמר דנפק"מ בזה, ומדוע לא הקשו על עצם הסוגיא דאכתי תקשה דהוי החטאת שמתו בעליה מטעם שמת אחד מן השותפין:

ז עוד מה שכתבו משעיר של ראש חדש דג"כ בא על חטא שאינו מבורר ולא אמרינן דאין מיתתו דוחה, משום דהתם יש לחוש שמא כל המעות שלו, ובכי הא ודאי קפדינן כי הכא בפרו של אהרן יעוי"ש, וקשה טובא הא הכא בפרו דכהן גדול בודאי המעות שלו, דהרי משלו הוא מביא כמבואר לעיל ג' ולקמן נ"א ע"ב:

ח עוד כתבו בתוסי"ש ול"ג דלא קשיא ולא מידי דנהי דודאי נפק"מ בין צבור לשותפין היינו כגון שני בני אדם או ג' או כגון בי"ד שיכולין למות כולן, וכיון שמת אחד מהן נדחה הקרבן, אבל פר הבא על כל השבט בהא ודאי לא נפק"מ אי מיקרי שותפין או צבור דכי היכי דאין חטאת צבור מתה לפי שאין מיתה בצבור הוא הדין בשבט מהאי טעמא דצבור נינהו כדאמרינן ב"ב קט"ו גמירי דלא כלה שיבטא, וקרינא בהו שפיר ראויה כפרה זו שתכפר על יוצאי מצרים וכו' דלא מייתי ראיה מפר של יוהכ"פ דההוא ודאי של צבור מיקרי וכו' יעוי"ש. ביאור דבריהם דגדר שותפין הוא באופן שיצוייר מיתה לכולהו דאז מובן דנתבטלה הכפרה דעל מי יכפר. להכי כיון שהמיתה דכולהו גורמת דיחוי, להכי גם מיתה דיחיד גורם דיחוי משא"כ באופן דלא יצוייר שהמיתה תהי' מדחה את הכפרה, להכי אין מיתה דיחיד גורם דיחוי. אבל יש לעיין דכל זה ניחא לענין פר העלם ושעיר ע"ז לשבט אחד דע"כ לא כלה שיבטא. אמנם בכפרת הכהנים דיוהכ"פ דרק על הכהנים הוי הכפרה, ואם ח"ו ימותו כל הכהנים כולם, לא מהני הא דגמירי דלא כלה שיבטא, וזהו כי עיקר הסברא דלא כלה שיבטא משום דנחלה ממשמשת עד יעקב אבינו. אבל השאלה

תנוח אם יש כהנים דע"כ אם אנו מחפשין אחרי הדורות עד יעקב אבינו יצוייר שכלה השבט דהכהנים. וא"כ ע"כ הני הכהנים כמו הא דבי"ד שם בהוריות, דאם הדין דאם מת אחד מן הסנהדרין בטל הקרבן, א"כ מדוע הכא בשמת הכהן גדול לא נתבטלה הפר שלו ויהי' דינו כחטאת שמתו בעליה אח"כ ראיתי בתוסי"ש ומיהו מספקא לי קצת לרבי יהודה במת אחד מן הכהנים אי ימות הפר כי הדעת נוטה לומר שלא ימות וכו' יעוי"ש: ט ונראה לומר ריש הבדל בין פר של יוהכ"פ להא דהוריות בי"ד שם בהוריות. וזה הקרבן דהנה שם בהא דהקרבן בא על החטא שחטאו החוטאים ביחד, וחייבה להם תורה להביא קרבן אחד ביחד, והרי הם כולם כאיש אחד לחיוב הכפרה, ובשמת אחד מהן הרי חסר מהשיעור של החיוב, וכמו שאין מביאין פלגא כפרה, כן אין מביאין קרבן על פלגא מהחוטאין, כיון שכל החוטאין כולן נכנסו בחיוב קרבן אחד, ואם חסר אחד כגון שמת אחד מהם הרי"ז כחצי שיעור מהמחויבין. אמנם לא כן בפר של יוהכ"פ דלא בא הפר על החטא ביחוד, דהרי גם אם יצוייר שלא חטאו הכהנים ג"כ מחויבים בפר, כי זהו מעבודת היום. אמנם זה ודאי דבעלים בעינן, משום דאין קרבן בלא בעלים, וסבר הש"ס בס"ד כיון דהבעלים של הפר הוא הכהן גדול, וא"כ כשמת נשאר הפר בלא בעלים, והוי חטאת שמתו בעלי', ואין הכוונה שאין להפר על מי לכפר דזה לא שייך בפר של יוהכ"פ, אלא הכוונה שהרי חסר להפר בעלים, ועל זה משני הש"ס דהפר הוי דשותפין. והכהנים הנשארים בחיים המה הבעלים של הפר. מטעם שמתכפרים בו. וא"כ אין זה חטאת שמתו בעליה, שהרי יש להפר בעלים. ועיין לקמן ס"ה ע"ב בתוד"ה גזירה, ומה שיבואר שם. י י ובזה שכתבנו יש לפרש ג"כ הא דאין חטאת צבור מתה שאמר ר' שמעון, היינו דסבר דלא נהג גם קרבן צבור בזה שנתכפרו הבעלים באחר. וממילא הרי הוא עומד בקדושתו, ואנו מוזהרין שלא להפסידו, ולהכי אמר ר"ש ירעו עד שיסתאבו וימכרו ויפלו דמיהן לנדבה. וממילא כשמת אחד מן הצבור באופן שעדיין ראוי לכפרה שפיר מתכפרין בו. ובזה יש לתרץ הא דהקשו התוס' לעיל דאכתי תקשה נהי דלא אזלא למיתה אבל ע"כ תהי' רועה, ולפי מה שכתבנו אתי שפיר דכיון דאם אמרינן דאין חטאת צבור מתה, הקרבן נשאר בכשרותו, ורק מפני שאין כפרה נדרשת עתה לאחר שכיפרו הבעלים, אבל קודם כפרה ועדיין ראוי לכפרה שפיר מתכפרין בו. וממילא הכא שעדיין יש דם הפר וראוי לכפרה שפיר מתכפרין בו. ומצאתי בריטב"א שמפרש כן, וזהו דלא כשיטת התוס' שכתבו דהא דאמר ר' שמעון ירעו עד שיסתאבו היא גזירת חכמים, וסברי התוס' דר"ש סבר דהקרבן יש בו דיחוי, או מדאורייתא לפי מה דסבר בהקושיא או מדרבנן כמו שסברי בתירוצם, אלא הא דאמר ר"ש ירעו הוא רק מצד

תקנה לקדשים, והביאור בזה דלא נפגם הקרבן מאומה, ונפק"מ בנידון זה שמת הכהן גדול לאחר ששחט את הפר שפיר מתכפרין בדמו, וזהו לכו"ע בין לרבנן ובין לר"ש, וזהו דכיון שאמרינן אין חטאת צבור מתה. הכוונה שאין בו שום פגם אם רק ראוי להשתמש בו לכפרה:

דף נ:

יא בעי ר' אליעזר לדברי האומר פר יוהכ"פ קרבן יחיד עושה תמורה, או אינו עושה תמורה, מאי קא מיבעי' לי', אי בתר מקדיש אזלינן, או בתר מתכפר אזלינן, פשיטא דבתר מתכפר אזלינן וכו', ויש לעיין לפי מה שכתבו התוס' בתמורה ז' ע"ב ד"ה שאין זכין וכו', ויש לומר דר"ל אף בתר מתכפר ולאו לאפוקי בעלים אתי, יעוי"ש, מבואר מדבריהם דהמקדיש בודאי עושה תמורה, וממילא כשאמר ר' יוחנן דהמתכפר עושה תמורה הכוונה מתכפר ג"כ. וא"כ הכא הכהן גדול שהוא המקדיש בודאי עושה תמורה. והכא קאמר הש"ס אם בתר מקדיש אזלינן או בתר מתכפר, משמע דדוקא אם אזלינן בתר מקדיש עושה הכהן גדול תמורה. אבל אם בתר מתכפר אזלינן ממילא הוי כולם שותפין. אם אחיו הכהנים בקביעותא מתכפרין. וממילא גם הכהן גדול אינו עושה תמורה, והא דקרי לי' ר"מ קרבן יחיד הוא לאו דוקא כמו שכתבו התוס', הרי מבואר דליתא עדיפות להמקדיש. אעפ"י שהמקדיש דהכא הוי גם מתכפר, ויותר משותף לא הוי, וא"כ דברי התוס' שם צ"ע מסוגיא דהכא יב אי איברא דדברי התוס' בלא"ה תמוה משום דאם אמרינן דהמקדיש עושה ג"כ תמורה, א"כ תקשה הא מצינו שותפין עושין תמורה כמו שפריך כן הש"ס דף י', ובהגהות קרני ראם הקשה בזה שם, אבל זה יש לתרץ דכוונת התוס' הכא בחטאת ואשם שעדיין לא נסתלקו הבעלים מהקרבן, ואינו דומה למקדיש שיתכפר בו אחר. ובספרנו נזר הקודש למס' תמורה מבואר שם לנכון. ואתי שפיר גם סוגיא זו:

יג תוס' ד"ה תמורת חטאת היא, ותמורת חטאת למיתה אזלא ולא מצי לשנויי רבי שמעון היא דלית לי' מיתה בחטאת שותפות, דמ"מ רעייה אית ליה עכ"ל. וקשה לפי מה שכתבו התוס' לעיל דהא דאמר ר"ש ירעו הוא גזירה דרבנן, ואם כן מדאורייתא הוי קרבן מעליא, והוא עצמו קרב, וע"כ הכוונה דקרב עולה כמו אשם שנתכפרו בעליה באחר דכתבו התוס' בתמורה דמדאורייתא קרב עולה:

יד והנה בעיקר הקושיא יש להבין דהלא כיון דסבר רבי שמעון דהוי חטאת השותפין, ממילא ליתא בתמורה כלל. ולא שייך לומר תמורת חטאת לר' שמעון, וצע"ג:

טו אמנם אפשר לומר דכוונת התוספות דלאחר שנתכפרו באחד נשאר הפד של הכהן גדול כיון שיש לו עוד שותפין בכפרה, ולפי"ז הוי עתה קרבן יחיד ועושה תמורה וזה דוקא לד' שמעון, דלרבנן כיון דלמיתה אזיל שדינו למיתה אינו עושה תמורה כדאיתא בתמורה כ"ב, אבל לר' שמעון דסבר דלא אזיל למיתה שפיר עושה תמורה מטעם דהוי קרבן יחיד זהו כוונת בהקושיא, ועל זה תירצו דכיון דבעי רעיה, א"כ הוי התמורה מכח קדושה דחויה והתמורה כיוצא בה ג"כ, וא"כ לא שייך לומר מה שאין כן בתמורה שאינו דוחה שבת וטומאה, דמשמע הא מיקרב קרבה, דהלא אינה בת קרבן דלא עדיפא מכח הקדושה שבאת ממנו. אבל עדיין תקשה לפי מה שכתבו התוס' לעיל דהא דירעה הוא מדרבנן מטעם גזירה. - ואפשר לומר דע"כ הוי קדושה דחויה גם מדאורייתא דהיינו בזה שנדחה מחטאת לעולה, וגם מטעם זה אינה קריבה מן התורה:

טז שם, האי זבח ה"ד אילימא דיחיד וכו' אלא לאו דפר ודוחה את השבת ואת הטומאה דקבוע ליה זמן, ועושה תמורה. ויש לעיין לשיטת הרמב"ם דסבר דצבור ושותפין אעפ"י שאין תמורתן תמורה היינו שאין בזה התפסה דקרבן, אבל עכ"פ יש בזה חלות לענין מלקות שלוקין על הלאו דלא ימיר כמו"ש בפר"א מהל' תמורה ה"א יעוי"ש. אבל כל זה בזבח, משא"כ תמורה אינו עושה תמורה, אפילו להיות לוקה משום לא ימיר, וא"כ אפילו אם אמרינן דמיירי בפר של יוהכ"פ אתי שפיר הא דזבח דעושה תמורה לענין מלקות, משא"כ בתמורה:

יז ונראה דמזה מוכח דדוקא באופן שיצוייר בקרבן זה דיתחייב ביה היחיד, דאז גם כשבא בשותפות. אעפ"י שאינו בהתפסה, אבל עכ"פ מלקות איכא. משא"כ פר של יוהכ"פ שלא יצוייר ביחיד דתמיד בא לכפרה על אחיו הכהנים ג"כ, להכי אינו במלקות כמו קדשי בדה"ב וקדשי נכרים דאיתמעטי לגמרי, עי' בלח"מ שם שנחית לסברא כזו, לחלק מהא דקדשי עכו"ם וקדשי בדה"ב משום דלא יצוייר בהו חייב. - וה"נ איכא למימר דכיון דלא משכחת ביחיד, להכי גם מלקות ליכא. - אבל יש לדחות דהרי קרבנות צבור ג"כ ליתא ביחיד לעולם, ומ"מ איכא מלקות כשהמיר אחד מן הצבור:

יח ואולי אפשר לומר דשאני צבור שעכ"פ יש לכל אחד חלק בהקרבן, היינו חלק דמים. משא"כ בפר של יוהכ"פ שאין לכל אחד חלק מהדמים דהכהנים פשיטא שאין להם חלק בהדמים. וגם הדמים של הכהן גדול אפקעינהו רחמנא. ולהכי אם אינם עושים תמורה שהוא מצד שאין להם בהדמים, להכי גם מלקות אין כאן:

יט שם, והנה בהא דבעי ר' אלעזר בפר של יוהכ"פ אי עושה תמורה הקשו בתוסי"ש וז"ל צ"ע אמאי לא מיבעיא לי' אי מתה או לא, ואמאי פשיטא לי' במתה טפי מבתמורה עכ"ל:

כ ונראה דיש הבדל בזה. והוא דהלא עיקר הבעיא לענין תמורה מסיק הש"ס דספק הוי על אחיו הכהנים אי בקביעותא מתכפרי, או מקופיא מתכפרי. והנה כל זה כשהכהן גדול בחיים, אז יש לומר דהכהן גדול מתכפר מיקבעא מטעם דהפר הוא שלו. והכהנים מתכפרי מקופיא, כמו שכתבו התוס' ד"ה אחיו שכתבו לחלק בין יורשין לכהנים דביורשים דליכא בעלים אחרים מתכפרין מקיבעא אבל הכא שיש כהן גדול דמתכפר מקיבעא, יש לומר דאחיו הכהנים מתכפרי מקופיא יעוי"ש, ולא הוי כשותפין לענין תמורה. - אמנם כשמת הכהן גדול, ואם אמרינן דכהן אחר נכנס בדמו של ראשון. הנה זה ודאי דעכשיו ע"כ כל הכהנים כולם מתכפרים מקיבעא. וזהו שאמרו אין חטאת השותפין מתה, דהרי עתה הם הכהנים בעלים של החטאת. ולזה פשיטא לר' אלעזר לענין מיתה, משא"כ בתמורה דמיירי שהכהן גדול בחיים שפיר מיבעיא לי' לענין תמורה:

דף נא.

א לוקמה בפסח דדוחה את השבת ואת הטומאה ועושה תמורה דקרבן יחיד הוא, קסבר אין שוחטין הפסח על היחיד, ופירש"י וכיון דאינו בא בלא שותפות אין עושין תמורה. וקשה לשיטת הרמב"ם דיש מלקות בשותפות לוקמי' בפסח, ולפרש דעושה תמורה למלקות, דבתמורה גם זה ליתא כמו שכתבנו לעיל. והכא אין לומר מטעם דאין להם דמים בהאי קרבן כמו שכתבנו לעיל גבי פר של יוהכ"פ דהרי יש להם להשותפין דמים בהאי פסח: ב והנה נראה כמו שכתבנו לעיל דקרבן כזה שלא יצוייר מלקות ביחיד מטעם שאינו בא ביחיד, ליכא מלקות גם כשבא בשותפות, ולהכי בפסח כיון שלא יצוייר ביחיד למ"ד אין שוחטין פסח על היחיד, להכי ליכא מלקות כשבא בשותפות. ובזה ניחא גם בפר של יוהכ"פ כיון דלא יצוייר בלא אחיו הכהנים. והא דאיכא מלקות כשאחד מן הצבור עושה תמורה בקרבן צבור הנה יש לומר דשאני צבור דכל עיקר החיוב הוא על הצבור. וכל הצבור לחיובי צבור הוי חיוב אחד. משא"כ פסח דאעפ"י שאין שוחטין הפסח על היחיד. אבל חיוב איכא גם על כל יחיד ויחיד, וכל אחד מחויב לראות עוד אחד עמו להצטרף להיות פסח נשחט עליהם. נמצא דחיובו הוא חיוב שלם על כל יחיד, ורק תנאי איכא בהקיום דבעינן שנים. וכיון דאינו בקיום ביחיד להכי אין תמורתן כלום, אף למלקות, וכן בפר של יוהכ"פ כיון דחיובו שלם בפני עצמו. ורק בקיום בעינן שהכהנים מתכפרים עמו, להכי אין בתמורתן ממש גם לענין מלקות כיון דלא יצוייר קיומו ביחיד, אעפ"י שחיובו שלם גם ביחיד, משא"כ צבור כיון שאין חיוב כלל על היחיד בהקרבת הקרבנות צבור, מפני שרק על הצבור הוטל החיוב. להכי כל הצבור נחשב כחיוב אחד.

- וכבעלים אחד, להכי אעפ"י שאין התמורה נתפסת, אבל עכ"פ תורת תמורה איכא בזה לענין מלקות. והביאור בזה כך הוא דאם המניעה להיות קרבן ביחיד מפני סיבת חיוב כמו קרבן צבור. נמצא דלא הוי הריעותא בהקרבן רק בחיוב של הצבור מטעם דבעינן צבור להתחייב בחיוב הקרבן, להכי יש בזה ענין תמורה לכהפ"ח לענין מלקות, משא"כ שותפין דהיינו פר של יוהכ"פ ופסח הבא בשותפות דהחסרון בהקרבן בזה שאינו בא אלא בשותפות, הרי"ז כאילו חסר שלימות בהקרבן דאינו עושה תמורה, להכי דינו כמו קרבן עכו"ם וקדשי בדה"ב דנתמעטו לגמרי. כן נראה לדון בסברא בכדי ליישב הסוגיא לשי' הרמב"ם:

ג שם. ונוקמי' בפסח שני. הנה משמע מזה דפסח שני בא ביחיד אפילו למ"ד אין שוחטין את הפסח על היחיד אבל בפסח שני מודה. וקשה טובא הא איתא להדיא בסוגיא דפסחים צ"ה דאיתא ורבנן האי יעשו אותו מאי עבדי לי', ומשני מיבעי לי' שאין שוחטין את הפסח על היחיד. - ובתוס' שם הקשו תיפ"ל מככל חקת הפסח, וראשון נפקא לן מלא תוכל לזבוח את הפסח באחד. ותירצו דהאי תנא לא סבר האי דרשא, ובפסח ראשון נפקא ליה משום דלא גרע מפסח שני יעוי"ש. מבואר מזה דמאן דסבר ההיא דרשא מהא דלא תוכל לזבוח באחד, דליתא פסח ראשן ביחיד, דהוא הדין גם פסח שני ליתא ביחיד, ד איברא דהתם בסוגיא מסיים הש"ס דכמה דאפשר לאהדורי מהדרינן משמע דזה אינו בעיכובא לשחוט על היחיד, ורק מצוה בלכתחילה איכא. אבל ע"כ כל זה למאן דלא סבר הדרשא דלא תוכל לזבוח באחד, וסבר דהפסח ראשון נשחט ביחיד ג"כ. ויליף מהא דיעשו אותו דבעינן שנים במצוה דלכתחילה. ואח"כ ילפינן פסח ראשון מפסח שני מטעם דלא גרע ראשון משני. וזהו דעת הרמב"ם דפסק בפר"ב מק"פ ה"ב יחיד ששחט את הפסח לעצמו כשר, והוא שיהיה ראוי לאכול את כולו, ומשתדלין שלא ישחט לכתחילה על היחיד שנאמר יעשו אותו. וע"כ דמקורו מסוגיא דפסחים שכתבנו. וכן מבואר שם בכס"מ, יעוי"ש. אבל עכ"פ מבואר דלמ"ד דאין שוחטין את הפסח על היחיד לעיכובא, וזהו לשיטת רבי יהודה כמו שכן הדין בפסח ראשון. הנה כן הדין בפסח שני ג"כ כמו שמבואר בתוס', וכן מבואר בכס"מ שזהו לעיכובא גם בפס"ש. וא"כ מאי פריך הש"ס הכא ונוקמי' בפסח שני. וצע"ג. ה ע"ב, אשר לו משלו הוא מביא ולא משל צבור וכו' ת"ל אשר לו שנה הכתוב עליו לעכב. והנה נפלאתי שלא הביא הרמב"ם בפר"ה מעבודת יוהכ"פ דאין זה בלעכב. עוד תמוה דבחולין כ"ב דרשו מאשר לו שאינו מביא מן המעשר. והרמב"ם השמיט זה ג"כ האי דרשא דאשר לו למעט דאינו מביא מן מעש"ש:

ו והנה אפשר לומר דאם דרשינן למעט מעשר אין לנו עוד דרשא דאשר לו למידרש לעכב. וכיון דהאי תנא דריש מאשר לו דכתיב תלתא זימני דהשלישי בא דלעכב, שוב אין לנו למידרש למעט מעשר. אבל זה פלא שלא הביא הא דלעכב, ולפלא על הנו"כ שלא עמדו בזה:

ז והנה בגבו"א מחדש דלמ"ד מעשר ממון הדיוט אינו מעכב אם בא הפר מן המעשר. - והנה הלח"מ בפד"ו מחו"מ כתב דשיטת הרמב"ם דמעשר בירושלים הוי ממון הדיוט, וא"כ כשר הפר גם משל מעשר. ולפי"ז יש לומר דכן סבר התנא דברייתא זו ולהכי לא דרש למעט מעשר. והוא או מטעם דסבר מעשר ממון הדיוט, או מטעם דסבר דבירושלים לכו"ע הוי ממון הדיוט. אבל לפי"ז מדוע לא דריש מאשר לו לעכב דאם הביא משל צבור או משל אחיו הכהנים פסול גם בדיעבד ח ונראה דכיון דבעינן שהכהנים יהיו מתכפרין בו, וע"כ דבעינן שיהי' להם זכות בו, וכמו שקאמר הש"ס דאפקרי' רחמנא ממונא דכהן גדול לגבי אחיו הכהנים, ולא סגי בלאו הכי. א"כ ע"כ מוכח מזה שלא תהי' משל מעשר, דלא שייך הפקר במעשר. וכיון שכתב הרמב"ם שם בהלכה הא דאפקיריני' ממונו של כהן, ממילא מובן דאשר לו הוי לעיכובא:

א משנה, היה מהלך בהיכל עד שמגיע לבין שתי הפרוכת וכו' רבי יוסי אומר לא היתה שם אלא פרוכת אחת. ובגמ' מפרש טעמא דרבנן דאיסתפקא להו בקדושתי' אי כלפנים אי כלחוץ ועבוד שתי פרוכת. והנה רבי יוסי ע"כ סבר דליתא לאיסתפוקי בקדושתו, ולהכי סגי בפרוכת אחת. אבל אינו מבואר מה דעתו דר' יוסי בקדושתי' אי כלפנים. ויש לעשות הפרוכת לחוץ, או כלחוץ, ויש לעשות הפרוכת בלפנים. ובתוס' רי"ד ראיתי ג"כ שמסתפק בדעתו של רבי יוסי, וכתב וז"ל ורבי יוסי פשיטא לי' או כלפנים או כלחוץ, פירש או חציה כלפנים וחציה כלחוץ וסגי לי' בפרוכת ולא ידעינן היכי הוה מוקי לה רבי יוסי יעוי"ש. וכן כתב הריטב"א בחידושיו בשם הריב"א דלא איתפרש דעתו של רבי יוסי אי כלפנים אי כלחוץ יעוי"ש, ובתוס' מבואר שני לשונות לשון ראשון דסבר רבי יוסי דפשיטא לי' דכל החלל קודש. ועשו פרוכת שעביו אמה, ולשון שני בתוס' דקדושת אמה טרקסין כלפנים, ועשו הפרוכת לצד ההיכל מפני שמתחילת עוביה ולפנים הוי קודש קדשים יעוי"ש. ופירוש רבינו חננאל כתב דסבר רבי יוסי דקדושתי' כקדושת ההיכל יעוי"ש:

ב והנה לפי סוגיא זו מבואר דטעמא דרבנן בעשיית שתי פרוכת הוא רק מטעם ספק בקדושתי' אי כלפנים אי כלחוץ, אבל לפי המבואר בתוספתא משמע דטעמא דרבנן בעשיית שתי פרוכת הוא מדין התורה כאשר מבואר:

ג תניא בתוספתא פר"ב דיומא מהלך בהיכל עד שמגיע לבין שתי הפרוכת המבדילות בין הקדש ובן קודש הקדשים וביניהן אמה זה מקום הדביר שעשה שלמה, רבי יוסי אומר לא היה שם אלא פרוכת אחת שנאמר והבדילה הפרוכת לכם, אמרו לו מה ת"ל בין הקדש ובין קדש הקדשים, אמר להם בין קודש העליון לקודש התחתון עכ"ל התוספתא, ביאור הדברים דרבנן דייקו שיש לעשות שתי פרוכת מטעם דכתיב בין הקדש ובין קדש הקדשים, דהיינו דהבין השני מיותר. והוא בא להורות שיש לעשות שתי הבדלות, היינו הבדלה בין קדשי קדשים והבדלה מההיכל גם כן, ומטעם זה ע"כ החלל שבינתים הוי קדושה בפני עצמה, לא כההיכל ולא כהקדשי קדשים. וע"כ שהיא קדושה בפני עצמה. וממילא יש לעשות שתי פרוכת המבדילות שתי הבדלות, ורבי יוסי סבר דהאי ובין השני בא להורות שיש לעשות הבדלה בפרוכת גם למעלה, אבל לא אמרה תורה לעשות שתי הבדלות. ורבנן סברי דלמעלה לא בעינן הבדלה בפרוכת, אלא סגי בראשי פיספיסין כההיא דתנן בפר"ג דמדות, וכן מבואר בירושלמי פר"ה דיומא ה"א. ופירושם של המפרשים דחוק מאד. והפירוש הנכון הוא עפ"י התוספתא כאשר ביארנו. ולפי"ז גם במשכן היו שתי פרוכת מפני שמקום הכותל הוי קדושה בפני עצמה. ולא נכנסו לא בכלל המדה דהיכל, ולא בכלל המדה דקדשי קדשים, ושיטת הירושלמי ג"כ כשיטת התוספתא:

ד והנה לפי"ז יש לעיין מדוע שביק הש"ס הא דהתוספתא והירושלמי שע"כ כן היתה כוונת התורה מדכתיב שני פעמים בין ובין שע"כ מורה על שתי הבדלות, וכן היתה במשכן, וע"כ דגם במקדש ראשן אעפ"י שהיתה טרקסין בבנין, אבל ע"כ היתה גם פתח להיות כניסה לקדשי הקדשים. לכהן גדול ביוהכ"פ. והנה לפי"ז הא דקאמר הש"ס בסוגיא ורבנן ה"מ במשכן אבל במקדש שני וכו' ע"כ הכוונה משכן הוא לאו דוקא, אלא הוא הדין מקדש ראשון ונקרא ג"כ על שם משכן כדאשכחן בשבועות דמשכן נקרא מקדש, וכן להיפך. ויש לומר עוד דלהכי נקט הש"ס משכן משום דהתם היתה כל המחיצה כולה בפרוכת, אבל במקדש היתה אמה טרקסין בבנין, ורק פתח היתה לכניסה. וע"כ היה הפרוכת בפתח הזה. ולפי התוספתא והירושלמי הי' שם שתי פרוכת המבדילות כדי לקיים הקרא דכתיב שתי הבדלות. וא"כ קשה טובא מדוע לא סבר ש"ס דילן דגם במשכן ובמקדש ראשון היו שתי פרוכת המבדילות, וצע"ג:

ה והנה לקמן נ"ד אמר רב קטינא בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להן את הפרוכת ומראין להם את הכרובים וכו' במאי עסקינן אי נימא במקדש ראשון מי הואי פרוכת, אלא במקדש שני מי הוו כרובים, ומשני לעולם במקדש ראשון ומאי פרוכת פרוכת דבבי

דאמר רבי זירא אמר רב שלשה עשר פרוכת היו במקדש שבעה כנגד שבעה שערים שתים אחת לפתחו של היכל ואחת לפתחו של אולם, שתים בדביר, ושתים כנגדן בעליה, רב אחא בר יעקב אמר לעלם במקדש שני וכרובים דצורתא הוי קיימי וכו', יעוי"ש הרי מבואר בסוגיא זו דרב סבר דגם במקדש ראשון היו להיכל שתי פרוכת. ורב אחא בר יעקב יש לומר דפליג על רב, להכי משני דמיירי במקדש שני: ו ונראה דפליגי בזה אם בעינן שתי הבדלות במשכן מטעם דכתיב שני פעמים בין ובין. דרב סבר דבעינן שתי הבדלות במשכן, וזהו כהתוספתא, וממילא כן הדין גם במקדש ראשון בפרוכת דבבי והי' שם שתי פרוכת. וראב"י סבר דלא נאמרה הא דשתי הבדלות, אלא באופן שמבדיל כל הכותל, בפרוכת, וזה היתה במשכן משא"כ במקדש שהיתה כותל בנין בזה לא אמרה תורה הא דשתי הבדלות מטעם דכותל בנין המפסיק זהו כשתי הבדלות, ולא בעינן לפרוכת במקום הכניסה, וזהו דקאמר הש"ס ה"מ במשכן, ולפי"ז יש לומד דרב אזיל בשיטת התוספתא והירושלמי. והש"ס דילן אזלא בשיטת ראב"י, והיינו דרק במשכן הואי פרוכת, וגם שתי פרוכת כדי לקיים המצוה דשתי הבדלות, אבל במקדש ראשון דליכא מצוה דהבדלות מטעם דזה מקום מטעם הכותל הבנין המפסיק, להכי לא היה פרוכת ז אמנם אכתי תמוה טובא דהלא מצינו שגם במקדש ראשון הי' פרוכת דהיינו הכניסה שהי' פתח להיות נכנס לקדשי קדשים. וכן מבואר במנחות צ"ח ובדיו מנלן דתניא ויאריכו הבדים יכול לא היו נוגעין בפרוכת ת"ל ולא יראו החוצה וכו', ופירש"י פרוכת היתה פרוסה בפתח בית קדשי קדשים לצניעות בעלמא ולא משום מחיצה דהא אמה טרקסין הואי במקדש ראשון, וכ"ת לוקמא במקדש שני דהוי פרוכת ליכא למימר דמקדש שני לא הוי ארון ובדים, ועוד דקרא במקדש ראשון כתיב יעוי"ש. וברמב"ם בפיה"מ הכא ביומא פירש דבמקדש ראשון הי' פרוכת יעוי"ש, וכן פירש בפיה"מ בפר"ד דמדות מ"ז דהיה פרוכת במקדש ראשון, וע"כ הכוונה לדבדי דב שאמר פרוכת דבבי דהיינו פרוכת שעל הפתח דהכניסה קדשי קדשים, וא"כ היאך אפשר לומר שלא היה פרוכת כלל במקדש ראשון. וממילא תמוה סוגיא זו דקאמר שלא הי' פרוכת במקדש ראשון, וגם קשה לראב"י דסבר דלא הי' פרוכת כלל במקדש דאשון, דזה ודאי תמוה דא"כ היאך יזונו עיניהם מן הקדשי קדשים בהיות הפתח פתוח להיכל:

ח לכן נראה דודאי לכו"ע היה פרוכת בכניסה בקדשי קדשים אבל סבר ראב"י דלא שייך לומר הוגלל הפרוכת להראות עולי רגלים דמשמעו שהוגלל לגמרי כל הרוח הזה בכדי שיוכלו כל העולי רגלים לראות אם מיירי במקדש ראשון שהוגלל רק מה שעל הפתח אין זה במשמעו, להכי מוקי זה בבית שני: ט אמנם סוגיא דידן אכתי תמוה טובא

דקאמרה הסוגיא דדוקא במשכן היה פרוכת, ומשמע אבל לא בבית ראשון. ותמוה דע"כ היה שם פרוכת על פתח הכניסה ולרב ע"כ היה גם שתי פרוכת. והיינו לעשות שתי הבדלות, ואפשר לומר דסבר הש"ס דזה לא נחשב לפרוכת כיון דלא נעשה אלא לצניעות בעלמא, וכמו שפירש"י במנחות צ"ח, וא"כ אין זה דין פרוכת, ואין בזה משום מצוה דהבדלה ג"כ כיון דהכותל מפסקת, והפתח ג"כ דינו כסתום, וזהו כדין פתח דעלמא, שדינו ג"כ כמחיצה:

י ובזה יש ליישב דברי מדן שכתב בפר"ד מהל' ביהב"ח ה"ב על מה שכתב הרמב"ם שם וז"ל אבל במקדש ראשון לא היתה שם אלא פרוכת אחת בלבד, וכתב מרן דכוונת הרמב"ם מקדש היינו משכן יעוי"ש. ולכאורה תמוה טובא דע"כ גם במקדש היה פרוכת על פתח הכניסה. אבל הכוונה כיון שאין לפרוכת הזה דין פרוכת, וממילא ע"כ כוונת הרמב"ם על המשכן. והוכחה לזה דהרי זה ודאי דסבר הרמב"ם דהיה פרוכת על פתח הכניסה, ועוד יתר על זה דסבר כרב דגם שתי פרוכת היו שם כמו שכתב בפר"ז מכלי המקדש הי"ז יעוי"ש. - אבל ע"כ דשאני פרוכת האלו שאין להם דין פרוכת אלא עשוי הוא לצניעות בעלמא, ושפיר כתב מרן דכוונת הרמב"ם שכתב מקדש הוא המשכן, וע"כ גם מה שכתב בפיה"מ מקדש ראשון היה לו פרוכת אחת הכוונה על המשכן:

יא אמנם עדיין תמוה דכיון דלא פסק כרבי יוסי דסבר דהשתי הבדלות אחת למטה ואחת למעלה, דהרי הרמב"ם פסק דלמעלה לא היה פרוכת אלא ראשי פספסין לחודיא כהמשנה דמדות, וא"כ ע"כ צריך לקיים השתי הבדלות בשתי פרוכת כדינא דהתוספתא והירושלמי, וצע"ג:

יב ואפשר דסבר הרמב"ם דכל עיקר הא דשתי הבדלות לבית עולמים נאמרה: יג והנה עדיין יש לעיין מדוע לא הסתפקו גם בבית ראשון בפתח הכניסה אם דינה כלפנים או כלחוץ. ונראה דכיון דפתח דינו ככותל וכסתום דמיא, וממילא דינו כהבנין. משא"כ בבית שני שאין כותל בנין אסתפקא להו אם דינו כהיכל או כקדשי קדשים. וזהו סברת רבנן דאמרי ה"מ במשכן דלא היה אלא פרוכת אחת, וזהו כי השתי ההבדלות לא נאמרה על המשכן, ובמקדש ראשון מקוים השתי הבדלות ע"י הבנין אמה טרקסין, אבל במקדש שני שיש לקיים השתי ההבדלות, איסתפקי להו לרבנן בקדושתי' אי כלפנים אי כלחוץ, ועביד שתי פרוכת. איברא דאכתי יש לעיין מדוע לא קאמר הש"ס דעבוד שתי פרוכת מטעם ההבדלות דהשתים. - נראה דהש"ס רוצה לומר גם לשיטת רבי יוסי דהתוספתא דסבר דהשתי ההבדלות מקיימין מה שעושין פרוכת למעלה. להכי קאמר מילתא דפסיקא לכו"ע. ואעפ"י דפליגי עלי' דרבי יוסי הכא בדבר הקדושה דפסיקא לי'

לר' יוסי. - מ"מ בדבר ההבדלה אין הכרח לומר דפליגי עלי' הכא. - כן נראה בביאור הסוגיא בס"ד: יג הנה התוסי"ש הקשה וז"ל וא"ת בשלמא לצד פנים אסור לעשות פרוכת דדלמא נכנסים שם לצורך עבודת היכל והוא קדוש קדושת פנים, אלא לצד חוץ למה לא יעשוה מה יש לחוש יעוי"ש. ונראה דע"כ צריך לקיים ההבדלה בפרוכת, דהיינו להבדיל בין קודש לקודש כמו שכתבנו לעיל מהתוספתא הירושלמי, וא"כ ע"כ צריך להעמיד הפרוכת במקום המכוון ממש, ולהכי בשעושין שתי פרוכת ממנפ"ש אחת עומדת כדין: יד והנה מה שתירצו בתוסי"ש משום דלפעמים יכנס להקטיר קטורת בין הבדים הבולטין בפרוכת, וא"כ היה מקטיר בחוץ יעוי"ש, הנה תמה בזה בגבו"א הא מקום הקטורת הוי סמוך לארון, והארון עומד באמצע יעוי"ש. ונראה לומר בזה דסמוך לארון הוא למצוה, ועיקר המקום הוא בין הבדים. וזהו שכתבו התוס' דלפעמים, והיינו אם מדגיש הכהן גדול כבידות להיות נכנס עד מקום הארון, דאז מקטיר בין הבדים, וכשר בדיעבד. - אבל חידוש דין הוא שלא מצאתי בשום פוסק, אבל מלשון התוסי"ש משמע כן: טו ולכאורה משמע כן דלא בעינן מקום מיוחד להקטרה קטורת דהרי לא כתיב בתודה בהדיא, אלא אדרבה כתיב מבית, לפרוכת, דמשמע דכל שנכנס מבית לפרוכת כשר להקטרה, ובגבו"א לקמן נ"ב ד"ה נתן הקשה היאך מותר לכנס עד בין הבדים, כיון דמבית לפרוכת סגי, והיאך מותר לו להרבות בהילוך, ולכאורה סותר דברי עצמו במה שהקשה על התוסי"ש. והנה על הקושיא דהגבו"א נראה דזה לא דייקא דהרי כתיב "כי בעינן אראה על הכפורת" דמשמע דהענן יעלה על הכפורת, וזהו במקום הארון שהוא בין הבדים, וא"כ מחויב להרבות בהילוך עד שיבוא לבין הבדים, אבל אם יהי' בין הבדים סמוך לפרוכת, הרי זה שפיר נקרא כי בענן אראה על הכפורת כיון שהבין הבדים מכוון לנגד הארון, מסתבר דשפיר דמי, ורק למצוה לכתחילה איכא שיקטיר סמוך לארון, אבל גם מקטיר בבין הבדים סמוך לפרוכת ג"כ כשר, וזהו שכתבו התוס' דלפעמים יכנס להקטיר קטורת בבין הבולטין בפרוכת, וכמוש"נ:

טז שם, ת"ר בין המזבח למנורה היה מהלך וכו', - לפלא שלא הביא הרמב"ם הילוכו של כהן גדול בקדשי קדשים, בעבודת יוהכ"פ, היינו שכתב בפר"ד מעבודת יוהכ"פ וכתב סתם נכנס לבית קדש הקדשים עד שמגיע לארון. - והשמיט הפלוגתא דתנאי דפליגי ר"י וד"מ אם הי' הילוכו בין המזבח למנורה, או בין שלחן לכותל, וצ"ע:

דף נב:

משנה, הגיע לאדון נותן המחתה בין שני הבדים. המקום בין שני הבדים מפני שבעינן שיקוים, "כי בעינן אראה על הכפורת", ומיושב בזה מה שהקשה בגבו"א, וכתבתי מזה לעיל:

יח יט שם, במאי עסקינן אליבא במקדש ראשון מי הוי פרוכת, ביארנו לעיל דגם במקדש ראשון היה פרוכת על פתח הכניסה. אבל הכוונה פרוכת מן דרום לצפון על כל האורך, וזה לא היה במקדש ראשון:

כ שם, ומאי הגיע לארון מקום ארון, והא קתני נתן את המחתה בין הבדים, אימא כבין הבדים, והנה בתוספתא דמכילתין פר"ב תניא החיצונה פרופה מן הדרום. והפנימית מן הצפון מהלך ביניהן עד שמגיע לצפון וכו' דחף את הפרוכת במתניו ונתן את המחתה בין ב' הבדים יעוי"ש, והקשה בתוס' רי"ד למה דחף את הפרוכת כיון שלא היה בדים בבית שני והכא בבית שני מיירי, יעוי"ש:

כא ונראה לפי מה שמבואר במנחות כ"ז ע"ב דפריך שם הש"ס אלא דמקדש שני דלא הוו ארון וכפורת ה"נ דלא עביד הזאות, אמר דבה בד עולא אמר קרא וכפר את מקדש הקודש, מקום המקודש לקודש, והביאור בזה דהמקום נתקדש, וכמו שפירש"י, והנה יוצא מזה דהמקום נתקדש קדושת עולם, ומטעם זה נראה דההילוך של הכהן גדול בבית שני היה צריך להלך כמו ההילוך של הכהן גדול בבית ראשון, ואסור להלך על מקום הבדים, מטעם כי המקום של הבדים גם כן נתקדשו קדושת עולם, וכשם שאסור לפסוע על הבדים או תחת הבדים מפני קדושתן של הבדים שקידשו המקום תחתיהן, ומטעם זה הכהן גדול בבית ראשון היה מחויב לדחוף את הפרוכת, בכדי שיכנס לבין הבדים. הנה כמו כן גם בבית שני מחויב לילך על מקום הילוך של הכהן גדול שהיה מהלך בבית ראשון לכך שנה לן התנא בהתוספתא אשר גם בבית שני אעפ"י שאין בדים, מ"מ היה דוחף את הפרוכת חוצה, והיה הילוכו כהילוך הכהן גדול בבית ראשון:

כא ובזה יש ליישב ג"כ מה שקשה לכאורה למ"ד בסנהדרין מ"ה דבעינן קרא כדכתיב, א"כ מנ"ל דבעינן כלל הזאה בפנים כיון שאין כפורת דכיון דלא היה הארון א"כ אין כפורת. אבל לא קשה מידי מטעם דהמקום נתקדש, וכמו שמשני הש"ס במנחות שם, והערה זו האחרונה מצאתי בספר בית מאיר בהערותיו ליומא:

דף נג.

א ותיפ"ל דקא מעייל ביאה דיקנית, - ולכאורה קשה מאי פריך משום ביאה דיקנית דיש חיוב מיתה, בלא"ה הא יש לומר דרבתה תורה בחיוב מיתה גם בכל השנה בשחיסר אחת מסממניה וכמו שסבר כן רב ששת לקמן. וזהו בהקטדה דקטורת בהיכל כל השנה, ושם ליכא חיוב מיתה אביאה ריקנית, ומדוע לא קאמר הש"ס ליישב כן. וע"כ דסבר הש"ס דחיוב מיתה האמור בזה ביוהכ"פ, על יוהכ"פ נאמרה, ולא בשאר ימות השנה. וכן פירש"י בכריתות ו' דפירש בהא דחייב מיתה כי עייל ביוהכ"פ יעוי"ש. והביאור בזה דשאני יוהכ"פ משארי ימות השנה משום ביאה ריקנית דקדשי קדשים שחיוב מיתה איכא על ביאה ריקנית, משא"כ בשאר ימות השנה שהיא בהיכל דליכא חיוב מיתה רק באזהרה כמבואר במנחות כ"ז. ובזה אתי שפיר דפריך הש"ס ותיפ"ל משום ביאה ריקנית, וא"כ למה כתבה תורה בזה ולא ימות, כיון דהחיוב מיתה בלא"ה משום ביאה ריקנית, וגם החיוב מיתה שאמרה תורה ביוהכ"פ הוא ג"כ משום ביאה ריקנית:

ב ולפי פירוש זה מיושב מה שהקשה המל"מ בפר"ב מביא"מ ה"ב מאי פריך ותיפ"ל משום ביאה ריקנית, וקשה הא נפק"מ לענין לחייבו שתים יעוי"ש. אבל אם נפרש דגם בחיסר מהסממנים חיובו דוקא ביוהכ"פ משום ביאה ריקנית, וא"כ אין כאן שתי חיובי מיתה:

ג אמנם דברי רש"י תמוה דהרי ע"כ מוכח דמלבד חיוב מיתה מטעם ביאה ריקנית, יש גם חיוב מיתה מטעם קטורת חסירה, דהרי משני הכא רב ששת הכא במ"ע כגון ששגג ביאה והזיד בהקטרה, ורב אשי משני כגון דעייל שתי הקטורת אחת חסירה ואחת שלימה דאביאה לא מחייב, ואהקטרה מחייב דהא מקטיר קטורת חסירה. הרי מבואר דיש חיוב מיתה גם בלעדי ביאה ריקנית וכן משמע בירושלמי פר' טרף בקלפי. וזהו דעת הרמב"ם בפר"ב מכלי המקדש דשתי חיובי מיתה איכא, יעוי"ש, ועי' בבאר שבע לכריתות שם, וע"כ דמפרש הא דפריך הש"ס ותפי"ל וכו' הכוונה דלמה לן שני חיובי מיתה. וא"כ לפי"ז שפיר הקשה המל"מ דהלא נפק"מ דילקה שתים דהרי כל חיובי מיתה יש מלקות, ואם כן ילקה שתים:

ד והנה המל"מ שם מתרץ דליכא מלקות במקטיר קטורת חסירה, ומוכיח זה מדלא מנה הרמב"ם זה בהא דחשיב חייבי מיתות שלוקין בפרי"ט מסנהדרין יעוי"ש, ויש להבין טעמא מאי מ"ש חיוב זה משאר חייבי מיתות. ואפשר לומר דהאזהרה דלא תעלה עליו קטורת זרה שנאמר בפ' תצוה מיירי במזבח הזהב. אבל בהקטורת דלפני ולפנים אין בה אזהרה וכיון דהמקשה מיירי ביוהכ"פ. להכי לא משני דנפק"מ לענין מלקות דלילקי

שתים. ויש סמוכין לזה מהא דמדייק הרמב"ם שם בפי"ט מסנהדרין באות כ"ו כתב מזבח הזהב. כן נראה בכוונת המל"מ. ועי' בספרנו נזר הקודש לכריתות בענין זה: ה ובעיקר הדבר נראה דכוונת הש"ס בהא דפריך ותיפ"ל דקא מעייל ביאה ריקנית. הכוונה דחיוב זה בא גם מקודם שהקטיר, והיינו דכיון שבא בקטורת חסירה שהוא אש זרה א"כ נתחייב מיתה גם בלא הקטרה, וזה בא תיכף בכניסתו, וכיון שאין לו רשות כניסה, ממילא הרי זה אש זרה אשר לא ציוה ד', וחייב מיתה מטעם אש זרה, וא"כ גם אם לא חייבה תורה מיתה מטעם חסרון מעלה עשן ג"כ חייב מיתה מטעם אש זרה מטעם שמוזהר בלא יבוא, וכל שמוזהר בלא יבוא ממילא מחויב מיתה בלא"ה, ובזה אין להקשות דנפק"מ לחיובי מלקות שתים. דהרי גם משום חסרון אין לחייבו יותר מחיוב אש זרה. וחיוב חדא הוא, וכשמשני רב ששת כגון ששגג ביאה. אין לחייבו משום אש זרה גם כן, ומחויב בהקטרה דוקא, ורב אשי דמשני דמיירי שהזיד בזו ובזו, וכגון דעייל חסירה ושלימה בבת אחת, לא סבר כרב ששת דבשביל ששגג בביאה לא הוי אש זרה. - מטעם דעכ"פ כיון שאין לו רשות כניסה בקטורת חסירה, הוי עכ"פ אש זרה. - להכי משני דמיירי באופן שהי' רשות כניסה עבור השלימה לא הוי אש זרה, וחייבה תורה עבור ההקטרה דהחסירה, ובזה מיושב הא דהקשה במנח"ח מדוע לא משני בדעייל בדרך משופש דלא מחייב משום ביאה ריקנית כדאיתא במנחות כ"ז, יעוי"ש. משום דשאני הכא דאם אין לו רשות כניסה קרינן בזה ואל יבוא בכל עת אל הקודש, והוי אש זרה. אח"כ ראיתי בגבו"א שכתב כעין זה דכיון דבעינן ביאה כדרכה, ואם יבוא בדרך משופש לא קרינן בזה הבאה, ואפילו אם הקטיר כהלכתה ג"כ חייב מיתה מטעם דאין זה הקטרה יעוי"ש. וע"כ הכוונה בזה ג"כ דבאופן זה הוי אש זרה. ולכן ע"כ מיירי שהיתה ההבאה כדרך הבאה. ולדעתי נראה דגם באופן שהיתה ההבאה בדרך ביאה ריקנית הוי ג"כ שלא כדרך הבאה, וקרינן לזה אש זרה. וזהו דפריך הש"ס ותיפ"ל משום ביאה ריקנית. נמצא דעיקר הא דפריך הש"ס ותיפ"ל משום ביאה ריקנית, הכוונה בשביל זה גם בשמקריב קטורת שלימה יתחייב לוא יצוייר ביאה ריקנית, ולא הוי כוונת הש"ס דכיון דחייב משום דבר אחד לא בעינן לחייבו עוד דזה לא קשה דלפעמים חייבה תורה שתים. אבל עיקר הכוונה דמשום ביאה ריקנית יש פסול בקטורת באופן שחייב מיתה מטעם קטורת פסולה וממילא גם כשהוסיפה תודה פסול חסרון אינו מוסיף פסול יותר על פסול אש זרה:

ו ובזה מיושב הא דהקשה בגבר"א ובשאג"א סימן ע"ב הא בלא"ה חייב כרת אחסירה משום הבערה שלא לצורך. - דזה לא קשה דכוונת התורה דליחייב תרתי. היינו מיתה עבור הקטרה דהחסירה, וחיוב כרת עבור הבערה שלא לצורך:

ז בהא דקפריך הש"ס ותיפ"ל דקא מעייל ביאה ריקנית, ומשני רב אשי אפילו תימא הזיד בזו ובזו כגון דעייל שתי הקטרות אחת שלימה ואחת חסירה. וראיתי בהמאירי שפירש כגון שהביא שתי הקטרות ביחד, כגון שלא הקטיר שחרית ונאמר בפר' התכלת מ"ט ע"א שאם לא הקטיר שחרית יקטיר בין הערביים, ר"ל שתי פעמים והקטיר אחת כתיקונה ואחת חסירה עכת"ד, יעוי"ש. והנה מה שדחקו לרבינו המאירי לפרש כן משום דהוקשה לו מה מקום לשתי הקטרות, ועל זה מפרש דמיירי באופן זה דהיינו בהקטרות דהיכל שמקריבים שתי פעמים, בשחרית ובין הערבים, ובשלא הקטיר בשחרית מקטיר בין הערבים שתי פעמים. ובאופן זה יש לפרש גם בחול. ולא תקשה מה שהקשו והלא יתחייב משום הבערה, משום דיש לפרש בחול. - אבל לפי"ז ע"כ סבר המאירי דיש חיוב מיתה בחסרון מעלה עשן או אחת מהסממנים גם בהקטרה דהיכל בקטורת דכל השנה כולה. אבל לפי"ז קשה טובא דמאי פריך ותיפ"ל משום ביאה ריקנית. ומדוע לא משני דהנפק"מ בהקטורת דהיכל דליכא חיוב מיתה משום ביאה ריקנית, וחייב מיתה משום חיסר אחת. וע"כ דסבר המאירי דיש חיוב מיתה בחיסר אחת מהסממנים גם בהקטרה דהיכל כל השנה כולה. וגם בחיסר המעלה עשן. וזהו שלא כדעת הרמב"ם דסבר דחיוב מיתה בחיסר מעלה עשן הוא רק ביוהכ"פ כמו שמבואר במל"מ פר"ב מכה"מ. ובמנח"ח מצוה ק"ג. ולשיטת הרמב"ם אתי שפיר הא דפריך הש"ס ותיפ"ל דקא מעייל ביאה ריקנית, היינו בשביל זה דמעלה עשן שרבתה תורה לחיוב מיתה. אבל לשיטת המאירי מאי פריך הא איכא למימר דנפק"מ להיכל ולימות השנה כולה. - ואפשר לומר דיפרש המאירי דהס"ד סבר דחיוב מיתה חידשה תורה ביוהכ"פ, אבל אח"כ כשמסיק רב ששת ומרבה כל השנה מ"וכסה" מרבינן לחיוב מיתה לכל השנה כולה. וזהו שמפרש המאירי בהא דמשני רב ששת כגון דעי"ל שתי הקטרות מיירי בהיכל, וגם מיירי בכל השנה בימי החול. ובזה ליכא משום ביאה ריקנית. והו כוונת רב ששת בזה שמשני כגון דעייל שתי הקטרות, היינו שבא לומר דעיקר חידוש התורה בחיוב מיתה לשאר ימות השנה ולימי החול, והא דכתבה תורה ביוהכ"פ הוא לאו דוקא אלא האזהרה באה לכל מיני הקטרות, וזהו לשיטת המאירי, אבל לשיטת הרמב"ם מתפרשא הסוגיא כמו שכתבנו לעיל:

ח שם, ואלא מ"ט איענוש וכו' אלא על שהורו הלכה בפני משה רבן מאי דרוש ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח אעפ"י שהאש יורדת מן השמים מצוה להביא מן ההדיוט. והנה משמע מזה שהקטירו על המזבח כי שם היה יורד האש ועי' בתוסי"ש, והנה בתו"כ איתא שהכניסו האש לקדשי קדשים, וע"כ דלא סבר התו"כ דרשא דהכא, וכן כתבו בתוסי"ש:

ט והנה הרא"ש בתשובה כלל י"ג אות כ"א כתב לבאר הא דאמר ר' לוי במדרש מחוסרי מעיל היו, דקשה הלא מעיל הוא מבגדי כהן גדול. - וכתב דלפי טעותם שהקטירו קטורת אשר לא ציוה השם, ולא מצינו הקטורת דלפני ולפנים אלא בכהו גדול, ולפי טעותם עברו על ונשמע קולו בבואו אל הקודש עכת"ד. וקשה הא הקטרה דלפני ולפנים הוא בארבעה בגדים גם בכהן גדול, וצ"ע:

י ונראה הא דרצו להקטיר קטורת הוא מפני שדברי לשה"ר על משה ואהרן שאמרו מתי ימותו שני זקנים הללו וכו' ואח"כ התחרטו ורצו לעשות תשובה לכפר, וקטורת מכפרת על לשה"ר כדאיתא לעיל יבוא דבר שבחשאי ויכפר על מעשה חשאי, אבל טעו בזה דקטורת שלא ציוה ד' נקרא אש זרה, ועל זה נענשו:

יא בדברי ר' לוי שאמר חסרי מעיל היו, נראה לפרש הכוונה שלא נתחנכו בבגדי כהן גדול והיינו כי אסור לכנס לקדשי קדשים לבד מכהן גדול, ועל זה אמר ר' לוי שחסרי מעיל היו, היינו שאינם בכהונה גדולה אף במרובה בגדים, ואסור להם הכניסה לפנים, ועל זה נענשו, ומיושב קושיות הרא"ש ג"כ:

דף נה.

א מנה"מ אמר ראב"י אמר רבי זירא אמר קרא והזה אותו על הכפורת ולפני הכפורת וכו' לאקושי על ללפני מה לפני דלאו על אף על דלאו על. וקשה לכאורה הלא מצינו לרבי יוחנן ור"ל דפליגי בפסחים ס"ג אם בעינן על בסמוך דרשב"ל סבר בעינן על בסמוך ורבי יוחנן סבר דלא בעינן על בסמוך יעוי"ש, אבל על ממש לכו"ע לא בעינן וא"כ למ"ל היקשא הכא דלא הוי על ממש:

ב ונראה דשאני הכא דכיון דכתיב לפני הכפורת, ממילא יש מקום לפרש דהכא הוי על ממש, דכיון דלפני הכפורת הוי סמוך לכפורת, ממילא יש לקיים הזאה על הכפורת גם כן היינו על הכפורת ממש. להכי בעינן היקשא למילף דלא בעינן ממש:

ג ובה יש ליישב הא דהקשה בגבו"א מהא דאיתא במנחות כ"ז דסברי התם רבנן דאלפני הכפורת הוא לאו דוקא, וא"כ גם על הכפורת הוא לאו דוקא וא"כ למ"ל היקשא יעוי"ש. ולפי מה שכתבנו שאני הכא דכיון דכתיב לפני הכפורת, וכתיב גם על הכפורת, ממילא משמע דעל הוא דוקא, ולהכי בעינן היקשא. ושפיר אזלא הסוגיא אליבא דרבנן דהתם:

ד והנה מה שהקשה עוד בגבו"א שם בהא דפריך שם לר' יהודה דסבר אל דוקא, א"כ על נמי דוקא, מאי פירכא היא הא שאני הכא דאיכא היקשא דעל הוא לאו דוקא, יעוי"ש. נראה דהתם כוונת הש"ס לומר דאעפ"י דההיקש מלמדנו דלא בעינן על הכפורת ממש,

אבל אכתי יש לנו לומר דכיון דסבר דאל דוקא, א"כ גם על הוא דוקא לכהפ"ח לענין זה דבעינן ארון וכפורת. ובשלמא לרבנן דסברי אל לאו דוקא. א"כ על ג"כ הוא לאו דוקא, ולגמרי משמע לאו דוקא דהיינו דלא בעינן כפורת ג"כ, אבל לרבי יהודה דאל דוקא א"כ אית לן לומר דעל ג"כ דוקא, ואף אם כי לא דרשינן על הכפורת ממש מטעם דאתי ההיקשא ומפקא ממשמעותי', אבל עכ"פ אית לן לומר דוקא לענין זה דבעינן כפורת, והרי זה כעין דאמרינן בעלמא בעינן קרא כדכתיב. והא דלא פריך הש"ס למ"ד בעינן קרא כדכתיב א"כ כי ליכא כפורת ליכא הזאה. ובבית מאיר בהערותיו ליומא נ"ג ע"ב העיר בזה בצ"ע. אבל נראה דכיון דע"כ הכא רבתה תורה דלא הוי קרא כדכתיב דהרי כתיב על הכפורת וההיקש מפקיע ממשמעותא מעל ממש ולהכי אין זה שייכות להא דבעינן קרא כדכתיב, וכמוש"נ:

דף נה:

ה ונברור ארבעה זוזי ונשדי במיא והנך נשתרו, משום ברירה. והנה הא דלא אמרינן כן בכל איסורי תורה שנתערבו דנסמוך אברירה למ"ד ברירה, כתבו התוס' בתמורה ל' דלא אמרינן האי סברא דברירה אלא באופן שהאיסור נולד בתערובות, יעוי"ש. והנה הכא אתי שפיר דתערובות היתה בהיתר, והאיסור בא אח"כ. אמנם הריטב"א בחידושיו למכילתין מפרש דזה לא יספיק הא דהיתה התערובות בהיתר והעיקר משום שהנותן מעות בשופרות על דעת הכהנים נותנין שיהא מעות אלו מעכשיו כפי מה שירצה הכהן בשעת הקרבה הלכך בידו של כהן לומר שיהיו אלו למיתה והשאר יהי' חובה לאותם אנשים שהם חייבים יעוי"ש. והנה לשיטת הריטב"א לא מהני סילוק האיסור ע"י ברירה רק באופן שהיתה בגדר תנאי מעיקרא, וע"י ברירה אמרינן דהוברר הדבר בלמפרע. - ובזה אתי שפיר בהא דהלוקח יין כיון שההפרשה היתה בדרך תנאי מעיקרא בלמפרע ובמעכשיו. - אבל יש להבין היאך יפרש הריטב"א הא דתמורה ל' דפריך שם ניפוק חדא להדי כלבא והנך כולהו לישתרי, יעוי"ש, וקשה הא לא היה שם שום תנאי מעיקרא. ודוחק לומר דדעת המוריש היה כן. ועוד אטו המוריש הוא הנותן, הלא ירושה הוא דבר שבממילא הוא וצ"ע ו והנה מה שכתבו גדולי האחרונים לענין תערובות חמץ באופן שנתערב קודם זמן האיסור, והוי האיסור נולד בתערובות, וכתבו להקל מטעם ברירה, עי' בחידושי רע"א לפסחים מערכה ו', ולפלא שלא הביאו דעת הריטב"א במכילתין:

ז תוס' ד"ה והתנן וכו' ה"מ במביא גט משום חומר דאשת איש וכו' יעוי"ש. והנה תמוה מה שייך חומר דא"א הלא ממנפ"ש אין כאן אשת איש דאם מת הרי היא אלמנה, ואם

לא מת הרי היא נפטרת בגט. ואם מיירי בזקוקה ליבם, הלא אין בזה אלא איסור לאו. ומצאתי בגבו"א שנחית לזה, וברש"ש העיר ג"כ בזה. עי' בספרנו שו"ת שאילות משה חאה"ע סימן ב'. אמנם נראה לפי מה שאיתא בירושלמי יבמות פר"ג ה"א חלץ לה ובא עלי' ממנפ"ש אם בחליצה הוא תתיר, אם בביאה היא תתיר וכו', יעוי"ש וכן איתא שם בפר"ד ה"ג יעוי"ש, הרי מבואר דלא אמרינן ממנפ"ש בעריות מטעם דבעינן לידע במה היא ניתרת. וזהו כוונת התוס' משום חומר דאשת איש, ולא אמרינן ממנפ"ש ג"כ: ז שם, מקריבין אותו בחזקת שהוא קיים וכו', וקשה הא יש לחלק בין מיתה דיחיד למיתה דרבים, כמו שמחלק הש"ס ב"ב קע"ב בין נפילה דיחיד לנפילה דרבים וה"נ גבי קרבן דיחיד כהא דשולח חטאתו לא חיישינן למיתה, משא"כ בהא דשופרות, דרבים היו נותנין שם מעות ופשיטא שיש לחוש למיתה. ומזה יש להוכיח כמו שכתבו התוס' לעיל נ"ה ד"ה מפני התערובות דכל אחת צוררת מעותיה לעצמה ונותנת בשופר יעוי"ש. ואם כן מקריבין איזה צרור הרי"ז חששא דיחיד לחודיא, עי' בגבו"א:

דף נז.

א נתערבו לו דמים בדמים, פירש"י קודם שנתן בפנים כלום יעוי"ש, וקשה טובא א"כ שחט השעיר קודם מתנות הפד לפנים, ולקמן ס"א איתא בשעיד שנשחט קודם מתנות דפר לפנים לא עשה ולא כלום, והתוס' לקמן ע"ב ד"ה נותן הביאו זה להקשות שם, ולכאורה מדוע לא הקשו התוס' הכא לפירש"י. - ובחידושי הריטב"א מפרש דמיירי הכא כשנתערבו לאחר גמר מתנות דלפני ולפנים. - ואפשר דכוונת רש"י לפנים היינו בהיכל, וכנראה שכן פירשו התוס' בדברי רש"י ולהכי לא הקשו בזה על רש"י, אבל לשון רש"י לא משמע כן מדפי' קודם שנתן בפנים כלום, והנה הרי"ק הובא בכס"מ בפ"ה מעבודת יוהכ"פ ה"י הקשה לרש"י יעוי"ש והנה לשון הרמב"ם שם מדויק וכתב נתערב לו דם הפר בדם השעיר קודם שיגמור ההזיות יעוי"ש. וזה מודה דמיירי לאחרי המתנות דלפני ולפנים וקודם המתנות דהיכל:

ב שם, אמר רבא נותן אחת למעלה ושבע למטה, ועולה לו לכאן ולכאן, היינו לשם פר ולשם שעיר, וקשה דזה ניחא אם אמרינן יש בילה, אבל אם אין בילה גם בלח, א"כ היאך עולה לכאן ולכאן, ופלוגתא דתנאי ואמוראי, עי' ר"ה י"ג וזבחים פ':

ג ונראה דבמקום שליתא לדין ביטול ברובא לכו"ע יש בילה. וביארנו בזה בספרנו שאילות משה חיו"ד סימן קכ"ה יעוי"ש. והכא כיון דליתא בביטול או מטעם מין במינו לר' יהודה, או מטעם עולין שאין מבטלין זה את זה, להכי אמרינן בילה לכו"ע. והנה

בחידושי ריטב"א ראיתי כתב דהכא לכו"ע יש בילה מטעם דכיון דדם הפר ודם השעיר שוין במתנותיהן דכו"ע יש בילה יעוי"ש. ולכאורה אין לזה ביאור דהרי סברת המ"ד דסבר אין בילה מטעם דיצוייר דליתא מזה המין במה שנטל מפני שלא נתערב יפה, וא"כ מה מועיל זה שמתנותיהן שוות, דהלא שפיר יצוייר דבשעה שהזה לא היתה בהדם אלא מדם הפר ולא מדם השעיר. ואפשר שכוונת הריטב"א דדוקא באופן שנדרש לשיעור, אז לא סמכינן אבילה. אבל כשלא נדרש לשיעור. וגם לא נדרש לפי ערך. היינו דלא בעינן הזאה יותר גדול להפר מהזאה דהשעיר ושניהן שוות בדין שיעור הזאתן בזה לכו"ע אמרינן יש בילה. ומזה יש ראיה ברורה לזה שכתבנו בספרנו שאילות משה שם אות י"ז דבאופן דלא בעינן שיעור לכו"ע יש בילה:

ד שם, אמרוה קמי' דרבי ירמי' אמר בבלאי טפשאי משום דדיירי בארעא דחשוכא וכו'. ביאור הדברים הא דקרא להו ארעא דחשוכא כתב הריטב"א בשם הרמב"ם משום דבזמן ההוא היתה במדינה זו גזירות ושמדות המביא לידי שכחת התורה, ובארעא דישראל היתה אז מנוחה:

ה שם, אלא אמר רבי ירמיה נותן אחת למעלה ושבע למטה לשם הפר, וחוזר ונותן אחת למעלה ושבע למטה לשם השעיר והנה קשה טובא דאכתי גם לדבריו תקשה דנותן מדם השעיר טרם כלה לתת מדם הפר. והנה בתוסי"ש כתבו וז"ל ואע"ג שמזה נמי מדם השעיר, הגו הזאות בטילות הן דאינו מתכוון להזאות מדם השעיר, ואפילו למ"ד מצות אין צריכות כוונה היינו כשהגיע זמנו, אבל כאן לא הגיע עדיין זמן הזאת דם השעיר ומשום בל תוסיף ליכא שלא. נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו כדאמרינן בר"ה. ועוד דספיקא הוא עכ"ל, ותמוה דהלא פליגי בזה תנאי שם, ורבי יהושע סבר דאיכא בל תוסיף גם בדבר המעורב. וגם מה שכתבו דספיקא הוי תמוה דהלא מספיקא איכא ספק איסור בל תוסיף כההיא דפליגי שם ר"א ור"י. והנכון בזה לומר דכיון דשלא בזמנו הוא כמו שכתבו בתחילה, וכל שלא בזמנו בעי כוונה כדאיתא בסוכה מ"ז. ואפשר דסברי התוס' דלענין זה לא נקרא שלא בזמנו כיון דזמנו הוא בו ביום, ורק סדר העבודה מעכבתו, וכמו שאיתא במנחות ה' אין מחוסר זמן לבו ביום. ואעפ"י שלענין הקדמת דם השעיר נקרא זה שלא בזמנו מטעם שאינו מכוון לזה, היינו מפני שאיכא חסרון מעשה דהיינו הזאת דם הפר, ואינו מכוון לשם הזאה לדם השעיר, הרי"ז נחשב לשפיכה בעלמא, אבל לענין בל תוסיף נחשב לזמנו. ובחידושי הריטב"א כתב דגם לענין בל תוסיף לשלא בזמנו ובעי כוונה, והתוסי"ש דסברי דזה נחשב לזמנו תקשה טובא מדוע אינו עובר בבל תוסיף. ותירוצם תמוה כמו שכתבנו לעיל וצ"ע:

א שם, נתערבו לו כוסות בכוסות, ואע"ג דהאי חיור והאי סומק כדלעיל. - ומשום חולשא דכהן גדול מיחלף לי', עי' בהגהות הב"ח ובשו"ת חכ"צ סימן קנ"ו ג"כ כתב כן והוסיף ולא אמרינן דלישיילי' לאחיו הכהנים בחוץ, משום דמחויב תיכף ביציאתו מן קדשי קדשים לקיים הזאות דההיכל. - והמאירי כתב דמיירי בזקן ואין אור עיניו שולט כל כך, להכיר מצד צבעו:

ב תוס' ד"ה אלא אמר רבא וכו' ולא דמי להא דתנן בפר' התערובות הניתנין למעלה שנתערבו בניתנין למטה דסבירא להו לרבנן דר"א ישרפנו לאמה יעוי"ש, ולכאורה תמוה טובא מה שייך הבא לדון בהא דניתנין למטה שנתנן למעלה דזה שייך דוקא בהניתנין על המזבח דאסור ליתן מלמעלה הניתנין למטה. - משא"כ הכא דליכא לא למעלה ולא למטה דכולן ניתנין על הרצפה כעין מצלף. ונראה דכוונת התוס' דהכא נמי איכא איסור מטעם בל תוסיף דכיון שכבר נתן למעלה שוב איכא בל תוסיף בנתינה דפעם שנית, והכא לא שייך דשלא בזמנו ליכא בל תוסיף כמו שכתבנו לעיל, דהרי הכא הוי בזמנו דהרי נתן של דם הפר למעלה, ובנתינה שנית איכא בל תוסיף. וא"כ אית לן לומר לרבנן דתשפך לאמה. והדמיון עולה יפה. משום דמה לי אם למעלה אין זה מקומן, ומה לי אם איכא איסור בל תוסיף. ועל זה תירצו דכיון דקודם הנתינה דלמעלה היו שוין במתנותיהן אפילו רבנן דר"א מודו הכא וכו' ביאור הדברים דכיון שהיו שוין במתנותיהן נחשבין כאחד, ולא שייך בל תוסיף לומר שנותן מדם הפר עוד פעם למעלה, דכיון דנחשבין כאחד מעיקרא, להכי גם פעולותיהן נחשבות כאחד, וכשנותן מדם הפר עוד פעם בתערובות נחשב דם הפר עבור הנתינה דדם השעיר, והתערובות דם הפר דינו כמים כמו שכתבו התוס', היינו דאינו גורם בהנתינה כנתינה דדם הפר פעם שנית, אלא נחשבת הנתינה לדם השעיר:

ג ואפשר שזהו גם כוונת התוסי"ש שכתבנו לעיל שכתבו דלא הוי בל תוסיף אלא כשהוא לעצמו, וכתבנו להקשות דהרי רבי יהושע סבר שם דגם בתערובות איכא בל תוסיף. אבל הכוונה דשאני התערובות הזה דדינם שוה וממילא פעולותיהן נחשבות כהדא, וכמוש"נ: ד שם, מיהו הנך שיריים הוי וליסוד אזלי, או דלמא דחוין הוי. וקשה מדוע נאמר דהוי דחוין, דהלא אם הודאין היו שפיר ראוין אלו, ורק מפני שיש וראין ממילא יש הזריקה מן הודאין. אבל לא שייך לומר בשביל זה דהמה נעשה דחוין. וע"כ צריך לומר דזה לא עדיף מהא דקיי"ל דכוס עושה את חבירו דחוי. אפילו באופן שהכוס הדחוי הוא ודאי דם בלא תערובות, ומכש"כ אלו שהם בתערובות, וכל עיקר הספק למ"ד כוס עושה את חבירו שיריים. אבל כל זה בראוי לזריקה, משא"כ אלו דנדחין מזריקה, אעפ"י שע"כ

הדיחוי אינו מחמת עצמו אלא מחמת שאיכא ודאין. ולפי מה שביארנו לעיל יש לבאר ביותר והיינו דאם יתן מתערובות ע"כ צריך לכוון באופן שלא יהיה בבל תוסיף היינו שלא יתן פעמים לשם פר. ולעבוד בעי כוונה. אבל כל זה שייך באופן שליכא מן ודאין, אבל כשיש ודאין והוא יתן מתערובות. הרי"ז כמכוון ויש בזה משום בל תוסיף, וממילא בשביל זה חל תורת דחוי על הדמים של התערובות:

ה והנה בגבו"א הקשה אמאי נדחין הם מקרנות למ"ד מערבין לקרנות, וא"כ גם הודאין מערבין, וא"כ מדוע תורת דחוי עליהם ונשרפין לאמה, הלא עדיין ראוין הן למצוה דקרנות, וממילא אית לן לומד דתורת שיריים עליהן יעוי"ש. ונראה דלקרנות בעינן מה שנשאר מן ההזאות. והיינו דדוקא בהדם שנתקיימה מצות הזאה בהיכל, הנה מהנשאר מערבין לקרנות, אבל לא מהדם שלא נתקיימה מצות הזאה, וגם לא היו ראוין להזאה, ומה שמביא ראיה מהא דלקמן ס"א בנשפך הדם לאחר שנתן מקצת מתנות שבמזבח דיביא דם אחר ויתחיל בתחילה במתנות המזבח יעוי"ש. זה לא דייקה, דהתם לא חל תורת דחוי על הדם הזה:

דף נח.

ו וסתמא כרבי יאשיה. ומזה פסק הרמב"ם בפר"ד מהל' עבודת יוהכ"פ דמערבין לקרנות, וזהו כסתמא דמתניתין דתנן עירה דם הסר לתוך דם השעיר. ויש להוכיח מזה דסבר הרמב"ם כל מילתא דאמר רחמנא לא תעבוד אע"מ וזהו כאביי והוא דבתמורה ה' בפלוגתא דאביי ורבא שם קאמר הש"ס דרבא סבר אין מערבין לקרנות, והילפותא דעולין אין מבטלין זה את זה לרבנן, או דמב"מ לא בטל לר' יהודה יליף מהא דכתיב גבי בכור מהם, יעוי"ש. עי' בשאר אפרים סימן קל"ג שהקשה בזה. ובשו"ת נוב"ת חאה"ע סימן קכ"ט רוצה ג"כ להוכיח מזה דדעת הרמב"ם כאביי יעוי"ש. וכבר קדמו בזה בשע"א שמפלפל בזה טובא יעוי"ש. אבל עיקר הקושיא יש ליישב לפי מה שמבואר בזבחים פ"א ע"ב דפליגי תנאי בזה דאין תמורת בכור ומעשר קרב דאיכא דיליף מהם, ואיכא דיליף מאם שור או שה יעוי"ש. וא"כ ליכא למיפרך לרבא מדוע יליף מהם, ולא יליף משור או שה, והתוס' שם כתבו בתימה דכיון דפליגי תנאי בזה, א"כ אמאי הדר רבא בפ"ק דתמורה יעוי"ש והנה לפי"ז אין הכרח לרבא למידרש מהא דכתיב הם לענין עולין. וא"כ שפיר מצי סבר רבא דמערבין לקרנות, וזהו שיטת הרמב"ם, וממילא אין הכרח לומר דהרמב"ם פוסק כאביי, דאף אם סבר כרבא אעל"מ מ"מ פסק שפיר דמערבין לקרנות, כמוש"נ:

ז תוסי"ש ד"ה אחת ולא שתים מדם הפר, וא"ת וכי ס"ד שיתן שתים על כל קרן וקרן, ויש לומר דמיירי כגון שנשפך דם הפר, והביא אחר שלא יתחיל אלא ממקום שפסק וכדאמרי ר"א ור"ש בפרקין, ואמרינן לקמן דטעמא משום דכתיב חטאת אחת ולא שני חיטויין עכ"ל, והנה לפי"ז לדבי יאשיה דלא דריש אחת ולא שתים, אלא סבר דאחת בא ללמד שמערבין לקרנות לא סבר דמתחיל ממקום שפסק, אלא סובר ע"כ דמתחיל מתחילה, והיינו דמביא פר בתחילה לקיים מתנות המזבח. ואעפ"י דלפו"ז יש גם מתנות על הקרנות שבאו על המזבח שתי פעמים כגון אם נשפך הדם לאחרי נתינה על שתי קרנות, וא"כ כשתיחיל אח"כ מתחילה א"כ הוי שתי קרנות קבלן דם שתי פעמים, לא איכפת לן מטעם דלא דרש אחת למעט שתים וזה מתאים לפסקו של הרמב"ם דפסק דמערבין לקרנות, ופסק ג"כ בפר"ה מעבודת יוהכ"פ ה"ז דמתחיל בתחילה:

ח והנה הריטב"א בחידושיו ליומא מביא דברי התוספות ישנים ומוסיף גם כן דאידך סבר דמן ההתחלה הוא מתחיל וזהו רבי יאשיה. (ומה שכתוב שם ד' יונתן משובש) והנה הוסיף שם בטעמו משום דחטאת אחת אמר רחמנא ולא שני חטאות, יעוי"ש. וקשה הא כיון דלא דריש אחת למעט שתים, וא"כ היאך כתב הריטב"א דגם למ"ד מערבין לקרנות דריש אחת למעט שתים:

ט ונראה דהוקשה להריטב"א דאיברא דלא דריש מאחת למעט שתים, וגם אם הוכפלו בנתינות על הקרנות לא איכפת לן, אבל למה לנו להתחיל מתחילה ולהרבות בנתינות בפעם שנית, ומדוע לא נימא דיתחיל ממקום שפסק כיון דאין לנו למעט זה מקרא, על זה כתב הריטב"א דע"כ גם מאן דסבר דמתחיל מתחילה סבר למעט באופן שיספיקו הנתינות דמפר הקודם, משום דלפי"ז מצטרפין שני חטאות לכפרה אחת, היינו השתי נתינות דמקודם מהחטאת הקודם, עם הנתינות האחרונות מהחטאת הבא אח"כ. ויש כאן שתי חטאות לכפרה אחת. והתורה אמרה חטאת אחת היינו דמשמעות חטאת מובנו אחת גם בלא התיבה אחת, כי זה משמעו חטאת אחת ולא שתי חטאות ולהכי אעפ"י שאין למעט מאחת שתים, משום דאחת נדרש לתערובות הדמים, אבל עכ"פ משמעות דחטאת לחודיא הכוונה חטאת אחת ולא שתי חטאות:

י והנה לענין הלכה אם כר' יאשיה או כר' יונתן מבואר בחולין ע"ט דמאן דסבר חוששין לזרע האב סבר כר' יונתן דאין צריך קרא לחלק יעוי"ש. וכיון דלא איפסק הלכתא בהא דחוששין לזרע האב והוי ספיקא דדינא כמבואר ביו"ד סימן י"ז בדין אותו ואת בנו דנוהג בזכרים מטעם ספיקא אם חוששין לזרע האב. וא"כ הוי גם ספד"ד הכא אם הלכה כר' יאשיה או כר' יונתן. והא דבאמת מסיק הכא הסוגיא דמערבין לקרנות, וכן פסק גם

הרמב"ם. זהו משום דשאני הכא דכתיב בהדיא אחת, וכמו שכתבו התוס' הכא. ועי' תוס' ב"ק נ"ד:

יא והנה יש להקשות טובא פסקי השו"ע דהנה ביו"ד סימן י"ז לענין או"ב פסק השו"ע לחומרא דנוהג גם בזכרים. ומדוע פסק בשו"ע יו"ד סימן כ"ח בדין שחט חיה ועוף דכיסוי אחד לשניהן, והלא כיון דספק הוי אם בעינן לחלק, ומה"ט ספק הוי אם נוהג או"ב בזכרים ואיפסק לחומרא, וא"כ יש לפסוק גם הכא בכיסוי הדם לחומרא להצריך כיסוי לכל אחד בפני עצמו מספיקא, וזהו כשיטת ד' יהודה בחולין פ"ו ע"ב. ובשו"ת מהר"ם לובלין סימן ס"ה הקשה בזה יעוי"ש. והנה נפק"מ לדינא גם לענין שבועה. עיין יו"ד סימן רכ"ח ס"ז בדין מי שהשביע את בנו שלא להלות כי אם ברשות ראובן ושמעון ומת אחד מהם אם מותר להלות ברשות השני והוא מתשובת הרשב"א ה"ג סימן י"ז, וסי' ס"ח, וחילק בין לשון תורה ללשון בני אדם ולדינא יש לעיין בזה טובא:

יב והנה בדבר הזאת שבע, על טהרו של מזבח, לכו"ע באו הדמים בתערובות, כן כתבו התוסי"ש ד"ה אפילו תימא ר' יונתן. אך מסיימי בצ"ע מנא לן דמערבין לטהרו של מזבח יעוי"ש. ובתוס' ד"ה רבי יונתן כתבו דנלמד מדכתיב והזה עליו מן הדם באצבעו שבע פעמים, משמע מכל הדם מזה שבע פעמים ותו לא יעוי"ש, ולפלא שלא הביא בגבו"א לעיל נ"ז בד"ה מיהו וכו' שלא הביא דברי התוסי"ש והתוס' דסוגיא שכתבו להדיא דלכו"ע מערבין בהזאות שבע פעמים דבאו על טהרו של מזבח, והרמב"ם בפר"ד מעבודת יוהכ"פ כתב להדיא ומזה מדם התערובות על טהרו של מזבח, והנה מהרמב"ם אין ראיה משום דסבר מערבין לקרנות וטהרו של המזבח לא עדיף מקרנות המזבח. אבל התוספות כתבו להדיא שזהי אליבא דכולי עלמא: יג והנה בעיקר קושיות המהר"ם לובלין מדוע לא מחמרינן בכיסוי הדם בשחיטת חיה ועוף להצריך כסוי לכל אחד בפני עצמו כמו שמחמירין בדין או"ב. נראה לומר דשאני הכא משום דלרבנן דרבי יהודה דסברי דכסוי אחד לשניהן. - ע"כ סברי דכן הוא כוונת התורה בדוקא. וזה מדויק בדברי רבנן דאמרי דמו טובא משמע דכתיב כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא יעוי"ש. ולכאורה מה ראיה היא זו שלא להצריך כסוי לכל חד וחד, והלא גם אם דמו טובא משמע, אבל אין זה במשמעות אלא על גוף אחד, ומה ראיה היא זו לשני גופי בעלי חיים כמו הכא חיה ועוף שהם גופים נפרדים, וע"כ צריך לומר דכוונת רבנן דכיון דכתיב חיה או עוף, ואח"כ כתב וכסה את דמו דמשמעותו מובא ע"כ הכוונה לשני מיני הדמים דחיה ועוף הכתוב בזה. והתורה כללם ביחד להודות כסוי אחד לשניהן. וא"כ איכא בזה דין מיוחד לשניהם דליבעי כסוי אחד ולא שני כסויין. - נמצא דלשיטת רבנן החיוב הוא לכסות בכסוי אחד.

וא"כ אתי שפיר מה שלא נחתו הפוסקים להצריך שני כסויין לחומרא מטעם דלחלק. משום דלפי"ז איכא קולא שזהו נגד דעת הרבנן דסברי דבעינן כסוי אחד בדוקא:

יד שם, הניח מזרק בתוך מזרק וקבל בו את הדם מהו מב"מ חוצץ או אינו חוצץ. והנה פשיטא להש"ס דמין בשאינו מינו חוצץ. ולא מהניא לקיחה על ידי דבר אחר, אעפ"י שקיי"ל לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה, והקשו בזה התוס' וכתבו דמיירי שאוחז המזרק למטה בשוליו. ובשם הריצב"א פירשו דשאני גבי כלי שרת דבעינן לקיחה בעצמו של כהן. והנה הרמב"ם בפר"א מפסוה"מ הכ"א כתב הניח מזרק בתוך מזרק דמין במינו אינו חוצץ משמע דבשאינו מינו חוצץ בכל אופן, וע"כ דסבר כשיטת הרצב"א דגבי כלי שרת לא מהני לקיחה ע"י דבר אחר מטעם דבעינן לקיחה בעצמו של כהן. והנה מפירש"י לעיל מ"ז ע"ב ד"ה רב פפא משמע דגם באופן דכתיב ולקה כמו התם בהא דלעשות מדה לחפינה מהני לקיחה ע"י דב"א יעוי"ש. אבל הרמב"ם משמע דסבר כשיטת הריצב"א. ובזה יש ליישב מה שיש להקשות על הרמב"ם, וכמו שכתבתי שם:

טו שם, היה עומד על גבי כלי או ע"ג רגל חבירו פסול, שאני רגל דלא מצי מבטל לי', ועי' פירש"י, והנה משמע מזה דאם העמיד רגל על רגלו של עצמו אינו חוצץ מטעם שהוא מב"מ, וקשה מדוע לא קאמר הש"ס דיקא נמי מדנקט התנא רגל חבירו אמנם אפשר לומר דרגל של עצמו בודאי פסול מטעם דאין דרך שירות בכך להעמיד רגל על רגל, ולהכי לא קאמר הש"ס דיקא נמי, אבל לפי"ז גם ברגל חבירו לא הוי דרך שירות בכך, ומשמע מזה דאין בזה חסרון משום שירות, וא"כ גם רגל של עצמו כן והריטב"א כתב דלהכי לא מתני רגל של עצמו משום דלא מצי קאי שפיר ובעינן לעמוד לשרת יעוי"ש. מבואר מזה דהוי דרך שירות בין רגל חבירו בין רגל של עצמו. ומזה יש לתמוה בדברי התוס' זבחים ק"י ד"ה מין במינו שכתבו דרגל חבירו פסול מטעם דלא הוי דרך שורות, יעוי"ש. ונראה דזהו כוונת מרן בגיוה"ש שמציין לדברי התוס' דזבחים:

טז ועוד אם אין דרך שידות בכך, הנה גם אם העמיד רגל ע"ג רגל של עצמו ג"כ פסול. אבל לפי מה דקאמר הש"ס דשאני רגל חבירו משום דלא מבטל לי', משמע דרגל של עצמו שפיר דמי. - וזהו מטעם דהוי דרך שירות וגם מב"מ ואינו חוצץ וממילא הוי דרך שירות גם על רגל של חבירו. וזהו דלא כמו שכתבו התוס' וצ"ע:

יז ואפשר דסברי התוס' דהאיכא דאמרי דבעי אם הוי דרך שירות בהניח מזרק בתוך מזרה דלפי"ז פשיטא דעל רגל חבירו לא הוי דרך שירות דזה יותר לאו אורחי' מלהניח כלי בתוך כלי. ולכן אף שפשוט הש"ס דכלי בתוך כלי גילתה תורה דהוי דרך שירות. ממילא יש ללמוד מזה דע"ג רגל חבירו לא הוי דרך שירות, ונפק"מ דגם על רגל של עצמו

לא הוי דרך שירות. והתנא דנקט רגל חבירו הוא לאו דוקא. ואתי שפיר דברי התוס' דזבחים שם קיימי אליבא דאיכא דאמרי:

יה והנה הרמב"ם בפר"ה מביא"מ הי"ז כתב ג"כ רגל חבירו יעוי"ש, ומשמע דרגל של עצמו כשר. וזהו כפי הסוגיא דהכא ללישנא קמא, וזהו מדנקט רגל חבירו, ומשמע דרגל ש לעצמו שפיר דמי. ולפי"ז לענין רגל של עצמו לשיטת התוס' דזבחים פסול מטעם דלא הוי דרך שירות בכך. ולהריטב"א פסול מטעם דלא הוי עמידה מעליא. ולשיטת הרמב"ם משמע דרגל של עצמו כשר:

יט והנה בהא דקאמר הש"ס דלא מצי מבטל לי'. מה זה הלשון דלא מצי משמע שאינו יכול לבטל, ע"כ הכוונה דאף אם מבטל לא מהני, ויש לפרש בזה שני פירושים. א) מטעם דלא מהני ביטול דלשעה שזהו עד לאחד גמר עבודה, וכמו שפירש"י דבעינן ביטול עד לאחר עבודה, וזהו ביטול דלשעה דלא מהניא, עיין סוכה ד' ע"א בפלוגתא דתנאי שם, עוד יש לפרש משום דבטלה דעתו אצל כל אדם והמאירי מפרש משום דבטלה דעתו אצל אדם יעוי"ש, ולהכי אף להני דסברי דמהני ביטול דלשעה, הכא לא מהניא משום דאין ממש בביטול זה:

דף נח:

משנה, ויצא אל המזבח, ולקמן בגמ' ת"ר התחיל מחטא ויורד, מהיכן הוא מתחיל וכו' דכו"ע מיהא בההוא קרן דפנע ברישא לא עביד, מ"ט אמר שמואל דאמר קרא ויצא אל המזבח עד דנפיק מכולי' מזבח, ביאור הדברים דאף שאין מעבירין על המצות, אבל שאני הכא דלא חיילא המצוה דנתינה עד דנפיק מכולי מזבח. ולענין הלכה עי' ברמב"ם פר"ד מעבודת יוהכ"פ ה"ב ובכס"מ מה שהביא מתשובת הרשב"א, ועי' בתוסי"ש ובפירוש רבינו חננאל, ועי' בליקוטי הלכות למס' יומא:

דף נט.

כל הסוגיא וביאור דברי התוס' ופסקי הרמב"ם בזה מבואר לנכון אצלינו בספרנו נזר הקודש למסכת מעילה י"ב:

דף ס.

והני תלתא קראי למ"ל חד למעוטי מנותר ומפיגול ומטומאה, והנה בגבו"א במלואים מאריך טובא בענין איסור חל על איסור יעוי"ש, ולפלא מעיני הבדולח שלא הביא שכל זה מבואר בתוס' זבחים מ"ה ע"ב ומה שכתב דנפק"מ לענין דם שבשלו, גם הגאון

בגיוה"ש העיר שם והנה בספרנו נזר הקודש למסכת זבחים כתבנו ליישב דברי התוס' לנכון:
ב שם, חד למעוטי מנותר וחד למעוטי מטומאה, אבל מפיגול לא צריך למעוטי וכו' ודם עצמו מתיר הוא. ויש לעיין בזה שנתמעט דם מפיגול ע"כ זהו דוקא שלא להתחייב בכרת מטעם הפיגול, אבל יש לומר דפסול פיגול איכא בדם וכמו"ש התוס' לעיל מ"ח ע"ב ד"ה חישב דאיתא שם וא"ת דהכא מסקינן דמחשבה פסלה בקטורת, ובזבחים פר' בי"ש תנן אלו דברים שאין חייבין עליהם משום פיגול הקטורת וכו' יש לומר דאין חייבין דקתני התם היינו להתחייב כרת האוכלן, מיהו מיפסל על ידי מחשבת פיגול וכו' וכי האי גוונא אמרינן בזבחים י"ד מודה ר"ש לפסול מק"ו דשלא לשמן עכ"ל, והנה שם בזבחים מבואר דאפילו הדברים שנתמעטו מפיגול כמו התם בהולכה לר"ש מ"מ פועל מחשבת פיגול להיות נפסלים בתורת פסול, והיינו דעכ"פ הקרבן נפסל. - ולמדו מזה התוס' דה"ה בקטורת אעפ"י שנתמעטו מתורת פיגול, אבל המחשבה דפיגול פועלת להיות בתורת פסול, וא"כ ה"נ בהאי דם אעפ"י שנתמעטו דאין פיגול חל עליהם. אבל מתורת פסול לא נפיק. או דילמא דדוקא במחשבה דהמתיר אמרינן דאעפ"י שלא נתפס פיגול על הקרבן בשביל המחשבה דהמתיר, אבל עכ"פ המחשבה הלזו פוסלת את הקרבן, אבל באופן שנתמעט המתיר שאינו בכלל הקרבן המפוגל שפיר אפשר לומר דגם פסול פיגול לא הוי עליו. - אבל הדבר נוטה דק"ו הוא ומה התם שאין תורת פיגול במחשבה של המתיר, מ"מ הקרבן נפסל מק"ו משלא לשמה, וא"כ כש"כ כשהקרבן בעצמו מפוגל דע"כ חל הפסול על כל מה שנמצא בהקרבן. וא"כ גם דם בכלל הפסול. איברא דכל זה שייך במקום דשלא לשמה פוסל דאז איכא ק"ו האמור שם בזבחים, ובמקום דשלא לשמה כשר לא שייך זה, וכן מבואר בתוס' לעיל ז' ע"ב ד"ה הא אינו נושא וכו' יעוי"ש. - אבל עכ"פ באופן דשלא לשמו הוי פסול שפיר יש לדון בק"ו דאעפ"י שלא נפסל מטעם פיגול, אבל עכ"פ פסול פיגול מיהא הוי:
ג והנה לפי"ז יש לעיין בהא דהקשו התוס' ד"ה חד וכו' דלמה לן קרא למעט דם מנותר ומטומאה, והלא כיון דליכא פיגול, ניתי טומאה בק"ו מפיגול, והדר ילפינן נותר מטומאה בגז"ש חילול חילול יעוי"ש. והנה אם אמרינן דבדם אעפ"י שנתמעט מפיגול אבל עכ"פ יש בהם פסול פיגול. וא"כ איכא ל"ת באכילתו גם משום פסול פיגול, וא"כ אי לאו קרא דממעט דם מטומאה, הוי אמרינן דיו לבא מן הדין להיות כנדון להיות לוקה עכ"פ, היינו בקדשים כאלה שיש בהם פסול פיגול מטעם הק"ו כמו שכתבנו לעיל, אבל עכשיו דהקרא ממעט דם מטומאה ע"כ לגמרי ממעט:

ד ובעיקר הקושיא הקשה המהרש"א דהא מסיק התם דאין לפטור דבר שאין לו מתירין מטומאה בהאי ק"ו משום דאשר הם מקדישים לי ריבה כל המוקדשים, וא"כ דם נמי דהוי בכלל דבר שאין לו מתירין ליכא לפטור מק"ו משום דהוי איתרבאי לן מאשר הם מקדישים כמו שארי דבר שאין לו מתירין יעוי"ש, ומבואר זה בברייתא שם. והנה קדמו בתוסי"ש שמתרץ קושיא זו שהקשו התוס' מטעם זה דבטומאה איתרבי שם מאשר הם מקדישים. וכן כתב הריטב"א בחידושיו בשם התוס' יעוי"ש, ותמוה דברי התוס' בזה. ה ונראה דסברי התוס' דליתא דם בכלל הריבוי דאשר הם מקדישים מטעם דהכוונה בתורה הקדש כזה שיש בו מעילה. משא"כ דם דנתמעט ממעילה כמבואר לעיל להכי ליתא דם בכלל זה לטומאה, ואפשר דהתוסי"ש והריטב"א סברי כשיטת הר"ת דיש מעילה בדם קודם שחיטה, ולהכי יש מקום לומר דדם ג"כ הוי בכלל אשר הם מקדישים, אבל התוס' דהכא סברי דליכא מעילה כלל בדם, וא"כ לא הוי דם בכלל אשר הם מקדישים:

ו והנה התוס' בזבחים מ"ו ד"ה חד וכו' הקשו תימא לנותר וטומאה סגי בחד מיעוט דילפינן מהדדי חילול, חילול ויליף לקולא כדלעיל גבי קדשי עכו"ם, ויש לומר דהוי מוקמינא מיעוטא בנותר דוקא, אבל משום טומאה הוי חייב כי היכי דאין לו מתירין כגון קומץ ומנחת כהנים אע"ג דאין בהם פיגול יש בהן איסור טומאה דמרבינן מאשר הם מקדישים הכי הוי מרבינן נמי לגבי דם עכ"ל. ומבואר דהתוס' דשם סברי ג"כ כשיטת התוסי"ש והריטב"א, וא"כ לפלא שהקשו הכא ולא חשו לזה דאשר הם מקדישים: ז והנה על דרך החידוד קצת יש לומר דכוונת התוס' הכא להקשות דכיון דאם אמרינן דיש מעילה בדם, ודם בכלל דאשר הם מקדישים אתי שפיר דאיצטריך קראי למעט דם מנותר וטומאה, וכמו שכתבו שם בזבחים אבל לאחר שמיעטה התורה דם ממעילה, א"כ לא הוי דם בכלל דאשר הם מקדישים, א"כ קשה למ"ל קראי למעט מנותר וטומאה כיון דיש ללמוד מק"ו מפיגול וא"כ תקשה גם לאידך גיסא דעכשיו שאמרה תורה קראי למעט דם מנותר וטומאה, א"כ מוכח מזה דלא הוי דם בכלל דאשר הם מקדישים מטעם דליתא מעילה בדם, ולא נתפס הקדש בדם וא"כ תקשה למה לן קראי למעט דם ממעילה כיון שממילא נלמד. זהו לדעתי כוונת התוס' בהקושיא, ועל זה תירצו דהק"ו פריכא, ואין ללמוד מפיגול:

ח שם, משנה, הקדים דם השעיר לדם הפר יחזיר ויזה מדם השעיר לאחר דם הפר. והנה משמע דזה הוי לעיכובא. ולכאורה זה הוי כד, נחמיה דאמר דאפילו דברים הנעשים בבגדי לבן מבחוץ סדרן מעכב. אבל יש לעיין דלפי"ז גם בחפינה אם עשאה קודם שחיטת הפר לא עשה ולא כלום, וא"כ לקמן כי פריך הש"ס לרבי חנינא ממתניתין, ואם איתא

יחזור ויחפון מבעי' לי', קשה מדוע לא תקשה זה לר' נחמי' דמתניתין כוותי' אזלא לכן נראה כפירוש הרמב"ם דמפרש פנים זהו ההיכל ולא כפירש"י דפירש פנים זהו קדשי הקדשים. וכמו שמבואר בלח"מ בפר"ה מעבודת יוהכ"פ, יעוי"ש ולכן אתיא המשנה כר' יהודה ג"כ מטעם דההיכל נקרא פנים, והדברים הנעשים בבגדי לבן מבפנים גם לר' יהודה מעכבי. - וע"כ הא דאיתא לעיל דף מ' דמדחי הש"ס שם, לא דאקדים מתנות דפר במזבח מקמי מתנות דשעיר בהיכל ורבי יהודה היא דאמר דברים הנעשים בבגדי לבן בחוץ לא מעכבי יעוי"ש. והנה לפי אוקימתא דסוגיא שם מבואר דההיכל נקרא חוץ לדין זה, ולפי הסוגיא דלעיל המשנה דידן אזלא אליבא דר' נחמיה. וע"כ הרמב"ם לא גריס לה, ואפשר שזהו שיטת רבינו הגר"א ז"ל שכתב בזה נמחק מהסוגיא, ולפי מה שביארנו שזהו שיטת הרמב"ם אין מקום לזה שהקשה בגבו"א בזה: ט שם וכן במזבח הזהב שכולן כפרה בפני עצמו. ויש לעיין אם כוונת התנא גם על מה שמזה על טהרו של מזבח ג"כ, או"ד שרק על המתנות שעל הקרנות כוונתו. והנה למ"ד אין מערבין לקרנות, והנה בהא דעל טהרו של מזבח לכו"ע מערבין כמבואר לעיל א"כ פשיטא שהיא כפרה בפני עצמן ופשיטא שמעכבת, ואם לא נגמרה כל ההזאות השבע, ונשפך הדם דיביא פר אחר. - אבל למ"ד מערבין לקרנות אפשר שבשביל הטהרו של מזבח אין מביאין פר אחר מטעם דהרי עכ"פ הוזה על המזבח על הקרנות:

י אמנם מדברי הרמב"ם יש להוכיח דגם זה מעכב וצריך להביא אחר. והוא מדכתב בפר"ה מעבודת יוהכ"פ ה"ח וז"ל גמר מתנות המזבח ואח"כ נשפך הדם אינו צריך להביא דם אחר, ששפיכת השירים על מזבח החיצון אינה מעכבת עכ"ל, מבואר דרק שפיכת שיריים על מזבח אינה מעכבת, אבל ההזאה שעל טהרו של מזבח מעכב וצריך להביא דם אחר וכן המאירי מדייק וכתב שאם נשפך קודם שפיכת השיריים אין צריך להביא אחר, מבואר דההזאות על טהרו של מזבח מעכבת וצריך להביא דם אחר, ואח"כ ראיתי בגבו"א מסתפק בזה, אבל לא הביא דברי הרמב"ם. וע"כ דמפרש הרמב"ם בהמשנה מזבח הזהב עם כל המתנות השייכים למזבח, וזהו ג"כ כוונת המאירי, ופשיטא שכן הלכה:

דף ס:

וכלה מכפר אם כפר כלה וכו', - בספרנו נזר הקודש לזבחים נ"ב מבואר כל הענין ושיטת הרמב"ם:

דף סא.

א שעיר ששחטו קודם מתן דמו של פר לא עשה ולא כלום. ולכאורה קשה טובא הלא כיון דשחיטה לאו עבודה היא, וא"כ לא קאי על זה הא דחוקה כדאיתא במנחות ה' ה"מ עבודה שחיטה לאו עבודה היא, והיינו דאעפ"י דכתיב הויה דמורה עיכובא, אבל כל זה בדבר שהיא עבודה, אבל שחיטה לאו עבודה היא. ובגבו"א ג"כ הקשה בזה, יעוי"ש. ונראה דשאני שחיטה דשעיר של יום הכפורים דכיון דצורך פנים הוא דינו כפנים. ומה"ט נחשבת כעבודה הנעשית בפנים כמבואר בגמ' וברמב"ם פר"ה מעבודת יוהכ"פ ה"ב, להכי אעפ"י שלאו עבודה היא עצם השחיטה, אבל כיון שצורך פנים הוא, נחשב המעשה דהשחיטה כאילו שינה בהסדר דלפנים ולהכי אעפ"י שעצם השחיטה לאו עבודה היא, אבל הסדר כיון שסדר פנים הוא, קאי על זה חוקה, והביאור בזה דגבי יוהכ"פ הסדר עצמו נחשב לעבודה, ומעכב:

דף סא:

אשם מצורע ששחטו שלא לשמן וכו', עי' פירש"י ותוס', ובספרנו נזר הקודש למנחות מבואר שיטתם ופלוגתתם בזה שנוגע לדינא:

ג שם, בעא מיני' רבא מרב נחמן כמה שעירים משלה וכו' ובמסקנא מצוה בראשון, הרמב"ם לא הביא האי דינא, ודוחק לומר דסמך על מה שפסק בפר"ד מק"פ, וצ"ע. פרק ששי א משנה, שני שעירי יוהכ"פ מצותן שיהיו שניהן שוין במראה ובקומה ובדמים. - והנה בהא דמראה פירש"י ששניהן לבנים או שחורים יעוי"ש. כוונת רש"י דלא בעינן שוין ממש דזה אי אפשר כמו"ש התוס' בשם הירושלמי דאפילו חטה אחת איני דומה לחברתה. וע"כ הכוונה שיהיו רק דמיונם שוה, אבל לא בעינן שוין ממש, וזהו שפירש"י במראה שיהיו שניהן לבנין או שחורין, וזה נמצא בנקל:

ב והנה ע"כ גם הא דבעינן שוין בדמים ג"כ הכוונה על צד הדמיון דהיינו אם שילם הדמים בעד שניהם בשוה, אבל אחד משובח מחבירו ושוה יותר ממה ששילם הרי זה קפידא, כיון שעכ"פ אחד משובח מחבירו, ובזה בעינן שיהיו שניהן בשיווי הדמים. אבל אם הם שוין בשבחא דגופא ואינן שוין בשילום הדמים אין קפידא וכן מבואר בירושלמי, וזהו מפני כי הכוונה להיות שוה במה שנוגע לעצם השעירים:

ג עוד איתא בירושלמי משובח בגופו ואינו משובח במראה מי קודם, ופשיט דמשובח בגופו עדיף יעוי"ש, והנה לכאורה מצינו דפליגי תנאי ביומא כ"ה ע"ב דפליגי ר"ע וריוה"ג דמר אזיל בתר איברא דבשרא ומר אזיל בתר שמנא דבשרא, יעוי"ש. אבל לא

קשה משום דאיברא דבשרא הוא ג"כ בגוף הקרבן, ואינו דומה למראה שהוא כעין דבר חיצוני:

ד והנה באופן לענין משובח בגופו, ומשובח באבריו שהוא גדול ממנו, והיינו לא לענין שעירי לוהכ"פ דבזה בעינן שיהי' שוין בקומה, אלא לענין קרבן דעלמא דבעינן ג"כ מובחר כדכתיב הקריבהו נא לפחתך, יש לשאול מי קודם אם המשובח שבגוף או הגדול באבריו. והנה בזה נראה דתליא בפלוגתא דר"ע וריוה"ג. ולפלא שלא הובא זה ברמב"ם הא דמבואר בירושלמי:

ה והנה התוסי"ש הקשו מהא דאיתא בסנהדרין ע"א דבן סו"מ לא היה ולא עתיד להיות מטעם דבעינן שיהיו אביו ואמו שוין במראה ובקומה, ומחלקין דבהמה שאני דבבהמה יכול להיות יותר, ואעפ"י שאין דומות זו לזו, יעוי"ש. ודבריהם צריכין ביאור דממנפ"ש אם בבהמה לא בעינן דומות ממש מדוע לא אמרינן כן גם באדם, ואפשר דכוונת התוס' דלענין להרוג את הבן סו"מ דבעינן בזה ושפטו העדה והצילו העדה בעינן לדייק יותר ובעינן דומות ממש זה לזה:

ו שם ולקיחתו כאחד, ולכאורה קשה מנא לן ללקיחה כאחד דג' פעמים שני אתי למראה ולקומה ולדמים ובגבו"א הקשה בזה יעוי"ש. - אבל הדבר מבואר בתוסי"ש מדכתיב יקח שני שעירי עזים משמע שתהא לקיחת שניהם בשוה. והיינו מדסמכי' יקח לשני:

ז שם. לקח אחד היום ואחד למחר כשרין. ולכאורה היא משנה יתירה דהרי שנה מקודם ואעפ"י שאינן שוין כשרים, וקאי גם אלקיחה, והריטב"א הקשה בזה, ומתרץ דהו"א כיון דאפשר מעכב יעוי"ש, ביאור דבריו דהו"א דהא דשנה התנא ברישא אעפ"י שאינן שוין כשרין הכוונה באופן שאין להשיג שיהיו שוין אינו מעכב. משא"כ הלקיחה ע"כ אפשר לקיים שתהי' הלקיחה דשניהם בשוה והיינו אפילו אם הלקיחה משני בני אדם אפשר לעשות לקיחה כאחת כגון שעשו שניהם שליח לקבל המעות וכמו"ש התוסי"ש. וא"כ יש לומר דכוונת התודה שזה תהי' לעיכובא, וזה יובדל ממראה וקומה שע"כ לא היתה כוונת התורה לעיכובא מטעם דלפעמים אי אפשר להשיגם בשוין. ועל זה לא אמרה תורה שעיר שעיר לרבות. על זה משמיענו התנא דגם זה נכלל בהריבוי דשעיר שעיר, אבל יש לשואל לשאול מנא לי' להתנא דגם זה נכלל בהריבוי, הלא שפיר אפשר לומר דלא רבתה תורה אלא הדברים אשר לפעמים אי אפשר לקיימם, ומנין אנו יודעין לרבות גם דברים אשר בידינו לקיים, ונראה דכיון דעיקר הא דבעינן לקיחה כאחת נלמד מזה דסמכה התודה יקח שני. וכיון דהשני אינו לעיכובא, לכן גם מה דנלמד מהסמיכות לא עדיף מיני' ואינו בעיכובא - ח שם, יקח זוג לשני. והקשו בתוסי"ש והלא בעינן לקיחה

כאחת, ותירצו דאינה אלא למצוה ולא לעכב וא"ת כיון שראוי לשעיר הנעשה בחוץ קודם הגדלה למה לא יקח ב' אחרים ויקיים מצית לקיחה כאחת, יש לומר דמיירי הכא שכבר הפרישו אחד לשעיר הנעשה בחוץ עכ"ל. והנה לפי"ז יוצא הדין דאם לא הפרישו עדיין לשעיר הנעשה בחוץ דאז זה הנשאר יהיה לשעיר הנעשה בחוץ, ולוקחין שני שעירים אחדים וזה לא משמע מסתימת לשון התנא, והרמב"ם כתב ג"כ דין המשנה ולא כתב מאומה מדבר הפרשה דשעיר הנעשה בחוץ. וא"כ משמע דלא סבר לה הרמב"ם, וא"כ הדרא הקושיא מדוע נבטל מצוה דלקיחה. והנה גם באופן שכבר הופרש השעיר הנעשה בחוץ ג"כ קשה דאכתי יש עצה דהשעיר הנשאר יהא ניתן לרעיה. ומצאתי שעמד בקושיא זו האחרונה בגבו"א:

ט א אבל נראה דכל עיקר המצוה דלקיחה כאחת אמרה תורה בשעה שבא ליקח בראשונה, והיינו דאמרה תודה דכיון דבעינן שני שעירים לא יקח אחד כי אם שנים ואם לקח שעיר אחד ביטל מצוה דלקיחת השנים. אמנם באופן שיש לו שעיר אחד, ואינו נדרש לשנים. אין כאן מצוה דלקיחת שנים כלל, וזהו ששנה התנא יקח זוג לשני:

י ובזה מיושב הא דהקשו התוסי"ש לקמן ד"ה משהגריל עליהם יביא שנים ויגדיל בתחילה, וא"ת אמאי לא מוכיח לעיל דף ל"ט דלר' נחמיה מיהא הגרלה מעכבא מדלא קתני יביא חבירו עמו שלא בהגרלה וכו', ויש לומר דלעולם למצוה, ואע"ג דבלקיחה פרישית לעיל דלא בעינן למצוה וכו', יעוי"ש. אמנם לפי מה שפירשנו אתי שפיר לנכון משום דליכא מצוה דלקיחה שנים בשעה שלא נצרך אלא לאחד. משא"כ מצוה דהרגלה איכא על כל אחד ואחד:

דף סב:

ת"ר שני שעירי יוהכ"פ ששחטן בחוץ וכו':

א כתב הרמב"ם בפרי"ח מה' מעה"ק הי"א וז"ל שני שעירי יום הכפורים ששחטם בחוץ, אם עד שלא התודה עליהם חייב כרת על שניהן הואיל וראוין לבוא לפני השם לוידוי, ואם אחר שהתודה פטור על המשתלח שהרי אינו ראוי לבוא לפני השם, עכ"ל, והנה הראב"ד בהשגה כתב וז"ל א"א אני שונה בברייתא עד שלא הגריל עליהם חייב על שניהם ופירש רב חסדא הואיל וראוים לשעיר הנעשה בחוץ משהגריל עליהם חייב על שם ופטור על של עזאזל אלמא אפילו קודם שהתודה כיון שהגריל ועלה עליו הגורל לעזאזל פטור עליו בחוץ אעפ"י שעתיד להתודות עליו שאין ראוי לבוא לפתח אהל מועד ויהא מיוחד לשם אלא שיהא ראוי לזריקה ולהקטרה שנאמר לה' וכו', יעוי"ש, והנה

כוונת הראב"ד דהתורה מיעטה שעיר המשתלח אפילו קודם הוידוי מקרא דלד', כמו שמבואר בתמורה דף ו' ע"ב, שדרשו שם דאין חיוב שחוטי חוץ רק בקרבן כזה שהוא לד', ועי' בלח"מ, ודברי הרמב"ם מרפסין איגרי:

ב והנה טרם שנבוא לביאור דברי הרמב"ם נקדים מה שיש לדייק בדבריו. א) למה שכתב שני שעירי יוהכ"פ דמשמע שבא להורות דיש חיוב גם על השעיר דלד'. וזה תמוה דזה פשיטא דהרי קרבן דלד' ממש הוא, ועיקר חידושא הוא על השעה"מ קודם וידוי שחייב, ולא היה לו למינקט אלא בדינא דשעהמ"ש, דאם בשביל שנקט לשון התנא בברייתא לקמן ס"ב ע"ב שני שעירי יוהכ"פ ששחטן בחוץ, הנה גם על התנא יש לשאול כזאת, אבל יש לומר שנה זאת מפני שרוצה לומר עד שלא הגריל עליהם, ובזה יש רבותא על שניהם כיון שעדיין אינו מבורר מי הוא דלד', אבל הרמב"ם דמיירי לאחר הגרלה, א"כ מבורר מי הוא דלד', וא"כ אין להשמיע דינו שחייב בשו"ח, ולא הי' להרמב"ם לכתוב רק דין של שעיה"מ. ב) מה שכתב חייב כרת על שניהן, ומשמע שגם אם שחט את שניהן בחוץ חייב שתי פעמים, ובשוגג חייב שתי חטאות, וקשה הא כששחט אחר מהן שוב אין השני ראוי לפנים עד שיביא שני שעירים ויגדיל עליהם ואחד משלים להחסר כמבואר ברמב"ם פר"ה מעבודת יהכ"פ הט"ו, וא"כ כיון שחסר הגרלה הרי זה כמחוסר מעשה כמבואר לקמן ס"ב ע"ב, וממילא ע"כ אין כאן חיוב אלא על אחד מהן, והיאך כתב חייב כרת על שניהן, והנה אפשר לומר דהחסרון הגרלה הכא לא הוי כמחוסר מעשה מטעם דהגרלה תהי' על השני שעירים אחרים, וא"כ לא הוי חסרון מעשה בקרבן זה, והוי רק כמחוסר עבודה, וכמבואר שם בסוגיא דחסרון עבודת היום לא הוי חסרון מעשה מטעם אין מחוסר זמן לבו ביום. אמנם אפשר לומר דכיון דעכ"פ בעינן מעשה הגרלה להיות זוג לו, הרי"ז כחסרון מעשה גם בזה שנשאר בחיים. ג) מדוע השמיט כל עיקר האי דינא דקודם הגרלה יש חיוב שחו"ח על השעה"מ. והנה לפי דברי מרן שכתב דלמסקנא קורא התנא לוידוי הגרלה, אבל עכ"פ הי' להרמב"ם להשמיענו דין זה דקודם הגרלה דחייב הואיל וראוי לשעיר הנעשה בחוץ, וזה לא נשמע מהא דקודם וידוי וראוי לבוא בפנים לוידוי, משום דזה לא שייך קודם הגרלה מטעם חסרון מעשה דהגרלה, והי' להרמב"ם לכתוב דקודם הגרלה חייב מטעם הואיל וראוי לשעיר הנעשה בחוץ. ד) מה שכתב הואיל וראוין לבוא לפני ד' לוידוי, ומשמע שגם השעיר דלד' יש בו מעלת הוידוי מדכתב לשון רבים שכתב ראוין דמשמע דקאי גם על דלהשם, וזה תמוה דהרי אין וידוי בלהשם ורק בהמשתלח יש וידוי כמבואר בפר"ד מעבודת יוהכ"פ:

ג ונראה בביאור דברי הרמב"ם ושיטתו בזה, דסבר הרמב"ם דשני השעירים הם כפרה אחת, ופעולתן של כל אחד ואחד הוא בגדר השלמה להשני, וממילא פעולת השעיר הפנימי פועלת גם על השעיה"פ, ופעולת שעיה"מ פועלת פעולתו גם על חבירו הבא בהקרבה בפנים אמנם כל זה דוקא בשעה שעדיין הפנימי בחיים חיותו, והיינו קודם שנשחט, ואז הם צמודים יחד, והרי הם כקרבן אחד, וממילא פעולת הדם של השעיר הבא בפנים מתייחסת גם להשעיה"מ, ופעולת הוידוי של שעיה"מ מתייחסת גם להשעיר הפנימי, ונ"מ דבעינן בשניהם דין ראוי, והיינו דבעינן שיהי' הפנימי ראוי לוידוי, וכן בעינן שיהי' המשתלח ראוי להיות שעיר הפנימי, וזהו הדין שאמרו רבותינו אין הגורל קובע אלא בראוי לשם, ולפי"ז אין הפנימי כשר לשחיטה אלא באופן שמוכן חברו והוא המשתלח להיות עומד לוידוי, וזה עושה את הפנימי ראוי לוידוי, כי הוידוי של המשתלח, הוא גם וידוי של הפנימי, ואעפ"י שהוידוי של המשתלח הוא אחרי כל המעשים של הפנימי, אבל עכ"פ בשעה זו שנעשה מעשה הפנימי הי' עליו החלות של ראוי לוידוי של המשתלח, וזה פעל על הפנימי כאילו הוא בר וידוי:

ד ותצא מזה נפק"מ רבתי לדינא דשעיה"מ בין קודם שנשחט חברו הפנימי לבין אחר שנשחט, והוא דקודם שנשחט הפנימי, יש על המשתלח גם דיני פנימי כיון דבני ביקתא נינהו, וכקרבן אחד נינהו, ובשעה זו יש עליהם חיוב שחו"ח מטעם דקרינן בהו ראוין לבוא לפתח אוה"מ, והיינו משעה שלאחר הגרלה עד הוידוי, הם כקרבן אחד, וזהו הביאור מפני שראוין לבוא לוידוי, הכוונה דעל שניהן חל הוידוי, על המשתלח כפשוטו, מפני שעליו מתודין, ועל הפנימי מפני מעלת הראוי לוידוי, משא"כ לאחר שנשחט הפנימי אז ירד המשתלח ממדרגתו, מפני שעתה אין עליו אלא מעלת הוידוי לחודיא, ובזה לא קרינן לד', כיון שאין לו עתה שייכות דקרבן שהוא בפנים וכן הא דקאמר הש"ס דאיצטרך קרא דמום פוסל בשעיה"מ באופן שנפל מום לאחר הגרלה, ולהרמב"ם יש לפרש דהקרא מלמדנו דנפל מום בהמשתלח לאחר שחיטת הפנימי, משום דעד זמן זה הרי הוא בכלל אין לגורל קובע מטעם דקרבן אחד הוא המשתלח עם הפנימי:

ה וזה הביאור בדברי הרמב"ם שכתב שני שעירי יום הכיפורים ששחטן בחוץ, דהכוונה על כרחך ששחט אחד מהן, או זה או זה, וכן מבואר בירושלמי. - דבשניהם לא יצוייר, כמו שכתבנו לעיל. ועיקר כוונת הרמב"ם להודיענו דהחיוב הוא דוקא קודם שנעשה ההקרבה בהפנימי, והיינו בלאחר ההגרלה לקודם הוידוי, ואז יש חיוב על שניהן או בזה או בזה, ומפרש דמיעוט התורה מלד' הכוונה לאחר שנשחט ונקרב הפנימי, ולא צריך לכתוב הדין דקודם הגרלה דיש חיוב שחו"ח משום דעתה הם כקרבן אחד, ויש

לפרש דזהו כוונת רש"י בזבחים שם דפירש דקודם הגדלה חייב מטעם דראוין בפנים להגרלה, וזהו להכוונה שכתבנו, והא דלא כתב הרמב"ם הדין דלאחר שנשחט הפנימי שוב אין חיוב שחו"ח על המשתלח גם קודם הוידוי, דזה נשמע ממילא מדכתב שני שעירי, ומפרש דזהו גם כוונת התנא דנקט שני שעידי יוהכ"פ להורות דבענין זה דוקא יש חיוב שחו"ה, וכמוש"נ. ואתי שפיר דברי הרמב"ם לנכון בס"ד:

דף סג.

א שחטן בחוץ קודם שנפתחו וכו', והקשו התוס' בעירובין ב' תיפוק לי' משום ששחטן להשלמים קודם התמיד וכו' יעוי"ש. ונראה לפרש דנפק"מ לענין שחוטי חוץ, דאם שחט בחוץ קודם פתיחת דלתות ההיכל פטור כמו שמבואר בסוגיא דמחלק בין מחוסר הגרלה למחוסר פתיחה, דאם שחט בחוץ קודם הגרלה חייב, ואם שחט בחוץ קודם פתיחה פטור מטעם חסרון מעשה, דהפתיחה. וא"כ ה"נ אם מפני עיכוב התמיד הרי לא עדיף מעיכוב הגרלה, ולענין שחוטי חוץ חייב. משא"כ כשחידשה תורה הא דעיכוב פתיחת דלתות ההיכל פטור משום שחוטי חוץ, והיינו שמשפט התורה אשר קודם פתיחת הדלתות הרי זה כהחסר הבית ואין זה ראוי לפתח אהל מועד:

ב והנה הקשה חכם אחד דהרי מבואר בסוגיא דהחסרון הגרלה כמחוסר פתיחה, עכת"ד-- אמנם נראה דמשמע מלשון הברייתא עד שלא הגריל חייב, הואיל וחזי לחטאת הנעשה בחוץ, ואין כאן מחוסר זמן, וא"כ חסרון תמיד ג"כ ישנו כעין זה. משא"כ חסרון פתיחה דומה לחסרון הגרלה דשעיר הנעשה בפנים, מפני שהוא חסרון בגופו. וכמו שפירש"י בסוגיא:

ג עוד מה שהעיד דלפי פירושי ביישוב קושיות התוס' מדוע קאמר רבינא השתא דאר"ח וכו' הא בלא"ה מוכח מדברי ריא"ש עצמו שאמר שחיטת שלמים קודם פתיחת דלתות ההיכל פסולין, ותיקשה תפי"ל דהוי קודם התמיד, וע"כ דנפק"מ לענין שחו"ח, וממילא מוכח דמחוסר פתיחה כמחוסר מעשה דמי. אינה הוכחה, דהרי ע"כ עיקר הביאור מחוסר הגרלה כמחוסר מעשה היינו מפני שחסר עבודה לעצם המצוה האמורה בה והוי כחסרון בגופה, וכמו שפירש"י. וביאור הדבר אעפ"י שאין מחוסר זמן לבו ביום. אמנם הכא שאני מפני שזהו המצוה דשייכה לגופה, (דוגמא לזה תוס' מנחות ה' ד"ה ואי וכו'), ומזה נשמע ג"כ לענין חסרון פתיחה של דלתות ההיכל ג"כ. והיינו דסבר הש"ס דהפתיחה שייכה לעצם הקרבן כמו מצוה שבגופה, והרי"ז כהגרלה לשעיר הנעשה בפנים. - נמצא דכל עיקר האי חידושא דפטור חוץ נשמע דוקא מהגרלה, וכמוש"נ ד

וע"ד שרוצה לפרש דכוונת התוס' על ריא"ש מדוע נקט הטעם דחסרון אה"מ, ולא נקט הטעם דקודם התמיד. ואין כוונתם על הייתור קראי, עכת"ד. הנה מלבד שמפורש בתוס' להדיא דהקשו על ייתור קראי כמבואר. הנה גם בזה הפירוש יש לומר דנקט ריא"ש טעם המכיל בקרבו שתים, היינו פסול וגם פטור חוץ:

ה ומה שמוכיח דע"כ אין כוונת התוס' על ייתור הקרא משום דע"כ דכיון דכתבו התוס' לעיל כ"ט דע"כ דין פתיחה נוהג גם בתמיד משום דילפינן משלמים וא"כ ע"כ איצטרך קרא לעיקר הדין. הנוהג גם בתמיד. זה לא דייקא. דע"כ כוונת התוס' דכיון דשלמים שנשחטו קודם התמיד פסולין. ודין פתיחה נוהג גם בתמיד, וממילא תיקשה מדוע כתבה תורה להאי דינא דחסרון פתיחה בשלמים, הלא עיקר המקום היה להתורה לכתוב דין פתיחה אצל התמיד, וממילא אנו יודעין דשלמים בלא"ה פסולין. מטעם דנשחטו קודם התמיד. ומצאתי במהרש"א שם בסוגיא. שנחית לפרש כן. והנה לפי מה שכתבנו אתי שפיר, דאם לא כתבה תורה דין חסרון פתיחה בשלמים, הוי אמרינן דדין חסרון פתיחה בתמיד נאמרה. ובשלמים הפסול מטעם דנשחטו קודם התמיד, דבזה נפק"מ לענין שחו"ח, והיינו דכיון שאמרה תורה חסרון פתיחה בשלמים חידשה תורה דפטור בחוץ מטעם חסרון אה"מ, וכמו שנתבאר: ו והנה התוס' הקשו בהא דאמר רבי יוחנן בזבחים ק"ז המעלה קדשים בזמן הזה בחוץ חייב, ואמאי הא אינו ראוי לפנים כיון דנהרס המזבח וכו' ואפילו מחוסר פתיחת דלתות פטור כש"כ מחוסר מעשה גדול, ותירצו דמיירי בקטורת דלא בעי מזבח א"נ בהעלאת מנחה יעוי"ש. והנה הא דכתבו דמיירי בקטורת קשה טובא הא בעינן לקטורת שיקח אש מעל המזבח החיצון, וא"כ כיון שאין מזבח. א"כ הרי חסר אש מעל המזבח, וא"כ אין ראוי לפנים, וא"כ אעפ"י שאמרינן בזבחים נ"ט מזבח שנעקר ממקומו מקטיר קטורת במקומו. אבל זה מיירי במזבח הפנימי אבל מזבח החיצון במקומו. ומקבלין גחלי אש מעל מזבח החיצון. וזה מבואר בסוגיא שם דקאמרה הסוגיא דמודה דב בדמים, וזהו המזבח החיצון, אבל כשאין מזבח החיצון, ואין באפשרי להשיג גחלים מעל מזבח החיצון, וא"כ אינו ראוי לפנים. והנה אפשר לומר דהגחלי אש מעל המזבח החיצון לא הוי אלא למצוה, ובדיעבד כשר אף אש של הדיוט, ולהכי נקרא ראוי לפתח אוהל מועד, אבל חידוש דין הוא דבדיעבד כשר גם באש של הדיוט וצ"ע:

ז והנה הרמב"ם הביא להני שני דינים היינו דהשחיטה בחוץ קודם פתיחת דלתות ההיכל פטור כמו"ש בפרי"ח ממעה"ק הי"ב ופסק ג"כ כר' יוחנן דהמעלה בחוץ בזה"ז חייב. ולא כתב הרמב"ם דזה מיירי דוקא בקטורת או במנחה כמו"ש התוס', ולפלא שלא עמדו בזה הנו"כ:

ח ונראה דסבר הרמב"ם דעיקר הדבר הא דבעינן בשחיטה דקדשים שיהי' פתח ההיכל פתוח מטעם דכתיב ושחטו פתח אוהל מועד והיינו שתהי' הפתח פתוח, ולא כשהוא נעול, אמנם בזמן הזה שאיך בית, ומקום ההיכל הקדושה במקומה שפיר קרינן בזה פתח אוהל מועד, כיון שכל החלל פתוח:

ט תוסי"ש ד"ה מחוסר מעשה ותימה לרבי דהכא משמע דלית לי' לר"ח הואיל אפילו לחומרא היכא דמחוסר מעשה, ואילו בפסחים ס"ב קאמר הש"ס דלחומרא אית לי' הואיל יעוי"ש, וקשה הא התם בדרבנן, אבל הכא דמיירי מדאורייתא, וכל בדאורייתא אין הבדל בין חומרא לקולא, עיין בתוס' פסחים שם ד"ה כי וכו':

דף סג:

י אי קרבן שומע אני וכו' כל הראוי לפתח אוהל מועד. הנה מה שהקשו התוס' לפירש"י, עי' בספרנו נזר הקודש לזבחים נ"ט:

יא ובעיקר ביאור הסוגיא מבואר בספרנו נזר הקודש לתמורה ז'. א דף ס"ד דחייתו לצוק זו היא שחיטתו ויש לעיין אם הדחייה בעצמותה הרי היא כשחיטה אף אם לא מת מהדחיי', או"ד דדוקא אם מת מאותה דחייה אז תורת שחיטה עליו, ונפק"מ אם לא מת וברח, ולמ"ד דהאברים מותרין בהנאה. א"כ אם הוא בחיים ג"כ מותר בהנאה, וגם מותר באכילה כמו"ש הפר"ח, הובא בגבו"א בחידושים של בן המחבר, אבל יש לעיין אם טעון שחיטה והנה אפשר לומר דטעון שחיטה מטעם דכיון דכל ההיתר של האברים למאן דמתיר בהנאה הוא משום דלא אמרה תורה שלח לתקרה ואצל שחיטה ל"ש זה דהכל יודעין דאסור לאכול בלא שחיטה. אבל אפשר לומר דאעפ"י שעיקר ההיתר הוי משום דלא אמרה תורה שלח לתקלה, אבל בעיקרא דמילתא יש על זה היתר ממש, ואפילו אם יודע שזה בא משעיר המשתלח ג"כ מותר ולפי"ז אם ברח השעיר ונשאר חי והשיגו איש אחד ויודע כי זהו השעיר המשתלח, ג"כ הותר לו, וא"כ יש להסתפק אם טעון שחיטה כי אפשר שהדחייה מצד עצמותה היא בתורת שחיטה או"ד כיון דאיכא דין דצריך להמיתו אם לא מת מהדחייה, אם כן הדחייה והמיתה במקום שחיטה וצ"ע:

ב והנה אם אמדינן דהדחייה היא שחיטתו ולא המיתה. יש ליישב הא דלא אמרינן דעריפה הוי כשחיטה. משום דלא הכירה התורה מעשה הריגה לשחיטה, והכא בשעיר המשתלח לא הוי המיתה תורת שחיטה עליה אלא הדחייה. וגם השחיטה בעצמותה חשיבותה מצד השחיטה ולא מצד המיתה, דהרי קיי"ל מפרכסת הרי היא כחיה, והשחיטה מתרת אעפ"י שהיא חיה. וה"נ הדחייה לצוק היא כשחיטה מצר עצמה. ולא

מצד המיתה, ולהכי בעריפה שהיא הריגה ממש בזה לא אמרינן דהוי כשחיטה, ומיושב בזה הא דהקשו התוס' מדוע קאמר הש"ס בחולין דעגלה ערופה אינה משנה ולא אמרינן דעריפתה זו היא שחיטתה. - והא דעריפה מטהרתה מדי נבלה, זהו מטעם דכפרה כתיב בה כקדשים, וזה מבואר בזבחים ע' ע"ב שהוא מטעם כפרה. ואפשר דזהו הביאור בזה שכתבו התוי"ש דעריפה אינו דומה דחיי' לומד דעריפתו זוהי שחיטתו. ולא כתבו טעם לזה, ואפשר דכוונתם כמו שכתבנו:

ג מ"ש דרב יליף ממחו"ז וכו' מי דמי התם לא איתחזי כלל הכא נראה ונדחה, והקשה הריטב"א וא"ת והא השוחט את האם דהוי לי' בניו מחו"ז שנראה ונדחה היום ואפילו הכי חוזר ונראה למחר וכדתנן התם בזבחים גבי מחוסר זמן דאותו ואת בנו ר' שמעון אומר כל הראוי לבא לאחר זמן הרי הוא בל"ת וי"ל דלא חלקה תורה. וכיון דמחו"ז דעלמא שהי' דחוי מעיקרו כשר, אף זה כשר אעפ"י שנראה ונדחה דכיון שאין דחוי אלא לבו ביום עשאו הכתוב כבעל מום עובר עכ"ל, ודבריו תמוהין טובא. א) מה שייך לומר דלא חלקה תורה בין מחו"ז דלא חזי מעיקרא למחו"ז דנראה ונדחה, דלפי"ז מאי פריך הש"ס הכא התם לא איתחזי כלל, הכא נראה ונדחה, כיון דמצינו דלא חלקה תורה במחו"ז. ב) דהלא כיון שמצינו דגם נראה ונדחה לא הוי דחוי בבעלי חיים א"כ שפיר קאמר רב דיליף ממחו"ז. ג) הא דקאמר הריטב"א דמחו"ז דינו כמום עובר קשה הא השתא לא ידע הש"ס מהא דמום עובר דהרי עכשיו קאמר הש"ס דרב סבר דהלימוד הוא ממחו"ז. ד) ולקמן קאמר הש"ס דאין ללמוד ממום עובר מטעם דאמרה תורה בהם. דדוקא בהם במום גילתה תורה דמום עובר חוזר ונראה. וזהו סברת ר' יוחנן דסבר בעלי חיים נדחים וקשה מדוע לא יליף ממחו"ז דחוזר ונראה. אעפ"י שנראה ונדחה הוא, ובעיקר הקושיא מהא דאותו ואת בנו דזבחים שם אפשר דמיירי באופן שהי' דחוי מעיקרא דהיינו שהקדישו בשעה שהוא לאחר שנשחטה אמו. ואפשר דאזיל הריטב"א בשיטת התוס' דאסור להקדיש מחו"ז, כמו"ש התוס' זבחים קי"ד. אבל תקשה הא דלעיל. ה) דלפי דברי הריטב"א דגם רב סבר הא דמום עובד ודן למחו"ז, למום עובד. א"כ מדוע לא דחי הש"ס דשאני מחוסר זמן דהוי מום עובר, והיינו דכל מחו"ז הרי הוא מום עובר. ו) מה שכתב דלא חלקה התורה במחו"ז מדהתירה תורה מחו"ז דלא איתחזאי כלל. הלא יש לומר דהתם במחו"ז דשבעת ימים איכא תרתי לטיבותא, חדא דלא איתחזאי כלל, ועוד דהוי מום עובר. ז) מדוע נחית הריטב"א לשתים, חדא דלא חלקה תורה, ועוד דהוי מום עובר. דקשה דהלא זה הטעם דמום עובר יספיק: ד ונראה דכוונת הריטב"א ופירושו כך הוא, דהנה מצינו בתורה שני מחוסרי זמן היינו, א) מחו"ז דשבעת ימים. ב) מחו"ז

דאו"ב שג"כ התירה התורה לד' שמעון דדריש מואל פתח אוהל מועד לא הביאו דיש בזה ג"כ הא דראוי לאחר זמן. וע"כ נכלל בזה כל שראוי לאחר זמן בלא מעשה וגם אין חסרון בגוף הקרבן דהיינו דנשלל מזה מום עובד מפני שהוא חסרון בגוף, וזהו מפני כי יש לנו לדרוש ולתפוס היותר מסתבר, וזהו רק באופן שלא הוי מחוסר מעשה, וגם לא הוי חסרון בגוף הקרבן, אבל יש בזה מחו"ז גם באופן שהוא או"ב. והוקשה להריטב"א הכל טעמא מאי דד' שמעון שמרבה גם מחו"ז דאו"ב דלמא כוונת התורה דוקא הא דקודם שבעת ימים דלא איתחזאי כלל. אבל זה ליתא דמעלה זו דלא איתחזאי כלל שייך לאחר שיצא ממחו"ז, אבל ר' שמעון מיירי שעדיין הוא בתוך זמנו ומכל זה חייבה תורה על שחו"ח מפני שעתיד להיות נותר אח"כ וזהו מפני המעלה שהמום דחסרון זמן יעבור. וא"כ שוב אין לחלק בין המחוסר זמן, כיון דעיקר ריבוי התורה מפני זה שהוא חסרון העובר. והא דכתב הריטב"א והרי הוא מום עובר אין הכוונה מום עובר בדיוק אלא הוא שם המושאל, והביאור חסרון העובר ואין זה שייכות למום עובר. וזה בדור בכוונת הריטב"א בס"ה ה והנה בתוסי"ש הקשו לר' שמעון דסבר בע"ה נדחין א"כ או"ב כששחטו את אמו יהי' נדחה. וקשה מהא דזבחים שם דנקרא ראוי למזבח מפני שראוי לבוא לאחר זמן, ותירצו וז"ל ואומר רבי דהואיל דאית לי' לרבי יוחנן כל הדחויין שבתורה הואיל ונדחו ידחו והוי אפילו דיהוי מעיקרא בכללם. ומ"מ מחו"ז לא היו בכללם וכן בעל מום אעפ"י שנראה ונדחה יכול לחזור ולראות, או"ב נמי לא ממעטינן דהוי בכלל מחוס"ז והוא כמו בעל מום עובר עכ"ל, ביאור דבריהם דכיון דרבי יוחנן סבר דגם דיחוי מעיקרא תורת דחוי עליא וא"כ לדידי' שוה דחוי מעיקרא עם נראה ונדחה וכיון שמצינו בדחוי מעיקרא דכשר דהיינו מחו"ז מיום הלידה עד יום השמיני, ולהכי גם מחו"ז דאו"ב אף שהוא נראה ונדחה ג"כ בכלל ההכשר:

ו אמנם מה שכתבו התוס' שזה הוי כמו מום עובד, לכאורה תמוה טובא, דהרי ר"י סבר דדוקא בשביל חסרון מום התירה תורה ולא שארי פסולים אעפ"י שהם עובדים. וא"כ אין ללמוד מחי"ז שזה אינו בחסרון מום. אבל נראה דכוונת התוס' בהא שכתבו מום עובר הוא לדמיין ולמשל, כלומר דכמו שמצינו שחידשה תורה דין מחודש דלא אמרינן דהוי בחסרון מום אעפ"י שכלל הוא בקדשים דגם דחוי מעיקרא הוי דחוי לעולם, ומ"מ חידשה תורה דשאני בחסרון מום דמום עובר חוזר ונראה. הנה כן חידשה תורה דין מחודש בחסרון זמן דלא מהני דחוי להיות נדחה לעולם, וזהו כוונתם דהוי. כמום עובר לענין חידוש התורה:

ז והנה לכאורה יש להעיר לפירושם של התוי"ש כמו שכתבנו דלפי"ז הוי שני כתובים הבאים כאחד דלא הוי דחוי בבע"ח היינו במום עובר ובמחוסר זמן. וא"כ למ"ד שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין, וא"כ למה כתבה תורה "בהם" לר' יוחנן לומר דדוקא בבע"מ עובר חידשה תורה דלא נדחה, הלא בלא"ה הוי ידעינן ז בשארי דיחויין אמרינן דחוי בבע"ח. וע"כ דסבר ר' יוחנן דב' כתובים הבאים כאחד מלמדין. עוד יש לומר כמו"ש התוס' בשבת ע' דלא הוי ב' כתובים הבאים כאחד רק אם הם בסגנון אחד או כולהו בלאו או כולהו בעשה, והכא במחו"ז כתיבא בעשה, ובבע"מ כתיבא בל"ת: ח עוד נראה דהכא לא שייך שני כתובים הבאים כאחד דע"כ הא דמחוסר זמן איצטרך להורות לנו זמן הראוי לקרבן שהוא מיום השמיני, ולא קודם, ובע"מ עובר לא נלמד ממחו"ז, דשאני זמן שהוא דבר חיצוני חוץ לגוף, משא"כ מום עובר שהוא פסול בגופו, והוא דכין שנדחה ידחה, ועל זה בעינן קרא דנתכשר לקרבן כשעבר המום:

ט שם והתם מנלן דכתיב כי משחתם בהם מום בם מום בם הוא דלא ירצו הא עבר מומן ירצו. וקשה דלמא מיירי באופן דהוי דחוי מעיקרא דהיינו שהקדישו בשעה שהיה בו המום והוי דחוי מעיקרא. אבל טרם ידענו באופן שהוקדש בלא מום ונדחה מפני המום עובר. - אם חוזר ונראה, ונראה מזה לדון דיש איסור להקדיש בעל מום עובר ג"כ, וכן יש לדייק מדברי הרמב"ם פר"א מא"מ ה"ד שאין הבדל בין בעל מום קבוע לבע"מ עובר לדין זה. - וכיון שאסור להקדיש בע"מ עובר, א"כ אין לומר דהקרא איירי באופן דהוי דחוי מעיקרא דהיינו שהקדישוהו הבעלים בשעה שהיה במום עובר. דלפי"ז הוי דאי להיתרא לומר דמשמיע הכתוב דלאחר שעבר המום ירצו, וזה לא כתב קרא כמבואר ביבמות ע"ה דאי לאיסורא כתבי' קרא דאי להיתרא לא כתבי' קרא. וע"כ מיירי שהוקדש בלא מום והמום עובר בא אח"כ ומשמיע הקרא דלא נדחה כשעבר המום:

א שם, ורב ההוא בהם בעינייהו הוא דלא ירצו הא ע"י תערובות מרצו, כדתנן איברים תמימים באיברים בעלי מומין ר"א אומר אם קרב הראש של אחד מהן יקריבו כל הראשון כולן. וחכ"א אפילו קרבו כולן חוץ מאחד מהן יצא לבית השרפה, והנה יש לעיין. א) מה זה רבותא דע"י תערובות מרצו אטו לא אמרינן בקדשים ביטול ברוב מדאורייתא, והלא מבואר בזבחים ע"א דפריך שם וניבטלו ברובא ומשני בע"ח לא בטלי, וזהו מדרבנן כמבואר שם, אבל ע"כ מדאורייתא בטל ברובא, וא"כ מה זה חידוש דין אליבא דרב דע"י תערובות מרצו ולמה בעינן לזה קרא אטו לא ידענא דיש דין ביטול ברוב מן התורה ב) יש להבין בפלוגתא דר"א ורבנן דר"א אמר אם קרב הראש של אחד מהן יקריבו כל הראשון משמע דאם עדיין לא קרב הראש של אחד מהן לא יקריבו כלל, וקשה הא ע"כ יש כאן

ביטול ברובא, וגם מה טעמייהו דרבנן דמחמירין כולי האי דאפילו קרבן כולן חוץ מאחד מהך יצא זה לבית השרפה, מדוע לא אמרינן דאיסורא ברובא איתא, וזה הנשאר כשר הוא. ג) הנה בזבחים ע"ז איתא דלא התיר ר"א אלא בבעלי מומין שנתערבו אבל ברובו ונרבע לא יעוי"ש, וקשה מדוע לא אמרינן ביטול ברובא גם בשארי איסורי מזבח:

ב ונראה דהא דקאמר רב דדבתה תורה דעל ידי תערובות מרצי, וכן איתא בזבחים ע"ז ע"ב לר' אליעזר דדריש מקרא זה דאמרה תודה דתערובות בע"מ מרצו. הכוונה באופן דליתא רובא, אלא תערובות חד בחד, דליתא בזה תורת ביטול מן התורה, ואסור להקריב שתיהן מטעם ספיקא דאורייתא, או מטעם דסבר רב וכן ר"א דספיקא דאורייתא אסור מן התורה, לדעת רב נחמן בכריתות י"ח אליבא דרב סבר רב ספד"א מה"ת לחומרא. או מטעם איקבע איסורא בחתיכה משתי חתיכות הוי לחומרא מן התורה. ומסתמא כן סובר גם ר"א. וא"כ אסור להקריב שתיהן. ועל זה רבתה תודה דע"י תערובות מרצו. ואח"כ ראיתי בתוס' זבחים שם דהקרא לחד בחד אתי, וע"כ הביאור כמו שכתבנו. - והיינו כי יש להעלותן על המזבח שתיהן ביחד כמו שהן בתערובות. ובזה יבואר לנכון הא דאיתא בזבחים ע"ד דאמר ר"א לא התיר ר' אליעזר אלא שנים שנים אבל אחד אחד לא. וזהו כי מפני שכל ההיתר הוא כשהוא בתערובות דוקא. אמנם כיון שאמדו חכמים דדברים החשובים אין להם ביטול, וא"כ כשנתערבו אברי בע"מ באברי תמימים והיינו אברים חשובים כמו הראש וכדומה, בזה פליגי ר"א ורבנן אם האיסור חל על התערובות כולן וכולם אסורים, והרי הם ככולו איסור, וממילא אפילו אם קרבו כל הראשון כולן ולא נשאר אלא חד, יצא לבית השרפה. וזהו מטעם כי האיסור שאסרו חכמים וגזרו דלא מהני ביטול, וכולם אסורים, וזהו סברת רבנן, ור"א סבר דלא אסרו חכמים כל התערובות, לעשותם ככולו איסור. ג והנה התוס' הכא ד"ה הא ע"י תערובות רוצים לומר דרב אמר גם אליבא דרבנן דר"א דרבתה תורה דעל ידי תערובות מרצו, היינו דאם עלו לא ירדו, ורבנן דאמרי דליתא תורת ביטול היינו רק לכתחילה להקריב ע"ג המזבח, אבל עכ"פ בדיעבד אם ערו מרצה ג"כ יעוי"ש, - אמנם כל זה ע"כ בבע"מ, אבר ברובע ונרבע אין ללמוד מבע"מ מטעם דמאיסי, ובזה רא אמרינן דאם עלו לא ירדו, וליתא בזה תורת ריצוי מדאורייתא אף כשהם בתערובות חד בחד, וממילא גם כשנתערבו ברובא, ולא אמרינן בזה ביטול מדרבנן גם ר"א מודה בזה לרבנן דאסורים כולן ואפילו קרבו כל הראשין כולן יצא לבית השרפה, כיון דליתא בזה ענין ריצוי מדאורייתא, ולהכי ברובע ונרבע כו"ע סברי כן:

ד ובזה יש ליישב מה שהקשו בתוסי"ש בהא דאמר רב בזבחים ע"ד טבעת של ע"ז שנתערבה באלף ונפלה אחת מהן לים הגדול הותרו כולן מפני שסבר כד' אליעזד דאמר אם קרב הראש של אחד מהן יקרבו כל הראשין כולן, וקשה הא ר"א לא אמר אלא בבעלי מומין מטעם גזירת הכתוב, אבל לא ילפינן מזה לרובע ונרבע, וא"כ אין ללמוד גם לע"ז יעוי"ש. ולפי מה שפירשנו אתי שפיר דשאני הא דרובע ונרבע למזבח דכיון דלא אמרינן בזה תורת ריצוי בתערובות, וגם בדיעבד אם עלו ירדו, בזה מודה ר"א לרבנן דלא מהני ביטול כלל מדרבנן, והדין בזה דכולן אסורין, ודוקא באופן שיש ריצוי בדיעבד סבר ר"א דלא נאסרו כולן אף מדרבנן, והאיסור בזה כשארי איסורים דלא בטלי. אבל באופן דלא רבתה תורה ריצוי בתערובות סבר גם ר"א דכולן נאסרו, וזהו הטעם ברובע ונרבע דלא מהני שום ביטול. משא"כ דאיסור ע"ז שנתערב ברובא אעפ"י דחמיר איסורי' טובא, אבל אין להחמיר יותר לר' אליעזר מתערובות אברי בע"מ, וכמו שאמר שם אם קרב הראש ש לאחד מהן יקרבו כל הראשין כולן. הנה כן גם בע"ז הדין בשנפלה אחת מהן לים הגדול הותרו כולן, והיינו דדוקא ברובע ונרבע כיון שהוא למזבח ואין בהם ריצוי אפילו בתערובות, בזה סבר גם ר"א דהוי כולי איסור, ומסתברא דלא בעינן בהנפילה לים הגדול שתים שתים כמו שאמר ר"א דהקרבה דאברי בע"מ בתמימין. והרמב"ם מצריך שנים שנים. הטעם בזה מבואר בספרנו נזר הקודש לזבחים שם:

ה והנה בזה שכתבו התוס' דרב אפילו כרבנן, ולכאורה זהו נגד הש"ס זבחים שם דקאמר ורב כר"א, אבל אפשר דהכוונה לפלוגתא דר"א ורבנן ע"ב יעמד חי ולא שחבירו מת, מאי משמע יעמד חי ולא שכבר עמד, עי' בפירש"י:

א כתב הרמב"ם בפר"ה מעבודת יוהכ"פ הי"ח היה טרפה פסול שנאמר יעמד חי והקשה הלח"מ הלא בפר"ק דחולין לא אמרו דפסול טרפה גבי שעיר המשתלח אלא משום דאין הגורל קובע עזאזל אלא בדבר הראוי לשם, והא דקאמר מקרא דיעמד חי לא ידענא מנא לי' ע"כ יעוי"ש, מבואר דקשה בשתים א) מדוע לא אמר הרמב"ם הטעם האמור בש"ס. ב) הלא אין דרכו של הרמב"ם לכתוב אלא דבר המבואר בש"ס, ודרשה זו אינה בש"ס. והנה המל"מ מפרש דכוונת הרמב"ם בשנעשה טרפה לאחר הגרלה יעוי"ש, אבל אכתי אינו מיושב דמנין לרבינו לחדש מדעתו דבר שאינו מבואר בש"ס בהדיא:

ב ונראה דמקורו של הרמב"ם מכח סוגיא זו בריייתא כוותי' דר' יוחנן דקתני שני אינו יידע אם שני שבזוג ראשון אם שני שבזוג שני כשהוא אומר יעמד חי ולא שחבירו מת מאי משמע יעמד חי ולא שכבר עמד, ופירש"י ונדחה ע"י מיתת חבירו, ועכשיו הוא בא לחזור ולעמוד יעמד חי עמידה אחת ולא שתי עמידות יעוי"ש. - והקשו התוס' לעיל כי

קאמר דטעמא דר' יוחנן משום דכתיב בהם, לא הוי מצי למימר דטעמא משום דכתיב יעמד חי יעו"ש, ביאור הדברים דהתוס' מקשה מדוע איצטריך תרי קראי דבע"ח נדחין. והנה לכאורה תמוה מאי מקשו התוס' הלא האי קרא דיעמד חי מלמדנו דאף שהדחוי בא לא מחמת עצמו אלא מחבירי שמת, ומ"מ פועל דחוי גם על של עזאזל. - וזה לא נלמד מהא דכתיב בהם דמיירי על דחוי בשל עצמו בשביל עצמו. וע"כ דכוונת התוס' דלכתוב האי קרא דיעמד חי דזה מלמדנו על דחוי בשביל חבירו. ומכ"ז בע"ח נדחין, וכש"כ כשדחוי בשביל עצמו דהוי פסול הגוף ממש. - ואין לומר דהוי אמרינן דקרא דיעמד חי הוי מוקמינן לפסול מחמת עצמו. דזה ליתא דאיזה פסול שייך בשעיה"מ דשייך בו ענין דחוי, כזה שנדחה וחוזר ונראה, ופסול רק משום דבע"ח נדחין. דאין לומר שהי' בו מום עובד ועבר המום ביוהכ"פ, דליתא דא"כ תקשה למה כתבה תורה דמום פוסל בשעיה"מ כמבואר לעיל ס"ג ע"ב דע"כ היה נלמד מדין זה דמום עובד. - ובע"כ אית לן לאוקמי שהדהוי בא ע"י חברו ומת. וזהו כוונת התוס':

ג והנה לכאורה קשה מדוע לא נמעט מהא דיעמד חי למעט טרפה וכשיטת הרמב"ם וע"כ סבר הש"ס הכא דר' יוחנן לשיטתו בנדה כ"ד דסבר טרפה חיה כמבואר שם וברש"י ד"ה בין אמנם כל זה אם אמרינן דר"י סבר טרפה חיה. אבל לפי האמת סבר ד' יוחנן טרפה אינה חיה. וכמו שמוכיח הש"ך בספר הארוך סימן ק"ב דר"י סבר טרפה אינה חיה, א"כ שפיר לא קאמר הש"ס לעיל להוכיח מזה דבע"ח נדחין משום דדריש יעמד חי למעט טרפה. ויש לומר דמזה למד הרמב"ם דינו למעט טרפה מהא דיעמד חי כיון שזה מוכח מהסוגיא מדלא למד מזה ר' יוחנן הדין דבע"ח נדחין, וכמוש"נ:

ד והנה ראב"י בחולין י"א דקאמר שם דטרפה פסול בשעיה"מ מטעם אין הגורל קובע וכו' ולא קאמר משום דנלמד מהא דיעמד חי למעט טרפה. והיינו משום דסבר ראב"י דטרפה חיה, ולא נלמד מיעמד חי. אבל הרמב"ם הוכיח מסוגיא דהכא לעיל ע"א דע"כ ר' יוחנן דסבר טריפה אינה חיה ממעט טרפה מהא דיעמד חי, כמוש"נ:

ה והנה יש להעיר מדוע לא קאמרה הסוגיא שם בחולין דטרפות פוסל בשעיה"מ משום דמכפר וכמו בעגלה ערופה טריפות פוסל מטעם דכתיב בה כפרה. ומכש"כ שעיה"מ שמכפר, וטעם זה שייך גם לאחרי הוידוי דלא גרע מע"ע וטעם זה יספיק גם למ"ד טרפה חיה. וגם הרמב"ם דדריש זה מהא דיעמד חי, ומדוע לא כתב מטעם כפרה דזה יספיק גם לאחר ההגרלה וקודם הוידוי, וצ"ע:

ו והנה גם בסוגיא דלעיל ס"ג ע"ב וצריכא דאי כתב רחמנא מחוסר זמן משום דלא מטי זמני', אבל בעל מום דמטי זימני' אימא לא. והקשר בתוי"ש וא"ת אפילו לא כתיב בע"מ

הוי אמינא דפסיל בי' מומא דהא לא ידעינן במאי לאוקמי' מחו"ז אלא בהומם וחיללו על אחר, דאי במחו"ז ממש הא אין הגורל קובע וכו' יעוי"ש. ומרן הגרע"א ז"ל מתרץ דיש לאוקמי' בשנעשה מטריפה ופסול משום דבעינן יעמד חי ולא טרפה כמו שכתב הרמב"ם יעוי"ש, והנה לדבדי מרן יש סיוע חזקה לדברי הרמב"ם. והתוי"ש לא נחתי לזה. ואפשר לומר לפי מה שכתבנו לעיל דדרשא זו דיעמד חי למעט טרפה תליא בפלוגתא אם טרפה חיה. ולהכי אפשר לומר דלא נחתי לזה התוסי"ש כיון דתליא בפלוגתא:

ז אמנם עיקרא דמילתא יש לעיין אם יכולים לפדות ולהלל על חסרון טרפה בלא מום ולומר דטרפות הרי"ז כמום לפדות עליו. והנה ברש"ש הקשה מהא דכתבו התוס' בתמורה ל"ג ד"ה תמימים דתמימים שמתו יקברו מטעם דאין לפדות בלא מום, יעי"ש. אבל זה לא דייקא להוכיח דכמו שמיתה לא הוי מום הנה כמו כן טריפות לא הוי מום דשאני מיתה דלא נחשב למום כמו"ש התוס' ב"ק ע"ו דבעינן מום שהוא בא מחיים. וא"כ טרפות אפשר דשפיר נחשב למום:

ה איברא דיש לדייק מהא דאמר שמואל תמורה י"ז המקדיש את הטרפה צריכה מום קבוע לפדות עליו, יעוי"ש. והנה אם במקדיש טרפה לכתחילה בעינן מום קבוע, והטרפות מצד עצמו לא נחשב למום, א"כ כש"כ במקדיש שלימה ונעשית טריפה פשיטא דבעינן מום קבוע להיות לו פדיון. הרי מבואר דטרפה מצד עצמה לא נחשב למום:

ט אמנם דברי מרן בלא"ה תמוה טובא דהלא כיון דאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, וא"כ ע"כ האי שעיה"מ דנעשה טריפה לאחרי הגרלה ליתא בפדיון ולא בחילול, וצע"ג:

י ואפשר לומר דשעיה"מ דין קדשי בדה"ב עליו לאחר שהוגרל עליו. והיינו דהגרלה מבררת שרק תורת בדה"ב עליו וקדושתו קדושת דמים. וליתא בדין אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים. וזה קיל יותר מהא דקדם הקדשו את מומו בבכורות י"ד. - וזהו כי מתחילה ע"מ כן הוקדש דכשיתברר לשילוח מחולל על אחר. אמנם יש לדייק לאידך גיסא מהא דתנן תמורה ל' כל הקדשים שנעשו טרפה אין פודין אותו לפי שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים. משמע הא אי לאו האי טעמא דאין פודין וכו' שפיר פודין מטעם הטריפות בעצמן משום דוה נחשב למום לפדות עליו. ואין לומר דכוונת התנא להודיענו דגם במום אין פודין את הטריפה מפני שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים. משום דאם נפרש כן קשה בהא דתמורה י"ז שם דפריך לשמואל ממשנה זו טעמא שנעשו הא מעיקרא פודין. ואם נפרש דמיירי במום ג"כ, א"כ לא קשה

לשמואל מהא דאמר דטרפה צריכה מום קבוע לפדות עליו. וע"כ סבר הש"ס דהמשנה מיירי בלא מום ומ"מ שנה התנא דאין פודין מטעם שאין פודין להאכילן לכלבים, וע"כ הא דשעיה"מ משום דרק קדושת בדה"ב עליה וביותר כאשר יבואר להלן דכן הוא הדבר שרק דין קדושת בדה"ב עליו. ואעפ"י שמבואר בפסחים דאף בקדושת דמים ממש אין פודין, הנה כתבו שם התוס' שהוא מדרבנן:

דף סה.

א ואמר רבי אושעי' הפריש שתי חטאות לאחריות וכו'. בתוסי"ש הקשה ריב-"א היכי חיילי הא כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, יעוי"ש ובריטב"א, עי' בספרנו נזר הקודש למנחות פ' ושם ביארנו כל הענין:

ב שם, אמר רבי ינאי אמר קרא יעמד חי עד מתי זקוק להיות חי עד שעת מתן דמים של חבירו, והקשו בתוס' תימה אמאי לא מייתי ברייתא דלעיל מ' דקתני בהדיא שכן אמר רבי יהודה. ותירצו דאי מההיא הוי אמינא אם מת קודם מתן דמי חבירו יביא אחר, אבל לא ישפך, ורבי ינאי אתי לאשמעינן דאף הדם ישפך עכ"ל, ויש לעיין דהלא גם בלעדי רבי ינאי הוי אמרינן דהדם ישפך, דהלא כיון דנדרש לדם מקרבן אחר וממילא ישפך הדם של הראשון דהרי הכל מודים בשחוטין שנדחה, וכמו שפירש"י בד"ה להיות חי. ועוד אם זה הוי עיקר חידושא דרבי ינאי, מדוע לא קאמר הא דישפך הדם, אבל זה יש לומר דכיון דתנן במשנה ישפך הדם ומפרש רבי ינאי דזה נלמד מקרא דכתיב יעמד חי נמצא דעיקר חידושא דישפך הדם תנן במשנה ורבי ינאי מפרש הטעם משום דזה נלמד מקרא. והדרשא דהקרא הלא רבי יהודה בעצמו אמר וא"כ מה הוסיפו בהא דרבי ינאי ג ונראה דהנה יש להסתפק במקום שנפסל הדם באופן דלא הוי פסול הגוף אם טעון עיבור צורה או לא, ומקום הספק דיש לומר דדוקא גבי בשר טעון עיבור צורה מטעם דלינה פוגמת כדפירש"י בפסחים ל"ד. ואולי זה לא שייך בדם וכמו כן בשאר משקין. ואם אמרינן דכן הדין גם בדם דאם אינו פסול הגוף טעון עיבור צורה, וא"כ בלא דרשת רבי ינאי הוי מפרשינן דהא דמצריך רבי יהודה שיהיה שעיר המשתלח חי עד שעת מתן דמים, זהו רק מצד הדין דשעיר המשתלח אבל לא הוי זה פסול הגוף בהדמים בעצמן, כיון שהסיבה בזה מצד השעיר המשתלח והרי"ז כסיבה מצד דבר אחר, וטעון עיבור צורה. ולהכי לא קאמר רבי יהודה ישפך הדם. ורבי ינאי בא לפרש כי עד מתן דמים שני השעירים זקוקים זה לזה, והמיתה דשעיר המשתלח גורם פסול ופוגם בהדמים של

השעיר דלד', והרי"ז פסול הגוף ממש, וזהו כוונת רבי ינאי דקאמר הטעם דיעמד חי על התנא דאמר ישפך, לומר דהוי פסול הגוף ממש, ולא בעי עיבוד צורה, אלא ישפך מיד: ד והנה בתוסי"ש מפרש בהא דפריך הש"ס אבל מת המשתלח למה ישפך הדם, הכוונה כיון שלא נפסל הדם כלל, אם יגרילו לו על אחרים, היה נראה יותר יעוי"ש, והנה תמוה זה טובא דהלא אם יגרילו על שני שעירים ממילא נדחה הדם של שעיר הקודם, וצ"ע:

דף סה:

ה שאני קרבנות צבור כדרבי טבי וכו'. מבואר מזה דמשום מצוה לחודיא שהוא רק בלכתחילה ולא הוי עיכובא לא אמרינן ימות. אבל היכא דלא הוי למיתה רק לרעייה שפיר אמרינן לקיים המצוה, ויהי' רועה. וראיה לזה דלא פריך הש"ס להני דסברי ירעו וכו' אטו משום מצוה יהי' רועה. וע"כ דבמקום שאומרים ירעו וכו' לא מבטלינן מצוה. וגם בהא דקאמר הש"ס לקמן לפי שאין הגורל קובע משנה לחברתה, להכי סבר ר' יהודה ימותו ואעפ"י שהגרלה לא הוי אלא מצוה, אמנם ע"כ הכא סבר הש"ס כהאי לישנא אליבא דרבי יהודה דהגרלה מעכבא, עי' לעיל מ' ע"א. והנה לר' שמעון דסבר הגרלה לא מעכבא אתי שפיר דסבר הכא ירעו וכו', ובאופן זה לא מבטלינן מצוה, עי' לעיל ס"ב תוסי"ש ד"ה משהגריל שנחתו לזה שהביאו ראיה מסוגיא זו דבמקום מצוה לא אמרינן ימותו, וכתבו גם כן דבמקום רועה, לא מבטלינן מצוה, אבל לא הביאו ראיה זו מה שכתבנו והנה בגבו"א לעיל דף ס"ב ד"ה יקח חקר בזה, אם במקום דאמרינן ירעו אם מבטלין מצוה ולפלא שלא הביא מסוגיא זו, וגם לא הביא דברי התוסי"ש:

ו שם, גזירה משום חטאת שמתו בעליה, ופירש"י שמא ימות הכהן בשנה זו. - וקשה מה שייך חטאת שמתו בעליה טרם שהוקבע הקרבן על החיוב, דהרי טרם בא יוהכ"פ ליכא חיוב הא דחייבה תורה חטאת, והרי"ז כמו מי שהפריש חטאת טרם שחטא שאין בהפרשה ממש, ופשיטא דלא שייך בזה חטאת שמתו בעליה, והחטאת הזה שהופרש ליום כפור של שנה זו כיון דאזיל יום כפור נתרוקן מכפרת יוהכ"פ, ולחיוב של שנה הבאה טרם הגיע, וצ"ע ז עוד תמהני הלא אם ימות הכהן גדול בשנה זו א"כ יהי' אז כהן גדול אחר בשנה אחרת, ויש חיוב על הכהן גדול החדש להביא חטאת משלו דוקא, וא"כ היאך יתכפר בחטאת זו ואפשר לומר דכיון דאפקרי רחמנא לפר זה לכל אחיו הכהנים, כמבואר לעיל נ"א ע"ב, א"כ יש לכהן גדול זה החדש ג"כ חלק בהחטאת, והרי"ז כמו שלו, והרי"ז כאילו מת הכהן גדול ביום הכפורים עצמו דכהן אחר נכנס בדמו מטעם דנחשב כשלו אבל לא דמי דהתם לא הוטל חיוב עליו ולהביא משלו. אבל כשנתמנה

כהן מחדש, פשיטא שיש לו להביא משלו ממש, וא"כ ממילא פר זה אינו בא בכפרה, והכא לא שייך לומר דבשביל מצוה לא אמדינן ימות, דהרי זה הוי לעיכובא דבעינן משלו ממש כמבואר לעיל וצ"ע ח והנה בהא דפירש"י דהחששא למיתה דכהן גדול הקשו התוס' דזהו דבר הנראה לעינים, ואפשר לעמוד עליו יעוי"ש. ונראה דכוונת רש"י דאיכא חששא דהכהן החדש יקח החטאת זה. והיינו דיש מקום לטעות. והוא דהרי אם נטמא הכהן או איזה פסול אחר, דאז הדין דהכהן החדש בא עם פרו של כהן גדול שעבר, מטעם דהוי כשלוחו של הכהן שעבר, וכמו"ש התוסי"ש לעיל מ"ט ע"ב ד"ה שחט יעוי"ש ואתי דמטעי דה"ה גם כשמת ובזה יש ליישב ג"כ מה שהקשיתי לעיל דהכהן החדש מביא בשלי, אבל הכא יש לחוש שמא יבוא למיטעי, וכמוש"נ:

ט והנה התוס' פירשו בחששא שמא מת אחד מן הכהנים ואי אפשר לידע אי מיית חד מנייהו יעוי"ש ומרן בגיוה"ש הקשה הא אין לנו לחוש לשמא מת וכדפרכינן לעיל דף נ"ה גבי שופרות עכ"ל, הנה משום זה נראה לחלק דשאני בין חששא דמיתה ליחיד לחששא דמיתה לרבים כמו שמחלק הש"ס בב"ב קע"ב בין נפילה דיחיד לנפילה דרבים. והתם גבי שופרות הוי חשש דיחיד מטעם דהמעות היו צרורות בפנ"ע, וכתבנו לעיל מזה- והנה הכא בחששא דשמא מת אחד מן הכהנים הוי חששא דרבים ופשיטא שהששא קרובה היא: י והא דלא נחית רש"י לפרש כן נראה דסברת רש"י כמו שכתבנו לעיל דבדבר כפרת הכהנים בפר של יוהכ"פ לית לן מידי גם במת אחד מהן, ולא דמי להא דאיתא בהוריות ו' במת אחד מן הסנהדרין, דשאני התם שבא הקרבן על חטא ידוע. - משא"כ פר של יום הכיפורים דבא גם באופן שאין החטא. וע"כ התוס' סברי דזה הוי בדמיון של חטאת השותפין וכמו התם בפר של הוראה, ומיושב בזה גם מה שהקשה מרן בגיוה"ש וזה נכון בס"ד:

יא והנה אין להקשות לפירושם של התוס' דחיישינן למיתה דכהן אחד מן הכהנים, דא"כ מדוע לא נחוש לכפרת שעיר המשתלח שמא מת אחד מן הצבור, ובגבו"א עמד בזה יעוי"ש, אבל נראה דאין זה דמיון חדא דכך הוקבע הקרבן צבור דלא יפסיד מיתה דיחידים על כלל הצבור, וביארנו זה בספרנו נזר הקודש לתמורה ט"ז ועוד דשאני כהנים דאפילו אם מתכפרים מקופיא דינם כשותפין. וזה לא שייך בצבור א דף ס"ו, גמרא, ועוד חטאת שעברה שנתה לרעייה אזלא, והנה בחידושי מרן רע"א ז"ל הקשה וז"ל קשה לי הא מ"מ כיון דאינו ראוי לכפר ביוהכ"פ אחר, ממילא אזלא למיתה מצד כפרו הבעלים, כיון דא"א עוד לכפרת בעלים עכ"ל:

ב ונראה דבאופן זה לא היתה הללמ"מ דלמיתה אזלא והיינו דרק בשנאבדה, ונתכפרו הבעלים באחר אז נאמרה ההלכה דלמיתה אזלא כמבואר לעיל בסוגיא דף ס"ד ע"ב, וברש"י ד"ה כדרבי אבא אבל כשאיתא בעיני' ואינה בת הקרבה אז הדין דלרעייה אזלא, ואפילו לרבי דסבר מפריש לאיבוד כאבוד דמי, זהו מטעם שדין אבוד עליה. משא"כ באופן שעומדת לפנינו בשעת כפרה באחר, דאז הדין דהשנייי' תרעה כדלעיל בדינא דרבי אושעי' בהפרש שתי חטאות לאחריות דמתכפר באחת השנייי' תרעה. וה"נ בחטאת שעברה שנתה דהדין שלה דתרעה. דאז גם אם נתכפר באחרת, לא אמרינן בזה תמות: ג ועוד נראה דלאחר שאזלא לרעיי' נפקע זכות בעלים מן הקרבן. ושייך להקדש להקריב מדמי' נדבה, וא"כ לא שייך בזה האי דינא דכיפרו הבעלים באחרת והיינו כי זה שייך דוקא כשהיא עומדת עדיין ברשות בעלים, משא"כ כשנפקע זכות בעלים, ועומדת ברשות הקדש, הרי"ז לגבי בעלים כאילו אין לו עוד קרבן אחר, וממילא כשכיפרו הבעלים באחרת אינו פועל עוד עליה להיות הולכת למיתה. אלא תשאר ברעיי' כמשפטה הקודם. ומבואר זה ברמב"ם פר"ד מפסוה"מ ה"ח שכתב וז"ל כל חטאת שאבדה ונמצאת קודם כפרה, אינה מתה אלא תרעה עד שיפול בה מום, ויפלו דמיה לנדבה, נמצאת אחר כפרה וכו' הרי זו תמות עכ"ל, הרי מבואר דבאופן שאיתא בעין קודם כפרה אעפ"י שנתכפרו הבעלים באחרת מ"מ תרעה, דע"כ כוונת הרמב"ם אפילו בנתכפרי הבעלים באחר אח"כ מ"מ תרעה ולא תשתנה הדין מרעיי' למיתה, מלבד שכן משמע לשון הרמב"ם הנה עוד מוכח מדכתב דהדין דתמות הוא בנמצאת אחר כפרה, והיינו שהיתה אבודה בשעת כפרה, והמקוד לזה מסוגיא דתמורה כ"ב, וכהסוגיא דלעיל שכתבנו:

ד שם ת"ר איש להכשיר את הזר, ופריך פשיטא מהו דתימא כפרה כתיבא בי' קמ"ל. וקשה הא לכפר דכתיב מבואר לעיל ס"ה דזהו עד שעת מתן דמים של חבירו, ולעיל מ' פליגי בזה רבי יהודה ור"ש דרבי יהודה סבר עד שעת מתן דמים, וד"ש סבר עד שעת וידוי דברים, יעוי"ש, אבל לאחר כך שוב אינו מעכב קיומו של השעיר המשתלח, וא"כ פשיטא דשילוחו כשר בזר. ובגבו"א כתב דיש לטעון כהן מטעם מדי דהוה אהקטר חלבים ואברים דאין מעכבין כפרה ואפ"ה בעי כהונה הואיל ואתי מכח מכפר, יעוי"ש, אבל נראה דלא דמי דשאני הקטר חלבים ואברים דנעשים על המזבח, והוי עבודה, משא"כ שילוח השעיר שהוא בחוץ, והרי גם שרפת פר ושעיר דאתי מכח כפרה ול בעי כהן כמבואר ברמב"ם בפר"ג מעבודת יוהכ"פ ה"ח. וא"כ מאי עדיפותי' דשעיר המשתלח וא"כ למ"ל קרא להכשיר את הזר:

ה ונראה לפי מה שמבואר דכיון שהגיע שעיר למדבר נעשית מצותו, וביאור הדברים דאם מת אח"כ אפילו קודם שדחפו אין צריך להביא אחר, כיון שנגמר עבודת השעיר לגמרי, ונגמר הכפרה ג"כ. וכן פירש המאירי. מבואר מזה דאם מת קודם שהגיע לבית הדודו צריך להביא אחר. נמצא לפי"ז דהשילוח עד בית הדודו הוי עבודה שהכפרה תלויה בזה, ואפשר שזהו כוונת הש"ס דקאמר מה"ד כפרה כתיבא בי'. ועוד יותר מזה דע"כ הכהן גדול מוסר את השעיר להמשלה בעזרה, וכמו שכתב המאירי וז"ל והוא צריך לכנסה בעזרה עד מקום השעיר שיהא הכהן מוסרו שם יעוי"ש. ומטעם זה אמרה תורה דהשעיר המשלח דוחה טומאה, היינו שאם נטמא המשלח מותר לכנס לעזרה לקבל את השעיר מידו של כהן גדול, נמצא דזה הוי עבודה ממש, והיא נעשית בפנים ופשיטא שיש מקום לומר דבעי כהן. וע"כ לד"ש דאמר עד מתי זקוק לעמוד עד שעת וידוי דברים ע"כ הכוונה הוידוי עם המסירה ליד המשלח הבאה תיכף אחרי הוידוי. - ופשיטא דבעי קרא להכשיר את הזר. ואפילו לר' יהודה דסבר עד שעת מתן דמים של חבירו. ואם מת אח"כ אינו מעכב. אבל עכ"פ מודה דהמסירה להמשלח עבודה היא, ואעפ"י שאינה מעכבת, אבל עבודת פנים היא דהיינו עבודה הנעשית בעזרה, ועל זה בעינן קרא להכשיר זר:

ו והנה המאירי הביא שיש פוסקים רבים שאין הלכה כר' יהודה וכל שמת עד שלא נדחה צריך להביא אחר. יעוי"ש. ותמהני טובא דזה דלא כחד, ואפילו ר' שמעון לא מצריך אלא עד לאחר הוידוי ותו לא, וצ"ע:

א והנה ע"ד שעיה"מ אחרי הוידוי אם אסור בגיזה ועבודה, והעיר בזה חכ"א וכתב לדייק מהא דקושרין לשון של זהורית וכו', הרי"ז ספק נכון וראוי לפנים לעי' בה. והנה לכאורה נראה דהדי זה כקדשים שקדם הקדשן למומם דאסורים בגיזה ועבודה כמבואר בכורות י"ד והאי שעיה"מ כיון דהיה קדוש בקדושת קרבן מטעם דבעינן ראוי לשם משום דאין הגורל קובע וכו' להכי דינו כקדם הקדשו למומו, מפני שהי' עליו קדושה עצמיות, ומה"ט פסול בי' מחו"ז ובע"מ קודם הוידוי:

ב ומה שקושרין אותו לשון של זהורית בין קרניו כמבואר במשנה ס"ז שהוא אחד הוידוי אשר זה נחשב לעבודה. הנה אפשר לומר דזה לא נחשב עבודה מטעם דצורך קרבן איכא בזה בכדי לקיים דברי הנביא אם יהיו וגו', וכמו כן מבואר ביומא מ"א במשנה דגם קודם הוידוי לאחרי ההגרלה היו קושרין אותו בלשון של זהובית, אעפ"י שאז קדושת קרבן עליו, וביותר דהיו קושרין גם על הנשחט כמבואר בסוגיא דעל הנשחט ג"כ היו קושרין, ובע"כ דהוי צורך קרבן וכל שהוא לצורך קרבן לא נקרא עבודה בקדשים. כדברי

הירושלמי הובא בתוס' פסחים ס"ו בשם הירושלמי דלצורך קרבן לא נחשב לעבודה. ומזה אני תמה אסוגיא דפסחים דפריך שם והא קא עביד עבודה בקדשים, וקשה הא הוי לצורך קרבן. וכמו שמוכח הכא מהמשנה, ופשיטא דהסכין של שחיטה הוי צורך יותר מהלשון של זהורית ואפשר לומר דשאני בין צורך קרבן במקדש מצורך קרבן חוץ למקדש כמו התם בהסכין שהובא מביתו עד העזרה איברא דצורך קרבן בהמשנה יומא מ"א שהוא לאחרי ההגרלה הוי יותר הכרח בכדי שלא יתערבו השעירים שמראיהן שוה והוי לצורך יותר מהא דהקשירה לשון של זהורית דיומא ס"ז, אבל עכ"פ ע"כ הקדושה יותר קילא מפני שהוא לאחר הוידוי, וצורך מצוה איכא בזה, ועכ"פ אין בזה צורך קרבן ומצאתי בובו"א בחידושיו ליומא שם מ"א שהעיד בזה ודעתו דאסור בגו"ע מטעם דזה נקרא קדם הקדשו את מומו ג אמנם כשאנו לעצמנו נראה דלפי מה שביארנו בספרנו נזר הקודש לתמורה בדף ס"א דף הספר דלא נפסל שעיה"מ בשנעשה נגחן קודם הוידוי, והוא עפ"י הסוגיא דחולין ק"מ, וה"ה דלא נפסל בפסול נעבד ונדבע. א"כ חזינן דלא הוי השעיה"מ בקדושת קרבן, והא דנפסל במחו"ז ובע"מ ופסול טרפה גם לאחרי ההגרלה וקודם הוידוי כמבואר ביומא ס"ג, ע"כ אעפ"י דלא הוי קדושת קרבן עליו, מ"מ הקפידה תורה על פסולים אלה אעפ"י דל"ה בקדושת קרבן ודינו לא הוי אלא קדשי בדה"ב, וכמו דמצינו בפרה אדומה אעפ"י שהיא קדשי בדה"ב כמבואר בתמורה כ', ומ"מ החמירה תורה בזה מפני שרחמנא קרי' חטאת והנה כמו"כ בשעיה"מ כיון דמיתעביד כפרה על ידו, הקפידה תורה על הפסולים הגלוים, אבל לענין גיזה ועבודה דינו כקדשי בדה"ב, והא דחייבין עליו על שחו"ח קודם הוידוי לדעת הרמב"ם זהו מטעם דעכ"פ עומד הוא לבוא בפנים וגזירה"כ הוא. ואם בשביל זה דקודם הגרלה שני השעירים דינם שוה, הוא רק מפני שאין הגורל קובע וכו', - אבל אין מזה הוכחה שקדושת קרבן עליו להיות דינו כקדם הקדשו את מומו ואדרבה הדעת נוטה שרק דיני קרבן עליו אבל הוא עצמו לא נתקדש מעולם בקדושת קרבן, וכמוש"נ. ד וגם נראה מהא דתנן ביומא ס"ו וכבש עשו לו מפני הבבליים שהיו מתלישים בשערו אומרים לו וכו', וע"כ לא ברשיעי עסקינן שהיו עוברים באיסור דאורייתא להיות תולשין השער במקום שיש בזה משום איסור גיזה שהוא ל"ת בתורה. ותלישה היינו גוזז כמסקנת הגמ' בכורות כ"ה, וכן פוסק הרמב"ם בפר"ט משבת ה"ז עפ"י מימרא דר"ל שבת ע"ד וא"כ עברו על איסור דאורייתא. - וע"כ מוכח דליכא איסור גיזה בשעיה"מ לאחר הוידוי. איברא דלכאורה קשה היאך עברו על איסור יוהכ"פ שג"כ דינו כשבת דהרי אין בין שבת ליוהכ"פ לאיסור מלאכה אבל נראה דלענין איסור יוהכ"פ הוי האי תלישה מלשאצ"ל דהרי אין להם צורך בהשער,

אבל לאיסור גיזה בקדשים גם מלשאצ"ל אסור כמו"ש התוס' בשבת מ"ב. עוד נראה דאפילו לדבי יהודה דמחייב במלשאצ"ל הכא מודה מטעם דבאופן שאין צורך לו להדבר אין זה נקרא בשם מלאכה כמו"ש התוס' שבת ע"ד בהא דזומר וצריך לעצים, ומבואר בספרנו נזר הקודש לכריתות דף ע"ג דף הספד. אבל כל זה דוקא לענין מלאכת שבת משא"כ בשארי איסורים. ואם אמרינן דשייך בשעיה"מ איסור גיזה לאחרי הוידוי לא יתכן שיעברו באיסור דאורייתא. ועוד דע"כ בזמן המקדש דיד בי"ד תקיפה לענוש העוברים על הדת, בודאי היו עונשין אותן שלא יעשו כן, וזה נקל להם יותר, מלהרבות בהוצאה ממעות הלשכה לתקן כבש שלא יוכלו לעשות שם, הלא ביד בי"ד לייסרם בשוטי, וע"כ צ"ל דאין בזה איסור גיזה מדאורייתא. ואעפ"י שיש בזה איסור מדרבנן גם בקדשי בדה"ב כמבואר בבכורות י"ד וחולין קל"ה. אמנם התם הטעם משום כחשי וזה לא שייך בשעיה"מ דלדחי' קאי. - ואעפ"י דבשביל איסור יוהכ"פ איכא איסור דרבנן במלאכה שאצ"ל ג"כ כמו"ש התוספות בכמה דוכתי, אבל אפשר דבאופן זה דגם רבי יהודה מודה דפטור שאינה מלאכה, גם איסור דרבנן ליכא, וע"כ מוכח דאין איסור גיזה ועבודה בשעיר המשתלח לאחר הוידוי. ולכן כיון שאין למחות מצד הדין, אבל מפני שאין זה דרך כבוד והנימוס, ומפני שאין ביד בי"ד לצאת בחזקה. לכן עשו כבש, וגם המפרשים במשנה כמו המלאכת שלמה והתפא"י פירשו שעשו כן מפני הדר"א. ולפי מה שביארנו ע"כ כן הוא כמבואר. ולולא דמסתפינא אמינא שגם קודם הוידוי אין עליו איסור גיזה ועבודה. והוא לפי היסוד שביארנו בספרנו נזר הקודש שלא נפסל מטעם נוגח ועוד פסולין שאינם ניכרים אין פוסלים אותו, וזהו ודאי מכח הסוגיא דחולין ק"מ שכתבנו לעיל. וע"כ דרק קדושת בדה"ב עליו, ורק איזה דיני קרבן הטילה עליו התורה כמו מחו"ז ומום, וטרפה לשיטת הרמב"ם דיליף מהא דיעמד חי שכתב המל"מ דהכוונה אחר ההגרלה וקודם הוידוי. - אבל לא שארי פסולים. וממילא לא הוי שעיה"מ בקדושת קרבן שיאסר בגיזה ועבודה. ובזה אתי שפיר כפשוטו הא דאיתא במשנה יומא מ"א דהיו קושרין אותו בלשון של זהורית גם קודם עבודה, וזהו מפני שלא נאסר בעבודה מפני שאין קדושת קרבן עליו. וע"כ הא דהיו קושרין גם על הנשחט, אבל יש לומר דעל הנשחט היה מעט שלא נכלל להיות בתור משא שהיא עבודה, דהיינו רק לסימן בעלמא היו קושרין, משא"כ על השעיה"מ הוי' משקל עשרה סלעים כפי סוגי' דהש"ס וזה ודאי עבודה היא. וע"כ כמו שביארנו דאין בשעיה"מ איסור גיזה ועבודה כלל היינו לאחר ההגרלה כמובן, אף קודם הוידוי, וכמוש"נ:

דף סו:

ז אמר רפרם זאת אומרת עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליוהכ"פ, והקשה התוס' מהא דכריתות שדחי הש"ס שאני שעיר המשתלח דהכשירו בדרך יעוי"ש, ביאור כל הענין בספרנו נזר הקודש לכריתות שם:

ה והנה יש להעיר בזה שכתב המג"א בסימן תקפ"ח בדבר הקושיא אמאי לא קאמר רבה דאין לתקוע בשופר בשבת משום גזירה שמא יתקן כלי שיר, ותירץ דגזירה זו שייך גם ביו"ט, וא"כ יבוטל המצוה, משא"כ בגזירה דשמא יעבירנו לא שייך ביו"ט יעוי"ש, מבואר לפי"ז דרבה לא סבר ע"כ כרפרם אלא כסוגיא דכריתות דהכשירו בכך שאני ובזה יש להעיר בדברי רש"י שבועות כ"ד דפירש שם דאין עירוב והוצאה ליוהכ"פ. והקשו מדוע פירש דלא כמסקנת הש"ס דכריתות. אבל לפי דברי המג"א ע"כ רבה סבר כרפרם, ולא סבר דהכשירו בכך שאני אלא סבר דכיון דביו"ט מותר ולא חשו לשמא יתקן כלי שרת. שוב אין לנו לחוש גם בשבת ולהכי קאמר רבה מטעם שמא יעבירנו דליתא ביו"ט והנה שם בשבועות מיירי אליבא דרבה, ולהכי פירש"י דסבר אין עירוב והוצאה ליוהכ"פ כרפרם:

ע"ד הספק אם שעיה"מ לאחר הגרלה תורת קדשי מזבח, או קדשי בדק הבית, ונפק"מ לענין גיזה ועבודה, ומבואר לעיל דשעיר המשתלח קדושת בדה"ב עליו, והנה לכאורה יש להעיר דלפי זה באופן שמת את של שם לאחר דמביאים שנים אחרים. ויש עתה של המשתלח שנים, ומבואר לעיל ס"ד דהנשאר ירעה עד שיסתאב ויפלו דמיו לנדבה, ומשמע בין אם הנשאר דלד' ובין הנשאר דלהשתלח כן הדין. וכן משמע ברמב"ם פר"ה הט"ו. וקשה אם רק קדושת בדה"ב עליו, א"כ יש לו פדיון ומדוע אמרינן ירעה, ועוד קשה דהנה שם אמר רבינא כגון שהומם וחיללו על אחר, ומיירי שם לאחר הגרלה, ומכל זה אמר כשהומם וחיללו, משמע דבלא מום אין מחללין, ואם דינו כקדשי בדה"ב אמאי בעינן מום לחללו - והנה אפשר לומר דשאני קרשי בדה"ב כאלו שהיה לו מעיקרא קדושת קרבן דלא נפדה בלא מום וגם תנאי הוא שלא להשתמש הדמים לצורך אחר, רק להשתמש לצורך קרבן, ואפשר שהוא מדרבנן. וצ"ע:

שם, שאלו את ר' אליעזר חלה מהו שירכיבהו על כתיפו וכו' ומסיק שלא השיב ר"א בזה מפני שלא שמע מרבו, וקשה מדוע לא הוי זה בגדר מכשירי מצוה, ור"א כבר אמר דמכשירי מצוה דוחה את השבת, ונראה דכיון דלא שמע ר"א מרבותיו האי דרשא דעתי אפילו בשבת, ממילא אין לומר דמכשירין מדחו שבת דדוקא במקום שאמרה תורה להדחות שבת כמו גבי מילה בשבת, בזה סבר ר"א דגם מכשירין בכלל, אבל במקום

דלא אמרה תורה להדחות פשיטא שהמכשירין לא מדחו שבת. וא"ב ר"א דלא שמע הדרשא דעתי אפילו בשבת פשיטא שאין המכשירין מדחו שבת. וראיה לזה דבכל מקום דמכשירין מדחו שבת דרש לה מקרא כדאיתא סוכה מ"ג וכל הסוגיא בשבת קל"א, ועי' תוס' פסחים ס"ח ד"ה מה שחיטה, ועי' בספר שו"ת עין המים להגאון מהרי"מ סי' י"ד. - עוד שם מה שכתב בהא דחלה דע"כ הוי כמום עובד ופסול לקרבן. וכתב עפ"י דברי הרמב"ם בפר"ז מביאת מקדש הי"ב דחלה היינו שהוא רועד מפני חליו וכליון כחו, וא"כ מיירי הכא בחלה כזה שאינו רועד מחמת חליו ולא הוי אפילו מום עובר, וכמו כן מפרש הא דכתב הרמב"ם בפר"ב מעבודת יוהכ"פ חלה שמיירי שלא הגיע לשיעור הזה. וכתב שכן מדויק לשון הרא"ש בסדר העבודה שכתב חלה שאינו יכול להלך ברגליו, והכוונה שלא הוי חולה גמור. רק זה שאינו יכול להלך ברגליו, וכשר הוא לקרבן: שם, בסייף, פירש"י מפני שלא נתפרשו להן ארבע מיתות בי"ד ונידונו בסייף מפני שזהו מיתת בני נח. ופירש בגבו"א מפני שטרם שנתפרשו הארבע מיתות בי"ד יש לדונם בחיוב ב"נ שהוא בסייף על השבע מצות, וע"ז הוי משבע מצות ב"נ.- משא"כ במקושש לא ידע משה באיזו מיתה כמבואר ב"ב קי"ט, משום דשבת הוי שנתחדש להם ואינו נוהג בב"נ עכ"ל. והנה יש להעיר לרשב"י דאמר בסנהדרין ס"ג שאיוו אלוהות הרבה דהיינו שיתוף. וב"נ אינו מצווה על שיתוף כמבואר בגמ' ע"ב ובתוד"ה אסתר, וכן היא בחו"מ סימן קע"ו. וא"כ עבודת העגל הוא איסור חדש שאינו בב"נ, וא"כ מדוע דן אותם משה בסייף. ואפשר לומר דישראל שנצטוו על השיתוף בהר סיני, ממילא אמרינן אהדרי' לאיסורא קמא לענין חיוב מיתה וכמו שכתבו התוס' כה"ג בביצה י"ב ועוד מקומות:

דף סז.

א על כל סוכה וסוכה אומרים לו הרי מזון הרי מים ובגמ' תנא מעולם לא הוצרך אדם לכך וכו', וכתבו התוסי"ש אבל אם הי' צריך הי' מאכילין אותו ואפילו לא הי' יותר דוחק וכו' יעוי"ש, וביאור דבריהם דאם היה צריך הכוונה ע"כ באופן דלא הוי סכנה של פיקו"נ, אלא נצרך לזה בכדי שיהיה בכחו לדחפו להשעיר שיעשה איברים איברים, דאז מאכילין אותו ג"כ, וע"כ מפני גודל המצוה דבזמנו כשם שדוחה שבת וטומאה, כן דוחה האיסור דאכילה ביוהכ"פ. וכן משמע מדברי הרמב"ם בפר"ג מעבודת יוהכ"פ ה"ז שכתב אם כשל כחו וצריך לאכול אוכל, משמע מזה דנצרך לאכילה מפני עבודתו, וחידוש דין איכא הכא. וכמו כן יש לעיין גם בדבר הכהן גדול אם הוא חלש לעבוד, וצ"ע. - ואפשר שבאופן זה יעבוד הכהן שמתקינין, ושאני בהא דעתי שנדרש להיות מזומן מאתמול:

ב והנה בגו"א במלואים מקשה מהא דאיתא לקמן פ"א דקאמר הש"ס מה לעינוי שכן לא הותר מכללה ואם איתא הא הוי גם עינוי הותר מכללה באופן שנדרש לעבוד יעוי"ש. ונראה דזה לא נקרא הותרה מכללה כיון שאינו בא בתורת היתר, אלא מפני הסיבה ועפ"י מקרה, ואינו דומה למלאכה שהותרה ממש במקדש בתורת ציווי, משא"כ בהא דעינוי שלא בא בתורת היתר שלא להתענות, רק באה בתור סיבה בכדי שלא לעכב בהעבודה. וכשמסלק העינוי בשיעור שיכול לעבוד עבודה, עדיין הוא בעינוי, והיינו שלא הותר לו לסלק העינוי אלא רק עד שיעור, וגם אח"כ ישאר בעינוי:

דף סז:

ג אמר רבא מסתברא כמאן דאמר מותרין לא אמרה תורה שלח לתקלה. והביאור בזה כי מי שימצא האיברים יחשוב שהמה אברים של מתה, ומותרים בהנאה, ולכאורה קשה מדוע לא נימא כי יש לנהוג בהאיברים האלו כמו שארי איסורי הנאה, שהם או מהנשרפים או מהנקברים, וע"כ משום דמשמע דהשילוח עושה הגמר, ששוב אין צריך לעשות שום מעשה, עוד בזה משום דאם ברח השעיר ואז תהיה תקלה, כמו שאיתא בירושלמי, דאם ברח חי מותר באכילה, ועי' בפר"ח. ואז תהיה תקלה למי שימצאנו ויאכלנו, וחזה ג"כ נכלל בהא דאמרה תורה שלח, וע"כ הכוונה דהשילוח מתירו וממילא גם האיברים מותרין, - אבל בזה יש להקשות כמו שמקשין בהא דקדושין לענין צפור המשולחת דבלא"ה מותרת מטעם דנתבטלה ברוב. ואם בשביל שאין מבטלין איסור לכתחילה, הלא לשיטת התוס' הובא בב"י יו"ד סימן צ"ט דלא הוי אלא מדרבנן, - והנה המל"מ בפר"ז דמעילה הקשה בזה להוכיח דאיסור אין מבטלין איסור לכתחילה הוא מדאורייתא יעוי"ש, אבל תקשה לשיטת התוס' דאיסור אין מבטלין הוא מדרבנן:

ד והנה בהא דקדושין נ"ז דאיתא שם ג"כ מימרא דרבא דלא אמרה תורה שלח לתקלה גבי צפורי מצורע, וגם שם תקשה הא ליכא תקלה, ומטעם ביטול ברוב. אבל שם יש לפרש לנכון, והוא דפריך שם הש"ס ואיפוך אנא, היינו דנאמר דמזה אשר לא תאכלו מרבינן לאיסור המשולחת, ומכל צפור טהורה תאכלו לרבות השחוטה, על זה אמר רבא דזה לא מסתבר דהיאך אפשר לומר דהתורה אסרה המשולחת כיון דע"כ תהיה מותרת מטעם ביטול ברובא, וביותר לשיטת התוס' דמן התורה מותר לבטל איסור לכתחילה, וא"כ לא שייך לומר דרבתה התורה לאסור המשולחת, ולהכי דרשינן הריבוי להיתר דזה קאי על המשולחת, והריבוי לאיסור קאי על השחוטה, ובספר שו"ת מקום שמואל סי' פ"ו נחית לפרש כן, יעוי"ש. אבל זה לא מתפרשא בסוגיא דידן. וגם אין לפרש מטעם דהוי

קבוע שאינו ניכר דלהרבה פוסקים קבוע שאינו ניכר ג"כ נחשב לקבוע, והנה בצפור המשולחת ותשב במקום מיוחד, יהיו כל הצפרים שישבו במקומן בספק קבוע, וא"כ לא יהי' רשאי ליקח שום צפור ממקומו, והוי תקלה, ובשו"ת עדות ביהוסף סימן ט"ו ענף ג' נחית לזה יעוי"ש. אבל כל זה שייך גבי צפורים דיושבים בשדה בהפקר, ואינם ניכרים. משא"כ האי שעיר כשבורח לא שייך קבוע כלל. ומי שיזכה בו יזכה מטעם כל דפריש מרובא פריש. והנכון בזה אם אמרינן דלא התירה התורה את השעיר בשילוח, אלא ההיתר הוא מטעם דיתבטל ברוב. אמנם כיון דלהמשלה לא שייך ביטול, דבטח יכירנו גם אח"כ, וכיון דלדידי' לא שייך ביטול אסור להכשיל לאחרים, וע"כ כוונת התורה דהשילוח בעצמו מתירו, ועיין בהמקנה קדושין ל"ט. ה שם, ת"ר המשלח מטמא בגדים, ואין השולח את המשלח מטמא בגדים, פירש"י דזהו המלוים אותו מירושלים, והמאירי מביא בשם יש מפרשים דקאי על הכהן גדול יעוי"ש, ולפלא דהרי הכהן גדול עומד בעזרה, והטומאה מתחלת משיצא חוץ לעיר, ואם הוא מן המלוים, פשיטא שדינו כהמלוים: ו שם, משיצא חוץ לחומת עזרה דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר עד שהגיע לצוק, רבי שמעון אומר מכי זורקו בבת ראש ומטמא בגדים. והנה שלש מחלוקת בדבר דלר' יהודה היציאה מירושלים מטמא בגדים, וע"כ דסבר דהיציאה בעצמותה זהו גדר מצוה, והשילוח עד הצוק אינו בטומאת בגדים, ורבי יוסי סבר דהגעה לצוק זהו גמר המצוה, ור"ש סבר דהדחיפה הוי הגמר, ולאחרי הדחיפה שוב אינו מטמא בגדים, והנה הרמב"ם בפר"ה בפרה ה"ו כתב וז"ל אבל אחר שדחהו אם נגע בכלים ובבגדים טהורים עכ"ל, וזהו כר' שמעון. והכונה דלאחר הדחייה אפילו אם הוא חי עדיין וצריך להמיתו כמו דתניא לעיל ס"ו, וכן פסק הרמב"ם בפר"ה מעבודת יוהכ"פ הכ"ב שוב אינו מטמא בגדים, וזהו מפני כי נגמר המצוה דשילוח בהדחייה, ועיקר הטומאה הוא בהשילוח ולא בהטיפול שאח"כ.- אעפ"י שאיכא מצוה להמיתו. וזה בא הרמב"ם ללמדנו דהטיפול שאח"כ אינו מביא טומאה ז ובזה יש ליישב מה שהקשה הראב"ד שם בהשגה מדוע לא כתב דאינו מטמא גם אוכלין ומשקין יעוי"ש, אבל לפי מה שפירשנו דכוונת הרמב"ם דהטיפול שאח"כ אעפ"י שיש צורך בו אינו מטמא טומאת השילוח. ואין צורך לכתוב דאינו מטמא אוכלין ומשקין דזה פשיטא בשעיר המשתלח דהרי גם בעודו בשילוחו אינו בטומאת אוכלין ומשקין מטעם שהיא חי והחי אינו מטמא כמבואר בזבחים ק"ה, וממילא אין זה חידוש עתה, וכוונת הרמב"ם רק ללמדנו דהטיפול דאחר הדחייה, אינו מטמא טומאת שילוח, מפני שנגמר השילוח בהדחייה:

ח במשנה, מאימתי מטמאין בגדים משיצא חוץ לחומת העזרה. והנה לקמן בברייתא מבואר דהמסייע בשעת שרפה מטמא בגדים, ובירושלמי פליגי באם היה עומד בעזרה וע"י קורה ארוך היה מסייע לשרפה אם מטמא בגדים יעוי"ש ולפלא שלא הביא זה הרמב"ם:

דף סח:

יכול אף משנעשה אפר מטמאין בגדים ת"ל אותם אותם מטמאין בגדים, ולא משנעשו אפר מטמאין בגדים. ויש לעיי למ"ל קרא דאפר אינו מטמא בגדים הלא כיון דרק השורף והמסייע לשרפה מטמאין בגדים, ומשנעשה אפר הרי יצא מכלל שורף ואפשר לומר דהכוונה לרבות דשויה חרוכא דעדיין שייך שריפה דלרבנן מטמאין מטעם דקרינן והשורף אותם וכמו שמסיק הש"ס דזהו הנפק"מ לדינא בין רבנן לראבר"ש, והפירוש אותם דלא בא למעט אלא לרבות, דלא תימא דכיון דזה לא נקרא פר ליכא מצוה דשריפה, לזה משמיע לנו אותם לרבות דזה נקרא אותם. ומדויק לשון הרמב"ם שלא כתב דהעוסק באפר אינו מטמא, אלא כתב שם בפר"ה מפרה ה"ד וז"ל דהשורפם מטמא בגדים בשעת שריפתו עד שיעשו אפר, וע"כ כמו שפירשנו דאותם לרבות בא דיש טובאה עד אפר, וכמו שכתבנו:

י שם, גמ', אמר אביי ש"מ בית חידודו במדבר קיימא והא קמ"ל דקסבר רבי יהודה כיון שהגיע שעיר למדבר נעשית מצותו, והנה הגר"א ז"ל מוחק דקסבר רבי יהודה, יעוי"ש. ואפשר דכוונת מרן מטעם דר' יהודה בברייתא סבר משיצא חוץ לחומת ירושלים, ומשמע שם כמו שפירשנו דסבר דהיציאה חוץ לחומה זהו גמר מצותו, איברא דבתוספתא פר"ג דמכילתין דפליגי מאימתי הטומאה מתחלת דמר סבר משעת יציאה מחומת ירושלים וחד אמר משעה שמגיע לצוק, וחד אמר משעת הדחייה, ולפי גירסת הגר"א ז"ל שם גריס ר' יוסי. אמנם לפי מה שביארנו בדבר הרמב"ם משמע כהגירסא בש"ס שלנו ואתי שפיר כמוש"נ:

פרק שביעי:

א משנה בא לו כהן גדול לקרות, פירש"י דילפינן ממלואים דאמרינן בפר"ק מנין שאף מקרא פרשה מעכב וכו' והנה נראה שרש"י סובר דהמקרא פרשה מעכב. ולכאורה הא אמרינן בגמ' דע"כ קריאה לאו עבודה, מדקתני אם רוצה קורא באיצטלית לבן משלו וא"כ היאך אפשר לומר דהקריאה מעכבת, וכן בירושלמי קורא זה שירי עבודה, דהיינו שאינה עבודה אלא מצוה השייכה לעבודה. וא"כ היאך תעכב, אמנם סבר רש"י דילפינן

ממלואים דהתם ג"כ לא הוי הקריאה עבודה ומכל זה מעכב אבל תמוה מנין לרש"י דילפינן ממלואים דהרי גם לענין פרישה דילפינן ממלואים הוא מפני דכתיב לעשות לכפר: ב אמנם נראה דמסוגיא דלעיל ה' ע"א דקאמר שם נפק"מ בין למאן דאמר כל הכתוב בהן מעכב בהן בין למאן דאמר דבר שהוא מעכב לדורות מעכב בהן, ולא קאמר הש"ס מקרא פרשה איכא בינייהו דלמ"ד כל הכתוב בהן מעכב בהן מקרא פרשה לעיכובא. ולמ"ד דבר שמעכב לדורות, מקרא פרשה אינו מעכב לדורות, ומדחזינן דלא קאמר הש"ס נפק"מ זו מוכח מזה דמקרא פרשה גם לדורות הוא בעיכובא:

ג אבל תמוה טובא הלא בין לר' יהודה ובין לר' נחמיה דברים הנעשים בבגדי זהב מבחוץ לא מעכבא כמבואר לעיל מ', וא"כ כש"כ בדבר הנעשה גם בלא בגדי כהונה מדוע תהי' בעיכובא וצ"ע:

ד והנה המאירי כתב וז"ל וקריאה זו יש אומרים שהיא מעכבת וכמש"א בפר"א לענין פרשת מלואים שמקראה שנצטוה לספר הענין לישראל מעכבת, וממה שאמרו כאן שאני קריאה דצורך עבודה ומתוך כך הותרה בה לבישת בגדי כהונה שאין הדברים נראין לעכב, אלא שסדר הענין היה כן עכ"ל, מבואר שדעתו שאין הקריאה בעיכובא. וכן משמע מדברי הרמב"ם בפר"ג מעבודת יוהכ"פ ה"ט שכתב וז"ל קריאה זו אינה עבודה לפיכך אם רוצה לקרות בבגדי חול לבנים משלו קורא עכ"ל, ומדלא כתב בדבר העיכוב משמע שדעתו שאינם בעיכובא:

ה והנה שיטת רש"י אפשר לומר דכיון דאמרינן מהא דאמרה תורה במלואים לעשות לכפר ודרשו מלכפר אלו מעשה יוהכ"פ וכיון שמצינו במלואים דהקריאה מעכבת להכי גם לדורות איתא בעיכובא. ואין זה ענין להא דר' יהודה וד' נחמיה משום דהם מדברים מהדברים שאינם שייכים לענין דמלואים, אבל מה דשייך למלואים כמו קריאת הפרשה ילפינן דמעכבת. וביותר לפי המבואר בירושלמי דיש אזהרה למקרא הפרשה מהא דכתיב כאשר צוה ד', והובא בתוסי"ש ובריטב"א, וכיון שהתורה הזהירה בזה וגם מצינו לעיכובא במלואים, להכי סבר רש"י דהקריאה בעיכובא:

ו איברא דגם במלואים דסבר ד' יוחנן שם לעיל דהקריאה מעכבת, יש לעיין דדלמא הא דאמרה התורה זה הדבר אשר צוה ד' אפשר דזהו דק למצוה, ועיכובא מנלן. ואפשר לומר דהתם ד' יוחנן אזיל לשיטתו דסבר כל הכתוב במלואים מעכב בהן, וממילא כיון שכתוב זה דקריאת הפרשה, ממילא איתא בעיכובא, אבל למ"ד בעינן דבר שמעכב לדורות, א"כ אין ראיה שהיה זה בעיכובא גם במלואים. וכיון דלא מכרעא מילתא בפלוגתא זו, א"כ אין למילף ממלואים לעיכובא, ועכ"פ מדי ספיקא דדינא לא נפיק:

ז והנה בעיקר הדבר למ"ד כל הכתוב בהן מבואר לעיל דף ה' משום דכתיב ככה עיכובא יעוי"ש. ויש להעיר מהא דאיתא ביבמות ק"ד דסברי שם דככה לא קאי אלא על דבר שהוא מעשה ולא על דבר שהוא בקריאה, ומה"ט בחלצה ודקקה ולא קראה חליצתה כשרה, וא"כ יש לומר במלואים גם כן דהככה שהוא עיכובא לא קאי דק על מה שהוא מעשה. וא"כ מנין לר"י שגם דיבור הוא בעיכובא. ומצאתי בגבו"א שם שהעיד בזה וממציא שם דכיון דר' יוחנן אמר כן בשם ר"ש ור"ש סבר דככה הוי עיכובא גם על דברים שהוא באמירה, ורוצה לומר דמקרא פרשה אינו מעכב לדורות ומביא דאיה מסוגיא זו דהקריאה לאו עבודה, יעוי"ש, וזה תמוה דמה שייכות לעיכובא. ואדרבה כיון דלאו עבודה היא שפיר נלמד ממלואים מטעם דאין זה שייכות לפלוגתא דר' יהודה וד' נחמיה, ועוד שלא הביא דברי רש"י דסבר דהוי עיכובא:

ח ואולי אפשר לומד דגם במלואים הא דדיבוד מעכב היינו שאם ביטל הדיבור ביטל מצוה איכא בזה, אבל אין הכוונה שמבטל כל הקרבנות. ובאופן זה הא דקריאת הפרשה דיוהכ"פ הכוונה שמעכב וביטול מצוה איכא, וצ"ע:

א שם, ואכלו אותם אשר כופר בהם מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים. יש לעיין בחטאה"ע הבעה"ס דאינה נאכלת היאך אוכל בקדשים לפי מה שמבואר בפסחים נ"ט דכל כמה דלא אכלי כהנים הבשר מעוכב בעל הקרבן באכילת קדשים, ואין לומר דשאני חטאה"ע דכן הדין בתחילה, כמבואר בנזיר כ"ט, דליתא זה לפי המבואר שם למ"ד אשל"ע מה"ת וחוב"ע לאו דאורייתא, וא"כ אין כאן איסור מה"ת באכילה, והתם קאמר הש"ס דמתחזי כב' איסורין. יעוי"ש, וא"כ מה"ת יש כאן היתר אכילה, וא"כ בלא אכילת הכהנים היאך יאכלו הבעלים בקדשים. והנה בגבורת ארי נחית לזה וכתב עפ"י דברי התוס' שם בפסחים פר"ה שהקשו מנטמא בשר איך זורק את הדם כיון דל"ח בשר לאכילה ותי' דכל זמן דחזי בשר לאכילה לא מתכפרי בעלים עד שיאכלו כהנים אבל אם נטמא אח"כ או יצא או נעשה נותר מתכפרי בעלים. וה"נ בהא דחטאה"ע הבעה"ס אפשר לומד דאין מטוהרת לאכול בקדשים בו ביום עד למחרת שנעשה נותר, יעוי"ש. וחידוש דין הוא:

ב אמנם נראה שהדבר הזה מתפרש היטב לפי מה דתניא בתוספתא פר"ז דזבחים חטאה"ע הבעה"ס מטמא בספק, יעוי"ש. ולפי"ז ליתא באכילה מטעם דהכהן יהיה טמא טומאת ביהבלי"ע, ממילא דין חטאה"ע הזה דינה כנטמאת ואעפ"י שטומאה זו מספיקא, ולכאורה כיון דעזרה דה"ד אין כאן טומאה כלל אפשר לומד דזה תליא בפלוגתא דתנאי בתוספתא, והביאה הראב"ד בפירושו לעדיות פר"ג מ"ז. פליגי ד' יעקב

ור' יוסי באדם המהלך בדה"ר ונטמא בספק טומאה למעלה מעשרה, דד' יעקב סבר לדינו כדה"י, ור"י סבר שדינו כדה"ד, וא"כ ה"נ בשאוכל ספק נבלה הרי"ז למעלה מעשרה, ולד' יעקב דינו כדה"י, וה"נ בטומאת ביהבלי"ע, שע"כ ספק טומאה בדה"י הוא, וא"כ נעשה טמא ודאי. ועוד דגם לד' יוסי כיון שעיקר טומאה בביה"ב שהוא מקום סתר אפשר שלכו"ע דינו כדה"י, וא"כ הרי אי אפשר באכילה לכו"ע, וממילא יש לדון גם קודם אכילה כנטמאו, וממילא ליתא באכילה, ומתכפרין תיכף ג אמנם יש להעיד מדוע תניא בתוספתא שהטומאה בספק. עוד תמוה על הרמב"ם שלא הביא התוספתא ונראה דיש להעיד לפי מה שביארנו במקום אחד, דבכל טומאה דספק בדה"י שלא נתנה תורה דק תודת טומאה גרידא, אבל לא אותה טומאה עצמה, וא"כ אין כאן נבלות עו"ט, אלא סתם טומאה והיינו שהתורה לא אמדה דתודת בידוד על הפדטים אלא דין טומאה גדידא, וממילא הכא לא שייך כן והיינו מפני שטומאת בית הסתרים היא, ואין כאן טומאה, אלא אמדינן ונחליט שנבלת עוף טהוד הוא, וזה לא אמדה תודה וזהו סבדת התוספתא דלא הוי אלא ספק. אבל לפי"ז תמוה דבדי הדמב"ם לפי מה שביארנו בספרנו דבדי סופרים סי' י"ג דהדמב"ם סבר דהרה"י הוא מברר גם כן. וצ"ע עוד יש לעיין בעיקר טומאת נבלות בספקו, אם הוא ספק דאיה או ספק מגע. אבל עכ"פ כיון שמבואר בתוספתא דיש טומאה ממילא הרי"ז כנטמאו, ובעלים מתכפרים תיכף:

ד עוד יש לעיין היאך הדין באוכל פחות מכשיעור בכדי אכילת פרס אם יש טומאה בנבלת עוף טהור, והיינו דכיון שהטומאה דוקא בביה"ב, וא"כ כזית שלם בעינן בביה"ב. ובאכל פחות מכשיעור אין כאן נגיעה דטומאה, דאכילה דהכא כנגיעה דעלמא הוא. ואת"ל דכזית בעינן א"כ יכול לאכול בפחות פחות מכשיעור בכדי אכילת פרס דלענין טומאה אין כאן, ואכילה יש כאן. וביותר שיש מקום לומד דבקדשים גם בפחות מכשיעור יש מצות אכילה, והוא מהא דיומא ל"ט בלחה"פ, מגיעו כפול. ועי' חת"ס חאו"ח סימן מ"ט. וא"כ תקשה מדוע באמת לא אכלו חטאה"ע הבא עה"ס גם לכו"ע ובפחות פחות מכשיעור. ואפשר דבעינן למשחה לגדולה, ואעפ"י שאינו מעכב, אבל ראוי לזה בעינן ומעכב. ה והנה מה שכתבנו להסתפק אם אוכל פחות מכביצה נבילת עוף טהור מצטרף לענין טומאת ביה"ב. ולכאורה היא סוגיא מפורשת זבחים ע' דמצטרף, ואדרבה סד"א דגם ביותר מכדי אכי"פ מצטרך והעיר בזה. איברא דכן הדבר, אבל חילוק יש ביניהם. והוא דהנה הסוגיא ע"כ מיירי בשחלקו מבפנים, - וכיוונתי בספרי באופן שחלקו מבחוץ, וזהו לפי המבואר בחולין ק"ג ע"ב דבחלקו להאבר מבחוץ לכו"ע פטור מטעם דחידוש הוא ואין לד בו אלא חידושו. ורק לענין חלקו מבפנים פליגי

שם ר"י ור"ל. והנה לפי"ז ע"כ הסוגיא דזבחים מיירי באופן שחלקו מבפנים דבזה קיי"ל כר' יוחנן דחייב אפילו במקום חידוש. ובזה יש מקום לומר דמהני צירוף אף ביותר מכדי אכי"פ ג"כ. אבל בשחלקו מבחוץ לא מהני צירוף במקום חידוש לכו"ע:

ו והנה לכאורה תמוה בסוגיא דזבחים שם דקאמר הש"ס דיש מקום לומר דתועיל צירוף אף ביותר מכדי אכי"פ, וזה תמוה דהלא בחולין לענין חלקו מבפנים פירש"י דמשום חידוש לא יועיל הצירוף כלל, והוי היפוך מסוגיא דזבחים. ועיין ביפה עינים שעמד בזה. ובמנח"ח מצוה תנ"ב עמד ג"כ בזה בקושיא עצומה:

ז אבל נראה בביאור הדברים דאתי שפיר שתי הסוגיות. וזהו לפי מה שכתבנו בספרנו דיש מקום לומר דלא מהני אכילת פרס לענין טומאה והוא מטעם דהבליעה היא במקום נגיעה. וכשם שבנגיעה ע"כ לא הוי נגיעה רק אם נגע בשיעור טומאה נגיעה בבת אחת. ולא מהני נגיעה שע"י צירוף, וא"כ בענין ג"כ שתהי' הבליעה דכזית ג"כ בליעה דבת אחת, ולא ע"י צירוף. והנה לאחר שחידשה תורה דמהני אכי"פ לענין טומאת ביה"ב אעפ"י שאין בזה נגיעה בכשיעור, וא"כ שפיר אפשר לומר דגם ביותר מכדי אכי"פ יש טומאה מטעם החידוש. אמנם שם בחולין לענין חלוקת האבר. אם אמרינן דחלקו מבפנים נחשב לחלוקה. וא"כ בטל מתורת אבר, שפיר יש מקום לומר דלא מהני אכילת פרס לעשותו אבר, דאכילת פרס מצינו שעושה צירוף לכשיעור אכילה, אבל לא מצינו שאכילת פרס עושה תורת חיבור לבשר וגידין ועצמות לעשותו לאבר שלם, ואתי שפיר שתי הסוגיות, דהתם בחולין כיון דחידוש הוא שחייבה תורה על גידין ועצמות אם המה מחוברין ביחד כברייתו, אבל די בחידוש זה בעודו במחובר, אבל לא כשחלקו אף בחלוקה דבפנים. אבל הכא בזבחים לאחר שחידשה תורה דמהני גם אכילת פרס אעפ"י שאין זה דומה לנגיעה דהרי נגיעה לא מהני באופן זה וא"כ כיון דיש טומאה גם בשאוכל בפחות מכשיעור, מה לי באכילת פרס או ביותר מכדי אכי"פ, ומטעם החידוש הזה שפיר יש מקום לומר דיש טומאה גם ביותר מכדי אכי"פ. והנה אף שרש"י פירש דהחידוש הוי על עצם הטומאה, אבל כשחידשה תורה דיש טומאה גם באכילת פרס גם זה בכלל החידוש. אמנם כל זה בשהיתה האכילה בפחות מכשיעור בחלקו מבפנים, - אבל הספק שכתבנו הוא באופן שחלקו מבחוץ, בזה אפשר לומר דלא מהני אכילת פרס, והוא דכמו דחזינן התם בחולין לענין אבמה"ח דהחלוקה מבחוץ לא מהני אכי"פ, כן גם הכא בחלקו מבחוץ ל"מ אכי"פ, והוי זה כמו התם שמסתבר שברור למימר דחלקו מבחוץ פטור מטעם דבטל מתורת אבר. הנה הכא ג"כ שפיר שייך לומר דבטל מתורת

כזית כשחלקו מבחוץ. - וזהו הספק שכתבנו בספרנו, ומדויק הלשון שכתבנו בספרנו אוכל פחות מכשיעור:

א שם, בגדי כהונה קשין הן. הקשו בתוס' תימא א"כ מאי היא דאמר בפ"ק דערכין הכל חייבין בכלאים כהנים לוים וישראלים, ופריך פשיטא, ומשני כהנים איצטריך לי' סד"א, הואיל ואישתרי לגבייהו כלאים בעבודה שלא בשעת עבודה נמי לישתרו קמ"ל, והשתא כיון דקשין הן לא אישתרו כלאים לגבייהו, יעוי"ש. וקשה הא אפשר לומר דדוקא בגדי כהן הדיוט דהיינו האבנט קשה הוא, אבל חושן ואפוד לא היו קשין, וזהו בגדי כהן גדול, ולא הותר אלא בשעת עבודה:

ב והנה הרמב"ם כתב בפר"י מכלאים וז"ל כהנים שלבשו בגדי כהונה שלא בשעת עבודה אפילו במקדש לוקין מפני האבנט שהוא כלאים, ולא הותרו אלא בשעת עבודה שהוא מצות עשה כציצית עכ"ל, והנה קשה טובא הא קאמר הש"ס הכא דבגדי כהונה קשין הם ופירש"י ואינן מחממין ואין בו משום כלאים, והנה מרן הכס"מ הקשה בזה וכתב דלא אמרו כן אלא להצעה דלא מיתסרא אלא מדרבנן, אבל להעלאה דאסירא מדאורייתא אפילו בקשין אסור, יעוי"ש, וכן כתבו הכא התוס' לחלק בין הצעה ללבישה, והיינו דללבישה והעלאה מועילים הם, וזהו דלא כפי' רש"י דליכא בהו איסור כלאים כלל, והרמב"ם סבר כשיטת התוס':

ג והנה הראב"ד בהשגה כתב וז"ל א"א מעה בזה שהרי אמרו ביומא בפרק בא לו כהן גדול, במקדש אפילו שלא בשעת עבודה מותר, ומאי דקאמר מפני האבנט שהוא כלאים, אינו דאטו חושן ואפוד מי לית בהו כלאים עכ"ל, ודבריו תמוהין דאטו מפני שיש כלאים בחושן ואפוד להכי האבנט אינו כלאים, עי' בכס"מ. - אבל נראה דכוונת הראב"ד דסבר כשיטת רש"י דליכא כלאים באבנט כלל מפני שהוא קשה, וא"כ אם הרמב"ם רוצה לומר דכלאים שלא בשעת עבודה אסור היה לו לומר חושן ואפוד מפני שהם אינם קשים ואית בהו משום כלאים:

ד והנה לפי"ז יש לומר דגם הראב"ד סבר כשיטת הרמב"ם דכלאים שלא בשעת עבודה אסור, אבל לא באבנט מטעם דקשין הן, ולזה מותר גם שלא בשעת עבודה. משא"כ בגדי כהן גדול דכלאים הן אסורין שלא בשעת עבודה: ה והנה אח"כ ראיתי בריטב"א מביא בשם הרב בעל המאור שכתב כן להדיא דהא דאמרינן דאישתרי כלאים בבגדי כהונה היינו בבגדי כהן גדול לגבי חושן ואפוד שהיו רבים יעוי"ש וכן בהא דאיתא בסוגיין ובמדינה לא והתניא וכו' מכאן יש מביאין ראיה דבגדי כהונה אישתרי שלא בשעת עבודה, דהא לא קשיא לן הכא אלא משום דבמדינה (שהוא מטעם הנאה מהקדש) אבל

במקדש גופי' לא קשיא לן ואמאי ותיפ"ל משום כלאים וכו', ולפי מה שכתבנו דחושן ואפוד רכים הם ויש לומר דשמעון הצדיק לא לבש אלא בגדי כהן הדיוט יעוי"ש, הרי דפשיטא להריטב"א ועוד ראשונים דחושן ואפוד רכים הם ויש בהו כלאים דאורייתא ממש וזהו שיטת הראב"ד ג"כ, ולדעתי זהו גם שיטת רש"י. נמצא לפי"ז דלכו"ע כלאים שלא בשעת עבודה אסור:

ו ובזה יש ליישב מה שהקשו בסתירת דברי הראב"ד דפר"ג מהל' ציצית ה"ט בהא דנשים ועבדים וקטנים וכו' כתב הראב"ד דוקא בציצית שאין בו כלאים, הרי סבר דדוקא במקום מצוה מותר, ומדוע בכלאים בבגדי כהונה כתב דמותר אפילו שלא בשעת עבודה, עיין ש"א סימן ל' ובעמ"י סי' א'. אבל לפי מה שביארנו סבר הראב"ד ג"כ דגם בבגדי כהונה אסור שלא בשעת עבודה:

ז והנה על עיקר הא דפירש"י דבקשין אין איסור כלאים מטעם דהעלאה דומיא דלבישה בעינן דאית בה הנאת חימום, קשה טובא מהא דאיתא בירושלמי והובא להלכה בשו"ע יו"ד סימן ש"א סי"ב דאסור ליטול ביצה חמה בבגדי כלאים בידו מטעם ההנאה דניצול מחום של הביצה יעוי"ש, הרי חזינן דגם הגנה מחום הוי הנאה לאיסור כלאים, וא"כ גם דבר קשה שפיר יש בה הנאה, וא"כ אמאי לא יהיה בזה איסור כלאים. ומצאתי בחידושי מרן רע"א ליומא שהעיר בזה, ומזה ראיה לשיטת התוספות דהא דקשין אין בה משום כלאים זהו רק בהצעה שאסור מדרבנן. אבל אם הכלאים על גופו ואפילו רק על ידיו והוא כורך את ידו בבגד כלאים להגן מפני החום הוי איסור גם מדאורייתא כמשמעות הפוסקים שהוא מדאורייתא, אבל תקשה מזה לרש"י ועוד פוסקים דסברי דאין בקשין איסור כלאים לגמרי, ועוד קשה הלא מבואר דלהגן מפני החמה או מפני הגשמים ג"כ יש בו משום כלאים כמבואר בשו"ע שם ס"ו. וא"כ גם בקשין יש הגנה מפני החמה והגשמים: ח ונראה דשיטת רש"י ודעימי' דסברי דהעיקר אזלינן בתר בגד אם הוא עשוי וראוי להנאת לבישה כסתם בגדים שעושין לזה להנאת חימום, דאז גם אם משתמש בבגד זה להגן מפני החום, או מפני הגשמים ג"כ יש בו משום כלאים. אבל אם אין הבגד ראוי להגנה דהגוף שהוא דרך מלבוש, אין בו איסור כלאים, אעפ"י שיש בו שימוש דהגנה דמפני החום והגשמים, מטעם דזה לא אסרה תורה מפני שאין זה העלאה והלבשה שאמרה תורה, והא דאסור להגן בכלאים מפני הביצה החמה מיירי בבגד שהוא של כלאים ממש וכן מה שאמרו דאסור להגן בכלאים מפני החמה והגשמים מיירי באופן זה שהוא בגד שיש בו הנאת חימום. וחילוק זה מבואר בשו"ע שם סי"א בהא דוילון אם הוא רק אסור לעשותו מכלאים מפני שהמשמש מתחמם בו לפעמים, ואם הוא קשה מותר.

וכתב שם הש"ך בסקי"א וז"ל משמע דאין איסור במה שהוא נהנה שפירסו מפני החמה והגשמים והריח. וכמו כן כתב הב"ח והמהרש"ל דדוקא גבי מלבוש הוא דאסרינן אפילו להגן מפני החמה והגשמים, אבל לא בוילון עכת"ד, יעוי"ש. והנה אעפ"י שמחלקים בין בגד לוילון ולא כתבו זה לחלק בין קשין לדין:

אמנם ע"כ זהו מקני שחשו הפוסקים לשיטת התוס' דסברי דיש איסור כלאים גם בקשין אבל לשיטת רש"י ודעימי' ע"כ יחלקו חילוק זה גם בין הקשן לרכין. וכעין זה כתבו התוסי"ש לעיל ד"ה תיפ"ל בשם הר' יעקב לענין כלאים בציצית, דהעיקר משגחינן על הבגד, דאם הוא בגד של ציצית בכלאים שהוא זמן ציצית הנה מותר ללבשו גם בלילה, אעפ"י שאין חיוב ציצית בלילה יעוי"ש, הרי חזינן דאזלינן בתר בגד. דאם הוא בגד שאין בו איסור כלאים מפני הטעם שבו, דאז גם אם אזיל הטעם מ"מ אין בו משום כלאים. וכמו כן בבגדים קשין שאין בהם משום כלאים מטעם שאינם בלבישה דחימום, דבשביל זה גם באופן שעושים הגנה אין בה משום כלאים מטעם שאין זה כלאים דאסרה תורה, וכמוש"נ, א דף ע"ב, אמר רחבה אמר רב יהודה המקרע בגדי כהונה לוקה שנאמר לא יקרע. ויש לעיין הא האי לא יקרע במעיל נאמר, ומנין שזה נוהג בכל בגדי כהונה. וע"כ צריך לומר דסבר רב יהודה דכוונת התורה לכל בגדי כהונה. והסברא בזה דכיון דאסור להשחית כל דבר הקדוש ממה שנאמר ושברתם את מצבותם לא תעשון כן לד' וזהו דכל מה ששייך לקדושה יש איסור שבירה וקריעה, וא"כ אין הבדל בין המעיל לשארי בגדי כהונה. והנה מובן לפי"ז דע"כ מיירי שהקריעה היתה דרך השחתה, אבל קשה לפי"ז למה כתבה תורה לא יקרע, הלא בלא"ה אנו יודעין איסור לאו מלא תעשון כן וגו'. והנה לפי"ז יש מקום לומר דחידשה תורה בבגדי כהונה דלוקה אף באופן שאינו דרך השחתה. אבל לפי"ז יש מקום לומר דאיסור זה דוקא במעיל מטעם חשיבותו, ומה"ט אמרה תורה לאו זה במעיל, וא"כ מניין לרב יהודה לומר שכן הדין בכל בגדי כהונה להיות לוקה אעפ"י שלא עשה כן בדרך השחתה:

ב והנה המאירי כתב כל הקורע בגדי כהונה דרך השחתה לוקה שהרי נאמר בשפת המעיל לא יקרע, והוא הדין לשאר בגדים עכ"ל, והנה לדבריו תקשה למה בעינן קרא כיון דדרך השחתה אסרה תורה, א"כ כבר יש אזהרה מלא תעשון וגו', ואין לומר דכוונת התורה לעבור בשני לאוין דליתא דהלא הכלל בזה דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן, ולא מוקמינן בלאוי יחידי: ג והנה הרמב"ם כתב בפרק ט' מכה"מ הלכה ג' וז"ל והקורע פי המעיל לוקה שנאמר לא יקרע, והוא הדין לכל בגדי כהונה שהקורען דרך השחתה לוקה עכ"ל, מבואר מדבריו שחלקן לשתים דבמעיל לוקה אף שאינו דרך השחתה,

ובבגדי כהונה לוקה בדרך השחתה, וכן מדייק בעל קרבן חגיגה בדברי הרמב"ם הובא במל"מ שם, ואתי שפיר לפי"ז דהא דאמרה לא יקרע במעיל הוא מפני חשיבותו דלוקה אף אם יקרע שלא בדרך השחתה, ובבגדי כהונה לוקה דוקא בדרך השחתה, אבל ע"כ אינו מטעם לאו זה דלא יקרע, אלא הוא מטעם אחר, וע"כ מזה שאמרה תורה לא תעשון וגו', וכנראה שזהו גם כוונת מרן בכס"מ שכתב ונלמד ממה שנתבאר בפר"א מביהב"ח גבי נותץ אבן אחת מהמזבח יעוי"ש, ושם מבואר שהוא מטעם לא תעשון וגו', אבל נראה דדוחק לפרש כן דברי הרמב"ם דמסתימת דבריו משמע דגם בבגדי כהונה לוקה מלא יקרע. ד והנה בקרבן חגיגה בפנים מדחה הפירוש ברמב"ם כפי מה שהובא במל"מ והיינו שכתב דבאמת יש לפרש מה שכתב הרמב"ם דרך השחתה קאי למעיל ג"כ, ובכולהו דוקא דרך השחתה לוקה, ואעפ"י שדחוק בלישני' אבל ראוי לומר כן כיון שבגמ' לא הוזכר חילוק זה, ולא אמר אלא הקורע בגדי כהונה לוקה שנאמר לא יקרע, דכיון שהמלמד הוא המעיל, משמע דכולן שוין יעוי"ש, וכנראה שגם המאירי מפרש כן בדברי הרמב"ם שאין לחלק בין מעיל לשארי בגדי כהונה, וזה מוכח מדלא הביא שלא כן דעת הרמב"ם, וע"כ דמפרש שהא דכתב הרמב"ם דרך השחתה קאי גם על המעיל, וא"כ הדרא הקושיא לדוכתי' למה לן קרא דלא יקרע כיון שכבר נאמרה ל"ת על דרך שבירה וקריעה בדרך השחתה:

ה ונראה לומר דתרי עניני השחתה איכא א) באופן שמשחית הבגד ועושה ללא יוצלח עוד לתשמיש. ב) אופן שני שמשחית הבגד, אבל לגבי דידי' עצמו הוי זה תיקון כגון אם הבגד דוחקו וע"י הקריעה ארווח לו, נמצא דהבגד מושחת, אבל לדידי' הוי נייחא. - והנה בהא דלא תעשון וגו' לא אסרה תורה אלא דרך שבירה וקריעה ממש באופן שעושה הדבר ללא יוצלח עוד, והוא בדמיון ושברתם את מצבותם דהכוונה קלקול ממש, ועל זה אמרה תורה לא תעשון וגו' - אמנם באופן השני דהשחתה זה לא נלמד מלא תעשון וגו' כיון דקריעה מתקן לגבי עצמו, הנה על זה אמרה תורה לא יקרע, והיינו דאעפ"י שמתקן את עצמו, אבל הזהירה התורה שלא להשחית את הבגד, דהתורה הזהירה שלא להשחית בגדי כהונה אעפ"י שמתקן לגבי עצמו וזה נראה בכוונת הרמב"ם וב"ה מצאתי בספר קרית ספר להמביט שכתב וז"ל אזהרה שלא לקרוע פי המעיל והקודעו לוקה, וה"ה לכל בגדי כהונה שהקודען דרך השחתה לוקה דגלי קרא גבי מעיל וה"ה לכל שאר בגדי כהונה כדאמר, ונראה דלא איצטריך קרא לקריעת בגדי כהונה אלא אפילו צריך לקריעתן, דאי לאו בגדי כהונה אמרינן דבל תשחית דגופי' עדיף, אבל בבגדי כהונה לקי לעולם עכ"ל, יעוי"ש, מבואר דבא ליישב למה כתבה תורה לא יקרע בדרך השחתה על

זה מודיע לנו כי הכוונה בדרך השחתה באופן שהבגד מושחת, אבל יש בזה תיקון גופי', ובבגדי כהונה גם זה אסרה תורה. והנה יוצא מזה דלתיקון הבגד לא הוי הקריעה איסור כלל, ורק באופן דהוי תיקון לגופי' והשחתה לבגד זה אסרה תורה:

ו ולפי מה שביארנו אזלא הראיה שהביא הקרבן חגיגה בסימן ס"ח מהא דר"ל זבחים צ"ה במעיל שניתז עליו דם חטאת ויצא ונטמא בחוץ כיצד הוא עושה והרי הקורע אותו לוקה מכניסו פחות פחות מג' אצבעות ומכבסו בפנים, והקשה מדוע מדייק במעיל ולא אמר סתם בגדי כהונה, משום דבבגדי כהונה מותר לקרוע באופן זה שאינו דרך השחתה, ודק במעיל שאני עכ"ד הק"ח יעוי"ש. ולפי מה שביארנו זה ליתא דע"כ אעפ"י שאינו דרך השחתה, אבל עכ"פ כיון שאיכא השחתה בהבגד זה אסרה תורה בבגדי כהונה, והיינו דאעפ"י שהעושה לא הוי כוונתו למטרת השחתה אבל עכ"פ כיון שיש השחתה בבגד, זה אסרה תורה בכל בגדי כהונה, וממילא ע"כ מעיל לאו דוקא. והנה בספר מעשה רקח הקשה על הקרית ספר מסוגיא דזבחים מהא דמעיל יעוי"ש ולדעתי הבין כוונה אחרת בקרית ספר, אבל נראה דהכוונה בביאור דברי הקרית ספר כמו שכתבנו, והוא נכון:

ז והנה הבה"ג בהלכות גדולות במנין המצות לא הביא כלל הלאו דלא יקרע האמור במעיל, וע"כ דסבר דכל זה נכלל בלאו דלא תעשון כו וגו', אבל לפלא שלא הביא סתמא דש"ס המבואר במסקנא דיש לאו בהקורע בגדי כהונה. ואפשר שמפרש דהלאו דלא יקרע לא ניתן ללאו וכמו שפריך ראב"י ודלמא הכי קאמר רחמנא נעביד לי' שפה כי היכי דלא יקרע. אבל קשיא דהרי הש"ס משני מי כתיב שלא יקרע. והנה אפשר לומר דשיטת הבה"ג כראב"י מטעם הסוגיא דסנהדרין כ"א דמפרש הש"ס הקרא דלא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו שזהו בכדי שלא יסור לבבו, ולא פריך הש"ס מי כתיב שלא יסור יעוי"ש, וע"כ דסבר הש"ס שם כראב"י דהכא דשפיר יש לפרש הא דלא יקרע שזהו בכדי שלא יקרע אעפ"י שלא כתיב שלא יקרע. ובגיוה"ש מביא בשם הקרבן הגינה שמקשה אסוגיא דהכא מסוגיא דסנהדרין, - אבל אפשר לומד דסבר הבה"ג שסוגיא דסנהברין סבר כראב"י, ולהכי השמיט לאו זה ממנין המצות, וצ"ע:

ח שם. אמר ר' אלעזר המזיח חושן מעל האפוד, והמסיר בדי ארון לוקה, ומשמע דוקא במסיר שני הבדים. אבל הרמב"ם בפר"ב מכלי המקדש הי"ג וז"ל המסיר אחד מן הבדים מן הטבעת לוקה, ותמוה מניין לרבינו שלוקה גם על אחד מן הבדים. ובספרנו נזר הקודש למנחות דף קמ"ה דף הספר מבואר לנכון שיטת הרמב"ם בזה:

ט תוס', ד"ה נעביד וכו' ואע"ג דבפר"ק דד"ה ד' אמר מקיש חג השבועות לחג המצות מה להלן יש לו תשלומין כל שבעה וכו' ומשני תפסת מרובה לא תפסת, והתם נמי

יש לדבר קצבה, יש לומר דהתם קאמר לחומרא תפסה מרובה לא תפסת דעד ז' יש לו תשלומין ממנפ"ש אבל טפי לא דלמא מחג המצות ילפינן. ובפ"ק דקדושין י"ז גבי הענקה נמי קאמר תפסת מרובה לא תפסת אע"ג דממנפ"ש יש לדבר קצבה, יש לומר דהתם נמי קאמר דתפסת מרובה לא תפסת דמספיקא לא מפקינן ממונא מן האדון עכ"ל, והנה לפי פשטות הדברים משמע שכל זה לא הוי יותר מספיקא ורק מטעם החומרא נקטנין להחמיר. וכמו כן לענין ממונא הוא מטעם דלא מפקינן ממונא מספיקא, וביותר קשה לענין תשלומין דאזלינן לחומרא ואין לו תשלומין רק שבעה ימים, והלאו תצא מזה קולא שאם לא הביא עד כלות השבעה ימים ולא יביא ביום השמיני. הלא אין זה חומרא אלא קולא:

י אבל נראה דכוונת התוס' כך הוא דהנה ודאי דבכל מקום דאמרינן תפסת מרובה לא תפסת לא הוי זה מצד ספק אלא הוא בתורת ודאי והביאור בזה דבמקום שאין הכרעה. והתורה נתנה רשות לחכמים להכריע דאז הכרעת חכמים הכרעה גדולה והיא בתורת ודאי, והביאור בזה כי לפעמים יש להכריע גם מצד הסברא במקום שהסברא פשוטה כמו שכתבו התוס' בשבועות כ"ה ד"ה איבע"א. ובזה הוי הביאור בש"ס לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן, וכתבו התוספות ב"ק דף ג' דזה הוי מדה בתורה. - והביאור בזה דכיון דהוי ספק ואין לנו הכרעה ממדרש הכתובים, אז יש לנו לדון על פי הסברא דיש לדון לחומרא ובזה נעשה הענין ודאי. והנה כמו כן הוא הענין בהא דתפסת מרובה לא תפסת, אעפ"י שהמרובה הוא להחמיר, ומצד הסברא אית לן למיזל לחומרא, אבל יש בזה סברא יותר נכונה דיש לנו למיזל לדבר שיש לו קצבה ויש לו סוף. - אמנם באופן שיש סוף גם להמרובה, וא"כ יש לתפוס המרובה. על זה נחתו התוס' דיש בזה סברא אחרת דיש לנו לילך לחומרא, והיינו כי החומרא היא ג"כ סברא טובה להכריע הספק, וממילא נעשה ודאי, ומטעם זה גם גבי הענקה כיון דיש לומר לתפוס המרובה מטעם דיש לו קצבה, אבל יש שם סברא אחרת יותר טובה ומכרעת כי אין להוציא מן האדון מספיקא, ובשביל הסברא הלזו נעשה זה לודאי, - ולענין תשלומין כיון דהחומרא תעיד דהתשלומין הוא עד כלות שבעה ימים שוב נעשה זה לודאי לומר תפסת מרובה לא תפסת, ואם לא הביא בהשבעה ימים שוב אינו יכול להביא בשמיני, והוא מטעם דכיון דכן המדה בתורה להכריע בהסברא דלחומרא, כן נראה בביאור כוונתם:

יא והנה בחידושי מרן הגאון רעק"א ליומא כתב על דברי התוס' וז"ל ביאור הדברים כפשוטו דאזלינן לחומרא וצריך להביא קרבן תוך ז' דשמא אין לו תשלומין רק ז' ואינו יוצא אם יביא אח"כ קרבנו עכ"ל, ויש להבין מה בעי מרן בזה. וע"כ דבא מרן לבאר דלא

תימא דהוי רק ספק, וממילא אם לא הביא בשבעה יכול להביא גם בשמיני, דכיון דרק משום חומרא אמרינן תשלומין שבעה משום דאל"כ הוי חומרא דאתי לידי קולא. על זה בא לומר דכוונת התוס' שכתבו אבל טפי לא דאינו יוצא בתשלומין אם יביא בשמיני. אבל לא ביאר מדוע לא, דהלא אפשר לומר דיביא מספיקא. וע"כ נראה דכוונת מרן כמו שכתבנו דכוונת התוס' דהחומרא הלזו נעשה בתורת ודאי ולא נשאר עוד ספיקא. וע"כ הטעם בזה דזהו מדה בתורה להכריע מצד הסברא לתפוס המועט במקום דיש בזה חומרא ואחרי ההכרעה נעשה זה לודאי:

דף עב.

ברש"י ד"ה יכול וכו' רישא דברייתא וכו' יכול שאני מרבה אף משוח מלחמה ת"ל תחתיו מבניו מי שבנו עומד תחתיו. - והקשה המהרש"א והלא לקמן ממעט משוח שעבר מעשירית האיפה מטעם דחדא אמר רחמנא ולא שנים כדפירש"י לקמן, וא"כ מה"ט יש למעט גם משוח מלחמה לעשירית האיפה, יעוי"ש. אמנם אפשר לומר דהתנא בא למעט אף באופן שמת הכהן גדול דפליגי תנאים במנחות נ"ב אם עשירית האיפה בא משל צבור או משל יורשין, והנה באופן זה שמת הכהן גדול, ויש כהן משוח מלחמה שייך זכות זה להמשוח מלחמה, להכי איצטריך קרא ללמדנו דהמשוח מלחמה ליתא כלל בזכות זה דעשירית האיפה. משא"כ לקמן במשוח שעבר דמיירי שהכהן גדול בחיים, בזה נלמד דלא הוי משוה שעבר בדין זה דעשירית האיפה מטעם דהדא אמר רחמנא ולא שנים:

יג והנה לפי"ז יש לעיין היאך הדין בשמת כהן גדול ויש משוח שעבר אם המשוח שעבר מביא עשירית האיפה, טרם שנתמנה לכהן גדול, וצ"ע: יד והנה עוד שם ברש"י סיום הברייתא וגבי כהן גדול תניא בדוכתא אחריתי בתו"כ לכהן תחת אביו דלמד שהבן קודם לכל אדם וכו', והקשה המהרש"א דהלא מהאי קרא גופי' דמייתי שבעת ימים ילבשם הכהן תחתיו מבניו אנו לומדים דבנו קודם לכל אדם, יעוי"ש, אבל אפשר לומר דמזה הקרא אנו לומדים דבעינן שיהיה הבן ראוי לזה. עוד נראה דאם מקרא דשבעת הימים הוי אמרינן דזה דוקא בכהן גדול המשוח בשמן המשחה, אבל מהאי קרא דלכהן תחת אביו כתיב בתרי' אשר מילא את ידיו דזה מיירי גם במרובה בגדים, וגם בזה בנו קודם:

דף עג.

בכהן הדיוט משום מעלין בקודש וכו', - והנה התוסי"ש והריטב"א הקשו דהא הוי מחוסר בגדים כיון שדינו בשמונה בגדים, ותירצו דמיירי שעבר מלהיות משוח מלחמה מפני זקנותו, ומשחוהו לאחר, דבזה דינו כהדיוט, ורק משום מעלין בקודש אינו משמש ככהן הדיוט, ויש לעיין היאך הדין אם לא משחוהו עדיין לאחר אם הוי מחוסר בגדים. ומדדייקו התוס' וכתבו ומשחוהו לאחר, משמע דוקא באופן שמשחוהו לאחר, אבל קודם משיחה לאחר הרי הוא בכהונתו. אבל מדברי הריטב"א משמע שגם בזה לחודיא שאינו ראוי מסולק מדין שמונה בגדים, וזהו שכתב מושחין לאחר משמע שגם קודם שמשחוהו מסולק מזה, והוא מפני זה עצמו שאינו ראוי לצאת ולבוא במלחמה, וצ"ע:

שם, ומחזיר את הרוצח. פירש"י במיתתו. - וכן משמע מפירוש התוס' מדהקשו תימה דתנן ההורג כהן גדול או כהן גדול שהרג אינו יוצא משם לעולם, ואמאי לא הדר במיתת משוח שעבר אף לרבנן או משוח מלחמה לר' יהודה שגם הם מחזירים את הרוצח יעוי"ש, מבואר דמפרשי מחזיר את הרוצח במיתתו. אמנם התוס' רי"ד כתב ומחזיר את הרוצח פירש המורה במיתתו, ואינו נ"ל דהאי חזרה לאו אעירו קאי אלא אעיר מקלט ובחיי כהן כדתנן במכות אמר רבי יוסי ב"ר יהודה בתחילה אחד שוגג ואחד מזיד מקדימין לעדי מקלט, ובי"ד שולחין ומביאין אותו משם מי שנתחייב מיתה הרגוהו, ושלא נתחייב מיתה פטרוהו, ומי שנתחייב גלות מחזירין אותו למקומו, שנאמר והשיבו אותו העדה אל עיר מקלטו אשר נס שמה אחד המשוח בשמן המשחה ואחד מרובה בגדים ואחד שעבד ממשיחותו מחזירין את הרוצח, רבי יהודה אומר אף משוח מלחמה מחזיר את הרוצח עכ"ד, והנה לפי מה שמפרש דבעינן כהן גדול בדבר המשפט של הרוצח, בכדי להחזירו לעיר מקלטו שהיה שם, מיושב קושיות התוס' דלדברי התוס' רי"ד אתי שפיר דההורג כהן גדול או כהן גדול שהרג אינו יוצא משם לעולם, ולא מהני הכהן המשוח מלחמה, ולא הכהן שעבר, דהם אינם מחזירין את הרוצח לעירו. והא דמחזיר הרוצח דהכא הכוונה שמחזירין אותנו לעיר מקלטו שהיה שם בתחילה. אבל תמוה טובא דליבעי כהן גדול בדבר משפטו של הרוצח בכדי שישוב לעיר מקלט, ומסידור הש"ס והמשנה משמע כפירש"י ותוספות, ודברי התוספות רי"ד צע"ג:

פרק שמיני א יום הכיפורים אסור באכילה ובשתיה, הנה האכילה ושתיה שנה התנא שני פעמים ברישא שנה אסור ובסיפא שנה האוכל ככותבת הגסה חייב, והשותה מלא לוגמא חייב, והנה קשה מדוע שנה אכילה ושתיה שאסור ברישא, הלא די לנו בזה ששנה בסיפא. והנה מזה מוכח דרישא מיירי בחצי שיעור, שלא הוי רק איסור, אבל

אינו חייב כרת, וזהו כפי האוקימתא דהסוגיא בגמ', והא דבאמת שנה לנו התנא באיסור אכילה ושתיה דיוהכ"פ באיסור דחצי שיעור, מה שלא מצינו כן בכל הש"ס. נראה שזהו משני טעמים. א) דחצי שיעור דיוהכ"פ הוי שיעור שלם בכל איסורי תורה, והיינו דבכל איסורי תורה הוי כזית שיעור שלם, ולגבי יוהכ"פ הוי כזית פחות מכשיעור. ולהכי הוי סד"א לומר דכיון דכזית הוי שלם בכל איסורי התורה להכי יהיה חייב כרת גם בפחות מככותבת להכי שנה לנו התנא יום הכפורים אסור באכילה לומר דאף מה שנקרא אכילה, דהיינו כזית, הנה הכא ביוהכ"פ לא הוי רק איסור גרידא, ובזה הוי החידוש לקולא. ב) חידוש לחומרא, והיינו דהנה יש לומר דכל עיקר חצי שיעור דאסור בכל איסורי תורה הוא מפני דאמרינן דכיון דאחשבי' ואכלו נעשה חשיבות מצד עצמו ואסור, אבל זה לא שייך ביוהכ"פ דכל עיקר האיסור תורה בככותבת הוא מטעם דבעינן שיעור בזה דמייתבא דעתא, וא"כ לא מהני מידי הא דאחשבי', ועל זה משמע לנו התנא, דגם בזה חצי שיעור אסור:

ב והנה בזה דחשיב התנא איסור אכילה ושתיה דחצי שיעור בהדי הני החמשה עינויים, וא"כ מסתברא דכולם שווים, וכמו שאיסור אכילה ושתיה דחצי שיעור אסור מן התורה לדידן דקיי"ל כר' יוחנן, א"כ גם החמשה עינויים אסור מדאורייתא, ולר"ל דסבר דחצי שיעורא אסור מדרבנן, הנה גם החמשה עינויים המה דרבנן, והנה פליגי רבותינו בזה כמבואר בר"ן בפרק זה. - ולפי מה שביארנו צריך להיות אסור מדאורייתא לדידן דקיי"ל כר' יוחנן דחצי שיעור אסור מדאורייתא. - והנה לפי"ז תקשה טובא להפוסקים דסברי דהחמשה עינויים הוי מדאורייתא, וא"כ היאך יפרשו המשנה לר"ל דסבר חצי שיעור הוי רק אסור מדרבנן, וראיתי אח"כ בתוספת יוהכ"פ שעמד בזה בד"ה מודה יעוי"ש. אבל נראה לתרץ לפי מה שמבואר בירושלמי פר"ז דתרומות דמודה ר"ל ביוהכ"פ דחצי שיעור אסור מדאורייתא יעוי"ש, אבל ע"כ זהו דלא כש"ס דילן דמשוה איסור יוהכ"פ לשארי איסורי תורה והנה לפי"ז לש"ס דילן דר"ל גם ביוהכ"פ סבר דחצי שיעור אסור מדרבנן. וא"כ מפרשינן אליבא דר"ל דהני חמשה עינויים המה דרבנן, אבל לפי"ז ע"כ לר' יוחנן הוי החמשה עינויים דאורייתא מדחשיב להו בהדי חצי שיעור דאכילה ושתיה. וא"כ תקשה להפוסקים דסברי דחמשה עינויים המה דרבנן: ג ונראה לפי מה שכתב המאירי בחידושיו ליומא. שכתב דאף לר' יוחנן דסבר חצי שיעור אסור מן התורה, מ"מ יש בזה חלות השבועה. - והטעם בזה מפני שר' יוחנן לא אמרה שהוא מן התורה אלא כיון דחזי לאאיצטרופי, והרי זה התחלת אכילת איסור, אבל כשנשבע על חצי שיעור הרי הוא מגלה דעתו שאינו מכוון לצירוף. ואף ר' יוחנן מודה שהוא מדברי סופרים

עכ"ד, יעוי"ש. ולפי"ז יש לפרש משנתינו הא דיוהכ"פ אסור באכילה ושתייה דחצי שיעור היינו באופן דלא חזי לאיצטרופי, וזהו באופן שגמר בדעתו שלא לאכול שיעור שלם מפני חומר האיסור דכרת, ובזה גם לר' יוחנן אינו אסור אלא מדרבנן, ובאופן זה שוה איסור אכילה ושתיה להחמשה עינויים דחשיב התנא:

ד איברא דיש להקשות לפי"ז בהא דאיתא בסוגיין בהא דתנן שבועה שלא אוכל ואכל נבילות וטריפות חייב ופריך ואמאי חייב מושבע ועומד מהר סיני הוא. ומשני ר' יוחנן דמיירי בכולל דברים המותרים עם דברים האסורין. וקשה אמאי לא משני דמיירי בחצי שיעור כדמשני ר"ל. והיינו דמיירי שגמר בדעתו שלא לאכול יותר מחצי שיעור מפני שלא יבוא לאיסור לאו, ובאופן הזה גם ר"י סבר דלא אסור רק מדרבנן. ונראה דכיון דע"כ אליבא דר"ע דסבר דאדם הנשבע שלא יאכל אוסר עצמו בכל שהוא. - וא"כ אליבי' כשאכל חצי שיעור נבילות או טריפות הרי עבר על הלאו דשבועה, וא"כ שוב אין לומר דדעתי' באכילה דחצי שיעור שלא יאכל עוד, דהרי חזינן דלא חל גם באיסור חמור, דהרי חזינן דעבד על השבועה שהוא שיעור חיוב גמור, ומזה יש לדון דיש בזה חזי לאיצטרופי, וא"כ הוי חצי שיעור זה אסור התורה, וכיון דאליבא דר"ע לא מצי לשנויי דמיירי בחצי שיעור, להכי משני דמיירי בכולל דברים המותרים עם דברים האסורים שזהו אליבא דכו"ע. אמנם באכילה ושתיי' דיוהכ"פ בחצי שיעור שפיר יש לומר דמיירי בגמר בדעתו שלא לאכול יותר, וממילא לא שייך חזי לאיצטרופי, ואינו אסור אלא מדרבנן:

ה עוד יש לומר לפי שיטת הגאון החכם צבי בסימן פ"ו שכתב דלהכי חצי שיעור אסור מן התורה מטעם דאחשבי' באכילתו, יעוי"ש. - והנה סברא זו שייכה בהדברים שהם אסורים בעצמם - משא"כ ביוהכ"פ שאין המאכלים נאסרים, אלא האדם נאסר בהן וא"כ מה מהני סברא דאחשבי' להמאכל, כיון שאין המאכל נאסר אלא האיסור על האוכלן וא"כ ביוהכ"פ גם לד' יוחנן חצי שיעור אינו רק מדרבנן ו אמנם נראה דסברה דאחשבי' שייך רק אם אמרינן דמן התורה פחות מכשיעור לא נקרא אכילה, להכי יש מקום לומר דאם אחשבי' לאוכל פחות מכשיעור ואכלו דג"כ אסור מן התורה. - אמנם אם אמרינן דמן התורה גם פחות מכשיעור נקרא אוכל - והלמ"מ חידש דאין עונשין על פחות מכשיעור. א"כ ע"כ לא שייך לומר דלהכי אסרה תורה גם פחות מכשיעור מטעם דאחשבי', דוה ליתא דהרי מן התורה יש לו חשיבות גמור גם האי פחות מכשיעור ומה יתן ומה יוסיף הא דאחשבי' יותר מחשיבות התורה:

ז והנה פליגי בזה רבותינו הרא"מ והמל"מ הובא בפר"ד משבועות ובמר"א מחו"מ. דדעת הרא"מ דמן התורה יש חשיבות אוכל גם במשהו ואמאי הלכתא ואפקי' ממשמעותי'

לחייבו דוקא בכשיעור, והמל"מ השיג עליו וסבר דמן התורה אין חשיבות כלל לפחות מכשיעור, והא דאסור מן התורה גם חצי שיעור זהו חידוש התורה יעוי"ש. והנה לפי"ז סברת החכ"צ דחצי שיעור אסור מטעם דאחשבי' זה שייך דוקא לשיטת המל"מ, אבל לשיטת הרא"מ לא שייך סברא זו דאחשבי', אלא ע"כ הוא מטעם דחזי לאיצטרופי. ונפק"מ בין הטעמים לדינא כך הוא, דאם אמרינן משום דחזי לאיצטרופי, לפי"ז באופן שגמר בדעתו שלא לאכול יותר מחצי שיעור ליכא איסור תורה, אבל אם הטעם משום דאחשבי' להחצי שיעור, דאז גם אם גמר בדעתו שלא לאכול יותר מחצי שיעור ג"כ אסור מן התורה, ואדרבה יותר חשיבות נתן להחצי שיעור אם גומר בדעתו שלא לאכול יותר, והמאירי סובר ע"כ כשיטת הרא"מ דסתם אכילה בתורה יונח גם על משהו. והנה לענין יוהכ"פ בין כך ובין כך שפיר יש לומר דמודה רבי יוחנן דחצי שיעור לא הוי אלא איסור דרבנן, והיינו דאם הטעם משום דחזי לאיצטרופי יצויר שגמר בדעתו שלא לאכול יותר, ולטעם דאחשבי', לא שייך ביוהכ"פ מפני דלא מהני אחשבי' כיון שהאיסור לא הוי על האוכלין רק על גברא כמו"ש לעיל:

ח והנה לפי"ז יש לעיין הא דאיתא בירושלמי תרומות פר"ו דמודה ר"ל ביוהכ"פ דחצי שיעור אסור מן התורה, וזה הוי היפך לפי ש"ס דילן. ודוחק לומר דכוונת הירושלמי דמודה ר"ל באוכל כזית שהוא שיעור מעליא בכל איסורי תורה ורק לגבי יוהכ"פ הוי פחות מכשיעור, ובזה מודה ר"ל כיון דהוי דבר חשוב בעלמא. וע"כ צריך לומר דסברת הירושלמי דשאני יוהכ"פ כיון דהאיסור על האדם שאני. והיינו דר"ל סבר בודאי דפחות מכשיעור לית בי' ממשא כלל, כסברת המל"מ, וכל זה שייך אם אנו דנין על המאכל. משא"כ כשאנו דנין על האדם, היינו שהאדם מוזהר שלא לאכול ע"כ אזהרתו גם על פחות מכשיעור, ורק אין עונשין על פחות מכשיעור. ולשיטת הירושלמי לר' יוחנן פשיטא שאסור ביוהכ"פ פחות מכשיעור דבר תורה. ולשיטת הירושלמי ע"כ הא דתנן יוהכ"פ אסור באכילה ושתיה שהכוונה על חצי שיעור אסור מן התורה, וא"כ ממילא גם החמשה עינויים מדאורייתא, ולשיטת ש"ס דילן החמשה עינויים הוי רק מדרבנן כמוש"נ:

ט ויש לעיין לד' שמעון דסבר בכל איסורי תורה דכל שהוא למכות היאך הדין ביוהכ"פ אם חייב על מלקות על פחות מכשיעור כותבת. ונראה דהנה בטעמו של ר"ש כתב הריטב"א במכות בשם הרמ"ה דהוא משום דאחשבי' ולהכי באוכל במזיד דשייד אחשבי' חייב מלקות. אבל לענין קרבן דבא אשוגג דלא שייך אחשבי' להכי בעינן שיעור שלם. והנה יש לומר עוד בטעמו של ר"ש דסבר דסתם אכילה הוא משהו כשיטת

הרא"מ. והנה אם נתפוס שהוא מטעם אחשבי' י"ל דגם ביוהכ"פ שייך טעם זה לפי שיטת הירושלמי שכתבנו לעיל. אבל אם נאמר כשיטת ש"ס דילן דלא שייך אחשבי' ביוהכ"פ א"כ גם לר"ש אין לומר משהו למכות. וגם אם אמרינן הטעם משום דסתם אכילה במשהו, אפשר שזה דוקא במקום שאמרה תורה בלשון אכילה. אבל ביוהכ"פ שלא נאמרה האיסור בלשון אכילה אלא לא תעונה כתיב ובציר מככותבת לא מייתבא דעתי', וא"כ גם לר"ש בעינן שיעור שלם. ומה"ט ניחא דלא אישתמיט חד תנא לומד דלר"ש לוקה בכל שהוא ביוהכ"פ:

י והנה מסוגיא דשבועות כ"א ע"ב יש להוכיח דסבר הש"ס דסברת ד' שמעון דמחייב בכל שהוא שזהו מפני שסבר דסתם אכילה בכל שהוא והוא דבעי הש"ס בטעמי' דר"ע בנשבע שלא אוכל ואכל כל שהוא חייב מטעם דסבר כר"ש דסבר כל שהוא למכות יעוי"ש. ואם אמרינן דסברת ר"ש מטעם דאחשבי', א"כ בשוגג דלא שייך אחשבי' כמו שכתבו הרמ"ה והריטב"א וא"כ היאך מחייב ד"ע באכל כל שהוא גם קרבן. דהרי ע"כ גם לענין קרבן סבר ר"ע לחייבו בכל שהוא, וזה מוכח מהמשנה שהשיב ר"ע לחכמים היכן מצינו במדבר ומביא קרבן שזה מדבר ומביא קרבן וע"כ שזה היתה הוכחה להתוס' שם ד"ה ולא אמרו כזית אלא לענין קרבן שכתבו דבשבועת ביטוי יש קרבן גם אכל שהוא יעוי"ש. וע"כ סבר הש"ס דסברת ד' שמעון דמחייב אכל שהוא מפני דסתם אכילה בתורה הוא כל שהוא:

יא איברא דהתוס' בע"ז ס"ז ועו"מ סברי דסברת ר' שמעון הוא מטעם דאחשבי', והוא מדמחלקי שם בין בעין לתערובות וסברי דבתערובות מודה ר"ש. וע"כ משום דלא שייך אחשבי' כשהוא בתערובות, ומה שהקשו גדולי האחרונים בהא דקאמר הש"ס דר"ע דאמר נזיר ששרה פתו ביין ויש בו כדי לצרף כזית חייב שהוא מטעם דסבר כר"ש ולשיטת התוס' דבתערובות מודה. הנה בספרנו נזר הקודש לזבחים ע"ח כתבנו יישוב. אבל ההוכחה שכתבנו היא נכונה:

יב והנה לכאורה יש להעיר דהלא גם בשבועה לא כתיב בלשון אכילה אלא כתיב להרע או להטיב ופירשו חז"ל שהפירוש אוכל ולא אוכל, וא"כ לא שייך לומר דלשון אכילה מורה על כל שהוא. אבל נראה דכיון שנשבע בלשון אכילה, כוונת השבועה על לשון אוכל דכתבה תודה. ואף שיש לומר דלשון תורה לחוד ולשון בני אדם לחוד, עי' במל"מ פר"ד משבועות, אבל נראה כמוש"נ:

דף עד.

א בגמרא וכי תימא כיון דאית ליה היתר מן התורה קא חייל קרבן שבועה. וקשה הא לפי מה שסברי התוס' שבועות כ"ה דגם לר' יוחנן דסבר חצי שיעור אסור מן התורה אפ"ה חלה שבועה. וכן בהא דפריך הש"ס לעיל א"ה לא ניחייב עלי' ק"ש, והלא התוס' סברי דגם לר"י דס"ל ח"ש אסור מה"ת חלה שבועה על ח"ש מכש"כ לר"ל דס"ל דאסור רק מדרבנן. הנה בפשיטות יש לומר דכוונת הש"ס להקשות מכח המשנה לשיטת רב אחא בר יעקב דממועט משב"ק. ובאמת יש להקשות גם לר' יוחנן, ורק משום דר"י מפרש המשנה דלא מיירי במפרש חצי שיעור, וכן מפרש המאירי:

ב אמנם הריטב"א מפרש דכוונת הסוגיא מטעם דיש באיסור דרבנן הלאו דלא תסור, וכן איתא ברש"י דף ע"ד שם בסוגיא, יעוי"ש, והנה לפי"ז לר"ל חמור יותר מלרבי יוחנן, והיינו דלר"י ליכא אלא איסורא גרידא והוא כמו איסור עשה כמו"ש שם התוס', ולר"ל איכא לאו, וכנראה שזהו כוונתו של הריטב"א ליישב מדוע לא פריך הסוגיא לר"י. - ועל זה פירש דלר"ל איכא איסור לאו דלא תסור, משא"כ לר"י דליכא לאו אלא איסור לחודיא להכי חיילא שבועה אעפ"י שהוא איסור דאורייתא, אבל לר"ל הא איכא לאו דלא תסור, ולהכי פריך היאך חייבא שבועה על איסור לאו:

ג אבל לפי"ז יש להבין הא דמסקנא שמסיק הש"ס דשאני התם בהא דשבועת העדות משום שאינו בר הגדה כלל. ולא נתקבלו דבריו בבי"ד. משא"כ בהא דשבועת ביטוי. וקשה הא עכ"פ יש כאן איסור דאורייתא הא דלא תסור, וא"כ היאך תחול שבועה במקום שיש ל"ת. ונזכרתי שהיא קושיות בעל מגילת אסתר בספר המצות בשורש ראשון, וכתב דאעפ"י שעובד בלאו, אבל אינו על זה מהר סיני כמבואר שם, ולהכי חיילא שבועת ביטוי. ואפשר לומר דבזה פליגי הס"ד והמסקנא, דהס"ד סבר דכיון דאיכא לאו דלא תסור לא חיילא שבועה, והרי זה כמושבע ועומד ג"כ, והמסקנא סברה דאעפ"י שאיכא לאו, אבל אין זה מושבע מהר סיני:

ד והנה במה שפירשנו דלפירוש הריטב"א תהי' לר"ל חמור יותר מלר"י וזהו מפני דלר"ל יש איסור ל"ת, לכאורה תמוה טובא לומר כן. וגם נראה להעיר אשר לא כן משמע בירושלמי תרומות דאיתא שם מודה ר"ל ביוהכ"פ ובאיסוה"נ דח"ש אסור מה"ת, ואם אמרינן דאיסור דרבנן חמיר יותר, אם כן תהי' איסוה"נ יותר קיל באיסורי אכילה, דבאיסורי אכילה איכא לאו בח"ש ובאיסוה"ג לא הוי אלא איסור גרידא:

א רב פפא אמר למעוטי מלך רב אחא בר יעקב אמר למעוטי משחק בקוביא, והא משחק בקוביא מדאורייתא מיחזי חזי וכו' משמע דמלך מדאורייתא לא חזי. - וזהו טעמו של

הרמב"ם שפסק בפר"י משבועות דמלך פטור מטעם שאינו ראוי להעיד. אבל תמוה מזה שפסק הרמב"ם בפד"י משגגות ה"ז דמלך וכהן משיח מביאים קרבן על שבועה"ע, וקשה הלא הרמב"ם סבר דמלך אינו ראוי להעיד. עיין בכס"מ. והנה התוסיו"ט בפר"ב דהוריות כתב בהא דפליגי רבנן ור"ע אם נשיא חייב בשמיעת הקול, וכתב דטעמייהו דרבנן דמחייבי בעדי נפשות מיירי, משום דבעדי נפשות גם מלך מחויב להעיד, ור"ע פוטר כיון דאינו ראוי להעיד בעלמא. להכי לא הוי עד להתחייב קרבן שבועה יעוי"ש. ודבריו תמוהין טובא דהלא חיוב שביעה"ע אינה אלא בכפירה דממון. ובס' תוס' יוהכ"פ תמה עליו בזה יעוי"ש. והנה לפי מה שביארנו בספרנו נזר הקודש לכריתות דף צ"ב דף הספר, יש ליישב יעוי"ש. אבל נראה עוד בזה ביישוב דברי רבינו התוסיו"ט והוא לפי דברי הרשב"א בחידושיו לשבועת שם. והוא דהקשה הרשב"א לרב פפא דסבר דמשחק בקוביא ישנו בחיוב שבועה"ע מטעם דמדאורייתא מיחזא חזי, והקשה הלא עכ"פ לא הפסידו ממון בשתיקתו כיון דפסול הוא מדרבנן ואין ממש בעדותו. - ומתרץ דשפיר מועיל עדותו לענין תפיסה, יעוי"ש. ולפי"ז אפשר לומר דמועיל עדותו של מלך בנפשות גם לענין ממון לענין דמי הנהרג שיורשי הנהרג כשיתפסו ממון עבור הנהרג אין מוציאין מידם, וכמו שפירש"י בסנהדרין פ"ז דלרבי דדריש נפש תחת נפש ממון מהני תפיסה, ויצוייר שמלך מעיד לזה להציל את הרוצח ממיתה מטעם עדותו שלא היה מתכוון להרוג את זה ובאופן דפליגי שם רבי ורבנן. ומסתעף מזה גם ממון. אמנם זה ניחא לרבי, אבל הרמב"ם פוסק כרבנן דנתכוון להרוג את זה והרג את זה חייב מיתה. וא"כ ליכא ממון. ותפיסה לא מהני לרבנן הכא כמו שמהני תפיסה בקילבד"מ בעלמא מטעם דהכא התורה פטרה אותו מכופר מהא דכתבה תורה עליו ולא על האדם כדאיתא ב"ק כ"ו, ומיושב בזה מה שהקשה בטו"א לחגיגה י"א באב"ש שם, וכמו שכתב הקצה"ח בסימן ת"י יעוי"ש, ומטעם דמים ג"כ אין לחייבו משום דאין דמים לבן חורין לשיטת הרמב"ם בפד"י מנזקי ממון. אבל אכתי יצוייר לענין עבד דפשיטא שגם עבד ישנו בדין הצלה ואם המלך יודע עדות של רציחה לעבד מחויב להעיד לחייב את הרוצח מיתה, ויש בזה גם דמים לענין תפיסה לתפוס מהרוצח דמי העבד כדין קילבד"מ דמהני תפיסה:

ב והנה על עיקר דברי הרשב"א יש לתמוה מהא דתנן שם בשבועות משביע אני אליכם שתבואו ותעידוני שהדליק גדישי בשבת פטור, והיינו משום דאין בזה כפירת ממון משום דקילב"מ, וקשה הא מהני לענין תפיסה ובש"ש ש"ז פר"ג הקשה בזה. ונראה דיש הבדל בין אם בא להעיד עדות הראוי לזה באופן שמועיל עדותו, לבין קיום ואופן שאין עדותו מועיל כלום וזה הדבר דהתם במשביע שהדליק גדיש בשבת מיירי שלא בא לחייב

חיוב מיתה אלא ממון תובע, ורק המעשה היה בשבת, ומיירי שאין לחייבו מיתה משום שבת, כגון שאין התביעה בבי"ד של כ"ג אלא בבי"ד של שלשה, נמצא דאין התביעה אלא על חיוב תפיסה גרידא, וזה לא הוי תביעת ממון אמנם במקום שהתביעה העיקרית על חיוב נפשות שבא להעיד שפלוני הרג עבדו של פלוני והרי הוא בחיוב מיתה, והרי"ז עדות מעליא. להכי מהני גם לענין ממון לענין תפיסה. והנה לסברא זו נחית גם הש"ש דהיכא דכל עיקר עדותו לתפיסה, אין בזה חיוב שבוה"ע, וזה מוכח מדברי ר"פ עצמו שאמר דמשחק בקוביא חייב כיון דמדאורייתא חזי ומדוע לא קאמר מפני שמועיל לתפיסה. וע"כ דהתפיסה לא מהני לחייבו רק אם הוי בר הגדה מדאורייתא, יעוי"ש והנה באופן שבא בדבר נפשות כיון שהוי עדותו מועלת לנפשות מהני גם עדים לתפיסה. וישנו בחיוב שבועה"ע, וכמוש"נ:

ג והנה בספר תוס' יוהכ"פ כתב לבאר שיטת הרמב"ם דלפעמים גם מלך חייב בשבועה"ע באופן שהשביעוהו בשבות"ע בהיותו הדיוט ואח"כ נתמנה להיות מלך דבזה פליגי רבנן ור"ע בהוריות דרבנן סברי דאזלינן בתר מעיקרא וחייב בקרבן, ור"ע סבר דאזלינן בתר השתא. והרמב"ם פוסק כדמה ובה' שבועות מיירי כשהשביעוהו בהיותו מלך ופטור ובה' שגגות מיירי שהשביעוהו בעודו הדיוט ואח"כ נתמנה למלך עכת"ד, יעוי"ש. והנה לכאורה כן הדבר דאם לדינא דאזלינן בתר מעיקרא כהא דתנן בפד"ג דהוריות חטאו עד שלא נתמנו ואח"כ נתמנו הרי אלו כהדיוט. וכן פסק הרמב"ם בפרט"ו משגגות ה"י. וה"נ כן הדין בדבר שמיעת הקול, -אבל תמוה שסתם הרמב"ם בזה. -ועוד דהרי כתב הרמב"ם שם בשגגות שהוא מטעם שלא חלק הכתוב קרבן מלך מקרבן העם. ואם מיירי שחטא בהדיוטותו, ודינו כהדיוט, א"כ אין לו דין מלך לענין זה. וא"כ הוי הטעם משום דהדיוט הוא לענין זה. וגם הראב"ד לא פירש כן בכוונת הרמב"ם כמבואר. ובעיקר הענין מבואר בספרנו נזר הקודש לכריתות דף צ"ב דף הספר:

א שם גופא חצי שיעור רבי יוחנן אמר אסור מן התורה ור"ל אמר מותר מן התורה, רבי יוחנן אמר אסור מן התורה כיון דחזי לאיצטרופי איסורא קא אכיל, ור"ל אמר מותר מן התורה אכילה אמר רחמנא וליכא. ויש לעיין לר' יוחנן דאמר חצי שיעור אסור מן התורה אם הוא איסור עשה או איסור בלאו, ורק מלקות אין בו מטעם דלמלקות בעינן שיעור. והנה ר' יוחנן מביא ברייתא אין לי אלא כל שישנו בעונש ישנו באזהרה, כוי וחצי שיעור הואיל ואינו בעונש יכול אינו באזהרה ת"ל כל חלב. והנה משמע מזה דהריבוי דכל מרבה לאזהרה שהוא בלאו, ורק מלקות אין בו מטעם דאין לוקין בפחות מכשיעור. ובזה יש לדייק בהא דהקשו בתוסי"ש וז"ל מיהו קשה להר' אלחנן דמאי שנא דהכא לא יליף

מכל חלב אלא איסור אזהרה בעלמא ולא מלקות, ואילו בפסחים בפרק אלו עוברין מ"ג יליף מכל מחמצת לא תאכלו דגן גמור על ידי תערובות ונוקשה בעיניה בלאו, דמאי שנא כל מחמצת לא תאכלו, וכל חלב לא תאכלו עכ"ל. וקשה הא שפיר אפשר לומר דגם הא דכל חלב הכוונה ללאו, והא דליתא מלקות בחצי שיעור, הוא מטעם דהוי הללמ"מ דאין מלקות בפחות מכשיעור, ואינו דומה להא דתערובות חמץ ונוקשה בעיני' דיש גם מלקות דשאני התם דהוי שיעור שלם, משא"כ בהא דחצי שיעור דאעפ"י דאיכא אזהרת לאו, ומ"מ מלקות ליבא מפני שהוא פחות מכשיעור, וזהו מטעם הללמ"מ. ונפק"מ לענין כוי דג"כ מתרבי מכל חלב דכיון דמרבינן לאזהרה ישנו גם למלקות ולמ"ד דכוי בריה הוי שפיר לוקין ג"כ. ולמ"ד ספק הוי אין מלקות מטעם דאין לוקין מספק. אבל אזהרת לאו איכא, וכן משמע מפירש"י ד"ה כוי שהוא ספק ואין בו כרת וחצי שיעור שאינו בעונש מנין שהוא באזהרה יעוי"ש. משמע מפירש"י דהאזהרה נאמרה בין על חצי שיעור ובין על כוי. וא"כ לפי"ז שפיר הושווה הדרשא דכל, בין הכא ובין התם וא"כ מה הקשה ה"ר אלחנן וצע"ג. ב וכן יש לדייק גם מדברי הרמב"ם בפר"א ממ"א הי"ג וז"ל כלאים הבא מבהמה טהורה עם חיה טהורה הוא הנקרא כוי חלבו אסור ואין לוקין עליו עכ"ל, וכתב המ"מ וידוע שאין לוקין על הספיקות יעוי"ש. והיינו דהרמב"ם סבר דכוי ספק הוי ולא בריה, וליכא מלקות בספיקא אבל ע"כ סבר הרמב"ם דהוי אסור מדאורייתא באזהרה דל"ת. וזהו כפי פירושו של הה"מ מדכתב שאין מלקין על הספיקות. וע"כ דמפרש דסבר הרמב"ם דהוי אזהרה דל"ת דאל"כ דלא הוי ל"ת אלא איסור גרידא הא בלא"ה אין מלקות, דהרי למלקות בעינן אזהרה דל"ת, וא"כ מבואר דמפרשי דהכל חלב מרבה גם לאזהרה. וממילא למ"ד דכוי בריה הוי א"כ רבתה תורה גם לעונש והיינו עונש לאו. אבל לא עונש כרת דע"כ כדת ליכא בחלב כוי אפילו למ"ד בריה הוי, דאל"כ היאך יפרש הברייתא דקאמרה כוי וחצי שיעור שאינו בעונש. וע"כ דכרת ליכא בכוי אפילו למ"ד כוי בריה בפני עצמה. והיינו מפני שאינו חלב הקרב על המזבח. אבל עכ"פ מוכח מזה דרבתה תורה לחצי שיעור ולכוי דישנם באזהרת לא תעשה כמבואר:

ג והנה בהא דפריך הש"ס איצטריך קרא לאתויי ספיקא. והקשו התוס' דאיכא דוכתי דפריך איצטריך קרא לרבויי ספיקא ואיכא דוכתי דלא פריך. וכתב הגאון בתוספת יוהכ"פ דזה אתי שפיר לשיטת הסוברים ספד"א מה"ת לחומרא, ולהכי במקום שאמרה תורה להקל כמו הא דעשירי ודאי ולא עשירי ספק, לא שייך למיפרך איצטריך קרא למעוטי ספיקא, משום דמסברא הו"א דחייבים במעשר. - משא"כ הכא דגם מסברא אמרינן דאסור, וא"כ שפיר "פריך איצטריך קרא לאתויי ספיקא. ומזה יצא להקשות על

הרמב"ם דסבר ספד"א מה"ת להקל, דלפי זה שפיר איצטריך קרא לאסור יעוי"ש. - אבל לפי מה שביארנו דבריו תמוהין, דהלא אפילו אם ספד"א מה"ת לחומרא, אבל ע"כ לאו אין בו, והכא מרבה הכתוב דישנו באזהרה דלאו, והרי"ז כאילו עשאה הכתוב לספק כודאי איסור להיות באזהרה דלאו. וגם מה שכתב דלולא שאמרה תורה עשירי ודאי ולא ספק היה נוהג בו מעשר מספיקא. וקשה הא בלא"ה כיון דספק הוא אין להקריבו בתורת מעשר מטעם דהוי חוב"ע. אבל יש לומר דהכוונה היכא דבטל ברובא ועפ"י סברת הרא"ש הובא בשיט"מ ב"מ דחידשה תורה דגם רובא ספק הוי, מטעם דעכ"פ ודאי לא הוי אבל קשה בעיקר היסוד דהרי חידוש לאו איכא הכא. וא"כ קשה לכו"ע מאי פריך איצטריך קרא לאתויי ספיקא. ובע"כ מוכרחין אנחנו לפירוש התוס' דכוונת הש"ס דבדבר שהוא שוה בכולהו לא שייך ספיקא, דקמי שמיא גליא:

ד וראיתי בתורת חיים לחולין כ"ב דמפרש ג"כ ביישוב קושיות התוס' דבמקום שאמרה תורה להקל שפיר איצטרך קרא להחמיר, וכתב דגבי מעשר לולא שאמרה תודה למעט ספק הוי אמרינן דמעשר מספק ויאכל המעשר במומו, וכמו כן בספק בהרת בעינן קרא לטהר, אבל הבא בכוי בלא"ה הוי אסרינן מספיקא. יעוי"ש. ובמהרי"ט חיו"ד סימן א' מחזק דברי התוס' אשר גם שיטת הרמב"ם לפרש כפירושם של התוס', יעוי"ש. אבל עכ"פ אנו רואים אשר הגדולים ההם המהרי"ט והתו"ח לא נחתו לפרש דחידשה תורה שיש אזהרה דלאו בספיקא. אבל לפי מה שביארנו שיטת הרמב"ם לפי פירושו של הה"מ דחידשה תורה אזהרה דלאו הכא גבי כוי, א"כ שוב אין לדייק מהכא מידי לענין ספר"א. ה והנה אם נפרש כן שיטת הרמב"ם תצא מזה דבר חדש דאין איסור חל על חצי שיעור לדידן דקיי"ל אין איסור חל על איסור אפילו חמור על קל, וזהו אם אמרינן דחצי שיעור ישנו באזהרה דל"ת כמו כוי. ארא שבכוי סבר הרמב"ם דרבתה תורה ללאו אע"פ שני שנשאר בספיקא לענין מלקות. - ולחצי שיעור רבתה תורה לאזהרה, אעפ"י שאין בו מלקות, מטעם דחסר השיעור אבל עכ"פ שייך בזה אין איסור חל על איסור, וזהו דלא כשיטת התוס' בשבועות כ"ג ע"ב בד"ה דמוקי לה דלא שייך בחצי שיעור מושבע ועומד, ומה"ט איסור חל על חצי שיעור יעוי"ש איברא דיש שם עוד תירוץ אחר דמצי לאוקמי' בשלא כדרך הנאתו, ולתירוץ זה אפשר דחצי שיעור ג"כ מושבע ועומד ולא חל איסור על חצי שיעור ואפשר לומר דשני התירוצים פליגי בזה בהא דאמרה תורה לרבות חצי שיעור מכל חלב, אם הכוונה לאזהרה דלאו ממילא אין איסור חל על חצי שיעור, או שהכוונה לרבות רק לאיסורא גרידא, וכמו שכתבו שם בתוס' דליכא בחצי שיעור אפילו עשה אלא איסורא גרידא. והנה לפלא שלא נחתו בזה גדולי אחרונים ו

והנה הסמ"ג במצות ל"ת קל"ח כתב ועוד שנינו שם (בגמ' דף ד' טע"ס, והכוונה שם בתו"כ פ' צו פרשתא י"א) פחות מכזית שאינו בכלל עונש יכול לא יהא בכלל אזהרה ת"ל כל חלב ובריית זאת היא סייעתא לר' יוחנן שאומר חצי שיעור אסור מן התורה עכ"ל, מזה משמע שמפרש דהברייתא מרבה לחצי שיעור שישנו באזהרה שהוא ל"ת, ובספר באר יעקב בקונטרס הספיקות סי' ק"י מביא שהסמ"ג כתב דהוי לאו, ורק לא מלקינן לי' משום דהללמ"מ דבעי דוקא כזית יעוי"ש. וע"כ דמפרש הברייתא דמרבה חצי שיעור לאזהרה דלאו. - וזהו כשיטת הרמב"ם שכתבנו לעיל ז והנה בזה יש להעיר על מה שכתבנו בספרנו שאילות משה האו"ח סימן ט"ז דהרמב"ם שכתב לאסור בחמץ חצי שיעור מהא דכתיב לא יאכל חמץ, והקשו הא בלא"ה חצי שיעור אסור מן התורה, וכתבתי דכוונת הרמב"ם לומר דחידשה תורה גבי חמץ דישנו גם בלאו יעוי"ש. אבל אם אמדינן דשיטת הרמב"ם גם בחלב דישנו באזהרה דלאו, א"כ הדרא קושיא לדוכתי'. אבל אם נפרש דלא כהמ"מ בפירוש הרמב"ם במ"א, אלא הרמב"ם סבר כהתוס' דהתורה באה לאיסור גרידא אתי שפיר מה שכתבנו שם לענין חמץ ה והנה ברייתא זו היא דרשת הספרא פרשת צו פרשתא י"א, והמבאר הנקרא ביאור, מפרש דהדיבוי לאיסורא בעלמא, יעוי"ש. וזהו ע"כ לשיטת התוס' שבועות אבל לא נחית דלשיטת הה"מ הוי לאו ג"כ ט עוד נראה דזה תליא בפלוגתא דתנאי והוא בהא דפליגי ר"א ורבנן בפסחים מ"ג דר"א סבר כל לרבות תערובות חמץ ונוקשה בעיני', ורבנן לא דרשי כל והנה מזה יש לומר דיש לפסוק שם כר"א מדמצינו ברייתא זו דמסייע לר"א. והנה בפר"א מחו"מ ה"ו יש שסברי שדעת הרמב"ם כר"א, עיין בלח"מ שם. ומברייתא זו יש סיוע לזה. ואם אמרינן כן הרי"ז כפירושו של הה"מ שמפרש דהתורה רבתה מכל לאזהרה דלאו. - וכנראה שזהו גם שיטת התוסי"ש מדהקשו מדוע לא דרשינן הכא כל למלקות, משמע דסברי לדינא כר"א: י אבל יש להעיר לפי"ז מה מותיב ר' יוחנן לר"ל מברייתא זו דלמא ברייתא זו כר"א אזלא. וע"כ צריך לומר דסבר ר' יוחנן דלרבנן ג"כ דרשינן כל לאיסורא דאורייתא ויש פוסקים דסברי כן, עי' בטור ובשו"ע סימן תמ"ב, עוד יש לומר כמו"ש התוס' דבשביל הסברא דחזי לאיצטרופי סברא הוא דיש למידרש כל לרבות:

יא והנה גם מהר"ש פר"ב דטבו"י יש להוכיח דע"כ סבר דחצי שיעור איתרבאי ללאו. והוא מהא דאיתא שם מאי נפק"מ בהא דהיתר מצטרף לאיסור בשאר איסורין (לבד מנזיר) דלענין מלקות הלא אין מזהירין מן הדין, ואם בשביל הלאו הלא בלא"ה ח"ש אסור מה"ת יעוי"ש. וקשה הא נפק"מ דבשביל חצי שיעור לא הוי אלא איסורא גרידא, וכשאנו דנין מטעם היתר מצטרף לאיסור יש בזה איסור ל"ת, ונפק"מ לענין אם חל עליו

שבועה דעל איסור גרידא שבועה חלה עלי', ועל איסור ל"ת אין שבועה חלה, וע"כ דסבר הר"ש דגם בשביל חצי שיעור איכא ג"כ ל"ת, וזהו כשיטת הסמ"ג והה"מ שכתבנו לעיל:
יב והנה יש לעיין מדוע לא דרשו כל גבי חלב לרבות ע"י תערובות כמו גבי חמץ לד"א. והיינו תערובות שיש בו כזית בכדי אכילת פרס, ואם תמצא לומר שזה הוי כמו בעין, א"כ מדוע בעינן קרא גבי חמץ שג"כ מיירי באופן זה לשיטת הסוברים דהרמב"ם סבר כר"א. והיינו באופן שמיירי בחמץ דמישטר שטיר ליה. - וכמו שהבינו הרא"ש והטור בדברי הרמב"ם אבל אם אמרינן דהכא סבר התנא דלא דרשינן כל ללאו אלא לאיסור בעלמא אתי שפיר טפי, והיינו דאסור מדאורייתא באיסור בעלמא, התם גבי חמץ והכא גבי חלב, וצ"ע:
יג וראיתי אח"כ בצל"ח פסחים שם דלר' יוחנן דרשא דכל וחצי שיעור לא הוי אסמכתא רק דין תורה ממש, וכולהו סתמא דרשי כל לרבות נוקשה ותערובות אבל הוא כמו כל דגבי חלב שמרבה חצי שיעור לאזהרה אבל לא למלקות וכו', והרי גם בחצי שיעור אמרו שישנו באזהרה היינו לאו וכו', ולכן צריך לומר שאינו דומה לחצי שיעור, דבשלמא גבי חצי שיעור אף דרבי' קרא, מ"מ ודאי לא לעונש רבי' דהרי כתיבה בה אכילה ושיעור אכילה בכזית, ואי אפשר למיעקר לשון אכילה לגמרי, לכן אמרינן דאהני, ריבוי דכל לאזהרה, ואהני מה דכתיב אכילה למעוטי ממלקות, אבל גבי חמץ אם דרשינן כל ממילא חייב מלקות שאין לנו דבר המניח אותנו לחלק בין איסור למלקות יעוי"ש. הרי מפרש הצל"ח ג"כ דריבוי דכל מודה על לאו. - ולפלא שלא נחית למה שכתבנו בשם הראשונים, אבל בעיקר הדברים נחית ג"כ לחלק בין הנושאים של הני סוגיות, וכמוש"נ:
יד והנה הא דחצי שיעור, אם יש הבדל בין אם הוא בעין או ע"י תערובות. והיינו כמו שכתבו התוס' לר' שמעון דסבר כל שהוא למכות שזהו דוקא כשהוא בעין ולא כשהוא בתערובות. - אולי כן גם בחצי שיעור. הנה נחית לזה רבינו הר"ש בפר"ב דטבו"י ומוכיח מחולין צ"ה גבי ההוא פלגא דזיתא דתרבא דנפל לדיקולא דבישרא משמע דאפילו ע"י תערובות נמי אסור יעוי"ש. וע"כ כוונתו להא דקאמר הש"ס שם לא תיזלזל באיסורי דרבנן, ועוד האמר ר' יוחנן ח"ש אסור מן התורה, הרי מבואר דגם בתערובות אסור מדאורייתא. ולכאורה מנין לרבותינו לומר כן דגם בתערובות אסור מן התורה. נראה דכיון דדרשינן דכל ריבויא יש בכלל זה גם תערובות. וזהו כי כל מורה על משהו. וא"כ אין הבדל באיזה אופן משהו, דבשלמא לר"ש דסבר כל שהוא למכות, הוא מטעם דסבר דזה נקרא אבילה בתורה, ויש לו חשיבות, ובתערובות בטלה לחשיבותי', משא"כ חצי שיעור דלא נאסר מצד החשיבות, אלא מצד עצמו. ובזה אתי שפיר מה שהקשה

הר"ן בפר' בתרא דע"ז בההוא עכברא דנפיל לחביתא דשיכרא ומסיק ההוא אימרטוטי אימרטט ופירש"י ושרץ איסורו בכעדשה, והקשה הר"ן למה הוצריך לכך דהא אף בשארי איסורין ח"ש אסור מן התורה יעוי"ש. - ולכאורה הא התם בתערובות מיירי, וא"כ אפשר שאינו אסור רק מדרבנן בשארי איסורי תורה, וזהו חידוש דין בשרץ. אבל לפי האמור ניחא משום דלר' יוחנן גם בשארי איסורי תורה חצי שיעור אסור מן התורה גם בתערובות, ושפיר הקשה הר"ן: טו ובעיקר קושיות הר"ן תמהני הלא מטעם חצי שיעור לא הוי אלא איסור גרידא. אבל מטעם דשיעור שרץ בכעדשה יש בזה לאו גמור, ולהכי תפס רש"י היותר חמור וצ"ע:

טז והנה אפשר לומר דכיון דמלקות לא שייך התם דלא שייך התראה, דהרי אין אנו יוודעין באיזה שתיה דהכשר ובלע כעדשה מן השרץ, וא"כ אין נפק"מ בין אם האיסור משום שרץ, לבין אם האיסור משום חצי שיעור. אמנם אם אמרינן דחצי שיעור לא הוי איסור גרידא בלא לאו כשיטת התוס', א"כ אכתי חמיר איסורא דשרץ שהוא בלאו. וע"כ דסבר הר"ן דגם בשארי איסורים חצי שיעור הוא בלאו:

יז והנה עכ"פ מבואר דשיטת הרה"מ והסמ"ג לפי מה שהובא בבאר יעקב והר"ש בטבו"י והר"ן בע"ז והצל"ח בפסחים כולהו הני סברי דאיסור חצי שיעור הוא באזהרה דלאו. ולפי"ז יש לעיין בהא דקאמר ר' יוחנן דהא דתנן שבועה שלא אוכל ואכל נבלות וטרפות חייב דמיירי דנשבע על חצי שיעור או במפרש חצי שיעור אליבא דרבנן או בסתם אליבא דר"ע. וקשה אם אמרינן דחצי שיעור הוא ג"כ באזהרה דלאו, א"כ היאך חל עליו איסור דשבועה על איסור דנבלה וטרפה. ומוכרחין אנחנו לדברי המאירי שכתבנו לעיל דכל עיקר דרבתה תורה לחצי שיעור הוא משום חזי לאיצטרופי, ובאופן שאין בדעתו לצירוף אז לא אסרה תורה חצי שיעור והאי גברא שאכל חצי שיעור נבלות אין בדעתו לאכול עוד להכי לא חלה עליו שבועה. וכל אלה הראשונים יפרשו כדבריו וגם בסתמא אית לן לומר דלא מחזקינן אינשי ברשיעי דעבד איסור, אלא אמרינן דבדעתו שלא לאכול יותר. תה ראה לומר עוד דהני שיעור בתערובות דלא שייך חזי לאיצטרופי דהרי אין בדעתו לאכול עוד להשלים השיעור. ממילא אין כאן איסור. ובזה יש ליישב הא דפירש"י בע"ז מטעם שמא יאכל שרץ כעדשה ולא נחית לאכילה דחצי שיעור. מטעם דאין בדעתו להשלים בכשיעור. אבל לפי"ז תקשה בהא דחולין צ"ח בפלגא דזיתא דנפל בדיקולא, דג"כ אין בדעתו לאכול עוד פלגא דזיתא, וא"כ מדוע קאמר הש"ס דלר' יוחנן אסור מן התורה, וביותר תקשה מזה להמאירי שמפרש כן בהדיא דבאופן שאין בדעתו לצירוף ליכא איסור חצי שיעור, וצע"ג:

יח ומתוך חומר הענין נראה לומר דגבי איסור חלב דכתיב לרבות חצי שיעור לא בעינן לטעמא דחזי לאיצטרופי, אלא גזירת הכתוב הוא. - משא"כ שארי איסורי תורה הנלמדים מחלב, בעינן ג"כ לתנאי דחזי לאיצטרופי. ואתי שפיר הכא בשבועה דשלא אוכל ואכל נבילות וטרפות, בחצי שיעור, דבזה בעינן תנאי דחזי לאיצטרופי בדיוק, וכמו כן באיסור שרצים וכדומה. ואתי שפיר הא דמצריך הרמב"ם ללימוד מלא יאכל חמץ לאסור חצי שיעור, והיינו דבא להוסיף דחמץ שאני משארי איסורים דבעינן חזי לאיצטרופי ובחמץ רבתה תורה דגם חזי לאיצטרופי, ובדעתו שלא להצטרף ג"כ אסור מן התורה. וזהו דלא כגדולי אחרונים שכתבו דבחמץ באוכל ח"ש בסוף שביעי דליכא עוד בצירוף אינו אסור, אלא גם באופן זה אסור מטעם ריבוי הכתוב. והנה יוצא מזה לדינא דבשארי איסורי תורה לבד חלב וחמץ ליכא איסור חצי שיעור כשהוא בתערובות, מלבד דהר"ש והר"ן דלא סברי כן. אבל להר"ן תקשה מהא דשבועה כמו שכתבנו, אבל לשיטת המאירי ועוד פוסקים הוי חצי שיעור בתערובות איסור מדרבנן, ולא הוי איסור תורה, וכמוש"נ:

יט והנה יוצא מזה שכתבנו דגבי חלב דכתיב קרא אסור חצי שיעור אף באופן דליתא חזי לאיצטרופי. וכן בחמץ דכתיב לחצי שיעור לשיטת הרמב"ם אסור חצי שיעור גם באופן דאוכל בסוף היום דלא שייך חזי לאיצטרופי, וזה לכאורה דלא כגדולי האחרונים, עי' בשו"ת למרן הגרע"א סו"ס קנ"ד. אמנם בשו"ת נו"ב מה"ת סימן נ"ג כתב שדעת הרמב"ם להוסיף דגם באופן דלא חזי לאיצטרופי יש בזה איסור חצי שיעור. ואגב רהיטא מצאתי בילקוט שו"ת חת"ס סימן ס"ה שכתב ג"כ דלהכי בעינן קרא גבי חמץ דגם באופן דל"ש חזי לאיצטרופי ג"כ אסור יעוי"ש, אבל הם דנו בסברא, אבל לפי מה שביארנו הדברים מוכרחים. - אבל בשארי איסורי תורה אין אסור חצי שיעור אלא באופן דחזי לאיצטרופי:

כ והנה לפי המבואר אתי שפיר בהא דכתבו הפוסקים בטעמו של הרמב"ם דכתב בפר"א מגזילה אסור לגזול כל שהוא דב"ת שהוא מטעם דצערא בשעתא אית ליה כדאיתא בסנהדרין נ"ז כמבואר שם בלח"מ ולא כתב שהוא מטעם חצי שיעור. וזהו מפני דלא שייך חזי לאיצטרופי, והוא מטעם דכל משהו ומשהו ישנה במחילה, ודברי הסמ"ע בחו"מ סי' שמ"ח שכתב שהוא מטעם חצי שיעור תמוה:

כא וחנה לענין רבית בפחות מפרוטה כתבו התוס' בכתובות דליתא איסור רבית בפחות מפרוטה, והוכיחו מהא דאמר רבא ב"מ ס"א למ"ל דכתב רחמנא לאו בגזל לאו ברבית לאו באונאה, ואם יש רבית בפחות משו"פ הא איצטריך לאו ברבית לפחות משו"פ וכו' יעוי"ש. ויש לעיין הלא פחות משו"פ הוי חצי שיעור, ומהיכי תיתי שיש בזה לאו גמור, ומדוע לא נימא דפחות משו"פ הוי כמו חצי שיעור בעלמא. ואם לא שייך בזה איסור

חצי שיעור מטעם דלא שייך בזה חזי לאיצטרופי מטעם דכיון דלא יתן הלוה יותר מחצי פרוטה כמובן, א"כ היאך שייך לדון בזה לומד דעל זה נאמרה הלאו דרבית, הלא אם לא שייך בזה איסור חצי שיעור מן התודה, א"כ פשיטא דלא שייך בזה הלאו דרבית. אמנם לפי מה שכתבנו לעיל דכל מקום שאמרה תודה הלאו, ואם אינו נצרך לכשיעור, אז יש לדונו על פחות מכשיעור, ויש לנו לדון כן דהלאו קאי על פחות מכשיעור דאז לא בעינן חזי לאיצטרופי, וגם אם לא חזי לאיצטרופי, אמרינן דישנו באיסור אזהרה דלאו, כמו גבי חלב בפחות מכשיעור וכמו גבי חמץ בפחות מכשיעור. ולהכי גם גבי רבית אם לא נצרך הלאו על השיעור, יש לנו לומר דהלאו נאמר על פחות מכשיעור. והא דלא הקשו התוס' דלימא בגזל על פחות משו"פ או באונאה, משום דהני איתא במחילה, ופחות משו"פ ישנה במחילה. אמנם ברבית דגם במחילה איכא איסור דבית, ואין מחילה מועלת כמבואר בהרא"ש פרק איזהו נשך, וזהו שיטת הגאונים, להכי שייך לומר דהייתור לאו אתי לרבית, ומדלא מוקים הש"ס לפחות משו"פ לרבית שפיר הוכיחו התוס' מזה דאין איסור רבית לפחות משו"פ. ואפילו לשיטת הרמב"ם דמחילה ברבית מותר כמבואר הפר"ד ממלוה ולוה הי"ג. אמנם כיון דבמתנה אסור גם לשיטת הרמב"ם, ופחות משו"פ שנותן הלוה למלוה הרי"ז בגדר מתנה ואסור:

כב והא דבאמת ליתא דבית בפחות משו"פ מבואר בתוס' ובהרא"ש שם דזה ממועט מכלל ופרט וכלל, דבעינן דבר שגופו ממון יצאו פחות משו"פ שאין גופו ממון יעוי"ש. - אבל עכ"פ מוכח מזה דבאופן שאמרה תודה לחצי שיעור שהוא בלאו לא בעינן חזי לאיצטרופי, כמוש"נ:

כג והנה הרמ"ה הובא בטור סימן קס"א דאפילו בפחות משוה פרוטה אסור מן התורה, יעוי"ש. - ולכאורה תמוה טובא דמה שייך לאסור פחות משו"פ ברבית כיון דלא חזי לאיצטרופי. וליכא בזה אזהרה דלאו ג"כ דהרי לא מוקים הש"ס הייתור לאו לרבית, ומצד חצי שיעור לא שייך הכא. והנה הפרישה כתב דסבר הרמ"ה דחצי פרוטה ברבית כדין חצי שיעור באיסורין יעוי"ש. אבל תמוה דהלא לא דמי לאיסורין מטעם דלא שייך הכא חזי לאיצטרופי כד ונראה דהנה פליגי גדולי אחרונים בדבר שאינו מקפיד כמו פחות משו"פ וכדומה, דאין בו משום גזל אם הוא מטעם הפקר, וזהו דעת הגאון נוב"ק חאה"ע סימן נ"ח, ודעת הגאון באבני מלואים סימן כ"ח אות מ"ט דהוא בגדר מתנה יעוי"ש. ויש לומר דסברת הרמ"ה דבאמת גם פחות משו"פ נקרא ממון, אלא שאין בי"ד נזקקין לזה להוציא מידו. וממילא נעשה זה כמתנה מהבעלים. - וכיון שברבית גם מתנה אסור, ממילא יש בזה הלאו דרבית ממש. ובמקום שאזהרה דלאו לא בעינן חזי לאיצטרופי,

ולהכי סבר הרמ"ה דיש בפחות משו"פ איסור רבית ממש. וגם אינו ממועט מהכלל ופרט וכלל שכתבו התוס' והרא"ש כיון דלענין רבית הרי"ז גופו ממון כיון שלא ניתן במתנה הרי יש בזה חשיבות דממון. כמוש"נ:

שם, ת"ר תענו את נפשותיכם וכו' מה מלאכה דבר שחייבין עליו כרת במקום אחר, אף עינוי נפש דבר שחייבין עליו כרת במק"א ואיזה זה פיגול ונותר וכו', וקשה טובא היעלה על הדעת שיאכל ביוהכ"פ פיגול ונותר. ובתוספת יוהכ"פ כתב לפרש דהכוונה בשר קדשים שיצוייר כרת בפיגול ונותר, יעוי"ש. אבל אינו במשמע בדברי התנא שאמר דבעינן דומיא למלאכה שחייבין עליו כרת. ובמלאכה הכוונה שעושה מלאכה זו ממש וכשם שחייבין עלי' כרת בשבת, כן חייבין על מלאכה זו ביוהכ"פ. והנה לפי"ז גם העינוי נפש הכוונה חיוב כרת ממש, וזהו אם הכוונה פיגול ונותר היינו ממש פיגול ונותר. וא"כ תמוה היעלה על הדעת שיאכל פיגול ונותר ביוהכ"פ אשר צריכין לזה לימוד לומר שזה בכלל העינוי. היינו שלא יאכלם. ועוד דשיעור פיגול ונותר הוי בכזית ושיעור עינוי ביוהכ"פ הוא בככותבת, ואינו חייב עד שיאכל כשיעור הזה. נמצא דבכל השנה חייב כרת בפיגול ונותר כשיעור כזית, וביוהכ"פ חיובו בשיעור גדול. והנה יש לפרש דהכוונה לחייבו שתים, דהיינו דכשיאכל כשיעור כותבת חייב גם כן משום יוהכ"פ, - ובש"ס שלנו נרשם בצדו דזהו הפירוש לחייבו שתים. אבל גם זה תמוה דהלא לא הוי דומיא דמלאכה דליתא אלא חד חיובא דכרת. ואף שיצוייד במלאכה חיוב שתים בשחל יוהכ"פ בשבת, אבל זה תליא בפלוגתא דר' יוסי הגלילי ור"ע בחולין ק"א:

ונראה לפרש בשני אופנים. א) דכיון דאמרה תורה דבעינן דומיא דמלאכה שחייבין עליה במקום אחר. וזהו פיגול ונותר, א"כ הכוונה דמיירי בפיגול ונותר שנעשה ביוהכ"פ גופי', ולא חל איסור פיגול ונותר אאיסור יוהכ"פ דקדים וא"כ הוי חיוב יוהכ"פ בחילוף פיגול ונותר. - ואעפ"י דחיוב פיגול ונותר הוא בכזית, ושיעור יוהכ"פ בככותבת, וא"כ הוי כזית פיגול שיעור שלם ויוהכ"פ הוי חצי שיעור, ע"כ סבר האי תנא דלא חל אחצי שיעור ג"כ. ב) כוונת התורה ללמדנו דחל איסור יוהכ"פ על פיגול ונותר. ויצוייר דהוי משום יוהכ"פ, ואין בו משום פיגול ונותר. והיינו במה שהוי עודף מכזית, והעודף לא הגיע לכזית, נמצא שעל העודף חייב משום יוהכ"פ ואין בו משום פיגול ונותר. - והשיעור מכוון דיש בגרוגרת שני זיתים כמו שאיתא בכריתות י"ד, והרמב"ם כתב בפר"ב משביתת עשור דגרוגרת הוא פחות מכביצה כמעט. וא"כ כשאוכל פיגול או נותר כגרוגרת, אין לחייבו משום פיגול רק על כזית. ומכזית עד ככותבת לא הוי עוד כזית אלא הוא פחות מעט. וחייב משום יוהכ"פ ושפיר נקרא שחייבין עליו במקום אחר, דהיינו בכזית והכא

ביוהכ"פ שמחייבין אותו על העודף מטעם יוהכ"פ הרי אין כאן שני חיובים על השיעור דככותבת, וזהו דכשאכל כזית נתחייב משום פיגול, ועל העודף חייב משום יוהכ"פ ולא משום פיגול ואעפ"י שע"כ הכזית פיגול בכלל הככותבת, אבל כיון שעכ"פ משום יוהכ"פ נתחייב אח"כ משום יוהכ"פ לחודיא, להכי הרי זה בדמיון למלאכה. והא דנקט התנא מחמור לקל. זהו מפני שבעינן דומיא למלאכה שחיובו כרת. ואח"כ מרבה שחל איסור יוהכ"פ על נבלה ועוד, אעפ"י שאינה דומה למלאכה בחיוב כרת. וזה הוי דין מחודש ביוהכ"פ שחל על איסורי. והנה לפי פירוש זה לא אתיא זה כר"ש דסבר שבועות כ"ד האוכל נבלה ביוהכ"פ פטור:

דף עה.

א קלל את כנען אוכל מה שרבו אוכל וכו'. וקשה הא האי דינא מידרש בעבד עברי דכתיב כי טוב לו עמך, עמך במאכל עמך במשתה שלא תהא אתה אוכל פת נקיה והוא אוכל פת קיבר כמבואר בקדושין כ', אבל כל האי דינא ליתא אלא בעב"ע. משא"כ כנען שהוא עבד כנעני. וא"כ היאך קאמר התנא אוכל מה שרבו אוכל. ובתוס' יוהכ"פ מפרש דהכוונה שאינו יכול לומר לעבד עשה עמי ואינו זנך יעוי"ש. אבל אינו מדויק בלשון התנא:

ב ונראה דמזה מוכח דגם בעבד כנעני מחויב האדון לפרנס לעבדו במה שמפרנס את עצמו. היינו בהמין, דהיינו אם הבעה"ב אוכל פת מחויב ליתן לעבדו ג"כ פת. אבל יכול ליתן לו פת גרוע, או גם פת קבר, וזהו מאותו המין, ואם הוא שותה יין מחויב ליתן להעבד ג"כ יין. - אבל יכול ליתן לו יין חדש, אעפ"י שהאדון שותה יין ישן. ודי לו להעבד כנעני שמקבל מזון מזה המין שהאדם אוכל אעפ"י שהוא גרוע. אמנם בעבד עברי שאמרה תורה כי טוב לו עמך הכוונה כי גם בזה המין מחויב האדון ליתן להעביד מן הטוב שבמין זה ממש. ועוד יתר על זה שהעבד מוקדם ולפעמים שאין לו אלא כר אחת מוכרח למוסרו להעבד כמבואר שם בתוס' בשם הירושלמי ג שם תניא אידך גד שמגיד להם לישראל אי בן תשעה לראשון ואי בן שבעה לאחרון. - וקשה טובא מרוע לא חשו להבחנה בימי משה, לבלי להצטרך לסמוך על המן שהוא בגדר נס, ואין סומכין על הנס. והלא פלוגתא דאביי ורבא בפסחים ס"ד והלכתא כרבא דאין סומכין על הנס ואעפ"י שמסיק הש"ס דהבחנה הוא דרבנן כמבואר ביבמות מ"ג, ושם ק', - אעפי"כ ע"כ צריך לומר דהיו נוהגין כן משום דיש לחוש שלא ישא אחותו מאביו:

ד ונראה דהכוונה לאותן הספיקות שנעשו קודם מתן תורה דהיינו בהיותם במצרים ודין בן נח להן שמותרים באחות האב, - כמבואר בסנהדרין נ"ח וברמב"ם פר"ט מהל'

מלכים. וממילא לא היה להם נחיצות להקפיד על ההבחנה. ואעפ"י שמוזהר על אשת אביו אפילו לאחרי מיתת אביו כמבואר שם וברמב"ם, ולר' אליעזר נפק"מ לאחות אביו שאסורה לב"נ כמבואר בסנהדרין שם, וא"כ היה להם לחוש להבחנה גם במצרים ואפשר שלא היו חוששין לספקות בב"נ. ואפשר דספק מותר לב"נ, ואלה שיצאו ממצרים ולא קיימו הבחנה. על זה הודיעם המן:

ה ובזה יש ליישב מה שקשה טובא היאך סומכין על המן שהוא בגדר נבואה שאין סומכין על זה מטעם כי לא בשמים היא. ומצאתי בתוסיוהכ"פ שהעיר בזה טובא. אבל לפי מה שפירשנו דרק על מה שעשו במצרים הודיעם המן. - וטרם שבאו לקדושת ישראל דהיינו קודם מתן תורה סמכינן שפיר גם על נבואה, דלא גרע מעד אחד שנאמן בב"ג אבל פשיטא דלאחר מתן תורה היו זהירים בהבחנה בכדי שלא לכנס לספקות, וזהו דבר המסתבר:

שם, זה אומר עבדי גנבת, וזה אומר אתה מכרת לי וכו'. ובזה קשה טובא איך מוציאין ממונא במקום שבעינן שני עדים. ועוד קשה מדוע אמר משה שימתינו עד למחר, ומדוע לא אמר כדין דבגודרות אין להם חזקה, ושייך העבד להאדון הקודם ולא נאמן לומר לקוח הוא, עי' תוס' יוהכ"פ, ונראה דע"כ מיירי שאין עדים להמערער שהוא שלו - דאל"כ ע"כ הדין מבורר עפ"י עדים כמבואר בחו"מ סימן קל"ה. וכיון שאין עדים אז הדין עם המחזיק כמבואר שם. אבל ע"כ שאין זה חזקה גמורה בתורת מבדר, אלא שאין ביד בי"ד להוציא מספיקה. ומה"ט הדין לדידן דצריך לשבע שבועת היסת. ובזמן משה לא היתה עדיין שבועה זו. ולהכי אמר משה דינו לבוקר משפט, והמן מברר, ובזה שפיר סומכין על המן כמו שמהני לדידן שבועת היסת: שם, מלמד שירדו לישראל אבנים טובות ומרגליות עם המן. - והנה הביאו זה למשכן. - והנה מבואר דגם בהני שבאו ע"י נס ג"כ כשרים לנדבת המשכן. וזהו דקאמר הש"ס במנחות ס"ט ע"ב בחטין שירדו בעבים אי למנחות פשיטא ומיירי שם שהובאו בעבים ע"י נס, כמבואר בתוספות - ורק לשתי הלחם הוי הבעי' מטעם דכתיב ממושבותיכם. איברא דיש לעיין שם מה מקום יש להסתפק הלא ע"כ זה לא נקרא ממושבותיכם, וא"כ מאי בעי הש"ס שם, וצ"ע:

ונראה דהביאור בזה דמפרשי התוס' דהבעי' הוי הא דאמרה תורה מושבותיכם אם הוא בחיוב, או שהוא בשלילה למעט חוץ לארץ ותו לא, אבל חטין שירדו בעבים שפיר קרינן להו מושבותיכם מפני שאינן מחוץ לארץ:

וע"כ הא דלא נחית רש"י לפרש כן. נראה דסבר רש"י דחטין שנבראו בנס לא הוי עלייהו תורת חטין האמור בתורה, ולא חל עליהו תורת לחם. ולהכי פירש"י דהחטין הן חטין

מהאדמה. ורק ירדו בעבים ע"י שבלעו חטין והורידו וע"ד הא דהקשו התוס' שאם הם מארץ ישראל וכי נאסרין הן על ידי כך, יעוי"ש אפשר דסברת רש"י דלא קרינן בזה ממושבותיכם תביאו שהכוונה הבאה עפ"י אורחי' דמילתא, משא"כ הבאה כזו שיוצא מדרך הרגיל: והנה לפי"ז יש לעיין בהני אבנים ומרגליות שהביאו הענינים אם בריאתן על ידי נס הנה לשיטת רש"י הם אינם האבנים שאמרה תורה כיון דליתא עלייהו תורת אבנים, דכמו שלא הוי החטין שעל ידי נס תורת חטין עליהן. הנה כן אין על אבנים תורת אבנים. וע"כ לשיטת רש"י הוי האבנים אבנים ממש. והעננים הביאו אותן מאיזה מקום אחר. ולא חסרון הבאה הכא כיון דלא אמרה תורה בזה ממושבותיכם. והנה הרמב"ם בפר"ג מתו"מ ה"ג כתב וז"ל חטים שירדו בעבים יש בהם ספק אם אני קורא בהם ממושבותיכם לפיכך לא יביאו ואם הביא כשר עכ"ל ויש להבין מדוע פסק לקולא בדיעבד הלא הוי ספיקא דאורייתא שהוא לחומרא. ונראה דהרמב"ם מפרש כפירש"י שבלעו העבים ספינה מליאה חטים. נמצא דהחטים הם מארץ ישראל, ויש להם חזקת כשרות והספק נולד אח"כ אם נתבטל הא דמושבותיכם או לא, וממילא מוקמינן אחזקה דמעיקרא. ובזה יש ליישב הא דכתב מרן הא דפירש"י, ולא הביא הא דפירשו התוס' דמיירי בנס. והיינו דאם נפרש שנבראו החטים בנס, והספק אם קרינן לזה במושבותיכם, א"כ אין כאן חזקה דכשרות ויש לפסוק לחומרא גם בדיעבד, ומזה הוכיח מרן דהרמב"ם מפרש כפירש"י:

דף עה:

מכאן למדה תורה דר"א שלא יאכל אדם בשר אלא בערב. וקשה דכיון דנתינת בשר שאלו שלא כהוגן נתנו להם שלא כהוגן והוא בערב. וא"כ היאך נלמוד מזה לאכול בשר בערב כיון שהוא שלא כהוגן ומצאתי בתוסיוהכ"פ שמביא קושיא זו בשם הר"י פינטו ז"ל. ונראה דזהו כוונת רש"י שפירש דניתן להם שלא כהוגן שהוא בזמן סעודה תיקון הבשר לא יוכשר לזמן אכילה, ומזה מובן שזמן ירידת הבשר הוא זמן סעודה:

שם, מה אני מקיים ויתד תהי' לך על אזנך. וקשה לשיטת הרמב"ם והרא"ה דין זה דוקא במקום המלחמה, עי' רמב"ם פר"ז מהל' מלכים, ובהחינוך מצוה תקס"ז, ונראה דכיון דגם כשהי' במדבר הי' עוסקין במלחמה, כמו מלחמת סיחון ועוג וגם אז היו אוכלין את המן, וזהו שפריך הש"ס מה אני מקיים ויתד וגו' א דף ע"ו, שתיה בכלל אכילה שנאמר ואכלת וגו' שכר שתיה הוא וקריא רחמנא אכילה. ולקמן יליף מהא דמעש"ש. וקשה דמכל הני מוכח דחמרא בכלל אכילה. אבל אין מזה שום הוכחה למים. וא"כ

מניין לשתיה דמים שאסור ביוהכ"פ והנה אפשר לומר לפי מה שכתבו התוס' ד"ה גמר שכר שכר לרבי יהודה דלא יליף גז"ש מנא לי' דשתי' בכלל אכילה, יש לומר מסברא וכו' כדאמרי אינשי תא ונטעום מידי ואזלי ואכלי ושתי, יעוי"ש, והנה לגבי שתיה דמים, הוי שתיה בכלל אכילה מצד הסברא. אבל זה דוחק דלפי"ז מדוע מהדרי למידרש מקראי. וא"כ ע"כ דסברי דאין ללמוד מסברא, וא"כ אכתי קשה שתיה דמים מנלן כיון דמקראי אין ללמוד רק לחמרא. ובזה מסתברא דשתיה כזו קרובה לאכילה מפני דהוי מידי דמיזן. והרי אנו רואים דאין לוקחין בכסף מעשר מים מפני שלא הוי מידי דמיון. וא"כ מנלן דשתיה דמים אסור ביוהכ"פ כיון שזה לא הוי בכלל אכילה לכל הלימודים האלה. ובתפאר"י מביא בשם תשובות הלכות קטנות שמסתפק בשותה מים ביוהכ"פ אם חייב מטעם דלא זיינו יעוי"ש. ובסברא זו שפיר קשה בסוגיא דידן דלית לן לימוד דמים הוי שתיה בכלל אכילה. והנה מה שכתב בתפא"י שם דלא אשכח תנא למינקט פטורא ביוהכ"פ רק בהנך דאינן ראוין לשתיה משמע דמים בכלל חיובא הוא. לדעתו אישתמיטתי' תנא דנקט בהדיא דמים בכלל העינוי. והוא בהא דתנן לעיל ס"ז הרי מזון הרי מים. חזינן דמים דומיא דמזון. ובירושלמי פר"ו דיומא ה"ד איתא רבי חייא בר בא הוי מישתעי הדין עובדא חד בר נש הוי מהלך בשוקא וברתי' עימי' אמרא לי' ברתא אבא צחייה אנא אמר לה אורכן צובחר ומתת, יעוי"ש. מבואר מזה דשתיה דמים איתא בכלל חיוב דיוהכ"פ באכילה:

ב ונראה דהנה לכאורה קשה טובא בלא"ה מנלן גבי יוהכ"פ דשתיה בכלל אכילה כיון דלא כתיב ביוהכ"פ אכילה אלא תענו כתיב ועיניתם. וא"כ מניין לשתי' שהוא בכלל אכילה והלימודים המורים דשתיה בכלל אכילה. התם אכילה כתיב. ובתוספת יוהכ"פ הקשה בזה וכתב דכיון דכתיב תענו וכתיב ויענך מה התם עינוי אכילה אף כאן עינוי אכילה, והו"ל כאילו כתיב הכא תענו מאכילה ושתיה בכלל, עכת"ד, יעוי"ש. והנה עוד יש לומר דהא דכתיב ויענך הכוונה להא דכתיב דברים ח' ויענך וירעיבך.- והתם הכוונה רעב ללחם וצמא למים, וכמו שכתב שם הרמב"ן וז"ל וספר הנס שעשה להם, ולמען ענותך שב אל המוליכך במדבר הגדול והנורא, וצמאון וגו' יעוי"ש, ולפי"ז הרי כתיב שתיה בקרא זה דלמען ענותך. - וממילא מי מבכלל עינוי דיוהכ"פ גם לחיוב כרת, וכמו שנתבאר:

ג עוד נראה לפי המבואר לעיל שדרשו רבותינו והאבדתי את הנפש ההיא עינוי שהוא אבידת הנפש ואיזה זה אכילה ושתיה וכו' עינוי שיש בו אבידת הנפש. והביאור בזה דבמניעה זו כאכילה או שתיה ימות. וא"כ יש בכלל זה גם שתיה דמים. וגם מדרבי

ישמעאל דיליף מהא דויענך כדפירש"י הכוונה ע"כ גם להשתיה דמים שהוא אבידת נפש. - והצמא למים הוא ג"כ בכלל רעבון. וכן מוכח שם בירושלמי דרבי ישמעאל מוסיף מהא דויענך וירעיבך שזהו בכלל אבידת הנפש ושתיה דמים יש ג"כ בזה, וכמוש"נ: ד והנה לפי מה שמבואר הנה שתיה דמים ישנה בכלל עינוי דיוהכ"פ גם אם אמרינן דשתיה לאו בכלל אכילה, אלא שתיה דמים מטעם עצמו אסור ביוהכ"פ וחיוב כרת עליה מטעם הלימודים שדרשו מהא דואבדתי את הנפש, שהוא דבר שיש בו עינוי נפש ואין לך עינוי נפש יותר גדול מי שיצמא למים. וגם מהלימוד מויענך, דהרי זה כמו דכתיב בהדיא דיש בכלל ויענך גם הצמא למים, ולפי"ז ע"כ הא דקאמר הש"ס דחיוב שתיה ביוהכ"פ הוא מצד דיש בשתיה שהוא מטעם דשתיה בכלל אכילה. זהו דוקא לשארי משקאות חוץ ממים. דע"כ בשארי משקאות לא שייך עינוי נפש, דהרי יכול אדם לחיות בלעדם, וגם אין זה בכלל ויענך. ולהכי לרבות שארי משקאות לחיוב שתיה ביוהכ"פ אין לנו לרבותם, אלא מפני שהמה בכלל אכילה, וזה ברור:

ה והנה הרמב"ם בפר"א משביתת עשור כתב וז"ל מצות עשה אחרת יש ביוהכ"פ והיא לשבות בו מאכילה ושתיה שנאמר תענו את נפשותיכם וכו' יעוי"ש. ולכאורה מדוע לא כתב דהשתיה בכלל אכילה. וע"כ דסבר הרמב"ם דהשתיה דהבא היינו מים. אבל שארי משקאות הם בכלל אכילה, והרי הם אכילה ממש. ודין זה דשתיה בכלל אכילה מבואר ברמב"ם במקו"א. ושתיה דהכא הכוונה ממים. וזה תענו את נפשותיכם שאמרה תורה, והכוונה עינוי שיש בו אבידת נפש:

ו ולכאורה יש להעיר בהא דאיתא לקמן ע"ו ע"ב והא איפכא קא נסיב לה דתנן מניין לסיכה שהיא כשתיה ביוהכ"פ אעפ"י שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר ותבוא כמים בקרבי וכשמן בעצמותיו, ופירש"י ד"ה שהיא כשתיה אלמא מים דקרא שתיה היא וכו' יעוי"ש. והנה מבואר מזה דשתיה דמים הוא דומיא דסיכה דשמן, וא"כ לכאורה יש לומד דאין חיוב כרת בשתיה דמים כמו שאין חיוב כרת בסיכה דשמן אפילו להשיטה דהפוסקים דסברי דהחמשה עינוים הוי דאורייתא אבל חיוב כרת אין בהם. אבל נראה דזהו הכוונה דהתנא שאמר אעפ"י שאין דאיה לדבר זכר לדבר. והיינו דע"כ אין לדמות שתיה דמים שיש בזה אבידת נפש לסיכה שהיא לתענוג. וע"כ דכן הדבר, והיינו דהסיכה הכוונה לתענוג. דהרי סיכה שאינה של תענוג מותר ביוהכ"פ כמו"ש התוס' לקמן ע"ז ד"ה מנין לסיכה וכו' ומים לשתיה הוי איפכא דדוקא כשבאה להשקיט את הצמא אסור. ואפילו לשיטת הרמב"ם בפר"ג משביתת עשור דסיכה בין של תענוג ובין אינה של תענוג

אסור יעוי"ש, אבל עכ"פ אין לדמות סיכה לשתיה דמים מטעם דהשתיה דמים יש בה אבידת הנפש כמו שכתבנו לעיל, וא"כ ע"כ לא הוי אלא זכר לדבר:
שם, מלמד שנצטוה משה על השחיטה. בתוי"ש הקשה הרב ר' אפרים דהכא משמע יש שחיטה לעוף מן התורה אליבא דרבי, ואילו בנזיר כ"ט אית לי' לדבי כדי לחנכו במצות, וע"כ אין שחיטה לעוף מה"ת וכו' ועוד תירץ דשמא היה סבור דלא קאכיל כהן מליקה כמו חטאת העוף הבא על הספק, יעוי"ש. ויש לעיין דהלא אם סבר דבי דיש שחיטה לעוף מה"ת א"כ הוי מליקה נבלה ומטמאה ג"כ. וא"כ הרי גם אם לא יאכל כהן אכתי איכא איסור דאורייתא בזה שמכניס טומאה למקדש ואינו דומה לחטאח"ע הבא על הספק דשאני התם דכיון דהתורה אמרה להביא חטאה"ע, א"כ תורת קרבן עליה. משא"כ אם עיקר הקרבן הוא מפני חינוך מצוה שהוא מדרבנן, א"כ הוי המליקה נבלה ממש. ומזה יש להביא ראיה לזה שכתבנו לעיל בפד"ק דטומאת עוף טהור שהוא בבית הבליעה אין עליו איסור כניסה למקדש, כין שכל עיקר טומאתו רק בבית הבליעה, ומקודם לזה אין עליו טומאת אב הטומאה להיות חייבין עליו בכניסה למקדש. ועי' בספרנו גזר הקודש לזבחים דף ס"ב דף הספר:

דף עח.

אמר רב יוסף מכאן רמז לנדה שצריכה לישב עד צוארה במים ולית הלכתא כוותי', והנה מבואר דלא בעינן עד צוארה במים מדקאמרי הש"ס ולית הלכתא כוותי'. ויש להעיר בהא דאיתא ביבמות מ"ז גבי טבילת גיורת ומושיבין אותה עד צוארה במים יעוי"ש, ואיתא שם במקום שנדה טובלת שם גד ועבד משוחרר טובלין כמו שמבואר שם, נמצא דטבילת גרים ואשה נדה שניהם שוים בדיניהם לענין טבילה, וכיון שגבי טבילת גיורת מושיבין אותה עד צוארה במים, א"כ ע"כ גם נדה כן הדין. ודוחק לומר דזהו רק לענין חציצה ועוד דאיזה סברא יש להחמיר בגיורת יותר מנדה. ואפשר לומד דשאני גיורת מפני שלא יסתכלו בה הבי"ד. אבל גם זה דוחק דהרי השני הת"ח עומדים שם מבחוץ. והנה בשו"ע יו"ד סימן קצ"ה סל"ו כתב דצריך שיהיה המקוה גבוה ממעל לטבורה זרת, והגר"א ז"ל כתב שם וז"ל דאל"כ תשחה הדבה, וצריך כדרך גדילתה כנ"ל בסל"ה ועי' ביומא ע"ח וצ"ל דעד צוארה דוקא אין צריך וכתב הרשב"א דז"ש בספד"ז דמקואות מקוה שמימיו מרודדין עכ"ל. וכוונת דבינו הגר"א ז"ל דע"כ המשנה דמימיו מדודדין ובשביל זה אינו יכול לטבול, ושנה התנא להניח שם חבילי עצים בכדי שיגביהו המים למעלה ויכול לטבול באופן שיתכסה במים, אבל לא בעינן מים עד הצואר, וכשיש זרת מן הטבור

בזה בטוח שיתכסה במים כדרך גדילתה. ומוכח מזה דלא בעינן מים עד הצואר, וע"כ מפרש הגר"א ז"ל שזהו כוונת הש"ס הכא דמסיק ולית הלכתא כוותי', אבל תמוה מהא דיבמות דאמרו שם ומושיבין אותה עד צוואדה במים, ואפשר שזהו הדין בלכתחילה. ומה דקאמר הש"ס הכא ולית הלכתא כוותי' היינו לענין דיעבד, אבל תמוה מדוע לא כתבו הפוסקים דין זה בלכתחילה, וצ"ע:

א כתבו בתוס' שאלו מקמי' דב יהודה גאון טבילת נדה מדאורייתא מנלן, והשיב ק"ו ממגעה. ביאור הדברים דכיון דכתיב בקדא דכל מה שנגעה בנדותה צריך טבילה, אעפ"י שהנגיעה הוי בגדר תולדה דטומאה, כש"כ היא עצמה צריכה טבילה. אבל יש לעיין דהלא כל זה לענין טומאה, אבל אכתי לא ידעינן שחומר נדה עלי' לבעלה ועומדת היא באיסור כרת. וכיון שלא כתיב בתורה טבילה לנדה יש מקום לומד דאחרי כלות שבעת ימי נדותה אעפ"י שטמאה היא לטהרות ולמקדש, אבל איסור נדה פסקה ממנה. ועוד הלא יש לומד דלאחרי כלות שבעת ימי נדותה לא הוית נדה אלא דין נוגעת בגדה יש לה שהיתה נוגעת בגדה בהיותה בנדותה, וא"כ לא הוי אלא לטהרות:

ב והנה מצינו כזה דיש אופן אשר לבעלה טהורה אעפ"י שטמאה היא לענין טהרות, והוא בהא דאיתא ב"ק י"א ובתוס' שם ד"ה דאין מקצת שליא בלא ולד, והקשו בתוס' ה"ד אי ברה"ר אפילו בחד ספיקא טהור. ואי בדה"י אפילו בספ"ט נמי טמא וכו' וי"ל דשמעתין איידי לענין לאוסרה לבעלה עכ"ל, מבואר מזה דבספ"ס טהורה לבעלה אפילו אם טמאה היא לטהרות. וא"כ ה"נ יש לומד דבהשלמת שבעה ימי נדה טהורה היא לבעלה אפילו בשלא טבלה, אעפ"י שטמאה היא לענין מהרות מטעם הק"ו ממגעה. וא"כ אכתי תקשה מנין שאשה טובלת לנדותה לבעלה, והנה אפשר לומד דכל עיקר כוונת הגאון לענין טהרות, וכן מצאתי בגבו"א שמפרש כן כוונת הגאון דרק לטהרות השיב כן. אבל דוחק לפרש כן מטעם דלא יספיק לענין טבילה דלבעלה. ג ונראה לבאר דברי הגאון. והוא דהנה עיקר השאלה טבילה לנדה מנין, הכוונה דכיון דלא כתיב בהדיא דבעי טבילה אחרי שבעה ימי נדותה, א"כ יש מקום לומר דלאחר כלות ימי נדותה תורת מגע עליה - דע"כ מתורת מגע לא יצאת בדוגמא בהא דסדין שהיא טמא מדרס והובא במנחות כ"ד ואעפ"י שכל השבעה ימי נדותה תורת אב הטומאה עלי' מפני ראייתה. אבל אחרי כלות השבעה ימים יצאת מתורת רואה, ונשאר עלי' תורת מגע. - ונפ"מ דלבעלה טהורה. וטעונה טבילה לטהרות. ועל זה השיב הגאון דיש ק"ו ממגעה, והיינו, דאם אמרינן כן דאיקלשא טומאתה מתורת ראיה, להיות עליה רק תורת מגע והוית ראשון לטומאה. - וא"כ לפי"ז צריך להיות המשכבות ומושבות שבתוך שבעה ג"כ להיות טהור לגמרי,

והיינו דכיון דהאב שלהן נעשה ראשון לטומאה. ממילא איקלשא טומאה מהמשכבות ומושבות לגמרי מטעם דאדם וכלים אינם מקבלים טומאה אלא מאב הטומאה וכיון שהאב שלהן נעשה ראשון, וממילא תולדותיהן שלאו כיוצא בהן לטומאה נעשו טהורים לגמרי, דע"כ לא יהיה טפל חמור מן העיקר וכיון שמצינו שאמרה תורה להצריך טבילה למגע שלה א"כ חזינן דלא איקלשא טומאת נדה ממנה כלל. וממילא צריכה טבילה גם לבעלה. כן נראה בביאור דברי הגאון ד ובזה יש ליישב מה שקשה לכאורה דאם אמרינן דכוונת הגאון למידרש ק"ו, א"כ לפי מה דקיי"ל אין עונשין מן הדין, א"כ אין לענשו בעונש מלקות אם בא על הנדה קודם טבילה, וזה לא שמענו, וביותר דגם בכרת אמרינן אין עונשין מן הדין כדמשמע בפר"ג דמכות בהא דאיש אשר יקח את אחותו בת אביו או בת אמו יעוי"ש. ומזה יש להעיר על הרא"מ בפ' אמור שכתב דכלפי עונש שמים עונשין מה"ד - אבל עכ"פ לענין מלקות ע"כ אין עונשין מה"ד לכו"ע ולדברי הגאון תצא דבד חדש שאין עונש מלקות בבא על הנדה אחרי כלות השבעה. וקודם טבילה אבל לפי מה שפירשנו אין כוונת הגאון בתורת דרשא דק"ו אלא בא להוכיח דמכח זה דיש טומאה למגעה. דמזה מוכח ע"כ דלא איקלשא טומאה מאב שלהן. ולשון ק"ו הוא רק על דרך השאלה אבל אין כוונתו למידרש בזה ק"ו והכוונה בדבריו כמו שכתבנו ה והנה לא דמי זה להא דאיתא בב"ק שכתבנו לעיל דבמקום שיש ספ"ס דלבעלה טהורה, ולטומאה טמאה מטעם ספק טומאה ברה"י. ולא אמרינן דכיון דאיקלשא טומאה מאב שלהן מדוע תהי' טמאה לטהרות. נראה דשאני התם דהספ"ס הורה לן דלאו נדה היא. ולגבי טהרות חידשה תורה דליכא ספיקא מטעם דהתורה עשתה ספק כודאי. אבל ע"כ לא אמרה התורה כן בתורת בירור, אלא דין הוא בטהרות, וכמו שביארנו בארוכה בספרנו דברי סופרים בסימן י"ג. ומטעם זה אין מחזיקין מזה לזה. וכל אחד קם אדיני'. משא"כ בדינא דידן אם אמרינן דאיקלשא טומאתה לבעלה ולא הוית אלא בתורת מגע טומאה ע"כ אית לן לומר דאיקלשא הטומאה גם ממגעה, וכמו שכתבנו לעיל:

ו והנה התוס' בחגיגה י"א ד"ה לא נצרכה אלא לשיעור מקוה, לא הוי מצי למימר לבעלה דלא כתיב כדפירש בה"ג דלא נפקא לן אלא בק"ו דהשתא לטהרות כתיב ורחץ, לבעלה דכרת לא כש"כ. דהא לאו מילתא היא דמהאי ק"ו לא מצי נפיק דק"ו פריכא הוא דהא כמה חציצות וכוונה דבפר"ב דחולין מצינו לטהרות ולא לבעלה, יעוי"ש. מבואר מדברי התוס' דמפרשי דברי הגאון דהאי ק"ו הוא כפשוטו מתורת ק"ו. -והיינו דאם נחמיר בנגיעה שאינו בכרת, כש"כ דנחמיר באיסור כרת. והרי"ז דלא כמו שפירשנו בכוונת הגאון. ולהכי הקשו שפיר דהק"ו פריכא הוא. אבל לפי מה שפירשנו לא הוי זה בגדר

ק"ו אלא שע"כ מדבעי הנוגעים טבילה, מוכח דהטומאת נדה בתקפה. ויש ליישב ג"כ מה שהקשו התם מדוע לא קאמר הש"ס דכוונת התנא בהא דשנה טהרות שהכוונה לטבילת נדה דלא כתיבא בהדיא. משום דכיון דכתיבה טבילה להנגיעות הרי"ז כאילו כתיב בהדיא גם להנדה עצמה:

ז עוד כתבו התוס' הכא ור"ת פירש דנפקא מדכתיב במי נדה ודרשינן במס' ע"ז ע"ה מים שהנדה טובלת בהן, יעוי"ש. וקשה דזה ניחא אם אמרינן דטבילת כלים הניקחין מן העכו"ם בעי טבילה מדאורייתא מהאי קרא אבל הלא לאו לכו"ע היא ותקשה לדידהו טבילה לנדה מנין. ובגבו"א הקשה בזה, ונראה דהר"ת סובר ג"כ דרשא דר"ע בשבת ס"ד והדוה בנדתה בנדתה תהא עד שתבוא במים. אמנם הוקשה לר"ת בהא דאיתא שם בשבת דזקנים הראשונים לא דרשו כן אלא דרשו והדוה בנדתה שלא תכחול ולא תתקשט. וא"כ מנין להם שנדה טובלת במים, על זה אמר ר"ת דהזקנים הראשונים ילפי מהא דכתיב במי נדה, וראיתי להרשב"א בחידושיו לשבת שם כתב וז"ל ולזקנים הראשונים איכא למימר דנפקא לן מבמי נדה ור"ע ס"ל דלמא ההיא לטהרות, אבל לבעלה דחול הוא לא צריכה עכ"ל, ולפי"ז ע"כ צריך לומר דזהו נם כן כוונת הר"ת דבא ליישב שיטת הזקנים הראשונים. וזה מוכרח גם לתירוץ הר"י שפירש דנלמד מן והדוה בנדתה, וכוונת התוס' דתירוץ הר"ת ותירוץ הר"י חדא הוא:

ח והנה גם בתוס' יבמות מ"ז ע"ב הובא דבריהם, והנה בתוסי"ש הביא יש מפרשים וז"ל וי"מ דכתיב ומזה מי הנדה, מכאן לנדה שצריכה מים עכ"ל ותמוה טובא דהלא זה בהזאה מיירי, ומי הזאה אינה מי מקוה, וצ"ע: ט איתא בירושלמי פר"א דמגילה ה"ו במשנה אין בין שבת ליוהכ"פ וכו' ושם בש"ס הא בתשלומין שניהן שוין. מתניתין רנב"ה וכו' מה נפיק מן ביניהון רבי אחא בשם ר' אבונא נערה נדה ביניהון, על דעתי' דדנב"ה מה שבת אין לה היתר אף יוהכ"פ אין לו היתר ואלו יש להן היתר אחר איסורן יעוי"ש, ויש להבין מ"ש שבת ויוהכ"פ מאיסור נדה הלא גם לשבת ויוהכ"פ יש היתר לאחר איסורו כמו שיש היתר לנדה אחר כלות ימי הטומאה. וע"כ הביאור בזה דבשבת עצמו ויוהכ"פ בעצמו כל זמן שהוא שבת וכל זמן שהוא יוהכ"פ אין להם היתר, ומה שמותר לאחר השבת ולאחר יוהכ"פ לא שייך בזה לומר דיש היתר לאיסורו. כיון שאין כאן איסור, וכעין זה כתבו התוס' בפסחים מ"ד ע"ב ד"ה והוא הדין ובקדושין ל"ח ע"ב בראה"ע, יעוי"ש. אבל לפי"ז הלא גם גבי נדה כן הדבר דלאחר שתטהר אין זה נדה, וא"כ הלא אין כאן היתר להאיסור כיון דלא נאסרה מעולם באופן זה שטהורה היא, ודוחק לומר דשאני שבת ויוהכ"פ שהם כמו גופין מוחלקין, עי' כריתות ט"ז, ונדה גוף אחד הוא:

י ונראה דלפי מה שכתבו הראשונים דטבילת נדה נלמד מקרא אחר. ולולא הלימוד השני הוי אמרינן דנדה אחרי כלות שבעה ימי טומאתה טהורה היא. ולזה אמרה תורה עוד קרא והדוה בנדתה לומר שבנדתה היא עד שתבוא במים. נמצא ששתי גדות בתורה. א) השבעה ימים שהן ימי נדתה. ב) אחרי כלות הימי טומאה, אעפ"י שאינה נדה מצד הדם, מכל זה תורת נדה עליה מצד שלא טבלה עדיין, והנה השבעה ימי נדה המה כמו שבת ויוהכ"פ התלוי בזמן, ולזה לא שייך לומר היתר לאיסורו כמו דלא שייך לומר היתר לאיסורו בשבת וביוהכ"פ. - אבל לנדה השנייה שהוא מצד חסרון טבילה, אשר נדותה אינה תלויה בזמן אלא רק בטבילה תטהר, הנה איסור זה יש לה היתר דהרי אם אינה טובלת הרי היא באיסור נדה כל ימיה. ובאיסורה עומדת, והטבילה מטהר אותה ומתיר לאיסורה, נמצא דיש היתד לאיסורה ממש, ובזה יובדל איסור נדה מאיסור שבת ויוהכ"פ כמו שנתבאר:

דף עח:

א מהו לצאת בסנהדל של שעם ביוהכ"פ וכו' מתיב רמב"ח הקיטע יוצא בקב שלו דברי ר"מ ודבי יוסי אוסר ותני עלה ושוין שאסור לצאת בו ביוהכ"פ, וביאור הדברים דהקב של הקיטע הוא של עץ, והרי"ז כמו של שעם וכמו שפירש"י. וא"כ חזינן דאעפ"י דלא הוי מנעל לגבי שבת, וזהו טעמו של רבי יוסי דאוסר לצאת בו בשבת, ומ"מ לגבי יוהכ"פ סבר רבי יוסי דנקרא מנעל. והנה לכאורה קשה טובא דלמא באמת לא הוי מנעל לרבי יוסי, ולהכי אסור ביוהכ"פ משום דסבר יש עירוב והוצאה ליום הכפורים. ולהכי אסור לשניהם, לר' יהודה אסור מטעם דמנעל הוא דהרי משום זה מתיר לצאת בו בשבת, וממילא ביוהכ"פ אסור מטעם דמנעל הוא, ולר' יוסי אסור ביוהכ"פ דכיון דלאו מנעל הוא הוי משא ואיסורו ביוהכ"פ כמו בשבת:

ב ונראה דכיון דכל עיקר הטעם דלא הוי מנעל לר' יוסי הוא מטעם הואיל ואינו שוה בכל וכדפירש"י. והנה זה דוקא בכל השנה. - אבל ביוהכ"פ שאסור במנעל, ורק מותר בדבר שאינו מנעל. וא"כ אם סבר ר' יוסי דזה אינו מנעל וכל העם מותר בו ביוהכ"פ, וממילא לא הוי בזה משום משא. - וא"כ אפילו אם יש איסור הוצאה ביוהכ"פ, מ"מ לא נחשב זה למשא, וא"כ מדוע אסור ביוהכ"פ, וע"כ הוא משום דחשוב מנעל. וכעין זה כתב הר"ן וז"ל ומיהו איכא למידק דנהי דמידי דלאו מנעל ליכא למיחש בי' משום נעילת הסנדל, אכתי היכי נפקי בי' הני רבנן, דכיון דלא הוי מנעל משוי הוא ואסור לצאת בו וקיי"ל דיש עירוב והוצאה ליוהכ"פ וכו', אבל לדידי לא קשיא דכי אמרינן דמידי דלאו מנעל הוי

משוי ואסור לצאת בו ה"מ בשבת דכיון דמנעל מותר בו כל מידי דלאו מנעל הו"ל משוי ואסור לצאת בו, אבל ביוהכ"פ שהמנעל אסור ודרכן של בני אדם לצאת באותן המינין לא הוי משוי, אלא כמנעל הוי להוא יומא עכת"ד יעוי"ש. וזהו ג"כ הפירוש בהסוגיא דאם אמרינן דסבר ר' יוסי דלאו מנעל הוא ורק אסור ביוהכ"פ משום דהוי משוי, דזה לא שייך ביוהכ"פ דכיון דאסור במנעל. ממילא לא הוי משוי, ודק בשבתות השנה הרי זה למשא כיון דכל העם לובשין מנעל. משא"כ ביוהכ"פ דכולם אינם נועלים מנעל, להכי נחשב זה למנעל ביוהכ"פ דלא נחשב למשא, ומזה מוכיח הש"ס דע"כ טעמו דד' יוסי דאוסר ביוהכ"פ הוא משום דדינו להיות מנעל:

ג והנה כשמסיק הש"ס אלא אמר רבא לעולם דכו"ע מנעל הוא, ובשבת בהא פליגי מר סבר גזרינן דלמא משתמיט ואתי לאתויי ד' אמות, ומר סבר לא גזרינן והיינו ר' יוסי דאוסר בשבת סבר דגזרינן וכו', - ולכאורה קשה טובא דלמא אוסר ביום הכיפורים ג"כ מטעם גזירה זו. והקשו כן בתוסי"ש, יעוי"ש. אבל לפי מה שפירשנו יש לומר דגזירה זו גזרינן באופן דלאו מנעל הוא אבל במנעל שלובשין אותו בני אדם לא שייך גזירה זו, דאל"כ יש לאסור תמיד משום דלמא משתמיט ואתי לאתויי. - וע"כ באופן שלובש כדרך שלובשין בני אדם לא שייך גזירה זו. ובזה אתי שפיר לפי מה שפירשנו דיש הבדל בין שבת ליוהכ"פ דבשבת שכל העם לובשין מנעל כי אורחי', ובזה שמשנה יש לחוש לדלמא משתמיט ואתי לאתויי, וזהו מפני דהוי עליו משוי. - משא"כ ביוהכ"פ דלא הוי עליו משוי, מטעם שכל העם אין לובשין מנעל, להכי אין לחוש לדלמא משתמיט, ומדאסר ר' יוסי ללבשו ביוהכ"פ ע"כ משום דסבר דמנעל הוא ליוהכ"פ ד והנה הרמב"ם השמיט הא דתניא ושוין שאסור לצאת בו ביוהכ"פ, וזהו משום דכיון דבאמת לאו מנעל הוא. ורק קרינן לי' מנעל מטעם דעכ"פ מגין הוא על הרגל. ומזה משמע דכל מידי דמגין נקרא מנעל, ואין יוצאין בו ביוהכ"פ. וכמו שמדייק מזה הבעה"מ דכל מידי דמגין אסור. אמנם כיון שכל הני תנאי ואמוראי היו לובשין מנעל של שעם ביוהכ"פ. וזהו שיטת הרב אלפס, ועיין במלחמות ובד"ן וכן הוא לדינא:

דף עט.

א בעי ר"פ ככותבת שאמרו בגרעינתה או בלא גרעינתה. ופירש"י כמוה וכגרעינתה יחד, או"ד כמוה או כגרעינתה יעוי"ש. ולכאורה לפי מה שאיתא לקמן שאמר ר"פ עצמו היינו דאמרי אינשי תרי קבי דתמרי חד קבא דקשיתא וסריה. - א"כ חזינן דהגרעין הוי יותר מהתמרא. וא"כ קשה היאך אפשר לפרש בהמשנה כמוה או כגרעינתה דהלא אם

יש שיעור חיוב בכמוה, וא"כ הוי יותר מכשיעור בכגרעינתה, וגם מדברי רבי ירמיה שמשני אין שתי כותבות בלא גרעינתן לא הוי כביצה, כותבת הגסה וגרעינתה הוי יתירה מכביצה, וא"כ לפי"ז שוב אין מקום לבעי' דר"פ הכא לפרש המשנה כמוה או כגרעינתה, וצ"ע. ב ע"ב הא כביצה בעי סוכה ואי סלקא דעתך וכו' והקשו בתוסי"ש וז"ל תימא לי מאי קושיא מ"מ לעולם אימא לך גדולה מכביצה ולא תידוק הא כביצה בעי סוכה אלא הא כביצה בעי נטילת ידים וברכה דהכי דייקינן בסוכה פ' הישן דף כ"ז, על אביי ורב יוסף דאמרי התם אכילת עדאי דסוכה תרתי תלת ביעי או כדמעים דבי דב ועייל לכלה דהיינו טובא יותר מכביצה ושמא ניחא לי' לישנא בלאו הכי, מ"ר, צ"ע. עכ"ל והנה בתוס' יוהכ"פ הקשה ג"כ בזה, וכבד קדמו בתוי"ש ג והנה אפשר ליישב באופן זה דהנה לכאורה קשה לרב יהודה דסבר כותבת הגסה יתירה מכביצה, ובהכי מיתבא דעתי', הא כביצה לא מיתבא דעתי', וקשה הלא פליגי ד' מאיר ור' יהודה בחיוב ברכת המזון דר"מ סבר שיעורו בכזית, ור' יהודה סבר שיעורו בכביצה מטעם דבעינן אכילה שיש בה שביעה, ואם יש שביעה בכביצה, א"כ כש"כ דיש בזה מיתבא דעתא וכמו שמוכיח הש"ס לקמן לסיוע, לרב זביד דסבר דכותבת הוי פחות מכביצה, מטעם זה דע"כ אין לומד דבעינן יותר מכביצה משום דע"כ כיון דכביצה יש בה שביעה ע"כ יש בזה יתובי דעתא. ולפי"ז תקשה טובא לרב יהודה. ותמוה מדוע לא פריך הש"ס מזה לרב יהודה:

ד וע"כ צריך לומד דסבר הש"ס דרב יהודה סבר דר"מ ור' יהודה דמחייבי בכזית או בכביצה הוא מדרבנן גרידא. וכמו שדרש דב עוירא בברכות כ' דהקב"ה נושא פנים לישראל מפני שהחמירו על עצמן בכזית לד"מ וכביצה לד' יהודה. וזה תליא בפלוגתא דר' יוחנן ואביי אם ד"מ וד' יהודה פליגי בקראי, דאביי סבר בברכות מ"ט דפליגי בקראי. ודבי יהודה סבר ואכלת ושבעת הכוונה אכילה שיש בה שביעה, וזהו כביצה, וד' יוחנן שם לא סבר כן. וכתב הרשב"א שם דע"כ ד' יוחנן סבר דשיעורים האלו הם מדדבנן, ומדאורייתא בעינן שביעה ממש, וזהו גם שיטת רב עוירא ולאביי ע"כ שיעור כביצה הוי מדאורייתא יעוי"ש. ולזה אתי שפיר הא דלא פריך הש"ס לרב יהודה משום דסבר הש"ס דרבי יהודה סבר כרבי יוחנן וכרב עוידא דסבר דרבי יהודה דסבר כביצה הוא רק מדרבנן. ומדאורייתא אין בכביצה כדי שביעה וגם לא מיתבא דעתא עד יתר מכביצה, וזהו ככותבת: ה והנה נראה עוד דהא דמחייבי ד"מ וד"י מדרבנן בברכת המזון בכזית לד"מ [בכביצה לר' יהודה, זה דוקא אם אכלו אכילה בקביעותא, ולא בדרך ארעי, וכשאכלו בדרך ארעי, אז בעינן שביעה ממש. ובזה יש ליישב הא דהקשה רש"י בברכות מ"ב גבי רב הונא דאכל תליסר ריפתו ולא בריך ואמר לו רב נחמן עדי כפנא, ופירש"י

בשם הבה"ג דכיון דלא שבע לא בעי ברוכי, והקשה רש"י וכי לא סבר רב הונא הא דהחמירו על עצמן ועוד דלא הוי זה לא כר"מ ולא כר"י יעוי"ש, אבל אם אמרינן דר"מ ור"י מחייבי מדרבנן בכזית או בכביצה זהו דוקא אם אוכל בקביעות דסעודה, ובאופן זה מיירי רק עוירא, אבל באכילה דארעי לכו"ע לא בעי ברוכי ברכת המזון. ומדויק בלשון עד כמה מזמנין. דלכאורה הלא ר"מ ור"י בברכת המזון מיירי, ונקטו הלשון מזמנין שיש בזה ברכת הזימון, והכוונה ללמדו שבקביעותא מיידי:

ו ובזה יש ליישב קושיות התוסי"ש דהנה לפי המבואר דרב יהודה סבר דמדאורייתא בעינן שביעה ממש. וחיוב ברכת המזון מדרבנן שהוא בכביצה זהו דוקא אם אוכל בקביעותא דסעודה. והא דרבי צדוק ע"כ מיירי באכילת ארעי ולהכי היה אוכל חוץ לסוכה, דע"כ לא יעשה רבי צדוק קביעות חוץ לסוכה. וא"כ לא מצי הש"ס לשנויי הא כביצה בעי נטילה וברכה. דכיון דמיירי בחסרון קביעות הלא אין כאן ברכה. ולהכי מדייק הש"ס דהדיוק הא דפחות מכביצה, בא להורות דבכיבצה בעי סוכה. משא"כ התם בסוכה דמיירי לאביי, ואביי לשיטתו דסבר דר"מ ורבי יהודה בקראי פליגי, וא"כ סבר דמדאורייתא יש חיוב ברכת המזון באוכל שיעור כביצה, ובאופן שיש חיוב מדאורייתא מטעם השביעה אין נפק"מ אם אוכל בקביעות או בדרך ארעי. ולהכי שפיר מדייק שם הש"ס דהדיוק הא דפחות מכביצה לומר דכביצה בעי נטילה וברכה:

ז והנה בעיקר הא דפריך הש"ס השתא ב' כותבות בלא גרעין לא הוי כביצה וכו', קשה טובא מאי פריך דלמא כותבת הגסה בגרעינתה הוי יותר מב' כותבות בינוניות, וליכא למימר דזהו הא דמשני ד' ירמיה אין ב' כותבות וכו' דליתא דא"כ למה אמר ד"פ עלה היינו דאמרי אינשי וכו' דמשמע דעיקר חידושא דהגרעין יותר גדול מן האוכל ולא קאמר דהחילוק בין גסה לבינוני, והנה מצאתי בגבו"א שנחית לזה, וגם קדמו בזה בספר תוס' יוהכ"פ, יעוי"ש. אבל נראה דזה היה פשוט להש"ס דאף אם אמרינן דכותבת הגסה עם גרעינתה יותר גדולה מב' כותבות בינוניות, אבל כיון דכותבת הגסה וגרעינתה הוי יותר מכביצה, אולם זה פשיטא שאין לעשות מרחק רב לומר דשתי כותבות בינוניות לא הוי גם כביצה, וע"כ אם כותבת הגסה וגרעינתה הוי יותר מכביצה, א"כ שתי כותבות בלא גרעיניהן פשיטא דהוי לכהפ"ח כביצה. וכן ראיתי בד"ן פד"ב דסוכה דמפרש כן הסוגיא: ח שם, דבא אמר התם היינו טעמא משום דהוי לי' פרי ופרי לא בעי סוכה. והנה הרב אלפס לא הביא להאי דינא דפרי לא בעי סוכה, וכתב הר"ן שם דכיון דרבא קאמר לה אליבא דרב יהודה דסבר דכותבת יתירה מכביצה ותקשה מהא דר' צדוק ועל זה משני רבא דפרי לא בעי סוכה. אבל להמסקנא דכותבת הגסה פחותה מכביצה. א"כ

שתי כותבות בלא גרעיניהן לא הוי כביצה, יעוי"ש. והכוונה דלפי"ז אין לנו הכרח לחדש דפרי לא בעי סוכה עכת"ד, ולפי"ז יש לעיין להרמב"ם דפסק כרב זביד דכותבת הגסה שאמרו הסירה מכביצה, כמבואר בפר"ב מהל' שביתת עשור שכתב להדיא דהוא פחות מכביצה, והכוונה גם עם גרעינתה כמבואר בב"ה בסימן תרי"ב. וא"כ לפי"ז אין הכרח לחידוש דין דפרי לא בעי סוכה, ומ"מ פסק הרמב"ם בפר"א מסוכה דפרי לא בעי סוכה: ט ובשם הרמב"ן כתב הר"ן דכיון דסוגיא דברכות מתפרשא הא כביצה בעי ברכה ונטילה וממילא אסתלקה פרכין ולא צריכין לפרוקי דרבה. בש"ס דילן איתא רבא) דאמר משום דהוי פרי ופרי לא בעי סוכה עכת"ד, והנה לכאורה ע"כ סוגיות חלוקות הן וסוגיא דהכא לא סברה כסוגיא דברכות שם, הרי סוגיא דברכות נדחה מכה סוגיא דידן, וא"כ הוי ההכרח לחדש דין זה דפרי לא בעי סוכה, וא"כ לכאורה אין הוכחה זו שכתב הרמב"ן מוכרחת. אבל נראה דסברת הרמב"ן כך הוא דהנה רבה דמשני דפרי לא בעי סוכה, וא"כ אכתי תקשה הא דקתני פחות מכביצה דהרי בפרי אם לא בעי סוכה אין הבדל בין כביצה לפחות, וע"כ גם רבה מוקים הא דפחות מכביצה, דכביצה בעי נטילה וברכה כמו שמדייק כן הש"ס שם בברכות, וא"כ כיון דגם לרבה צריך לפרש הדיוקא הא כביצה לענין נטילה וברכה, וא"כ לפי"ז אין הכרח לפרש לענין פרי דלא בעי סוכה, כן נראה שזהו כוונת הרמב"ן. ולזה מצדיק הר"ן שיטת הרב אלפס שהשמיט להאי דינא דפרי לא בעי סוכה, ולפי"ז קשה טובא להרמב"ם שכתב להלכה דפרי לא בעי סוכה:

ו וביותר תקשה לפי מה שכתבנו לעיל לפרש דסוגיות חלוקות הן ופליגי בפלוגתא אם מן התורה יש חיוב ברכת המזון מדאורייתא גם בכביצה, וסוגיא דהכא סוברת דמדאורייתא בעינן שביעה, ממש, ומדרבנן יש חיוב בכביצה, ודוקא בקביעותא, ושיטת הרמב"ם בפר"א דברכות דמדאורייתא בעינן שביעה ממש, יעוי"ש. וא"כ אין לדייק הא כביצה בעי נטילה וברכה. וא"כ לפי"ז שינויא דרבה דמשני דפרי לא בעי סוכה, אכתי תקשה למה נקט פחות מכביצה, כיון דאין לדייק לענין נטילה וברכה כיון דזה תליא רק אם יש חיוב בדאורייתא באכילה דכביצה, וא"כ אין הכרח לחידושא דרבה כלל. ויש מקום לומר דזהו שיטת הרב אלפס ג"כ. ותקשה להרמב"ם שפסק דפרי לא בעי סוכה:

יא ונראה דתירוצא דרבה הוי הכרח לכו"ע והיינו דלפי המבואר בכריתות י"ד דגרוגרות בינוני יש בו שני זיתים. גם מבואר דביצה יש בה שלשה זיתים לפי החשבון י"ח גרוגרות לששה ביצים כמבואר בפר' כיצד משתתפין וברמב"ם פר"א מעירובין. ולפי"ז שתי כותבות בינוניות יש בה ארבעה זיתים, וא"כ יש בהם יותר מכביצה, וביותר אם נפרש דמיירי בגרוגרות בלא גרעין, וכמו שפירשו הכא בתוסי"ש. וא"כ תקשה לר' צדוק היאך

אכלם חוץ לסוכה, וא"כ אפילו אם אמדינן דכותבות דגרוגרות הגסה ובגרעינתה פחותה מכביצה, אבל ע"כ שתי כותבות הוי יותר מכותבת וגרעינתה, ואף בלא הגרעינין הוי עכ"פ כביצה, וא"כ היאך אכלם ר' צדוק חוץ לסוכה. ולזה הוי אוקימתא דרבה הכרח, דפרי לא בעי סוכה, וכל אכילתן אכילת ארעי הן ולא בעי סוכה:

יב וע"ד הדיוק הא כביצה טעון סוכה יש לפרש בדברי רבה כך, דהיינו שמפרש דשני ענינים הן הא דשתי בותבות דרבן גמליאל עם האוכל דפחות מכביצה דרבי צדוק והיינו שזהו בדמיון דעיקר החידוש דאכילת ארעי לא בעי סוכה. והיינו דבפירות שכל אכילתן אכילת ארעי מותר לאכלם חוץ לסוכה כמה דבעי. ואכילת פת דוקא בפחות מכביצה הוי אכילת ארעי, אבל כביצה בעי סוכה. וזהו שאמר שאין לדייק מהא דשתי כותבות להא דרבי צדוק שאוכל פחות מכביצה. - והיינו שמביא התנא שמעיקר הדין מותר לאכול השתי כותבות חוץ לסוכה אעפ"י שהם כביצה או יותר, וזהו מפני שהם אכילת ארעי וזה נלמד מעובדא דרבי צדוק שאכל פחות מכביצה חוץ לסוכה, מפני שהוא אכילת ארעי, וכיון שבפירות כל אכילתן אכילת ארעי, וא"כ מוכח שמן הדין לא בעי פרי סוכה. ולפי"ז אין הכרח לומר דרבה סבר כאוקימתא דסוכה לדייק הא כביצה טעון נטילה וברכה, ושפיר פסק הרמב"ם דפרי לא בעי סוכה אעפ"י שסבר דגרוגרות הגסה עם גרעינתה הוי פחות מכביצה, כן נראה בביאור שיטת הרמב"ם:

יג והרב אלפס ע"כ סבר דיש קביעותא לפירות, ואין הבדל בין פת לפירות ואם אדם אוכל כשיעור ביצה פירות יש לה דין קביעות ובעי סוכה, ושתי כותבות בלא גרעיניהן לא הוי כביצה, וגרוגרות הגסה עם הגרעין שבה הוי פחות מכביצה כאוקימתא דרב זביד, וסבר הרב אלפס דהא דאיתא בכריתות דכותבת הוי כשני זיתים, וממילא שתי כותבות הוי ארבעה זיתים שהם יותר מכביצה שהיא שלשה זיתים, ע"כ מפרש הרב אלפס שזהו כותבת עם גרעיניהן. אבל כותבת בלא הגרעין הנה שתי כותבות הוי פחות מכביצה, ואתי שפיר הא דרבי צדוק גם בפירות שאכל פחות מכביצה חוץ לסוכה, אבל בכביצה בעי סוכה. והנה יוצא מזה דפליגי רבותינו בפירושא דסוגיא דכריתות אם מיירי שם הכותבת עם הגרעין או בלא הגרעין, ונפק"מ לדינא לענין פירות אם בעי סוכה, וכמוש"נ בס"ד:

יד שם, נכתוב רחמנא חמץ ולא בעי שאור. - הקשה בגבו"א הא קיי"ל אין עונשין מן הדין, ולשיטת הרמב"ם בפר"א מחו"מ דיש מלקות דב"י באופן שעשה מעשה עכת"ד. הנה בספרנו שאילות משה חאו"ח סימן י"ב מבואר הענין לנכון, גם בביאור הסוגיא דביצה ז' שם:

דף פ.

א ואימא בן פקועה טעון קריעה. ויש לעיין הא דטעון קריעה הוא משום מראית עין גרידא, - אבל מן התורה דינו כשחוט ממש. ולכאורה יש ראיה מזה לשיטת הרבינו ישעי' הובא בשיט"מ ב"ק מ"א דבעי נחירה מדאורייתא, יעוי"ש. ואתי שפיר הא דקאמר הש"ס טעון קריעה דהיינו נחירה, ומטעם זה מדאורייתא לא נקרא אוכל, עיין בספרנו נזר הקודש למנחות מ"ה דף הספר: ב והנה נראה שהוקשה לרש"י הא דטעון קריעה. ופירש"י שזהו הא דתנן חולין ע"ד קורעו ומוציא את דמו, והיינו כוונת רש"י דלא הוי אוכל מטעם איסור דם. אבל יש להעיר להפוסקים דמתירין לאכול אומצא, עי' תוס' חולין י"ד ד"ה ונשבין הבריא. וא"כ הוי אוכל גמור באכילה דאומצא. ואפשר דשיטת רש"י כהרמב"ם בפר"ו ממ"א הי"ב דאסור לאכול אומצא. והראב"ד פליג שם. וזהו דשיטת הראב"ד כשיטת התוס', ואפשר דשיטת רש"י כשיטת הרמב"ם אבל לשיטת הראב"ד והתוס' תקשה היאך יפרשו הא דקאמר הש"ס הכא טעון קריעה, אם לא דסברי כשיטת הרבינו ישעי' וצ"ע:

ג וגם לרבינו ישעי' יש להעיר לריוה"ג בחולין ע"ה דסבר דב"פ מקבל טומאה מחיים. - וקשה אם בעינן נחירה מן התורה הלא דיני כחי, ואין קבלת טומאה לחי. ואפשר דמפרש דבזה פליגי רבנן וריוה"ג, וסברת רבנן דכיון דטעון נחירה מן התורה להכי אינו מקבל טומאה, וזהו סברת הש"ס שמשני טעון קריעה ד שם, אמר ר' אלעזר האוכל חלב בזה"ז וכו' שמא יבוא בי"ד אחר וירבה וכו' אי נימא דמחייבי אכזית קטן וכו' לא שב מידיעתו אינו מביא קרבן על שגגתו, ועי' בפירש"י, וקשה טובא מה שייך לומר דלא הוי שב מידיעתו, והא ע"כ מיירי שאכל בשוגג, ואילו ידע שחלב הוא לא הוי אכל אפילו בפחות מכשיעור מטעם דחצי שיעור ג"כ אסור מדאורייתא. ודוחק לומר דהש"ס פריך אליבא דר"ל דסבר חצי שיעור מותר מן התורה. והנה לפי מה שביארנו בספרנו נזר הקודש לכריתות דף ס"ג דף הספר, הגם באינו פורש מחצי שיעור לא נקרא שב מידיעתו. הנה יש ראיה מסוגיא זו ג"כ דבאינו פורש מחצי שיעור לא הוי שב מידיעתו, אבל קשה הא כיון דבשוגג מיירי. ואילו ידע דחלב הוא לא היה אוכל, וא"כ פריש הוא ג"כ מחצי שיעור, וא"כ נקרא שפיר שב מידיעתו, - ואפשר לומר דבעינן שיהיה שב מידיעתו מטעם החומר דכרת וחיוב קרבן, ולא סגי בפרישה דחצי שיעור וצ"ע:

ה והנה בגבו"א הקשה מהוריות ג' בהא דנתחלף לו חלב בשומן, קדמוהו בזה בתוס' יוהכ"פ, ובמל"מ בפר"ב משגגות ובפרי"ג שם בה"א, יעוי"ש. י ע"ב. אמר ר"פ אכל אומצא ומילחא מצטרף, ואע"ג דלאו אכילה היא כיון דאכלי אינשי מצטרפין. והנה

משמע דזה דוקא ביוהכ"פ משום דכל האוכלין מצטרפין לככותבת, ומלח ג"כ אעפ"י שלאו אוכל הוא, אמנם כיון דאכלי אינשי אומצא עם המלח שעליו וכמו שפירש"י ומלחא שעליה, וזהו שכך דרך אכילתה ורבותא הוא לגבי מלח דאעפ"י שלא אוכל הוא לגבי עצמו. וכמו שפירש ר"ח, יעוי"ש. - ומשמע שזה דולא לגבי יוהכ"פ אבל בשאר איסורים כגון בכזית חלב, ואין בהחלב כזית רק עם המלח, אין מצטרפין המלח לכזית. מטעם דאין היתר מצטרף לאיסור. ומשמע כן מדאמר ר"פ דין זה לגבי יוהכ"פ, ולא נקט זה בשארי איסורי תורה, והרמב"ם ג"כ נקט האי דינא ביוהכ"פ, ואע"ג דגם ביוהכ"פ אם אכל מלח לבדו אין זה איסור דלא עדיף מחומץ חי וכדומה, אמנם כיון דבהדי אומצא אוכלא הוא, להכי יש בזה תורת צירוף:

שם. אמר ר"ל ציר שע"ג ירך מצטרף לככותבת, פשיטא מה"ד משקה הוא קמ"ל כל אכשורי אוכלא אוכלא הוא. ביאור הדברים דבזה שונה דינא דר"ל מדינא דר"פ והיינו דר"פ משמיענו דבאופן שנעשה אוכל בהדי האוכל דין אוכל עליו, ור"ל משמיענו דכל משקה דבהדי אוכלא אוכלא הוא, ודין זה ג"כ רק לגבי יוהכ"פ. משום דתליא בייתובי דעתא מה שמיתבא דעתא מטעם אוכל ששיעורו בככותבת, משא"כ לגבי שארי איסורים הוי הציר הזה תורת משקה עליו ואוכלין ומשקין אין מצטרפין, וזהו ג"כ מדאמר ר"ל להאי דינא בוהכ"פ. וכן יש לדייק מדברי התוסי"ש ד"ה קמ"ל שכתבו מ"מ לגבי יוהכ"פ כל דבר אכילה אוכל הוא יעוי"ש. משמע שרק לענין יוהכ"פ כן הדין. וכן מוכח מסוגיא חולין ק"כ דאיתא שם אלא חלב דקריש ופריך מאי איריא דקריש אפילו לא קריש נמי, דאמר ר"ל ציר שע"ג ירק מצטרך לככותבת ביוהכ"פ. ומשני התם משום יתובי דעתא יעוי"ש, מבואר להדיא דסברא זו דאכשורי אוכלא הוי כאוכלא לא הוה רק לגבי אכילה דיוהכ"פ, וזהו ע"כ כוונת התוסי"ש. ובתוס' יוהכ"פ כתב ג"כ שזהו רק ליוהכ"פ, אבל לא העיר מהסוגיא וגם לא כתב מדברי התוסי"ש:

והנה יש לעיין היאך הדין במי ששרה פת יבש פחות מככותבת, וע"י צירוף המים נתמלא לשיעור כותבת אם דינו כמו אכשורי אוכלא כמו הא דציר שע"ג ירק או"ד דשאני ציר שתולדתו מן הירק, וכמו שפירש"י בחולין ק"כ דהך ציר הוא ציר היוצא מן הירק. ולהכי כשבא בהתחברות למינו נחשב כאוכל, אבל אין זה שייך לשארי משקאות, וממילא לא הוי אלא שיעורא דרבנן כמבואר במנחות נ"ד. ואפילו אם נפרש דהאי ציר הוא שמטבילין בו אוכלין, וכמו שפירש"י בל"א שם, ג"כ איכא למימר דכיון שכן הדרך שמטבילין בו דוקא זה נקרא אכשורי אוכלא להיות חשב אוכלא, וזה לא שייך בשארי משקאות או"ד כיון דהאי פת הוא יבש ונחוץ לשרותו במשקה כדי לרככו להיות ראוי לאכילה

אפשר דנקרא ג"כ אכשורי אוכלא להיות נחשב כאוכל עצמו. והיינו דלישנא דפירש"י דמיירי ציר שמן הירק, משמע דוקא מפני שתולדה דירק הוא. - אבל לל"א דמיירי בציר שמטבילין בו, יש לעיין היאך הדין בנידון דידן, וצ"ע:

א שם, אמר ר"ל האוכל אכילה גסה ביוהכ"פ פטור מ"ט אשר לא תעונה כתיב פרט למזיק ופירש"י וז"ל לזה שאינו מבטל ממנו שום עינוי על ידי אכילה זו, יעוי"ש. ביאור דבריו דכיון שמזיק את עצמו הרי קרינן לזה שהוא בעינוי אעפ"י שאכל מפני שהאכילה עינוי הוא לו, והיינו שאין זה אכילה מטעם שהוא אכילה גסה. וקשה למ"ל הא טעמא הלא בלא"ה הלא עיקר העינוי בחסרון יתובי דעתא, והיינו דאם על ידי האכילה מייתבא דעתא עבר על אזהרת התורה. והנה באוכל אכילה גסה דהיינו שהוא שבע, והאכילה הוא לו למותר, וא"כ אין באכילה זו יתובי דעתא כיון שגם בלעדי האכילה דעינוי מיושבת דעתו עליו. וביותר כמו שפירש"י שאכל לילי יוהכ"פ שהיה שבע מסעודה שהפסיק בה. וא"כ לא הוי באכילה זו יתובי דעתא. ובאופן זה לא תקשה ג"כ הא דהקשו התוסי"ש דר"ל סבר בנזיר כ"ג דאכילה גסה שמה אכילה, יעוי"ש. והיינו דאעפ"י דשמה אכילה בעלמא, אמנם שאני הכא דכל עיקר חיובא הוא משום יתובי דעתא והכא ליכא יתובא דעתא כיון דבלא"ה דעתו מיושבת עליו:

ב לכן נראה דאכילה דיוהכ"פ יש בה שני איסורים, והיינו דמלבד זה דאסרה תורה לבוא לידי ייתובי דעתא על ידי אכילה ושתיה, הנה גם עצם האכילה ושתי' הוי איסור בפני עצמו, כשארי איסורי תורה, ונפק"מ לדינא בחולה ביוהכ"פ ואכל בככותבת, ובא לידי ייתובי דעתא. מ"מ אסור לו לאכול עוד ככותבת שני' מטעם איסור אכילה דיוהכ"פ והוי עצם איסור גם מצד עצמו. ומטעם זה אין לפטרו באכילה גסה רק מצד שאין זה אכילה, אלא עינוי ממש הוא, וכמו שפירש"י שאינו מבטל ממנו שום עינוי: ג וקצת ראיה לזה בהא דאיתא בכריתות י"ח בהא דקאמר אכל חלב כזית ביוהכ"פ וכזית חלב במנחה ביוהכ"פ ה"נ דמחייב שתי חטאות. והקשו בתוס' שם למה נקט חלב ולא נקט גם בדבר היתר כיון דמיירי ביוהכ"פ יעוי"ש. ואם אמרינן דאין חיוב כרת באכילה דלאחר ייתובי דעתא, א"כ שפיר נקט הש"ס חלב ולא באכילה דהיתר ומשום יוהכ"פ משום דכיון דאכל בשחרית כשיעור כותבת, וממילא אכילה שניי' בתר ייתובי דעתא ומוכח מזה דיש איסור בעצמותו של האכילה ג"כ. ויש לדחות ולומר דמהאכילה דשחרית עד מנחה נתבטלה הייתובא דעתא. ויש כאן עינוי מחדש. ובספר בית לוי סימן ל"ו מביא בשם הגאון ר' יוסף רייזין שכתב להסתפק אם אכל ככותבת אם בעינן אומד גם באכילה שניי', ולפי מה שביארנו ע"כ מוכח כן מסוגיא דהכא דעצם האכילה בעצמותה הוי איסור מצד עצמו,

ופשיטא דבעינן אומד לאכילה שנייה. והיינו דהרי חזינן דרק מטעם אכילה גסה פטרינן לי' מכרת, אבל אם נהנה לא מה שהוא שבע, כגון הכא באוכל אכילה גסה בליל יוהכ"פ שהוא שבע, ואם היה נהנה היה חייב כרת ד והנה לכאורה יש להבין מניין לנו לומר כן דלמא כוונת התורה לחייבו כרת דוקא על אכילה כזו שמביא לידי ייתובא דעתא, אבל אין לחייבו בכרת על האכילה שהיא לאחר ייתובא דעתא, ואדרבה משמעות לא תעונה משמע כן דהעיקר תלוי בייתיבא דעתא:

ד ונראה דכיון שאמרה תורה דמצוה לאכול בערב יוהכ"פ, וממילא כשבא יוהכ"פ הוא שבע, והתורה אמרה להתענות כל הלילה והיום דלמחר. ולכאורה מה שייך עינוי דלילה כיון ששבע הוא מהאכילה דערב יוהכ"פ, וע"כ כוונת התורה דמחויב הוא להביא עצמו לידי עינוי, ובכל רגע ורגע שאינו אוכל מביא עצמו לידי עינוי, ואם אוכל הוא אכילה שנהנה ממנו, הרי ביטל את ההבאה לידי עינוי. - ומטעם זה יונה שם איסור גם על עצם האכילה ג"כ: ו ובזה יש ליישב ג"כ הא דהקשו בתוסי"ש מהא דסבר ר"ל בנזיר כ"ג דאכילה גסה אכילה, והיינו דבמקום שאמרה תורה אכילה בין למצוה בין לאיסור הנה גם אכילה גסה בכלל אכילה. אמנם הכא ביוהכ"פ שלא אמרה תורה לאיסור אכילה, ורק אשר לא תעונה כתיב. והיינו שאסור לו לאדם לעשות אופן שלא יעונה על ידי מניעת אכילה ושתייה. והוי בכלל זה גם אכילה ושתייה דלילה מפני שמעכב בזה העינוי. ולפי"ז אכילה גסה שהוא עצמו הוא בגדר עינוי אין זה בדין לא תעונה שאמרה תורה:

ז ויש לעיין אם אוכל אכילה גסה כזו כל הלילה וכל היום בזה אחר זה אם חייב כרת, והיינו דיש לומר כיון דסו"ס מעונה הוא. או"ד דדוקא אם אבל אכילה גסה מבעוד יום, אבל לא באכילה גסה דיוהכ"פ עצמו. ונפק"מ לדינא אם אכל אכילה גסה ביוהכ"פ וחייב עליה. אם יש לחייבו עוד על אכילה שנייה באכילה גסה:

ח ונראה עוד ביישוב קושיות התוסי"ש. שיש שני אופנים באכילה גסה. והיינו אופן אחד שגם אכילה הקודמת היתה בגסה, אופן שני שאכילה הקודמת לא היתה גסה, אבל אכילה דעכשיו היא לו למותר וגסה היא אצלו והנה בהא דנזיר שם מיירי דאכילה הקודמת לא היתה גסה, ובא לאכול הפסח בגסה, וזה סבר ר"ל דהוי אכילה, אבל הכא מיירי שהיתה אכילה הקודמת בגסה ועכשיו בא והוסיף זה לא נקרא אכילה כלל, וזה מדויק בלשון הרמב"ם בפר"ב משביתת עשור ה"ז וז"ל היה שבע מאכילה גסה שאכל עד שקץ במזונו ואכל יתד על שובעו, יעוי"ש. והיינו דהוי אכילה מטעם אכילה גסה הקודמת. ואפשר שזהו ג"כ כוונת התוסי"ש שכתב שיש חילוק באכילות שיש אכילה גסה מאד שקץ לאכול, ויש לך שאינה גסה כל כך עכ"ל, והביאור כמו שכתבנו:

א שם, אמר ר' ירמי' אמר ר"ל זר שאכל תרומה אכילה גסה משלם את הקרן ואינו משלם את החומש, כי יאכל כתיב פרט למזיק. והקשה בגבו"א למאי קאמר משלם את הקרן פשיטא לא יהא אלא מזיק בעלמא ממון חבירו דודאי חייב בתשלומין יעוי"ש ונראה דר"ל בא לאשמעינו דליכא חיוב מלקות באכילה גסה דתרומה והיינו דלא תימא דדוקא מחומש מיעטה התורה אבל לא למלקות. ובא להשמיענו דליכא חיוב מלקות ג"כ, ואעפ"י דמיירי באכילה דשוגג דבלא"ה ליכא מלקות, אבל נפק"מ לחייבי מלקות שוגגין דסבר ד"ל בכתובות דף ל"ד דפטורין מטעם קילבד"מ. להכי בא ד"ל להודיענו דליכא באכילה גסה חיוב מלקות ג"כ- מטעם דהדי"ז כמזיק בידיו וברגליו. וכמו כן במזיק התרומה ע"י האכילה, כיון דלא נקרא אכילה אלא מזיק הוא, ובזה מיושב מה שהקשה בתוס' יוהכ"פ למה לא נקט ר"ל סתם מזיק את התרומה והיינו דד"ל בא לאשמעינן חידוש דין דמזיק ע"י אכילה דינו כמזיק בשארי איבריו, וכמוש"נ:

ב ובעיקר הענין בהא דאוכל אכילה גסה דלא הוי אכילה, יש לעיין אם כן הדין בשארי איסורי תורה ג"כ, או"ד דדק ביוהכ"פ, ובתרומה כן הדין. ולכאורה אם כן הדין בכל איסורי תודה קשה מדוע לא אמרו כן בדרך כלל על כל איסורי תודה דאכילה גסה לא שמה אכילה. וממילא אני יודעים שכן הדין ביוהכ"פ ובאכילת תרומה. ובתוס' יוהכ"פ כתב דכן הדין בכל איסורי תורה, ורבותא קמ"ל ביוהכ"פ משום דהכתוב אומר תענו, ועכ"פ לא התענה, והיינו כשיתעכל המזון הראשון אכתי מיתבא דעתא מהמזון השני, יעוי"ש. אמנם קשה דזה ניחא גבי יוהכ"פ, אבל מה יאמר על אכילת תרומה, וגם עיקר הסברא דיהנה אח"כ אינו בהכרח דע"כ יש בזה יותר היזק לגופו מההנאה ומסתברא דלא יהנה מזה גם אח"כ, דאל"כ לא היה נקרא מזיק את עצמו. וגם תמהני מדוע לא כתבו הפוסקים בשארי איסורים דבאכילה גסה פטור:

ג והנה לולא דמסתפינא אמינא דבכל איסורי תורה חייבה תורה על הנאת הגרון כר' יוחנן בחולין ק"ב, והאוכל אכילה גסה איכא הנאת הגרון, ורק מזיק הוא במעיו, ועל הנאת הגרון חייבה תורה. ורק ביוהכ"פ שעיקר הדבר במיתבא דעתא תלה רחמנא, וזה תליא במילוי המעים, ולכן באכילה גסה פטור מפני שחסר בזה מיתבא דעתא ואדרבה צער הוא לו. ודינא דר"ל באכילת תרומה הוא משום דר"ל סבר בחולין דכל עיקר חייבה תורה על הנאת המעיים כמו שסבר שם בחולין, וכיון שפטרה תורה למזיק התרומה להכי גם במזיק באופן זה דאכילה ג"כ פטור, אמנם כל זה במה שנוגע לתשלומין, אבל בזה שנוגע לאיסור אכילה דתרומה לזר, לא גרע זה משארי איסורי תורה, דחייבה תודה על עצם אכילה מפני מילוי הכרס, ולפי זה יש לפטרו מתשלומי הקרן ג"כ מטעם חייב

מלקות שוגגין לשיטת ר"ל- וע"כ הטעם בזה משום גזירה"כ כמו שאמדו בירושלמי תרומות פר"ז ה"א דאיתא שם פירכא לר"ל דפוטר חייבי מלקות שוגגין, ומשני הכל היה בכלל וכל זר לא יאכל קודש בשגגה לחייבו ממון, יעוי"ש. וזהו ג"כ חידושא דר"ל הכא בדבר שילום הקרן. ושיטת הרמב"ם דמחייב בתשלומין באכילה גסה דתרומה כמו שפסק בפר"י דתרומות ה"ח שכתב שם שפטור מחומש, ומשמע אבל קרן משלם, אעפ"י שלפי מה שכתבנו בר חיוב מלקות דשוגג הוא. אבל הרמב"ם לשיטתו דסובר חייבי מלקות שוגגין חייב בתשלומין. ולפי המבואר כל אוכל אכילה גסה בשארי איסורים בר חיוב הוא:

ד והנה אם נחליט כן באכילה, יש לעיין היאך הדין בשתייה בשותה שתייה גסה אם יש בה חיוב מן התורה דיש לומר דעיקר הנאה בשתייה הוא הנאת גרון לכו"ע, וכמו דאיתא בסוכה מ"ט ע"ב אמר רב פפא שמע מינה כי שבע אינש חמרא מגרוני' שבע, ומטעם זה שתייה גסה לאו שמה שתייה: ה ואם נחליט כן יש ליישב דברי הרמב"ם פר"י מתרומות הי"א וז"ל ונזיר ששגג ושתה יין של תרומה, והשותה שמן והסך את היין כל אלו משלמין את הקרן ולא את החומש עכ"ל, והוא עפ"י התוספתא פר"ז דתרומות, וכתב מרן בכס"מ הטעם בנזיר דכיון שהוא אסור ביין אף אם היה חולין לאו שתייה הוא יעוי"ש. וכדברי מרן משמע כן בדברי הרמב"ם מדחשיב נזיר עם השותה שמן והסך את היין דבכל הני הוי הטעם משום חסרון הנאה, אבל הדבר תמוה מסוגיא דפסחים ל"ב באוכל תרומת חמץ בפסח דמשלם קרן וחומש, ותרומת חמץ דמי לנזיר ביין:

ולכאורה יש לחלק דשאני בין שוגג למזיד דשאני שוגג באיסור דלא נחשבה להנאה, ודמי זה למוכר דבר איסור לחבירו ולא ידע שהוא איסור דמחזיר לו הדמים כמבואר בבכורות ל"ז ובחו"מ סימן רל"ד וביו"ד סימן קי"ט, זהו כי אכילת איסור לא נחשב להנאה של מאומה, וזהו הדין של הרמב"ם הכא בנזיר ששתה יין של תרומה בשוגג. - והתם בפסחים מיירי במזיד דאחשבי' להאיסור וחשיב נהנה. אבל עדיין לא ניחא זה סוגיא דפסחים שם דמוקי שם כרנב"ה דכרת פוטר מן התשלומין ומיירי בשגג בשתיהן וכדפירש"י שם, ועי' בהמפרש להתוספתא שנחית לזה:

ו אמנם אם נאמר כמו שפירשנו דיש לחלק בין שתיה לאכילה, וזהו דלענין אכילה דאיסור גם אכילה גסה שמה אכילה. אבל שתייה גסה לא שמה שתייה אתי שפיר דהנה התם בפסחים מיירי לענין אכילה דתרומה, ולהכי אעפ"י דאכילת איסור לא נחשבה לאכילה לענין תשלומין, אבל עכ"פ מידי אכילה לא יצאת במה שנוגע לאיסור, נמצא דעכ"פ עשה איסור, ושייך בזה ענין קילבד"מ להיות דינו כחייבי כריתות שוגגין, וזהו

מטעם דאכילת איסור לא גרע מאכילה גסה דאעפ"י דהנאה גרועה היא, ומ"מ מידי איסור לא יצאת. הנה כן גם באכילה דאיסור מידי אכילה לא יצאת, וישנה גם בדין תשלומין, ואינה דומה להא דבכורות דשאני התם דפטור מתשלומין מטעם מקח טעות מפני שהטעו אותו במקחו, משא"כ באופן שאוכל תרומת חמץ בעצמו, יש בזה גדר אכילה בין לאיסור בין לתשלומין. ורק מטעם קילבד"מ יש לפטרו, אמנם בנזיר ששתה יין בשוגג הרי"ז נחשב לשתי' גסה שאין בה הנאה גם לענין איסור, להכי שפיר פסק הרמב"ם דאינו משלם חומש. ולפי מה שביארנו יש מקום להקל לחולה אף שאין בו סכנה משום פיקו"נ להקל עפ"י ציווי הרופאים שתיי' גסה מאיסורים:

שם אמר ר' ירמי' אמר ר' יוחנן זר שכוסס שעורים של תרומה וכו', עי' רמב"ם והראב"ד בפר"י מתרומות ה"ז וה"ח, ועי' בב"י או"ח סימן ר"ח. ועי' בתוס' יוהכ"פ שמקשה בזה. ועי' בספרנו שאילות משה חאו"ח סימן ל"ז ושם ביארנו הכל לנכון. א א דף פ"א אמר רב שיזבי אמר ר' יוחנן זר שבלע שזיפין של תרומה והקיאן ואוכלן אחר וכו'. והקשו בתוסי"ש דהכא משמע כשהקיאן לא חזי למיכל כלל והוי כמו עצים בעלמא, ואילו בפר' גיה"נ אמרינן דאכל חצי זית והקיאו וחזר ובלעו דחייב יעוי"ש. ותמוה דלא הקשו מר' יוחנן ארבי יוחנן דשתי המימרות אמר ר' יוחנן. ותומי"ש תירצו דהתם מיירי שלא ידע שהקיאו יעוי"ש. - ויש לעיין דהלא מה הבדל יש בין אם לא ידע שהקיאו, ולא נמאס בפניו. ומטעם זה יש לזה חשיבות אוכל, ומה לי גם אם רואה שהקיא זה, ומכל זה לא נמאס בפניו ואכלן, הרי יש לזה חשיבות אוכל מצד הדין אם לא ידע, וא"כ גם כשיודע מהקאה, אבל כיון שלא נמאס בפניו ואכלן יש לחייבו מצד הדין, כיון שההקאה בעצמותה אינה מבטלה מתורת אוכל. וגם הרמב"ם כתב להני שני דינים כמו הכא בפר"י דתרומות בפר"י ה"ט ובפרי"ד ממ"א מביא שם הא דר' יוחנן בחולין ולא נחית לחלק באיזה אופן מיירי אם בפניו או שלא בפניו, ולפלא על הגו"כ שלא הקשו בזה. והנה בתוס' יוהכ"פ הקשה בסתירה זו בצ"ע, ולפלא שלא הביא דברי התוסי"ש שקדמוהו בזה:

ב ומה שנראה לי בזה דהנה הכא אמר ר' יוחנן זר שבלע, והתם קאמר ר' יוחנן אכל וכו' והכוונה דבלע שאני מאוכל, והיינו דבלע משמעותי' שירד לתוך המעיים ממש ואח"כ הקיאן מהמעיים, בזה נפסד המאכל מתורת אוכל מטעם דנחשב כמעוכל, אפילו באופן שלא שהה כדי עיכול מטעם דהבליעה בעצמותה גורם להפסיד תורת מאכל, משא"כ התם בחולין שאכל חצי זית באופן שלא בא עדיין לבית הבליעה ורק בחיך ובגרון ירד המאכל, והקיאו טרם בא להמעיים, ולא בא לידי בליעה. להכי לא נפסד בזה מתורת

אוכל ודאי' לזה דמסיים שם ר' יוחנן הרי נהנה גרונו בכזית, הרי מבואר דרק מטעם הנאת גרון מיירי שם. וכלשון הש"ס כתב הרמב"ם, והרי זה להכוונה כמו שכתבנו:

ג והנה בפירוש רבינו חננאל מפרש והקיאן דרך בית הרעי יעי"ש וע"כ דכוונת הר"ח ג"כ לתרץ שלא יהא הסוגיות סותרות, וכתב דהכא מיירי שההקאה היתה דרך בית הרעי שהוא כמעוכל, אבל בהקאה דרך הגרון לא נפסד מתורת אוכל, אבל ע"כ הרמב"ם לא סבר כן. מדלא נחית לפרש כן. והנכון בדברי הרמב"ם כמו שכתבנו:

ד והנה תצא מזה, דדינא דר' יוחנן דהקאה אינה מפסדת מתורת אוכל זהו דוקא כאופן שלא נחת עדיין המאכל לתוך המעיים. ומטעם זה תצא הדין כבליעה דמצה שבעינן בליעה ממש לתוך המעיים לא יצא י"ח באופן שאכל חצי זית והקיאו ואכלו עוד פעם. עי' בספרנו שאילות משה האו"ח סימן ט"ו. ומשמע מזה דאילו אכל התרומה ולא בלע ואח"כ הקיאן. דאז לא נתבטל עדיין מדין אוכל וכשבא אחר ואכלן דע"כ חייב בקרן וחומש. ואז יש להסתפק על הראשון דפטור מתשלומין, והיינו דאעפ"י דלענין איסור נחשב זה לאכילה דלא גרע מאוכל חלב באופן זה דחייב מטעם הנאת גרון, אבל אפשר דלענין תשלומין כיון שלא הפסיד מאוכל פטור מתשלומין, והשני שאכלן חייב, ומסתבר לומר כן, דהרי לא יתכן ששניהם ישלמו שני קרנים ושני חומשים, וע"כ דאזלינן בתר האוכלן ממש. והיינו כל זה אם לא אמרינן דיש חילול התרומה באכילה דראשון, והוא שימת רבינו חיים כהן הובא בתוסי"ש, והארכנו בזה בספרנו לכריתות ז', והנה אדרבה לשיטת ר"ח כהן תקשה למה אמר ובלעו, דמשמע עד המעיים, והלא אפילו אם רק בהנאה של חיך לגרון יש בזה חילול תרומה ומזה משמע יותר כמו שכתבנו שיטת הרמב"ם, וכמו שנתבאר:

שם, האוכל והשותה אין מצטרפין מאן תנא אמר רב חסדא במחלוקת שנוי' ור' יהושע היא וכו' ולכאורה קשה מדוע לא קאמר הש"ס דר' יהושע הוא מטעם דתמחוין מחלקי ואפשר דסבר הש"ס כהאי לישנא דכריתות ט"ז ושבת ע"א דלקולא לא אמר ר' יהושע. עוד אפשר לומר דאכילה ושתייה בבת אחת נקרא תמחוי אחד שכן דרך בני אדם שותין ואוכלין ביחד. - או בזה אח"ז אבל בכדי אכילת פרס. וזהו הטעם הא דשתייה בכלל אכילה:

והנה בתוספתא דפסחים פר"א תניא כשם שאכילה בכזית כך שתייה בכזית. האוכל והשותה אין מצטרפין יעוי"ש. והנה זה תמוה מדוע לא יצטרפו דהלא גם ר' יהושע מודה דיש צירוף היכא דשיעורייהו שוו. - וממילא התוספתא אליבא דמאן. -ואפשר לומר דהתוספתא אזלא לר' יהושע דסבר תמחוין מחלקין. - והנה התם הוי שפיר השתיי' המא'

אחר מפני שהשתיי' דחמץ הוי מין אחר למי ואינו דומה לשתי' דמים. משום דהשתי' דחמץ הכהנה בהמחהו לחמץ וגמעו ומה"ט שיעדו בכזית כיון דהיה מתחילה אוכל, וכמו שפירש בחסדי דוד להתוספתא. עוד מבואר בזה בחידושנו למסכת מעילה י"ז: תוס' ד"ה כל שטומאתו ושיעורו שוה מצטרפין. שמעתי מקשה מאי איצטריך קרא לר"ע וכו' ומתרצא דמיירי ברביעית הבא משני נפלים וכו' יעוי"ש. וקשה הא לר"ע לשיטתו דסבר בפר"ב דאהלות מ"ב דם קטן שיצא כולו ר"ע אומר כל שהוא, יעוי"ש. וא"כ לא בעי צירוף, ומצאתי בתוס' יוהכ"פ שהקשה בזה ומתרץ דמיירי שחסר מן הדם שיצא, היינו שיצא פחות מרביעית וגם נחסר מזה, ולזה בעי צירוף וזה נלמד מקרא עכת"ד, יעוי"ש. אבל נראה שסברא זו במחלוקת שניי' אליבא דר"ע. והיינו דאיתא בתוספתא פר"ג דאהלות אמר רבי יהודה לא נחלקו ר"ע וחכמים על רביעית דם שיצא משני מתים שהיא טהורה, על מה נחלקו על רביעית דם שפירשה משתי רביעיות משני מתים, שר"ע מטמא וחכמים מטהרין, רבי שמעון בן יהודה אומר משום ר' שמעון לא נחלקו ר"ע וחכמים על רביעית דם שפירשה משני מתים שהיא טמאה, על מה נחלקו על רביעית דם שפירשו משני מתים, שרבי עקיבא מטמא וחכמים מטהרין ע"כ. הרי דלר' שמעון בן יהודה אם פירשו מרביעית שהוא שיעור טומאה לכו"ע ישנה בצירוף. וא"כ גם בקטן או בנפל שסבר ר"ע השיעור טומאת הדם בכל מה שיש בו. וזהו שיעור טומאתו. וא"כ דם הנפרש מהשיעור טומאה גם רבנן סברי שמטמא בצירוף רביעית, וא"כ להאי תנא אליבא דר"ע לא אפשר לאוקמי' בנפלים, דממנפ"ש אם דם הנפל כמו שהוא שיצא כל דמו לא בעי צירוף, וגם אם מיירי בשנחסר מדמן, ג"כ לא בעינן לצירוף כיון שבאו משיעור שלם, וא"כ תקשה לר"ש בן יהודה אליבא דר"ע למ"ל קרא, וכמו שהקשו בתוס': ואפשר לומר דשאני בין אם באים משיעור טומאה ממש דהיינו שהיה רביעית לכל אחד, דכיון דבא משיעור רביעית קרינן לכל אחד דהיינו החצאי רביעית דהם דם המטמאין באהל, משא"כ בשבאים מפחות מכשיעור רביעית, ואעפ"י שהם באים מכח המטמאים, דהיינו שהוא מטעם דאין לזה שיעור אינם באים בצירוף כיון שאין חשיבות שיעור להם, אלא שהוא דם כולו, וחשיבות לזה מפני שהוא דם כולו, אין לו התייחסות להיות לו חשיבות להצטרפות לשיעור, אם לא מטעם גזירה"כ אליבא דר"ע:

ובעיקר הקושיא של התוס' יוהכ"פ נראה דאין זה ענין למשנה דאהלות, דהתם מיירי שיצא הדם כולו. בזה ר"ע מטמא בר"ש וכן מוכחת מהא דאיתא בתוספתא שם שר"ע אומר טומאה בדם וטומאה בעצמות, מה עצמות אעפ"י שאין בהן רובע טמאין אף הדם. יעוי"ש. מזה נלמד הדין דיצא הדם כולי דוקא. אבל התוס' מיירי שלא יצא הדם כולו,

ובזה גם ר"ע מודה דבעי רביעית. וזה נלמד מקרא דנפשות דמהני צירוף ובלא צירוף אין כאן במה לטמאות, כיון שיש עוד דם בגוף הנפל. וזהו כוונת התוס' דמיירי בנפלים שיצא מהם דם אבל לא יצא כולו, ומיירי שאין בהן רביעית מתחילה ובעינן לצירוף ובזה פליגי ר"ע ורבנן. ובעיקר קושיות התוס' נראה דהכא לא שייך צירוף מטעם אחר והוא לפי מה שמבואר בחולין ע"ב דנלמד לרביעית דם שמטמא מדכתיב הנוגע במת בנפש האדם איזהו נפש של אדם הוי אומר זהו רביעית דם, יעוי"ש נמצא דרביעית דם זהו חיותו של אדם ופחות מזה אין בו חיותי של אדם, ואין לו טומאה. וגם אם מצרפינן שני חצאי חיות, ע"כ לא נחשב זה לחיות כי חצאי חיות אין באים בהצטרפות. - ובדוגמא לזה שכתב הרמב"ם בפר"ב מטו"מ ה"ב באבר מן החי משני אנשים אינו מטמא, ואפילו מאיש אחד אם נחלק לשנים טהור יעוי"ש. והטעם לזה דבדבר דבעינן שלימות לא שייך צירוף מטעם דעכ"פ שלם לא הוי. וה"נ במקום דבעינן שיעור חיותי של אדם, וזה ליתא בצירוף דבשני חצאי שיעור עכ"פ אין בזה שלימות החיות, ולזה בעינן קרא ללמדנו דאעפ"י שאין כאן צירוף לחיות, אבל עכ"פ רביעית דם מטמא מטעם עצמותי של דם:

אבל נראה צודק דברי התוס' דכיון דהקשו כן גם לר"ע, ור"ע ע"כ דלא סבר סברא זו, וזהו דכיון דסבר ר"ע בדם קטן שיצא כולו דלא בעינן רביעית אלא סגי בכל שהוא, הרי דסבר ר"ע דלא תלי הדבר מפני החיותו של האדם, דאם בשביל חיותו לא סגי בפחות מרביעית שזהו נפשו של אדם, ומטמא בדם קטן אפילו בכל שהוא מפני שהוא כולו, ומפני זה הקשו שפיר, ותירוצם הכרח לדין של נפלים, כמו שנתבאר:

דף פ:

שתה ציר או מורייס פטור, הא חומץ חייב, מתני' מני רבי היא וכו': שאלת אוכלין ומשקין שאינן ראוין לאכילה ולשתיי' דתנן דף פ' דפטור אם הכוונה פטור אבל אסור, או פטור ומותר:

א הנה הרמב"ם בפר"ב משביתת עשור ה"ה כתב דפטור מן הכרת, אבל מכין אותו מכת מרדות. הרי דסבר דכוונת התנא פטור אבל אסור, והטור בסי' תרי"ב מביא בשם אבי"ה דבאוכלין אפילו איסורא ליכא, ובמשקין פטור אבל אסור. וכתב הב"י דדוקא במשקין אלו שחשב התנא כמו ציד ומורייס שדרכן לאכול בטיבול, יעוי"ש. והנה לפי"ז הא דתנן במשנה אוכלין ומשקין כהדדי ובשניהן בשאינן ראוין פטור, דע"כ בציר ומורייס הכוונה פטור אבל אסור, א"כ ע"כ מיירי התנא באוכלין כאלה שג"כ פטור אבל אסור. ובשלמא להרמב"ם מיירי בכל מיני אוכלין. כיון שכולם חד דינא אית להו, אבל לרבינו אבי"ה

ע"כ צריך לומר שיש גם שני מיני אוכלין, וכן מצאתי מדייק השאג"א בסי' ע"ד. והקשה מדוע שביק הטור דינא דמתניתין דמיירי מאוכלין דפטור אבל אסור, וכתב דין חדש מאוכלין שאינן ראוין כלל שלא נזכר במשנה, יעוי"ש. והנה באמת יש לדייק בעיקר הדבר מה זה אלו האוכלין שאינן ראוין לאכילה, ומ"מ ראוין הן קצת. - ולכאורה הלא מצינו זה באוכלין, דבמשקין מצינו שאינן ראוין לשתיה, אבל ראוין הן ע"י טיבול. אבל באוכלין לא שייך זה:

ב ונראה דבאוכלין יש ג"כ אופן שהן בעצמן ראוין לאכילה, ורק האוכלן אכלן שלא כדרך אכילה, וקיי"ל בכל איסורין אין לוקין עליהן אלא כדרך אכילתן כמבואר בפסחים כ"ד ע"ב. ואוכלין אלו דינם כציר ומורייס. ומפרש רבינו אבי"ה דכוונת התנא אוכלין שאינן ראוין היינו שעשאן לאינו ראויז. והר הן בדמיון לציר ומורייס, ובאלו פטור אבל אסור. והא דכתב דבינו אבי"ה אוכלין שאינן ראוין לאכילה קאי על הני שאינן ראוין כלל מפני חסרון אוכל שאינן בני אכילה כלל כמו לולבי גפנים ובדומה. ומפרש רבינו אבי"ה דשני דינים הם דין המשנה ודין הברייתא. - והיינו דהמשנה שונה לנו הדין אוכלין שאינן ראוין דומיא דמשקין דציר ומירייס אשר בעצמן ראוין הן, אלא ששונה בתשמישן, וכן מיירי גם דין האוכלין בכעין זה אשר בעצמותן ראוין הן, אלא ששינה מכדרך אכילתן, ובזה פטור אבל אסור. ודינא דהברייתא שם ביומא דנקט אכל עלי קנים פטור, היינו פטור ומותר, ומפני שהן בעצמותן לאו אוכלין נינהו:

ג והנה יוצא מזה דלרבינו אבי"ה אוכלין שהן ראוין מצד עצמן ודק אכלן שלא כדרך אכילתן פטור אבל אסור. ויש להקשות מהא דכתב המרדכי בפ' כל שעה בשם רבינו אבי"ה דשאר איסורין מותרין אפילו באכילה. ובזה הדין דפטור ומותר, יעוי"ש. והנה הגאון שאג"א שם כתב דרבינו אבי"ה לטעמי' אזיל, יעוי"ש. אבל תמוה דלפי"ז מדוע גבי משקין כתב דפטור אבל אסור: ד ונראה דסבר רבינו אבי"ה דשאני יוהכ"פ משארי איסורים. דכל איסורי תורה האיסור הוא המאכל, - ובשלא כדרך אכילה לא אסרה תורה. משא"כ ביוהכ"פ דהאיסור על האדם שלא יאכל, - והיינו שמחויב לענות את נפשו. - א"כ כשאוכל אוכלין שראוין הן לאכילה מצד עצמן רק אכלן שלא כדרך אכילה שפיר יש מקום לומר, דעכ"פ אין זה מתענה, ולהכי שפיר יש מקום לומר. דעכ"פ אין זה מתענה, ולהכי אעפ"י שאין בזה אזהרה דכרת אבל יש בזה אזהרה דעינוי. ולא גרע משארי עינוים דהוי איסור דאורייתא להרבה פוסקים. - וזהו טעם המשנה:

ה ועוד ראיה לזה מדחזינן דדין המשנה דפטור באוכלין שאינן ראוין ומשקין שאינן ראוין. ולכאורה היא משנה שאינה צריכה דמדוע ישתנה יוהכ"פ משארי איסורי תורה.

וגם מדוע לא הביא הש"ס בפסחים ראיה ממשנה דיוהכ"פ. וע"כ צריך לומר דשאני יוהכ"פ מטעם שכתבנו:

ו אמנם הרמב"ם לא סבר לה אלא פסק דבכל אוכלין שאינן ראוין אפילו מצד עצמן הוי הדין דפטור אבל אסור. - ובשארי איסורים אינו מבואר דעתו להדיא. ומשמע שאינו כמו ביוהכ"פ. והיינו מדלא כתב בפרי"ד ממ"א כמו שכתב הכא ביוהכ"פ, ובפר"י ממ"א הכ"ד כתב דאיסור אכילת יוהכ"פ הוא מין בפני עצמו. - ועי' מרן מה שכתב. אבל לדעתי נראה דכוונתו שהוא בפני עצמו לומר דכיון דביום הכיפורים יש איסור מטעם דבעי עינוי, לכן גם שלא כדרך אכילתן אסור. ולהרמב"ם דסבר דהשארי עינוים הוי גם כן מדאורייתא יש בזה איסור דאורייתא:

ז תניא בתוספתא דיומא אכל עלה קנים עלי גפנים עלה תאנים ועלה חרובין וכל דבר שאינו ראוי לאכילה פטור. עלה חזרים עלה כרשין עלה בצלים עלה ירקות וכל דבר שראוי לאכילה חייב. והנה יש לדייק דמרישא משמע דדוקא עלה גפנים אינם ראוים לאכילה, אבל לולבי גפנים בני אכילה נינהו. וזהו כמו התנא דברייתא שבסוגיא. ואילו בסיפא תנא הראוין לאכילה ולא חשיב לולבי גפנים. - ואפשר לומר דסבר האי תנא דבל דבר שמתקשה אח"כ ונעשה עץ לא נחשב ראוי לאכילה ואינו אוכל כלל והני לולבי גפנים מתקשים אח"כ לעץ כמבואר בסוגיא. אבל לפי"ז תמוה מסוגיא דברכות ל"ו דאיתא שם קורא פליגי רב ושמואל לענין ברכה. אם מברכין בורא פרי העץ או שהכל, אבל לכו"ע אוכל הוא, הרי מבואר דאעפ"י שסופו להקשות ולהיות נעשה עץ, מ"מ מדי אוכל לא יצאת. - ודוחק לומר דסוגיא דהתם דלא כהתוספתא:

ח והנה לשיטת רבינו אבי"ה יש ליישב התוספתא, והיינו דהתנא סבר דכל אלו שחשיב בכלל פטור, היינו פטור ומותר. מפני שאינם בני אוכלין כלל. ובסיפא חשיב לחיוב אותן שהן בני אוכלין לכהפ"ח למי שהוא רעב. ולהכי לא חשיב לולבי גפנים משום דסבר האי תנא דכיון דסופו להקשות ולהיות עץ אעפ"י שאוכל הוא לפי שעה, אבל על אוכל כזה לא חייבה תורה כרת, אלא הרי הוא בכלל איסור מפני שיצא מכלל עינוי. - ואין בו אלא איסור עשה משום ועניתם. ולזה לא נחית התנא לזה. ולהכי לא חשיב ללולבי גפנים בין ברישא בדין פטור, ובין בסיפא בדין חיוב. - משום דסבר דיש לזה דין עצמו. אבל כל זה אתי שפיר לשיטת רבינו אבי"ה דסבר דאלו המינים האוכלן ביוהכ"פ פטור לגמרי. אבל לשיטת הרמב"ם דסבר דגם בהמינין שאינן ראוים כלל הדין פטור אבל אסור, א"כ תקשה היאך מתפרשא התוספתא. ומזה ראיה לשיטת רבינו אבי"ה שכתב הטור:

ט והרמב"ם ע"כ סבר דבזה פליגי שתי הברייתות היינו התוספתא עם הברייתא הובא בסוגיא דהברייתא שבסוגיא מחייבת על לולבי גפנים, ע"כ סבר דאוכל שסופו להקשות דינו כאוכל גמור משום דמשגיחין על ההווה. וסבר ג"כ דאוכלין שאינן ראוין כלל הוי פטור אבל אסור. והיינו דבכל אופן שמילא כרסו מהן יצא מכלל ועניתם. ולוקה על זה מכת מרדות: י נמצא דבאוכלין שאינן ראוין כלל לאכילה אם יש בזה איסור תורה פליגי רבותינו הרמב"ם וראבי"ה. דלהרמב"ם אסור ולראבי"ה מותר. וזהו משום דהרמב"ם אזיל בתר תנא דהברייתא שהובא בש"ס בסוגיא. והראבי"ה אזיל בשיטת התוספתא, וכמו שנתבאר יא כתב הרמב"ם בפר"ב משביתת עשור ה"ד אכל מעט וחזר ואכל וכו' כדי אכילת שלש ביצים וכו' שתה מעט וחזר ושתה אם יש מתחילה שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה כדי שתיית רביעית מצטרפין לשיעור ואם לאו אין מצטרפין, מקור הדין בתוספתא דיומא. ופליגי שם ופסק כמ"ד דהשיעור במשקין כדי שתיית רביעית. והקשה הה"מ מהא דכריתות לענין לפסול את הגוי' ע"י משקין טמאין שהוא שיעור בכדי אכילת פרס. וכן פסק הרמב"ם בפר"ח מאבוה"ט. ומתרץ דעשו חכמים חיזוק בטומאת גוי' של דבריהם, יעוי"ש. ביאור הדברים דבאמת סבר הרמב"ם דלאחר ששהה שיעור שתיית רביעית אין כאן צירוף. - אבל שם בטומאת גוי' החמירו שיצורפו המשקין בשיעור יותר גדול שהוא אכילת פרס, והוא מפני החומרא:

יב והנה הלח"מ הקשה מהא דכריתות שם בשותה יין ונכנס למקדש דמצטרפת השתייה בכדי אכילת פרס, והא התם הוי איסור תורה. ואין לנו לעשות חומרא, וממילא כששהה שיעור שתיית רביעית הרי"ז כאילו לא שתה, יעוי"ש. והנה דבריו תמוהין דאיברא דבמשנה תנן שם בשתויי יין למקדש דהשיעור בכדי אכילת פרס אמנם ר' אלעזר פליג שם וסבר דבעינן דוקא שתיי' דבת אחת ממש וכך פסק הרמב"ם בפר"א מבי"מ ה"א דבהפסק מעט ג"כ אינו חייב:

יג עוד נראה דגם רבנן דהתם דסברי דהשיעור באכילת פרס והיינו דאף אמרינן דבאיסורין בעינן שיעור שתיית רביעית כמו הכא ביום הכיפורים וכדומה בשארי איסורין כמבואר בפרי"ד ממ"א. אבל כל זה לענין איסורין שתליא בהנאה, ולא מחשב הנאת גרון בשהפסיק יותר מכדי שתיית רביעית ולא דמי לאכילה שהנאתה נמשכת יותר, וכמו"ש המהרי"ק הובא בכס"מ בפר"י מתרומות לחלק בין שתיית איסור לטומאת גוי', יעוי"ש. וה"נ בהא דשתייה לענין כניסה למקדש שלא תליא בהנאה, דהיינו משום שנהנה מאיסור דהרי גם בשתייה דמצוה אסור לכנס למקדש אח"כ, ומצטרף גם באכילת פרס. - משום דלא דמי לאיסורין שחיובו משום שתייה דהנאה. וא"כ אתי שפיר דינו של

הרמב"ם הכא גם אליבא דרבנן דהתם גבי כניסה דלמקדש. אבל בלא"ה לא קשה מהא דכניסה מקדש כמו שכתבנו לעיל:

יד כתב הרמב"ם בפר"ב משב"ע ה"ו וז"ל שתה חומץ מזוג במים חייב. והנה מבואר דעתו דבחומץ חי פטור. - ומשמע אפילו בששתה הרבה. ותמוה דבגמ' מבואר דבשתה הרבה חייב, וכבר הקשה בזה הב"י, ועי' בלח"מ:

טו ולולא דמסתפינא אמינא דהרמב"ם אזיל בזה לשיטתו דסבר דשיעור שתייה בכדי שתיית רביעית, ותו לא. ובחומץ חי אי אפשר לשתות רביעית בבת אחת. וא"כ לא יצוייר אלא בשתייה דמועטת ע"י הפסקות. והוא בשיעור אכילת פרס. והפירוש בגמ' טובא מי אמרי, היינו טובא שתיית רביעית בכדי אכילת פרס, וסברת הסוגיא דגם בשתייה השיעור בכדי אכילת פרס. - אבל הרמב"ם דסבר דבשתייה השיעור כדי שתיית רביעית דוקא. וזה לא אפשר לשתיית חומץ חי בבת אחת. והשותה בטלה דעתו. ובזה יש לומר דשיטת הרבינו ירוחם והכל בו דסברי דבשותה הרבה חומץ חייב. היינו בשתייה בכדי אכילת פרס ושותה מעט מעט ע"י הפסקות רבות. והוי שפיר דרך שתייה בכך. נמצא דזה תליא בפלוגתא דשיעור שתייה, וכמוש"נ:

טז אמנם קשה טובא בהא דפסק הרמב"ם בפר"י מתרומות ה"ז וז"ל או גמע את החומץ הרי"ז משלם קרן וחומש. ותמוה דהרי גם בתרומה השיעור שתייה בכדי שתיית רביעית כמו"ש הרמב"ם שם בה"ב. וא"כ בחומץ חי אין דרך שתייה בכך, ולא הוי אלא מזיק בעלמא ודוחק לומד דמיירי במזוג, מדכתב סתם. ואפשר שזהו כוונת הראב"ד שם בהשגה שכתב שם וז"ל דאפשר דלגבי תרומה מזיק הוא. אבל דבריו מוקשין ביותר מפני שדבריו סותרין זה את זה דהכא בשביתת עשור פסק דבשותה חומץ חי פטור, אלמא דמזיק הוא, והתם בתרומה פסק דמשלם קרן וחומש, ומצאתי בחידושי מהר"ם ב"ח שמביא לתרץ דהכא ביוהכ"פ בעינן שתיית מלא לוגמא בכדי שתיית רביעית פטור מטעם דאזוקי מזיק ליה. אבל התם בתרומה מיירי בשותה מעט מעט, ואינו דרך שתייה אלא דרך גמיעה, באופן זה לא אזוקי מזיק יעוי"ש והנה לשון הרמב"ם מורה כן דבתחילה כתב שותה יין וחומץ, ובחומץ לבדו נקט לשון גמיעה אבל דבריהם תמוה טובא דהרי הרמב"ם פסק דגם בתרומה בעינן שתייה באופן ששותה בשיעור שתייה דרביעית כמבואר שם בה"ב, וא"כ דין התרומה ודין יוהכ"פ אחד הוא:

יז ונראה ליישב דשאני תרומה מיוהכ"פ, והוא דביוהכ"פ הוי החיוב דוקא בשתיי' ולא באופן אחר. אמנם בתרומה רבתה תורה גם סיכה, וכן פסק הרמב"ם ובסיכה ע"כ לא בעינן שיסוד השיעור בכדי שתיית רביעית, וגם אם שוהה הרבה חייב כיון שדרך בכך.

ולפי"ז תצא דין חדש דגם במשקין כאלה אשר אינם בשתייה ממש, אלא כעין שתייה לא בעינן בזה שתהי' ההשתמשות עפ"י דרך שתייה ממש. אלא גם אם שתה והיה שוהה ג"כ שפיר דמי וזהו הגומע חומץ חי שאין דרכו בשתייה, ואם שתה לא בעינן שתהי' השתייה כשיעור שתייה ממש הנה בזה סגי לחייבו גם בגמיעה שהוא במעט מעט, והוא מפני שכן הוא הדרך בני אדם בדבר זה, ולא גרע מסיכה. ואפשר שגם אם שוהה יותר מאכילת פרס חייב. אמנם ביוהכ"פ באופן זה אין לחייבו, כיון דלא חייבה תורה אלא על שתייה ממש, ובגמיעת חומץ חי שהוא במעט מעט אין זה דרך שתייה. ואתי שפיר פסקי הרמב"ם, כמוש"נ:

דף פב.

א משנה, התינוקות אין מענין אותן ביוהכ"פ. ופירש"י אין חייבין למנוע מהן מאכל. משמע דבידים אין ליתן להם, אלא שאין למנוע מהן מאכל. ולכאורה כוונת רש"י דיש בזה הדין דקטן אוכל נבלות שאין בי"ד מצווין להפרישו. אבל אסור לספות לו בידים כמבואר ביבמות קי"ד. אבל נראה כי זה לא שייך הכא. והיינו דיש הבדל בין הדברים אסורים מצד עצמן כמו נבלות וטרפות, לבין דברים שמותרים הם מצד עצמן, ורק איסור גברא שמוזהר עליהם. וזה הדבר כי הדברים האמורים מצד עצמותן בזה אמרה תורה דאסור לספותן בידים ובזה מיירי הני תלתא קראי המבואר שם ביבמות. משא"כ הדברים המותרים מצד עצמה ורק איסור גברא יש בזה כמו ביוהכ"פ שהמאכל מצד עצמו אין עליו איסור, ורק אזהרה על האדם שלא יאכל, בזה לא אמרה תורה שאסור לספותן בידים, וא"כ אין להעמיס בכוונת רש"י שכוונתו דאסור לספותן בידים וע"כ דבזה שהמאכל מצד עצמו מותר אין בזה אלא גדר חינוך גרידא. ונראה דכוונת רש"י דאין ליתן להם בידים משום דלא אתי למיסרך כמו שאמר הש"ס עירובין מ' ע"ב לענין כוס של ברכה, ופירש"י שם שמא יעשה כן לאחר שיגדיל. ואעפ"י שפירשו שם התוס' דזה דוקא גבי זמן שהוא קבוע, יעוי"ש. אמנם אם יעשה כן שנה אחר שנה בקטנותו שיתן לו לשתות חיישינן דאתי למיסרך. להכי פירש"י דבשביל זה אין ליתן לו בידים דק אין למנוע מהן מאכל. ובזה איכא היכרא משארי הימים. איברא דיש לומר דדוקא התם דאיכא מצוה שייך אתי למיסרך בגדולתו כמו התם בברכה דזמן, ואתי למיטעי דמותר בשתי' מטעם הברכה, וזה לא שייך הכא. אבל נראה דסבר רש"י דגם בזה שייך קצת אתי למיסרך, אם לא יעשה אביו איזה שינוי ויתן לו לאכול כבשארי הימים. ולכהפ"ה יש לתינוק לידע קדושת היום שאין נותנין לאכול בידים. ורש"י מדייק זה מלשון התנא

אין מענין אותן, שהוא לשון שלילה שמשמעו שעכ"פ אין ליתן לו בידים. ועוד דבסוגיא דשבת קל"ט מבואר דגם בלעדי עסק המצוה שייך חששא דאתי למיסרך דאיתא שם רב משרשיא יהיב פרוטה לתינוק עכו"ם וזרע ליה כשותא בכרמא ופריך שם וליתן ליה לתינוק ישראל. ומשני אתי למיסרך, וזהו כוונת רש"י הכא:

ב אמנם הרשב"א לא סבר כן, דהנה כתב הרשב"א בחידושיו ליבמות שם מדוע חיישינן לאתי למיסרך דא"כ היאך מאכילין לתינוקות ביוהכ"פ, וכדאמרינן מעשה בשמאי שלא רצה להאכיל בידו אחת וגזרו עליו להאכיל בשתי ידיו, וכתב שם לחדש דבל היכא שהוא משום צרכו של תינוק לא חיישינן לסרוכי, ודוקא כשהוא לצורך עצמנו חיישינן יעוי"ש. מבואר דשיטת הרשב"א דלא כפירש"י. והא דבאמת מותר לספות בידים מבואר שם ברשב"א לחלק בין אם האיסור הוא מצד עצמו לבין אם האיסור הוא מצד היום כמבואר שם: ג איברא דשיטת רש"י דאסור להאכיל לקטן ביוכ"פ תמוה טובא מהא דשמאי הזקן דלעיל ע"ז ע"ב דגזרו עליו להאכיל בשתי ידיו. וע"כ מיירי שהי' יכול התינוק ליטול גם מעצמו דאל"כ לא הי' מחמיר שמאי במקום סכנה, והרי מבואר להדיא דמותר להאכיל לקטנים ביוהכ"פ:

ד ונראה דרש"י מפרש דשם מיירי שחשו פן לא יטול התינוק ויבוא לידי סכנה או דמיירי שם באוכל פחות מכגרוגרות, ואפילו אם חצי שיעור אסור מן התורה, אבל אפשר שאין זה בכלל האיסור דלא ספינן בידים דזה על שיעור נאמרה, והיינו אפילו באיסורין שהן מצד עצמן:

ה והנה מה שחידש הרשב"א לחלק בין איסור יומא לבין אם האיסור מצד עצמו נראה דתליא בפלוגתא דאיתא בירושלמי פר"ב דפסחים ה"א דאיתא שם לא יאכל חמץ לעשות את המאכיל כאוכל. ואתה אומר לעשות המאכיל כאוכל או אינו אלא לאורו בהנאה, וכשהוא אומר לא תאכל עליו חמץ, הא למדנו שהוא אסור בהנאה, מת"ל לא יאכל חמץ לעשות המאכיל כאוכל דברי ר' יאשיה, רבי יצחק אומר אינו צריך אי מה שרצים קלים עשה בהם את המאכיל כאוכל, חמץ החמור אינו דין שנעשה בו את המאכיל כאוכל, ומת"ל לא יאכל חמץ לא בא הכתוב אלא לאוסרו בהנאה, ע"כ הסוגיא. ויש להבין במה פליגי הני תנאי. והלא באמת יש ללמוד איסור להאכיל לקטנים מק"ו משרצים. - אבל נראה דבזה פליגי, דר' יאשיה סבר דאין ללמוד משרצים מטעם דאסורים איסור עצמן, משא"כ בחמץ שלא הוי אלא איסור יומא והיינו דסברי הני תנאי כר' שמעון דחמץ מותר לאחר הפסח, ור' יצחק סבר דאין הבדל בין אסור עצמו לאיסור יומא, וא"כ חזינן דפליגי תנאי בזה והוא הדין לענין יוהכ"פ להאכיל לקטנים תליא בפלוגתא זו. ומפרש רש"י

דלשון המשנה מורה דגם איסור שתלוי ביום ג"כ נלמד מק"ו משרצים דאסור להאכיל לקטנים, ושיטת הרשב"א כר' יאשיה:

ו שם, במשנה, אבל מחנכין אותן לפני שנה וכו', הקשו בתוסי"ש הא דאמדינן בכל דוכתי קטן אוכל נבלות אין בי"ד מצווין להפרישו, השתא חנוכי מחנכינן. אפרושי מאיסורא מיבעי, ואומר ה"ד אליעזר ממיץ דחינוך לא שייך אלא שיעשה מצוה וכו' יעוי"ש. וכן כתבו התוספות בנזיר ב"ח ד"ה בנו, - והנה לכאורה אפשר לומר דהא דאין בי"ד מצווין להפרישו, הוא מדאורייתא, אבל מדרבנן איכא מצוה דחינוך גם בלאפרושי מאיסורא. כמו שאיכא מצוה לחינוך דמצוה. וכן כתב הרמב"ם בסוף ה' מ"א וז"ל אעפ"י שאין בי"ד מצווין להפרישו לקטן, מצוה על אביו להפרישו ולגעור בו כדי לחנכו בפרישה ובקדושה שנאמר חנוך לנער עפ"י דרכו, והובאו דברי הרמב"ם ברשב"א יבמות שם, והוסיף עוד וז"ל ונראין היו דבריו שהרי קטן שהגיע לחינוך מחנכין אותו למצות, וא"כ היאך אין מפרישין אותו מן האיסור עכת"ד, יעוי"ש. - מבואר דפליגי רבותינו ה"ה ה"ר אליעזר ממיץ עם הרמב"ם והרשב"א אם יש מצוה דחינוך לאפרושי מאיסורא. ולכאורה מוכח כשיטת הרא"מ מהא דתנן שם קטנה בת ישראל שנישאת לכהן, ומשמע דמיירי אפילו בשהגיעה לחינוך ואפ"ה פריך שם קטן אוכל נבלות הוא, ובאמת הקשה הרשב"א מזה על הרמב"ם אבל יש לומר דשאני התם משום דאח"כ תהיה מותרת כשתגדיל ויבעול לשם קדושין, והיינו דעיקר החינוך על להבא שלא תזלזל באיסורים, והבא בגדלותה תהי' מותרת:

ז והנה בסוגיא פליגי בענין משלימין. וגירסת הרי"ף בדברי רב הונא ודרב נחמן דקטן בן י"ב משלימין מדאורייתא וכתב הרא"ש דטעמייהו משום דר"ה ור"ג סברי דתוך המרק כלאחר הפדל, והקשה הרא"ש מ"ש הכא לענין להתענות ביוהכ"פ יש חיוב בבן י"ב שנים יותר מכל המצות שבתורה יעוי"ש. והיא תמי' רבתי. - ונראה דאפשר לומר דכיון דמדרבנן מחויבים בהשלמה. וכשמקבלים עליהם לצאת דין דרבנן הרי זה כעין נדר, כדין כל קבלה שהוא בנדר נדר, וכיון שהוא מופלא סמוך לאיש דנדרו נדר - ממילא נעשה מחויב להשלים מדאורייתא - אבל זה אתי שפיר רק לרב הונא דסבר בנדה מ"ו דהקדיש הוא ואכל לוקה, ועי' שם בסוגיא אי מופלא סמוך לאיש דאורייתא מילקא נמי לקי ובתוס' שם, וצ"ע:

א שם משנה, עוברה שהריחה וכו'. והנה מדנקט, עוברה, ולא נקט מעוברת. יש לדייק דגם אם הוי הסכנה רק בעבור העובר ג"כ מאכילין אותה, וזהו כשיטת הבה"ג והרמב"ן הובא בד"ז. ומרש"י משמע, דהעובר שהריח יש סכנה לשניהם. ואתי שפיר ג"כ, לשון

המשנה דנקט עובדה שהריחה, דהיינו דאף אם רק העובר הריח ג"כ הסכנה לשניהם, וזהו כשיטת, הרא"ש והר"ז: ב שם, ת"ר עוברה שהריחה בשר קודש או בשר חזיר תוחבין לה כוש ברוטב וכו' ואם לאו מאכילין אותה רוטב עצמה וכו'. ובספר תוס' יוהכ"פ הקשה לשיטת הר"ת דסבר דטעם כעיקר נהפך להיות כולו איסור ולוקין עליו בכזית, וא"כ אמאי קאמר דבתחילה נותנין מן המרק, ואח"כ מן השומן עצמו, והלא כיון שטע"כ דאורייתא א"כ מה לי מרק ומה לי שומן עכת"ד, יעוי"ש. ונראה דנפק"מ לענין שיעור, והיינו דהשומן שיעורו בכזית בשארי איסורים וביוהכ"פ שיעורו בככותבת, אבל המרק תורת משקה עליו, ושיעורו ברביעות, שהוא שיעור יותר גדול מכזית וגם ביוהכ"פ שיעור מלא לוגמא שהוא רק פחות מעט מן הרביעות כדאיתא ברמב"ם פר"ב משבי"ע. אבל עכ"פ יותר הוא משיעור כזית, וא"כ אפשר שיתיישב דעתו בפחות מרביעית, ולא הוי רק איסור חצי שיעור לגבי יוהכ"פ, אבל יותר הוא מכזית ואין לומר דבמשקה יש חומרא לענין צירוף בכדי שתיית רביעית, אבל אפשר דהר"ת סבר דגם במשקה שיעורו ג"כ בכדי אכילת פרס, וכגירסת הגר"א בתוספתא דיומא פר"ד. וזהו הכוונה שמאכילין אותו בתחילה המרק ואח"כ השומן:

ג והנה הרמב"ם בפרי"ד ממ"א הי"ד הביא האי דינא דברייתא לשארי איסורים, אבל השמיט הא דתניא תוחבין לה כוש ברוטב ולפלא שלא העירו בזה הנו"כ, ובמעשה רוקח בפ"ב משב"ע העיר בזה. ונראה דכיון דהרמב"ם סובר דטעמו ולא ממשו אינו אסור, אלא מדברי סופרים כמבואר בפרט"ו ממ"א ה"א, וזהו שפוסק כד' יוחנן במס' ע"ז ס"ז יעוי"ש. להכי סבר דמאכילין אותה המרק שהוא טעמו ולא ממשו, כיון שהוא ג"כ דק איסור דרבנן, אפילו בשיעור רביעית ויותר בשארי איסורים ד שם, ואם לאו מאכילין אותה שומן עצמו. וקשה מדוע לא שנה התנא דמאכילין אותה פחות מכשיעור, וכמו שאיתא בכריתות י"ג תניא התירו לה לעוברה לאכול פחות מכשיעור וכו', וגם הרמב"ם שם כתב דמאכילין אותה פחות מכשיעור. - אמנם אם אמרינן דברייתא זו סוברת דטעמו ולא ממשו אסור מדאורייתא, א"כ כיון שאכלה הרוטב שהוא אסור מדאורייתא ולא נתיישבה דעתה, וא"כ הרי כבר עברה באיסור דאורייתא, והרבה מן הראשונים סוברים כן שאיסורו מדאורייתא. ואם כן שוב אין לדקדק ליתן לה שומן חצי שיעור, מטעם כי אין הבדל בין המרק לחצי שיעור שומן, ומזה ראיה להראשונים דסברי טעמו ולא ממשו אסור מדאורייתא, וביותר אתי שפיר טפי לשיטת הד"ת דיש גם מלקות על טעכ"ע. ופירשנו דכוונת התנא בהא דרוטב שיש בזה קולא מפני ששיעורו ברביעית כדין משקה. ואפשר שיספיק לה פחות מרביעית שהוא חצי שיעור, ויש בו יותר מחצי שיעור שומן

עצמו. ולפי"ז הרי נחית התנא ג"כ להא דמאכילין אותה פחות מכשיעור. והכוונה הא דלא נתיישבה דעתה בהמרק. היינו אף בכשיעור, ממילא מאכילין אותה שומן עצמו ג"כ אף בכשיעור כיון דחזינן דלא יספיק לה פחות מכשיעור:

ה ולפי"ז בחולה שעפ"י פקודת הרופאים יש לשחוט לו עוף מפני המרק, יש לעיין אם מחללין עליו שבת ויוהכ"פ, וזהו לפי מה שכתב הר"ן דלהכי אין נוחרין עוף לחולה ע"י נכרי, מטעם שיש הרבה איסורים על כזית וכזית, אבל לענין שבת לא עבר אלא חד איסור. אמנם אם יספיק להחולה המרק יש לנו להחמיר ולחוש לשיטת הפוסקים דטכ"ע דרבנן. ולא יעבור רק על איסור דרבנן ובספר גב"ע סי' ג' מביא שכן שמע בשם הגאון ר' דוד טעביל, ובנה יסודו עפ"י דברי הב"י שהביא בשם הרשב"א בתה"א שכתב וז"ל ולענין הלכה אי טעכ"ע דאורייתא או דרבנן על מי נסמוך, בואו ונסמוך על דברי ר"ת ור"י ז"ל ובעל הלכות והראב"ד שרבים הם ואמרו להחמיר בשל תורה עכ"ל, ומשמע דמה דקיי"ל כר"ת דטעכ"ע דאורייתא אסור מן התורה הוא לחומרא, משמע דהיכא דאיתא חומרא לשיטת רש"י יש לנו לתפוס שיטת רש"י. והכא בנידון זה שהחולה נצרך רק למרק, א"כ טפי עדיף לומר לנכרי לנחור. בכדי שלא יעבוד ישראל על שחיטה בשבת, ולדינא צ"ע:

א שם, מה נערה המאורסה ניתן רשות להצילה בנפשו, והנה לגירסת רש"י אין זה חובה אלא רשות. ויש לעיין בהא דאיתא בסנהדרין ע"ג דאתיא לרודף אחר חבירו להרגו שניתן להצילו בנפשו בק"ו מנערה המאורסה שלא בא אלא לפוגמה רודף אחר חבירו להרגו על אחת כמה וכמה. ע"כ ג"כ לא הוי הלימוד אלא לרשות, מטעם דיו לבא מן הדין להיות כנדון. - אבל תקשה לפי"ז הא דהקשו התוס' שם דא מוהוכה נפקא, ותירצו דהתם רשות ואשמעינן קרא דאין לו דמים אבל הכא קמ"ל דחובה להציל יעוי"ש. ואם אמרינן דגם גבי נערה המאורסה לא הוי אלא רשות, א"כ קשה הא זה ילפינן מן והוכה. וע"כ דסברי התוס' דגבי נערה המאורסה חובה איכא להצילה בנפשו, ולרש"י תקשה קושיות התוס' דלמ"ל ק"ו מנערה המאורסה הלא מן והוכה נפקא:

ב והנה גם להתוספות יש להעיר דהלא אם אמרינן דבנערה המאורסה חובה הוי א"כ אכתי תקשה למ"ל והוכה, הלא ק"ו איכא מן נערה המאורסה, ומזה נלמד לחובה ג"כ. והנה אפשר לומר דאי לא הוי כתיב אלא גבי נערה המאורסה הוי מפרשינן לרשות, והשתא דכתיב והוכה ותרווייהו לרשות לא איצטריך, מזה שמעינן חובה, ומצאתי בתוס' יוהכ"פ שמפרש כן כוונת התוס':

ג אבל יש להעיר דהנה פריך שם הש"ס והא אין עונשין מן הדין. וקשה הא כיון דרשות אנו יודעין מן והוכה, ובאופן זה שכבר נלמד לרשות שפיר יש לדון ק"ו גם לחובה. דוגמא לזה הא דכתב הה"מ בפר"ב ממ"א דבמקום שיש איסור עשה מזהירין מן הדין ומכש"כ שעונשין מן הדין. ודוחק לומר דגם לאחר שהתירה תורה ברשות להרגו, דאין עונשין מן הדין ללמוד מהק"ו לחובה:

ד והנה הרמב"ם כתב בפר"ט מגנבה ה"ז דהרשות ביד כל אדם להרגו, ונלמד זה מן והוכה, יעוי"ש. ואילו בהא דרודף כתב בפר"א מרוצה דחובה על כל ישראל להצילו בנפשו יעוי"ש. מבואר דסבר הרמב"ם דמוהוכה הרשות ביד כל אדם, וברודף החובה ביד כל אדם וזה נלמד מק"ו מן נערה המאורסה. ובזה מיושב קושיות התוס' מדוע לא ילפינן מן והוכה, משום דשאני התם במחתרת שרק רשות ביד כל אדם להרגו, אבל שאני רודף דחובה איכא, וזה נלמד מן נערה המאורסה בק"ו, ועל זה קאמר הש"ס שפיר והא אין עונשין מן הדין: ה והנה לרש"י דסבר דרק רשות איכא בהא דנערה המאורסה להצילה בנפשו של רודף, דלפי"ז מאי פריך הש"ס שם בסנהדרין ע"ג ע"ב חטא אלו חייבי כריתות, ורמינהו ואלו נערות שיש להם קנס וכו' והיינו דפריך הש"ס דיפטור מטעם קילבד"מ, יעוי"ש. וקשה דהלא עיקר קילבד"מ נלמד מתנא דבי חזקיה והא שאני התם דהקילבד"מ היא חובה על הבי"ד להמיתו. משא"כ הכא שהוא רק רשות:

ו ונראה דלאחר שדבתה תורה הרי זה בא ללמד ונמצא למד דהיינו שמקשינן להו. והנה גבי רוצח שהוא רודף שהדין בזה יהרג ואל יעבור, ונלמד מזה דגם נערה המאורסה יהרג ואל יעבוד, וכיון שהדין בזה יהרג ואל יעבור. - נלמד מזה דחובה איכא להצילה בנפשו של רודף, כיון שהותר דמו של רודף אחרי נערה המאורסה דכמו שהדין להיות נהרג על זה. - כמובן שכן הדין להרגו להרודף אחריה, ומזה נידון דחובה הוי להצילה בנפשו. וע"כ כוונת רש"י דלולא ההיקש דהיינו מקרא דאין מושיע לה הוי אמרינן דרשות הוי, אבל אחרי הלימוד מהיקש דרוצח נלמד דחובה איכא ג"כ. ולפי"ז הלימוד מרוצח מלבד שהוא למד דניתן להצילו בנפשו הנה גם מלמד לענין יהרג ואל יעבור. וע"כ הא דקאמר ונמצא למד הכוונה אף למד כמו שפירשו התוס' שם בסנהדרין. ולפירש"י הכי פירושא דברייתא וכי מה למדנו מרוצח לנערה המאורסה, אלא הרי"ז בא ללמד ונמצא למד מה נערה המאורסה ניתן להצילה בנפשו, היינו לרשות, אף רוצח הוא ג"כ נלמד לרשות. ומלמד ג"כ הוי, מה רוצח יהרג ואל יעבוד אף נערה המאורסה יהרג ואל יעבור. וכיון שהדין בזה להיות נהרג ואל יעבור. מזה אנו יודעין דחובה הוי להרגו בכדי שלא יכשל בעבירה זו ושיטת רש"י כהרמב"ם דשאני מחתרת דהתם לא הוי לאחרים רק רשות,

ונלמד מן והוכה. ולמסקנא חובה הוי להציל בנפשו של רודף בכל עדיות. ואתי שפיר הסוגיא דסנהדרין שם דפריך ורמינהו וכו':

ז והנה הרמב"ם בפר"א מהל' רוצח שם כתב דרוצח ניתן להציל בנפשו. ומחויב להציל מטעם המ"ע דכתיב וקצותה את כמה יעוי"ש, וקשה טובא מדוע לא הביא הלימוד מנערה המאורסה כדאיתא הכא בברייתא. איברא כי כן נדרש בספרי, וכמו"ש שם הראב"ד, יעוי"ש. אבל קשה מדוע הביא דרשת הספרי ולא הביא ברייתא דידו. - והמהר"ם ב"ח הקשה בזה, יעוי"ש:

ח ונראה דהנה יש לעיין בהא דרוצח שהרג מטעם שאנסוהו להרוג, מה דינו לענין להציל נפשו של הנרצח בנפשו של הרוצח הזה. דהנה יש לומר דכיון דאנוס הוא אין עליו דין רודף, או"ד כיון שמן הדין הוא יהרג. ולא יהרוג את חבירו מטעם מה חזית, א"כ דין רודף עליו. וניתן להציל בנפשו:

ט ונראה דבזה פליגי הני תנאי היינו ברייתא זו סוברת דניתן להציל בנפשו. מטעם דהותר דמו ובד קטלא הוא. אבל הספרי סבר דאין עליו דין להציל בנפשו כיון שאנוס הוא, ומציל דמו בדמו של חבירו לאנסו אין עליו תורת בד קטלא. ואסור להציל חבירו בדמו של זה. ורק חיוב מ"ע עליו, וכמו שכתב הרמב"ם שם דביטל מ"ע ועבר על שני לאוין. אבל אכתי קשה מדוע בחר בדרשא דהספרי:

י ואפשר לומר דהרמב"ם מפרש הברייתא דידן דהרי זה בא ללמד ונמצא למר. היינו דהרוצח אינו מלמד כלום רק הוא למד ולא מלמד. והיינו כי עיקר מה שמלמדנו הרוצח הדין של יהרוג ואל יעבור מטעם מה חזית דדמא דידך וכו'. הנה הרוצח הזה לא ניתן להציל בנפשו, נמצא דבמה שהוא מלמד אינו בלמד, ומה שהוא בלמד אינו במלמד. וע"כ עיקר כוונת התנא הוא בנמצא למד, וזהו ברוצח כזה שהוא רודף להרגו ברצונו והוא דומה לרודף אחרי נערה שניתן להציל בנפשו:

יא ובהא דעריות דניתן להציל בנפשו אין חייבי לאוין בכלל זה כמבואר בסנהדרין שם, ובספר תוס' יוהכ"פ ד"ה כתב הר"ן מוסיף דבאיסור לאוין דעריות ג"כ אין בזה יהרג ואל יעבור. - ועוד יש לעיין בזה:

יב ואם יש באיסור נדה הא דניתן להצילו, נראה לפי מה שמבואר בסנהדרין ע"ד אפגמא זוטא לא קפיד רחמנא, ופירש"י דדין זה שייך רק במי שנעשה ממזר. וממילא הנדה ליתא בכלל הזה. וכן מוכח בגמ' כתובות ל"ב ע"ב אלא עולא תחת תחת גמר. והקשה מהרש"ל א"כ למה ניבעי תרי קראי וכו' היכא דבעל נדה, וקשה הא קרא זה באונס כתיב

דהיינו קרא זה דתחת אשר ענה. ובנדה פטור מטעם דניתן להצילו בנפשו. וע"כ מוכח דנדה ליתא בדין ניתן להצילו בנפשו. ובספר מקמ"ה להגאון מהרי"מ העיר בזה:

דף פג.

א גמרא. אבל לענין אומדנא בתר דעות אזלינן. ה"מ לענין אומדנא דממונא, אבל הכא ספק נפשות הוא ע"כ. והנה לכאורה זה תליא בפלוגתא דרב ושמואל לקמן פ"ה דפליגי אם אזלינן בפקוח נפש בתר רובא. ושמואל סבר דאין הולכין בפק"ג אחרי הרוב. מטעם שהוא ספק נפשות. אבל תמוה מדוע סתים הסוגיא. ולא קאמר הש"ס דזה הוי אליבא דשמואל:

ב והנה לכאורה אפשר דהש"ס סתים זה להורות לנו דהלכתא כשמואל. ואפשר שזהו טעמו של הרב אלפס דפוסק כשמואל. - אעפ"י שקיי"ל דבכל מקום דפליגי רב ושמואל הלכה כרב באיסורא. ושם דהשאלה לענין לפקח את הגל בשבת הלא הוי זה איסורא, ויש לפסוק כרב. ויש לומר דסמיך הרב אלפס אסוגיא דידן דמסיק דלא אזלינן בתר רובא מטעם דהשאלה נוגע לנפשות: ג והנה הר"ן כתב ז"ל מיהו איכא מ"ד דבמסקנא דסוגיין לא סליק הכי, אלא אפילו באומדנא דחולה הולכין אחרי רוב דעות, וכן דעת רב אחא משבחא וכן דעת רש"י ז"ל דלמסקנא אזלינן בתר רוב דעות שכתב לקמן בההיא דתניא אבל מצטרפין לדעת אחרת וכו' אבל מצטרפין למיהוי פלגא ופלגא וספק נפשות להקל, ולא נהירא דכיון דבגמ' חזינן בהדיא דבאומדנא דספק נפשות אין הולכין אחר רוב דעות, לא דחינן לה בסברא בעלמא, וכן דעת הרמב"ם ז"ל בפר"ב מהל' שב"ע עכ"ל, והנה מה שכתב בשם הרמב"ם דלא אזלינן בזה בתר רוב. תמוה דהרמב"ם כתב בהדיא בפר"ב משב"ע ה"ח וז"ל מקצת הרופאין אומרין צריך ומקצתן אומרין אינו צריך הולכין אחר הרוב עכ"ל, ועי' בהה"מ. ומצאתי בב"י או"ח סימן תרי"ח שהקשה על הר"ן בזה. אבל עכ"פ מבואר דפליגי בזה רבותינו. אבל יש להבין מדוע לא הרכיב הר"ן דזה תליא בפלוגתא דרב ושמואל לקמן. והוי בזה הרב אלפס לשיטתו שפוסק בפלוגתא דרב ושמואל כשמואל דלא אזלינן בתר רוב, וכן פוסק הכא באומדנא דלא אזלינן בתר רוב. והרמב"ם דפוסק הכא דאזלינן בתר רוב. הנה גם בהא דלפקח את הגל דשבת פוסק בפרט"ו מא"ב הכ"ו דדוקא במחצה על מחצה מפקחין אבל ברוב נכרים אין מפקחין. וזהו לשיטתו. והנה הטור פוסק כשמואל באה"ע סי' ד' הנה גם הכא בהא דיוהכ"פ פוסק ג"כ בסימן תרי"ח דאין הולכין בתר רוב דעות. והרי זה מתאים לפי פסקו באה"ע. אבל לפלא שלא כתבו הפוסקים דזהו דינו של רב ושמואל:

ד והנה בעיקרא דהאי דינא דשמואל, והפוסקים כוותי' דאין הולכין בנפשות אחרי הרוב לכאורה הלא עיקר הדין דרוב הוא מאחרי רבים להטות האמור גם בדיני נפשות, והתורה אמרה ושפטו העדה והצילו העדה שמזה נלמד דספק נפשות להקל. ומ"מ אזלינן בתר רובא, ומוציאין את זה להריגה. אעפ"י שלדעת המיעוט סנהדרין אינו בר מיתה, וא"כ חזינן דאזלינן בתר רוב גם בנפשות:

ה ונראה לפי מה שכתבו התוס' לקמן פ"ה ד"ה ולפקח הגל אינו כן, אומר ר"י דהיינו טעמא דאין הולכין בפיקו"נ אחר הרוב משום דכתיב וחי בהם ולא שימות בהם שלא יוכל לבוא בשום ענין לידי מיתת ישראל עכ"ל, ולכאורה אין לזה ביאור דמה מהני הא דכתיב וחי בהם. - דהלא מצינו שאמרה תורה ושפטו העדה והצילו העדה, ומטעם זה ספק נפשות להקל, ומ"מ אזלינן בתר רובא, וזהו כי הרוב מכריע דליכא בזה דין הצלה, וא"כ גם בהא דאמרה תורה וחי בהם. די לנו להקל בספק השקול אבל לא כנגד רוב. כיון דברובא אמרה תורה שאין כאן ספק והמיעוט כמאן דליתא דמיא: ו ונראה דכונת התוס' כך הוא דכיון שאמרה תורה וחי בהם ולא שימות בהם. דע"כ הכוונה שלא ימות אדם מצד דיני התורה, וכל דיני התורה נדחים לגבי חיי אדם. (והיינו לבד מהשלש עבירות), וא"כ הא דאזלינן בתר רובא הוא ג"כ דין מדיני התורה, וממילא כשנוגע לחיי אדם, נדחה דין זה דאזלינן בתר רובא כמו שנדחים שארי דיני התורה כמו שבת וכדומה. זה נראה בביאור כוונת התוס' בשיטת שמואל דאמר דאין הולכין בפיקו"נ אחר הרוב ורב דפליג בזה דגם בזה הולכין אחר הרוב, ואם רוב נכדים אין מפקחין את הגל בשבת מטעם דכיון דהרוב מעיד שנכרי הוא. וא"כ לפי הכרעת הרוב, אין כאן האי דינא שאמרה התורה וחי בהם ולא שימות בהם, משום דדין זה על ישראל נאמר וכיון שהרוב מעיד שזה אינו ישראל, א"כ אין בזה ענין לבטל דיני התורה, משום דעל זה גופה אנו דנין. אם המאורע כזה נכלל בהאי דינא, ממילא סבר רב דהרוב הוא בתקפו: יז אבל בנידון סוגיא דידן דבר ישראל הוא בודאי, ועליו אמרה תורה וחי בהם ולא שימות בהם וגם הרופאים שאמרו אין צריך אבל גם עליהם הוטל הדין לקיים מה שנאמר וחי בהם ולא שימות בהם וא"כ יש להם לחוש גם לדעת המיעוט שאומרים צריך וזהו סברת הש"ס והפוסקים דסברי דאין הולכין בזה בתר רוב. כיון דדין התורה דבטלו כל דיני התורה וגם דין זה דאזלינן בתר רוב לא מוטל עליו, וממילא מוטל זה גם על האומרים שאינו צריך לחוש להאומרים צריך. וממילא סברי דגם רב דפליג על שמואל בהא דמפקחין את הגל הכא מודה, וזהו דדוקא התם דהרוב מעיד שאינו בכל עיקר הדין של וחי בהם. והחולקים סברי דכיון דגם בזה כיון דרוב אומרים שאינו צריך הרי בכלל וחי בהם, מפני שהרוב האומרים

שאינו צריך הרי זה כמבורר לפנינו שהתענית לא יזיק לו. ואפשר להעמיס זה דפליגי בכח הרובא מה הוא, אם הוא כמברר, או שרק דין הוא, ואינו בבירור, וזהו כשיטת הרא"ש הובא בשיט"מ ב"מ בהא דקפץ אחד מן המנוין: ח ובזה יובן דכל זה לא שייך בהא דסנהדרין הדנין דיני נפשות, דע"כ אין זה ענין להא דוחי בהם ולא שימות בהם. משום דע"כ לפי דעת הרוב בר חיוב מיתה הוא מן התורה וממילא אין זה ענין כלל לנידון דידן. ועי' בספרנו נזר הקודש למנחות ס"ד ועוד שם בענין פקו"נ:

ט והנה הב"ח לקמן פ"ד ע"ב הקשה לרש"י שכתב מצטרפין למיהוי פו"פ יעוי"ש. והנה אישתמיטתי' לפי שעה מה שכתב הר"ן דמדברי רש"י מוכח דמסקנא הוי דאין הולכין אחר הרוב:

י שם משנה, מי שנשכו כלב שוטה אין מאכילין אותו מחצר כבד שלו, ופירש"י ואעפ"י שנוהגין הרופאים ברפואה זו אינה רפואה גמורה להתיר לו איסור יעוי"ש ולכאורה קשה דמשמע מרש"י דלפעמים מעלה ארוכה, וא"כ מדוע לא נאכיל אותו מספיקא כדין פיקו"נ ג"כ קיי"ל ספק נפשות להקל. ובתוס' יוהכ"פ עמד בזה בתמי' יעוי"ש. ונראה דרש"י לשיטתו דגם בנפשות אזלינן בתר רובא ולא אמרינן ספק נפשות להקל כמו שמדייק הר"ן בשיטת רש"י, וכמו שכתבנו לעיל. וסבר רש"י בסברת רבנן דסברי דרק על צד המיעוט מעלה ארוכה ועפ"י רוב אינו מועיל מאומה, להכי אסור. ור' מתיא בן חרש מתיר, פירש"י דסבר רפואה גמורה היא, יעוי"ש, ולכאורה מה שייך פלוגתא במציאות, אבל אפשר דסברת ר' מתיא בן חרש דחיישינן למיעוטא בנפשות להקל, ואם מרפא על צד המיעוט נקרא רפואה גמורה:

יא שם, ת"ר מנין היו יודעין שהאירו עיניו משיבחין בין טוב לרע, אמר אביי ובטעמא ופירש"י משיודע להבחין בין טעם תבשיל יפה לטעם תבשיל רע יעוי"ש. וקשה מדוע השמיטו הרי"ף והרמב"ם הא דאמר אביי ובטעמא. ובתוספות יוהכ"פ עמד בזה בצ"ע:

יב ונראה דסברי, דאביי לשיטתו בהא דאמר בע"ז ס"ו לענין מב"מ מה זה נקרא מב"מ, וסבר אביי דאזלינן בתר טעם דאם הטעמים שווים נקרא מב"מ, ואם הטעמים שונים נקרא מבשא"מ. ורבא סבר דאזלינן בתר שמא יעוי"ש. - נמצא דרבא סבר דשינוי הטעם אינו מעלה ואינו מוריד להכי כיון דקיי"ל כרבא, כמבואר ברמב"ם פרט"ז ממ"א הל"ד, להכי השמיטו הסימן דאביי, והוא מטעם דסברי דאין לסמוך אשינוי הטעמים מטעם דכל הטעמים אחד הם. ושארי סימנים כמו הכרח בשמות היאך נקראים המינים הוי סימן יותר טוב, וזה נכלל בזה שאמר התנא שיאורו עיניו:

יג שם, ת"ר מי שאחזו בולמוס וכו' טבל ונבלה מאכילין אותו נבלה. והביאור בזה דמצד הדין גם אם אכל אוכל החמור לא עשה האיסור כמו שכתבנו בספרנו נזר הקודש למנחות ס"ד, ודק הרחקה דרבנן הוא, ואם אמדוהו הרופאים לכזית טבל ואם יאכל נבלה יצטרך לשני זיתים. אז הדין דיאכל טבל אף שהוא חמור מנבלה, וזהו בכדי למעט מהכמות של איסור זה לעכב שלא תחול עליו איסור כזה בשבת ואין נוחרין ע"י עכו"ם בכדי שאם יצטרך לשני זיתים איכא הרבה איסורים, וטוב למעט אף שהוא איסור חמוד. ובתוס' יוהכ"פ כתב להיפך, ותמוה:

יד והנה בגבו"א הקשה הא נבלה חמור מטעם דאין היתר לאיסורו, משא"כ טבל, ומצינו כזה בחולין ק"א דאמר רב אשי מאן לימא לן דטומאת הגוף חמיר דלמא טומאת בשר חמיר דלית לי' טהרה במקוה יעוי"ש. הרי מבואר דאיסור לאו דאין לו היתר חמיר מאיסור טוה"ג דבכרת, כש"כ לגבי טבל דאינו אלא במיתה עכת"ד יעוי"ש, ונראה דשאני לגבי איסור חל על איסור דכיון דטומאת בשר אין לו היתר, יש בכח של איסור זה לעכב שלא תחול עליו איסור כזה שיש לו היתר. והביאור בזה דהטוה"ג תסור מעליו מקודם דהיינו כשיטבול, והטומאת בשר כדקיימא קיימא נמצא דהטומאה"ג הוי רק איסור לפי שעה, וזה לא שייך הכא בטבל, דהרי אעפ"י שיש היתר לטבל דעלמא אבל לטבל זה אין לו היתר כיון שיאכלנה, ולא יבוא לעולם להיתר. עוד אפשר לומר דהתם כוונת רב אשי לחדש דיש חומרא בטומאת בשר מה שאין בטוה"ג. וממילא שווים. ומה שאמר רב אשי דטומאת בשר חמור הכוונה שיש לו חומרא זו שכן אין לו היתר אבל אין הכוונה שחמור יותר. והיינו דכיון דטומאת בשר חמור מטעם שאין לו היתה וטומאה"ג חמור שכן הוא בכרת וממילא שניהם שווים לזה די לענין אין איסור חל על איסור: סו שם, כי פליגי בדלא אפשר מר סבר טבל חמור וכו'. והנה המל"מ בספרו פר"ד הקשה בהא דטבל שיתקן ויפריש תרומה ויחזור ויערב אותה עם החולין, ולא מיבעי' למ"ד אין מבטלין איסור לכתחילה אינו אלא מדרבנן, אלא אפילו למ"ד דאורייתא פשיטא שאינו אלא איסור בעלמא, וא"כ מוטב שנעבור על איסור דאין מבטלין ממה שיעבור החולה על איסור שהוא במיתה עכת"ד, יעוי"ש:

טז ונראה דלפי מה שכתבנו דהחולה מותר לאכול גם החמור אף בשעה שיש קל ממנו. וזהו מדין התורה, ורק איסור דרבנן איכא בזה על המאכילין שלא ניתן לו איסור חמור במקום שיש איסור קל, ואכ לפי"ז למה יעברו המאכילין באיסור דרבנן דאין מבטלין איסור לכתחילה. ואעפ"י שלפי זה מתקנין שלא יעבור על כל כזית. והרי"ז בדמיון להא דכתב הר"ן לענין לשחוט לחולה בשבת, ואין נותנין לנכרי לנחור מטעם דאזלינן בתר

הכמות של איסורים, יעוי"ש. וה"נ בזה שמבטלין התרומה בחולין הוי איסור אחד ויתוקן האיסור מכמה זיתים של טבל. אבל אפשר לומר דהכא בביטול התרומה איכא ג"כ כמה זיתים לבטל ועובר המבטל על כל כזית וכזית. ואין להקשות דיפריש חטה אחת לתקן הטבל, ואח"כ יבטלנו בהחולין. דליתא דע"כ כיון דמצוה איכא בהפרשה דכדי נתינה כמו"ש התוס' רי"ד בקדושין ו'. וא"כ למה יבטל מצוה זו בשביל החולה כיון דכל זה בכדי להקל באיסורין לא הוי אלא דרבנן. ואם יפריש כדי נתינה אפשר שיש בה כמה זיתים, ועובר על כל כזית וכזית, וא"כ טוב יותר שלא להפריש ויאכל החולה טבל כיון דאיהו לא עביד איסורא. אבל אכתי תקשה הלא סוף סוף התרומה מועטת היא לגבי החולין, וכיון דמיירי דצריך לכל החולין. וא"כ יבטל התרומה בהחולין בכדי להקל בהכמות של האיסורים לשיטת הר"ן אבל לפי מה שיבואר לקמן ביאור דברי הר"ן אתי שפיר:

יז ובאב"מ בשו"ת סי' י"ח מתרץ דהביטול של תרומה בחולין יש בזה איסור משום איבוד תרומה, וזה אסור מטעם האזהרה דושמרתם את תרומתי, יעוי"ש. והביאור בזה דכיון שיאכלם זר בתורת חולין איכא בזה משום איבוד תרומה. ומטעם זה יש להשיב על המגיה שם. אבל יש להעיר כי גם כשיאכל טבל יש בזה משום הנאה של כילוי, דלהרבה פוסקים הרי"ז איסור מדאורייתא, עי' תוס' עירובין י"ז ותוס' פסחים ל"ג ד"ה אמר קרא, ועי' בספרנו נזר הקודש למנחות דף ק"ד דף הספר, ומבואר שיש בזה איסור עשה. - וביותר לדברי הר"ז דיש למעט בכמות האיסורים:

יח אמנם עיקר היסוד שכתבנו דבבל זה הוא מדרבנן הא דמאכילין אותו הקל תחיל. א"כ היאך שוחטין לחולה בשבת, ומדוע לא אמרינן לעשות נחירה ע"י נכרי, והיינו שאין לעשות איסור דאורייתא בשביל הרחקה דרבנן - בשלמא לסברת הרא"ש שכתב משום דחיישינן שמא יהא החולה קץ באכילת איסור יעוי"ש, אתי שפיר. משא"כ לשיטת הר"ץ קשה כיון שכתב שטוב לעשות איסור חמור פעם אחת מלעשות איסורים קלים הרבה פעמים. א"כ פשיטא שאסור לעשות איסור דאורייתא במקום דלא הוי אלא בשביל הרחקה שהוא דרבנן. וע"כ דסבר הר"ז שמדאורייתא הוא להפרישו מאיסורים עד כמה שאפשר. ונראה דשאני שחיטה כיון שהיא מוכרחת היינו או שחיטה או נחירה ע"י נכרי. - אבל לא סגי בלא מלאכה זו. ובאופן דליכא נכרי פשיטא שמותר לשחוט, הרי"ז כאילו מלאכה זו הותרה, ורק איסור דרבנן לעשות הרחקה למעט באיסורים, ולזה כתב הר"ן דכיון דאיכא להיפך ריבוי באיסורים בהכמות, להכי יותר טוב לשחוט:

יט ובזה יש ליישב דברי הר"ן מה שקשה לכאורה טובא מהא דאיתא בסוגיא טבל ותרומה ופליגי תנאי, וקשה הא בטבל איכא איסור על כל כזית, ובתרומה אם מתקן

הטבל אינו עובר אלא על כזית תרומה והשאר חולין, עי' בק"נ שהקשה ג"כ בזה. אבל לפי מה שביארנו בדברי הר"ן אתי שפיר דדוקא במלאכה בשחיטה שהיא הכרחית בלא"ה מותר מטעם למעט באיסורים דהכמות, משא"כ בטבל ותרומה דלמ"ד תרומה חמירא, אזלינן בתר האיכות, ואין לזה הכרח להפריש תרומה להביא לידי איסור חמוד, מטעם שאין לזה הכרח כמוש"נ כ ע"ב אלא אפילו ספק שבת אחרת ה"ד כגון דאמדוהו וכו'. והנה בתוס' יוהכ"פ כתב ומשמע דאפילו הוא סמוך למוצאי שבת דלא נשאר משבת רק שעה או חצי מחללין יעוי"ש. והנה לא כן משמע מתשובת הרשב"א הובא בב"י סו"ס קל"ד. אבל מדברי הרמב"ם דגם בזה מחללין ולא ממתינין כלל, מדכתב בפר"ב משבת ה"ב כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול יעוי"ש, לשון זה מורה שאין ממתינין כלל אפילו חצי שעה עד לערב. וכן מדייק בספר מעשה רוקח:
כא שם, ת"ר מפקחין וכו' תינוק שנפל לים וכו' כל הענין מבואר בספרנו נזר הקודש למנחות:

דף פה.

כב ושמואל אמר לפקח עליו את הגל, - עיין תוס', ומבואר זה לעיל פ"ג יעוי"ש:
כג שם מי שנפל עליו מפולת וכו' לא מיבעי' קאמר וכו' משמע דאפילו בדאיכא הרבה ספיקות מחללין עליו, והיינו דמשמע דאפילו איכא כל הספיקות ביחד והנה אם אמרינן דאזלינן בתר רובא, ולא חיישינן למיעוט גם בפיקו"נ. וספ"ס הרי הוא כרוב, ולהרבה פוסקים עדיף מרוב, וא"כ לשיטת רב לעיל דלא חיישינן למיעוט בפיקו"נ, א"כ כש"כ בדאיכא ספ"ס בודאי דאין מפקחין. וא"כ הוי סתמא דש"ס אליבא דשמואל, ומזה מוכח כשיטת הרב אלפס והרמב"ם דפסקו כשמואל דחיישינן למיעוט בפיקו"נ. אבל אפשר לומר דלא הוי הני תלתא ספיקא בחד אופן, אלא כל ספק וספק הוא בפני עצמו, וכוונת הש"ס להורות לנו כי כל ספק וספק בפני עצמו נחשב לספק מעליא להיות מחללין עליו השבת, והנה ע"כ צריך לפרש כן במשנתינו דחשיב ג"כ תלתא ספיקא ותקשה לרב. וע"כ מפרש רב דכל הני ספיקא חדא חדא נינהו. וכן מפרש הר"ז. אמנם הרמב"ם דפוסק כשמואל דחיישינן למיעוט בפיקו"נ. א"כ היה לרבינו להביא הני תלתא ספיקא כחדא. ולפלא שלא כתב הרמב"ם בפד"ב משבת הי"ח אלא חד ספק היינו ספק הוא שם ספק אינו שם. והנה הה"מ מפרש ג"כ דהני תלתא ספיקי הוי בחדא מילתא. והא דלא כתב הרמב"ם משום דסמיך אמה שכתב לקמן דלא אזלינן בתר רובא בפיקו"נ עכת"ד יעוי"ש, אבל דברי הה"מ תמוה טובא דהלא שפיר מתפרשא דכל ספק הוא בפני עצמו וביותר

שע"כ רב מפרש כן בהמשנה, והנה הלח"מ תמה ג"כ על הה"מ מנין יודע לפרש כן, יעוי"ש. אבל לפלא שלא העיר דע"כ רב מפרש להמשנה כן, ואפשר לומר דסבר הה"מ דע"כ הרב אלפס והרמב"ם מפרשים דהני ספיקות הם בחדא מילתא, וזה היה להם להכרעה לפסוק כשמואל, ולא דמי למשנתינו דשם בהמשנה ליתא לא מיבעי' קאמר, להכי מתפרשא דכל חדא הוא ספק בפני עצמו. אבל בש"ס שקאמר לא מיבעי' וכו' ע"כ הכוונה דכל הני ספיקות כחדא נינהו. וא"כ הי' להרמב"ם להביא כל הני ספיקות בהדא. ועל זה אמר הה"מ דכיון דהרמב"ם כתב לקמן דחיישינן למיעוט בפיקו"נ, א"כ גם בספ"ס חיישינן. אבל נראה דזה לא יספיק, דע"כ תלתא ספיקא הוי יותר מרוב. וא"כ איכא חידושא בתלתא ספיקא יותר מהא דלא אזלינן בתר רוב, וצ"ע:

כד דתניא אין מצילין את המת מפני הדליקה אמר ר' יהודה בן לקיש שמעתי שמצילין את המת מפני הדליקה. ויש להבין במאי פליגי. והנה בשבת מ"ג מסיק הש"ס דכו"ע טלטול מן הצד שמי' טלטול, וטעמי' דר' יהודה בן לקיש הוא מפני דאי לא שרית ליה אתי לכבויי יעוי"ש, והכא ג"כ קאמר הש"ס טעם זה מתוך שאדם בהול על מתו אי לא שרית ליה אתי לכבויי. - אבל יש להבין מ"ט דת"ק. ונראה דסברת הת"ק דהאי כיבוי ע"כ הוי משאצ"ל וסבר כר' שמעון דמשאצ"ל אינו אסור רק מדרבנן. וא"כ מה לי איסור טלטול דרבנן ומה לי איסור כיבוי שהוא דרבנן. וא"כ אין להתיר טלטול משום שמא אתי לכבויי. ור' יהודה בן לקיש ע"כ סבר דמלשאצ"ל הוי מלאכה דאורייתא, להכי מקילינן בטלטול שהוא מדרבנן בכדי שלא יבוא למלאכה דאורייתא. ומזה ראיה לשיטת הרמב"ם דסבר מלשאצ"ל חייב. ואפשר שמטעם זה פוסק כר' יהודה בן לקיש בפדכ"ו מהל' שבת, יעוי"ש:

כה אמנם הרב אלפס סבר כר"ש דמשאצ"ל פטור מדאורייתא כמו"ש הר"ן בסו"פ האורג. וא"כ תקשה מדוע פוסק בפר"ג דשבת כר' יהודה בן לקיש ולא כת"ק ונראה דזה הוקשה להר"ן שם. והוא מפני שכתב שם בזה שכתב הרב אלפס שרינן לי' טלטול דרבנן בכדי שלא ליתי' לידי כיבוי דאורייתא, וכתב על זה הר"ן לאו דוקא דאורייתא דהא קיי"ל כר"ש דמשלאצ"ל פטור. אלא הכוונה עיקר כיבוי הוא דאורייתא כגון מכבה עצים לעשות פחמים שהוא כיבוי הצריך לגופה עכת"ד, יעוי"ש. וכוונת הר"ן שזהו שיטת הרב אלפס. אבל להרמב"ם אתי שפיר בפשיטות:

כו והנה לדברי הר"ן בשיטת הרב אלפס דאעפ"י שסובר כר"ש במלשאצ"ל ומ"מ מקילין באיסור טלטול בכדי שלא יבוא לאיסור כיבוי אעפ"י שהוא ג"כ דרבנן מטעם שלפעמים הוי כיבוי דאורייתא, קשה הא לפעמים גם טלטול איכא שאסור מדאורייתא,

מרה"ר לרה"י. - ואפשר לחלק דהוצאה מרשות לרשות הוא ענין מלאכה, וטלטול להצד המעורבת לאו שם מלאכה עליה. - משא"כ כיבוי תודת מלאכה עליה גם בשאצ"ל רק המסרה אינה לצורך גופה: כז אבל קשה מהא דאיתא בירושלמי פרק כל כתבי ה"ג דסבר ד"ש דמותר לכבות דליקה בשבת להציל כתבי הקודש מטעם דהוי רק איסור דרבנן משום דכיבוי הוי מלשאצ"ל יעוי"ש, הרי חזינן מזה דסבר הירושלמי דלא משגיחין מה שלפעמים איכא כיבוי שהוא מדאורייתא אסור. איברא דהר"ן בפר' כ"כ שם כתב דהתנא שנה מצילין סבר דאסור לכבות גם לר"ש ורק מצילין מפני בזיון כתבי הקודש. אבל יש לתמוה דאפשר דהתנא סבר משאצ"ל חייב להכי שנה רק מצילין. אבל לר"ש אפשר דגם ש"ס דילן סבר דמכבין ג"כ. - ואפשר דכוונת הר"ן מדלא קאמר הש"ס דהתנא דמשנה זו סבר משאצ"ל חייב ע"כ סבר הש"ס דגם לר"ש אסור לכבות:

כח והנה אפשר לומר דהירושלמי דוקא בכתבי הקודש סבר כן אליבא דר"ש והוא משום בזיון שלהם, אבל במת גם הירושלמי סובר כש"ס דילן דאסור לכבות, ולכאורה משמע כן מהתוספתא דשבת פרי"ד דתניא שם מכבין להציל כתבי הקודש, ולקמן שם תניא אין מצילין את המת מפני הדליקה אמר ר' יהודה בן לקיש שמעתי שמצילין את המת מפני הדליקה. יעוי"ש, משמע אבל לכבות מפני הדליקה ליכא למ"ד דמותר, ומזה ראיה לשיטת הרב אלפס דאעפ"י שסובר כר"ש מ"מ אסור לכבות, ורק מצילין:

כט איברא דזה טעמא בעי מדוע משום בזיון כתבי הקודש מתירין לכבות, ומדוע לא חשו גם לבזיון המת שהוא ג"כ איסור דאורייתא, וזהו הענין של מת מצוה שהחמירה תורה. ועוד דיש לקיים מצוה דקבורה שהוא ג"כ דאורייתא להרבה ראשונים:

ל עוד יש לעיין מדוע בהא דמת פליגי תנאי אם מצילין מפני הדליקה, ומדוע בכתבי הקודש סתמא תנן דמצילין, אעפ"י שבשניהם הטעם משום דאדם בהול, דהרי גם בכתבי קודש כתבו התוס' שם שהטעם משום הבהילות כדמפרש בגמ', וכן כתב הר"ן. יעוי"ש. וגבי מת הוי ג"כ משום בהילות, וא"כ מ"ט דת"ק דגבי מת אוסר. וע"כ צריך לומר דהת"ק דר' יהודה בן לקיש סובר דמשאצ"ל חייב להכי גזר על ההצלה ג"כ. ובכתבי הקודש לא גזר משום בזיון כתבי הקודש דחמירא מבזיון דמת. ובזה אתי שפיר דברי הרמב"ם דבפר' כ"ג הכ"ו בכתבי הקודש כתב סתם דמצילין אותו. ואילו גבי מת כתב בפכ"ו הכ"ב דמצילין אותו מפני שאדם בהול על מתו. וזהו מפני שבכתבי הקודש לא הוי הטעם משום בהילות, וזה מוכח מרבנן דסברי גבי מת אין מצילין כמו שכתבנו. ובאמת תמהני טובא מה שכתבו התוס' והר"ן בכתבי הקודש שהוא משום בהילות כדמפרש בגמ', ולא מצאתי זה בגמ' אלא גבי ממון שם דף קי"ז ע"ב:

לא והנה הה"מ בפרכ"ג משבת שם מביא בשם הרשב"א אמרו בירושלמי דלר"ש דאמר משאצ"ל פטור עליה, אם אינו יכול להציל כתבי הקודש אלא בכיבוי, מכבה. לפי שאין דבר של שבות עומד בפני כתבי הקודש ע"כ, ומתוך שלא נזכר זה במשנה ולא בגמרתני אני אומר שיש בזה כעין סיוע לרבינו ז"ל שהוא פוסק בכמה מקומות דלא כר"ש, יעוי"ש. אמנם לפי מה שכתב הר"ן בשיטת הרב אלפס דיש להחמיר בכיבוי אעפ"י שהוא דרבנן מטעם דיש כיבוי שאסור מדאורייתא, א"כ אין ראיה דש"ס דילן לא סבר כר"ש משום דאפשר דמחמרינן בכיבוי מטעם זה. - לב שם, מנין לפיקו"נ שדוחה את השבת נענה ר' ישמעאל ואמר אם במחתרת ימצא הגנב, ומה זה שספק על ממון בא ספק על נפשות בא ושפיכת דמים מטמא את הארץ וגורם לשכינה שתסתלק מישראל ניתן להצילו בנפשו ק"ו לפיקו"נ שדוחה את השבת, ע"כ וקשה ולמה זה אריכות דברים להגדיל עון רציחה, הלא מבואר בסנהדרין ע"ב שמותר להרגו במחתרת אפילו בשבת- וא"כ מבואר להדיא דפיקו"נ דוחה שבת:

לג ונראה דיש לומר דהא דניתן שבת להדחות זהו לא הוי מטעם פיקו"נ אלא דין הוא להרגו במחתרת, ומחויב מיתה הוא מצד עצמו וחידשה תורה דאעפ"י שהמחויבים מיתה בבי"ד אינו דוחה שבת, אבל זה ממיתין אותו גם בשבת כדאיתא שם בסוגיא. וחידוש דין הוא במחויב מיתה כזה וביותר כיון דרציחה הוא בדין יהרג ואל יעבור משום מאי חזית וכו', ולהכי הבא במחתרת ובא להרוג את הבעל הבית, הרי הוא בר קטלא אשר גם אנסוהו להרוג הרי הוא ביהרג ואל יעבור, ופשיטא כשבא להרוג ברצונו הרי הוא מחויב מיתה מצד עצמו, ולא מצד פ"נ. ועל זה אמר ר' ישמעאל אשר רציחה הוא עון גדול. ואין בידינו להרוג אדם מישראל בשביל זה שבא להרוג את הבעל הבית. וביותר שעדיין ספק לו שמא על ממון בא ולא על נפשות, וע"כ מוכח דכל עיקר כוונת התורה שהתירו דמו, הוא בכדי להציל את הבעל הבית ממיתה, וזהו מפני פיקו"נ:

לד נענה ר"ע ואמר וכי יזיד איש וגו' ועבודה דוחה אותה ק"ו לפיקוח נפש שדוחה את השבת וכו', והקשה בגבו"א הא איכא למימר קבורת מת מצוה תוכיח שדוחה עבודה מולאחותו ואינו דוחה שבת, וכמו שאמרינן ביבמות ז' וכו' עכת"ד, יעוי"ש:

לה ונראה דהנה מבואר בסנהדרין ל"ה דכל עיקר הא דמת מצוה אינו דוחה שבת הוא מטעם דרציחה דמיתת בי"ד אינו דוחה שבת כמבואר שם בסוגיא. - אמנם הכא גבי פקוח נפש מצינו בהא דמחתרת דפיקוח נפש דוחה שבת כמו שכתבנו לעיל, נמצא דרציחה דפיקו"נ נדחה מפני פיקוח נפש. וא"כ אין להשיב מהא דקבורת מת מצוה. ולפי"ז ר"ע ג"כ סמך אדרשא דר' ישמעאל ובא להוסיף מטעם דהתם במחתרת הוי ודאי

כדרבא. ומדרשא דר"ע נלמד גם לספק, ומטעם זה הוי לימוד יפה אי לאו משום דאביי דמסרינן לי' זוגא דרבנן:

דף פה:

לו אמר רב יהודה אמר שמואל אי הואי התם הוי אמינא דידי עדיפא מדדהו וחי בהם ולא שימות בהם וכו' וכולהו אשכחן ודאי ספק מנלן, ופירש"י ודשמואל לית לי' פירכא, אשר יעשה האדם המצות שיחיה בהם ודאי ולא שיבוא בעשייתה לידי ספק מיתה אלמא מחללין על הספק עכ"ל, וכן פירש הר"ן. והנה מבואר דהרי"ז כמו שאמרה תורה דבעינן ודאי. - והנה לפי"ז הרי זה כמו שמיעטה התורה במעשר דבעינן עשירי ודאי ולא ספק. ולפי דברי הרא"ש הובא בשיט"מ ב"מ דבמעשר דבעינן עשירי ודאי גם רוב לא הוי ודאי, ובזה יובן הא דסבר שמואל דאין הולכין אחרי הרוב בפק"נ. וזהו מטעם דבעינן ודאי. ורב דפליג עלי' דשמואל ע"כ דלא סבר דרוב לא הוי ודאי. ועי' לעיל מה שכתבנו בזה:

א שם, משנה, חטאת ואשם ודאי מכפרין, מיתה ויוהכ"פ מכפרין עם התשובה. - והנה בחטאת ואשם לא שנה התנא גם התשובה, משמע דחטאת ואשם מכפרין גם בלא תשובה. וכנראה הוקשה לרש"י מדוע לא שנה התנא תשובה בחטאת ואשם ופירש משום דמסתמא איכא תשובה, שאם לא היה מתחרט לא היה מביא קרבן יעוי"ש. וכן פידש הר"ז. - אמנם הרמב"ם בפר"א מתשובה ה"א כתב וז"ל 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 עכ"ל, וכתב מרן ובהדיא אמרו בשבועות י"ג שחטאת ואשם אין מכפרים אלא על השבים, יעוי"ש. - אבל לפי"ז תקשה מדוע לא שנה התנא גבי חטאת ואשם עם התשובה ודהכוונה הוידוי:

ב והנה התם בשבועות פירש"י הא דכתיב והתודו את חטאתם דכתיב בפ' נשא גבי אשם גזילות יעוי"ש, והנה אפשר לומר דזה דוקא בהני דמביאין על הזדון כשוגג, ויש לעיין:

ג והנה בגבו"א מוכיח מסוגיא דכריתות ז' דבחטאת ואשם לא בעינן תשובה והוידוי הוא רק למצוה ואינו בעיכוב הקרבן, יעוי"ש, אבל לפלא שלא הביא דברי הרמב"ם שכתב להדיא דאין מכפרין בלא וידוי, ואולי אפשר לומד דתנא דמשנתינו סבר דלא בעינן בחטאת ואשם וידוי לעיכובא. - אבל הרמב"ם פוסק כהספרא. וצ"ע:

ד שם משנה אחטא ויוהכ"פ מכפר אין יוהכ"פ מכפר. ולכאורה טעמא בעי מדוע לא. ונראה לפי מה שכתב להסתפק המל"מ בפ"ג משגגות ה"ט באכל חצי זית חלב ביוהכ"פ קודם חשיכה והשלים במוצאי יוהכ"פ בתוך שיעור אכילת פרס, אם מצטרפין,

ופשט מכריתות י"ח דמבואר דאפלגא דשיעורא אינו מכפר, ומה"ט ישנו בצירוף, ועמד בפליאה על עצם הסברא מדוע כן דפלגא דשיעורא חמיר משיעורא, יעוי"ש, ונראה דפעולת יוהכ"פ אינה אלא לעשות כפרה על מה שעבר אבל אינו פועל לעשות היתר על להבא, והבא אם אמרינן דפעולת יוהכ"פ לכפר על פלגא דשיעורא, וא"כ יש בזה גם פעולת ההיתר על פלגא דשיעורא השני שיאכל במוצאי יוהכ"פ להיות נפטר מחיוב קרבן. וזה לא אמרה תורה בפעולת יוהכ"פ דענין כפרה היינו כמו קינוח כמו דכתיב כפורי זהב, אבל אין בזה מעלת התיקון להביא פטור על איסור דיושלם בלהבא כמו בנידון זה. וזהו כוונת התנא כי פעולת יוהכ"פ אינו אלא לכפר על מה שעבר, אבל אין מטרת יוהכ"פ ליתן מקום לעשות חטאים חדשים לומר שהמקום נתרוקן מהחטאים הישנים, ומעתה יש מקום לחטאים חדשים: ה שם, אשם ודאי אין אש"ת לא וכו' אשם תלוי אינו מכפר כפרה גמורה, ופירש"י אלא תולה להגן עליו מן היסורין עד שיודע לו שודאי חטא ויביא חטאת, הכי ילפינן לה בכריתות כ"ו יעוי"ש, והקשה בתוס' יוהכ"פ אמאי לא מביא רש"י הלימוד מהתו"כ דכתיב וכפר עליו הכהן על שגגתו אשר שגג והוא לא ידע ונסלח לו, ודרשו בתו"כ הא אם ידע לאחר זמן לא נתכפר לו באשם זה עד שיביא חטאת, הא למה זה דומה לעגלה ערופה שנתערפה ואח"כ נמצא ההורג הרי זה יהרג יעוי"ש, והנה כמו כן יש לתמוה על הסוגיא דכריתות שם מדוע לא דרשו מה דדרשו בתו"כ:

ו ונראה דהנה העיקר הא דלמדו שם בכריתות דאש"ת אינו מכפר כפרה גמורה. הכוונה ללמדנו שאף אם עבר יוהכ"פ אחר שהביא האש"ת ג"כ אינו מכופר לפטרו מחטאת אם נודע לו לאחר יוהכ"פ. וזה נלמד מהדרשא דשם בכריתות היינו מכל חטאתיכם לפני ד' או מהא דהורע לו מכל מקום. וזה שמרבה דאף אם עבר יוהכ"פ אחר הקרבת האשם תלוי, ג"כ מחויב להביא חטאת וזהו כוונת רש"י הכא דמדתנן חטאת ואשם ודאי מכפרין, ומזה יש לדייק דאש"ת אינו מכפר. וע"כ הכוונה שגם יוהכ"פ לא מהני לכפר אף אחרי הקרבת האש"ת, וזהו מדלא תנא במתניתין דאש"ת ויוהכ"פ מכפרין כמו ששנה התנא מיתה ויוהכ"פ מכפרין, וע"כ דסבר התנא דכל זה לא מהני לפטרו מחטאת כשנודע לו ידיעה ודאית שחטא, ולזה פירש"י להא דכריתות ששם מבואר כן בהאש"ת ויוהכ"פ ג"כ לא הוי כפרה גמורה לפטרו מחטאת לאחר שנודע לו שחטא:

ז אבל קשה לפי מה שמסיק הש"ס שם בכריתות מהא דהודע אליו מ"מ. וא"כ למה כתבה תורה והוא לא ידע ונסלח לו למידרש דלאחר שנודע מחויב להביא חטאת. ונראה דאי מקרא דאו הודע לחודיא הוי מוקמינן דבאה הידיעה אחרי הקרבת האש"ת לחודיא,

או שבאה הידיעה לאחרי כפרת יוהכ"פ לחודיא, אבל כיון דכתיבי תרי קראי אנו למידין דאף גם בשניהם היינו דגם אם עבר יוהכ"פ אחרי הקרבת האש"ת, ומכל זה כשנודע לו אח"כ שחטא בודאי מחויב להביא חטאת:

דף פו.

ח עבר על עשה ושב אינו זז משם עד שמוחלין לו. מה שקשה בזה דברי הרמב"ם, עי' בספרנו נזר הקודש למס' זבחים דף ז':

ט שם אמר ר"ל גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד ורבי יוחנן אמר עד ולא עד בכלל, וכן הגירסא בילקוט, והכוונה דפליגי בזה כמו דפליגי בעלמא אם אמרינן עד ועד בכלל, וכמו דפליגי בעלמא פליגי גם בהא דתשובה. עוד אפשר דפליגי בחטא ע"ז שהוא כעין זנות אם יש בזה תורת דחוי ממחנה שכינה, וע"ד הצחות יש לומר דיש בזה ענין דחויה ופליגי אם שייך דחוי גבי אדם כמו בקרבנות, ופליגי אם יש דחוי בבע"ח, ורבי יוחנן לשיטתו דסבר לעיל ס"ד דיש דחוי בבע"ח:

י עוד יש לומר דפליגי אם תשובה מועלת לעשות ביטול למפרע כאילו לא היה המעשה. וזהו בדמיון מה שהסתפק הקרבן חגיגה בסימן פ"ב אם תשובה מועלת לאיש שבא ביאה אסורה כדי שיבדקו המים לאשתו, אם אמרינן שכיון שבא ביאה אסורה אין תשובה מועלת לדבר זה, יעוי"ש. וע"כ הביאור בזה כי אעפ"י שתשובה מועלת לכפרת העון. אבל עכ"פ לא נקרא מנוקה מעון. ובספר חיים שאל להגאון חיד"א בח"ב סימן ג' מאריך בזה טובא, יעוי"ש. ואפשר לומר דבזה פליגי ר"ל ור' יוחנן. דר"ל סבר דע"י התשובה גם עצם המעשה נתבטלה והוי כאילו לא נעשתה התועבה בפועל כלל, ורבי יוחנן סבר דרק כפרת עון איכא בזה, אבל עצם המעשה לא נעקרה למפרע. ונפק"מ לדינא לענין הא דמנוקה מעון לענין השקאת סוטה כמוש"נ:

יא שם, אמר רבי יוחנן גדולה תשובה שדוחה ל"ת שבתורה וכו'. והנה מקשים מאי רבותא דתשובה הלא קיי"ל בעלמא דעשה דוחה לל"ת. - ובספר תוס' יוהכ"פ מתרץ בשם כסף נבחר דשאני בעלמא דמאן דדוחה לל"ת מקיים העשה. משא"כ הכא דהעשה הוא רק לגבי ישראל, יעוי"ש. והתוס' יוהכ"פ תמה בזה מהא דכתובות מ' דפריך שם גבי אונס וניתי עשה ונדחי' לל"ת, ומדוע לא משני דלגבי דידה ליתא לעשה, וכן הקשה מהא דסוגיא דעליה בריש יבמות עכת"ד יעוי"ש:

יב אבל נראה דבמקום שאמרה תורה בהדיא לעשות המצוה בהאגוד בו, ואי אפשר בענין אחר הנה השני הזה אעפ"י שאינו בקיום העשה. - אבל משועבד הוא לזה שהשני יעשה

המעשה, ובזה אתי שפיר הא דכתובות שם לגבי אונס, וכמו כן גבי יבמה שם ביבמות. ובזה יש ליישב מהא דכתבו התוס' גיטין מ"ב ד"ה לישא וכו' מדוע לא אמרינן ניתי עשה ונדחי לל"ת ותירצו דבדידה ליכא עשה, יעוי"ש, ולכאורה תקשה מהא דכתובות מ' ובריש יבמות. - אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר, דהתם בשפחה שאינה אגודה בו. והתורה לא אמרה שישא שפחה זו, משא"כ במקום שהאשה אגידה בו כמו גבי אונס וביבמה ששניהם שייכים בזה. וכנראה שזהו גם כוונת התוס' יוהכ"פ. והנה לפי"ז כיון שאיכא מצוה דתשובה שהכוונה לשוב אל ד', א"כ הרי"ז מצוה כהא דיבום וכהא דאונס. וא"כ אין כאן רבותא שעשה דוחה לל"ת, וא"כ תקשה כדלעיל:

יג ונראה כמו שכתבנו לעיל דמאן דסבר עד ועד בכלל הכוונה שע"י התשובה נעקרה המעשה בלמפרע לגמרי וכאילו לא נעשתה כלל- וזהו דקאמר הש"ס לפי גירסת הב"ח, ומי אמר רבי יוחנן הכי, והאמר ר' יוחנן גדולה תשובה שדוחה לל"ת דאחרי אשר הוטמאה, וע"כ הכוונה דנתבטלה הטומאה כאילו לא היתה מעיקרא כלל, דאל"כ אין כאן עשה דוחה לל"ת דטומאה לאשה שזינתה תחת בעלה. וע"כ שכח התשובה גדולה כל כך דנתבטלה גם המעשה דהטומאה לגמרי:

יד ובזה יש לפרש ג"כ הא דאיתא שם רבי חנינא רמי כתיב שובו בנים שובבים וכתיב ארפא משובותיכם לא קשיא כאן מאהבה כאן מיראה, - ביאור הדברים דבתשובה מאהבה נעקר החטא לגמרי כאילו לא נעשה כלל. ועל זה נאמר שובו בנים שובבים דמעיקרא שובבים, אבל תשובה מיראה הרי זה בגדר רפואה. וההבדל בזה כמו הבדל בין אשה שיש עליו נדרים, והתירה החכם, לבין אשה שיש עליה מומים ונתרפאית, ומבואר בכתובות דף ע"ד דבאומר ע"מ שאין בה מומין ונתרפאת דלא נקרא שאין בה מומין, והרי"ז לא נתקיים התנאי. משא"כ בע"מ שאין עליה נדרים והלכה אצל חכם והתורה נקראת שיש בזה קיום התנאי ג"כ מטעם עקירה דלמפרע. והרי"ז כאילו לא היו עליה נדרים מעולם:

א אמרו רבותינו במדרש חזית ד' י"א, ד"א כחוט השני שפתותיך זה לשון של זהורית, ומדברך נאוה, זה שעיר המשתלח. ויש להבין מה זה הסמיכות הדיבור לשעיר המשתלח, ואם בשביל שילום שפתים דהיינו התפלה שעומדת במקום קרבנות, א"כ אין זה בייחוד לשעיר המשתלח, ואדרבה בפסוק ונשלמה פרים שפתינו הלא פרים אין זה שעיה"מ, דהרי שעיה"מ הוא שעיר ולא פר: ב כתב הרמב"ם בפר"א מתשובה ה"ב וז"ל שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות שבתורה הקלות והחמורות בין שעבר בזדון בין שעבר בשגגה בין שהודע לו בין שלא הודע לו הכל מתכפר בשעיה"מ, והוא שעשה תשובה,

אבל אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר לו אלא על הקלות עכ"ל. והק' מרן בכס"מ דהלא כיון דפסק הרמב"ם כרבנן דרבי דבלא תשובה אין יוהכ"פ מכפר, ומבואר בגמ' שבועות י"ג דלרבי מכפר על כל עבירות גם בלא תשובה חוץ מפורק עול ומגלה פנים בתורה ומיפר בריתו בבשר. ולרבנן אפילו אעשה אינו מכפר בלא תשובה, ועי' בלח"מ, והנה בספרנו נזר הקודש לזבחים בפר"ק כתבנו בזה ביישוב שיטת הרמב"ם, וגם בספרנו נזר הקודש לכריתות דף צ' דף הספר. - אמנם נראה עוד בזה כאשר יבואר:

ג גרסינן בירושלמי ר"ה פר"א והיה בך חטא ולא בקרבנך חטא, ופריך דלא כן מה אנן אמרין, אמר רבי שמואל ברי' דרבי יוסה בי רבי בון שלא תאמר שמא ימצא זבח פסול לפום כן צריך מימר והיה בך חטא ולא בקרבנך חטא ע"כ. ויש להבין דהלא הפירכא היא מהיכי תיתי לומר שאם הבעלים עוברים בכל תאחר שבשביל זה נעשה פסול בהקרבן, והא קושיא אלימתא וא"כ אינו מובן מה זה שמשני שמא ימצא זבה פסול, מה זה ענין לזבה פסול, וגם מה זה לשון שמא, והמפרשים פירשו שלא תאמר שבשביל זה עצמו שעברו הבעלים בבל תאחר תעשה פסול בהזבח. ותמוה דאכתי תקשה מה ענין עבירת הבעלים להזבח:

ד והנה בש"ס דילן זבחים כ"ט איתא ג"כ להאי דרשא והקשו התוס' שם וז"ל יש תימא דלמה לן קרא דמהיכי תיתי לן דהוי בלא ירצה דאיצטריך קרא למעוטי יעוי"ש, ובשיט"מ כתב לתרץ וז"ל וי"ל דסד"א שיפסול באיחור חטאתו כמו באיחור זמן גופו כמו קרבן הבא כבש והביא לאחר שנתו עכ"ל. והנה לפלא שלא הביאו הראשונים שזהו הפירכא בהירושלמי וגם דוחק להעמיס בפירוקא דהירושלמי שהכוונה לזה שכתב השיט"מ דסד"א שיש בזה משום איחור זמן, מלבד שלא שייך זה אלא בחטאת ובקרבן דבעינן בן שנה: ה כתב הרמב"ם בפ"ג ממעה"ק ה"ד וז"ל היה מומר לעבירה והוא מפורסם וידוע לעשותה והורגל בה בין להכעיס בין לתיאבון אין מקבלין ממנו קרבן לאותה עבירה, כיצד כגון שהי' רגיל לאכול חלב בין להכעיס בין לתיאבון ושגג ואכל חלב והביא חטאת אין מקבלין אותה ממנו עכ"ל, ובכס"מ מציין לסוגיא דהוריות י"א דפליגי בזה תנאי ופסק כת"ק, יעוי"ש:

ו והנה הרמב"ם כתב להאי דינא גבי חטאת. ויש לעיין היאך הדין בשארי קרבנות כמו עולה המכפרת על חייבי עשה. - היאך הדין בשעבר על העשה הרבה פעמים אם מקבלין ממנו קרבן עולה והנה סוגיא ערוכה לפנינו זבחים ז' ע"ב אמר רבא עולה דורון הוא היכי דמי אי דליכא תשובה זבח רשעים תועבה, ואי דאיכא תשובה למה לי עולה, והתניא

עבר על מצות עשה ושב לא זז משם עד שמוחלין לו אלא ש"מ דורון הוא יעוי"ש. מבואר להדיא דמי שהוחזק לעבור על עשה אין מקבלין שום קרבן:

ז והנה לפי"ז יש לעיין בזה שכתב הרמב"ם באוכל חלב לתיאבון. - ובזה הפעם אכל חלב בשוגג שאין מקבלין ממנו חטאת על שגגתו. באיזה אופן איירי אי דלא עביד תשובה פשיטא דאין מקבלין דהלא קרינן בזה זבח רשעים תועבה. ובזה אין סברא לומר דפליגי תנאי שם בהוריות י"א, וע"כ מיירי דעבד תשובה, ומכל זה סבר ת"ק והרמב"ם פוסק כוותי' דאין מקבלין ממנו חטאת על שגגתו. וע"כ צריך לומר דאעפ"י שעושה תשובה עכשיו בשעה שמביא חטאת על שגגתו. אבל כיון דבשעה שאכל חלב בשגגה, הי' במצב כזה אשר גם אם הי' יודע שהוא חלב הוה אבל ג"כ, להכי לא הוי בר קרבן מטעם דבענין שב מידיעתו בשעה שעבר עבירה. וזהו חידוש דין בחטאת ואשם הבאים לכפר בייחוד על העבירה הלזו. אבל בקרבן עולה ע"כ סגי בהתשובה שעושה בשעה שמביא הקרבן, וזהו מטעם דלא בעינן בזה התנאי דשב מידיעתו, ולתקן הדבר דלא תהי' בזה משום זבח רשעים תועבה סגי בהתשובה שעושה בשעה שמביא הקרבן:

ח והנה בהא דבל תאחר שעובר לאחר שעברו שלשה רגלים יש בזה עבירה דעשה שעבר בהרגלים הקודמים דהיינו בזה שעובר בעשה על כל רגל ורגל, ובשלשה רגלים עובר על שלשה עשה מלבד הבל תאחר. ובלא עשה תשובה ע"כ יש בזה משום זבח רשעים תועבה. אבל נראה דאין זה הכרח משום דיצוייר דלפעמים יש בל תאחר אף באופן שלא עבר על העשה שלא הביא בהרגלים הקודמים. כגון אם היה אנוס או שהיה הקרבן חולה ברגל, ומ"מ בצירוף שלשה עובר בשלישי בבל תאחר כאשר יבואר. ט אית' בירושלמי ר"ה פר"ק ניחא רגלים בלא שנה, שנה בלא רגלים, תמן אמרין תיפתר שהיה מחוסר זמן בפסח, ופריך כמו דאת אמר תמן הראוי למקצת שנה ראוי לכולה, ואמור אוף הכא הראוי למקצת הפסח ראוי לכולו. והביאור מטעם דע"כ ראוי לשביעי של פסח כמו שפירשו המפרשים, יעוי"ש. והנה ע"כ הא דראוי לשביעי של פסח, אבל ע"כ אין כאן עשה מהא דובאת שמה והבאתם שמה שהוא בהתחלת הרגל דהיינו בשעה שמחויב לעלות ברגל אז החיוב הבאה. וכיון דבשעת החיוב היה פטור פשיטא שאין חיוב עשה. ומ"מ מצטרף הא דשביעי של פסח לחיוב בל תאחר אעפ"י שלא עבר על העשה. הרי מבואר דבכל אופן מצטרף העשה להיות שלשה רגלים, וא"כ ה"ה כשהי' אנוס באיזה רגל מ"מ מצטרף, ורק תנאי איכא בזה הא דבעינן שיעבור שלשה רגלים, ואז דינו כפסח שעובר בבל תאחר גם בלא רגלים, ובגמ' מבואר דגם שלמי פסח כן הדין, וכן איתא בירושלמי:

י ובזה יש לבאר דברי הירושלמי דסד"א שיש פסול בקרבן מטעם משום דלפעמים עברו הבעלים שלשה פעמים בעשה ולבסוף עבר גם בבל תאחר, ומיירי שלא עשה תשובה, ויש מקום לומר דנקרא זבח רשעים תועבה, ועל זה משמיע לנו הקרא והיה בך חטא ולא בקרבנך חטא. והקרבן מכפר גם על העשה והל"ת שעבר באיחור הקרבן, והלשון "שמא" הכוונה משום דלפעמים לא עבר על העשה, מטעם אנוס. אבל הקרא משמיענו דגם בשיש פסול בהקרבן מטעם זבה רשעים, ומ"מ הקרבן בזה כשר מטעם גזירת הכתוב דלא נפסל גם משום זבח רשעים תועבה, בשביל עבירה דבל תאחר:

יא והנה אף שאין לנו לחפש טעמי דקראי, אבל מ"מ יש לתת גם טעם נכון דשאני עבירה זו משארי עבירות, מפני שהעבירה באה מכח ההתחייבות שהתחייב בעצמו בקרבן, וכיון שהביא עצמו בחיוב על ידי הנדר לכן כשהביא נדרו אמרה תורה שיתוקן החטא הזה הבא מכח החיוב של עצמו שהתחייב עצמו במצוה של הבאת הקרבן:

יב והנה יש לעי' לרבנן דסברי דבלא תשובה אין יו"כ מכפר וגם שעיר המשתלח בעי תשובה, א"כ למה הוא בא. כיון שהעיקר הוא התשובה עם יוהכ"פ, וא"כ איזה תועלת יש לנו בהשעיר המשתלח והנה בתוספתא דיומא פר"ד והובא בירושלמי שלהי יומא חומר בשעיר מה שאין ביוהכ"פ, וביוהכ"פ מה שאין בשעיר שיוהכ"פ מכפר בלא שעיר, והשעיר אינו מכפר אלא ביוהכ"פ, חומר בשעיר שהשעיר מכפר מיד ויוהכ"פ מכפר משתחשך, יעוי"ש. מבואר שיש מעלה בהשעיר שכפרתן מיד אחרי השילוח, אמנם הרמב"ם לא הביא תוספתא הלזו, וע"כ דלא סבר לה. וא"כ תקשה מה תועלת יש בשעיר ולמה הוא בא. וביותר שאינו מכפר בלא תשובה. ומזה שפט הרמב"ם דיש עבירות קלות והיינו עבירות דעשה שהשעיר מכפר בלא תשובה. אבל תקשה הא מבואר בזבחים דגם בעבירה דעשה בלא תשובה נקרא זבח רשעים תועבה, וא"כ היאך מכפר השעיר עליהם, אבל לפי מה שביארנו דעל עבירה דעשה השייך לבל תאחר וגם הלאו דבל תאחר לאחר שלשה רגלים מכפר הקרבן גם בלא תשובה. הנה מעלה הלזו ישנו גם בשעיר המשתלח שמכפר עליהם גם בשלא הביא עדיין הקרבן שנדר, ולהכי השמיט האי דינא דהתוספתא דשעיר המשתלח מכפר מיד. וזהו כי כל זה סבר התנא מפני שלא תקשה מה תועלת בהשעיר, וחידשו דהתועלת בכפרה דמיד. - אבל הרמב"ם דסבר דהתועלת של השעיר בזה שמכפר על הקלות בלא תשובה להכי אין הכרח לחדש בכפרה דמיד:

יג איברא דעדיין תקשה דמהיכן למד הרמב"ם דהשעיר מכפר בלא תשובה על כל עבירות הקלות דהרי לא מצינו קרבן בלא תשובה אלא בעבירה הבאה ע"י דיבור פה שהתחייב עצמו, ולא מצינו כן בשארי עשה:

יד ונראה דהרמב"ם לא סבר לחלק בין אם באה עבירת העשה מטעם הדיבור לשארי חיובי עשה. וכיון שמצינו שגילתה תורה בעבירה דעשה ול"ת דבל תאחר שאין הקרבן נפסל והקרבן קרב גם בלא עשה תשובה. ממילא נלמד מזה לכל עבירה דעשה ול"ת כזו שאין בה מלקות דבשעיר המשתלח שמכפר גם על המזיד כשוגג. יש בכחו לכפר ג"כ בלא תשובה על הקלות:

טו נמצא דיסוד זה דשעיר המשתלח מכפר גם בלא תשובה על הקלות, נלמד מהא דקרבן הבא אחר עבירה דבל תאחר וזהו הכוונה בהמדרש שכתבנו, ומדברך נאוה זה שעיר המשתלח, היינו דמעלת השעיר שמכפר על הקלות בלא תשובה נלמד מדיבור נאה, שישראל נודרין ונודבין, וכמוש"נ:

דף פו:

א מאי נעילת שערים רב אמר צלותא יתירתא, ושמואל אמר מה אנו ומה חיינו. והקשה בגבו"א כיון דאינו מתפלל רצה ומודים בנעילת שערים היכי תנן דאיכא נשיאת כפים בנעילה הא אמרינן בסוטה ל"ח כל כהן שאינו עולה בעבודה שוב אינו עולה יעוי"ש. ולכאורה דבריו תמוהין דהלא איכא למימר דשאני הכא דליכא תפילת עבודה. - אבל איכא להקשות דלא תקנו נשיאת כפים רק בברכת עבודה. והנה בתוס' יוהכ"פ הקשה לשמואל דאינו מתפלל היאך הכהנים נושאים את כפיהם בנעילה הרי ברכת כהנים צריכה שתהא סמוכה לעבודה, יעוי"ש. מלשון זה משמע דסבר דליכא נשיאת כפים רק בברכת עבודה, - ומתרץ דבבקשת מה אנו מה חיינו היה מזכיר בסופה מילי דעבודה ושם היו נושאים את כפיהם, יעוי"ש:

ב והנה לכאורה אפשר לומר דשמואל לא קאמר אלא לענין תפילת נעילה שיוצא גם בתפילת מה אנו ומה חיינו, אבל סבר ג"כ דבשביל נשיאת כפים בעינן לתפילה ממש, ונפק"מ לענין אם נתאחרה השעה, ועבר זמן נשיאת כפים דבעינן דוקא ביום כמו"ש בהגהות מיימוני בפר"ג מהל' תפלה אות ה', ולזה אמר שמואל דיוצא בתפילת נעילה במה אנו ומה חיינו: ג ואין להקשות מהא דפריך הש"ס לשמואל מהא דתניא דבנעילה מתפלל שבע. דלמא הך ברייתא כר"מ דסבר דיש נשיאת כפים בנעילה ושמואל אליבא דר' יהודה דסבר אין נשיאת כפים בנעילה דליתא דאטו תקנו התפילה משום נשיאת כפים, אבל יש להקשות לפי מה שפירשנו דשמואל בא ללמדנו דיוצאין בתפילת נעילה במה אנו ומה חיינו, ונפק"מ באופן שפנה יום, אבל בעיקר הדין יש להתפלל שבע באופן שהוא בעוד יום. ובזה איכא גם נשיאת כפים: ד ונראה דכל עיקר יסודו של הגהות

מיימוני דנשיאת כפים ביום כתב מהא דאיתקש ברכה לשירות, ומה שירות ביום אף ברכה ביום, ושירות היינו שירה כמבואר בערכין י"א ושירה היתה ביום דהא מקטירין אחריו קטורת וגרות, וא"כ גם נשיאת כפים צריך להיות בעוד יום גדול, אבל אמוראי פליגי שם בזה. וסברי דשירות לא קאי על שירה, יעוי"ש. ולפי"ז יש לומר דלאינך אמוראי גם כי פנה יום יש לברך נשיאת כפים. ולהכי לא משני הש"ס כן אבל תמוה דהלא שמואל סבר שם בערכין דשירות הכוונה שירה וא"כ אליבא דשמואל שפיר יש ליישב כמו שכתבנו, ואפשר לומר דהש"ס מסיק בתיובתא לשמואל, מפני שכולהו אמוראי שם סברי דשירות לא קאי על שירה, ושפיר יש נשיאות כפים גם כי פנה יום:

ה שם, אמר רב תפלת נעילה פוטרת של ערבית. ויש לעיין דלפי"ז ע"כ מיירי שהתפלל נעילה בזמן ערבית, ולפי"ז קשה היאך היו נושאין כפיהם, ותקשה לרב, ומדוע לא פריך הסוגיא לרב מברייתא דלעיל כמו שמסיק הש"ס בתיובתא לשמואל. ובירושלמי פר"ד דברכות דאיתא שם אימתי הוא נעילה רבנן דקיסרין אמרין איתפלגין רב ורבי יוחנן, רב אמר בנעילת שערי שמים (שהוא תחילת הלילה) ור"י אמר בנעילת שערי היכל אמר רבי יודן אנתירדיא מתניתין מסייע לר"י בג' פרקים הכהנים נושאים את כפיהם וכו' וביוהכ"פ אית לך מימר נעילת שערי שמים ביום, יעוי"ש. וא"כ קשה טובא מדוע לא פריך הכא הסוגיא מזה לרב. והנה לפי מה שפירשנו בהגהות מיימוני שסובר הירושלמי דנשיאת כפים ביום הוא מטעם דאיתקש לשירה. ולפי מה שכתבנו דאפשר דש"ס דילן לא סבר לה דשירות הוא שירה. וממילא כשר נשיאת כפים גם בערב. וזהו בנעילת שערי שמים:

ו עוד יש לומר דלא קשה לרב מטעם דרב לשיטתו דצלי של שבת בערב שבת. ואדרבה יש לתמוה מאי פריך בירושלמי שם הא לרב לשיטתו דיכול להתפלל ערבית מבעוד יום שפיר איכא נשיאת כפים גם כן. ואין לומר דרב צלי של שבת בערב שבת שהוא מטעם שכתב המג"א בסימן רס"ז שהוא מפני שאין מקטירין אברים ופדרים של חול בשבת, יעוי"ש. דזה ליתא דמבואר בירושלמי ברכות פר"ד דגם בשבת מתפללין של מוצאי שבת, וע"כ משום דסבר כן להלכה, וזהו כר' יהודה דסבר כן. וא"כ שפיר סבר דנעילה פוטרת של ערבית אף שהוא עוד יום, ושפיר איכא גם נשיאת כפים, וא"כ מאי מותיב שם בירושלמי, וצ"ע:

דף פח.

א כל חייבי טבילות טובלין כדרכן ביום הכפורים וכו' בעל קרי טובל והולך עד המנחה, ופירש"י אבל מן המנחה ולמעלה אין מותר לטבול אלא ימתין עד שתחשך, יעוי"ש. והנה קשה מדוע שאני בע"ק משארי חייבי טיבלות שטובלין כדרכן:

ב ונראה דרש"י בשבת פירש בכל חייבי טבילות דהכוונה בהטבילה כדי לאכול תרומה לערב יבבע"ק פירש"י דמיירי שאין אוכל טהרות לבו ביום, יעוי"ש. והביאור בזה דהתנא דנקט בע"ק בפני עצמו הכוונה שאין לדון עליו אלא לענין תורה ותפלה, דאל"כ הרי הוא בכלל חייבי טבילות ששנה ברישא.- ג ובזה יש ליישב דברי הרמב"ם שכתב בפר"ג משב"ע דבע"ק בזה"ז לא יטבול ביוהכ"פ שאין הטובל בזה"ז טהור מפני טומאת מת, ואין הרחיצה מקרי לתפלה בזה"ז אלא מנהג, ואין מנהג לבטל דבר האסור אלא לאסור את המותר וכו', וכבר ביארנו שבטלה תקנה זו עכ"ל, ולכאורה קשה הלא כיון שפוסק הרמב"ם דכל חייבי טבילות טובלין כדרכן ביוהכ"פ כמו שכתב שם בה"ב, אעפ"י שפוסק טבילה בזמנה לאו מצוה, וא"כ מדוע ישונה בע"ק. וע"כ שאני בע"ק בזה"ז דכיון דע"כ ליתא לטהרות כמו"ש מפני שכולנו טמאי מתים. והדין הקודם מיירי בזמן שאיכא טהרות, ובזה הקילו חכמים לטבול ביוהכ"פ לכל הטמאין, וכמוש"נ:

ד שם, נזדבנה לו טבילת מצוה כורך עליו גמי, פירש"י להגן עליו משטף המים, והיינו שלא יגרום למחוק השם, והקשה בתוס' יוהכ"פ דבפר' כל כתבי מסיק הש"ס דהגמי הוא לכסות השם מפני שאינו יכול לעמוד בפני ד' ערום עכת"ד, יעוי"ש, עי' לעיל דף ח' שהקשו בזה התוסי"ש שם. - ושם ביארנו שיטת רש"י לנכון בס"ד.