

## בעקבי יעקב

### סיכומים, ביאורים והערות על ספר קהלות יעקב פסחים: סימני קרנן פסח

#### הקדמה

ספרי קהלות יעקב הם מהחביבים על עולם התורה, ויד הכל ממשמשת בהם. זכה מחברם, הרב 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 כן, הקהלות יעקב מבאר כן (מתוך הספדו של הרב שך עליו, מובא בספר תולדות יעקב עמי רכח).<sup>2</sup>

באופן אישי, זכיתי למפגש ראשון עם ספרי קהלות יעקב בשנת תשס"ז, בהיותי תלמיד בשיעור א' בשיבת 'שיח ידידיה', אז בגני תקווה. פניתי לראש הישיבה, הרב שלמה קליימן שליט"א, בשאלה נאה אך מעט מחוצפת: איזה

1. בספרי קהלות יעקב על מסכתות אחרות יש עוד כעשרה סימנים ששייכים לענייני קרבן פסח ולא נכללו כאן: ברכות ס"ד (בענין פלוגתא דתנאי בזמן אכילת פסח), עירובין סימן כ (בענין אין עשה דוחה לא תעשה במקדש), ר"ה סימן ד (בענין בל תאחר בקרבן פסח), יבמות ס"י מג (בענין מילת זכריו ועבדיו מעכבו בפסח), זבחים ס"א (בענין מחשבות קדשים, ויעו"ש ס"ב), ס"י (בענין פסח שעיברה שנתו), ס"י יא (בסוגיא דבעלי חיים נידחים ובענין דיחוי דמעיקרא), ס"י יב (עוד בענין בעלי חיים נידחים), ס"י כג אות ד (הערות בדין פיגול), כריתות ס"ז (אם דיני נותר נוהג גם בקדשים פסולים). בסדרת כתבי קהלות יעקב החדשים, יש כעשרה סימנים נוספים בענייני קרבן פסח: פסחים ס"ב, צב, צג, צז, צח, קב, קד, קז, קמא; קדשים ס"י מד.
2. פיסקה זו פורסמה לראשונה בהקדמה לבעקבי יעקב על מסכת יומא, ירחון האוצר לב (אלול תשע"ט) עמי רלו. משם היא הועתקה, בהשמטת מקורה, לספר הסטייפלר (ירושלים תש"פ, עמי רכח), ובטעות צוטטה שם כולה בשם הרב שך.

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

בימי היכולי באיתמר, היה מצטרף לארוחה ולמנוחת צהריים אצל הרווקים. מספר ר' יהודה אלבז: 'בארוחת הצהרים הרב היה מוציא את הגזר והאגוזים שלו, אוכל איתנו באותו שולחן, ואחר כך היה הולך 'לנוח' בחדר צדדי, והיה מבקש שנעיר אותו כעבור זמן לא רב. על פי רוב, כשהקשנו של 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 'קהילות יעקב', משום שהדברים מושכים את הלב וכך הוא יכול להישאר בריכוז גם בנסיעה [...]

הסבר מפוכח יותר לחביבות '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 הימכריח' את

המעייין להיכנס ראשו ורובו לתוך הסוגיא, ולא לעסוק בדברים אחרים במקבילי  
[...]

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'חגורי'.

אני מרגיש בספרי קהלות יעקב מתיקות מיוחדת, חדווה מיוחדת, שעד היום  
אינני 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.

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. בעבר פורסמו 'בעקבי יעקב' על מסכתות יומא,  
סוטה, ערכין, שקלים ומגילה,<sup>3</sup> וכעת מצטרפים אליהם סימני קרבן פסח  
שבמסכת פסחים.

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.

---

3. יומא – האוצר לב (אלול תשע"ט), עמ' רלו-רעח; סוטה – האוצר לה (כסליו תש"פ), עמ' קסז-  
קפה; ערכין – האוצר לז (שבט תש"פ) עמ' שלח-שעה; שקלים ומגילה – האוצר לח (אדר תש"פ),  
עמ' שנו-שע, סוכה – האוצר מה (תשרי תשפ"א) עמ' רעח-שלט.

## סימן לו – הערה בענין פסח מבושל

### סיכום

[ד"ה חולין] \*בגמרא דרשו מקור לאיסור הנאה מבשר בחלב, מ'בשל מבושלי – יש לך בישול אחר שהוא כזה שאסור בהנאה, ואיזה, זה בשר בחלב. ופרש"י שפסח מבושל אסור בהנאה ככל קדשים שאינם ראויים לאכילה שתעובר צורתם \*ויישרפו, וממנו לומדים שבשר בחלב אסור בהנאה. ומוכח שאיסור ההנאה מפסח מבושל ומקדשים שאינם ראויים לאכילה הוא מדאורייתא, דילפינן מיניה לבשר בחלב. אולם התוס' נקטו שאין איסור הנאה מדאורייתא בקדשים שמתו, דכל שאינם ראויים לגבוה פקע איסורם. ובשונה מרש"י שנקט שרק מעילה אין בהם, אך אסורים בהנאה מן התורה. ולכאורה נראה שהוא הדין לכל קדשים שנפסלו, שלפי התוס' לא יחול איסור הנאה מדאורייתא. וקשה על כך מדרשת הגמרא הנ"ל.

[ד"ה ונראה] \*ונראה שהתוס' לשיטתם במקום אחר, דכל שאצרכיה רחמנא שריפה, אסור בהנאה מן התורה, ובכלל זה פסח מבושל. מה שאין כן קדשים שמתו, שאין בהם דין שריפה, וכדתנן בסוף תמורה שתמורת קדשים שהפילה תיקבר, ולכאורה הוא הדין לכל קדשים שמתו. ועיין בזה לעיל סי' יג. ומה שדימו בריש מעילה קדשים ששחטן בדרום לקדשים שמתו, הוא רק לענין פקיעת דין מעילה, ולא לענין תוקפו של איסור ההנאה.

[ד"ה ושוב] ושוב העירני חכם אחד, דבאמת בקדשים ששחטן בדרום אין צריך שריפה כלל, ודווקא בנפסלו אחר שחיטה, הם טעונים שריפה, כמו שכתב רש"י שאין שריפה בקדשים אלא כשנפסלו לאחר שחיטה. ונראה דהעיקר כמו שהתבאר בקה"י קידושין סי' מד, שגם לתוס' למסקנה יש איסור דאורייתא בהנאה מקדשים שמתו.

### הערות

#### תיקון בהפניה

בגמרא. צ"ל קט"ו א' ולא קט"ו ב'.

## קושי בהבנת ההבדל בין איסור ההנאה שנלמד מפסח לבשר בחלב לדין שריפה שלא נלמד

**ויישרפו.** (א) לכאורה קשה, שאם זה המקור, היה צריך להיות הדין שגם בשר בחלב בשריפה, כדין פסח שבישלו. ובמשנה (תמורה לג, ב) מבואר שבשר בחלב בקבורה. ואולי יש ליישב ששריפה היא דין ייחודי לקדשים פסולים, שנלמד מנותר (פסחים כד, א), ואינו שייך לאיסורי הנאה דעלמא. ולכן לא התרבה בילפותא זו אלא איסור ההנאה, ולא חיוב השריפה. ועדיין צריך להבין מדוע או מניין הקביעה שדין השריפה ייחודי לקדשים פסולים. והרי מצאנו שערלה וכלאי הכרם דינן בשריפה אף שאין מדובר בקדשים.

(ב) ואולי יש לבאר באופן קצת אחר, ויסוד הדברים מהרב הלל בן שלמה שליט"א: בפסח שבושל ישנם שני דינים: האחד הוא שאסור להנות ממנו, והשני הוא שיש לשורפו, והלימוד לבשר וחלב מתייחס רק לדין הראשון ולא לדין השני. אלא שלפי זה, עדיין צריך להבין מנא להו לחז"ל שהדרשה באה רק לעניין איסור ההנאה ולא לעניין השריפה. וצ"ע.

## ביאור הקשר בין שריפה לאיסור הנאה

**ונראה.** רבינו לא פירש מה הסברה בהבנה שתהיה תלות בין דין שריפה לאיסור הנאה. ולכאורה נראה שהסברה שבדבר נלמדת ממה שציין רבינו לתוס' (פסחים כב, א ד"ה אותו) שהסתמכו על הדרשה (פסחים כד, א) המכלילה קדשים שנפסלו בפסוק המתייחס לנותר, וכך נאמר בגמרא שם: 'לא יאכל כי קדש הוא – כל שבקדש פסול בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו'. ומשמעות הדבר היא שדין שריפה הוא דין חיובי של התורה, דהצריכה התורה דווקא לשרוף ולא ליהנות. אך קבורה לא נכתבה בתורה, ודברים הטעונים קבורה, אין זה כדין חיובי הצריך לקוברם אלא כסייג שלא ייכשלו, ובזה שפיר הבינו התוס' שאיסור ההנאה הוא מדרבנן, דמכיוון שהקרבן אינו ראוי לגבוה, פקע איסור תורה ממנו.

## סימן מו – בענין עשה דהשלמה

### סיכום

[ד"ה פסחים] בברייתא בפסחים דרשו שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר מדכתיב 'העולה', עולה ראשונה, ולא יהא דבר קרב לאחר תמיד של בין הערבים מדכתיב 'עליה', עליה השלם כל הקרבנות כולם. ובתוס' בפסחים מבואר שדין זה אינו מעכב בדיעבד, מדאמר אביי במנחות שדין 'העולה' אינו אלא למצווה, וכתבו התוס' שבזה אתי שפיר הא דשלמים ששחטן קודם שנפתחו דלתות ההיכל פסולין, דלכאורה תיפוק ליה משום ששחטן קודם התמיד, אלא שההקדמה לתמיד אינה פוסלת בדיעבד. ובתוס' במנחות וביומא תירצו זאת באופנים אחרים, דמשכחת לה כגון שחזר וסגר את הדלתות לאחר הקרבת התמיד, אי נמי בשחיטה לפני התמיד לא נפסל אלא אם כן הקריבו, ודין דלתות היכל פוסל מששחטו, אי נמי מדאורייתא רק שלמים נפסלו בששחטן לפני פתיחת דלתות, ומשכחת לה שהקריב התמיד שהוא עולה ולא נפסל, והקריב אחריו שלמים והדלתות עודן סגורות.

[ד"ה גם] ועל ההוכחה מדברי אביי הנ"ל כתבו התוס' שלא פסיקא שזה לכו"ע, דאשכחן בגמרא במקום אחר שבהקריב אחר תמיד של בין הערביים פסול. וחד דינא ללפני תמיד של שחר ואחרי תמיד של בין הערביים, דמחד קרא נפקי. ומסקנת התוס' בפסחים וביומא שמדרבנן נפסל, ובזה מיושבת לשון התוספתא שאמרה פסול, אבל מדאורייתא אינו אלא למצווה. ומה שאמרו בגמרא הנ"ל שפסול, היינו משום שאסור לעשות עבודות הקרבן כדינו, וממילא ייפסל בלינה. אבל הריטב"א כתב שמדאורייתא נפסל, אלא שלשיטתו דווקא ההקרבה פסולה, אך השחיטה אינה אלא מדרבנן.

[ד"ה והנה] ובתוס' במנחות הוכיחו שקרבן שבא אחר תמיד של בין הערביים אינו נפסל בדיעבד, מהאמור בגמרא שמחוסר כיפורים בערב פסח מקריב כפרתו לאחר התמיד, דיבוא עשה דפסח שיש בו כרת וידחה עשה דהשלמה שאין בו כרת. ואי איתא שהקרבן נפסל, הוא בוודאי לא מועיל להכשיר לאכילת פסח. וקשה מזה על שיטת הריטב"א הנ"ל שמדאורייתא נפסל.

[ד"ה ונראה] ונראה שעשה דהשלמה אינו אלא איסורא בעלמא ולא פסול, אלא שממילא אי עבר והקריב, פסול משום הכלל דכל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, \*וכדפסק הרא"ש בתשובה כרבא הסבור כן. ואמת שהרבה

תקיב

יש לפלפל אם הכלל שייך במקרה זה, לפי הסברות \*והחילוקים שכתבו בו האחרונים. ומכל מקום יש מקום לומר שהוא חל, דהא אפילו בנוגע לנשבע שלא לגרש, דנו התוס' להחיל את הכלל דלא מהני. ואביי הנ"ל שאמר שזה למצווה ולא לעכב, אזיל לשיטתו דאי עביד מהני.

[ד"ה וממילא] וממילא מיושב שעשה דפסח דוחה עשה דהשלמה. דמכיוון שעשה שיש בו כרת דוחה עשה שאין בו כרת, אין זה בכלל אמר רחמנא לא תעביד, ואין מניעה שמחוסר הכיפורים יביא קרבנותיו וישלים טהרתו ויעשה פסח.

[ד"ה והתוס'] והתוס' שהוכיחו מכך שיש דחייה שהפסול הוא רק מדרבנן, אזלו לשיטתם שכתבו שפסח שנשחט על החמץ אינו נפסל משום שלא שנה עליו הכתוב לעכב. ושיטתם מבוארת, שבקדשים גם לאו מפורש אינו מעכב, אם לא שנה עליו הכתוב. \*ובשער המלך כתב שלפי זה מוכרח שבקדשים לא נאמר הכלל דכל דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד לא מהני. ויש לומר שגם בעשה דהשלמה, לדעת התוס' אין לומר שעצם הא דאמר רחמנא לא תעביד יוצר פסול בדיעבד, כפי שהתבאר לעיל בדעת הרשב"א.

[ד"ה אבל] אך לריטב"א יש לומר שכל שנאמר בלשון איסור, חל בו הכלל דכל דאמר רחמנא, וכן כתב בשער המלך בדעתו. ואף שעכ"פ בעשה בעינן שנה עליו הכתוב לעכב, יש לומר שזה דווקא בעשה דקום עשה, ולא בעשה דהשלמה שהוא אזהרה, אף שנכתב בלשון עשה. והוא כלאו הבא מכלל עשה, דבזה שייך הכלל דכל דאמר רחמנא, וכמבואר בתמורה שהכלל שייך בתורם מן הרעה על היפה שזה לאו הבא מכלל עשה.

[ד"ה ב] תוס' הקשו דבסוגיין למדו שתמיד קודם לשאר קרבנות מקרא ד'העולה', ובגמרא בזבחים למדו שתמיד קודמים למוספין מקרא ד'מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד', \*ותירצו דדרשת 'העולה' בהקטרה מיירי שבה מדבר הפסוק ד'וערך עליה העולה', וקרא דמלבד עולת הבוקר מיירי בשחיטה. ד'תעשו את אלה' בעשיית הדם כתוב. ובקובץ שיעורים הקשה דהא מקרא דמלבד עולת הבוקר למדו שבכל מקום תדיר קודם, ומאי שנא הקטרת אימורין משאר המצוות שצריך עבודה קרא מיוחד.

[ד"ה ונראה] ונראה שיש לומר דדין הקטרת התמיד אינו מצד מצוות קרבן התמיד, שהיא הסתיימה בזריקת הדם, אלא מפני שהוא קרבן, וכל עולה צריכה הקטרה, ולא שאני תמיד משאר עולות שמצווה להקטירן, ולכן אין הקטרתו

תקיג

חשובה תדירה יותר. ואפשר שהא דתדיר קודם, הוא דווקא בשתי מצוות ולא במצווה אחת. ויש לפלפל.

[ד"ה אח"ז] ובזרע אברהם הביא מה שכתבו התוס' שבהקטרה אין דין של כוונה לשם בעלים אפילו לכתחילה, ולמד מזה שההקטרה אינה חיוב פרטי של הקרבן, אלא חיוב כללי להקטיר כל מה שהוקרב לגבוה, ולכן לא שייך לכוון לשם בעלים. וייתכן להוסיף שחיוב הבאתו והקרבת דמו חל בשעת הקדשו, שלזה הוקדש, ואילו חיוב הקטרתו לא חל אלא בעקבות הקרבתו ועבודת הדם, וכבר אין זה חיוב של הבעלים אלא רק מצוות הכהנים, ולכן אין צריך כוונה לשם הבעלים. ואין הדברים ברורים אצלי, ולא כתבתי אלא להעיר.

הערת חתני מהרמ"ש: לכאורה מהדין דשני גזרי עצים שנצרכים דווקא להקטרת התמיד, מוכח שגם ההקטרה מתייחסת לתמיד ואינה סתם הקטרה. ומבואר בגמרא שתמיד שלא לשמו אינו תמיד אלא עולה, ולכן לא בעי שני גזרי עצים.

## הערות

**דעות הפוסקים בהכרעה במחלוקת אביי ורבא בכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד**

**וכדפסק.** אכן זו דעת הרא"ש ורוב הראשונים, אך יש מי שפסק כאביי. יעוין באנציקלופדיה תלמודית, ערך כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד וכו', הערות 51-37.

## חילוק בין לאו לעשה לעניין כל מילתא

**והחילוקים.** במיוחד יש לציין את החילוק שמופיע כבר בראשונים, בין לאו לעשה, שדווקא באיסור לאו נאמר הכלל דלא מהני ולא בעשה. יעוין אנציקלופדיה תלמודית שם, הערות 607-645. ויעוין בזה גם בדברי רבינו להלן בסמוך.

## תיקון הפניה והוספת חברים לשיטת שער המלך, ודיון בשיטת התוס' בשוחט פסח על חמץ

**ובשער.** ההפניה לשער המלך ה' קרבן פסח פ"ח, ובאמת הוא בשער המלך ה' קרבן פסח א, ה. וחברים רבים לשיטתו צוינו באנצ"ת שם, הערה 1712. ויעוין עוד שם בהמשך הערך, לאחר הערה זו, בנוגע לכלל דכל מילתא דאמר רחמנא כשמייירי בקדשים (ויעוין גם בשביתת יום טוב על הרמב"ם ה' קרבן פסח א, ה).

ומדי דברי בו, זכור אזכיר מה שדן רע"א (גיטין פד, א ד"ה ובעיקר; צוין עם מקורות נוספים באנצ"ת שם הערה 40) להוכיח מדברי התוס' (פסחים סג, א) שפסקו כאביי דאי עביד מהני, דהא כתבו:  
השוחט פסח על החמץ עובר בלא תעשה – אומר ריב"א דהפסח כשר, דהא לא שנה עליו הכתוב לעכב. ובתוספתא דמכילתין (ד, ג) תניא בהדיא: השוחט את הפסח על החמץ ב"ד עובר בלא תעשה, והפסח עצמו כשר, ויוצא בו ידי חובתו בפסח.

איברא, דאלמלא דברי התוס', היה נראה שאין להוכיח מפסח שנשחט על חמץ לנידון הכללי דכל מילתא דאמר רחמנא כשמייירי בקדשים, שהרי לפסח שנשחט על חמץ יש ילפותא המכשירתו (ירושלמי פסחים ה, ד; ובעיקר דברי הירושלמי הללו האריך רבינו לקמן סי' מט, יעוין שם):  
מניין לשוחט פסח על החמץ שהוא עובר בלא תעשה, תלמוד לומר: לא תשחט על חמץ דם זבחי. אין לי אלא השוחט, הזורק מנין? תלמוד לומר: לא תשחט על חמץ דם. אמר רבי שמואל בר רב יצחק: ממה שהוא מתחייב על הזריקה, הדא אמרת פסח עצמו כשר.  
אמר רבי יוסה: תיפתר שנתמנה לו חמץ בין שחיטה לזריקה, או שהיה זה שוחט וזה זורק.  
תני חזקיה: לא תשחט על חמץ דם זבחי, התורה קראת אותו זבחי.

הרי שלרבי שמואל בר רב יצחק, יש ילפותא לאסור זריקה על חמץ, ומיניה וביה מוכח שהשחיטה על חמץ לא פסלה את הפסח. ואמנם רבי יוסה חולק, אך

תקטו

תני חזקיה מסכים לרבי שמואל בר רב יצחק במסקנתו, וגם לדרכו יש ילפותא מיוחדת להכשיר. וזה כפירושם השני של הפני משה (ד"ה תני) והקרבת העדה (שם ד"ה תני), ולא כפירושם הראשון שהזבח פסול וזבחי' מרבהו לאיסור זריקת הדם על חמץ למרות הפסול. דכבר כתבו שניהם שהפירוש השני נראה עיקר, ואכן לכאורה קצת קשה לומר שמה שאינו זבחי ייקרא זבחי רק לעניין זה, ויותר נראה שהוא זבח גמור. וכך נראה גם מהמשך הירושלמי: 'אמר רבי מנא אילולי דתניתה חזקיה מצינו דבר פסול וחייבין עליו חטאת'. ובפשטות עולה מזה שאלמלא דברי חזקיה היה הפסח פסול, ומכוח דברי חזקיה הפסח כשר. ודוחק לומר שכוונת רבי מנא לומר שאלמלא דברי חזקיה היה הפסול תמוה וכעת הוא אינו תמוה, דאין זו משמע הלשון. וכן הבינו גם המשנה למלך (הלי קרבן פסח א, ה), ר' ישעיה פיק (יש סדר למשנה פסחים ה, ד), הנצי"ב (משיב דבר ב, ד ד"ה ואני אומר; ודלא כמה שכתבו בשמו באנציקלופדיה תלמודית, ערך לא תשחט על חמץ, הערה 467) והשבט הלוי (ו, קונטרס הקדשים ו, ג). וקדם לכל הנך הר"ש משאנץ בתוספותיו (פסחים סג, א ד"ה השוחט), שנראה שהבין כך את דברי חזקיה. וצ"ע אפוא על ריב"א בתוס' בפסחים שלא נחת לכל זה, ואולי לא היו לפניו דברי הירושלמי ודברי הר"ש, או שהבין מסתימת הבבלי שהבבלי חלוק על הירושלמי. וצ"ע.

ובאמת, התוס' במקום אחר (תמורה ד, ב ד"ה רבא) כתבו בפשטות שאין להוכיח מכשרות פסח על חמץ כאב"י, משום שכשרות זו נלמדה בירושלמי מקרא. ונראה שכוונתם לקרא דחזקיה, דהקרא של רב שמואל בר רב יצחק נדחה על ידי רבי יוסה, והוא גם לא בדיוק 'קרא' אלא דיוק מקרא. ואם כן, גם מדברי התוס' מבואר כהבנה הנ"ל בירושלמי. ויעוין במשיב דבר שם, מה שכתב בביאור דברי התוס' בפסחים שלא כתבו כן, שהוא משום דברי רבי מנא בירושלמי. ולכאורה קשה להעמיס בדברי התוס' שהתבססו על הבנה כלשהי בירושלמי, כשהם לא הזכירו את הירושלמי כלל בדבריהם.

ובר מן דין, הקשה המהרש"א (פסחים שם) על התוס', דלכאורה כן שנה עליו הכתוב, דדינא דלא תשחט על חמץ דם זבחי נאמר פעמיים (שמות כג, יח; לד, כה). ומה שתירץ המהרש"א שזה לעבור עליו בשני לאוין, הקשו עליו מראה הפנים (על הירושלמי פסחים שם ד"ה מנין) ור' ישעיה פיק (יש סדר למשנה שם)

דהיכא דאיכא למדרש דרשינן, ורק בדליכא למדרש, אומרינן שתרי קראי נועדו לעבור בשני לאוין. ומראה הפנים האריך והוכיח את הדברים, ויעוין שם מה שנדחק ביישוב דברי התוס'. וגם בזה, קדם לכל הנך הר"ש בתוספותיו (שם) שכתב שאכן שנה עליו הכתוב, והסיבה שאין הפסח נפסל היא דרשת הירושלמי.

### חברים לדברי התוס' שדרשת 'העולה' מתייחסת להקטרת אימורין

**ותירצו.** כדברי התוס' כתבו גם התוס' ישנים (יומא לד, ב ד"ה העולה) ותוס' הרא"ש (שם, א ד"ה העולה). וכעין זה עולה מדברי המפרש לתמיד (כט, א ד"ה האברים) שכתב שדרשת 'העולה' מתייחסת להקטרת אימורין, אם כי הוא לא הוציא מן הכלל את זריקת הדם.

## סימן מז – בהא דאין מחשבת אוכלין בזריקה

### סיכום

[ד"ה בהא] בהא דאין מחשבת אוכלין בזריקה, הוקשה לרש"י מכך שעיקר דין שינוי בעלים נאמר במחשב בזריקה או במחשב בשאר עבודות לזרוק לשם אחרים. ופירש רש"י שמחשבת אוכלין שעליה מדובר כאן אינה מחשבת שינוי בעלים, אלא מחשבה על בעלים שאינם יכולים לאכול, כגון חולה וזקן המנויים על הקרבן. דבקרבן פסח יש דין מיוחד שיהא לאוכליו, והוא דווקא בשחיטה, כדכתיב איש לפי אכלו תכסו.

[ד"ה ובחידושי] ובחידושי הגר"ח מבריסק על הרמב"ם ביאר בדעת הרמב"ם שגם המנויים עליו, כל שאינם ראויים לאכילה אינם חשובים בעלים, ומחשבה עליהם היא נמי מחשבת שינוי בעלים. ומה שאין מחשבת אוכלין בזריקה, הוא משום ששינוי בעלים אינו פוסל אלא במחויב כפרה כמותו, כדאמרינן בגמרא שמטעם זה אין שינוי בעלים בערלים, דהערל אינו חשוב מחויב כפרה כמותו. ואפילו לדעה שערל חשוב מחויב כפרה, היינו משום שבידו לתקן עצמו, אבל זקן וחולה שאין בידם לתקן, חשיבי אינו מחויב כפרה כמותו, ולכן אין בהם משום שינוי בעלים אלא רק את דין שלא לאוכליו המיוחד לקרבן פסח, והוא דווקא בשחיטה, כמבואר לעיל בדעת רש"י. ובזה מיושב דבמחשבת אוכלין בזריקה,

נהי דהפסח כשר מכל מקום אינו יוצא בו ידי חובה, וכשיטת הרמב"ם בחטאת שבשינוי בעלים על מי שאינו מחויב כפרה כמותו, כשר ואינו מרצה. זה תורף דברי הגר"ח. וכעין זה כתב המקדש דוד.

[ד"ה ולבאר] ולאור זאת, יש צורך לבאר את שיטת רש"י, שהחשיב מחשבת חולה וזקן שאינם מנויים כשינוי בעלים, ודווקא בנוגע לחולה וזקן מנויים, נקט שאין זה שינוי בעלים אלא דין מיוחד בפסח כנ"ל. ולכאורה שפיר קאמר הגר"ח, דהו בכלל אינו מחויב כפרה כמותו, וגריעי מערל וכפי שהתבאר, ולכן אף באינם מנויים אין זה שינוי בעלים. ונראה שרש"י הבין שהם עדיפים על ערל, משום שאין בהם פסול מהותי בגברא אלא רק חסרה להם אפשרות במציאות לעשות פסחם, וכאדם שחסרה לו בהמה להקריבה. ולא דמו לערל שגופו פסול והוא מחוסר מעשה בגופו. וכמבואר בתוס' שאפילו מי שמילת בניו ועבדיו מעכבתו, נחשב אינו ראוי לאכילה, ושחיטה במחשבה עליו לא נפסלת מצד שלא לאוכלו אלא מדין תכוסו שקיים בקרבן פסח, וכל שכן ערל עצמו נחשב אינו ראוי משום שמחוסר מעשה בגופו. וכן כתב האור שמח שדין מילת בניו ועבדיו הוא פסול בעצם העשייה.

[ד"ה אכן] אכן רש"י ותוס' ביארו שהטעם לכך שלערלים וטמאים פסול הוא שאינם ראויים לאכילה, ולא כתבו שהטעם שערלות מעכבת בפסח הוא דלא גרע מילת עצמו ממילת בניו ועבדיו. ועמד בזה במנחת ברוך, וכתב שרש"י ותוס' התכוונו לערל שמתו אחיו מחמת מילה, שבזה אין מילת בניו ועבדיו מעכבתו אלא רק מילת עצמו, ובזה יש פסול מטעם שלא לאוכלו.

והתוס' הקשו: כיוון ששוחטים וזורקים על טמא שרץ, דאם ירצה יטבול ויתקן עצמו, ישחטו גם על ערל, שאם ירצה ימול. ותירצו דשאני ערל שמחוסר מעשה בגופו. ובאור שמח הקשה על קושייתם, והרי בערל יש פסול עצמי, דלא גרע ממילת בניו, ואין צורך לפוסלו מטעם שלא לאוכלו. ותירץ שכוונת התוס' למתו אחיו מחמת מילה, דכל פסולו אינו אלא משום שלא לאוכלו.

[ד"ה ועכ"פ] ועכ"פ \*כשאינו אנוס, יש בערל גם דין דהמול לו כל זכר, ושפיר יש ליישב את שיטת רש"י, שחולה וזקן עדיפים על ערל, דאותו ערל שנאמר עליו שאין בו שינוי בעלים, היינו ערל מזיד. ודווקא הוא נחשב אינו מחויב כפרה כמותו, בשונה מחולה וזקן, וכפי שהתבאר בדעת רש"י. וכן משמע קצת שמירי במזיד, ממה שאמר רב חסדא דאי בעי מהיל נפשיה, ואי במתו אחיו מחמת מילה, אסור לו למול ולהסתכן. ובגמרא דימו זאת להואיל שאומרים באפייה

ביו"ט, והרי ברור שלא אומרים הואיל בדבר האסור באכילה, כמבואר בגמרא בנוגע למבשל גיד הנשה ביו"ט שאין אומרים בו הואיל.

[ד"ה והנה] והנה, לכאורה הגדרת ערל כאינו מחויב כפרה אינה מתיישבת עם האמור בגמרא שערל שלא מל חייב כרת משום שביטל את הפסח, שמזה נראה שהוא כן מחויב בו. ובמקדש דוד הוכיח מזה דכל שעכ"פ אינו ראוי להביא את הקרבן, מאיזה טעם שיהיה, כבר נחשב אינו מחויב כמותו. והקשה מהאמור בגמרא שחטאת ששחטה על מי שאינו מחויב כלום פסולה, דמכל מקום חטאת מכפרת מקופיא על עשה, ואין לך אדם שאינו מחויב עשה. והשתא מה בכך שמחויב כפרה, והרי אינו ראוי להביא חטאת, כל שלא שגג בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת. והמקדש דוד נשאר בצ"ע.

[ד"ה ולפמשנ"ת] ולפי האמור יש ליישב דשאני ערל שהוא מופקע מעצם תורת כפרה דפסח, דלא גרע ממילת בניו ועבדו, ולכן אינו בר כפרה. אך המחויב עשה הוא שייך וראוי לכפרת החטאת, ורק חיוב לא חל עליו.

[ד"ה והקושיא] ומיהו על הרמב"ם עדיין קשה, לפי מה שתפסו בשיטתו שגם חולה וזקן חשובים אינו מחויב כפרה כמותו. ונראה שמחויב עשה נחשב מחויב כפרה כמותו משום שאילו הייתה חטאת זו שלו ואילו היה הדין שזריקתו כשרה, היה מתכפר על העשה. ודי בזה להחשיבו כמחויב כפרה, רק שקרבנו אינו ראוי, אך הגברא ראוי. משא"כ חולה וזקן בפסח, קרבנן ראוי והם עצמם אינם ראויים. נמצא שאין בתורת כפרה, וכל כהאי גוונא אין המחשבה לשמם חשובה משום שאינם חשובים מחויבים כפרה. ואכתי צ"ע.

## הערות

### קושי בהבנת הצמצום של ביאור שיטת רש"י דווקא לרשע שלא מל במזיד

כשאינו. לכאורה לפי דברי רבינו בביאור שיטת רש"י, יוצא שבערל באשר הוא יש פסול עצמי בגברא. דהגברא במהותו לא חזיא, ולא רק שאין לו יכולת לבצע דבר שבמהותו הוא ראוי לו כזקן וחולה. ומכיוון שכך, לכאורה לא היה צורך להצמצם דווקא ליהיכא שאינו אנוס', אלא גם היכא שאנוס, סוף סוף האנוס הזה יוצר פסול בגופו, וגרע טפי מזקן וחולה. ואם כן, לא ברור מדוע

הוצרך רבינו לייחד דבריו להיכא שאינו אנוס. ובסתמא דמילתא לאו ברשיעי עסקינן, שמבטלים במזיד מצוות מילה ומתחייבים כרת, ועדיף לפרש באנוס.

## סימן מח – בשיטת הרמב"ם ז"ל בענין מחשבות דקדשים

### סיכום

[ד"ה פסחים] בגמרא נאמר שלדעת אחרים, כשחשב להאכיל את הפסח לערלים ולמולים והקדים ערלים, פסול. ופירש רבה שהאדם התכוון לשניהם, ולא הספיק לומר למולים עד שנגמרה שחיטה. ובמקרה זה ר' מאיר סבר לא בעינן פיו ולבו שווים, והולכים אחר מה שאמר, ורבנן סברו בעינן פיו ולבו שווים, ובלבו התכוון לשניהם. וכתבו התוס' שמכאן מדקדק ר"י הזקן שהאמור בכמה מקומות בחז"ל שפיגול פסול מחשבה, אינו בדווקא, דבאמת אינו פיגול עד שיוציא בשפתיו, שאם לא כן לא היה ר' מאיר פוסל. וכן משמע מרש"י שכתב: 'כל מחשבה דקדשים מוציא בפיו הוא'. אכן שיטת הרמב"ם שכל מחשבות קדשים הן במחשבה גרידא בלא דיבור, וכן כתב החינוך. וכן כתב רש"י במקום אחר, אלא שמחך זאת שם, ואולי מכוח דבריו בסוגיין.

[ד"ה וליישב] וביישוב שיטת הרמב"ם, כתב המנחת ברוך שבעלמא הכלל הוא דדברים שבלב אינם דברים, אלא שבקדשים נאמר 'לא יחשב' ובכך התרבתה מחשבה. ויש להוסיף שכן בכל מקום שהתורה הצריכה כוונה, זה מרבה מחשבה ללא דיבור, ומיושבת קושיית האחרונים על פסול נכרי לכתובת הגט, שהקשו מדוע פסול, והרי בפיו אומר שכותב לשמה, ודברים שבלב אינם דברים. ובנידוננו המחשבה שר' מאיר אינו מתחשב בה כשלא נאמרה, היא לא מחשבת הפיגול, אלא דווקא מחשבת המולים, שהיא לא מחשבת פיגול אלא מחשבה בעלמא ולא התרבתה להועיל בלי דיבור.

[ד"ה ומש"כ] ולכאורה קשה על המנחת ברוך, שהרי בכל הקדשים בעינן שחיטה לשמה, וכאמור, לפי הרמב"ם כל מחשבות קדשים הן במחשבה גרידא, ובכלל זה מחשבת לשמה. ונראה שהמנחת ברוך הבין שמכיוון שבקדשים סתמא לשמה קאי, לכן אין צריך כלל כוונה לשמה, ורק קיים דין שמחשבת שלא לשמה פוסלת. וכן כתב המנחת ברוך להדיא בסימן שלאחר מכן. אך לפי ההבנה שסתמא לשמה קאי היינו שבסתמא ההנחה המציאותית היא שהאדם חושב

תקכ

לשמה, עדיין קשה קושיית התוס' על הרמב"ם (והא דסתמא לשמה מועיל ללא אמירה, ביאר המרדכי שגם אי נימא שבעלמא בעינן אמירה, כשסתמא לשמה לא בעינן אמירה. ואולי משום שהדבר ניכר לכל והוי כדברים שבלבו ובלב כל אדם). ויעוין במה שכתב הגרא"ב וסרמן בדין סתמא לשמה. \*ובמקום אחר כתבתי מזה.

[ד"ה אכן] אכן אפילו אם נבין כמנחת ברוך, שדין לשמה מסתכם בשלילת מחשבת שלא לשמה, עכ"פ בפסח בעינן לאוכליו ולמנוייו בפועל, כדהוכיח במקדש דוד מהאמור בירושלמי ששחטו במחשבה שתאכל ממנו חצי חבורתו, מחלוקת אם פסול לגמרי או שהקרבן עולה לאותו חצי חבורה שחשב עליו. ונראה ששני הצדדים במחלוקת מודים שהקרבן אינו עולה לחצי החבורה השני, ורק נחלקו אם האדם התפיס את החצי הראשון בשני וכלום אינו עולה, או שלא התפיס ועכ"פ לחצי הראשון הקרבן עולה. ומזה הוכיח המקדש דוד שאין די בהעדר מחשבת שלא לאוכליו, אלא צריך מחשבה חיובית. ולפי זה נדחה יישוב המנחת ברוך לקושיית התוס'.

[ד"ה ואפשר] ואפשר ליישב, דנהי דמחשבה גרידא מועילה לפי הרמב"ם, מכל מקום גם דיבור מועיל. ולר' מאיר שלא מצריך פיו ולבו שווים, הדיבור מועיל גם כשאינו מתואם עם המחשבה. ולפי זה, כשאדם חושב דבר אחד ואומר בפיו דבר אחר שסותר למחשבתו, לכאורה הדין נותן שהדיבור והמחשבה שניהם כמאן דליתא, משום שנעשו בבת אחת והם סותרים זה לזה. ולפי זה בגט שצריך לשמה וסתמו אינו לשמה, יהיה פסול, ואילו בקדשים שסתמא לשמה, יהיה כשר (ואין זה עניין למחשבת לשמה ושלא לשמה, שהיא מחשבה הכוללת את שתי הכוונות יחד, כגון שמחשב שהקרבן יעלה גם לפסח וגם לשלמים, אך בנידוננו המחשבה והדיבור הן דבר והיפוכו, כמו שיהא הקרבן לראובן ושלא יהא לראובן).

[ד"ה ואם] ולפי זה, נמצא שבאמר לערלים ובלבו חשב למולים ולערלים, אמירת הערלים כוללת בתוכה שלילה של המולים, ונמצא שבנוגע למולים יש סתירה בין האמירה למחשבה, והרי האמירה והמחשבה כמאן דליתנייהו וכנ"ל, ונמצא שאין כאן אלא מחשבת ערלים לבדה, וזה שונה מסתם מחשבה גרידא שהיא אכן מועילה לדעת הרמב"ם, כל שאין דיבור שסותר אותה.

[ד"ה ושיטת] ונראה שהתוס' סברו שאמירת לערלים אינה שוללת את המולים, דיש כאן רק **חיסרון** של המולים ולא **שלילה** שלהם, ואולי בדעתו

תקכא

להוסיף ולומר ולמולים, כפי שאכן היה. ולכן שפיר יש ללכת בתר מחשבתו שחשבת גם למולים. ומכך שלא הולכים בתר מחשבה זו, הוכיחו התוס' שכל מחשבה דקדשים היינו דיבור. ומכל מקום אין הדברים מבוררים אצלי כל הצורך, וכתבתי רק להעיר.

[ד"ה ועיקר] ובעיקר דברי התוס' קשה, דתפסו שגם במחשבה המכשרת לא סגי במחשבת הלב ובעיני דווקא אמירה, ולפי זה גם כשלא אמר כלל לערלים ייפסל משום שלא אמר לאוכליו. ואין לומר שלזה מועיל סתמא לשמה קאי, שהרי לעיל כתבו התוס' שסתמא לשמה קאי אינו מועיל למחשבת לאוכליו, ודבריהם מוכרחים בסוגיה. ואם כן, לרבנן דר' מאיר מה בכך שאמירת לערלים אינה כלום, סוף סוף חסר דיבור למולים. וכעת צע"ג. [הערת חתני מהרמ"ש, ודאי דגם בפסח סתמא לאוכליו קאי, דאינו עומד לכך שהבעלים ימשכו ידם. וכוונת הגמרא אינה לשלול לחלוטין את הסתמא, אלא לתלות את הסתמא במעשיו ולא בדיני הקרבן. וכן מלשון רש"י 'לא אלים הסתמא' מבואר שכן קיים סתמא גם בפסח ולאוכליו.] וידעתי שיש להשיב ולפלפל, ולפי שאין הדברים מבוררים אצלי לא כתבתי, וה' יאיר עינינו בתורתו הקדושה.

## הערות

### פתיחת הפניה שכתב רבינו

ובמקום. נראה שהכוונה לקה"י זבחים סי' א.

## סימן מט – בענין זורק על החמץ פסח שנפסל

### סיכום

[ד"ה דס"ג] מבואר במשנה ובגמרא שיש לאו בשחיטת, זריקת והקטרת פסח על החמץ. המשנה למלך הסתפק אם עובר גם בפסח שנפסל. והביא ראיה שבפסח שנפסל אינו עובר, מהאמור בירושלמי שמחויבו של הזורק, מוכח שהחמץ שהיה כבר בשעת השחיטה אינו פוסל את הפסח, הא אם היה פוסל, הזורק לא היה מתחייב. ובירושלמי דחו זאת, דמשכחת לה שיהיה חמץ בשעת

תקכב

זריקה ולא בשעת שחיטה. ומעצם הראיה, מוכח שבפסח פסול אין עוברים אלאו דלא תשחט על חמץ.

[ד"ה ובשעה"מ] ובשער המלך בשם מהר"י אלבעלי הקשה ממשנה מפורשת, שלר' שמעון השוחט פסח שלא לשמו אינו עובר אלאו דלא תשחט, והרמב"ם כתב שרבנן חלוקים וסבורים שעובר. \*ומבואר ברש"י שאפילו ר' שמעון לא פטר אלא משום שלדידיה שחיטה שאינה ראויה אינה שחיטה, ולא בגלל עצם זה שהפסח פסול. ומוכח אפוא שעובר גם בפסח שנפסל, \*וקשה מזה על המשנה למלך ועל הירושלמי.

[ד"ה ובשעה"מ] ובשער המלך תירץ דשאני שוחט שלא לשמה שברגע השחיטה הקרבן נפסל, בשעה שבידו לשחוט כהוגן, ובשונה מנידון המשנה למלך שבו הפסח שכבר פסול ועומד ואז זורקים את הדם על החמץ. ואין חילוק זה מובן היטב, דמה בכך שבידו לעשות בהיתר. ויש לבאר דכיוון שהפסול והשחיטה באים כאחד, אכתי' זבחי' קרינן ביה בשעת שחיטה, וכעין דברי הרשב"א והר"ן בנוגע לשוחט בשבת. \*ואכתי' צ"ע.

[ד"ה אכן] אכן נראה לחלק היטב בין שחיטה לזריקה, דשחיטה על חמץ נאסרה במפורש בתורה, ואילו זריקה נלמדה מדרשה, והדרשה מתייחסת לעבודה, ולא לטיפול בעלמא בדם, וברור שממסר אינו עובר אם יש חמץ ברשותו. ושפיר יש לומר שזריקת דמו של פסח פסול אינה עבודה, ולא משום שאין זה זבחי'. ולכן היה פשוט לירושלמי שפטור.

[ד"ה אלא] אלא שלכאורה יש לחלק בין פסולים שאם עלו ירדו, שבהם זו אכן אינה עבודה, לפסולים שאם עלו לא ירדו, שבהם אפשר דעכ"פ מיחשבא עבודה דזריקה ודהקטרה. אבל אין זה מוכרח, דניתן להבין שמה שהקודש מקבלו אינו משום שיש בזה תורת עבודה אלא משום שעכ"פ החפצא הוא קרבן ופסולו בקודש, \*ואפילו העלהו הקוף אפשר שקלטו מזבח, וצ"ע.

[ד"ה ולכאורה] ולכאורה יש להביא ראיה דבהני דאם עלו לא ירדו מיחשב עבודה, \*מהמבואר שזר חייב על העלאת פסולים, וביאר רש"י דהיינו דווקא פסולים שאם עלו לא ירדו. והרי חיוב הזר הוא משום דקעביד עבודה. ואולי כל שפעולתו הועילה, אפילו לא מדין עבודה, קרינן ביה והזר הקרב יומת. ומ"מ כמדומה שזה רחוק, דמסתבר שאיסורא דזר הוא דווקא כשיש תורת עבודה במעשהו. ולפי זה קשה מדוע פטור הזורק קרבן פסול שפסולו בקודש.

[ד"ה אלא] אלא שיש לדון בעיקר הגדרת פסח שנשחט על חמץ כפסולו בקודש. לפי הגדרת התוס' לפסולו בקודש שזה דבר שיש לו הכשר במקום אחר, אכן פסולו בקודש, דיש לבעל חמץ הכשר בכל ימות השנה. אך לפי מה שכתבו התוס' שפסולו בקודש היינו שהתקדש בכלי שרת, נראה לכאורה ששוחט על חמץ לא הוי פסולו בקודש. מיהו גם לפירוש זה, בהכרח אם עלה לא ירד, כמבואר בגמרא בנוגע לשחטו שלא לאוכליו וכן פסח וחטאת ששחטם שלא לשמם. וצ"ע בכל זה, וכתבתי רק להעיר.

## הערות

**הגרי"ש אלישיב מבין שפירוש רש"י אינו תואם לירושלמי; ראשונים שלא פירשו כרש"י**

**ומבואר.** בהערות הגרי"ש אלישיב (פסחים סג, א יק"פ שנשחט על החמץ) נקט שרש"י פירש כן משום שהבין מסתימת הבבלי דלא כירושלמי, אך הירושלמי אכן סבור שהפטור דר' שמעון אינו משום שחיטה שאינה ראויה אלא מעצם פסול הקרבן. ועוד כתב שם שכן נראה מדברי הרמב"ם (פיהמ"ש ה, ד): 'ובמועד לשמו פטור לפי שהוא פסול ואינו קרבן פסח', ולא כתב שהשחיטה אינה ראויה. וכעין זה כתב המאירי (סג, א ד"ה ור' שמעון): 'אם שחטו שלא לשמו פטור, שהרי פסח ששחטו לשם קרבן אחר פסול ואינו קרוי זבח לחייבו כששחטו על החמץ'. ע"כ דברי הגרי"ש. ויעוין עוד במה שהקשו התוס' (חולין פה, א ד"ה ואין דנין) על הבנת רש"י שר' שמעון פוטר בפסח שלא לשמו משום שחיטה שאינה ראויה, ובמה שדן בזה האור שמח (ה' קרבן פסח א, ה).

### יישוב האהלי יהודה והישועות מלכו לקושיית מהר"י אלבעלי

**וקשה.** (א) באהלי יהודה (על הרמב"ם ה' קרבן פסח א, ה) כתב ביישוב קושיית מהר"י אלבעלי:

ולפענ"ד נראה דבין ת"ק ובין ר' שמעון לא נחלקו בזה, דודאי שאם<sup>4</sup> הקרבן פסול, שאינו עובר על לאו דחמץ. ומה שנחלקו הוא על שאר זבחים ששחטן בערב פסח, אם עובר על החמץ בלא תעשה. וכן מפרש בגמרא, וכן הם בדברי הרמב"ם. ומה שכתב רש"י דשחיטה שאינו ראויה לא שמה שחיטה, לרבותא נקט, ולא פליג להירושלמי. זה נראה לי פשוט.

וכן צידד הישועות מלכו (על הרמב"ם שם) שת"ק מודה לר' שמעון שהשוחט פסח שלא לשמו אינו עובר אלאו דלא תשחט על חמץ.

(ב) שוב העירני הרב הלל בן שלמה שליט"א שקשה ליישב כן, ואלו דבריו:  
דחוק מאוד לומר שמה שרש"י כתב בביאור דעת רבי שמעון 'שחיטה ראויה', לרבותא נקט. כי רש"י כתב זאת בביאור דברי רבי שמעון, גם על 'לשמו חייב',<sup>5</sup> וגם על 'שלא לשמו פטור',<sup>6</sup> וביאר דברים אלו על פי שיטת רבי שמעון, והפנה למקומות נוספים ששיטתו היא ששחיטה שאינה ראויה לאו שמה שחיטה. וברור מדבריו שאין הדבר כן לחכמים, ולשיטתם הקרבן יהיה כשר (ואם כן, דברי הירושלמי הם כחכמים ולא כרבי שמעון).

---

4. כנדצ"ל. לפנינו: שם הקרבן.

5. 'לשמו חייב – משום לא תשחט על חמץ דפסח כשר הוא, ושחיטה ראויה היא (ושמה שחיטה)'.]

6. 'ישלא לשמו פטור – דפסול הוא, ושחיטה שאינה ראויה לאו שמה שחיטה; והכי אית ליה לר' שמעון בכל דוכתי, בכיסוי הדם (חולין פה, א) ובאותו ואת בנו (שם פא, ב) ובתשלומי ארבעה וחמשה (בי"ק ע, א).]

### ראיות הרש"ש לתירוץ שער המלך

**ואכתי.** במקורי הרמב"ם לרש"ש (ה' קרבן פסח א, ה) הביא ראיה לתירוץ שער המלך, מעצם זה שהירושלמי דייק שהפסח כשר דווקא מחיוב הזורק, ולא מחיוב השוחט. ולכאורה גם חיוב השוחט יכול להעיד על כך שהפסח כשר, שאם לא כן לא היה מתחייב. אלא על כרחך שמחיוב השוחט אין ראיה, דאיסורו ופסולו באין כאחד, והקרוב עדיין בגדר 'זבחי'. ועוד כתב הרש"ש:

ועוד נ"ל ראיה לחילוק זה מגמרא דזבחים (צ"ג) עיין שם, דלאבי ר' אלעזר יליף טומאה קדומה מטומאה שבאותה שעה ורבנן לא ילפי, ולרבא לכוי"ע לא ילפינן, וא"כ מתניתין דמחייבת בשלא לשמו לאביי אתיא כרבנן, ולרבא אתיא ככוי"ע.

### קדשים שאם עלו לא ירדו, מה הדין בהעלם הקוף

**ואפילו.** אף ר' ראובן טראפ בן הגרני"ט (במכתבו שנדפס בספר שלמי ירוחם, תשובות וחידושים סי' ג) צידד שבהעלם הקוף אם עלו לא ירדו, אך השלמי ירוחם (שם סי' ד) דחה את ראייתו ולכאורה בצדק, יעוין שם.

### השמטת הרמב"ם את הדין שזר חייב על העלאת פסולים

**מהמבואר.** (א) האחרונים (משנה למלך ה' ביאת המקדש ט, ד; ועוד אחרונים שצוינו בספר המפתח שם) עמדו על כך שהרמב"ם השמיט דין זה, שזר חייב על העלאת פסולים. ויש מהם שפירשו שהרמב"ם הבין שדין זה אמור דווקא אליבא דלוי המחייב על עבודה שאינה עבודת מתנה, ולהלכה דקיי"ל כרב שמתחייבים דווקא על עבודת מתנה, מיניה וביה מתחייבים דווקא על העלאת כשרים. כן כתבו השפת אמת (יומא כד, ב ד"ה בגמ' ת"כ) והיד איתן (מובא בספר הליקוטים שם?).

(ב) אמנם הגריש"א (יומא שם ד"ה ודבריו) הקשה על השפת אמת: ודבריו צ"ב, דלשיטתו לוי דסי"ל דעבודת סילוק נמי חייב, נמצא אם הקריב בהמה טמאה על המזבח יהא חייב. וזה דבר שאי אפשר לאמרו, דהרי ודאי לאו

---

7. ואלה דברים שנדפסו לראשונה בספר הליקוטים תחת שם זה (כמבואר בהקדמה לספר הליקוטים, מהד' תשע"ז, עמ' רמ סעיף נא ובהערה).

שם חלות עבודה עליו, דנימא דזר מחויב בדבר. ורק בעבודת סילוק, דשם עבודה ע"ז, שייך לחייב.

(ג) ולפום ריהטא, לכאורה יש ליישב את דברי השפת אמת. דאין כוונתו לומר שלוי לא מצריך שם עבודה, ומחייב על מעלה בהמה טמאה. שזה אכן דבר שאי אפשר לאומרו. אלא כוונת השפת אמת לומר דבהא גופא נחלקו רב ולוי, האם יש שם חלות עבודה' על עבודה שאינה עבודת מתנה. ובכלל מחלוקת גם עבודה שבמהותה היא עבודת מתנה אך נעשית בקרבן פסול. וצ"ע.

(ד) איברא, דלכאורה יש לדון בעיקר דברי רבינו. דלכאורה מקום יש בראש לחלק בין דם לאיברים, שדווקא באיברים קיים הדין דאם עלו לא ירדו ולא בדם. ואם דין זה הוא שיוצק משמעות למעשה הזר, אזי ייתכן שבזריקה שבה לא נאמר דין זה, אין משמעות למעשה הזר, ואין משמעות לזריקת דם של קרבן פסול, וכדתירץ רבינו לעיל. וצ"ע.

## סימן נ – בענין פסול יוצא

### סיכום

[ד"ה פסחים] בגמרא הובאה מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש בשוחט את התודה ולחמה חוץ לחומה שלא קדש הלחם, שנחלקו על איזו חומה מדובר: לריש לקיש הכוונה לחומת העזרה, והסיבה שלא קדש היא דבעינן על בסמוך, ולר' יוחנן הכוונה לחומת ירושלים, דלא בעינן על בסמוך, והסיבה שלא קדש היא פסול יוצא. והקשה רע"א, דבמקום אחר אמר ריש לקיש שבשר קדשים קלים שיצא מחומת העזרה קודם זריקת הדם נפסל ביוצא. דאף שסופו לצאת, לא הגיע זמנו לכך. ולפי זה תודה שמחוץ לעזרה בשעת שחיטה לא תתקדש, אף אי נימא דלא בעינן על בסמוך, וכדין תודה שמחוץ לירושלים לר' יוחנן. ואם כן, היאך הוכיחה הגמרא שריש לקיש בעי על בסמוך. \*ונשאר בצ"ע.

[ד"ה והנלעני"ד] והנראה, דהנה היסוד לפסול יוצא הוא קיומה של הגדרה חיובית של המקום שבו יש לאכול או להקריב. ומבואר בגמרא שמקומם של קדשי קדשים הוא העזרה, ומקומם של קדשים קלים הוא ירושלים. ולפי זה, צריך ביאור מה המקור לכך שעד לזריקת הדם, מקומו של בשר קדשים קלים הוא בעזרה. ומהיכא תיתי לומר שביציאתו מהעזרה הוא נחשב 'יוצא', וחשוב בכלל בשר 'בשדה' טריפה לא תאכלו.

[ד"ה ונראה] ונראה לכאורה שזה נלמד מהאמור בגמרא גבי קדשים קלים: היא בפנים ורגליה בחוץ פסולה, שנאמר והביאום לה', עד שתהא כולה לפנים. ובוה חזינן שהוצרכו כל הקרבנות ואפילו קדשים קלים להיות בעזרה דווקא, ולכן זו מחיצת הכשרו. [הערת חתני מהרמ"ש: מדברי הגמרא הללו אין ראיה, שכן מדובר שם דווקא על אימורים ולא על הדם. אבל יש ראיה \*מהירושלמי שגם לר' יוחנן צריך להכניס לפנים בשעת זריקה.] ור' יוחנן סבר שאף שנמצא חוץ לעזרה, אינה נקרא 'בשר בשדה' משום שסוף סוף הוא במקום היתר אכילתם של קדשים קלים.

[ד"ה וכ"ז] וכל זה בקרבנות קדשים קלים, אך בלחמי תודה אין לפוסלם מכוח 'ובשר בשדה טריפה' כל זמן שלא מצאנו שהעזרה היא מחיצתם, ואולי לא הוצרכו כלל להיות בעזרה בזמן ההקרבה. ולכן הוצרך ריש לקיש ללמוד מעל בסמוך, ור' יוחנן לא למד מעל בסמוך ולית ליה דין זה, ולדידו אין צורך שהלחם יהיה בעזרה, לא בשעת שחיטה ולא בשעת זריקה. ולא מצאתי דבר זה מבואר להדיא. שוב העירני בני יקירי הגר"ח שבנוגע לקרבן שספק אם צריך לחם, הגמרא אומרת שהכנסת הלחם לעזרה היא ספק חולין בעזרה, אך לר' יוחנן אפשר להביא לחם ולהשאירו מחוץ לחומת העזרה. ומכך מוכח שלר' יוחנן גם בזריקה לא צריך שהלחם יהיה בעזרה. עכ"ד. ואף שמבואר שם שבשעת תנופה צריך הלחם להיות בפנים, דכתיב לפני ה', מכל מקום אי לאו על בסמוך היה הלחם מתקדש בשעת שחיטה אף שבשעה זו הוא מחוץ לעזרה. ובוה מיושבת קושיית רע"א.

[ד"ה ואמנם] ואמנם בירושלמי מבואר כדברי רע"א, דאמרו שם שלריש לקיש הבשר נפסל משום יוצא, ולא הוזכרה דרשת על בסמוך. ונראה שמלבד דרשת ובשר בשדה טריפה המלמדת פסול יוצא, יש דרשה נוספת לפסול מ"הן לא הובא את דמה'. ואפשר שזו שיטת הירושלמי, שקיימות שתי דרשות אלו, ולא בעינן

לעל בסמוך. אך הבבלי כנראה סובר דקרא דהן לא הובא את דמה מתייחס רק לקדשי קדשים, ולכן יש הכרח בדרשת על בסמוך.

[ד"ה ולכאוי] ולכאורה יש להכריח דדרשת הן לא הובא את דמה מתייחסת גם לקדשים קלים. דאם כל פסול קדשים קלים נלמד מבשר בשדה טרפה, מנלן לפסול הלחם ביוצא, והרי אינו בשר. וכבר עמד בזה המנחת חינוך, דכתב שלחם הפנים ושתי הלחם אינם כלולים בדרשה זו, ודייק כן מלשון הרמב"ם, ולפי זה התקשה מה מקורם, וכתב שאכ"מ. ובפשוטו יש לומר דלענין מלקות לוקים רק על המפורש בתורה, אך לענין פסול ילפינן כל דדמי ליה ובכלל זה לחם הפנים ושתי הלחם. אמנם לכאורה יש ראייה למנחת חינוך שגם לענין פסול לא ילפינן, מהאמור בגמרא שאבר אינו בכלל ובשר בשדה טריפה לענין אבר מן החי. אך יש לדחות, דמדובר שם על אבר שאינו בתורת אכילה, דאין בו כזית בשר, ועצמות וגידים אינם בני אכילה, ולכן יש לומר שאין ללמוד אבר מן החי מקרא דבשר, וצריך גזירת הכתוב לאסור זאת באבר מן החי, אך בדבר בר אכילה שפיר יש ללמוד. [כל סימן זה נכתב כמעט בלא עיון כלל, ולא באתי אלא להעיר לב המעיין לעיין ולברר הדברים על מכוונם.]

## הערות

### דיונים בקושיית רע"א

**ונשאר.** (א) לכאורה יש מקום לחלק בין חוץ לירושלים לר' יוחנן ובין חוץ לעזרה לריש לקיש: חוץ לירושלים הוא מקום שמופקע לגמרי מאכילת קדשים קלים, ושפיר לא קדש הלחם, דאינו מתקדש אלא במקום הקדוש. אך חוץ לעזרה הוא לא מקום שמופקע לגמרי מאכילת קדשים קלים, ולכן גם אם זמנית יש צורך שהקרבת על כל חלקיו יהיה בתוך העזרה, סוף סוף ישנה שייכות עקרונית בין הקרבן ובין אותו מקום, וסופו ותכליתו של הקרבן להיאכל שם. ולכן ייתכן שלריש לקיש הלחם כן יתקדש אלמלא דרשת על בסמוך, ואכן ייפסל ביוצא. ולפי זה מיושבת קושיית רע"א. דאלמלא על בסמוך, הלחם היה מתקדש, אלא שהיה נפסל ביוצא. ודווקא בגלל על בסמוך, הוא לא מתקדש כלל ונידון כחולין גמורים. ואף שהקרבת נפסל ביוצא כשיוצא מהעזרה לפני זריקת הדם, אין בזה כדי להשוותו בהכרח לקרבן שנמצא מחוץ לירושלים.

(ב) ובאחרונים נאמרו מספר יישובים אחרים לקושיית רע"א. בשיעורי ר' דוד פוברסקי (פסחים סג, ב הערה תב) כתב ביישוב קושיית רע"א, שריש לקיש יעמיד באותן לשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש, שבהן מחד גיסא ניתן להבין שלא חל פסול יוצא, ומאידך גיסא לא מתקיים על בסמוך.<sup>8</sup> אמנם עמד שם על כך שהאור שמח הוכיח שדווקא חל פסול יוצא בלשכות אלו. ויש להוסיף שלכאורה אין זה ברור כל כך שלשון 'חוץ לחומה' כוללת את הלשכות הללו, דניתן להבין שהן נידונות לפי פתחן, ואינן חשובות מחוץ לחומה. אלא הכותל החיצוני שלהם הוא החומה. וגם אין זה ברור שהלשכות לא חשובות סמוכות מעצם היותן פתוחות לעזרה. ומלבד כל זה, קשה להעמיס על פשטות הגמרא את ההבנה שמדובר דווקא באופן זה. ועוד, שאם הלשכות הן מקום גבולי, אזי לא ברור מניין לגמרא שריש לקיש אכן התכוון גם אליהן ופסל מדין על בסמוך, לעולם אימא לך שהוא לא התכוון אליהן והוא פסל רק מדין יוצא. וצ"ע.

(ג) באור שמח (ה' פסולי המוקדשין יב, טז) התקשה מדנפשיה בקושיית רע"א, והוסיף וציין שכבר עמד בזה רע"א. ותיירץ:

והנראה דהגמרא אזלא אף לראב"ש דסבר זריקה מקדשתן, ולא שחיטה, ובכ"ז ילפינן (מנחות מז, א) מקרא דאת האיל יעשה כו' על סל המצות דהכל מודים דבעי שיהא הלחם בשעת שחיטה, ופי' בתוס' (שם ד"ה שיהא) דבעי בשעת שחיטה שיהא בפנים, אם כן גבי תודה דילפינן מעל זבח תודה דבעי שיהא הלחם בשעת שחיטה בפנים במקום הכשר, ואם כן כיון דאינו קדוש עד שעת זריקה, אם כן עדיין אינו נפסל ביוצא. ובחוץ לירושלים טעמיה דכיון דהוא אינו במקום שתכליתו עומד לכך, דהא סופו להאכל בירושלים, ולכך בעי שיהא במקום שתכליתו עומד להיות שם, ותו מוכרח דלר' שמעון בן לקיש טעמו משום דעל בסמוך, דאם לא כן הא הוי במקום התכליתי שלו, ולא שייך לאמור נקדש לפסול, דאינו נפסל עד זריקת הדם, ודו"ק.

---

8. הובא גם בחידושי ר' שמואל רוזובסקי (פסחים סו"ס טז), בשם 'ראיתי מי שכתב'. וקרוב לוודאי שכוונתו לר' דוד, שהיה עמיתו בראשות ישיבת פוניבז' במשך עשרות שנים. ואולי לא הזכיר את ר' דוד בשמו משום שדבריו עדיין לא נדפסו לרבים באותה העת.

ומבואר בדבריו שמתרץ שנפק"מ לזמן שבין השחיטה לזריקה. שבזמן זה לראב"ש הלחם עדיין אינו מתקדש, ובכל זאת הוא צריך להיות בפנים מדין על בסמוך, דאם לא על בסמוך היה הלחם מתקדש אף שנמצא רק בירושלים ולא בעזרה, דסוף סוף ירושלים היא המקום התכליתי שלו. ומתחדש בסוגיה בפסחים שמכוח על בסמוך אין הלחם מתקדש, וחידוש זה אינו כלול בדין יוצא של הסוגיה בזבחים.

אמנם לכאורה קשה מאוד לומר שהגמרא אזלא אף לראב"ש, שהרי מלבד מה שהדבר לא נזכר כלל בגמרא, הגמרא באה לבאר את המשנה (מנחות עח, ב). והמשנה עצמה במקורה ממשיכה ואומרת: 'שחטה חוץ לזמנה וחוץ למקומה, קדש הלחם'. ומפורש לכאורה שהמשנה אזלא כרבי הסבור ששחיטה מקדשת את הלחם, ולא כראב"ש הסבור שזריקה מקדשת.

(ד) הרב מנחם זמבה הי"ד (בתשובה שנדפסה בשו"ת בזרע אברהם (לופטביר) ח, כג) כתב ליישב באופן אחר:

ונראה לפי דברי רשב"א ז"ל במנחות (נ, א) דאם נתקדש בחוץ ליכא פסול יוצא, דאינו יוצא, כיון שלא יצא מפנים. והוכיח כן מסוגיא, יעוין שם. וכ"כ במ"א מהא דסוכה (נ, א), ואכ"מ. וזה י"ל שיטת הגמרא דילן, דאלו היה מועיל קידוש כשהלחם בחוץ לא היה מיפסל ביוצא, שהרי לא יצא מפנים. וזהו דפירש הרא"ש ז"ל כי לקידוש בעינן מקום אכילתו, וע"כ חוץ לירושלים שאינו מקום אכילה, אף דלא היה מיפסל ביוצא, אינו יכול להתקדש. אבל בירושלים לריש לקיש דהוי מקום אכילתו, הוצרך להא דעל בסמוך.

ואולם לכאורה מה שכתב בשם הרשב"א במנחות נ' ע"א, אינו מופיע במיוחס לרשב"א שם. ואולי כוונתו לדברי המיוחס לרשב"א לעיל מינה (מנחות מז, ב ד"ה והקשה):

דכיון שהוא בחוץ בשעת זריקה אין הזריקה מקדשת אותם לפסול ביוצא, כדאמרינן גבי שחיטה (חוץ) [תוך] לחומה ולחמה חוץ לחומה לא קדש הלחם.

אמנם אי משום הא לא איריא, ואדרבה, לכאורה זו ראייה לסתור. דכמעט מפורש בדברי המיוחס לרשב"א שאלמלא הא דאמרינן לא קדש הלחם, דווקא היה חל בזה פסול יוצא. וברור שמה שכתב כדאמרינן וכו', כוונתו לדינא דעל בסמוך. ואם כן נראה שאלמלא דין על בסמוך, היה חל בזה פסול יוצא. וכן מפורש לכאורה בהמשך דבריו (שם נ, ב ד"ה עריכתן):

הכלי אינו נפסל ביציאת חוץ אלא מה שימדדו בו בחוץ יפסל מאחר שהכלי נמשח מקדש הנכנס בתוכו בחוץ (והרי) והוי כאלו יצא חוץ מקודש דנפסל ביוצא, **דמה לי מקודש בפנים ויצא חוץ ונפסל, מה לי מתקדש בחוץ, כמו כן נפסל.** ולכך לא היו מושחין כלי שמוודין בהם המנחות, כדי שלא יפסלו כשמוציאין אותן בחוץ, אלא חולין הוו ואינם נפסלין ביוצא. ולכך היה לישתן בחוץ, לפי שלא נתקדשו ליפסל ביוצא.

והעירני הרב הלל בן שלמה שליט"א שכוונת הרב זמבה להמשך דברי המיוחס לרשב"א שם:

נוכל לומר דאם היו מודדין בכלי שנתקדש בחוץ, דלא תפסל ביוצא, שאינו נקרא יוצא, ולכך כהן גדול מביא מתוך ביתו בכלי מקודש, **דאין פסול יוצא אלא למי שנתקדש בפנים ויצא לחוץ, אבל מי שנתקדש בחוץ, אין בו פסול יוצא.**

ויפה העיר. ומכל מקום, חזינן שהמיוחס לרשב"א מהנדז בדברים לכאן ולכאן, וכמבואר עוד למעיין בדבריו במקורם, ונראה שלא פסיקא ליה מילתא. ויש להוסיף שמפורש ברש"י (מנחות נט, ב ד"ה שתל) שדבר המתקדש בעודו מחוץ לעזרה נפסל ביוצא. וכן נראה מדברי התוס' (סוכה נ, א ד"ה ואי), שהקשו מדוע בסתמא דמילתא לא נפסלו מי ניסוך המים ביוצא, ותירצו: 'דאין כלי שרת מקדש בחוץ עד שיכנס לפנים'. הא לאו הכי, אין מניעה עקרונית לחלות פסול יוצא בדבר שהתקדש מחוץ לעזרה. וכדבריהם כתב גם בתוס' הרא"ש (שם ד"ה אי) ובתוס' רבינו פרץ (שם ד"ה אי). וכן נראה מדברי התוס' (זבחים כ, ב ד"ה קידש).

ולכאורה גם מה שכתב להוכיח מהגמרא בסוכה אינו מובן. נראה שכוונתו להוכיח מהאמור שם בנוגע לצלוחית דניסוך המים שחל בשבת: 'ואי מייתי

במקודשת – איפסילו להו בלינה'. ובכך נימקה הגמרא את הבאת המים בערב בשבת בצלוחית שאינה מקודשת. ואולי מזה הסיק הרב זמבה שליכא פסול יוצא בדבר שהתקדש מחוץ לעזרה. אך אם לכך הכוונה, יש להשיב, שכן לכאורה הסיבה שמילאו את המים מבעוד יום היא שבשבת אסור לטלטל מרשות הרבים אל המקדש שהוא רשות היחיד (כך נראה בפשטות, ולא מבואר להדיא במפרשים מלבד הרב קהתי על המשנה סוכה ד, י; ובהקשרים נוספים התבאר שיש איסור טלטול בהכנסת לולב או סכין שחיטה למקדש, ואכמ"ל). ולכן נראה שהיו מביאים את המים לעזרה מבעוד יום ודווקא אז הם התקדשו, ולפיכך אין בהם דין יוצא ואין הוה אמינא שייפסלו ביוצא, והבעיה היחידה בקידושם מבעוד יום היא הלינה. וכלשון המשנה (שם מח, ב): 'כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, אלא שהיה ממלא מערב שבת חבית של זהב שאינה מקודשת מן השילוח, ומניחה בלשכה', ונראה שלשכה זו בעזרה הייתה. והדבר מוכרח מיניה וביה, שאם הלשכה לא הייתה בעזרה, לא היה צורך בכלי חול אלא גם בצלוחית מקודשת המים לא היו מתקדשים, וכמבואר בדברי התוס' הנ"ל שאין כלי שרת מקדש בחוץ. ובהכרח שבמילוי בערב שבת, המים הובאו לעזרה לפני כניסת השבת. וכן מבואר להדיא בסוף דברי התוס' (שם) ותוס' הרא"ש (שם) ותוס' רבינו פרץ (שם), שהקשו מדוע לא להשאיר את החבית מחוץ לעזרה ובכך למנוע פסול לינה, ותירצו זאת. ומעצם הקושיה מוכח שהחבית הוכנסה לעזרה, וזה גופא מה שקידשה להיפסל בלינה וביוצא. ואם כן, אין מכאן ראיה שדבר שהתקדש בקדושת הגוף מחוץ לעזרה אינו נפסל ביוצא.

### ראיית מהרמ"ש מהירושלמי

**מהירושלמי.** בעניי לא מצאתי את הראיה בירושלמי (יומא ו, ו), וצ"ע. הנה לשון הירושלמי:

רבי ירמיה אמר: רבי לעזר שאל: פרים הנשרפין ושעירים הנשרפין שניטמו, מהו שיפסלו משם יוצא? מה צריכה ליה כרבי שמעון בן לקיש, ברם כרבי יוחנן פשיטא ליה; דאיתפלגון: השוחט תודה בפנים ולחמה חוץ לחומה, לא קדש הלחם; רבי יוחנן אמר: חוץ לחומת ירושלים, רבי שמעון בן לקיש אמר: חוץ לחומת העזרה. רבי שמעון בן לקיש כדעתיה, דאמר רבי אמי בשם ר"ש בן לקיש: בשר שלמים שיצא ואחר כך נכנס, ונזרק עליו מן הדם, כבר נפסל משם יוצא. אמר רבי יוסה: ואפילו כרבי יוחנן, צריכה ליה ירושלים אף על פי שאינה

תקלג

מחיצה לקדשי קדשים מחיצה היא לקדשים קלים. חוץ לחומת ירושלים אינה מחיצה לא לקדשי קדשים ולא לקדשים קלים. אמר רבי מנא: אינה מחיצה להן.

## סימן נא – בענין פסח שלא בזמנו שלמים

### סיכום

[ד"ה ירושלמי] בירושלמי נאמר ששלמים הבאים מחמת פסח כשרים בבמת יחיד, דפסח שלא בזמנו הוא כשלמים לכל דבר, ולכן אף שביסודו היה פסח, ופסח אינו קרב בבמת יחיד (דאינו נידר ונידב), מכל מקום שלא בזמנו הוא קרב בבמת יחיד. [ד"ה ותו] ועוד דנו בירושלמי מה דין עולה הבאה מחמת אשם, דגם כאן הדין הוא שאשם אינו קרב בבמת יחיד אך עולה קרבה, והשאלה היא מה דין עולה הבאה מחמת אשם. ופשוט מן הדא: זה הכלל, כל שנידב ונידב קרב בבמה, וכל שאינו נידר ונידב אין קרב בבמה. ומשמע דפשיט שאינה קריבה בבמה, וכן פירשו המפרשים. ויש להבין מה החילוק בין שלמים הבאים מחמת פסח לעולה הבאה מחמת אשם.

[ד"ה ובפשוטו] ונראה שהדבר מובן לאור מה שנחלקו אמוראים אם פסח שלא בזמנו בעי עקירה, בשונה מאשם שלכו"ע בעי עקירה כדי להיות קרב כעולה. \*ונראה מזה שעיקר קדושת הפסח הוא להיות בזמנו פסח ושלא בזמנו שלמים, דאין קדושת הפסח מתהפכת לשלמים, אלא בעיקר קדושתו כלולה קדושת שלמים, ולכן אינו צריך עקירה לחד מ"ד, ולכן קרב בבמת יחיד. דנראה שהירושלמי קאי אליבא דמ"ד אינו צריך עקירה.

[ד"ה אכן] ויתירה מזו נראה שאפילו למ"ד צריך עקירה, גדרו שונה מאשם. דאשם לא הופקע כלל מליקרב אשם, וכששוחטים אותו לשם עולה הוא נאכל לכהנים מלבד אימוריו. ורק במותר אשם יש דין מיוחד שנעשה עולה. אך פסח שלא בזמנו, לכו"ע יש לו שייכות לשלמים, ואף אם נדרשת עקירה בשביל זה, עדיין גדרו שונה מאשם שבו גם עקירה לא תועיל. ונראה אפוא שהעקירה אינו להטיל שם שלמים, דזה כבר יש בו, אלא לדחותו משם פסח.

[ד"ה וכשדברתי] והגרמ"ק הביא סיוע לכך מהאמור בגמרא שמצאנו טפל חמור מן העיקר, דפסח לא בעי סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק ואילו מותר ידידה בעי. ודחתה זאת הגמרא, דפסח בימות השנה שלמים הוא ופרש"י דאינו

תקלד

טפל. ונראה שהכוונה שזה ממש חלק מעיקר הפסח. איברא, דשמא הסוגיה כמ"ד לא בעי עקירה.

[ד"ה והנה] והנה, בנוגע למחלוקת אי בעי עקירה, בגמרא בפסחים ובחולין נאמר שגם למ"ד לא בעי עקירה, בשנדחו הבעלים לפסח שני בעי עקירה, שעדיין הבהמה ראויה לפסח. ואילו ביומא לא אמרו כך. ושמא יש בזה מחלוקת סוגיות. אך החזו"א נקט שיש להתאים את הגמרא ביומא לפסחים וחולין, ולהעמיד את המחלוקת דווקא בשאינה ראויה עוד לפסח, ולפי זה אין ראיה לחילוק בין אשם לפסח, דגם פסח שייך לשלמים אלא אם כן הופקע מליקרב כפסח.

## הערות

### סברת החילוק בין פסח לאשם

**ונראה מזה.** דברי רבינו צריכים ביאור, דלכאורה זהו דבר משונה לומר שפסח מעיקרו הוקדש להיות שלמים. והרי ברור שמקדישי הפסח מתכוונים אך ורק לפסח, והדין דפסח שלא בזמנו שלמים הוא רק כאשר הפסח לא קרב בזמנו כראוי וכנדרש. ולכאורה קשה לומר שמציאות דיעבדית זו כלולה בעיקר קדושתו של הפסח, ושיש הבדל בין זה ובין המציאות של עולה שכלולה בקדושת האשם.

ונראה קצת להמתיק את הדברים, שהשייכות של פסח לשלמים היא גם כשלא אירע כל פסול בגוף הפסח, אלא רק נשחט שלא בזמנו. ובזה הוא שונה מאשם שאינו ראוי מצד עצמו לעולה, ורק מותרו הולך לעולה, וכגון שהפריש סכום כסף גדול והתכפר בחלקו. אשם הוא 'מחוסר מעשה' כדי להיראות לעולה, בשונה מפסח שכבר ראוי לעומד לשלמים, מלבד בזמן שחיטת הפסח.

## סימן נב – בענין מחמר כלאחר יד

### סיכום

[ד"ה ר"פ] בגמרא מבואר שיש במחמר כלאחר יד איסור דרבנן. ויוצא מזה שאף שבאדם עצמו האיסור בהוצאה כלאחר יד הוא מדרבנן, בכל זאת גזרו על בהמתו. ובתוס' משמע שבכרמלית לא גזרו על בהמתו, כיוון שבאדם עצמו אינו

תקלה

אלא מדרבנן. וכעין זה נאמר בגמרא במקום אחר ובהקשר אחר, שככל שבחברו פטור אבל אסור, בבהמתו לא גזרו רבנן, והמג"א התיר שבהמה תוציא משא בשבת בכרמלית מכוח זאת, ובמחצית השקל השיג עליו מהא דכלאחר יד אסור בבהמתו אף שבאדם עצמו אינו אלא מדרבנן. ונקט ששבות כמחמר חמורה יותר מסתם שבות דבבהמתו, משום שמחמר נעשה בצירוף האדם. אבל במהרש"א, ולפניו בתוס', מבואר שבכרמלית אין איסור מחמר, ולשיטתם צריך ביאור מה החילוק בין כלאחר יד שאסור לכרמלית שמוותר.

[ד"ה ולכאוי'] ונראה שיש לחלק ביניהם על פי מה שכתבו החלקת מחוקק והבית שמואל בביאור הדין דגט שנכתב ביד שמאל כשר, שאף שלעניין שבת לא מחשבא מלאכה, דבאמת גם בשמאל מיקרי כתיבה, ורק לעניין שבת פטור משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה וכלאחר יד אינו מלאכת מחשבת. ולפי זה תמוה לכאורה מה שדנה הגמרא לחלק בין מחמר כדרכו למחמר כלאחר יד, שהרי המלאכה נעשית על ידי בהמה, ולבהמה אין מחשבה וכוונה והיא לא שייכא כלל למלאכת מחשבת. ונראה שבאמת איסור מחמר הוא בהשתתפות מעשה האדם עם מעשה הבהמה, וכדדרשו בגמרא שזו מלאכה של 'אתה ובהמתך'. ומה שמועיל שינוי בהטענת הבהמה הוא לא בחלק של הבהמה אלא בחלק של האדם.

[ד"ה ונמצא] ונמצא שבמעשה הבהמה אין להקל כשנעשה כלאחר יד. ומיושב הקושי הנ"ל, מדוע בכרמלית הקלו וכלאחר יד החמירו. דבכרמלית יש חיסרון במלאכה עצמה וזה שייך גם בבהמה ולא רק באדם, ובשונה מכלאחר יד שהוא חיסרון בדרך עשיית המלאכה ושייך רק באדם.

[ד"ה אבל] באמת אין די בזה, דמבואר בתוס' שיש שני איסורים בבהמה בשבת, דכשהיא עושה בעצמה מלאכה אסור משום עשה דלמען ינות, וחוף מזה כשמחמר אחריה עובר על לאו דמחמר. ולפי מה שהתבאר נמצא שרק הלאו נעשה קל יותר כשנעשה כלאחר יד, דהוא בשיתוף האדם והבהמה, ולא העשה שכולו בבהמה. ועל כרחך צריך לומר שגם בעשה שכולו בבהמה, יש משמעות לכלאחר יד. דהמלאכה במהותה מוגדרת על פי דרכה ולא כלאחר יד, ומהות זו צריכה להתקיים רק בבהמה. ורק המחשבה עצמה של מלאכת מחשבת היא דין שלא יכול ולא צריך להתקיים בבהמה. ואם כן, הדרא קושיה לדוכתה, מדוע בכלאחר יד החמירו ובכרמלית הקלו. ויש לקיים את הדברים לפי מה שכתב

הפני יהושע דבעשה דשביתת בהמתו לא נאסרה הוצאה שהיא מלאכה גרועה, והובא במנחת חינוך. אלא שקשה לחדש דברים שאינם מבוארים בגמרא.

[ד"ה אמנם] אמנם בפשיטות יש לומר ששבות דכלאחר יד חמורה משאר שבותים, דבשאר השבותים יש חיסרון בעצם המלאכה, ובכלאחר יד החיסרון הוא רק באופן עשייתה ולא במלאכה עצמה. וכעין מה שכתב הר"ן ששבות דמלאכה שאינה צריכה לגופה חמורה משאר השבותין, וכן כתבו הפמ"ג והמשנ"ב בנוגע לחולה שאין בו סכנה, שהותרה עבורו שבות מלבד מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכן כתב המשנ"ב בכמה מקומות והקשרים.

[ד"ה ושו"ר] ושוב ראיתי שאין מדברי התוס' הכרח לומר שמחמר בכרמלית לא גזרו. דאמנם התוס' כתבו שמוכח מהסוגיה שירושלים הייתה רשות הרבים, אך לא ברור שכוונתם לומר שאלמלא כן היה מותר מחמר, אלא ניתן להבין שהם רק מדייקים מעצם לשון הגמרא שאומרת שבמחמר נהי דאיסורא דאורייתא ליכא, איסורא דרבנן איכא. ומוכח שבסתם הוצאה בירושלים יש איסור דאורייתא. ולעולם מחמר אסור גם בכרמלית. אלא שמדברי המהרש"א משמע שבאמת היה מותר בכרמלית (ומה שכתב כדמוכח בפרק המוצא תפילין, \*לא ידעתי כוונתו, וכנראה יש חיסרון בדבריו וצריך להוסיף 'וירושלים היה רשות הרבים' ועל זה קאי מה שכתב כדמוכח פרק המוצא תפילין).

[ד"ה ועיקר] ולא הבנתי היטב את עיקר דברי החלקת מחוקק והבית שמואל הנ"ל, שכתיבה בשמאלו חשובה כתיבה אך אינה מלאכת מחשבת. דלכאורה יש לומר בפשטות שכתיבה בשמאל אינה חשובה מלאכה, מבלי להגיע למלאכת מחשבת. ובאמת שזו גם כוונתם, ורק כתבו מלאכת מחשבת כדי להסביר מנלן שרק מלאכה כדרך עשייתה חשובה מלאכה. ומכל מקום אפשר לפרש אחרת, שהמלאכות נלמדות מהמשכן ושם לא עשו את המלאכות כלאחר יד. וכן כתב הב"י בשם ספר התרומה, שאם נאמר שגם בשמאל מיקרי כתיבה לענין תפילין, יתפרש הפטור בשבת משום דממשכן ילפינן. אלא שדעת ספר התרומה נוטה יותר שכתיבה בשמאל אינה חשובה כתיבה, עיין שם. ושוב הראוני בפירוש המשנה לרמב"ם שכתב על כתיבה בשמאל שאינה כתיבה אלא רושם, וזה נוטה לשיטת הפוסלים גט שנכתב בשמאל. וצ"ע בכל זה.

## הערות

### הפניית המהרש"א לפרק המוצא תפילין

לא. אף ר' יוסף זרקא בספרו עוד יוסף חי התקשה בדברי המהרש"א, וכתב (פסחים סו, א ד"ה תו):

חפשתי בכל פרק (המוציא) [המוציא] תפילין ולא ראיתי שהזכירו שם איסור מחמר כלל אבל הוא בפי' מי שהחשיך אהא דתנן מי שהחשיך לו בדרך נותן כיסו לנכרי ואם אין עמו נכרי מניחו על החמור ופריך עלה והלא מחמר הוא והתם בר"ה קאי אבל אין זה מוכרח דקושטא קאמר ואף אי הוה קאי בר"ה או בכרמלית שפיר מצי למפרך והלא מחמר גם מסתמיות דברי הפוסקים משמע דמחמר נוהג בכל דוכתא ולשון הרמב"ם בפי' המשניות שם ומ"ש מניחו על החמור בתנאי שיניחו על החמור בשעת הלוכו כו' עד שיגיע לפתח ביתו ויטלנו כו' משמע דבכל העיר יניחנו על החמור בשעת הלוכו כדי שלא יעשה הנחה וכשיחזור לילך מחזירו עליו כמו שעשה בר"ה אלמא דאיסור מחמר נוהג אף ברה"י וצ"ע.

ויעוין עוד בצל"ח (פסחים סו, א ד"ה ועל מה) שהקשה על הבנת המהרש"א בדברי התוס'.

### סימן נג – בהא דהזאה שבות ואינה דוחה את השבת

#### סיכום

[ד"ה כתב] הרמב"ם כתב שאין מזים על טמא מת שחל שביעי שלו בשבת, ואפילו כשי"ד בניסן חל ביום ראשון ומשמעות הדבר שיפסיד פסח. והרמב"ם בזה לשיטתו שאין שוחטין וזורקין על טמא מת בשביעי שלו. והרמב"ם ממשיך ומבאר שהעמידו דבריהם משום שהיום שבו אסור בהזאה משום שבות הוא י"ג בניסן, ואינו זמן הקרבן. וכעין זה נימק את הדין דהפורש מהערלה כפורש מן הקבר, שגם בזה העמידו דבריהם לטמאו אף במקום כרת דפסח. והרמב"ם הוכרח לטעמים אלו לבאר מאי שנא מאונן ומצורע שלא העמידו דבריהם

תקלח

במקום כרת. ולכאורה קשה מתיקון איזמל למילה, שהעמידו. ויש לומר דשאני התם, שאין כרת במי שמאחר את המילה ביום אחד.

[ד"ה ועדיין] ועדיין קשה מחתיכת יבלתו והרכבתו והבאתו מחוץ לתחום, שאינן דוחות את השבת לר' עקיבא דקיי"ל כוותיה. והרי זה כבר ממש בזמן הקרבן. ויש לומר שבאלו הנימוק הוא דהיה אפשר לתקן מאתמול, וכפי שר' עקיבא אומר במשנה, והקושי מתעורר רק בגזירה על מי שלא יכול היה לתקן מאתמול, דהיינו הטמאים הנ"ל, ובכללם גר שלא היה עליו אתמול שום חיוב.

[ד"ה אפס] אולם יש קושי אחר, דבגמרא מבואר להדיא שהעמידו דבריהם גם בזמן הקרבן וכשאי אפשר היה לתקן מאתמול. דנאמר שטמא מת שחל שביעי שלו בשבת ב"ד בניסן, אינו מזה. ואמנם הרמב"ם פסק שאין שוחטין וזורקין על טמא מת בשביעי שלו וכנ"ל, ולשיטתו הוא שינה את המקרה, [ד"ה עכ"פ] אך סוף סוף רואים כאן שחכמים מעמידים דבריהם אף בזמן החיוב. וגם אם לעניין שחיטה על טמא מת הרמב"ם לא קיבל את דברי הגמרא, סוף סוף לעניין שמכות ודרך חכמים להעמיד דבריהם במקום כרת, לכאורה אין סיבה לנטות מהגמרא.

[ד"ה ונראה] \*ונראה שהגמרא סבורה ששוחטין וזורקין לא רק על טמא מת, אלא גם על טמא גמור שעדיין לא טבל ויטהר לערב. ונמצא שההזאה אינה מכשירה לשחיטה וזריקה, אלא דווקא לאכילה. וזמן האכילה עדיין לא הגיע, ולכן גם בזה מתקיימת ההגדרה העקרונית של הרמב"ם, שחכמים העמידו דבריהם דווקא כשזמן החיוב לא הגיע.

\*ועוד נראה שאין קושי אפילו לפי הו"א שהועלתה בגמרא, שדין זה אמור אף למ"ד אין שוחטין וזורקין על טמא שלא טבל. דיש לומר שטמא אינו כלל בחיובא דפסח, וכדביארו שמהאי טעמא גם לר' אליעזר אין מכשירין דוחין שבת. ושוב דמי לשלא בזמנו, שחכמים העמידו דבריהם.

[ד"ה והנה] והנה, הרמב"ם כתב דאע"פ שאין שוחטין וזורקין על סתם טמא מת אחר הזאה, מכל מקום בטומאה שאין הנזיר מגלח עליה, שוחטין וזורקין עליו אחר הזאה. ולפי זה משכחת לה שההזאה בערב פסח תועיל לפסחו. ואין זה תימה שהרמב"ם לא כתב זאת, דאין דרכו להעתיק אלא מה שמפורש בגמרא. והוא כלל זאת בנימוק שכתב.

[ד"ה והנה] והנה, הרי"ף כתב בהא דעקרו מצוות שופר ולולב ומגילה כשחל בשבת, שהוא בצירוף הא דלא בקיאין בקביעת דירחא. ולשיטתו יתיישב היטב מה שהקשו תוס' אמאי לא ביטלו מילה בשבת, דשם בקיאין בכך שזה היום השמיני. [ד"ה אבל] אכן קשה מסוגיין, שביטלו הזאה משום שבות, והרי הזאה היא בהכרח בזמן הבית, ואז כן היינו בקיאים בקביעת דירחא, כשבמקדש עצמו קידשו את החודש על פי הראייה. [ד"ה אבל] אכן לדברי הרמב"ם ניחא היטב, דהזאה שאני שעניינה רק קודם שהגיע זמן חיוב הפסח. אך בשופר ולולב ומגילה שכבר הגיע זמן חיובם, שפיר כתב הרי"ף שלא היו מבטלים אלמלא הצירוף דהא דלא בקיאין בקביעת דירחא.

## הערות

### שחיטת פסח על טמא שידוע שלא ייטהר בערב

**ונראה.** (א) לכאורה יש קושי גדול בדברי רבינו. דהא גם למ"ד ששוחטין וזורקין על טמא גמור, זה דווקא בתנאי שיטהר בערב, אך אם אין באפשרותו להיטהר בערב, לכו"ע אין שוחטין וזורקין עליו. דהוא אינו ראוי לפסח לא ביום ולא בלילה.

(ב) איברא, דלכאורה קושי זה מתחיל כבר בהבנת דברי הגמרא (סט, ב), דנאמר שם שלר' אליעזר שוחטין וזורקין על טמא שרץ, וההזאה היא רק לאכילה, ואכילת פסחים לא מעכבא, ולכן אינו מתיר להזות בערב פסח שחל בשבת. הרי שאפשר להימנות על חבורה אף כשיודע מראש שישאר טמא ולא יאכל מן הפסח בערב. ולא ברור מה משמעות ההימנות הזאת, אם הוא לא שוחט ולא אוכל ולא עושה שום דבר. ובהכרח צריך לומר שיש משמעות להימנות מצד עצם הבעלות על הקרבן, אף אם אין אפשרות לאכילה, וכך צריך לומר גם בדעת רבינו.

### קושי בהחשבת טמא ב"ד בניסן כמי שאינו בזמן הקרבן

**ועוד.** לכאורה הסבר זה אינו מתיישב היטב בדברי הרמב"ם, שהרי הרמב"ם הדגיש את האבחנה בין טומאה ב"ג בניסן לטומאה ב"ד בניסן. ואי איתא שגם

תקמ

טומאה ביי"ד בניסן חשובה 'אינו כלל בחיובא דפסח', אזי אין מקום לאבחנתו של הרמב"ם בין היום שבו חל איסור ההזאה ובין יום הקרבת הקרבן. וצ"ע.

## סימן נד – בענין תשלומין לדחוי מחמת טומאה

### סיכום

[ד"ה תוס'] התוס' הקשו על מ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ וכן על טמא מת בשביעי שלו, שלשיטתו המעשה דאנשים טמאים לנפש אדם היה בהכרח באנשים שלא יכלו להיטהר בליל ט"ו, דהיינו שיום י"ד בהכרח לא היה היום השביעי והאחרון לטומאתם, ואם כן למה לי קרא שאין עושים את הראשון. ותירצו דאצטריך לאשמועינן שחייבים בפסח שני, דלא תימא דשני תשלומין לראשון ושרק מי שהיה ראוי לראשון עושה את השני כדאמר לגבי חגיגה. ובשאגת אריה תמה מהמבואר בגמרא שעולא מצד אחד סבור ששוחטין וזורקין על טמא שרץ, ומצד שני סבור שכל שהיה טמא בראשון אינו מקריב שוב, ולכאורה צירוף שתי חוליות אלו של הסוגיה אינו תואם לדברי התוס'.

[ד"ה ולענ"ד] ונראה שיש לחלק בין פסח לחגיגה. דכיוון שעולא סובר ששוחטין וזורקין על טמא שרץ, נמצא שעצם טומאתו אינו דוחהו מעשיית פסח, אלא רק טומאה שנשארת בלילה ומונעת מאכילת הפסח. דמתנאי הפסח שיישחט לאוכליו דווקא, וטמא שלא יטהר לערב הוא בגדר אנוס ולא בגדר גברא דחויא. וזאת בשונה מטמא שאינו מביא חגיגתו, שבוזה ליכא דינא דאיש כפי אכלו, והפסול הוא מהותי לגברא, ושפיר לא שייך בו תשלומין לחגיגה.

[ד"ה אמנם] אמנם בגמרא בחגיגה מבואר כהשאגת אריה, דלמדו שם מפסח לנזיר ונראה שהוא הדין לחגיגה הדומה לנזיר לעניין זה שאין חובת אכילה לבעלים ויש פסול מהותי בגברא, ובשונה מהחילוק שהתבאר.

[ד"ה ויש] ויש לומר שגמרא זו אתיא כמ"ד אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ אף על פי שראוי לטבול ולאכול בערב. דמזה חזינן שהטומאה פועלת פסול בגברא, שאינו בתורת הבאת פסחו אף שיכול לאכול בערב. ואילו המתבאר לעיל הוא בדעת עולא הנ"ל.

[ד"ה ואמנם] אמנם אי אפשר לומר כן, דמבואר בגמרא שלמ"ד אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, הדין הוא שטמא שלא נטהר חייב כרת. ומוכח שאין פטור על הגברא, אלא רק חובת היטהרות שמעכבתו מלקיים חיובו בפסח. ועיין במנחת ברוך. [ד"ה ומ"מ] ומכל מקום ניתן להבין שמחד גיסא הפסול הוא מהותי והגברא דחויא, ומצד שני יש חיוב לצאת מגדר גברא דחויא, דאין זה פטור אלא אונס. [ד"ה אבל] אבל למ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ, ורק טמא מת בשישי שלו פסול, שפיר יש לומר שאין בזה דחייה כלל אלא רק אי-יכולת לאכול, ולעולם שני תשלומין ראשון, ומה שיש תשלומין לטומאה הוא משום שהגברא אינו דחוי וכפי שהתבאר.

## סימן נה – בהא דחגיגה אינו דוחה שבת וטומאה

### סיכום

[ד"ה פסחים] בגמרא דרשו מקרא ד'יחגותם אותו' שרק פסח דוחה שבת, ולא חגיגה. ובתוס' ביארו דהיינו שמקריבים אחרי שבת, ולאפוקי ההבנה שאמרינן כל דלא חזי בראשון לא חזי בשני, דהא יומא הוא דקא גרים ואין פסול בגברא. ולגרסתנו בגמרא (בשונה מגרסת התוס'), אפשרות התשלומין מוזכרת להדיא כנימוק לכך שחגיגה אינה דוחה שבת. ונראה שזהו טעמא דקרא, המבאר את הדרשה הנ"ל. וכן מופיע נימוק זה בר"ח וברש"י וברמב"ם. ובתוס' הקשו על גרסה זו: (א) הרי הדין הזה נלמד מדרשה. (ב) הגמרא אמרה שמדלא דחי שבת, טומאה נמי לא דחי. ואם הטעם לכך שלא דחי שבת הוא אפשרות התשלומין, הלימוד משבת לטומאה תמוה, דהא בטומאה אין תשלומין למ"ד כולם תשלומין לראשון, דיש פסול בגברא. ובמנ"ח האריך בזה.

[ד"ה ולכאוי] ולכאורה יש ליישב בפשטות, דהסיבה שחגיגה אינה דוחה טומאה היא שחיוב חגיגה תלוי במצווה ראייה, וכדדרשינן כל שישנו בביאה ישנו בהבאה, ובנוגע לראייה לא שייך שהטומאה תידחה, דלא אשכחן דחיית טומאה אלא בקרבנות, ולא בשאר מצוות המוטלות על הציבור. וכיוון שטמאים אינם בראייה, ממילא אינם בחגיגה, ואין צריך ללמוד מהא דחגיגה אינה דוחה שבת. [ד"ה והא] ומה שלמדו בגמרא את אי-דחיית הטומאה מאי-דחיית השבת, הוא רק \*במצב שהציבור טהור אלא שהכהנים או כלי השרת טמאים. שגם בזה

תקמב

נאמר הדין דטומאה הותרה בציבור. ובזה הו"א דחגיגה דוחה טומאה, וקמ"ל שלא. דבזה נדרשת הדרשה, הואיל והגברא לא נפסל, ורק יומא קא גרים.

[ד"ה ובאמת] ובאמת שיש לתמוה על מה שהקשו התוס' על גרסתנו. דהא כשהגברא טמא, לא שייך שידחה טומאה, דהא ליתיה בראייה. ונראה דדעת התוס' שמכיוון שמצוות ראייה מעכבת את החגיגה, גם היא חשובה חלק מקרבן ציבור שקרב בטומאה. דכל מה שמעכב את הקרבן, הותר בטומאה. וקצת יש להביא ראייה לתפיסה עקרונית זו מהאמור שהפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה, ואף שהאכילה אינה מעכבת את הקרבן, ומצד עצמה לא הותרה בטומאה, וכמבואר בגמרא שאם נטמא הציבור אחרי השחיטה אין אוכלים, דבאכילה לא נאמר הדין שטומאה הותרה בציבור. ועל כרחך מה שהותר לאוכלו אינו משום שאכילה עצמה הותרה, אלא משום דבעינן פסח הראוי לאכילה. [ד"ה אבל] וכל זה לדעת התוס', אך ר"ח ורש"י והרמב"ם נקטו שבכל מקרה לא עמד על הפרק להתיר ראייה בטומאה, ולכן קאי רק הדין דכהנים וכלי שרת טמאים, שבו בעינן לילפותא מדאינו דוחה שבת וכנ"ל. ואין זה דוחה לפסח הבא בטומאה, ששם כבר קאי חיוב הבאת פסח, ולא דמי לנידונו שעד שלא חלה חובת ראייה לא חלה גם חובת חגיגה.

[ד"ה ומה] \*ומה שהקשו התוס' עוד, שגם פסח יש לו תשלומין בשני ואפילו הכי דוחה שבת, הוא תמוה מאוד לכאורה, דהא ציבור אין נדחים לשני.

## הערות

**העמדת דברי הגמרא בעניין אי-דחיית הטומאה בכגון שהציבור טהור והכהנים או הכלים טמאים**

**במצב.** לכאורה יש בזה דוחק, אחר שדברי הגמרא נאמרו בסתמא ובפשטות משמע שמירי גם במצב של ציבור טמא.

### מקורות והרחבה לדיון במה שכתבו התוס' שיש תשלומין לפסח

ומה. (א) אחרונים רבים הקשו כקושיית רבינו על התוס': הגבורת ארי (יומא ו, ב ד"ה ועוד ק"ל [בגליון]), הצלי"ח (פסחים עו, ב ד"ה גמרא חמשה), הרשי"ש (פסחים שם ד"ה ועוד פסח), הנצי"ב (מרומי שדה פסחים שם ד"ה והתוס'), הבית שערים (או"ח שיז, יא), השפת אמת (פסחים שם על תוד"ה ה"ג), המקדש דוד (קדשים כו, א ד"ה עוד כתב), ואחרון חביב מחותנו אהובו של רבינו, הגרי"ש אלישיב (הערותיו יומא נא, א ד"ה דהרי רוב; פסחים שם ד"ה והנה על). ואף בתוס' הר"ש על אתר מבואר כדברי התוס'.

(ב) ובמקדש דוד (שם) ובהערות הגרי"ש (יומא שם) יישבו שכוונת התוס' לתשלומי יחיד ולא לתשלומי ציבור, אף שהקשר הדברים הוא בציבור. דהיינו, ההבנה הרגילה היא שכוונת התוס' לומר שדין תשלומין הוא סיבה לכך שפסח לא ידחה שבת, דהיינו שכאשר פסח חל בשבת יעשו כל ישראל פסח שני. והרי הדין הוא שאפילו הכי דחי שבת, ומכאן ראיה שגם בחגיגה עצם דין תשלומין אינו סיבה שלא ידחה שבת. ועל זה הקשו האחרונים בצדק, שציבור אין נדחים לשני. אולם ניתן להבין שכוונת התוס' לומר שמכיוון שיחיד שלא עשה פסח ראשון נדחה לשני, ממילא אי אפשר לומר באופן מוחלט שזמנו של פסח הוא רק י"ד בניסן. ולכן כאשר י"ד בניסן חל בשבת, אין כאן התנגשות מוחלטת. ואף שבפועל ההתנגשות היא כן מוחלטת, דאם לא יעשו בשבת לא יעשו בכלל, מכל מקום עצם הקביעות העקרונית של זמן נוסף לפסח מפחיתה ממוחלטות ההתנגשות.

(ג) אולם בהערות הגרי"ש (פסחים שם) דחה את התירוץ הזה (ויש שם ערבוב בין דברי הגרי"ש לדברי העורך מדנפשיה, וכמדומה שנשמט מהעורך חלק מהשיעור ולכן השלימו בשם עצמו ולא בשם הגרי"ש, אף שהדברים במקורם נאמרו על ידי הגרי"ש). והסיבה שדחאו היא שהתוס' המשיכו והקשו על גרסתנו, דהא איכא למ"ד שאין תשלומין לחגיגת ט"ו, אם היו הבעלים טמאים ביום ט"ו. ואם כן אי אפשר לומר שחגיגה אית לה תשלומין. ועל כך הקשה הגרי"ש שלכאורה יש כאן 'גלגל החוזר' בלשונו. דהיינו, שאם באנו לומר שחגיגה תדחה שבת משום שאין לה תשלומין, אזי בפועל היא תבוא בשבת ויהיו לה תשלומין כל שבעה. ואם באנו לומר שמכיוון שיש לה תשלומין היא לא

תקמד

תדחה שבת, אזי מכיוון שלא קרבה בשבת לא יהיה לה תשלומין כלל. ועל הגלגל החוזר' הזה השיב הגריש"א: 'וצ"ל דסוף סוף צריך להתיר לו להביא בטומאה, כיוון דאם לא תתיר לו לא יהיה לו דרך של תשלומין'. ובכך הסביר את טענת התוס' שלמ"ד אין תשלומין לחגיגה היא צריכה לדחות שבת, אף שהדבר יביא לכך שיהיו לה תשלומין.

(ד) ולפי זה הוא התקשה, שאם הסברה היא שאם לא תתיר לא יהיה לו דרך של תשלומין, נמצא שהתשלומין המדוברים אינם עניין עקרוני ותיאורטי, אלא עניין ממשי במקרה המסוים הנידון. ולפי זה אי אפשר לתרץ שבפסח הכוונה לתשלומין באופן עקרוני ותיאורטי ליחיד שהפסיד פסח ראשון, אלא בהכרח הכוונה למקרה דידן של פסח שחל בשבת או בטומאה, והנידון הוא על כל ישראל שהם רבים, ולא על יחיד. ולכן דחה את התירוץ הזה.

(ה) ולכאורה ניתן לקיים את התירוץ של המקדש דוד והגריש"א. דלכאורה מה שהקשה הגריש"א שזהו 'גלגל החוזר', ניתן ליישבו מבלי לעבור מהמישור התיאורטי למישור של הנידון המסוים הזה. דהיינו, שאמנם אחר שדוחה יש תשלומין, אך די בכך שבטומאת בעלים אין תשלומין כדי להגדיר את החגיגה כמי שבאופן עקרוני יש לה רק תאריך אחד, שאם הוא מתבטל הכל מתבטל, ודי בזה לקבוע שתדחה, ולא חיישינן 'לגלגל החוזר'. דמה שמתחדש אחרי שקבענו שדוחה שבת, הוא כבר לא חלק מהחישוב. וכמו שכאשר אדם נותן צדקה לעני הוא לא מתחשב במצבו אחר הצדקה אלא במצבו לפני הצדקה.

## סימן נו – בענין מליחה לצלי

### סיכום

[ד"ה ר"פ] בגמרא התירו לצלות מולייתא (בשר ממולא בבשר אחר), ואף שהבשר בולע דם מהבשר שליידו, דכבולעו כך פולטו. והסמ"ג מבאר שאין צורך במליחה כלל במקרה זה, שהרי דם האיברים שלא פירש הוא מותר, והדם שפירש נפלט ונופל ואינו חוזר ונבלע. וכתב שלפי זה, טעם ההיתר אינו עניין

תקמה

למקרה שבו צולים תרנגולת או אווז חלולים, שבזה ייתכן שדם ייפול מלמעלה למטה על בשר, וייתכן שיצלו יפה מלמעלה אך לא מלמטה, ואז הדם ייבלע בבשר שלמטה ולא ייפלט ממנו. ולכן נכון שמי שבא לצלות עוף שלם ימלחנו מבחוץ ומבפנים. עכ"ד. והובא בב"י, והרמ"א פסק כחולקים הסבורים שאין חילוק בין עופות חלולים לשאר בשר.

[ד"ה ושיטת] ועל שיטת הסמ"ג צ"ע מהיתר המולייתא, ומדוע שם אין חשש כזה. ואפשר שבממולא, על כרחך צולוהו כל צרכו עד שהבשר שבפנים יהיה נצלה, אז ודאי שהבשר החופהו מבחוץ נצלה היטב ופולט כל מה שבלע, מה שאין כן בעופות חלולים. ומכל מקום זה דוחק, דמנלן לחדש כל זה.

[ד"ה ותו] ועוד קשה, דבגמרא אמרו לסייע להיתר המולייתא מהא דלר' יוסי הגלילי נותן את כרעיו ובני מעיו של הפסח לתוכו, מאי לאו משום דאמרין כבולעו כך פולטו, שאני התם דאיכא בית השחיטה דמחלחל ומידב דייב. ועכ"פ לפי ההוה אמינא שלא מתחשבים בבית השחיטה, תיקשי עדיין הרי לר' עקיבא הסבור שנותן כרעיו ובני מעיו חוצה לו, נמצא שהקרבן הוא חלול, ומדוע לא החמירו בו כחומרת הסמ"ג הנ"ל. וכן קשה מהלב קורעו ומוציא את דמו, לא קרעו אינו עובר עליו, והרי הלב חלול ודומה לעופות חלולים, ולמרות זאת סומכים על כבולעו כך פולטו. וכן כתב הפר"ח שמדין הלב מוכח שאין חילוק בין בשר רגיל לעופות חלולים. ועיין במה שכתב הכנפי יונה (לבעל המעיל צדקה) ביישוב שיטת הסמ"ג.

[ד"ה והנראה] והנראה בזה, שאין חילוק בין ממולאים לחלולים, וסומכים על כבולעו כך פולטו, אלא שזה רק בדיעבד ולא לכתחילה. וכן הא דהלב שלא קרעו קורעו לאחר שחיטה, היינו בדיעבד, דלכתחילה מבואר בהדיא דהלב קורעו ומוציא את דמו. ואדרבה, מכאן ראייה שלכתחילה אין לסמוך על כבולעו כך פולטו בדבר חלול. ונראה שכל חומרת הסמ"ג היא רק לכתחילה, וכלשונו: 'נכון למי שרוצה לצלות וכו' שימלחנו'. והטעם לכך שזה רק חששא בעלמא הוא שדם שבישלו דרבנן, ולכן בדיעבד מיקלים בספקו. מיהו בסמ"ג משמע שהפטור בדם שבישלו נובע מכך שהוא נקרש ואינו ראוי לזריקה, ומשמע שכל זמן שהוא לח, אפילו לאחר בישולו הוא מדאורייתא. וגם יש לומר הוי ספק ספיקא: שמא הדם לא פירש מהצד העליון, ואם תמצא לומר שפירש, שמא נצלה כהוגן מהצד התחתון ופלט כולו.

[ד"ה ולהפוסקים] ולפוסקים המתירים לכתחילה לצלות מולייתא ועופות חלולים, יקשה לכאורה מדין הלב שלכתחילה צריך לקורעו. [ד"ה וא"כ] ואפשר לומר על פי מה שכתב האחיזר שדם הנפש הוא דם מן החי ואסור משום יוצא מן החי, ואסור מן התורה אפילו ביטלו. ואפשר שגם בתוך הלב מתקבץ דם הנפש ולכן חמיר טפי. ויש לפלפל.

[ד"ה ולפמשי"כ] ולפי מה שהתבאר שהסמ"ג מחמיר רק לכתחילה, מובן היטב הדין שאת הפסח צולים לכתחילה לר' עקיבא חלול ולר' יוסי הגלילי ממולא. דיש לומר שבפסח אי אפשר למולחו קודם צלייתו, ואף שבתוס' מבואר שאפשר למולחו, בצלי"ח דן לומר שאי אפשר משום שמליח כרותח, והוה ליה כצלי מחמת דבר אחר. ואף אם לא נאמר כהצלי"ח, יש בעיה אחרת במליחה שצריך הדחה לפנייה ואחריה, ולכאורה אסור להדיח את הפסח. דנהי דתנן סכין את הפסח, היינו דווקא במי פירות ושמן ולא במים. ונראה שאיסור המים הוא אפילו במשהו, וכן כתב המאירי שאיסור המים אינו משום הפגת טעם ולכן אין חילוק בין רב למעט. והתוס' צ"ל דסברי שיכול לנגבו היטב, או שלא סברו שמים חמורים משאר משקים (ולכאורה בכל אופן צריך הדחה לבית השחיטה משום דם בעין).

[ד"ה והנה] והנה, לפי האמור יש להעיר לכאורה שדם של פסח שנוטף על הבשר אסור מן התורה מטעם אחר, לפי מה שכתב הרמב"ם דנטף מן הרוטב על החרס וחזר על הבשר, ייטול את מקומו, משום שאינו בשר צלי. ואם כן גם הדם הנוטף אסור מטעם זה. אמנם דברי הרמב"ם מתמיהים מאוד לכאורה, דבגמרא מבואר שמדובר בצלי רותח, והוה ליה צלי מחמת דבר אחר. ובצלי"ח נדחק בדעת הרמב"ם, והוצרך להגיה את דבריו. ואם כן אין קושיה על הסמ"ג, דאולי אין הוא סבור כרמב"ם בזה. ובמקום אחר כתב הסמ"ג שכאשר נטף, הבעיה היא שהוא כעין ביטול. וגם זה לכאורה לא כסוגיית הגמרא, דבגמרא נראה שהוא צלי מחמת דבר אחר. ואיך שהוא, הדם אינו אסור משום כעין ביטול, דאם היה אוסר, גם כבולעו כד פולטו לא היה מועיל. ועדיין צ"ע בכל זה.

[ד"ה שוב] שוב מצאתי דברים נחמדים ביישוב דעת הרמב"ם בעניין נטף, בקהלת יעקב (לבעל המשכנות יעקב). וביאורו השני הוא דנטף נפסל מדין מריקה ושטיפה, עיין שם, ועל פי זה יש לפלפל במה שכתבתי לעיל, וקיצרתי.

## סימן נח – בענין אם אין שיריים אין קומץ

### סיכום

[ד"ה הרמב"ם] הרמב"ם פסק שאם אין בשר אין דם, ואם זרק את הדם כשאין מבשר הקרבן, לא הורצה. ובנוגע למנחות פסק דאם אין שיריים לא יקטיר את הקומץ, ואם הקטיר הורצה. \*והכרעות אלו קשות מדברי הגמרא שתלתה את שני הנידונים זה בזה. והכס"מ כתב שכדברי הרמב"ם כן הוא בתוספתא, והלח"מ הקשה שבתוספתא שלפנינו ליתא, ובמקום זה תירץ שהרמב"ם פסק כר' יוסי שאמר רואה אני את דברי ר' אליעזר שבדיעבד הורצה, וסובר הרמב"ם שר' יוסי התכוון רק למנחות ולא לזבחים. והלח"מ נדחק בפירוש הסוגיה לפי זה.

[ד"ה מיהו] ועכ"פ טעמא בעי, מאי שנא מנחות מזבחים. ובאור שמח ביאר שבמנחות, בקומץ עצמו יש אכילת מזבח, והקטרתו היא כאימורים. וכמו שבזבחים די שישאר כזית מהאימורים כדי שיזרוק את הדם, כך במנחות מתקיים כזית זה בקומץ עצמו. ודברים אלו מתבארים היטב על פי מה שכתב הרמב"ם בפיהמ"ש שהקומץ והלבונה הם עצמם דם ואימורים. וקרוב לזה כתב האחיעזר.

[ד"ה אך] אך לפי זה צ"ע, למה לא יקטיר לכתחילה, דומיא דקרבן שנותר ממנו כזית. וייתכן לבאר זאת על פי מה שכתב רש"י בכמה מקומות שזריקת דם אינה אלא להתיר אימורים למזבח ובשר לאדם, ואם אין לא זה ולא זה, זריקה למה. וחיסרון זה קיים בקומץ למרות הסבר האור שמח, דכשאין שיריים הקומץ אינו מתיר שום דבר, לא למזבח ולא לאדם. ואפשר שחיסרון זה הוא רק לכתחילה ולא דיעבד. דעכ"פ קרינן ביה ועשית עולותיך הבשר והדם. ודומיא דנטמאו או יצאו, שאם זרק הורצה בדיעבד.

[ד"ה ואם] ואם כנים הדברים, דלכתחילה בעינן שיהיה הדם מתיר שיריים ובדיעבד הורצה גם כשלא התיר, יש לומר שבקומץ אמנם יש תורת שיריים, אבל אין תורת דם שבו מתירה את תורת שיריים שבו בהקטרה, ולכן לכתחילה בעינן שיריים ממש.

[ד"ה כ"ז] כל זה לפלפל על פי דברי האור שמח, אבל בפשוטו הדברים מתמיהים מאוד, שהרמב"ם יפסוק נגד המפורש בסוגיין שזבחים ומנחות הושוו. ופירוש הלח"מ דחוק, כמו שהעיר בליקוטי הלכות. ובחזו"א הגיה בלשון

תקמח

הרמב"ם, באופן שבאבוד ושרוף גם במנחות לא הורצה, וכן תפס בליקוטי הלכות.

[ד"ה והנני] ובחידושי הגר"ח מבריסק שנדפסו במכונת יד, הקשה על האמור בירושלמי שהנפקא מינה לשאלה מאימתי קומץ מתיר שיריים (משמשלה בו האור או משתיצת האור ברובו) היא בשנתנו על האישים והפריחתו הרוח. דמדוע תלו בזה, הרי הנפקא מינה הפשוטה היא מתי מותר לאכול את השיריים. ואמר הגר"ח שבקומץ יש שני דינים: גם מתיר, כמו דם של זבח; וגם תורת הקטרת אימורים. ומאי דבעי למימר שמשיצת האור יתיר השיריים, זה אמור דווקא בדין המתיר שבו ולא בדין האימורין שבו (אך התוס' שם לא כתבו כן), ואם כן עדיין יהיה אסור לאכול את השיריים, ולכן הנפק"מ היא דווקא בהפריחתו הרוח. עכ"ד. והדברים נחמדים ונעימים.

[ד"ה אלא] אך לכאורה לשון הירושלמי אינה נוטה להבנה זו, דנאמר שם שבהפריחתו הרוח נתכפרו הבעלים ויצאו השיריים מידי מעילה. הרי דלא מיירי בהיתר אכילת השיריים, אלא בכפרת הבעלים. אמנם מפרשי הירושלמי כתבו שיצאו שיריים מידי מעילה היינו שהותרו באכילה, וזה מתאים לדברי הגר"ח, אך מה שאמרו נתכפרו בעלים זה עדיין קשה. ואפשר שנקט לשון הפריחתו הרוח משום יצאו מידי מעילה.

[ד"ה ועיקר] ועיקר לשון 'נתכפרו הבעלים' קשה, לפי מה שכתב הרמב"ם שבמנחות אין זריקת דם לכפר עליו. וצריך לומר שהכוונה שיצאו הבעלים ידי חובת נדרם. ועוד אפשר שמכל מקום מקופיא מכפרים, כמבואר בגמרא דאית בהו דינא דכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים. [ד"ה והנה] ואם בהקטרת אימורים יש כפרה ככפרת שיורי מצווה עכ"פ, שפיר יתפרש נתכפרו הבעלים האמור בירושלמי על דרך שפירש הגר"ח שכל זמן שיש בהם דין הקטרה בתורת אימורים, עדיין לא נתכפרו הבעלים.

## הערות

### יישובים נוספים לסתירה ברמב"ם

**והכרעות.** יעוין בספר המפתח (הל' פסולי המוקדשין א, לא) שצינו לאחרונים רבים שעסקו בקושי זה.

תקמט

## סימן נט – בענין טומאת התהום

### סיכום

[ד"ה פסחים] בגמרא דנו אם הותרה טומאת התהום בתמיד. והוקשה לרש"י דמאי נפק"מ, הרי בלאו הכי טומאה בציבור הותרה או דחוויה. ותירץ שנפק"מ למ"ד דחוויה, שצריך לאהדורי אטהרה כל היכא דאפשר, ומפאת היתר טומאת התהום אין צורך לאהדורי אטהרה. ומשכחת להיתר טומאת התהום אפילו לפני זריקת הדם, כמבואר בגמרא. אכן ברמב"ם מבואר שבנודע לו על טומאת התהום לפני זריקה לא יזרוק לכתחילה, ורק בדיעבד אם זרק הורצה. ולפי זה חזרה קושיית רש"י, שבדיעבד בכל מקרה הורצה גם אלמלא דין טומאת התהום. ובחזו"א הוכיח מזה שכאשר רוב הציבור והכהנים טהורים ואפשר לעשות בטהרה – אם עשו בטומאה לא הורצה אפילו בדיעבד, דכיוון שאפשר בטהרה אין תורת דחייה. \*והוא דין חדש. ובירושלמי מבואר לכאורה שגם בכהאי גוונא, בדיעבד הורצה. וצ"ע.

[ד"ה והי'] והנה, שיטת הרמב"ם שיש שני דינים בטומאת התהום: (א) כל שלא נודעה הטומאה עד אחר הקרבת פסחו או קרבנות נזיר, דינו כאילו היה בטהרה ממש, אפילו נודע אחר כך בבירור שהיה טמא. (ב) מהלך ברגליו והמת שבתהום היה ברוחב הדרך, אף שמצד הסברה ודאי שנטמא, מכל מקום כיוון שיש אפשרות שעבר בצד הדרך ולא נטמא, מקריב לכתחילה פסחו וקרבנות נזיר אפילו אחר שנודע לו שעבר שם.

ובטעם הדין השני כתבו החזו"א והגר"ח מבריסק דכל שלא נודע לו בוודאות שנטמא, עדיין שם טומאת התהום עליה. ואם כן, האיבעיא דטומאת התהום בתמיד היא בכהאי גוונא. דמצד טומאה בציבור היה צורך להדר אטהרה, ומצד טומאת התהום מותר לעשות לכתחילה ואין צורך להדר אטהרה. אמנם לפי זה יקשה מדוע השמיט הרמב"ם את מסקנת הדיון, שאכן הותרה טומאת התהום בתמיד. ולכן נראה כמו שכתב החזו"א שאין לדין טומאת התהום נפק"מ לכהן המקריב תמיד, דדין טומאת התהום אינו אלא להכשיר גברא הזקוק לדין טהרה, ולא להכשיר את העבודה, שהיא אינה תלויה בדיעתו. ולפי זה הנפק"מ היא רק בדיעבד, ובזה בלאו הכי הורצה מדין קרבן ציבור. אך לפי זה יקשה מה הנפק"מ בבעיא דטומאת התהום בתמיד.

[ד"ה ולעני"ד] ונראה שיש חילוק בין טומאה בציבור לטומאת התהום. דבטומאה בציבור, מכל מקום טמא מקרי אלא שהותר לעשות בטומאה, אך טומאת התהום דינה כטהרה גמורה מדאורייתא עד שעת ידיעת הטומאה. וכן מבואר להדיא בירושלמי שכאשר רוב ציבור עושים פסח בטומאת ציבור, הפסח גם נאכל, אך אם עושים אותו בטומאת התהום שהתגלתה רק אחרי הזריקה, הפסח אינו נאכל, דחשיב כנזרק בטהרה גמורה ונטמאו אחרי כן, שבזה הדין הוא שאינו נאכל.

[ד"ה ומעתה] ומעתה שיש לומר שזו גם המשמעות של הבעיא דטומאת התהום בתמיד. ובתמיד, הנפק"מ בין טומאה בהיתר לבין טהרה היא לרב חסדא שאמר תמיד תחילתו דוחה את הטומאה ולא סופו, ופרש"י שסופו היינו הקטר חלבים ואימורין. ובתוס' ישנים פירשו שדווקא כשנזרק הדם בטהרה אין האימורים קרבים בטומאה. ולזה יש נפק"מ בין טומאה בציבור לטומאת התהום.

[ד"ה ואם] ואם כנים הדברים, מיושבת השמטת הרמב"ם, דהוא פסק כרבה ולא כרב חסדא, דהיינו שתמיד בין תחילתו ובין סופו דוחים את הטומאה. ומה שלא הביא את דין הירושלמי, ייתכן שהוא משום שבירושלמי הדין לא נפשט. [ד"ה ובחזו"א] ובחזו"א מבאר שהרמב"ם לא השמיט את הבעיא דטומאת התהום בתמיד, אלא כללה במה \*שכתב בפ"ד מהל' ביאת המקדש ה"ו, וסבר שהוא הדין בקרבן יחיד, עיין שם דברים עמוקים מאוד.

## הערות

### טומאה הותרה או דחוייה בקרבן ציבור כשרוב הכהנים טהורים ובכל זאת נעשה בטומאה

**והוא.** (א) לא ברור לי מדוע הוא דין חדש. ואנא עבדא לפום ריהטא כך הבנתי. שלא הותרה או דחוייה הטומאה אלא במקרה של רוב ציבור, הא לאו הכי, קם דינא דכהן שעבד בטומאה עבודתו פסולה, וכפי שכתב גם הרמב"ם (הל' ביאת המקדש ד, א): 'טמא שעבד במקדש חילל עבודתו', ולא נראה כלל שהדברים מוגבלים דווקא לקרבנות שאין קבוע להם זמן.

(ב) וכן כתב בפשטות בהערות הגריש"א (פסחים פא, א ד"ה רש"י):  
רש"י ד"ה בתמיד כל השנה אליבא דמאן דאמר טומאה דחוייה היא בציבור.  
ובאמת היה אפ"ל בגוונא דהיו כל כלל ישראל טהורים ורק הכהן טמא, דבכהאי  
גוונא לא שייך הותרה ודחוייה, ולזה איבעי אי מהני ריצוי הציץ.

(ג) ושם הוסיף וכתב:  
ואולם רש"י נקט הכי, כיון דבהמשך הגמרא משמע דאיירי בטומאה דדחי,  
והיינו ברוב טמאים בקרבן ציבור.

ונראה שכוונתו לאמור בהמשך הסוגיה:  
אמר רבה: קל וחומר, ומה במקום שלא הותרה לו טומאה ידועה – הותרה לו  
טומאת התהום, מקום שהותרה לו טומאה ידועה – אינו דין שהותרה לו טומאת  
התהום?

(ד) אך לכאורה אין בזה מנוח, דהא גופא קשיא, מדוע הגמרא העמידה את  
דין טומאת התהום בתמיד דווקא בכהאי גוונא 'שהותרה לו טומאה ידועה',  
וכדמסבר הגריש"א 'והיינו ברוב טמאים בקרבן ציבור'. וצ"ע.

#### **דברי הרמב"ם בעניין טומאת התהום בקרבנות שאינם פסח ונזיר**

**שכתב.** בשו"ת עמק הלכה (א, מד) התקשה בזה:  
ודברי הרמב"ם פ"ד מהלכות ביאת המקדש ה"ו שנראה דטומאת התהום  
הותרה בכל הקרבנות אפילו בקרבן יחיד, תמוהים מאד מש"ס ערוך הנ"ל,  
דמאי קא בעי ר"י בתמיד אם בכל הקרבנות הותרה אפילו בקרבן יחיד מכ"ש  
דבתמיד ג"כ הותרה ומדוע יגרע תמיד מקרבן יחיד, ועיין שירי קרבן על  
הירושלמי פסחים פרק הנ"ל שהתפלג על הרמב"ם בזה, ועיין בכ"מ שכתב דגם  
להרמב"ם ל"ה רק דחוייה בקרבן יחיד עיין שם.

## סימן ס – בענין שבירת עצם בפסח

### סיכום

[ד"ה כתב] כתב הרמב"ם בהל' פסולי המוקדשין: כל עצמות הקודש שאין בהן מוח אינן טעונות שריפה, חוץ מעצמות הפסח. ובהל' קרבן פסח ביאר את הטעם לכך, דגם אחרי זמן אכילת הפסח קיים איסור לשבור בו עצם, ולכן שורפים את העצמות כדי שלא יבואו לידי תקלה. וכבר השיגו הראב"ד, שאין דבריו תואמים לאמור בגמרא שהשריפה היא רק בעצמות שמצאן חלוצות, דשמה שימשו נותר.

[ד"ה והנה] והמשנה למלך תמה, באילו עצמות מדבר הרמב"ם. אם בשיש בהן מוח, טעונות שריפה משום המוח, דאי אפשר לשוברן ולהוציאו והוה ליה נותר. ואם בשאין בהן מוח, אין בהן גם איסור שבירת עצם, כמבואר ברמב"ם שאין חייבים עליהן ומהסוגיה נראה שגם איסור דרבנן אין. והאור שמח הסביר שמדובר בעצם שאין בה מוח, אלא שהיה עליה כזית בשר, וקיי"ל בנוגע לקרבן שהיה כשר ונפסל, שסגי בכך שהייתה לו שעת הכושר וכבר יש בו משום שבירת עצם. ומה שכתב הרמב"ם שעצמות שאין בהן בשר אין איסור לשוברן, הוא רק בעצמות שמעולם לא היה בהן לא מוח ולא כזית בשר מבחוץ. זה תורף דברי האור שמח.

[ד"ה ולכאוי] ולכאורה תמוה, היכי משכחת ליה עצמות שמעולם לא היה עליהן כזית בשר. ובגמרא בחולין משמע שהעצם היחידה שזה מתקיים בה היא ארכובה, ובה יש הרבה מוח. ואולי מכל מקום יש עוד עצמות קטנות שאין עליהן בשר. ועוד אפשר שבעיני שעת הכושר בשעת זריקה, ולא שהסירו מהעצם את הבשר בין שחיטה לזריקה, אך סתימת לשון הרמב"ם לא משמע כן. וצ"ע.

[ד"ה ומאי] אמנם קשה טובא לפירוש הרמב"ם שמפני התקלה היינו תקלת שבירת עצם. דבגמרא הקשו על רב מרי שאמר שעצמות ששימשו נותר מטמאות את הידיים, מכך שכל עצמות הקדשים אינן טעונות שריפה מלבד פסח, והבינו דהיינו עצמות שיש בהן מוח ובגלל זה שורפים אותן. ואי סלקא דעתך שימוש נותר מילתא היא, עצמות קדשים נמי. ותירצו שמדובר בשמצא את העצמות חלוצות. והרי להרמב"ם זה מתפרש כפשוטו, בלי קשר לנותר, וזה דין רק בפסח משום החשש לשבירת עצם.

[ד"ה ולעני"ד] וייתכן שהדבר תלוי במחלוקת אביי ורבא מדוע אין נמנים על מוח שבעצמות, אף שאפשר להוציאו על ידי גחלים: לאביי משום פקע ולרבא משום הפסד קדשים. ופרש"י שפקע היינו חשש לשבירת עצם במקום אחר בעצם. ומשמע שרבא לא חושש לכך. ולפי זה, ברור שלאביי אי אפשר לומר שעצמות נשרפות מחשש שיבואו לשוברן, דבשריפה עצמה קיים חשש כזה. אך לרבא דלא חושש לפריעה, שפיר יש לפרש את הברייתא כפשוטה, ששורפים מחשש לשבירת עצם, ובשריפה עצמה לא קיים חשש כזה. והרמב"ם פירש את הברייתא לפי ההכרעה כרבא שהלכה כמותו מאביי. ומכל מקום יש בזה דוחק, דלפי זה יוצא שרב נחמן בר יצחק וגם רב זביד שפירשו את דין העצמות הנ"ל אתו כאביי, ושלושתם הוו רבים ביחס לרבא.

[ד"ה ובאמת] ובאמת מוכרח שהרמב"ם פוסק כרבא ולא כאביי, דלכאורה יש קושי גדול בדברי אביי: הרי גם אם לא נוציא את המוח, בסופו של דבר העצם תישרף, וכאמור קיים שם אותו חשש לשבירת עצם. אך אין זה קשה, דאביי בדבריו מפרש את דברי רבי, ורבי עצמו סבור שהייתה לו שעת הכושר ונפסל אין בו משום שבירת עצם.

[ד"ה אבל] אבל הרמב"ם פסק שאין נמנים על מוח שבקולית, ושהייתה לו שעת הכושר ונפסל יש בו משום שבירת עצם, וששורפים את העצמות בסוף. ובעל כרחנו הסיבה לכך שאין נמנים על מוח שבקולית אינה מטעמא דאביי אלא מטעמא דרבא של הפסד קדשים בידיים, דלזה מהני שפיר הנחה עד זמן שריפתו, שאז כבר אין איסור להפסיד קדשים אלא להיפך מצווה לשרוף נותר. ומוכרח שהרמב"ם פוסק כרבא, וכמו שנתבאר (אך אפשר דבמדורה גדולה כשכל העצם בתוך האש אין חשש לפקיעה, ובשונה מהנחת גחל להוצאת המוח).

## סימן סא – בענין גגין ועליות לא נתקדשו

### סיכום

[ד"ה פסחים] בגמרא אמר רב גגין ועליות לא נתקדשו, ופרש"י בין גגי ירושלים לקדושת ירושלים, בין גגי לשכות העזרה לקדושת עזרה. וזה מתבאר להדיא מכך שהגמרא הקשתה על רב מאכילת פסחים על הגגות, ותירצה שרק אמרו הלל על הגגות, וכן הקשו מגגות העזרה ותירצו. הרי שדברי רב אמורים

תקנד

בין על העזרה ובין על ירושלים. ובאור שמח הביא קושיית העולם מדתנן ששורפים נותר על גגותיהן, והרי מבואר בגמרא שצריך לשרוף נותר במקום אכילתו, לרש"י מדאורייתא ולתוס' מדרבנן גזירה אטו קדשי קדשים. ומכוח זה העלה האור שמח בדעת הרמב"ם שבאמת גגין ועליות נתקדשו בקדושת ירושלים, \*ונדחק בביאור הקושיה מפסח. ועכ"פ, ברש"י ובר"ח מבואר שאין חילוק בין ירושלים לעזרה.

[ד"ה ונראה] והנה, הצל"ח חידש דנהי דגגין ועליות לא נתקדשו בעצמותם, מכל מקום נתקדשו ממילא מחמת שהם פתוחים לקודש, וכלשכות הפתוחות לקודש. וביאר לפי זה את דברי הרמב"ם, יעוין שם. ובמנ"ח הקשה עליו, שהרי בסוגיין מדובר גם לעניין טומאה, שבזה לא נתקדשו הלשכות. ועוד השיג על מה שכתב הצל"ח שהחלונות ועובי החומה פתוחים לקודש, שהרי הם פתוחים גם לחול ולא רק לקודש. ועכ"פ בגגות ירושלים שפתוחים מכל צדדיהם לאוויר ירושלים ולעניין אכילת קדשים קלים, יציבא מילתא כדברי הצל"ח. ואין לומר שהגגות פתוחים גם כלפי מעלה לאוויר הרקיע שהוא חול, דהא על אוויר זה עצמו אנחנו דנים לדונו כקודש מכוח היותו פתוח לאוויר ירושלים. [ד"ה והא] ולפי זה יש \*להעמיד את האמור בגמרא ש'גגין הללו אין אוכלים שם קדשי קדשים', דווקא בשפתוחים גם לחול.

[ד"ה אלא] אלא שהמנ"ח השיג עוד וטען שכל דין פתוחות לקודש לא נאמר אלא בעזרה ולא בירושלים, כמבואר במשנה במעשר שני בנוגע לבתי בד שחלקם בפנים וחלקם בחוץ, שאין זה משנה להיכן הם פתוחין, ובכל אופן מכנגד החומה ולפנים כלפנים, מכנגד החומה ולחוץ כלחוץ. והרמב"ם פסק על פי הירושלמי לחומרא שאין אוכלים שם מעשר שני (והיינו כדין חוץ לירושלים), אך גם אין פודים שם מעשר שני (והיינו כדין מעשר שני בתוך ירושלים שאינו נפדה). וכתב התו"ט שדווקא בעזרה קיימת דרשה המרבה את הפתוח לתוכה ולא בירושלים.

[ד"ה אכן] \*אכן בטעמא דאין בירושלים דין פתוחות לקודש קודש, נראה שזה משום שקדשים קלים נאכלים 'במקום טהור', דהיינו טהור מטומאת מצורע. ומכיוון שכאמור, דין הפתוחות לקודש הוא רק לאכילה ולא לטומאה, לכן לא מתקיימת בזה מציאות של 'מקום טהור מטומאת מצורע', ואין לאכול שם מעשר שני וקדשים קלים. [ד"ה ולפי"ז] ואף שבמעשר שני לא נאמר 'מקום טהור', התורה כללתו עם קדשים קלים ויש לומר שדין אחד להם.

ולפי זה תתיישב קושיית האור שמח משריפת נותר על הגגות. דבאמת הגגות \*התקדשו בקדושת ירושלים, ורק לאכול בהם אי אפשר, משום דפתוחות לקודש לא מהני לשלח משם מצורעים. ונכון לפלפולא, אף שיש להשיב הרבה ולפלפל. ויעוין עוד בעניינים אלו בספר עבודת לוי.

## הערות:

### הדחקים בהבנת האור שמח בגמרא בפסחים

ונדחק. בנוגע לשיטת האור שמח בסוגיין, יעוין בהערות לסימן הבא.

### קושי בהעמדת דברי הגמרא בגגות שפתוחים אל מחוץ לירושלים

**להעמיד.** לכאורה יש בהעמדה זו קושי גדול: (א) פשטות הגמרא לא משמע כן. (ב) הציור של גג בירושלים שפתוח אל מחוץ לירושלים הוא לכאורה רחוק מאוד. הרי ירושלים מוקפת חומה, וממילא כל בית שאינו צמוד לחומה הוא פתוח לחלל ירושלים. ואם כן, צריך להעמיד דווקא באופן דביתו בקיר החומה ובחומה הוא יושב, באופן שגג הבית שווה בגובהו לפסגת החומה, ובכך הוא פתוח לשטח שמחוץ לחומה. וזה לכאורה ציור רחוק.

### חילוק בין העזרה לירושלים לעניין דין מקומות חיצוניים הפתוחים אליהן

**אכן.** (א) לעיל מינה, כשהציג רבינו את דברי התו"ט, הוא ציין לדרשת הגמרא (זבחים נו, א):

9. בסוגיה זו עסקתי במאמרי: אכילת קרבן פסח על גגות בתי ירושלים ובבתי קומות, האוצר יד (ניסן תשע"ח) עמ' קה-קלג. חלק מההערות של הסימן הנוכחי והסימן הבא הועתקו משם ונערכו לצורך התאמתן למסגרת הנוכחית (המאמר כולו, וכן שני מאמרים נוספים שכתבתי בסוגיה זו, לא הוכנסו לספר זה, משום שהספר התארך, וכן משום שלסוגיית גגין ועליות יש השלכות רבות, ואכילת קרבן פסח היא רק אחת מהן).

תניא: לשכות בנויות בחול ופתוחות לקדש, מנין שהכהנים נכנסין לשם ואוכלים שם קדשי קדשים ושירי מנחה? תלמוד לומר: 'בחצר אהל מועד יאכלוהו', התורה ריבתה חצירות הרבה אצל אכילה אחת.

וקצת צ"ע שציינה כחלק מדברי התו"ט, שהרי התו"ט עצמו לא הזכירה כלל, ורק כתב:

וצריך לחלק בין ירושלים למקדש. ולומר דכשקדשו מתחלה ירושלים כך קדשו וכשקדשו המקדש כך קדשו.

(ב) ומכל מקום, לעיקר דמילתא יוצא שקיימת דרשה מיוחדת דווקא לרבות חצרות הרבה, ולא קיימת דרשה לרבות לשכות שמחוץ לירושלים ופתחיהם לתוכה. ולכאורה די בזה כדי לקבוע שדין קדושת הלשכות לא נאמר אלא בעזרה ולא בירושלים, וכבר אין צורך בנתינת טעם דמקום טהור מטומאת מצורע, דגם אלמלא טעם זה, אין לנו בו אלא חידושו. וכדפרש"י (זבחים שם): 'חצרות הרבה – במקום קדוש בחצר אהל מועד'.<sup>10</sup> וריבוי זה אינו שייך כלל לירושלים, הן משום שהוא לא נאמר עליה, הן משום ש'חצרות הרבה' ישן בתוך ירושלים עצמה, ואין בריבויין כדי להכליל מבנים הפתוחים לירושלים בכלל ירושלים. וכעין זה כתב באבני נזר (יו"ד תנ, ז) בנוגע למקום הפתוח להר הבית, וכעין זה כתב בשו"ת מהרי"ט (ב, יו"ד ד"ה והיה אפשר) בנוגע למקום הפתוח לבית כנסת ולבית מדרש, ודון מינה ומינה ואוקי באתרין. ויעוין בלשון רבינו בסוף הסימן: 'ונכון לפלפולא אף על פי שיש להשיב הרבה ולפלפל'.

#### **דוחק בהבנה שגגין ועליות התקדשו והאיסור לאכול בהם נובע מסיבה אחרת**

**התקדשו.** מלבד האמור לעיל, לכאורה ההבנה שהגגות התקדשו אינה מרווחת בלשון הגמרא: 'גגין ועליות לא נתקדשו'. דיוצא שהם דווקא כן התקדשו, ורק חסר בהם דינא דמקום טהור מטומאת מצורע.

---

10. ובתורה תמימה (ויקרא ו, ט הערה ט) כתב בביאור הדרשה דחצרות הרבה: 'יתכן דמדייק כפל לשון במקום קדוש בחצר אהל מועד, דהא חצר אהל מועד הוא מקום קדוש, ולכאורה לא היה לו לכתוב זאת בלשון 'יתכן' וכדבר הנכתב מדעתו, דהם הם דברי רש"י.

## סימן סב – עוד בענין גגין ועליות

### סיכום

[ד"ה בתשובת] נאמר בגמרא: גגין ועליות הללו, אין שוחטים שם קדשי קדשים ואין אוכלים שם קדשים קלים. על כך הקשה השואל בשו"ת הרשב"א, אפילו למ"ד גגין ועליות לא נתקדשו, מי גרעי משאר העיר שנאכלים שם קדשים קלים. והרשב"א הסכים לדברי השואל, ותיקן את הגרסה, שאין שוחטים שם קדשים קלים ואין אוכלים שם קדשי קדשים, אך קדשים קלים אכן נאכלים שם. \*ובאור שמח תמה, דאי באת לדון מצד ירושלים, הלא גגי ירושלים לא נתקדשו כמבואר בגמרא.

[ד"ה ולכאורה] \*והנה, בשילה היו אוכלים קדשים קלים בכל הרואה, ולאור זאת ניתן להבין שכך היה הדין גם בירושלים אלמלא חומתה וקידושה. וחומת ירושלים הגדירה את מה שבתוכה כמחנה ישראל ואת מה שמחוץ לה כמחוץ למחנה ישראל, ואף אם רואים ממנו את ירושלים, דמה שמחוץ לירושלים אינו בכלל המקום אשר יבחר ה'. ולפי זה היה אפשר באופן עקרוני לאכול קדשים קלים בגגות ירושלים, שהרי החומה לא מיעטה אותם, ונשאר בהם דינא דכל הרואה. אלא שהם התמעטו על ידי המחיצות שמתחתיהם. וברור שהמיעוט אינו מעצם זה שלא רואים מהם את המקדש, דאי משום הא אין צורך בלימוד מיוחד, וזה נובע מעצם גדרי דין הרואה, דמקום שאינו רואה אינו בכלל הרואה. ולכן בהכרח שהמיעוט הוא בגלל המחיצות שמתחתיהן. ומעתה יש לומר שמיעוט זה קיים דווקא בגגות ירושלים, שבהם המחיצה התחתונה של אותם גגות מפסקת והוה ליה חילוק רשות בינם לבין המקדש, ואין זה בכלל דינא דכל הרואה. אך לא בגגות העזרה, שבהם אין שום מחיצה המפסקת, \*מלבד בנייני בית המקדש, ולכן פשיטא דגגות העזרה לא גרוע משאר ירושלים. \*ומכל מקום נראה רחוק שהרשב"א יתכוון לדין הרואה כשלא הזכירו כלל, וגם אין זה ברור שמחיצה המפסקת אף שעדיין רואה אינה בכלל כל הרואה. וצ"ע בזה.

[ד"ה ונראה] \*ונראה בכוונת הרשב"א, שכשם שאוויר העזרה כעזרה – וכדכתבו תוס' שאם לא כן כל דם שאינו על רצפת העזרה ייפסל ביוצא – כך אוויר ירושלים כירושלים, ורק גגין ועליות אינם בכלל ירושלים. אבל גגין ועליות שבעזרה, פשיטא שהם בכלל ירושלים, שהרי אין שם חילוק רשות מחוץ לבנייני העזרה, וכמו שירושלים נתקדשה משום שהיא סביבות המקדש, כך גגין

ועליות שבעזרה נתקדשו משום שהם סביבות המקדש, ובשונה מגגין ועליות שבירושלים שרשותם מחולקת מלבד בנייני בית המקדש.

## הערות

### שיטת האור שמח בביאור דברי הרשב"א

**ובאור.** האור שמח כתב שתי דרכים בביאור דברי הרשב"א, ולכאורה בשתייהן יש קשיים.

(א) בדרכו הראשונה, כתב לחלק בין קדשים קלים דעלמא ובין פסח. דבשעת היתר הבמות הותר להביא קדשים קלים בכל במה שהיא, מלבד פסח, שאינו בא אלא בבמות ציבור. ולפי זה ניתן לחלק ביניהם גם לגבי קדושת הגג. דבזמן היתר הבמות אפשר לעשות במה על גג, כמבואר בתוספתא (זבחים יג, טו) ובירושלמי (מגילה א, יא), וניתן להבין שבשעת איסור הבמות נאסרו כל הבמות שמחוץ לירושלים, אך בחצרות בית ה' בתוככי ירושלים לא חל שינוי, והגג עודנו ראוי וקדוש. לעומת זאת, פסח 'דגם בעת היתר הבמות לא היה ראוי להיאכל בכל ערי ישראל, רק במקום הקרוב לבמת צבור, לכן יתכן כי נתקדשה כל ירושלים לא נתקדשו גגין ועליות, ותו אינו נאכל פסח בגג ועליה'.

(ב) ואולם, האור שמח כבר עמד בעצמו על הדוחק שבקישור בין אפשרות ההקרבה בבמת יחיד בשעת היתר הבמות ובין קדושת הגג לאכילה עליו בזמן איסור הבמות, וכתב בקצרה: 'אמנם תמיה לחדש דבר כזה'. ובאמת נראה ברור שאיסור ההקרבה בבמות מאז שנבנה המקדש חל גם בירושלים, ולא רק בבמות שמחוצה לה. ומכיוון שכך, לכאורה אין ללמוד מדיני הבמות דבר וחצי דבר לזמן איסור הבמות. ועוד הוסיף האור שמח שמדברי הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות י, ה) נראה שאין חילוק לעניין זה בין פסח לשאר קדשים קלים. ואמנם הדברים אינם מחייבים את הרשב"א, אך האור שמח דן שם בדברי הרמב"ם והרשב"א בחדא מחתא.

(ג) ולכן המשיך האור שמח והעלה דרך נוספת ליישב את דברי הרשב"א :  
יתכן דבאמת אויר עזרה כעזרה, יעוין (פ"ה) [פ"א] משגגות במשנה למלך, אורך  
בזה. רק בעזרה והיכל, שמצוה לבנות בית, והכל בכתב מיד ד' השכיל, ואסור  
להוסיף על הבנין בלא קידוש – נתקדש רק העזרה ואויר שבתוכה, וגגה לא  
נתקדש. אבל ירושלים, אטו לא נתקדש אוירה? וכלום יש שיעור לגובה הבתים?  
ואם יגביהו הבתים עד רום רקיע, מי לא קדוש כל האויר שבתוך הבית? מה  
מקום יש לומר דגג לא נתקדש? וכן עליה, הא מאויר ירושלים הוא, וכלום צריך  
לאכילת קדשים קלים בית? אטו בשוק מי לא מצי לאכול? ואיך שייך לאמר  
דהאויר של הגג לא נתקדש, ולאמור דרק האויר שבתוך הבית קדשו? זה מפליא  
המעייין.

בהסבר זה, תלה האור שמח את קדושת הגגין והעליות בכך שיש פרטים  
מדויקים לבניין המקדש, ופרטים אלה הם שמגדירים גם את הקדושה. ולכן  
בירושלים, שאין לגביה מגבלות על אופן הבניין, גם הגגין והעליות קדושים.  
נראה שסברת האור שמח היא שבפשטות אין לחלק בין קרקע ובין בתים  
ועליות, ולכן כאשר מצינו שגגין ועליות לא נתקדשו, יש לראות זאת כחלק  
מהמכלול של פרטי בניין המקדש. ומכיוון שפרטים אלו לא נאמרו בירושלים  
בכללותה, גם אי-קדושת הגגין והעליות לא נאמרה בה. וכך הסביר האור שמח  
את דברי הרשב"א.

(ד) ובנוגע לגמרא בפסחים שממנה קשה על הרשב"א, כתב האור שמח :  
וצריך לדחוק בשמועה דהכי מקשה, דדא פשיטא דגם פסח נאכל בלא בית כלל,  
רק בכל זאת דרשו בית על חבורה קאי, ודרשו (פסחים פ"ה ע"ב עיין רש"י שם)  
חוצה תן חוצה, ופירש רבינו<sup>11</sup> ששתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד צריכה  
כל חבורה לעשות היקף, והוי כל חבורה בבית אחד. אם תאמר דבעזרה וכיו"ב  
אין גג בכלל בית, אם כן גבי פסח שהיו חבורות הרבה אוכלות פסחים בגג אחד,  
אשר מפני זה אמרו הלילא פקע איגרא, שהרבה פסחים היו אוכלים חבורות  
הרבה בגג אחד – אם כן אין מתקיים בבית אחד יאכל בחבורה חדא, שגג ועליה  
אינו בית, והוי רק כמו אויר, ותו הוי כשתי חבורות אוכלין כאחד, דההיקף אינו

---

11. רמב"ם (הלי קרבן פסח ט, ג).

מועיל להקרא שיהיה הפסח נאכל בבית אחד, אם לא שאוכלים בבית אז מועיל ההיקף, שחוץ להיקף הוי חוץ לבית אבל הפסח נאכל גם בגג ועליה, רק שאינם אוכלים שם חבורות הרבה. ודוק.

מבואר בדבריו שהגמרא לא התכוונה לפסול את עצם האפשרות לאכול פסח על הגג, אלא דווקא את האפשרות לאוכלו בשתי חבורות זו לצד זו. דבזה צריך לעשות היקף לכל חבורה, והגמרא הבינה שאם גגי העזרה לא נתקדשו, אזי ההיקף שיתבצע בגגי ירושלים לא יועיל להבדיל בין החבורות, ואף שגגי ירושלים כן התקדשו. ומה שאמרה הגמרא שגגין ועליות לא נתקדשו לא קאי על אותם גגין שעליהם אוכלים את הפסח, אלא על גגות העזרה, שמהם יש ללמוד שהמחיצה לא מועילה.

(ה) אולם האור שמח כבר הרגיש בדוחק שבהסבר זה. ובאמת נראה שיש בהסבר זה קשיים גדולים מאוד: ראשית, לכאורה קשה מאוד להעמיס בגמרא שהגגות אינם גגות ירושלים אלא גגות העזרה. שנית, קשה להבין את הזיקה בין קדושת גגות העזרה ובין תועלת המחיצה על גגות ירושלים. ולכאורה אלו שני נידונים שונים לחלוטין שתלויים בהגדרות שונות לחלוטין – שאלת קדושת הגגות תלויה בכוננתם או בסמכותם של המקדשים, ואילו שאלת תועלת המחיצה תלויה בשאלה אם מתקיים 'בבית אחד יאכל'. שלישית, לא מובן מדוע היקף בתוך בית מועיל להפריד בין החבורות ואילו היקף ללא בית אינו מועיל. ואדרבה, לכאורה איפכא מסתברא, שאם שתי החבורות נמצאות באותו בית, הבית יועיל לאחד אותן למרות ההיקף המפריד ביניהן, ודווקא אם הן נמצאות תחת כיפת השמים יש יותר משקל יחסי להיקף, והוא המגדיר הבלעדי של התחום של כל אחד מהחבורות.<sup>12</sup> רביעית, בגמרא לא נאמר שמדובר בשתי חבורות סמוכות החולקות גג משותף. והרי לפי האור שמח זהו לוז הסוגיה, ולכאורה העיקר חסר מן הספר.

---

12. ומבואר בדברי רבי אברהם בן הרמב"ם (ברכת אברהם, ח) שההיקף שהצריך אביו אינו מכל הכיוונים, אלא רק בקו הגבול שבין שתי החבורות.

(ו) מדברי האור שמח נראה שדייק זאת ממה שאמרו שההלל פוקע את הגג, שדבר זה מתקיים דווקא כשאנשים רבים מהללים יחד. אך לכאורה דיוק זה אינו מוכרח כלל, שהרי חבורה אחת יכולה לכלול עשרות רבות של סועדים, ובתיאור דן מבואר מיניה וביה שמדובר בחבורות גדולות, וכדברי רש"י (פסחים פה, ב ד"ה כזיתא): 'כזיתא פסחא – חבורות גדולות היו נמנין, עד שלא היה הפסח מגיע לכל אחד כי אם כזית מן הפסח'. ועוד כתב רש"י (שם ד"ה והלילא) שהגג פוקע 'לקול המולת ההמון מההלל', ונראה שההמון אינו מסתכם ביושבי גג אחד מסוים, אלא הכוונה לכל המון ישראל למאיש ועד אישה. וכן נראה גם מהמדרשים (שיר השירים רבה ב, ז; <sup>13</sup> ספרי דאגדתא על מגילת אסתר ו, א<sup>14</sup>). והשתא דאתינן להכי, אין שום ראייה שמדובר על שתי חבורות סמוכות שחלקו גג משותף. וצ"ע.

#### העמדת דברי הרשב"א רק בגגין שבעזרה

והנה. רוב האחרונים (האור שמח הל' בית הבחירה ו, ז; הרב מנחם זמבה הי"ד בתשובה שנדפסה בשו"ת זרע אברהם (לופטביר) ח, כ; עבודת לוי (רודרמן) סי' א; ועוד) הבינו שכוונת הרשב"א להתיר אכילה בגגות ירושלים בעלמא, ולפי זה התקשו בצדק מהמימרה דגגין ועליות לא נתקדשו, ויישבו בזה איש איש לפי דרכו, והארכתני בדבריהם במאמרי הנ"ל (עמ' תקנח הערה 9), ומה שדנתי בדברי האור שמח נדפס גם כאן.

ולעומת זאת, בדברי רבינו מבואר שהבין שהרשב"א לא בא אלא להכשיר את גגות העזרה, ולפי זה מעיקרא אין סתירה בין דבריו ובין המימרה דגגין ועליות, ולא נותר אלא לבאר מה הסברה לחלק, וכפי שרבינו אכן מבאר זאת. וכיחודה ועוד לקרא, הצטרפתי שם להבנת רבינו שכוונת הרשב"א דווקא לגגות שבעזרה

13. 'ר' אליהו פתר קרייה בעולי רגלים – הראיני את מראיך, אלו עולי רגלים. שנאמר: שלש פעמים בשנה יראה וגו', השמיעני את קולך, זה קריאת ההלל בנועם, בשעה שישראל קורין את ההלל קולן עולה למרום. מתלא אמר פסחא בבייתא והלילא מתברא אבריאה. כי קולך ערב, זה השיר. ומראך נאווה, זה הדוכן.

14. 'אותו לילה ליל פסח היה, שעלה סנחריב, והיה רבשקה שם. הלך והציץ על פתח החומה של ירושלים, ושמע אותן קוראין הלל, ואמר לסנחריב: לך וחזור לאחוריך. למה, אלהיה של אומה זו עסוק הוא להיות עושה להם נסים בלילה הזאת'.

ולא לגגות שבירושלים, דלכאורה הדבר מוכרח מכך שרבינו מסכים לשואל, ובדברי השואל מבואר שטענתו אמורה אליבא דמ"ד גגין ועליות לא נתקדשו, ובהכרח אפוא שהדברים אמורים אליבא דמ"ד זה, ולא בניגוד לדעתו, וזה מכריח את ההבנה שהדיון מתייחס דווקא לגגין ועליות שבעזרה.

**ביאור כוונת רבינו באמירה שאין מחיצה המפסקת מלבד בנייני המקדש**  
**מלבד**. נראה שכוונת רבינו לומר שבנייני המקדש הם עצמם חלק מהמקדש, ולא חשובים הפסק כלל. וכעין הכלל דמין במינו אינו חוצץ.

**קשיים באפשרות לבאר את דברי הרשב"א על יסוד דין האכילה בכל הרואה**  
**ומכל**. לכאורה יש להוסיף מספר קשיים מלבד הקשיים שעמד עליהם רבינו: (א) אין הכרח שיהיה הפסק מחיצה לגגות, ובחלק מהגגות העלייה מכיוונים מסוימים היא מתונה, ולפי דרכו של רבינו הייתה הקדושה צריכה לחול בהם. והרי מפשטות לשון הגמרא נראה שהקביעה שגגין ועליות לא נתקדשו אינה תלויה בשיפוע שבו עולים אליהם. ואמנם הצ"ח (פסחים פו, א ד"ה אמר) והשפת אמת (יומא לא, א על תד"ה וכולן) נקטו שגגין ועליות שיש גרם מדרגות המוביל אליהם דווקא התקדשו, וכן צידד קצת בשערי היכל (פסחים, מערכה קכה עמ' תפ) בדעת הירושלמי, אך לכאורה משמעות הגמרא אינה כן. וגם מסתימת הראשונים נראה דלא סבירא להו כחידוש זה (כלשון הצ"ח: 'נלע"ד דבר חדש'). ומלבד זאת, לכאורה קשה מאוד לומר שסתם עלייה היינו שאין מדרגות המובילות אליה. ונראה שהמציאות הרווחת היא שעלייה נבנית לצורך שימוש יום-יומי, וממילא נעשות מדרגות להוביל אליה.

(ב) לכאורה לא ברור מה החילוק בין בנייני ירושלים שחשובים מחיצה לבנייני בית המקדש שאינם חשובים מחיצה. והרי אלה ואלה קדושים בעצמם בקדושה שעליה דנים, ומאי חזית לחלק ביניהם לענין קדושת גגותיהם.

(ג) לכאורה ההבנה הפשוטה היא שדין האכילה בכל הרואה אינו נוהג כלל בירושלים. והדבר אינו רק לחומרא, שהרואה שמחוץ לחומה אינו קדוש, אלא גם לקולא, שבתוך החומה יש קדושה גמורה אף במקום שאינו רואה. ובגמרא (זבחים קיח) הובאו כמה דרשות כמקור לדין האכילה בכל הרואה, ולפי רוב הדרשות מוכח מיניה וביה שמדובר בדין ייחודי לשילה שלא נהג כלל בירושלים, ורק לפי הדרשה הראשונה שם יש מקום עקרוני להבנה שדין האכילה בכל הרואה נוהג בירושלים, לו יצויר שלא היו קשיים נוספים בהבנה זו.

(ד) רבינו מתבסס על הברייתא (זבחים שם, ב): 'תנא: רואה שאמרו – רואה כולו, ולא המפסיק בינו לבינו, ומבין שגג מתמעט מדרשה זו. אולם לשון דומה מופיעה גם בנוגע למי שזכר שעליו לשרוף קרבן פסול (תוספתא פסחים ג, יב: 'אי זה צופה, הרואה ואינו מפסיק'), ובזה ביארו התוס' (פסחים מט, א ד"ה אם) שהכוונה ליכל מקום סביב ירושלים שיכול לראותו משם, ולא לדין של הפסק מחיצה העומד בפני עצמו וחל במקום שיכול לראותו משם. וכן כתבו רש"י (זבחים קיח, ב ד"ה בי), מהר"ם חלאוה (פסחים שם ד"ה וכן), הר"ן (חי' פסחים שם ד"ה אם) והרא"ש (בתוספותיו ברכות מט, ב ד"ה אם). ויעוין עוד בירושלמי (מגילה א, יב) ובשיירי קרבן (שם ד"ה כגון) ובפירוש חברותא (על הבבלי זבחים קיח, ב הערה 192), שגם מהם עולה שמשמעות ההפסק היא חסימת קו הראייה. ונראה דהוא הדין בנידוננו. וכן כתב להדיא החיי אדם (א, נט, יב) שההפסק המוזכר בדין הרואה את שילה הוא הפסק המעכב מלראות, ולא הפסק רשויות בעלמא. ורבינו דן בהבנה זו ודוחה אותה משום שהדבר כבר כלול בדין הרואה, אך לכאורה אם לדין יש תשובה, דהיה מקום לחלק בין מי שאינו יכול כלל לראות ובין מי שמצד מקומו יכול לראות אלא שחפצים שונים מסתירים לו. וכעין מה שמחלקים בין שקיעת השמש באופק הנראה ובין היעלמותה מהעין בעקבות הסתרה על ידי הר או מבנה, שבוודאי אינה נחשבת שקיעה. ויעוין עוד בגמרא (ר"ה ל, א) ובפירוש ר"ח (ד"ה ת"ר). קא משמע לן שבדין האכילה בכל הרואה אין לחלק כן, וכל הסתרה מבטלת את אפשרות האכילה.

## ביאור דברי רבינו בעניין ההבדל בין גגין ועליות שבעזרה לגגין ועליות שבירושלים

**ונראה.** נראה שכוונת רבינו לומר שהמעבר מהעזרה לירושלים מוריד דרגה אחת בקדושה, והמעבר מבית לגגו מוריד דרגה אחת בקדושה. ולכן יש חילוק בין גגות העזרה שבהם חלה רק ירידת דרגה אחת ובין גגות ירושלים שבהם חלו שתי ירידות: האחת במעבר מהעזרה לירושלים, והשנייה המעבר מהבית לגגו. ואף שמשמעות לשון הגמרא היא שגגין ועליות במהותם לא התקדשו כלל, מבאר הקהלות יעקב שאין הכוונה להפקיע לגמרי את קדושת הגגות, אלא להוריד דרגה אחת. ובכל ירושלים מלבד העזרה הדבר אכן מביא לכך שקדושת ירושלים לא חלה בהם, אך בגגות העזרה חלה קדושת ירושלים. ונראים הדברים.

## סימן סג – בענין תמורת הפסח<sup>15</sup>

### 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 (ובתוס' במקום אחר מבואר שיש בזה מחלוקת). ובטעם הדבר כתבו שפסח אינו בא אלא מן החולין. ואף שיש לחלק בין הבאת פסח ממעשר שני ובין תמורה שמיסודה קדושה דווקא בקדושת פסח, התוס' לא חילקו. ונראה שהבינו שקדושת התמורה נמשכת מהקרבת הראשון, ואינה חלה באופן עצמאי על הקרבן השני, ולכן מיקרי שלא בא מן החולין אלא בא מקדושת הקרבן הראשון. \*ואולי סברו התוס' שמשמעות הדין דדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין היא שלא תהיה בו קדושה אחרת מלבד קדושתו, וקדושת תמורה היא קדושה אחרת מקדושת פסח.

15. סימן זה נדפס בשינויים זעירים גם בקהלות יעקב יומא (סי' יג) ותמורה (סי' יד). הסיכום וההערות דלהלן פורסמו לראשונה בתוך בעקבי יעקב על מסכת יומא, האוצר לב (אלול תשע"ט) עמ' רסה-רסח.

[ד"ה וצ"ע] וצ"ע מהאמור בגמרא שאדם מתכפר בוולד חטאת כשנתעברה ואחר כך הקדישה, והרי גם בזה הקדושה נמשכת מהקרבת 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 (וצריך לומר לדבריו שגם כשנתעברה אחרי שהקדיש, הוולד נחשב כחלק ממה שהקדיש מעיקרא).

[ד"ה ב (שם)] ובתוס' ישנים המשיכו והקשו על דבריהם הנ"ל, מהמבואר בגמרא שתמורת פסח שנמצאה קודם שחיתת הפסח לא תקרב שלמים כדן מותר הפסח, לפי שבזמנה ראויה לפסח, ולכן דינה כפסח עצמו שאבד ונמצא קודם שחיתת 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 כדן 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 וכן 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 הי"ד, חותנו של המנחת יצחק בזיווג ראשון, שכתב ליישב שלכאורה היה צריך לחשוש בכל תמורה שמא

תקסו

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 וכע"ז בהל' קרבן פסח א, יט), אך תמורה אינה מצוות היום. ואם כן, קשה להניח שהתמורה נעשתה בשבת.

(ד) ועוד יש להוסיף, שהרב צימטבויס 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 צימטבויס (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. ובפירושים 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 שבהקרבנה. 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) עוד 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 בהקרבנות 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.

מזה הסיק הרי"ד וייס שיש לתא דפיקוח נפש בכל הקרבנות (דקרבנות באים לכפר על הנפש הוי דומיא דפיקוח 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 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 לעיל (עמ' קטז וסביבתו).

(ז) יש להוסיף שלהלכה שבת הותרה אצל עבודת הקרבנות (יומא מו, ב; ואכמ"ל בפרטי הדין) אך רק דחוייה 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 שיקרבנות באים לכפר על הנפש הוי דומיא דפיקוח 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

**ודוקא.** (א) לכאורה, מדברי הרא"ש בתוספותיו (נ, ב ד"ה דוחה) נראה שהסיבה שהתמורה ראויה אינה 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) בצפנת 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 לו, ב ד"ה שמעתין).

(ג) בהר 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.