הרב הראל דביר
ישיבת תורת החיים
יד בנימין

בעקבי יעקב

סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב – יומא

הקדמה

ספרי קהלות יעקב הם מהחביבים על עולם התורה, ויד הכל ממשמשת בהם. זכה מחברם, מרן רבינו יעקב ישראל קניבסקי זצ"ל, להיות מיחידי יחידים שבכל הדורות שהקיפו בעיון את כל מסכתות הש"ס, 'ובכל יום ויום מתבדרין מילי תורתו בבי מדרשא – הקהלות יעקב הקשה כך, הקהלות יעקב מבאר כך' (מתוך הספדו של הרב שך עליו, מובא בספר תולדות יעקב עמ' רכח).

באופן אישי, זכיתי למפגש ראשון עם ספרי קהלות יעקב בשנת תשס"ז, בהיותי תלמיד בשיעור א' בישיבת 'שיח ידידיה', אז בגני תקווה. פניתי למו"ר ראש הישיבה, הרב שלמה קליימן שליט"א, בשאלה נאה אך מעט מחוצפת: איזה ספר אפשר ללמוד בהפסקת צהריים תוך כדי מנוחה במיטה, ושיהיה קשור לסוגיה? הרב ענה לי מיד: קהלות יעקב. מאז ועד היום זכיתי לקחת לידי פעמים רבות את ספרי קהלות יעקב, ובמיוחד בזמני מנוחה, כעצת ראש הישיבה...

מאוחר יותר קראתי על דמות נוספת ובלתי נשכחת, של תלמיד חכם מופלא שכבן היישוב קדומים גדלתי לאורו, שהמליץ על לימוד קהלות יעקב בזמנים לא שגרתיים ואף נהג בעצמו בכך. היה זה הרב בנימין הרלינג זצ"ל הי"ד. וכך סופר עליו (איש ימינך עמ' 181-182):

> בימי ה'כולל' באיתמר, היה מצטרף לארוכה ולמנוחת צהריים אצל הרווקים. מספר ר' יהודה אלבז: 'בארוחת הצהרים הרב היה מוציא את הגזר והאגוזים שלו, אוכל אתנו באותו שולחן, ואחר כך היה הולך 'לנוח' בחדר צדדי, והיה מבקש שנעיר אותו כעבור זמן לא רב. על פי רוב, כשהקשנו על דלתו בשעה היעודה, ראינו – אם הדלת לא היתה סגורה לגמרי – שהיה בידו ספר מן האחרונים, לרוב 'קהילות יעקב'. הרב היה עונה מיד 'אני כבר קם, תודה', ונכנס לסדר אחר הצהריים. לא זכור לי שהערנו אותו באמת, ובוודאי לא שהיה צורך לקרוא לו פעם שנייה. לזה קרא 'מנוחת צהריים...'.'

ועוד (שם עמ' 184-185):

> [מספר ר' אלישע אבני:] כשבאתי לביתו הצנוע בשבתות, תמיד קיבלני במאור פנים כאילו אני האורח החשוב ביותר. למדנו 'קהילות יעקב' מספריו של הסטייפלר. הרב גילה את אוזניי ואמר לי כי הוא אוהב לקחת לטיולים דווקא את ה'קהילות יעקב', משום שהדברים מושכים את הלב וכך הוא יכול להישאר בריכוז גם בנסיעה [...]

הסבר מפוכח יותר לחביבות ה'קהילות יעקב' כספר ל'ובלכתך בדרך' סיפר הרב לתלמידיו הבוגרים יותר. מספר ר' יהודה אלבז: 'כמה פעמים יצא לי לנסוע אתו מהישיבה [באלון

מורה] לקדומים, וראיתי שבנסיעות הקפיד ללמוד ספרים מעמיקים, המחייבים את מלוא תשומת הלב, דוגמה 'קהילות יעקב' או חידושי רבי שמעון שקופ. שמעתי מאחרים, שגם במילואים היה נוהג כך, ושהיה מסביר, שדווקא במקומות שיש חשש לפיזור הנפש – כמו בזמן חלוקת ציוד באפסנאות – צריך להתמקד; זאת ניתן לעשות על ידי לימוד ה'מכריח' את המעיין להיכנס ראשו ורובו לתוך הסוגיא, ולא לעסוק בדברים אחרים במקביל' [...]

מספרים אלחנן גוטווירט ושילה הורביץ: '[...] הוא עצמו, כך העיד בפנינו באותה הזדמנות, היה נוהג ללמוד ב'קהילות יעקב', שהיה אצלו במקום מיוחד באפוד – או בלשונו, ב'חגור'.'

והחוט המשולש לא במהרה יינתק: זמן מה לאחר שהגעתי לישיבת 'תורת החיים' ביד בנימין, קבעתי חברותא עם ידיד נפשי הרב יצחק טסלר שליט"א באחד מספרי האחרונים הישיבתיים שיילמד על הסדר. כשנועץ במו"ר הרב שמואל טל שליט"א בשאלת הספר המתאים לחברותא שלנו, נענה: קהלות יעקב.

אני מרגיש בספרי קהלות יעקב מתיקות מיוחדת, חדווה מיוחדת, שעד היום אני לא מוצא את הדרך להסביר אותה במילים. כריכתם שחורה, כמעט חסרת ממד עיצובי. הכתב כתב רש"י בנאלי, הנושאים מוכרים ומופיעים בכל ספר ממוצע על המסכת. אך בפנים, בתוך האותיות, יש משהו מיוחד במינו. משהו משמח, בהיר, פשוט, מזמין. זר לא יבין זאת. אך שלושת רבותיי, למרות ההבדלים הלא קטנים שביניהם, הבינו זאת היטב, עד שמבלי לתאם מראש, כיוונו עדותם אל אותה נקודה.

בשלב מסוים התעורר בי רצון להעלות על הכתב הערות שהתחדשו תוך כדי לימוד, למען יעמדו ימים רבים ולא יאבדו בתהום הנשייה. בד בבד עם זאת, התעורר גם רצון לסכם את הנלמד בלשוני – הן כדי להטמיע את הדברים בזכרוני על ידי הכתיבה, הן כדי לאפשר לעצמי בעתיד גישה מהירה ונוחה לסיכום המנוסח בלשוני ומותאם עבורי, הן כדי שיהיה אפשר להבין את ההערות מבלי צורך בספר אחר. עודני מסופק בשאלה האם יש בסיכומים גם תועלת לציבור, והפרסום הזה נועד בין היתר לברר זאת על ידי קבלת משובים מהקוראים*).

אני מודה לידיד נפשי הרב איתן זמורה שליט"א שעבר על החיבור כולו וזיכני בהערות רבות שרובן משוקעות בחיבור, הצילני מטעויות קטנות וגדולות, וגרם לי להאמין בכך שיש כאן, לפחות בהערות, תורה הראויה להתפרסם ולהילמד.

בכל סימן מופיע הסיכום ואחריו ההערות, כאשר כוכבית לצד מילה מודגשת היא הפניה להערה. לרוב לא צוינו מקורות מדויקים בסיכום, מתוך הנחה שהמעוניין יוכל למוצאם בנקל בקהלות יעקב, ורוב הקוראים לא יזדקקו לכך. כותרות הסימנים הועתקו ללא שינוי מהמקור. לאורך הסיכומים פזורים ציוני דיבור המתחיל בקהלות יעקב, בתוך סוגריים רבועים. אין צורך לומר שהסיכומים וההערות לא נועדו להורות הלכה למעשה.

*) הערות מכל סוג, בכתב ובעל פה, יתקבלו בתודה ובברכה. ליצירת קשר: 0526530940 Hareldvir21@gmail.com.

סימן א – בסוגיא דיומא דף ו'

סיכום

[ד"ה יומא] בגמרא הקשו על הפרשת כהן גדול מביתו שבעה ימים קודם יום הכיפורים, דעד שאתה מפרישהו מטומאת ביתו, הפרישהו מטומאת המת. ותירצו שטומאת מת הותרה בציבור. *והקשה הגבורת ארי, הרי ביום הכיפורים קרב גם אילו של כהן גדול, והוא אינו קרבן ציבור, ובו הטומאה רק דחויה ולא הותרה, אף למ"ד שבציבור היא הותרה. ותירץ שהאיל הוא קרבן עולה ולא חטאת, ואין עיקר הכפרה תלויה בו. אך הקשה מפרו של כהן גדול שאינו קרבן ציבור והכפרה תלויה בו, דהא הפר מעכב את השעיר. ובשלמא לפי מה שכתבו התוס' במקום אחד שהחיזור על טהרה בקרבן יחיד הקבוע לו זמן הוא רק מדרבנן, מובן שלא תיקנו הרחקה מחשש לדין דרבנן; אך במקום אחר נקטו התוס' שזה *מדאורייתא, ולפי זה קשה. עכת"ד הגבורת ארי.

[ד"ה ולכאו'] נראה ליישב שבפר כהן גדול יש שני עניינים: כפרת הכהן הגדול עם אחיו הכהנים, וצורך כפרת הציבור. מכיוון שצורך כפרת הציבור אינו באופן ישיר אלא רק שלא יעכב את השעיר, לכן הצורך לעשותו בטהרה דייקא הוא פחות מבקרבן ציבור ממש, ולכן לא הצריכו בו חיזור על טהרה לכתחילה. ומעין ההבדל בין בלילה ובין ביאת מים בטבילה, שבשני המקומות בעינן ראוי: 'ראוי לבילה' ו'ראוי לביאת מים', ולמרות הדמיון יש הבדל ביניהם, שבילה נדרשת לכתחילה, ורק בדיעבד אינה מעכבת בדבר הראוי לבילה, ואילו ביאת מים אינה נדרשת אפילו לכתחילה. ונראה שטעם ההבדל הוא שבילה היא **המצווה עצמה**, *ו**טבילה** היא רק **הכשר מצווה** להיות טהור. ובזה דומה פר כהן גדול לטבילה ולא לבילה, דהוא הוא אינו המכפר הישיר עצמו אלא הוא הכשר מצווה לכפרת השעיר, ולכן לא הצריכו בו חיזור על טהרה לכתחילה.

[ד"ה והנה] הריטב"א הקשה את קושיית הגבורת ארי, ותירץ שגם הפר חשוב קרבן ציבור משום שהשעיר תלוי בו, ולכן גם בו הותרה ולא דחויה ואין צורך להדר אטהרה. ונמצא שיש שלוש דרכים ביישוב הקושי: (א) תוס' במקום אחד: זה רק מדרבנן. (ב) מה שהתבאר בדעת התוס' במקום אחר: הקשר לכפרת הציבור הוא עקיף. (ג) ריטב"א: היא גופא הנותנת שהפר חשוב קרבן ציבור.

[ד"ה והנה] והנה, בגמרא נאמר בכלליות שעבודת כהן גדול ביום הכיפורים היא קרבן ציבור, ושזו הסיבה שהיא מרצה גם ללא הציץ על מצחו. ואי איתא שפרו אינו קרבן ציבור, הדבר אינו מובן. והתקשה בזה שער המלך. והריטב"א יישב את הדברים לשיטתו, שבאמת גם הפר הוא קרבן ציבור, אך על התוס' קשה. [ד"ה והנראה] *ו**לפי** האמור נראה שגם התוס' מודים לדברי הריטב"א, ומה שכתבו שמהדרינן אטהרה הוא רק על הקרבת האימורין, שהיא כבר אינה מעכבת את השעיר, ואין לה זיקה לצורך הציבורי שישנו בפר כהן גדול. [ד"ה ולפ"ז] ואילו הגמרא שאמרה בכלליות שעבודת הפר היא קרבן ציבור, התייחסה לעבודת הדמים, שרק היא נעשית בבגדי לבן וללא ציץ, ולא להקרבת האימורין, שנעשית בבגדי זהב ובכללם ציץ.

[ד"ה ומה] אמנם הדברים אמורים רק לשיטת הרמ"ה שהזמן שבו נדרש ציץ הוא זמן ההקרבה, ולא לשיטת רש"י שהזמן הקובע הוא זמן קבלת הטומאה, ולפי רש"י עדיין יש לחשוש שהאימורין ייטמאו בזמן שהכהן לבוש בגדי לבן.

[ד"ה ועפ"ז] לפי כל האמור, יש ביסוס לדרך השלישית הנ"ל ביישוב קושיית הגבורת ארי, והיא לא רק דרכו של הריטב"א, אלא גם התוס' מודים שעבודת הדם שבפר חשובה קרבן ציבור.

[ד"ה ונראה] ונראה שכשם שהתוס' מודים לריטב"א בעבודת הדם, כך הריטב"א מודה לתוס' בעבודת האימורין, ואין שום מחלוקת ביניהם. דהנה, בגמרא נאמר שהפר הוא קרבן יחיד, ושממנו מוכח שקרבן יחיד שקבוע לו זמן דוחה שבת וטומאה. ולכאורה קשה מזה על הריטב"א. ונראה שהוכחת הגמרא אינה אלא מעבודת האימורין, שחשובה עבודת יחיד גם לדעת הריטב"א.

◆

הערות

קושיית הגבורת ארי אינה אליבא דהלכתא

והקשה. יש להבהיר שלמ"ד טומאה דחויה הציבור, התירוץ מבואר בגמרא: טומאת ביתו שכיחא, טומאת מת לא שכיחא. ולהלכה נקטינן שטומאה דחויה בציבור. ונמצא שקושיית הגבורת ארי היא על דברי הגמרא אליבא דמ"ד הותרה, ודברים אלו אינם אליבא דהלכתא.

קושי בחידוש התוס' שגם הסבור הותרה מודה שבפסח דחויה

מדאורייתא. א. יש לעיין במה שנקטו התוס' (יומא ו, ב ד"ה אמר) שגם למ"ד טומאה הותרה בציבור, בפסח היא מדאורייתא רק דחויה. דלכאורה, מדברי הגמרא בשני מקומות משמע שאין הבדל בין פסח לשאר קרבנות ציבור. ראשית, לשון הגמרא (זבחים לג, א) בנוגע לפסח היא: 'מכלל דתרוייהו סבירא להו טומאה דחויה היא בצבור', ולכאורה קשה להעמיס שרבא סובר שטומאה הותרה, ורק בקרבן יחיד הקבוע לו זמן היא דחויה, משום שזה מסייג ומצמצם את הלשון הסתמית של הגמרא, שנראה ממנה שמתייחסים לפסח כקרבן ציבור גמור. שנית, בגמרא (פסחים פ, א) נראה דאיכא למ"ד טומאה הותרה בציבור גם בפסח. ואף שהדברים שם לא נשארו למסקנה, ואפשר לומר שזו רק הוה אמינא שנדחתה, יש בזה דוחק. ועוד, שגם שם הלשון היא כללית, ולא נראה שדנו רק על פסח בלבד. וכעין דברים אלו העיר הקרן אורה (זבחים שם ד"ה תוס'): 'ונראין הדברים דמדאורייתא אין חילוק, דלא אשכחן אלא חד פלוגתא בכל קרבנות ציבור אי הותרה או דחויה, ומנלן לחלק ביניהו ולומר דבפסח לכו"ע דחויה היא'.

ב. ובאמת, התוס' הביאו בריש דבריהם את דעת ר"י הזקן שרבא ביומא ו' אמר 'זאת אומרת טומאה הותרה' וליה לא סבירא ליה, וכך כתבו בסתמא התוס' במקום נוסף (זבחים שם ד"ה הגה"ה מכלל). אמנם, לכאורה גם דרך זו אינה מרווחת כל כך, וצ"ע.

ג. מלבד זאת, האחרונים (שער המלך הל' ביאת המקדש ה, יד ד"ה וראיתי; גבורת ארי יומא ו, ב ד"ה ועוד ק"ל, ובספרו שאגת אריה, לח; ר' לייב איגר בשו"ת נודע ביהודה תניינא או"ח, פו; יש סדר למשנה יומא א, א) הקשו על דברי התוס' מכך שהגמרא (סנהדרין יב, א) תולה את השאלה אם מעברים את השנה

כדי לעשות פסח בטהרה בשאלה אם טומאה הותרה או דחויה בציבור, ואם כדברי התוס', אזי גם למ"ד הותרה יש לעבר, שהרי בקרבן פסח לכו"ע טומאה דחויה ולא הותרה.

ד. ובשער המלך תירץ שהא דבפסח הטומאה דחויה ולא הותרה, הוא רק מדרבנן. ויעוין שם שהאריך בזה. אך בדברי רבינו (סד"ה יומא) מבואר שלא כך בדעת התוס' דנן, וכדמסבר לה שהדבר מוכח מכך שהתוס' באו בדבריהם ליישב את האמור בגמרא (זבחים לב, ב): 'מצורע היתירא הוא, להא אישתראי ולהא לא אישתראי, טומאה דחויה הוא, מה לי חד דחויא מה לי שתי דחיות'. הרי שהקביעה דדחויה ולא הותרה מתירה לעשות פסח בטומאת זיבה, והיתר זה הוא היתר בדאורייתא, ובהכרח הוא מתבסס על קביעה שגם היא מדאורייתא. ודלא כתוס' בהמשך הסוגיה (יומא ז, א ד"ה כיון) שנקטו שלרבא דחויה רק מדרבנן.

ה. ובשו"ת שואל ומשיב (קמא ב, ה סד"ה מה) כתב שהדיון על עשיית פסח בטומאה מורכב משני חלקים: האחד, עשיית ארבע מלאכות הקרבן בטומאה. והשני, אכילת הקרבן בטומאה. ועל גבי זה, לחדש יצא, ד'גוף הטומאה הותרה בציבור, ואכילה לא מעכבא, רק דבעינן ראוי לאכילה. בזה פשיטא דלא מעברין השנה, ונדחה המצוה מזמנה האמת. וזה ברור ופשוט'. דהיינו, שכל הצורך בעיבור הוא בשביל אכילה ולא בשביל עצם הקרבן, ולכן אין מעברים. ולפי זה המשיך השואל ומשיב (ד"ה ובזה) ליישב את קושיית שער המלך על התוס', וכתב: 'דלענין שיהיה צריך לעבר השנה, פשיטא דכל דהותרה בציבור, אין לנו להשגיח על אכילת קרבן פסח. וזה ברור'. ולכאורה, גם זה אינו מרווח. דהתוס' כתבו שלקרבן פסח הטומאה דחויה ולא הותרה, ומהיכא תיתי לומר שאין כוונתם לדחויה ממש שתצדיק עיבור שנה אלא רק למקצת דחויה. וצ"ע.

ו. ובנודע ביהודה תירץ שדברי התוס' לא נאמרו אליבא דמסקנת הגמרא (מנחות טו, א) אלא דווקא לפי הנחת הגמרא בהוה אמינא. דהיינו, שבגמרא נזכר הטיעון שלא יהא קרבן ציבור חלוק, כטיעון שמחמתו יעשו גם הטהורים בטומאה. והנודע ביהודה הוכיח שלפי ההוה אמינא, משמעות הטיעון היא **שמותר** לטהורים לעשות בטומאה, ואילו לפי המסקנה, משמעות הטיעון היא **שחובה** על הטהורים לעשות בטומאה. דבמסקנת הגמרא נאמר: 'נטמאת אחת מן החלות או אחת מן הסדרין – רבי יהודה אומר: שניהם יצאו לבית השריפה, לפי שאין קרבן ציבור חלוק', וטען הנו"ב שאין להוציא לבית השריפה מכוח רשות בעלמא, ובהכרח שיש חובה לנהוג באופן שלא יהיה קרבן ציבור חלוק.

ביאור אחר לחילוק בין בילה לטבילה

וטבילה. לקמן (סוף סי' כא) נוקט רבינו שיש מצווה בעצם הטבילה, ולכאורה שלא כדבריו כאן. ולכאורה, ההסבר הפשוט לכך שיש צורך בבילה בפועל אך אין צורך בביאת מים בפועל, הוא שעל בילה ציוותה התורה ועל ביאת מים לא ציוותה התורה.

דוחק בחילוק בין עבודת הדם לעבודת האימורין

ולפי. א. לכאורה ישנו דוחק בחילוק בין עבודת הדם לעבודת האימורין, דהא לא מסתבר שהתורה תצריך לשחוט ולקבל ולהוליך ולזרוק אבל תאסור להקטיר אימורין. דלכאורה זה

תרתי דסתרי: או שהקרבן כשר, או שהוא פסול. וכמדומה שאין זה מרווח לומר שרק מה שמעכב בקרבן נידון כקרבן ציבור. ובפשטות גם מה שאינו מעכב, גם הוא נצרך לציבור. ומסתבר שכפרת הציבור מלאה ושלמה יותר כאשר פרו של כהן גדול קרב כמצוותו. ואולי הדבר דומה לדברים שבאים בטומאה ואין נאכלין בטומאה (פסחים עו, ב), שגם שם אנו מוצאים חילוק של מעשי הקרבן לשני סוגים של מעשים – עבודתו ואכילתו, ורק עבודתו נעשית בטומאה ולא אכילתו. אבל אדרבה, מיניה וביה מוכח אחרת, שכן דברים אלו כן מוקטרים בטומאה, ורק האכילה אינה מתקיימת בהם. וצ"ע.

ב. ובהמשך לכך, שמא יש לבחון אפשרות לחלק באופן אחר. דהיינו, לחלק בין שני דינים שמאפיינים את דחויה בניגוד להותרה: דין אחד הוא שמחזרים אחר עשיית העבודות בטהרה, ודין שני הוא שצריך ציץ לרצות. ושמא לא סברו התוס' אלא שהדין הראשון קיים בקרבן יחיד שקבוע לו זמן, ולא הדין השני. וצ"ע.

סימן ב – בענין טומאה דחויה בציבור

סיכום

[ד"ה יומא] בברייתא הובאו שתי דעות בביאור הא דכהן גדול מרצה בטומאה: או שטומאה הותרה בציבור (ר' יהודה), או שדחויה והציץ מרצה (ר' שמעון). ולפי זה הקשו האחרונים על הרמב"ם, שמחד גיסא פסק דאין הציץ מרצה אלא בעודו על מצחו, ומאידך גיסא פסק שטומאה דחויה בציבור. והרי ביום כיפור הציץ אינו על מצחו, והיאך מרצה? ולכאורה הרמב"ם דלא כמאן. ובארצות החיים ובעמודי אור כתבו לתרץ שבבגדי לבן אין הכהן עובד אלא בדם וקטורת, שאינם מקבלים טומאה מן התורה, כמבואר ברמב"ם בהל' טומאת אוכלים דמשקי בית מטבחיא דכן, ושחיבת הקודש לאו דאורייתא, ולכן אין צריך ציץ; ואילו הברייתא הנ"ל סבורה שמשקי בית מטבחיא מקבלים טומאה, וכמבואר בגמרא בפסחים שנחלקו בזה תנאים.

ומכל מקום קשה, דצריך ציץ לרצות על בשר ואימורין שנטמאו, דקיי"ל אם אין בשר אין דם. ומה שתירצו דגם זה לא משכחת משום דמשקין בי מטבחיא אינם מכשירים, הוא קשה, דבגמרא נזכרה אפשרות שהעבירה בנהר ועדיין משקה טופח. *מיהו מיושב לפי מה שכתב הקצה"ח, דזה רק בקדשים קלים ולא בקדשי קדשים. ומלבד זאת, נראה ליישב שגם אם בשעת הזאה אי אפשר להקטיר, חשיב 'יש בשר' הואיל ואח"כ בשעת הקטרה יהיה ציץ לרצות, כשהכהן ילבש בגדי זהב. וכשיטת הרמ"ה, שהריצוי הוא בשעת עבודה, ולא כשיטת רש"י, שהריצוי הוא בשעה שבה הבשר נטמא.

[ד"ה ואמנם] ובעמודי אור הקשה לפי מה שכתב הרמב"ם, שבקרבן ציבור הציץ מרצה גם על טומאת גברא, ובשונה מקרבן יחיד, שמרצה רק על טומאת הקדשים, דלפי זה משכחת לה בכהן גדול טמא. ועיין בקה"י ח"ג סי' יז.

וכעת נראה ליישב לפי מה שכתב הרמב"ם, שכאשר רוב הכהנים טמאים אין צורך להדר על טהורים, ומוכח לכאורה שהותרה ולא דחויה, ולפי זה הוא הדין בנידוננו, דאין עבודת היום

כשרה אלא בכהן גדול, ולעניין יום כיפור, כאשר הכהן הגדול טמא זה כרוב כהנים טמאים. [ד"ה שבתי] אך יש לדחות, דמבואר שלמ"ד דחויה היה צורך לחזקיה לעבר את השנה אף שרוב הכהנים היו טמאים, כמו שכתבו תוס' בשם הירושלמי שגולגולת של ארונה היבוסי מצאו תחת המזבח. ואפילו לרש"י שפירש טומאת ע"ז, נראה מלשון הכתוב שרוב הכהנים היו טמאים. ועוד, דמקור דברי הרמב"ם הוא מגמרא שדיברה על רוב ציבור טמאים, ובזה וודאי דחויה ולא הותרה. [ד"ה ובעיקר] ולכאורה יש לפרוך את לימוד הרמב"ם מרוב ציבור לרוב כהנים, דברוב ציבור ע"כ עליהם לעשות פסח בטומאה, אך ברוב כהנים אפשר לעבוד במיעוט הטהורים. ***ואפשר** שסובר הרמב"ם שכמו שיש על הציבור חיוב שקרבן הציבור יוקרב, כך יש חיוב על ציבור הכהנים להקריב את קרבן הציבור. ועכ"פ הדרא קושיית העמודי אור לדוכתה.

[ד"ה והנראה] ונראה על דרך מה שהתבאר בקה"י שם על פי התוס', ***שהציץ** פוטר מלהדר אטהרה, אך עצם הקרבן שבא בטומאה כשר גם ללא ציץ. וכאן כבר מהדרים אטהרה, דמתקינין לו כהן אחר (ועוד, דנטמא כהן גדול הו"ל כנטמאו כל הכהנים, וכנ"ל בד"ה ואמנם; והא דמשמש אחר תחתיו, תקנת חכמים היא מפני קדושת היום). וכל דיון האחרונים היה לגבי הידור אטהרה בדברים הנקרבים, ועל זה שפיר תירצו שאין טומאה בדם וקטורת. אלא שקשה, דמקור דברי התוס' הוא מטומאת גברי בציבור, שלשיטתם אין הציץ מרצה עליה ובכל זאת הקרבן כשר; והרי הרמב"ם סבור שהציץ מרצה עליה וכנ"ל, ולפי זה נפל פותא בבירא. ועיין קה"י שם. ובמקדש דוד הביא מקור נוסף לתוס' מהאמור בירושלמי, שציץ מרצה רק על זריקה והקטרה ולא על קבלה, דהיינו רק על טומאה שהתחדשה לאחר הקבלה. והרי כשעושים קרבן בטומאה, יש גם קבלה בטומאה, וכיצד עובדים בטומאה אם הציץ לא מועיל אלא רק לזריקה וקבלה? ועל כרחך כהתוס', שהציץ אינו נצרך לעצם העשייה בטומאה אלא רק פוטר מלהדר אטהרה. ויש לומר שזה מקורו של הרמב"ם.

[ד"ה ב) דעת] דעת התוס' שאף לרבא דאמר טומאה הותרה בציבור, זה רק בקרבן ציבור ממש ולא בפסח, שבו רק דחויה. והגבורת ארי והשער המלך העלו שפסח הוא כקרבן ציבור ממש. והמקדש דוד כתב להוכיח כדברי התוס' מכך שכהן טמא אינו רשאי לעבוד ברוב ציבור טהורים ורוב כהנים טהורים, ואם הותרה הוא היה רשאי, וממילא היה מותר ליחיד לאכול בטומאת בשר, ויחיד לא היה נדחה לפסח שני. והרי יחיד כן נדחה, אז בהכרח שבפסח לכו"ע לא אומרים שטומאה הותרה.

[ד"ה ולענ"ד] ונראה שאינה ראיה, דלמ"ד שפסח הוא קרבן ציבור ממש, הכוונה לכלל הפסחים ולא לכל קרבן וקרבן בפי עצמו. וכדי להתיר עבודה בטומאה בכלל הפסחים, יש צורך שרוב הכהנים או הציבור יהיו טמאים, וזה גם למ"ד הותרה. [ד"ה ועוד] ועוד, דקרבן פסח בודד לא חשיב קבוע לו זמן, דאפשר בפסח שני, וכמבואר בגמרא וברש"י שדבר שיש לו תשלומין לא חשיב קבוע לו זמן. ודווקא ברוב כהנים יש עיכוב לרוב הציבור, ורוב ציבור אין נדחין לפסח שני. אמנם כל זה לרש"י, אך לתוס' גם דבר שיש לו תשלומין נחשב שזמנו קבוע, ועכ"פ הדחייה הראשונה הנ"ל להוכחת המקדש דוד (שרק כלל הפסחים נידונים כקרבן ציבור) אתיא שפיר גם לשיטתם.

◆

הערות

הכשר ברצון בעלים, בקדשים קלים ובקדשי קדשים

מיהו. א. כקצות כתב גם החת"ס בתשובה (ב, לט ד"ה ויעיין). ולגופו של עניין, הכרחם של הקצות והחת"ס להעמיד את הא דמשקה טופח דווקא בקדשים קלים, הוא הצורך שהכשר המים יהיה ברצון בעלים, וכלשון הקצות:

היכי משכחת בקדשים הכשר מים, כיון דבעינן רצון הבעלים, וקדשים לית להו בעלים. ומזה נראה מוכח כדעת הפוסקים כר' יוסי הגלילי דקדשים קלים ממון בעלים.

אך לכאורה נראה שיש בזה כמה קשיים: ראשית, הרמב"ם (הל' טומאת אוכלין י, יז) כתב 'פרת קדשים' ולא קדשים קלים. ומשמע לכאורה שלא כדברי הקצות. והרי הקצות שם מדייק את דבריו מכך שהגמרא נקטה לשון 'פרת שלמים', וחזינן אפוא שהרמב"ם שינה מלשון הגמרא ולא סבירא ליה לדיוק זה. וכבר עמד בזה באור הישר (על הרמב"ם שם). וציין שם לשני מקומות חידושיו (פסחים כ, א ד"ה ולע"ד ועדויות ב, ג ד"ה לע"ד) שבהם כתב קושיות נוספות על דברי הקצות.

ב. שנית, הקצות נוטה לא רק מדברי הרמב"ם אלא גם ממה שפירש רש"י (פסחים כ, א ד"ה להכי נקט) שאזכור 'פרת שלמים' דווקא, הוא משום שהעור והבשר לבעלים, ומתעסק לייפות העור ומעבירה בנהר שתהא נוחה להפשיט. ואי איתא לדברי הקצות, לא היה רש"י כותב הסבר אחר ומתעלם מהחילוק המהותי בין קדשים קלים לקדשי קדשים. ואי איתא לדברי רש"י, בטל היסוד לדברי הקצות.

ג. שלישית, לכאורה חסר מאוד בגמרא שהא דמשקה טופח הוא דווקא כריה"ג הסבור קדשים קלים ממון בעלים, ולא כרבנן. הקצות הבין שהגמרא סותמת כריה"ג, אך לכאורה יש קושי בכך שהגמרא לא הזכירה כלל את מחלוקת התנאים, ומפשטות הדברים משמע שאין שייכות בין היתכנות קבלת טומאה ובין השאלה אם קדשים קלים ממון בעלים.

ד. רביעית, קשה שהגמרא לא התייחסה כלל לכך שרבי חנינא סגן הכהנים העיד למעשה שההלכה כריה"ג. והרי בשני מקומות בש"ס הוכרעה הלכה כתנא יחיד נגד רבים הואיל וסתם משנה בעדויות כוותיה (ברכות כז, א; בכורות כו, א). והכס"מ (הל' כלי המקדש ז, יג) הציע לבאר הכרעה של הרמב"ם כרבי חנינא סגן הכהנים ודלא כר' עקיבא, שהלכה כמותו מחבירו, בטיעון שכוחו יפה גם לנידוננו: 'ואפשר שטעמו משום דכיון דרבי חנינא סגן הכהנים הוה, מסתמא במילי דמקדש טפי הוה בקי מר' עקיבא'. אמנם, היד מלאכי (כללי התלמוד, תקפה) כתב לדחות את דברי הכס"מ הללו.

ה. חמישית, הקצות ביסס דבריו על כך שהלכה כריה"ג, אולם אין זה פשוט, וכפי שהאריך באבן האזל (הל' נזקי ממון ח, א).

ו. שישית, החזו"א (מכשירין א, יב ד"ה נראה) כתב שנראה שבעלים לאו דווקא אלא הוא הדין לאפוטרופוס של יתומים וגזבר של הקדש, וכך הסביר את התקיימות רצון בעלים במקרה של פרה שהעבירה בנהר. ובדעת הקצות נראה שסבר שהצורך בבעלים הוא מגזירת הכתוב, ודלא כחזו"א שאזיל בתר טעמא, וכלשון החזו"א:

נראה טעם הר"מ דבעינן רצון בעלים שאין רצון של אחרים רצון כלל, כיון שאין הדבר מהני ליה כלום, אבל אם הוא שומר את האוכלים ומוטל עליו תיקונן מהני רצונו, וכן אפוטרופוס של יתומים וגזבר של הקדש רצונם רצון.

ולכאורה נראה שהדין עם החזו"א, דהא המקור לרצון בעלים הוא מדרשת כי יותן דומיא דכי יתן, מה יתן דניחא ליה אף יותן דניחא ליה (קידושין נט, ב). והרי מי שנותן וניחא ליה הוא לאו דווקא בעלים, אלא גם אפוטרופוס וגזבר (ויש להעיר שהתוס' גיטין נג, א ד"ה העושה והרשב"א חולין לא, ב ד"ה פירות נחלקו על הרמב"ם, ולדידם סגי ברצון המרטיב אף ללא רצון הבעלים; והובאו בשערי דעת ח, ה, א, הערה 68 עמ' קנ). וטענה דומה אך שונה כתב האחיעזר (ב, א, ג):

אין דברי הקצוה"ח מוכרחים, דאפשר דגם לשיטת הרמב"ם, הא דבעינן ניחותא דבעלים – רק היכא דאית ליה בעלים. מה שאין כן בדבר דלית לה בעלים, סגי ניחותא דהעושה.

ז. וכבר קדם לחזו"א השואל ומשיב (חמישאה סי' נה ד"ה ובזה) שכתב שרצון גזבר מועיל להכשיר, אלא שהמשיך וכתב שלפי זה סגי ברצון הכהנים, ועל כך השיב שהכהנים זוכים משולחן גבוה ואינם חשובים בעלים. וזו תשובה רק על רצון הכהנים ולא על רצון הגזבר, ונראה לכאורה שהבין שאין גזבר לקדשי קדשים. אך לכאורה הדבר אינו מסתבר, ומדוע יהיו קדשי קדשים כקידרא דבי שותפי דלא חמימא ולא קרירא. ובאבן האזל (השמטות ומילואים להל' איסורי מזבח ו, ח; ד"ה במש"כ באות ב') הסכים עקרונית עם מה שסייג הקצות את הדין רק לקדשים קלים, אלא שנקט שאין צורך בהגדרת קדשים קלים כממון בעלים, ודי בכך שמן התורה הם עומדים לאכילת בעלים כדי שמחשבת הבעלים תועיל להכשירם, וכעין סברת החזו"א. וגם בדבריו לא ברור לכאורה מה אפוא החילוק בין קדשים קלים לקדשי קדשים, והרי גם קדשי קדשים עומדים לאכילת כהנים.

ח. שביעית, ר' יעקב ווידנפלד, בעל שו"ת כוכב מיעקב, בהגהותיו למשניות[א] דחה את הכרחו של הקצות, בטענה שהכלל דמשקה אינו מכשיר אלא ברצון בעלים, הוא דווקא במשקה טהור ולא במשקה טמא. ואפשר אפוא ליישב את קושיית הקצות ולומר שהמשקה הטופח נטמא ולכן הוא גם הכשיר ללא דעת בעלים.

ט. ובזה יש להעיר לכאורה על דחייה אחרת לדברי הקצות, שכתב העונג יו"ט (סי' לב ד"ה ובזה), והיא שבמשקה שתחילתו לרצון אין צורך ברצון בעלים בהכשר. ודבריו מבוססים על מה שהביא לעיל מינה (ד"ה שוב) את הבנת הכס"מ (הל' טומאת אוכלין יב, ב), שלפיה הרמב"ם סבור כך. ולכאורה מדברי הרמב"ם (שם, ג) נראה שאף כשהמשקה נעקר ברצון, עדיין יש צורך ברצון בעלים להכשר, דכתב: 'היו המים שעל האדם ועל הכלים ועל הפירות תלושין **ברצון**, ונגעו בהן אוכלין **ברצון**, הוכשרו'. הרי שאין די בכך שהתלישה הייתה ברצון. ועל כרחנו שהרמב"ם הבין שמאי דסגי בתחילתו ברצון, אין הכוונה **לעקירתו מהקרקע** אלא לתחילת **מעשה ההכשר עצמו**.

י. וכבר עמד בזה העונג יו"ט, ותירץ שזה רק במשקה שמתחילתו היה מחובר לקרקע, אך במשקה שמתחילתו היה תלוש אין צורך ברצון בעלים. ולכאורה זהו דוחק גדול, ובפרט לאור

א). מכשירין א, א; עמ' 25; הובא בשערי דעת ח, ה, ב, הערה 78 עמ' קנב (ויעוין גם בשערי דעת עמ' קסב). במשניות זכר חינוך קובצו יחד הגהותיהם של בעל הכוכב מיעקב ועוד מחברים רבים על המשנה, אך ההגהה דידן נשמטה (עמ' תקו), וכך קרה עם הגהות נוספות של בעל הכוכב מיעקב.

מה שהכס"מ כתב שמקור הבנתו ברמב"ם הוא מדבריו בהלכה ג', ולפי העונג יו"ט יוצא שדווקא הלכה ג' מצריכה תירוץ כדי שלא תסתור לדברי הכס"מ. ואכן, כבר הקשה הלבוש מרדכי (ב"מ כא, ג) על הבנת הכס"מ הנ"ל, וסיים:

ובאמת לא הוצרכנו להאריך, רק מפני שמרן הכסף משנה כתב כי מדין הכופה קערה על הכותל נלמד שהרמב"ם גם כן סבירא ליה שאם רצה במים לשם דבר תלוש, אע"פ שנפל על האוכל שלא ברצון הוכשר; והרי ברור הוא, ואדרבה נלמד גם כן מדין הכופה קערה, שהרמב"ם לא סבירא ליה הכי. דהרמב"ם סובר שהם שני דינים: דין איזה מים מכשירים, דווקא **שנתלשו ברצון** לצורך דבר תלוש; ועוד הצריך הרמב"ם **שיהיה הנגיעה ברצון**.

יא. ועוד יש להעיר לכאורה על מה שכתב העונג יו"ט (שם), שההכשר בהכרח נעשה לאחר יציאת הפרה מהעזרה (דהא משקי בית מטבחיא דכן), שאז גם לדעת הקצות הוא כבר אינו ממון בעלים. ולכאורה ברור שהמים הגיעו אל הפרה דווקא **לפני** כניסתה לעזרה, אחר שעברה בנהר. וצ"ע.

יב. מכל האמור נראה שאין להכריח מסוגיית משקה טופח שההלכה כר' יוסי הגלילי, ואין לשלול את האפשרות של הכשר ברצון בקדשי קדשים, וכן בקדשים קלים לשיטה שאינם ממון בעלים.

יג. ויעוין עוד בדברי רבינו (קה"י טהרות סי' סז) שהאריך בזה, וכן במקורות שצוינו בספר המפתח על הרמב"ם (הל' טומאת אוכלין יב, א); ועוד חזון למועד בע"ה.

בדברי הרמב"ם בעניין עשייה בטומאה כשרוב הכהנים טמאים ומיעוטם טהורים

ואפשר. הדמיון בין רוב ציבור טמאים לרוב כהנים טמאים, הוא לכאורה קשה. הרי בפסח מוטלת חובה על כל יחיד ויחיד להשתתף בקרבן ולהימנות ולאכול ממנו, ואילו על הכהנים כיחידים לא מוטלת חובה להשתתף בעבודה. ואינו דומה כלל יחיד שהתבטל מן הפסח והתחייב כרת, לכהן שהתבטל מעבודתו והיא נעשתה על ידי כהן אחר (וכעין זה כתב בקצרה מו"ר בטל חיים שבת ח"ג עמ' שכו). וצ"ע.

קושי בהבנה שהרמב"ם הצריך ציץ רק כדי שלא להדר אטהרה ולא לעצם דחיית הטומאה

שהציץ. לכאורה מלשון הרמב"ם (הל' ביאת המקדש ה, טו) משמע שהציץ אינו פוטר מלהדר אטהרה, אלא נדרש לעצם העשייה בטומאה. שהרי כתב:

ומפני מה מחזירין על הטהור מבית אב אחר, מפני שהטומאה לא הותרה בציבור אלא באיסורה עומדת ודחויה היא עתה מפני הדחק, ואין דוחין כל דבר הנדחה אלא במקום שאי אפשר ומפני זה צריכה ציץ לרצות עליה.

ומשמע שהציץ אינו חוסך את הצורך להחזיר על הטהור מבית אב אחר, ויש צורך אפוא בתרתי לטיבותא: גם בציץ, וגם בחיזור על טהור. ומלבד מה שזו משמעות לשונו, זו גם משמעות העניין, שהרי בסתמא יש במקדש כהן גדול עם שמונת בגדיו ובהם ציץ, ואי איתא שהציץ חוסך את הצורך להדר אטהרה, לא היה הרמב"ם סותם ומצריך להדר אטהרה. ולכאורה גם מפשטות

חז"ל (יומא ו, ב ועוד) יש להוכיח כן, דקשה לומר שכל החיזור בטהרה הוא רק במציאות חריגה שאין ציץ. וצ"ע.

סימן ג – אי הזוכה מדין המוציא מחבירו עליו הראיה נחשב בעלים גמור בתורת ודאי

סיכום

[ד"ה א) יומא] יש לדון אם הזוכה מדין המוציא מחברו עליו הראיה *נחשב בעלים גמור, ויש לחקירה זו כמה השלכות וכדלהלן. נאמר בגמרא שהנחתומין לא חייבום להפריש אלא תרומת מעשר וחלה. והקשה הגבורת ארי דלכאורה ממה נפשך – אם הופרש מעשר ראשון, זה כולל גם תרומת מעשר. ואם לא הופרש – מה יועיל שהם מפרישים תרומת מעשר, הרי המעשר אינו שלהם, ולא מהני כשאדם מפריש תרומת מעשר ממעשר שאינו שלו. *ומזה הסיק הגבורת ארי שזכייה מדין המוציא מחברו עליו הראיה יוצרת בעלות גמורה, עד כדי יכולת להפריש תרומת מעשר.

[ד"ה וכתב] וכן הוכיח הגבורת ארי מהאמור בבכורות שהמפריש פדיון פטר חמור ומת, לר' אליעזר חייב באחריותו כחמש סלעים של בן, דמקיש פטר חמור לבכור אדם; ואף אם מת אחר שהפריש שה, כל שלא נתנו לכהן. ונאמר שמודה ר' אליעזר בישראל שיש לו ספק פטר חמור, שמפריש טלה בלבד והוא שלו. ולכאורה קשה, הרי לצד שהוא פטר חמור יש ליתנו לכהן. ומזה הוכיח הגבורת ארי שהמוציא מחבירו עליו הראיה הוה ליה כוודאי שאין לכהן כלום, ואפילו כשמשמעות הדבר להקל באיסורי תורה, דפקע איסורו בהפרשה לחוד. ונראה שאין זה הכרח, דאף אי נימא שהזכייה היא מספק, סגי בזה כדי שלא יהיה על הגברא דין נתינה ובהפרשתו סיים את המוטל עליו. [ד"ה ואדרבא] ואדרבה, מעצם הצורך בהפרשה מוכח לכאורה שהזכייה מספק אינה זכייה גמורה. אך יש לדחות, דלעולם בספק אין שום זכות לכהן, והוא ממונא דבעלים לגמרי, ורק הועילה ההפרשה לעניין שאם יתברר הספק למפרע, אזי טלה זה כבר מיוחד לכהן, ומפקיע איסורא מכל השאר.

[ד"ה ואולם] ולכאורה קשה על הגבורת ארי מהאמור בגמרא, שהקונה שני אילנות מביא ביכורים ואינו קורא, משום שספק אם קנה קרקע וממילא ספק אם יכול לומר מקרא ביכורים שבו מוזכרת לשון של בעלות על הקרקע. והרי בפועל הקרקע נשארת במקרה כזה ביד המוכר, דהמוציא מחברו עליו הראיה. ואי איתא שלמוכר יש בעלות גמורה מדין המוציא מחברו עליו הראיה, ממילא הצד השני של המטבע הוא שלקונה אין בעלות כלל, והיה עליו להיפטר מהבאת ביכורים, דלא קרינן ביה 'מארצך'. ומדוע הוא חייב בהבאת ביכורים. [ולפ"ז] ולפי זה הדרה הקושיה לדוכתה.

[ד"ה אבל] אבל נראה שדברי הגבורת ארי ברורים, דהא בסוגיה דתקפו כהן נאמר שאם תקפו כהן מוציאים מידו, אזי נכנס הוא לדיר להתעשר. והרי אם הוא ספק קדוש, אי אפשר היה

לעשר, דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק. אלא ודאי שהבעלות של הישראל חשובה בעלות גמורה, אפילו שהיא רק מדין המוציא מחברו עליו הראיה. ואת הגמרא דהקונה שני אילנות יש ליישב בכמה אופנים: (א) החמדת שלמה חילק בין כהן, שאינו **תובע גמור**, ובין קונה שני אילנות, ששם הספק הוא בין שני אנשים ברורים ומובהקים. (ב) הנתיבות חילק בין **מיטלטלין**, שבהן יש ייאוש, לקרקע, שבה אין ייאוש. (ג) *__בחזו"א__ חילק בין הבעלות **העקרונית** שמתחלקת בין שתי האפשרויות, וממילא אין לאחד מהם בעלות גמורה, ובין הבעלות המעשית שנקבעת לפי השימוש בפועל. (ד) ייתכן שיש לחלק עוד בין **מוחזק ממש** ובין חזקת מרא קמא. ועכ"פ לכל הטעמים, מתקיימים דברי הגבורת ארי בעניין הפרשת תרומת מעשר הנ"ל.

[ד"ה והנה] *__באמרי__ בינה האריך בעניין דין 'לכם' באתרוג שזוכה בו מספק. ורע"א נקט שמתקיים בו לכם. ונראה שאף אם הכרעת החקירה הנ"ל הייתה שהבעלות היא מספק, עצם זכות השימוש בו כבר יוצרת מציאות של 'לכם', ועדיף מהפקר שבו היתר האכילה אינו מיוחד לו. ודמי למעשר שני שאף למ"ד שהוא ממון גבוה, מתקיים בו 'לכם' ויוצאים באתרוג מעשר שני.

◆

הערות

מקורות מהאחרונים שעסקו בנידוננו

נחשב. בקובץ הערות (סי' עא) האריך טובא בנידוננו. ויעוין עוד בחת"ס (סוכה ל, א ד"ה משום), בקונטרס הספקות (א, ח), באמרי בינה (דיני יו"ט כא, ד-ו; דיינים, ד), בחלקת יואב (סי' כב) ובארצות החיים (יא, ארץ יהודה ט). מקורות אלו צוינו בפתחי חושן (ח"ה פ"ו סוף הערה א).

הבנה אחרת בחלות תרומת מעשר של הנחתומין

ומזה. א. לכאורה היה אפשר להגדיר את הדברים קצת אחרת מהגבורת ארי, דהיינו שאמנם הבעלות היא בעלות מספק, אך אין צורך ביותר מזה. והיינו, משום שכל הבעיה בכך שאדם מפריש תרומת מעשר ממעשר שאינו שלו היא שהוא **גוזל** את הבעלים ופוגע בבעלותם, וכאן שזה שלו מדין המוציא מחברו עליו הראיה, ממילא ברור שאין הוא גוזל אף אחד. וכמו שברור שהזוכה מדין המוציא מחבירו עליו הראיה רשאי לאכול את מה שזכה בו ואין בזה גזל. וזאת, אף אם לא מגיעים להגדיר את הבעלות כבעלות גמורה שמסלקת את מציאות הספק.

ב. ובאמת, בגמרא שציין רבינו (גיטין לא, ב) כתב רש"י שהריעותא במקרה זה היא שהוא תורם שלא מדעת חברו, ומדברי הגמרא (קידושין נב, ב) נראה שהריעותא בתורם של מדעת חברו היא שהוא גוזל אותו, ולכן הגמרא שם קובעת שאם אין בדבר איסור גזל, תרומתו תרומה. ובעיקר דין התורם שלא מדעת, יעוין עוד במשנה (דמאי ה, ב) ובמפרשיה.

קושי בחילוק החזו"א ובחילוק רבינו בין מוכר אילנות לתקפו כהן

בחזו"א. לכאורה יש מקום לעיון בדברי החזו"א, דבמקרה של מוכר שני אילנות, נשארת למוכר לא רק בעלות עקרונית אלא גם בעלות מעשית על הקרקע. ואפילו לדעת הראשונים הסבורים שר' עקיבא חלוק על דין זה וסבור שקנה שני אילנות יש לו קרקע, היינו רק כמלוא

אורה וסלו ולא את כל השטח שבין האילנות (טוב"י ורמ"א חו"מ רטז, ט). ואי איתא שבעלות זו היא הקובעת, היה הלוקח צריך להיפטר מביכורים. וצ"ע.

גם החילוק שהציע רבינו לכאורה צריך ביאור, דלכאורה בשני המקרים מדובר במוחזק ממש ולא רק במרא קמא: הן במוכר שני אילנות, הן בבהמת ספק. בשני המקרים המרא קמא ממשיך ומחזיק בפועל בהווה, ואין מדובר רק בבעלותו הראשונית. וצ"ע.

מקורות נוספים בעניין דין 'לכם' במעשר ראשון

ובאמרי. בעניין נטילת אתרוג מעשר ראשון בזמננו, הן למפריש הן ללוי, יעוין במקורות שצוינו במשנ"ב מהד' דרשו (סי' תרמט הערה 74), ובסתירה שישנה שם בדעת החזו"א, ובדברי הגר"ח בן רבינו.

סימן ד – בענין חנוך כהן גדול

סיכום

[ד"ה במנחות] רב אמר שאם כהן פיגל בשחיטה שהיא עבודה הראשונה של הקרבן בלבד, לדברי הכל פיגול, ואף למצריך שיפגל בכל העבודות, דכל העושה על דעת ראשונה הוא עושה. והקשו מדתניא גבי פר יום הכיפורים שבפיגל בראשונה פליגי תנאים אי הוי פיגול. וכי תימא בשתי דעות, וכגון שמת הראשון והמשיכו האחר – *הניחא למ"ד בפר ואפילו בדמו של פר, אלא למ"ד בפר ולא בדמו של פר מאי איכא למימר. עד כאן. והקשה החזו"א בשם האחיעזר דלפי מה שכתבו *תוס' ישנים שהמחלוקת דבדמו של פר היא רק כשהראשון מת, ולא כשאירע בו פסול כגון נטמא – היה אפשר ליישב בפשטות את קושיית הגמרא, דמיירי בשנטמא.

[ד"ה ולכאו'] *היה אפשר ליישב שכשהראשון נטמא, השני מחליפו מדין שליחות, וכשפיגל אמרינן *אין שליח לדבר עבירה, ולכן אין ממש בפיגולו. ועוד היה אפשר ליישב שהמשלח אומר לתקוני שדרתיך. ובשני עניינים אלה יש לפלפל, ואכמ"ל. [ד"ה והנה] ובאור שמח הקשה על האמור שלמ"ד בפר ואפילו בדמו של פר משכחת לה בששניהם פיגלו, היאך התחנך הכהן השני, הרי עבודתו מחנכתו ומסתברא שדווקא כשהיא נעשתה כדין, וכאן שפיגל מסתבר שלא התחנך, וממילא לא קרב המתיר כמצוותו ומדוע פיגל. והחזו"א תירץ כגון במשוח שעבר, דאינו צריך חינוך. ולפי זה יישב גם את קושיית האחיעזר הנ"ל, דכהן שעבר אינו נכנס תחת הכהן הגדול הנוכחי אם אירע בו פסול, וזאת משום איבה, אלא דווקא הסגן נכנס. ועל כניסת הסגן קשה קושיית האור שמח. ולכן בהכרח שמדובר במת ולא באירע פסול.

[ד"ה ולכאו'] ולכאורה יש להשיב על דברי החזו"א, דמבואר בגמרא דהא דעבודתו מחנכתו, הוא דווקא למ"ד שאבנט כהן הדיוט הוא מבד, ואין הבדל בינו ובין אבנט כהן גדול כשלובש בגדי לבן. אבל למ"ד שאבן כהן הדיוט הוא מכלאים, עצם לבישת אבנט בד מחנכתו. וכך נפסק להלכה. [ד"ה אבל] אך יש לדחות קושייה זו ולקיים את דברי האור שמח והחזו"א, דנראה שאין די בלבישת האבנט אלא צריך דווקא לעבוד בו, וכדמוכח מאביי שאמר שהחינוך הוא

בהיפוך בצינורא ולא הסתפק בלבישת כל שמונת הבגדים. וכן מבואר בגבורת ארי. ולפ"ז קמו וגם ניצבו קושיית האו"ש ותירוץ החזו"א. [ד"ה ודע] והרמב"ם כתב שעבודתו מחנכתו, והלח"מ הקשה שלמ"ד שאבנט כהן הדיוט מכלאים אין צורך בעבודה. ולפי האמור מיושב היטב. אמנם, העירוני שזה אינו מתאים למה שכתב הרמב"ם בהל' כלי המקדש, דמדבריו עולה שהלבישה עצמה מקדשת ודלא כגבורת ארי.

[ד"ה בעיקר] ולכאורה היה מקום לדון שבגדי לבן לא יחנכו, דאינם מדיני כהן גדול אלא מדיני עבודת יום הכיפורים, ושייכותם לכהן הגדול נובעת ממילא מכך שעבודת היום כשרה רק בו, ולא משייכות עצמית. וזה קמ"ל רב אדא, דגם בכהאי גוונא הכהן הגדול מתקדש-מתחנך בבגדים.

◆

הערות

שלוש קושיות הגרי"ז על דברי הגמרא בעניין 'בפר ולא בדמו של פר'

הניחא. א. בחידושי הגרי"ז (מנחות שם ד"ה בגמ') כתב:

בגמ' הניחא למ"ד בפר ואפילו בדמו של פר וכו', משמע דלמ"ד ולא בדמו של פר צריך להתחיל מבין הבדים, דאי לאו הכי הא משכחת דהביא פר אחד והתחיל בשני, וצ"ע דלמה זה מיקרי ולא בדמו של פר אם התחיל בשני, הלא מבואר לקמן בגמרא (טז, ב) דאפשר להביא ד' פרים. וצ"ע.

וכן צ"ע, הא משכחת ליה ב' דעות כגון שהיה משוח שעבר, ומשוח שעבר אינו עובד רק משום איבה, ואם כן עבודתו כשרה בדיעבד.

וכן משכחת כגון שהיה טמא מת, ולמ"ד טומאה דחויה היא בציבור עובד כהן גדול שני הטהור אבל מכל מקום אם עבד הטמא עבודתו כשרה בדיעבד, דטומאה דחויה היא בציבור, ואם כן משכחת לה ב' דעות בב' כהנים.

ב. נראה שיש מקום להציע יישובים לקושיותיו. מה שהתקשה מהמבואר בגמרא שאפשר להביא ארבעה פרים (וכבר קדמו רע"א מנחות שם ד"ה איתיביה, ונשאר בצ"ע), נראה ליישב שדווקא **אותו כהן** יכול להביא ארבעה פרים, אך אם מת אחר הזאת בין הבדים, הכהן שמחליפו אינו יכול להביא רק את שלושת הפרים הנותרים, ועליו להתחיל מתחילת הסדר. שדווקא אותו כהן אכן הביא פר ועשהו כמצוותו בין הבדין עד שנשפך הדם, ולא כהן אחר. ושוב ראיתי שבפירוש חברותא (על מנחות שם הערה 9) כתב כעין זה, אך כתב זאת כתירוץ של הגרי"ז עצמו לקושיית רע"א, ולכאורה לא היא, והגרי"ז עצמו נשאר בצ"ע. ובטעמא דמילתא יש לומר שכל קבוצת הזאות עומדת בפני עצמה ואינה נפסלת למפרע, אך היא עומדת דווקא לזכותו של הכהן שהיזה, ולא לזכותו של כהן אחר. ואע"פ שאין ראיה לדבר, זכר לדבר מאדם שנטל ארבעת המינים בסוכות לא יחד אלא אחד אחד, שמבואר בשו"ע (או"ח תרנא, יב) שאם היו כולם לפניו יצא. והנה, לאחר שנטל אתרוג ולולב, נותר לו ליטול רק הדס וערבה, ואין פוסלים את הנטילה החלקית של שני מינים בודדים. וברור כשמש שנטילת האתרוג והלולב לא הועילה כלום לאדם

אחר, אלא רק לאותו אדם שנטלם. וכך הוא גם בנידוננו, שהפר הוא קרבן עם ממד אישי של התייחסות לכהן הגדול הראשון דייקא: 'פר החטאת אשר לו' (ויקרא טז, ו; שם, יא). ולכן הדין שעשייה חלקית מסוימת דהזאה בין הבדים אינה נפסלת למפרע, אינו מלמד כלום על מקרה שבו נכנס כהן אחר תחתיו.

ג. מלבד כל זאת, יש ליישב שהא דארבעה פרים הם דברי רבה לקמן (מנחות שם, ב), אך רבא מעמיד בפר אחד ושעיר אחד, וייתכן להבין שהוא חלוק על רבה. שוב מצאתי במשמרות כהונה (מנחות שם, א ד"ה אלא) שהקשה ותירץ כן, וששתי.

ד. ומה שהקשה הגרי"ז ממשוח שעבר, לכאורה יש ליישב דלאו ברשיעי עסקינן, ומהיכא תיתי להעמיד במשוח עבריין שעבד שלא כדין. ואולי כוונתו ששעת הדחק כדיעבד דמי, אך עדיין אין זה מרווח. מלבד זאת, בעיקרא דמילתא לא ברור לכאורה במה עדיף משוח שעבר על מחליף אחר. ולכאורה בין בזה ובין בזה קם דינא דבפר ולא בדמו של פר, ומה ייתן לך ומה יוסיף לך שמדובר במשוח שעבר, סוף סוף אין זה הכהן הראשון שעשה את הפר הראשון. ושמא לא ירדתי לסוף דבריו. וצ"ע.

ה. גם על הקושיה מטמא מת יש לדון. דממה נפשך, אם נהגו כדין והכהן השני עבד, אזי קם דינא דבפר ולא בדמו של פר, ויש לשחוט פר חדש, ולא משכחת לה שתי דעות. ואם נהגו שלא כדין והכהן הראשון המשיך לעבוד חרף טומאתו, אזי אין כאן אלא דעה אחת. וצ"ע. ואולי כוונת הגרי"ז לדברי התוס' ישנים הנ"ל, שלפיהם במקרה של טומאה לא אמרינן בפר ולא בדמו של פר. אבל זה חסר מאוד מלשונו, ואין זה שייך לכשרות בטמא בדיעבד. וצ"ע.

מקורות בדין 'בפר ולא בדמו של פר' כשהכהן הראשון לא מת אלא רק נפסל

תוס'. א. יש להעיר שהתוס' ישנים (יומא מט, ב ד"ה שחט) כתבו זאת רק בדרכם השנייה, אך בדרכם הראשונה השוו מוות לפסול. ושתי הדרכים הובאו גם בתוס' ישנים (שם, א ד"ה חפן) בנוגע לחפן ומת, וכן בריטב"א (שם, א ד"ה חפן). וכדבריהם בדרכם הראשונה, כן מבואר ברש"י (מנחות טז, א ד"ה בשתי וד"ה פר). ובדובב מישרים (ב, ו ד"ה אולם באמת) הקשה על התוס' ישנים כקושיית החזו"א בשם האחיעזר, וכמדומה שלא תירץ זאת.

ב. בבית יצחק (שמלקיס; יו"ד א, קכה, יב) הקשה על התוס' ישנים מהאמור בגמרא (מנחות יט, א) שדווקא הכהן הגדול צריך לעשות את מעשה פרו, ולא שליח. וכיצד חידשו התוס' ישנים שכאשר אירע פסול בכהן גדול, הכהן שמחליפו נחשב לשליח. ותירץ בשם המקנה שהגמרא במנחות לא מיעטה שליח, אלא מיעטה כהן הדיוט, דחשיב זר לעניין עבודת יום הכיפורים. וכדמשמע מהאמור בגמרא (יבמות לג, א) שזר שאינו כהן שעשה את עבודת הכהן הגדול חייב שתיים, אחת משום זרות ואחת משום יום הכיפורים. ובנידוננו, שהכהן המחליף הוי כהן גדול, שפיר יכול להיחשב לשליחו של הכהן הראשון. ויעוין עוד באבי עזרי (הל' יום הכיפורים א, ב) שהאריך בעניין זה.

תירוץ ההרי בשמים לקושיה מהגמרא על התוס' ישנים

היה. א. בשו"ת הרי בשמים (א, יג סד"ה ולפענ"ד) התקשה גם הוא בקושיית רבינו, וכתב ליישב שבשליח לא הוי ב' דעות. עכת"ד. ונראה שכוונתו לומר שמניחים שהשליח עובד על דעת

המשלח, ולכן אין כאן שתי דעות אלא רק דעת המשלח. ומדמה זאת לנידונו, שבו יש לברר אם הלוואה שניתנה היא על דעת היתר עיסקה או לא, והוא נוקט שהדבר תלוי בדעת הלווה ולא בדעת השליח של הלווה, יעוין שם.

ב. אולם נראה לכאורה שיש לחלק בין הנידונים. בהלוואה אכן אין משמעות לדעת הלווה, ושליחות השליח היא רק להעברת הכסף מהמלווה ללווה. אך בנידוננו, שליחות הכהן המחליף היא לעצם העבודה ולא למלאכת העברה בעלמא. ובזה קשה לכאורה להניח שלא תהיה משמעות לדעתו וכוונתו. ושמחתי לראות שכיוונתי לדברי האחיעזר (ב, יו"ד לא), שהציע מדנפשיה לומר שבגלל השליחות אין שתי דעות, והשיב על כך: 'באמת זה דחוק, דמה בכך דהוא שלוחו של ראשון, מכל מקום הוי ב' דעות, דאינו עושה על דעת ראשון. ובפרט דאפשר לומר שהשני אינו יודע מפיגולו של ראשון, ולא שייך בו כל העושה על דעת הראשונה'. והאחיעזר אף הכריח שמדובר בנטמא, דאם מת הויא חטאת שמתו בעליה.

שייכות הכלל דאין שליח לדבר עבירה למחשבת פיגול של הכהן

אין. יש לעיין בשני התירוצים שכתב רבינו, לאור דברי הגמרא (נדרים לו, א):

> תנן: הכהנים שפיגלו במקדש, מזידין חייבין. הא שוגגין פטורין, אלא שפיגולן פיגול. אי אמרת בשלמא שלוחי דשמיא הוו, היינו שפיגולן פיגול, אלא אי אמרת שלוחי דידן הוו, אמאי פיגולן פיגול? לימא ליה: שליחא שויתיך לתקוני ולא לעוותי! אמרי: שאני גבי פיגול, דאמר קרא: 'לא יחשב לו', מכל מקום.

מדברי הגמרא נראה שבפיגול לא אמרינן לתקוני שדרתיך, וגם לא אין שליח לדבר עבירה. דגזירת הכתוב קבעה שהכהנים יכולים לפגל. ולכאורה נראה שהוא הדין לנידוננו, ויקשה מזה על מה שכתב רבינו.

ואולי יש ליישב שהקושיה היא רק לאפשרות ששלוחי דידן, אך למאי דקיי"ל דשלוחי דשמיא (רמב"ם הל' נדרים ו, ה), הדרא לדוכתה ההבנה שיכולת הכהנים לפגל אינה נובעת מגזירת הכתוב מיוחדת. איברא, דהראבי"ה (תשובות, תתקכב ד"ה ובפרק אין) נקט את דברי הגמרא הללו להלכה.

סימן ה – ביאור בהא דמזה ומזין עליו טהור

סיכום

[ד"ה בדי"ד] בגמרא התבאר שהמזה ממי חטאת טהור, ומה שנאמר בפסוק שמזה מי הנידה יכבס בגדיו הוא דווקא בסתם נושא שאינו מזה. ולכאורה יש קושי בכך שמפרשים את הפסוק באופן שונה לגמרי מהפשט שלו. [ד"ה שו"ר] ***אמנם** נראה שהדברים מבוארים היטב, שמשמעות לשון 'מזה' אינה בהכרח מזה על טמא מת לטהרו, אלא המשמעות היא כל הזאות שבעולם, ובאה הגמרא ומיעטה מכלל זה את המזה על מת לטהרו. ואין כאן היפוך של המשמעות אלא רק סיוג ופירוש דעלמא. [ד"ה ולשון] ונראה שגם דברי הריטב"א מושתתים על כך. הריטב"א

ביאר שמלשון 'והזה הטהור' משמע שהמזה טהור, ונראה שגם בזה כשלעצמו לא היה די, אלמלא מה שהתבאר שהמקרא אינו מוצא מידי פשוטו אלא רק מתפרש.

[ד"ה וז"ל] והריטב"א, בהציגו את הבעיה, כתב שאם מה שמטהרים את המזה הוא משום ק"ו, דאם אחרים מטהר כל שכן שהוא עצמו נשאר טהור – אזי יש לדחות, דהא גזירת הכתוב היא. וכמו שלמסקנה גזירת הכתוב קובעת שנושא או נוגע טמא, ואילו מזה ומי שמזים עליו טהורים. אולם, הרמב"ם כתב כנימוק לטהרת המזה את אותו קל וחומר שהריטב"א כתב שאין להסתמך עליו. ולכאורה שפיר הקשה הריטב"א, שקל וחומר לא יכול להוציא קרא מפשוטו, ושפיר טען הריטב"א שגם הדין הסופי הוא בגדר גזירת הכתוב, ועליו הרי נאמר אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני. [ד"ה אבל] ולפי המתבאר גם זה מיושב, דאין כאן הפקעה של הפסוק מפשוטו, אלא רק פרשנות, שכמוה מצוי בכל התורה שבעל פה.

◆

הערות

קושי בפירוש ש'מזה' אינו בהכרח מזה על טמאי מתים, והסבר אחר ליחס בין דרשת חז"ל לפשט

אמנם. לכאורה קשה לומר שמזה היינו כל המזים שבעולם, בשעה שאנו יודעים שהמשמעות היחידה של הזאת מי חטאת היא על טמאי מתים לטהרם. וחלק בלתי נפרד מהבנת הפשט הוא שילוב ההיגיון וההקשר, ופעמים רבות הדבר מביא לשינוי מהפירוש המילולי של כל מילה בפני עצמה אלמלא ההקשר. ולכן נראה לכאורה שעדיין יש כאן הוצאה של המקרא מידי פשוטו. ובפרט הדברים קשים לאור המבואר בגמרא (יומא יד, א) ובדברי רבינו (לקמן סי' י ד"ה ואם, ובהערתנו שם) שגם המזה על הטהור טהור, דגם בזה יש תורת הזאה, ולא רק במזה על הטמא. וצ"ע.

ויעוין במלבי"ם (במדבר יט, כא) שכתב ליישב, שהתנאי שהמזה יהיה איש טהור הוא שמכריח שאין כוונת התורה לטמא בכל הזאה, ואם כן הוצאת המקרא מידי פשוטו נעשית בידי המקרא בעצמו, והפסוקים עצמם הם אמרו והם אמרו. ובלשונו: 'הנה זה סותר למה שכתוב תחלה וטבל במים איש טהור והזה על האהל ועל כל הכלים וכו'. מבואר שיש תנאי שהמזה יהיה איש טהור, והיאך יצויר זה, הלא כשהזה הזיה ראשונה נטמא, כמו שכתוב: ומזה מי הנדה יכבס בגדיו, ואיך יזה על כל הכלים. מזה מבואר שמה שכתוב ומזה מי הנדה יכבס בגדיו היינו אם מזה הזיה שלא לצורך'. וגם התורה תמימה (במדבר שם, הערה קכה) כיוון מדעתו לדברי המלבי"ם הללו, ויעוין עוד בדברי שניהם.

◆

סימן ו-ז[ב] - בענין נתכוין להזות על האדם והזה על הבהמה וכו' ובענין אין מי חטאת מטמאין דבר לחזור לטמאותו

ב). שני סימנים אלו חופפים בעיקרם, ועם זאת בכל אחד יש הרבה דברים שאין בחבירו. תחילה סיכמתי את סימן ו, ולאחר מכן שיבצתי בסיכום את מה שנוסף בסימן ז. סתם דיבור המתחיל להלן מתייחס לסימן ו, אלא אם כן צוין אחרת.

סיכום

[ד"ה יומא] בגמרא ביומא הובאה משנה ממסכת פרה, ולפי גרסת רש"י נאמר במשנה שהמתכוון להזות על בהמה והזה על אדם, אם נותרו מי חטאת באזוב ישנה; התכוון להזות על אדם והזה על בהמה, לא ישנה. והיינו דאזלינן בתר מעשיו ולא בתר כוונתו (ועיין בריטב"א שדן אם האדם שהזו עליו בטעות נטהר או לא), והפסול בהזה על בהמה הוא משום מים שנעשתה בהם מלאכה. ובתוס' ישנים הקשו מהמבואר במשנה בפרה שאין המלאכה פוסלת אלא עד שייתן את האפר, ותירצו דשמא יש כאן פסול מלאכה מדרבנן (ואף שהגמרא דרשה מקרא, יש לומר שהדרשה באה לטמא את הנושא, שזה דין בדאורייתא, והפסול מדרבנן נלמד מכך ממילא).

[ד"ה ויש] ולכאורה יש ליישב את קושיית התוס' ישנים, שמלאכה שפוסלת עד שייתן את האפר היינו **בגברא המקדש**, אך מלאכה **בגוף המים** פוסלת גם אחרי כן. וכמבואר בגמרא בגיטין שמלאכה שאינה בגוף המים לא פוסלת, ובהכרח אחר נתינת האפר, ואפילו הכי מבואר שם שמלאכה בגוף המים פוסלת. וכבר עמדו בזה המאירי והאחרונים. [ד"ה ובדעת] ובדעת התוס' ישנים יש לומר שהבינו מפשטות המשנה שגם מלאכה בגוף המים אינה פוסלת אחרי מתן האפר, והגמרא בגיטין מדברת במלאכה שאינה על ידי האדם המקדש את המים. ועכ"פ מיושבת קושייתם על רש"י.

[ד"ה ב) ובתו"י] ובתוס' ישנים הביא שר"ח גורס להיפך מרש"י, שאזלינן בתר הכוונה, ודווקא התכוון לבהמה פוסל והתכוון לאדם כשר. והפסול במתכוון לבהמה אינו משום מלאכה אלא משום נושא שלא לצורך הזאה, דנטמא ומטמא את המים. [ד"ה והנה] ומדברי התוס' ישנים למדנו שני דברים: (א) אדם שנטמא מחמת מי חטאת פסול להזאת מי חטאת. (ב) הוא מטמא את המים ופוסלם. והדין הראשון מבואר גם ברמב"ם, אך הדין השני לכאורה נסתר מירושלמי שנאמר בו לא כך, וכבר עמד בזה החזו"א.

[סי' ז ד"ה ונראה] וייתכן ליישב את הקושי מהירושלמי, שאין כוונת התוס' ישנים לטומאה ממש אלא לפסול בלבד, שכן מבואר בריטב"א. וגם בתוס' ישנים אחר כך, נאמר רק שהמים פסולים. ומצאנו במשנה 'מטמא' בנוגע לאפר חטאת, שמובנו – פוסל, כדמסברו התוס' שאפר אינו מקבל טומאה. ואולי יש ט"ס וצ"ל 'נפסלין' במקום 'טמאין'. וטעמא דמילתא, שכדי לטמא ממש, צריך לגעת במים, וכאן הוא רק נושא, ואינו מטמא, ורק יש בעיה שהמים אינם במקום טהור, ותנן דכל שהונחו במקום טמא, גם באופן שאינו מטמא נפסלו, כגון גב כלי חרס.

[סי' ז ד"ה ב) ויש] ויש לבאר זאת, דהנה החזו"א הסביר שהטעם שאין מי חטאת מטמאים דבר לחזור ולטמא אותם, הוא שאם לא כן יטמאו מים שבלגין קצתן את קצתן, וכן את הלגין עצמו, ויחזור ויטמאם, ולא משכחת לה מים כשרים כלל. אכן, החזו"א צידד דכמו שאדם הנושאם לצורך אינו נטמא, כך נגיעת קצתן בקצתן או בכלי אינה מטמאת, כל שהוא צורך מי החטאת. וכן כתב בתפארת ישראל. ולפי זה יש לומר שאכן הנושא שלא לצורך, נטמא וחוזר ***ומטמא**.

[סי' ו ד"ה ודעת] והר"ש חלוק על שני הדינים וסובר שמי חטאת אין פוסלים למי חטאת, אלא מיחשב טהור לחטאת וטמא לשאר דברים. ונימק, שאם לא כן הנושא צלוחית מי חטאת

ייטמא ויטמאנה והיכי משכחת לה מים כשרים להזאה. [ד"ה אכן וסי' ז ד"ה ה) ובפרה] ולכאורה יש להשיב שאם נושא לצורך הזאה הוא לא נטמא כלל. דבגמרא מבואר שהמזה טהור, ותוס' והרמב"ם הרחיבו דין זה לכל העוסק בה לצורך, ואולי בכלל זה גם הולכת המים למקומם אחרי הזאה. והחזו"א יישב את דברי הר"ש, שכוונתו שאי אפשר להיזהר מטלטול הצלוחית שלא לצורך. [סי' ו ד"ה ולענ"ד] אך לכאורה יש לומר שהר"ש אכן חלוק על תוס' והרמב"ם.

והרמב"ם הביא תוספתא כביסוס לקביעתו שהנושא לצורך הזאה טהור, אך באמת היא עוסקת דווקא במזה, ואין ממנה קושיה על הר"ש, המטמא נושא לצורך הזאה. [ד"ה ובאמת] ובאמת קשה ללמוד מטהרת המזה שגם הנושא לצורך הזאה טהור, ונראה שהתוס' למדו זאת מסברה, שאם לא כן היכי משכחת לה מים כשרים. והר"ש לקח סברה זאת לכיוון אחר של טהור לחטאת וכפי שהתבאר. וכאמור, קשה על תוס' מהירושלמי. [ד"ה אכן] אכן, מלשון ר"ח נראה שהוא גרס בדברי חז"ל עצמם שיש כלל, שדווקא בהזאה או כוונת הזאה על דבר המקבל טומאה אין המזה נפסל, אך בהזאה או כוונת הזאה על דבר שאינו מקבל טומאה הוא נפסל. וגרסה זו מהווה מקור שיש בו כדי ליישב את הקושי מהירושלמי, דכנראה הסוגיות חלוקות בזה. [ד"ה ושו"ר] ושוב נראה שהדבר תלוי במחלוקת תנאים בתוספתא, לפי מה שהגיה הר"ש בדברי התוספתא, דנאמר שדבילה טהורה אינה מטמאת מי חטאת – או משום שזה כר' יוסי, שסבור שהטהור לתרומה אינו מטמא מי חטאת, או משום שאין בדבילה כביצה. ועל זה הקשו שכאשר האדם שולח ידו לקחת את הדבילה, ידו נטמאת ממי החטאת ומטמאת אותם. ועל זה השיב ת"ק שאם תאמר כן, אין טהרה לחטאת, וזה כתוס' ורמב"ם. ואילו ר' מאיר העמיד בשתחב כוש או קיסם, וזה כר"ש.

[סי' ז ד"ה ואפשר] ויש לומר עוד בטעמו של הר"ש, דאי סלקא דעתך שטומאה זו פוסלת, אם כן המים ייפסלו מכוח עצמם, דלאחרים גורמים טומאה – לעצמם לא כל שכן? ואין זה דומה למה שאמרו בגמרא שעיר המשתלח יוכיח שגורם טומאה לאחרים והוא עצמו טהור, ושליכא למילף מקל וחומר לטמא זוב עצמו ממה שמטמא אחרים. דשעיר הוא בעל חיים, ובמהותו אינו מקבל טומאה, והוה אמינא שגם זוב אינו דבר המקבל טומאה חמורה (זולת טומאת משקין), ולכן מטמא אחרים והוא טהור, מה שאין כן בנידוננו, שההנחה היא שמי החטאת נטמאים מהנטמא מהם, הרי שהם בני קיבול לטומאה זו, והדין נותן שייטמאו גם מחמת עצמם. ומכאן ההכרח שאין מטמאים דבר לחזור ולטמאותן. וכדמצאנו עוד שאם לאחרים עושה מחיצה, לעצמו לא כל שכן; ואם לאחרים מביא לידי מעילה, לעצמו לא כל שכן.

[סי' ו ד"ה והנה] ובמשנה בפרה נאמר שאין מי חטאת מטמאים אדם למי חטאת, ולכאורה כדברי הר"ש. אך אין זה עניין לנידוננו, דמדובר שם במי חטאת שנפסלו, שמטמאים רק מדרבנן, ואין מזה ראיה שגם מי חטאת כשרים לא יטמאו. והר"ש עצמו לפני שנקט את שיטתו הנ"ל, תפס בתחילה שרק מי חטאת פסולים אינם מטמאים לגבי מי חטאת. [סי' ז ד"ה ד) ועפ"ז] ולפי האמור לעיל (ד"ה וייתכן ליישב) יש ליישב באופן נוסף, שאכן אין מי חטאת מטמאים אדם **לטמא** מי חטאת, ואין בזה סתירה לכך שמטמאים אדם **לפסול** מי חטאת. [סי' ז ד"ה ויש להרמב"ם] ולרמב"ם שיטה שונה בהבנת משנה זו, וגם לפיה מתיישבת שיטת הר"ח והתוס', כמבואר למעיין.

[ד"ה ובספ"י] ובמשנה בפרה נאמר: 'לגין של חטאת שנגע בשל קדש ושל תרומה – של חטאת טמא, ושל קדש ושל תרומה טהורין. שניהן בשתי ידיו – שניהן טמאים. שניהם בשני ניירות – שניהם טהורים. של חטאת בנייר ושל תרומה בידו – שניהן טמאין. של תרומה בנייר ושל חטאת בידו – שניהן טהורין'. והר"ש פירש את 'שניהם טהורים' לשיטתו, שמי חטאת אין מטמאים את הנושאם לגבי חטאת, ולכן מי החטאת נותרים בטהרתם. ולשיטת תוס' והרמב"ם יש להעמיד בנושא לצורך הזאה. אלא שאם כן, לא ברור מדוע ברישא (דהיינו כששניהם בידו ולא בנייר) 'שניהם טמאים'; דמכיון שהאדם לא נטמא ממי החטאת, היאך יטמא את התרומה. ויש לומר שברישא נפסלו מי החטאת מכוח התרומה, וממילא שוב הויא נשיאתם שלא לצורך, דכבר אינם ראויים להזאה, ושפיר נטמא הנושאם ומטמא את התרומה בידו השנייה. [סי' ז ד"ה ובפרה] ***אי** נמי הנושא עצמו נטמא מכוח התרומה, וממילא הוא עצמו אינו כשר להזאה, והנשיאה שלא לצורך.

◆

הערות

קושי בלשון רבינו שכתב 'מטמא' מי חטאת אחר שהסביר שרק פוסל ולא מטמא

ומטמא. כך לשון רבינו: 'כל שבאמת נטמא מחמת מי חטאת, אפשר דחוזר **ומטמא** מי חטאת'. ולכאורה לפי דברי רבינו בשתי הצעותיו לעיל מינה (שמטמא היינו פוסל, או שיש ט"ס וצ"ל נפסלים), הכוונה כאן **שפוסל** ולא שמטמא. וצ"ע.

קושי בהנחה שהפסול מלהזות מי חטאת בהכרח אינו מוליכם לצורך

אי. לכאורה יש בזה קושי, שהרי ייתכן שהנושא מוליך את המים למקום ההזיה כדי שאדם אחר יזה שם. ובזה הויא נשיאה לצורך.

◆

סימן ח – בענין ניסוך המים בחג

סיכום

[ד"ה בענין] יש לחקור אם ניסוך המים בסוכות הוא נלווה לקרבן התמיד, וכניסוך היין שנלווה לתמיד, או שהוא עומד בפני עצמו ללא זיקה לתמיד אלא הוא חובת היום. (א) המשנה ביומא אמרה שתמיד עצמו קרב בתשעה, ובחג הוא קרב בעשרה כי יש כהן נוסף שמנסך את המים. ולכאורה המשנה כוללת את ניסוך המים בהדי תמיד. אך אין להוכיח, דגם בזיכי הלבונה נשנו שם באותו מניין של מקריבי התמיד, ועל כרחנו שמצרפים למניין את כל העולים באותה שעה, גם אם אין ביניהם שייכות מהותית. [ד"ה אכן] (ב) וקצת נוטה שניסוך המים הוא מנסכי התמיד כיון שנלמד בגמרא מאופני הכתיב של ניסוך היין: 'ונסכיהם' ואופנים אחרים, כמבואר בריש תענית, וכן מה שדרשו: 'הסך נסך' – בשני ניסוכין הכתוב מדבר. אבל כל זה אינו מוכרח. [ד"ה גם] (ג) גם מהאמור בסוכה שהיו במזבח שני ספלים, אחד ליין ואחד למים, והותאמו זה

לזה שהיין והמים יכלו כאחד, משמע שניסוך המים נלווה לתמיד, ולכן יש עניין בהשוואת היין והמים.

[ד"ה והנה] (ד) בגמרא אמרו שלר' אליעזר הסבור שמזכירים גבורות גשמים מיו"ט ראשון, יש להזכיר *מבערב, דזמן ניסוך המים הוא מבערב. ותוס' פירשו שניסוך בליל יו"ט ראשון כשר. ולכאורה מוכח מזה שאינו נלווה לתמיד, דזמן התמיד הוא רק ביום. [ד"ה אכן] אמנם, רש"י פירש שרק ממלאים בכלי בערב, ולפי זה אין הוכחה. [ד"ה והנה] (ה) נאמר בגמרא שהנסכים מתקדשים בשחיטת הזבח, ופרש"י להיפסל בלינה, ותוס' הקשו דבכל מקרה הם נפסלים בלינה משקדשו בכלי, והוכיחו זאת מהאמור בניסוך המים שמשקדשו בכלי נפסלים בלינה. [ד"ה והנה] ובסוף התוס' כתבו: מיהא 'ההיא' יש לדחות, דדווקא נסכים הבאים מחמת עצמם. והכוונה לראיה נוספת שהובאה אחרי ניסוך המים. ויוצא מזה שניסוך המים עצמו הוא נלווה לתמיד. אולם לגרסת השטמ"ק, המשפט האחרון מתייחס לניסוך המים, ויוצא שניסוך המים בא מחמת עצמו. [ד"ה אבל] (ו) בריטב"א בשם הרמב"ן מבואר להדיא שניסוך המים אינו נלווה לתמיד. ולשיטתו מיושבת קושיית התוס' על רש"י, כמו שכתב השטמ"ק, [ד"ה וכבר] ועמד בזה הדובב מישרים. (ז) (ומה שהביא לאידך גיסא שיש פיגול בניסוך המים, ואי אינם באים אם הזבח לא שייך פיגול – *נראה שזו גרסה משובשת בתוספתא).

[ד"ה שוב] (ח) ובירושלמי דנו בניסוך המים שהקדימו לקרבן, ומעצם הדיון מוכח שיש זיקה בין ניסוך המים לקרבן. [ד"ה עוד] ולהלכה מכריע הירושלמי שנסכים של כל הקרבנות שהקדימם לזבח כשרים, ודלא כתוס', שנקטו שנסכים באים רק אחרי הקרבן, ומשמע שאפילו בדיעבד. ונראה שיסוד המחלוקת הוא בשאלה אם הנסכים נלווים לעצם חיוב הקרבן (ירושלמי) או להקרבתו בפועל (תוס'). [ד"ה והא] ונראה שהירושלמי למד להכשיר מהדין שנסכים כשרים אפילו יום אחרי הקרבן, והבין הירושלמי שזה מלמד שאין זיקה הכרחית בין הנסכים להקרבת הקרבן בפועל. ואף שנאמר בגמרא שזה דווקא בנסכים שלא באו עם הזבח, מכל מקום גם כשנסכים באים לפני הזבח הם לא באו עם הזבח, דהזבח עדיין לא קרב. *ועדיין לא התבררו העניינים היטב.

לסיכום: ראיות שניסוך המים נלווה לתמיד – **א** (נדחתה), **ב**, **ג**, **ה** (תוס'), **ז** (נדחתה), **ח** (ירושלמי).

ראיות שאינו נלווה: **ד**, **ה** (שטמ"ק), **ו** (ריטב"א בשם רמב"ן).

◆

הערות

מקורות נוספים לראיה מהאפשרות לנסך את המים לפני התמיד

מבערב. **א.** הראיה מהאפשרות לנסך את המים בליל יו"ט ראשון הובאה גם באבני נזר (או"ח תצה, ג) שהאריך בנידוננו. והאבנ"ז הוסיף שפירוש תוס', שממנו מוכח שניסוך המים אינו תלוי בקרבן, מובא גם בירושלמי (סוכה ד, ו) וברמב"ם (תמידין ומוספין י, ז). ועוד הוסיף שבירושלמי נאמר

שניסוך המים עבר יומו בטל קרבנו, ובשונה מניסוך היין. וגם מזה מוכח שהוא חובת היום ולא חובת הקרבן.

ב. וכעין דברי האבנ"ז כתבו גם המשך חכמה (במדבר כח, יח-יט) והמרומי שדה (סוכה נ,א על תוד"ה ואי), והמשך חכמה ביאר בזה את לשון 'ונסכיהם' שכתובה בפסוק שם והיא קשה, שהרי נסכי המוסף כבר נזכרו, ולכאורה נותרו רק נסכי התמיד, והיה צריך לומר 'ונסכיה' בלשון יחיד ולא 'ונסכיהם'. אלא הכוונה לניסוך המים, ששייך גם לתמיד וגם לעיצומו של יום, וזה פשר השימוש בלשון רבים.

ג. ויעוין עוד באבנ"ז שם שכתב לדון בדברי הריטב"א שהזכיר רבינו (ד"ה אבל). ובריטב"א (מהד' מוה"ק; סוכה נ, א ד"ה ואי; ושם הערה 470) צוין שיש דעה בראשונים שלפיה מי החג אין ראויים לקרב בלילה, ודעה זו הולכת בדרכו של רש"י שציין רבינו (כמבואר שם הערה 473).

ד. ויעוין עוד בערוך לנר (סוכה נ, א ד"ה וי"ל ודאי; וכן בספר תשובותיו בנין ציון סי' מג) שהאריך בחקירתנו, וכן בביאור הגרי"פ פערלא לסהמ"צ לרס"ג (עשה טז ד"ה והנה) ובחזו"א (או"ח קכו, יט-כ) ובחידושי הגרי"ז (מנחות טו, ב ד"ה ובמל"מ; תמורה יד, ב ד"ה ונראה דדבר) ובדובב מישרים (א, קו) ובעלי תמר (סוכה ד, ו ד"ה רשב"ל) ובהערות הגריש"א (יומא כו, ב ד"ה והנה התוס'; סוכה מח, א ד"ה והנראה) ובמאמרו של הרב נריה גוטל ('לגידרה של מצות ניסוך המים', המעין לד, עמ' 33-44). וברשימות שיעורי הגרי"ד סולובייצ'יק (סוכה מב, ב על רש"י ד"ה ניסוך; מח, ב ד"ה וי"ל שיש; נ, א ד"ה מ"מ) נקט שיש שני דינים בניסוך המים: קיום עצמאי, ושייכות לתמיד, ולכן לכתחילה מנסכים עם התמיד ובדיעבד יוצאים אף בלילה.

גרסת התוספתא ומשמעותה למהות ניסוך המים

נראה. בכ"י ערפורט כתובה המילה פיגול, וכן בתוספתא דפוס שקלוב תקנ"ט (21 שנים לפני הולדת הגר"א) ללא סוגריים רבועים או עגולים, וכן בתוספתא הנד"מ (סוכה ג, יז). ולכן נראה שקשה להגיה ולמחוק את המילה פיגול. וגם האבנ"ז (שם) הסתמך על הראיה מהתוספתא. ובחסדי דוד על התוספתא התקשה בדין זה, ולבסוף כתב דמתניתא ר' מאיר. ולא הבנתי כיצד זה מיישב את הקושי. ואולי הקושי שהוא בא ליישב הוא אחר, ולא את הקושי דידן. וצ"ע.

ומחומר הקושי היה נראה שיש לבחון את האפשרות שקיימת עבודת הולכה במי החג, דומיא דעבודת הולכה שקיימת בדם הקרבנות ובקומץ המנחה. דאמנם ההולכה שבין מעיין השילוח לשער ניקנור אינה עבודה, דהיא מחוץ לעזרה, ולכאורה גם לפני קידוש בכלי (ובעניין קידוש בכלי שרת מחוץ לעזרה, יעוין בקה"י פסחים סי' נ, ובבעקבי יעקב שם), אך אולי ההולכה שמשער ניקנור ועד לשיתין יכולה להיחשב למלאכה שמפגלים בה. וצ"ע.

שיטת האבני נזר המשלבת 'בא עם הזבח' עם 'חובת היום'

ועדיין. יש להוסיף שהאבנ"ז שם הביא גם הוא מצד אחד ראיות לכך שניסוך המים בא עם הזבח (הראיה מהתוספתא) ומצד שני ראיות לכך שהוא חובת היום (האפשרות לנסכו לפני הזבח, והדין שעבר יומו בטל קרבנו), ומזה הסיק את ההגדרה הבאה: "אלא ודאי חשיב בא עם הזבח אף שהוא חובת היום. דמצינו כהאי גוונא בשתי הלחם שהם חובת היום, ופסק הרמב"ם (פ"ח מתמידין ומוספין

הט"ו) כרע"ק שבאים בפני עצמם בלא כבשים, ומכל מקום כשהקריבם עם כבשים הכבשים מתירים אותם, וחייב על הלחם משום פיגול במה שחישב בארבע עבודות של כבשים. הכי נמי ניסוך המים, אף שבא בפני עצמו בלא תמיד של שחר, מכל מקום כשהקריבם עם התמיד התמיד מתירם, וחייב עליהם משום פיגול כשפיגל בתמיד".

ויש להעיר שקיים חילוק בין הנידון לראיה. דבשתי הלחם רק נאמר שהכבשים אינם מעכבים את הלחם, ולא נאמר שאפשר לכתחילה להביא את שתי הלחם עוד לפני הכבשים. ולכאורה חילוק זה מחזיר לדוכתיה את הקושי הבסיסי, שההגדרה דבא עם הזבח סותרת להגדרה דחובת היום. וצ"ע.

♦

סימן ט – בעבודת לילה ובעבודת פסולין אם אפשר לחזור ולעשותן בהכשר

סיכום

[ד"ה יומא] בגמרא נאמר: מליקת העוף וקמיצת מנחה בלילה, תישרף. בשלמא עולת העוף מאי דהוה הוה, אלא קומץ נהדריה ונהדר ונקמצא ביממה, ומשני כלי שרת מקדשין אפילו שלא בזמנו. ופרש"י שהכוונה לכלי השני שמקדש בו את הקומץ לאחר מעשה הקמיצה, וכיון שקדש אינו חוזר לטבלו. ולפי זה ייתכן שאם טכנית הייתה אפשרות להחזיר את הקומץ ולחזור ולקמוץ בדיוק את מה שקמץ בלילה, היה הדבר מועיל. אך ייתכן שלא היה מועיל, משום שאולי קמיצה שאין בה קידוש של הקומץ מתוך הטבל אינה חשובה קמיצה.

[ד"ה ומתבאר] ועכ"פ מתבאר מרש"י שהקמיצה בלילה *אינה פוסלת מצד עצמה, ורק הקידוש בכלי השרת פוסל. ולפי זה נראה שהפסול אינו בגופו, אלא שהתבטלה האפשרות לקמוץ מחר. ולעומת זאת, התוס' כתבו שלעניין ביטול האפשרות לקמוץ מחר, די בעצם הקמיצה בלילה אף ללא כלי שרת. ובדעת רש"י צריך להבין מדוע לא חל פסול לינה. ונראה לתרץ שלינה אינה פוסלת אלא כשלן כל הלילה ולא מקצתו, וכמו שכתב הגבורת ארי.

[ד"ה והתוס'] והתוס', לשיטתם, פירשו שכלי השרת שמקדש שלא בזמנו הוא הכלי הראשון שממנו קמצו, וכיון שנתקדש ביום שלפני ליל הקמיצה, נפסלה המנחה בלינה. ולפי זה הקשו למה לי קמיצת לילה, תיפוק לי משום הלינה. ותירצו שקמיצת הלילה גורמת לכך ששורפים *מיד ולא ממתינים לבוקר. ומוכח מדבריהם שהפסול בגוף הקרבן, ודלא כרש"י.

[ד"ה ולפ"ז] ולפי תוס' קשה, מדוע הציעה הגמרא שיחזור ויקמוץ ביום, והרי יש כאן פסול לינה, וכל הדיון הוא אם להמתין לבוקר או לשרוף מיד בלילה. *ויש ליישב שעד למסקנה שכלי שרת מקדשים אפילו שלא בזמנו, הניחה הגמרא שהקידוש של הכלי הראשון לא תפס, וממילא הקמיצה אינה קמיצת מנחה אלא קמיצת חולין, שאין לה שום ערך. והעובדה שהקמיצה מחילה פסול הגוף מיידי מלמדת תרתי: גם על תוקף הקמיצה, וגם על תוקף הקידוש בכלי שנעשה עוד קודם הקמיצה, שלא בזמנו. ובתוס' ישנים הוסיפו שאפילו בנתקדש בכלי מבעוד

יום, בלילה הכלי נחשב חולין לפי ההוה אמינא שאינו מקדש אלא בזמנו, וממילא אין ערך לקמיצה, והוא חידוש גדול.

[ד"ה ומתבאר] והנה, מבואר בגמרא במקום אחר, שלחכמים קמיצת זר פוסלת ואי אפשר להחזיר את הקומץ ולקמוץ על ידי כהן, ולפי בן בתירה אפשר לחזור ולקמוץ. ונחלקו אמוראים אם בן בתירה אמר זאת גם כשהזר כבר קידש את הקומץ בכלי שני. ועכ"פ מבואר שלחכמים הקמיצה עצמה פוסלת את הקומץ כשלא נעשתה בהכשר, וזהו פסול הגוף שאין לו תקנה. ולכאורה מוכח כתוס' הנ"ל ולא כרש"י.

[ד"ה ונראה] ונראה שרש"י הבין שלילה גרע מזר, וכמו שקמיצה מחוץ למקדש גרועה מזר, ונאמר בתוספתא וברמב"ם דיחזור ויקמוץ במקדש. וכן בגמרא נאמר: וכי יש לך דבר שכשירה בלילה ופסולה בזר. וכן יש הסבור שעבודת לילה פסולה בבמה אף שעבודת זר כשרה. והרמב"ם כתב שנשחטה בלילה אם עלתה תרד, ואילו במליקת זר אם עלה לא ירד. ומכל זה מוכח שעבודת לילה גרועה מעבודת פסולים, והיא כמעשה קוף בעלמא. אמנם, בנוגע לקמיצת זר, שהיא מושא דיוננו, כתב הרמב"ם שאם עלה ירד והסביר שזה כאילו לא נתקדש, אבל נראה שעדיין זה עדיף על קמיצת לילה, דעבודת פסולים חשובה קצת עבודה, שחל עליה שם עבודה פסולה ואי אפשר לתקנה, ורק לעניין קידוש הקומץ היא אינה מועילה.

◆

הערות

דעת רש"י במהות הפסול דקמיצה בלילה

אינה. לכאורה אין הכרח להבין ברש"י שהפסול אינו פסול הגוף. וניתן להבין שמה שכתב שרק קידוש כלי השרת השני פוסל את קמיצת הלילה, הוא משום שללא קידוש, הקמיצה כשלעצמה היא מעשה הפיך, ומה שקובע את הקומץ כקומץ הוא נתינתו בכלי שרת. אבל אחר שהוא נקבע כקומץ, מכוח כלי השרת – חל מיד פסול הגוף שאינו הפיך, וכדמסבר רש"י שאינו חוזר לטבלו.

ולפי זה אין צריך להיכנס בדוחק המסוים שנכנס בו רבינו בסוף הסימן (סד"ה ונראה), שמחלק בין קמיצת זר, שאינה מקדשת ובכל זאת היא חשובה 'קצת עבודה' לעניין שחל עליה פסול ואי אפשר לתקנה, ובין עבודת לילה, שאינה עבודה כלל. דבאמת זו וזו חשובות 'קצת עבודה' ופוסלות, אלא שפסול הלילה חל רק בנתינה לכלי השרת השני, ולא במעשה הקמיצה מהכלי הראשון מצד עצמו.

קשיים בהבנה שהגמרא דנה להקדים את השריפה לתוך הלילה

מיד. לכאורה מפשטות לשון הגמרא: 'תשרף', נראה שהחידוש הוא עצם השריפה, ולא הקדמתה מהבוקר אל תוככי הלילה. ולכאורה גם אין זה ברור שבלילה עסקו במקדש בהוצאה מיידית של פסולים כאלה לבית השריפה ולא חיכו לבוקר. ולכאורה נראה שלא הייתה עבודה במקדש בלילה, מלבד שמירת המקדש. וצ"ע.

קושי בהנחה שלפי תוס' הקידוש בכלי הראשון נעשה בלילה

ויש. א. רבינו מיישב את דברי התוס' באמירה שתוקף הקמיצה מלמד גם על תוקף הקידוש בכלי הראשון שקודם הקמיצה, שהוא קידוש שלא בזמנו. ולכאורה יש בדברים קושי גדול, שהרי לא נאמר בגמרא שהנתינה בכלי הראשון הייתה בעוד לילה, ומפשטות הגמרא נראה שדווקא הקמיצה נעשתה בלילה, אך הנתינה בכלי אפשר שנעשתה בין בלילה ובין ביום. ונראה לכאורה שזה מה שדחק את התוס' ישנים לחדש שאפילו כשהנתינה בכלי הראשון נעשתה מבעוד יום, הקמיצה בלילה תאבד את משמעותה למאי דס"ד דאין כלי שרת מקדשין שלא בזמנם, שעל זה כתב רבינו שהוא חידוש גדול.

ב. אולם, מלבד מה שכתב רבינו שזה חידוש גדול, יש קושי נוסף, דהגמרא אומרת 'נהדר ונקמצא ביממא', ואי איתא שהנתינה בכלי הראשון הייתה מבעוד יום, ממילא אין אפשרות לחזור ולקמוץ ביום המחר, דהמנחה כבר נפסלה בלינה, וכמבואר במשנה (מעילה ב, ט): 'המנחות מועלין בהן משהוקדשו; קדשו בכלי – הוכשרו ליפסל בטבול יום ובמחוסר כפורים **ובלינה**. קרב הקומץ – חייבין עליו משום פיגול נותר וטמא', הרי מפורש שהקידוש בכלי הראשון, שלפני הקמיצה, מכשיר את המנחה להיפסל בלינה. ובדעת התוס' אי אפשר ליישב שמדובר במקצת לילה ואינו פוסל, כפי שיישב רבינו בדעת רש"י, משתי סיבות: ראשית, אם הקידוש בכלי הראשון נעשה ביום אזי מדובר על לילה שלם ולא על מקצת לילה. ושנית, התוס' נקטו להדיא שאיכא פסול לינה, וביארו שמשמעות קמיצת הלילה היא לשרוף מיד ולא לחדש את עצם הפסול. וצ"ע.

סימן י – בענין טבילה ראשונה של כהן גדול ביום הכיפורים

סיכום

[ד"ה יומא] בגמרא נאמר: שאלו את בן זומא, טבילה זו למה. אמר להם: ומה המשנה מקודש לקודש טעון טבילה, כל שכן המשנה מקודש לחול; ר' יהודה אומר: סרך טבילה היא זו, כדי שיזכור טומאה ישנה שבידו ויפרוש. ע"כ. רש"י פירש שכל הדיון מתייחס לדין דאין אדם נכנס לעבודה אפילו טהור עד שיטבול, ואילו הרמב"ם פירש שהדיון מתייחס לטבילה הראשונה של כהן גדול ביום הכיפורים (וייתכן שהדיון מתייחס **גם** לשאר הטבילות, כרש"י, אך העיקר לענייננו הוא שוודאי שהוא מתייחס לטבילת כהן גדול ביום הכיפורים).

ולכאורה קשה על הרמב"ם, דהא נאמר דגמירי שיש חמש טבילות ביום הכיפורים, ואם כן מדוע צריך מקור נוסף לראשונה מביניהן? [ד"ה ואפשר] ואפשר ליישב שהדבר נתון במחלוקת אמוראים, *וכדמשמע מכך שהא דגמירי חמש טבילות זה מקור לכך שהוצאות כף ומחתה אינן על סדר הכתוב בפרשה, ובכל זאת רבא הביא מקור מפסוק לכך, ולא סמך על הגמירי. ועוד יש לומר שהרמב"ם הבין שהגמירי לאו דווקא, ובאמת גמירי רק ארבע טבילות ולא את החמישית. ומכל מקום, לכאורה זה דוחק.

[ד"ה ויש] ועוד קשה על הרמב"ם, דהגמרא דנה באריכות במצורע שטבל אתמול, שבו יש מקום לומר שאין חשש טומאה ישנה. ואי איתא שהדין הבסיסי נאמר בכהן גדול ביום הכיפורים, אז גם כהן גדול עצמו לא גרע ממצורע, דברור שגם כהן גדול טובל בערב יום כיפור, שהוא היום השביעי להזאות אפר הפרה עליו, והוא בהכרח טובל ביום זה כדי לצאת מחשש טומאת מת.

[ד"ה ואפשר] ואפשר לתרץ, דהנה קיימת מחלוקת נוספת בין רש"י לרמב"ם בהבנת מהות הטבילה המדוברת: לרש"י פירוש 'ויפרוש' הוא שיפרוש מלבוא לעזרה באותו היום, ואילו לרמב"ם פירוש 'ויפרוש' הוא שיתכוון בטבילה זו להיטהר מטומאתו. וצריך ביאור מדוע נטה הרמב"ם מהבנת רש"י, שהיא לכאורה הפשוטה יותר. [ד"ה ונראה] ונראה פשוט ששתי המחלוקות תלויות זו בזו – רש"י הבין שמדובר בטבילה דעלמא של כל הנכנס לעזרה, ובזה יש חשש ממשי לטומאה, ולכן גם הפרישה היא פרישה ממשית, שעלולה להידרש אם האדם אכן טמא, דגם לאחר טבילה אסור לו להיכנס לעזרה, כדין טבול יום. ואילו הרמב"ם הבין שמדובר בטבילת כהן גדול ביום הכיפורים, והחשש הוא רק לחוסר כוונה בטבילה ולא לטומאה ממשית, וכל נושא הכוונה בטבילה הוא רק מדרבנן, וקיים דין שכשצריך טבילה מדרבנן, אין צריך הערב שמש.

[ד"ה ובעיקר] ובמראה הפנים הקשה על הרמב"ם, מדוע לא תספיק טבילה אחת לכמה טומאות. ויש ליישב שאכן טבילה אחת מספיקה לכמה טומאות, אך הדבר מותנה בכך שהטובל יתכוון להיטהר מכל הטומאות. ובנידוננו, הבעיה אינה שזו רק טבילה אחת, אלא שכוונת הטובל היא רק לטומאה אחת. ומכל מקום קשה, מדוע שיהיה צורך להתכוון לטומאה המסוימת ולא יהיה די בכוונה להיטהר. ובאור שמח כתב לפרש ש'לשמה' דקאמר הרמב"ם היינו לשם ביאת מקדש, אך זה דוחק בלשון הרמב"ם. [ד"ה ולזאת] ולכן נראה שאכן צריך להתכוון לטהרה, וזה חלק מהחומרה שבטבילה לקודש שתיקנו חז"ל. אכן, אין צריך להתכוון להיטהר מטומאה מסוימת, אלא רק להתכוון לצאת מטומאה לטהרה, ודלא כטהור שטובל, שאין כאן 'טבילה לשם טהרה', וזה כרחיצה בעלמא. וכעין זה דן בגליא מסכתא בעניין המגרש אישה שאין מבורר לו שהיא אשתו. ובאמת צודק מראה הפנים שטבילה אחת אמורה בכל גווני להועיל לכמה טומאות, אך טבילת שאינה לשם טהרה מטומאה, אינה מועילה לעלות מטומאה לטהרה.

[ד"ה ואם] ולפי כל זה מיושב הקושי מדוע הביאו את דין המצורע. *דבכהן גדול ניתן להבין שחוששים שטבילתו אתמול לא נעשתה לשם טהרה, דהוא כבר היה טהור, ולכן אין ראיה מכך שצריך לטבול גם היום, מה שאין כן מצורע שטבל אתמול לשם טהרה.

[ד"ה והנה] וברמב"ם מבואר שהטבילה מדרבנן, ודלא כבן זומא שלמדה מדאורייתא מק"ו. וצ"ע מה שכתב הלח"מ שהיא מדאורייתא. ועוד כתב הלח"מ שמשמע מהרמב"ם שטבילה זו היא דווקא בנכנס לעבודה. ואפשר שדעת הרמב"ם היא שעבודה וכל דדמי לה, כגון סמיכה ותנופה.

◆

הערות

על מה נאמר גמירי – רק על מניין הטבילות או גם על המשמעות והעיתוי שלהן

וכדמשמע. לכאורה יש להשיב, דשם גמירי לגבי מניין הטבילות, אך לא גמירי מה המשמעות והעיתוי המדויק של כל טבילה, ולכן היה צורך ללמוד להוצאת כף ומחתה שאינה על הסדר, וללימוד זה הביא רבא ראיה. אבל הטבילות עצמן, גמירי, והדרה קושיה לדוכתה, מדוע צריך מקור נוסף.

דין טהור שהזו עליו ממי חטאת

דבכהן. רבינו מחלק בין מצורע שטבל בשביעי שלו לשם טהרה מטומאת מצורע ובין כהן גדול שטבל בשביעי שלו (דהיינו בערב יום כיפור) שלא לשם טהרה מטומאה כלשהי, דהוא בחזקת טהור. ולכאורה מי החטאת עצמם טמאוהו, דהוא נושא אותם שלא לצורך הזאה על טמא מת, והוא נטמא מדין נושא מי חטאת. אך הדבר מפורש במשנה ובגמרא (יומא יד, א) שלא רק הזאה על טמא מת, אלא גם הזאה על טהור אינה מטמאת, כל שמדובר בדבר שהוא בר טומאה. וכך הגמרא שם מסבירה את האמור במשנה שהכהן הגדול עובד בכל שבעת הימים שקודם יום כיפור, למרות שמזים עליו בימים אלו. ומבואר שם שר' עקיבא חלוק על כך ומטמא בכהאי גוונא, אך אין הלכה כמותו.

ובשערי דעת (ח"ב פ"ב הערה 315) הוכיח מדברי הגמרא הללו שגם המזה על כהן גדול בימים שלפני יום הכיפורים נותר טהור, דאם הוא היה טמא, הייתה ההזאה פסולה. ועל כרחך דחשיב צורך הזאה. ויעוין עוד בדברי רבינו לעיל (סי' ה ד"ה שו"ר; ויעוין גם בהערתנו שם).

סימן יא – בענין צירוף דרבנן

סיכום

[ד"ה יומא] בברייתא אמר ר' יהודה שבערב יו"כ היו מחממים עששיות ברזל, ומטילים ביו"כ לתוך צונן כדי לחמם את מי הטבילה לכהן הגדול, והקשו דמצרף הוא, ותירץ אביי דבר שאין מתכוון מותר, והקשו דר' יהודה אוסר דבר שאינו מתכוון, ותירצו שזה רק בכל התורה אבל הכא צירוף דרבנן הוא.

*ויש בזה שתי שיטות בראשונים: לרש"י הכוונה שמלאכת מצרף היא מדרבנן, ובצירוף העובדה שאינו מתכוון זה נעשה מותר לכתחילה. ואילו לתוס' מלאכת צירוף היא מדאורייתא, ור' יהודה בכל התורה אוסר מדאורייתא דבר שאינו מתכוון, ובשבת הוא אוסר רק מדרבנן משום דכתיב מלאכת מחשבת, ועדיין נותר איסור דרבנן, ועל זה מסיק הש"ס דאין שבות במקדש – סיום *שמופיע בספרים הישנים, ורש"י לא גרס אותו. והרמב"ם כתב שצירוף דאורייתא, והראב"ד השיג מסוגייתנו ונקט שדרבנן. ונראה שנחלקו במחלוקת זו – הרמב"ם כתוס' והראב"ד כרש"י.

[ד"ה והנה] והתוס' הקשו שבכריתות נאמר שחותה גחלים עליונות במטרה לכבותן והובערו התחתונות מאליהן חייב שתיים לר' יהודה, הרי שדבר שאינו מתכוון אסור מן התורה גם בשבת. ותירצו דהתם הוי פסיק רישא, ומה שר' שמעון פוטר אינו משום דבר שאינו מתכוון אלא משום מלאכה שאינה צריכה לגופה, ולישנא דגמרא שאמרה דבר שאינו מתכוון אינה בדווקא. אכן ברמב"ם מפורש שזה כן דבר שאינו מתכוון כפשוטו, וקשה עליו קושיית תוס'.

[ד"ה ונראה] ונראה ליישב לפי מה שכתב המגיד משנה בדעת הרמב"ם שהמכבה גחלת של מתכת ואינו מתכוון לצירוף, אין זו מלאכה כלל. ולא משום דבר שאינו מתכוון, אלא דלא מיחשב כלל מלאכה. וכדמצינו כעין זה בכמה מלאכות, ***עיין** קה"י כתובות סי' ה. ולפי זה מיושב, שתפיסתו העקרונית של הרמב"ם בדבר שאינו מתכוון היא שלר' יהודה יש איסור תורה, ומה שבסוגיה ביומא מלאכת צירוף היא דרבנן אינו משום כללי דבר שאינו מתכוון הרגילים אלא משום שבצירוף קיים דין מיוחד שחסרון הכוונה מבטל שם מלאכה.

[ד"ה ונלענ"ד] ונראה שזו כוונת ר"ח, שכתב בדעת ר' יהודה שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה. ולכאורה דבריו תמוהים, שהרי ר' יהודה מחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה. ***ולכן** נראה שגם הוא לא התכוון לדין כללי אלא לדין מיוחד בצירוף.

◆

הערות

אריכות בראשונים בסוגייתינו

ויש. רבינו מביא את דברי הראשונים בתמציתיות רבה, ובמקור יש שיקולים וצדדים רבים נוספים. יעוין בתוס' ובתוס' ישנים (בדפוס וילנא נדפס בדף לה, ב ד"ה הני) **ובריטב"א** (לד, ב ד"ה גרסת).

מקורות לגרסת 'אין שבות במקדש'

שמופיע. הגרסה 'אין שבות במקדש' מופיעה בבכל כה"י של הגמרא (ספה"ב, מינכן 6, מינכן 95, אנאלאו 270, אנאלאו 271, פירקוביץ), **ברמב"ם** (פיהמ"ש יומא ג, ג), **ובריטב"א** (לד, ב ד"ה גרסת: 'גרסת הספרים ישנים גם חדשים'). **באחד מכה"י** (מינכן 6) **נוספה בשולי הדף הערה:**

> אבל הכא [צירוף דרבנן הוא מלאכת מחשבת אסרה תורה ולא גרשיז"ל ואין שבות במקדש דהא תלא טעמיה באין מתכוין] שבות הוא ואין שבות במקדש.

מקורות נוספים למקרים שבהם חוסר בכוונה מבטל שם מלאכה

עיין. יעוין שם בטל חיים (שבת א, עמ' ס וסביבתו) שהרחיב הרבה בהבנה שבחלק מהמלאכות הכוונה היא חלק מהגדרת המלאכה, עד כדי כך שכאשר אין כוונה יש היתר גמור.

יישוב נוסף לדברי הרמב"ם

ד"ה ונראה. יעוין בדברי רבינו בסימן הבא שעסק בדיוק בקושי שעוסק בו כאן. ושם כתב ליישב באופן אחר. ויעוין גם בהערתנו שם.

ביאור דברי ר"ח שכתב שר' יהודה מיקל במשאצל"ג

ד"ה ולכן. יעוין בשו"ת דברי יציב (או"ח, קלט) שהאריך בביאור דברי ר"ח בכמה אופנים, וכמדומה שלא העלה בדבריו את האפשרות שכתב רבינו. ובאמת לכאורה יש דוחק באפשרות זו, שהלשון מלאכה שאינה צריכה לגופה מתפרשת באופן שונה מהפירוש הרגיל שלה בכל מקום. דא עקא, שלכאורה כבר התוס' פירשו את לשון הגמרא באופן שונה מהפירוש הרגיל, במה שפירשו שדבר שאינו מתכוון היינו מלאכה שאינה צריכה לגופה. וצ"ע.

◆

סימן יב – בדבר שאינו מתכוין במלאכת הבערה

סיכום

[ד"ה בכריתות] *בכריתות נאמר שבמקרה שאדם חותה גחלים עליונות במטרה לכבותן, והובערו התחתונות מאליהן, חייב שתיים לרבי אלעזר ברבי צדוק בשיטת ר' יהודה. ומזה מוכח שדבר שאינו מתכוון אסור מן התורה לר' יהודה. ותוס' הקשו, שהרי נאמר בגמרא שדבר שאינו מתכוון אסור מדרבנן לשיטת ר' יהודה. ותירצו דהתם הוי פסיק רישא, ומה שר' שמעון פוטר אינו משום דבר שאינו מתכוון אלא משום מלאכה שאינה צריכה לגופה, ולישנא דגמרא שאמרה דבר שאינו מתכוון אינה בדווקא. אכן, ברמב"ם מפורש שזה כן דבר שאינו מתכוון כפשוטו, והקשה עליו הגר"ח את קושיית תוס'. ויעוין במה שכתב הגר"ח בזה.

[ד"ה ולאשר] ומכיוון ששבעים פנים לתורה, נראה לומר עוד, דכלל זה שדבר שאינו מתכוון אסור רק מדרבנן לשיטת ר' יהודה, אינו כולל חובל ומבעיר, שבשתי מלאכות אלו המקלקל חייב, ונראה *שלא נאמר בהן הכלל דמלאכת מחשבת אסרה תורה, כלל שממנו נובעים היתרי דבר שאינו מתכוון ומלאכה שאינה צריכה לגופה ומקלקל. ובכריתות מדובר בהבערה, ולכן יש איסור תורה. אמנם, ר' יהודה סבר שמקלקל בחבורה פטור, ודלא כמה שנתבאר, אך לא נאמר בכריתות שהדברים הם אליביה בעניין זה, ושפיר אפשר לומר שהדברים אינם לשיטתו. ובעל המימרה בכריתות הוא ר' אלעזר בר' צדוק.

אמנם, התוס' כבר העלו את כל הכיוון הזה, אך דחאוהו בטענה שר' שמעון מחייב מקלקל בחבורה, והרי בכריתות הוא הפוטר. ונראה *שהם גרסו בכריתות 'תנא קמא ר' שמעון היא' ולא כגרסתנו: 'כר' שמעון', ולכן היה להם הכרח שהפוטר בכריתות הוא ר' שמעון, והם לא יכלו לומר את ההסבר הנ"ל.

◆

הערות

יישוב נוסף לדברי הרמב"ם

בכריתות. יעוין בדברי רבינו בסימן הקודם, שעסק בדיוק בקושי שהעלה כאן. ושם כתב ליישב באופן אחר, שהרמב"ם הקל בצירוף משום שזו מלאכה מיוחדת, שללא כוונה אין עליה שם מלאכה.

סברות המחלוקת בסוגיה בכריתות

שלא. לכאורה יש קושי ביישוב הסבר זה בדברי הגמרא. דהנה, לשון הגמרא בכריתות היא: 'כגון שנתכוין לכבות והובערו מאיליהן, ותנא קמא סבר לה כרבי שמעון, דאמר: דבר שאין מתכוין פטור, ורבי אליעזר ברבי צדוק סבר לה כרבי יהודה, דאמר: דבר שאין מתכוין חייב'. ולכאורה מבואר ממש להדיא שסברת המקל היא דבר שאינו מתכוון, וסברת המחמיר היא שהוא מחמיר גם בדבר שאינו מתכוון. ואם כן אפוא, לא ברור לי כיצד אפשר לומר שלכו"ע אין כאן קולא של דבר שאינו מתכוון, כפי שלכאורה עולה מדברי רבינו. וצ"ע.

מקורות לנוסח בדברי הגמרא

שהם גרסו. בחמשת כה"י ובקטע גניזה שלפנינו הנוסח הוא 'ת"ק סבר לה/סבירה ליה כר' שמעון', וכנוסח הגמרות שלנו ודלא כגרסה המוצעת בדעת התוס'. ולכן נראה שגם התוס' החזיקו בגרסה שלנו, ונראה לכאורה שהם ראו דוחק בהסבר שלפיו ת"ק לא מסכים לגמרי עם ר' שמעון, כאשר הגמרא משווה אותם בפשטות.

סימן יג – בענין תמורת הפסח

סיכום

[ד"ה התו"י] בגמרא נאמר שתמורה אינה דוחה את השבת, ובתוס' ישנים הוכיחו מכך שתמורת הפסח אינה עולה לשם פסח, שאם הייתה עולה היא גם הייתה *דוחה את השבת, כדין פסח רגיל שדוחה את השבת. ובטעם הדבר כתבו שפסח אינו בא אלא מן החולין. ואף שיש לחלק בין הבאת פסח ממעשר שני ובין תמורה שמיסודה קדושה דווקא בקדושת פסח, אין לחלק. ונראה שהם הבינו שקדושת התמורה נמשכת מהקרבן הראשון, ואינה חלה באופן עצמאי על הקרבן השני, ולכן מיקרי שלא בא מן החולין אלא בא מקדושת הקרבן הראשון.

[ד"ה וצל"ע] וצ"ע מהאמור בגמרא שאדם מתכפר בוולד חטאת כשנתעברה ואחר כך הקדישה, והרי גם בזה הקדושה נמשכת מהקרבן הראשון, ומאי שנא מנידון דידן? [ד"ה ושוב] והחזו"א מחלק דשאני וולד, דהוא בכלל מה שהופרש לחובתו, ויכול להתכפר בכל חלק של הבהמה שהקדיש, אבל התמורה לא הייתה בכלל הבהמה בשעה שהקדיש אותה. ***ואולי** יש ליישב עוד שמה שפוסל את התמורה מלעלות לפסח הוא עצם המציאות של 'שם תמורה', שנחשבת לקדושה אחרת מלבד 'שם פסח'.

[ד"ה ב) שם] ובתוס' ישנים המשיכו והקשו על דבריהם הנ"ל, מהמבואר בגמרא שתמורת פסח שנמצאה קודם שחיטת הפסח לא תקרב שלמים כדין מותר הפסח, לפי שבזמנה ראויה לפסח, ולכן דינה כפסח עצמו שאבד ונמצא קודם שחיטת הפסח, ושחט פסח אחר - שירעה עד שיסתאב ולא יקרב לשלמים. ולכאורה מפורש בזה שהתמורה ראויה ועולה לשם פסח ושלא כדבריהם. ותירצו שאע"פ שאין יוצאים בה ידי חובה, מ"מ מקריבים אותה ונאכלת כדין פסח, ואע"פ שאין נמנים על שני פסחים כאחד, על פסח ותמורתו נמנים. והקשו שאם כך, התמורה

אינה נפסלת מיד כשמקריבים את הפסח, שהרי עדיין אפשר להקריבה גם אחר שהקריבו את הפסח עצמו. ותירצו שבאמת התמורה אינה נדחית מיד כשמקריבים את הפסח, אלא רק כשעובר זמן הפסח.

[ד"ה ולכאורה] ואפשר לתרץ עוד שהתמורה נפסלת מיד רק אם מקריבים פסח אחר שאינו זה שמכוחו היא קדושה, דבזה אין שייכות לתמורה ומתבטלת מכל וכל האפשרות להקריבה לשם פסח, *ודווקא כשהקריבו את הפסח שמכוחו היא קדושה, יש לה שייכות וניתן להקריבה. והדברים משלימים למה שהתבאר לעיל בריש הסימן, שקדושת תמורה אינה עצמאית. וכך מבואר ברש"י שתמורה אינה נקראת 'הקדש שני'. וכן הוכיח הגרא"ב וסרמן בקובץ שיעורים מהאמור בגמרא שתמורה 'מכח קדשים קאתי', דהיינו מכוח קדושה קודמת.

◆

הערות

תירוצי הרב פנחס צימטבוים ובן המנחת יצחק לקושיית התוס'

דוחה. א. במנחת יצחק (ב, קלג, ו; הדברים נכתבו על ידי הרב ישכר דוב וייס, בן המחבר) הביא דברי זקנו הרב פנחס צימטבוים זצ"ל הי"ד, חותנו של המנחת יצחק בזיווג ראשון, שכתב ליישב שלכאורה היה צריך לחשוש בכל תמורה שמא יישאלו על עיקר ההקדש ותהא התמורה חולין שנשחטו בעזרה, אלא שסומכים על חזקה מכך שלא נשאלו עד עכשיו. ובשבת אי אפשר להישאל ולכן לא קיימת החזקה, ולכן תמורת הפסח אינה דוחה שבת, אף שדינה כפסח, דיש חשש שאחרי שבת המקדיש יישאל. והרי"ד וייס הקשה דתינח אם הקרבן הומר בשבת, אך אם הומר קודם שבת ישנה חזקה מכך שלא נשאל קודם שבת.

ב. ולכאורה בעיקר העניין יש להקשות, דהא בכל קרבן הבעלים יכול להישאל, והקרבן יהפוך לחולין. ולכאורה אין בזה הבדל עקרוני בין קרבן רגיל לתמורה. ובשניהם החזקה אינה מתבססת רק על העובדה שעד עכשיו לא נשאלו על הקרבן המסוים הזה, אלא על כך שרובא דרובא מהמקדישים אינם נשאלים על קרבנותיהם, ועוד, שמי שנשאל לא יביא את קרבנו לעזרה להקרבה, דזה ממש תרתי דסתרי.

ג. ומלבד זאת יש לחזק את קושיית הרי"ד וייס, דהא תמורה היא סוג של הקדש, ואסור להקדיש בשבת. ועד כאן לא הותר אלא להקדיש קרבן פסח בערב פסח שחל בשבת משום שמצוות היום היא (רמב"ם הל' שבת כג, יד וכעי"ז בהל' קרבן פסח א, יט), אך תמורה אינה מצוות היום. ואם כן, קשה להניח שהתמורה נעשתה בשבת.

ד. ועוד יש להוסיף, שהרב צימטבוים הניח שאדם יישאל על עיקר ההקדש כדי שלא ילקה על שהמיר, אבל אין זה ברור שהנשאל על עיקר ההקדש נפטר ממלקות. והשואל ומשיב (חמישאה סי' עט סד"ה ומן האמור) הסתפק בזה. ויותר מזה כתב הזכר ישעיהו (על הרמב"ם הל' נדרים ד, ז אות ג) ששאלה בעיקר ההקדש אינה משפיעה כלל על קדושתה של התמורה, כל שלא מדובר בהקדש טעות. והרב צימטבוים (או הרי"ד וייס) ציין לט"ז ולנקודות הכסף (יו"ד רסי' שכג) כמקור לדבריו, אך לכאורה גם במקורות הללו הדברים אינם פשוטים, יעוין שם. ובפירורים משולחן

גבוה (ח"ב, תשנ"ט, פרשת בחוקותי, שאלה עא) נכתב שנשאל על עיקר ההקדש אכן אינו לוקה, אך הובאה שם הערת הגר"ח בן רבינו שבירושלמי (דמאי ז, ו) נאמר שאין נשאלים על התמורה.

ה. והרי"ד וייס עצמו (שם) כתב ליישב באופן אחר את קושיית התוס', שתמורה אינה מכפרת ולכן אינה דוחה שבת. ולא הבנתי דבריו, שהרי ברור לכאורה שפסח לא בא לכפר, לא הוא ולא תמורתו. ואם נוקטים שעצם התועלת הרוחנית שהקרבן פועל היא שקולה ככפרה, אז גם בתמורה יש תועלת רוחנית, לאחר שהתורה ציוותה להקריבה. וזה שמעשה ההמרה היה אסור, זה לא מבטל את התועלת הרוחנית שבהקרבתה. ויעוין שם, שהביא מקורות להגדיר שלמים ועולה כקרבנות שמכפרים, אך לא הביא שום מקור שמגדיר את הפסח כמכפר, ועל כרחנו אין כוונתו אלא להגדיר את התועלת הרוחנית ככפרה. ובזה לכאורה קשה לחלק מסברה דילן בין פסח לתמורתו.

ו. ועוד יש להעיר שהרי"ד וייס התבסס על הנחה שהדין שקרבנות שקבוע להם זמן דוחים שבת נובע מהיותם מכפרים ומסרך פיקוח נפש שקיים בהם, ועל זה הוא טען שסרך זה אינו קיים בתמורה. אך ההנחה שיש סרך פיקוח נפש בהקרבת הקרבנות אינה פשוטה כל כך. היא נולדה ממה שהקשו התוס' (חולין יא, א ד"ה אבל) מדוע הגמרא לא הוכיחה שהולכים אחר רוב מעצם שחיטת כל הקרבנות בשבת, ללא חשש שיימצאו טריפה. ותירצו:

> דאין יכול להוכיח משם דאיכא למימר דמספק נמי אמר רחמנא דלדחי שבת מצות קרבן, כמו שבפיקוח נפש אמרינן בסוף פרק קמא דכתובות (טו, ב) דלא הלכו בו אחר הרוב.

ומזה הסיק הרי"ד וייס שיש לתא דפיקוח נפש בכל הקרבנות ('דקרבנות באים לכפר על הנפש הוי דומיא דפקוח נפש, דמספק דוחה שבת'). וכתב כן בשם 'המפרשים', ולא פירש למי כוונתו. וכעין זה כתב הכלי חמדה (פרשת צו אות א ד"ה ומ"ש). אך לכאורה אין הדברים מסתברים, וברור שספק קרבן אינו דוחה שבת, ודברי התוס' נכתבו רק כהסבר מדוע הגמרא לא הביאה ראיה מקרבנות שדוחים שבת. וכנגד דיוק זה מדברי התוס', יש מקורות מפורשים בראשונים המחייבים חטאת כשאדם שחט בשבת קרבן מבלי לבקרו קודם לכן ונמצא בו מום, והחטאת אינה על עצם שחיטת קרבן שאינו מבוקר אלא על המום שנמצא, ויעוין בזה במאמרי: דין ביקור בתמיד ובפסח, מעלין בקודש כח (אלול תשע"ד), עמ' 44 וסביבתו.

ז. ויש להוסיף שלהלכה שבת הותרה אצל עבודת הקרבנות (יומא מו, ב; ואכמ"ל בפרטי הדין) אך רק דחויה היא אצל פיקוח נפש (רמב"ם הל' שבת ב, א ועוד; וגם בזה אכמ"ל), ובפשטות יש להסיק מכך שהיתר עבודה הוא נרחב יותר מהיתר פיקוח נפש, והדבר אינו מתיישב יפה עם ההבנה שהיתר העבודה נובע מכך ש'קרבנות באים לכפר על הנפש הוי דומיא דפקוח נפש', דדיו לבא מן הדין (היתר עבודה) להיות כנידון (היתר פיקוח נפש).

קושי בחילוק בין תמורה לוולד

ואולי. לכאורה לא ברור מניין שיש עצם כזה של מציאות 'שם תמורה', ומה זה שונה מ'שם ולד'? מהיכא תיתי לחלק בין תמורה לוולד, ומה עומד ביסודו של חילוק זה. וצ"ע.

דברי ראשונים ואחרונים בעניין מעמדה של תמורת הפסח

ודווקא. א. לכאורה, מדברי הרא"ש בתוספותיו (נ, ב ד"ה דוחה) נראה שהסיבה שהתמורה ראויה אינה שהיא נטפלת לפסח עצמו, אלא שהיא אינה חשובה פסח כלל. דכתב: 'ואף על פי שאין אדם נמנה על שני פסחים, מכל מקום יכול לאכול תמורת פסחו עם פסחו, **דאין שם פסח עליה**'. וזאת, בשונה מלשון התוס' ישנים דידן: 'אף על גב דאין נימנין על [שני] פסחים כאחד כדאמרינן בפרק האשה, מכל מקום י"ל תמורת פסחו עם פסחו **שדין פסח יש להיות לה**'. ושוב ראיתי שמהדיר תוס' הרא"ש (מהד' מוה"ק הערות 88, 91) הביא את דברי רבינו, ולא עמד על ההבדל בין דברי הרא"ש לדברי התוס' ישנים.

ב. **ובצפנח פענח** (הל' יסוה"ת ו, ח ד"ה וכן) **ובמקדש דוד** (קונטרס מענייני קדשים ה, א) **ציינו שרש"י** (פסחים צו, ב [נראה שכוונתם לד"ה דאיכא, ויעוין בתוס' שם ד"ה קמ"ל]) **חלוק על התוס' ישנים, ולדידיה יוצאים ידי חובת פסח בתמורת פסח.** וכן נראה מדברי התוס' במקום אחר (זבחים לז, ב ד"ה שמעתי).

ג. **ובהר צבי** (או"ח ב, לב, ב; בסוף הסימן כתוב: 'נרשם על ידי אחד השומעים') **איתא:**

> וי"ל דסוגיא דיומא דמשמע דאין יוצאין בתמורה בפסח אזלא אליבא דעולא, דחייש למצוה הבאה בעבירה ופסול, והתוס' בזבחים ובפסחים דכתבו בשם רש"י דכשר תמורה לפסח, אזלא אליבא דרב יהודה דלא מיפסל מטעם מצוה הבאה בעבירה.

והדברים אינם מתאימים לדברי התוס', שכן לתוס' מקריבים לכתחילה את תמורת הפסח אף לשיטה שאין יוצאים בה, ולהר צבי היא פסולה. ולכאורה, לדברי ההר צבי לא ברור אפוא מדוע התמורה תרעה, אם אין היא ראויה לפסח. וכפי שהכריחו התוס', שמטעם זה מוכרחים לומר שהתמורה קרבה ונאכלת. וצ"ע. ויעוין עוד בבית יצחק (יו"ד א, ו, ב) ובמענה אליהו (סי' סז) שהאריכו בגדרי מצווה הבאה בעבירה בהקרבת תמורה, ובדברי הראשונים הנ"ל.

סימן יד – בענין קטורת חסרה

סיכום

[ד"ה יומא] בגמרא דנו מה ההיכי תימצי להתחייב מיתה בידי שמים על חיסור אחת מסממניה של הקטורת ביום הכיפורים, דלכאורה תיפוק ליה משום ביאה ריקנית. ותירצו בשני אופנים: א. שגג בביאה והזיד בהקטרה. ב. הכניס שתי הקטרות, אחת מלאה ואחת חסרה. והשאג"א הקשה, דאכתי תיפוק ליה משום מלאכת הבערה ביום הכיפורים, שלא הותרה אלא למצווה, וכאן לא מקיים האדם מצווה, וכרת חמור ממיתה בידי שמים. ועיין שם מה שכתב בזה.

[ד"ה ונראה] ונראה שאפשר לתרץ בשלושה אופנים: א. על פי המבואר במדרש שסדר עבודת יום הכיפורים *אינו מוגבל רק ליום הכיפורים אלא 'בכל שעה שהוא רוצה לכנוס יכנוס, רק שיעשה כסדר הזה'. ולכן איסור ההבערה של יום הכיפורים אינו מוזכר בדיון הנ"ל, דהא נפקא מינה לכניסה לפני ולפנים שלא ביום הכיפורים. ואף למה שכתב הרד"ל בשם הגר"א

שדין זה של כניסה שלא ביום הכיפורים נוהג רק באהרן עצמו ולא בממשיכיו, ואהרן ודאי לא ייכנס בקטורת חסרה, מכל מקום תורה היא ללמדנו, אף שהדבר לא יזדמן למעשה, וכמו שאמרו בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות.

[ד"ה ולעיקר] ב. מלבד זאת, יש ליישב שלמ"ד מקלקל בהבערה פטור, מובן שפיר שאין בזה כרת, *דמאבד את הקטורת בחינם. ואף שעושה ריח טוב, הוא לא התכוון לזה, וזה גם איסור ליהנות מקדשים. [ד"ה וגם] ג. גם המחייב במקלקל, מודה לפטור במלאכה שאינה צריכה לגופה, וכאן אין צריך לגופה. והעניינים ארוכים מאוד ולא באתי אלא להעיר.

◆

הערות

מקורות בשאלה האם סוגיית קטורת חסרה מדברת דווקא על יום הכיפורים או שלאו דווקא

אינו. מקורות רבים בעניין זה קובצו בפירוש חברותא על הגמרא (כריתות ו, א הערה 90), יעוין שם. ובמיוחד במה שכתבו בשם הרדב"ז בדעת רש"י, שחיוב קטורת חסרה נאמר דווקא ביום הכיפורים ולא בשאר הימים, ולהיפך מדברי רבינו.

נראה שהגדרת מקלקל ומלאכה אינה צריכה לגופה נקבעת לפי הכוונה ולא לפי המציאות

דמאבד. לכאורה נראה שהגדרת מקלקל, וכן הגדרת מלאכה שאינה צריכה לגופה, היא שכוונת **האדם** לקלקול או שלא לגופה. דהא אי אזלינן בתר המציאות, אזי המציאות לא תמיד חד משמעית. ועוד, שנאמר להדיא בגמרא (שבת עג, ב) שיש חילוק בין חופר גומה המתכוון ליצירת הגומה ובין חופר גומה לצורך עפרה. וזה הבדל בכוונה ולא במציאות. וכן נאמר להדיא במשנה (שבת קה, ב), שהמקלקל על מנת לתקן, שיעורו כמתקן להתחייב. וכן מבואר עוד ברמב"ם (פיהמ"ש שבת יד, א; ב"ק ח, ה) ובמקורות נוספים.

ובנידון דידן מבואר בגמרא שהאדם או שגג או הזיד בהבאת הקטורת החסרה, ונראה שבין אם שגג ובין אם הזיד – כך או כך, הוא מבחינתו התכוון לקיים מצוות הקטרה או משהו אחר שהוא מאמין בו – בצדק או שלא בצדק. ולכן נראה לכאורה שאין לדונו כמקלקל, וגם לא כמלאכה שאינה צריכה לגופה. דברור שלא בשופטני עסקינן, שעושים מעשה שגם הם עצמם חושבים שאין בו תועלת. אלא מדובר בשוגג או במזיד, שאין חיסרון בכוונתו המאפשר לפוטרו מדין מקלקל או מלאכה שאינה צריכה לגופה.

אמנם, מסתבר שבמציאות המוכרעת לחלוטין לכיוון אחד, אין חשיבות לכוונת האדם, ואם הוא מתכוון אחרת מהמציאות אזי בטלה דעתו אצל כל אדם. ואולי לפי זה יש ליישב שגם בנידוננו מדובר במציאות המוכרעת לחלוטין, דהדבר מוכרע שכניסה לקודש הקודשים לשם עבודה פסולה היא דבר קלקול ולא דבר תיקון, ובטלה דעתו אצל כל אדם שמבין זאת. וצ"ע.

◆

סימן טו – ענין ברירה בשני לוגין וכו׳

סיכום

[ד"ה צריך] יש לדון האם משמעות ׳אין ברירה׳ היא שמה שעשה **חל אך אי אפשר לברר** על איזה מהם חל, או שמה שעשה **אינו חל כלל**. ונפקא מינה אם מותר לכהן לאכול מטבל שהופרשו ממנו תרומות ומעשרות בלי לברר היכן הם, שאם ההפרשה חלה הרי חולין ותרומה מעורבים, ומותר לכהן לאכול מדומע, ואם היא לא חלה הרי טבל, ואסור לכהן לאכול טבל. וכן נפקא מינה אם ישראל יוכל לשוב ולהפריש כדבעי, שאם ההפרשה חלה לא יוכל לחזור ולהפריש, ואם אינה חלה יוכל לחזור ולהפריש.

*ו**לכאורה** יש להוכיח שאינו חל כלל, ממה שכתב הרמב"ם שמי שהיה לו טבל ואמר שני לוגין שאני עתיד להפריש מחר הרי הן תרומה מהני. דמבואר אפוא שביום ההפרשה לא חלה התרומה, ולכן מחר היא כן חלה. דאם ביום ההפרשה היא חלה אך אינה מבוררת, לא הייתה מועילה ההפרשה של יום המחר. וכן הוכיח בספר כתונת פסים, אלא שנקט שזה דין מיוחד בתרומה. ומלשון הרמב"ם משמע לכאורה שזהו בכל ענייני ברירות, וכפי שהתבאר בקה"י גיטין סי׳ יט. אלא שבנוגע לאומר לסופר כתוב לאיזו שארצה אגרש, כתב הרמב"ם שהרי זה ספק. ואי איתא שלא חל כלום, לא היה אמור להיות בזה ספק. ולכאורה מוכח שחל אלא שאי אפשר לברר.

[ד"ה ונראה] ונראה לדחות את ההוכחה מגט על פי מה שכתב הר"ן, דהויא ספק מגורשת משום שבדרבנן יש ברירה. והמשיך הר"ן והסביר שהדין דבדאורייתא אין ברירה לא נאמר לקולא אלא רק לחומרא, ולכן בדאורייתא מחמירים ובדרבנן מקלים. ומכיוון שלחומרא לא אמרינן אין ברירה, יוצא שעלינו לחשוש לאפשרות של ברירה, ואיננו יכולים לנקוט שגט שאינו מבורר אינו חל כלל, אלא הרי זה ספק. עכ"ד הר"ן. ומוכח שהבין שמחד גיסא משמעות אין ברירה היא שהדבר לא חל כלל, ומאידך גיסא בפועל אומרים אין ברירה רק לחומרא ולא לקולא, ולכן בגט שאינו מבורר האישה מגורשת מספק.

[ד"ה והשתא] ולפי זה מובן היטב חילוק הרמב"ם בין הפרשת הלוגין לגט. דהפרשת הלוגין ממה נפשך מועילה: אם יש ברירה, היא בוודאי מועילה. ואם אין ברירה, אזי מה שיפריש למחר הוא ההפרשה היחידה. מה שאין כן בגט, שחוששים לחומרא לאפשרות שיש ברירה, ולכן אלו גירושי ספק, וכפי שנתבאר.

[ד"ה ולשיטת] ולשיטת הרמב"ם והר"ן (בקה"י גיטין סי׳ יט התבאר שזו גם שיטת התוס׳) שמשמעות אין ברירה היא שאין הדבר חל כלל, קשה מהאמור בגמרא שבמפריש שמונים חלות תודה, ארבעים מהן מתקדשות באופן שאינו מבורר. וכן קשה ממקדש אחת משתי אחיות, ומהמקדיש אחד מכבשיו, ומהמוכר חצי שדהו, ומהאומר דקלא לברת, ומהאומר כיס מכיסיי הקדש, ומהאומר פרוטה בכיס של הקדש – שבכל המקרים הללו הדין הוא שחוששים לספק, ולא אומרים שכלום לא חל.

[ד"ה והנראה] ונראה שיש חילוק בין שני מצבים עקרוניים: יש הפרשה שאינה מבוררת, ויש הפרשה שתתברר בעתיד. בכל המקרים שמהם הוקשה על הרמב"ם, האדם אינו תולה את חלות מה שאמר בברירה שתתקיים בעתיד, אלא רק לא נחית לפרט את החלות באופן פרטני יותר. ובזה הקדושה או המכירה חלה באופן שאינו מבורר. לעומת זאת, כשאדם מפריש שני לוגין שיוגדרו בהמשך, או נותן גט שיחול שעה אחת קודם מיתתו, החלות כן מוגדרת ומפורטת, אלא שההגדרה נתלית בברירה עתידית. ועד כאן לא אמר הרמב"ם שאין ברירה אלא כשתולים את החלות בברירה עתידית, ולא בסתם הפרשה שאינה מוגדרת. ויעוין עוד בזה בקה"י שם.

◆

הערות

חילוק בין הפרשת תרומות ומעשרות ממה שעתיד להפריש ובין הנידון דיש ברירה

ולכאורה. א. לא הבנתי את הראיה מדברי הרמב"ם בהל' מעשר. רבינו כותב:

> מדמועיל למחר הפרשת שני לוגין להתיר את היין מוכח דדעת הרמב"ם ז"ל הוא שלא חל כלל התרומה שעשה (על ידי שאמר שני לוגין שאני עתיד להפריש כו'), דאי כבר נתפסה התרומה רק שאין בכוחינו לברר איזו הם השני לוגין, אם כן מה מועיל הפרשה דלמחר, הא כבר ליכא טבל.

ומפורש בדבריו שיש שתי הפרשות: היום הפרשה שאינה מבוררת, ומחר הפרשה מבוררת. ומכך שההפרשה של מחר חלה מוכח, שההפרשה הבלתי מבוררת של היום אינה חלה כלל, ולא שחלה ללא בירור. וכל זה איננו מובן לי, דלכאורה אין כאן שתי הפרשות, אלא רק הפרשה אחת שתתקיים מחר. ולשון המפריש היא 'שני לוגין שאני **עתיד** להפריש מהן, הרי הן תרומה', ושפתי מפריש זה ברור מיללו, שהתרומה היא מה שהוא עתיד להפריש מחר, ואין כאן שום הפרשה דהיום. ואם כן, אין דברי הרמב"ם הללו עניין לנידון דידן.

ב. ונראה שרבינו הבין שההפרשה מתבצעת כבר היום, כלשון 'הרי הן תרומה' ולא 'יהיו תרומה'. ומכך הבין שכל העיכוב עד למחר נובע מכך שההפרשה אינה מבוררת, ואם כן מוכח שהפרשה שאינה מבוררת לא חלה כלל.

ג. אולם, נראה לכאורה שיש מקום לחלק בין הפרשה **שחלה באופן בלתי מבורר** להפרשה **שתתברר בעתיד**: לעולם אימא לך שהפרשה שבמהותה אינה מבוררת, חלה ואי אפשר לברר, ואילו הפרשה שתתברר בעתיד, והדבר מונח בעצם כוונת המפריש – לא מחשיבים אותה כהפרשה אינה מבוררת, אלא כהפרשה שהמפריש התכוון **לתלות אותה בהתבררות העתידית**, ולכן היא אינה חלה כלל עד ההתבררות.

ד. ויצוין כי בכתר המלך (הל' מעשר ז, א) הניח שמשמעות אין ברירה היא שמה שעשה חל אך אי אפשר לבררו, והתקשה מדברי הרמב"ם הללו. בניגוד לרבינו, שראה בדברי הרמב"ם הוכחה לאחד מן הצדדים, הכתר המלך הניח מראש כצד השני ולכן הוקשה לו מדברי הרמב"ם, וכתב ליישב ש'כיון דקיי"ל אין ברירה, אין שיריה ניכרין, ואם כן כיון דאין שיריה נכרין אינו חל כלל

תרו"מ'. והיינו, שבאמת הייתה אמורה ההפרשה לחול מיד ובאופן שאינו מבורר, אך הדבר לא קרה מפני שאין שייריה ניכרים. ולפי האמור לעיל, אין צורך להגיע לזה.

סימן טז – בסוגיא דברירה למאן דאמר יש ברירה (היכא שאינו מברר דבריו)

סיכום

[ד"ה בכורות] בגמרא נאמר שהאחים שחלקו פטורים ממעשר בהמה, דהוה ליה לקוח. ולרב ענן דווקא בחלקו גדיים כנגד תיישים, אך גדיים כנגד גדיים אמרינן זה חלקו המגיעו משעה הראשונה (דיש ברירה), ולרב נחמן בכל אופן פטור (דאין ברירה). והקשו משותפים שחלקו בהמות, אחד נטל עשרה טלאים והשני תשעה וכלב, שכל העשרה נאסרו משום מחיר כלב, ואי איתא דיש ברירה, תשעה לישתרו ורק אחד ייאסר. ומשני דשדי משהו מדמי הכלב בכולם. ובתוס' הקשו על קושיית הגמרא, הרי אין ידוע איזהו אותו שכנגד הכלב. ומבואר שלדעתם ברירה חלה דווקא בדבר שהתנה מתחילה על דעת מה שיתברר, כמו לוגין שאני עתיד להפריש או כתוב גט לאיזו שארצה.

[ד"ה ובודאי] וזו קושיה עצומה בסברה, ועם זאת, כך מבואר לא רק בסוגיין אלא בכל הש"ס, דלמ"ד יש ברירה, אמרינן ברירה גם בכה"ג, דגבי אחים שחלקו נאמר שזה חלקו המגיעו משעה ראשונה אף שהירושה נופלת בסתם. ונראה ליישב דירושה שאני, שאין האדם עושה אותה אלא התורה שאמרה שהנכסים נופלים בירושה היא שיוצרת אותה. והוי כאילו התורה אמרה שהנכסים נופלים לירושה ולחלק בין היורשים, והוה ליה כפירש דבריו מעיקרא. מה שאין כן במחליף טלאים בטלאים וכלב, שאין שום רמז מלכתחילה.

[ד"ה ותירצו] והתוס' תירצו שמכיוון שיש ברירה, מסתמא כך דעתו מתחילה, שאותו שיברור הוא כנגד הכלב. והיינו אפילו שלא פירש כלום מעיקרא. אולם בתוס' רי"ד מבואר שלא כתירוצם, אלא כהנחתם בקושייתם, דכל שלא פירש בפיו מעיקרא שכוונתו לבחור ולברור, לכו"ע אין ברירה. הרי"ד כתב זאת בנוגע למקדש אחת משתי אחיות ומקדיש ארבעים מתוך שמונים חלות. ובאבני מילואים הקשה עליו מתוס' בתמורה, שנקטו שגם בזה יש ברירה, ויותר היה לו להקשות על הרי"ד מהגמרא הנ"ל של טלאים כנגד טלאים וכלב, שלכאורה מבואר בה דלא כרי"ד, וכפי שכתבו התוס' שם.

[ד"ה ונראה] ונראה לחלק, דבמקדש אחת משתי אחיות ובמקדיש ארבעים משמונים חלות, אם כוונתו לברר היה לו לומר זאת, ומשתיקתו נראה שהתכוון לתחולה עמומה, ולכן לכו"ע אין ברירה. מה שאין כן באחים, שלא עסקו בהתרת הטלאים להקרבה, וגם לא עסקו באותו החלק לבד אלא בכל הירושה, אין שייך לומר שהשתיקה שוללת ברירה עתידית. ושוב בא לידי מאסף 'העמק' ושם כתב הר"ש היימן כעין דברינו.

[ד"ה ומה] עוד הקשה האבני מילואים על הרי"ד מהאמור שלא היו שופרות לקיני חובה, גזירה משום מקרה שהבעלים של אחד הקינים ימות, וייפסלו כל המעות שבשופר משום תערובת בדמי חטאת שמתו בעליה. ואמרו על זה בגמרא: ונברור ד' זוזי ונשדי בימא, ואידך נשתרו. והשיבו שר' יהודה סבור אין ברירה. הרי דלמ"ד יש ברירה, היינו אף כשלא תוכנן מראש לברור. אך אין מזה קושיה, דכבר כתבו התוס' ישנים שכוונת הגמרא לומר שיַתנו מתחילה. והכריחו זאת מכך שבנידון זה לא מדובר במציאות שמעיקרה לא הייתה מבוררת, אלא במציאות של דמים שהיו מבוררים ואחר כך התערבבו.

[ד"ה ולענ"ד] ויתירה מזו, היה נראה שאין צריך התנאה מעיקרא, משום שאולי המנהג הרגיל היה שהמעות של כל חייבי הקינים מתפזרות בשופר, וכל פעם לוקחים דמים לחובתו של כל אחד. וממילא אין הקדש חל בפרטו עד לנטילת המעות מהשופר, אלא רק הקדש כללי על דעת בית דין שהם יבררו. והוה ליה כמתנה במפורש.

[ד"ה עוד] עוד קשה על הרי"ד מהא דהמת בבית ולו פתחים הרבה כולם טמאים; חישב להוציאו מאחד, מציל על כל הפתחים. הרי שלמ"ד יש ברירה, היינו אפילו כשלא תוכנן מראש לברור. ונראה ליישב, שטומאת הפתחים אינה כשאר האיסורים, שהם נובעים מהמצב **בהווה** ולכן לפי הרי"ד אין בהם ברירה כשהדבר לא תוכנן מראש – כגון מקדש אחת משתי נשים, או מקדיש ארבעים חלות מתוך שמונים; וכן המקדיש פרוטה מכיס זה והאומר חצי שדה אני מוכר לך ועוד. אך טומאת הפתחים היא משום שדרך טומאה לצאת, ורואים אנו כאילו הטומאה שם, כמו שכתב הרמ"א. ופשוט דבכהאי גוונא גם הרי"ד מודה ששפיר שייכת ברירה אף כשלא התנה מראש לבחור פתח מסוים. [ד"ה ואפי'] ואף למה שכתב רע"א, שהפתחים נידונים כאילו כולם פתוחים והטומאה עוברת אליהם, מכל מקום יסוד הטומאה הוא בספק העתידי שמא המת ייצא מכל פתח ופתח, דהא למ"ד יש ברירה שרינן למפרע את שאר הפתחים.

◆

סימן יז – בהא דאין מעריכין וכו' בזמן הזה

סיכום

[ד"ה יומא] נאמר בברייתא: אין מקדישין ואין מעריכין ואין מחרימין בזה"ז, ואם הקדיש והעריך והחרים – בהמה תיעקר, כסות ופירות ירקבו, מעות ילכו לים המלח. ומבואר בגמרא דהיינו מחשש תקלה. ובשלמא בהקדש, מובן שחוששים משימוש בהקדש לחולין, אך הערכה אינה אלא התחייבות לתת ממון, ולא ברור מה החשש לתקלה. והגבורת ארי תירץ שהמעריך חייב להפריש דמי הערך, ובמה שהפריש קיים חשש לתקלה.

[ד"ה ולדברי] ולדבריו יוצא דין חדש, שהמעריך בזמן הזה חייב להפריש מה שהעריך ואחר כך לאבדו מהעולם. ונראה שאין הכרח להגיע לחידושו, וניתן להבין שאסור אפילו אלמלא חשש תקלה, *דזה זלזול בקדשי המקדש לעשותם לבטלה. *וכן משמע מלשון הרמב"ם: 'אין מקדישין וכו' בזמן הזה שאין שם מקדש לחזק את בדקו', משמע שזה טעם האיסור להקדיש, עוד לפני החשש לתקלה. ובאמת נראה שקושיית הגבורת ארי אינה מהרישא דאין מעריכין,

אלא מהסיפא דאם העריך וכו'. ובזה קשה לקבל את דבריו, כי בגמרא רק כתוב שהעריך, ולא כתוב שמימש את ההערכה בחפצא מסוים. לכן נראה שגם התפסת דמים עבור ערכין נקראת 'מעריך', וזהו שאמרו אם העריך, היינו שהתפיס דמים לערכים. ולפי זה אין ראיה שהמעריך בזמן הזה חייב להפריש דמים ולאבדם.

[ד"ה ונלענ"ד] ונראה להביא ראיה לכך, דהנה לכאורה קשה הן על הגבורת ארי הן על המתבאר, מהאמור בגמרא בחולין שהמפריש דמים לערכין אינו נפטר מאחריות, משום שחולין הן עד שיבואו לידי גזבר. ולפי זה לא ברור מאי תקלה איכא. ועניין זה התבאר בקה"י חולין סי' מא, והדברים דלהלן מועתקים משם. [ד"ה וז"ל] דהנה, האמור שהמפריש דמין לערכין חולין הם, סותר לגמרא נוספת בסנהדרין, שבה נאמר שהמתפיס מיטלטלין לערכין צריך שלושה אנשים לפדותם מיד הקדש. הרי שהמיטלטלין קדושים. [ד"ה ואפשר] *ו**אפשר** לחלק בין מתפיס שחושב שבזה פורע מה שמתחייב (והנתינה לגזבר אח"כ תהא רק מפאת שהוא ממון הקדש, ולא כמימוש ההערכה) דזה אי אפשר, ובין מתפיס שמייחד את המעות או המיטלטלין לקיים בהם מצוות ערכין, דקדשי. *ו**אכתי** צ"ע.

[ד"ה ועי'] וכהאי גוונא כתבו התוס' דאף שאין לחמי תודה מתקדשים אלא בשחיטת הזבח, אם חשב בשעת אפייה לייחדם לכך, חלה עליהם קדושת פה, ואין זו קדושת הגוף שחלה רק בשחיטה, אלא קדושה של ייחוד לעשות בהן מצוות לחמי תודה. [ד"ה וע"פ] ומכל זה נראה ראיה למה שהתבאר ודלא כגבורת ארי. דלגבורת ארי ההפרשה מהווה מימוש גמור של ההערכה, וזה קשה ממה שהתבאר שחולין הם. ולפי מה שהתבאר מובן היטב, שאכן חולין הם, והגורם שמחייב באחריות הוא הייחוד, ולא שבזה כבר מומשה ההערכה.

◆

הערות

קשיים בהבנה שהאיסור להקדיש בזמן הזה אינו מחשש תקלה אלא משום זלזול

דזה. א. לכאורה לא מובן מה הזלזול בהקדש בזמן הזה, ומה פגם יש בדבר מלבד חשש תקלה. ואדרבה, לכאורה יש בזה כבוד ויקר גדול למקדש, שאף בחורבנו אנו מייחלים ומאמינים בבניינו. והקדש בזמן הזה אינו לבטלה, אלא למקדש שבמהרה ייבנה, ויהיה שימוש לכספי הקדש הן לבניין עצמו (ואכמ"ל בסוגיית מקדש שלישי בידי אדם או בידי שמים) והן לחיזוק בדק הבית, לכל אשר יימצא שם בדק.

ב. ובאמת מבואר להדיא בראשונים שטעם האיסור הוא החשש לתקלה, ולא עניין אחר. כן מבואר ברש"י (ע"ז יג, א ד"ה ואין), בפירוש המיוחס לרבינו גרשום (בכורות נג, א ד"ה אין), בר"י מלוניל (ע"ז ד, א בדפי הרי"ף ד"ה אין), בתוס' הר"ש משאנץ (ע"ז יג, א ד"ה אין), בתוס' (ע"ז יג, א ד"ה אין), בתוס' רי"ד (חגיגה כה, א ד"ה והאמר), במאירי (יומא סו, א ד"ה אין; ע"ז יג, א ד"ה אין) ובמיוחס לריטב"א (ב"מ נז, א ד"ה הקדש שוה). וכן נראה מדברי הר"ן (ע"ז ד, א בדפי הרי"ף ד"ה תניא), שהזכיר את התקלה בביאורו לדין דאין מקדישין ואין מעריכין. וכן מבואר באחרונים רבים שטעם

האיסור הוא חשש לתקלה. ושמא אם היה רבינו רואה שכל הנך נוקטים שהאיסור הוא מחשש תקלה, היה חוזר בו.

ג. ועוד מבואר בגמרא (בכורות סא, א) שאין מפרישים מעשר בהמה בזמן הזה מחשש תקלה, ולא נזכר כלל זלזול בהקדש שקיים בעצם ההפרשה. ובפשטות נראה מזה שגם בנידוננו הטעם הוא חשש תקלה, ולא זלזול בהקדש.

ד. וכך נראה גם מלשון הגמרא, שלא כתבה נימוק לאיסור ההקדש בזמן הזה, אלא סמכתו לכך שאם הקדיש בהמה תיעקר וכו', ובפשטות נראה שהעיקור והאיסור להקדיש הם עניין אחד, דהיינו חשש תקלה.

ה. וכן מבואר בירושלמי (שקלים ח, ד), דהובאה שם הברייתא דאין מקדישין, ונאמר עליה:

> תני: גר בזמן הזה, צריך להביא קינו ריבעת כסף. אר"ש: ביטלה ר' יוחנן בן זכאי מפני התקלה. מהו מפני התקלה, כהדא דתני אין מקדישין ולא מעריכין ולא מחרימין ולא מגביהין תרומות ומעשרות בזמן הזה; ואם הקדיש או העריך או החרים או הגביה – הכסות תישרף, הבהמה תיעקר. כיצד, נועל בפניה הדלת והיא מתה מאיליה. והמעות ילכו לים המלח. עבר והקדיש, מן מה דאמר ר"ש: ביטלה ר' יוחנן בן זכאי מפני התקלה – הדא אמרה עבר והקדיש קדשו.

אמנם, אפשר לדחוק ולומר שאזכור התקלה בדברי ר"ש בשם ריב"ז אתי רק לגר ולא להא דאין מקדישין, וכן לדחוק ולומר שהדימוי להדא דתני אין מקדישין אתי רק לסיפא של הברייתא ('ואם הקדיש' וכו') ולא לרישא דאין מקדישין. אך אלה דחקים גדולים, ופשטות הדברים היא שעצם הדין דאין מקדישין נובע מחשש תקלה.

דיון בהוכחה מלשון הרמב"ם שאיסור ההקדשה בזמן הזה הוא משום זלזול

וכן. לכאורה יש מקום לדון על הוכחה זו. דלכאורה נראה שגם לסיעת הראשונים הגדולה הנ"ל בהערתנו הקודמת, האיסור נובע מכך שבזמן הזה אין שם מקדש לחזק את בדקו, ולכן קיים חשש תקלה. ולכאורה אין מלשון הרמב"ם הוכחה שלא כדבריהם. וצ"ע.

דוחק בחילוק בין סוגים שונים של הקדש

ואפשר. א. לכאורה יש דוחק בחילוק זה, וכמו שכתב בהערות הגריש"א (חולין קלט, ב ד"ה ובאחרונים): 'אם כי דחוק הוא החילוק בזה, וגם דלפי זה נמצא דהא דאין מעריכין בזה"ז היינו דוקא בגוונא דשעבוד. אך זה מוכרח מהסוגיות הנ"ל'. והמשיך וצידד לחלק באופן אחר, וכדלהלן.

ב. ויש להוסיף שרבינו כתב (סד"ה ואפשר) שאפשר שכאשר מייחד אזי 'מיתפס בו קדושה', וכן (ד"ה וע"פ) ש'נתפס בזה קדושה', ולכאורה אין זה מתיישב יפה עם האמור בגמרא בחולין שחולין הם. וצ"ע. ויעוין בדברי הגר"ח בן רבינו, שהביא בקצרה את דברי רבינו בדרך אמונה (הל' ביכורים ג, ב ד"ה הרי), וכתב שכעין זה הוא הגדר בביכורים קודם שנכנסו לירושלים.

שיטת מהרי"ל דיסקין ושיטת הגרי"ש אלישיב בחלות הקדושה בהקדש בזמן הזה

ואכתי. א. בהערות הגריש"א (מהדורה קמא לחולין קלט, ב ד"ה חולין) יישב את הקושי מהגמרא בחולין על הא דאין מעריכין ואם העריך וכו', וכך נכתב שם: 'דגם בזמן הזה שייך שיבואו לידי גזבר. דהרי פשוט דגזבר לאו דווקא, וכל שיקנה לאחר שיזכה להקדש נחשב באו לידי גזבר'. אמנם, בהערותיו (מהדורה בתרא שם ד"ה ועוד קשה) נכתב בתוך סוגריים עגולים: 'ובזה"ז לא שייך גזבר לכאורה'. ולא ברור אם חזר בו ממהדורה קמא, או שהסוגריים העגולים הם הוספת הכותב, או אפשרות שלישית. וצ"ע. ויעוין בכפתור ופרח (פרק מד ד"ה בהקדש) שכתב: 'אין לנו בזמן הזה גזבר של הקדש'.

ב. הגריש"א (מהדו"ק שם) המשיך והקשה מהגמרא בסנהדרין שבה נאמר שהמתפיס מיטלטלין צריך שלושה אנשים לפדותם, ומוכח לכאורה שכבר בהתפסה קדשי, ללא מסירה לגזבר. ועל זה יישב:

> ומחומר הקושיא נ"ל דוודאי חל ההקדש; ומה דאמרינן הכא חולין הן עד שיבואו לידי גזבר, אין הפירוש דלא קדושים כלל, ורק לעניין אחריות איירי, דלא קיים עדיין נדרו עד שיבוא לידי גזבר. וכן מוכח מהברייתא דנקטה כל הדין לגבי אחריות, וטפי הו"ל למימר דלא חל הקדישו כלל, ועדיין הם חולין. ועדיין דחוק קצת לשון הגמ' חולין הן עד שיבואו לידי גזבר.

ובאמת, לכאורה קשה מאוד מלשון 'חולין'. ומה שהוכיח מהברייתא לכאורה אינו מובן, דהברייתא עוסקת באחריות ולכן היא השמיעה שחייב באחריות, ולא ברור איך מוכח מזה שלאו חולין הם, ונגד לשונה המפורשת של הברייתא (וכעין זה לכאורה לא מובן מה שהוכיח באופן דומה מהרמב"ם, במהדורה בתרא לחולין שם ד"ה אולם יעוין). **וצ"ע.**

ג. ובהערות הגריש"א (יומא סו, א ד"ה וכתב) נכתב שגם בשו"ת מהרי"ל דיסקין (כתבים, צה) תירץ שמחד גיסא חייב באחריותו, ומאידך גיסא אין כאן חולין גמורין אלא קדושה חלה עליהן. ונראה שהם הם דברי הגריש"א בהערות לחולין. אך ייתכן שחלה טעות בהפניה, שכן בשו"ת מהרי"ל דיסקין שם מדובר על נושא אחר לגמרי. וצ"ע.

ד. ובהערות הגריש"א (יומא שם ד"ה ואכתי) הקשה על דברי מהריל"ד מלשון 'חולין' המופיעה בגמרא וברמב"ם (הל' ערכים וחרמין ג, יג), ואי איתא לדבריו אין זה חולין. וממש כפי שהקשינו לעיל.

ה. ותירץ הגריש"א (יומא שם) על פי המבואר בגמרא, שמי שהיה עשיר בשעת ההערכה ועני בשעת הנתינה לכהן, נותן את הערך המלא. אך מי שהיה עני בשעת ההערכה ועני בשעת הנתינה לכהן, נידון בהישג יד, שנותן כלשהו ונפטר בכך, ואף אם בזמן הביניים בין ההערכה לנתינה היה עשיר. ועל גבי זה הוסיף הגריש"א, שאם בזמן הביניים התפיס מעות כעשיר, בכל זאת הוא נידון בהישג יד. וזו המשמעות של היות המעות חולין, וכלשון בהערות הגריש"א: וכל הקדושה שחלה, היינו (כתנאי)[בתנאי] שיהא משועבד לערכו העתידי. ואם כן ליכא נמי שום סתירה בין הסוגיות, וכדברי המהרי"ל דיסקין'.

ו. ולכאורה הסבר זה קשה מאוד, ואינו מפרנס את סתימת לשון חז"ל והרמב"ם, שאינה כמהרי"ל דיסקין. וקשה לומר שסתמו לשון חולין על מעות קדושות רק בגלל המקרה הנדיר הזה. וגם לגופו של מקרה, לא ברור לי מניין הוודאות שנידון בהישג יד והקדושה פוקעת. ולעולם אימא לך שמה שעשה עשוי. ועוד יש להעיר שלכאורה הלשון 'אין כאן חולין גמורין' אינה ברורה; דמשמע ממנה שיש כאן עכ"פ **חולין** שאינם גמורים, ולא ברור במה זה מתבטא במקרה שלא חל שינוי כפול במצבו הכלכלי של המעריך. ובהערות הגריש"א (מהדו"ב לחולין שם ד"ה אולם) מצדד שיש מעילה במעות אלו, וזה צ"ע ואינו מתיישב עם לשון 'חולין'.

ז. מלבד כל זאת, לכאורה יש קושי גדול בעצם דברי מהרי"ל דיסקין. דממה נפשך, אם אין בזה מימוש של ההערכה, מהיכא תיתי שהמעות תוקדשנה. ואם יש בזה מימוש של ההערכה, מדוע חייב באחריות. וצ"ע.

◆

סימן יח – בהא דעתי ואפילו בשבת

סיכום

[ד"ה דס"ו] ***נאמר** בגמרא ביומא: עתי ואפילו בשבת. למאי הלכתא, שאם היה השעיר חולה, המשלח מרכיבו על כתפו. ואמר רפרם זאת אומרת עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליום הכיפורים. ע"כ. רש"י פירש שאם היה איסור טלטול גם ביום כיפור, למה לי קרא **לשבת**, הרי בחול נמי כשבת דמי ואמר רחמנא ישלחנו. לעומת זאת, רבינו גרשום פירש שאם היה איסור גם ביום כיפור, היה צורך בקרא לעצם התרת האיסור הזה, והלימוד אינו **מהצורך בקרא לשבת** אלא **מאי-הצורך בקרא ליום כיפור** שאינו בשבת.

[ד"ה והנה] וגם בכריתות הובאה דרשה זו, ושם אמרו דהא דרפרם ברותא היא, דשאני שעיר המשתלח שהכשרו בכך. ולכאורה, אם משלבים את שתי הגמרות, וכפי שכתבו התוס' ישנים בסוגיין שדברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, אזי יוצא קושי, דאמנם זה נכון שבסתמא הכשרו בכך, אך כיצד אפשר לומר על מקרה מסוים של שעיר חולה שהמשלח מרכיבו על כתפו שהכשרו בכך, והרי השעיר אינו בהכרח חולה. ואפילו אם הוא חולה, אפשר להביא אחר במקומו. ולכן הילפותא להתיר את הרכבתו על הכתף אינו ילפותא לדבר שהכשרו בכך, ולא מובנת טענת הגמרא על רפרם. ובשלמא לרש"י ניתן להבין שדרשת עתי ואפילו בשבת מלמדת את דין החולה, ועליה אומרת הגמרא בכריתות שאין ללמוד לשבת דשאני יום כיפור סתם שהכשרו בכך, מיום כיפור שחל בשבת, שאולי בו מחמירים יותר, ולכן מובן הצורך בקרא ליום כיפור שחל בשבת. אך לרבינו גרשום, שנוקט שהדבר נלמד מעצם זה שאין ילפותא ליום כיפור שאינו בשבת, לא מובן כיצד הוא נלמד מכך, והרי זו לא המציאות הסתמית שהשעיר חולה, ולכן לעולם אימא לך שבאמת אין היתר לדבר אלמלא הדרשה, דחולה אין הכשרו בכך.

[ד"ה והנה] ומדברי התוס' ישנים נראה שלפחות לפי אחת האפשרויות המובאות בדבריהם, יש להפריד בין שתי הסוגיות. ולפי זה ניתן להבין שגם רבינו גרשום הפריד בין הסוגיות, ונקט שבכריתות מדובר רק על עצם הולכת השעיר, דבזה אכן ניתן לומר שהכשרו בכך, ולא על הדין

של חולה. ובשונה מהגמרא ביומא. ומיושב הקושי הנ"ל, שביומא מדובר על חולה ובכריתות על עצם הוצאת השעיר מחוץ לתחום שבת של אלפיים אמה.

[ד"ה ואולם] ***אולם** יש קושי אחר, שלא ברור מה ההוה אמינא של רפרם ללמוד שאין איסור תחומין ביום כיפור מכך שלא דרשו דרשה מיוחדת להתיר את הולכת השעיר, והרי מקראות מפורשים מתארים את שילוחו לעזאזל, ומהיכא תיתי להצריך ילפותא שתלמד דבר שכתוב בפסוקים במפורש ובהרחבה. וצ"ע. ואולי ההוה אמינא היא שיהיו כמה סוכות וכמה אנשים שונים שמעבירים את השעיר, באופן שאף אחד מהם לא יצא מהתחום שלו. ודוחק.

[ד"ה וצ"ע] ועל שיטת רש"י הנ"ל קשה, שהרי מצאנו שדבר שאסור בשני לאוין הוא חמור יותר מדבר האסור בלאו אחד, וממילא יש צורך בילפותא לשבת אף אם יש ילפותא ליום כיפור שחל חול. ויש לדון בזה מדין הואיל ואשתרי אשתרי, ונדפס בקה"י ח"ד סי' כ, אך נדחקתי שם בזה ולכן לא העתקתי הדברים כאן.

[ד"ה ואפשר] ואפשר שהיסוד הנ"ל שתרי לאוין חמורים מלאו אחד ואי אפשר ללמוד מזה לזה הוא דווקא לשיטת ר' עקיבא, אך ר' ישמעאל חלוק על כך ודברי רפרם הם אליבא דר' ישמעאל. [ד"ה ועוי"ל] ***ועוד** יש לפרש על פי הריטב"א, שיום הכיפורים נקרא שבתון, ולכן מה שמתחדש בו חל גם בשבת, לא מדין במה מצינו אלא משום ששם אחד הם.

◆

הערות

מקורות לסוגייתינו

נאמר. יעוין בשו"ת אמרי אש, בהוספות מבן המחבר (סי' ב), שהאריך טובא בסוגייתינו.

פער בין הדיון אם יש עירוב והוצאה ביום הכיפורים ובין הדיון אם איסור תחומין חל ביום כיפור

אולם. א. לכאורה לא ברור המעבר מלשון של עירוב והוצאה ללשון של עירוב תחומין. דלכאורה לשון הגמרא היא עירוב והוצאה, וזה בדווקא. וצ"ע. בנוסף, זה יוצר דוחק גדול בהעמדת דברי הגמרא דווקא כדעה שתחומין דאורייתא, שהיא דעת יחיד שדחויה להלכה, שהרי לרוב הפוסקים תחומין דרבנן אף בי"ב מיל ומעלה, כמבואר שם בב"י (או"ח שצז, א). ואף לרמב"ם, שנוקט שבי"ב מיל יש איסור תורה, הרי מבואר בגמרא (יומא סז, א), על פי המשנה (שם סו, ב), שהמשלח את השעיר לא הגיע לי"ב מיל, בדיוק כדי לא לעבור על איסור זה. ורק רבינו אפרים (מובא בליקוטי הרמב"ן לעירובין יז, ב) נקט שיציאה מתחום אלפיים אמה אסורה מדאורייתא. וממילא קשה לכאורה לומר שהנידון כאן הוא איסור תחומין דאורייתא, והאומר כך יצטרך לומר שיש מחלוקת סוגיות בין הסוגיה בכריתות לגמרא ביומא הנ"ל, שאומרת שהמשלח לא עבר את י"ב מיל. דהא אם כבר באלפיים אמה יש איסור דאורייתא, לא שייך לדון על י"ב מיל. וזו לא רק הגמרא ביומא אלא גם המשנה שעליה היא מסתמכת. ולכן נראה לכאורה שיש עדיפות להבנה שמדובר באיסור טלטול ברשות הרבים והוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים. ומבואר בתוספתא (יומא א, ג) וכמדומני שגם במקומות נוספים, שהעזרה היא רשות היחיד לעניין

שבת, ואם כן עשוי להיות איסור תורה בהוצאת השעיר משם למדבר. ולשיטת הרמב"ם סתם מדבר הוא רשות הרבים.

ב. וגם ההצעה בסוף הפיסקה, שיהיו הרבה סוכות ואנשים, אינה מבטלת אלא את איסור תחומין ולא את איסור ההוצאה והטלטול. ולא ברור אפוא כיצד ניתן להסתמך על הצעה זו. ולומר שהייתה הוה אמינא שצריך לגדור את כל הדרך שמירושלים ועד הר העזאזל בגדר רציפה שתגדיר אותה כרשות היחיד, זה לכאורה דבר רחוק ודחוק מאוד, שלא עלה על לב איש.

קושי באפשרות לאחד את איסור המלאכה בשבת עם איסור המלאכה ביום כיפור

ועוד. א. לכאורה, מעצם האבחנה של הגמרא בין שבת ליום כיפור יש להוכיח בפשטות שלא מדובר באותו לאו אלא בלאוין שונים, שהרי אם איסור המלאכה ביום הכיפורים לא בא אלא ללמד שדיני שבת חלים גם ביום כיפור, לא היה עולה על הדעת לומר שאין עירוב והוצאה ליום הכיפורים. ולכאורה ברור שמדובר בלאוין שונים. אמנם, לפי דברי הרא"ש אין הכרח בדבריי, דהוא כותב בתוספותיו (יומא סו, ב ד"ה ואין): 'ואין עירוב והוצאה ליום הכיפורים – ואף על גב דכתיב ביום הכיפורים לא תעשו כל מלאכה, הוצאה לאו מלאכה גמורה היא, ולהכי בעינא שתהא כתובה אף על פי שהיתה במשכן כדאיתא בריש הזורק'. ונראה שלפי זה אפשר להבין שאף אם מדובר בלאו אחד, יש מקום לומר שביו"כ אין עירוב והוצאה. ובמקומות והקשרים נוספים מצאנו משמעות הלכתית לכך שהוצאה היא מלאכה גרועה, והביאותים בספר תורת החיים (חוה"מ עמ' קמז). ועכ"פ פשטות הדברים אינה כן. וגם מוני המצוות מנו את שבת ויו"כ כלאוין שונים.

ב. על ההסתמכות על הריטב"א, יש לדון משני היבטים: האחד, לשון הריטב"א היא: 'והוי שבת ויום הכפורים **קרובים** להיות שם אחת' ולא שהם ממש שם אחד. השני, הריטב"א שם ממשיך ודן בדברים, ואין זה ברור שהוא עצמו נוקט כך, יעוין שם. אמנם, שתי ההערות האלה מתייחסות דווקא לריטב"א ולא לרמב"ן שם, דהרמב"ן גם כתב לשון החלטית יותר: 'דשבת ויום הכפורים איסור אחד הוא ותרוייהו שבת מיקרו ושבתון כתיב בהו', וגם לא הסתייג מהדברים.

ג. ועדיין יש לעיין בשאלה מה הכוונה בכך שמאחדים את הלאוין משום שכתוב שבתון, הרי לשון שבתון היא לשון שמלמדת על עשה ולא על לאו (ויעוין בזה בשבת כד ע"ב). ועוד, הרי לשון שבתון נאמרה גם בראש השנה כמבואר שם, ולא רק ביום הכיפורים. וצ"ע.

◆

סימן יט – בענין נשבע על חצי שיעור איסור

סיכום

[ד"ה בתשובת] רע"א כתב דאע"פ ששבועה חלה על חצי שיעור של איסורי אכילה, כנבילה – הני מילי כשאכל רק חצי שיעור, אך כשאכל שיעור שלם אין איסור שבועה. ***והוכיח** זאת מלשון הרמב"ם שכתב שחייב כשאכל פחות מכזית. וכן מבואר ברש"י. [ד"ה ובסימן] והסתפק רע"א מה הדין כשאכל את השיעור בשתי פעמים ולא בבת אחת, וצידד שגם בזה אין איסור משום שבועה.

[ד"ה וראיתי] ובזכרון יהונתן הקשה על רע"א מהאמור בגמרא שבאומר 'שבועה שלא אוכל כיכר זו, שבועה שלא אוכלנה' אינו חייב אלא אחת, דהלשון הראשונה אוסרת כל כזית והשנייה רק את כולה, אך אם אמר זאת בסדר ההפוך: 'שבועה שלא אוכלנו, שבועה שלא אוכל כיכר זו', אזי חייב שתיים כשאכל הכל. הרי שאיסור שחל על שיעור קטן אינו פוקע כשעוברים על האיסור שחל בשיעור הגדול. וכן קשה מהא דנשבע שלא אוכל עשר ותשע.

[ד"ה ולענ"ד] ונראה ליישב שיש חילוק בין איסורי התורה הרגילים ובין דבר שאדם אוסר על עצמו בשבועה: באיסורי התורה הרגילים, גוף הדבר אסור, אלא שזה מתברר רק כשאוכל שיעור. ומשהתברר הדבר, אזי כל חצי וחצי שבו הוא עבירה של לאו גמור. ועיין קה"י ח"א סי' לז שזו הסיבה שהייתה הו"א לחייב בזה עוקר וזה מניח, אף שכל אחד עשה רק חצי מלאכה, דמשעה שנעשתה מלאכה שלימה, יש שם איסור על כל חצי וחצי שבה. ועל איסור גמור, לא חלה השבועה. [ד"ה ומעתה] לעומת זאת, בשבועה אין איסור בגוף הדבר, אלא רק בחילול דברו. ועיין קה"י נדרים סי' ה. ולכן גם אחרי שאכל שיעור, אין איסור בכל חצי וחצי אלא האכילה הראשונה מהווה סיבה בעלמא לכך שכשישלים את השיעור יעבור. ועיין קה"י נדרים סי' יז.

[ד"ה ומש"כ] ועוד הקשה הזכרון יהונתן, דהנה בגמרא איכא למאן דאמר שזר שאכל בשר של קרבן עוף שנמלק במקדש יתחייב שתיים: אחת משום זרות ואחת משום נבילה. דכיוון שהוא זר, לא הותר לו לאכול עוף שלא נשחט. והגמרא אומרת שמשכחת לה ששני האיסורים יחולו בבת אחת שבזה איסור חל על איסור. ופירש הרשב"א בשם הר"א אב"ד דזרות ונבילה הוי בבת אחת, משום שכשהגדיל כבר הוו נבילות טובא ואף שעוף זה טרם נמלק. וזאת, בשונה מאיסורים שתלויים בגוף האדם עצמו, כמו בעל מום או טמא, שהם חלים דווקא כשנטמא או נפל בו מום, ולא משהביא שתי שערות. והרמב"ן הקשה מהדין דחמותו ונעשתה אשת איש נידון בחמותו, בשריה החמורה ולא בחנק הקל; אשת איש ונעשתה חמותו נידון באשת איש. ואי כהר"א אב"ד, בכל מקרה יידון באשת איש משום שכשהביא שתי שערות כבר הוו נשות איש טובא בעלמא. ותירץ הרשב"א שדברי הר"א אב"ד נאמרו רק לעניין 'אין איסור חל על איסור', ולא לעניין 'איסור דוחה איסור'., ולכן תו לא נדחה איסור חמותו. והקשה הזכרון יהונתן על רע"א דהכי נמי בנידוננו, כיון שאכילת החצי שיעור קדמה בפועל, היא לא תפקע.

ונראה ליישב, שאיסור אשת איש שחל על חמותו אינו למפרע אלא רק מכאן ואילך, מה שאין כן האיסור שחל על כל חצי וחצי כשאכל כשיעור הוא איסור דלמפרע, ולכן רב גובריה לבטל למפרע את איסור השבועה על חצי שיעור.

[ד"ה ובעיקר] ובעיקר העניין, כתב החזו"א דבתוס' מבואר שגם כשאכל כזית חייב על חצי זית הראשון. ומשמע שאף באכל בבת אחת. וצ"ע מדברי הרמב"ם שמהם הסיק רע"א שלא כן, וכנ"ל.

◆

הערות

חברים לשיטת רע"א

והוכיח. במה שדייק רע"א מהרמב"ם (הל' שבועות ה, ז) שאם נשבע על חצי שיעור ואכל כשיעור אינו חייב משום דשבועה, קדם לו השער יאודה (על הרמב"ם שם; ויש שם בעיית עריכה, שבסוף הדיבור נכפל מה שכתוב בריש הדיבור בשינויי לשון זעירים). וכדברי הרמב"ם כתב גם הריא"ז (שבועות ג, ג, ד). ויעוין עוד בחידושי ר' שמעון שקופ (יבמות, לא) ובחידושי ר' שמואל רוזובסקי (קונטרס בענין נדרים ושבועות לבטל את המצוה, ו) ובשו"ת להורות נתן (יד, לג, ח-יב), שהאריכו לדון בדברי רע"א.

◆

סימן כ – בענין האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור

סיכום

[ד"ה יומא] נאמר בגמרא שהאוכל חלב צריך שיכתוב לו שיעור, שמא יבוא בית דין אחר וירבה בשיעורים. והגמרא מקשה שאם מהות הריבוי בשיעורים היא ***שיחייב** על שיעור קטן שהיום נוקטים שאין בו כזית, אזי אין כאן שב מידיעתו. אלא שמא יבוא בית דין אחר ולא יחייב קרבן עד דאיכא כזית גדול, והכתיבה אינה בשביל להתחייב על שיעור שלפי ההלכה המקובלת כיום פטורים עליו, אלא בדיוק להיפך: בשביל להיפטר על שיעור שלפי ההלכה המקובלת כיום חייבים עליו. והקשה הגבורת ארי מהמבואר בריש הוריות, שמי שישוב כאשר ידע את ההלכה נחשב שב מידיעתו, ולפי זה לא מובנת קושיית הגמרא כאן שאינו שב מידיעתו, והרי לפי הגמרא ביבמות הוא כן שב מידיעתו. [ד"ה ותו] ועוד הקשה הגבורת ארי מהמבואר בריש הוריות שהתולה בבית דין אינו נפטר אלא כשהורו לו בפירוש שמותר, ואפילו כשבית דין התירו לאישה להינשא והיא קלקלה, והתברר שטעו – חייבת משום אשת איש. והרי בנידוננו לא הורו בפירוש שמותר, אלא להיפך, דחצי שיעור אסור מן התורה, ורק עונש אין. ואם כן, לא רק שכשידע את השיעור הקטן ישוב, אלא כבר עכשיו הוא מחויב לשוב ולא לאכול את החלב, והחידוש הוא רק בגדרי הקרבן, כך שלא אמורה להיות בעיית שב מידיעתו כלל.

[ד"ה ולתרץ] ולתרץ זאת, כתב הגבורת ארי לחלק בין מקרה שבו בית הדין עצמו חוזר בו, שבזה ודאי נעקרה ההוראה הראשונה והוי שפיר שב מידיעתו, ובין בית דין אחר החולק על בית דין הקודם, שבזה נהי דההוראה המאוחרת חלה ומחייבת, מכל מקום זה רק מכאן ולהבא ואין עקירה למפרע של ההוראה הקודמת. ומכיון שהעבירה עצמה נעשתה בעבר ולא מכאן ולהבא, ממילא השינוי אינו מתייחס אליה, ואינו חשוב שב מידיעתו.

[ד"ה והגאון] והקובץ שיעורים הקשה, שאם ההוראה תקפה רק מכאן ולהבא, מדוע הקשתה הגמרא ביומא שאינו שב מידיעתו, היה לה להקשות בעיקר העניין שאין כאן עבירה כלל. [ד"ה ונראה] ***ונראה** ליישב, שמה שכתב הגבורת ארי שההוראה אינה חלה למפרע, היינו בעניינים שאינם נוגעים להבא, אך במה שנוגע להבא ההוראה חלה גם למפרע. ובנידוננו, אם בית דין

מקטין את שיעור הכזית, יש לזה השלכה עתידנית של חיוב בקרבן, ובזה הוראתם תקפה גם למפרע.

[ד"ה באופן] באופן אחר קצת יש לומר על פי מה שכתב הרא"ש בשם הירושלמי שנדר חשוב דבר שיש לו מתירין לעניין ביטול בתערובת, דהקשו בירושלמי שההתרה אינה 'התרה' אלא ביטול של עצם הנדר, ודחו זאת, דההתרה חלה רק מכאן ואילך ושפיר חשוב הנדר דבר שיש לו מתירין. ונראה ששורש הדיון בירושלמי הוא בהבנת תפקידו של החכם בהתרת נדרים: האם החכם 'מברר את המציאות שלא חל הנדר לפי שאדעתא דהכי לא נדר' ואז הנדר אינו דבר שיש לו מתירין, או שהחכם 'אינו כמברר בעלמא אלא מחדש הוראה, שהתורה נתנה לו כח לעקור את הנדר משרשו, ועקירה זו החכם עושה רק עכשיו בשעת התרת נדרים'. [ד"ה וה"נ] ולפי כל זה יש להבין שגם בנידוננו ייתכן שפסק בית הדין אמנם פועל למפרע, *אך לא כ'בירור למפרע' אלא כ'התחדשות'. ולכן לא הקשתה הגמרא שאין עבירה כלל, אלא רק שאינו שב מידיעתו, ומיושבת קושיית הקובץ שיעורים.

◆

הערות

שינוי בשיעור כזית

שיחייב. המצב כיום הוא שרובא דעלמא נוקטים ששיעור כזית הוא משקל 27 גרם או קרוב לזה, בעוד שכמה מחברים בני זמננו כתבו שמדברי חז"ל והפוסקים נראה שהשיעור הוא בנפח, והוא קטן בהרבה מזה (יעוין למו"ר טל חיים פסח ח"א סי' יג, ובסוף הסימן קבע את שיעור כזית על 6.5 סמ"ק). לפי זה, ייתכן שהאוכל שיעור שבין 6.5 סמ"ק ל-27 גרם הוא הוא נידון הגמרא. וכאילו ניבאה הגמרא שעתידים להגדיל את שיעור הכזית, ומאוחר יותר להקטין אותו. ונמצא שהאוכל שיעור כזה, אם בעתיד תשתנה ההלכה הרווחת ויחייבו על כך קרבן, אכתי ייפטר משום שאינו שב מידיעתו. אולם, יש לדון האם משקל 27 גרם הוא אכן ההלכה הרווחת, שכן היא אמנם נהוגה בפועל, אך רבים ממורי ההוראה מאמצים את הכזית הקטן, וכפי שהתבאר בכמה חיבורים ומאמרים, בין היתר בדברי הרב הדר מרגולין ('כמה זה "כזית" מצה', אורייתא ו (תשנ"ט) מהד' ב', עמ' קצה-רטו), ועוד. וגם רבינו (קה"י פסחים סי' מג) ענה חלקו בשאלת שיעור הכזית והראה פנים לאפשרות זו והביא לה סימוכין מגדולי האחרונים. ושמא לאור זאת כבר אין לראות ב-27 הלכה רווחת. ואולי מספק יביא אשם תלוי. וצ"ע.

קושי בהבחנה בין עניינים הנוגעים להבא לעניינים הנוגעים למפרע

ונראה. לכאורה יש קושי גדול בהגדרת השאלה אם אדם חטא בעבר כנוגעת להבא, רק בגלל העובדה שאם הוא חטא יש על כך עונש. והרי העונש אינו אלא תוצר של החטא, ולכאורה קשה לראותו כמגדיר של החטא. ובזמנו הצעתי את הדברים לפני מו"ר שליט"א, במסגרת עריכת טל חיים כללי הוראה ח"א, ומו"ר אכן קיבל את דבריי, ונוספה לספר פיסקה שלימה (עמ' קסט) שאני ניסחתי ומו"ר אישר אותה בשינויים קלים (בציטוט דלהלן, השינוי היחיד של מו"ר הוא הוספת המילה 'לכאורה'), וזה הנצרך לענייננו משם: 'ואולם לכאורה נראה שגם תירוץ זה

קשה, דהבאת הקרבן אינה אלא תיקון וכפרה לחטא, וקשה אפוא לומר שהשאלה היסודית אם בעבר התבצע חטא או לא, תיתלה באפשרות הקיימת עכשיו להביא קרבן על החטא'.

ויעוין שם (עמ' קסה-קע) במה שתירץ מו"ר את קושיית הקובץ שיעורים, שבאמת ההוראה החדשה תקפה גם למפרע, ובשונה מדרכו של הגבורת ארי. והחילוק בין הגמרא בהוריות לגמרא ביומא הוא ביסודו כמו שכתב הגבורת ארי, שאינו דומה בית דין שחוזר בו לבית דין שמבטל דברי בית דין שקדם לו. אך לא מטעם שהוראת בית הדין החדש אינה עקירה, אלא מטעם שהוראת בית הדין החדש אינה כוללת הודאה בטעות ו'שיבה' מדעה שאינה נכונה. ולכן בגמרא ביומא נקטו שאין כאן שב מידיעתו. לעומת זאת, בהוריות בית הדין חזר בו, ובזה בית הדין הוא ששב ועמו גם היחידים שסמכו עליו. עכת"ד. ויעוין שם עוד שהאריך לדון לפי זה בדברי הגבורת ארי והקובץ שיעורים.

קושי בתפיסת ההוראה החדשה כהתחדשות מחד גיסא שחלה למפרע מאידך גיסא

אך. לא ברור לי מה משמעות ההגדרה של הוראת בית הדין החדש כ'התחדשות עכשיו' מחד גיסא וכ'אפילו למפרע' מאידך גיסא. ממה נפשך – אם למפרע יש חטא על האדם, אז יוצא שאם הוא היה יודע זאת היה שב, ומדוע קבעה הגמרא שאינו שב מידיעתו. ואם זו רק התחדשות ואין חטא למפרע, אז הדרה לדוכתה קושיית הקובץ שיעורים, מדוע הגמרא מקשה רק שאינו שב מידיעתו ולא שבעיקרא דמילתא אין חטא. ונראה שכוונת רבינו לומר שאין על האדם חטא למפרע, ורק התחדש ש'צריך לדון גם על למפרע', דהיינו שבית הדין צריך לדון. ואכתי קשיא, דחידוש זה עצמו אינו מובן כל כך, דאם באמת אין חטא, מדוע צריך לדון. וכי עונשים אדם על מעשה שאינו חטא? ונראה שמטעם זה נייד הקובץ שיעורים מתירוץ זה.

סימן כא – בענין טבילה בזמנה מצוה

סיכום

[ד"ה בסוף] בגמרא וברש"י נאמר שהיתר הטבילה לבעל קרי ביום כיפור אחרי זמן המנחה תלוי בשתי שאלות: א. האם טבילה בזמנה מצווה. ב. האם אפשר להתפלל נעילה בלילה. תשובה שלילית על שתי השאלות מביאה לאיסור טבילה, ותשובה חיובית על אחת מהן מביאה להיתר טבילה. ועל כך הקשה מהר"ם בן חביב שמפורש שם שכל חייבי טבילות טובלים כדרכם ביום כיפורים, מלבד בעל קרי אחר המנחה לחד מאן דאמר. ואם טבילה בזמנה לאו מצווה ובעל קרי אינו טובל (אם לא מהכרח דתקנת עזרא), מה הטעם שמותר להם לטבול.

[ד"ה ולפי] ולפי התוס' לא קשה, שכן התוס' נקטו שהברייתא סוברת טבילה בזמנה מצווה, ומה שאמרו שבעל קרי אחר המנחה אינו טובל שכן יכול להתפלל בלילה, הוא אליבא דמאן דאמר טבילה בזמנה לאו מצווה.

[ד"ה והתו"י] והתוס' ישנים התקשו ממש בקושיית מהר"ם בן חביב, ***ותירצו** שהדיון על בעל קרי אחרי מנחה אינו בשאלה אם **מותר** לו לטבול, כפי שפירש רש"י, אלא בשאלה

אם **חובה** עליו לטבול. ולכו"ע מותר לו לטבול, דאין זו טבילה של תענוג. וכן כתבו התוס' בשבת.

[ד"ה והרמב"ם] והרמב"ם מצד אחד כתב שכל חייבי טבילות טובלין כדרכם ביום כיפור, ולפי פירוש רש"י מוכרח שהוא פוסק שטבילה בזמנה מצווה. אך בעניין מי ששם ה' כתוב על בשרו, כתב הרמב"ם שצריך לשים עליו גמי, ולפי הגמרא הכוונה היא שצריך לאהדורי אגמי, וכמאן דאמר טבילה בזמנה לאו מצווה. ולכאורה הדברים סותרים. ובאמת, בלח"מ כתב שהרמב"ם הבין כתוס' ישנים, שהדיון הוא על חובה לטבול ולא על היתר לטבול, ולא כרש"י. ובספר תוספת יום הכיפורים הקשה על כך ממה שכתב הרמב"ם שבזמן הזה בעל קרי אסור לטבול משום שבטלה תקנת עזרא, והרי לפי התוס' ישנים מותר לו לטבול גם בזמן הזה, ורק החובה בטלה בזמן הזה. ובשער המלך תירץ שכדי להתיר טבילה אין צורך לנקוט שטבילה בזמנה מצווה, אך יש צורך שיהיה חיוב מדינא בטבילה, וזה אינו קיים בזמן הזה. ולכאורה יש בזה קושי, שכן בעל קרי לא גרע משאר הטמאים, שמעולם לא נאסרו בתפילה ואפילו הכי רשאים לטבול ביום כיפור.

[ד"ה אבל] ונראה ליישב מה שהקשה התוספת יום הכיפורים, שבאמת מותר לטבול אף למאן דאמר טבילה בזמנה לאו מצווה, *אלא שבזמן הזה נוסף שיקול חדש לאסור לטבול, והוא שכולנו טמאי מתים, והטבילה אינה מטהרת. וכפי שהרמב"ם אכן מדגיש עניין זה בבואו לבאר מדוע לא אסור לבעל קרי לטבול ביום כיפור. ושמא אף שער המלך לכך נתכוון.

[ד"ה המתבאר] ולפי זה, נמצא שהיתר הטבילה אינו מושתת על כך שטבילה בזמנה מצווה, אלא על כך שהטבילה אינה לתענוג. ואם כן היה מקום להתיר גם בזמננו, שכן גם מנהג אינו תענוג. ולכן נראה שההיתר מושתת על עצם היות הטבילה מצווה, *שזה מוסכם אף למאן דאמר שאין חיוב שתהיה דווקא בזמנה. [ד"ה ויתבאר] וראיה לכך שטבילה לכולי עלמא מצווה, מכך שמברכים עליה, וכמבואר ברמב"ם ללא הסתייגות. ובזאת שונה טבילה מגירושין, שהם רק הכשר מצווה, ואין עליהם ברכה. [ד"ה ועוד] וראיה נוספת מכך שאמרו שהנודר הנאה ממעין רשאי לטבול בו, דמצוות לאו ליהנות ניתנו. ובאבני מילואים הקשה על כך למאן דאמר טבילה בזמנה לאו מצווה, ולפי האמור מיושב, דלכל הדעות יש מצווה בהיטהרות, ולא נחלקו אלא בשאלה אם יש מצווה שתהיה דווקא בזמנה. [ד"ה ועוד] וראיה נוספת מהאמור שתגלחת מצורע דוחה לאו דהקפה, הרי שההיטהרות מהווה מצווה.

◆

הערות

שיים בהבנה שהיתר טבילת בעל קרי ביום כיפור אינו תלוי במחלוקת

ותירצו. לכאורה יש שלושה דחקים בלשון הברייתא לפירוש התוס' ישנים. לשון הברייתא (יומא פח, א) היא:

> כל חייבי טבילות טובלין כדרכן ביום הכפורים. נדה ויולדת טובלות כדרכן בלילי יום הכפורים. בעל קרי טובל והולך עד המנחה.

ולפי תירוץ התוס' ישנים יוצא שהרישא והמציעתא התייחסו להיתר טבילה ולא לחיוב, דהא טבילה בזמנה לאו מצווה, ואילו הסיפא, הדנה בבעל קרי, התייחסה לחיוב טבילה, שהרי גם אחר המנחה מותר לבעל קרי לטבול, ומה שיש עד המנחה הוא חיוב. וחילוק זה בין הרישא והמציעתא לסיפא קשה, לאור העובדה שבברייתא אין רמז לשינוי משמעות זה. ודוחק נוסף הוא שמשמעות הלשון 'טובל והולך' היא היתר ולא חיוב, דהתוספת 'והולך' מתארת אדם שנוהג כהרגלו וכהילוכו, ולרוב היא משמשת במשמעות של מתן רשות ולא הטלת חיוב. ודוחק שלישי הוא שהברייתא הנגידה את האמירה שבעל קרי טובל והולך לדעת ר' יוסי בהמשך הברייתא, ש'מן המנחה ולמעלה אין יכול לטבול', ולדברים אלו אין הבנה לפי התוס' ישנים, שהרי לדידם אפילו הסבור שטבילה בזמנה לאו מצווה מתיר לטבול כל היום, ללא תלות בזמן תפילת נעילה. וצ"ע.

אלא. אף באבי עזרי (הל' טומאת אוכלין טז, י) תירץ כדברי רבינו.

מקורות בשאלה אם יש מצווה עצמית לטבול ולהיטהר

שזה. יעוין ברדב"ז (ה, מז) שכתב:

> ראיתי מי שכתב בתשובת דבר זה כי טבילת מצוה היא עשה, ודחי עשה לא תעשה, כיון דאי אפשר לקיים את שתיהן. ואני קשיא לי עלה דאין המצוה לטבול, דהא אם רצה לעמוד בטומאתו ולא יכנס למקדש ולא יאכל קדש וכן האשה שרצתה לעמוד בטומאתה ולא תזקק לבעלה אינם עוברים על עשה דנהי דאסור לאדם להשהות עצמו בטומאה אבל שיהיה עובר בעשה לא מצינו.

ויעוין עוד בשניים מפרשני הרמב"ם שעסקו בזה: בית ישחק (הל' יסודי התורה ו, ו) וגור אריה (הל' יסודי התורה שם), וכן בליקוטי הלכות (פסחים נט, א בזבח תודה ד"ה אף; ואכמ"ל בדבריו).

◆

סימן כב – בהא דלרב נעילה פוטרת ערבית

סיכום

[ד"ה יומא] בגמרא הובאה מחלוקת תנאים בשאלה אם זמן נעילה הוא דווקא ביום או גם בלילה. והגמרא תלתה בכך את המחלוקת אם נעילה פוטרת ערבית, שלמאן דאמר שזמנה דווקא ביום היא אינה פוטרת ערבית ולמאן דאמר שזמנה בלילה היא פוטרת ערבית. והרי"ף הביא את המימרה דרב שנעילה פוטרת ערבית (ורק הוסיף שנהגו להתפלל ערבית), ולפי האמור קשה על כך ממה שכתבו הראשונים בשם הירושלמי שזמן נעילה הוא דווקא ביום, וכר' יוחנן שהלכה כמותו מרב.

[ד"ה ונראה] ***ונראה** ליישב שהרי"ף פסק שזמן נעילה ביום וכר' יוחנן בירושלמי, והוא לא ראה בזה סתירה לכך שנעילה פוטרת ערבית. וזאת משום שגם ערבית זמנה ביום, כדמצינו שרב התפלל של שבת בערב שבת, ושל מוצאי שבת בשבת. ונמצא שזמן נעילה חופף לזמן ערבית גם

לפי האפשרות שזמנה ביום. ומה שהגמרא לא נקטה כך, הבין הרי"ף שהוא משום שהגמרא נקטה שתפילה ערבית חובה, דלמאן דאמר רשות לא שייך לומר שנעילה פוטרתה, דהפטור כבר קיים גם אלמלא נעילה. [ד"ה אבל] ודווקא למאן דאמר חובה, זמנה דווקא בלילה, אך למאן דאמר רשות זמנה גם ביום. והלכה שתפילת ערבית רשות, וכמו שכתב הרמב"ם שמכיון שתפילת ערבית רשות, אין מדקדקים בזמנה. ואף שהאידנא קיבלנו את ערבית כחובה, לא קיבלנו את **זמנה** כחובה, וגם היום רשאים להתפלל של שבת בערב שבת, ושל מוצאי שבת בשבת בשעת הדחק.

[ד"ה שוב] וכעין זה כתב ההגהות מיימוניות, אלא שמדבריו נראה שמבין כך את עצם דברי הגמרא ביומא, וזה לכאורה צ"ע. ובאופן אחר אפשר ליישב שכל הסוגיה אזלא כרבנן דר' יהודה הסוברים שזמן מנחה מסתיים בסוף היום, ולכן אי אפשר להתפלל ערבית בזמן זה, אך זה דחוק טובא.

[ד"ה ומה] ומהר"ם מרוטנבורג הקשה על מה שפסק הרי"ף שנעילה פוטרת ערבית, מכמה אמוראים בירושלמי שנחלקו על כך. ונראה שהרי"ף הבין שמכיון שבבבלי לא מצינו חולק, אין לחשוש לדברי הירושלמי.

[ד"ה ובאו"ח] והשו"ע כתב שמי שענה ל'ברכו' של ערבית של שבת, לא יתפלל מנחה אחרי כן, אלא יתפלל ערבית שתים. ומקורו במרדכי, שנימק הואיל ועשהו קודש לא יעשנו חול. ולכאורה קשה, אם כן איך מתפללים ערבית של מוצאי שבת, ***הרי** עדיין הוא קודש מדין תוספת שבת, ואיך יעשנו חול. וצריך לומר בפשיטות שתפילת ערבית עצמה מפסיקה את התוספת, בהיותה תפילת חול. אך לפי זה קשה, איך אמרו שזמן נעילה וזמן ערבית שווה, והרי תפילת נעילה מגדירה את זמנה כזמן תוספת, ואילו תפילת ערבית מגדירה את זמנה כאחרי התוספת, ואיך תעלה תפילה אחת לכאן ולכאן. אך באמת אין זה קשה, דמעיקר הדין היה אפשר להתפלל תפילת חול גם בתוך שבת או יום כיפור, אלא שמכיון שזה נוסח חול אין מתפללים אותו בזמן קודש. ואין סתירה מהותית בין עצם תפילת ערבית של מוצאי יום כיפור ובין דין התוספת. ולכן נעילה שפיר פוטרת של ערבית. ***ועדיין** קשה מכך שבשעת הדחק מתפללים של מוצאי שבת בתוך שבת ממש, ויש ליישב בשני אופנים: (א) שעת הדחק שאני. (ב) עיקר הקפידא הוא על שאחרי שעשאו קודש חוזר ועושהו חול ומתפלל מנחה שזמנה ביום, ולא על עצם תפילת חול בשבת. אך מלשון המרדכי לא משמע כן.

◆

הערות

מקורות נוספים בביאור שיטת הרי"ף

ונראה. גם ביחוה דעת (ו, מ ד"ה והנה) כתב כהבנת רבינו בדעת הרי"ף. ולאידך גיסא, הר"ן (על הרי"ף יומא ו, ב ד"ה והוי) נקט בדעת הרי"ף שזמן נעילה בלילה ושלא כדבריהם.

תירוץ המגדנות אליהו לקושיה מתפילת ערבית בזמן תוספת: תוספת שבת קצרה מאוד ומסתיימת קודם ערבית

הרי. א. בשו"ת מגדנות אליהו (א, קיא ד"ה ובפשטות; ד, עו ד"ה אבל) כתב שקושיית רבינו מיושבת לפי מה שכתב המג"א (קפח, יח) בשם הר"ן (חי' שבת לד, ב) שבצאת שבת, אחר צאת הכוכבים לא שייך להוסיף מחול על הקודש; ותוספת היא רק בכניסתו מבעוד יום ולאחר פלג המנחה.

ב. וקצת יש לדקדק בהבנת כוונת הר"ן. כבר במג"א בשמו לא כתוב 'לא שייך', כלשון המגדנות אליהו (ח"ד שם), אלא כתוב 'סגי במשהו', ללא שלילה של הוספה יותר מכלשהו. ובמקור הדברים בר"ן נכתב:

> תוספת ביציאתו היכי משכחת לה? שזמן בין השמשות אינו ראוי לתוספת, שמן ספק הוא נאסר; ומבין השמשות ולהלן, לילה גמור הוא; ועד איזו שעה יהא מוסיף והולך? יש לומר כעין שאמרו בירושלמי דברכות (א, א), דגרסינן התם: ובלבד שיחתמו תלתא כוכביא כמין חדא כוכבתא, כלומר רצופין במקום אחד; היו מפוזרין, אסור בעשיית מלאכה משום תוספת.

המגדנות אליהו הבין מהמילים 'לילה גמור הוא' שלא שייך להוסיף בזמן שהוא לילה גמור. אך בהמשך דבריו כותב הר"ן שמשעה שנראים בה שלושה כוכבים מפוזרים ועד שעה שנראים בה שלושה כוכבים רצופים, זהו לילה ובכל זאת נוהג בו דין תוספת. וכן כתב הר"ן במקום נוסף (יומא ב, ב בדפי הרי"ף סד"ה ת"ר ועניתם). ואם כן, עדיין קשה ממה שמתפללים ערבית לפני זמן זה של שלושה כוכבים רצופים.

ג. ובשו"ת אבן ישראל (ז, כד ד"ה אכן) העיר על המג"א: 'דברי המג"א צ"ע, דהר"ן בשבת לא כתב אלא דסגי במשהו, אבל בודאי יכול להוסיף זמן תוספת כמו שמוסיפים בערב שבת'. ולכאורה אי משום הא לא איריא, שהרי מדברי הר"ן נראה שהוא אכן בא להגדיר את קצה זמן התוספת המקסימלי, וכלשונו (יומא שם):

> וא"ת תינח תוספת בתחילתו אבל תוספת ביציאתו **היכי משכחת לה,** שזמן בין השמשות אינו ראוי לתוספת, שמן הספק הוא נאסר, ומבין השמשות ולהלן לילה גמור הוא, ועד איזו שעה יהא מוסיף והולך.

ד. ויעוין עוד בדברי יציב (או"ח קטו, ב-ה) שהאריך בדברי הר"ן והאחרונים בעניין זה של הגבול המקסימלי של ההוספה מחול על קודש ביציאתו. ושם כתב שדברי הר"ן אמורים רק לשיטת ר"ת ולא לשיטת הגאונים בהגדרת בין השמשות, דהוא הבין שסברת הר"ן היא 'דאחר צאה"כ דר"ת שכבר חשכה לגמרי לא שייך להוסיף מחול על הקדש', וסברה זו קיימת דווקא לשיטת ר"ת ולא לשיטת הגאונים. ויש לעיין האם מצינו בגאונים ובראשונים מקור לכך שלפי שיטת הגאונים, הזמן שאחר צאת הכוכבים שונה מלילה גמור מפני שהחשיכה אינה מוחלטת. וצ"ע.

ה. גם האבן ישראל (שם) נקט שדברי הר"ן אמורים דווקא לשיטת ר"ת, אלא שלא תלה זאת במידת האור בעולם, אלא בעצם זה שדווקא לשיטת ר"ת יש שיעור ארוך של שעה וחומש לאחר השקיעה, המקביל לשיעור של פלג המנחה שהוא שיעור התוספת בכניסת שבת.

ו. ומכל מקום, המגדנות אליהו עמד על האפשרות לתלות את דברי הר"ן בשיטת ר"ת, וכתב שאין בזה כדי לדחות את תירוצו לקושיית רבינו, שהרי רבינו מקשה על המרדכי, והמרדכי (שבת סי' תצג) נקט כשיטת ר"ת.

תירוץ הארץ צבי למה שמתפללים ערבית של מוצאי שבת מבעוד יום בתוך השבת

ועדיין. א. גם בשו"ת ארץ צבי (פרומר; סי' ס ד"ה ובגוף וד"ה לכן) התקשה בקושיית רבינו; ותירץ שבאמת אין בעיה בתפילת חול בתוך שבת, והסיבה שמי שענה לברכו אינו יכול להתפלל מנחה אינה שאין להתפלל מנחה בתוך שבת, אלא שענייה לברכו מהווה התחלה של תפילת ערבית, ולכן הזמן מוגדר **כלילה**, ולא רק **כשבת**, והבעיה אינה תפילת חול בשבת אלא תפילת מנחה בלילה, ואם זו הבעיה אז שפיר יש לחלק בין מנחה בלילה שאין להתפלל לערבית ביום שאפשר להתפלל. ותמך יתדותיו במה שכתב השו"ע (רסג, טו) שדווקא העונה לברכו לא יתפלל מנחה של חול, אך הנמצא בבית כנסת שהציבור קיבלו שבת יכול להתפלל מנחה של חול, ורק צריך ללכת למקום אחר. ואף שבמצב זה חלה עליו שבת, כמבואר בשו"ע (שם, יב).

ב. ובאמת החילוק בין ענייה לברכו ובין הימצאות במקום שבו הקהל קיבלו שבת, מופיע כבר במקור הדברים בתרומת הדשן (סי' ד; וכן פסקים וכתבים סי' קנג), אלא שלא ברור מדברי תרוה"ד מה דינה של קבלת שבת בפה שלא על ידי ענייה לברכו – אם דומה לענייה לברכו או להימצאות במקום שבו קיבלו שבת. ואת זה משלים הארץ צבי בדבריו.

ג. ומדי דברי בו, אבוא אעירה שלא ברירא לי מה המקור לכך שקבלת שבת מהניא כשאינה בענייה לברכו. לכאורה לא מצאנו בגמרא ובראשונים מקור לקבלת שבת באופן זה, אלא רק באחרונים, וצ"ע. ובפסקי תשובות (סי' רסג הערה 337) חילק בין קבלת שבת בתפילה לקבלת שבת בדיבור בעלמא, שקבלה בתפילה גוררת את בני ביתו וקבלה בדיבור אינה גוררת, ולכאורה לא ברור מה המקור והסמך לחילוק זה, דלכאורה קשה לחדשו מסברה בלבד. וצ"ע. ובנוגע לתוספת שביעית, לכאורה פושט ומוסכם שהיא אינה בדיבור אלא רק בהנהגת דיני השביעית בפועל, ואם בשבת מועילה קבלה בפה, צריך טעם מה השתנתה שביעית משבת. ואולי יש לחלק בין שבת לשביעית, שבשבת יש מצווה לזכור את יום השבת בדברים (רמב"ם הל' שבת כט, א), ושמא יש קשר בין מצווה זו ובין חלות התוספת בדיבור בעלמא. וצ"ע.