תלמוד בבלי · אחרונים · נזר הקודש

נזר הקודש - תמיד

הרב משה רוזין

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

נזר הקודש - תמיד

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-תמיד/
הקובץ נוצר ב־19 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611162349 של הספרייה.

תוכן העניינים

דף כה: 4
דף כו: 25
דף כז: 32
דף כז: 40
דף כח: 46

דף כה:

כבשים, בי"ש אומר שהן כובשים עונותיהם של ישראל כד"א (מיכה ז') ישוב ירחמנו יכבוש עונותינו, וב"ה אומרים כל דבר שהיא סופו לצוף, אלא כבשים בני שנה שהם מכבסים עונותיהם של ישראל כד"א (ישעי' א') אם יהיו חטאיכם כשנים וגו' (פסיקתא רבתי) אמרו רבותינו ואם לא תשמעו במסתרים תבכה נפשי, אמר רב שמואל בר חנינא משמיה דרב מקום יש לו להקב"ה ומסתרים שמו - מאי מפני גוה, אמר רב שמואל בר יצחק מפני גאותן של ישראל שניטלה מהן ונתנה לאומות העולם. רבי שמואל בר נחמני אמר מפני גאותן של מלכות שמים שנטלה. ופריך מי איכא בכייה קמי קוב"ה והאמר רב פפא אין עצבות לפני הקב"ה שנאמר הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו, לא קשיא הא בבתי גואי, הא בבתי בראי, ופריך ובבתי בראי לא והא כתיב ויקרא ד' א' צבאות ביום ההוא לבכי ולמספד ולקרחה ולחגור שק, שאני חורבן בית המקדש דאפילו מלאכי השלום בכו שנאמר הן אראלים צעקו חוצה מלאכי שלום מר יבכיון, (חגיגה פר"ק):

אמר ריב"ל רוחות מנלן דלא מעצרי, דאמר קרא כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם נאום ד', מאי קאמר להו אילימא דהכי קאמר להו הקב"ה לישראל דבדרתינכו בארבע רוחי דעלמא, אי הכי בארבע מיבעי ליה. אלא הכי קאמר להו כשם שאי אפשר לעולם בלא רוחות, כך אי אפשר לעולם בלא ישראל (תענית ג'):

עולת תמיד, אמר ר' יודן מעולם לא לן אדם בירושלים ובידו עון הא כיצד תמיד של שחר היה מכפר על עבירות שנעשו בלילה ותמיד של בין הערבים היה מכפר על עבירות שנעשו ביום. וילקוט פ' פנחס). יתברך הבורא ויתעלה היוצר אשר יצר את האדם מורכב משני הפכיים המתנגדים זה לזה, וכל אחד מבקש מה שאין השני נוחה, והבחירה נתונה כיד האדם באיזה לבחור. - והנה כפי המוסכם כי מעט מן המציאות יקר לאדם הרבה יותר אף מן רב העדר, וכמובן החומר הוא בגדר העדר נגד השכל שהוא נצח חי וקים, ואם כן תמיד דין הקדימה להמציאות, וזהו שאמר הכתוב,,ובחרת בחיים" דהיינו המציאות, ויש לפרש בזה כתוב הדר בתורה פ' קדושים דכתיב,לא תעשו עול במשפט לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול" דפתח בלשון רבים ומסיים בלשון יחיד, והוא דיש שני עניני שופטים, א' שופט ומנהיג. ב' ה האדם אשר הוא שופט עצמו בכל יום ומנהיג את כחותיו, והנה הכתוב מזהיר בשם הכולל לא תעשו עול במשפט, ומסיים אח"כ על השופט העצמי שלא תהדר פני דל, היינו דהחומר בודאי דל הוא לגבי השכל, מפני העדרו, והיינו שלא תשא להדל הזה ליתן לו רשות שיעשה בכל יכלתו בלתי גבול, וכמו כן לא תהדר פני גדול היינו לכח הנפשי והשכלי אם רוצים להתענות עד שיבולע הדל

הזה,רק כל דבר יהיה בצדק ובמישור. ומיום בוא אדם על הארץ הי' מחלוקת בין הכחות האלה מהו העדר, ומהו המציאות מהרכבת האדם, מהם שנותנים כבוד להחומר עבור שעת מציאותו, ומהם הנותנים כבוד להרוח עבור נצחיותו האמתית, ובזה נחלקו קין והבל, דזה האחרון ביטל כח הבהמי, והקרבת הקרבן מבע"ח מופת גדול בזה כי כן הוא, וקין שנתן יתרון לכח הבהמי, ולא הכיר מעלת הנפשי, ובדעתו כי הבע"ח בלתי מדבר עומד במדרגה אחת עם החי מדבר, עי' עיקרים פרק ט"ו מ"ג. ובזה התוכחו אברהם ונמרוד, ואח"כ עשו ויעקב, והנהגת עשו מבואר בקרא ויאכל וישת וגו', עד שבא הקב"ה ולמד דעת לכל העולם כולו במדבר במקום שאין זריעה וצמיחה מקום הפקר אין דגן ואין להם ארץ יבול, ובזה האופן יתנהגו עם גדול, רק בהרגשת התורה המסורה, בביטול כח הבהמית, ובהתנשאות הרוח, וזהו עם הרוח, והם יהיו למורה דרך לכל העולם כולו: ים האויר על כל הכדור מוקף הוא מקליפה נוזלת דקה מאד אשר בשם אויר יכונה, והנה טבע האויר להתפשט כאשר יחם, וכן כתב באוצר נחמד מאמר ג' סימן י"א דהאויר הוא ספוגיי כמו ספוג שמתקמץ ומתפשט, כן האויר יעו"ש. וזה אנו רואים בעליל אם נתלה שלפוחית נפוח מלא אויר ופיו מקושר היטב על פי תנור המוציא חום, האויר בשלחופית יתפשט ככה עד כי השלחופית יקרע ואויר יוצא ממנו בקול שאון ברעש, מטעם כי אין בכח השלחופית להחזיק האויר כאשר מתפשט, עוד יש בטבע האויר כי האויר לאחר התפשטות קל הוא יותר מהאויר הקר, ועל כן יעלה האויר החם אשר הוא דק מאד, למעלה, והאויר הקר הוא למטה, ומטעם הזה קשה לחמם חדרים גבוהים, כי האויר החם עולה למעלה, והאויר הקר הוא למטה, ומטעם הזה נרגיש קור ברגלינו בחורף יען כי בקרקע הבית משתרר קור גדול, ובצדק בחרו להם הזבובים בחורף מקומם דוקא תחת קורות הבית למעלה כי למעלה משתרר האויר החם לסיבת קלותן. - ומהפרט נבין גם הכלל דהיינו האדמה בכללו - השמש תחם תמיד את האויר במקומות מקו המשוה, והאויר החם הזה יעלה מעלה מעלה, ובכדי שלא יהיה המקום ריק מאויר הנה יבוא תיכף באותו רגע אויר חדש קר למלא את החלל, והאויר הקר הזה בא ממקומות הקרים דהיינו מן הצירים הצפוני והדרומי אשר שם הוא מקום הקור, והאוירים בבואם אל קו המשוה נתחממו תיכף ועולים למעלה. ולפי"ז יתמעט האויר הקר אצל הצירים ונשארו חלולים ריק מן אויר, ממילא יכול להתפשט שמה האויר החם שהוא למעלה בהכרח ישוב גם להצירים, וככה הם מתנועעים האוירים תמיד בלי רגע מנוחה, ותמונה כזו אנו רואים בפתחנו חלון הבית להוציא את העשן החוצה כי למעלה יתראה העשן יוצא החוצה, ולמטה תראה כאילו עשן נכנס שב על עקיבו. אמנם טעות הוא כי העשן

לא ישוב הביתה בשום אופן, אמנם מפני כי כאשר יצא העשן לחוצה יצא גם האויר החם עמו ביחד, ותחתיו יבוא אויר קר חיש מהרה מחוץ הביתה, לזאת יתראה לעינינו כאילו העשן שב על עקיבו. - האויר המתנועע תמיד ממקומות החמים למקומות הקרים וממקומות הקרים למקומות החמים, מי הוא המכלכל והמפרנס הכל בדיוק ובחשבון השוה, הנה הרוח הוא המוציא והמביא המחלק ומפרנס בחשבון להחם ולהקר, היינו להקר את המקומות של הקו-המשוה, ולהחם המקומות הסמוכים להצירים וגם במקום הצירים שלא יהיה חקור גדול יותר מדאי, וממילא יתמזג האויר בכללו של עולם כולו אשר על ידי זה יקוים כל חי נפש צומח ונפש בע"ח. - וזהו שהרגישו חז"ל שאלמלא הרוחות כי אז היה האויר עומד במקומו, ומלבד שאז היה האויר מעופש, הנה עוד לא היה תקומה לשום צומח ובעלי חיים:

והנה בהנחיצות להרוח ופעולתו הנה כן הנחיצות לעם ישראל, כי לולא עם הישראלי כי אז היו כל העמים פראים חיות טורפות אשר אין להם מושג נאמן ברוח נשמה ואינם יודעים מה הוא הרוח ליתן לו היתרון והכח להגביר על רוח החומר, והנה עם ישראל הם היו הראשונים אשר נתנו הממשלה להרוח הנשמה, והם השפיעו אורה לכל יושבי תבל ושוכני ארץ. וכמאמרם ז"ל הקב"ה פזרן לבין האומות כדי שיתוספו גרים לישראל, אמנם כשם שהאויר הקר ממקומות הקרים משפיע קרירותם גם על המקומות אשר שם מ משתרר החום ביתר שאת וביתר עז, וכמו כן האויר החם בהכרח משפיע חמימותו גם על מקומות הקרים ביותר, כמו כן בהכרח לא ימלט כי כשם שהשפעת עם הישראלי תפעול על העמים ברוח נשמה והשכלה, הנה לעומת זה כן בהכרח העמים משפיעים פחיתותם על עם הישראלי וביותר בארצות גלותם, וכמו שאמר המשורר ויתערבו בגוים וגו', וכמו שיש כח הבליעה והפליטה באומות העולם כן יש כח פליטה ובליעה אף בעם הישראלי, ומטעם זה התחיל עם הישראלי להתמוטט מעט מעט לירד ממדרגתו הגבוה, עד שהמליצו חז"ל בעירובין אמר ר' יוחנן לבן של ראשונים כפתחו של אולם, אחרונים כפתחו של היכל, ואנו כמלא מחט נקב סדקית, ראשונים ר"ע, אחרונים ר"א בן שמוע וכו' ואנו כמלא נקב מחט סדקית, אמר אביי ואנן כסיכתא בגודא לגמרא, ואמר רבא ואנן כאצבעתא בקירא לסברא וכו' יעו"ש. וכל זה בא מצד התגברות החומר על הרוח, וזה בא מפאת הבליעה והפליטה, כי בזמן הקודם היה הפתח רחב וסתם פתח הוא עשר אמות כדאיתא בעירובין, ואח"כ נתקצר הפתח עד שהוא קטן מאד בתכלית הקטנות, וכל זה בא מצד התגברות החומר על השכל עד שנסתם הפתח להשכל, ובזה יש לבאר דברי הפייטן לפי מה ששמעתי בשם הגאון ר' יצחק מחבר ספר פרי יצחק,,אשמנו מכל

עם בושנו מכל דור" דהיינו שבכל העמים הנה זכרון הדורות הראשונים חרפה היא להם יען כי לא היה להם שום השכלה ורק עושק וגזל נשמע בגבולן ועובדי אלילות, ואח"כ כשהתחילו להרגיש את הפאר והתהלה של עם הנאור, וזהו עם ישראל, הנה בכל דור ודור משבחים מעשיהם ותחת דגל ההשכלה ידגולו, אמנם לא כן חלק יעקב, כי אצלו הוא להיפך, בדורות הראשונים היו מצויינים בהשכלתם וכשרונותיהם, ואצלנו הדורות בכל דור ודור הלוך וחסר, והאמת יש לנו להגיד כי בדורות האלו נתקטנו המוחות, והנה זה זמן רב מהגר"א זצ"ל יותר ממאה שנה, ולא העיז אחד לומר כי הוא בעל שכל כביר כמוהו, ואין בדורנו שכל כביר כהדור שלפנינו, וזהו שאמר הפייטן אשמנו מכל עם, בזה שבושנו מכל דור, וגם בזמן חכמי התלמוד הרגישו הבדל בין דור לדור, כדאיתא בירושלמי פרק התקבל כשם שבין חולי חולין לקדשי קדשים, כך בין דורו של אבא לדורנו, ואמר ר"ש ב"ר יוסי כשם שבין זהב לעפר, כך בין דורו של אבא לדורנו יעו"ש. וכל זה בא מפאת הפליטה והבליעה בהיותנו בין העמים:

ובזה יובן לנו מה דאיתא בשבת פ"ה ההוא צדוקי דחזי' לרבא דקא מעיין בשמעתי' ויתבא אצבעתא דידי' תותי כרעא וקא מייץ בהו וקא מבען אצבעתא 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 כן,תומת ישרים תנחם" הנך אינשי דסגן בעלילותא כתיב בהו בהו וסלף בוגדים ישדם". - אמנם כן הוא הדבר דשיטת הצדוקי שיש יתרון להחומר על הרוח והנשמה כידוע שיטתם, כמבואר באדר"נ שהשתמשו תמיד בכלי זכוכית, שע"כ הביאור בזה שכל מגמתם להשתמשות החומר, ומטעם זה העיז בטענתו מדוע קדמיתו פומייכו לאודנייכו מטעם כי יש דינים כאלה אשר על ידי זה יגרע חלק החומרי למלא את חפצם כמו שבאמת עשו האומות שלא רצו לקבל את התורה מפני אזהרותיה שזהו נגד טבעם החומרים, אמנם לא כן עם ישראל עם הרוח אשר להם היתרון כח ברוחניותם, והחומר שלהם הוא בגדר משרת אל הרוח אשר על ידו מוציא השכל את כחותיו מכח אל הפועל ממחשבה למעשה, ובזה השיב רבא להצדוקי תשובה נצחת, דהנה שר המלחמה או שר המבצר במקום מערכות המלחמה אם אינו עושה מעשהו באמונה בשם בוגד יקרא דהיינו בוגד בעמו ובמלכו ובמשלחיו, ואם טוען שר המלחמה מה להם עליו הלא הלך עם גדודיו למקום המערכה, והשגיח עליהם דיהיה לאנשי הצבא אכילה ושתיה ועוד ענינים הכל בזמן המוגבל, ואם כן מדוע בשם בוגד יקרא, בודאי ישיבון לו תשובה ברורה כי הלא כל זה הוא רק סיבה להמלחמה, דהיינו- המכשירין, והתכלית העיקר הוא לכבוש את

האויב ויען שלא עשה בזריזות להכחיד את האויב הרי זה בשם בוגד יכונה, יען שלא השלים פעולתו אשר עבורה נשלח שמה, וזהו שאמר רבא אנן דסגינן בשלימותא, היינו בשלימות שמשלימין את דבר השליחות אשר נשלח עבורו, היינו שידענו שיש יתרון להרוח על החומר, והחומר הוא רק שליח הרוח להוציא מכח אל הפועל, וכל צרכי החומר המה רק סיבה להרוח:

נמצא דהכל נעשה בשלימות, וגם באמונה, דהיינו דהחומר הזה בזה ציר נאמן לשולחיו, וגם הוה זה בגדר ישר דהיינו מהסיבה להמסובב, דהחומר הוה סיבה להרוח והשכל, ובאופן הזה יגיע למחוז חפצו, וזהו שאמר רבא אנן דסגינן בשלימותא כתיב בן, תומת ישרים תנחם, אתון דסגיתון בעלילותא דהיינו שתאחזו רק בהסיבה, וכל מעשיכם אינם אלא עבור הסיבה וכל יגיעכם עבור החומר, ואם כן לא הוה אלא חצי דבר הסיבה גרידא כתיב בכם, וסלף, דהיינו שזהו סילוף הדרך יען דלא הוה תכלית במעשה ידכם, ועוד הרי אתם בוגדים בשליחותכם, ומובן הדבר כי תהיו בבחינה ישדם: ויתבאר בזה מאמר חז"ל שדרשו על הפסוק ואם לא תשמעו, במסתרים תבכה נפשי, - היינו דלאט לאט תבלעו פליטת אומות העולם ותאחזו גם אתם לילך אחרי התגברות החומר על הרוח. - במסתרים תבכה נפשי, אמר ר' שמואל מקום יש להקב"ה שהוא בוכה שם ומסתרים שמו, וההסבר בכי' אצל הקב"ה לא שייך כמובן אולם לפי סברת המקבלים הוא לשבר את האוזן שהקב"ה אינו מפיק רצון יען כי ישראל הם בהעדר השלימות, כן פירש הגאון מהר"ל מפראג בספרו באר הגולה, וזהו מפני גוה שנטלה מהן גאותן, וזהו דלאט לאט התגשמו בחומר עב, ופריך שם והאמר ר"פ אין עצבות לפני הקב"ה שנאמר עוז וחדוה במקומו, והביאור בדברי רב פפא כך הוא, דישראל אף בעצבם המר, מ"מ המה מיוחדים ומצוינים בכשרונותם נגד כל העמים, עד שגם כל העמים מייחסים אותם בשם עם חכם ונבון עם הספר, ואם כן עדיין גם היום המה ברב שלימות וגם היום המה היותר מסוגלים להיות נקראים עם ד', וזהו שאמר אין עצבות לפני הקב"ה וכו', ומשני הא בבתי גואי, והא בבתי בראי, דבתי גואי נקראים החכמה האמיתית דהיינו חכמת התורה וסודות התורה, וחכמת האלקית, ובתי בראי היינו חכמות חיצוניות שכלול העולם ומלואו, דהיינו דברים מורגשים בגשם, וכמו כן במדות טובות חסד ורחמים בכל אלה הדברים עד היום הזה הנה עם הישראלי הנהו עם המובחר והמוקדש אמנם בהחכמה הנעלמה אשר אינו מורגש בגשם כגון חכמת התורה וחכמת ד' דהיינו חכמה פנימיות בזה הדורות מתמוטטין לאט לאט פוחת והולך עד שנזכה לביאת בן דוד בב"א. ופריך שם והכתיב ויקרא ד' לבכי וגו', ומשני שאני חורבן בית המקדש דהתם אפילו מלאכי שלו' בכו.

והביאור בזה כי החורבן היה הפסד גלוי לכל העולם, כמו נטילת שומן הפירות, שלהי סוטה, וכדומה הרבה דברים אשר החורבן פעל לא לטובה לכל העולם כולו:

ויש לבאר בזה עוד פרשה בתורה בפ' תצוה, ושמת את שתי האבנים על כתפות האפוד אבני זכרון לבני ישראל ונשא אהרן את שמותם לפני ד' על שתי כתפיו לזכרון, - הנה מה שאמר הכתוב אבני זכרון לבני ישראל" מה יועיל הזכרון לבני ישראל, הלא עיקר הזכרון נדרש לפני ד' שמסיים הסוף פסוק, עי' בברבנאל:

אמרה תורה וירכסו את החשן מטבעותיו אל טבעות האפוד בפתיל תכלת להיות על חשב האפוד ולא יזח החשן מעל האפוד, והנה פליגי רבותינו מה זה לשון יזח, הנה רש"י פירש שהוא לשון ניתוק, והיינו שניתק ממקומו, וחסר לו התחברות, והרמב"ן פירש שהוא לשון יסח בחילוף והזיין, והרי"ז בגדר נתיצה והירוס יעו"ש. - והנפק"מ ביניהם דלפירש"י גם בלא קלקול יש לאו, ולהרמב"ן דוקא בשיש קלקול, והנה הרמב"ם בפר"ט מכלי המקדש ה"י כתב וז"ל וכל המזיח חשן מעל האפוד ומפרק חיבורן דרך קלקול לוקה, וכנראה שמפרש כפירושו של הרמב"ן, אבל הסמ,ג במל"ת רצ"ט והרא"ה בספר החינוך לא כתב לתנאי זה, והיינו ע"כ שמפרשים כפירש"י - והנה על הרמב"ם והרמב"ן יש להקשות הלא אם דרך קלקול והשחתה בלא"ה יש ל"ת מהא דילפינן מדכתיב ושברתם את מצבותם לא תעשון כן לד' אלקיכם, שזה לימוד דכל השחתה בקודש לוקה, ואפשר שיש בזה מלקות שתים ואם כי אין לנו לדרוש אחרי טעמי התורה, עכ"ז יש להבין מה זה ולמה החמירה תורה על החיבור, הלא סו"ס מונחים הם על הכהן גדול:

ואמינא בזה כי שני ענינים הם החשן והאפוד, והוא כי הכהן הגדול מאחיו שהוא גדול בכל המעלות בנוי ובכח ובחכמה ובעשירות, וכמאמרם ז"ל והכהן הגדול מאחיו, גדלהו משל אחיו וכו', וכל זה נחוץ לאיש רום המעלה העומד להיות מתוך בין הקב"ה ועם ישראל, ובקשתו על עם ישראל לא תשוב ריקם, הנהו נדרש להיות מובחר מעם בכל אלה בכדי שתהי' בקשתו בפה מלא, ואם הוא בעצמו חסר באחד מכל אלה חלילה אז אין ביכלתו לבקש גדולות ונצורות, הן ברוחני, הן בחומרי, - ובשעה שבא להקריב קרבן ד' הנה בשעה זו עומד ומבקש על עם ישראל שיחיו חיי שלוה ועושר וכבוד, וגם חיי רוחני שיהי' להם עוה"ז ועוה"ב ויש לו רוח נדיבה במלא חפנים נחת וגדולה, ורצונו שכן יהי' כל בית ישראל אשר רק בשם ישראל יכונה, ומטעם זה הוא נושא כל ישראל על גופו. והנה נדרש לעם ישראל רוח וחומר היינו בבקשה שילמדו עם ישראל תורה ויקיימו אותה, ועל זה מורה החשן אשר מונח על לבו של כהן גדול שהוא מקור החכמה וי"ב שבטים חקוק על שתים עשרה אבנים. והנה כמו כן כל ישראל על כתפיו שזה

מורה מעלת החומרי, מעלת הגוף שיהיו עם ישראל בריאים וחזקים, ויהיו מתברכים בעושר וכבוד ואושר בבני חיי ומזוני. - ועל זה אמרה תורה ולא יזח החשן מעל האפוד, לומר שכל זה אחד הוא, והא בהא תליא, וכמו שאמר התנא באבות אם אין תורה אין קמח, ואם אין קמח אין תורה. - ואם כהן גדול הוא איש כזה כמו שהי' בבית שני שהיו מתמנים עפ"י מלכות רומי, והיו כהנים אשר רצו לפרוק עול תורה, וכל מאוים עסקי החומר, ואומר שאינו מסכים על חיבורם של החשן והאפוד, הרי"ז לוקה, וביותר מי שעושה כן גם דרך קלקול ח"ו שזה סיבה שתשתכח תורה מישראל ח"ו, זה לוקה שתים, מפני שהוא חוטא ומחטיא את הרבים, וחבר הוא לאיש משחית לירבעם בן נבט, - והוא לימוד לכל מי שיכהן פאר בגדולה בעם ישראל החוב שיסתכל בתמונת חשן ואפוד שהקפידה תורה ולא יזח החשן מעל האפוד, היינו שלא ינתק הרוחני מהחומרי, ובלא רוחני לא יתקיים חומר, ואם יעיז פניו לומר מה אהני לן רבנן, ידע כי גם החומר לא יתקיים. וזהו שאמרה תורה אבני זכרון לבני ישראל, היינו כי אבני האפור יהיו זכרון לבני ישראל כי לא יתקיימו בלא אבני החשן, שהם מונחים על לבו של כהן גדול, והוא חלק הרוחני, חלק המדע והחכמה, והיא חכמת התורה, ובכל זמן ועידן שיקומו מנהלים חדשים האומרים שאין תורה נחוצה להם, וגם עשה כן דרך השחתה ח"ו, הרי"ז לוקה שתים, - והנה אנו רואים כי כל הרפתקאי דהזמן הוא מעון ביטול תורה וכמאמרם ז"ל בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת אוי להם לבריות מעלבונה של תורה, אשר קמו אנשים ארציים עריצים ופריצים ומחללים כרם ד' ח"ו, על כן אני אומר לכם עם ישראל כי החוב קדוש עלינו להיות תמיד תמונת החשן ואפוד תמונה חיה וקיימה אשר לא יזח החשן מעל האפוד, ובזה תלוי הצלחת ישראל לעולם:

ובזה נבאר דברי הפסיקתא רבתי הפלוגתא דבי"ש ובי"ה שדרשו בדבר הקרבת התמידין אחד בשחרית ואחד בין הערבים. ובאו לפרש בזה שאמרה תורה כבשים, ולא אמרה טלאים - ומצאו שיש בזה רמז לכפרת חטאים על הצבור - ומר אמר שהוא לשון כבישת החטא, - ומר אמר שהוא לשון כבוס, ונפ"מ ביניהם דלב"ש שדרש כבישה עדיין החטא נשאר רק הוא כבוש, אבל לפעמים יתגבר על הכבישה ויציף למעלה, אבל לבי"ה שמפרש לשון כבוס, הכוונה שהחטא נמחה לגמרי ולא יזכר עוד:

אמנם יש להבין היתכן זה הדבר כי בקרבן אחד יתכפרו כל ישראל. ועוד אדם כי יחטא למה מביא קרבן להתכפר כיון שכבר מכופר בקרבן תמיד של שחרית ובקרבן תמיד של בין הערבים:

אבל ע"כ הכוונה דהשני תמידין המה המכשירין שמביאין את האדם לעוררו לתשובה והיינו כי יש לכל ישראל לעמוד ולחשוב תכליתו בעולם מצד חומרו בסופו כי נעשה עפר ברבות הימים, ומצב האדם גרוע יותר מן הטלה הבא לקרבן על המזבח, והריח ניחוח יעלה לרצון לפני הקב"ה, ובמחשבה הלזו יבוא לחשבון הנפש, ויבוא לידי כך שיבין הדבר לאשורו כי יש להגביר כח הרוח של הנשמה להיות ריח ניחוח לד', ולכל הפחות לא יגרע ערכו מהכבש הזה שמעלה ריח ניחוח לד'. זהו סברת בי"ש שאומרים לפרש כבשים שהחטאים נכבשים במחשבה זו שתעלה עליו בהקרבת תמידין, ואם לא תעלה עליו המחשבה בשחרית תעלה עליו המחשבה בתמיד של בין הערבים:

אמנם שיטת בי"ה הוא באופן יותר גבוה מזה והיינו כי בהקרבת התמידין יחשוב כי כמו כן מחויב לחיות כעולה על המזבח המוקדה בשביל קדושת השם ב"ה. - וזהו מטרת עם ישראל להיות מוכנים תמיד להיות נשרף על קדושת השם ובמחשבה זו שחושב כי כמו שהכבש נשרף על האש והריח ניחוח עולה לד', כן מוכן הוא עצמו לזה, והמחשבה זו מחויב כל עם ד', וזה נחשב למעשה, והרי הוא במדרגה שגם הוא נשרף כמו התמיד, ובאופן זה הרי זה ככבוס מהחטאים כי מחשבה כזו הוי דינו כל העומד לשרוף כשרוף דמי, וזה הוי כבוס מעליא יותר מהגעלה, והרי זה ליבון באש - ובזה נתכפר מכל החטאים והפשעים:

והנה בזמנינו שאין לנו תמידין להקריב, כבר אמרו חז"ל זאת תורת העולה כי כל העוסק בתורת העולה כאילו הקריב עולה, ולכן כל הלומד מסכת תמיד הרי הוא כאילו הקריב התמידין כסדרן. ובזה אני נותן שבח ותודה להבורא יתברך שזיכני ללמוד מסכת תמיד בעיון רב, ואקוה אשר הלומדים מסכת תמיד עם ספרי הנקוב בשם,נזר הקודש" ירוו רב נחת מפני שימצאו בזה ביאור רחב וחידוד על קו האמת והצדק. ובזה אבקש מהשי"ת לראות בבנין בית מקדשנו עם משיח צדקנו בב"א:

על הטוב תזכר עזרתי בקודש, אשר היא תמיד בעזרתי, מנשים באהל תבורך, היא רעיתי הרבנית הצנועה מרת הינדע 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 תמיד ולהתברך בעושר ואושר כאות נפשינו ולראות בבנין בית מקדשנו, אמן. נזר הקודש מסכת תמיד מו ד פרק ראשון דף כ"ה ע"ב משנה, בשלשה מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש. חנה לכאורה יש לדייק מניינא למה לי, וכמו שפריך הש"ס ריש מס' כריתות והכא הוי סגי דהוי תנא התנא המקומות, והיינו דבית אבטינוס ובית המוקד ובית הניצוץ צריך להעמיד שומרים, וממילא אנו יודעין דאיכא שלשה מקומות - ומה

מוסיף הא דתנא בשלשה מקומות. ונראה דכוונת התנא דשלשה מקומות המה בדיוק דרק שלשה מקומות טעונים שמירה, ואם מוסיף עוד מקומות לשמירה יש בזה משום בל תוסיף. וזהו כיון דילפינן זה מקרא מדכתיב שלשה פעמים משמרת כמבואר בגמרא, ולהכי הרי זה בדוקא, ולהכי אי לא הוי תנא מיניינא אלא הוי חשיב המקומות לחודיא הוי אמרינן דשלשה לאו דוקא ויכול להוסיף עוד מקומות, קמ"ל בשלשה מקומות להורות דשלשה דוקא, והכא בהוספת המקומות איכא בבל תוסיף. בזה יש ליישב הא דתנא המנין ברישא וכמו שמדייק בזה בב"ש, יעו"ש. אמנם התנא תנא החידוש ברישא, והכא החידוש יותר גדול דשלשה דוקא. במושנה נה הכהנים שומרים, משמע דוקא כהנים ולא לוים, וכן כתב הרמב"ם ברפ"ח מהל' בית הבחירה ה"ד, מצות שמירתו שיהי' הכהנים שומרים מבפנים והלוים מבחוץ וכו' הכהנים בג' מקומות, והלוים בכ"א מקומות יעו"ש. מבואר דסבר הרמב"ם דבהני ג' מקומות היו הכהנים לבד, ואין להלוים שם שייכות למצוה דשמירה. - אמנם הסמ"ג במצות עשה קס"ה כתב וז"ל, אף בבית אבטינוס ובית הניצוץ ובית המוקד היו גם הלוים שומרים וטפלים לכהנים כמו שנאמר וילוו עליך וישרתוך, יעו"ש. ולכאורה קשה מדוע לא שנה התנא גם הלוים - ואפשר דהלוים לא היו עם הכהנים ביחד כמו"ש הסמ"ג שם דבמקום שהיו עליות היו הכהנים שומרים מלמעלה ולוים מלמטה, ובבית המוקד היה כהן מבפנים ובן לוי מבחוץ, יעו"ש. והנה לפי"ז היו הכהנים בעליות לחודא בלא לוי - והתנא חשיב השלשה מקומות דהיינו שמירת הכהנים שהיו שומרים מבפנים, אבל הרמב"ם משמע דלא סבר בזה כהסמ"ג מדלא כתב זה. והנה הברייתא לקמן כ"ז גם כן לא חשיב התנא דהלוים היו עם הכהנים בהני שלשה מקומות - מדתני והלוים היו בכ"א מקומות, ולא תנא דגם בהשלשה מקומות היו גם לוים כמו שכתב הסמ"ג. ומזה מוכח כשיטת הרמב"ם, ואם כן דברי הסמ"ג תמוה - והנה הסמ"ג כתב שכן מבואר בתמיד כ"ז - ותמוה:

כתב המפרש ובגמ' נפקא לן מקרא דבית המקדש צריך שימור דאי לא נפקא לן מקרא הוה אמינא דלא צריכי שימור דאין עניות במקום עשירות, ואי גנבי כלי המקדש יקנו כלים אחרים יעו"ש. וקשה הא יש לומר דצריך שמירה שלא יכשלו הגנבים בהשתמשות כלי המקדש דאיכא איסורא דהנאה מהקדש, וכדתנן בפר"ה דמעש"ש מ"א והובא בב"ק ס"ט, דהיו מציינין בשביל שלא יכשלו בני אדם, ורשב"ג סבר הלעיטהו וכו', אבל רבנן סברי שיש לחוש גם לאנשים שאינם מהוגנים שלא יכשלו באיסורים, וא"כ גם בלא אזהרת התורה היה נדרש לשמירה, וע"כ דאזהרת התורה הוא למעשה המצוה, וכן כתב הרמב"ם וז"ל, ואם בטלו שמירה עברו בל"ת וכו' הא למדת ששמירתה מצות עשה, וא"כ

תמוה מה זה דחקו להמפרש לומר דלא נדרש שמירה בשביל גנבי, דהלא שפיר יש לומר דבאמת היה נדרש שמירה בלאו הכי, רק יש בזה גם עבירה דל"ת וביטול עשה גם כן. ואפשר לומר דרצה המפרש ליתן טעם גם לרשב"ג דסבר הלעיטהו וכו'. ועוד דבשביל סברא דאין עניות מקום עשירות שגם זה הוי דין תורה כמבואר בש"ס דבשביל זה יש לפסוק כרשב"ג: שם במשנה בבית אבטינס ובבית הניצוץ היו עליות והרובים שומרים שם, וכתב המפרש דעליות לא נתקדשו בקדושת עזרה להכי היו שומרים גם בלילה והיו יכולים הכהנים לישב שם כשהיו עייפים כדאמרינן בפסחים פ"ו דגגין ועליות לא נתקדשו יעו"ש. וקשה דהנה משמע מזה דאם עליות נתקדשו לא היו יכולים הכהנים להיות שם בשמירה מטעם איסור ישיבה בעזרה. ולפי"ז מדוע לא הביא הש"ס בפסחים שם להוכיח דגגין ועליות לא נתקדשו ומדלא הביא הש"ס ראיה ממשנה זו ע"כ מוכח דאין מזה הוכחה, והיינו דיש לפרש דהשלשתן היו בנויות כנגד שערי העזרה, וזהו חוץ לעזרה. וכן מצאתי בהמאירי שמפרש ששלשתם חוץ לעזרה היו בנויות כנגד שערי העזרה כמו שיתבאר, ומתוך כך היו יכולים לשמור בתוכם, שאילו היו מן העזרה לא היו יכולין לשמור בתוכם שאין ישיבה בעזרה עכ"ד, ולפי פירושו אתי שפיר סוגיא דפסחים כמו שכתבנו. והנה יש לומר דסבר המפרש כשיטת התוס' זבחים ט"ז ד"ה מיושב, דאיסור ישיבה בעזרה אינו אלא מדרבנן, ולהכי לא מצי הש"ס בפסחים שם לאתויי ראיה דגגין ועליות לא נתקדשו מהא דשומרים הכהנים שם, דאי אפשר בלא ישיבה, דאפשר דלצורך מצוה דשמירה שהוא דאורייתא לא העמידו דבריהם, ואין מזה ראיה לענין קדושה:

ואין להקשות הלא אין שבות במקדש, וא"כ היאך אפשר לומר שהאיסור ישיבה בעזרה היא מדרבנן, אבל לא קשה, דדוקא שבות שהוא באיסור חוץ למקדש אינו נוהג במקדש, אבל איסור דרבנן שכל איסורו הוא רק למקדש בזה יש לומר שהוא מדרבנן שרבנן אסרו לישב במקדש בעזרה:

שם במשנה והרובים שומרים שם, מבואר בגמרא דמשום הכי קרי להו רובין משום דלא מטו לידי עבודה, והמפרש מפרש שהיו פחותין מי"ג שנה, וכן מפרש מרן בכס"מ ברמב"ם פר"ח מבית הבחירה, וכן פירש התוס' יו"ט. - ולכאורה קשה טובא הלא שמירה זו מצות עשה כמו שכתבו הרמב"ם שם והסמ"ג במצוה קס"ה, והיאך היו מניחין לזה קטנים שאינם בני חיובא. ומצאתי במל"מ שהקשה בזה יעו"ש. ועוד תמוה היאך היו מניחין לקטנים כיון שאינם בני קיום המצוה עדיין וחסרה בזה מצוה דשמירה ובס'

ב"ש הוסיף להקשות שהרי אהרן ושני בניו נצטוו והמה היו גדולים, וא"כ אין לחדש שמקיימין המצוה גם על ידי קטנים:

ונראה דכיון דאמרה תורה במדבר ג' ואת אהרן ואת בניו תפקוד, וכן בפ' קרח במדבר י"ח, ואתה ובניך אתך תשמרו, ושם במדבר ג' והחונים לפני המשכן קדמה וגו' ואהרן ובניו שומרים משמרת המקדש, ומזה יליף הש"ס עיקר מצוה דשמירה כמבוא' בגמרא וברמב"ם שם. והנה מדכתיב בכל מקום אהרן ובניו וסתם בנים גם קטנים במשמע, אם לא מיעטה התורה בהדיא קטנים משום דשם בן משמעותו גם קטן, ומטעם זה גבי טומאה שאמרה תורה אמור אל הכהנים בני אהרן גם קטנים במשמע, והגאון מלבי"ם שם מבאר דבכלל בני גם קטנים במשמע, ומביא ראיה לזה:

ולפי"ז גבי שמירת המקדש בכל מקום אמרה תורה אהרן ובניו, לכן גם הקטנים בכלל בני שמירה, והיינו דקיום המצוה דשמירה על הכלל נאמרה לכל הכהנים, אבל כיון דגם הקטנים המה באזהרה זו להכי הם בני שמירה, וקיום העשה מתקיים על ידם כיון שלא נאמרה המצוה על הפרט, רק על הכלל נאמרה, ושפיר מתקיימת המצוה להגדולים על ידי הקטנים גם כן, וקושיות הב"ש שהקשה דכיון דאזהרה נאמרה לאהרן ולבניו, והם היו גדולים, זה לא קשה, דאין דנין אפשר מלא אפשר דשאני התם שלא היו אז קטנים, עי' בספר חק נתן שנחית לזה. אמנם לפי מה שפירשנו אתי שפיר בלאו הכי, דכיון דאמרה תורה אהרן ובניו, יש בזה אזהרה לקטנים גם כן כמו גבי טומאה לנפש יש בזה אזהרה לקטנים גם כן מדאמרה תורה אהרן ובניו, ונהגו לעשות השמירה גם על ידי קטנים שאינם בני עבודה עדיין:

אמנם עדיין קשה, היאך סומכין על הקטנים כיון שאין נאמנות לקטנים, וא"כ אפשר שהיו ישנים וחסרה השמירה. - ומצאתי בשו"ת עין יצחק סימן א' שהקשה בזה. - אמנם לפי מה שכתבנו שהתורה כללה להקטנים עם הגדולים והיינו שאמרה תורה שהקטנים הם בני שמירה הרי זה כעין גזירת הכתוב שיש לסמוך עליהם ויש להם נאמנות בזה, וזהו מפני כי שמירת המקדש עליהם ג"כ. עוד נראה שיש בזה ענין ערבות וגם הקטנים בכלל, וכאשר יבואר:

בפ' נצבים בפסוק הנסתרות וגו' והנגלות לנו ולבנינו. והנה ולבנינו אם הכוונה בבני חיובא ובא הרי זה ממש לנו כיון שהם בחיוב מצות, וע"כ הא דאמרה תורה ולבנינו, הכוונה הקטנים, והם בערבות כמו הגדולים - וזה מתאים לזה שאמרו בשו"ט - כי הקב"ה בשעת מתן תורה קבל התינוק והתינוקת שיהיו ערבים לקבלת התורה, וזהו שנאמר מפי

עוללים ויונקים יסדת עוז. ויש לזה רמז גם בתורה בזה שאמרה תורה ולבנינו - שע"כ הכוונה על הקטנים:

אבל קשה הא קטנים לאו בני ערבים נינהו כמו שכתב הרמב"ם בפרק כ"ו מהל' מלוה ולוה הי"ז וז"ל, קטן שערב את אחרים הורו הגאונים שאינו חייב לשלם כלום אף כשיגדיל, וזה שנתן את מעותיו על פי הקטן אבד את מעותיו שאין לקטן דעת כדי לשעבד עצמו בדבר שאינו חייב בו ולא בערבות ולא בכל כיוצא בזה, ודין אמת הוא וכן ראוי לדון, עכ"ל. וכן פסק המחבר בחו"מ סימן קל"ב ס"א יעו"ש. והנה משמע מדברי הרמב"ם שגם אם נעשה ערב קבלן כן הדין שאינו מחויב לשלם לכשיגדיל, וזה מדכתב שאין לשעבד עצמו בדבר שאינו חייב בו, ויש בכלל הזה גם ערב קבלן. והנה בבעל התרומות בשער ל"ה מסתפק בזה, וכתב דאפשר דערב קבלן דינו כלוה ומחויב לשלם לכשיגדיל, יעו"ש. אבל מדברי הרמב"ם משמע שגם ערב קבלן אין לקטן להשתעבד, וכן מורה לשון הטור, וכן כתב הסמ"ע שם בחו"מ יעו"ש. וא"כ לפי"ז לא יצויר ערבות בקטן, ולפי"ז מדוע קבל הקב"ה הקטנים לערבים. והנה יש לעיין היאך הדין בשנעשה הקטן ערב לצורך מזונות, דהנה מבואר דעת הרא"ש בשלוה הקטן לצורך מזונות דחייב לשלם לכשיגדיל. ובטור מבואר דעת הרא"ש בזה שהוא תקנת חכמים משום כדי חייו. ואפשר שגם בערבות כן הדין, ולפי"ז כיון שכל עיקר חיי ישראל הוא בשביל התורה, להכי נעשו גם הקטנים ערבים ומחויבים לשלם כשיגדילו:

אמנם נראה להוכיח דשאני ערבות מהלואה וע"כ דבערבות לצורך מזונות ג"כ לא מהני, והוא מדברי הב"י בחו"מ סימן רל"ה, בזה שכתב הטור שיש שני דיעות בין הראשונים בשלוה לצורך מזונות אם מחויב לשלם לכשיגדיל, כתב הב"י וז"ל, וכתב הרבינו ירוחם בנתיב י"ט שאם ערב הקטן את אחרים פטור לשלם אף לכשיגדיל יעו"ש. וקשה מדוע הביא בזה דברי רבינו ירוחם והרי דין זה מוסכם, וכבר כתב בזה הטור בסימן קל"ב, ולמה מביא זה בשם הרבינו ירוחם:

וע"כ דבא ללמדנו דשאני ערבות מהלואה, והיינו דאעפ"י שבלוה לצורך מזונות יש פוסקים דחייב לשלם לכשיגדיל, אבל לא כן בערבות דאפילו בשערב לצורך מזונות דהיינו דהלוה מבטיח לו מזונות עבור הערבות ג"כ אינו חייב לשלם לכשיגדיל. - וכן מצאתי בספר שער יהושע סימן ט"ז, שזהו כוונת הב"י. וגם בשו"ע סימן רל"ה כתב להאי דינא דהרבינו ירוחם אחרי שהביא השיטות דהלואה לצורך מזונות. ולפי"ז קשה טובא מה מהני הערבות דהקטנים דקבלת התורה כיון שאינם מחויבים בתשלומין לכשיגדילו:

ונראה כי אין שייך קטן לפני הקב"ה, כי אין שייך קטנות לפני ד' מפני שדבר ד' אל הנשמה, והנשמה גדולה היא מבראשונה, גם קודם היציאה לאויר העולם ונברא קטן מפני שזהו רצון ד' שיבוא לידי השתלמות על ידי מעשה ויגיעה בלימוד התורה. - וזהו הביאור שאמרו חכמים קטן בפניו כשלא בפניו דמי - והיינו כי לא אמרו חז"ל דקטן כמאן דליתא אלא הקטן שלפנינו באמת הוא גדול מצד היצירה והנשמה שלו, ורק דיש לדון דשלא בפניו הוא מפני שטרם הגיע לשלימותו, אבל השלימות הצורה כמאן דאיתא, וחסרון זמן לא נחשב למחוסר מעשה, ורק עתה הוא שלא בפניו. - וזהו הביאור קטן בפניו כשלא בפניו, כי יש לו פנים מצד עצמו, רק העומד לפנינו נחשב לשלא בפניו, וכשעושין לו גמר דין במשפט יש לנו לידע כי המשפט הוא לגדול ולא לקטן, ואין דנין אותו לגדול כיון דהוי שלא בפניו:

ובזה יש להשיג על הגאון ר' צבי הירש בתשובה עין יצחק סימן ע"ט אות י"ד שמדמה הקטן להא דשור הנסקל שאין דנין את השור אלא בפניו אעפ"י שאין בו דעת, וכתב שלפי"ז מן התורה יש לדון גם לקטן, והא דאין מקבלין עדות על הקטן מטעם דהוי שלא בפניו הוא רק מדרבנן יעו"ש. אבל זה ליתא, דע"כ שאני שור שלא יגיע לדעת, ויש לדון אותו כמו שהוא ומגזירת התורה לדון אותו בפניו, משא"כ קטן שעומד עתה טרם הגיע להשתלמות, ויש לחשוב כי המשפט הוא לגדול, כיון שבאמת נחשב לגדול, ורק עתה הוא שלא בפניו, ומן התורה אין דנין אותו עתה:

אמנם הקב"ה שדיבר עם הבנים הרי הוא רואה אותם לגדולים מפני כי העתיד וההוה לפני ד' שווים המה - נמצא דהערבות להקטנים זהו הערבות להגדולים וזהו כוונת התורה והנגלות לנו ולבנינו, כי שניהם שווים הגדולים והקטנים בקבלת הערבות:

וכיון שהקטנים בכלל ערבות עם הגדולים, והיינו שישנם בחיוב המצוה רק אינם בקיום המצוה. - והגאון בספר משכנות יעקב בחאה"ע סימן מ"ג מבאר דכל חיובי תורה על הקטן כגדול רק רחמנא חס עלי' לעונשין יעו"ש. וממילא קרינן להקטנים בני חיובא דשמירת המקדש, ויש קיום מצוה להגדולים על ידם מפני שהתורה רמזה לזה מדכתיב אהרן ובניו ובכלל בנים גם קטנים במשמע וכמו שנתבאר לעיל, והיינו באופן שבאו לכלל דעת להיות יודעים מורא מקדש והחיוב שמירה מה הוא, ויש בזה קיום מצוה דשמירת המקדש כמוש"נ:

אמנם הרמב"ם בפירוש המשניות מפרש רובין הם הרובין ומורין בקשת הנקראים פרחי כהונה, יעו"ש. ובהל' בית הבחירה כתב סתם והרובין היו שומרים שם, משמע דסמך על מה שכתב בפיה"מ מדלא מפרש מה זה אלו הרובין. - ויש לעיין בהא דאיתא בגמרא

אמאי התם קרי להו רובין והכא קרי להו פרחי כהונה, ומשני אמרי התם דלא מטו למיעבד עבודה קרי להו רובין הכא דמטו להו למיעבד עבודה קארו להו פרחי כהונה, והנה לפי פירוש המפרש אתי שפיר, והיינו דאותם שהם פחות מבן י"ג שנה ולא חזי לעבודה עדיין קרינן להו רובין. אבל אותן שמטו לעבודה דהיינו לאחר י"ג שנה קרינן להו פרחי כהונה, אבל אם אמרינן דהרובין הם המה הפרחי כהונה הלא אין הבדל ביניהם וצ"ע. והנה מלשון המשנה משמע דהרובין היו בבית אבטינס ובבית הניצוץ אבל בבית המוקד משמע שהפרחי כהונה היו שם ולא הרובין והיינו מדתני ומדייק בבית אבטינוס ובבית הניצוץ היו עליות והרובין היו שם. משמע דרק בהני שני בתים היו רובין. ולפי"ז בבית המוקד היו הפרחי כהונה. וכן כתב הרב ברטנורא במשנה דפרחי כהונה היו שומרים שם בבית המוקד וכן פירש הסמ"ג. ובבאר שבע הביא ראיה לזה ג"כ יעו"ש. אבל קשה כיון דבעינן שמירה ותנן הכא במשנה פרחי כהונה איש כסתו על הארץ והיו ישנים שם. וקשה היאך מקיימין מצוה דשמירה בהפרחי כהונה שהיו ישנים. והנה השינה להם בהכרח כדי שיוכלו לעבוד עבודה למחר והיו ישנים במקום החול, אבל קשה הלא בישן לא שייך שמירה. והנה הרמב"ם כתב בפר"ח מבית הבחירה ה"ו לא היו הכהנים השומרים ישנים בבגדי כהונה, אלא מקפלין אותן ומניחין אותן כנגד ראשיהן יעו"ש. הרי כתב בהדיא דהשומרין היו ישנים בלילה, וקשה איזה שמירה היא כשישן, וכמו כן קשה הא דכתבו התוס' בזבחים כ' ד"ה מיתיבי, שכתבו שהיו ישנים בבית המוקד יעו"ש, והיינו הכהנים שהיו עובדים עבודה למחר, משום דמיירי שם בהכהנים העובדים עבודה דהיינו הפרחי כהונה: ומזה משמע דמקיימין מצוה דשמירה גם בישנים, ועיקר השמירה בזה שנמצאים שם, וזהו דלא כהמפרש שסבר דלא היו ישנים שם וסבר דישנים ליתא בשמירה, והלא חזינן דגם בישן יש קיום מצוה דשמירה: ונראה להביא סמך לזה מהא דאיתא בתוספתא פרק ג' דטהרות והובא ברמב"ם פרק ט"ז מאה"ט ה"ג דספק טומאה באדם כשהוא ישן, נקרא יש בו דעת לישאל יעו"ש. הרי חזינן דישן לא הוי כמאן דליתא, והטומאה נקראת כמו באדם שהוא ער. - הרי חזינן דגבי אדם בן דעת כשהוא ישן ג"כ דינו כמו שהוא ער, ולהכי גם כשהכהנים השומרים ישנים דין שמירה איכא בזה, דוגמא לזה הא דתנן ב"ק כ"ו אדם וכו' בין ער בין ישן, ובתוס' שם ד' ד"ה כיון: והנה לכאורה קשה ממשנה פר"א דמדות מ"ב איש הרה"ב היה מחזר על כל משמר וכו' ניכר שהוא ישן חובטו במקלו וכו', משמע שלא היו ישנים אנשי משמר. וכתב הבאר שבע דזמן קבוע היה להם לישן בלילה אם מצאו הממונה שישן יותר חובטו במקל ושורף בגדיו, וכן כתב החק נתן בשם פסקי תוספות:

והביאור בזה דשינה בזמן קבוע ותו לא, נקרא שמירה מעליא, והיינו דעיקר הדבר שלא יסיח דעתו, ובשינת הקבוע לזמן לא הוי יותר משינת עראי, והרא"ש כתב בפר"ג דברכות סימן כ"ח בשם הרבינו יונה דזה לא הוי היסח הדעת, וא"כ גם באופן זה יש מצוה דשמירת הבית:

אמנם לפי מה שכתב הרמב"ם בספר המצות מצוה ס"ז משמע שהשומרים מחויבים להיות ניעור כל הלילה. וזהו שכתב שם וז"ל, שהזהירנו מהתעצל בשמירת המקדש ומלכת סביבו תמיד כל הלילה, יעו"ש. הרי מבואר דסבר דהשמירה היא ללכת סביבו תמיד כל הלילה ואם הוא ישן איזה זמן א"כ הרי חסרה השמירה דללכת סביבו כל הלילה. וכן משמע מהפיה"מ שכתב וז"ל, ודע שאלו השומרים ששומרים המקדש על פי המשמרות אינו מחמת פחד, אבל זה דרך גדולה לבית לכבוד ויקר, וכן כתב בריש פר"ח מבית הבחירה, יעו"ש. וא"כ מה זה כבוד ויקר אם היו ישנים שם:

ונראה בזה דע"כ הני שלשה כהנים בשלשה מקומות היו נעורים כל הלילה, אבל היו עוד כהנים שהיו שומרים דהרי לא אמרה תורה דרק שלשה יהיו ובכל חדר אסור להוסיף עוד כהנים, ובטח היו שם עוד כהנים והיו מחלקים ביניהם בזמנים לכל משמר, ומי שהוא ניעור במשמר ראשון היה ישן במשמר השני וכמו כן היו מתחלפים, וביותר לשיטת הרמב"ם דהפרחי כהונה היו בשמירה ולמחר ביום היו עסוקים בעבודה ואם יהיו נעורים כל הלילה אינם יכולים לעבוד עבודה בשלימות. - ובאופן זה מיושב הכל מפני שסו"ס היתה השמירה בכהנים נעורים מפני שהיו מתחלפים במשמרות של הלילה, ובזה כתב הרמב"ם דאלו השומרים שהיו ישנים הכוונה שהיו ישנים בזמנם הקבוע להם דהשומרים במשמר של הלילה לא היו ישנים בבגדי כהונה. ובזה מיושב כל מה שהאריך המל"מ שם בביאור הענין:

והנה משמע דבשעת השמירה דהיינו בשעה שהיו נעורים היו לבושים בבגדי כהונה. - וראיה לזה מדאמרה והזר לא יקרב לזה, והכהנים בלא בגדי כהונה דינם כזר, כמו שאמרו בשעה שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם כדאיתא בסנהדרין פ"ג, ואם גם חסר בגד אחד כמו זר נחשב. - ולפי"ז קשה לשיטת הרמב"ם דכתב בספר"י דכלאים דכהנים שלבשו בגדי כהונה שלא בשעת עבודה אפילו במקדש לוקין מפני האבנט שהוא כלאים, ולא הותרו בו אלא בשעת עבודה שהיא מצות עשה יעו"ש. וא"כ קשה הכא בשמירה דכל הלילה שהיא שלא בשעת עבודה היאך הותרו בבגד כלאים. - ואפשר דכיון דשמירה היא מצות עשה ואתי עשה דשמירה ודוחה לל"ת דכלאים:

ולכאורה קשה נילף מזה דעשה דוחה ל"ת. - ויש לומר דשאני הכא דאיכא גם ל"ת כמו שכתב הרמב"ם בפר"ח מבית הבחירה ה"א שמירת המקדש מצות עשה, ושם בה"ג כתב ואם בטלו שמירה עברו בל"ת. וא"כ עשה ול"ת והם דוחין לל"ת דכלאים. - אמנם כשבאים לישן דליכא עשה דשמירה, מחויב לפשוט את הבגדי כהונה, ואעפ"י שסגי בפשיטת האבנט לחודיא ובגדי כהונה מותר ליהנות בהם, אבל ע"כ דוקא בדרך לבישה שהוא בדרך כבוד דהרי אמרה תורה בבגדי כהונה לכבוד ולתפארת וכן מבואר במרן יעו"ש:

והנה יוצא מזה דהא דבגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן דזהו רק באופן שהוא דרך לבישה שהוא דרך כבוד. - ולפי"ז גם אבנט הוי דרך כבוד ותפארת, וכמו שכתב בפר"ח מכלי המקדש בגדי כהונה מותר ליהנות בהם לפיכך לובשם ביום עבודתו ואפילו שלא בשעת עבודה חוץ מן האבנט מפני שהוא שעטנז אסור לכהה"ד ללובשו אלא בשעת עבודה וא"כ ע"כ אין בזה חסרון הא דאמרה תורה לכבוד ולתפארת. ובזה יש להשיג על הקונטרס אחרון בשאגת אריה סימן כ"ט שכתב ליישב שם קושיות הגאון בטעם דאיכא מצוה בלבישת הבגדים כמו שכתב הרמב"ם בספר המצות מצוה ל"ג דחשיב לבישת הבגדים למצוה בפני עצמה, ואם חסר בגד אחד כמו זר נחשב וחייב מיתה ואף שהבגדים אינן אלא לצורך עבודה מ"מ חשיב לבישתן למ"ע בפני עצמה, יעו"ש. והנה הכא חזינן דסבר הרמב"ם דשלא בשעת עבודה מסיר האבנט מפני שהוא כלאים ומ"מ מותר בבגדי כהונה אעפ"י שיש בזה תנאי דבעינן לכבוד ולתפארת, וע"כ דגם בלא האבנט יש ג"כ בהבגדים תנאי זה דלכבוד ולתפארת, ורק בדרך בזיון אסור כמו להניחן תחת ראשו:

עוד יש לומר דלא ילפינן מהא דמצוה דשמירה שעשה דוחה לל"ת משום דשאני בגדי כהונה שהכהנים מקיימים מצוה דרבים מפני שהמצוה מוטלת על כל ישראל והוי עשה דרבים, וכמו שכתב הר"ת דעשה דרבים דוחה לל"ת אפילו אם לא הוי בעידנא דמקיים העשה עובר על ל"ת, והובא דברי ר"ת במג"א סימן תמ"ו, יעו"ש. ובזה יש ליישב הא דהקשה השאגת אריה שם, וממילא אין ללמוד מזה עשה דוחה לל"ת במצוה דיחיד, ואפשר דעיקר כוונת השג"א להקשות מחטאה"ע הבא עה"ס שהיא עשה דיחיד:

אמנם לפי מה שמבואר דשאני בין עשה דרבים לעשה דיחיד יש ליישב שיטת הראב"ד דגבי בגדי כהונה פליג על הרמב"ם ומתיר להיות לבוש כל היום אפילו שלא בשעת עבודה יעו"ש. ולגבי ציצית בפר"ג ה"ט כתב הרמב"ם נשים ועבדים פטורים מציצית מן התורה וכו' ונשים ועבדים שרצו להתעטף מתעטפין בלא ברכה, וכתב הראב"ד דוקא בציצית שאין בה כלאים יעו"ש, הרי דלא סבר דכיון דאישתרי במקום מצוה מותר גם

שלא במקום מצוה, ותמוה דמ"ש דגבי בגדי כהונה סבר דכיון דאישתרי כלאים בעידן עבודה מותר אפילו שלא בשעת עבודה:

אמנם לשיטת הר"ת דעשה דרבים עדיפא - שפיר איכא למימר דשאני בבגדי כהונה כיון שהוא מצוה דרבים אמרינן דהותרה איסור כלאים, וכיון שהותרה הותרה לגמרי אפילו שלא בשעת עבודה, משא"כ מצוה דציצית שהיא רק מצוה דיחיד אין זה בגדר הותרה, רק דחויה, וממילא הכוונה שרק המצוה בעצמותה מדחה הל"ת, ובנשים ועבדים שאין בהם קיום מצוה אין כאן דבר שמדחה הל"ת, ולזה כתב דיכולין נשים ועבדים להתעטף בציצית אבל רק אם אין זה בכלאים:

והנה לפי מה שכתב הרמב"ם דבמקום השומרים בהשלשה מקמומות לא נתקדשו בקדושת עזרה, ולפי"ז יש להקשות בהא דאמר רב שם בפסחים פ"ה דגגין ועליות לא נתקדשו, ופריך שם איני והאמר רב משום רבי חייא כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא, וקשה מדוע לא משני דכוונת רב על הני שלשה מקומות מקום השלשה שומרים, והם לא קדשו בקדושת עזרה מפני מצוה דשמירה, והא דפקע איגרא היינו שארי לשכאות בגגין, וע"כ צריך לומר דאם עזרה מקדשת גגין ועליות ע"כ כולן בכלל - והיינו שהוא בגדר פשטה הקדושה בממילא, - אבל עדיין קשה מדוע לא הביא הש"ס ראיה לרב מהא דהני שלשה מקומות דע"כ מוכח דלא נתקדשו גגין ועליות. - אבל בזה אתי שפיר לפירוש המאירי שמפרש דהני שלשה מקומות היו כנגד השערים של העזרה, ולא כנגד העזרה ממש, אבל לפי פירושו של המפרש ועוד ראשונים שמפרשים שהיו הני מקומות למעלה מהעזרה קשה, וע"כ צריך לומר דזה ידע הש"ס שפיר דגגין ועליות לא נתקדשו כמו שאמר רב, ועיקר הפירכא לרב דאמר כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא, וזה ליתא, כיון דאין בהעליות והגגין קדושה: והנה לפירושו של המאירי שמפרש דהני מקומות היו כנגד שערי עזרה, א"כ יש לומר דהא דאמר רב גגין ועליות לא נתקדשו היינו להני השלשה מקומות, ולא בשארי גגין ועליות, והא דאמר כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא היינו בשארי מקומות. ואפשר לומר דאם כוונת רב להני מקומות לחודיא סגי אם אמר עליות ומדאמר גם גגין ע"כ הכוונה על כל הגגין וזה מדויק במשנתנו דתנא עליות - והיינו דהני מקומות הוא עליות, ולא גגין. וזה מתאים יותר לפירושו של המאירי, מדתנא ועליות היו הרובין שם, והיינו דלא שייכי להגגין. ועיקר פירכא לרב מהא דאמר גגין. עוד בענין גגין הרשב"א בתשובה ח"א סימן ל"ד כתב וז"ל, שאלת עוד בפרק שני גגין הללו אין שוחטין שם קדשי קדשים ואין אוכלין שם קדשים קלים, ותמהני אפילו למ"ד גגין ועליות לא נתקדשו מי גריעי משאר העיר שנאכלין שם קדשים קלים- תשובה, איברא

לפי גירסא שנזדמנה לך שאלה גדולה שאלת, אלא שבאמת טעות סופר יש בספרך, וכך היא הגירסא, אין שוחטין שם קדשים קלים ואין אוכלין שם קדשי קדשים, ע"כ:
אמנם דבריו תמוהין בזה שכתב דאוכלין שם קדשים קלים כמו בשאר העיר מטעם דקדשים קלים נאכלין בכל העיר, דהלא הש"ס פריך לרב דאמר דגגין לא נתקדשו מהא דאמר כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא יעו"ש, הרי מבואר דפסח שהוא קדשים קלים ונאכל בכל העיד, ומכל זה סבר הש"ס וכל הסוגיא כולה דהפסח אינו נאכל על הגגין רק בשוה לקרקע עזרה, וא"כ דברי הרשב"א תמוה טובא. והגאון בספר אור שמח בפר"ו מבית הבחירה דחק לומר דשאני קרבן פסח יעו"ש. וכן שמעתי בשם הגאון ר' מנחם הי"ד, דגגין גריעי מירושלים לענין קרבן פסח מטעם שאמרה תורה גבי פסח במקום אשר יבחר שהוא רק ירושלים- והדוחק מבואר.- והיינו עוד בזה כי מלבד עצם הדוחק לחלק בין פסח לשארי קדשים קלים שהוא דבר מחודש יותר מדאי, הנה עוד יש להוכיח מדברי התוס' שבועות י"ז דע"כ סברי דאין הבדל בין פסח לשארי קדשים קלים, והוא מדכתבו שם בד"ה ואין שוחטין שם קדשים קלים, והוא הדין דאין אוכלין שם קדשים קלים דגגין ועליות לא נתקדשו כדאמר בכיצד צולין פ"ה יעו"ש. והרי שם מיירי לענין פסח, ואם יש מקום לומר דשאני פסח א"כ אין ראיה מפרק כיצד צולין. הרי דסברי התוס' דאין לחלק בין פסח לשארי קדשים קלים, ודוחק לומר דפליגי בזה תוס' ורשב"א:
עוד נראה להוכיח מהמכילתא פ' בא לא תוציא מן הבית וגו' חוץ לחבורה או איני אלא חוץ לבית ת"ל חוצה חוץ לאכילתו, הא אם הוציא עבר על המצוה, שומע אני יהא כשר, והדין נותן הואיל ושלמים קדשים קלים והפסח קדשים קלים אם למדת על שלמים אם הוציאו לחוץ פסלן, אף הפסח אם הוציאו לחוץ פסלו, הא מה ת"ל לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה, חוץ לחבורתו ע"כ, מבואר מהמכילתא דיליף דפסח אם הוציאו חוץ לבית במה מצינו משלמים שנפסל בהוצאה מחוץ לחומה:
ואם אמרינן דפסח שאני משלמים בזה דשלמים נאכלין בכל הגגין ועליות ופסח אינו נאכל על הגגין, איכא למידרש מהא דכתיב חוצה למעט אם הוציא הפסח מעזרה על הגגין ולא ללמוד להוציא חוץ לחבורה, וזה יותר מסתבר מלמדרש לפסול הוצאה חוץ לחבורה, והיינו מפני שהגגין לא נתקדשו לאכילת פסח ויש פסול יוצא ממש, ובזה שאני פסח משלמים, וע"כ סבר האי תנא דפסח ושלמים שניהם שווים או שפסול בשויהם, אם גגין ועליות לא נתקדשו, וממילא יש בשניהם פסול יציאה, או דסבר האי תנא דגגין ועליות נתקדשו דהרי יש תנאים דסברי כן כמבואר שם בסוגיא דפסחים. - אבל עכ"פ נשמע מהמכילתא דאין הבדל לפסח משלמים לענין גגין ועליות:

ונראה שע"כ שיטת הרשב"א ג"כ דאין הבדל בין פסח לשארי קדשים קלים, וכמו שכל הקדשים קלים נאכלין בכל העיר כן נאכלין גם על הגגין, והנה כמו כן בפסח שדינו גם כן כקדשים קלים, והיינו דגם אם העליות והגגין של העזרה לא נתקדשו בקדושת עזרה כשרים הם להיות נאכלים גם על הגגין מטעם דלא בעינן בקדשים קלים קדושת עזרה, וכיון שהפסח נאכל בכל העיר, א"כ מדוע לא יהיה נאכל גם על הגגין של העזרה דע"כ לא גריעי מהעיר ירושלים:

אמנם יש בפסח דין מיוחד מה שליכא בשארי קדשים והיינו דבשאר קדשים יש דין הוצאה חוץ לחומה, ובפסח יש דין הוצאה מן הבית וגם דין הוצאה מחוץ לחבורה אבל בזה שניהם שווים בין הוצאה חוץ למחיצה, וזהו כי לקדשים קלים המחיצה שלהן החומה, ולפסח מלבד ההוצאה דהחומה יש לו לפסח עוד דין הוצאה, והיינו כי יש לפסח עוד מחיצה, ואם הוציא חוץ למחיצתו קרינן לזה ובשר מן השדה שפירושו חוץ למחיצתו:

ולפי"ז רב דאמר גגין ועליות לא נתקדשו, הכוונה דלא נתקדשו בקדושת ירושלים, והיינו כי יש לירושלים הוספת קדושה וזה ליתא בגגין של כל העיר, וגם העליות והגגין של העזרה בכלל חסרון הקדושה דירושלים. אבל אין זה גורם להיות מונע לאכילת קדשים קלים כיון שזה תליא במחיצה דהחומה, וכל מה שבתוך מחיצת החומה קרינן לזה בשעריך תאכלנו, וגם גגי העזרה בכלל:

וע"כ הא דפריך הש"ס לרב מזה שאמר כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא, היינו דמדסבר רב דגגין ועליות לא נתקדשו גם בקדושת ירושלים.- וא"כ יש הידור מצוה לאכול בעיר דהיינו בירושלים מלאכול על הגגין אפילו על גגי עזרה. כיון דירושלים העיר גופה יש לה מעלת הקדושה יותר, ואם כן מדוע בחרו עם רב מישראל עד שלא היה מגיע לכל אחד ואחד רק כזיתא פסחא עד שפקע איגרא, ומדוע לא אכלו בתוך העיר גופא, וע"כ דסבר רב דיש מעלת הקדושה גם על הגגין. להכי בחרו לאכול על הגגין, וזה יותר נוח להם מפני שהגגין הם של העזרה, כן נראה בביאור שיטת הרשב"א: איברא ברא דלכאורה מפירש"י משמע דגגין לא נתקדשו לאכילת קדשים קלים, והוא דפירש"י גגין ועליות לא נתקדשו בין גגי ירושלים בקדושת ירושלים לקדשים קלים בין גגי לשכות העזרה בקדושת עזרה לקדושת קדשי קדשים יעו"ש. - והנה ע"כ קדושת עזרה, הכוונה לאכילת קדשי קדשים, הנה כן גם לקדשים קלים הכוונה לאכילת קדשים קלים, אבל ע"כ הרשב"א דגריס לשחיטת קדשים קלים, ע"כ יפרש גם כוונת רש"י בהא דלקדשים קלים הכוונה לשחיטת קדשים קלים, אבל לא בא למעט אכילת קדשים קלים מטעם

דלא גרעו הגגין משארי העיר כיון שהעיקר בזה ענין מחיצה ולא תליא אכילת קדשים קלים בדבר קדושת העיר:

ומשמע שזהו גם דעת הרמב"ם דקדשים קלים נאכלין בגגין ועליות, וכמו שמוכיח המנחת חינוך במצוה שס"ב וע"כ שזהו גם דעת הרשב"א ומפרש הסוגיא כמו שפירשנו: והנה התוס' בשבועות שם שכתבו דהוא הדין דאין אוכלין שם מפני שגגין ועליות לא נתקדשו וקשה מדוע לא כתבו התוס' דברייתא זו סוברת כהתנא רבי חייא רבה בירושלמי דפסחים דסבר דגגין ועליות נתקדשו, וע"כ דסברי התוס' דאם סבר האי תנא דנתקדשו א"כ כשר גם לשחיטת קדשים קלים על גג עזרה כיון דלא בעי צפון, וכיון דסבר האי תנא דלענין שחיטה פסול, א"כ ע"כ הוא הדין גם לענין אכילה:

ולפי"ז יש להבין שיטת הרשב"א דסבר דלשחיטה פסול הגגין והעליות שעל גבי עזרה ולאכילה כשר, אבל מפני זה כתב הרשב"א דלאכילה לא בעינן קדושה, ולשחיטה בעינן קדושת עזרה, אבל לענין אכילה לא בעינן קדושה רק מחיצת העיר בעינן. וזה איתא גם בגגי העיר. ובזה יובן שפיר דברי הקרית ספר שכתב בפר"ז מבית הבחירה דמותר לאכול קדשים קלים בעיירות המוקפות חומה כמו בירושלים, והיינו באופן שאין פסול יוצא כמבואר שם, והביאור בזה כמו שכתבנו דכיון דהעיקר הדין בקדשים קלים דבעינן מחיצה כמחיצה זו דירושלים, ממילא כיון דהעיר המוקפת חומה יש לה קדושת מחיצה שפיר נאכלין שם קדשים קלים, וזהו כי הקדושה דירושלים שנתקדשה בקדושה יתרה על ערי ישראל זה אינו בעיכובא לאכילת קדשים קלים מטעם דלא בעינן בזה רק קדושת חומה, ומטעם זה גם כל עדי ישראל המוקפות חומה שפיר דמי, וכמוש"נ:

שם במשנה, וזקני בית אב ישנים שם, היינו על הרובדין, ובגמרא מאי נינהו גזרא דאצטבתא, מבואר דלא על הרובדין ממש היו ישנים, ובזה יש לדייק על הברטנורא דמפרש שהיו ישנים על הרובדין ממש, והלא מבואר בגמרא הכא דהיו ישנים על האיצטבא, והמפרש הכא מפרש לנכון. וראיתי בבא"ש שהעיר בזה:

עוד מפרש דבבית המוקד ע"כ היו ישנים במקום החול, והיינו שהיה בנוי חציה בקודש וחציה בחול, ומטעם זה לשכת פרהדרין שהיתה בנויה בקודש א"כ היאך הי' כהן גדול ישן שם בשבעת הימים של פרישה קודם יום הכפורים, ומסיים שהיתה פתוחה לחול והוי תוכה חול, דאל"כ אסור מטעם אין ישיבה בעזרה עכת"ד, ולפלא שלא הביא מה שפירש"י ביומא בהא דמביתו למה פירש דלשכה זו לא היתה קדושה בקדושת עזרה. - איברא דלפי"ז קשה הא בעינן פרישתו לקדושה, אבל זה הקשו התוס' ביומא ח' ע"ב ד"ה דאי, ופירשו מפני שעכ"פ קרוב הוא וסמוך לקדושה:

עוד חידשו בשם יש מפרשים דאע"ג דתוכה קודש לענין אכילת קדשים, אמנם מפני שבנויה בחול מותר לישב בה ולישן בה דלא קדשה לגמרי כקדושת עזרה וכו' יעו"ש:
אמנם קשה לפי פירושם דמאי פריך הש"ס לרב דאמר גגין ועליות לא נתקדשו מהא דאמר רב כזיתא פסחא והלילה פקע איגרא, הא יש לומר דלענין אכילת קדשים קודש הוי, והא דאמר רב דגגין ועליות לא נתקדשו היינו להיות מותר לישב שם ולישן שם, וצע"ג:
והכא במשנה דהרובין היו ישנים בהעליות והגגין לפי דבריהם אתי שפיר כפשוטו משום דלא נתקדשו בקדושת עזרה להיות נאסר בישיבה ושינה. והנה מבואר מדברי רש"י ותוס' דגם לכהן גדול אסור ישיבה בעזרה, והתוס' בסוטה מ' ע"ב ד"ה והאמר דכן משמע שם בסוגיא דמיירי בכהן גדול, ומכל זה פריך והא אין ישיבה בעזרה וכו' יעו"ש. אמנם בילקוט שופטים איתא בהא דעלי הכהן יושב על הכסא, דמותר לו ישיבה מפני שהוא כהן גדול: בית המוקד, פירש המפרש כהא דתנן בשבת כ' ומאחיזין את האור במדורת בית המוקד ע"ש עם חשיכה דכהנים זריזים הם ולא אתי להבעיר וכו'. מבואר מזה דדוקא בערב שבת עם חשיכה מותר להבעיר אבל בשבת אסור. וזה מבואר בסוגיא דשבת שם דפריך מנה"מ אמר רב הונא לא תבערו אש בכל מושבותיכם, בכל מושבותיכם אין אתה מבעיר, אבל אתה מבעיר במדורת בית המוקד, מתקיף לה רב חסדא אי הכי אפילו בשבת נמי, אלא אמר רב חסדא קרא כי אתא למישרי אברים ופדרים הוא דאתא והכהנים זריזים הם ע"כ הסוגיא. מבואר להדיא דבשבת אסור מטעם הבערה, ורק התירו סמוך לחשיכה מפני זריזותא דכהנים:
ובפסקי תוספת כתוב וז"ל, הכהנים הלכו אפילו בעזרת בית המוקד מבעירים אש בשבת עכ"ל. ביאור הדברים, דכיון דהכהנים הולכים שם להתחמם וזהו צורך עבודה, לכן מבעירים גם בשבת, ותמוה טובא מסוגיא דשבת שמבואר להדיא דבשבת אסור להבעיר ומשמע אף לצורך עבודה. ועוד יותר פלא שכן כתבו התוס' ביומא ט"ו ע"ב ד"ה ואחת לשכת בית המוקד, כתבו וז"ל, אבל אתה מבעיר במדורת בית המוקד, משמע דלפי שהיא צורך המזבח יכול להבעיר בשבת יעו"ש. ודוחק לומר שכתבו כן לדברי רב הונא. וראיתי בגיוה"ש למרן שם בשבת שמציין להתוס' יומא יעו"ש, וע"כ כוונתו לקושיא זו:
ונראה לבאר בהסוגיא דפריך מנה"מ דלכאורה מה שייך לומר מנה"מ, דלענין גזירה לא שייך מנה"מ. - והיינו דכיון דתנן דלא התירו רק עם חשיכה לא שייך בזה לימוד מקרא, וע"כ הביאור דאם מותר מן התורה בשבת ורק איסור דרבנן איכא לכן בסמוך לחשיכה בזה יש לומר דבמקדש לא גזרו כמו דאמרינן בעלמא אין שבות במקדש, אבל אם אסור

מן התורה בשבת עצמו שפיר יש לאסור בסמוך לחשיכה ג"כ, ועל זה אמר רב הונא דמן התורה גם בשבת מותר אם השעה צריכה לכך, וסבר ע"כ דזה הוי רק בגדר דחויה כיון שאינו בעצם העבודה, ומטעם זה לא חש רב הונא להא דמתקיף רב חסדא, וע"כ רב הונא ורב חסדא פליגי בזה אם מותר להבעיר אש בבית המוקד בשבת מן התורה, ורק יש להבין במאי פליגי:

ונראה דפליגי במלאכה שאינה צריכה לגופה, והיינו דהכא חימום הכהנים שהוא לצורך העבודה, דבלעדי עבודה לא היו מתחממים כלל, נמצא דלהבעיר האש אינו לצורך עצמן, והוי לפי"ז מלאכה שאינה צריכה לגופה, ורב הונא סבר כר' שמעון דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, ולא הוי אלא איסור דרבנן גם בשבת עצמו להכי מותר להאחז האור עם חשיכה, אבל רב חסדא סבר כר' יהודה דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, ובשבת גופה יש איסור דאורייתא, והא דהתירו בסמוך לחשיכה ולא גזרו הוא מפני שכהנים זריזין הן:

ולפי"ז לדידן דק"ל כר"ש במלאכה שא"צ לגופה מותר להבעיר גם בשבת כשהשעה צריכה לזה לצורך עבודה, וזהו סברת התוס' שם ביומא, וזהו גם שיטת הפסקי תוספת הכא והיינו כיון דקיי"ל לדינא דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, והרמב"ם בפר"ג דשבת מביא רק דין המשנה דמאחיזין האור בבית המוקד שכתב וז"ל, בד"א בגבולין, אבל במקדש מאחיזין את האור בעצים במדורת בית המוקד עם חשיכה ואין חוששין שמא יחתה בגחלים שהכהנים זריזין הן עכ"ל. ומבואר ע"כ דסבר דבשבת אסור והיינו דשיטת הרמב"ם דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב כמו שכתב בפר"א דשבת ה"ו, להכי בשבת עצמו אסור מן התורה, אבל שיטת התוס' להלכה כר"ש כמו שכתבו בכמה דוכתי:

דף כו.

במשנה, במסיבה ההולכת תחת הבירה, המפרש מביא ר"י בר שמעון זצ"ל, בכל מדות מוכיח שהמסיבה הוא עמוד של בנין שעולין ויורדין בו על ידי גלגול. - והביאור בזה שהיה מגלגל מעצמו על ידי איזה מכונה שהיו מכינין לו מער"ש:

שם ובית הכסא של כבוד היתה וזה היה כבודו. נראה דנקרא כבוד מפני שיש בזה כבוד הבריות כמובן, והרא"ש בפירושו כתב מפני שבעל קרי צריך להטיל מים קודם הטבילה בכדי שלא להצריך טבילה אחרת לאחר הטלת מים כדתנן במס' מקואות יעו"ש, והובא משנה זו בחולין כ"ד. - אבל שם מבואר דרק בחולה וזקן כן הדין אבל בילד ובבריא לא

נצרך לזה וכן איתא ברמב"ם, ובמשנה הכא סתמא תנן, ומשמע שכן הוא בכל אדם, וע"כ משום דבמשנה דמקואות פליגי בזה רבי יוסי ורבנן, ורבנן לא מחלקי בין בריא לחולה ולזקן, וסתם משנה דהכא הוי אליבא דרבנן ולא אליבא דר' יוסי. והנה לפי הכלל דהלכה כסתם משנה, וא"כ היה להרמב"ם לפסוק כסתם משנה דתמיד:

ונראה דזה הוקשה למרן, והוא דכתב שם כר' יוסי ופסק כמותו משום דבסוף פר"ק דחולין מפרשי אמוראי למילתיה, יעו"ש. אבל קשה גם להני אמוראי מדוע לא בחרו כרבנן משום דהלכה כסתם משנה, ועוד מה ראיה היא זו דמדפירשו לדברי ר' יוסי דסברי כר' יוסי, אלא גם אם אין הלכה כר' יוסי נכון לבאר דבריו, אבל לדינא אפשר דגם אמוראי לא שבקי רבנן ועבדי כר' יוסי דיחידאה הוא, ועוד דאיכא סתם משנה דתמיד כוותייהו:

ונראה לפי דברי הסמ"ג שמפרש טעם המשנה זהו כבודו מפני ששנינו בפר"ג דיומא כל המסך רגליו טעון טבילה, וכל המטיל מים טעון קדוש ידים ורגלים מפני שמצוה לשפשף, עכ"ל. - וע"כ כוונת הסמ"ג שלא פי' המשנה שהוא לכבודו של בעל קרי, וזהו מדלא מחלק התנא בין ילד וזקן לבין בריא וחלש, להכי מפרש המשנה זהו כבודו השייך לכל אדם, וא"כ אתי שפיר המשנה גם לר' יוסי. - ואפשר לומר כי גם הרמב"ם מפרש כן המשנה, וממילא אין זה נגד הכלל דהלכה כסתם משנה, ואמוראי בחולין פירשו גם כן אליבא דר' יוסי בכדי שלא תקשה דהסתם משנה דתמיד שלא כוותיה, ולהכי פוסק כן הרמב"ם:

עוד נראה דהנה יש להבין סברת חכמים דר' יוסי, הלא רבי יוסי קאמר שפיר דבזקן וחלש ע"כ נשאר מעט קרי, ויוצא אח"כ עם המי רגלים, לכן נראה דזה תליא בפלוגתא אם בעינן שיעור להיות נטמא בטומאת קרי היוצא מן הגוף, ופליגי בזה תנאי כמבואר בנדה מ"ב, רבי נתן אומר משום ר' ישמעאל זב צריך כחתימת פי האמה, ולא הודו לו וכו' וכן איתא בנדה כ"ב פלוגתא גם בקרי, ועי' רמב"ם בפר"ה מאבות הטומאה ה"א שכתב ואין הרואה טמא עד שתצא ממנו ויחתום פי האמה, ומבאר מרן כוונתו דלא צריך שיעור חתימת פי האמה אלא היינו לומר שיגע בפי האמה, ובזה מדייק שכתב עד שתצא ויחתום ממנו פי האמה, ולא כתב כדי חתימת פי אמה, יעו"ש: בזה פליגי חכמים עם ר"י, והיינו דחכמים סברי דבעינן שיעור כדי חתימת פי האמה כר' נתן משום ר' ישמעאל, וממילא בזקן וחלש אעפ"י שנשאר מעט מהקרי ואח"כ בהטלת מי רגלים תצא המעט עם המי רגלים, אבל אין בהמעט הזה שיעור זה כחתימת פי האמה, ור' יוסי סבר דלא בעינן שיעור, להכי סבר דבזקן וחלש בעינן הטלת מים קודם טבילה, וכיון שסבר הרמב"ם דלא בעינן שיעור אלא נגיעה גם כן מטמא אם נגע בפי האמה להכי

שפיר פוסק כר' יוסי וכמוש"נ. וממילא סתם משנה דהכא דמיירי בבעל קרי ולא בסתם אדם אתי שפיר טפי לפרש כפירושו של המפרש דמיירי בבעל קרי וכמו שפירש הרא"ש כן, ומדתנא סתם ע"כ גם כן בכדי למימר דהמשנה כוללת גם זקן וחלש, וזהו כשיטת רבי יוסי וחכמים שלא הודו לו לר' נתן ואדרבה ממשנה זו יש הוכחה לפסוק דבעל קרי מטמא במשהו גם בנגיעה גרידא, ואתי שפיר פסק הרמב"ם:

עוד נראה בזה לפי מה שכתב הרמ"א ביו"ד סימן קצ"ח סעיף מ"ג בשם הראב"ן שהאשה צריכה להטיל מים קודם טבילה יעו"ש, והנה הראב"ן מביא מקור לזה מנדה מ"ג, בהא דזבה שנעקרו מימי רגליה וכו', ותמוה דשם עיקר הבעי' לענין טהרות, וכבר הקשו בזה שם בהגהות, עי' בב"ח ובביאורי הגר"א ז"ל. - ונראה דבאופן שנעקרו מימי רגליה חסר בזה ראוי לביאת מים מפני שהמימי רגליה ממלאים אותו מקום, והוי כסתום עם המי רגלים, וממילא אין מימי הטבילה מטהרים מפני שחסר בזה לביאת מים, והא דמביא ראיה מהא דזבה שנעקרו מימי רגליה זהו מפני שחזינן דהמי רגלים אף על פי שמחוברים למימי המקוה אינם מטהרים מכח השקה כשארי מים פסולים הנטהרים בהשקה, משום דאם מהני השקה למי רגלים אין להסתפק גם לענין טהרות, וכיון דחזינן דלא מהני השקה למי רגלים, א"כ הוי המי רגלים סתימה שלא יכנסו מימי המקוה לאותו מקום, וא"כ חסרה לזה הכשר הטבילה:

והנה כמו כן בבעל קרי שלא יצא לגמרי בזקן ובחלש וא"כ נסתם פי האמה בהקרי, ואם כן חסר לזה ביאת מים של טהרה והשקה פשיטא דלא מהני לקרי, וזהו ע"כ שיטת רבי יוסי לפי פירושם של אמוראי, וזהו טעם משנתנו הטעונים הטלת מי דגילם קודם הטבילה, והנה לכאורה זה תליא אם אותו מקום הוי בית הסתרים דבעינן ראוי לביאת מים והנה באותו מקום באשה פליגי בזה בנדה מ"ב וקיי"ל דבית הסתרים הוי, אבל באיש אפשר לומר דאותו מקום בלוע הוי, ולא בעינן ראוי לביאת מים וגם אפשר לומר לאידך גיסא דרק באשה באותו מקום שייך לומר דהוי בלוע מפני שהפרוזדור שהוא הדפנות של אותו מקום משויהו לבלוע, מה שאין כן באיש שטיפת הזרע סותם את פי האמה. הרי זה כגלוי, ולכו"ע בעינן ראוי לביאת מים, או אפשר שפליגי בזה רבנן ורבי יוסי, וצ"ע:

שם במשנה, ירד וטבל, והקשה המפרש מהא דתנן במגילה כ' שאין טובלין אלא ביום, ומתרץ דזהו רק בהטעונין ספירה, והנה לפי מה שפירשו התוס' שם וביבמות פרק החולץ הביאור אין טובלין קאי על טבילת אזוב וכדתנן בשלהי מס' פרה אין טובלין האזוב בלילה יעו"ש וברי"ש שם, ואפילו לפירש"י דקאי על האדם הטובל גם כן אין שייכות

לבעל קרי שהטבילה אינה בתורת מצוה דק ליטהר מטומאה, ואין בו הבדל בין יום ללילה, ועי' בבאר שבע שנחית גם כן לזה:

אמנם נראה דכוונת המפרש דכיון דתנן ביומא ל' אין אדם נכנס לעזרה לעבודה אפילו טהור עד שיטבול, ובברייתא שם דרש בן זומא דטבילה זו מן התורה מק"ו יעו"ש. - והנה טבילה זו כיון שנדרש מק"ו מכהן גדול ביום הכפורים, לפי"ז ע"כ טבילה זו צריך להיות ביום. - והנה טבילה זו לבעל קרי ע"כ יש בה גם כן ענין זה דאין אדם נכנס לעזרה גם כן שהרי הטהרה באה בשביל שיהיה טהור ומוכן לעבודה, ואעפ"י שעדיין טעון הערב שמש, אבל לאחר כך בערב ראוי הוא לעבודה להקטרת איברים ולהפך בצינורא שג"כ טעון כהן, וא"כ שפיר יש מקום לומר דלבן זומא בעינן טבילתו ביום כמו חייבי טבילות דכהן גדול, וזה נכלל בהא דתנן אין טובלין אלא ביום וא"כ הוקשה להמפרש מדוע סגי הכא בטבילה דלילה, על זה מפרש דלא כבן זומא, ומפרש דאין טובלין אלא ביום רק הטעונים ספירה, ואעפ"י דגם לאחר הטבילה כשנפתחו השערים יוצא והולך לו כדתנן הכא במשנה, וממילא אין עליו חיוב טבילה מטעם כניסה לעזרה, וגם אינו בעבודה מטעם דהוי טבול יום מטעם דבעי הערב שמש. - אמנם אפשר לומר דאם ימתין בהר הבית עד הערב ולא מסיך את רגליו אינו טעון טבילה אחרת. נמצא שיש גם בטבילה זו צורך עבודה, ויש לומר דזה נכלל בהמשנה דמגילה שאין טובלין אלא ביום, על זה מפרש דהתם המשנה לא מיירי אלא בטעונין ספירה: וטעמו של דבר ע"כ סבר המפרש דמשנה זו לא סברה כבן זומא, או אפשר לומר כשיטת התוס' ותוסי"ש דכל עיקר דינו של בן זומא הוא מדרבנן כמבואר שם, ומה"ט כשרה טבילה זו גם בלילה גם לבן זומא: שם במשנה, משכים וטובל עד שלא יבוא הממונה, המפרש פירש דהטבילה באה מפני שאין אדם נכנס לעזרה אפילו טהור עד שיטבול, והנה שם ביומא ל' איתא במשנה לעבודה, ומדוע השמיט המפרש לעבודה, משמע דגם בכניסה לעזרה גם שלא לעבודה בעי טבילה להכי השמיט לעבודה, אמנם כן הוא כדאיתא בירושלמי שם לאו דוקא עבודה, אלא אפילו בלא עבודה טעון טבילה, אבל קשה דהרי הכא שהוא להרמת הדשן, וא"כ הוי גם כן לצורך עבודה, ומטעם זה פירש הברטנורא שמביא לשון המשנה לעבודה:

ואפשר שמכוון המפרש לבן זומא דסבר דחיוב טבילה נלמד מק"ו מכהן גדול וזה היתה לעבודת היום (היינו לשיטת הראשונים דלהרמת הדשן לא הוי בכהן גדול דוקא) ולדידיה לעבודת לילה לא בעי טבילה, אבל עכ"פ יש חיוב טבילה מטעם כניסה לעזרה בלא

עבודה, והיינו דלא כבן זומא, אלא אליבא דרבנן, או דסבר המפרש דבן זומא מודה בזה דיש חיוב טבילה מדרבנן:

שם במשנה, הממונה בא ודפק וכו' אמר להן מי שטבל יבוא ויפייס, קשה מה זה שאלה הלא כבר ידעו הכהנים שאין אדם נכנס לעזרה עד שיטבול מקודם ממילא טבלו כולם, ולא שייך לומר מי שטבל וע"כ צריך לומר דמקודם היו עומדין במקום שאינו מקודש, והיו הרבה שלא היו מוכנים לעבודה וגם לא טבלו, והממונה אומר להם דהטבולים יבואו לפייס, ולשון המשנה מי שטבל הוא לאו דוקא שהיה אומר להיחיד אלא הוא לשון סתמא הכוונה להטבולים היה קורא, שיבואו, ומדויק הלשון ברמב"ם שכתב וכל הכהנים ששם כבר טבלו קודם שיבוא הממונה ולבשו בגדי כהונה ויבואו ויעמדו בלשכת הגזית יעו"ש, וזהו שמקודם עמדו במקום שאינו מקודש, והממונה קורא להם שיבואו במקום מקודש כמבואר ביומא כ"ה:

המפרש מביא דלהכי אין מפיסין בעזרה משום דהממונה נוטל מצנפת של אחד ואין נכון לעמוד בלא מצנפת בעזרה כדאיתא ביומא כ"ה. - והנה הרמב"ם בפר"ד דתו"מ כתב וז"ל, והממונה שעל הפייסות נוטל מצנפו מעל של אחד מהן ומחזירה יעו"ש, משמע שתיכף ומיד מחזיר המצנפת ואם כן אינו עומד בלא מצנפת, וא"כ יכול להיות גם בעזרה הפייס, וע"כ צריך לומר דבעזרה יש קפידא לעמוד בלא מצנפת אפילו רגע אחת, והתוס' ביומא כ"ה פירשו כהמפרש, ועי' בספרנו ליומא שם:

גמ' ואילו קרא כהנים ולוים בהדי הדדי כתיב, ומשני אמרי הכי קאמר והחונים לפני המשכן קדמה לפני אוהל מועד מזרחה משה, והדר אהרן ובניו וכו' מדכתיב והחונים וכתיב שומרים חונים לחוד ושומרים לחוד. - והנה יוצא מזה דמשה היה לחוד בתורת לוי, אבל קשה מדוע כתיב בלשון רבים חונים כיון שהוא לבדו היה, ואפשר דשארי לוים היו עמו, וכולם נקראים על שם משה, והא דלא אמרה תורה בהדיא לוים, זהו משום כבודו דמשה כמו שמצינו כעין זה בר"ה כ"ב ע"ב, אמרי רבי נהוראי סהדא אחרינא הוה בהדיה והא דלא חשיב ליה משום כבודו של רבי נהוראי, יעו"ש. והכא גם כן אמרה תורה בלשון רבים והחונים לרמז גם על לוים שהיו עם משה, ולא כתבה תורה בהדיא משום כבודו דמשה:

וכתבנו לעיל דדעת הסמ"ג דגם בהני שלשה מקומות שהיו השומרים הכהנים למעלה, היו גם הלוים למטה, אבל מהרמב"ם לא משמע כן כמו שכתבנו לעיל וגם דעת המפרש כן, ובבא"ש מביא ג"כ בשם הרב שמעיה בריש מדות: והטור בפירושו על התורה כתב בשם הרמב"ן שלא היה אז משמרת ללוים רק לאהרן ולבניו הנותרים, ולמשה ולבניו.

ע"ב,איבעיא להו עליות ממש וכו' והיינו אם היו עליות על גבי בית, ובספר באר שבע הקשה דמאי קא מיבעיא ליה הלא מה דהוי הוי וכמו שפריך כן הש"ס בדוכתי טובא, ותירוץ הש"ס התם לא שייך הכא עכת"ד יעו"ש:

ונראה דנפק"מ למי שמקבל לבנות בית כמו ה עליות דהשלשה מקומות שהיו הכהנים עומדים שם לשמירה להכי יש לידע אסמ היה שם גם בית למטה, או לנודר מן עליות כמו הני עליות שהיו בהני שלשה מקומות, וא"כ איכא נפק"מ לדינא גם לדידן. וכעין זה כתבו התוס' במנחות ס"ג. גמ' הא מה אני מקיים וילוו עליך וישרתוך בעבודתך הכתוב מדבר הא כיצד כהנים שומרים מלמעלה ולוים מלמטה, וקשה דאיתא בספרי פרשה קרח שדרשו מקרא זה דבעבודתם ומנה מהם גזברים ואמרכלים ועי' במלבי"ם שהעיר בזה וגם בבאר שבע:

ויש לעיין מדוע לא דרשו בש"ס שלנו דהקרא מלמדנו שיש לעשות גזברים ואמרכלים מהלוים, ובזה מתפרש הא דכתיב וילוו עליך וישרתונך כמו שדרשו בספרי, ויש לומר דסבר הש"ס דבזה לא שייך וילוו עליך וישרתוך אם הם גזברים ואמרכלים, מפני שזה נקרא גדולה והתנשאות, וזה לא ינתן ללוים שיתנשאו על הכהנים, ומקרא משמע שהלוים טפלים לכהנים, ולהכי דרשו דהכהנים למעלה ולוים למטה להראות גדולתן של הכהנים על הלוים, וממילא הגזברים והאמרכלים מהכהנים ולא מן הלוים. אמנם הספרי סבר דהגזברות והאמרכלות לא הוי בגדר שררות אלא בתור עבדות כדאיתא בהוריות י' ע"א כלום שררות אני נותן לך, אלא עבדות אני נותן לך, ושפיר מתפרשא וילוו עליך וישרתוך בזה שאתה ממנה מהלוים גזברות ואמרכלות:

ותצא מזה נפק"מ בין הספרי להש"ס שלנו והיינו, דהש"ס שלנו דמפרש וילוו עליך שהלוים טפלים הם להכהנים, מתקיים בזה שהלוים שומרים למטה, ובזה ניכר שהם במדרגה פחותה מהכהנים, ומטעם זה אין ליתן להם התנשאות, אבל הספרי סבר דזה לא אמרה תורה להראות פחיתות ללוים שיהיו עומדים למטה, וביותר לשיטת הרמב"ן והטור שאז היה משה לבדו בזה השמירה ולא היו שארי לוים עמו, ואין סברא שיהיה משה עומד למטה, ולהכי סברת הספרי שהלוים היו גם כן למעלה, אלא שהכהנים בפנים והלוים היו בחוץ:

והנה הרמב"ם בפר"ח מבית הבחירה ה"ד כתב וז"ל, מצות שמירתו שיהיו הכהנים שומרים מבפנים והלוים מבחוץ יעו"ש וזהו כדרשת הספרי וכמו שכתב מרן שם, אבל קשה מדוע לא פסק כש"ס שלנו דהלוים שומרים למטה, ומדברי הרמב"ם משמע דבמקום שהכהנים שומרים בפנים הנה באותן השלשה מקומות היו הלוים שומרים

מבחוץ וזהו כדעת הסמ"ג בסימן קס"ה יעו"ש. וזהו שלא כש"ס שלנו שמשמע דהלוים לא היו שומרים כלל למעלה עם הכהנים. והנה לכאורה יש סתירה בדברי הרמב"ם שכתב והלוים בכ"א מקומות, ואם אמרינן דגם בהשלשה מקומות שהכהנים שומרים גם הלוים היו שומרים, ואם כן איכא כ"ד מקומות ללוים, ובמל"מ העיר בזה אבל נראה דלא קשה מטעם דהמקומות שהיו ללוים היינו ללוים לחודייהו, ולא חשיב להני שלשה מקומות דעיקר השמירה היה לכהנים ולוים היו רק טפלים, אבל קשה מדוע לא פסק הרמב"ם כש"ס שלנו:

ונראה לפי מה שפירשנו דש"ס שלנו לא סבר כהספרי בזה דכוונת התורה לעשות מהלוים גזברים ואמרכלים, מטעם שזה הוי שררות על הכהנים, ומטעם זה סבר הש"ס למידרש וילוו עליך וישרתוך לומר שהיו טפלים לשמירה בזה שהם למטה, אבל הספרי שסבר דגזברות המה עבדות כסוגיא דהוריות ודרשו וילוו עליך בגזברות ואמרכלות, ממילא אין למידרש שיהיו הלוים למטה, ובזה יותר מסתבר דהיו הלוים עם הכהנים למעלה, אלא שמעלתן של הכהנים להיות בפנים והלוים מבחוץ, ולזה בחר הרמב"ם לפסוק כהספרי כמוש"נ:

גמ' ומי הוי מיפלגי אבנים והכתיב והבית בהבנותו אבן שלמה וגו' אמר אביי דמתקני ומייתי, ביאור הדברים כמו שמפרש המפרש בחוץ לעזרה ליכא איסור, ורק בעזרה אסור להניף ברזל כדאיתא במכילתא וכו' יעו"ש. - וקשה מדוע לא עשה כן המלך שלמה והשתדל להשיג את השמיר, וראיתי ברמב"ן פ' יתרו שלמה היה מחמיר על עצמו אעפ"י שמותר כי לא רצה שלמה שיבנה באופן שישמע בכל הר הבית קול הברזל יעו"ש:

אמנם יש לעיין הלא מצינו דפליגי בזה תנאי בסוטה מ"ח וזהו דעת ר' נחמיה, אבל רבי יהודה פליג שם וסבר הדברים ככתבן ורבי אמר שם דנראין דברי רבי יהודה, ורש"י במלכים מפרש הפסוק אבן שלמה מסע נבנה כמו שהסיעוה מן ההר על ידי השמיר כמות שהיא באה משם נתונה בחומת הבנין, ולא ססתוה בכלי ברזל יעו"ש, וזהו כר' יהודה, ולפי"ז ע"כ גם מחוץ להר הבית לא היו סוסתין בכלי ברזל, ואם כן היאך אמר אביי הכא כר' נחמיה אחרי הכרעתו של רבי כדברי ר' יהודה. - ומצאתי בבאר שבע שתמה בזה, ומפרש דברי אביי דאמר דמתקני ומייתי, היינו דמתקני על ידי שמיר, יעו"ש. וזהו כרבי יהודה דאמר דברים ככתבן:

אמנם הרמב"ם בפר"א מבית הבחירה ה"ח כתב ומסתתין אותן מבחוץ ואח"כ מכניסין אותן לבנין יעו"ש, וזה כדברי רבי נחמיה, ומרן בכס"מ הקשה בזה מדוע לא פסק כר' יהודה כיון שרבי הכריע כוותיה, ומביא מרן גם דברי אביי דהכא דסבר כרבי נחמיה

יעו"ש, ומבואר דמרן מפרש דברי אביי כמו שמפרש המפרש, ועי' במל"מ שמאריך בזה ביישוב דברי הרמב"ם ומסיים בצ"ע:
אבל עכ"פ חזינן דהרמב"ם ע"כ מפרש דברי אביי כהמפרש, וגם הרא"ש בפירושו מפרש כהמפרש ולא כהבא"ש, וגם מדברי הרמב"ן בחומש מבואר שמפרש כן וכמו שכתבנו לעיל:
ונראה דסבר הרמב"ם דכיון דבמכילתא פ' יתרו תנא סתמא לפרש לא תבנה אתהן גזית, בו אי אתה בונה, אבל אתה בונה בהיכל ובקודש הקדשים, ומה אני מקיים ומקבות והגרזן כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנותו, בבית אינו נשמע, אבל בחוץ נשמע, וזהו כמו שסבר ר' נחמיה, וסבר הרמב"ם דכיון דסתמא דהמכילתא אזלא אליבא דר' נחמיה זה יותר עדיף מהכרעתו של רבי, ועוד דלפי דברי אביי שמפרשים דבריו שזהו אליבא דרבי נחמיה, ומפרש שזהו הפירוש במשנתינו הא דרובדין, ע"כ מדסתם רבי המשנה כן ע"כ סבר אביי דחזר רבי מהכרעתו, וסבר גם כן כר' נחמיה, וזהו טעמו של הרמב"ם דפוסק כן להלכה:
והנה יש להעיר על הרמב"ן שכתב כי שלמה רצה להחמיר שלא תהיה נשמע קול ברזל בכל הר הבית, וא"כ מה שאמרו במכילתא ומה אני מקיים ומקבת והגרזן לא נשמע בבית בהבנותו, הלא יש לומר דהמלך שלמה החמיר ביותר אעפ"י שמותר, וע"כ דהמכילתא סוברת כי זה היה מצד הדין, וגם שלמה היה מתקן מבחוץ. - אמנם יש לומר דכוונת הרמב"ן דכיון שמותר חוץ לבית, והיינו בהר הבית גם כן מותר, ושלמה החמיר שלא נשמע קול ברזל גם בהר הבית, ומה שנעשה בהר הבית היתה על ידי שמיר גמ' וזקני בית אב ישנים שם, ופריך ואמאי נעיילי מטות, ופירש הרא"ש מטות של עץ מסורגס חבלים יעו"ש, וקשה מה זה היה ההכרח להרא"ש לפרש דהכוונה מטות של עץ, ואטו של מתכת אסור, ומאי טיבותא בשל עץ יותר, הלא אדרבה מבואר ברמב"ם בפר"א מבית הבחירה ה"ט דאין בונין בו בשל עץ כלל, ואפילו אם אמרינן כשיטת הראב"ד שם דרק אצל מזבח אסור, אבל עכ"פ אין ההכרח לפרש דכוונת הגמ' לעשות דוקא מטות של עץ, וצ"ע:

דף כז.

גמ' אמרי, אין, התם דלא מטו למיעבד עבודה קרו להו רובים הכא דמטו להו למיעבד עבודה קרו להו פרחי. ופירש המפרש דהני הפחותים מי"ג שנה שאינם בני עבודה, וכן פירש הרא"ש הני דלא מטו למיעבד עבודה שלא הביאו ב' שערות יעו"ש. והנה מבואר

מדבריהם דלאחר שהביאו שתי שערות הם היו בני עבודה, ולהכי הניחו אותם לישן בלילה בכדי שיוכלו לעבוד עבודה:

ולכאורה תמוה מסוגיא דחולין כ"ד דמבואר דאפילו לאחר שהביאו ב' שערות לא היו הכהנים מניחין אותן לעבוד עבודה עד שיהיו בני עשרים, וכן כתב הרמב"ם בפר"ה מכלי המקדש הט"ו, וא"כ תמוה טובא מדוע פירשו המפרש והרא"ש נגד הסוגיא דחולין שם, וראיתי אח"כ בבאר שבע שהעיר בזה ג"כ: ועוד קשה טובא דרבי דסתים המשנה סבר שם בברייתא דאינו כשר לעבודה עד שיהא בן עשרים כמבואר דיליף מקרא, ואם כן לרבי לשיטתו ע"כ עד שהוא בן עשרים אינו בעבודה, וא"כ ראוים הם להיות מהשומרים, וממילא נקראו רובים עד עשרים שנה, ואם כן מדוע פירשו שלא כשיטת רבי. והנה לכאורה אפשר לומר דהא דסבר רבי עד שיהא בן עשרים הכוונה שהוא למצוה מן המובחר, אבל מן הדין ראוין הם לעבודה משהביאו שתי שערות וגם הלימוד מהקרא דעזרא שהביא רבי ראיה הוא גם כן שנהג כן עזרא למצוה מן המובחר, ודוגמא לזה הא דכתב הרשב"א שם ובסדר רב עמרם ז"ל שהשיב רב נטרונאי גאון ז"ל וז"ל, כך ראינו שזה שאמרו חכמים אינו עובר לפני התיבה ואינו נושא את כפיו עד שתתמלא זקנו רק מצוה מן המובחר, וכמה דאפשר למיהוי גברא מליא טפי עדיף מן ינוקא אבל ודאי במקום מבטל קדושה וכו' אפילו בן י"ג שנה ויום אחד אפשר נעשה שליח צבור דקאמרינן זה כלל כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. טעמא דשלא הגיע לכלל המצות, אבל בן שלש עשרה ויום אחד כי לא אפשר שפיר דמי עכ"ד יעו"ש. ויש לעיין כוונת הגאון כי כן הוא גם לענין לישא את כפיו, והיינו דבראשונה כתב גם הא דלישא את כפיו, ואח"כ מסיים רק משום ביטול קדושה, ואם נפרש דגם לישא את כפיו שהוא גדר עבודה דכהן גם כן הוא רק למצוה מן המובחר, הנה כן יש לפרש דגם לענין עבודה כן, דסבר רבי שהוא רק מצוה מן המובחר, ורבנן דפליגי עליה דרבי סברי דגם מצוה מן המובחר ליכא, אלא רק שהכהנים מצד עצמן לא הניחו לעבוד עבודה עד שהוא בן עשרים:

ואיכא נפק"מ לדינא מזה שכתב הרמב"ם בפר"ה מכלי המקדש וז"ל, כשיגדל הכהן ויעשה איש הרי הוא כשר לעבודה, אבל אחיו הכהנים לא היו מניחין אותו לעבוד במקדש עד שיהיה בן עשרים שנה, ואינו נכנס לעזרה לעבודה תחלה אלא בשעה שהלוים אומרים שירה, והראב"ד בהשגה כתב וז"ל, א"א זהו טעות גדולה שלא אמרו דבר זה במשנה אלא על לוי קטן שאינו ראוי לעבודה אלא לשיר יעו"ש וכתב מרן דהרמב"ם סבר שהוא הדין לכהן יעו"ש. ולדעתי תמוה דהלא במשנה תנן בן לוי קטן

שהוא קודם שהביא שתי שערות, אבל מנין לחדש לכהן שהוא גדול ומצד דין התורה כשר לעבודה, ואם כן מנין לחדש שאינו נכנס לעזרה כיון שבר עבודה הוא מצד הדין:
וע"כ צריך לומר דסבר הרמב"ם דכיון שאין הכהנים מניחים אותם לעבוד, הנה כמו"כ אין מניחים אותם ליכנס לעזרה עד גמר עבודה, משום דלמא מיקרי ועביד, אמנם רבי דסבר דמטעם מצוה מן המובחר בעינן בן עשרים אבל אחיו הכהנים לא היו מונעים אותם מלכנס לעזרה וגם לפעמים היו עושים עבודה גם כן בשעה שדחוקה לכהנים כמו אם הרבה כהנים נטמאו או אונס אחר, דאז בשביל ביטול עבודה היו עושים את העבודה גם בקודם מבן עשרים, ולהכי בעינן שיהיו גם הפחותים מבן עשרים עומדים הכן לעבודה. ולפי"ז שפיר פירש המפרש וגם הרא"ש דהרובים הם פחותים מבן י"ג שנה ויום אחד דאינם ראוים לעבודה מן התורה, מה שאין כן אותם שהגיעו לי"ג שנה ויום אחד שראוים הם לעבודה היו ישנים כדי שיהיו ראוים לעבודה פן יצטרכו להם, ובזה אתי שפיר המשנה גם לשיטת רבי:
עוד יש לומר דסבר המפרש והרא"ש כשיטת הראב"ד שסבר דבכהן שאינו עובד נכנס לעזרה, וזהו כדי שילמדו העבודה ועומדים בעזרה בכדי לכוון להיות רגילים בעבודה כשיגיע זמן שהם יעשו את העבודה, ומטעם זה לא עשו מהם שומרים, אלא מניחים אותם לישן:
אמנם לכאורה זה תליא בשתי הלשונות שם בחולין דלחד לישנא לרבי ליכא פסול אפילו מדרבנן ולחד לישנא לרבי איכא פסול מדרבנן, ואפשר דבזה פליגי דמאן דמכשיר לרבי בדיעבד סבר שכל עיקר הדין דבעינן בן עשרים הוא מצד מצוה מן המובחר, ולהכי בדיעבד אפילו מדרבנן כשר, ומאן דסבר דלרבי פסול מדרבנן ע"כ אין זה מצד מצוה מן המובחר אלא מעיקר הדין מדרבנן:
אבל מהא דתנן במשנה שסתם רבי וקרי להשומרים רובים, ולהכהנים העובדים קורא פרחי כהונה, ע"כ מסתברא דלהכהנים מבן עשרים ומעלה לא שייך לקראותם פרחי שזה מורה על נערות, להכי ע"כ סברי אליבא דרבי דהפרחי נקראים לאחרי י"ג שנים ויום אחד, והכהנים השומרים המה קודם זמן הגדלות, ומזה מוכח כהלשון הראשון שם בחולין דרבי סבר דבדיעבד אפילו פסול דרבנן ליכא:
ובזה ע"כ יתפרש הא דאיתא בברייתא דאין אחיו הכהנים מניחים אותם לעבוד היינו דרק לעבוד אין מניחים, אבל נכנסים המה לעזרה פן יצטרכו להעם לעבודה, וזה מוכרח משום דללשון זה הברייתא כולה כרבי: ויש להעיר להרמב"ם דפוסק כרבנן ושם איתא ללשון שני דרבנן מודו דכשר בדיעבד, ואם כן מדוע לא כתב הרמב"ם דכשר בדיעבד,

ואם סבר הרמב"ם כלשון ראשון הלא לרבנן פסול בדיעבד ג"כ מדרבנן, וא"כ קשה מדוע לא כתב הרמב"ם היאך הדין לענין דיעבד:
ומזה משמע דהרמב"ם פוסק גם כן כרבי, ואינו צריך לומר לענין דיעבד כיון שסבר גם כן שהוא רק מטעם מצוה מן המובחר, וזהו כלשון ראשון, ועוד דבמקום שאיכא שתי לשונות במילתא דרבנן אמרינן ספיקו להקל, ולהכי לא כתב בזה מאומה כיון שידוע דבספיקא דרבנן להקל, ופשיטא שכשר בדיעבד:
ולפי מה שמבואר אתי שפיר פירושו של המפרש ופירוש הרא"ש כמוש"נ: והנה בספר קרית ספר להמבי"ט השמיט כל עיקר דין זה, וצ"ע:
גמ' אמרי הר הבית דאי תמה ובעי מיתיב יתיב, עזרה דאי תמה ובעי למיתיב לא מצי יתיב דאמר מר אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד. והנה הבאר שבע רוצה להוכיח דלכהנים הותרה ישיבה בעזרה ומביא ראיה מזבחים ט"ז ע"ב דאיתא שם מה יושב שאוכל וכו' והיכי אכיל יושב והא אין ישיבה בעזרה, וע"כ דלכהנים הותרה ישיבה בעזרה יעו"ש, אבל דבריו תמוהין דהרי סוגיא ערוכה יומא כ"ה דאיתא שם דלא עבדינן פיים בעזרה מפני שזקן יושב במערבה ואין ישיבה בעזרה, ולא משני הש"ס דהאי זקן הוא כהן והותרה לו ישיבה, ובזה דמביא מהא דזבחים דיושב אוכל בקדשים, הקשו בזה התוס' שם, ותירצו דשאני אכילה שהיא צורך עבודה, וגם מה שמביא הבאר שבע ראיה מזבחים י"ט גבי קידוש ידים ורגלים דפריך שם וליתיב מיתיב, היינו גם כן מפני שהוא צורך עבודה אבל פייס לא הוי צורך עבודה דאפשר לעבוד בלא פייס יעו"ש, וכמו כן איתא בשיט"מ לזבחים שם, ואדרבה התוס' בזבחים ט"ז בהגה"ה מקשים וא"ת מה ליושב שכן אסור בעזרה יעו"ש, והיינו דלכהנים אסור אשר בשביל זה יש לומר דמשום הכי מחלל עבודה:
עוד מה שכתב ראיה מקרא דכתיב ועלי יושב על הכסא בהיכל על מזוזת היכל ד', הנה שאני גבי כהן גדול כדאיתא בילקוט שמואל שדרשו מהא שישב בהיכל ד' שאותו היום מינוהו לכהן גדול, והנה התוס' בסוטה מ' ד"ה והאמר וכו', מביא בשם המדרש שוח"ט דלכהן גדול הותרה ישיבה, והקשו על זה מהסוגיא כמבואר שם, אבל פסיקא להו להתוס' דלכהנים לא הותרה ישיבה בעזרה, ומה שמביא מהירושלמי פר"ה דפסחים ומירושלמי יומא פר"ג ומירושלמי סוטה פר"ז דפריך מעלי הכהן, וע"כ כוונתו דסבר הירושלמי דהוא הדין לשארי כהנים, אבל זה ליתא שם כלל מהא דעלי הכהן ורק במדרש שוח"ט ובליקוט, ושם אמרו דזהו משום ייחוסו של כהונה גדולה, וש"ס דילן לא סבר

לה כמו"ש התוס' שם בסוטה. - ומשמע דגם לכהן גדול אסור ישיבה, ושאני גבי עלי הכהן שישב על מזוזת, וכמו שנחית לזה גם הבאר שבע, וע"כ דזהו שיטת ש"ס דילן: עוד כתב דאפשר לומר דדוקא מן דוד ואילך אין ישיבה בעזרה יעו"ש, דבריו תמוהין מסוגיא ערוכה בקדושין ע"ח דפריך שם ושמואל שוכב בהיכל ד', והלא אין ישיבה בעזרה אלא למלכות בית דוד, יעו"ש. הרי חזינן דגם קודם שבא דוד אסור ישיבה בעזרה, ועוד מחזינן דבמדרש דייקו מהא דעלי, וע"כ מוסכם היה ההלכה דאסור ישיבה בעזרה. - ומבואר דגם לכהנים יש איסור ישיבה, ורק לכהן גדול יש פלוגתא מש"ס שלנו עם המדרש, אבל לכהנים גם כן אסור ישיבה רק לצורך עבודה מותר והכא גבי מצוה דשמירת הבית שאינו צורך עבודה פשיטא שאסור, ושפיר קאמר הש"ס והאמר מר וכו' וכמוש"נ, וע"כ הא דקאמר אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד לא הוי הכוונה שאז נאסרה איסור ישיבה דזה ליתא, דע"כ נאסרה ישיבה מהלל"מ אם הוא מדאורייתא ושכן משמע מסנהדרין ק"א, ורק לדוד ולזרעו, היינו להמלכים הבאים אחריו הותרה להם ישיבה בעזרה, ודוד עצמו החמיר על עצמו כמבואר בירושלמי שכתבנו לעיל: ובעיקר אם הוא מדאורייתא או מדרבנן, עי' במל"מ פר"ז מבית הבחירה ובגבורת ארי להגאון שאגת אריה למס' יומא כ"ה. גבו' אמר ה' על ה' שערי עזרה, ופריך וה' שערים היו לעזרה ורמינהו ז' שערים היו בעזרה וכו'. - וקשה מדוע לא פריך מהמשנה דשקלים פר"ז די"ג שערים היו בעזרה, עי' בתוס' כתובות ק"ו שהקשו בזה, וכתבו שם בשם הר"ת דשבעה שערים היו גדולים, וי"ג הוי עם הקטנים יעו"ש, ובזה אתי שפיר הכא לענין שמירה ע"ב הגדולים דחשיבי טובא העמידו שומרים, ולא אצל הקטנים, ולזה פריך מהגדולים שהם רק שבעה:

שם. אין פוחתין מי"ג גזברין, הקשה בספר באר שבע והלא משנה שלימה שנינו בפר"ה דשקלים אין פוחתין משלשה גזברין. ומסיים בצ"ע: ונראה דהי"ג גזברים דהברייתא לא הוו הגזברים דהמשנה דשקלים, והיינו דהגזברים דהמשנה היו ממונים על עסקי ממון כדאיתא בתוספתא דשקלים פר"ב דאיתא שם אין פוחתין משלשה גזברין ומשבעה אמרכלין וכו' ומה היו עושין אלו שבעה אמרכלין שבעה מפתחות העזרה היו בידם רצה אחד מהם לפתוח אינו יכול עד שיכנסו כולם ויפתחו. והקשה לעיל הבאר שבע והלא במשנתינו תנן דהמפתחות של העזרה בידם של זקני בית אב, - ומתרץ דהתם בשקלים מיירי במפתחות של החדרים שיש בהן ממון של הקדש, והן פודין ערכין והקדשות וכל מלאכת הקודש, והכא מיירי במפתחות העזרה של שאר חדרים שלא היה בהן ממון, עכת"ד, והמל"מ בפר"ד מכלי המקדש הביאו והוטב בעיניו:

ובזה יש ליישב הברייתא דתנא י"ג גזברים, ופירש הרא"ש בד"ה מי"ג גזברין, הממונים על העזרה יעו"ש, ומה בעי הרא"ש בזה, הלא מעזרה קא מיירי ומאי מוסיף בביאורו. - ונראה דהוקשה להרא"ש הלא שנינו במשנה דרק שלשה גזברים היו, ומדוע חשיב התנא י"ג, על זה בא לומר הממונים על העזרה, וכוונתו בצירוף אנשי בית אב שהיו גם כן גזברין על העזרה ומפתחות של עזרה בידם, והזקני בית אב היו במספר עשרה ובצירוף עם השלשה היו י"ג, והמשנה דשקלים לא חשיב רק השלשה הממונים על הממון, ועל השומה כמה הוא השיווי של ההקדש לפדיון. ולא חשיב הני גזברים שהיו ממונים על העזרה ומפתחות העזרה בידם הוא מפני שאינן קבועים, משום שהם מאנשי משמר והם מתחלפים, ומפני זה לא חשבם התנא בשקלים: והרמב"ם בפר"ד מכלי המקדש הי"ח כתב ואין פוחתין משלשה גזברין, והגזברין הם הגובין כל ההקדשות ופודין את הנפדה מהן וכו' יעו"ש. וזהו מה ששייך להגזברין השלשה, ולא חשב הרמב"ם הגזברין של הבית אב שגם כן המפתחות של העזרה בידם היינו החדרים והלשכות שהם מלבד ממון, וזהו מפני ההתחלפות המשמר, והתחלפותם של הבית אב לא חשיב להו הרמב"ם לגזברין, ולא חשיב אלא הגזברין הקבועים וזהו ג"כ הטעם של המשנה דחשיב ג' גזברים הקבועים הממונים על הממון והפדיון של הקדש כמו שנתבאר:

שם בגמ', לא היו ישינים בבגדי קדש, שינה הוא דלא אבל הילוך מהלכים בהן שמעית מינה בגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן וכו'. - והנה במסקנא דבגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן, ולפי"ז הא דתנן במשנתינו ומניחין אותן תחת ראשיהן הוא ממש תחת ראשיהן, ולא כנגד ראשיהן, והיינו דרק אם אמרינן דבגדי כהונה לא ניתנו ליהנות בהן מוכרחים לפרש כנגד ראשיהן כמבואר בסוגיא. אבל אם אמרינן דבגדי כהונה ניתנו ליהנות שפיר מותרין להניחן תחת ראשיהן ממש. - ולפי"ז קשה להרמב"ם שפוסק בפר"ח מכלי המקדש הי"א בגדי כהונה מותר ליהנות בהן, לפיכך לובשם ביום עבודתו, ואפילו שלא בשעת עבודה חוץ מן האבנט מפני שהוא שעטנז עכ"ל. ולפי"ז קשה הא דפסק בפר"ח מבית הבחירה ה"ו וז"ל, לא היו הכהנים השומרים ישינם בבגדי כהונה אלא מקפלין אותן ומניחין אותן כנגד ראשיהן, ולובשין בגדי עצמן וישנים על הארץ עכ"ל. - וקשה טובא כיון דניתנו ליהנות בבגדי כהונה הלא מבואר בסוגיא הכא דמותרין גם להניחן תחת ראשיהן גם כן. והנה מרן הכס"מ כתב דסבר הרמב"ם דבגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן רק דרך לבישה יעו"ש, והנה אעפ"י שהסברא מצד עצמה נכונה, אבל הרי חזינן הכא דע"כ הסוגיא לא סברה להאי סברא, דהרי חזינן דרב אשי אמר לעולם תחת ראשיהן, והא דקא מיתהני מכלאים בגדי כהונה קשין הם. - מבואר דאם אמרינן בגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן

מותרין ליהנות גם שלא דרך לבישה, וגם מהא דקאמר הש"ס ואיבעית אימא באותן שאין בהם כלאים אתי שפיר הא דקתני תחת ראשיהן וזהו כלשון המשנה, והרי חזינן דגם שלא בדרך לבישה מותר, וגם מהא דפריך הש"ס על לשון המשנה דתנן תחת ראשיהן שמעת מינה בגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן, ולא פריך והא הוי שלא בדרך לבישה. - והנה מכל זה חזינן דלא סבר הש"ס האי חילוקא, וא"כ הרמב"ם דכותב להדיא דהכוונה בגדי כהונה לבד מהאבנט שהוא כלאים, א"כ בהני בגדים דליתא בהו משום כלאים אמאי כתב שמניחין כנגד ראשיהן, שהוא היפך מלשון המשנה:

ועוד שסותר את דבריו ממה שכתב בפיה"מ והוא שכתוב בפיה"מ וז"ל, ומה שאמר בבגדי כהונה מניחין אותן תחת ראשיהן רצה לומר כנגד ראשיהן וכן ביאר הגמ' שאינם יכולים להניחם תחתיהן לפי שבגדי כהונה יש בהם שעטנז אינו מותר ליהנות בהם אלא בשעת עבודה בלבד, ובגדי כהן הדיוט יש בהם שעטנז ר"ל האבנט עכ"ל. הרי כתב בהדיא דכל עיקר האיסור הוא משום האבנט, ומטעם זה כתב שם בהלכה דבגדי כהונה ניתנו ליהנות בהם באופן שמסיר האבנט, ואם כן לאחר שהסיר ממנו האבנט הרי מותר גם ליהנות מהם ולהניחן תחת ראשיהן כמו שמבואר בסוגיא, ותמוה טובא מדוע כתב שצריכין להניחן כנגד ראשיהן דהיינו הבגדים חוץ מן האבנט, וזה תמוה טובא - לפי מה שכתב הרמב"ם בפיה"מ וצע"ג:

ונראה לפי מה דאמר רב בקדושין נ"ד אמר רב חזרנו על כל צדדין של ר' מאיר ולא מצינו הקדש בשוגג אין מתחלל במזיד מתחלל ומשנתינו בכתנות כהונה שלא בלו הואיל וניתנו ליהנות בהן לפי שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, ופירש"י שלא ניתנה תורה למלאכי השרת שיהיו הכהנים זריזים כמלאכים להפשיטן בגמר העבודה כהרף עין, יעו"ש. ולכאורה קשה הא ע"כ הרי זה אינו מתכוון, ודבר שאינו מתכוון מותר, וגם פס"ר לא שייך בדבר שאי אפשר והרי זה כהא דפסחים כ"ה לא אפשר ולא קא מכוין שמותר, וע"כ צריך לומר דחשו גם לאפשר ולא קא מכוון, ותליא בפלוגתא דר' יהודה ורבי שמעון, דלרבי יהודה אסור, ולר"ש מותר. והנה רב סבר כר' יהודה דדבר שאינו מתכוון אסור כדאיתא בכתובות ו' ע"א, ולפי"ז כיון דחשו לאפשר ולא קא מכוון דאסור, להכי הוי תנאי בי"ד גם על זה, והתירו לבגדי כהונה ליהנות בהן. - אמנם למ"ד דבר שאינו מתכוון מותר ולפי"ז באפשר ולא קא מכוון לא צריכין לתנאי בי"ד להתיר הנאה וממילא תליא בזה דרק אם היו מלובשין בבגדי כהונה ואפשר לפושטו, אבל לא קא מכוון ליהנות בהן מותר אבל לאחר שהפשיטן לבגדי כהונה אסורין ללובשן משום דזה הוי מכוון ממש, וזה אסור:

ובזה אתי שפיר שיטת הרמב"ם והיינו דהרמב"ם מפרש דהסוגיא הכא סברה דאינו מכוון לאיסור גם כן אסור, וממילא אפשר ולא מכוון גם כן אסור, ומטעם זה ע"כ הוי התנאי בי"ד להתיר לגמרי - דאין לומר דרק באינו מכוון מותר דליתא דכיון דגם זה שצריכין לתנאי בי"ד להתיר ממילא לגמרי מותר ואפילו לאחר שהפשיטו מותרין ללבוש הבגדי כהונה להנאתן גם כן, וממילא לאחר שפשטו מהם הבגדי כהונה כמו הכא שהולכים להיות ישנים מותרין להניח הבגדי כהונה ג"כ תחת ראשיהן. - אמנם הרמב"ם דסובר דבר שאינו מתכוון מותר ממילא אפשר ולא קא מכוון גם כן מותר, ממילא בשביל סברא זו דלא ניתנה תורה למלאכי השרת לא צריך לתנאי בי"ד להתיר הנאה לבגדי כהונה - וממילא מותרין ליהנות בהן רק טרם שהפשיטו. והרי זה בגדר אפשר ולא בהן רק טרם שהפשיטו. מטעם דהרי זה בגדר אפשר ולא מכוון:

אמנם לאחר שהפשיט הבגדי כהונה אסורין ללובשן מטעם דהרי זה בגדר מכוון ממש, ולהכי כתב הרמב"ם כנגד ראשיהן:

וע"כ הא דכתב הרמב"ם בפיה"מ דמותר להניחן תחת ראשיהן מלבד האבנט, זהו שמפרש המשנה לפי הסוגיא דהכא דע"כ אזלא לשיטה זו דאפשר ולא מכוון אסור, אבל לדינא כיון דסבר אפשר ולא מכון מותר, ממילא באופן שמכוון בהדיא כגון להניחן תחת מראשותיו אסור, ולהכי כתב כנגד ראשיהן. אעפ"י שפוסק דבגדי כהונה מותר ליהנות, וכמוש"נ:

ובזה יש ליישב הא דהקשו התוס' בקדושין ס"ו ד"ה הקם להם בציץ, פירש בקונטרס ואע"ג דלאו שעת עבודה היא, הא אמרינן לעיל דבגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן, וקשה דאדרבה משמע מהתם דמיד שהיו יכולין להפשיטן שהיו זקוקין להפשיטן מדקאמר לא ניתנה תורה למלאכי השרת משמע דשלא לצורך אסור יעו"ש. - אבל אפשר לומר כמו שכתבנו דשיטת רש"י דלרב לשיטתו דסבר אפשר ולא קא מכוון אסור, ממילא היתה תנאי בי"ד להתיר הנאה לגמרי, ומטעם זה מותר ללבוש הציץ גם שלא בשעת עבודה:

ואדרבה להרמב"ם תקשה דכיון דבאופן דמכוון ממש אסור, וא"כ היאך מותר ללבוש הציץ, וע"כ דסבר כשיטת הר"ת דשאני ציץ דמותר גם שלא בשעת עבודה. ולפי מה שפירשנו מיושב גם מה שהקשה הבאר שבע דרב סבר דבגדי כהונה אסור ליהנות ותקשה מהך ברייתא יעו"ש, ולפי מה שפירשנו אתי שפיר דכיון דזה תליא בפלוגתא דתנאי וכמוש"נ:

דף כז:

גמ', הניחא למ"ד אבנט של כהן גדול לא זהו אבנטו של כהן הדיוט אלא למ"ד אבנטו של כהן גדול זהו אבנטו של כהן הדיוט, דהיינו דהוי כלאים. - וקשה כיון דפלוגתא דתנאי היא כדאיתא ביומא י"ב א"כ שפיר איכא לפרש מתניתין דסברה כהאי תנא דאבנטו של כהן הדיוט לא הוי של כלאים, אמנם כן הקשו התוס' ביומא ס"ט ותירצו דכיון דסתם משנה היא בעי לאוקמיה אליבא דכו"ע, אבל קשה דהלא מצינו בזה הרבה פעמים בש"ס דמוקים דהאי תנא סבר כהאי תנא:

אמנם נראה לפי מה דאיתא שם ביומא דרבי סבר דאבנטו של כהן הדיוט זהו אבנטו של כהן גדול, ואם כן רבי דסתם המשנה דוחק לומר דסתים כאידך תנא והוא לא סבר לה, ולהכי פריך הש"ס אלא למ"ד וכו' והיינו כיון דהיינו הוא אותו מ"ד עצמו - והיינו רבי:

גמ' וכי תימא כלאים בעליה ולבישה הוא דאסור, אבל מימך תותיה שפיר דמי, והתניא וכו' אבל אמרו חכמים אסור לעשות כן שמא תוכרך נימא על בשרו, והיינו דיש לחוש שמא תוכרך נימא של האבנט על בשרו ואיכא משום העלאה ומשום לבישה, כמו שפירש"י בביצה י"ד ע"ב. וע"כ צריך לומר דיש בזה דרך חימום גם כן דבלאו הכי ליכא איסור כלאים כמבואר ברמב"ם פר"י מכלאים:

גמ' וכי תימא דמפסיק ליה ביני וביני והאמר וכו' אפילו עשר מצעות זו על גב זו וכלאים תחתיהן אסור לישן עליהן, והנה מבואר שם בביצה הטעם משום שנאמר לא יעלה עליך יעו"ש, וע"כ הביאור דבשינה שפיר יצוייר דמעלה מהתחתון להיות למעלה וכן פירש הר"ן שם, ומזה תמה מדוע מאי איריא דהתנא דברייתא דחייש לשמא תוכרך נימא אפילו בשליכא הפסק בינו להכלאים, והלא איכא חששא גם בהפסק ביניהם שהוא חשש דהעלאה. ומתרץ דברייתא מיירי אפילו בהבגדים שאין דרכן בהעלאה אלא בהצעה, מ"מ אסור משום שמא תוכרך נימא על בשרו באופן דליכא הפסק ביניהם עכת"ד יעו"ש. והקשה בבאר שבע דלפי"ז קשה בהא דפריך שם הש"ס כלאים למאי חזי, ומשני בקשין דליכא משום כלאים, ומדוע לא משני כשאינן עשויין להעלאה אלא להצעה, ובאופן דמפסיק מידי שרי, ומסיים בצ"ע:

אמנם הר"ן בעצמו כתב שם וז"ל, ומיהו כי משני ליה בקשין הה"ד דהוי מצי לשנויי בשאין עשויין להעלאה, אלא דהא לא איצטרכא ליה דמתניתין היא בפרק בתרא דכלאים הכרים והכסתות אין בהם משום כלאים:

שם. רב אשי אמר בגדי כהונה קשין הם, והמפרש פירש ואין מחממין ואנן בעינן העלאה דומיא דלבישה דאית בהו הנאה, וכן פירש"י ביומא ס"ט ובביצה י"ד והקשו בתוס'

ביצה דלפי"ז לא יצוייר כלאים בבגדי כהונה, וקשה מסוגיא דערכין דאיתא שם כהנים איצטריכא ליה סד"א כיון דאשתרי כלאים גבייהו, והלא עיקר כלאים הוא האבנט, והאבנט קשה מפני שהיה כפול ששה, ואם כן ליכא איסור כלאים לגבייהו. - ותירצו בתוס' דדוקא להציע תחתיהן דהואיל דברכים ליכא אלא איסור דרבנן בקשין לא גזור יעו"ש, ביאור הדברים, דבקשין מותר בהצעה מפני שאינו מחמם, וגם אינו נוח לישן עליו להכי לא גזרו, משא"כ רכים אעפ"י שאינו בהעלאה מכל מקום גזרו מפני שנוח לישן עליהם. - אבל לפי"ז משמע דבקשין אפילו דרך לבישה אסור רק מדרבנן כיון שעכ"פ ליתא בחימום ואין בזה משום כלאים וקשה מסוגיא דערכין:

והנה הרז"ה שם בביצה מפרש דהסוגיא דערכין הכוונה על כלאים דכהן גדול בחושן ואפוד והיו בהן כלאים והיו דכין ולא קשין לפי שהיו עשויין ללבישה, יעו"ש. אבל הראב"ד כתב דאדרבה החושן ואפוד קשין הם ביותר מפני שחוטן כפול יותר מהאבנט יעו"ש, וגם מה שכתב הרז"ה דשאני חשן ואפוד שהן עשוים ללבישה אינו מובן. דהרי גם האבנט נעשה ללבישה, ועוד וכי מפני שנעשה ללבישה הוי רך כיון שבעצמותו הוא קשה מפני כפילות החוטין. אמנם נראה לבאר כוונתו דשאני חושן ואפוד דהתורה קוראה לזה מלבוש, וע"כ היה נעשה באופן שהוא לבוש כמו גבי כלאים דמדכתיב בלשון הלבשה הכוונה שיש בזה ענין לבוש המביא חימום, הנה כמו כן גבי חושן ואפוד כיון דהתורה קוראה לזה לבוש ע"כ היה נעשה באופן שהוא רך ומביא חימום, ולהכי אעפ"י שהוא כפול בחוטין יותר מאבנט אבל שאני אבנט שהתורה אינה קוראת אותו לבוש מדלא כתיב ילבש רק כתיב "יחגור". והנה הרא"ש מפרש דכל עיקר הא דשרי קשין גבי כלאים הוא להצעה אבל בלבישה והעלאה אסור יעו"ש, ומשמע שאסור מן התורה, ובזה מיישב סוגיא דערכין, וכן ראיתי בהמאירי לביצה מביא בשם ר' יעקב דכי אמרינן היכא דקשים מותרים דוקא בהצעה תחתיו שאינה אף ברכים אלא מדרבנן, אבל לבישתן אסורים מן התורה יעו"ש. - אבל אכתי קשה דכיון דהכוונה לבישה האמור בתורה הוא דרך חימום, וכן כתב הרמב"ם בפר"י מכלאים דעיקר האיסור בכלאים אם הוא דרך חימום, וכן כוונת רש"י דקשין שריא מפני שאאנו מחמם. וא"כ מדוע אסור מן התורה קשים בלבישה ובהעלאה:

ונראה דסברי הני ראשונים דכוונת התורה בלבישה היינו הנאת לבישה, ולא בעינן דוקא הנאת חימום, אלא גם אם יש הנאה מרובה גם בלא חימום, אבל ההנאה באה מכח לבישה אסור בכלאי בגדים. והנה האבנט שהוא בא לכהנים בלבישה של כבוד ולתפארת

כדכתיב בקרא דהבגדי כהונה לכבוד ולתפארת, נמצא דהלבישה מביאה לידי הנאה מרובה כזו יש בזה איסור כלאים מדאורייתא:

ואפשר לומר שזהו גם כוונת הראב"ד שכתב וז"ל, ונ"ל דבגדי כהונה אע"ג דקשין הם יש הנאה בלבישתן, מיהו אין הנאתן מרובה הלכך לא גזרו בהצעה תחתיהן כמו שגזרו בכלאים אחרים שהנאתן מצויה ותשמישן מרובה וכו' יעו"ש. ונראה כוונתו דיש הנאה בבגדי כהונה בלבישה, ומה שכתב שאין הנאתו מרובה, הכוונה שאין בזה הנאה של חימום, אבל יש בזה הנאה של לבישה, וזה דמי לאיסור כלאים שאסרה תורה, ולא גזרינן בהצעה תחתיו, הוא מפני שאין בזה הנאה של חימום, ואינו דומה לשארי כלאים, וגם הוי מילתא דלא שכיחא לא גזרו בזה רבנן, והיינו מפני שרובא דעלמא מציעין תחתיהן באופן שמביא חימום גם כן. זה נראה בביאור דברי הראשונים, ובזה מיושב גם שיטת רש"י שמפרש דקשין שריא מפני שאינו מביא לידי חימום, אבל כוונת רש"י דזהו בכלאים דעלמא - מה שאין כן בכלאים דבגדי כהונה דסגי בהנאה דלבישה גרידא:

ותצא מזה חדתא דבאופן דהבגד נעשה ללבישה והוא בגד של כבוד יש בו משום איסור כלאים אפילו אם הוא קשה, ורק להציע תחתיו מותר מפני שאין זה לבישה, וגם מדרבנן מותר משום דבזה לא גזרו רבנן:

וע"כ שזהו עיקר גם כן שיטת הרמב"ם מדמתיר בקשין משום כלאים ומ"מ כתב דבאבנט של הכהנים איכא איסור כלאים מן התורה ומטעם זה אסר להניח האבנט עם הבגדי כהונה אעפ"י שכתב דמותר ליהנות מבגדי כהונה אף שלא בשעת העבודה, אבל כל זה בתנאי שיסיר ממנו האבנט מפני שהוא כלאים. והא דאסר להניח הבגדי כהונה גם מלבד האבנט תחת ראשו, וכתב כנגד ראשיהן, כתבנו לעיל שיטתו בזה. והנה ראיתי אח"כ בספר חק נתן שכתב לתרץ דיש הבדל בין יום ללילה, והיינו דשיטת הרמב"ם דבגדי כהונה מותר ליהנות ביום שהוא שעת עבודה עכת"ד, יעו"ש - וקשה לי הלא גם בלילה איכא עבודה דהיינו הקרבת אברים ופדרים, ולהפך בצינורא על המזבח: אמנם עיקר חידושו מבואר בראב"ד בשם יש אומרים דוקא ביום שהוא הזמן עבודה, אבל בלילה אפילו בלבישה לא, אבל הצעה מותר, וכתב הראב"ד ולא נהירא אפילו בלילה איכא איברים ופדרים, ועוד הא תנן לא היו ישנים בבגדי קודש אלא פושטין אותן וכו' אלמא עד זמן שינה היו לובשין אותן יעו"ש, וב"ה שכיוונתי לדברי הראב"ד:

והנה אף שיש ליישב שיטת היש אומרים דהכוונה שלא בשעת עבודה היינו בגמר עבודת הלילה גם כן ולאחר הגמר עבודה שבא זמן השינה ובאה העת להפשיט הבגדים וכוונתם לילה, לאחר גמר עבודת לילה ג"כ, ואז מחויבים הכהנים להפשיט את הבגדי

כהונה מעליהם, וכשהגיע זמן זה לא ניתנו ליהנות מתן, אבל ע"כ הראב"ד לא ניחא ליה בזה:

ובזה שכתבנו לעיל יש ליישב הא דאיתא בברכות ל"א רבי אלעזר אומר שמואל מורה הלכה בפני רבו הוה חזא דקא מהדרי בתר כהן וכו' ודרש להם דשחיטה כשרה בזר יעו"ש. והקשה הגאון מלבי"ם בספר ארצות החיים בהל' ציצית לשיטת, הרמב"ם דכלאים שלא בשעת עבודה אסור משום כלאים ואם כן הני דקא מהדרי בתר כהן א"כ ע"כ הי' השוחט לבוש בגדי כהונה כדין עבודת הכהן דבכל דבר דבעינן כהן בעינן גם בגדי י כהונה וכיון דלפי האמת כמו שדרש שמואל דמן הדין לא בעי כהן לשחיטת הקרבן הרי יש בזה לאפרושי מאיסורא, דהיינו מאיסור כלאים, כיון שכשר בזר, ובמקום דאיכא אסורא ליתא בזה משום מורה הלכה בפני רבו:

אמנם יש לומר דרבי אלעזר אזיל בזה לשיטתו שיליף דאזלינן בתר רובא מרישא של עולה כמבואר בחולין י"א וכו' יעו"ש. וקשה מדוע לא יליף מבגדי כהונה מדלא חיישינן לטרפה והוי כלאים שלא בשעת עבודה, וע"כ דסבר רבי אלעזר כשיטת התנא רבי אלעזר ב"ר שמעון דסבר ביומא י"ב דלא היה כלאים בבגדי כהן הדיוט, והיינו דסבר דאבנטו של כהן הדיוט היה בשל בוץ:

ובזה יובן היטב הא דהקשו התוס' שם בחולין אמאי לא ילפינן משחיטת הקרבנות דדחו שבת ולא חיישינן לטרפה יעו"ש. - וקשה הא בשביל זה יש לומר דשחטו שנים בבת אחת, ובשבת שנים שעשו פטורים, אבל אם אמרינן דר' אלעזר הכא סבר כשיטת ר' אלעזר ב"ר שמעון לענין אבנטו של כהן הדיוט דלא הוי כלאים, ממילא אתי שפיר גם זה, והיינו דסבר ר' אלעזר ב"ר שמעון בפר"ב דחולין דבקדשים אין שנים שוחטין זבח אחד, ולהכי ר' אלעזר שם בברכות דע"כ סבר דלא הוי כלאים בבגדי כהן הדיוט, וממילא הוי שמואל מורה הלכה בפני רבו, דאין כאן לאפרושי מאיסורא:

שם. אירע קרי באחד מהן וכו' מסייע ליה לר' יוחנן דאמר מחילות לא נתקדשו, ופירש המפרש דבפסחים פ"ו מבואר דהא דאמר ר' יוחנן מחילות לא נתקדשו ה"מ במחילות שתחת הר הבית, אבל מחילות שתחת עזרה אם הם פתוחין לעזרה נתקדשו בקדושת עזרה, ואם הם פתוחין להר הבית לא נתקדשו כלום, והכא עשו מחילה ופתוחה להר הבית יעו"ש, והנה מבואר שהמחילות היו תחת העזרה. - אמנם מפני שפתוחה להר הבית לא נתקדשו בקדושת עזרה. וכן משמע בפיה"מ שכתב וז"ל, המחילות הם השבילים שתחת קרקע העזרה עכ"ל, אבל ע"כ הכוונה גם כן שהיו פתוחים להר הבית, וכן מבואר בהמאירי לפסחים פרק כיצד צולין יעו"ש:

ויש לפרש שזהו גם כוונת רש"י בפסחים ס"ז שפירש רש"י מחילות ומערות של תחת העזרה ולא נתקדשו בקדושת עזרה, וע"כ כוונת רש"י הא דפירש שלא נתקדשו בקדושת עזרה, היינו מפני שפתוחות להר הבית, ובזה מיושב הא דהקשה בבאר שבע סתירה מרש"י ארש"י, דבפסחים ס"ז מפרש מחילות שתחת עזרה, וזה סותר להא דפסחים פ"ו, אבל לפי מה שפירשנו ע"כ כוונת רש"י שם בפסחים דאעפ"י שהיו המחילות תחת העזרה אבל מפני שפתוחות להר הבית לא נתקדשו:

והנה כן מבואר בירושלמי פסחים פר"ז הי"ב דאיתא שם תני בשם רבי יהודה מחילות שתחת ההיכל חול רבי אימי בשם רשב"ל מתניתא אמרה כן היינו משנה דידן מדורה היתה שם ובית כסא של כבוד וכו' אמר ר' יוסה וכי צואה טומאה והלא אינה אלא נקיות, ויודא אסר דא יוצא והולך לו במסיבה ההלוכת תחת הבירה ונרות דולקין מיכן ומיכן עד שהוא מגיע לבית הטבילה, אם קודש הוא ילך לו בקצרה יעו"ש, הרי מבואר דהמחילה הלזו היתה תחת ההיכל והעזרה, וע"כ הא דלא קדשו המחילות האלה הוא משום דע"כ היו פתוחות להר הבית וכמוש"נ:

במשנה. אירע קרי לאחד מהן יוצא והולך לו במסיבה ההולכת תחת הבירה, ובגמ' לקמן ע"ב מסייע ליה לר' יוחנן דאמר מחילות לא נתקדשו, היינו מחילות שתחת הר הבית וגם מחילות שתחת עזרה ופתוחות להר הבית כדאיתא בפסחים פ"ו, והובא בהמפרש, ומשמע אבל קרקע הר הבית מלבד המחילות נתקדשה עד התהום:

וקשה בהא דאיתא בזבחים כ"ד דמספקא להש"ס כי קדיש דוד דוקא רצפה עליונה דעזרה, או דלמא דקדיש גם לארעא דתהומה יעו"ש, וקשה הא מוכח הכא במשנה דגם הר הבית דקילא קדושתי' מעזרה, קדיש גם ארעית דתהומא מלבד המחילות היינו כדי שיכול הטמא לצאת דרך שם אבל כל ארעא עד התהום קדיש, וא"כ כש"כ העזרה דקדיש עד ארעית דתהומא:

ונראה דקדושת עזרה מלבד עצם הקדושה דטמא שאסור ליכנס שם, הנה יש כח הוספה דקדושה בדבר מעשה הקרבנות, וגם לפסול ביוצא חוץ לעזרה, אמנם הר הבית קדושתו רק לשילוח הטמאים, וע"כ הא דבעי הש"ס שם בזבחים אם העזרה מתקדש עד ארעית דתהומא, היינו לענין הכשר מעשה עבודה, וכמו דבעי שם בשנעקרה אבן מהרצפה אם יכול לעמוד על ארעא ולעבוד עבודה. ובזה יש לפרש כוונת הרא"ש שמפרש בהמשנה תחת הבירה כתב וז"ל, בית המקדש ולא היה קדוש דבע"ק משולח חוץ לשתי מחנות עכ"ל, יעו"ש. ולכאורה הלא הוי ראיה לסתור, דהלא כיון דמשתלח בע"ק ע"כ הוא מטעם הקדושה:

אבל נראה דכוונתו דבאמת אין הקדושה דהר הבית אלא לדין שילוח מן המחנה, וזהו רק למעלה, אבל הקרקע עד התהום אין לה קדושה, וממילא הולכים תחת הבירה מפני שהקרקע לא נתקדשה. ובזה ובזה יובן הא דאיתא בסוגיא לקמן מסייע ליה לר' יוחנן דאמר מחילות לא נתקדשו, ובעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות, ולכאורה מה זה סמיכות זה לזה, והמפרש מפרש הני תרי מילי שמעינהו מרביה דבי הדדי, יעו"ש. אבל לפי דברי הרא"ש אתי שפיר דכוונת הש"ס לומר דרק דין שילוח איכא בהר הבית, אבל אין בזה דין קדושת עזרה, והביאור הא דאמר מחילות לא נתקדשו, הכוונה דאין להמחילות של הר הבית קדושה, מפני שכל הר הבית כן הדין מלבד המחילות הפתוחות לעזרה שדין עזרה להם:

וכן מורה לשון הרמב"ם בפר"ג מבי"מ ה"ח וז"ל, הטמא המשולח מהר הבית אם נכנס עובר בלא תעשה וכו' יעו"ש. וע"כ הטעם שאין בזה משום איסור כניסה בטומאת הגוף אלא רק איסור ל"ת שעבר על דין שילוח:

ובזה יש ליישב הא דפסק הרמב"ם בפר"ג דמעשה הקרבנות הי"א, ואין סומך אלא טהור, ואם סמך הטמא סמך עכ"ל. והקשה הלח"מ שם ובפר"ד ממחוסרי כפרה והלא הש"ס דזבחים ל"ג פריך ואי אמרת ביאה במקצת לא שמה ביאה ליעייל ידיה ולסמוך, יעו"ש. אבל הרמב"ם דפסק ביאה במקצת לא שמה ביאה בפר"ג דביא"מ, וא"כ מדוע אינו סומך הטמא, וכתב דמשום זה סבר הרמב"ם דכשר סמיכה גם בטמא מדאורייתא, ורק מדרבנן אמרינן דטמא לא יסמוך עכת"ד:

אמנם קשה כיון דסבר הרמב"ם דבעינן סמיכה בעזרה ואם סמך חוץ לעזרה חוזר וסומך מבפנים כמבואר זה בפר"ג ממעה"ק הי"א, ואם כן היאך סומך הטמא כיון שאסור לכנס בפנים, ורק יצוייר שמכניס ידיו מבפנים וכמו שהדין במצורע, וכמו שכתב בפר"ד ממחוסרי כפרה ה"ד, וא"כ קשה מדוע לא כתב הכא ואם סמך הטמא באופן שהכניס ידי', ודוחק לומר דמיירי שנכנס הטמא בפנים:

והנה קשה עוד להרמב"ם דבעינן סמיכה בעזרה דוקא, וקשה מסוגיא דבזבחים שם דברייתא ערוכה דלמאן דסבר ביאה במקצת שמה ביאה מביאין האשם במחנה לויה וסומך, ומבואר כן בסוגיא, הרי חזינן דהוי סמיכה מעליא גם במחנה לויה ששם עומד המצורע, וע"כ צריך לומר דכיון דאסור לכנס לעזרה, כשר גם במחנה לויה:

ובזה שונה מצורע משארי טמאין והיינו דמצורע מותר לכנס למחנה לויה, אבל שארי טמאים דטעונים שילוח גם שם אינו יכול לכנס לא מטעם איסור טומאה אלא מטעם דטעון שילוח, וממילא לא יצוייר שיהיה מכניס ידיו לעזרה משום דטעון שילוח ועובר

בל"ת, ולהכי כתב דטמא לא יסמוך: ומה שכתב ואם סמך הטמא סמך, והיינו דהוי סמיכה מעליא, הכוונה שהסמיכה באה גם בטומאה ורק משום איסור כניסה יש בזה, ויצוייר באופן דליכא איסור כניסה והיינו שהיה עומד חוץ למחנה לויה ומעייל ידיה לפנים, וביאה במקצת לא שמה ביאה, ואינו עובר משום שילוח, ולא בעינן סמיכה בעזרה כיון שאסור ליכנס שם, ומטעם זה לא כתב הרמב"ם שעבר הטמא וסמך, ומשמע שסמך בלא איסור:

דף כח.

חובטו במקלו, ורשות היה לו לשרוף כסותו, והנה בהא דחובטו במקל אעפ"י דאיכא לאו דפן יוסיף דאסור להכות בן ישראל, אמנם למיגדר מילתא מותר כדאיתא בסנהדרין מ"ו דמכין ועונשין שלא מן הדין למיגדר מילתא, וכן איתא ברמב"ם פרק כ"ד מסנהדרין הי"ד. - אבל הא דשורפין את כסותו הלא איכא איסור בל תשחית:
ואפשר לומר דמזה הוי ראיה לשיטת הרמב"ם בפר"ו ממלכים דרק קוצץ אילן לוקה משום בל תשחית, אבל במשחית שארי מילי אינו לוקה אלא מכת מרדות מדבריהם, יעו"ש. ואתי שפיר הכא דהא דשורפין את כסותו כיון שהוא רק איסור בל תשחית מדרבנן, הנה הכא לא העמידו דבריהם בכדי לזרז את הכהנים והלוים שישמרו ויעמדו לעבודה. והנה הרא"ש מפרש וז"ל, ורשות היה לו לשרוף את כסותו, ואין כאן משום בל תשחית דהפקר בי"ד הוי הפקר עכ"ל, מבואר מזה דע"כ סבר הרא"ש דאיכא איסור בל תשחית מדאורייתא גם בשארי דברים חוץ מאילנות שאמרה תורה בהדיא, מטעם דע"כ כוונת התורה שאסור להשחית שום דבר שראוי עדיין לתשמיש אדם:
אמנם לפי"ז קשה דמה מהני הא דהפקר בי"ד הוי הפקר, וע"כ גם דבר שהוא הפקר אסור להשחית מן התורה, דע"כ לא הוי כוונת התורה בלא תשחית מטעם גזילה או מזיק ממון חבירו, דע"כ גם הבעלים בעצמם הוזהרו לבלי להשחית מה שראוי עדיין לתשמיש אדם, וא"כ מה מועיל הא דהפקר בי"ד, דע"כ גם דבר הפקר איתא באיסור בל תשחית, וצ"ע:
אמנם נראה דכוונת הרא"ש הוא מטעם דהפקר בי"ד הוי הפקר, היינו שיש כח לבי"ד להפקיר ולהפקיע גם ממי שזוכה מהפקר, וא"כ ליכא בל תשחית כיון דיש כח לבי"ד להפקיר באופן שלא תהיה שום תועלת לשום אדם להשתמש בזה, דהיינו הפקעה מיד כל אדם וממילא ליכא בל תשחית כיון שאינו ראוי לתשמיש אדם, ואינו דומה לדבר של הפקר שיש זכות לכל אדם להיות זוכה בהפקר וישתמש בו וממילא איכא בל תשחית,

משא"כ כשהבי"ד נוטלין זכות ההשתמשות מכל אדם, והרי זה כדבר שאין חפץ בו, והרי זה דבר המופקר מכל אדם, כן נראה בביאור דברי הרא"ש:

והנה ע"ד הא דחובטו במקל אעפ"י שיש איסור לאו דפן יוסיף שהוא אזהרה שלא להכות בן ישראל, הנה הכא מותר מטעם זה בכדי לקיים המצוה דעבודה, והרי זה כמו שאמרו בכתובות פ"ו דמכין אותו עד שתצא נפשו לקיים מצות עשה. והנה מביא הסוגיא הכא תניא רבי אומר איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם אהוב את התוכחות וכו', ולכאורה מה זה סמיכות הכא. ונראה כי הא דחובטו במקל הוא בגדר תוכחה, והרי זה בכלל שאמרה תורה הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא - היינו שאפילו אם התוכחה בהכאה אין זה חטא. ובזה יש לפרש הא דאיתא בערכין ט"ז ע"ב למ"ד עד הכאה היינו שהגדר תוכחה גם להכותו ואעפ"י שרש"י מפרש עד הכאה עד שיקצוף זה ויכה את המוכיח יעו"ש. אבל יש לפרש כמו שכתבנו דיש דין תוכחה גם להכותו, וזה מוכרח הכא מהסוגיא דהסמיכות הא דרבי להא דחובטו במקלו, והוא להורות שגם הכאה לקיים מצוה בכלל המצוה דתוכחה. ובזה אתי שפיר הא דחשיב רבי אהוב את התוכחות הכא ולא חשיב זה בפר"ב דאבות, והרא"ש מדייק בזה יעו"ש. ולפי מה שכתבנו אתי שפיר משום דתנא הכא אהוב את התוכחות משום דבא ללמדנו כי מותר להכות את האדם לקיים המצוה, ואין בזה משום פן יוסיף להכותו, משום דכדי לקיים מצוה מכין אותו עד שתצא נפשו, וזהו בהמצוה דהוכח תוכיח שאמרה תורה. בדין עשה דתשובה כתב הסמ"ק מצוה נ"ג וז"ל, לשוב דכתיב (דברים ל') ושבת עד ד' א' ושמעת בקולו וכו' יעו"ש. מבואר דחשיב תשובה למצות עשה מהא דכתיב ושבת: אמנם הרמב"ם לא חשב תשובה למצות עשה, ולכאורה תמוה מדוע השמיט למצוה זו דתשובה למצות עשה. - והנה בספר המצות מצוה ע"ג כתב למצות עשה להתודות על העונות והחטאים שחטאנו לפני ה' א' ולאמר אותם עם התשובה יעו"ש, מבואר דחשיב הוידוי למ"ע אבל לא התשובה שבלב גרידא. וכן כתב הרמב"ם בפר"א מהל' תשובה ה"א וז"ל, כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות וכו' שנאמר איש או אשה וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו זה וידוי דברים, וידוי זה מצות עשה יעו"ש, מבואר דסבר דעיקר המ"ע הוא הוידוי ולא התשובה שבלב גרידא. והנה ענין הוידוי מבואר בתו"כ פ' אחרי, ובספרי בפ' נשא, והנה גם הסמ"ג מצוה ט"ז סבר כהרמב"ם דהוידוי הוא מצות עשה ולא התשובה, אבל לפלא מדוע שבקו להא דאמרה תורה ושבת לומר שהוא מצוה לשוב בתשובה. והנה ענין התשובה הוא קבלה בלב בלא דברים והוידוי הוא בדברים לפרט החטא בעל פה. - ושי'

הסמ"ק שהתשובה בלב היא מ"ע בלא וידוי דברים. והרמב"ם וסמ"ג סברי דהתשובה בלב בלא וידוי דברים אין זה כלום ועיקר המצוה הוא הוידוי דברים שבא אחרי הקבלה בלב, אבל קשה מדוע לא אמרינן דהתשובה בלב שמתחרט על מעשיו הרעים היא מצוה כיון דכתיב ושבת וכמו שסבר הסמ"ק, ומדוע לא כתבו הרמב"ם והסמ"ג מצוה דתשובה אף בלא וידוי דברים, ועי' במנח"ח מצוה שס"ד. והמבאר בסמ"ג שם העיר בזה ומביא גם כן כי כבר נשאל בזה הגאון בספר ישמח משה בפ' נשא. - וראיתי שם שכתב דלא שייך ציווי שיתחרט על מעשיו הרעים דממנפ"ש אחר שנתחרט אין צריך להציווי, ואם קודם שנתחרט הרי הוא עומד במרדו ואיך שייך ציווי על המורד עכת"ד. - אמנם דבריו אינם מובנים דלמה לא שייך ציווי על המורד, והלא אדרבה רק על המורד שייך לומר לו שוב מדרכך הרעה וכמו שאמר הנביא שובה ישראל, ועוד דגם אחר שנתחרט שייך לומר דיש בחרטה זו קיום מצות עשה שאמרה תורה ושבת, ועוד דהרי חזינן דהסמ"ק חשיב זה למצות עשה, וע"כ דלא סבר הממנפ"ש:

ונראה דהרמב"ם והסמ"ג סברי דהא דאמרה תורה ושבת, אינו בתורת מצוה, מטעם כי דושבת זה נאמרה בתורה אחרי רוב התלאות והצרות ר"ל, ואם אמרינן דכוונת התורה זה לקיום מצוה, א"כ אין מצוה זו שייך רק באופן שעברו עליו רוב צרות ותלאות ר"ל, ובלעדי זאת ליכא מצוה דתשובה, וזה לא יתכן מטעם כי כל מצות התורה באו באופן שכל דרכיה דרכי נועם, ולא באופן שימתין אדם לקיים מצוה אחר רוב עמל ותלאה ח"ו, דוגמא לזה הא דאיתא ביבמות ע"ח דאי לא כתב קרא וכיון שלא מצינו ציווי על תשובה באופן אחר, להכי סברי הרמב"ם וסמ"ג שזה לא נחשב למצות עשה: אמנם הא דאמרה תורה והתודו על עונם שזה מירי באופן שמכיר החוטא את החטא מצד עצמו ובא בתשובה ובזה אמדה תורה שיאמר בפה מלא שמתחרט על מעשה העון שעשה - בזה אמרה תורה בציווי, זה הוי מצות עשה:

וממילא יוצא מזה דהחרטה ועזיבת החטא אף על פי שזהו באמת עיקר התשובה כמו"ש הרמב"ם בפר"ב מהל' תשובה ה"ב וה"ג, אבל כיון שלא נאמרה זה בלשון ציווי אין זה מצוה דקיום עשה, אבל הוידוי בפה שנאמרה בתורה בציווי, זה הוי מ"ע:

ושיטת הסמ"ק ע"כ דהכוונה ושבת הוא בכל אופן אעפז"י שכתבה תורה אחרי רוב תלאות, אבל הוא ענין בפני עצמו ג"כ אשר מחויב אדם להיות בתשובה: נמצא דלשיטת הרמב"ם והסמ"ג עיקר המצוה דתשובה היינו מלבד מה שמתחרט בלב בעינן וידוי שעל ידי הוידוי מקיים מצוה, ובלעדי הוידוי הוי רק חצי דבר, וליכא בזה קיום עשה, מטעם

דהוי רק דברים שבלב, ולא אמרה תורה מצוה על מה שבלב, אבל בוידוי בשפתים זהו קיום המצוה:

ובזה יש לפרש דברי הנביא הושע שאמר שובה ישראל, ואח"כ אמר קחו עמכם דברים ושובו אל ד', והיינו דבתשובה גרידא דהיינו במחשבה ליכא עדיין כפרת עון רק רמז יש בזה כי נכשל בעון, וזהו כי מחליט במחשבה כי העון הוא בגדר מכשול מטעם שמתחרט על זה אבל עדיין אינו מכופר העון, ואמר אח"כ קחו עמכם דברים דהיינו הוידוי בשפתים, בזה אומרים כל תשא עון - מטעם כי זהו עיקרה של תשובה ויש בזה קיום העשה, וזהו שאמר הנביא אח"כ "וקח טוב" היינו שיש בזה קיום העשה, ומסיים ונשלמה פרים שפתינו" היינו כי השילום פרים העיקר בשפתינו דהיינו הוידוי בשפתים:

ושיטת הסמ"ק דגם בתשובה גרידא איכא עשה ע"כ סבר דיש קיום עשה גם במחשבה:

ובזה יש לומר גם כן דנפק"מ לדינא לענין מצוה דתשביתו שאמרה תורה גבי חמץ דלשיטת הרמב"ם והסמ"ג ליכא מצוה במחשבה ולא מהני ביטול בלב, ולשיטת הסמ"ק מהני גם ביטול בלב כיון דסבר דשייך מצות עשה גם על מחשבה, ועיין בספרנו שאילות משה סימן ח'. - ולפי המבואר תליא זה בפלוגתא דרבוותא כמוש"נ:

והיינו דכיון דלשיטת הסמ"ק גם אם התשובה בלב יש קיום מצוה, יש ללמוד דמקיימין מצוה דתשביתו בהשבתה בלב, כיון דיש קיום מצוה גם על ידי מחשבה:

שם הממונה אומר להן הצביעו וכו' במס' יומא אמרינן מסייע ליה לר' יצחק דאמר ר' יצחק אסור לימנות את ישראל אפילו לדבר מצוה וכו', יעו"ש. והקשה בספר באר שבע מדוע לא הביאו ראיה מדאמרה תורה כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם ונתנו איש כופר וגו' ומזה נלמד דאסור למנות את ישראל כדפירש"י, ודוד המלך חטא בזה שמנה את ישראל כמבואר בברכות פרק הרואה יעו"ש. ונראה דיש הבדל בין למנות כל ישראל, למנין איזה חלק מישראל, והנה הא דאמרה תורה בפ' תשא זהו למנות כל ישראל, אבל הא דשאול המלך שרצה רק למנות לאנשי חיל המוכנים למלחמה זה לא ידענו שאסור לדבר מצוה מהא דתשא. - אמנם זה נלמד מהא דשאול המלך שנאמר ויפקדם בטלאים אעפ"י שהם רק מיעוט מישראל היינו רק ההולכים למלחמה ואעפ"י שהוא לדבר מצוה להלחם בעמלק:

עוד הקשה הבאר שבע מאי טעמא לא מנו מוני המצות הלאו דאסור למנות ישראל. - ונראה כמו שכתב הרמב"ם דבאופן שהמצוה היא בשלילה ולא בחיוב, כמו שכתב הרמב"ם בעצמו בספר המצות מצוה קכ"ט, ועי' רמב"ן ובמגלת אסתר בסוף ספר המצות

מצוה ז' יעו"ש. וה"נ כיון דאמרה תורה הכא בשלילה ולא תהיה בהם נגף דמזה נשמע איסור המנין למנות ובאופן זה לא נחשב ללאו, ולא נמנה בכלל המצוות בלאווין:

והנה רש"י בשמואל ט"ו בפסוק וישמע שמואל את העם ויפקדם בטלאים, פירש"י לפי שאסור למנות את ישראל שנאמר בם לא יספר מרוב (בראשית ל"ב, י"ב), ותמוה שמחדש רש"י דרשה חדשה אשר לא נמצא בש"ס וצ"ע: שם. כל הקודם את חבירו בארבע אמות זכה, היו שניהם שווים הממונה אומר להם הצביעו, ופירש"י ביומא בפר"ב דמעתה אין אחד מהשנים זוכים, אלא כולם באו להטיל גורל יעו"ש, וקשה הא אפשר לומר דהגורל הוא בין השנים מפני שזכו שניהם בהמצוה, ואין לשארי כהנים זכות מפני ששניהם זכו מקודם מפני שהיו בארבע אמות, ומנין לרש"י לפרש ששניהם אבדו זכותם הקודם, ועי' שם בגבו"א שהעיר בזה:

ונראה דבאופן זה ליתא כלל עיקר הדין דד"א של אדם זוכה לו, והיינו דכיון דכל עיקר הא דד' אמות דתקינו רבנן הוא משום דלא ליתו לאנצויי כדאיתא בב"מ י"א. - והנה כל זה באופן שעומד אחד אמרו חכמים שזוכה לו ד' אמות והוי כחצירו, ולא יכול לבוא אחר שם לזכות, והיינו כיון דנעשה חצירו של ראשון, אמנם באופן זה ששני אנשים עומדים וגם אתו לאנצויי באופן זה לא תקנו חכמים כלל הא דד' אמות, וממילא עתה כל הכהנים שווים בזכייה זו:

ולא דמי להא דכתב הרמ"א בסימן רס"ח בשם הטור דשנים שבאו כאחד לתוך ד' אמות ונפלה מציאה תוך ד' אמותיהם דקנו שניהם יעו"ש, דשאני התם בזכייה דממון דאיתא בחלוקה, והרי הם שניהם כאיש אחד, וכל אחד זוכה מה שיכול לזכות ולא אתי לאנצויי, משא"כ בזכייה דמצוה דליתא בחלוקה דלחצאין, וגם אין עושין עבודה בשנים, וע"כ אחד הוי בהמצוה ואם כן שייך בזה אתי לאנצויי וכדאיתא העובדא בשנים רצים ועולין בכבש ודחף אחד מהם את חבירו ונשברה רגלו, הנה באופן זה ליתא כלל הזכות דד' אמות של אדם קונות לו משום דבאופן זה לא תקנו רבנן כמוש"נ: שם. אמר להן הצביעו, הנה ע"כ צריך לומר שהממונה לא היה יודע המנין, דאם לא כן יש לחוש שידע במי יכלה המנין וכן כתבו שם ביומא התוסי"ש. והנה בירושלמי שם אמרו וחש לומר שמא לאוהבו או לקרובו, ומשני כמו קובליים היו עושין יעו"ש, ותמוה מדוע לא הביאו התוס' דברי הירושלמי הזה, וגם מדוע לא אמרו בירושלמי שם שהממונה לא היה יודע המנין וגם הרמב"ם לא הביא דברי הירושלמי, וע"כ מפרש כמו שפירשו התוס', ועוד מדכתב בפר"ד מתו"מ ה"ג וז"ל, המנין שהסכימו עליו יעו"ש. משמע שהרבים והמה הכהנים הם מסכימין על המנין, וע"כ מתפרשא כמו שפירשו התוסי"ש שהממונה בעצמו אינו יודע,

וכן פירש הריטב"א כהתוסי"ש. דוש משנה. ושתי אבוקות של אור בידם, פירש בבאר שבע דזהו בחול אבל לא בשבת, והיינו דבשבת לא היו אוחזין האבוקות, ואע"ג דטלטול נר בשבת אינו אלא שבות ולא גזרו שבות במקדש, הכא שאני מטעם דאפשר בנרות הדולקין מערב שבת יעו"ש. - אמנם לדעתי נראה כי יש בזה מלאכה דאורייתא דהיינו איסור הבערה, והיינו אם הולכין עם האבוקות שבידם הנה מפני טלטול ההילוך נמצא רוח המביא להדלקה יתירה על ידי הטלטול, והנה נראה שזהו דעת המאירי שכתב וז"ל, ובסדר הזה עושין בכל לילה ולילה אלא שבלילי שבת לא היו מביאין אור, אלא בולשין ומחפשין בנרות הדולקות שם יעו"ש, ומדלא הזכיר מהא דאין שבות במקדש, משמע דבאופן שהיו מטלטלין האבוקות יש בזה גם משום מבעיר:

שם. עד שמגיע למקום עושי חביתים הגיעו אלו לאלו אמרו שלום הכל שלום העמידו עושי חביתים לעשות חביתים, פירש המאירי רוצה לומר מנחת כהן גדול, ואעפ"י שעבודתו קודמת לה כמו שיתבאר, מכל מקום הם משתדלים להחם את החמין לעשיית החביתים עכ"ל. מזה מבואר דהכנה לחביתי כהן גדול נעשית גם קודם התמיד, ומסתמא כן היתה גם בהקרבת התמיד של בין הערביים. ובזה מיושב הא דלא חשיב התנא בפסחים נ"ט, וברמב"ם פר"א מקרבן פסח דחשיב להתמיד קודם הפסח ולא חשיב חביתי כהן גדול דגם כן קרב קודם הפסח, והיינו מפני שתמיד החביתין באים עם התמיד ביחד, וכן כתב הרמב"ם בפר"ג מתו"מ הי"ח חביתי כהן גדול מצות עשה להקריבן בכל יום מחצה בבוקר עם תמיד של שחד, ומחצה בין הערבים עם תמיד של בין הערביים יעו"ש, ומבואר הכא במשנה דההכנה לחביתין היו עושים גם קודם לתמיד, ולהכי כשאמרו דהתמיד היה קרב קודם לפסח ע"כ גם החביתין בכלל. שם העמידו עושי חביתים לעשות חביתים. מבואר מזה דעשייתן דחביתים כשרים גם בלילה שזה קודם עמוה"ש, וכן מבואר בירושלמי סופ"ק דר"ה דבעי שם דבר שהוא דוחה את השבת ביום מכשירין מהו שידחו את השבת בלילה, ופריך והתנינן העמידו עושי חביתין לעשות חביתין יעו"ש. - חזינן דסבר הירושלמי דהיו עושין המכשירין גם בלילה בליל שבת. - מבואר דדבר שדוחה שבת ביום, מכשירין מדחין שבת בלילה. ואח"כ מדחה שם תיפתר בחול, והיינו דמשנתנו דתמיד מיירי בחול, אבל עכ"פ נשמע מזה דעשיית החביתין כשרים בלילה. והנה הרמב"ם בפר"ח מביהב"ח הי"א מביא כן בדין המשנה, ומוכח דעשיית החביתין כשרים בלילה, וקשה להרמב"ם דסבר דנעשית החביתין בכלי שרת, וזהו מהא דכתב בפר"ג מתו"מ הי"א ולא תאפה מבערב ואם תאפה מבערב תופסל בלינה. - ולפי"ז קשה, היאך עשו החביתין קודם עמוה"ש, והלא כיון שנעשית

בכלי שרת תופסל בלינה דעמוה"ש פוסלן. והנה לפי מה שביארנו בספרנו למנחות דף צ"ח דף הספר דהלישה ועריכה כיון דלא כתיב כלי בתורה לא בעינן כלי שרת ורק האפייה בעינן כלי שרת ולהכי העושי חביתין היינו הלישה והעריכה לא נפסל בלינה ושפיר עבדו גם קודם עמוה"ש. ובתוסר"ע כתב דבירושלמי סופ"ק דר"ה פסיק דאפילו בשבת בלילה מחללין לדבר שהוא צורך היום, עכת"ד. וקשה הלא בירושלמי שם מדחה דהמשנה דהכא מיירי בחול, וכן מוכח מדנקט סדר של כל יום ואין מזה ראיה לשבת, אבל ע"כ כוונתו מהא דתנא ר' חייא בר אדא זה סדר תמיד וכו' בין בחול ובין בשבת, וממילא גם מתפרשא דאף בשבת עושין מכשירין לצורך היום, והרמב"ם אעפ"י שלא כתב בפירוש דבליל שבת עושין כן, אבל מהא דכתב שם בהלכה י"ב כסדר הזה עושין בכל לילה ולילה חוץ מלילי שבת שאין בידם אור אלא בודקין בנרות הדולקין שם מערב שבת יעו"ש. משמע שרק בדבר הבדיקה הובדל ליל שבת מליל חול, אבל לענין עשיית החביתין גם ליל שבת כבחול. ועי' בספרנו נזר הקודש למנחות דף צ"ח דף הספר היאך הדין הזה לענין חולה בפיקוח נפש. שם במשנה, הוי זהיר שלא תגע בכלי עד שתקדש ידיך ורגליך מן הכיור, עי' סוגיא זבחים כ' ובתוס' שם, ובספרנו שם כ"א לענין מי כיור. ע"ב משנה, שהיו שומעין קול העץ שעשה בן קטין מוכני לכיור. - הנה רש"י ביומא ל"ז מפרש דמוכני היינו גלגל שהיו קושרים בו את הכיור בחבל, והיו משקעין אותו בבית העזרה שיהיה מחובר למעין בכדי שלא יפסלו המים שבכיור בלינה, אמנם הרמב"ם בפיה"מ מפרש מוכני הוא כלי סביב לכיור שלא נתקדש בכלי שרת ושם היו מניחין את המים תמוד כדי שלא יתקדשו ולא יפסלו בלינה, והיו שותתין מאותו כלי לכיור כדי הצורך ראשון ראשון יעו"ש, ולכאורה קשה מהסוגיא דיומא שם דפריך מאי מוכני ואמר אביי גלגלא דהוי משקעא ליה יעו"ש, הרי מבואר דהיו משקעין את הכיור עצמו במעין. ובבאר שבע הקשה בזה, יעו"ש. והנה המאירי ביומא מביא פירושו של הרמב"ם ומפרש דהמוכני הזה שמשמיע קולות בשעת ההרקה כדרך שגלגל הבור משמיע קול בשעת השאיבה יעו"ש, מבואר דלא קשה מהא דאמר אביי גלגלא. אמנם קשה טובא בדברי הרמב"ם אשר בהלכות בית הבחירה פר"ג הי"ח מפרש מוכני כמו שמפרש בפירושו בהמשנה, ובהלכות ביאת המקדש הי"ד מפרש כפירושו של רש"י היינו שהיו משקעין את הכיור במי מקוה או מעיין, ובבא"ש העיר בזה והכס"מ בהל' בית הבחירה כתב שסבר הרמב"ם שני הפירושים יעו"ש. אמנם לדעתי נראה שסבר הרמב"ם לפרש מוכני כמו שפירש בפיה"מ, והיינו שסבר שזה נעשה להיות תמיד מוכן מים להוריק מהמוכני הזה לכיור בכדי שלא יהיה הכיור חסר מים, אמנם סבר גם כן דהיו משקעין

את הכיור להיות מחובר למקוה או למעיין מפני שלא יופסלו מים קדושים, ואפשר דסבר הרמב"ם דאסור לאבד מים מקודשים כשם שאסור לאבד קדשים, ולהכי אעפ"י שהיה מים בהמוכני די למלא את הכיור מ"מ היו משקעין גם את הכיור שלא יפוסלו בלינה, ובזה מדויק לשון הרמב"ם אשר בביה"ב פר"ג הי"ח כתב מוכני כפירשו, ובהל' ביאת המקדש בפר"ה הי"ד לא כתב הא דמוכני, וע"כ דסבר דזה וזה היו עושין היינו שעשו מוכני שהיא כלי סביב הכיור המחזקת מים תמיד בכדי שלא תחסר מים להכיור, וגם זה היו עושין שלא להפסיד מים שבכיור דלא יופסלו, ונפק"מ דבשעה שלא נשאר מים בכיור לא היו משקעין אותו וגם לא מילאו אותו מים מפני שיש די להמים אשר בהמוכני. שם במשנה, נטל מתחת הכסף ועלה לראש המזבח פונה את הגחלים אילך ואילך וחותה את המאוכלות הפנימיות, ופירש המפרש דהיינו מאותן גחלים שנתאכלו ונעשו גחלים דקים דהוו דשן יעו"ש, והרא"ש מפרש הקרובים להיות דשן יעו"ש, והנה ממשנה זו הקשו התוס' לרש"י בזבחים ל"ד שמפרש הא דרבתה תורה מוהבשר לרבות עצים ולבונה, מפרש רש"י היכן מצינו שקדשה תורה לעצים, מפרש שזהו העצים שחתה אותן במחתת (של כסף והיא) כלי שרת מעל המזבח עם גחלים, והקשו התוס' שם דהרי מבואר הכא במשנה שהיה חותה מן המאוכלות הפנימיות וכוונתם דהני גחלים הפנימיות המה בכלל דשן, וע"כ שאין בהם עצים, וא"כ לא מצינו קדושה לעצים בהאי דינא דמחתת. וכן איתא בתו"כ והובא בירושלמי יומא פר"ב ה"א והרים אשר תאכל האש יכול עצים ת"ל עולה, אי עולה יכול איברי עולה ת"ל אשר תאכל האש, הא כיצד חותה מן המאוכלות הפנימיות יעו"ש, ולפי"ז דברי רש"י תמוה טובא. ונראה ליישב פירש"י דסבר רש"י דהאי מחתת משמשת שני דברים א' שמפנה את הגחלים אילך ואילך, ב' שחותה את הגחלים המאוכלות הפנימיות, וסבר רש"י דגם מה שפונה את הגחלים אילך ואילך על ידי מחתת הכסף הלזו שהיא כלי שרת גם הם נתקדשו בקדושת הגוף, אעפ"י שהחתייה זו אינה על מנת לתתה בתוכה, אלא פעולתה להיות מפנה, והרי זה רק כהכשר מצוה שעושה כן בכדי שיהיה יכול ליטול את המאוכלות הפנימיות, אבל סבר רש"י דהכשר מצוה כמצוה דמיא כיון שנעשית בכלי שרת, וממילא בהני שמפנה איכא גם הרבה עצים עם הגחלים, ולזה פירש"י דמצינו קדושה לעצים היינו קדושת הגוף שנתקדשו בעבודת הפינוי, אבל התוס' סברי דבהכשר מצוה זו דמפנה הגחלים עם העצים אילך ואילך לא נחשב לעבודה להיות קודש בקדושת הגוף. ונראה ראיה לשיטת רש"י מהא דבעי הש"ס יומא מ"ח ע"ב חישב בחתיית גחלים מהו מכשירי מצוה כמצוה דמו או לא תיקו יעו"ש, הרי משמע מזה דהחתייה אעפ"י שהיא הכשר מצוה מ"מ מיבעי

אם מחשבה פוסלת, וע"כ מוכח דהחתייה מקדשת. - איברא דיש לומר דהכא מיירי בהחתייה דהגחלים המאוכלות הפנימיות, אבל לא מיירי מה שהמחתת עושה הפינוי, דהוי הכשר דהכשר. - אמנם ע"כ צריך לומר דלענין קידוש כלי שרת ע"כ ההכשר הוי כמו גוף המצוה, אם רק בעינן שתיעשה בכלי שרת. וכיון דחזינן דהא דמפנה לצדדין נעשה במחתת של כסף ולא בדבר של חול, והיינו מפני שהפינוי לצדדין היא בכדי שיכול ליטול הגחלים שהמה בתורת דשן, הנה פעולה זו ג"כ מקדשת הכלי שרת וכיון שיש בהגחלים של הצדדין גם עצים טרם שמשלה בהן האש ברובא הרי מצינו קדושת הגוף לעצים, זה נראה ביישוב שיטת רש"י. בדבר הרמת הדשן ביום הכפורים א כתב הרמב"ם בפר"א מהלכות עבודת יוהכ"פ ה"ב וז"ל, כל חמש עשרה בהמות אלו הקריבין ביום זה אינה אלא בכהן גדול בלבד וכו' ואם היתה שבת אף מוסף שבת אין מקריב אותו אלא כהן גדול, וכן שאר העבודות של יום זה כגון הקטרת הקטורת של כל יום והטבת הנרות הכל עשוי בכהן גדול נשוי שנאמר וכפר בעדו ובעד ביתו ביתו זו אשתו עכ"ל. והנה משמע שכל זה הוא בעיכובא והיינו שגם הקרבנות של כל יום הוא בעיכובא שכהן גדול מקריב, ומה שכתב הריטב"א בשם הרמב"ם והובא בכס"מ שאלו הקרבנות של כל יום הוא רק למצוה יעו"ש, הנה לא משמע כן בלשון הרמב"ם שכתב שאין כל אלו אלא בכהן גדול, ובספרנו נזר הקודש למנחות ע"ח ביארנו שטעות נדפס ברמב"ם, ובאמת זהו שיטת הרמב"ן וצ"ל רמב"ן. ב והנה לא חשב הרמב"ם תרהד"ש משמע שסבר שזה אינו בכהן גדול אלא כשר בכהן הדיוט, והיה לזה פייס ג"כ וזהו כשיטת הרמב"ן במלחמות שמשיג על הרז"ה שסובר שגם תה"ד הוא דוקא בכהן גדול. נמצא לפי"ז ששלש שיטות יש בזה, דשיטת הרמב"ם דכל מה שנעשה ביום זה הוא לעיכובא בכהן גדול, ושיטת הריטב"א בשם הרמב"ן דהקרבנות שאינן לחובת היום הוא רק למצוה בכהן גדול ולא לעיכובא, וכל זה בהעבודות הנעשות ביום, משא"כ תה"ד הנעשית בלילה אין שום מצוה לעשותה בכהן גדול, ושיטת הרז"ה שגם תה"ד אעפ"י שנעשית בלילה הוא בכהן גדול, ומשמע שהוא לעיכובא. ג והנה לשיטת הרז"ה שסובר שגם בעבודת לילה בעינן כהן גדול יש לעיין היאך הדין בהאברים שנתותרו מערב יום הכפורים ומשלה בהן האור דלהרבה שיטות דוחה שבת ויום הכפורים אם בעינן לזה ג"כ כהן גדול, או דלמא דשאני אברים שנתותרו כיון שהם עכ"פ מהקרבנות של ערב יום הכפורים ומצאתי במנחת חינוך מצוה קפ"ה שמסיים בצ"ע, יעו"ש. - אמנם נראה דלא בעינן לזה כהן גדול דדוקא תרומת הדשן שהוא תחילת עבודה דיממא כמו שקאמר רבי אסי בשם רבי יוחנן ביומא כ"ז ע"ב קידש ידיו לתרומת הדשן למחר אין צריך לקדש שכבר קידש מתחילת עבודה

יעו"ש, ועוד דהלא לא חמיר סופו מתחילתו, וכמו דקאמר הש"ס יומא מ"ו לענין דחיה בשבת סופו כתחילתו יעו"ש, והכא נמי כיון דתחילתו לא היתה בכהן גדול סופו לא חמור מיני', ופשיטא דבזה מודה הרז"ה דלא בעינן כהן גדול. ד ויש לעיין לשיטת הרז"ה דלתרומת הדשן בעינן כהן גדול, היאך הדין בשאירע פסול בכהן גדול קודם הרמת הדשן במה מחנכין אותו, וכמו שפריך הש"ס ביומא י"ב בשאירע פסול בכהן גדול אחר תמיד של שחר במה מחנכין אותו, ומתרץ שם הש"ס דמחנכין אותו באבנט, וזה ליתא בהא דתה"ד למ"ד דבשני כלים הוא מרים והיינו כתונת ומכנסים, וגם לאוקימתא דלובש שמונה ומהפך בצינורא ליכא וגם להאוקימתא דעבודתו מחנכתו, לא שייך בזה דע"כ דוקא כשעובד בח' בגדים שייך זה מטעם דניכר לכל שהוא כהן גדול, ומצאתי בגבו"א בסוגיא שם שהקשה בזה לשיטת הרז"ה, ומה שכתב לומר שחינוכו בהאברים נתותרו ומשלה בהן האור ולובש שמונה ומהפך בצינורא יעו"ש. הנה זה מוכח דסבר הגבו"א דזה לא בעינן כהן גדול דוקא, דאם לא כן תקשה הלא בעינן חינוך קודם, וזה מתאים לזה שכתבנו דלא בעינן כהן גדול להאברים שנתותרו ומשלה בהן האור, וגם מהסוגיא עצמה יש להוכיח כן והוא מהא דמוקי אביי בשאירע בו פסול אחר תמיד של שחר דמחנכין אותו בלובש שמונה ומהפך בצינורא באברים של התמיד, וע"כ דסבר דההיפוך בצינורא לא בעינן כהן גדול, דאם לא כן תקשה הלא בעינן חינוך מקודם שיהיה ניכר שהוא כהן גדול, וא"כ אם הדין כן בתמיד דלא בעינן כהן גדול להיות מהפך בצינורא, א"כ פשיטא דלא בעינן כהן גדול בהאברים שנתותרו מערב יום הכפורים. -אמנם הקושיא להרז"ה היאך יפרש למ"ד דהרמת הדשן הוא בשני כלים, היאך מחנכין אותו בשאירע בו פסול קודם הרמת הדשן, וגם מה שכתב בגבו"א דמחנכין אותו באברים שנתותרו ומשלה בהן האור, זה לא יספיק אם ליכא הני אברים שנתותרו, וע"כ דזה לא שכיח ג"כ, וא"כ אם יארע בו פסול קודם הרמת הדשן תקשה במה מחנכין אותו, וגם מה שכתב בגבו"א דהרז"ה קאמר כן דבעינן כהן גדול להרמת הדשן דזהו רק למ"ד דצריך ארבעה כלים משא"כ למ"ד דבשני כלים מרים הדשן א"כ לאו עבודה היא יעו"ש, זה דוחק לומר דכוונתו כן רק למ"ד זה. ה ונראה דסבר הרז"ה דזהו רק למצוה, וכמו שסבר הרמב"ן דכל העבודות שאינן לחובת היום לא הוי רק למצוה בכהן גדול, וא"כ אם אירע בו פסול קודם הרמת הדשן נעשית העבודה הלזו דהרמה בכהן הדיוט, ואפילו אם לא סבר הרז"ה כהרמב"ן בזה בכל העבודות הנעשות ביום, אמנם בהרמת הדשן הנעשית בלילה אפשר ומסתבר שהיא רק למצוה בכהן גדול, וא"כ בשחסר חינוך נעשית בכהן הדיוט, ובזה יש לתרץ ג"כ מה שהקשה הרמב"ן על הרז"ה דא"כ נפישי טבילות, אפשר דסבר

הרז"ה דהטבילות הוא בחשבון רק לעבודות הנעשות ביום שהם לעיכובא בכהן גדול, משא"כ עבודת לילה שהוא רק למצוה לא נכנסו לחשבון הטבילות. ו והנה גם בעיקר הדבר מה דפשיטא להגאון בגבו"א דאם צריכין לחינוך קודם תרומת הדשן יש לחנכו באברים שנתותרו ומשלה בהן האור, תמוה טובא הלא לא מהני החינוך דלילה כמו"ש הרמב"ם בפר"ד מכה"מ הלכה ט"ו וז"ל, ואין מושחין אותו וכן אם נתרבה בבגדים בלבד אין מרבין אותו אלא ביום, ומקור לזה בתו"כ פ' צו והובא בכס"מ, וא"כ אם אירע בו פסול בכהן גדול קודם הרמת הדשן לא יועיל החינוך, ושיטת הרז"ה ע"כ שאין זה אלא למצוה. א כתב הרמב"ם שם בהלכה ג' וז"ל, ומתקינין לו כהן גדול אחר שאם יארע בו פסול וכו' זה שנכנס תחתיו אינו צריך חינוך אלא עבודתו מחנכתו וזהו כאוקימתא דרב פפא, והקשה הלח"מ דהלא איתא בגמ' יומא י"ב דבאבנט מחנכין אותו אלא מפני שפריך הש"ס הניחא למ"ד אבנטו של כהן גדול זהו אבנטו של כהן הדיוט, אלא למ"ד אבנטו של כהן גדול לא הוא אבנטו של כהן הדיוט מאי איכא למימר, ומפני זה משני רב פפא עבודתו מחנכתו, אבל הרמב"ם שפוסק בפר"ח מכה"מ דאבנטו של כהן גדול ושל הדיוט שוויים דשניהם מכלאים, א"כ למה הוצרך לומר כאן עבודתו מחנכתו, ומתרץ הלח"מ דסבר רבינו דרב פפא דאמר הכי ומביא ראיה מברייתא אפילו למ"ד אבנטו של כהן גדול ושל הדיוט שוויים אמר הכי דאין צריך חינוך האבנט דעבודתו מחנכתו עכ"ל, והנה תיובתא קא חזינא, אבל פירוקא לא קא חזינא, והיינו דהרי מבואר בסוגיא דחינוך האבנט הוי חינוך מעליא ולא בעינן להא דעבודה מחנכתו, ומאי אולמא דחינוך העבודה מחינוך דהאבנט. ב והנה קשה טובא גם על הסוגיא דהלא בעינן גם מנחת חינוך לכהן גדול המתמנה, וביום הכיפורים שאסור להקריב מטעם שהוא קרבן יחיד ואינו דוחה שבת ויוהכ"פ כמו"ש התוס' במנחות ע"ח ד"ה אחת, ובשלמא לשיטת הרמב"ם בפר"ה מכה"מ הל' ט"ז דעבודתו כשרה בדיעבד אפשר לומר דביום הכפורים דנין זה כדיעבד, אבל דוחק לומר כן, וביותר תקשה לשיטת הירושלמי יומא פר"א דהמנחה מעכבת, ועי' ירושלמי שקלים פר"ז וגירסת הגר"א דפסול גם בדיעבד, והנה במנח"ח מצוה קל"ו מביא מהתו"כ דכשרה בדיעבד יעו"ש, אבל זה ליתא כמו שכתבנו, והנה המל"מ מביא מסוגיא זו דכשר בדיעבד יעו"ש, אבל תמוה דזה הוי תדע מכח קושיא. ג ונראה לפי מה דאיתא בירושלמי פר"א דיומא וכפר הכהן אשר ימשח אותו מה ת"ל לפי שכל הפרשה אמרה באהרן אין לי אלא אהרן עצמו ומנין לרבות כהן אחר ת"ל אשר ימשח אותו משוח בשמן המשחה, מרובה בבגדים מנין, ת"ל אשר ימלא את ידו ומנין כהן אחר המתמנה (והיינו כהן שמתקינין שלא נתרבה בבגדים ולא נמשח) ת"ל וכפר הכהן מ"מ יעו"ש, מבואר מזה

דרבתה תורה ביום הכפורים דלא בעינן משיחה ולא ריבוי בגדים, אלא רק אם נתמנה בפה כדאיתא שם בירושלמי. - והנה לפי"ז יש לומר דרבתה תורה ושללה המנחת החינוך דשאני ביוהכ"פ דסגי בנתמנה בפה להיות כהן מוכן לעבוד שמא יארע בו פסול, והנה לפי"ז יש לעיין מה פריך הש"ס במה מחנכין אותו, ומדוע לא סמכינן על הא דרבתה תורה אשר יכפר דלא בעינן כלל חינוך. ד ונראה דהנה תמיד בכהן גדול המתמנה איכא שני חינוכין, היינו המשיחה או הריבוי בגדים, ואיכא גם כן המנחת החינוך, והנה זה השני' ליכא ביום הכפורים בכהן המתמנה, ולזה פריך הש"ס במה מחנכין אותו, והיינו דאף שרבתה תורה אשר יכפר מ"מ, ולא בעינן חינוך אבל ע"כ זה יספיק למעט חינוך אחד, דהיינו הקרבת המנחה דזה לא אפשר ביום הכפורים, אבל ע"כ איזה חינוך אחר דשייך גם ביוהכ"פ פשיטא דבעינן, וזהו כדי להראות בפומבי שהוא כהן גדול טרם שיתחיל בעבודה, ולזה קאמר הש"ס דמחנכין אותו באבנט, ופריך הש"ס דמה נעשה למ"ד דאבנט של כהן גדול אינו שוה לשל כהן הדיוט, ועל זה קאמר רב פפא דעבודתו מחנכתו, אשר לכאורה לא יספיק דברי רב פפא דהרי סבר הש"ס דבעינן החינוך טרם מתחיל בעבודה, ואין להביא ראיה מכלים דשאני התם דליכא מצוה דחינוך, אמנם ע"כ סבר רב פפא דע"כ התורה רבתה ביום הכפורים מאשר יכפר מ"מ וסגי גם בהא דעבודה מחנכתו. ה אמנם אמוראי קמאי ג"כ סברי דמלבד חינוך העבודה בעינן עוד חינוך כיון דתמיד בעינן לכה"ג המתמנה שני חינוכין, ואעפ"י שרבתה תורה מאשר יכפר, אמנם זה לא יספיק רק למעט חינוך אחד, ומסתברא דמיעטה התורה המנחה כיון שלא באה ביום הכפורים, אבל אכתי בעינן החינוך השני, ולזה קאמר הש"ס דאיכא חינוך האבנט, אבל זהו רק למ"ד דאבנטו של כהן גדול כל השנה הוא של כלאים ועתה של בוץ, אבל למ"ד דאבנטו של כהן גדול כל השנה של בוץ ליכא חינוך בהאבנט, על זה משני רב פפא דלמ"ד זה סבר דסגי בחינוך העבודה מאשר יכפר, ולא בעינן שני חינוכין ביום הכפורים. - אמנם הרמב"ם סובר דבעינן שני חינוכין, והנה לפי"ז בעינן לחינוך העבודה עוד חינוך של האבנט, ולהכי אעפ"י שלשיטת הרמב"ם איכא חינוך דהאבנט, אבל זה הוי רק חינוך חדא דהיינו חינוך בגדים אבל בעינן עוד חינוך שישלים החינוך דהקרבת המנחה לזה מביא הא דעבודה מחנכתו, שזה רבתה תורה מאשר יכפר וכמוש"נ. ו ובזה יש ליישב ג"כ הא דהקשה בגבו"א לאביי דקאמר לובש ח' ומהפך בצינורא ומדוע לא סגי בלבישה דח' בגדים יעו"ש, ובזה שכתבנו אתי שפיר, דכיון דבעינן שני חינוכין היינו משיחה או ריבוי בגדים, וגם להקריב מנחה שהיא מנחת חינוך, והכא ביום הכפורים שאי אפשר להקריב מנחה שהוא קרבן יחיד ואינו דוחה יוהכ"פ, אבל ע"כ צריך לעשות

שני חינוכין אחרים, להכי אמר אביי לובש ח' ומהפך בצינורא שזה נעשה באברי התמיד קודם שיעסוק בעבודת היום, ומטעם זה סמך הרמב"ם היסוד דבעינן שני חינוכים כמו שסבר אביי, להכי כתב הא דעבודתו מחנכתו אעפ"י דלדידי' איכא חינוך דהאבנט, וזהו דסבר דבעינן להשלים השני חינוכין, וכמוש"נ. גרסינן ביומא ס' אמר ר' חנינא קטורת שחפנה קודם שחיטתו של פר לא עשה ולא כלום, וכן פסק הרמב"ם בפר"ה מעבודת יום הכפורים ה"ב וז"ל, קטורת שחפנה קודם שחיטת הפר לא עשה כלום אעפ"י שהחפינה בעזרה צורך פנים בעבודת פנים הוא עכ"ל. ויש לעיין בהא דכתב הרמב"ם שם בה"ח וז"ל, גמר מתנות וכו' ואם דם פר הוא שנשפך קודם שיגמור כל המתנות הר זה מביא פר אחר ויחפון קטורת פעם שנייה קודם שחיטת הפר, ויקטיר הקטורת ואח"כ יביא דמו ויזה ממנו עכ"ל. ותמוה מה שכתב שיחפון קודם שחיטתו של הפר השני, והלא הוי החפינה קודם שחיטת הפר דהדין בזה דלא עשה ולא כלום. - ומרן הכס"מ מביא בשם ר' יהושע הנגיד שהוא מבני בניו של רבינו שכתב ששאלו ממנו והשיב מאחר ששחט פר בתחילה ולא קרה לו זה שיפסידוהו הנה אחר חפינת הקטורת קודם שחיטת הפר השני מאחר שהוא אחר שחיטת הפר הראשון שלא אירע בו פסול עכ"ל יעו"ש. - אמנם קשה דלפי זה מדוע לא יקטיר גם הקטורת קודם שחיטתו של הפר השני כיון שלא היה פסול גם בהקטרה בראשונה. וכן הקשה חכם אחד מירושלים ת"ו. ונראה כי מה שאמרה תורה שצריכה להיות החפינה קודם שחיטת הפר לא הוי זה מצד הכפרה - כי החפינה אינה מכפרת, ולא באה אלא מטעם ההכנה להקטורת שהוא מצד הכפרה. והא דאמרה תורה שצריכה להיות מקודם שחיטת הפר - זהו רק מטעם המצוה, והיינו כי זהו הסדר מה שהקפידה תורה שכן צריך להיות סדר ההכנה להכפרה, אבל ע"כ זה אינו אלא בגדר מצוה - ואף על פי שהיא צורך פנים אבל אינה כפנים ממש. ומדויק בלשון הרמב"ם שכתב בעבודת פנים הוא, ולא כתב כעבודת פנים, משום שבאמת אין זה עבודת פנים כיון שהיא נעשית בחוץ דהיינו בעזרה. - והמובן בזה דהוי רק כן למצוה שתהיה נעשית אחר שחיטת הפר, ולמ"ד שחיטת הפר פסולה בזר ובעינן דוקא כהן גדול עי' יומא מ"ב, פשיטא אשר בלאו הכי צריך להיות החפינה אחרי השחיטה דהפר, דהרי לא יכול לשחוט את הפר במלא חפניו קטורת, וא"כ לא יצויר חפינה קודם שחיטת הפר, וממילא לא שייך בזה לומר חוקה. כיון דבלאו הכי לא אפשר. - ולפי"ז אפילו למ"ד דשחיטת הפר כשר בזר אין לנו לומר שהוא מטעם חוקה, דמה לנו לעשות פלוגתא חדשה לומר דלמ"ד דשחיטת פר כשר בזר הרי זה בחוקה לעיכובא, ולמ"ד שחיטת פר בעינן בכהן גדול לא קאי על זה הא דחוקה. ומסתבר לומר דגם למ"ד זה לא הוי אלא

למצוה הא דבעינן חפינה לאחר שחיטת הפר, וזהו כוונתו של הרבינו יהושע דכיון דדין זה הוא בגדר מצוה - אע"פ שהוא לעיכובא - אבל כיון שכבר עשה מצוה זו כהוגן בלא פסול, דהרי הפר השני לא בא רק למלאות מה שחסר מן המתנות ובא רק בתור השלמה, ואם כן כמו שלא בטלה הזיית דמים שנעשה בפר הראשון, דהרי קיי"ל דמתחיל ממקום שפסק, וא"כ לא נתבטלה גם המצוה דחפינה הנעשית בראשונה אחרי שחיטת הפר הראשון. ובזה נראה שיטת הרמב"ם דפסק בפר"א מפסולי המוקדשין ה"ב, דשחיטת הפר של כהן גדול כשר בזר ולא בעינן כהן גדול, ומרן הכס"מ מבאר מדוע פסק כן יעו"ש ובלח"מ. - אמנם לפי מה שביארנו הנה שיטת ר' חנינא דאמר דחפינה הנעשית קודם שחיטת הפר פסולה, ע"כ סבר דשחיטת הפר לא בעי כהן גדול, דאל"כ בלא"ה לא יצוייר חפינה קודם שחיטת הפר, וכיון דהסוגיא סוברת כר' חנינא ביומא מ"ט ושם ס', ממילא ע"כ סבר הש"ס דשחיטת של הפר לא בעי כהן גדול. וגם בזה שכתב הרמב"ם הכא דהחפינה כשרה קודם שחיטת הפר השני, ע"כ גם כן מוכח דלא היה הכהן גדול במלא חפניו שוחט הפר, וע"כ דאחר שוחט. והנה יש להעיר הלא בעינן ולקח והביא כדאיתא ביומא מ"ז, והיינו בלא הפסק ביניהם, והכא אם החפינה נעשית קודם שחיטת הפר השני, אם כן יש הפסק בין הלקיחה שהיא החפינה להבאה דבפנים, ואפשר דאין זה הפסק כיון דהשחיטה נעשית ע"י אחר. אמנם מעשה הקטורת כיון שהיא לכפרה ממש, וכל עבודת יום הכפורים בהדברים המכפרים בהכרח בעינן שתהיה על הסדר כמו שכתוב בתורה, מפני שכל המכפרים הם כפרה אחת, והיינו דע"כ הקטרת הקטורת עם הזיית הדם הפר הם כפרה אחת ונדרש שיבואו כסדרן בלא הפסק עבודה בנתיים, והיינו הא דשחיטת הפר, ולהכי כתב הרמב"ם דההקטרה צריכה להיות דוקא אחר שחיטת הפר בכדי שתהיה ההקטרה דהקטורת עם הזיית הדם הפר בלא הפסק ביניהם. אמנם יש לעיין הלא כיון שיעשה החפינה אחרי שחיטת הפר השני עדיף, וגם יש בזה החשיבות שהשחיטה יכולה להיות בכהן גדול גם כן, ואם כן מדוע כתב הרמב"ם דהחפינה נעשית קודם השחיטה. וכנראה שזה הוקשה למרן הכס"מ, וכתב דהרמב"ם מפרש הא דאיתא בש"ס יומא שם בקטורת לא קא מיירי, היינו שבאופן זה לא בעינן חפינה אחר שחיטת הפר השני, יעו"ש. ואם כן הרמב"ם דינא קמ"ל לפי הסוגיא דש"ס, אבל תמוה דכיון דבעינן ע"כ קטורת מחדש וגם חפינה, ואם כן אכתי תקשה הא דפריך הש"ס שם ביומא מדוע לא שנה התנא יחזור ויחפון. כיון דע"כ בעינן חפינה והקטרה מחדש, וע"כ פירש"י שם דבקטורת לא קא מיירי, היינו שהתנא לא דיבר מזה, אבל פשיטא דבעינן, ואם כן תקשה מדוע לא יעשה החפינה אחר שחיטת הפר השני, ומרן הכס"מ גריס אחר שחיטת

הפר. שם במשנה, מוראת העוף ודישון המזבח הפנימי ודישון המנורה, פירש המפרש דכל אלו נבלעין במקומן. - ויש לעיין היאך הדין אם מותרין בהנאה לאחר שנבלעו, והיינו אם הוציאו מהקרקע, והספק בזה אם קרינן בזה נעשו מצותן ומעתה מותרין בהנאה כדין כל דבר שנעשה מצותו, או דלמא דלא נאמרה כלל זה דנעשה מצותו רק אם נעשה בידי אדם אבל לא באופן שנעשה בידי שמים על ידי נס. והנה בתרומת הדשן אמרה תורה דלא אמרינן נעשה מצותן כדאיתא ביומא נ"ט, אבל במוראת העוף ודישון מזבח הפנימי ודישון המנורה איכא למימר דאמרינן דעל ידי הבליעה הותרו בהנאה. ואפשר לומר שזהו הטעם הא דתנן במעילה י"א ע"ב דישון מזבח הפנימי והמנורה לא ניהנין ולא מועלין וקשה הא כיון דנבלעין במקומן, וא"כ לא משכחת הנאה, וע"כ צריך לומר דהכוונה לאחר הבליעה והוציאן מן הקרקע, אמנם התוס' בזבחים ס"ב ד"ה דישון, הקשה ריב"א כיון דתרומת הדשן ודישון מזבח הפנימי והמנורה נבלעים במקומן אמאי מועלין בזה יותר מזה דבתרומת הדשן מועלין כדאמר לעיל ס"פ בי"ש מ"ו ובדישון מזבח הפנימי תנן דלא נהנין ולא מועלין יעו"ש, וקשה מדוע לא אמרינן דשאני הני דנבלעים במקומן וקרינן בהו נעשית מצותן והותרו בהנאה אחרי הוציאן מהקרקע, ומעתה לית בהן מעילה, והיינו כשיטת המפרש דאלו נבלעין, ותרומת הדשן לא נבלע, אבל ע"כ סבר הריב"א דגם הדשן נבלע במקומן, וא"כ כיון דשניהם שווים אמאי זה מותר וזה אסור, ומתרץ שם דשאני תרומת הדשן דגלי קרא ושמו יעו"ש, אמנם הר"ת מתרץ דתרומת הדשן לא היה נבלע, וזהו כשיטת המפרש, וממילא יש לפרש דהר"ת סבר דהני דנבלעין לית בהו מעילה מטעם דהבליעה דינה כנעשית מצותה ופקע מהן איסור הקדש.

מבואר מזה דזה בזה תליא דאם אמרינן דתרומת הדשן נבלע גם כן, ומכל זה אסור בהנאה מצד גזיה"כ, ע"כ מוכח דהנבלעין הבליעה מתירתן, אבל אם אמרינן דתרומת הדשן לא היה מהנבלעים נשאר באיסורו מצד עצמו, מטעם שאין לו היתר, ולא בעינן ושמו לאוסרו בהנאה, ודרשינן ושמו שלא יפזר. איברא דיש לשדות נגרא בזה ולומר כמו שכתבו התוס' שם בזבחים וכי תימא כיון דנבלעין היאך משכחת בהו מעילה, ותירצו ושמא לא היו נבלעין מיד יעו"ש, ואם כן לפי"ז ליכא הוכחה דהבליעה מתרת, אבל לא כתבו זה התוס' אלא בלשון שמא, והיינו דאין זה ברור להכי יש לומר כמו שכתבנו דמיירי לאחר הבליעה. אבל יש לומר דסברי התוס' דאין לפרש הנאה לאחר הבליעה, דהכוונה שהבליעה היתה בקרקע עד התהום באופן שאין ידו של אדם מגעת. גמ', ומי הוי אכסדראות בעזרה והא תניא רבי אליעזר בן יעקב אומר מנין שאין עושין אכסדראות בעזרה ת"ל לא תטע לך אשרה כל עץ וכו' הכי קאמר לא תטע לך אשרה, לא

תטע לך כל עץ אצל וגו' אמר רב חסדא באכסדראות של בנין ופירש המפרש עמודים של אבן היו בעזרה יעו"ש, והנה יוצא מזה דאסור לעשות בנין של עץ בעזרה. והרמב"ם בפר"א מהל' בית הבחירה ה"ט כתב וז"ל, ואין בונין בו עץ בולט כלל אלא או באבנים או בלבנים וסיד, ואין עושין אכסדראות של עץ בכל העזרה אלא של אבנים או לבנים עכ"ל, וכתב הראב"ד והלא לשכת כהן גדול של עץ היתה ובשמחת בית השואבה מקיפין כל העזרה גזוזטרא, אלא לא אסרה תורה כל עץ אלא אצל מזבח ד' והיא עזרת ישראל (עי' במל"מ) בשער נקנור ולפנים, אבל בעזרת נשים ובהר הבית מותר עכ"ל. וע"כ הכוונה של הראב"ד להשיג על הרמב"ם בכל העזרה דמשמע אפילו עזרת נשים, ועל זה הקשה דע"כ כל עיקר האיסור רק אצל מזבח ד' וזהו עזרת ישראל, ומרן כתב דכוונת הרמב"ם ג"כ בכל העזרה היינו משער נקנור ולפנים, יעו"ש. אבל הראב"ד לא הבין כן בדברי הרמב"ם. ונראה לכאורה כשיטת הראב"ד והוא בהא בספרי פ' שופטים בפסוק לא תטע לך אשרה וכו', כשהוא אומר אשר תעשה לך לרבות במה יעו"ש, והביאור בזה במה שהוא משמש בתורת מזבח, והנה אם אמרינן דכל עיקר האיסור נאמרה מפני קדושת מזבח ובמחיצה שלו, הנה בזה יש לרבות גם במה מפני שהוא מזבח, אבל אם אמרינן כשיטת הרמב"ם לפי הבנת הראב"ד דכוונתו בפירושא דהכתוב בא לאסור העזרה כולה אף המקומות הרחוקים מן המזבח, וא"כ כל עיקר האיסור על הבית המקדש נאמרה, ואם כן מנין לרבות במה שאין לו שייכות לעזרה, ומדחזינן דרבתה תורה גם במה, ע"כ מוכח דעיקר האיסור הוא מפני מזבח. אמנם בילקוט פ' שופטים, דבר אחר לא תטע לך אשרה מלמד שכל הנוטע אשרה עובר בלא תעשה, מנין לנוטע אילן ובונה בית בהר הבית שעובר בלא תעשה, ת"ל כל עץ אצל מזבח ד' אלקיך, יעו"ש. הרי מבואר דגם בבונה בהר הבית עובר בל"ת, וע"כ דגם זה נקרא אצל מזבח, והיינו דכל הר הבית הוי כמחיצה למזבח ד' ונקרא אצל מזבח, וזהו כשיטת הרמב"ם כפי הבנתו של הראב"ד. עוד איתא שם בילקוט דבר אחר אפילו בית אפילו סוכה עובר בל"ת, והיינו שאסור לבנות סוכה אעפ"י שהיא רק לשעתה, והיינו דמשמעות סוכה אפילו סוכה של מצוה, וע"כ ddרשה זו שהובאה בילקוט הוי דרשת חכמים, וע"כ דזהו שיטתו של הרמב"ם. אמנם שפיר הקשה הראב"ד מלשכה של כהן גדול ובשמחת בית השואבה שהיו עושין גזוזטרא של עצים. ונראה דסבר הרמב"ם דהלישכה של כהן גדול לא היתה בנויה מעצים כמוש"כ מרן, יעו"ש. וע"ד הגזוזטרא לשמחת בית השואבה נראה שלא היתה לשם בנין אלא לשם נוי בעלמא. וחנה בספר באר שבע כתב וז"ל, ויכול להיות דרבי אליעזר לא אסר אלא אכסדרא, אבל בית אפילו כולו בית שרי דלא דמי לאילן כלל. ואפשר לומר

דאפילו ת"ק סבר דבונה בית בהר הבית אינו עובר בלא תעשה כי פשטיה דקרא לא איירי בבונה, אלא דוקא בנוטע, עכת"ד. ולפלא דאישתמישתיה להילקוט שכתבנו דגם בנין בכלל נוטע וכן פירש"י בחומש דגם בונה בהר הבית ישנו באיסור נוטע, וע"כ פירש"י עפ"י הילקוט. והנה תצא מזה דלבנות סוכה אפילו בהר הבית אסור כיון דנעשה לשם בנין וכדאיתא בילקוט דבר אחר אפילו בית אפילו סוכה, וע"כ דלכו"ע כן הוא משום דדבר אחר לא הוי בגדר פלוגתא אלא כל אחד מוסיף כמו שפירש"י בגיטין כ"ג. אמנם נראה דזהו רק אליבא דרבי אליעזר בן יעקב דמרבה שאין עושין אכסדראות בעזרה, ובזה מבואר דמרבה לאיסור כל בנין של עץ כמבואר הכא בסוגיא דתמיד, אבל לת"ק בספרי שמפרש לא תטע לך אשרה ומרבה לנוטע אילן בהר הבית, משמע דוקא נטיעה שהיא דומה לנטיעה דאילן ואף על פי שהמוקף בונה בית, אבל אין גירסא זו מוסכמת אליבא דכו"ע. - ולפי"ז אם מותר לבנות סוכה בהר הבית או גם בעזרה, תליא בפלוגתא דתנאי ובזה נבאר שיטת הרמב"ם בחיוב סוכה כאשר מבואר בעזה"י. גרסינן בערכין ג' ע"ב, הכל חייבין בסוכה כהנים ולוים וישראלים ופריך פשיטא אי הני לא מחייבי מאן מחייבין, ומשני כהנים איצטריכא ליה סד"א הואיל וכתיב בסוכות תשבו ואמר מר תשבו כעין תדורו מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו והני כהנים הואיל ובני עבודה נינהו לא ליחייבו קמ"ל. ופירש"י מטעם שאין יכולין לדור עם אשתו בסוכה שאין נזקקין לנשותיהן יעו"ש. - והנה תמהתי טובא מדוע השמיט הרמב"ם לומד דכהנים חייבין בסוכה בשלמא הרב אלפס ועוד פוסקים שלא כתבו אלא מה שנוהג בזה"ז, אבל הרמב"ם שכותב הני דינים הנהוגים בהבית המקדש גם כן מדוע השמיט הא דכהנים שחייבין בסוכה שלא בשעת עבודה, ולפלא שלא מצאתי לכל המפרשים שעל הרמב"ם והנו"כ להעיר בזה. ונראה דהרמב"ם אינו מפרש כפירש"י דסד"א דלא הוי תשבו כעין תדורו משום דאינן נזקקין לנשותיהן, משום דסבר דאין זה חסרון בתשבו כעין תדורו, דהרי גם בביתו אינו זוקק לאשתו, ואטו מחויב אדם להיות זוקק לאשתו תמיד הלא אדרבה טוב יותר להיות מדוחק מאשתו, וביותר ימי החגים, והלא חייב אדם לטהר עצמו ברגל, בר"ה ט"ז, ולהכי שפיר נקרא תשבו כעין תדורו אעפ"י אם אינו זוקק לאשתו כל ימי חג הסוכות. לכו נראה דהרמב"ם מפרש דאם אמרינן דכהנים מחויבים בסוכה ע"כ הכוונה דתיכף בכלות עבודה מחויבים להיות יושבים בסוכה, ואם כן צריך להיות בעזרה גופה, אבל בזה לא קרינן תשבו כעין תדורו מטעם כי מפני זה צריכה להיות אשתו עמו בעזרה, ועל זה קאמר הש"ס בקדושין נ"ב ע"ב וכי אשה בעזרה מנין ופירש"י דאין אשה נכנסת לעזרה, ואפילו לשיטת התוס' שם דאשה מותרת ליכנס רק בזיון איכא אם

הכניסה לעזרה כדי להתקדש יעו"ש, והנה לפי"ז גם גבי סוכה אינו לכבוד שתכנס לעזרה להיות יושבת עם בעלה בסוכה. עוד יש לפרש דמשום דאין ישיבה בעזרה, ואפילו אם אמרינן דלשם מצוה מותר כמו שכתבו התוס' דלאכילת קדשים מותר מטעם דלמשחה כמו"ש התוס' בזבחים, וא"כ אפשר אשר גם למצוה דסוכה מותר אבל אשה שאינה מחויבת בסוכה פשיטא שאסורה להיות יושבת בסוכה, וא"כ הרי חסר בזה הא דתשבו כעין תדורו. אמנם כל זה אתיא למ"ד דבנין בית מותר בעזרה, ורק נטיה דאילן אסור, אבל לא בנין, וזהו לת"ק דהספרי שסבר כן, והסוגיא דערכין דהיינו התנא דברייתא דבא להודיענו דכהנים מחויבים בסוכה אזלא להאי תנא דבנין מותר, וא"כ אם אמרינן דכהנים מחויבים בסוכה תיכף בגמרם את העבודה יש לעשות סוכה בעזרה עצמה אבל כיון שחסרה בזה התנאי דתשבו כעין תדורו סד"א דמשום זה ליפטרו לגמרי, ולהכי איצטריך לאשמעינן דכהנים חייבים. אבל הרמב"ם לשיטתו דסבר כרבי אליעזר בן יעקב דגם בנין של עץ אסור בעזרה, וא"כ ליכא שום סברא לומר דכהנים ליפטרו, והיינו דאם כהנים חייבים ע"כ חוץ להר הבית, אבל הר הבית שאסור בשום בנין של עץ, ממילא מובן דבשעה שהם בעזרה ועסוקים בעבודה שאי אפשר להיות להם סוכה, ואין לומר דיכולים לעשות סוכה משארי דברים שאינם של עץ, וביותר למ"ד דלדפנות כשר גם בדברים המקבלים טומאה, אבל זה ליתא דע"כ בסכך שהוא בא מפסולת גורן ויקב נקרא עץ, ואפילו קש כתבו התוס' בשבת ס"ו ד"ה כוורת, דנקרא עץ אבל מחויבים הם בשעה שהולכים לביתם, וא"כ ליכא רבותא בכהנים יותר מכל בני ישראל, וזה נכלל בזה שכתב הרמב"ם בפר"ו מסוכה מי הם הפטורים ממילא נכלל דכהנים חייבים. כתב הרמב"ם בפר"ו מהל' ע"ז ה"ט וז"ל, הנוטע אילן אצל המזבח או בכל העזרה בין אילן סדק בין אילן מאכל אעפ"י שעשאו לנוי למקדש ויופי לו הרי זה לוקה שנאמר לא תטע וגו', ושם בה"י כתב אסור לעשות אכסדראות של עץ במקדש כדרך שעושין בחצרות אעפ"י שהוא בבנין ואינו עץ נטוע הרחקה יתירה היא שנאמר "כל עץ" יעו"ש, וקשה מדוע בהא דנטיעה דאילן לוקה, ובבנין משמע מדברי הרמב"ם שאינו בל"ת, מדכתב הרחקה יתירה היא, וגם לא כתב דלוקה, וקשה הא גם איסור בונה נלמד מקרא זה דלא תטע, והיינו כמו שכתבנו דהבנין נקרא גם כן נטיעה. והנה מדן הכס"מ כתב ויש לתמוה עוד על רבינו למה השמיט דבונה בית בלא תעשה, וכתב דרבי אליזער בן יעקב פליג את"ק דסבר דבונה בית הוא בכלל דלא תטע, ורבי אליזער בן יעקב סבר דבונה אכסדרא לא הוי בל"ת אלא איסורא בעלמא עכת"ד יעו"ש. והנה משמע דגירסת מרן בספרי בדברי הת"ק בונה בית, והנה לפי"ז סבר ת"ק דבונה בית הוא בלא תעשה דלא תטע, וקשה

דלפי"ז מדוע לא פריך הש"ס מדברי ראב"י דאוסר אכסדראות, ומשמע דלת"ק לא קשה, והיינו דת"ק סבר דרק נטיעה דאילן אסור, ולא אכסדראות, וקשה והלא לדברי מרן לדברי ת"ק קשה יותר דסובר דבנין בעזרה איכא ל"ת גם כן, וע"כ מדחזינן דפריך הש"ס מרבי אליעזר בן יעקב דאוסר אבסדראות, ע"כ סבר הש"ס דלת"ק שרי אכסדראות, וע"כ דסבר הש"ס דליתא בדברי הת"ק בונה בית, וסבר הת"ק דרק נטיעה דאילן אסרה תורה, וכן משמע דסבר הרמב"ם דנטיעה דאילן חמור טובא מדכתב הטעם מפני שהיה זה דרך עובדי כוכבים, וזהו גם שיטת הת"ק בהספרי, ותנא זה סבר דאכסדראות מותר גם בעזרה, וראב"י מוסיף למידרש מדכתיב כל עץ דגם בנין אסור, ולפי"ז הדרא הקושיא מדוע לא יהיה גם בל"ת כיון דגם בנין נכלל בקרא זה דנטיעה דאילן. ונראה דסבר הרמב"ם כמו שכתב מרן בפר"ה מטומאת מת ה"ה דהרמב"ם לטעמיה אזיל לפי מה שכתב בספר המצות שכל שנדרש מריבוי נקרא דברי סופרים אעפ"י שהוא דאורייתא, והכא נמי כיון שבנין אכסדראות בעזרה נלמד מריבוי המקרא אין בזה ענין ל"ת אלא הוי איסור דאורייתא גרידא. והנה קשה מדוע כתב הרמב"ם שני פעמים להאי דינא דהרי כתב זה בפר"א מבית הבחירה, ולמה כתב זה בהל' ע"ז, ואדרבה כי ע"כ עיקר המקום של דין זה הוא בבית הבחירה. ונראה לומר דהתם בביה"ח כתב לדין בנין בית המקדש, והכא בהל' ע"ז כתב דגם בזמן הזה אסור לנטוע אילן במקום המקדש, ולזה הוסיף הכא הטעם מפני שהעובדי כוכבים עושין בן. ובשביל זה אין הבדל בין בזמן הבית לבזמן הזה, ובזה אתי שפיר דבהל' בית הבחירה לא כתב הטעם מפני שזהו איסור הנוגע למקדש, אבל לאסור בזמן הזה בחורבן הבית מוסיף טעם מפני שעובדי כוכבים עושים כן דזה הוי נתינת טעם גם לזמן הזה גם כן. עוד נראה לדקדק דאילו הכא בהל' ע"ז כתב לבנין אכסדראות שהוא רק הרחקה יתירה, ומדוע בפר"א מבית הבחירה לא כתב שהוא רק הרחקה יתירה. לכן נראה דבה' בית הבחירה דמיירי בהבית המקדש בבנינו הבנין של עץ הוא כמו נטע אילן ואיכא גם בל"ת, אמנם בהל' ע"ז דמיירי בזמן הזה הוי בנין אכסדראות רק משום הרחקה יתירה, והיינו אף באופן אם מותר לכנס משום טומאה כמו לאחר החורבן שעדיין היה אפר פרה, כן נראה לנכון. והנה המנחת חינוך מצוה תצ"ב בשם המשנת חכמים שכתב דכל דין זה אינו אלא בזמן הבית, ומשיג על הרא"ה שכתב דגם בזמן הזה יש חיוב דאורייתא בנטיעה דאילנות, והוא מטעם דבטלה הקדושה, ואפילו להרמב"ם שסבר דלא בטלה הקדושה אמנם כיון שבטלה לענין שילוח טמאים ליכא איסור נטיעה דאילן, והמשנת חכמים מסיים דאיכא איסור דרבנן. אמנם לפי מה שביארנו ע"כ סבר הרמב"ם ג"כ כשיטת הרא"ה דאיכא איסור דאורייתא גם בזמן הזה,

ומסתבר הדבר מדכתב הטעם מפני שעובדי כוכבים עושין כן, וזה שייך גם לזמן הזה. והנה מרן הגאון הגרע"א ז"ל בהגהותיו לאו"ח סימן ק"נ כתב דלהרמב"ם שכתב בהל' ע"ז הנוטע אילן אצל המזבח או בכל העזרה בין אילן סרק בין אילן מאכל הרי זה לוקה, והרב ערמאה בפירושו על הרמב"ם כתב דאפילו אצל בית הכנסת אסור מדרבנן עכ"ל, וקשה מדוע לא הוי בזה איסור דאורייתא מטעם ובחקותיהם לא תלכו. - והרמב"ם בפרי"א כתב דלוקין על לאו זה יעו"ש, ואפשר דכוונת הרב ערמאה באופן שכתב הרמב"ם שאסרה תורה מפני שהיו העובדי כוכבים עשו כן לפנים, ובאופן זה כתב הרב הערמאה דאסור לדידן סמוך לבית הכנסת מדרבנן. אבל באופן שעובדי עבודה זרה עושין גם עתה הוי איסור דאורייתא משום ובחקותיהם לא תלכן ואיכא גם מלקות, כן נראה לכאורה וכמו שהוכחנו דהרמב"ם כתב דינו עוד פעם בהל' ע"ז ללמדנו גם לאחר החורבן הבית, ומזה תצא נפק"מ רבתי לדינא גם לבתי כנסיות שלנו וכמוש"נ. וע"ד אם מותר לנטוע אילן אצל בית הכנסת, והובא בהגהות רע"א באו"ח סימן ק"נ, מביא מה שכתב הרמב"ם בהל' ע"ז הנוטע אילן אצל המזבח או בכל העזרה בין אילן סרק בין אילן מאכל הרי זה לוקה, והר' דוב הזרמאה בפירושו על הרמב"ם כתב דאפילו אצל בית הכנסת אסור מדרבנן, עכ"ל. כתב הרמב"ם בפרק ז' מהלכות ע"ז הלכה ט' וז"ל מפני שהרי זה דרך עכו"ם נוטעין אילנות בצד מזבח שלהם כדי שיתקבצו שם העם עכ"ל. וקשה למה מסיים הא דעכו"ם עושין, כיון שיש ל"ת מפורשת. ולכאורה הכוונה שיש בזה גם איסור משום ובחוקותיהם לא תלכו, אבל לפי"ז היה. להרמב"ם לומר דלוקה שתים, דהרי שיטת הרמב"ם שם בפרי"א דלוקין על לאו זה. - והנה אפשר לפרש בכוונת הרמב"ם באופן שהיו העכו"ם עושין מקודם כן, ומטעם זה אסרה תורה וכמו שאמרה תורה בקרבנות ולא יזבחו עוד זבחיהם וגו', אבל תמוה טובא למה להרמב"ם להזכיר הטעם בזה, ולדרוש טעם הקרא, אם לא שיש בזה נפק"מ טובא שאם העכו"ם עושין גם עתה כן שאז אסור גם מטעם זה, ואז לוקה שתים. והא דאיתא ביומא כ"א ול"ח, דשלמה נטע אילנות של זהב והיו מוציאין פירות, ע"כ כיון שנטע אילנות של זהב שאני, מפני שזה לא היו נוהגין הגוים, והתורה לא אסרה נטיעה של זהב. והנה תצא מזה נפק"מ רבתי גם במקום דליכא לאו זה דלא תטע וגו', אמנם אם יש בזה משום ובחוקותיהם לא תלכו שאז אסור מטעם זה, ונפק"מ לבית הכנסת שאם העכו"ם נוהגין בזה שאז אסור מטעם זה. ועוד לפי מה שכתב שם הרמב"ם בפרי"א ה"א וז"ל, ולא יבנה מקומות כבנין היכלות של עכו"ם כדי שיכנסו בהן רבים כמו שהן עושין עכ"ל, הרי מבואר דכל מה שעכו"ם עושין בכדי שיקבצו העם אסור לעשות כן לישראל, והנה הנטיעה דאילנות לבתי ע"ג שלהן הוא גם כן בכדי שיתקבצו

המון רב לחסות בצל האילנות, כמובן שאסור לנו לעשות כן למטרה זו, ואם כוונתם ליופי הנה לכוונה הלזו אסור גם לנו, ולפי"ז יש בזה איסור דאורייתא. והנה הראב"ד כתב שם שאינו יודע כוונת הרמב"ם אם כוונתו שלא יעשה צורות כמו שהן עושים או שלא יעשה שם חמנים סימן לקבץ בו את הרבים עכ"ל, אבל נראה שהכל בכלל אם רק נעשה לקבץ בו את הרבים, וגם האילנות בכלל זה.ובזה יש לדייק מה שכתב הרמב"ם ולא יבנה מקומות כבנין היכלות, מה זה שכתב מקומות, ומדוע לא כתב סתם ולא יבנה כבנין היכלותשל עכו"ם, ומה זה שכתב מקומות, אבל נראה דבא לרמז אשר מלבד הבנין בעצמו יש לזה מקומות הסמוכות להבנין ושייכים לו שאם זה נעשה למטרת הקיבוץ העם גם כן אסור, ויש במשמע אשר האילנות הנטועים להבנין ושייכים לו גם כן אסור משום ובחוקותיהם וגו'. והנה אם נוטעין את האילנות באופן שממעטין את האורה, הלא זה מבואר בירושלמי פרק קמא דפסחים דאיתא שם והדא פשיטא ליה היכן היא צריכה ליה הואיל ואורן מרובה, והיינו מפני שאורן רב מפני שיש בבית הכנסת חלונות מרובה, ואפשר שמזה הטעם השמיט הרמב"ם הדין הא דאיתא בשו"ע סימן תל"ג, בתי כנסיות ובתי מדרשות צריכים בדיקה, וזה מפני שאורן רב, אבל ע"כ הבתי כנסיות היו מוסכמות ברב אורן ופשיטא שאסור למעט אורן. מטעם שכן נהגו ישראל מקדמת דנא אפשר שבזמן הזה שהעכו"ם עושים חלונות סתומים כידוע, אפשר שזה אסור לנו משום ובחוקותיהם וגו'. והנה אפשר לומר בזה דוקא לבנות כן אסור, אבל אם היה בנוי מקודם אפשר שאין בזה איסור, ומטעם זה יש להצדיק על העירות שאילנות מסביבים את הבית הכנסת, דאפשר שהיו נטועות מקודם הבנין דבית הכנסת, או שעלו מאיליהן ואין חובה לעקור. ובהיות' בזה נתעורר אצלי ספק חדש אשר במדינה הלזו עושים בית הכנסת מבית תפלה של עכו"ם, ואין להתיר מטעם שהי' בנוי מקודם, ועוד שע"כ מתקנים שם ובונים לחזק התמונה הישנה שנבנה בתמונה כזו המכרזת ואומרת שהיה בית תפלה לעכו"ם, ויש להעיר במה דכתבו התוס' במגילה ו' ד"ה טראטראות, שכתבו שקשה לומר שאותן מקומות מטונפות יכול ללמוד שם תורה כמבואר שם, ומדוע לא נחתו התוס' לזה שכתבנו דהתמונה אסורה מטעם חקות העכו"ם, אבל נראה דשאני התם דמיירי בלעתיד שיבוטל ע"ז מן העולם, (ובלא"ה מבואר בפרמ"ג לאו"ח סימן קנ"ד סקי"ז מביא בשם הרא"ם דלעשות בית הכנסת קבוע אסור). והנה כמו שיש איסור נטיעה מדרבנן בזמן הזה במקום המקדש ועזרה, אף שבטלה קדושתם, אבל כמובן קדושת בית הכנסת עליהם, ומזה יש לדון גם על הבית הכנסת שלנו שהם מקדש מעט, ולשיטת הרמב"ן הובא בר"ן בפרק בני העיר סבר דקדושת בית הכנסת דאורייתא, דג"כ איכא איסור דרבנן, כן נראה

לבאר דברי המפרש על הרמב"ם שהביא מרן הגרע"א ז"ל, וכנראה שהסכים לדבריו. אבל כמובן שכל זה דוקא מה דשייך לאיסור נטיעה אבל לפי מה שביארנו דיש בזה משום ובחקותיהם לא תלכו לשיטת הרמב"ם יש לאסור. פרק שני משנה אברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב סולקין אותן על צדי המזבח, ואם אין צדדין מחזיקין סודרים אותם בסובב ועל הכבש, ופירש המפרש ואם לאו שהיו סודרן על המזבח היו נפסלין בלינה, וכתבו התוס' ביומא מ"ה ע"ב, אבל על גבי יסוד לא דאם כן היה נפסל בלינה אם ירד, אבל סובב שהוא מחצי המזבח ולמעלה הרי הוא כמזבח, ואין לינה מועלת בראשו של מזבח, וכן הדין בכבש שדינו כמזבח יעו"ש, וזהו הפירוש הכא במשנה דאברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב, ואין צדדי המזבח מחזיקן מורידן על הסובב שדינו כמזבח ממש, וכן הכבש דינו כמזבח. והנה לפי"ז קשה טובא לרבא דסבר בזבחים פ"ז דלינה מועלת גם בראשו של מזבח יעו"ש, וא"כ קשה ממשנה זו דתנן דסודרן על הסובב ועל הכבש ולא על היסוד, וזהו מטעם דבמונח על היסוד נפסלין בלינה, ובמונחין על הסובב ועל הכבש אין נפסלין בלינה. ונראה דרבא מפרש דלהכי לא נפסל בסובב משום דכל זמן שלא ירד מן המזבח לכו"ע לא ירד, וכשמניחין על הסובב נקרא שעדיין לא ירד מן המזבח, אבל אם הניחן על היסוד הרי זה ירידה ממש מן המזבח משום דהיסוד לאו מזבח הוא לענין זה. - ולמ"ד אין לינה מועלת בראש המזבח אם הניחו על גבי הסובב לא נפסל בלינה, וגם אם ירד יעלה, אבל על גבי היסוד נפסל בלינה אם ירד כמו שדייקו התוס', אבל רבא מפרש דע"כ יסוד עצמו הרי זה ירד ממש, וא"כ איכא תועלת בהנחה על גבי הסובב דישנו בהקטרה כל זמן שלא ירד. וה והנה בגבו"א ביומא הקשה דאם אמרינן אויר מזבח לאו כמזבח א"כ איפסלו האברים בשעה שמעלן מהסובב על גבי 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 מיבעיא לן באויר המזבח משום 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 הש"ס בהא דכבש מקדש פסולין, ואי אויר מזבח לאו כמזבח, אויר כבש נמי לאו ככבש דמי, וא"כ היאך מסיק ליה מהכבש למזבח ואינו מגביהו יעו"ש, ה"ג אפשר לומר דמשיך להו על דופן הסובב עד דמטא למזבח ואף על פי שאי אפשר בלא הגבהה גם כן, אמנם כיון דנגעו האברים בהדופן של הסובב לא נפסל מטעם דלא נחשב ירידה מן המזבח כל זמן שיש להם נגיעה במזבח, שהוא מן הסובב שדינו כמזבח. עוד תירצו בתוס' וז"ל, ועוד אפשר דיש איסור להורידן מן המזבח, אבל כשסודרן על הסובב והכבש לא מיקרי

ירידה עכ"ל, ביאור דבריהם דסברי התוס' 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 בשמונח על היוסד לא נפסל בלינה, ובזה פליגי שני התירוצים בתוס', והיינו דלתירוץ הראשון יש פסול לינה כשמונח על היסוד מטעם דאין זה מזבח המונע מפסול לינה, ולתירוץ השני רק איסור הורדה איכא אבל גם היסוד דינו כמזבח המונע מפסול לינה. תניא בתו"כ פ' צו מנין לאברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב שמסלקם לצדי המזבח, ואם אין צדדים מחזיקם סודרם על הסובב או על הכבש עד שסודר את המערכה ומחזירם למערכה, ת"ל אשר תאכל האש את העולה על המזבח ע"כ. ביאור הדברים דמלמדנו התורה דהאברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב תורת עולה עליהם גם להצריכם מערכה בפני עצמה, וכן פירש"י ביומא מ"ה ע"ב שנלמד מקרא זה דכל זמן שלא נתעכלו תורת עולה עליהם גם להצריכם מערכה בפני עצמה, וראיתי בבאר שבע שהקשה הלא בעינן האי קרא לדרשה דהתו"כ שם שיליף מהא דכתיב את העולה שצריך להרים את הדשן מהעולה ולא מדשן העצים, עכת"ד יעו"ש. והנה בתו"כ ליתא מהאי קרא מיעוט לעצים, רק איתא יכול אברי עולה, אמנם בירושלמי פר"ב דיומא איתא למעט שניהם עצים ואיברי עולה. והנה הבאר שבע מתרץ דמעל המזבח דריש ליה שהוא מיותר, ובא לאורויי להאברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב עדיין שם עולה עליהם, ויהיו נשארים על המזבח עד שיחזירו אותן למערכה עכת"ד, אבל עדיין מנא ידעינן למערכה בפני עצמן דהרי פירש"י שם ביומא שמזה נלמד שעושין להם מערכה בפני עצמן בצד המזבח. ונראה דזה גם כן נלמד מהא דדרשינן דצריך להרים את הדשן מהעולה עצמה דהיינו מן המאוכלות הפנימיות, ופונה את הגחלים והאברים ופדרים שלא נתעכלו לצד המזבח, ואם כן הרי זה בגדר נדחים ממצוה דהרמת הדשן אמנם מפני שעדיין שם עולה עליהם עד שנעשים אפר, ממילא יש לעשות עבורם מערכה בפני עצמן בכדי שלא יתערב האפר מהנדחים עם האפר הבאים מהבשר של העולה עצמן, היינו מהעולות שבאות אח"כ, ולפי"ז חד דרשה וחד דינא אית להו, וזהו שאמרו שם ביומא מנין לאברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב שסודרן על גבי המזבח, ואם אין מחזיקן שסודרן על הכבש או על גבי הסובב עד שיעשה מערכה גדולה וסודרן ת"ל אשר תאכל האש את העולה על המזבח, ופירש"י אם אינו ענין לתחילתה דהא כתיב העולה על מוקדה תנהו לענין סופה יעו"ש, והיינו דכיון שנלמד דגם בסופה דינה כתחלתה, וזה פשיטא שאין דינה כתחילתה ממש להרים הדשן מהם כיון שנעשה דחוים בהרמת הדשן, וע"כ דינה כתחילתה לענין שבעינן להם מערכה גדולה, וממילא מובן שהמערכה

צריכה להיות בפני עצמה כמוש"נ. והנה קשה לכאורה כיון שהסובב דין מזבח עליו מדוע לא יעשו מערכה על גבי הסובב וע"כ צריך לומר דהאי תנא סבר דאין עושין מערכה על גבי הסובב ותנאי פליגי בזה בזבחים ס"ה, דאיתא שם מאי ניניהו אביי ורבא דאמרי תרווייהו עושה מערכה על גבי סובב איכא ביניהו, ומוכח דהאי תנא סבר דאין עושין מערכה על גבי הסובב. ובזה אתי שפיר הא דפסק הרמב"ם בפר"ו ממעשה הקרבנות כר' נחמיה ורבי אליזער בן יעקב דסברי דהמליקה בעולת העוף נעשית בראשה של מזבח דהיינו למעלה מהחוט, וע"כ הא דלא פסק כחכמים דפליגי עלייהו, וזהו כיון דחכמים סברי דעושין מערכה על גבי הסובב, וכיון דסתמא דברייתא וגם המשנה הכא בתמיד סברי דאין עושין מערכה על גבי סובב, להכי פסק כר"נ וכראב"י וכמוש"נ. והנה המפרש מפרש סודרן בסובב או על גבי הכבש, אבל הרמב"ם בפיה"מ מפרש בכבש שכנגד הסובב, וכן כתב בפר"ב מתו"מ הי"ג וז"ל, סודרן בכבש כנגד הסובב, וזהו שלא כפירושו של המפרש, וכן מפרש הרב ברטנורא בפירושו על המשנה ועי' בחק נתן שהעיר בזה, אבל תמוה דבתו"כ איתא בהדיא וסודרם על הסובב או על הכבש, וכן איתא ביומא מ"ה ע"ב. איברא דלשון המשנה מורה כפירושו של הרמב"ם, אבל תמוה מהא דאיתא בתו"כ ובברייתא דיומא, ויש לעיין במאי פליגי. ונראה דיש לומר דפליגי אם עושין מערכה על גבי הסובב, וכמו שכתבנו דפליגי בזה תנאי כדאיתא בזבחים ס"ה, והתו"כ והברייתא אזלי בשטיה זו דעושין מערכה על הסובב ג"כ, אבל לשון המשנה דהכא מורה דאין עושין מערכה על הסובב כלל, ואין מניחין על הסובב כלל מהאברים והפדרים שנשארו, ואפילו הנחה לפי שעה ג"כ אין מניחין. עוד יש לומר דלפי דברי הרמב"ם מיושב הא דהקשה בגבו"א וכתבנו לעיל מזה דהקשה דאם אויר מזבח לאו כמזבח, א"כ איפסלו להו בשעה שמעלן מהסובב למזבח אבל לשיטת הרמב"ם ופירושו אתי שפיר כיון דאינו מניחן על הסובב רק על גבי להכבש הסמוך להסובב, להכי אפילו אם אמרינן אויר המזבח לאו כמזבח דמי, אין כאן אויר הפוסל כשהוליך מהכבש ל למזבח.

כתב הרמב"ם בהל' ק"פ פר"א ה"ז וז"ל, המניח אימורים ולא הקטירן עד שלנו ונפסלו בלינה הרי זה עובר בל"ת שנאמר ולא ילין חלב חגי עד בוקר, ואעפ"י שעבר אינו לוקה לפי שאין בו מעשה - עכ"ל. וקשה מדוע לא קאמר הרמב"ם מטעם דהוי ניתק לעשה, וכמו שכתב בפרי"ח מפסולי המוקדשין ה"ט, גבי בשר נותר דאינו לוקה מטעם דהוי ניתק לעשה. והנה המל"מ שם כתב דכיון דגבי אימורים לא כתיב הא דבאש תשרופו כמו גבי נותר דבשר, ואכילת מזבח מאכילת אדם לא ילפינן, להכי לא הוי זה ניתק לעשה, אבל הקשה מדוע לא כתב גבי נותר דבשר דהוי לאו שאין בו מעשה, וזה

כולל יותר אפילו באופן שאין לקיים העשה כגון שנאבד וכדומה, יעו"ש. ונראה דסבר הרמב"ם כשיטת רש"י במכות ט"ו, דהאיסור של הל"ת בניתק לעשה דעבירה של הל"ת נעשית בשעה שמבטל העשה במעשה, וקודם לזה הוי הל"ת בגדר מיתלא תלי, מפני שאם מקיים העשה אין כאן עבירה של הל"ת, ולכן גם בעבירה דנותר לא עבר על הל"ת בהחלט כיון שאם מקיים העשה אין כאן שום עבירה, וזהו הביאור לאו הניתק לעשה, וזהו כמו שפירש"י שם במכות שגמר הלאו בביטול העשה תלוי, ואעפ"י שזהו למ"ד ביטלו ולא ביטלו, והרמב"ם סבר קיימו ולא קיימו, אבל להרמב"ם באופן שאי אפשר לקיימו אז נגמר הלאו, וע"כ באופן שאי אפשר לקיים העשה, ויצוייר גם על ידי מעשה כגון שאכל הנותר, בזה ע"כ נגמר הלאו ואם כן יצוייר הלא תעשה על ידי מעשה, להכי סבר הרמב"ם דזה נקרא לאו שיש בו מעשה, כמו שכתבו הכלל דבאופן שיצוייר מעשה נקרא זה לאו שיש בו מעשה. ועי' במל"מ פר"ד מהל' מלוה ולוה, ובשער המלך הל' חו"מ, ולהכי גם בהא דנותר הבשר דהוי לאו הניתק לעשה נקרא גם כן לאו שיש בו מעשה, להכי כתב הרמב"ם דפטור ממלקות מטעם דהוי לאו הניתק לעשה, ובספר דבר בעתו נחית מעט לזה, רק הקשה מדוע אינו לוקה על בל יראה ובל ימצא מטעם אין בו מעשה אע"פ שיצוייר בו מעשה כגון שקנה חמץ, יעו"ש. אבל לא קשה מטעם דהחמץ שישנו תחת ידו ורשותו לא יצוייר בו מעשה, עוד יש בזה כמו שכתבנו בספרנו נזר הקודש למס' כריתות במילואים סימן י"ג. אבל במניח אימורים ולא הקטירן עד שנפסלו בלינה כיון שלא אמרה תורה בזה דין שריפה, ואם כן לא הוי הלאו ניתק לעשה, ואכילת מזבח מאכילת אדם לא ילפינן, א"כ הוי עבירה של הלאו עם הפסול ביחד, הוי הלאו אין בו מעשה. ואין להקשות לפי"ז האיך למד רבי יהודה דלאו שאין בו מעשה לוקין עליו דלמא שאני הכא גבי נותר דמשכחת עבירת הלאו גם על ידי מעשה, אבל זה ליתא, דע"כ המעשה יצוייר לאחר שאמרה תורה דהוי ניתק לעשה אבל אם לא הוי ניתק לעשה הוי הלאו אין בו מעשה, ומדחזינן שאמרה תורה דענשו של הלאו הוא העשה, משמע דבלא זה היה לוקה, ומוכח דלאו שאין בו מעשה לוקה, וחכמים דפליגי על רבי יהודה סברי דכיון דבלאו שאין בו מעשה אמרה תורה שענשו הוי העשה, מזה הוי לימוד לכל מקום ללאו שאין בו מעשה דאינו לוקה. ויש לעיין באימורים שנפסלו בלינה, אם יש בהו מצוה דשריפה, דהרי יש לומר דכשם שלא הוי ניתק לעשה, א"כ יש לומר דגם עשה דשריפה ליכא בהו, ואעפ"י שע"כ הם בשריפה כמו כל פסולי המוקדשין וגם הנפסלו בלינה בכלל, וכמו שכתב הרמב"ם בפרי"ט מפסולי המוקדשין ה"ב, וכן הוא בפר"ד מק"פ ה"ג, אבל אפשר לומר שהוא מצד הללמ"מ כדאיתא בפסחים פ"ב, אבל

עכ"פ עשה ליכא בשריפתן, ומטעם זה לא כתב הרמב"ם בזה דהוי ניתק לעשה, והיינו דכיון דהשריפה שלהן הוא רק מהלכה ואין בזה עשה. ומזה תצא דבר חדש דהמצוה שהיא רק מהללמ"מ אעפ"י שמצווה לעשותה, אבל אין זה בתורת מצוה דעשה. ומטעם זה נראה דשריפת אימורים שנפסלו, כשר לשורפן גם בלילה, ועי' בספרנו נזר הקודש לזבחים דף נ"ח דף הספר. שם במשנה, החלו מעלין האפר על גבי התפוח. - ביאורן של הדברים בסידור האפר שקודם ההרמה דהתרומת הדשן ולאחר הרמת הדשן כך הוא, והיינו דלאחר הרמת הדשן יש לקבץ האפר הנשאר לאחרי ההרמה דתרומת הדשן, והוא אפר ממש ואפר הזה שוב אינו ראוי להרמת הדשן, והרי הוא בגדר נעשה מצותו, והרי הוא בדמיון בטבל לאחר שנתרמה ממנו תרומה ומעשר שוב אינו בהרמה כיון שנעשה חולין מתוקנים, והנה כמו כן באפר שקודם הרמת הדשן הרי הוא כטבל ולאחר שנתרמה מהאפר התרומת הדשן נעשה מתוקן, ואינו ראוי עוד להרמה, להכי מחויבין הכהנים ליטול האפר הנשאר בכדי שלא יהיה האפר הזה שהוא כמו חולין מתוקנים מעורב באפר הבא אח"כ מעולות החדשים למחר שיבוא חיוב הרמה מחדש, ובעינן אפר חדש באופן שלא תהיה מהאפר דאתמול שהוא אינו ראוי למצוה דהרמה, והיו מעלין את האפר הזה לתפוח. ובזה ישונה האפר מהגחלין, דהגחלין אינם ראוים להרמה דהמצוה דהרמת הדשן על האפר נאמרה ולא על הגחלים, ממילא אין הגחלים בגדר טבל וראוים הם להיות דשן למחר לקיום מצוה דהרמה ג"כ, ולהכי אסור להורידן מעל המזבח כמבואר במעילה ט ובזה יש ליישב מה שהקשו התוס' ביומא כ' ד"ה אברים, וא"ת כשמאספין האפר להעלותן לתפוח אין יכולין ליזהר שלא יהיו גחלים בהאפר, ואסור להוריד גחלת מן המערכה, וכן הקשו בזבחים פ"ו ד"ה וחציו, יעו"ש. אמנם לפי מה שפירשנו דכל עיקר האפר שמחזירין לתפוח הוא האפר שנפטר מהרמה, ולא יכול להיות עוד בחיוב הרמה, ומחויבין הכהנים ליטלן משם בכדי שלא תהיה תערובות פטור בהאפר דלמחר, וממילא מובן שהיו הכהנים נזהרים לקבץ האפר הנשאר לאחרי ההרמה שהוא אפר בלא גחלים, ואפשר שזהו כוונת התוס' בתירוצם שכתבו דמן המאוכלות היה נוטל, וע"כ הביאור בזה כמו שכתבנו. והנה הביאו שם התוס' בשם ר"י הבחור דהרמת הדשן מתיר גם הגחלים להעלותן לתפוח יעו"ש ביאור דבריו, נראה דכוונתו דהרמת הדשן פועל היתר על הגחלים להניחם לתפוח, אבל לא פעל התרומת הדשן לעשותם פטור באופן שאינו ראוי עוד למצוה דהרמה, ולהכי אם נעשים הגחלים אפר, יכול לעשות גם מהם הרמה, ולא הוי כמערב פטור וחיוב ביחד. והנה בדבר התפוח אם המצוה לפנות בכל יום, פליגי בזה הרמב"ם והראב"ד, ועי' במל"מ שם מה שכתב בזה. דף כ"ט. שם

במשנה, ומימיו לא נתעצל הכהן מלהוציא את הדשן, ולכאורה מאי קמ"ל הלא ידוע דלא היה עצלות להכהנים בעבודתן כמו שאמרו כהנים זריזים הם, ונראה דלזה פירש המפרש אע"ג דנוי הוא למזבח כשיש עליו דשן הרבה, ואפ"ה לא היה הכהן מתעצל בשביל זה. ונראה לומר דכוונת התנא להודיענו מדוע לא היה פייס להרמת הדשן הזה, מפני שלא נתעצל בזה הכהן מעולם, ולרבותא דאעפ"י שלא הי' פייס מ"מ היתה עבודה זו חשובה. שם, החלו מעלין בגזרין. הא דנקט החלו דמשמע שנים אעפ"י דבתמיד של שחרית היה כהן אחד בהשני גזרין. ורק בתמיד של בין הערביים בעינן שני כהנים להשני גזרין. ובבאר שבע כתב דלהעלותן מדיר העצים על המזבח היו מסייעין לו מפני שהוא בלבד לא היה יכול להעלותן יעו"ש, ודוחק. - ובחדושי המאירי לתמיד מבואר דמלבד הסידור הנה גם בהבאה היה זכותו לעשות יחידי, וכן פירש ביומא פר"ב. ונראה דאעפ"י שעבודת השני גזרין בתמיד של שחר הי' בכהן אחד, היינו הכוונה דלא בעינן שני כהנים שכל אחד ישא עץ אחד, וכל אחד יסדר את עצו כמו שהוא בתמיד של בין הערבים, אבל בתמיד של שחר דהמצוה לסדר השני גזירין בכהן אחד. - אמנם כבד הדבר לשאת השני גזירין ביחד, לכן מסתבר הדבר דשנים עשו אותה היינו דהשנים היו טוענים העצים ביחד, והיינו שהאחד הזוכה טוען שני העצים אבל השני מסייעו באופן שלא תהיה המצוה נעשית בשנים, וזהו באופן שהוא רק סיוע, כמו שאמרו בסיוע דשמאל, והעיקר נעשית בימין כן הכא השני מסייע איזה סיוע, ואינו מגרע העבודה הנעשית בכהן אחד, ולזה נקט התנא החלו בלשון רבים לומר שמותר לעשות לו סיוע, אבל ע"כ הסידור על המערכה היה בכהן אחד, משא"כ בין הערבים שני כהנים היו מניחין השני גזירין היינו כל כהן היה מניח אחד. שם במשנה, כל העצים כשרים למערכה. וקשה היאך סתים התנא כל העצים, והלא עץ שנמצא בו תולעת פסול לגבי מזבח כדתנן בפר"ב דמדות ובפר"ק דיומא, וברמב"ם בפר"ז מאי"מ ה"ג כתב כל העצים החדשים, הנה מוסיף חדשים שליתא במשנה, וע"כ כוונתו למעט זקנים, והיינו מפני שהעצים דין קרבן עליהם, עי' מנחות כ"ב ושם ק"א, וכל מה שפסול לקרבן בבע"ח כן פסול גם בעצים, וממילא כוונת התנא כל העצים היינו באופן שראוים הם למזבח, והביאור כל העצים היינו שהעץ הוא כולו עץ בלא חסרון וזהו כשיש בו תולעת ונרקב הרי הוא חסר עץ במקום זה ונכלל בזה למעט עץ שיש בו תולעת שנקרא בע"מ, וזהו מפני שאינו נקרא תמים, וזהו כוונת התנא ששנה כל העצים היינו באופן שאין בהם חסרון. והנה בבאר שבע כתב דמיירי במהות העצים ולא באיכות העצים יעו"ש והכוונה דמיירי במין העצים והיינו דכל מיני עצים כשרים ולא מיירי במעלתן של העצים או בחסרונם. והנה בזה

שכתב הרמב"ם חדשים מקורו מהתוספתא פר"ט דמבנחות והובא בכס"מ בפר"ו מאי"מ ה"ב, והיינו דבתוספתא איתא עצי סתירה פסולים לעולם, לא יביאו אלא חדשים יעו"ש, וע"כ מפרש הרמב"ם כל העצים היינו חדשים שלא השתמשו בהם מעולם, ולאפוקי עצי סתירה שהיו מכבר לתשמיש בית וכדומה. אמנם תמהני על מרן מדוע לא הביא מקור להרמב"ם דבעינן חדשים מסוגיא דמנחות כ"ב, דמבואר דבעינן עצים חדתי. - ואפשר לומר דהתם בסוגיא הכוונה חדתי שלא נשתמש בהן הדיוט וכן מבואר בסוגיא מהא דפריך מהמוריגין וכלי בקר, אבל התוספתא דנקט עצי סתירה, ותנא אח"כ לא יביא אלא חדשים משמע דתרתי דינים איכא בזה דעצי סתירה פסולים מפני שהשתמשו להדיוט, ועוד מוסיף דלא יביא אלא חדשים דיש בזה פסול זקנה, ודין חדש הוא, וצ"ע. שם במשנה, אבל באלו היו רגילין במורביות של תאנה וכו'. - והקשה בבאר שבע למה לא היו רגילין בעצי ארזים וארנים וברושים שהיו מסדרים במערכה של שרפת הפרה כדתנן בפר"ג דפרה, ומתרץ מפני שהם מעלין עשן הרבה, אבל הקשה דלפי"ז מדוע לא לקחו לשרפת הפרה הנך עצים דקחשיב הכא של אגוז ושל עץ שמן ומסיים בצ'"ע. וקשה לי טובא על דבריו, דהרי בעינן בשרפת הפרה עץ ארז, והני של אגוזים ועץ שמן לא נקראו ארזים, ואעפ"י שחשיב הש"ס בב"ב פ' ע"ב דעץ שמן בכלל יו"ד ארזים, אבל ע"כ עץ שמן דהתם לא הוי עץ שמן דהכא, דהכא פירש המפרש עצים שדולקין כמו נר, ואילו התם מפרש הש"ס עץ שמן אפרסמא יעו"ש. ולפי"ז אתי שפיר דלא שימשו התם בפרה הני דכשר למזבח, משום דשאני התם דבעינן ארז דוקא. שם במשנה, האברים והפדרים שלא נתעכלו מבערב מחזירין אותן למערכה. - ויש לעיין אם זה נעשה קודם הקרבת התמיד ואעפ"י שקיי"ל דאין יכולין להקריב שום דבר קודם אברי התמיד, אבל יש לומר דזהו מהחיוב שבאו היום, משא"כ אברים ופדרים שמאתמול אפשר דיכולין להחזירן למערכה גם קודם הקרבת התמיד של שחר. - והנה המפרש מפרש דגם אברים ופדרים של אתמול שלא נתעכלו מבערב אסור להקטירם קודם התמיד, יעו"ש, אבל הבאר שבע הקשה מהא דאיתא בפר"ד מיתות דהסדר התמיד הנעשה במשנה סדרן מערב, ואם כן משמע דזה נעשה קודם התמיד כמו שאיתא במשנתינו, יעו"ש. אמנם יש לדחות דכוונת הש"ס שם בסנהדרין סדר התמיד היינו מה ששייך להתמיד של היום, אבל לא בזה ששייך להתמיד של בין הערבים דאתמול. עוד אפשר לומר דכל עיקר הדבר הא דילפינן מן וערך עליה העולה שהיא ראשונה לכל הקרבנות, זהו רק במערכה שלה, אבל המערכה של האברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב שיש לה הקטרה בפ"ע, וכמו שמשמע מדברי הרמב"ם ששורפין האברים ופדרים בצדי המזבח

כמו שכתב בפר"ב מתו"מ ה"ה. וכן משמע ביומא מ"ה ע"ב, וכן מפרש הרב ברטנורא במשנה, והנה התפארת ישראל מקשה על המפרש, ולא ראה שכבר קדמו הבאר שבע. - הנה בזה יש לומר דלא מעכב הקרבת התמיד להקרבת האברים ופדרים דמאתמול. ע"ב, ושלש מאות כהנים מטבילים אותה. - והנה הקשו בתוס' בחולין צ' ע"ב ובביצה י"ד ע"ב היאך נטמא הפרכת הא כל עיקר טומאה בוילון אמרו בביצה מפני שהשמש מתחמם כנגדרו, והכא בפרכת שאסור בהנאה ליתא להאי טעמא. - והנה מפני זה פירש הכא המפרש לפי שאי אפשר לארגה בטהרה שלא תהא אחת מן האורגות פרסה נדה, והקשה בבאר שבע והא קודם גמר מלאכה אינו מקבל טומאה, ומתרץ שמא פרסה נדה בגמר מלאכה יעו"ש. - אמנם יש לומר כפשוטו דאפילו בלא שום טומאה טעון טבילה כדאיתא בחגיגה כ"ג, דכלים הנגמרים בטהרה צריכין טבילה לקודש, וראיתי בפירוש הרא"ש שמתרץ כן הקושיא. ולפלא שלא נחתו לזה התוס', ואפשר דמשום טבילה זו לא נצרכה להכהנים שיהיו טובלין דטבילה זו היתה בחול, וע"כ מיירי שנטמא הפרכת במקדש שאסור לזרים לכנס לשם, והצריכו להכהנים שיטבילו, ולהכי פירושו של המפרש גם כן תמוה, דאם באה הטומאה בגמר מלאכה שג"כ נעשה בחול, וא"כ למה הצריכו לכהנים לטבילה כיון שהטבילה היתה יכולה להיות בחול גם על ידי זרים, ומדהצריכו כהנים ע"כ מיירי שהטומאה באה להפרכת במקום קודש, וא"כ תשוב השאלה הלא אין טומאה לפרכת ושפיר הקשו התוס'. והתוס' תירצו דהפרכת הוי אהל כדאיתא בסוכה ז' משום דמיכף כייפי עילויה דארון, ומיטמא בטומאת מת יעו"ש, והיינו דפרכת לא דמיא לוילון שאינו משמש בתור אהל, אבל פרכת משמש בתור אהל ומשכחת באופן שנטמא בטומאת מת. עוד הקשו בתוס' בהא דאיתא בשקלים פרכת שנטמא בולד הטומאה, והיינו דכיון דלא הוי בעצמו שימוש ולא הוי כלי, וא"כ היאך נטמא בולד הטומאה יעו"ש, וע"כ כוונת התוס' שם דלאו דוקא מולד הטומאה הקושיא אלא גם מאב הטומאה ליתא להיות טמא כיון דלאו שם כלי עליה. - וזהו שסיימו שם ומיירי במשקה זב וזבה דאי לאו הכי לא מטמאו כלי יעו"ש. - מבואר דלאו דוקא מולד הטומאה הקשו אלא עיקר הקושיא דכיון דאינו בתורת כלי אם כן אינו בת קבלת טומאה כלל. - ועל זה תירצו דכיון דמשמשת בתור אהל הרי זה גם כן חשיבות כלי לקבל טומאה, וממילא כיון דמקבל הפרכת טומאה מאב, הנה כמו כן מקבל טומאה גם מולד ג"כ כמו שגזרו שכל הכלים מקבלין טומאת משקה משום גזירת משקה דזב וזבה שהן אב הטומאה, ויצוייר שהפרכת מקבל טומאה גם מולד הטומאה גם כן, כן נראה בביאור דברי התוס'. והנה הצל"ח ביצה י"ד תמה על התוס' שכתבו דמיירי במשקה זב וזבה, והלא זב וזבה

אב הטומאה, והיאך תנא ולד הטומאה, אמנם לפי מה שפירשנו כוונת התוס' להקשות דכיון דמקבל טומאה מולד הטומאה א"כ פשיטא שמקבל טומאה מאב הטומאה, דאם לא כן אם אינו מקבל טומאה מאב הטומאה פשיטא שליתא בקבלת טומאה מולד, וכיון שלאו כלי הוא ממילא ליתא בקבלת טומאה גם מאב הטומאה, וממילא פשיטא שאינו בקבלת טומאה מולד הטומאה, ועל זה תירצו דהפרכת של מקדש נחשב לכלי וממילא כמו שאיתא בקבלת טומאה מאב הטומאה, ממילא איתא גם בקבלת הטומאה מולד הטומאה משום גזירה דמשקה דזב וזבה, ובזה שפירשנו אין אנחנו מוכרחים לפירושו של הרש"ש ג"כ דמפרש משקה זב וזבה היינו חוץ מהמעיינות, ולפי מה שפירשנו כוונת התוס' הוא נכון וברור. פרק שלישי אמר גור להם הממונה בואו והפיסו וכו'. - והנה לא נזכר בזה אודות קידוש ידים ורגלים, ומשמע שסמך על המשנה דלעיל פר"א דתנן שם והם אומרים לו הוי זהיר שלא תגע בכלי עד שתקדש ידיך ורגליך מן הכיור, אלמא שהיו מפיסין קודם קידוש ידים ורגלים מן הכיור, וקשה לרב ששת דאמר ביומא כ"ד דמפיסין בבגדי קודש דאי אמרת בבגדי חול אגב חביבותי' מקרי ועביד, וא"כ מדוע לא חיישינן הכא לדלמא אגב חביבותיה מקרי ועבדי, ואם בשביל שהיו מזהירין אותם א"כ התם ג"כ מדוע לא סגי בהא דמזהירין אותו, הלא היה לתקן שיהיה הפייס בבגדי חול ולהזהירו שלא יעשה עבודה עד שילבש בגדי כהונה. ומצאתי בגבו"א ליומא שם שהקשה בזה, ותירץ כיון דהפייס של תרומת 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' יעו"ש. ולפי דברי בעל גבו"א ישתנה דגם לר"ש ע"כ הפייס הראשון לתרומת הדשן היה בבגדי חול, ולכאורה קשה מאי מייתי ראיה מהמשנה דלמא שם מיירי לתרומת הדשן 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 מסתם סתם 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 כשכבר קידשו ידים ורגלים מן הכיור, ובלעדי קידוש יו"ר אין לחוש למקרי ועבד, אבל אי אפשר לומר כן, שהרי מצינו במשנה שם ביומא כ"ה בן קטין עשה י"ב ידים לכיור כדי שיהיה אחיו הכהנים העסוקים בתמיד מקדשין ידים ורגלים מן הכיור בבת אחת, וא"כ ע"כ מיירי לאחר הפייס, דקודם הפייס הלא עדיין לא הוברר הי"ב כהנים להתמיד, וע"כ דלכו"ע הי' מקדשין ידים ורגלים מן הכיור לאחר הפייס, הערה זו העיר לי בני הרב מוהר"ח נ"י, ומוכח מזה גם כן דקודם קידוש ידים ורגלים לא חיישינן דלמא אגב

חביבותיה 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 מפייסין בבגדי כהונה אף טרם שקידשו ידים ורגלים 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 בלאו הכי בבגדי כהונה, ולכן לא חייש ר"ש להיחיד הלבוש בגדי חול שאגב חביבותיה מקרי ועבד, וגם ילך עם אחיו הכהנים לקדש ידים ורגלים 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 יהיה הפייס, ומטעם זה נראה דגם הפייס של הרמת הדשן היה בבגדי כהונה דוקא, דמה מהני הא דלא קידש עדיין ידים ורגלים, דהרי חיישינן לדלמא אגב חביבותיה מקרי ועבד, וגם יקדש ידים ורגלים בבגדי חול שלו ויעבוד כן עבודה, ולא שייך לעשות תקנה להזכירו כמו שמזכירין אותו תרומת הדשן, דליתא דדוקא הא דקידוש ידים ורגלים דבע"כ מוכרח לקדש ידים ורגלים מטעם שאפילו אם כשר קידש יו"ר גם כן נפסל בלינה, ולהכי שפיר עשו תקנה להזכירו דבר שבודאי מחויב לעשות, מה שאין כן 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 תהיה רמיא להשגיח על זה, וא"כ תהיה מציאות לבוא לידי מכשול עבודה בבגדי חול, להכי תקנו 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 ביומא ס"ט דאסור לצאת למדינה בבגדי כהונה יעו"ש, נראה דכיון דאיכא חששא לדלמא מתרמי תקלה ועביד בלא בגדי כהונה, לפי"ז גם ליכנס בבית המוקד בבגדי כהונה מותר, ושפיר מקרי זה צורך עבודה, וכן משמע מהרמב"ם מדכתב בפר"א מתו"מ ה"א, דהפייסות היו כשמלובשין בגדי כהונה, ומשמע דעל כל הפייסות קאי אפילו על של תרומת הדשן. ומה שהקשה בגבו"א על הרמב"ם דסבר כלאים שלא בשעת עבודה אסור, אם כן היאך היו מפיסין בבגדי קודש, הלא הוי כלאים שלא בשעת עבודה, וכן הקשה בש"א סימן כ"ט. - ולדעתי נראה כי גם זה הוי צורך עבודה דכיון דאיכא חששא פן תצא תקלה שיעבוד עבודה בבגדי חול, שפיר מקרי זה צורך עבודה, וגם בחששא דעבודה הרי זה צורך עבודה, ואין כאן איסור כלאים. שם במשנה, אמר להם הממונה, ביומא כ"ח פירש"י דהממונה הוא הסגן יעו"ש, והתוס'

במנחות ג' ע"א ד"ה אמר, הקשו מהירושלמי יומא דחשיב הרבה דברים שהסגן משמש, ולא חשיב הני, משמע מזה דהממונה הכא לא הוי הסגן, יעו"ש, אלא ממונה אחר היה על הפייסות כמבואר שם וכן פירשו בתוסי"ש שם ביומא. - אמנם בסנהדרין י"ט איתא ש"מ היינו סגן היינו ממונה, וזהו דהמשנה קורא לו ממונה והברייתא קורא לו סגן וכמו שפירש"י, וכן ברמב"ם פר"ד מכלי המקדש הט"ז כתב ממנין כהן אחד יהיה לכהן גדול כמו המשנה למלך והוא הנקרא סגן והוא הנקרא ממונה, יעו"ש. וזהו כפירש"י. וע"ד הקושיא שהקשו התוס' במנחות על פירש"י מהירושלמי יש לומר דחשיב רק הדברים שהסגן משמש להכהן גדול, ובשעה שהכהן גדול עמו, ולא חשיב אלו הדברים שהסגן הוא בפני עצמו כמו הכא שהממונה על הפייסות שהוא עומד בפני עצמו בלא כהן גדול. שם במשנה, מי שוחט. מבואר דהשחיטה להתמיד היה כהן זה שזכה בפייס. - ולכאורה הלא שחיטה כשרה בזר, אבל מפני שתחילת עבודת היום להכי נעשה בכהן וגם על ידי פייס כדאיתא ביומא כ"ח ע"א. ויש לעיין לשיטת הרמב"ם דאבנטו של כהן הדיוט היה כלאים וסבר גם כן דשלא בשעת עבודה אסור, א"כ השוחט בבגדי כהונה עובר באיסור כלאים, כיון שעבודת השחיטה כשרה גם בזר. אמנם לפי מה שכתבנו לעיל דכל שהוא לצורך עבודה מותר ה"ג שחיטה שהיא תחילת עבודה ויש חשיבות שנעשה בכהן, אין בזה משום איסור כלאים כמו שכתבנו לעיל גבי הפייסות. והנה משמע דהפייס הראשון על השחיטה, והשני לו הוא על הזריקה וזהו כסדר ששונה התנא מי שוחט ומי זורק. ויש לתמוה על הרב ברטנורא שמפרש שם ביומא פר"ב מ"ג מי שוחט, כל העבודות הללו בפייס אחד הן וכו', והוא זורק את הדם למזבח אחר שקבל הדם במזרק שהזורק הוא המקבל והסמוך לו שוחט יעו"ש, הרי שמפרש דהזוכה בפייס בראשונה הוא הזורק והסמוך לו הוא שוחט, וזה פלא, דהרי התנא שונה מי שוחט בראשון, איברא דהרב ברטנורא מפרש כמו שמפרש כן הרמב"ם בפיה"מ, אבל הדבר תמוה, דכיון דע"כ השחיטה באה בראשונה והרמב"ם הכא בפיה"מ מפרש כן דהפייס הראשון הוא השוחט והסמוך לו הוא הזורק, וכן פסק הרמב"ם בפר"ד מתו"מ. והנה דבריו סותרין וזה פלא. - ומצאתי בבאר שבע שהקשה בזה יעו"ש. והנה מלשון התנא דנקט מי שוחט בראשונה, יש ליישב דנקט סדר הקרבן במעשה שע"כ השחיטה באה בראשונה, אבל לענין זכייה בפייס הזורק הוא העיקר ובא ראשון להיות הזוכה, אבל איזה הכרח היה להרמב"ם לפרש המשנה דיומא לא כמו שמפרש הכא במשנה דתמיד. והנה מפני הלחץ זו הדחק נראה דהנה מיבעי הש"ס שם ביומא כ"ה ע"ב איבעיא להו מי מקבל שוחט מקבל דאי אמרת זורק מקבל אגב חביבותיה לא מקבל ליה לכוליה דם,

או דלמא זורק מקבל דאי אמרת שוחט מקבל זימנין דשחט זר, ע"כ הסוגיא. ויש לעיין מדוע ניחוש לדלמא שחט זר והלא הפייסות לא היתה רק להכהנים ואין לזר ביניהם, ומי שלא זכה בפייס ע"כ שלא הניחוהו לשחוט, וא"כ היאך ניחוש לדלמא שחט זר, וע"כ סבר הש"ס הכא דלא היה פייס להשחיטה, וזהו מפני ששחיטה לאו עבודה היא וכשרה בזר. והבעיא בש"ס אם שוחט מקבל זהו אם שחט כהן נותנין לו גם הקבלת הדם בכדי שיקיים גם עבודת כהונה גם כן, וזהו מפני שהשחיטה לבדה לאו עבודה היא ולפעמים שוחט גם זר, להכי מוסיפין לו גם קבלת הדם, ומוכח לפי סוגיא זו דלא היה פייס לשחיטה, והפייס הוא רק על הזריקה, וממילא הכהן העומד סמוך לו הוא השוחט, דהיינו הכהן שזכה בזריקה אומר לכהן שאצלו שהוא ישחוט, אבל הרשות ניתן להזורק שיכול לכבד גם לזר לשחוט אף שלא היה עומד אצלו בסדרן של הכהנים העומדים אצל הפייס, וזהו דקאמר הש"ס זורק מקבל דאי אמרת שוחט מקבל דלמא שחיט זר. ומפני זה מפרש הרמב"ם שם ביומא בכדי שלא תקשה על הסוגיא דחשו דלמא זימנין דשחט זר, דע"כ פירשו המשנה הני דמיבעיא להו שאין שחיטה בהפייס. אבל לפי הסוגיא דיומא כ"ח דמבואר שמפני ששחיטה תחילת עבודה חשובה ותקנו לה פייס, ממילא מבואר דאין בזה חששא דזר אצל שחיטה, ממילא הפירוש מי שוחט שבא בראשונה בדברי הממונה, הכוונה שהוא הראשון לזכות בהפייס, וממילא הזורק הוא הסמוך לו למי שזכה בשחיטה, ומטעם זה מפרש הרמב"ם המשנה הכא בתמיד כמו שהוא לפי האמת, וכן פסק להלכה בפר"ד מתו"מ. איברא דלפי"ז יש להקשות דאם לא חיישינן לשחיטה דזר א"כ הלא הוי יותר ניחא דלקבל השוחט דיש בזה מעלה דמקבל לכוליה דם דבקבלת הזורק איכא חששא אשר מפני חביבותיה לא מקבל לכוליה דם, ואם כן מדוע נקטו לדינא דהזורק מקבל הדם. - אבל זה לא קשה, מטעם דע"כ היתה כן בקבלה שרק י"ב כהנים עסוקין בתמיד, וראיה מהא דבן קטין שעשה רק י"ב דדין לכיור, ואם שוחט מקבל איכא תליסר, כמבואר בסוגיא, ומזה מוכיח הש"ס דע"כ אין השוחט מקבל, ודין הוא בהקרבת התמיד די"ב כהנים עסוקים ולא יותר והיינו בזה ששייך להקרבה יטעון קידוש ידים ורגלים, ולשחיטה שעצם השחיטה לאו עבודה היא לא בעי קידוש ידים ורגלים. ובזה שכתבנו יש להשיג על מה שכתב הגאון מלבי"ם בספרו ארצה"ח דף פ"ב בדבר הקושיא שמקשים על הרמב"ם שכתב דבגדי כהונה אסור שלא בשעת עבודה מטעם איסור כלאים, מהא דאיתא בברכות דף ל' אמר ר"א שמואל מורה הלכה בפני רבו הוי שנאמר וישחטו את הפר ויביאו את הנער אל עלי, דקא מהדרי בתר כהן למישחטיה, אמר לו שחיטה בזר כשרה, אמר לו עלי מימר שפיר קא אמרית, מיהו מורה

הלכה בפני רבו חייב, וקשה הלא לשיטת הרמב"ם יש בזה אפרושי מאיסורא מאיסור כלאים, והיינו השוחט הכהן שנושא האבנט שהוא כלאים, ואיכא לאפרושי מאיסורא כיון דשחיטה לאו עבודה היא ולא בעי כהונה, ואיתא בעירובין ס"ג דבמקום דאיכא לאפרושי מאיסורא מותר להורות בפני רבו.

ומתרץ עפ"י מה דאיתא ביומא איבעיא להו מי מקבל את הדם שוחט מקבל דאי אמרת זורק מקבל אגב חביבותיה לא מקבל לכוליה דם או דלמא זורק מקבל דאי אמרת שוחט מקבל זימנין דשחט זר. והנה כל זה עכשיו שאנו יודעין דשחיטה כשרה בזר, מה שאין כן בעלי הכהן דסבר דבעינן לשחיטה דוקא כהן פשיטא דהוא המקבל, כיון דבזורק איכא חששא דלמא לא מקבל לכוליה דם, ולא שייך חששא דלמא שחט זר, ואם כן ליכא בזה אפרושי מאיסורא מטעם דמותר ללבוש הבגדי כהונה עם כלאים בשביל הקבלה דהדם, עכת"ד. אמנם לפי מה שכתבנו לעיל דע"כ מוכח דזורק מקבל הוא מצד הקבלה, משום דאם לא כן טוב יותר שיהיה השוחט המקבל מטעם דמקבל לכוליה דם, ומ"מ לא עשה בן קטין י"ג דדין שתהיה גם לשוחט לקדש ידים ורגלים מטעם הקבלת הדם, וע"כ שכן היתה הקבלה דהזורק הוא המקבל, וע"כ קבלה זו היתה גם מקודם ממשה רבינו, וא"כ ע"כ גם עלי הכהן היה הזורק המקבל הדם, ולא השוחט, וא"כ איכא בזה לאפרושי מאיסורא. - אמנם בעיקר הקושיא נראה כמו שכתבנו דכיון דשחיטה הוי לצורך עבודה גם הרמב"ם מודה דמותר להיות לבוש בבגדי כהונה אעפ"י שהוא של כלאים. שם מדשן וכו'. - הנה מבואר הכא הסדר של התמיד אשר הדישון בא מקודם, ואחרי הדישון בא הסדר של השחיטה, ואילו ביומא כ"ה מבואר דנקט התנא שחיטה וזריקה מקמיה דישון מזבח הפנימי והמנורה, והנה הקשו בזה בתוסי"ש שם ביומא, וגם בתוס' שם י"ד ע"ב ד"ה אמר אביי, יעו"ש. וביישוב כל הענין מבואר בספרנו נזר הקודש למסכת יומא שם. שם במשנה, השקו את התמיד בכוס של זהב, והרמב"ם בפר"א מתו"מ הלכה ט' כתב וז"ל, ומשקין אותו מים בכוס של זהב כדי שיהיה נוח להפשט עכ"ל. והנה בביצה מ' דלישקיה אינש בהמתו והדר לישחוט משום סירכא דמשכיה, ופירשו רש"י והר"ן שתהא נוחה ליפשוט שהעורה נדבקת בבשר, יעו"ש. מבואר דשפיר כתב הרמב"ם ומקורו מסוגיא דביצה. אמנם המחבר ביו"ד סימן ל"ט סי"ב כתב טוב להשקות הבהמה סמוך לשחיטה, ומקור הדין מהכלבו שכתב שקבלה מרבותיו ומאת זובחי הזבח בהמה שלא הושקתה קודם לשחיטה כולה מליאה סירכות, וכתב הש"ך בשם אביו הגאון שיצא להם זה מהא דאיתא בביצה מ' דלישקיה אינש בהמתו והדר לישחוט משום סירכא דמשכיה, ונראה שמפרשים המה דלא כרש"י והר"ן דמשום העור שתהא נוחה להפשט,

אלא מפרשים שהוא משום סירכא דריאה המתנקות מחמת ההשקאה עכת"ד, יעו"ש. והנה מה שכתב זה בשם אביו הנה הרמב"ם בפירושו להמשנה שם בביצה מפרש הא דאמרו משקין להודיעך תועלת כי ההשקאה קודם שחיטה יתור ריאתה, ואם יש שם סירכא חלושה נשמטת ונכרתת, עכ"ל. הרי חזינן דרבינו הרמב"ם מפרש כשיטת הכלבו, והש"ך גופיה מביא כן בשם הרי"ף דכתב דאי איכא סירכא משתמטת יעו"ש. אמנם יש לתמוה על הרמב"ם אשר בפירושו שם בביצה בהא דמשקין הבהמה קודם שחיטה מפרש משום הסירכות החלושות דיפלו מפני ההשקאה דקודם שחיטה, ואילו בהא דהשקו את התמיד בכוס של זהב, כתב משום שתהא העור נוחה להפשט. ומצאתי בספר מקום שמואל בחידושיו ליו"ד שהקשה בזה וכתב ששני הפירושים אמת יעו"ש- אבל דוחק לומר כן משום דמדוע פירש בביצה שהוא מפני הסירכות החלושות שיפלו, ובקרבן תמיד כתב מפני העור שתהא נוחה להפשט, וע"כ דטעם יש בזה. ונראה דיש טעם בזה והוא נכון. דהרמב"ם מדייק בלשון חכמים דהכא בתמיד תנן דהשקו אותו בכוס של זהב, והתם בביצה איתא משקין, וההבדל ביניהם כי לשון משקין משמע ע"כ השקאה מרובה כמה שנחוץ לבהמה לשתות, ואילו הכא דתנן השקו אותו בכוס של זהב, וכמובן כוס של זהב אין בו מים מרובים כל כך כשיעור שתיית בהמה. - ומזה למד הרמב"ם דשם בביצה דמיירי בבהמה של חולין דבעינן שיפלו הסירכות החלושות בעינן השקאה מרובה, היינו השקאה כזו שהריאה שואבת המשקה המרובה, ובנענעים אותה עם המים שבלעה יתנתקו הסירכות ולא יצטרכו לבדוק את הסירכות אם הם בנקבים, מטעם שאותן הסירכות שיפלו מעצמן הרי זה בירור שהם ריר בעלמא, וזה מביא לקצר הטירחא המרובה, וזה טוב ביו"ט לקצר בטירחא. אמנם לא כן בקרבן במקדש שיש להחמיר בבדיקה בכדי שתצא הקרבן ביתרון הכשר, וכן מבואר בשו"ת הריב"ש סימן קס"ג שגם במקדש בדקו אחרי סירכות הריאה יעו"ש. ולהכי לא נכון להשקות הרבה מים להתמיד בכדי שינתקו הסירכות, מטעם שיש להחמיר בקרבן ולבדוק במקומות הסירכות על ידי הכהן הבודק, ולהכי לא השקו אותו הרבה מים, רק מעט מים, וזהו רק מפני העור שתהא נוחה להפשט. - זהו מה שנראה בביאור שיטת הרמב"ם שמדייק בביאורו וכמוש"נ. מי שזכה בדישון מזבח הפנימי וכו'. עי' בספרנו נזר הקודש ליומא ט"ו. שם במשנה, מי שזכה בדישון המנורה נכנס ומצא ב' נרות דולקין, מדשן את השאר ומניח את אלו דולקות במקומן. - וקשה מהא דלקמן ל"ג בפרק החלו עולין שנינו מי שזכה בדישון המנורה נכנס ומצא שתי נרות מזרחיים דולקים מדשן את המזרחיים וכו'. כבר העיר בזה שו"ת הרשב"א ח"א סימן ש"ט, ומבאר שם בארוכה, וגם הבא"ש מבאר

הענין, וכמובן שנצרך לזה עיון רב. פרק רביעי משנה לא היו כופתין את הטלה אלא מעקידים אותו, ופירשו המפרשים כעקידת יצחק בן אברהם. - והנה יש לפרש בזה הטעם כדי לזכור לפני ה' עקידה שעקד אברהם את יצחק בנו. וכן איתא בגמ' תנא יד ורגל כעקידת יצחק בן אברהם. ובגמ' שם פירשו מ"ט רב הונא ורב חסדא, חד אמר משום בזיון קדשים, וחד אמר משום דמהלך בחוקי העמים יעו"ש, וקשה מ"ט לא אמרו כפשוטו שעשו עיקוד כעקידת יצחק כדי להזכיר את העקידה, דוגמא לזה הא דתנן לעיל בפר"ג מתיא בן שמואל אומר האיר פני כל המזרח עד שהוא בחברון, ואיתא ביומא כ"ח כדי להזכיר הזכות מאבותינו שבחברון, וה"נ עשו העיקוד כמו שהיתה בעקידה כדי להזכיר זכות העקידה. והנה הרמב"ם בפר"א מתו"מ ה"י כתב ולא היו כופתין את הטלה שלא יחקו את המינין אלא אוחזין ידיו ורגליו בידיהן יעו"ש. הרי מבואר דסבר שלא היתה עקידתו של הטלה כעקידת יצחק בן אברהם מפני המינין, וע"כ מפרש הא דתנא כעקידת יצחק ולא היו כופתין, ולא היו מעקידין. כן כתב הלח"מ ומפרש כן הפיה"מ יעו"ש. ואפשר שהוקשה להרמב"ם מדוע לא קאמר הש"ס כדי להזכיר זכות העקידה, להכי מפרש דהכוונה שאם יעשו כפיתה היו מחקין המינין. והנה להרמב"ם יש לפרש מ"ט לא היו כופתין חד אמר משום בזיון קדשים, ע"כ זה טעמא בעי הלא אין זה בזיון קדשים אם עושין כפיתה כיצחק בן אברהם, בשלמא למ"ד משום דמהלך בחוקי העמים יש בזה איסור תורה משום ובחוקותיהם לא תלכו, ומטעם זה הזכירה לעקידה לא לטובה יחשב, אבל למ"ד משום בזיון קדשים, קשה מה בזיון איכא אם כן עשה אבינו לבנו. - והנה להני דמפרשי שלא עשו כעקידה דיצחק בן אברהם בזה אתי שפיר אם היו מכפיתין בבזיון, אלא עשו כמו שהיו מעקידים את יצחק בן אברהם אתי שפיר, משא"כ להרמב"ם דהעיקר הא דפריך מ"ט היינו מדוע לא עשו כעקידת יצחק בן אברהם, על זה לא שייך משום בזיון קדשים אם כופתן כעקידת יצחק בן אברהם. - ואפשר שיש ציווי מן התורה שלא לבזות קדשים, וממילא מחויבין לעשות באופן שיש הידור במעשה הכפיתה גם כן, וצ"ע. כתב הראב"ד שם וז"ל, ואני שמעתי שמא יצטער בכפייתו ויפרכס עד שיטיל מום באחד מאבריו יעו"ש ביאור דבריו להטעים דברי הרמב"ם ושיטתו שכתב שלא היו כופתין את הטלה, שזהו מפני חששא דמום, ומפרש שזהו בזיון קדשים שאיתא בגמרא, אבל קשה דלפי"ז קשה הא דקאמר הש"ס דאיכא בינייהו דכריך בשיראי, וקשה אם החששא מפני מום הלא הטלה אינו מבחין במה כורכין אותו ואינו נהנה מהשיראי להיות הכפיתה באופן שלא ינענע, ואכתי איכא חששא שינענע ויפיל מום באחד מאבריו, וצע"ג. ולשיטת הרמב"ם יש ליישב הא

דבזיון קדשים הוא מפני זה שאין הטלה נוחה מהכפיתה ומנענע, וזהו לבזיון קדשים אשר טוב כי גם הטלה ניחא ליה להיות קרבן, ולא דמי לעקידת יצחק בן אברהם שלא היה יצחק מנענע בשעת הכפיתה כידוע, ואדרבה איתא במדרש שהיה יצחק מבקש מאברהם שיקרבנו היטב שלא תהיה שום קלקול בשחיטתו, משא"כ הכא דכופתין בע"כ של הטלה הוי בזיון קדשים. דף ל"א במשנה, לא היה שובר את הרגל וכו' - בו היה מפשיט וכו' מירק את ההפשט וכו'. והיינו שלאחר שהפשיטה מנתחה אבר אבר, וכמו שפירש המפרש. מבואר דהקרביים והאימורים היו מונחים בפנים עד לאחר ההפשט, וזהו כמבואר ברמב"ם פר"ח ממעשה הקרבנות הי"ח וז"ל, וכל הזבחים מפשיטין אותן ואח"כ מוציאין את אימוריהן ומרן לא כתב מקורו. ונראה דמקורו של הרמב"ם ממשנה זו דתמיד. והנה יש להבין מה זהו שהאימורין מונחים בבטן עד לאחר ההפשטה. ואין לומר שזהו מפני תיקון העור שהדם מתיר את העור בעודו מחובר בבשר דהרי מצינו בזבחים שהדם מתיר על העור גם כשהוא לבדו, וכן פסק הרמב"ם בשלהי פסוה"מ ה"ט וז"ל, וזבח שהופשט קודם זריקה אינו פוסל עכ"ל, ומשמע כהנ"ל. - והביאור שיצא מהקדשו ומותר לכהנים, וכמו"ש מרן שכן מוכח מהסוגיא. והנה לכאורה אפשר לומר דבעינן שיהיו האימורין מחוברים לבשר כמו שדרשו בתו"כ והרים ממנו מן המחובר ובזה יובדל האימורין דהזריקה מתירתן בעודן במחובר עם הבשר. אבל העור לא בעינן שתהיה מחובר עם הבשר ומהני בדיעבד הזריקה, גם על העור כשהיא לעצמה, אבל האימורין בעינן שתהיינה מחוברות עם הבהמה כולה, ולהכי הזריקה קודם הפשט וגם קודם נטילתן של האימורין מן הבטן הבהמה. אמנם נראה דע"כ לא בעינן מחובר הבשר בהבהמה כולה, דהרי איתא בזבחים פ"ט אמר רבינא בר שילא אימורי קדשים קלים שיצאו לפני זריקת דמים פסולה יעו"ש, והנה קודם זריקה ע"כ הוא קודם הפשטה דאין מפשיטין עד שיזרק הדם, ואם כן בלא יציאה דלחוץ פסולה מטעם חסרון חיבור להבשר, וכן כתב הרמב"ם בפר"א מפסוהמ"ק הל"ג, וכן אימורי קדשים קלים שיצאו לפני זריקת דמים ונזרק הדם והם בחוץ לא נפסל הזבח ואם החזירן מקטירין אותן, הרי חזינן דליתא דין מחובר באימורין. - ואף הראב"ד שכתב דין זה אינו מחוור, ע"כ זהו רק מטעם יציאה לחוץ אבל בלא יצאו לחוץ ורק בחסרון חבור ע"כ גם הראב"ד סבר דמקטירין האימורין אף שאינן מחוברין בבשר. וע"כ הא דאיתא בספרא פ ויקרא אות קפ"ז שדרשו והרים ממנו במחובר, לא הוי הכוונה מטעם דבעינן חיבור בבשר, אלא הכוונה שלא ינתח בשר קודם שיטול האימורין כדאיתא במנחות ע"ז ע"ב במסקנא. וכן פירש הגאון מלבי"ם שם. והמשנה הכא בתמיד חשיב נטילת אימורין קודם חתיכת הבשר לחלקם

להכהנים. ובהיותי בזה נראה להעיר הא דכתב הרמב"ם שם חוץ מחטאות הנשרפות שאין מפשיטין אותם כלל שנאמר את עורם ואת בשרם. - ולכאורה הרי זה דרשא חדשה שלא נזכרה בש"ס. ואדרבה מצינו ביומא ס"ח וקרבו ופרשו והוציא מלמד שמוציאו שלם יעו"ש. וממילא ע"כ מוכח שזורקין קודם הפשטה, אבל נראה דהרמב"ם מפרש כפירוש התוס' זבחים ג' ד"ה מה להלן. דזה שמעינן מקרא דכתיב ושרפו באש את עורותם ואם פרשם דאיתקש עורם ובשרם לפרשם יעו"ש, ומפני הקושיא שהקשו שם התוס' ע"כ צריך לפרש מטעם עורם ובשרם. עוד כתב שם הרמב""ם בסוף ההלכה וז"ל, נמצאת אומר זורק תחילה ואח"כ מפשיט וקורע ומוציא האימורין ומקטיר עכ"ל. ולכאורה מה מוסיף בזה הלא הכל מבואר בזה שכתב, ולמה חוזר עד פעם. ונראה שמוסיף דקורע דבמלה זו מוסיף דקריעת הבטן באה ג"כ אחרי ההפשטה, ומקור לזה משנה זו דתמיד ששונה מרק את ההפשט, קרע את הלב, דמזה מוכח דהקריעה את הבטן בא גם כן לאחר ההפשט, ואעפ"י ששנה התנא קורע את הלב, אבל זה הוי לימוד דגם קריעת הבטן באה לאחר ההפשטה, וכוונת התנא דלאחר הקריעה שבאה לאחר ההפשט קורע את הלב בראשונה, והא דלא כתב הרמב"ם כלשון המשנה דקורע את הלב, זה משום שיש בזה דין בפני עצמו דדין זה מיוחד בהלב שאסור להקריב את הדם שבלב מפני שדם פסול הוא כמו"ש הרא"ש בפירושו מפני שדין הלב הוי כדם הנשפך על הרצפה והוי פסול יעו"ש. וזה גרע מדם האברים שלא פירש. ודין זה הובא ברמב"ם בפר"ו ה"ה, אבל עכ"פ נשמע מהמשנה דהקריעה דהבטן באה לאחר ההפשטה, וכמו"ש. במשנה נטל את הקרביים ונתנן למי שזכה בהן להדיחן. ובמס' מדות דף ל"ז שבלשכת המדיחין את הקרביים, והנה הלשכה דמדיחין היתה בעזרה, וקשה למ"ד מחילות לא נתקדשו, ואם כן יופסלו ביוצא. - אמנם התוס' ביומא ל"א ד"ה יכול בקודש, הקשו בזה, וכתבו דהמקום הזה נתקדש בקדושת עזרה כמבואר שם. ע"ב, הראשון בראש וברגל וכו' בית שחיטתו מלמעלן והפדר נתון עליה. - ויש לעיין בהא דקדימת הפדר עם הראש, אם הוא מטעם עצמותו של הפדר שנתנה אותו תורה תורת קדימה, או דלמא שרק מפני הראש הוא ולא מפאת עצמותו, ונפק"מ אם נאבד הראש דאז אם אמרינן דאין להפדר יחס בפני עצמו אם כן שוב אין להפדר דין קדימה אשארי אברים ונקטר עם האברים, אבל אם אמרינן דיש להפדר יחס בפני עצמו, אם כן גם אם נאבד הראש או אם כבר הקדימו הראש בלא פדר גם כן מקטירין הפדר בראשונה לשארי אברים. ואם נחליט דיש לפדר יחס בפני עצמו, א"כ יש ליישב קושיית התוס' דהרי שפיר איצטריך קרא להורות לנו דיש לפדר תורת קדימה מחמת עצמו אף בלעדי הראש, וע"כ צריך לומר דסברי התוס'

דאין לפדר יחס וקדימה בפני עצמו, וכשאין להראש אז גם אין להפדר תורת קדימה, ומזה חידשו שגם על המזבח בהקטרת יש דינים בסדר ההקטרה, אבל הרמב"ם ע"כ סבר דיש לפדר תורת קדימה גם מצד עצמו בלעדי הראש, ואם כן אפשר ליישב קושיות התוס' ביומא כ"ז, ולפי זה שלש שיטות יש בזה, דהרמב"ם סבר שבדבר הקטרת אין סדר וקדימה, והתוס' סברי דודאי יש סדר וקדימה גם בדברי ההקטרה, ורק פליגי שני התירוצים אם הפדר קרב דוקא עם הראש ביחד, או דלמא שרק דין קדימה יש על הפדר אשארי אברים, וגם אם יש לפדר תורת קדימה בלעדי הראש פליגי בזה הרמב"ם והתוס', ועי' בספרנו נזר הקודש ליומא כ"ו. של שחר היה נשחט על קרן מזרחית צפונית, גמ' מנה"מ אמר רב חסדא דאמר קרא שנים ליום כנגד היום, תנ"ה שנים ליום כנגד היום וכו', ומה אני מקיים שנים ליום כנגד היום, הא כיצד תמיד של שחר היה נשחט על קרן צפונית מערבית על טבעת שני' ושל בין הערבים היה נשחט על קרן צפונית מזרחית על טבעת שני'. כתב הרמב"ם בפר"א מתו"מ הי"א וז"ל, תמיד של שחר היה נשחט על קרן צפונית מערבית של בית המטבחיים על טבעת שנייה ושל בין הערביים על קרן צפונית מזרחית ממנה על טבעת שנייה כדי שיהיה כנגד השמש, דברי קבלה הן שיהיו נשחטין כנגד השמש עכ"ל. והנה מרן לא הראה מקורו. - אבל ברייתא היא הכא וביומא ס"ב ע"ב. אבל תמוה מה שכתב הרמב"ם דברי קבלה הן, והלא נלמד מזה מקרא דכתיב שנים ליום דבעינן כנגד השמש, ולפלא שלא העירו בזה נו"כ והמפרשי, וחכ"א העיר בזה. ונראה דהנה איתא בפסיקתא רבתי פסקא את קרבני לחמי, ובילקוט תש"פ בשם הספרי זוטא שנים ליום שהם נשחטים לשם היום, עוד דרשו שנים ליום שיהא יודע איזה נשחט בשחרית ואיזה נשחט בערבית יעו"ש. והיינו דדרשו מייתור הכתוב שנים ליום שתי דרשות אחת דבעינן לשם אותו יום ועוד דרשו דשנים הוא בתור סימן כמו הא דשנתות היו בהין, ולא דרשו דמורה על זה דבעינן השחיטה כנגד השמש, ומשמע מזה דלא סברי הפסיקתא והספרי זוטא לדרוש משנים ליום דמורה על השחיטה שתהי' כנגד השמש. וכיון שבאמת השחיטה דהתמיד היתה כנגד השמש כמקובל, ע"כ היתה כן מצד הקבלה להני תנאי ואם כן אפשר דכתב הרמב"ם כן להני תנאי שקבלה היא לשיטתם כנגד השמש. אמנם לפי"ז תקשה מדוע לא הביא הרמב"ם להלכה להני דרשות דבעינן לשם אותו היום, וגם לא כתב דבעינן לסימן איזה של שחרית ואיזה של ערבית, והיינו דדין התורה דבעינן סימן מקום, וע"כ דסבר הרמב"ם דש"ס דילן לא סבר להני דרשות, ואם כן ע"כ סבר דדרשינן שנים ליום שתהיה השחיטה כנגד היום, ואם כן הדרא אקושיה לדוכתי' מדוע כתב שהוא מן הקבלה. לכן נראה באופן אחר, והוא הנכון לדעתי,

וזה הדבר, דהנה לכאורה יש לפרש שנים ליום שהוא מול השמש ממש דהיינו שתהיה השחיטה מול הזריחה וממילא ישונה הסדר, דבתמיד דשחרית תהיה השחיטה על קרן צפונית מזרחית, ובתמיד של בין הערביים תהיה השחיטה על קרן צפונית מערבית, וא"כ קשה מנין לרבותינו למידרש כנגד השמש, וע"כ הוא מדקרינן ליום בפתח ולא קרינן ליום בשווא שזה מורה מול השמש, אבל המסורה לקרות ליום בפתח שזה מורה לא לשמש, וכמו שכתב הר"ן בנדרים י' ע"ב, לחולין וכו' כולהו בפתחות הלמד משום דמשתמע לא חולין, ומזה הטעם כתב המג"א בסימן תקפ"ב דצריך לומר לחיים בשוו"א ולא בפתח, ומטעם זה דרשו חז"ל דבעינן כנגד השמש מדקרינן בפתח, וזהו מפני המסורת, וכל זה הוא מהלכה למשה מסיני כמבואר בגמ' נדרים ל"ז ע"ב. נמצא לפז"י דכל עיקר הא דדרשו רבותינו ז"ל דבעינן השחיטה כנגד השמש, ולא דרשינן דבעינן מול השמש ממש הוא רק מפני הקבלה מהלכה למשה מסיני, ודברי הרמב"ם ברורים, זהו מה שנראה ברור בס"ד. דף ל"ב אמר להן מה יעביד אינש ויחיה אמרו לו ימית עצמו, מה יעביד אינש וימות, יחיה את עצמו. - ופירש המהרש"א ויותר נראה לפרש כמשמעו מה יעביד אינש ויחיה והשיבו לו ימית את עצמו בעוה"ז להרחיק מתענוגי העוה"ז כדי שיחיה בעוה"ב כמו שאמרו אדם כי ימות באוהל, ואמר להו מה יעביד אינש אמרו לו יחיה את עצמו בעוה"ז בתענוגים וימות בעוה"ב. ונראה להוסיף בזה דהנה דרשו רבותינו בשבת פ"ג אמר ריש לקיש אין ד"ת מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל. ובילדותי שמעתי בשם הגאון ר' ליב רב בוויסאקי דליטא, כי היאך יתפרש דרשה זו עם סוף פסוק. ונראה לפי מה שדרשו רבותינו בילקוט סימן תשס"א שהבן השונמית עצמו טהור יעו"ש. והיינו הביאור בזה שהמת עצמו אין לו טומאה רק הנוגעים בו טמאים או אשר נמצא באהלו נטמא, ולהכי בן השונמית אעפ"י שהיה מת ואח"כ נעשה חי על ידי הנביא, מ"מ טהור הוא, וזהו מפני שאין לו טומאה בעצמותו, והגאון זית רענן כתב דהמתים שיחיו יהיו טהורים. ובזה יתפרש הקרא אדם כי ימות באהל, והיינו במי שממית עצמו על דברי תורה אינו טמא בעצמותו ורק כל הבא באהל וכל אשר באהל יטמא, אבל הוא עצמו טהור שדינו כחי. ובזה יתפרש מה יעביד אינש ויחיה ימית עצמו, הכוונה שממית עצמו על ד"ת וכמו שפירש בעל עקידה יקר בעיני ה' המותה לחסידיו, היינו המות שהחסידים עושים שממיתים עצמם על דברי תורה זהו יקר בעיני ד', ובאופן זה יחיה, היינו שדינו כחי ואין לו טומאה עצמיות, ורק הנוגעים בו ובאהלו נטמא, אבל מי שרוצה למות שיהיה דינו כמת להיות הוא עצמו טמא כטומאת שאר בע"ח במותם יחיה את עצמו בתענוגי עוה"ז. והנה בעיקר הסברא

בהא דהמת עצמו אינו טמא, כתבנו בספרנו נזר הקודש למנחות כ"ד ועוד מקומות. והנה יש לדון כזה גם במי חטאת שמטהר טמאים ומטמא טהורים, שע"כ אין להמי חטאת טומאת עצמן, ורק בנגיעה ובמשא מטמא, ובזה יש ליישב הא דפסק הרמב"ם בפרט"ו מפר"א ה"ז פרה ששתתה מי חטאת אעפ"י שנשחטה בתוך כ"ד שעות בשרה טהור שנאמר למשמרת למי נדה בזמן שהן שמורין אינן בטלים אבל בזמן ששתאן פרה בטלה שהרי אינן שמורין, וכתב מרן בכס"מ שאפילו טומאה לא מטמאה וכמו שאמר רב אשי דהוי משקה סרוח יעו"ש. וקשה הא לפי מה שכתב הרמב"ם בפר"ב מטו"א הכ"א וז"ל, כל משקה שנטמא ולאחר שנטמא נפסד ונסרח הרי זה בטומאתו לעולם יעו"ש. ולפי"ז לא מהני הא דנעשה משקה סרוח, אמנם אם אמרינן דהמי חטאת אין להם טומאת עצמן, אם כן מעולם לא נטמא בטומאת עצמן, אבל יש לדחות דע"כ יש בהמי חטאת נגיעה עצמיות משעה ראשונה ואם כן היתה נגיעה בהמי חטאת ונעשו משקין טמאין מטעם נגיעה עצמיות וגם קודם ששתתה הפרה היתה עליהם טומאת משקין מטעם הנגיעה בעצמותן, ודברי הרמב"ם צריך יישוב. אמנם נראה דזה תליא בדין טומאת בית הסתרים אם הוי נגיעה, ומצינו דפליגי בזה תנאי, והוא במשנה פרכ"ז דכלים מ"ט והובא בחולין ע"ב ובמנחות כ"ד סדין שהוא טמא מדרס ועשאו וילון טהור מן המדרס, אבל טמא מגע מדרס אמר רבי יוסי וכי באיזה מדרס נגע זה, ומבואר בתוס' חולין שם דפליגי בטומאת בית הסתרים, ורבי יוסי סבר דטומאת בית הסתרים אינו מטמא. עוד נראה דגם בעצם הדין דמת אין לו טומאה עצמיות לאו דכו"ע הוא דהרי לרבי שמעון בן פנחס שם בילקוט דיליף דמת מטמא במשא מק"ו מנבלה, וקשה הא אפשר למיפרך מה לנבלה שכן היא עצמה טמאה משא"כ במת דהוא עצמו אינו טמא וגם הרמב"ם בפר"א מטו"מ מביא דרשה זו יעו"ש, וע"כ דסבר ג"כ דהמת עצמו טמא ולהכי להני תנאי שוב אין להוכיח גם דהמי חטאת אין לו טומאת עצמו אעפ"י שלא כתיב בהו טמא, והיינו דהרי גם במת לא כתבה תורה טמא ומ"מ סברי דהוא עצמו גם כן טמא. וא"כ ע"כ גם במי חטאת כן הוא. לכן נראה דהרמב"ם שכתב דהמי חטאת ששתתה פרה בטלו מטעם דאין להם שמירה, סבר שהמים טהורים הם לגמרי, והוא מטעם דפסק בפרק כ"ג מכלים כרבי יוסי דטומאת בית הסתרים ליכא טומאה, וממילא הני משקין ליתא בהו טומאה כלל מטעם דלא נטמאו המי חטאת מטעם הנגיעה בעצמותה, כיון דהוי טומאת בית הסתרים, והנה ע"כ סוגיא דפסחים אזלא להני תנאי דסברי דטומאת בית הסתרים מטמאה, ובעינן לזה דהוי משקה סרוח, אבל הרמב"ם לא נחית לזה כלל, ולהכי כתב דכיון דבטלו תורת מי חטאת מטעם חסרון שמירה, להכי אין כאן טומאה כלל.

אמנם כל זה בהמי חטאת דאיתא טומאת בית הסתרים בהמשקין, משא"כ במת שהוא עצמו אין לו טומאה הכוונה שאין לו גם טומאת עצמו, גם לענין זה להיות נוגע במת, וזהו שאמדו רבותינו צדיקים במיתתן קרוים חיים, וכעין שאמרו בירושלמי הובא בתוס' כתובות ק"ג ד"ה אותו היום אין כהונה, והכוונה לפי קדושתו של רבינו הקדוש שלא נהנה מעוה"ז אין בו דין טומאה, וזהו שאמרו אנשי הנגב הרוצה שיחיה ימית עצמו, וכמו שפירש המהרש"א ויחיה. ובדבר השאלה ששאל אלכסנדרס מוקדון לאנשי הנגב מן השמים לארץ רחוק, או ממזרח למערב, יש בזה ביאור דברים בספר "באר הגולה" להגאון מהר"ל מפראג דף מ"ה בארוכה. פרק חמישי משנה אמר להם הממונה וכו' שמע והיה אם שמוע, וכתב הרא"ש אעפ"י שלא הגיע זמן ק"ש כדאמרינן ביומא ל"ז הקורא עם אנשי משמר לא יצא ידי חובתו, והם היו צריכים להקדים לקרות קודם הזמן כדי לעסוק בעבודת התמיד יעו"ש. וקשה טובא אם גם באמת הדין שאינם יוצאים ידי חובת קריאת שמע, אם כן מה תועלת יש בקריאתן קודם הזמן. והנה הכס"מ בפר"א מהל' ק"ש הי"ב מביא בשם הר' מנוח מפרש הא דאמרינן הקורא עם אנשי משמר לא יצא ידי חובת ק"ש בעונתה, אבל אינו צריך לחזור ולקרות, ואנשי משמר שאני שהיו טרודים בקרבנות יעו"ש, והכוונה בזה שקראו ק"ש בעמוד השחר, והרמב"ם שם כתב דמי שקרא אחר שעלה עמוד השחר יצא, והנה לפי"ז משמע דאנשי משמר קראו ק"ש לאחר שעלה עמוה"ש. והנה ראיתי אח"כ בגבו"א ליומא שם שהקשה בזה, ולפלא שלא הביא לדברי הרמב"ם והכס"מ, אבל הביא לדברי הראב"ד בפר"י מהל' תפלה הי"ג שכתב להביא ראיה דלא יצאו שאמרו חז"ל בברכת שמונה עשרה בעשרת ימי תשובה דהכוונה לא יצא היינו שלא יצא ידי ברכה כתקונה אבל אינו צריך לחזור, ומביא ראי' מהא דאמרו הקורא ק"ש עם אנשי משמר לא יצא והדבר ידוע שהיו קורין אחר עמוד השחר, וע"כ שלא יצא כתקונה אבל אינו צריך לחזור ולקרות יעו"ש. ובזה יש לתמוה על מרן הכס"מ שלא הביא הא ראיה דמיירי שקראו אנשי משמר אחר עמוד השחר מדברי הראב"ד, אבל עכ"פ יוצא מזה דע"כ מיירי שקראו אנשי משמר אחר עבוד השחר, ולא מקודם, ובשעת הדחק מותר לקרות ק"ש קודם זרחת השמש כהא דאנשי משמר. אמנם רש"י שם ביומא מפרש שהיו אנשי משמר קורין ק"ש קודם היום יעו"ש. ומשמע גם קודם עמוד השחר, וכן מדייק בגבו"א שם וקשה דלמה היו קורין אותה כיון שלא יצאו ידי חובתן. ונראה דשיטת רש"י כמו שמפרש ריש ברכות במשנה וז"ל, ומקמי הכי נמי לאו זמן שכיבה לפיכך הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו, א"כ למה קורין אותה בבית הכנסת כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה, והכי איתא בברייתא בברכות ירושלמי יעו"ש. ולפי"ז

יש לומר גם גבי אנשי משמר שהיו מתפללין על הקרבן שיעלה ברצון, להכי היו קורין ק"ש מקודם כדי לעמוד מתוך דברי תורה ובחרו בק"ש מפני שיש בזה גם קבלת עול מלכות שמים, ולהכי קודם שהתפללו היו קורין ק"ש, אבל הקורא עם אנשי המשמר לא יצא ידי חובתו. איברא דיש להעיד לפי"ז מדוע לא קאמר דגם אנשי משמר בעצמן לא יצאו ידי חובתן, וכמו שפירש"י בברכות שיוצא אדם ידי חובתו בק"ש שעל מטתו, ואם כן היה גם בזה להודיע שאנשי משמר בעצמם לא יצאו ידי חובתן. אבל לא קשה משום דאנשי משמר פטורין גם אחר כך מקריאת שמע מפני שעסוקין בעבודה והעוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל אחרים הקוראים עמהם חייבים הם לקרות כשבא הזמן החיוב שהוא קודם הנץ כהותיקין או לדידן עם זריחת השמש. אבל ע"כ א"א לומר דכוונת רש"י קודם היום שזהו קודם עמוד השחר, דהרי רש"י שם בברכות מפרש דכל זה שאמר להם הממונה היתה לאחר שסדרו האברים של התמיד על גבי הכבש ומלחום, ואח"כ באו ללשכת הגזית לקרות את שמע, ולפי"ז ע"כ מיירי לאחר שעלה עמוד השחר, דקודם לכן פסול וע"כ כוונת רש"י לאחר עמוד השחר, אבל רש"י סובר דאכתי לא מטא זמן ק"ש כלל מטעם דהלכתא כאביי דסבר דזמן ק"ש מתחלת אחרי הזריחה כמו שאמר ביומא ל"ז לשאר עמא דבירושלים, והרא"ש בברכות פר"ק סימן ט' כתב דהכי הלכתא כבתרא, ולפי"ז גם אנשי משמר אינם יוצאין, ורק מפני שאינם באים לחיוב מפני שהיו טרודים במצוה, תקנו להם לקרות ק"ש קודם התפלה כדי לעמוד מתוך דברי תורה להתפלל.

אמנם מזה שפירשנו בכוונת רש"י שהיו אנשי משמר קורין קודם היינו גם קודם עמוד השחר ג"כ, ועיקר הקריאה היתה בכדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה, וכמו שפירש"י ריש ברכות. - ויש לשדות נרגא משום דהתם יש לפרש דמיירי בבין השמשות דיש בזה עכ"פ ספק חיוב, ויש הוכחה לזה מירושלמי ריש ברכות, דאיתא שם בעי היאך הדין בספק קרא ק"ש ספק לא קרא, ופשיט נשמעיניה מן הדא הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו, וקודם לכן לאו ספק הוא ואת אמרת צריך לקרות יעו"ש. מבואר דהא דהקורא קודם לכן מיירי בביהש"מ, דאם לא כן אין זה שייכות להא דספק קרא ספק לא קרא דאיכא עכ"פ ספק דקרא ק"ש, משא"כ הקורא קודם לכן דהקריאה היתה שלא בזמן החיוב פשיטא דלא יצא, וע"כ מפרש הירושלמי הקורא קודם לכן, היינו בבין השמשות, וא"כ ע"כ גם רש"י ריש ברכות מיירי באופן זה, וא"כ מיירי שם בספק חיוב וקורין ק"ש כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה, אבל ליכא ראיה מזה לאופן שבודאי לא הגיע הזמן כמו הא דאנשי משמר קודם היום בודאי. אמנם עדיין יש מקום לפרש הקורא קודם לכן היינו קודם ממש, והיינו דע"כ הרמב"ם לא סבר כהירושלמי כאשר יבואר. - והנה

הרמב"ם לא הביא בהלכותיו הא דאיתא בירושלמי דהקורא קודם לכן לא יצא, ואעפ"י שכתב בפר"ב מק"ש ספק קרא ספק לא קרא דמחויב לקרות, אבל אין זה הכרח לספק קרא בין השמשות, וע"כ מפרש דהקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו היינו כפשוטו, אבל בקרא בין השמשות אעפ"י שספק הוי מ"מ יוצא, ונראה דהרמב"ם סובר דקורא קודם לכן, היינו בבין השמשות דיצא י"ח מדאורייתא, והוא מטעם דהרמב"ם דסובר ספד"א מה"ת לקולא, ה"נ אמרינן לקולא בקורא קודם לכן דיצא ידי חובתו בדיעבד ידי חובת מצות ק"ש, והא דספק קרא ספק לא קרא דמחויב לקרות מספיקא, וע"כ דמחויב הוא מדאורייתא, נראה דשאני ספק קרא וספק לא קרא מהקורא קודם לכן, והיינו דיש הבדל בין אם יש חזקת חיוב לבין אם ליכא חזקת חיוב, וזה הדבר דבספק קרא ספק לא קרא ע"כ יש כאן חזקת חיוב, והחיוב היה ברור וספק אם סילק החיוב ממנו, ובמקום חזקה סבר הרמב"ם דספיקא דאורייתא הוי לחומרא וכמו שהאריך בזה המל"מ בפר"ד דבכורות. - אמנם בקורא קודם לכן אין כאן חזקת חיוב ברור, דהרי אם בין השמשות לילה כבר עשה המוטל עליו, וא"כ עתה ספק הוי אם עתה מחויב, ולהכי בזה הוי ספד"א לקולא, והירושלמי אזלא למ"ד דספיקא דאורייתא לחומרא מה"ת, וביותר המשנה דברכות אליבא דר"א דסבר בכריתות י"ח ספד"א מה"ת לחומרא, והירושלמי סובר דגם רישא אליבא דר"א, והיינו למ"ד דרישא ג"כ ר"א כמבואר בריש ברכות דפליגי בזה אם רישא ר"א, וזהו שיטת הירושלמי, ולהכי סובר דקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו, אבל הרמב"ם לשיטתו השמיטה מהלכותיו, וגם הסוגיא שם דפריך דלמא ביאת אורו כפירוש התוס' ע"כ הכוונה דמספיקא יש להקל, והסוגיא אזלא דרישא לאו ר"א, ומיושב הקושיא של הדו"ח. והנה עדיין יש להקשות איברא דמדאורייתא הקורא קודם לכן אין צריך לחזור ולקרות, אבל הלא מדרבנן מחויב לחזור ולקרות, ואם כן אמאי לא הביא להלכה שמחויב לחזור ולקרות מדרבנן. ונראה דסבר הרמב"ם דחיוב ק"ש עם ברכותיה, ואם אמרינן דחוזר וקורא, והיה מחויב לקרות ק"ש עם הברכות, ושיטת הרמב"ם דבספק ברכה אזלינן להקל שלא לברך מטעם לא תשא וגו' דשיטת הרמב"ם דגם בברכה שאינה צריכה עובר בלא תשא, והוא איסור דאורייתא, ודלא כשיטת התוס' ר"ה ל"ג שהוא איסור דרבנן, ולכן אין מברכין ברכה מספיקא, ואם מחייבין אותו לחזור ולקרות מחויב הוא גם בברכותי', וזהו ג"כ שיטת הריב"א הובא בהגהות מיימונית פר"ג מתפלה אות ח' שאם היה קורא מבעוד יום ממש שהיה חוזר וקורא ק"ש על מיטתו עם ברכותי', והיינו שלא תקנו חכמים לקרות ק"ש בלא ברכות, וממילא לשיטת הרמב"ם בקורא ק"ש קודם לכן דהוי ספק ומדאורייתא פטור, ממילא שוב אין לחייבו מדרבנן מפני הברכות.

מבואר מזה דשיטת הרמב"ם דלא ילפינן לבין השמשות מהא דקרא קודם לכן לא יצא ידי חובתו וע"כ מפרש הקורא קודם לכן כפשוטו קודם זמן החיוב, וע"כ הכוונה דהזמנים הם מדאורייתא ולהורות דק"ש דאורייתא בהזמנים, וזהו גם כן כוונת רש"י. שם במשנה, וברכו את העם, ופירש הרמב"ם ועליהם אמרו וברכו את העם, שאנשי משמר ברכו עם העם, וכן פירש"י והברטנורא במשנה. והצל"ח בברכות שם הקשה דלמה אמרו העם אמת ויציב עם הכהנים שהרי זה היא ברכת ק"ש לאחריה. וכיון שלא קראו שמע עמהן, שהקורא עם אנשי משמר לא יצא למה אמרו אמת ויציב וכו' יעו"ש. וכן הקשה בספר חק נתן יעו"ש. והנה עתה נדפס ספר ברכה משולשת הקשה כן תוספת ר' יהודה החסיד וכן הקשה בתוספת הרא"ש. והיה נראה ביישוב שיטת רש"י דמיירי שהיו שם הרבה מישראל, והדין כששומעין ק"ש מצבור מחויבין השומעין לקרות עמהם אעפ"י שכבר יצאו כדאיתא בשו"ע סימן ס"ה, וא"כ הוא הדין באופן זה אף שאין יוצאין בק"ש זו מ"מ כששומעין קוראין שמע מחויבין השומעים העומדין שם לקרות עמהם, וממילא מחובין לברך גם אמת ויציב שהיא ברכה לאחריה. שם במשנה, ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא, והיינו שמשמר היוצא מברכין למשמר הנכנס כדאיתא ברכות י"א וכן פירש הרא"ש, וקשה הלא עתה אין כאן משמר הנכנס, משום דמשמר היוצא מקריב גם את המוספין כדאיתא בשלהי סוכה, וזה עתה בבוקר בשעת הקרבת התמיד של שחר אין זה זמן משמר הנכנס לקבל ברכה מהמשמר היוצא. - ומצאתי ברש"ש שהקשה בזה וכתב שלא היתה ברכה מיוחדת רק היתה נכללת בצור ישראל הוספת ברכה, והיינו שמלבד הברכה דאח"כ, וע"כ לפי פירושו זה הפירוש ברכו את העם לא כפירש"י בברכות עם העם אלא ברכו את העם. ויש בזה שברכו את המשמר הנכנס אעפ"י שאינם עתה עמהם יעו"ש. אבל אינו כן, מדהקשו התוס' שם מה זה ברכה שאין בה לא שם ולא מלכות יעו"ש, משמע שהיתה ברכה מיוחדת. עוד פירש דברכו את העם היינו שמברכין העם, שונה התנא דכמו כן מברכין למשמר הנכנס בזמנו, גם זה דוחק גדול דמשמעות המשנה דמברכין עתה, וגם עיקר הדבר לפרש שברכו את העם אינו מדויק דהלא אין כאן ברכה להעם, ורק שבח והודאה לד' על הבריאה של המאורות, וע"כ הפירוש וברכו את העם עם העם או כמו שאיתא בשיט"מ למחוק לגמרי את העם. והנה מוכח מדברי הראב"ד דהברכה להמשמר הנכנס נאמרה עתה, ומטעם זה הקשה מדוע מתפללין לאחר זריקה ולא מקודם והלא מוטב להתפלל גם קודם שחיטה כדי שיקובל הקרבן ברצון יעו"ש, הרי מבואר דמפרש דהברכה נאמרה עתה בזמן הקרבת תמיד של שחר, וע"כ צריך לומר דאעפ"י דהפרידה של היוצאים והנכנסים היתה בשבת לאחר

שש דהיינו לאחר הקרבת המוספים, אבל הברכה נאמרה מקודם בתמיד של שחר מפני שזה הזמן הוא שעת רצון לפני הקב"ה, ומתברכים הם המשמר הנכנס שלא בפניהם, ומוכח דלא בעינן שיהיה המתברך בפניו דוקא. והנה בהא דהקשה הראב"ד דטוב יותר לברך קודם השחיטה והזריקה דהתמיד בכדי שיתקבל הקרבן, יש לעיין הלא הברכה היא להמשמר הנכנס, ומה שייך זה להקרבן של שחר שהוא על ידי משמר היוצא, וע"כ דסבר הראב"ד דכיון דברכה זו מברכין עתה בעת הקרבת התמיד טרם בא משמר הנכנס, ע"כ יש בזה ברכה גם להמברך כדאיתא בחולין מ"ט, רבי ישמעאל אומר למדנו ברכה לישראל מפי כהנים ולכהנים עצמן לא למדנו כשהוא אומר ואני אברכם הוי אומר כהנים מברכין לישראל והקב"ה מברך לכהנים יעו"ש. וה"נ כשהכהנים דאנשי משמר מברכין למשמר הנכנס, ממילא הם מתברכין מהקב"ה שיעלה הקרבן לרצון. ומטעם זה מברכין ברכה זו למשמר הנכנס אחר שש, ובזה הקשה הראב"ד דלפי"ז היה נוח יותר לברכה זו גם קודם שחיטה וזריקה. משנה ב', אמר להם חדשים לקטורת וכו'. והנה קשה למה כתבה תורה בקטרות טהור כדכתיב בפ' תשא פ' ל' פסוק ל"ה ממולח טהור קודש, וכן בויקהל ל"ז פסוק כ"ט ואת קטורת הסמים טהור, לשיטת הסוברים דחיבת הקודש מדרבנן ועצים ולבונה מקבלין טומאה מדרבן מה שייך טהור לגבי מעשה הקטורת. והנה ראיתי בפירוש הטור על התורה בפ' ויקהל כתב וז"ל, ועל קטורת כתב טהור לומר שמקבל טומאה בחיבת הקודש עכ"ל. אבל לפלא שלא העיר דחיבת הקודש אינו אלא מצד מעלה דרבנן. - והנה לפי מה שביארנו בספרנו נזר הקודש על מס' זבחים דף מ"ד דף הספר, דלשיטת הרמב"ם לאחר שקדשו בכלי הוי חיבת הקודש דאורייתא, לפי"ז אתי שפיר גם דברי הטור דכוונתו באופן שנטמאו לאחר שקדשו בכלי שרת דבזה חיבה"ק דאורייתא. עוד נראה דשפיר יצוייר טומאה לקטורת שמקבל טומאה בתורת תבלין, וזהו בהצפורן לאחר שנשרה ביין קפריסין, ובלוע בו היין קפריסין ובזה מקבל טו"א כמבואר ברמב"ם פר"ד מטו"א ה"ד ובכ"מ, ועי' בספרנו נזר הקודש למנחות ל' דף הספר אות ה', ולא בעינן לזה מטעם חיבת הקודש. - וע"כ הא דחשבוהו לקטורת בהדי עצים ולבונה מיירי קודם ששרוהו להצפורן בהיין קפריסין, וביותר שהיין קפריסין אינו לעיכובא, וכמו"ש הבאר שבע בחידושיו לכריתות, אבל כיון שהיין קפריסין טוב לצפורן, להכי באה האזהרה שתהיה בטהרה, ועל זה אמרה תורה טהור. עוד נראה דהנה כשעשה חבילה של סממנים וישב זב על החבילה דמקבל טומאת מדרס כמו הא דכופת שאור שייחדה לישיבה, ואח"כ חזר מזה, וממילא בטלה הטומאה גם כן, והיינו מהטעם דכששימש מעשה עץ שימש, כמבואר בחולין קכ"ט. - איברא דהכא הטומאה בטלה

לגמרי אפילו מטומאת מגע, ולא דמי לכופת שאור שעכ"פ נעשה אוכל, מה שאין כן הסממנין שאינם בני קבולי טומאה כלל, אבל על כל פנים כיון שהיו מעיקרא בטומאה על זה אמרה תורה בקפידא לקטורת שגם זה לא נקרא טהור. א והנה חכ"א העיר אם נתן מ"ר בהקטורת אם חייב מיתה. - הנה לכאורה הדבר פשוט דכיון דכל עיקר הא דאין מכניסין מ"ר בעזרה הוא רק מפני הכבוד, אבל אם לאו מפני הכבוד שפיר הוי מ"ר בעניני הקטורת, ואם כן פשיטא אם עבר על איסור זה דמפני הכבוד שאין לחייבו מיתה, אבל יש מקום להסתפק בזה, והוא דכיון דבשביל מניעת מ"ר מביאין יין קפריסין ובורית כרשינא, ואם כן הוי עתה הא דמ"ר יתד. - ואפשר דאם מוסיף במקום שלא נצרך דחייב מיתה. ב אבל נראה דליתא בזה משום יתר כיון שאין זה ממיני הסממנים, אלא בא ליפות ולחזק הסממנים להכי לא נידון משום יתר, והיינו דהני מ"ר שאמרו חכמים שהן יפין לה הוא רק מצד התיקון הסממנים וע"כ שאין מעכב בחסר, ואין בזה חיוב מיתה, ולכן אינו מחויב מיתה גם ביתר, וכמו כן ביין קפריסין ובורית כרשינא אינם בעיכוב, וכן כתב בספר באר שבע בכריתות. ג וראיה לזה מהא דפריך הש"ס בזבחים צ"ה והא בעי שבעה סממנין וכו', ומשני אלא שאין מכניסין מ"ר במקדש יעו"ש, ואם אמרינן דלאחר שאין מכניסין מ"ר מפני הכבוד ממילא אם עיכב מ"ר בסממנים חייב מיתה, אם כן מאי פריך שם מהא דקטורת, הלא איכא למימר דשאני התם דכיון שאין להכניס מפני הכבוד ממילא הוי יתר וחייב מיתה, משא"כ לענין כיבוס הדם שאין חיוב מיתה בהכנסה לעזרה, א"כ שפיר יש להכניס מ"ד לעזרה בכדי לקיים מצוה דכיבוס, וע"כ צריך לומר דגם בקטורת ליכא חיוב מיתה בשעירב מ"ר בהקטורת, ומפני הכבוד אין מכניסין, וכמו כן אין להכניס הכא מפני הכבוד. איברא דעדיין יש להעיר דמדוע לא נימא דבשביל קיום המצוה דכיבוס יש להכניס לעזרה, ולא להשגיח על הכבוד, אבל יש לומר דהסוגיא פריך פירכא אחריתא טובה ואלימא טובא דהיינו דמיבלע להו בהדי שבעה, ובזה ליכא גם העדר הכבוד, אבל עכ"פ מוכח דבנותן מ"ר בהסממנים אין בו חיוב מיתה, וכמוש"נ. שם, בואו והפיסו מי מעלה אברים מן הכבש למזבח ראב"י אומר המעלה אברים לכבש הוא מעלה אותן על גבי המזבח. והנה הפייס מי שמעלה אברים מן הכבש למזבח שאמר הת"ק יש לעיין אם הכוונה שכהן אחד יהיה המעלה כל האברים, או דלמא שלכל אבר ואבר יהיו כהנים מיוחדים כמו שהיו נושאים ומניחים על הכבש היו הרבה כהנים וכל אחד ואחד היה מיוחד למה שהוא היה נושא. והנה איתא ביומא כ"ו במאי קמיפלגי מר סבר ברוב עם הדרת מלך ומר סבר מקום שכינה לאו אורח ארעא, והיינו דת"ק סבר דברוב עם הדרת מלך להכי תקנו פייס גם להעלאה מן הכבש למזבח,

ורבי אליעזר בן יעקב סבר דבמקום שכינה לאו אורח ארעא, ולהכי מי שעלה על הכבש היה מעלה על המזבח. - והנה לפי"ז לראב"י היתה נעשית העלאה בהרבה כהנים היינו אותן הכהנים עצמן שהיו מעלין על הכבש, ולפי"ז אם נפרש לת"ק שהיו הרבה כהנים להעלות מן הכבש להמזבח והיינו ע"כ כהנים חדשים יש בזה משום ברוב עם הדרת מלך שהיו הרבה כהנים עוסקים בזה. משא"כ אם אמרינן דכהן אחד היה המעלה כל האברים מן הכבש להמזבח, נמצא דיותר כהנים היו עסוקים בהעלאה לראב"י מלת"ק דסבר דכהן אחד היה המעלה, ומשמע מזה דלת"ק היה הפייס להאברים באופן שהרבה כהנים היו עסוקים להעלאה, כמנין הכהנים שהיו מוליכין להכבש. אמנם הרא"ש פירש הכא מי מעלה אברים מן הכבש למזבח, כהן אחד היה מעלה את כולן יעו"ש. ולפי"ז קשה הלא אין כאן המעלה דברוב עם לת"ק, והלא אדרבה לראב"י הרבה יותר כהנים העסוקים בעבודה זו דהעלאה. וע"כ צריך לומר דהכוונה ברוב עם הדרת מלך בזה שנעשית על ידי אנשים חדשים, כמו הכא שתהיה העלאה בכהן חדש, ולא שתהיה העלאה להמזבח באותן כהנים עצמן שהיו מביאין להכבש, וראב"י סבר דלאו אורח ארעא ע"כ הכוונה כמו שכתבו שם התוס' דלאו אורח ארעא שילכו אותן המעלין לכבש שילכו להם ויבוא אחר למלא את העבודה, והבזיון בזה שמניחין את האברים על הכבש והולכין, והרי זה כמניחין בחצי פעולה. שם משנה ד', מי שזכה בקטורת היה נוטל את הכף וכו' והבזך היה בתוכו מלא וגדוש קטורת וכו' וכן איתא ברמב"ם פר"ג מתו"מ ה"ה ומוסיף ומוליך הכף בידו, יעו"ש. שכן מוליך להקטיר שאוחז הכף עם הבזך, וקשה הא הוי כלי בתוך כלי וביומא נ"ח איתא בעא מיניה רמי בר חמא מרב חסדא הניח מזרק בתוך מזרק וקבל בו את הדם מהו מב"מ חוצץ או אינו חוצץ יעו"ש. וקשה מדוע לא פשיט רב חסדא ממשנה זו דתמיד דכלי שרת אינו חוצץ מפני שהוא מב"ב, ומצאתי בבאר שבע שהקשה בזה. ונראה דשאני הכא כיון דכן היתה הקבלה בקטורת תמיד הרי המה השני כלים ככלי אחת, מה שאין כן גבי קבלת הדם דהקבלה דהדם היתה תמידי במזרק אחד, וכיון שבא עכשיו לקבל את הדם במזרק בתוך מזרק, אם כן שינה מסדר הקבלה, בזה יש לחקור אם הוי חציצה, וביאור הדברים דכיון דגבי קטורת כן היתה הקבלה בזה האופן ע"כ כן היתה הלכה למשה מסיני, דפשיטא שכן נעשה מראשית ההקטרה בזה האופן, ואם כן אין מזה ראיה באופן ששינה אחד בקבלת הדם שתמיד היתה קבלת הדם במזרק אחד, והוא הניח מזרק בתוך מזרק, ובזה שפיר בעי רמי בר חמא אם הוי חציצה. והנה הרמב"ם בפר"ג מתו"מ ה"ד כתב וז"ל, מי שזכה בקטורת נוטל כלי מלא קטורת גדוש וכסוי היה לו, ובזך היה שמו, ונותן הבזך בתוך כלי אחר וכף היה שמו, ואוחז את הכף

בידו עכ"ל. ומקור הדין ממשנה זו דתמיד פר"ה, וקשה הא הוי חציצה להכלי שרת שהוא הבזך שבו הקטורת, וכמו שכתבנו שכן הקשה בבא"ש, וגם הרא"ש בפירושו הקשה בזה ג"כ דהרי מצינו ביומא נ"ח דמיבעיא שם בהניח מזרק בתוך מזרק אם חוצץ, יעו"ש. - והביאור בזה דיש לפשוט מזה דכלי בתוך כלי אינו חוצץ, והנה להרמב"ם דפוסק בפר"א מפסוה"מ הכ"א דבהניח מזרק בתוך מזרק אינו חוצץ מטעם דמן במינו אינו חוצץ, אפשר דמקורו גם כן ממשנה זו, וגם פשיטא ליה דדרך שירות בכך, אבל קשה מדוע לא הביא הש"ס שם ביומא למיפשט ממשנה זו דתמיד, וגם לפלא על מרן הכס"מ והלח"מ שלא נחתו לומר דהרמב"ם קבע להלכה ממשנה דתמיד דהכא. והנה הרא"ש מתרץ שני תירוצים, והוא בתירוץ ראשון כיון שהוא צורך עבודה לא הוי חציצה יעו"ש. ויש לעיין הלא אין הצורך בזה לעבודה ורק מפני שהבזך גדוש ופן יתפזר על הרצפה, להכי מניחו להבזך בתוך הכף, נמצא שהצורך לא הוי צורך עבודה ממש. והתירוץ השני כתב הרא"ש דהוי לקיחה על ידי דבר אחר ושמה לקיחה כדאיתא בסוכה ל"ו יעו"ש. והנה לתירוץ זה נחית גם בבא"ש ולא ראה דברי הרא"ש שלא היה נדפס בזמנו. אבל דחה לסברא זו בטעמים שונים, ובעיקר הדבר כתב דכיון דבעינן לקיחה בעצמו של כהן, ובאופן זה לא נקרא בעצמו של כהן, ורק משום דמב"מ אינו חוצץ נקרא גם כן בעצמו של כהן עכת"ד, אבל קשה עכ"פ היה להש"ס דיומא להביא פשיטותיו ממשנה זו. וראיתי למרן הגאון בספרו חידושי ר"ח הלוי שכתב דע"כ הרמב"ם לא סבר דלקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה מדסתם הדברים וכתב שאם היה דבר חוצץ בין ידו לכלי שרת דפסול, ולא חילק בזה מאומה, ובכל אופן פסול, ואם כן קשה קושיות הרא"ש דהיאך מוליך את הבזך בתוך הכף. והנה מחדש דשאני נידון זה דהבזך בתוך הכף הבא מדין הולכת הדם במזרק, והיינו דכל עיקר הא דבעינן עבודה בעצמו של כהן הוא רק במקום דבעינן ימין, מה שאין כן בעבודה שכשרה גם בשמאל, ליתא בזה הדין בעצמו של כהן ולא פסיל בזה חציצה, והנה הכא בהולכה דקטורת דהיכל לא בעי ימין, ואם כן ליתא בזה הדין דבעינן בעצמו של כהן ולא פסיל בזה חציצה, משא"כ בהולכת הדם במזרק למזבח דבעינן ימין, ופשיטא דבעינן בעצמו של כהן, להכי מיבעי שם בהניח מזרק בתוך מזרק אם זה הוי חציצה משום דבעינן בעצמו של כהן, עכת"ד יעו"ש. והנה לכאורה יש להקשות הלא בקטורת דיוהכ"פ דנוטל המחתה בימינו ואת הכף בשמאלו, ופריך הש"ס יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא, ומשני זו מרובה וזו מועטת זו חמה וזו צוננת יעו"ש. ועכ"פ מבואר דהמחתה צריכה להיות בשמאל והקטורת בימין ורק משום דלא אפשר, ומ"מ כתבו התוס' שם מ"ד ד"ה בכל יום, בשם הירושלמי בהא דתנן דהיה להמחתה

נרתיק של עור ולא היה חוצץ ומשני שקבעוהו במסמר ובטל לגוף המחתה יעו"ש. הרי חזינן דאעפ"י שכשרה בשמאל, ומ"מ הוי חציצה, ושמעתי שהעיר זה חכ"א. אמנם אי משום זה לא איריא דע"כ שאני בקטורת דיום הכפורים דלפני ולפנים כיון דע"כ בעינן שתי ידים דלא סגי להכניס הכף והמחתה בידו אחת, ובזה הוי ידו השמאלית כימין, וכיון דבעינן בעצמו של כהן, ממילא חציצה פוסלת, משא"כ באופן דסגי בידו אחת כמו הכא בקטורת דכל השנה אם בעינן ימין בעינן בעצמו של כהן, ואם לא בעינן ימין וגם בשמאל כשר, והיינו דלא נאמרה בזה כל עיקר של ימין לא בעינן גם בעצמו של כהן. עוד בזה דכיון דלא אפשר להיות המחתה עם הגחלים בימין ע"כ מוכח דזהו כוונת התורה ולקח מלוא המחתה היינו שתהיה הלקיחה בימין והקטורת בשמאל, וע"כ דהכשירה התורה שמאל ועבודה זו בשמאל הוי עבודה ממש והוי הכא שמאל כמו ימין בכל מקום, וע"כ כוונתו לחדש דבמקום שלא בעינן ימין הוא מטעם דלא הוי עבודה חשובה דליבעי ימין, וגם בכלי חול שפיר דמי, וא"כ אין זה שייכות כלל לענין דידן. אמנם בעיקר הדבר אם קטורת דכל השנה כשרה בשמאל צריכה תלמוד. והנה הגאון בספרו רבינו חיים הלוי ז"ל מוכיח מהמשנה דתמיד פר"ו מי שזכה בקטורת וכו' נתפזר ממנו לתוכו נותנו לו בחפניו התחיל מרדדן ויוצא, והרי במנחות י"ג איכא למ"ד הולכה שלא ברגל שמה הולכה, ולפי"ז הא נמצא דבשעת הקטרתו בשעה שהוא מרדד יש גם עבודת הולכה, ומדתנן דההקטרה היתה בחפניו, מבואר דהולכה בקטורת לא פסלה בהשמאל עכת"ד. אמנם נראה דכיון דהתם מיירי על המזבח, וכיון דכל המזבח ראוי להקטרה, להכי ליתא בזה תורת הולכה, ואין מזה ראיה להולכה ממש אל המזבח, וכן נראה מוכח מהירושלמי פר"ד דיומא ה"א דפריך שם למ"ד הילוך בזר פסול מהא דתנן נטל את המחתה בימינו ואת הכף בשמאלו יעו"ש, ואם אמרינן דגבי קטורת כשר בשמאל, א"כ אין זה ענין להולכה דדם, וע"כ דפשיטא להש"ס דהולכה דקטורת הדין כהולכה דגבי דם, וגם מהא דמצינו שם בירושלמי דשאני קטורת משום דלא אפשר משום דחד כהן עביד, ומדוע לא משני דשאני קטורת דכשרה בשמאל, משמע מזה דרק גבי יוהכ"פ משום דלא אפשר הכשירה תורה הולכה בשמאל, ומטעם זה אין ללמוד להולכה דדם, ואם כן אין ללמוד מקטורת דיוהכ"פ לקטורת דכל השנה, דאפשר בימין והרי זה כהולכה דדם, ושאני בהא דתמיד ששם היתה ההולכה על המזבח ממש, ואין זה ההולכה להביא אל המזבח. איברא ברא דיש לומר דכיון דעיקר ההוכחה מהמשנה דתמיד הוא למ"ד הולכה שלא ברגל שמה הולכה וא"כ יש לומר דהירושלמי אזיל למ"ד הולכה שלא ברגל לא שמה הולכה, ואין להוכיח מהמשנה דתמיד להכשיר הולכה בשמאל, אבל לפי"ז תליא האי

דינא אם הולכה דקטורת כשרה בשמאל בפלוגתא דהולכה שלא ברגל אם נקרא הולכה, וזה דוחק לאפושי בפלוגתא במה שלא נזכרה בש"ס, ועוד דלפי שיטת רבינו חיים ע"כ סבר רבינו הרמב"ם דהולכה שלא ברגל שמה הולכה שמזה מוכח דהולכת הקטורת כשרה בשמאל, אבל הלא הרמב"ם סבר להלכה דהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה כמו שפסק בפר"א מפסוה"מ הכ"ג, וא"כ אין להוכיח מהמשנה דתמיד להכשיר הולכת הקטורת בשמאל, וכן מורה גם לשון הרמב"ם בפר"ד מעבודת יוהכ"פ ה"א וז"ל, כבר ביארנו שהולכה בשמאל פוסלת בדם הקדשים ושארי העבודות, ולפיכך היו מן הדין שמוליך המחתה בשמאל וכף הקטורת בימינו עכ"ל. וע"כ הא דכתב שאר העבודות, כוונתו לקטורת, והוא מדמסיים דשאני קטורת ביום הכפורים, ואם היה כן הדין גם בקטורת דכל השנה אם כן אין זה חידוש בקטורת דיום הכפורים, ומשמע מזה דשיטת הרמב"ם דהולכת הקטורת דכל השנה היתה בימין. והנה בעיקר הדין במקום שכשר בשמאל דלא שייך חציצה מטעם דלא בעינן בעצמו של כהן מהא דר' ינאי דמכשיר הקומץ בהולכה אפילו בהמיינו, נראה דשאני התם כיון דלא בעינן כלי שרת דהרי אזלא שם לר' שמעון דלא בעי כלי שרת לאחר קמיצה, ואם כן אין מזה ראיה למקום דבעינן כלי שרת כמו גבי קטורת, ושפיר יש לומר דאפילו אם כשר הולכה בשמאל, אבל ע"כ בעינן כלי שרת ובעינן כהן, וא"כ הרי זה דומה להולכת הדם להא דמזרק בתוך מזרק דאיבע"ל להש"ס שם ביומא אם פסלה חציצה. ועוד דהא דרבי ינאי ע"כ דלא כהתוספתא דמנחות פר"ה דתני התם קבל בימינו ונתן לשמאלו או נתנו לפסול או נתנו לכלי חול בכולהו מהני חזרה ובנתנו לכלי יחזור לכלי קודש, וזה סבר גם רבי שמעון כמבואר שם, ומזה תקשה לרבי ינאי, והמפרש העיר בזה, ויש לומר דר' ינאי סבר כהברייתא דתניא שם במנחות שלא בכלי שרת ר"א ור"ש מכשירין במתן כלי. והכוונה שלא הניחן בכלי שרת אלא בכלי חול כדפירש"י. - ובזה פליגי הני תנאי, דהתוספתא סוברת דבעינן כלי שרת להולכה, ורק קידוש קומץ לא בעי ר' שמעון, אבל בעינן מתן כלי לכלי שרת להולכה על המזבח, והתנא דברייתא במנחות סבר דלא בעי ד"ש כלי שרת גם להולכה, ורבי ינאי אזיל לשיטת הברייתא שהובא שם במנחות, אבל כיון שהתוספתא סוברת דבעינן כלי שרת דוקא פשיטא דלא מהני ההולכה בהמיינו או במקידה של חרס, ולפי"ז אין מקום לומר דהרמב"ם תפס לדינא כרבי ינאי במקום שהתוספתא לא סברה כוותיה. והנה לפי"ז שפיר הקשה הרא"ש מהא דאיתא ביומא דאיבעא שם בהניח מזרק בתוך מזרק אם הוי חציצה, והכא בקטורת חזינן דלא הוי חציצה אעפ"י שחוצץ בין ידו לכלי שרת. ונראה דהנה לכאורה יש להבין עיקר קושיות הרא"ש דמאי מקשה דהוי חציצה הא ע"כ

כן היתה הקבלה בדבר הקטרת הקטורת משעה הראשונה בראשית ההקטרה של אהרן הכהן שלמדו משה רבינו, וע"כ כוונת הרא"ש להקשות לאידך גיסא היינו שמקשה על הסוגיא דיומא מאי קמיבעיא להו, הלא יש לפשוט מהא דקטורת דכלי בתוך כלי לא הוי חציצה מדמצינו כן בקטורת, ועל זה מתרץ הרא"ש דאין ללמוד מקטורת כיון דיש לומר דשאני התם דצורך עבודה הוא, והביאור בזה כיון דכן נמסרה ההלכה ממשה רבינו שנדרש לזה שני כלים, והני השני כלים כחדא נינהו, ולא דמי למזרק בתוך מזרק שהקבלה ממשה רבינו חד מזרק, וכשמוסיף עוד מזרק יש לומר דנחשב חציצה, ואין בידנו לחדש להכשיר כשנתן כלי בתוך כלי, ובזה אתי שפיר גם כן מה שמתרץ דהוי לקיחה על ידי דבר אחר, וסבר דלקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה, ואין זה סתירה לזה שכתבו התוס' יומא נ"ח וזבחים כ"ד שכתבו דלא מהני סברא זו לענין חציצה, משום דהכוונה אם רק יש לחלק דשאני בהא דקטורת מטעם דהוי לקיחה על ידי דבר אחר, ממילא אין ללמוד מהא דקטורת לענין הדם משום דבאיזה חילוק שיהיה, עכ"פ אין ללמוד מהתם, זהו מה שנראה לנכון בכוונת דברי הרא"ש. דף ל"ג משנה ה' מי שזכה במחתה נטל מחתת הכסף. והנה ביומא מ"ד ע"ב נתן טעם מדוע בשל כסף ולא בשל זהב, משום דהתורה חסה על ממונן של ישראל. - ונראה דרק באופן שהוי רק הכשר מצוה אמרו, התורה חסה על ממונן של ישראל כמו הכא דהחתייה במחתת שהוא הכשר מצוה לא היתה המחתה בשל זהב וסגי בשל כסף, משא"כ במחתה שמוליכין הקטורת על המזבח שהוא עצם המצוה היתה בשל זהב, וזהו ששנה התנא ועירן לתוך של זהב, ולא שייך בזה התורה חסה וכו' מפני שמצוה להדר המצוה בכל מה שמהודר ביותר, ועל זה אמרו אין עניות במקום עשירות. ובזה יש ליישב מה שקשה לכאורה למ"ד במנחות פ"ט למ"ד מלמעלה למטה מטעם אין עניות במקום עשירות, ופליג שם על מ"ד ממטה למעלה מטעם שהתורה חסה וכו', והנה לכאורה קשה למ"ד דלא אמרינן התורה חסה וכו' ממשנה דהכא דהיה חותה במחתת של כסף ולא בשל זהב מטעם דהתורה חסה וכו', ובבא"ש מצאתי שהקשה בזה בצ"ע. - אבל לפי מה שכתבנו דשאני הכשר מצוה ממצוה עצמה אתי שפיר דשאני התם במנורה שהמצוה לשער הא דמערב עד בוקר דהיינו שאמרה תורה תן לה מדתה היינו לעשות בחינה על ידי הדלקה. ובזה אתי שפיר גם בהא דגורלות של יוהכ"פ דפריך שם ביומא ל"ט, ונעבדה דכסף או דזהב, ומשני דהתורה חסה על ממונן של ישראל, הנה התם עיקר המצוה היא ההנחה לברר מי לד' ומי לעזאל, אבל עצם עשיית הגורלות הוי רק הכשר מצוה, ובזה אמרינן התורה חסה וכו'. אמנם קשה בהא דפריך הש"ס לעיל ל"א ע"ב בהא דמניחין האברים על שלחן של

שיש מכדי אין עניות במקום עשירות אמאי עבדי דשיש ניעבדו דכסף או דזהב, מדוע לא אמרינן דהתורה חסה על ממונן של ישראל, והנה התם הדחת הקרביים הוי ג"כ הכשר מצוה, והבא"ש כתב דלא אמרינן התורה חסה וכו' רק באופן שהממון הולך לאיבוד כמו הכא בהא דחותה הגחלין, ומטעם זה אתי שפיר דהתם גבי הדחת האברים על השלחן ליכא איבוד ממון בהשתמשות, ומטעם זה הקשה מהא דגורלות דגם כן ליכא איבוד ממון בהשתמשות, אמנם משום זה לא איריא דהתם ע"כ איכא איבוד ממון מצד אחר משום דע"כ אינם בשימוש רק לשנה זו ואח"כ טעונין גניזה, ואם כן אינו דומה לכלי שרת שמשתמשין בהן תמיד, והגורלות האלה אינן רק לפי שעה, ואין לך איבוד ממון יותר מזה. והנה לפי"ז תסוב הקושיא על הסוגיא דפריך וניעבדיה דכסף או דזהב ולא משני משום דהתורה חסה על ממונן של ישראל. ונראה דאעפ"י דהדחת האברים הם רק הכשר להקטרה, אמנם כיון שעכ"פ המה עצם הקרבן ולא בתורת שימוש להקרבן כמו כלי שרת וכדומה, ולהכי כיון שהם עצמותו של הקרבן בזה לא שייך לומר התורה חסה על ממונן של ישראל כמו דלא אמרינן בעצם הקרבן דתמיד התורה חסה על ממונן של ישראל, ואדרבה מצוה להביא מן המובחר, הנה כן בכל מה ששייך להקרבתו דהתמיד יש לעשות מן ההידור ביותר, כיון שהוא עצם הקרבן, ועל זה משני הש"ס דמניחין על של שיש לטובתו של הקרבן מפני דכסף וזהב מרתיח, ושל שיש מקדר, וזהו כבודו של הקרבן וכמוש"נ. שם נתפזר ממנו כקב גחלים והיה מכבדן לאמה. והא דנקט כקב גחלים משום דמחתת הכסף מחזקת ד' קבין ועירה לשל זהב שמחזקת ג' קבין ממילא הפיזור הוא קב. והיה מכבדן לאמה, מה שיש להקשות בזה, עיין בתוס' יומא מ"ו ד"ה כי פליגי. שם, ובשבת היה כופה עליהן פסכתר, והקשה בבא"ש דהרי איתא בפרק משילין ההוא עכברתא דאשתכח בי אספרמקי דרב אשי, ואמר רב אשי נקטיה בצוציתיה ואפקיה, ואם כן אמאי לא יהיה מותר להוציא השרץ לחוץ גם הכא אם נמצא בעזרה מפני הכבוד, ומה צריך לכוף עליו פסכתר יעו"ש. - ועי' במל"מ פר"ג מתו"מ ה"כ, והתפא"י שם במשנה מפלפל אודות שלא להרבות טומאה ומאה יעו"ש, תמוה דהלא בשביל טומאה גם בחול איכא בזה ואין הבדל בין שבת לחול. והנה בספר גאון יעקב על מס' עירובין ק"ד מתרץ דשאני הא דרב אשי דהוי כגרף של רעי דשרי לאפנויי. - וזהו רק בהדיוט דמאיס ליה אע"ג דכפי עלי' קערה, אבל במקדש כי כפי עלי' פסכתר סגיא יעו"ש, ולכאורה דבריו סתומין דמחלק בין הדיוט למקדש, והלא אם אמרינן דמאיס עליה והוי כגרף של רעי, א"כ מדוע לא אמרינן כן גם במקדש, ואטו מקדש קיל יותר, וגדף של רעי גם במקדש מותר להוציא. ואפשר דשאני גבי הדיוט דהכוונה כיון דלא מהני פסכתר משום דאכתי

השרץ מונח ברשותו, ומרגיש המאיסותא, וכל היום השבת המאוס אצלו, משא"כ במקדש שהוא של רבים ואין זה ביתו של כל יחיד ויחיד להיות שם קרוב להשרץ, דהרי יכול כל אחד לילך מזה המקום, וסגיא בכיסוי של פסכתר, מטעם דסגי בזה שמכוסה מעיניו בדרך הילוכו. עוד כתב שם דלא סגי בהא דרב אשי בפסכתר דלמא אתי אינש ושדי לקערה יעו"ש, וגם זה לכאורה מדוע לא חיישינן לזה גם במקדש. - ונראה דשאני בין יחיד לרבים, והיינו דבעזרה דאיכא רבים מדכרי אהדדי כדאיתא בשבת קמ"ז ע"ב, ולהכי שפיר התיר רב אשי כיון דהוי ביחיד, ואתי יחיד ושדי לקערה, ובמקדש ליכא להאי חששא מפני שרבים מצויין שם. שם במשנה ו', וראש המעמד היה מעמיד את הטמאים בשער המזרח. - והנה מדתנא ראש המעמד ע"כ הראש הזה שהוא ממונה על בית אב של אנשי משמר, והיה משגיח שכל כהן שהוא טמא יעמוד במקום הזה, היינו שלא ילכו לביתם, כדי שלא יאמרו שעצלים הם בעבודה ולכן לא באו, ולהכי היה החוב מוטל עליהם לבוא, והממונה היה מעמידן במקום הראוי להם, כן נראה מפירושו של הראב"ד והרא"ש. - אמנם נראה דזה תליא בהא דפליגי אמוראי בפסחים פ"ב דאיתא שם מ"ט רב יוסף אמר כדי לביישן, ופירש"י מפני שלא נזהרו מטומאה, רבא אמר מפני החשד, ופירש"י שלא יחשדם שמפני מלאכתן הן נחדלין מלבוא לעבוד עבודה יעו"ש. - והנה לפי הפירושים שכתבנו זהו לשיטת רבא שהוא מפני החשד, ויש להבין מדוע דחו הטעם דכדי לביישן. ונראה דכיון דקאמר שם הש"ס מאי בינייהו, ומשני איכא בינייהו מפנקי אי נמי דקא גדיל שישורא דמפני החשד ליכא, וכדי לביישן איכא, ולפי"ז איכא נפק"מ רבתי לדינא. אבל יש לעיין מדוע תפסו להטעם דמפני החשד ודחו לדברי רב יוסף דהלא יש בזה סברא נכונה אשר כדאי לביישן שיזהרו מטומאה, וזה ישנו גם במפנקי ומקא גדיל שישורא. ונראה דהנה הא דכדי לביישן איכא הני שנטמאו באונס, ולא נכון לביישן להענישן דאונס רחמנא פטריה, וא"כ אינן בני עונשין לביישן. - ולפי"ז מדוע לא קאמר הש"ס איכא בינייהו הני שנטמאו באונס, מזה מוכח דסבר הש"ס דברי רבא לעיקר שהוא רק מפני החשד, ולהכי תפסו המפרשים לדברי רבא לעיקר. כתב הרמב"ם בפ"ה מתו"מ ה"ה וז"ל, וראש המעמד כשהיה שומע את קולה היה מעמיד את הטמאים על שער המזרח מפני החשד, שידעו הכל שעדיין לא הביאו כפרתן עכ"ל. - והנה מפרש הרמב"ם מפני החשד שהוא לפי דברי רבא, אמנם מפרש שהממונה העמיד שם לאלו שממתינים לכפרתן, וזהו לשיטתו שמפרש הכא במשנה שהיה מעמיד המצורעים שכבר טהרו מצרעתם כדי שיהיו מזומנים לזרוק עליהם דם האשם, אבל יש להבין מה זה שאמר מפני החשד, מה שייך בזה חשד, ומרן הכס"מ מפרש כפירש"י שלא

יאמרו שמפני מלאכתן הם נחדלים מלעבוד עבודה, וזה תמוה כי אין שייכות לדברי הרמב"ם. והתוסיו"ט העיר בזה יעו"ש, והתוסיו"ט מפרש חשדא שלא יאמרו שאינם נכנסים לפי שאין נכבד בעיניהם המקום המקודש, יעו"ש. אבל קשה לפי"ז היאך יפרש הרמב"ם הא דאיתא בגמרא דאיכא בינייהו מפנקי וגדיל שישורא, דמזה מוכח דכל עיקר חשדא איכא מטעם ביטול מלאכה, וזה לא אתי שפיר לפי פירושו של התוסיו"ט לשיטת הרמב"ם. גם קשה מדוע השמיט הרמב"ם הנפק"מ שבש"ס דבהני דליכא חשדא דאלו אין מעמידין בשערי מזרח, ובלח"מ דחק בזה טובא. ונראה דהנה יש להבין מדוע מפרש הרמב"ם דהטמאים הם מצורעים שנטהרו מצרעתם וממתינים על דם האשם, ומדוע לא מפרש הרמב"ם טבולי יום מאיזה טומאה שהוא, וכמו שפירשו רש"י ותוס'. ונראה דהוקשה להרמב"ם הא דהקשו התוס' שם בפסחים ד"ה היה מעמיד וכו', מהא דאמרינן ביבמות ז' ובכמה דוכתי דטבול יום אינו נכנס במחנה לויה, ומה שתירצו התוס' שם דמיירי בעזרת נשים ולפנים נראה להרמב"ם לדוחק או דלא סבר כן. לכן מפרש דמיירי במצורעים שנטהרו מצרעתם וממתינין על דם האשם, ולהם הותר לכנס למחנה לויה כדאיתא ביבמות מתוך שהותר לכהונות הותרה לו גם לעמוד שם, וממילא כיון שכל הטמאים טבולי יום אסורים לעמוד שם, ממילא כל הרואה שעומדים שם כהנים ואינם נכנסים לפנים לעבודה, יש בזה חשדא שאינם חסים על כבוד המקדש, להכי הממונה מעמידם ומודיע שלהם הותרה לעמוד שם אעפ"י שהם מחוסרי כפרה, וזהו מפני שממתינים על דם האשם. והם והסוגיא דפסחים שם ע"כ אזלא קודם שחידשו דטובל יום לא יכנס למחנה לויה וממילא עומדים שם הטמאים טבולי יום כדין, אבל מדוע הממונה מעמידן שם ובזה פליגי רב יוסף ורבא, דרב יוסף סבר כדי לביישן, ורבא סבר מפני החשד, היינו שלא יאמרו שמפני ביטול מלאכה לא בא להכי מעמידן הממונה, אבל כל זה קודם שחידשו דטבול יום לא יכנס למחנה לויה, אבל כיון שחידשו דטבול יום לא יכנס למחנה לויה ע"כ מתפרשא המשנה במצורעים שנתרפאו מצרעתם, ובזה ליכא חשדא ממלאכה, דהרי כמו שיש לחשוב שלא באו מטעם ביטול מלאכה, הנה כמו כן יש לומר שלא באו מטעם שהם טבולי יום. - ולפי"ז אותם כהנים העומדים שם הם בחזקת טהרה, וממילא הוקשה לבני אדם מדוע אינם נכנסים לעזרה ואם כן איכא חשדא שאינם מכבדים את המקדש. ובזה אתי שפיר הא דהשמיט הרמב"ם הא האיכא בינייהו מפנקי וגדיל שישורא, משום דכיון דעכשיו שטבולי יום לא יכנסו למחנה:

וליכא חשדא דביטול מלאכה רק איכא חשדא דכבוד המקדש, וחשדא זו ישנה גם במפנקי וגדיל שישורא. ובזה מיושב שיטת הרמב"ם לנכון מה שפסק בהל' תו"מ, ולפי

מה שמפרש הכא המשנה דתמיד, והנה המהרש"א בפסחים שם מקשה על הרמב"ם מכח סוגיא דפסחים שם, לפי מה שביארנו אתי שפיר בס"ד. פרק ששי משנה ומניח את המערבי דולק שממנו היה מדליק את המנורה של בין הערביים. - והביאור בזה כמו דאיתא בספרי פ' בהעלותך, יאירו שבעת הנרות שומע אני שיהיו דולקים לעולם, ת"ל מערב עד בוקר, יכול כולם ת"ל לפני ד' תמיד שיהיה נר מערבי תדיר שממנו מדליק את הנרות בין הערביים, ע"כ, שמענו מזה דבהששה הנרות המצוה רק שיהיו דולקים מערב עד בוקר, ולא כל היום, אבל הנר מערבי שהוא לפני ה', בזה אמרה תורה תמיד שיהיה דולק גם ביום. ויש לעיין עיקר המצוה דתמיד הנאמרה בנר מערבי אם הכוונה שיהא נותן שמן הרבה שתהא דולקת גם כל היום, או שהכוונה שיתן שמן בבוקר לאחר שכבתה שתהא דולקת כל היום בכדי שיהיה מדליק את הנרות של בין הערביים ממנה. - והנה בדבר נתינת השמן מבואר בברייתא בשבת כ"ב ובמנחות פ"ט. שהיה שמן בנר המערבי כמדת כל הנרות, וע"כ כוונת התורה תמיד שיהא מדליק בבוקר לאחר שכבתה הדלקה מחדש עד בין הערביים. דאין לומר דכוונת התורה תמיד בנר המערבי מטעם הנס שהיתה דולקת מערב עד בין הערבים כמבואר בברייתא דכן היתה עד מות שמעון הצדיק, דע"כ לא שייך ציווי ד' לעשות על סמיכת הנס שזהו מעשה ד' ולא מעשה אדם, וע"כ הציווי ד' היתה שאם כבתה בבוקר כשארי הנרות שיוסיף שמן שתהא דולקת עד בין הערביים, עוד יש לעיין אם רואה בבוקר שכבתה הנר מערבי אם מחויב תיכף להדליקה בכדי לקיים הא דאמרה תורה תמיד, והיינו לעיין שלא תהיה הנר מערבי כבויה, או דלמא שהכוונה רק להדליקה למען להדליק ממנה לחברותיה ונראה להעיד בזה שפירש"י בחגיגה כ"ו ע"ב בהא דקאמר הש"ס מנורה לא כתיב בה תמיד, והוקשה לרש"י הלא גם במנורה כתיב תמיד, ומפרש דהכוונה תמיד מלילה ללילה כמו התמיד האמור בקרבן תמיד יעו"ש. ומשמע שליתא כלל הדלקה דנר מערבי גם ביום וכמו שפירש"י שם לפיכך כל היום אתה יכול לסלקה ולהטבילה, וקשה הלא זה הוי היפך מה דתניא בספרי, וגם פשטות המשנה הכא משמע ששנה התנא מניח את המערבי דולק, דמשמע שהנר המערבי דולק כל היום, ובדוחק אפשר לפרש שאם דולקת היה מניחה דולקת, אבל אם היא כבויה מניחה כמו שהיא, ורק בין הערביים היה דולק אותה מקודם, וממנה היה מדליק את חברותיה, אבל תמוה דהלא מבואר בספרי שבעינן שתהא דולקת תמיד היינו גם כל היום. והנה התוס' שם בחגיגה הקשו לרש"י ממשנה דתמיד דף ל' ע"ב, ולא הקשו ממשנה זו. - וע"כ דהתוס' סברי דמשנה זו יש לפרש כמו שפירשנו, ולכן הקשו ממשנה זו דמשמע שכל היום היתה דולקת, וכן מפורש בתוס'

מנחות פ"ו ד"ה ממנה, יעו"ש. וזהו משום דכתיב בה תמיד, והתוס' כתבו שם דאם מצא כבויה נותן בה שיעור שמן חצי לוג בכדי שתהא דולקת עד בין הערביים. ונראה דסבר רש"י דע"כ הא דאמרה תורה תמיד גבי נר מערבי הוא לאו דוקא לנר מערבי אלא לכל הנרות, ופירוש תמיד היינו תדיר כמו תמיד הנאמרה בעולת תמיד, ומזה עצמו מוכח כן מדחזינן שהיה נס בנר מערבי שהיתה דולקת כל היום בנס מוכח דלא נאמרה הציווי לבני ישראל שתהיה דולקת כל היום כולו, והיינו דאם הוזהרו בני ישראל על זה בודאי לא עשה הקב"ה להפקיע את ישראל ממצוה, וע"כ עיקר המצוה הוא מערב עד בוקר, ויש גם מצוה להדליק את הנרות מנר מערבי, והיינו דבין הערבים המצוה להדליק את הנר מערבי מאש של המזבח, וממנה מדליק את חברותיה זהו מדין התורה, ורק חכמים עשאו כן להדליק את הנר מערבי אם היא כבויה דהיינו לאחר שמת שמעון הצדיק, הוא משום דכיון דהיה נס בנר מערבי, מזה חזינן שזהו רצון הבורא יתברך. להכי תקנו חכמים דאם מצאו הנר מערבי כבויה להדליקה שתהיה דולקת עד בין הערבים. שם, ומדליקו ממזבח העולה. - והנה אם יש נר שדולקת עדיין פליגי בזה הרמב"ם והראב"ד, דהרמב"ם סבר דאפילו אם יש נר דולקת ג"כ מדליק ממזבח העולה, והראב"ד סבר דאם יש נר דולת מדליק את הנר המערבי, ולא בעינן הדלקה זו ממזבח העולה כמבואר בפר"ג מתו"מ הי"ד. שם משנה ג', מי שזכה בקטורת היה נוטל את הבזך מתוך הכף ונותנו לאוהבו או לקרובו, נתפזר ממנו לתוכו נותנו לו בחפניו. - המבארים קצרו בזה היאך היה מקטיר הקטורת שנתפזרו המונוחים בתוך חפניו של המקטיר האוחז גם את הבזך. - אמנם יש לדייק מפירושו של הרמב"ם שכתב יש בכף דבר מועט, והוא נותן אותו דבר מועט מן הקטורת בחפניו של מקטיר עכ"ל יעו"ש. וע"כ כוונתו בכדי שלא תקשה היאך אוחז את הבזך עם הקטורת שנתפזרו ביחד עם הבזך, ועל זה כתב שיצויר שאוחז הבזך בידו והקטורת שנתפזר בכף כיון שהוא דבר מועט שפיר מחזיקם, וכן מקטיר על המזבח היינו שנותן מהבזך על המזבח וגם מה שבחפניו נותן על המזבח ביחד עם הקטורת שנפל על הכף. אמנם הרא"ש בפירושו כתב וז"ל, ואין לומר מדהזכיר חפניו על המתפזר, מכלל דהשאר לא היה בחפניו, זה אי אפשר, דאם ההתפזר לבד היה נותן לתוך חפניו היאך ישא הבזך עכ"ל, מבואר מזה דסבר הרא"ש דכל הקטורת היה נותן לתוך חפניו, וממילא גם המתפזר היה נותן לתוך חפניו, והבזך לא היה תופס בידו. - מבואר מזה פלוגתא בין הרמב"ם והרא"ש בסדר ההקטרה. והנה בספר חק נתן מביא בשם ספר חזון נחום שכתב דכל הקטורת היה בחפניו, ומחפניו נתן על האש דרך כבוד, ולא מן הבזך, ומה שנתפזר גם זה נותן לחפניו משום דאם לא כן היאך ישא הבזך,

והמחבר השיג עליו יעו"ש. אבל לפלא שלא מדייק מפירושו של הרמב"ם בהמשנה, וגם סברת החזון נחום זהו שיטת הרא"ש כמו שכתבנו. פרק שביעי משנה, בזמן שכהן גדול נכנס להשתחוות וכו'. - פירש הרמב"ם והשתחויה זו לא תהא אלא בהיכל, ומשמע דסבר הרמב"ם דמותר כניסה להיכל להשתחוות אפילו בלא גמר עבודה, וזהו דסבר דהשתחויה בעצמה עבודה היא, והיינו דזה עצמה נחשבת עבודה, וכתב התוסיו"ט שכן משמע מהרמב"ם בפר"ב מביאת מקדש, וכתב הכס"מ שכך הם דברי התוס' אלא ששיטת הסמ"ג דהשתויה מותר רק בגמר עבודה יעו"ש. ונראה להוכיח כשיטת הסמ"ג כשאר יבואר. איתא במנחות כ"ז ע"ב מבית לפרוכת למ"ל דהיכל מחייב מבל"פ מבעי' יעו"ש. וקשה להפוסקים דסברי דמותר ליכנס להיכל להשתחוות דלמא רבתה תורה מבית לפרוכת שיהיה חייב בכניסה להשתחוות, דבהיכל מותר, ומזה הוכיח הגאון בטו"א שלהי חגיגה דע"כ בהיכל גם כן אסור כניסה לצורך השתחוואה יעו"ש. וכן כתב לדייק גם בספר קרן אורה בחידושיו למנחות יעו"ש. - ומכח זה החליטו דהשתחוואה בהיכל רק בגמר עבודה, וזהו כשיטת הסמ"ג, ובזה מיושב הא דפריך הגמרא שפיר דלמ"ל קרא מבל"פ היכל מחייב מביל"פ מיבעי', והיינו משום דהיכל ומבפ"ל שניהם שווים ואם אמרינן דמבל"פ אין שום השתחוואה אפילו בגמר עבודה, אם כן אכתי כש"כ יש להקשות מאי פריך הש"ס הלא יש לומר דהתורה רבתה דמבל"פ שיהיה' חייב בה גם בהשחוואה בגמר עבודה, והיינו לומר שאם השתחווה, וממילא שהה שם בהשתחוואה ללא צורך הרי הוא בלאו דלא יבוא דבהיכל שרי, ובמל'"פ כיון דבלאו הכי אסור אם כן רבתה תורה להיות באזהרה, וע"כ מוכח דהיכל ומבל"פ שווים בזה, וכל שמותר בהיכל דהיינו השתחוואה בגמר עבודה וגם מצוה איכא בזה שהוא דרך שירות בכך, ע"כ דישנו לדין זה גם במל"פ, ואין זה בכל השנה שאסור כניסה, וע"כ זה ביום הכפורים בגמר עבודה, ואם כן מוכח דדעת בעל טו"א והקרן אורה דהיתה השתחוואה בגמר עבודה ביום הכפורים. אמנם קשה מהתוספתא דכלים פר"א דאיתא שם כהן גדול נכנס לשם בכל שנה ושנה לעבודת יום הכפורים ארבע פעמים ביום (להקטיר קטורת ולהזות דם הפר, ולהזות דם שעיר ולהוציא הכף והמחתה) ואם נכנס חמש חייב מיתה יעו"ש, ועי' בבאר שבע. אמנם נראה ליישב דחשיב התנא ארבע פעמים המחויבים לעבודת היום, אבל מהא דמשתחווה בגמר העבודה לא חשיב מפני שאין זה בעיכובא, אבל מותר לו לכנס בגמר עבודה כמו שכל הכהנים היו עושים בגמר עבודה השתחוואה, הנה כן יכול לעשות גם הכהן גדול ביום הכפורים אחרי גמר כל העבודות וגם לאחרי הוצאת כף ומחתה וכמוש"נ. ובעיקר הענין מבואר בספרנו נזר הקודש למנחות שם והוכחה וראיה

לשיטת הסמ"ג. שם במשנה ג', והושיט לו הראש והרגל וסמך עליהן וזרקן. - והנה מצינו סמיכה בהאברים הנזרקין על המזבח אעפ"י שקיי"ל דאין סמיכה אלא בחיים. אמנם מבואר במנחות צ"ד ע"א אמר אביי משום כבודו דכהן גדול ופירש"י שתהא הקטרתו מעולה יעו"ש. וכן כתב התוסיו"ט. והביאור בזה דמשום כבודו של כהן גדול הוסיפו לו עוד עבודה להורות שעבודתו יותר חשובה לפני המקום ב"ה, וזהו כי ענין סמיכה הוא להוסיף קדושה, וגם היא שייכות לכפרה שהרי אמרה תורה בסמיכה וכפר אעפ"י שאינו מעכב כפרה, אבל כיון שאמרה תורה וכפר גם גבי סמיכה וגם מצינו בזה הוספת קדושה כמו שנאמר ונתת מהודך עליו, וכשהכהן גדול סומך על הבשר יש בזה הוספת קדושה מפני שהכהן גדול בעצמו קדושתו מעולה משארי הכהנים, ויש בזה גם כן כפרה יותר מעולה, כי התמידין באין גם לכפר כמו שאמרו רבותינו כי התמיד של שחר מכפר על עבירות דלילה, ושל בין הערבים מכפר על עבירות דיום, ובזה מראין לכהן גדול שעבודתו חשובה הן במעלת הקדושה הן במעלת הכפרה, וזהו ענין הנמצא בסמיכה, להכי היה סומך את ידיו על כל האברים הנקרבין על המזבח. - זהו מה שנראה בביאור דברי אביי שאמר משום כבודו דכהן גדול בדבר הסמיכה. שם במשנה, ושתי חצוצרות בידם. - הנה הכא במשנה לא תנא דהחצוצרות היתה של כסף ואיכא למימר דהיו מקרנים של כבש וכמו דתנן במס' קנין פר"ג מ"ו. אמנם התוס' במנחות כ"ח מביאים משנה דהכא בגירסא דהיו משל כסף, וסמך לזה מדתניא בתוספתא והובא שם בסוגיא דכשרים רק בשל כסף, ומטעם זה הקשו שם בתוס' דהלא מוכח דבאו גם מקרנים, ומכח זה מחדש הר"ת דבשל כהנים היו בשל כסף והלוים של קרני בהמה. והנה הרמב"ם בפר"ו מתו"מ ה"ו כתב סתם בחצוצרות ולא כתב של כסף, ואפשר שסמך על מה שכתב בפר"ג מכלי המקדש ה"ח, ההצוצרה היתה נעשית בשל כסף, וממילא כשכתב חצוצרה, הכוונה בשל כסף. והמל"מ בפר"ג דכה"מ שם כתב שלדעתו שיטת הרמב"ם דלכהנים היתה חצוצרה בשל כסף דוקא, ושל לוים כשר מכל מין, וזהו דשאני של לוים כיון דסבר הרמב"ם דעיקר שירה בפה, והכלים אינם באים רק לבסומי קלא, והיו עושים מן קרני בהמה. והנה יש לעיין בר"ה במקדש שהיו תוקעין בשופר ובחצוצרות כדאיתא במשנה בר"ה כ"ח וברמב"ם פר"א מהל' שופר ה"ב, באיזה חצוצרות היו תוקעין אם בשל כסף של כהנים או בשל קרני כבש של הלוים. ומסתברא שהיו תוקיעין בשל קרני בהמה כדי להזכיר אילו של יצחק. ובזה יש ליישב הא דאיתא במס' קנין ובע"ז מ"ז, שהיו חצוצרות מקרני בהמה. שם משנה ד', השיר שהיו הלוים אומרים. - הטור באו"ח סימן קל"ג כתב דהשיר לא היה מצותו אלא בבוקר, הסכים לזה הב"י יעו"ש. - וקשה מהא דאיתא בר"ה

ל' ונתקלקלו הלוים בשיר, וזה היתה בשיר של בין הערבים כמבואר בסוגיא שם. וראיתי בבאר שבע שהקשה בזה. אמנם ראיתי בשו"ת מהר"ם אלשיך סימן קל"ח שנשאל בזה ומבאר דבתמיד של שחר השיר מעכב, ובתמיד של בין הערביים אין השיר מעכב. וזהו כוונת הטור שכתב דמצות השיר אינו בערב, היינו משום שאינו בעיכובא. משנה, השיר שהלוים וכו'. תניא בערכין י"א, ת"ר השיר מעכב את הקרבן דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים אינו מעכב, מ"ט דר"מ וכו' ורבנן ההוא לאידך דר"א דאמר ר"א מה כפרה ביום אף שירה ביום. והקשו בתוס' דהא השיר בשעת ניסוך והניסוך אינו מעכב הקרבן דאדם מביא קרבנו היום ונסכים מכאן עד עשרה ימים. ונראה לפרש שיר מעכב את הקרבן היינו ניסוך שאם אין שירה אין ניסוך עכ"ל. והנה משמע מזה כיון דדרשי רבנן דשירה הוא ביום ע"כ כן הדין דאין שיר בלילה, ואם כן תמוה מדוע השמיט הרמב"ם להאי דינא, ובספרנו לערכין כתבנו זה בצ"ע. גם יש להבין והלא גם ר"מ ע"כ בעי קרא למידרש דשירה ביום ולא בלילה, וא"כ היאך דריש מהקרא לעכב את הניסוך. - ונראה דזה תליא בפלוגתא אם יש שידה בלא ניסוך, והיינו אם בעינן שתהיה השירה בשעת הניסוך דוקא, או דשפיר דמי אם השירה תהיה אחר הניסוך. והנה איתא שם אמר רבי שמואל ברבי נחמני אמר רבי יונתן שאין אומרים שירה אלא על היין, וע"כ הכוונה שהשירה היא בשעת הניסוך, ובירושלמי פר"ד דתענית ה"ה פליגי בזה רבי יוחנן ורשב"ל יעו"ש, ויש לומר דפליגי בזה גם רבי' מאיר וחכמים, והיינו דר"מ סבר שעיקר השירה הוא דוקא בשעת הניסוך, וזהו שאמר השיר מעכב את הקרבן וכמו שפירשו התוס' דהכוונה הניסוך. ולפי"ז לא בעינן קרא ללמדנו דהשירה היא ביום, והיינו דכיון דהניסוך הוא ביום מטעם דכתיב מנחתם ונסכיהם, והוקשו לשלמים, וכמו שכתב הרמב"ם בפר"ד ממעשה הקרבנות ה"ה, וממילא כיון דאין נסכים בלא שיר ולהכי כמו שהנסכים ביום כן השירה ביום, כיון דהשיר מעכב את הניסוך, וממילא לא בעינן קרא ללמדנו דהשירה ביום, וזהו שיטת רבי מאיר. אבל חכמים ע"כ כיון דסברי דהשיר אינו מעכב את הניסוך, והשיר יכול להיות אחרי הניסוך, ואם כן אפשר לומר דכשר גם בלילה כיון דאינו מקושר עם הניסוך, לזה בעי קרא ללמדנו דהשיר הוא ביום. והנה הרמב"ם דסבר דשיר מעכב את הניסוך והיינו דסבר דאין שירה בלא יין כמו שכתב בפר"ג מבה"מ ה"ב ובפר"ו מתו"מ ה"ה, נמצא דהשירה מקושר עם הנסכים ביחד, וזהו גם שיטת הרמב"ם לענין עיכוב כמו שביארנו בספרנו שם, ואם כן לא צריך הרמב"ם להביא להלכה דשירה ביום כיון דהשירה באה עם הנסכים ביחד. ובזה יש ליישב גם כן הא דבעי הש"ס שם י"ב בנסכים הבאים בפני עצמן אם טעונים שירה ולא איפשטא יעו"ש. וקשה הא יש לפשוט

מהא דדרשו דהשירה ביום, וע"כ דאתי הקרא לנסכים הבאין בפני עצמן, דאילו לנסכים הבאים עם הזבח כבר ידענו מזה דהוקשו לשלמים, והמנחת חינוך הקשה בזה ומסיים בצ"ע. אבל לפי מה שביארנו ע"כ בעי' זו קאי לר"מ דלא דריש הקרא לשירה ביום, והיינו דלא איצטרך לזה ודריש הקרא לעיכוב דהשיר מעכב הניסוך, וקיי"ל בזה כוותי' מטעם דקיי"ל דאין אומרים שירה אלא על היין. והנה בדבר הנסכים הבאין בפני עצמן, פסק הרמב"ם דאין טעונים שירה כמו שכתב בפר"ג מכה"מ ה"ב, וכן כתב בפר"ו מתו"מ ה"ח, וכתב מרן מפני דהוי בעי' דלא איפשטא פסק לקולא יעו"ש. ולכאורה מדוע לא ניזיל לחומרא כדין ספיקא דאורייתא לחומרא. ונראה דהכלי שיר בטח היו באים מתרומת הלשכה ואסור להשתמש בהם רק לצורך קרבן, וכיון דהוי ספק אם זה הוי צורך קרבן ואסור להשתמש, ואעפ"י שלא ראיתי מפורש שהיו הכלי שיר מתרומת הלשכה אבל מסתבר שכן היה. - ונראה דהא דאיתא בתוספתא דשקלים פר"ב והמזמרות יעו"ש. אמנם זה ניחא אם עיקר שירה בכלי, אבל למ"ד עיקר שירה בפה, הלא אין הפסד אם היו אומרים שירה על הנסכים הבאים בפני עצמן. והרמב"ם בפר"ג מכה"מ ה"ג כתב גם כן דעיקר שירה בפה, אבל ניחא מטעם דאעפ"י דעיקר שירה בפה היינו שזהו עבודת הלוים, אבל גם היו אחרים מנגנין גם בכלי שיר כמבואר שם ברמב"ם, ומטעם זה אין להחמיר בספיקא, מטעם שאסור להשתמש בכלי שיר מספיקא וכמוש"נ. שם במשנה, לחיי העולמים. - התוסיו"ט כתב שיש לומר חיי בציירי, ובהגהות חק נתן פליג עלי'. וכן בשו"ת שאילות יעב"ץ סימן קמ"א ח"א מאריך בהשגה על התוסיו"ט ומביא הרבה ראיות נגד התוסיו"ט. אמנם לדידן יש לנהוג כהתוסיו"ט מפני שכן פסק המג"א, והגר"א ז"ל שם הסכים לזה וכתב שכן עיקר לומר בצייר"י חי העולמים. כתב הרמב"ם בפר"א מק"פ ה"א, מצות עשה לשחוט פסח בארבעה עשר לחודש ניסן אחר חצות עכ"ל. הנה חשב הרמב"ם לשחיטת הפסח למצוה בפני עצמה, והקשה הגאון בספר מעין החכמה מדוע שאני מצות שחיטה של פסח משארי קרבנות דלא נחשב השחיטה למצוה בפני עצמה, אעפ"י דגם בחטאת כתיב תשחט החטאת, וכן באשם בשלמים כתיב ישחט, ומ"מ לא נחשב בשחיטה למצוה בפני עצמה. ונראה דהרמב"ם למד זה מהא דאמרה תורה ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל, דהכוונה שאחד שוחט עבור כולם כדאיתא בקדושין מ"א, דהביאור בזה דשלוחו של אדם כמותו ונחשב כאילו כולם שחטוהו כדאיתא שם בסוגיא, והנה זה שייך אם יש בזה מצוה, הנה למדה תורה דהמצוה נחשבת עבור כולם, אבל אם אמרינן דליכא מצוה בהשחיטה אלא הוא רק בגדר הכנה להקטרה א"כ אין זה שייכות ללימוד דשלוחו של אדם לומר שכולם עשו כיון דאין בזה מעלה בעשייה זו, ומוכח מזה

דשהחיטה בעצמותה היא מצוה בפני עצמה. ובספר המצות מצוה נ"ה מביא הרמב"ם לימוד למצוה זו הא דכתיב ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים, וע"כ דזהו כוונת הרמב"ם. ונראה דזה תליא בפלוגתא דר' יהושע בן קרחה ורבי יונתן שם בקדושין, דר' יהושע בן קרחה יליף שליחות מהא דושחטו אותו כל קהל עדת ישראל וכי כל הקהל כולן שוחטין, והלא אינו שוחט אלא אחד, אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו, והיינו דע"כ סבר דשחיטה הוי מצוה בפני עצמה, אבל רבי יונתן למד מכאן שכל ישראל יוצאין בפסח אחד, ולא דריש ללימוד לשליחות ע"כ סבר דשחיטה בפני עצמה לאו מצוה בפני עצמה היא, והרמב"ם ע"כ סבר כר' יהושע בן קרחה מדסבר דבעינן באכילה דפסח כזית לכל אחד ואחד כמו שכתב בפ"ב מק"פ הי"ד, וזהו דלא כר' יונתן דלדידי' לא בעינן כזית לכל אחד ואחד, כמו שפירשו התוס' שם בקדושין ד"ה ודלמא, ולזה שפיר כתב דשחיטת הפסח הוי מצוה בפני עצמה, והיינו דסבר הרמב"ם דאם שחיטה הוי מצוה מיוחדת המוטלת על כל איש מישראל, וגם אחד שוחט עבורם יש בזה מצוה על כל אחד מישראל מטעם שליחות, אבל אם אין בשחיטה מצוה אלא הכנה להמצוה של להלכות קרבן פסח הקטרת הפסח לא שייך בזה כלל גדר שליחות, וכיון דסבר הרמב"ם כר' יהושע בן קרחה דיליף שליחות מן ושחטו ע"כ מוכח דשחיטה הוי מצוה בפני עצמה, ולזה התכוון מה שכתב בספר המצות שמביא הקרא דושחטו אותו כל קהל עדת ישראל. ובזה יש לפרש גם כן הא דאיתא בירושלמי קדושין פר"ב ה"א מנין ששלוחו של אדם כמותו אמר רבי לעזר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערביים, וכי כולן שוחטין אותו והלא אחד הוא שוחט על ידי כולם אלא מיכן ששלוחו של אדם כמותו, ויידא אמר דא ויקחו להם איש שה לבית אבות וכי כולם היו לוקחין והלא אחד שהוא לוקח על ידי כולם, אלא מיכן ששלוחו של אדם כמותו, אמר רבי אסי שניא היא שאדם שוחט פסחו של חברו שלא מדעתו וכו' אבל אינו מפריש שלא מדעתו יעו"ש, ביאור הדברים דמאן דיליף מן ושחטו סבר דהשחיטה הוי מצוה בפני עצמה המוטלת על כל אחד ואחד מישראל, ולפי"ז אין אחד שוחט על כולם מפני שמפסיד המצוה ואין זה זכות, ומוכח מזה ששלוחו של אדם כמותו, ואידך סבר דשחיטה לא הוי מצוה מיוחדת ואם כן אין כאן הפסד מצוה וממילא יכול אדם לשחוט על ידי כולם מטעם הזכות, משא"כ לקיחה שאין אדם מפריש על חברו שלא מדעתו, והיינו דכיון שאמרה תורה ויקחו יש בזה מצוה דלקיחה על כל אחד ואחד, ומזה מוכ חדין שליחות. וכמו שפליגי בזה בירושלמי הנה פליגי בזה הראשונים גם כן והיינו הבה"ג בספר המצות לא חשיב שחיטת הפסח למצוה מיוחדת, והרמב"ם סבר כשיטה זו דהוי מצוה מיוחדת כמו שנתבאר. והנה האור זרוע בהל' פסחים סימן תכ"ד

כתב והקשה ה"ר יעקב מאורלינש זצ"ל למ"ל קרא תיפ"ל משום דזכין לאדם שלא בפניו והאי זכות הוא לו ששוחטין את פסחו, מיהו למאן דמפרש דזכין לאדם שלא בפניו הוי מתורת שליחות לא קשיא מידי ותו יש לומר דאי לאו קרא הו"א דחוב הוא לו שגוזל את המצוה, אע"ג דשחיטה לאו עבודה היא כדאמרינן בפר"ק דזבחים ובפר"ק דמנחות מ"מ מצוה לשחוט הלכך איצטרך קרא דשלוחו של אדם כמותו, והוי זכות ולא חובה עכת"ד. הרי מבואר כדברינו דכל עיקר הילפותא דשלוחו של אדם כמותו תליא במצוה, וע"כ אין הפירוש גם בהא דלקיחה בפסח מצרים מפני שהוא מצוה, ומבואר גם כן דשיטת האו"ז כשיטת הרמב"ם דהשחיטה בעצמותה בקרבן פסח הוי מצוה מיוחדת. והנה בס' דבר בעתו להגאון בעל פתח הבית על מס' פסחים בהל' ק"פ, מביא אשר הגאון מעין החכמה במקום אחר כתב להוכיח דשחיטת הפסח בעצמה מצוה היא מהא דאיתא ריש פרק אותו ואת בנו נוהג במוקדשין מנלן ומוכיח מקרא והקשו התוס' למ"ל קרא מהיכי תיתי דאינו נוהג במוקדשין, ותירצו דהוי סד"א אם אין לו בהמה אחרת להקריב פסחו יבא עשה וידחה לל"ת וכו', קשה הא לא הוי בעידנא דמיעקר לאו אלא ודאי דשחיטה עצמה הוי מצוה עכת"ד. ובזה ניחא דנקטו פסח ולא שארי קדשים. ויש לעיין בעיקר תירוצם של התוס' היאך סד"א דעשה דפסח ידחה לל"ת דאותו ואת בנו, הא הוי עשה דקודם הדיבור, ושיטת התוס' עפ"י הירושלמי בקדושין ל"ז דעשה דקודם הדיבור אינו מדחה לל"ת, וע"כ התוס' הכא אזלי אליבא דש"ס דילן ביבמות פ"ק דעשה דקודם הדיבור ג"כ מדחה לל"ת אבל תקשה לפ"ז לשי' הירושלמי דעשה דקודם הדיבור דאינו מדחה לל"ת וא"כ הקושיא במקומה למ"ל קרא דבקדשים נוהג אוא"ב, וממילא אין ללמוד מזה דהשחיטה של הפסח הוי מצוה בפני עצמה, אבל העיקר כמו שכתבנו. שם ה"ב, ואם ביטלה בשגגה פטור. והקשה בספר דבר בעתו, קשה פשיטא דאין מענישין על השוגג. ונראה דכוונת הרמב"ם דפטור מקרבן והיינו דאעפ"י דבמזיד איכא כרת, וכל חייבי כריתות בשוגג איכא קרבן, אבל שאני פסח דהוא רק ביטול העשה להכי בשוגג ליכא קרבן כדתנן ריש כריתות. שם ה"ג, אין שוחטין את הפסח אלא בעזרה כשאר הקדשים, אף בשעת היתר הבמות לא היו מקריבין את הפסח בבמת יחיד, וכל המקריב את הפסח בבמת יחיד לוקה שנאמר לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך עכ"ל. - וקשה טובא דהלא למה לן כל עיקר להאי דינא דהרי עכשיו שנאסרו הבמות, כששוחט את הפסח חוץ למקום המקדש הוי שחוטי חוץ וחייב כרת, וע"כ כל עיקר הלימוד דלא תוכל לזבוח את הפסח זהו ע"כ רק בשעה שהותרו הבמות, ולאחר שנאסרו הבמות שוב אין לזה היתר, ומה"ט לא כתב הרמב"ם כל עיקר דין במה, ולפי"ז כל עיקר האי דינא הוא רק מה דהוי מעיקרא

בשעת היתר הבמות, אבל אין זה דרכו של הרמב"ם לכתוב הלכה מה דהוי מכבר, ואין הדבר נוגע גם בלעתיד לכישבנה המקדש. עוד קשה דלשיטת הרמב"ם הרי זה דין מיוחד לגבי פסח, וכמו שכתב מרן בשם ר' אברהם בנו של הרמב"ם דבכל הקרבנות לא שנא קרבנות הצבור או קרבן יחיד אם הקדישן בשעת היתר במות והקריבן בשעת היתר במות פטור מכלום, ולולא שכתב בפסח לא תוכל לזבוח לא היה בו בשעת היתר במות אפילו לאו, והיינו דאתא ר' שמעון בברייתא לאשמעינן דפסח בלחוד חייב עלי' לאו, ולא פליגי רבנן בפסח כלל עכ"ל. והנה לפי"ז קשה דהלא מבואר בסוגיא זבחים קי"ד דיליף מזה ר' שמעון דהמקריב בחוץ מחו"ז חייב מלקות מפני שהוא ראוי לבוא לאח"כ יעו"ש, אבל לשיטת הרמב"ם דהלא אתי להורות דין חדש בפסח, אם כן אין ראיה מזה למחו"ז שחייב מלקות, דהרי חזינן דהלאו הוא רק לפסח לחודיא ולא לשארי קרבנות. ונראה דהנה מבואר בסוגיא שם בזבחים רבה אמר טעמא דר' שמעון כדתניא רבי שמעון אומר מנין לזובח פסח בבמת יחיד וכו' אי נימא אחר חצות כרת נמי נחייב, אלא לאו קודם חצות, והיינו דחידשה תורה דמחוסר זמן לשם פסח ישנו בל"ת, ויליף מזה רבי שמעון לכל הקרבנות כולם דבמחו"ז לוקה כמו שרבתה תורה גבי פסח הוא הדין בכל הקרבנות, והנה שם בסוגיא מדחה אוקימתא זו, דאיתא שם לא לעולם אחר חצות ובשעת היתר הבמות ולא הוי מחוסר זמן כיון דמיירי לאחר חצות, ודין הוא בפסח, וע"כ דכוונת הש"ס בהאי דיחוי לפרש שיטת רבנן דפליגי על רבי שמעון וסברי דמחוסר זמן פטור לגמרי, ורק דין הוא בפסח דאיכא לאו בשחט בבמה, וזהו דינו של הרמב"ם הכא, והיינו דבא ללמדנו לפרש הקרא דלא תוכל וגו' כמו שפירשו רבנן, ולא כר"ש דיליף מזה לדין מחו"ז בפנים, והוכרח הרמב"ם לזה שלא לפסוק כר' שמעון במחוסר זמן בפנים, וממילא קם דינא דמחוסר זמן בפנים אינו לוקה, וכתב הרמב"ם להאי דינא בבמה אעפ"י שאינו נוגע לדינא אבל זה נוגע לדינא דמחוסר זמן בקרבן דאינו לוקה. ומטעם זה יש לעיין הא דאיתא בפסחים צ"א, ורבי יוסי האי באחד מאי עביד לי' מיבעי' לי' לכדרבי שמעון וכו' שהוא בל"ת, ופירש"י אבל כרת דשחוטי חוץ ליכא ובשחיטת קדשים מוקי לה בקודם חצות דמחוסר זמן הוא וכו' יעו"ש. וקשה הלא רבנן פליגי בזה ומוקי לה בלאחר חצות, ורק דין הוא בפסח וכמו שכתב הרמב"ם, ולולא פירש"י יש לומר דרבי יוסי מוקי להאי קרא לדין פסח דחידשה תורה ל"ת בשחטו בבמה, ופירש"י צ"ע. ומצאתי באור שמח שהקשה לפירש"י. ויש לדייק כיון דהרמב"ם סבר כרבנן וזהו כפי' האוקימתא דמיירי לאחר חצות, ואם כן מדוע לא כתב לאחר חצות, ובלח"מ הקשה דהלא קודם חצות ליכא איסורא כלל כדאמרינן בזבחים שם, ומתרץ דסתמא כפירשו דאין נקרא פסח אלא לאחר חצות, אבל

קודם לכן הוי שלמים יעו"ש. הנה לכאורה כנים הדברים לפי מה דאיתא שם היתר במה לחבירו ופירשו התוס' ושעת היתר הבמות דקתני היינו קודם חצות דכשר בבמה שלא לשמה. אמנם נראה דהרמב"ם מפרש דהא דקאמרה הסוגיא דמיירי בלאחר חצות זהו רק להדחות דברי רבי שמעון דסבר דמיירי קודם חצות ולומר דמחוסר זמן לוקה, ורבנן סברי דהקרא מיירי לאחר חצות וליכא בזה מחו"ז, אבל אין הכרח לומר דדוקא לאחר חצות איכא משום לא תוכל לזבוח, אלא גם קודם חצות איכא משום לא תוכל לזבוח אם שחט לשם פסח, דכיון דחידוש דין הוא בפסח דאיכא לאו בשחיטה דבבמה אין הבדל בין קודם חצות לאחר חצות ואעפ"י דמותר קודם חצות לשחוט לשם שלמים, הנה גם לאחר חצות מותר לשחוט לשלמים אבל כששוחט לשם פסח לוקה, והא דמביא הלח"מ הא דאיתא בסוגיא יכול אף בשעת היתר הבמות זה לא דייקא דזה קאי לרבי שמעון ומוקי שם בקודם חצות, אבל לפי האוקימתא אליבא דרבנן אין הבדל בין קודם חצות לאחר חצות, וקאי בזה בל"ת אם שחט לשם פסח להכי כתב הרמב"ם להא דינא בסתמא. עוד יש לומר דהרמב"ם לשיטתו שסובר כבן בתירא בזבחים י"א דפסח ששחטו בשחרית אפילו בשלא לשמו פסול, וכמו שכתב בפרט"ו מפסוה"מ הי"א יעו"ש. נמצא דלא נעקר שם פסח ממנו דארבעה עשר, ולהכי יש איסור דלא תוכל לזבוח וגו' גם בשחטו קודם חצות בבמה, וכמו שנפסל אם שחט בעזרה בשחרית מטעם דשם פסח עליו, הנה כמו כן הלאו דלא תוכל לזבוח פסח בבמה איכא גם בשחטו לשם פסח בבמה קודם חצות וכמוש"נ. ויש לעיין אם המלקות על הזביחה לחודיא או דבעינן גם הקטרה, והנה בקרא כתיב זביחה, והרמב"ם כתב אין שוחטין אבל מסיים וכל המקריב את הפסח בבמת יחיד לוקה, משמע דהמלקות על ההקרבה, ולכאורה יש לומר דלרבא דסבר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, אם כן לא הוי הזביחה אלא נחירה, וממילא ליתא הקטרה כשרה, וחייב על הזביחה. אבל אפשר לומר דעיקר כוונת התורה שאסור לעשות פסח בבמה כדרך שעושין במקדש וא"כ העיקר הל"ת הוא כשעושה הפסח כדין וכדת במקדש ואין זה נפק"מ לדינא אלא בפירשוא דמילתא, משום יגדיל תורה ויאדיר. והנה לזה שכתבנו אם השחיטה פסולה מטעם אי עביד לא מהני, נראה דבזה גם רבא מודה דמהני, וזהו כמו שאמר רבא בזבחים ס"ט לענין שחו"ח אם הועילה לו שחיטת חוץ לחייבו כרת לא תועיל לו לטהרה מידי נבלה יעו"ש, וה"נ אם הועילה לו השחיטה להיות לוקה ע"כ תטהר מידי נבלה וממילא הוי שחיטה כשרה. ובזה יש לעיין אם יש בזה חיוב משום שוחט על החמץ להיות לוקה גם משום לא תשחט על חמץ דם זבחי, אבל נראה דלזה בעינן זבח כשר כדאיתא בירושלמי דבזבח פסול לא לקי משום שוחט על החמץ,

והקרבן בודאי נפסל בשוחט בבמה פסח, מטעם דכיון דאמרה תורה דזהו לאו מקום שחיטה עבור פסח, הרי זה כמו שחוטי חוץ רק כרת אין בו אבל הפסח פסול, ולענין אם מותר באכילה תליא בפלוגתת רש"י ותוס' בקדושין נ"ז ע"ב. והנה אם אשה כשרה בבמה מביא המל"מ בשם המהרי"ט לקדושין ל"ו שכתב מסברא דכיון דלא בעינן כהן אף אשה כשרה יעו"ש, והנה דן בזה בסברא, אבל הדבר מבואר להדיא בספרא פ' אחרי אות צ"ט, וזרק הכהן את הדם על מזבח ד', זריקת כהן במזבח, ואין זריקת כהן בבמה אף הגרים אף הנשים אף העבדים כשרים בבמה, וזה לפלא בשיט"מ לריש כריתות הסתפק באשה אם נתחייבה בהעלאה בחוץ מטעם שאינה בת העלאה בפנים ולא קרינן בה ואל פתח אהל מועד יעו"ש, ותמוה דהלא כיון שכשרה בבמה, והכלל דכל שכשר בבמה דאז אם עלה לא תרד כדאיתא בזבחים ס"ט ע"א דמליקת זר לא תרד מפני שכשר בבמה יעו"ש וכאן שאשה כשרה בבמה ממילא אם העלתה אשה אימורין על המזבח בפנים לא תרד, ממילא חייבת על זה בחוץ. והנה בספר מקור ברוך סימן א' העיר בזה, ורק הקשה מהא דאיתא בפסחים ס"ג אמר רב פפא הלכך כהן המקטיר את החלב עובר בל"ת, ומדוע נקט כהן כיון דגם זר ואשה שכשרים בבמה ואם העלו על המזבח לא תרד, ואם כן יש לחייבם על העלאה על המזבח כשיש להם חמץ. אבל נראה דלא קשה משום דלענין איסור דלא תשחט על החמץ בעינן הקטרה כשרה, היינו הקטרה שמרצה, וכדאיתא בירושלמי דבעינן דוקא קרבן כשר ולא פסול וע"כ דלא סגי בזה שלא תרד מעל המזבח שזהו רק מפני שנעשה לחמו של מזבח, אבל ע"כ חסר בזה ריצוי וכמו שפירש"י בזבחים צ"ב במשנה, הלכך ע"כ בעינן הקטרה כשרה היינו שמרצה, אבל כשהעלו פסולין חסר בזה ריצוי, ואעפ"י שהפסח מותר באכילה זהו מטעם אחר משום דהוי כנאבדו האימורין, אבל להתחייב משום לא תשחט על חמץ בעינן הקטרה כשרה דוקא. והנה במנחת חינוך מצוה פ"ט רוצה לומר דלהכי בעינן כהן מטעם ההיקש דאיתא שם בסוגיא משום דכתיב לא תשחט ולא ילין לומר דכל שישנו בלא ילין ישנו בלא תשחט, ואזהרה זו מוזהרת על הכהן יעו"ש. נראה דזה לא הוי כוונת ההיקש, דעיקר ההיקש בא ללמדנו דהל"ת דלא תשחט איתא גם בהני דלא מעכבי כפרה וכן פירש בהמאירי, אבל אין מזה הוכחה דבא ללמדנו דבעינן כהן, ועוד דע"כ גם הבעלים דהפסח שלהם מוזהרים בלא ילין, לכן נראה דהכוונה דבעינן הקטרה מעליא, ולא סגי הא דאם עלה לא תרד להכי בעינן כהן, ואעפ"י שהרמב"ם כתב בפר"א מק"פ ה"ה סתם ואחד המקטיר, ע"כ גם כן כוונתו מי שכשר להקטיר. שם ה"ד, שחיטת הפסח אחר חצות, ואם שחטו קודם חצות פסול, ומרן לא הראה מקורו. - אבל כן איתא בזבחים י"ב אלא אמר רבי יוחנן פוסל היה בן בתירא בפסח

ששחטו בי"ד שחרית בין לשמו בין שלא לשמו, וכן פסק הרמב"ם בפרט"ו מפסוה"מ הי"ד, ושם הראה מרן לסוגיא דזבחים, וכן תנן במשנה פסחים ס"א שחטו קודם חצות פסול משום שנאמר בין הערבים יעו"ש, ולכאורה קשה מדוע מעכב כיון דלא שנה עליו הכתוב לעכב וכמו שאם נזרק דם הפסח קודם לתמיד כשר ופירש"י שם דאע"ג דאמרן יאוחר דבר וכו' אבל לא מיפסל בהכי משום דלא שינה עליו הכתוב לעכב, והא דלא פירש"י כן גבי שחיטה משום דשחיטה לאו עבודה היא, ופשיטא שלא יופסל עבור הקדימה, ואם כן לפי"ז הכא בשחיטת הפסח מדוע נפסל עבור הקדימה דקודם חצות, ואפשר לחלק בין קדימת הסדר לקביעה דהזמן, והיינו דלענין שינוי הסדר בעינן קרא לעכב, אבל בקביעות דהזמן הכוונה דקודם לזה הוי כמו ששחט בשאר ימות השנה ולא בעינן לעכב דממילא הוי עיכובא. עוד נראה לפי מה דאיתא בירושלמי בפסחים פר"ה שלהי ה"ג לענין שחטו לפסח קודם לתמיד כשר, ותני כן יכול אם קדם פסח לתמיד לא יאוחר דתמיד תלמוד לומר תעשה ריבה יעו"ש, הרי דרבתה תורה דפסח קודם לתמיד כשר, ומזה שמעינן דכיון דלא רבתה תורה דאם שחט לפסח קודם חצות דכשר, מזה שמעינן דקודם חצות פסול, והא דפירש"י מטעם דלא שינה הכתוב הוא לענין זריקה משום דהא דרבתה תורה מתעשה זהו לענין שחיטה, והיינו כמו שאיתא שם בירושלמי משום דאם שחיטת הפסח קודם לתמיד פסול אם כן הרי זה כאילו לא נשחט ופשיטא שהתמיד בא אחריו, אבל בזריקה הוי אמינא כיון דעכ"פ כבר נשחט הפסח בכשרות, וגם זרק הדם הפסח קודם, דאז יש מקום לומר דהתמיד נפסל, על זה פירש דאפילו הכי כשר מטעם הואיל ולא שינה הכתוב, וראיתי באור שמח שנחית לזה. אמנם נראה דיש בזה גם שנה הכתוב לעכב מהא דאמרה תורה לא תשחט הפסח ועדיין החמץ קיים הרי דתלה הכתוב שחיטת הפסח בזמן איסור החמץ שהוא בחצות היום, והרי זה כשנה הכתוב לעכב, ולהכי אם שחט הפסח קודם חצות פסול. שם, ואין שוחטין אותו אלא אחר תמיד של בין הערבים, אחר שמקטירין קטורת של בין הערבים, ואחר שמטיבין את הנרות וכו', וקשה מדוע לא חשיב החביתין שהכהן גדול מקריב המחצה בין הערבים. - ואפשר מפני שזה בא בהקטרה עם התמיד ביחד כמו שכתב הרמב"ם בפר"ג מתו"מ הל' י"ח וז"ל, חביתי כהן גדול מצות עשה להקריבן בכל יום מחצה בבוקר עם תמיד של שחר ומחצה בין הערבים עם תמיד של בין הערבים עכ"ל. והיינו דבשעה שמקריבין את התמיד מקריב כהן גדול את החביתין, ומרן לא הראה הזה מקום שהקטרת החביתין היתה עם התמיד ביחד. שם ואם שחטו אחר חצות קודם תמיד של בין הערבים כשר

ויהיה אחר ממרס בדם הפסח עד שיזרוק דם התמיד, ואח"כ יזרוק דם הפסח. נראה דזה מיירי באופן ששחטו להתמיד:

אבל אם עדיין לא שחטו להתמיד יזרוק לדם הפסח קודם שחיטת התמיד, וזה מוכח מסוגיא דזבחים צ"א דמשני שם דמיירי דשחטינהו לתרווייהו יעו"ש, אבל הרמב"ם סבר דהבעי' נפשטא כמבואר ברמב"ם פר"ט מתו"מ ה"ג, וכתב שם עבר ושחט את שאינו תדיר וכו' מקריבו, ואח"כ שוחט את התדיר, יעו"ש. ולפי"ז ה"נ אם התמיד לא נשחט עדיין גומר זריקת הפסח, ואח"כ שוחט את התמיד, כן נראה, וע"כ הרמב"ם סמך בזה על מה שכתב שם. ויש לעיין בפסח שני ששחטו קודם חצות אם לא נפסל, והיינו דבמצוה שעל גופו דין פסח שני כפסח ראשון, ועל זה קאי הא שנאמר ככל חקת הפסח יעשו אותו פסחים צ"ה, ומסופקני אם הזמן שחיטה הוי מצוה שעל גופו, או דלמא דזה הוי מצוה שלא על גופו, והנה התוס' ביומא כ"ט ומנחות מ"ט, הסתפקו אם פסח שני קרב אחר התמיד מטעם דבפסח ראשון כתיב בערב ובין הערבים, ובפסח שני כתיב בין הערבים לחודיא, להכי אפשר שבא קודם התמיד. והנה אם אמרינן דהזמן הוי מצוה שבגופו א"כ הרי זה גם כן בכלל חקת הפסח, וע"כ דסברי התוס' דזמן השחיטה לא הוי מצוה שבגופו, אבל יש לחלק דשאני זמן דבין הערבים שבא לאחר התמיד שאינו בעיכובא גם בפסח ראשון, משא"כ בשחיטה דקודם חצות דהוי בפסח ראשון לעיכובא ואם שחטו מקודם פסול, אם כן יש לומר דגם בפסח שני בעינן שחיטתו לאחר חצות לעיכובא. ולא מצאתי לזה מפורש דבעינן שחיטתו של פסח שני שבא לעיכובא לאחר חצות דוקא. ואם כן יש לומר דהא דאמרה תורה בין הערבים הוא למצוה ולא לעיכובא, והנה יש מקום לומר דכשר גם קודם חצות, וזהו כי בפסח ראשון אמרה תורה זמן שחיטה בשעה שהוא מוזהר בתשביתו, וזה ליתא בפסח שני כיון שנשחט גם על החמץ. וצ"ע. כתב הרמב"ם בפר"ד מק"פ ה"א השוחט את הפסח על בני חבורה ואמר להם לאחר זמן אותו הפסח ששחטתי עליכם שלא לשמו שחטתי, אם היה נאמן להם סומכין על דבריו, ואם לאו שורת הדין שאינו נאמן, והרוצה להחמיר על עצמו הרי זה משובח ויביא פסח שני, עכ"ל. וכתב הראב"ד וז"ל, א"א אין כאן שבח שאם היה פטור אינו יכול להביא פסחו נדבה על תנאי שלמים, ודברי הרמב"ם תמוהין טובא דהרי כתב ואם לאו דהיינו שהאיש אינו נאמן עליו, וא"כ הפסח עומד בכשרותו, ואם כן יצא ידי פסחו, מטעם שאין השוחט נאמן לפסול הפסח שיצא בכשרותו, ואם כן היאך יביא פסח שני, והרי הוא חולין בעזרה, ולהביא פסח שני בתנאי שלמים גם כן אינו יכול כמו שכתב הרמב"ם עצמו בסוף פר"ג, וזו היא כוונת הראב"ד בהשגה, ומרן בכס"מ כתב דהכוונה של הרמב"ם שימנה עם

אחרים בפסח שני, שפיר הקשה בזה בלח"מ דהרי הוי זה שלא למנוייו, והיינו דכיון שכבר יצא ידי פסחו בראשון, ואסור לו לאכול בפסח שני מטעם דהוי שלא למנוייו. ונראה לכאורה לומר מילתא חדתא בכוונת הרמב"ם וזה הדבר, דהנה יש לדייק בלשון הרמב"ם שכתב והרוצה להחמיר על עצמו, מדוע מדייק על עצמו, והלא לפי מסת הענין היה להרמב"ם לומר והרוצה להחמיר הרי זה משובח, ומדוע מדייק על עצמו, ומה בא למעט, אבל נראה דיש לחקור אם השוחט על החבורה הוא אחד מהבני חבורה והוא אומר ששחט את הפסח שלא לשמו כיון שהדין שאינו נאמן, והפסח עומד בכשרותו אם השוחט הזה גם כן יוצא ידי חובתו בפסח הזה, וע"כ צריך לומר שכיון שאינו נאמן לפוסלו, הנה גם הוא יוצא בזה, אבל עליו קלע הרמב"ם למטרה לומר ואם הוא רוצה להחמיר על עצמו הרי זה משובח, כיון דהוא בעצמו יודע שהפסח פסול, רשאי להחמיר ולהביא פסח שני, והוא מטעם דדינו בפסח ראשון כדין שוגג, וזהו דכיון דמצד הדין כשר לא הוי כמזיד על פסח ראשון רק דינו כשוגג, ולגבי עצמו נאמן בשאומר ברי, ומיושב בזה השגת הראב"ד. אמנם אם נפרש דהכא מיירי שהוא מבני החבורה, פשיטא שנאמן מטעם מגו שמתוך שנאמן על עצמו כדאיתא בגיטין נ"ד מתוך שנאמן להפסיד שכרו יעו"ש, והכא אם יש לו חלק בהקרבן פסח פשיטא שיש להאמינו, אבל אי אפשר לפרש כן בפרי"ט מפסולי המוקדשין הט"ו שמביא גם כן להאי דינא וכתב וז"ל, אבל אם אמר לו זבחים שהקרבתי לך באותו היום נתפגלו, ואותן הטהרות נטמאו, אם היה נאמן לו סומך על דבריו, ואם לאו שורת הדין שאינו נאמן, והרוצה להחמיר על עצמו הרי זה משובח עכ"ל, והתם ע"כ מיירי על הבעלים, ואין להכהן חלק בהקרבן. והנה התם בפסוה"מ שייך חומרא בין הא דטהרות, וגם בהזבחים שייך חומרא שיש לו להביא קרבן אחר ולהקריבו על תנאי בנדבה, אבל זה ליתא בקרבן פסח שני וכמו שהקשה הראב"ד. והנה זה אין להקשות דהכא כתב הרמב"ם ברישא אם היה נאמן להן סומכין על דבריו, משמע דבעינן דוקא אם היה נאמן להן, ואילו שם בפסולי המוקדשין כתב דלא נחשדו ישראל על כך, והיינו דתמיד נאמן, וכן איתא בתוספתא פר"ב דתרומות, אבל זה לא קשה משום דהתם מיירי שאמר מיד, והכא מדייק הרמב"ם וכתב ואמר להם לאחר זמן, וע"כ הכוונה כמו שאיתא בתוספתא דפסחים פר"ב דאמר שם רבי יהודה עד שלא התחיל בו נאמן משהתחילו בו אינו נאמן, והביאור בזה דעד שלא התחיל בעבודה אחרת נאמן, אבל לאחר שהתחיל בזריקה אינו נאמן על השחיטה ששחט שלא לשמו, וזה אינו דומה לזה שכתב הרמב"ם בפסולי המוקדשין דמיירי גם לאחר יום או יומים, ומשמע דהכא בפסח אם לא אמר כלום עד לאחרי הזריקה לכו"ע אינו נאמן, ופשיטא

דלאחר שאכלו הפסח אינו נאמן, וזהו שכתב הרמב"ם לאחר זמן, דהכוונה ששהה איזה זמן. דבזה בעינן אם הוא נאמן, והיינו דבזה יש מקום לחשדא ובזה בעינן אם נאמן הוא להם, והיינו שנאמן להו כבי תרי כמו"ש מרן, ואם לאו, הכוונה שהוא רק בגדר עד אחד שורת הדין שאינו נאמן. והנה בעיקר הא דכתב הרמב"ם והרוצה להחמיר הרי זה משובח ויביא פסח שני, זה ליתא בתוספתא, ולפי שאין דרכו של הרמב"ם לכתוב דין מעצמו ובמקום שכותב דעת עצמו כותב ויראה לי, והכא משמע שדין זה מפורש, ובתוספתא שלפנינו ליתא זה, ואפשר שמדייק מדתנא בתוספתא שורת הדין, משמע שיש בזה גם לפנים משורת הדין, ומפרש הרמב"ם דיש בזה הדין דהרוצה להחמיר, וממילא מובן שהכוונה בחומרא דפסח שיביא פסח שני. ונראה דהרמב"ם מיירי שאמר ששחט שלא לשמו אחרי השחיטה, אבל קודם זריקה, והכוונה לאחר זמן היינו ששהה מזמן השחיטה איזה זמן ולא אמר תיכף לאחר השחיטה רק שהה איזה זמן, אבל מיירי קודם זריקה, ובזה אתי שפיר דהרוצה להחמיר היינו שאמר שאינו רוצה בכפרת הזריקה, וממילא לא מהני הזריקה גם בדיעבד, כיון שאמר שאינו רוצה בריצוי, עי' בערכין כ"א, ובספרנו נזר הקודש שם דף ע"ד דף הספר דמבואר דבעולה אם אמר שאינו רוצה בכפרה אינו מכפר מטעם דבעינן בכל קרבן לרצונו, וע"כ דגם בקרבן פסח כן הדין דאינו מכפרת הזריקה מע"כ, וביותר הכא שיש לו טענה צודקת שחייש לדברי העד שאמר ששחט שלא לשמו, ומטעם זה שפיר מביאין פסח שני כדין מי שלא עשה בראשון יעשה את השני. ותצא מזה דאם כל החבורה מחמירים על עצמן ואומרים שאינם רוצים בריצוי דפסח זה, ממילא טעון הפסח עיבור צורה ויצא לבית השריפה, ואם אחד מחבורה מחמיר על עצמו ואומר שאינו רוצה בריצוי הפסח, ג"כ רשאי, והפסח נשאר לבני הבורה הנשארים, והמחמיר יביא פסח שני, וכל זה דוקא קודם הזריקה, אבל לאחר הזריקה מודה הרמב"ם להראב"ד, זהו מה שנראה בביאור דברי הרמב"ם בס"ד. כתב הרמב"ם בפר"ב מק"פ ה"ו שחטו למולים וזרק הדם לשם מולים וערלים פסול, (שהזריקה חמורה שהוא עיקר הקרבן) כוונתו שנותן טעם מדוע שאני זריקה משחיטה דגבי שחיטה כתב דשחט למולים ולערלים כשר ולגבי זריקה פסול, ולזה כתב מפני שהזריקה עיקר הקרבן, וכתב מרן דפליגי בזה רבה ור"ח וסבר הרמב"ם כר"ח. אמנם בש"ס פסחים ס"א איתא זרקו לערלים, - ומשמע אבל אם זרק למולים ולערלים כשר גם לר"ח, וכן סברי התוס' ד"ה רב חסדא, יעו"ש, והרמב"ם חידש דגם בזרק למולים ולערלים גם כן סבר רב חסדא דפסול, אבל קשה מנין להרמב"ם לחדש זה, ועוד הלא קיי"ל אין מחשבת אוכלין בזריקה כדאיתא בפסחים ע"ח. אמנם חזינן דע"כ סבר הרמב"ם דלשם ערלים גרע טפי משארי

פסולין שהמה מטעם שלא לאוכליו, וזהו מדחזינן שפוסל בזרק למולים ולערלים, וזה ליתא בשאר שלא לאוכליו, ועי' בלח"מ שכתב גם כן טעמו שזהו שיטת הרמב"ם אבל טעמא בעי מדוע חמירא ערלות משארי שלא לאוכליו. והנה נחזה האי ערל היכי דמי, אם מיירי במתו אחיו מחמת מילה הלא לשיטת רש"י ביבמות ע"א דאוכל הוא בפסח, וע"כ דמיירי הסוגיא במומר לערלות, וכן משמע בסוגיא דקאמר לרבה הואיל ואי בעי מתקן נפשי', וע"כ דלא מיירי במתו אחיו מחמת מילה, אלא מיירי במומר לערלות, ובידו לתקן את עצמו בכל עת. ולפי"ז האי ערל שהוא מומר הלא דינו כבן נכר שאין מקבלין ממנו קרבן, ובזה תקשה מה שהקשה הר"ת לרש"י דהלא למ"ל קרא דערל לא יאכל בפסח הלא דינו כבן נכר, מטעם שהוא מומר. אמנם נראה דלר"ח אתי שפיר דחידשה תורה שפוסל בע"מ לכפר גם באופן שמכוין למולים ולערלים, דאילו בן נכר לא הוי דומיא דעליו מפני שאינו בר כפרה כלל, ואפילו תשובה לא מהני כמבואר, מה שאין כן האי ערל הוי דומיא דעליו, משום דאי בעי מתקן נפשי', ולרבה חידשה תורה דלא הוי דומיא דעליו, ודינו כמו בן נכר. ופסק הרמב"ם כרב חסדא דהוי האי ערל דומיא דידי' ופוסל, אמנם זהו רק בזריקה מפני שזהו עיקר הקרבן דהיינו הכפרה, והאי ערל שהוא אינו בר כפרה ולא שייך בזריקה הוי חידוש התורה שפוסל השני שעמו, וחידוש דין הוא מגזיה"כ, ובזה יובדל זריקה משחיטה דגבי שחיטה לא שייך זה מטעם דהתורה אמרה דהמנוין על השה הוא רק מי שכשר לאכילה, ובמחשבה בשחיטה למי שאינו ראוי לאכילה הוי המחשבה כדליתא וכמו שכתב הרמב"ם בהלכה הקודמת והאחרים כאילו לא חשבו עליהם". ובזה מיושב גם מה שהשיג הראב"ד שכתם דלרב אשי הלא בעינן כולי ערלות בין בשחיטה בין בזריקה, אמנם לשיטת רש"י דע"כ האי ערל היינו מומר לערלות ע"כ איכא חידוש דין דמקצת ערלה פוסל, וע"כ הא דאמר רב אשי דבעינן כולי ערלות, זהו לרבה דסבר דערל לא הוי דומיא דעליו, והנה זה מיירי בזריקה דכתיב ונרצה לו, דהריצוי הוא בדם, ורב אשי חידש דגם בשחיטה כן הדין, אבל הרמב"ם שפוסק כרב חסדא, ולשיטת רש"י דע"כ מיירי במומר לערלות, וזהו גם שיטת הרמב"ם, ואם כן חידשה תורה דבזריקה גם מקצת ערלה פוסל, כן נראה בביאור דברי הרמב"ם ושיטתו בזה. להלכות חגיגה כתב הרמב"ם בפר"א מחגיגה וז"ל, הראיה האמורה בתורה היא שנראה פנים בעזרה ביום טוב הראשון של חג ויביא עמו קרבן עולה בין מן העוף בין מן הבהמה. וכתב מרן דהלא בסוגיא חגיגה ז' תניא לא יראו פני ריקם בזבחים וכו' ומה הן עולות, ופירש"י דהביאור זבחים בהמות הזבוחים בסכין ולא עולת העוף שהיא נמלקת וכו', ועוד דהתנא ממעט בהדיא עופות, ומביא בשם הר"י קורקוס דהרמב"ם לא היה

גורס בברייתא עופות אלא מנחות ממעט יעו"ש. ונראה דחיליה דהרמב"ם מהא דתניא ערל וטמא פטורין מן הראיה, ומפרש הסוגיא מטעם דחיוב ראיה תלוי בביאה לעזרה, וכיון שאינן בביאה ליתנהו גם בהבאה יעו"ש. ואם אמרינן דכל עיקר הראיה היא רק בבהמות אם כן בלאו הכי ליתנהו בהבאה מטעם חסרון סמיכה, וכמו שהקשו התוס' שם חגיגה ד' גבי טומטום אמאי לא מייתי על תנאי, ואם הוא אשה ליהוי נדבה, ויש לומר דמבטל לי' מסמיכה וכו' יעו"ש. וה"נ גבי ערל וטמא מדוע קאמר הש"ס דילפינן מובאת שמה והבאתם שמה הלא בלאו הכי אינן בהבאה מטעם שלא לבטל מסמיכה, ומזה מוכח דמקיימין עולת ראיה גם בעוף דלא בעי סמיכה, ולהכי ילפינן למעט ערל וטמא מפני הגזירת הכתוב מדתלא התורה חיוב הבאה במי שישנו בביאה לעזרה. אמנם שיטת התוס' דהתנא ממעט עולת עוף מראיה והוא מהא דפריך הש"ס לעיל ד' למה לן קרא זכורך למעט וכי איצטרך קרא למעוטי ספיקא, והיינו כיון דלא אפשר לקיים סמיכה, וקשה לכאורה דהלא איצטרך קרא למעט שלא יביא עולת עוף, והיינו דאי לא זכורך למעט טומטום הוי אמינא דמחויב בראיה להביא עולת העוף דלא בעי סמיכה כדאיתא גיטין כ"ח, וע"כ דסברי התוס' דליתא קיום ראיה בעולת העוף, אבל ע"כ לשיטת הרמב"ם דסבר דיש קיום עולת ראיה בעוף אם כן אין לפרש דהא דפריך הש"ס למ"ל קרא למעט טומטום שהוא מטעם חסרון סמיכה, אלא הוא מטעם דלא בעינן קרא לספיקא וכמו שפריך הש"ס בעלמא דלא בא הכתוב למעט ספיקא. או שיש לומר דמפרש הרמב"ם דסברת הש"ס דלא אפשר להביא קרבן מטעם שמא יביא חולין לעזרה, וכן מפרש הר"ן בחידושין לחולין כ"ב כי זה הוא כוונת הש"ס הכא, ומיישב גם כן הא דלא מייתי על תנאי בנדבה, והיינו כמו שהקשו התוס' הכא דאם הוא אשה ליהוי נדבה, ועל זה כתב הר"ן שם וז"ל, וכי תימא יתנדב ויביא על הספק, לאו קושיא היא שאין לו חיוב להתנדב בספק ראיה, עכ"ל. ביאור דבריו דכיון דספק אם יש עליו חיוב, אין להטיל עליו חיוב להביא קרבן נדבה על תנאי. ולכאורה דבריו תמוהין והלא כיון שיש ספק חיוב מדוע לא יעשה להוציא עצמו מספק ככל ספיקא דאורייתא. ונראה דכוונת הר"ן דספק ראיה לאו ראיה היא, וממילא גם כשיביא קרבן על תנאי לא יצא מידי ספיקא בקיום ראיה, כיון שספק ראיה לאו ראיה היא, ועל זה לא אמרה תורה ולא יראו פני ריקם, כיון שלאו ראיה היא, דהתורה אמרה ראית פנים, פנים של ודאי, וע"כ דהרמב"ם גם כן מפרש הסוגיא דזהו כוונת הש"ס דלא בעינן זכורך למעט טומטום, ועל זה משני אביי דבא למעט כשביציו מבחוץ. אמנם קשה טובא דהלא בכל מקום שאמרה תורה זבחים יש בזה למעט עופות שאינם בכלל זבח וכמו שאיתא בזבחים קי"ט זבחים ולא מנחות זבחים ולא

עופות, הרי דמלת זבחים יש בזה מיעוט למנחות ולעופות גם כן, ועי' במל"מ שהקשה בזה, יעו"ש. וכן איתא בזבחים צ' והרי הוא אומר זבח ועוף אינו זבח יעו"ש. ובירושלמי חגיגה פר"ד ממעט עופות ומנחות מקיום מצוה דשמחה מדכתיב זבח. וגם מהברייתא עצמה יש לדייק דאם אמרינן דלא גריס הרמב"ם עופות בברייתא אלא בא למעט מנחות לחודיא, אם כן למה לי' להתנא למיתני תרי בבי בדינא קמייתא ממעט למנחות בבנין אב דחגיגה דזבחים דוקא בדמיון לחגיגה, ובדינא בתרא מטעם לשלמים מבנין אב דחגיגה דבעינן ראויה לו דהיינו עולה דכולה כליל ולא שלמים, וקשה דלמעט מנחות בדינא בתרא סגי, ודינא קמא למ"ל. אבל אם אמרינן דהתנא בא למעט עפות דהיינו עולה שפיר בעינן לדינא קמא גם כן דהיינו דאעפ"י שיש בזה הדמיון לחגיגה בראוי לו מפני שעולת העוף כולה כליל, אבל אין בזה דמיון לחגיגה, מטעם דחסר התנאי דזבחים, ועי' בטו"א שמדייק גם כן בזה. ונראה לפרש דבאמת הגירסא להרמב"ם כמו שהוא לפנינו, אמנם הרמב"ם מפרש להברייתא דמעיקרא סבר התנא למידרש בנין אב לחגיגה דבעינן זבח דוקא וממעט עוף ג"כ, אבל לבסוף דבא למעט שלמים מבנין אב לחגיגה דבעינן ראוי לו, וגם עולת עוף בכלל, סבר דהבנין אב הזה הוא העיקר ולא בעינן זבחים שיהיה דומה לחגיגה משני הצדדין דהיינו שיהיה זבח וגם ראוי לו, אלא התנא חזר מהבנין אב הראשון וסבר דהעיקר הבנין אב השני דבעינן ראוי לו, והי' לו להרמב"ם הוכחה מהא דבעינן קרא למעט ערל וטמא מהא דובאת שמה והבאתם שמה כמו שכתבנו, וכיון שסבר דהבנין אב בהא דראוי לו הוא העיקר, ממילא אעפ"י שעולת העוף אינו בכלל זבח, מ"מ אינו ממועט כיון שדומה לחגיגה בהבנין אב בזה שקרינן בעוף העוף הראוי לו. אמנם לפי"ז יש לעיין דאם אמרינן דהבנין אב השני הוא העיקר דבעינן דומיא דחגיגה בראוי לו, א"כ לפי"ז בכהן שמנחתו כולה כליל והוי שפיר ראוי לו, וכמו כן ישראל בשהביא מנחת נסכים שיכול אדם להתנדב בכל יום כדאיתא בזבחים פ"ד ומנחת נסכים כולה כליל, ויש לומר דבעינן דומיא לחגיגה שהוא בעל חי, ומנחות אינו דומה לחגיגה בזה, וליתא בבנין אב לחגיגה. אמנם לכאורה קשה לשיטת הרמב"ם מהא דאיתא בכורות נ"ו דאיתא שם דרשא למעט מעשר בהמה לקוח מהא דאמרה תורה כן תעשה לשורך לצאנך מה בכור אינו בלקוח וכו' ופריך ואימא תנהו ענין לעולת ראיה דליתא בלקוח יעו"ש. וקשה לשיטת הרמב"ם דעוף איתא בעולת ראיה אם כן היאך נפרש הא דאמרה תורה בקרך וצאנך לעולת ראיה דליתא בלקוח, דלפי"ז תקשה למה כתבה תורה בקר וצאן כיון דגם עוף איתא בזה, וממילא נשמע דלא בא הכתוב למעט עולת ראיה. ומזה משמע כשיטת התוס' דעוף ליתא בעולת ראיה. - ומצאתי בספר אור שמח שהעיר בזה ומתרץ דהש"ס

לא נחית לזה לתרץ כן משום דתקשה ואימא חגיגה, ועל זה שמתרץ דבעינן שאין קבוע לו זמן, ממילא מתורץ גם מן העוף, עכת"ד. אמנם נראה דיש ליישב כפשוטו דכוונת הש"ס דאם מביא עולת ראיה מבקר וצאן למעט לקוח, וכשמביא מן העוף כיון שאינו דומה לבכור כשר גם לקוח. כן נראה בביואר שיטת הרמב"ם בס"ד. כתב הרמב"ם שם בפר"א וז"ל, ומי שבא לעזרה ביום ראשון ולא הביא עולה לא דיו שלא קיים מצות עשה אלא עובר על לא תעשה שנאמר לא יראו פני ריקם, ואינו לוקה על לאו זה שהרי לא עשה מעשה. - וקשה מדוע לא הוי הליכה לעזרה מעשה:

ויהא חייב מלקות שעבר על לאו דלא יראה, עי':

בשאג"א סימן ל"ב שהקשה בזה. - אמנם יש ליישב שלא אסרה תורה לכנס בלא קרבן לעזרה דהרי יכול להביא קרבן כל ימי הרגל, נמצא:

דהכניסה היתה בהיתר, וכשעבר ולא הביא הרי זה בשב ואל תעשה, ובדמיון זה הסתפק המל"מ בפר"י מהל' כלאים אם המעשה בתחילה נחשבת למעשה להיות לוקה, ובספר משנת חכמים הביא מזה שכתב הרמב"ם בפר"ה ממלכים ה"ח וז"ל, אסור להשתקע במצרים ואין לוקין על לאו זה לפי שהכניסה היתה בהיתר דהרי מותר לחזור לפרקמטיא יעו"ש, הרי חזינן דהמעשה דהיתר לא נחשב למעשה כשעובר אחר כך בשב ואל תעשה, וזהו שיטת הרמב"ם הכא גם כן. - כתב הרמב"ם שם והשמחה האמורה ברגלים הוא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה ואלו הם הנקראים שלמי שמחת חגיגה שנאמר וזבחת וגו', ונשים חייבות מבצוה זו עכ"ל. וכתב הראב"ד א"א לא בקרבן אלא בשמחה שתשמח עם בעלה שתעלה עמו והוא ישמח אותה, עכ"ל. וביאור דבריו מבואר בדברי מרן עפ"י סוגיא דקדושין וכפירש"י יעו"ש, והיינו שאין האשה שייכת להקרבן, עי' בלח"מ שמפרש כוונת הרמב"ם שמפרש כפירוש התוס' שהבעל מחויב לשמחה לאשתו גם בהקרבן. אמנם מדברי הרמב"ם משמע כפשוטו שהאשה בעצמה מחויבת בקרבן שמחה. אמנם יותר נראה דהרמב"ם פוסק כרבי זירא בר"ה ו' דסבר דאשה מוזהרת בבל תאחר, ולדידיה אשה מחויבת בשמחה, וכמו שכתב בפרי"ד דמעה"ק הי"ד. וכן נראה מזה שכתב הרמב"ם לקמן בפר"ב ה"ד וז"ל, כל שחייב בראיה חייב בחגיגה וכו' וכולם חייבים בשמחה חוץ מחרש שוטה וקטן וערל וטמא מפני שאינם אוכלים בקדשים יעו"ש ומשמע מזה דאשה שאוכלת בקדשים חייבת בשמחה דהיינו בשלמי שמחה, וכן נראה מפשטות הסוגיא בקדושין ל"ד דפריך ונילף משמחה דאשה מחויבת במ"ע שהזמן גרמא, ומשני דהוי שלשה כתובין וכו' הרי מבואר דאשה מחויבת בשמחה כאיש וזהו גם דעת הסמ"ג במצוה דעשין רכ"ז שכתב והשמחה נוהגת גם באנשים ובנשים. וגם פשטות

הסוגיא חגיגה דף ו' עד הכא דמחייבא אימיה בשמחה אייתיתיה וכו' ופירשו התוס' דמכאן משמע דבשלמי שמחה איירי יעו"ש, וכן איתא שם בסוגיא דפריך וליטעמיך ותקשי לך חנה גופה מי לא מחייבה בשמחה יעו"ש, הרי מבואר דאשה מחוייבת בשמחה גם בקרבן, ורק שיוצאת בשמחה שהבעל מביא, דלא גרע משותפין דע"כ איתא בשותפות, דלא גרע מעולת ראיה וחגיגה דגם כן באין בשותפות, והטורי אבן הסתפק בזה, אבל כן איתא בתוספתא להדיא בפר"א דחגיגה דאיתא שם אם יש לו להביא מתוך ביתו הרי הוא מביא, נאם לאו משתתף עם אחרים ובלבד שלא יפחות מכשיעור, וזהו דינו של הרמב"ם דפוסק דאשה מחויבת במצוה זו, וכמוש"נ. כתב הרמב"ם בפר"ב ה"א וכבר ביארנו בהלכות ביאת המקדש שאין הטמא ראוי לביאה, וכן הערל מאוס כטמא עכ"ל. והקשה הלח"מ דהרי מבואר בסוגיא חגיגה ד' בהא דתנא הערל והטמא פטורין מן הראיה ופריך בשלמא טמא וכו' אלא ערל אמאי ומשני ר"ע היא דמרבה ערל כטמא, משמע דלרבנן דלא סברי כר"ע מחויב ערל בראיה, יעו"ש. ונראה דבאמת לכו"ע גם ערל ליתא בראיה מטעם דמאיס כדאיתא בש"ס שם וביבמות ע"א, והש"ס פריך על לשון התנא דתנא ערל וטמא בהדי הדדי, וע"כ דסבר דשניהם שוה ודין אחד להם, ועל זה משני דר"ע היא, דמרבה ערל שדינו כטמא. והנה יש לדייק על לשון התנא דאמר פטורין מן הראיה, וקשה מה שייך לשון פטורין כיון שגם אסורים ליראות בעזרה, והנה על טמא יש לומר דמשכחת לה באופן שהכהן טמא, ונכנס לעזרה לעבוד עבודת צבור שהותרה לו טומאה, ומכל זה פטור מן הראייה כיון דלא חזי לראיה מצד עצמו. - ומצאתי אח"כ בטו"א שנחית לזה, אבל על הערל כיון שאסור לבוא בעזרה מה שייך לומר עליו שפטור, וביותר לר"ע דסבר דדינו כטמא ממש.. ואפשר לומר דנפק"מ בערל שמל במועד דהשתא ראוי הוא לבוא לעזרה וזה תליא בפלוגתא דר' יוחנן ור' אושעיא לקמן חגיגה ט' בדין חיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני דלר' יוחנן כיון דלא חזי בראשון לא חזי בשני, וה"נ כן הדין בערל שמל במועד דאעפ"י דהשתא חזי לראיה אבל כיון דביום ראשון לא היה ראוי פטור הוא לגמרי, וכן הדין בטמא באופן זה, ובזה משמיענו התנא דהערל והטמא פטורין, והיינו אף שבאופן שאח"כ ראוין הן לעזרה, וזהו כשיטת ר' יוחנן. ובזה יש ליישב הא דפסק הרמב"ם כר' יוחנן בפר"א מחגיגה ה"ד, והקשה מרן מדוע לא פסק כר' אושעיא שהוא גדול מר' יוחנן דרביה הוי יעו"ש. אמנם לפי מה שביארנו דהברייתא דערל וטמא ע"כ סברה כר' יוחנן להכי הכריע הרמב"ם לפסוק כוותי'. כתב הרמב"ם בפר"ג מחגיגה ה"ז יום הקהל שחל להיות בשבת מאחרין אותו לאחר השבת מפני תקיעת החצוצרות והתחינות שאין דוחין את השבת עכ"ל, וכתב הראב"ד וז"ל, א"א ואפילו יו"ט אינו דוחה,

ופירשו בירושלמי מפני הבימה שבעזרה, ויעשו אותה מערב יום טוב שלא לדחוק את העזרה, שמענו מכאן שאינו מעכב את התקיעות כאשר כתב עכ"ל. וכתב מרן שטעמו של הרמב"ם כרבי בא דאמר מפני התקיעות כדאיתא בירושלמי. אמנם קשה לי טובא, הלא התקיעה אינה אלא שבות, ולא גזרו שבות במקדש, והלא תוקעין במקדש בר"ה, ואם כן ע"כ הוא מפני הבימה, ואפשר שזה כוונת הראב"ד, והיינו דסבר דגם מאן דאמר מפני התקיעות כוונתו גם כן לעיקר מפני הבימה שהוא משום מלאכה. ואפשר שכוונת הרמב"ם לעיקר מפני התחינות שאסור בשבת כמו שכתב סוף הלכות שבת וזה אסור גם במקדש בכדי שלא לבטל מעונג שבת ואפשר שהוא מדאורייתא, ואפשר גם כן שיש איסור דאורייתא גם מפני התקיעות בחצוצרות שאמרה תורה ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחיכם, או על הצר הצורר אתכם, אבל בחסר אחת משתי אלה יש בזה איסור תורה דהיינו לאו הבא מכלל עשה. אמנם העיקר הא דלא כתב הרמב"ם מפני הבימה, מפני שסבר דהבימה היתה של פרקים כמו שכתבו התוס' בסוטה מ"א שכתבו ונראה דהיו בונין הבימה מערב יו"ט בנין של פרקים ובחולו של מועד לא היו עושין שום בנין אלא מקיימין אותה ומחברין הפרקים יחד, יעו"ש. ואיתא בביצה כ"ב ואין זוקפין את המנורה, ופריך מאי קא עביד אמר רב חיננא בר ביסנא הכא במנורה של חוליות עסקינן דמיחזי כבונה דבי"ש סברי יש בנין בכלים ובית הלל סברי אין בנין בכלים, והרמב"ם בפרכ"ד מהלכות שבת הנ"ל פסק דאין בנין וסתירה בכלים יעו"ש. ולפי"ז מאן דאמר שם בירושלמי מגילה מפני הבימה זהו רק אליבא דבית שמאי, אבל לא כן להלכה כיון דקיימ"ל כבית הלל דאין בנין וסתירה בכלים של פרקים, ושפיר השמיט הרמב"ם מפני הבימה, וכתב הטעם מפני התקיעות והתחינות, כדאיתא בירושלמי, שיר מי הביאני עד הלום של נעלך במקום קדשים המאירים לעינים כספירים לחמשים לילות כימים להשכים ולהעריב בצפיות עינים להבין דברי חכמים הכבירים כל עין צופיה לסדר קדשים הומיה לחזות בנועם הקרבת תמידיה בהקמת הבוקר בכיפור חטאיה ובהשכבת הלילה בנפש נקיה וכל מחמדי העולם אינם בתשלומיה ויעלה לרצון לפני אדון כל העולמים בלימוד הקדשים ותורת התמידים כהבטחת רבותינו ז"ל שנחשב כאילו עשיתים ונזכה לראות בבנין המקדש בירושלים: