

קול צבי

ישיבת רבנו יצחק אלחנן

העורכים: הרב גדליה ברגר, הרב דניאל צבי פלדמן

תשנ"ט	חוברת א'	נוא יארק
-------	----------	----------

תוכן הענינים

"מצות ה' ברה מאירת עינים"

דברים אחדים לכבוד האכסניא

1 מו"ר הרב נחום לאם

הלכתא למשיחא

5 מו"ר הרב זבולון חרל"פ

בענין מצה הנאכלת עם הפסח ומצה לדורות

20 מו"ר הרב יהודה דוד בלייך

הערות בסדר עבודת יום הכפורים

28 מו"ר הרב מרדכי וויליג

בענין שינוי בעלים ושינוי קודש

33 מו"ר הרב מיכאל רוזנצווייג

הערות בריש מס' ערכין

47 מו"ר הרב אליהו ברוך שולמן

בגדר שחיטה לאו עבודה היא

60 מו"ר הרב צבי שכטר

68	חינוך כלי שרת מו"ר הרב צבי שכטר
75	בענין חטאת שנכנס דמה לפניו הרב אסף בדנרש
92	בענין מחוסר זמן הרב גדליה ברגר
110	טיב קרבן אשם הרב איתן מאיר
149	בענין מצוות בנין בית המקדש הרב דניאל צבי פלדמן
156	בענין מחשבות הקדשים הרב דניאל צבי פלדמן
179	בענין עבודת כהן שנמצא חלל הרב דניאל צבי פלדמן
192	בסוגיא דשלא במקומו כמקומו הרב חיים לייב פעקער
201	בענין קרבן אשם הרב מלך שלום רוזנר
222	בענין דיחוי בקדשים ובחילוק בין דיחוי מעיקרא לנראה ונדחה הרב צבי דוד רם

**ישיבת רבנו יצחק אלחנן
הכולל העליון על שם בילה וצבי וקסנר**

הנהלת הישיבה
וראש הכולל וחבריו

מקדישים את הכרך הראשון הזה של

קול צבי

בכבוד רב

בהערצה עמוקה

ובתודה נצחית

לזכרו של

ר' צבי בן יצחק קבקוב ע"ה

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

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

ארבעים וחמש שנה לאחר פטירתו, גברת בילה וקסנר ונכדתו של מר קבקוב, לאה מאריאשע (סוזן) וקסנר, יזמו ועיצבו תכנית מיוחדת במינה בהשכלה היהודית הגבוהה, הכולל העליון ותכנית ההסמכה למתקדמים, בישיבתנו. הכולל והתכנית למתקדמים מכשירים רבנים לתפקידיהם כמנהיגי קהילות, וקהל ישראל ככלל, בהדגשה גם על תלמוד תורה מסורתית וגם על המיומנות הבין-אישית החיונית להחדרה יעילה של ערכים יהודיים - מאמץ המהווה המשך טבעי של חיי הערשל קבקוב. כמצבה

The Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary
and
the Rosh Kollel and Fellows of the
Bella and Harry Wexner
Kollel Elyon and Semikhah Honors Program

dedicate this inaugural volume of

Kol Zvi

with deep respect
profound admiration
and everlasting gratitude

to the memory of

Herschel Cabakoff

ר' צבי בן יצחק ע"ה

Herschel Cabakoff exemplified the American Jewish immigrant faithful to his people's tradition. He and his wife Lena ע"ה braved the hardships of economic survival to maintain a religious home, a home characterized by an atmosphere of sanctity and transcendent purpose. Regular Torah study and synagogue involvement brought God, the welfare of Jews, and the welfare of Judaism to the locus of his and his children's lives. The doors of his home were always open to Jews whose travels brought them to Columbus, Ohio, and who would benefit from a welcoming place to stay where their needs for religious observance would be met. It was this example of *haknusat orchim* which Bella Wexner, as one of his five children, witnessed while growing up, and which has guided and influenced her throughout her life. When Mr. Cabakoff passed away on October 27, 1954, ל' תשרי, a family lived on, imbued with his spirit of devotion. His sacrifices had borne fruit.

Forty-five years later, Mrs. Bella Wexner and Mr. Cabakoff's granddaughter, Ms. Susan Wexner, have initiated and designed a seminal program in higher Jewish education, the Bella and Harry Wexner Kollel Elyon and Semikhah Honors Program, at our yeshiva. The Kollel and Honors Program prepare rabbis for their roles as leaders of communities and of the Jewish people at large, emphasizing both traditional learning and interpersonal skills essential for effective dissemination of Jewish ideals - an effort which constitutes a natural continuation of the life of Herschel Cabakoff. In tribute to his memory, his name, Zvi, graces this journal of advanced Torah studies.

מו"ר הרב נחום לאם
ראש הישיבה ונשיאה

"מצות ה' ברה מאירת עינים" **דברים אחדים לכבוד האכסניא**

לכאורה פלא הוא שהוחלט לחנך את הכולל-עליון החדש של ישיבתנו בלימוד מסכת בסדר קדשים. אכן, נודע הדבר, שהגה"צ החפץ חיים זצ"ל האריך לשבח לימוד סדר זה כביטוי לנכונותנו לקבל פני משיח צדקנו בכל עת שיבוא. גם גדולי חכמינו בדורות האחרונים צידדו בלימוד זה בכדי שלא להזניח שום מקצוע בתורה, ולהורות שכל התורה כולה היא חטיבה אחת ואם חלילה חסר ממנה אבר אחד הרי זה פוגם בתורת ה' תמימה.

אולם דורנו-אנו חי בתנאים מסוכנים ביותר. עם ישראל מפוזר ומפורד בינו לבין עצמו, ולרוב-רובו כמעט אין לו חלק ונחלה בתורת ישראל. רוח קנאה וגם שנאה גלויה עוברת במחנה שומרי המצוה ולומדי התורה. בעיות חמורות שלא שערום אבותינו פוקדות אותנו בלי הרף. בתנאים כאלה, כאשר מכל צד ופינה נשמעות הדרישות להוראות מעשיות, להלכות ברורות לדרך אשר נלכה בה, מה לנו ולמסכת זבחים? בתקופת האמוראים כבר שמענו שסדר קדשים נחשב כ"הלכתא למשיחא", והלומדו הוא בחינת "דרוש וקבל שכר" (סנהדרין נ"א ע"ב). אבל, האם על מנת לקבל פרס אנו עמלים בתורה?

גם בתקופה מאוחרת בתולדותנו נשמעו דעות שפקפקו בערך לימוד קדשים בהשוואה לסדרים אחרים. התשב"ץ (ח"א סי' ל"ג, ד"ה נראה לי) כתב, שחכם שראוי למנותו פרנס על הציבור צריך לקיים כמה תנאים, ואחד מהם "שלמד כל התלמוד בעיניו הנוהגים לאפוקי הלכתא למשיחא לפי שלא מצאו כל אנשי חיל ידיהם ללמוד כל כך", והוסיף, "ועוד כיון

שאין הדינים ההם נוהגין ואין גורסין אותם אלא משום דרוש
וקבל שכר."

וכעין זה שמענו מפי הגאון רבי יאיר בכרך בכתבו
(שו"ת חוות יאיר סי' קכ"ד ד"ה שאלה זימנני): "וידוע שפרי כל
לימוד הוא המעשה, אף כי הלימוד בתורת ה' מצד עצמו עלה
ונתעלה יותר מכל מעשה כדרז"ל על כל חפצים לא ישוו בה
גם אגוני מגינה ואצולי מצלי ונמשלה לאור מש"כ המצוה, מ"מ
בלי ספק המביא לידי מעשה יש בו מעלה יתירה כפול ומכופל
מלימוד אחר, וכמ"ש גדול תלמוד שמביא לידי מעשה... והנה
באיזה מקומות הקשו הש"ס הלכתא למשיחא ותמה הש"ס א"כ
כל סדר קדשים לא נשנה וכו', משם מוכח ג"כ אפילו לא יתכן
שיצא מצד הלימוד דבר למעשה בזמן הזה מ"מ לא נמנע
מלימודו, כ"ש אם יש בו תכלית ונפקות' שראוי ללמדו. זה אמת
ויציב חלילה להניחו רק מה שנבחר דברים שמעט תכליתם מצד
המעשה ונבחל בלימוד המוטל עלינו והוא ביאור חובותינו בכל
יום ויום חטאת הקהל הוא." הרי שלמרות הערכתו את הלימוד
של דברים שאינם נוהגים בזה"ז, העדיף ללמוד וללמד מה שכן
נוהג בדורותינו.

מה ראינו איפא לבחור בסדר קדשים ולהוציא לאור
חיבור זה כראשית ביכורי הכולל החדש שלנו?

התשובה היא עפ"י מ"ש חז"ל במדרש (במדבר רבה פר'
י"ג, אות ט"ו-ט"ז): "מצות ה' ברה מאירת עינים זה סדר קדשים
שהוא מאיר עינים בין חולין לקדשים." סגולה יחידה ומיוחדת
היא לסדר זה, וללימוד תורה בכלל, שאעפ"י שאין לו השלכות
מעשיות ישירות על חיי היום-יום שלנו הוא מלמד אותנו
להבדיל בין קודש לחול, והוא מרים אותנו לרמה שבה נוכל
להכיר את הערך הנפלא של הקודש באשר הוא קודש. ואין לך
מאירת עינים גדולה מזו.

אם מבחינה רוחנית דורנו הוא דור עיקש ופתלתול, מזווית-ראות אחרת הוא דור נפלא ומקסים. ההישגים המדעיים והטכנולוגיים הם חדשים לבקרים, והידע המדעי וההמצאות הטכניות מתרבים ושוטפים עלינו גל על גל כמים לים מכסים. עוד לא הספקנו לעכל חידוש מדעי אחד והנה כבר אבד עליו הכלח ועומדים לפנינו עשרה חידושים והמצאות אחרות. מבעד לכל התופעות האדירות האלה עומד הנושא של פרגמטיות, של המתודה המדעית אשר לפיה יש מבחן מעשי וממשי לכל תיאוריה. אחת ההשלכות החברתיות של שיטה זו היא הרעיון שרק מה שהוא לתועלת בפועל ראוי לטפל בו, רק מה שיכול לחדש דבר למעשה ראוי לתשומת לבנו.

בסביבה שכזאת, סביבה של העלאת הפרגמטיות לרום ההצלחה האנושית, עלינו להרים על הנס את הלימוד לשמה על טהרת הקודש בלי שום יישום מעשי. כנרות חנוכה, אשר "הנרות הללו קודש הן ואין לנו רשות להשתמש בהן", כך בתורתנו בכלל יש יסוד של "קודש הן ואין לנו רשות להשתמש בהן". סדר קדשים הוא, אמנם, הלכתא למשיחא -- וכשנדרוש בו ונגיע לעומקא דאורייתא, נקבל שכרנו, והשכר הוא: ביאת משיח צדקנו. רק כשנלמד גם איזשהו חלק בתורה שאינו נוהג בזה"ז, שאינו בר-יישום למציאות החומרית, כעין סדר קדשים, אז נגיע למאירת עינים להבדיל בין חולין לקדשים. "מצות ה' ברה מאירת עינים."

ובפרט בשיבתנו-אנו, הבנויי' על יסוד "תורה ומדע", כשלימודי חול ברמה גבוהה נלמדים במוסדנו בחינת "יפייתו של יפת באהלי שם", חשוב להדגיש ולחזור ולהדגיש, לא רק עליונותו וקדמותו של לימוד התורה על כל לימוד אחר-- שהוא דבר המובן מעצמו--אלא גם שלימוד התורה בעצם אינו בא רק לפתור בעיות מיוחדות. הוא מעבר ומעל כל חשיבה מעשית, ואפילו הטובה ביותר. יסוד הקדושה, ולא רק הרלבנטיות, הוא נר לרגלנו.

אכן, לימוד התורה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, הריהו מושג נעלה מאוד, וללא כל ספק רוב הלימודים התורניים מוטב שיתעסקו בדברים שיעזרו לדרבן את התלמיד בדרך התורה והמסורה "ולצרף בהן את הבריות." השנים של התלמיד בישיבה הן ספורות, ובזמן מצומצם עלינו למסור לא רק ידיעות מופשטות, אלא גם דרך-חיים הבנויה על יסוד התורה.

אולם, זה תופס לגבי רוב התלמידים, אבל אלה שזכו להתקבל בכוללים שלנו, לכולל-עליון ע"ש וקסנר וגם למכון הגבוה ע"ש ברן, הלא הם מבחר הלומדים שבינינו, ואלה הם שצריכים לשמש כמופת לכל חובשי ספסלי בית מדרשנו. פרט זה חשוב מאוד מאוד לדעתנו, והוא בחינת "כולל שצריך לפרט ופרט שהוא צריך לכולל." ואי-לזאת, המסכת הראשונה שבה בחרנו להתחיל ולחנך את הכוללים היא מסכת זבחים--המסכת הראשונה של סדר קדשים. אין לי ספק שבשנים הבאות ירבו ללמוד מסכתות אחרות שרוב עניניהן אמנם שייכים למצוות הנוהגות בזה"ז. אבל ההתחלה ללמד על כולם באה, "שמאיר עיניהם של חכמים," כלשון מדרש תהילים (מזמור י"ט, ד"ה תורת ה').

לא נסיים ונישאר, ח"ו, כפויי טובה לאלה שהתאזרו לטובת לימוד התורה בישיבתנו ע"י ייסוד הכולל העליון. המשנה הראשונה של מסכת זבחים אומרת: "יוסי בן חוני אומר: הנשחטין לשם פסח ולשם חטאת - פסולין; שמעון אחי עזריה אומר: שחטן לשם גבוה מהן - כשרין, לשם נמוך מהן - פסולין." ורש"י שם מעיר על הכינוי הבלתי-רגיל ששמעון נקרא על שם אחיו ולא כבן של מישהו: "על שם שעזריה עסק בפרקמטיא וסיפק צורכי שמעון אחיו בשעה שהיה עוסק בתורה והתנו ביניהן שיהא חלק לעזריה בשכר תלמודו של שמעון כדאמר' בסוטה (דף כ"א) אם יתן איש את כל הון ביתו וגו'

לא כשמעון אחי עזריה לפיכך נקרא על שמו שלמד על ידו."

שתי נשים אשר חוננו בבינה יתירה התנדבו לתרום כיד ה' הטובה עליהן, ולהיות "אחיעזר" לנו, הרי הן הגברת הנבונה בילה וקסנר, תחיל', ו"כאמה בתה" המלומדת לאה מאריאשע וקסנר, תחיל', אשר שתיהן בנו בית מדרשנו זה לזכרון בעלה ואביה צבי הירש בן אריה ליב, וגם הוריה וזקניה צבי (אשר בשמו נקרא מאסף תורני זה) ולאח מאריאשע למשפחת קבקוב. ה' יאריך ימיהן של הנשים הנעלות האלה. כמו כן, ייזכר לטוב מר ישראל העניך ברן נ"ע אשר תרם תרומה נכבדת לייסוד המכון הגבוה לתלמוד על שמו.

תיתי להם לשניים מבחירי תלמידינו, ה"ה הרב גדלי' ברגר והרב דניאל צבי פלדמן, יצ"ו, שערכו בטוטו"ד את הגיליון הראשון הזה של "קול צבי", ונשמע קולם בבואם אל הקודש. ובצאתם מן הקודש יזכו להרביץ תורה ברבים ויפוצו מעיינותיהם חוצה.

ויזכו תלמידי הכולל הזה וגם מכון ברן וראשי הכוללים שליט"א למאירת עינים בתורה עד מאה ועשרים שנה, ובית מדרשנו יעלה ויפרח ויהיה לשם ולתפארת ולתהילה מבין כל המוסדות (כן ירבו!) המסורים ללימוד תורתנו הק' על הרמה הגבוהה ביותר.

הלכתא למשיחא

מין החפץ חיים זצוק"ל במכתביו אשר חצבו להבות אש קודש והיוו קול קורא ללימוד סדר קדשים כותב וז"ל: ... וא"כ אחי ורעי, לפי דברים אלה, לו יהא שאפילו אם יבוא אליהו הנביא וגם משיח צדקינו בימינו, הלא יהיה צריך לנו להתחיל תיכף בעניני הקרבנות ושאר העבודות שבמקדש, ולזה הלא נחוצים לנו כהנים שידעו דיני הקרבנות, ובלא הכהנים אין לנו תועלת בבנין המקדש, ולבסוף לא מצוי לנו לע"ע אף כהן אחד שידע דיני קרבנות כראוי, כמה מהבושה והכלימה נשיג אז, ואנה נוליד את חרפתינו, שאז יודע כי כל תפילותינו ובקשותינו לביאתו היו רק מהשפה ולחוץ ולא באמת... ובלב שלם... עכ"ל (אגרות ומאמרי החפץ חיים, עמוד כ"ב).

החפץ חיים היה נאה דורש ונאה מקיים ובמשך הזמן הוציא לאור את חיבורו הגדול על קדשים בשם ליקוטי הלכות. ואחריו גם חתנו הרב ר' אהרן כהן זצ"ל, רבה של קהילת מיכאלישוק, ביוזמתו של חותנו הקדוש, הו"ל שני ספרים בנושא זה, עבודת הקודש ועבודת הקרבנות. אמנם, לכאורה קשה להבין את חריפות קיטרוגו של הח"ח זצ"ל נגד המציאות שלא למדו בימיו ובהדורות שלפניו, קדשים, וביחוד שלא למדו הלכות בית המקדש והלכות העבודה והקרבנות, שלא הכינו את עצמם לימות המשיח. הלא הגמרא בזבחים וגם בסנהדרין שואלת "הלכתא למשיחא?!" - דפסקי הלכות אשר נוגעים לעתיד לבוא יחכו לביאתו של המשיח, א"כ מהו מקומו של ביקורת הח"ח נגד אלו שלא עוסקים בהלכות קדשים?

והנה הגמרא בזבחים (מ"ד; מ"ה). וז"ל, תניא ר' אלעזר

אומר משום ר' יוסי פיגל בדבר הנעשה בחוץ פיגל, בדבר הנעשה בפנים לא פיגל... אמר ר' נחמן אמר רבה בר אבוא אמר רב הלכה כר' אלעזר שאומר משום ר' יוסי, אמר רבא (ויש גרסאות "אמר רב יוסף" כדנבאר לקמן) הלכתא למשיחא, א"ל אביי אלא מעתה כל שחיטת קדשים לא ליתני, הלכתא למשיחא הוא, אלא דרוש וקבל שכר ה"נ דרוש וקבל שכר, הכי קאמינא לך הלכתא למה לי, לישנא אחרינא א"ל הלכה קאמינא עכ"ל הגמרא. ופירש"י וז"ל האי דמיתמהנא, אקביעות הלכה הוא דמיתמהנא, דמיגרס בעינן מיתני משניות ומחלוקת הלכות עבודה לפי שתורה היא, ודרוש וקבל שכר, אבל קיבוע הלכה אינה אלא להורות הלכה למעשה, ועכשיו אינו נוהג עכ"ל רש"י.

בסנהדרין (נ"א:), שלח רבין משמיה דר' יוסי ברבי חנינא כך היא הצעה של משנה, לעולם כרבנן, והכי קאמר, כל שהוא למטה ממיתת אביה, ומאי ניהו נשואה בת ישראל דאילו נשואה בת ישראל בחנק הכא במיתת אביה בשרפה, כל שהיא למעלה ממיתת אביה, ומאי ניהו, ארוסה בת ישראל דאילו ארוסה בת ישראל בעלמא בסקילה... אמר רבינא לעולם כרבנן ואיפוך את אביה בסקילה ואת חמיה בשרפה... אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא אמר רב הלכה כדשלח רבין משמיה דר' יוסי ב"ר חנינא, אמר רב יוסף הלכתא למשיחא, א"ל אביי אלא מעתה שחיטת קדשים לא ליתני הלכתא למשיחא, אלא דרוש וקבל שכר, הכי קאמר, הלכתא למה לי סוגיא דשמעתא הלכה קאמר עכ"ל הגמרא, ופירש"י דהכא אין נ"מ בין רבין ורבינא לא בחיוב ולא בפטור ולא בחילוק מיתה, דתרוייהו מפרשי נשואה בשרפה וארוסה בסקילה, ובתיקון לשון הברייתא פליגי, ומאי הלכה איכא למימר בסוגיא דשמעתא אחרי שאין אנו למידן ממנה כלום, כשיבוא המשיח ויחיה המתים נשאל את ר' אלעזר באיזה לשון אמרה.

אלה הם שני המקומות היחידים בכל הש"ס דמצינן

להדיא הרעיון של הלכתא למשיחא,¹ ומסוגיות הש"ס הן בסנהדרין והן בזבחים נראה שמושג זה של הלכתא למשיחא מקובל אצלנו, שזוהי מסקנת הגמרא, דבתור לימוד תורה אנו חייבים לעסוק בקדשים (וכן בטהרות) מטעם דרוש וקבל שכר אבל אין לנו לאסוקי שמעתתא לברר את ההלכה, זה יכול לחכות לביאת המשיח, וא"כ קשה על החפץ חיים למה הוא קובל על המציאות דלא עוסקים בהלכות קדשים כמו בהלכות שאר סדרי הש"ס וגם שהעובדא הוא דרוב רבבי אילנא, גם הראשונים וגם האחרונים, לא עסקו בדינים אלו מלבד אחדים מהם, וביניהם הרמב"ם שהוא בולט כיוצא מן הכלל, ולא הבדיל בין הלכות דזמן הזה והלכות לעתיד לבוא.

לקושטא דמילתא הח"ח בעצמו הרגיש בזה, ותמה למה שאפילו אותם אנשים שלומדים איזה מסכת מסדר זה אינם משתדלים שיהיו בקיאים בה בע"פ כמו בשאר מסכתות הש"ס, ובפרט לדעת תמצית ההלכה היוצאת מן הסוגיות שזהו תכלית לימוד התורה, כמו שכתבו הסה"ק שעיקר מצות לימוד תורה לשמה הוא לידע בירור הלכה של כל ענין שבש"ס, וכתב וז"ל התבוננתי שעיקר הסיבה בזה הוא מפני שנחסר על סדר קדשים חיבור שיהיה מסודר בו כל מסקנות הש"ס כמו שסדרו רבותינו הראשונים על שאר מסכתות, ואף כי הרמב"ם האיר עינינו והסדיר לנו את חיבורו הגדול על כל עניני קדשים בכל הלכותיהם ופרטיהן, אבל רוב הלומדים אין בכוחן, גם אין הזמן מספיק להם, לעיין ברמב"ם על כל סוגיא וסוגיא מסקנתו להלכה, בגלל כן נתמעט הידיעה בסדר הזה מאד מאד לכלל העולם רק ליחידי הדור הבקיאים בכל התורה.² וחשבתי בנפשי

1/ עיין בבנין ציון להערוך לנר סימן ב' דנצטט לקמן.

2/ וכעין זה מפרש הרמב"ם בפירושו על המשניות בהקדמתו לסדר קדשים וז"ל ראיתי לדבר בחלקי הקרבנות. ואשר הביאני לכך... היות והענין בזה ר"ל ענין הקרבנות כבר אבד בעונותינו הרבים ואין משגיחין בו אלא מעט מבני אדם ואין זכרו מורגל אצל שום אדם... ורוב התלמידים אינן יודעים מן הקרבנות אפילו מה

במה נוכל לתקן את הענין הזה, הראשונים כמו הרי"ף והרא"ש לא סידרו לנו חיבוריהם על הסדר הזה מפני כמה טעמים... כי הם היו צריכים להשיב להעם את הדרך אשר ילכו בה, הלכה למעשה, שבזמנם לא היה שום שו"ע בעולם כאשר נעשה בזמנינו, וכל דין ודין של כל השו"ע או"ח וכן שבאיסור והיתר וגיטין וקידושין ודיני ממונות וכל ההלכות שבכל ארבע חלקי שו"ע הכל היו העולם צריך לדרוש אצל ראשי ישראל, והם היו צריכין להוציא כל דין ודין מהש"ס ולהשיב במכתב לכל גליות ישראל בארבע קצות העולם, הלכה למעשה. ואותם רבותינו שעשו קיצורים מהש"ס כמו הרי"ף, הרא"ש ודומיהם, מטרתם היתה להאיר עיני הגולה שיהיו יודעים עיקרי ההלכות למעשה. וגם זאת היתה אז מלאכה גדולה מאד מאד להפיץ חיבוריהם בכל קהילות ישראל כי מלאכת הדפוס לא היתה אז בעולם והיו צריכים לשלוח העתקות בכתב כמבואר בהקדמת הסמ"ק וע"כ מן הנמנעות היה לעשות כעין זה בכל חלקי התורה ולשלוח ההעתקות לכל ישראל והספיקו עצמן עכ"פ באלו הלכות הנוגעים למעשה. עכ"ל.³

וגם בנוגע למה שהקשינו למעלה הלא זה הלכתא למשיחא הרגיש בזה הח"ח זצ"ל בעצמו, ובהערה בסוף הקדמתו כתב וז"ל, ואל יתמה הקורא עלי על מה דמסדרינן הלכתא למשיחא דהחיבור הזה (הליקוטי הלכות) הלא סידורו על פי הרמב"ם, והרמב"ם הלא קבע הלכותיו אף בכל סדר קדשים ובכך בפירוש המשנה שלו מסיק בכל משנה הלכתא כמר או

שנאמר בהם פסוקים רבים... עכ"ל.

3/ והח"ח המשיך וז"ל, ואפשר עוד שעשו ג"כ חיבורים כזה גם על יתר הלכות שבתורה אך שלא נתפשט בעולם מפני שלא היה אז דפוס בעולם ונשרו החיבורים רק בידי יחידים. ואפשר ברבות הזמן יתגלו הרבה חיבורים מהראשונים גם על סדר קדשים כאשר נתגלו בזמנינו פירוש הראב"ד והר"ש על תורת כהנים. וכן פירוש רבינו הלל על התו"כ... וכן חידושי הרשב"א על מסכת מנחות. עכ"ל (הקדמה ראשונה ליקוטי הלכות דף ה' עמוד ב').

כמר,⁴ וע"כ משום דס"ל כמסקנת התוס' זבחים (מ"ה.) ד"ה הלכתא למשיחא דכל האמוראים לא חיישי לזה הקושיא רק רב יוסף לבד, וכן הריטב"א בשם הרמב"ן ביומא (דף י"ג.) כתב דלפי מסקנת הגמרא נדחה הא דרב יוסף... עכ"ל.

הח"ח זצ"ל התכוין להסברם של התוס' בזבחים ובסנהדרין הנ"ל, וביחוד ביומא (י"ג.) ד"ה הלכה כר' יוסי, דלמה לא שואלים בכל מקום דמצינו דהאמוראים פוסקים הלכה בדברים שאינם נוהגים בזמן הזה הלכתא למשיחא. והם מביאים שלוש דעות: א) דבכל אותם המקומות יש נ"מ להלכה למעשה בזמן הזה כגון ביומא (י"ב; י"ג.) במחלוקת ר' מאיר ור' יוסי בענין אירע בו פסול ומינו אחר תחתיו דלר' מאיר ראשון חוזר לעבודתו ושני כל מצוות כהונה גדולה עליו, ולר' יוסי ראשון חוזר לעבודתו ושני אינו ראוי לא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט, לא לכ"ג משום איבה ולא לכ"ה משום מעלין בקודש ואין מורידין. ומסקינן שם, אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן הלכה כר' יוסי. ומקשי התוס', תימא הלכתא למשיחא, דכי האי גונא פריך בזבחים פרק ב"ש (מ"ה.) ובפרק ד' מיתות (נ"א:), ותריצין דיש נפקא מינא בזמן הזה לפרנס שנתמנה על הציבור ועבר מחמת אונס, דכשיעבור האונס חוזר לשררתו וגם נוהגים כבוד בשני. וכן מצינן בקידושין (ע"ב:) אמר ר' יהודה אמר רב הלכה כר' יוסי דעתידין ממזרין ליטהר ולא פריך הלכתא למשיחא, דשמא נ"מ עכשיו להתרחק היום ממשפחות שאינן ידועות (זבחים מ"ה. תוס ד"ה הלכתא למשיחא). וכן מביאים התוספות דוגמא מפסחים (ס"ו.) גבי פסח, כלל אמר ר' עקיבא כל מלאכה שא"א לעשות מערב שבת דוחה את השבת, ופסיק בגמרא הלכה כר' עקיבא וגם שם לא פרכינן הלכתא

4/ וכ"כ המשנה חדשים במשניות כלים (פרק ג' משנה ב') ז"ל אבל הרמב"ם... תמיד הולך בכל ספרו באינם נוהגים, בכללות אלו עצמו מלספור גם לא היה אפשר לחבר חיבורו ולפסוק הלכה אם לא על דרך זה וכו', עכ"ל.

למשיחא⁵ דיש נ"מ בזמן הזה לענין מילה.

ב) דהכלל דאין הש"ס קובעת הלכה בדבר שהוא הלכתא למשיחא הוא רק דעת יחידי (דעת ר' יוסף) ושאר אמוראים חולקים עליו, דבתירוצו של אביי דרוש וקבל שכר נדחתא קושייתו של ר' יוסף, ולמרות דמצינן בש"ס שלנו בזבחים הנ"ל, אמר רבא הלכתא למשיחא היא, היא גירסא משובשת והגירסא הנכונה היא שזה תירוצו של רב יוסף כמו דמצינן בסנהדרין.

ג) תירוצו דרבנו חיים כהן זצ"ל, דלא פריך הלכתא למשיחא אלא כשיש שני דברים, הלכתא למשיחא ועבירה, כגון ההיא בזבחים דאיירי בפיגול ובסנהדרין גבי בת כהן שזינתה דאיכא תרתי שהוא למשיחא וגם עושה איסור, דהיכא דליכא נפקותא בהלכתא אלא ע"י איסור לא שייך לפסוק למשיחא, או לפי ששני דברים יחד הוא דבר שאינו מצוי ואין ליפסוק הלכה בדבר שאינו מצוי כלל -- במילתא דלא שכיחא (יומא הנ"ל), או דאין צורך לפסק זה לימות המשיח כי יהיו אז כולם צדיקים שנאמר ועמד כלם צדיקים (ישעי' ס"כ"א), ועיין שם (יומא הנ"ל) בתוספות ישנים. (וגם מה דמקשה התוס' ישנים שם וז"ל, הלא מצינו בכמה מקומות בהלכות דאינן נוהגות בזמן הזה אלא לעתיד לבוא דמקשינן היכי עבדינן, כגון ביומא (ה:) כיצד מלבישן כשיחיו אהרן ובניו ומשה עמהם והיינו כמו הלכתא למשיחא, וגם בנדה (ע:) וכי מתים לעתיד לבוא צריכים הזאה שלישי ושביעי, והוא גומר דהתם אינו יודע לתרץ כלום. אולם ק"ק פרכתו מהגמרא ביומא (ה:) כיצד הלבישן וכו', דהלא הגמרא בעצמה היא מקשה והיא מפרקה לעתיד לבוא נמי

¹⁵ מכאן ראייה שהתוס' סוברים דמן הדין אפילו קרבן פסח לא מיייתין מקודם בנין בית המקדש. ולא כמו הגדולים, מן הקדמונים ומן האחרונים, דניסו ליצר את התנאים בזמן הזה להביא קרבן פסח משום הותרה או הודחה בציבור, ודו"ק.

לכשיבואו אהרן ובניו ומשה ויאמר, וזה בדיוק הבנתנו בהלכתא למשיחא דלעתיד לבוא אליהו ויתרץ קושיות ואבעיות או החז"ל בעצמם דמדובר עליהם אחרי תחיית המתים יגידו לנו למה התכוונו, כמו שמפרש רש"י בסנהדרין בנידון דידן (נ"א): סוף ד"ה הכי קאמינא, כשיבוא המשיח ויחיה המתים נשאל את ר' אלעזר באיזה לשון אמרה, וכן היא כוונת הגמרא כאן לכשיבואו אהרן ובניו ומשה יאמרו).

והח"ח נוקט תירוץ ב' דנדחתא כללא דרב יוסף כמסקנת הגמרא כמו שמסיק הריטב"א, אע"פ דהכא, ובזבחים, ובסנהדרין הוא התירוץ האמצעי של תוס', ולא מוכח מהתוס' עצמן דהוא נחשב אצלם כמסקנתם בענין זה, אא"כ נאמר דתירוצו של רבנו חיים כהן לא תירוצם של התוס' עצמן, אלא אחרי שהביאו את שני תירוציהם, הם מביאים את תירוצו של הרבנו חיים כהן. אולם עיין בספר קוי אור (מובא במרגליות הים על סוגיתנו בסנהדרין), דלרב יוסף, יותר מלשאר אמוראים, מטרידתו אותה הקושיא דהלכתא למשיחא, דרב יוסף הוא דפריך הכי, דאיהו ס"ל דמצות בטלות לעתיד לבוא (עיין נדה מ"א סוף עמוד ב').

בכל אופן נ"ל דלא בקל נוכל לדחות הלכתא למשיחא כקושית רב יוסף לחוד, כמו שהח"ח מסיק, דבאמת הוא עוד בא בחשבון השקלא וטריא לאסוקי שמעתתא על בוריה אפילו בעניני קדשים. הלא אם נסתכל בספרי השו"ת נראה דתמיהתה של הגמרא הלכתא למשיחא עוד קיימת בהמשא ומתן של הלכה. עיין בשו"ת המהרי"ק בסוף שורש קס"ה (המובא בתוס' יו"ט כלים פרק ג' משנה ב', וגם במגן אברהם סימן רי"ח סק"ג) שכתב וז"ל, שהרי לא נקבעו ההלכות אלא על מה שהוצרכו לקבוע כגון על דינים שהיו נוהגים בימי חכמי התלמוד, אבל על דיני נגיעים וכיוצא בהם דלא היו נוהגים מאז, לא קבעו בהם הלכה ולא דברו בהם כלל באומרם פלוני ופלוני הלכה כפלוני, ואדרבא היכא שהתלמוד פוסק בכיוצא בזה הלכה

כפלוני פריך עליה וכי הלכתא למשיחא וכו', עכ"ל. יוצא מזה דלהמהרי"ק המושג הלכתא למשיחא עוד קיים ולא נדחה.

וכן מצינו בתשובתו של הערוך לנר להרב צבי הירש קאלישער זצ"ל המופיע בספר שו"ת בנין ציון (סימן ב') וז"ל:

על דבר אשר העלה מעכ"ת נ"י בספרו היקר שחובה מוטל על כל ישראל להשתדל גם בזמן הזה טרם ביאת משיחנו להקריב קרבנות במקום המקדש על ידי בנין המזבח כמו שהקריבו בימי עזרא טרם בנין בית שני כדתנן סוף עדיות ורצה בחסדו להביע לו דעתי על זה.

הנני להשיב כפי עניות דעתי: ראיתי למעכ"ת נ"י שמביא שלש ראיות לדעתו, ולענ"ד לא בלבד שאינן מחזיקות דעתו באמת, אלא לפי ענ"ד יש מהן ראיות להיפך, ואפתח במה שקרא ראיה גדולה וז"ל, תנן בעדיות פ"ח אמר רבי יהושע מקובל אני מר' יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו הלכה למשה מסיני שאין אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב אלא לקרב את המרוחקים בזרוע כו', ופ"י הרע"ב שאין אליהו בא לברר ספק המשפחות מי נטמע אלא יניחם והם כשרים כו', ויש מן הפלא על מאמר זה וכי הלכתא למשיחא, ולמה הוצרכו הלכה למשה מסיני על דבר שהוא לעתיד לבא, הלא בעת יבא אליהו וכל קדושים עמו הלא ידעו אז מה יעשו ואין לנו שום נפקותא בהלמ"מ כלל, וכן מצינו בכמה מקומות שמקשה הש"ס הלכתא למשיחא, אך לפי דרכינו תהי' תועלת עצומה בהלכה זו, כי כאשר יהי' ראשית הקבוץ בלי נביא ונוכה לרשות להקריב קרבנות ויהי' מזבח בנוי בלא נביא, ואנחנו לא נדע מה נעשה לריח ניחוח לד' בשביל שנחכה לנביא להודיענו טהרת הכהנים ויחוסם, וכאשר לא יהי' קרבן לכפר לא יופיע אור הנבואה, וא"כ תהי' גאולה קצת מן הנמנעות שאין קרבן בלי אלי' ואין אלי' בלי קרבן, לזה גדול העצה ורב העלילה הקדים להודיענו ע"י הללמ"מ שלא נחכה לאלי' בענין זה, כי הוא לא יברר טהרת

המשפחות רק יניח כל הכהנים בחזקת כשרותם ואז נקריב קרבן בלי מיחש שמא יופסל כהן העובד עכ"ל דמר נ"י.

ותמהני שכתב שמקשה הש"ס בכמה מקומות הלכתא למשיחא ולא נודע לי רק בשני מקומות שמקשה בגמרא כן (בסנהדרין דף נ"א ובזבחים דף מ"ה) ובשני המקומות האלה כבר הקשה התוספ' כעין קושיתו. בסנהדרין כתבו בזה הלשון, והא דפסקינן הלכה כר' יוסי בפרק עשרה יוחסין (דף ע"ב) בעתידים ממזרים ליטהר, נפקא מינה בזמן הזה שלא להתרחק ממשפחות שאינן ידועות דבממזר שאינו ידוע מיירי, וכעין זה כתבו גם בזבחים. הרי שבתירוץ זה מתורצת גם קושיתו מאי נפקותא בהלכה למשה מסיני שאין אל' בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב בזמן הזה הלא הנפקותא הוא כמו שכתבו התוספות שלא להתרחק ממשפחות הספקות שמא יבא אל' לטמא ונמצאו בניו ממזרים, וא"כ לא בלבד שאין ראייה מקושיה זו לדעתו דמר, אלא אדרבא מדלא תירצו התוספ' כן כתירוצו דנפקותא בספק הלכה כרבי יוסי דעתידין ממזרין לטהר בממזר שאינו ידוע הוא שלא נחוש להעמיד כהנים להקריב קרבנות טרם יבא הנביא מחשש ספק ממזירות, משמע דלא סבירא להתוספות כן שיקריבו קרבנות טרם יעמוד הכהן לאורים ותומים על פי נביא. עכ"ל של הערוך לנר.

מכאן מוכח ברור שבין להרב קאלישער ובין להערוך לנר המושג דהלכתא למשיחא לא נדחה ועוד פעיל בהשקלא וטריא דהלכה למעשה, דאל"כ היה לו להערוך לנר לדחות מעיקרא את ראייתו של הרב קאלישער מהמשנה בעדיות, הלא כל ראייתו של הרב קאלישער היא בנויה על הלכתא למשיחא, והלכתא למשיחא היא דעת רב יוסף, דעת יחידאי לבד, והש"ס אינו תופס אותה לקושיא. ומדלא דחה אותו בכך נראה שאפילו להערוך לנר הלכתא למשיחא לאו דוקא דעת יחיד אלא היא לקושטא מסקנת הגמרא. וא"כ צריכים אנו להבין למה הרמב"ם בפירוש המשניות גם בעניי קדשים בכל מקום

מחלוקת פסק הלכה כפלוגי וכן כלל הלכות קדשים בספרו הגדול המשנה תורה כנ"ל. ועוד הלא בכמה מקומות דנו בגמרא בהלכות שאינן בזמן הזה.

נוסף לזה לכאורה קשה למה בזבחים בנוגע לפיגול, וביומא גבי כהן גדול דאירע בו פסול ומינו אחר תחתיו וחזר לעבודתו, ובקידושין בסוגיא דעתידין ממזרין ליטהר בעי לפסוק בהדיא הלכה כר' יוסי, הלא בעירובין (מ"ו:) מסיק דהלכה כר' יוסי מחבריו. ואפילו אם נאמר דהלכה כר' יוסי מחברו ולא מחבריו (עיין תוס' עירובין מ"ו: ד"ה כר' יוסי מחברו, וגם בעירובין פ"ג: ד"ה שבעת), בין כך ובין כך, הן בזבחים והן ביומא ובין בקידושין רק יחידאי פליגי עליה, ולכו"ע בענין כזה הלכה כר' יוסי מחברו.

ושמא י"ל דבזבחים דלא ילפינן דברי ר' יוסי ישר ממנו, שהוא לא גופא אמר, אלא מתלמידו, **הלכה כר' אלעזר שאמר משום ר' יוסי**, בעי להו לאמוראי לאשר לנו דאפילו בכהאי גוונא הלכה כרבי יוסי⁶. בקידושין ג"כ בעי להכריז בהדיא דהלכה כר' יוסי אע"פ דכללא היא דאמרינן ר' יוסי מחבריו כנ"ל, דהתם דחה ר' יוסי את ראייתו של ר' מאיר דחלק עליו ואמר ממזרי ונתיני אין טהורים לעתיד לבוא מהפסוק וישב ממזר באשדוד (זכריה ט:), ור' יוסי לא הבין את הפסוק כפשוטו כמו שר' מאיר הבינו אלא כדמתרגם רב יוסף יתבון בית ישראל לרוחצן בארעהון דהוה דמו בה לנוכראין (ועיין שם רש"י)... אמר רב יוסף אי לאו דאמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר' יוסי הוי אתי אליהו מפיק מינן צורני צורני קולרין עכ"ל הגמרא. נראה כנ"ל מדפשטות הקרא נוטה יותר לפירושו של ר' מאיר, בא רב יהודה אמר שמואל להגיד לנו דאפילו באופן זה הלכה כר' יוסי. ומה שהגמרא ביומא פסקה בפירוש

16/ ועיין לקמן דהערוך לנר עושה כעין הבדל זה בין דגופא אמר או מובא מתלמידו.

הלכה כר' יוסי ולא סמך על הכלל דר' יוסי מחבירו, הוא משום דביומא אמרינן אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן הלכה כר' יוסי ומודה ר' יוסי שאם עבר ועבד, עבודתו כשרה, אמר רב יהודה אמר רב הלכה כר' יוסי ומודה ר' יוסי שאם מת ראשון חוזר לעבודתו וכו', ובגלל דבעי להודיע לנו דמודה ר' יוסי דרבה בר בר חנה ודמודה ר' יוסי דרב יהודה אמר רב מקדימין הלכה כר' יוסי.

ועיין בערוך לנר בחידושו על סנהדרין על התוס' הנ"ל ד"ה הלכתא למשיחא דמקשי שם מסוף פרק התכלת (נ"ב): דפסק ר' יוחנן כאבא יוסי בן דוסאי דסובר לגבי חביתי כ"ג מפריש לה שני קומצים של לבונה, קומץ שחרית וקומץ בין הערבים, אע"פ דפליגי אבא יוסי בן דוסאי וחכמים בהלכה דלעתיד לבוא דהלכתא למשיחא, וע"ז תירץ הערוך לנר וז"ל, דבזה השמיענו ר' יוחנן נפקותא לדינא, דמוכח מזה דסבר דאין הלכה כסתם משנה כמבואר שם ונפקותא טובא איכא. א"נ י"ל דלא פרכין הכי אלא היכא דקבלו התלמידים הלכה מרבים ואמרו משמיה, כגון הכא [הלכה כדשלח רבין משמיה דר' יוסי ב"ר חנינא], ובזבחים [כרבי אלעזר שאמר משום ר' יוסי] דבזה קשה למאי הלכתא קבלו התלמידים הלכה זו ואמרו משמיה דאף דהוא פסיק הלכתא לעצמו משום דרוש וקבל שכו, מ"מ כיון דלענין דינא ליכא נפקותא למה אמרו התלמידים משמיה ולכן אסוף פרק התכלת לא קשה מידי דהתם ר' יוחנן גופא אמרי ולא משום תלמיד משמיה, עכ"ל.

ואולי בגלל זה דלהערוך לנר קושיית התוס' בנוגע לחביתי כ"ג לא הוה קושיא, לא היה דחוק לו לסכם דרב יוסף פריך דוקא, ושאר האמוראים אינם סוברים כמותו כמו שסכמו התוס', הריטב"א, ואחריהם הח"ח, וכמו שביארנו לעיל.

אולם נ"ל דדינו דר' יוסי בכלל אינו שייך להלכתא למשיחא. המשנה אומרת במעשר שני (פרק ה' משנה ב')

ומשרבו הפירות, התקינו שיהא נפדה סמוך לחומה, ותנאי היא בדבר, שאימתי שירצו, יחזור הדבר לכמות שהיה, ר' יוסי אומר, משחרב בית המקדש היה התנאי הזה, ותנאי היה אימתי שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, שיחזור הדבר לכמות שהיה, עכ"ל המשנה, ובירושלמי שם מבהיר את דברי ר' יוסי, אמר ר' אחא, זאת אומרת שבית המקדש עתיד להיבנות קודם למלכות בית דוד, שאם בית המקדש העתיד יבנה אחרי הקמת מלכות בית דוד, א"כ יהיו ענבים מרובים, כדכתיב "ודם ענב תשתה חמר" (דברים ל"ב:ד) ואת אמרת הכין, כלומר, ולמה צריך אז התקנה לעטר שווקי ירושלים בפירות, אלא ודאי שבית המקדש השלישי יבנה קודם למלכות בית דוד, בעוד שהענבים יהיו מועטים. ועיין בפירושו הנפלא של בעל הערוך השולחן על ההגדה "ליל שימורים", שכתב שמהירושלמי מוכח בפירוש שאפילו המקדש השלישי יבנה ע"י בני אדם.⁷

והנה הרמב"ם בחיבורו (הלכות מעשר שני פרק ט' הלכה ה') נראה דפסק כר' יוסי, וז"ל, ענבים של כרם רבעי התקינו ב"ד שיהיו עולין לירושלים מהלך יום כל צד כדי לעטר שוקי ירושלים בפירות. ומשחרב בית המקדש נפדה אפילו סמוך לחומה, עכ"ל הרמב"ם. ובתוס' יו"ט על משנתנו הנ"ל במעשר שני מסביר את שיטתו של הרמב"ם, דלכאורה היה קשה לו, איך פסק הרמב"ם כר' יוסי, הלא החכמים חולקים עליו, וידוע (לפי התוס' יו"ט) דאנן קיימא לן הלכה כר' יוסי מחברו ולא מחבריו.⁸ וא"כ לכאורה ההלכה כאן היא דלא כר' יוסי. ואומר שהרמב"ם סומך על הירושלמי הנ"ל. שהרי שנינו במשנה בסוף פרק הזהב (ב"מ ס'). ר' יהודה אומר... ולא יפחות את השער, וחכמים אומרים זכור לטוב, וזהו כעין

7/ ועיין במאמרי ב"כתר כהונה" קובץ שיצא לאור ע"י ישיבתנו בשנת תשד"מ "מהרה יבנה בית המקדש" בענין זה בהרחבה.

8/ ועיין בתוס' אנשי שם שם דמבאר ר' יוסי מחברו ולא מחבריו או אפילו מחבריו כדרמזנו לעיל מהגמרא בעירובין (מ"ו:).

מחלוקת שלנו במעשר שני שבין הת"ק ור' יוסי, הת"ק סובר משרבו הפירות ואין קונה, התקיני שיהא נפדה סמוך לחומה כדי שלא יפחות את השער וכדעת ר' יהודה בבבא מציעא, ור' יוסי חולק על הת"ק, דפליג על ר' יהודה וסובר כהחכמים שם שאומרים זכור לטוב, ולא איכפת לן אם יפחת השער, ולכן אם התקיני שהוא נפדה סמוך לחומה, זה לא היה בגלל שלא יפחות את השער, אלא מטעם אחר -- שלא יעטר שווקי ירושלים הנתונה בידי האויבים משחרב בית המקדש (ע"ש בתוס' יו"ט). ולכן הרמב"ם פוסק כאן כר' יוסי. אע"פ שהוא חולק כאן (במע"ש) על הת"ק, כי באמת נכנסים דבריו של ר' יוסי בקנה אחד עם דברי החכמים בב"מ. ואם הוא חולק על חבריו כאן במע"ש, החכמים ה"חבריו" בבבא מציעא, באותו הענין כדביארנו לעיל, סוברים כמותו.⁹

סוף-כל-סוף שיטתו של הירושלמי היא דר' יוסי סובר שבית המקדש השלישי יבנה קודם למלכות בית דוד **מקודם** לביאת המשיח, וא"כ לא שייך לגמרי לגבי ר' יוסי הכלל הלכתא למשיחא. [אלא אם כן נאמר שכוונתו של הלכתא למשיחא לאו דוקא לעתיד לבוא אחרי ביאת המשיח אלא גם להעתיד לבוא שהוא התחלת האחרית הימים ודהוא מתחיל קודם לביאת הגואל כדכתיב "בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה באחרית הימים ושבת עד ה' אלקיך ושמעת בקולו"

19 כל זה נאמר לפי הבנת התוס' יו"ט. אכן במראה פנים לירושלמי שם חולק עליו ואומר שאע"פ שהרמב"ם מצטט ההלכה במע"ש (פרק ט', הלכה ה') בלשונו של ר' יוסי "משחרב בית המקדש", ובאמת כן הבינו הרדב"ז שר' יוסי הוא יסוד להרמב"ם כאן, הוא אינו סובר כמותו, ונ"ל שקצת ראייה לדעת מראה הפנים יש להביא מדכתב הרמב"ם, ומשחרב בית המקדש נפדה אפילו סמוך לחומה, דמשמע מלשונו שעדיין מותר להביא אותם לעיר, ולפי דברי התוס' יו"ט, התקנה שיהא נפדה סמוך לחומה אוסרת עלינו בכל אופן מלהכניס פירות מע"ש לירושלים לעטר שווקיה, ודו"ק.

(דברים ד':ל). אבל כדהזכרנו למעלה רש"י מפרש בסנהדרין נ"א: סוף ד"ה הכי קאמינא) כשיבוא המשיח ויחיה המתים נשאל את ר' אלעזר באיזה לשון אמרה דמוכח דהוא סבר דהלכתא למשיחא מתכוון לאחר הופעתן של אליהו ומשיח וכו'.

לפי זה קשה ליה לגמרא דידן בזבחים ובסנהדרין דמיתמנהא הלכתא למשיחא הלא לר' יוסי דיני דפיגול ואולי גם מיתות בית דין (הבעל פלוגתא המדובר בסנהדרין הוא ר' יוסי ב"ר חנינא ולא ר' יוסי) יופיעו לפני ביאת המשיח, אחרי בנין בית המקדש. ונ"ל דבזה מחלוקים הירושלמי והבבלי, דלהבבלי אפילו לר' יוסי יבנה בית המקדש אחרי ביאת משיחינו ולכן מקשים הלכתא למשיחא, דאל"כ מהו הקושיא ומהו התירוץ דפסק כר' יוסי משום דרוש וקבל שכר דאם ר' יוסי סבר דרוש וקבל שכר, אבל להירושלמי דסובר דלר' יוסי בנין בית המקדש יהיה קודם משיח כדביארנו לעיל, אז פיגול ומיתות בית דין אינם הלכות דהלכתא למשיחא אלא עלולות להיות הלכות למעשה בתקופת הזמן הזה ולא ידחו עוד עד תקופת המשיח, ולקושטא לא נמצא כלל וכלל הרעיון דהלכתא למשיחא בירושלמי. ואולי יותר מזה, כמו דפירשנו לעיל, דהרמב"ם פוסק כר' יוסי במע"ש כשיטתם של הירושלמי כמו שפירש התוס' יו"ט שם, משום שר' יוסי סובר כהחכמים בבבא מציעא, א"כ אפילו לפי הבבלי ניתן מקום ליסבור דלר' יוסי בנין בית המקדש יבוא מקודם למשיח.

ועכשיו מובן למה הרמב"ם, בין בפירוש המשניות שלו ובין במשנה תורה כולל הלכות קדשים, ולא משום שסובר כהח"ח (הריטב"א) דאע"פ דהלכות קדשים לא יחולו עד אחר ביאת הגואל חייבים אנו ללמוד לאסוקי שמעתא, דלא אמרינן הלכתא למשיחא, ודמושג זה רק דעת רב יוסף לבד כנ"ל, אלא משום שלר' יוסי הלכות אלה יחולו לפני ביאת המשיח.

והנה הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (פ"ד הלכה א')

פסק וז"ל...וכן הרב שאינו הולך בדרך טובה אע"פ שחכם גדול הוא וכל העם צריכים לו אין מתלמדין ממנו עד שובו למוטב שנאמר כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא, אמרו חכמים אם הרב דומה למלאך ה' צבאות יבקשו מפיהו, אם לא אל יבקשו תורה מפיהו עכ"ל הרמב"ם. הלחם משנה מפרש וז"ל מימרא דר' יוחנן הובאה בפרק אלו מגלחין (י"ז) ובהרבה מקומות בגמרא, ובחגיגה פ' אין דורשין (ט"ז) הקשו ור' מאיר איך גמר תורה מפומיה דאחר, והאמר רבה בר בר חנה אמר ר"י מאי דכתיב כי שפתי כהן ישמרו דעת וכו', ותרצו אמר ריש לקיש ר"מ קרא אשכח ודרש, הט אזנך ושמע דברי חכמים ולבך תשיח וכו' (משלי כ"ב). ר' חנינא אמר מהכא, שמעי בת וראי והטי אזנך וכו' (תהילים מ"ה), א"כ קשו קרא אהדדי, לא קשיא הא בגדול הא בקטן. משמע דבגדול היודע לזיהר יכול ללמוד ממנו, וא"כ קשה למה לא חלק רבינו בין גדול וקטן כמו שחלקו בגמרא. וכי תימא דבזמן הזה כולם נקראים קטנים לענין זה ולכך סתם רבינו, מ"מ קשה שרבינו אינו אומר הדינים הנוהגים בזמן הזה בלבד, אלא הדינים שינהגו בכל זמן אפילו אחר ביאת משיחנו... וא"כ היה לו לפרש, עכ"ל הלחם משנה. והוא מתרץ שהרמב"ם סבר דאנן לא נקטינן אלא מימרא דר' יוחנן שמובאה בהרבה מקומות בסתם אבל קרא דאשכח ר' מאיר אנן לא סבירא לן ותדע דהגמרא אומרת דאשכח ר' מאיר ואם היה הדבר מוסכם לא היה לו לומר אלא הא איכא קרא אחרינא ומדלא אמר הכי ראיא דחלקו עליו חבריו על ר' מאיר ולכן הרמב"ם אינו חש לחילוק בין קטן וגדול, ע"ש.

אמנם לפי דברנו לא קשה מידי דבאמת הלעתיד לבוא של הרמב"ם כדפירשנו לעיל מתחיל לפני הקמת מלכות בית דוד וביאת המשיח וא"כ אולי גם אז כולם נקראים קטנים לענין זה וגם אחרי ביאתו של המשיח לא יהיה מקום לחילוק בין קטן לגדול דכל המציאות של הרב שאינו הולך בדרך טובה לא תהיה קיימת כדאמרין לעיל בהתוס' ישנים ביומא (י"ג).

שאחרי הופעתו של המשיח יהיו אז כולם צדיקים שנאמר ועמך כולם צדיקים (ישעי' ס"כ"א). וגם כמו שמציין בשבת (קנ"א): והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ (קהלת י"ב:א) אלו ימי המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה, לכן הרמב"ם אינו מחלק בין קטן וגדול דחילוק זה לא שייך לגמרי אחרי ביאת משיחנו, בגלל דלא יהיה אז רב שאינו הולך בדרך טובה, וכמו שהרמב"ם אומר בהדיא (הלכות מלכים פרק י"א הלכה א') ויחזרו כולם לדת האמת ולא יגזלו ולא ישחיתו אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל, עכ"ל. ואם זה נאמר על אומות העולם על אחת כמה וכמה שלא יהיה רב שאינו הולך בדרך טובה.

אולם הבנתנו זו בהרמב"ם דהוא סובר כר' יוסי דמוכח בחיבורו בהלכות מעשר שני, וכדהסביר הרדב"ז דבית המקדש יבנה מקודם ביאת המשיח, לכאורה מתנגדת למה שהרמב"ם אומר בפירוש בהלכות מלכים (פרק י"א, הלכה א') וז"ל: המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה המקדש, עכ"ל הרמב"ם. אבל כמו שהרמב"ם בעצמו מסביר בסוף הלכות מלכים (פרק י"א, הלכה ב') וז"ל: ...וכל אלו הדברים וכיוצא בהם לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומים הם אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו אלא לפי הכרע הפסוקים ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו. ועל כל פנים אין סידור הוית דברים אלו ולא דקדוקיהם עיקר בדת, עכ"ל. א"כ מה שהוא מתאר לנו בפרק י' של סדרת אחרית הימים אינם בכלל באותו סוג הלכות ובאותו תוקף כמו שאר ההלכות דהוא רושם בהמשנה תורה, אלא הן סתם שיעורא דיליה בעלמא.

אחרי שכתבתי דברים אלה, ת"ל דמצאתי דהם תואמים לדבריו של הגאון ר' יחיאל מיכל טוקצינסקי זצ"ל חלק בית המקדש וקדשיו. לפי דעתו של הגר"ם טוקצינסקי זצ"ל יש מקום לדון באפשרות בנין המזבח לעבודת הקרבנות טרם ביאת

המשיח ובנין המקדש. ואע"ג דלכאורה משמע מדברי הרמב"ם דאמנם עבודת הקרבנות קשורה בביאת המשיח כמו שהוא אומר בזה"ל המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ויבנה המקדש ומקבץ נדחי ישראל כו' מקריבין קרבנות כו', עכ"פ אין דברים נאמרים מצד הלכה אלא מצד חזיון היעוד וגם לא נכנס כאן לבאר פרטי חזיון היעוד, כיצד יהיה ובאיזה אופן וסדר יהיה, דהא הוא עצמו הוסיף (שם רמב"ם מלכים פרק י"ב הלכה ב') וז"ל ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אלי' וכל אלו דברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו הדברים שתומין הן אצל נביאים כו' עכ"ל. הרי הוא אומר שאין לאמר בהחלט מתי ובאיזה אופן יבוא הדבר וכו' עכ"ל הגרי"ם טוקצינסקי.

ואולי עכשיו גם מובן למה אמרין באלה ההלכות הנזכרות לעיל הלכה כר' יוסי ולא תלינן אכללא דר' יוסי מחברו, להגיד לנו דאע"פ דהן הוויין מבחינה אחת לעתיד לבוא, כדביארנו לעיל, הלכה כר' יוסי, דסוף סוף הלעתיד לבוא שלו הוא לא הלע"ל דמתייחסים לו חז"ל באמרם לע"ל, כי לפיו יבנה בית המקדש קודם הקמת מלכות בית דוד. וזהו לא הע"ל דעליו המהרי"ק אמר שחז"ל לא קבעו בהם הלכה כמר כלפי מר בדינים דלא נוהגים בזמן הזה, ולא העתיד לבוא דמובא בשבת (קנ"א:) וכשהזכרנו לעיל והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ (קהלת י"ב:א') אלו ימי המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה, א"כ הרי אין צורך לאסוקי הלכתא לימות המשיח, ולא העתיד לבוא, שה"ר יוסף שאול נאטאנסון מביא בספרו דברי שאול על סנהדרין, וז"ל: ...זכרני דראיתי במהדורא בתרא של חתן המהרש"א שכתב בשם המקובלים דלעתיד לבוא יהיה הלכה כבית שמאי נגד בית הלל וא"כ לא שייך למיפסק הלכתא למשיחא דכללי הלכות הם אינם רק לפי בחינת העולם הזה לא לפי מה שיהיה לעתיד לבוא לימות המשיח עכ"ל.

לקושטא דמילתא, במחתא חדא, נוכל ללמוד דברי סניגור על אלו מגדולי מפרשי התלמוד מהדורות הקדמונים שלא הקדישו את עצמם ללימוד קדשים כמו לשאר סדרי הש"ס, וגם נוכל להבין את דחיפת הרגשתו של החפץ חיים דוקא ללימוד קדשים ממה שהוא כותב במכתביו (עמוד כ"ז) וז"ל ונתעוררתי לזרז לכלל ישראל לענין זה מפני כמה אנשים שתמהים הם על אריכות הגלות בעת שאנו רואים שכמעט כל הסימנים שנאמרו בגמרא, שצריכים להיות לפני ביאת המשיח, שנתקיימו כולם, ועדיין לא נראה שום התעוררות מלמעלה לביאתו, ועקבותיו לא נודעו. והשבתי להם תשובה מפסוק זה זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו בחורב על כל ישראל בחוקים ומשפטים (מלאכי ג'). דהקב"ה מזהיר על לימוד ושמירת החוקים והמשפטים, וכאשר נקיים זה אז תיכף יקויים הפסוק השני הכתוב אחריו הנה אנכי שלח לכם את אליהו הנביא (מלאכי ג'), עכ"ל.

ואותה הרגשה בולטת באופן נפלא בסוף המלצתו של האדר"ת זצ"ל על ספר לקוטי הלכות להח"ח, ושהח"ח לא חש להכניסה, וז"ל: "ועיינו רואות בנחמת ציון וירושלים," עכ"ל, בלשון הזה.

מתוך מבט אמיץ ובטוח זה שאנו רואים שכמעט כל הסימנים שנאמרו בגמרא שצריכים להיות לפני ביאת המשיח שנתקיימו כולם ושעיינו רואות בנחמת ציון וירושלים, מובן בבת אחת למה הדורות הקודמים שבזמניהם עוד לא התגשמו כל הסימנים שצריכים להיות לפני ביאת המשיח וגם לא התגשם הועיינו רואות בנחמת ציון וירושלים לא נאלצו ללמוד "הלכתא למשיחא" ולמה הח"ח כן נאלץ לרכז את כוחותיו האדירים ללמוד "הלכתא למשיחא".¹⁰

10/וכן עיין בדברי הח"ח עצמו בס' חפץ חיים על התורה פ' בהעלותך ד"ה ויאמר ד' פתאם (עמ' קצח-ט במהד' גרינימן) וז"ל: וכן הוא

עכשיו בזמננו, כשאנו מחכים בכל יום לגאולה, ובמלאכי ג' כתיב, פתאום יבוא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים, וכיון שהישועה תופיע פתאום, מוכרחים אנו עכשיו להכין עצמנו לעבודת הקרבנות, ולמוד הלכות עבודה הוא לא לשעה ולשעתיים, כ"א לכמה שנים... ומכיון שנתקיימו בנו כל היעודים שהזכירו חז"ל על זמן הגאולה בסוף מס' סוטה ובסנהדרין ד' צ"ז וצ"ח, בודאי יש לקוות לגאולה מהירה, וצריך להזדרז א"ע לעבודת מעשה הקרבנות. עכ"ל.

בענין מצה הנאכלת עם הפסח ומצה לדורות

כתב הרמב"ם בפרק ה' מהל' חמץ ומצה הל' כ' וז"ל
וכן מותר ללוש העיסה ביין ושמן או דבש וחלב או לקטף בהן
וביום הראשון אסור ללוש ולקטף אלא במים בלבד לא משום
חמץ אלא כדי שיהיה לחם עוני וביום הראשון בלבד הוא
שצריך להיות זכרון לחם עוני עכ"ל, ומפשטות לשונו משמע
שס"ל שמצה שנילושה ביין שמן ודבש לא רק שאין יוצאין בה
חובת מצה בליל ראשון אלא שמצה זו אסורה היא כל משך
יום ראשון וכן משמע מדברי הגרי"ז זצ"ל פרק ו' מהל' חמץ
ומצה ודלא כמש"כ המגיד משנה שם, וכן משמע ג"כ מזה
שבמקום אחר, בפרק ו' הל' ה', פסק הרמב"ם שאם לש ביין
או שמן או חלב אין יוצאין ידי חובת מצה וא"כ לכאורה זה
שהכפיל הדברים כאן אינו משום שבא לאשמועינן שאינו יוצא
בה ידי חובת מצה, דבר שקבע להלכה בפרק ו', אלא
לאשמועינן שיש איסור באפיית מצה שנילושה ביין שמן דבש
וחלב.

וקשה שהרי אף שמבואר בפסחים דף ל"ו. אמר ר"ע
מה ת"ל לחם עוני פרט לעיסה שנילושה ביין שמן ודבש
והקשה הש"ס שם מדברי רבי עקיבא אדרבי עקיבא ותירץ לא
קשיא הא ביו"ט ראשון הא ביו"ט שני. עיין בפירש"י שכתב
יום ראשון לילה ראשון. והיינו שהחילוק בין יום ראשון לשאר
ימות הפסח הוא לענין מצות בערב תאכלו מצות שנוהגת בלילה
הראשון ולפי תירוץ הגמרא דין לחם עוני נאמר רק לענין מצות
בערב תאכלו מצות אבל היכן מצינו שיהיה איסור באכילת מצה
שאינה לחם עוני, ואם אולי יש איזה איסור בדבר היכן מצינו

חילוק בין יום ראשון לשאר ימי החג, ואם יש מקום לחלק הסברא נותנת שהחילוק הוא בין לילה הראשון שבו נוהגת מצות בערב תאכלו מצות לשאר ימות החג שבאותם הימים אין אכילת מצה חובה אלא רשות אבל מנא לן שיהיה איסור בדבר כל משך יום הראשון של החג.

ונראה להקדים שטעמה של מצות אכילת מצה בפסח מבואר בקרא "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגות מצות כי לא חמץ כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם" (שמות י"ב:ל"ט). וכן הוא במשנה במס' פסחים דף קט"ז. רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן וכו' מצה על שום שנגאלו אבותינו במצרים, ועוד יותר מפורש בדברי בעל ההגדה שכתב מצה זו שאנו אוכלים על שום מה על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם שנאמר ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים וכו', הרי שלדעת רבן גמליאל לא התכוונו בני ישראל לאפות מצות בעת יציאתם ממצרים ואדרבה כבר לשו עיסותיהם על דעת לאפות לחם שתהיה להם צידה לדרך אלא שיצאו בחפזון טרם שנחמצו עיסותיהם כדכתיב "וישאו העם את בצקו טרם יחמץ משאתם צררת בשמלתם על שכמם" (שמות י"ב:ל"ד) ונגמרה האפייה בצרורותם על שכמם מבלי להחמיץ, ועיין בפירושו של האבן עזרא על שמות י"ז:ט"ו שכתב שזהו טעם מצות מצה כל שבעה שהוא זכר לאשר קרה להם בצאתם ממצרים שאכלו מצות עד שטבע פרעה ביום השביעי כי הענן היה מוליכם יומם ולילה ולא היו מתעכבים מחנותם עכוב רב, וכפי דברי רבן גמליאל מצה זו שאנו אוכלים היא זכר לאותה מצה שאכלו אבותינו בעת יציאתם ממצרים.

אלא שיש בזה כמה תמיהות שהרי באחד בניסן כשנאמר להם פרשת החדש הזה לכם ראש חדשים נצטוו ישראל על הקרבת קרבן פסח ונצטוו לאכלו "צלי אש ומצות

על מרורים יאכלהו" (שמות י"ב:ח), הרי שנצטוו לאפות מצות עוד בהיותם במצרים ובאותה פרשה נצטוו גם לדורות על אכילת מצה בליל ראשון שהיא מצוה לעצמה שאינה תלויה בקרבן פסח ונצטוו גם על איסור חמץ כל משך חג הפסח כדכתיב "בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצת עד יום האחד ועשרים לחדש בערב" (שמות י"ב:ח) ובאותה עת נצטוו גם על איסור בל ימצא שנאמר "שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם" (שמות י"ב:ט) וגם כבר נצטוו באותה פרשה במצות תשביתו וגם הוזהרו עונש כרת על אכילת חמץ שנאמר "שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם כי כל אכל חמץ ונכרתה הנפש ההוא מישראל" (שמות י"ב:טו), ומאחר שנצטוו על זה בראש חדש ניסן לפי פשוטו של מקרא משמע שנהגו כל מצוות אלו אף בפסח מצרים, ואם כן אינו מובן מאיזה טעם נצטוו לאכול מצה במצרים טרם שיצאו בחפזן משאתם צררת בשמלתם על שכמם וביותר תמוה אך הכינו את עצמם לאפות חמץ בשעה שכבר נאסרה להם אכילת חמץ כל שבעה, ובשעה שכבר נצטוו באיסור בל ימצא.

אמנם דבר זה במחלוקת שנויה שהרי מצינו בתוספתא בסוף פרק ח' דפסחים רבי יוסי הגלילי אומר אומר אני שלא נאסר חמץ במצרים אלא יום אחד שנאמר "לא יאכל חמץ היום" (שמות י"ג:ד) ואילו לדעת התנא קמא לפי מה שהגיהו שם בתוספתא פסח מצרים נוהג כל שבעה ופסח דורות כיוצא בו, הרי שלדעת רבי יוסי הגלילי הפסוק "ויאפו את הבצק וכו' ולא יכלו להתמהמה" הוא כפשוטו וכל מה שנאמר בפרשת החדש הזה לכם בענין איסור חמץ היינו לפסח דורות ואילו בפסח מצרים לא הוזהרו על החמץ אלא יום אחד וגם לא נצטוו על ההשבתה ולא על איסור בל ימצא וא"כ שפיר כיוונו לאפות חמץ להוציא עמהם לצורך שאר הימים אלא שלא הספיקה להם השעה כי גורשו ממצרים, ואלו לדעת התנא קמא שס"ל שנאסר להם חמץ כל שבעה כבר כתבו מפרשי המקרא ובראשם הרמב"ן בפירושו לשמות י"ב:ט ולדברים ט"ז:ב' שיש

לסרס את הפסוק ולפרש "כי גרשו ממצרים" שקאי על רישא דקרא "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים" אבל זה שאפו "עגות מצות כי לא חמץ" הוא באמת מפני שנאסר להם החמץ כל שבעה ומה שמסיק הפסוק "כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה" הוא נתינת טעם למה הוציאו עמהם את הבצק לאפות בדרך ולא אפו אותן המצות במצרים, ע"ע בדעת זקנים, בפירוש הטור עה"ת ובתוס' הרא"ש, אולם דברי רבן גמליאל ודעת בעל ההגדה שס"ל שמצה שאנו אוכלים הוא על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ כנראה שבשיטת רבי יוסי הגלילי אזלי שס"ל שלא הוזהרו במצרים על החמץ אלא יום אחד ולכן שפיר התכוונו לאפות חמץ אלא שמחמת החפזון לא יכלו להתמהמה.

אלא דקשה על דברי רבן גמליאל מזה שקרא הכתוב למצות "לחם עוני" (דברים ט"ז:ב') שמזה משמע שטעם מזה הוא ליזכור מה שאכלו אבותינו כשהיו משועבדים במצרים, עיין פסחים דף ל"ו. שמבואר דדרשינן מיניה "לחם עוני, פרט לעיסה שנילושה ביין שמן ודבש" ואין לתרץ שדרשה זו היא לדעת ר' עקיבא כמו שהובא שם בפסחים אבל רבן גמליאל ס"ל כרבי יוסי הגלילי כש"כ לעיל ורבי יוסי הגלילי באמת חולק הוא על האי דינא דר' עקיבא כמבואר שם בפסחים וא"כ שפיר יש לומר שס"ל לרבן גמליאל שמצה הנוהגת לדורות אינה זכר לשעבוד מצרים, זה אינו שהרי שם מבואר שרבי יוסי הגלילי דרש "יכול יוצא אדם ידי חובתו במעשר שני בירושלים ת"ל לחם עוני מה שנאכל באנינות יצא זה שאינו נאכל באנינות אלא בשמחה", הרי שאף לרבי יוסי הגלילי המצה לא באה בתור זכר לגאולת מצרים אלא שכמו שמרור בא על שם "וימררו את חייהם" כ"כ באה המצה בתור זכר לשעבוד מצרים ודלא כדברי רבן גמליאל.

והנראה בזה הוא שבאמת יש שני טעמים נפרדים למצות אכילת מצה ולאיסור חמץ וכדברי הרמב"ן שהזכרנו אלא

שכשנצטוו ישראל על המצה בפרשת החדש הזה לכם בעוד היותם במצרים נצטוו רק מטעם לחם עוני, והיינו מלבד מה שלא היה שייך טעם אחר באותו העת הרי בזה שנצטוו "מצות על מרורים יאכלהו" המשמעות היא שהמצות והמרורים שניהם מטעם אחד הם וכמו שהמרורים שניהם מטעם אחד הם וכמו שהמרורים הם על טעם וימררו את חייהם כ"כ המצה היא מטעם לחם עוני זכר לשעבוד מצרים ורק אח"כ בשעה שיצאו ממצרים בחפזון נתחדש טעם שני למצות מצה, ויתכן שגם עצם החיוב של פסח מצרים היה גם כן מטעם השעבוד שבגלותם נשתשרו בע"ז ובאה המצוה "משכו וקחו לכם צאן" משכו ידיכם מע"ז כדאיתא במכילתא אלא שלדורות נצטוו בקרבן פסח זכר למה שפסח הקב"ה על בתי בני ישראל בעת הגאולה, עיין הגדה ברוך שאמר להרה"ג ר' ברוך הלוי עפשטיין, דה"מ פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבהמ"ק היה קיים על שום שפסח הקב"ה על בתי בני ישראל במצרים, שפירש שרק פסח דורות היה על שום שפסח הקב"ה על בתי בני ישראל במצרים, ולכן הלשון שקבע בעל ההגדה "בזמן שבהמ"ק היה קיים" דייקא הוא ופירושו שפסח לדורות הוא על שום שפסח הקב"ה וכו' אבל פסח מצרים היה מטעם משכו ידיכם מע"ז.

ולפי"ז יוצא לנו שלדעת התנא קמא של התוספתא נצטוו על איסור חמץ כל שבעת הימים בפרשת בא ונצטוו באכילת מצה כל שבעה מטעם לחם עוני אלא שאח"כ נשנית מצוה זו בפרשת ראה בהפסוק "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיידך" (דברים ט"ז:ג') ונראה ביאור הכתוב לדעת התנא קמא הוא שבא הצווי "שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני" שזהו חזרה על מה שכבר נצטוו במצרים אלא שבא הכתוב ליתן טעם שני "כי בחפזון יצאת מארץ מצרים" ומכאן ואילך אכילת מצה אינה רק בתור לחם עוני זכר לשעבוד מצרים אלא המצוה היא לאכול מצה גם מטעם שהיא נאפית בחפזון "למען תזכר את יום

צאתך מארץ מצרים," הרי נמצא שלדורות יש שני טעמים באכילת מצה כל ימי החג, טעם לחם עוני זכר לשעבוד מצרים וטעם חפזון זכר לגאולת מצרים, ואילו לדעת רבי יוסי הגלילי שס"ל שבפסח מצרים איסור חמץ היה נוהג רק יום אחד מהדרשה של לא יאכל חמץ היום דין לחם עוני שנאמר בפסח מצרים נאמר על יום ראשון לבד ואח"כ ניתוסף דין בחפזון לדורות לכל ימי החג כמש"כ "שבעת ימים תאכל עליו מצות וכו' כי בחפזון יצאת מארץ מצרים."

וזה שבליל ראשון אין יוצאים במצה שנילושה ביין שמן ודבש היינו מצד דין לחם עוני דבעינן גם זכר לשעבוד מצרים וכעין המצה שאכלו אבותינו בפסח מצרים שהיה בו דין לחם עוני לבד, ובדעת הרמב"ם שס"ל שלא רק מן החובה הוא בליל ראשון לאכול מצה שלא נילושה עם יין שמן דבש וחלב אלא שגם אסור לאכול מצה כזו ושאיסורו נוהג לא רק בלילה אלא כל יום ראשון נראה שס"ל שכל עת שיש חיוב של לחם עוני יש איסור של מצה שנילושה ביין שמן ודבש ואין לומר שדי באכילת כזית של לחם עוני לזכרון השעבוד שהרי הטעם שנאסר חמץ ביום ראשון הוא ג"כ משום שאינו לחם עוני וע"כ שכל שאוכל חמץ ומצה כאחד אין באכילה כזו משום זכרון של שעבוד מצרים דרק כשאוכל מצה לבדה יש בה משום זכרון השעבוד ולכן כמו שנאסרה אכילת חמץ כ"כ נאסרה מצה שאינה לחם עוני שע"י אכילת מצה עשירה נסתר הזכרון של לחם עוני, ואף שלדורות נאסר חמץ כל שבעה מ"מ זה שנאסר חמץ כל שבעה היינו מדין חפזון שהוא זכר לחפזון שלא יכלו להתמהמה וכל שהוא רק משום חפזון אין בו משום לחם עוני, ולדעת המגיד משנה שס"ל בדברי הרמב"ם שהאיסור הוא רק בליל ראשון נראה שזהו מפני שקיים ליה דלרבי יוסי הגלילי נאסר חמץ בפסח מצרים רק בליל ראשון כדעת המהר"ם חלאווה בפסחים דף קט"ז, ועיין בצל"ח שם שכתב דלרבי יוסי הגלילי מה שחימוצו נוהג יום אחד היינו ערב פסח משעת זביחה והלילה אחריו דבקדשים הלילה הולך אחר היום, ואילו

לדעת התנא קמא שס"ל שאף בפסח מצרים נאסר החמץ כל שבעה ממה שנצטוו בפרשת החודש הזה לכם שפיר מסתבר לומר לפי שיטת הרמב"ם שמצה יש בה דין לחם עוני כל שבעה ולכן מסתבר שלדעת התנא קמא שפיר נאסרה מצה שנילושה ביין שמן ודבש כל ימי הפסח אלא שהרמב"ם פסק כרבי יוסי הגלילי ולכן ס"ל שנאסרה רק יום אחד.

וכל זה לדעת הרמב"ם שס"ל שמלבד הזכר והקיום של לחם עוני בחובת מצה בליל ראשון יש ג"כ איסור אכילה במה שאינו לחם עוני במשך כל אותו הזמן שנאסר חמץ במצרים אבל להחולקים על הרמב"ם הרי אף שאין איסור באכילת מצה עשירה אבל מ"מ בחובת מצה יש שני ענינים נפרדים, ז"א קיום של זכר שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ וגם זכר של לחם עוני, והיינו שבחובת מצה יש ב' דינים אחד זכר לשעבוד מצרים ואחד זכר של חפזון שזהו זכר הגאולה, ואילו במצה שנאכלה במצרים ודאי שהיה בה רק דין אחד, היינו זכר ללחם עוני.

ולפי"ז יש להסתפק אם ב' דינים אלו הנוהגים אצלנו דינים נפרדים הם או אם מעכבים הם זה את זה, ז"א אם אחר שנתחדש חיוב מצה משום חפזון אי זה הוא חיוב חדש שיכול לקיימו אפילו שלא ע"י לחם עוני או אם רק שניתוסף קיום זה על המצה הנאכלת מטעם לחם עוני אבל כל שאינו לחם עוני אינו בכלל מצה, ונ"מ למי שאין לו אלא מצה שנאפה ביין שמן ודבש אם יש לו לאכלה מפני שגם במצה כזו שהיא משום זכר לחפזון יש בה קיום המצוה אף שאין בה משום קיום של לחם עוני או אם אינו מחויב לאכול אותה מצה כלל דכל שאינו לחם עוני אינו בכלל מצה, והנה פליגי בזה המהר"ל בספרו גבורות ה', פרק מ"ח, והמגן אברהם, סי' תע"א ס"ק ה', שלדעת המהר"ל מי שלא היה לו לחם עוני בליל פסח ואכל מצה עשירה יצא בדיעבד מצות אכילת מצה אלא שס"ל שאם אין בה מים כלל אינו יוצא בה משום שאינה באה לידי חימוץ

והוי כאורז ודוחן, ולדעת המגן אברהם כל שהיא מצה עשירה לא יצא בה כלל, ולפי הנ"ל שפיר מובן שהיינו מפני שהמגן אברהם ס"ל שכל שאינו לחם עוני אין בו שום קיום המצה ששני הדינים של לחם עוני וחפזון מעכבים זה את זה ולכן כל שאינו לחם עוני אינו בכלל מצה ואילו לדעת המהר"ל אף שלא קיים מצות לחם עוני אבל עכ"פ קיים מצות מצה שהיא זכר לחפזון, וגם נ"מ לענין אכילת מצה הנילושה ביין שמן ודבש בערב פסח דאי יש בה שום קיום של מצות מצה בליל פסח פשיטא דבערב פסח הוי בכלל בועל ארוסתו בבית חמיו כמבואר שם במהר"ל.

אמנם עדיין יש מקום להסתפק בדעת המהר"ל שס"ל שמי שאין לו אלא מצה עשירה יכול הוא לקיים בזה מצות אכילת מצה מטעם זכר לחפזון אי יכול לקיים בה גם מצות מצות על מרורים יאכלוהו ונ"מ להלל שלדידיה מצות על מצות ומרורים יאכלוהו מתקיימת ע"י כריכת פסח מצה ומרור ביחד והנ"מ הוא בכה"ג שכבר יצא מצות מצה ועכשיו אין לו אלא מצה עשירה אם מן החובה הוא לחזור ולאכול מצה עשירה בכריכה עם הפסח ועוד נ"מ לכו"ע לענין אכילת מצה עם פסח שני שמצות בערב תאכלו מצות אינה נוהגת בפסח שני אבל מצות על מצות ומרורים יאכלוהו נוהגת בו כמבואר במדבר ט"ז:א וברמב"ם הל' קרבן פסח ח' הל' ג' והספק הוא לדעת המהר"ל במי שאין לו אלא מצה שנילושה ביין שמן ודבש אם יש לו לאכול אותה המצה עם הפסח או אם יאכל פסח בלא מצה מאחר שאין מצה ומרור מעכבים באכילת קרבן פסח במבואר ברמב"ם שם פרק ח' הל' ב'.

עיינן בספר מקור ברוך להרה"ג ר' ברוך גינצבורג זצ"ל, חלק ב' סי' י"ח אות ב', שכתב בשם הגאון ר' יצחק מפוניבז' זצ"ל שמצה הנאכלת עם הפסח חובה בפסח היא ורק למצה הנאכלת לשם מצה, דהיינו לשם מצות בערב תאכלו מצות, בעינן פרטי דין מצה כגון שלא תהא מצה עשירה ושתהא

נאכלת בכל מושבות ובאנינות ושאיסורו יהא משום בל תאכל חמץ ולא משום בל תאכל טבל וכדומה וכן מילתא דפשיטא אצלו דפסח שני לא בעינן כל פרטי ודיני מצה, ולענ"ד אף שדבריו מסתברים הם לענין מצה הנאכלת בכל מושבות ולענין בל תאכל טבל מ"מ לענין מצה עשירה נראה שאינו כן שהרי כל עצם הטעם של אכילת מצה במצרים הוא משום לחם עוני ולכן מצה שנצטוו בה בפסח מצרים ע"כ היתה לחם עוני ולא מצה עשירה וא"כ אף שבשעת יציאת מצרים נתחדש עוד טעם לאכילת מצה וגם לאיסור חמץ כל שבעה דהיינו טעם של לא יכלו להתמהמה שהוא טעם למצות מצה שנאמרה לדורות בפרשת בא בפסוקים "ושמרתם את היום הזה לדרתיכם חקת עולם, בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחדש בערב" (שמות י"ב:ז-י"ח) אבל מה שפסח נאכל עם מצה ומרור זהו רק מצד הציווי של "מצות על מררים יאכלהו" שנאמר בפסח מצרים ובאותו הציווי הכוונה היא למצה בתור לחם עוני, ומאחר שפסח לדורות הוא זכר לפסח מצרים שפיר מסתבר לומר שמצות על מצות ומרורים יאכלוהו הוא ג"כ זכרון לאותה המצה שאכלו עם הפסח דוקא דהיינו לחם עוני. ולכן גם לענין פסח שני שהוא תחליף פסח ראשון ובו נאמר על מצות ומרורים יאכלוהו מסתבר שהציווי הוא לאותה המצה שנצטוו בה לענין פסח ראשון שהוא לחם עוני, ולכן אף לדעת המהר"ל מסתבר שמי שאין לו אלא מצה עשירה אי אפשר לו לקיים מצות על מצות ומרורים יאכלוהו והרי נמצא שלדעת המהר"ל אם כבר יצא מצות בערב תאכלו מצות, אפילו אם קיים רק ע"י מצה עשירה, אם אח"כ יהיה כורך מצה עשירה עם הפסח, לא רק שאין לו קיום של על מצות ומרורים יאכלוהו אלא מאחר שאין בה מצוה הרי המצה שהיא רשות מבטלת הפסח.

מו"ר הרב מרדכי וויליג
ראש הכולל העליון ע"ש וקסנר
סגן ראש הכולל להוראה

הערות בסדר עבודת יום הכפורים

מתוך המון ההלכות שבסדר קדשים רק סדר עבודת יום הכיפורים נידון בארוכה בתוך התפלה עצמה, כל בחזרת הש"ץ במוסף ביו"כ. ושמעתי ממו"ר הגרי"ד ז"ל, שהפיוט "אתה כוננת" מדויק יותר, אבל מנהגנו לומר פיוט "אמיץ כח". והקפיד מו"ר ז"ל שהש"ץ יאמר את סדר העבודה בקול רם, ולכאורה הקפידא היא על סדר העבודה עצמה, ולא על שאר חלקי הפיוט. ועפ"ז יש להתחיל בקול רם מהפייסות ולומר עד סוף הטבילות והקידושים. ובאמיץ כח, שנערך על סדר א"ב, יתחיל הש"ץ בקול רם מ"עלצו תרום דשן", ויסיים ב"תמם טבלות חמש וקדושים עשרה".

א. פייסות

והנה דין הפייסות ביו"כ שנוי במחלוקת בעה"מ ורמב"ן (יומא פ"ב). וז"ל בעה"מ, והוי יודע כי בעלי הקרובות שהכניסו בפיוטיהן בסדר עבודת היום ארבעה פייסות טעו כולן במשנתנו, ולא הבינו כי הפייסות החשובים במשנתנו לשאר ימות השנה הם, ולא ביום הכפורים לפי שכל עבודות היום אינה כשרה אלא בכהן גדול, עכ"ל. והשיב הרמב"ן וז"ל, וא"א שטעו כל רבותינו ואבותינו ולבעל המאור הזה לבדו נתנה חכמה וכו', שהפייס הראשון שהוא תרומת הדשן הואיל והוא כשר קודם חצות אינו עבודת יוה"כ אלא עבודת לילה, ואינו בכ"ג כלל, שלא נתנו לכ"ג אלא עבודת היום וכו' [ו]דישון מזבח פנימי אינה עבודת יום אלא עבודת לילה דומיא דהרמת דשן בחיצון וכו' וכן דישון המנורה כשר בכל כהן וכו' [ו]דומה לדישון מזבח

הפנימי וה"ה והוא הטעם שמפני שאינה עבודה אלא מכשירי עבודה מפני כך לא הצריכן הכתוב לכ"ג, עכ"ל.

ואמנם בפיוט אמיץ כח כתוב "עוד יפיוסו לדשון פנימי ומנורה," והשמיט מי שוחט ומי זורק שבמשנה (כה.), כי דיו"כ נעשה ע"י כ"ג, וכמש"כ הרמב"ן שם, שבעלי הפיוטים ידעו שסדר המשנה נאמר בכל יום וכבעה"מ, ואעפ"כ כתבו פייסות הנוהגים ביו"כ. וק"ק בדברי הרמב"ן, שבאר דדשון מזבח פנימי עבודת לילה כתרומת הדשן, ואח"כ באר דדשון המנורה כדשון מזבח פנימי, ומאותו טעם דמכשירי עבודה הוא, והרי לא כתב טעם זה בדשון מזבח הפנימי. ואולי כונתו שכל עבודות הלילה שמכינות לעבודת היום הבא מכשירי עבודה הן, וזהו הטעם דאינו בכ"ג, ודו"ק.

הפייס השלישי פירש הרמב"ן דאינו להקטרת הקטורת עצמה, דזה בכ"ג, אלא לסייעו שהוא זוכה במחתה. ומו"ר הגרי"ד ז"ל באר דלזה נתכוון הפייטן בלשונו, "עקב קטורת פיס חדשים ישלשו," כל דאינו לקטורת עצמה אלא עקב הקטורת, דהיינו מסבת הקטורת ומשום סיועו באחיזת המחתה.

בפייס הרביעי פירש הרמב"ן, מי מעלה אברים מן הכבש למזבח, הם האיברים שניתותרו מערב יו"כ, והעלאה זו עבודת לילה היא או סוף יום שעבר ואינה מסדר היום. ואפילו למ"ד של חול אינם קרבים ביו"כ, משכחת לה בשל אחר השבת, דחלבי שבת קרבים ביו"כ, עכ"ד. וצ"ע, דקשה להעמידו רק כשחל באחד בשבת, שגם בזמן שקדשו ע"פ ראי' לא ה' שכח (עי' ראב"ד קדוש החדש פ"ז ה"ז). ובמקדש דוד (ס' כד ססק"א) הקשה, דהקטרת אברים דעיו"כ כבר נקבעה בפייס דעיו"כ, וצ"ע.

ולכאורה, י"ל דהקטרת אברים, כיון דכשרה בלילה, דינה כעבודת לילה אף אם נעשית ביום, ולכן אינה בכ"ג, וכמש"כ

הרמב"ן בתרומת הדשן. אלא שהרמב"ן עצמו פירש גדר הדין, דהוי רק מכשיר עבודה, וטעם זה לא שייך בהקטרה, ולכן נדחק לפרש במה שניתותר מעיו"כ. אבל י"ל דכל דיש עליו שם עבודת לילה, אע"פ שאינו מכשירי עבודה, ואף אם נעשה ביום, א"צ כ"ג. או, דהפייס ה' לאברים שהוקטרו במוצאי יוה"כ. או, דהקטרת אברי תמיד של בין הערבים דינה כעבודת לילה, ועי' בסידור בית יעקב להיעב"ץ.

עו"ל בזה, דבהלכתא גברתא לבעל תפא"י (ספ"ב) פירש, מי מושיט האברים לכה"ג שיזרקם לאישים, דהוי מכשירי עבודה. וכ"כ לפי הרמב"ן, ור"ל דכן י"ל להרמב"ן, אף דהרמב"ן עצמו לא תירץ כן.

וכעין זה י"ל, דהריטב"א (כה). כתב דלשון מעלה במשנה לא ר"ל מקטיר, וא"כ י"ל דהכ"ג הקטיר האברים, והדיוט העלה אותם לראש המזבח, והפיסו לזה. וזה מדויק בלשון הפיוט אמיץ כח, "ערוך נתחים יחד" כל' לסדרם בראש המזבח, ולא להקטירם.

ב. ארבע הגהות של החיי אדם

כתב החיי אדם (כלל קמה נשמ"א סק"ג) וז"ל, בסדר עבודה שלנו המתחיל אמיץ כח יש כמה דברים שצ"ע, ואני הגהתי במחזור שלי. בעבודת תמיד של שחר "והוא קבל וזרק", הגהתי ע"י סדר אתה כוננת, "לפנים להיכל נכנס להיטיב ה' נרות", ואח"כ צ"ל "פרש הקטיר והיטיב", דקאי על הטבת ב' נרות, עכ"ל.

ונראה ליישב הנוסח שלנו, דבגמ' (לג:) נחלקו בטעם ההפסק בין ה' נרות לב' נרות, וקיי"ל כטעם דכדי להרגיש כל העזרה כולה (רמב"ם תו"מ פ"ג הט"ז), ופרש"י, להרבות הרגש מהלך פסיעות וקול תחלת עבודה. וי"ל דביו"כ א"צ לזה, דהי'

הרבה רגש גם בלי ההפסק בהטבת הנרות, ולכן השמיטו בפיוט אמיץ כח.

וז"ל החיי"א, וכך הי' מונה ראוי לומר ד' פעמים כמש"כ מהרי"ל וכו' פעם ג' לאחר "רקמי פרוכת יז כמשפט כפורת", ופעם ד' לאחר "רגש ושינה והזה מדם שעיר", עכ"ד. ונראה דבאמת יש להוסיף כן. ואף די"ל דנכלל בלשון כמשפט כפורת, וא"כ גם בלשון ושינה, הרי גם בהזאת השעיר לפני ולפנים נאמר "רצה הזיות כמעשה דם פר", ומ"מ הוסיפו וכך הי' מונה, וא"כ ה"ה בהזיות שבהיכל.

עוד כתב החיי"א וז"ל, מש"כ "שבע על טהרו ובקרניו ארבע", זה דלא כהלכה, דמתחלה הזה על הקרנות ואח"כ על טהרו. והגהתי שם "והזה בקרניו ד' ושבע על טהרו", עכ"ל. והפייטן הפך הסדר משום סדר א"ב, דכל החרוזים מתחילים באות ש'. והרוצה לתקן כסדר הנכון מבלי לשנות החרוז לגמרי נאמר "שבע על טהרו אחרי בקרניו ארבע".

בטבילה ד' הנוסח שלנו הוא "תר וקדש פשט טבל וקדש, תכריך בדים עט ונכנס לדביר", וכתב החיי"א דיש ט"ס, דקדוש הוא אחר הלבישה, וצ"ל "פשט טבל, תכריך בדים עט וקדש ונכנס לדביר". ואמנם קשה איך נפלה ט"ס כזאת בכל הדפוסים.

ונראה, שהנוסח המקורי הי' "תר וקדש פשט טבל בקודש, תכריך דביר עט וקדש וכו'". ותיבת בקודש השתבשה לוקדש, והמג"י ראה טעות, דיש רק ב' קדושים ולא ג', והשמיט האחרון, והי' לו להשמיט האמצעי. לכן צ"ל כהחיי"א, או כנוסח המקורי טבל בקודש.

ג. סדר המוספים

שנינו (ע.) הביאו לו בגדי זהב (אחרי העבודות שבפנים) ועשה את אילו ואיל העם ואת שבעת כבשים תמימים בני שנה, דברי ר' אליעזר. ר"ע אומר עם תמיד של שחר היו קרבין ופר העולה ושעיר הנעשה בחוץ היו קרבין עם תמיד של בין הערבים.

ובגמ' (שם) הסיקו כתוספתא, ר"א אומר יצא ועשה אילו ואיל העם ואמורי חטאת, אבל פר העולה וז' כבשים ושעיר הנעשה בחוץ עם תמיד של בין הערבים. ר"ע אומר פר ועולה וז' כבשים עם תמיד של שחר היו קרבין, ואח"כ עבודת היום, ואח"כ שעיר הנעשה בחוץ ואח"כ אילו ואיל העם ואח"כ אמורי חטאת ואח"כ תמיד של בין הערבים. והגר"א (ע:) הגי' דשעיר הנעשה בחוץ לר"ע אחר אילו ואיל העם ואמורי חטאת.

ובאמיץ כח לא כתב מוספים בטבילה א', ובטבילה ג' כתב, "תכף ועשה אילו ואיל העם, תרב חטאת ומוספין הקריב כחק", ותמיד של בין הערבים נזכר בטבילה ה'. והקשה החי"א, דזהו דלא כמאן, דלר"ע המוספים בטבילה א', ולר"א המוספים עם תמיד של בין הערבים, כל' בטבילה ה'.

ובפשוטו נראה, דהפייטן ס"ל כבעה"מ שכתב וז"ל, פ' ולא דוקא עם תמיד של בין הערבים, אלא דכל דבתר עבודת היום קרי לי עם התמיד של בין הערבים לפי שהי' סמוך לו וכו', עכ"ל. ולפ"ז ניחא טפי, דר' אליעזר דתוספתא מפרש דבריו במשנה, ואינו חולק עליהם. וכ"כ בתו"ט בדעת הפייטן, והוסיף דאף דקיי"ל כר"ע מחברו, כאן קיי"ל כר"א בתוספתא כי בירושלמי (ע' גר"א ע.) הובא בשם חכמים.

עו"ל, דבטבילה א' סיים הפייטן, "פרש הקטיר והיטיב הקריב ונסך פעולת כליל השלים ועש כסדר", וצ"ב. וכשנשאל מו"ר הגרי"ד ז"ל הציע דר"ל מנחת חביתין. וקשה, דחביתין קודמין לנסכים (לד.) וכבר נזכר ונסך לפני פעולת כליל. לכן

נראה, דהפייטן לא רצה להכריע במחלוקת ר"א ור"ע, שהרי הרא"ש כתב ב' השיטות מבלי להכריע. ולכן סתם פעולת כליל השלים, דיש לפרש דאינו אלא סיכום, כל' דבזה דהקריב ונסך סיים כל פעולת כליל דטבילה א'. ולפ"ז קי"ל כר"א, וכתויו"ט הנ"ל.

אכן יש לפרש דפעולת כליל ר"ל עולת המוספים, וקאי כר"ע. ולפ"ז מש"כ בטבילה ג' תרב חטאת ומוספין ר"ל שעיר הנעשה בחוץ, שבכלל המוספין הוא, וקרב לאחר אילו ואיל העם ואמורי חטאת לר"ע, וכגירסת הגר"א (ע: הנ"ל. ולפ"ז הפייטן ככו"ע, ולהפך מהחיי"א שכתב שהפייטן דלא כמאן.

והחיי"א הגי' כר"ע, שהוסיף לאחר פעולת כליל השלים בטבילה א', "מקריב פר העולה וז' כבשים של מוסף היום." ובטבילה ג' הגי', "תכף ועשה שעיר הנעשה בחוץ ואילו ואיל העם, תרב חטאת ומנחת מוספין ונסכה הקריב כחוק." הנה ס"ל כגירסא שלנו, דשעיר בחוץ לפני אילו ואיל העם, וע"כ הוסיפו, דאל"כ לא נזכר כלל. וכיון שהגי' כר"ע דמוספין בטבילה א', ע"כ הוסיף מנחת, ונסכה, דרק זה הקריב בטבילה ג', ולכאורה הגהה זו דלא כמאן, דלר"ע נראה דמנחת מוספין ונסכה בטבילה א', וכ"כ באתה כוננת, וצ"ע.

ונסיים בסיומו של הרמב"ן בענין הפייסות הנ"ל, וקל מלך יושב על כסא רחמים יזכנו לראות בבנין בית עולמים ואז תדע דברי מי קיימים.

הרב מיכאל רוזנצויג
ראש הכולל, המכון הגבוה לתלמוד ע"ש ברן

בענין שינוי בעלים ושינוי קודש

א. מחשבת ש"ב וש"ק שאינו כמותו

איתא בזבחים (ז:): "ואמר רבא חטאת ששחטה על מי שמחוייב חטאת פסולה, על מי שמחוייב עולה כשרה. מאי טעמא וכפר עליו-עליו ולא על חברו, חבירו דומיא דידיה במחוייב כפרה כמותו." משתמע מהגמרא שהקרבת ששחטה לשם בעלים שאינו כמותו כשר לגמרי, ולכאורה גם יוצאים בו. אולם הרמב"ם פוסק שכה"ג אינו עולה לבעלים לשם חובה: וז"ל (פסוה"מ טו:ח): "אבל אם שחטה לשם אחר שהוא מחוייב עולה הרי זו כשרה ולא עלת לבעלים שנאמר וכפר עליו- עליו ולא על חברו שהוא מחוייב חטאת כמותו".

המנחת חינוך (קלח) הקשה מניין להרמב"ם דין זה, והציע שמא הרמב"ם למד דין זה מדין מקביל בשינוי קודש- במי ששחט חטאת לשם חולין שהקרבתו כשר אך אינו מרצה. הרי הגמרא קובעת (ג:): "אמר רב יהודה אמר רב חטאת ששחטה לשם עולה פסולה; שחטה לשם חולין כשירה. אלמא דמינה מחריב בה דלא מינה לא מחריב בה". ובסוף פרק ד' דזבחים, הגמרא מרחיבה בדין זה (מו:): "אמר ר"א מאי טעמא דרב ולא יחללו את קדשי בני יראל- קדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין קדשים. מתיב רבה אמר רבי יוסי אף מי שלא היה בלבו לשם אחד מכל אלו כשר שהוא תנאי בית דין. טעמא שלא היה בלבו כלל, הא היה בלבו לשם חולין פסול. א"ל אבבי דלמא לא היה כלל כשר ומרצה, הא היה בלבו שלם חולין כשר ואינו מרצה." וכן פוסק הרמב"ם (פסוה"מ טו:ד): "חטאת ששחטה לשם זבח אחר כגון ששחטה לשם עולה

או לשם אשם או לשם שלמים פסולה כמו שביארנו אבל אם שחטה לשם חולין הרי זו כשרה ולא עלת לבעלים." אבל המנחת חינוך דוחה הסבר זה: "ולומר דהרמב"ם למד מזה דכמו לשם חולין דאין מחשבה פוסלת ומכל מקום לא עלתה, הכא נמי, זה אינו דרך הרמב"ם, והוה ליה לכתוב יראה לי כדרכו. וצ"ע".

הנה לפי פשטות הגמרות הנ"ל (ג, מו; ז, יוצא שבשינוי קודש שאינו כמותו לא עלה לבעלים לשם חובה, ואילו בשינוי בעלים שאינו כמותו כשר לגמרי. נוסף לקושי ברמב"ם, יש לעמוד על עצם משמעות ההבחנה בין שינוי קודש ושינוי בעלים בתחום זה על אף שמקבילים דינים אלו בדרך כלל. אמנם מצינו כמה חילוקים בין ש"ק וש"ב- (זבחים ד.ד:--אי שייך בכל ד' עבודות, אי ישנו לאחר מיתה, אי ישנו בצבור כביחיד וכו.- אך היה מקום לומר שחילוקים אלו נובעים מזה שלא שייך חלות בעלות לגבי אלו (שאר עבודות חוץ מזריקה; לאחר מיתה), או שפשוט אין חיסרון בעלות כה"ג (ציבור). אבל חילוק לענין לשם מי/מה שאינו כמותו נראה כחילוק יסודי יותר.¹

יש גם להעיר ששיטת הרמב"ן בעיתית כמו שיטת הרמב"ם, אבל בכיוון ההפוך. הרמב"ן (מלחמות ר"ה- [ז]. בדפי הריף)) פוסק ששינוי קודש שאינו כמותו, דהיינו חטאת לשם חולין, נידון כשינוי בעלים שאינו כמותו- שהוא כשר ועולה לשם חובה: וז"ל: "ואף על גב דמתן דמים לר"י בלעבור לא בעי כונה דשוחט קדשים לשם חולין כשרין ועולין לבעלים לשם חובה ואפילו חטאת כדאיתא בפרק קמא דזבחים הוא הדין לזורק". ויש לדייק שהרמב"ן מציין דוקא הגמרא ריש זבחים שאינו מתיחס בפירוש למעמד הקרבן לענין חובת בעלים, ואילו

1/ ועיין גם ג-ר"ב יוסף בר אמי רמי שינוי קודש אשינוי בעלים ומשני וכו." ועיין גם ט--"אמר ליה אנן בשינוי בעלים מתנין לה וכו."

את דברי אביי בסוגיא לקמן (מו:), שמסיקה שחסר ריצוי בעלים, הוא משמיט. מהיכן ידע הרמב"ן שיתכן שיש חולקים נגד שיטת אביי?²

כדי להתמודד עם בעיות אלו, נצטרך לנתח היחס בין ש"ק וש"ב ביתר הרחבה.

ב. יחס ש"ק וש"ב- גישות יסוד

משתמע מהסוגיות ריש זבחים ומנחות ומהסוגיא סוף פרק ד' דזבחים שמקבילים דיני שינוי קודש ושינוי בעלים לענין פסול בחטאת ופסח, לענין שלא עולה לשם בעלים בשאר קרבנות, ולענין החיוב לשמה (לשם זבח וזובה- במשנה מו:). הגמרא סתם מניחה שהדינים הבסיסיים שוים, ורק מחפת המקור (ד:): "ואשכחן שינוי קודש, שינוי בעלים מנלן" (ובהמשך - ד-ד; ז-ח.). לפי דיעה אחת בתוס' (ב. ד"ה כל הזבחים) ש"ב נכלל ממש בדין חוסר לשמה של ש"ק במשנה ריש זבחים וריש מנחות על אף שרק הוזכר ש"ק בפירוש. והמקור לשינוי בעלים לפי הגמרא הוא פסוק מיותר שדן דוקא בש"ק על פי דרשת "אם אינו ענין לכאן תנהו ענין לכאן".

אולם מצד הסברא יתכן בהחלט להבחין בין ש"ק וש"ב. סביר לומר שענין שינוי קודש משפיע על עצם זהות וקדושת הקרבן, ואילו הגורם של שינוי בעלים מתייחס אך ורק לכפרת הבעלים. לפי רשי ועוד כמה ראשונים אין ש"ב מופיע כלל במשנה ריש זבחים שדנה בפסול לשמה, אלא במשנה סוף פרק ד' שעוסקת בחיוב לשמה.³

2/ והאחרונים כבר הקשו נגד הרמב"ן. עיין, למשל, בדברי רעק"א שנדפסו ברמב"ם מהדורת פרנקל (פסוה"מ טו:ד).
3/ עיין רשי ד. ד"ה שינוי בעלים מנלן, ודיעה ב' בתוס' ב. ויתכן שב' המקורות משקפים ב' דינים שונים כנ"ל: שהמשנה ריש זבחים

אפשר להצביע על ג' גישות יסוד:

[1] חלוקים הם שינוי קודש ושינוי קודש במהותם למרות מה שנראה שוה ביניהם. לפי זה, סביר שנבחין בין גורמים אלו בכמה הקשרים.

אבל ודאי ישנם ראשונים הסבורים שש"ק וש"ב מקבילים באופן יסודי למרות שקיימים כמה חילוקים צדדיים ושוליים הקשורים למעמד ויום של בעלות בתחומים שונים.

אבל לפי מהלך זה, עדיין יתכן ב' כיוונים:

[2] אפשר שגם שינוי בעלים הינו סוג שינוי קודש. לפי זה נסביר שקשר לבעל מסויים אינו דבר שולי, כתובת לכפרה גרידא, אלא מהוה חלות המגדיר ומזהה עצם הקרבן. לפי הבנה זו, כמו ששונה חטאת מאשם, כן שונה חטאת ראובן מחטאת שמעון. חידוש מעין זה משתקף בדברי הגמרא בהקשר אחר. הגמרא (זבחים ט: [ועיין גם ז.]- חטאת ששחטה לשם חטאת כשרה וכו.); כריתות כז.) מביאה מחלוקת לגבי חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם. רב מכשיר כה"ג, אבל רב אחא בריה דרבא "מתני כולה לפסולא. מאי טעמא ושחט אותה לחטאת לשם אותה חטאת." אם חטאת חלב לשם

דנה דוקא בשינוי קודש שהוא פסול מקביל לפיגול, ואילו המשנה בסוף פרק ד' דן גם בלשמה של זובח שהוא דרישת לשמה, אלא שדרישה זו מעכבת בחטאת ואשם והוה רק חובה בעלמא בשאר קרבנות. ויש לדון בכל זה גם לאור הדיון בגרי"ז זצ"ל הל' מעה"ק ד:יא.

4/ כדאי לציין שהרמב"ם טו:ז פוסק כמו רב אחא בריה דרבא. וכמה אחרונים התקשו בפסק זה. יתכן שזה קשור לשיטתו הכללית בנוא כפי שנסביר בהמשך. הנצי"ב (מרומי דה ז,ט:); קישר פסק זה לפסק בעיתי אחר ברמב"ם- ששייך שינוי בעלים

חטאת דם נחשב שינוי קודש למרות שאין שינוי ניכר כלל בתהליך הקרבן אלא בהעבירה המתכפרת, יתכן דבר דומה לגבי שינוי בזהות ובכפרת הבעלים.⁵

[3] החיסרון בחוסר לשמה, הן בשינוי קודש והן שינוי בעלים, הוא בניתוק ועקירת הבעלים מן הקרבן. חטאת ופסחים פסולים לגמרי שלא לשמה משום שקרבנות אלו שמתו בעליהם פסולים.⁶ החידוש בגישה זו הוא שהעובד יכול לעקור שם הבעלים מן הקרבן, וששייך ניתוק כזה גם בש"ק מכיון שנחשב כאילו אין זה הקרבן שהבעלים הפריש. לפי עמדה זו, לכאורה שונה במהותה פסול לשמה ופסול פיגול.⁷

בכל ד' העבודות. הוא הציע שמכיון שסבור דחטאת חלב לשם חטאת דם מהוה שינוי השם, גם שינוי בעלים נחשב כשינוי השם. יש לעיין בהיקף דין זה ובאפשרות לחלק בין קרבנות שונים. יש גם לדון במעמד ב' חטאות חלב, או סוגי אשם שונים, וכן בב' תודות מסוגים שונים או אפילו מסוג אחד (יורדי הים, למשל).
15/ יש גם לעיין בענין סמיכה בקרבן לאור גישה זו, עד כמה משתלב לעצם התהליך.

16/ עיין גם פסחים עז. שבפסחים דין זה שייך לאחר שחיטת הקרבן.
17/ הקשר בין פיגול וחוסר לשמה הוא מסובך, ומהוה נוא מרכזי בפיגול ובשינוי השם, וישנם שיטות שונות. עיין במשנה זבחים לו. שרק מחשבות אלו פוסלות בקרבן. ועיין רמב"ם פסוה"מ פרק יג, טו ששייך דמיון זה גם לשאר קרבנות שלא עולות לשם חובה. לענין איסור מחשבת לא לשמה, עיין ברשי ריש זבחים ומנחות, וברמב"ם פסוה"מ טו:ג, יח:א. ועיין גם בגמרא רשי ותוס' מנחות מט., וברשי ב"ק ה.- ופני יהושע ומצפה איתן שם, ברשי כריתות ב; וברש"ש ומצפה איתן ריש זבחים, וברשי ורשב"ם פסחים קכא. הגמרא משהו ביניהם גם בענין מחשבין מעבודה לעבודה- זבחים ט:י. לענין פסול הגוף, עיין זבחים ד-ד; מנחות מח:- רשי, תוס' ושיטה שם. נדון לקמן בשיטת הרמב"ן במנין המצות.
יש מקום לחלק בין דינים אלו בב' הכיוונים. מצד אחד, פיגול מהוה דבר הפוסל יותר מחוסר לשמה מכיון שמחשב לפסול

כל אחת מגישות אלו נעוצה בסוגיות ובשיטות ראשונים.

ג. חילוק אופיני בין ש"ב וש"ק

הגמרא (פסחים ס:) מעלה את השאלה אי יש להשוות בין ש"ב וש"ק לענין הכשר פסח שלא בזמנו.⁸ ניסוח שאלת הגמרא מתמקד על יחסם של ש"ב וש"ק. גרסינן שם (פסחים ס:): "איבעיא להו פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשינוי בעלים מהו? שינוי בעלים כשינוי קודש דמי ומכשיר ליה או לא. אמר רב פפא אמריתא לשמעתא קמיה דרבא הואיל ושינוי קודש פוסלו בזמנו ושינוי בעלים פוסלו בזמנו, מה שינוי קודש שפוסלו בזמנו מכשירו לשלא בזמנו אף שינוי בעלים שפוסלו בזמנו מכשירו לשלא בזמנו"

במסגרת זו, וכשדנה במקור פסול ש"ב (זבחים ד-ד:), הגמרא מבחינה בין ש"ק וש"ב בארבע נקודות (זבחים ד-ד:):

הקרבת לגמרי באיחור זמן או בשינוי מקום. מאידך, אפשר לומר שפיגול אינו אלא מחשבה שלא יצאה לפועל, ואילו ש"ק הוא התיחסות בלתי נכונה מידית לעצם זהות הקרבן. פיגול גם קשור לכח המתיר של הקרבן. הוא שייך רק במחשבה המתיחסת לאכילת המזבח והאדם, מחייב כרת רק כשקרבה המתיר כמצותו, ורק פוסל דבר שטעון מתיר ואינו מתיר את עצמו. יתכן, אם כן, שפיגול פוסל כח המתיר בתהליך ההקרבה, וממילא נפסל הקרבן. לפי הבנה זו, יש בפיגול משום פוסל, וגם חוסר הכשר כאחד. [אולי התכוון רשי כריתות ב: והפני יהושע ב"ק ה. בהסבר רשי שם לכיוון זה.] היחס בין חוסר הכשר ופסול בשינוי השם מכל הסוגים גם נידון הרבה בסוגיות, ראשונים ואחרונים ואכמ"ל.

8/ כמובן, יש לראות בשאלה זו שאלה כללית הדנה ביחס ש"ב וש"ק, או שאלה מצומצמת יותר ביחס פסח בזמנו ושלא בזמנו. המאירי על אתר נוקט בעמדה הראשונה. שאלה זו קובעת גם אי החילוקים האחרים בגמרא משקפים הבחנה עקרונית.

"איכא למיפרך מה לשינוי קודש שכן פסולה בגופה, וישנו בארבע עבודות, וישנו לאחר מיתה, וישנו בציבור כביחיד. ואע"ג דתרתני לאו דוקא תרתני מיהא דוקא. מאי שנא שינוי בעלים דלא הוי פסולו בגופו מחשבה בעלמא, שינוי קודש נמי מחשבה בעלמא הוא. אלא כיון דאחשבה פסלה, הכי נמי כיון דאחשבה פסלה. ולרב פינחס בריה דרב מרי דאמר יש שינוי בעלים לאחר מיתה, תרתני מיהא איכא למיפרך."

בסוגיא בפסחים הסיקו שאין ש"ב מכשיר פסח שלא בזמנו: "אלא אמר רבא פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשינוי בעלים נעה כמי שאין לו בעלים בזמנו ופסול." התוס' על אתר (ד"ה נעה) הבין שאין קשר בין דין זה ושאר החילוקים שהובאו בסוגיא. תוס' מסביר שעיקר הדין תלוי בזה שש"ב קשור עם חוסר הבעלים, וגורם זה לא מסוגל לעקור פסח. ועיין תוס' מנחות (מז. ד"ה עד שישחוט) שמדגיש ביחס לש"ק שיש עקירת זהות החפצא של קרבן: "דשלא לשמה עוקר הקרבן ועוהו קרבן אחר." ואפשר לפרש שבוזה שונה עקרונית ש"ק וש"ב לענין הכשר פסח שלא בזמנו.

יש לשקול במשמעות שאר החילוקים האלו. אפשר בהחלט לטעון שזה שלא שייך ש"ב לאחר מיתה ובקרבן ציבור אינו מסמן שהוא פסול בעל אופי שונה מש"ק, אלא שלמעה לא שייך מציאות של ש"ב בתנאים אלו.⁹ אולי צימצום ש"ב לזריקה הוא גם משום שחלות בעלות מתיחסת רק לעבודת זריקה.¹⁰ מאידך, יש מקום לומר שכל החילוקים של הגמרא

9/ ביחס לדין לאחר מיתה, יש לשקול מעמד היורשים בקרבן-מקיבעא ומקופיא (זבחים ו.), ואכמ"ל.

10/ אך עצם העובדה שהרמב"ם חולק על נקודה זו וסבור ששייך ש"ב גם לשאר העבודות, כפי שנדון בהמשך, מעידה שאין טענה זו פשוטה כל כך, ושאפשר שהגבלה זו היא בעלת משמעות אופיינית. עיין משל"מ (פסוה"מ טו:א) שמסתפק אי צימצום זה מוגבל לפסול בחטאת ופסח או שייך גם בחטאת ופסח ושאר קרבנות

משקפים הבחנה עקרונית זו בין ש"ק וש"ב.

אולם ההו"א שש"ק מהוה פסול הגוף בעוד שש"ב אינו אלא פסול צדדי יותר ודאי משקף הבחנה עקרונית מכיון שמדובר בהערכת תוצאת הפסול כשאמנם הוא חל.¹¹ אם נפרש שש"ק קובע לענין זהות וקדושת הקרבן, ואילו ש"ב אינו אלא

לענין שלא עולה לשם בעלים. אם יסוד החילוק בין ש"ק וש"ב לגבי שאר עבודות הוא שלא שייך חלות בעלות חוץ מזריקה, אז אין מקום לספק זה. אבל אם חילוק זה משקף סוג פסול אחר, אז יש מקום לחקור אי פסול גמור ודין לא עולה לשם חובה זהים הם או לא. [ובאמת יש לדון בשאלה זו בהרחבה.] המשל"מ מסיק שצימצום ש"ב לזריקה שייך גם לענין לעלות לבעלים לשם חובה.

יש גם לדון אי נבחין בין פסח ושאר קרבנות מכיון שעיקרו לאכילה ויתכן שאין דין כפרה בפסח. [דין כפרה בפסח טעון דיון. עיין, למשל, ברשי וגירסאות אחרות זבחים ז: ד"ה מותר הפסח. ואכמ"ל.] עיין רשי, מאירי, ופת אמת פסחים סא. ואכמ"ל.

יש גם לעיין אי דין זריקה בש"ב מדין חלות בעלות בכפרה, או דין בעבודת הזריקה. ואולי נפק"מ בענין טבילת אצבע בחטאות פנימיות. עיין בסוגיא זבחים יג: בקשר לפיגול. מהגמרא משמע שטבילת אצבע הוה דין בהולכה, אבל הרמב"ם (פסוה"מ זג:) מגדירו כדין בזריקה. ויתכן שנחשב מעה זריקה, אבל אינו דבר המכפר. ושמעתי בשם הגרי"ז שיש לחקור לפי רוב הראשונים שש"ב מוגבל לזריקה או טבילת אצבע בכלל דין זה. ואולי תלוי בהנ"ל אי מיוסד על מעמד ש"ב כדין בניתוק כפרת הבעלים וכו', או סתם כמעה ששייך לבעלים.

11/עיין ברשי פסחים (ס:) ד"ה פסול בגופו- "שמחשבתו על עצמו של קרבן". משמע שדין זה מתמקד על מחשבתו. ואילו הר"ח על אתר מציין ההשפעה על החפצא: "מה לשינוי קודש שכן נפסל בשמו כי היה שמו פסח ונשחט לשם שלמים. נמצא כי נשתנה ונעה שינוי בגופו בזבח עצמו." אבל נראה שגם לרשי זה נחשב חילוק יסודי.

לקוי בכפרת הבעלים אין בעיה כלל לאמץ עמדה כזו. במסקנה, הגמרא דחתה חילוק זה, אבל לא מוכח כלל אי משום שמקבילים ש"ב וש"ק גם באופי חסרונם, או פשוט שאין לחלק ביניהם לגבי דין זה למרות מהותם השונות.¹² נחלקו הראשונים בפירוש מסקנת הגמרא- אם גם ש"ב נחשב פסול הגוף, או אף ש"ק אינו אלא פסול בבעלים, כפי שנדון בהמשך.

האחרונים דנו אי חל דינים אחרים שמופיעים לגבי ש"ק גם לגבי ש"ב. האם יש איסור לשנות בחוסר לשמה בשאר עבודות גם בש"ב? מה מעמדו של עקירה בטעות, של מחשבין מעבודה לעבודה, ושל לשמה-ולא לשמה בש"ב? יתכן שכמה מדיונים אלו תלויים ביחס העקרוני בין ש"ב וש"ק.¹³

יתכן שיש אפילו מקור נפרד לאיסור ש"ב. ועיין בספרי ריש חוקת: "ר"י אומר מנין אתה אומר שאם זרק את הדם כראוי ואין ידוע לשם מי זרקו והקטיר כראוי ואין ידוע לשם מי הקטירו שהכהנים נואים עון על כך ת"ל ואתה ובניך ובית אביך אתך תאו את עון המקדש". לפי הבנת רבינו הלל זה מקור נפרד לש"ב.¹⁴

12/עיין היטב בשיטה מקובצת מנחות מח: אות א'. שמא סבור שגם למסקנה יש חילוק בין ש"ב וש"ק. ואכמ"ל.

13/עיין לקוטי הגרי"ז ב:עמ' מד- שדן בשאלה איך שייך ש"ב בשלמים אם אינו מדין כפרה. אבל אי הוה גדר שינוי השם מעבר לחוסר כפרה אין בעיה כלל.

14/אך עיין בנצי"ב שהבין שזה מתייחס לספק בעלים ולהקטרה שלא לשם בעלים, ואז לא שייך לסוגיין. עיין גם תוס' זבחים ד. ד"ה וישנן שאיסור לחשב בש"ק נובע ממוצא פתיך תשמור [ועיין בשיטה מקובצת שם...]. ועיין גם תוס' ו. ד"ה דאי- ששלא לשמה עובר בעה. וכבר העירו האחרונים שלאור תוס' ד: ד"ה אימא יוצא שלא שייך איסור עה זה בש"ב אלא בש"ק. ועיין בצאן קדשים שמא אין איסור כלל בש"ב! ועיין גם בדברי הגרי"ז ריש מנחות. אם לא יחשב שייך רק לפסולים, שמא נבחין בין פסח וחטאת

לאור כל זה, אין מקום להתפלא אם חלוקים ש"ק וש"ב גם לענין מחשבה שאינו כמותו, כפי שעולה מפשטות הסוגיות הנ"ל.

ד. הרמב"ן- שינוי קודש בתור ניתוק ועקירת בעלות

אם עקרונית ש"ב וש"ק מהוים דין אחד, יתכן שחסרון שניהם הוא בנייתוק הבעלים מן הקרבן.

הגמרא (זבחים ה.) הקשה: "אם כשרים הם ירצו ואם אין מרצין למה באין?" ותירצו: "מצינו בבאין לאחר מיתה שהן כשרין ואין מרצין". ועיין בתוד"ה הג"ה שהקשו על השואה זו¹⁵, ותירצו: "דדוקא שינוי קודש ושינוי בעלים מדמי דהוי כבאין לאחר מיתה שאין לו בעלים וכמו שלשם כשר ואינו מרצה כמו כן כאן ששנה אותו מבעליו והוי כאין לו בעלים" יוצא שגם ש"ק הוגדר כחיסרון בעלים!¹⁶ אך עיין בשיטה מקובצת על אתר שהציעו שינוי נוסח, לפיו התוס' רק קבעו שינוי בעלים כחיסרון בעלים, ואחר כך הוסיפו ששינוי קודש נמי נלמד

ושאר קרבנות, או שמא נבחין בכלל בין ש"ב וש"ק אי חלוקים ביסודם. ויש שהציעו לפתור הסתירה בין רשי בריש זבחים שמצטט לא יחשב, ורשי ריש מנחות שמביא מקור אחר על פי החילוק בין ש"ב וש"ק.

15/היה מקום לומר שלא התכונה הגמרא להשוות הדינים, אלא להוכיח שקיימת תופעה כזו של קרבן כשר שאינו מרצה.
16/יש לדון עד כמה מנותק הבעלים מקרבן זה לאור הערת הגרי"ז (לקוטי הגרי"ז, עמ' נג על פי הגמרא נזיר מו:) שגם לאחר ש"ק לא בטל תגלחת נזיר לר"ש שסבור שאם גלח על שלמי נדבה יצא. שלפי ר"ש ודאי בעינן קרבן שקשור לשם נזיר, גם אם אינו מרצה לבעליו. תלמידו, הרב חיים פאקער נ"י, העיר לי שהירושלמי בנוזר מביא שיטה שלפי ר"ש אמנם בטל תגלחת נזיר לאחר ש"ק, ויתכן משום שפקע לגמרי הקשר לבעלים.

משינוי בעלים.

כשהגמרא (ד:) דחתה ההו"א שדוקא ש"ק הוה פסול הגוף, ישנם ראשונים שהבינו שגם ש"ק אינו בכלל פסול הגוף אלא דומה הוא לש"ב¹⁷ מסקנה זו מתאימה לגישה שש"ק אינו אלא סוג ש"ב.

יתכן שהרמב"ן נוקטת בעמדה זו ששינוי קודש גם הוא חיסרון בניתוק הבעלים מן הקרבן.

הרמב"ן (מלחמות סוכה ל.) משוה שלא לשמה, גם מסוג ש"ק, לקרבן גזול שהגיע להקדש ביאוש ושינוי רשות בלי בעלות המקדיש! וז"ל: "ונהי נמי דמקדיש לא קנייה ניהוי כשוחט שלא לשמן שכשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה."¹⁸

בספר המצות (לאוין השמטה ד'), הרמב"ן מנה איסור כללי שלא ישחט במחשבת פיגול וכולל גם פסולים אחרים: רובע, ונרבע, כלאים, וטריפה, ונעבד, אתנן זונה, ומחיר כלב וכו. ולכאורה זה בולט שהוא משמיט כל זכר למחשבת שלא לשמה הפוסלת בחטאת ופסח למרות הקשר הקיים בין דיני פיגול וחוסר לשמה? ונל"פ שהרמב"ן לשיטתו שסבור שחיסרון של חוסר לשמה הוא חיסרון בעלים, ולא פסול בעצם הקרבן.¹⁹

17/עיינן רשי פסחים סא; ובהו"א של תוס' הרשב"א פסחים לד:
18/ועיינן גם דבריו בחידושי גיטין (נה:)-"וי"ל דאכתי ה"ל כמי שנשחטו שלא לשם בעלים דכשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה."
שם הוא דוקא מדמה לשינוי בעלים, אך יתכן שזה משום שפשוט יותר.

19/לגישה זו, יתכן שיש קירבה בין פסול חטאת ופסח ודין שלא עולה לשם חובה בשאר קרבנות שכולם מדין חוסר קיום בעלים, אלא שזה מעכב בפסח וחטאת. לאור מה שניצע בהסבר שיטת הרמב"ם יתכן הפוך: שגם החיסרון שאינו עולה לשם בעלים בשאר קרבנות מהוה פסול גם שכשר בתור קרבן כללי.

לאור כל האמור, נבהיר את שיטת הרמב"ן בדין חטאת לשם חולין. הסברנו שביחס לשינוי בעלים משמע שלשם מי שאינו כמותו כשר לגמרי וגם עולה לשם חובה, ואילו ביחס לש"ק סבור אב"י (מו:): שלשם חולין אינו מרצה. אך אם שינוי קודש ושינוי בעלים דין ועקרון אחד, ושניהם מדין חוסר בעלות, אז אולי מוכח מהפסק לגבי ש"ב שיש מקום לחלוק על שיטת אב"י בענין ש"ק. לפי מהלך זה השמטת הוספת אב"י בגמרא ריש המסכתא בולטת. הרמב"ן דוקא מציין הגמרא (ג.) הנ"ל בלי להזכיר דברי אב"י משום שמניח שאין סיבה לחלק בין ש"ב וש"ק בתחום זה, ובשניהם גם עולה לשם חובה.

ה. שיטת הרמב"ם - שינוי בעלים כסוג שינוי קודש

רוב הראשונים הבינו במסקנת הגמרא (ד; פסחים סא.) שגם ש"ב, כמו ש"ק, הוה פסול הגוף ודומה לפיגול.²⁰ עמדה זו סבירה אם ש"ב אינו סתם ניתוק הבעלים מן הקרבן אלא הפיכת זהות עצם הקרבן.

ישנן ראיות חותכות שהרמב"ם סבור שש"ב וש"ק דין אחד, וששניהם מהוים מעין שינוי בעצם זהות הקרבן.

הרמב"ם (פסוה"מ יג:א) מביא ב' דינים אלו כאחד, ומכנה שניהם "שינוי השם", שם שלא מופיע בגמרא בפירוש בהקשרים אלו.²¹ וז"ל: "מחשבת שינוי השם כיצד? זה השוחט

20/בסוגיא זבחים ד: יש שורה נוספת שלא מופיעה בסוגיא פסחים סא. שמורה על פסול הגוף - "אלא כיון דאחשבה פסלה, הכי נמי כיון דאחשבה פסלה". ועיין מסקנת תוס' הרשב"א פסחים לד.; ותוס' זבחים ד: ד"ה מחשבה בעלמא, תוס' מנחות מח: ד"ה תעובר. ועיין גם שיטמ"ק שם אות א'.

21/אריה סטעקלר נ"י העיר לי שאולי הסוגיא בזבחים סז. משמשת כמקור לניסוח הרמב"ם. אך, ראוי להדגיש ששם מופיע ביטוי זה

את הזבח שלא לשמו. כגון שהיה עולה ויחשב שהוא שלמים...או ששחט הזבח שלא לשם בעליו. זו היא מחשבת שינוי השם. בהקשר אחר הוא חוזר ומדגיש שילוב זה של ש"ק וש"ב. וז"ל (שם, טו:א): "כל הזבחים שנשחטו במחשבת שינוי השם...כיצד לא עלה לבעלים לשם חובה כגון ששחט עולה לשם שלמים לא עלת לבעלים לא משום עולה שהם חייבין בה ולא משום שלמים אלא חייבין להביא זבח אחר. וכן אם שחט עולת ראובן לשם שמעון לא עלת לא לראובן ולא לשמעון."

גם בהל' מעה"ק (דז-יא) כשדן בדרישות לשמה, דן הרמב"ם בלשם זבח וזוהב כאחד. וז"ל: "כל הזבחים צריך העובד שתהיה מחשבתו לשם הזבח ולשם בעליו בשעת זביחה ובשעת קבלת הדם ובשעת הולכת הדם ובשעת זריקתו על המזבח שנאמר ובר זבח תודת שלמיו- שתהיה זביחה עם שאר העבודות הארבע לשם שלמיו..." לדעתו, דוקא ב' דרישות אלו- לשם זבח ולשם זוהב- שייכים לכתחילה בכל העבודות (ה"ו), ואילו הדינים האחרים שבמשנה (מו:)- לשם השם, לשם אשים, לשם ריח, לשם ניחוח וכו.- אולי מצומצמים רק לשחיטה (ה"א, ומשל"מ שם). במסגרת זו, הרמב"ם מצטט פסוק אחד הממעט שינוי זבח כמקור משותף לב' שינויי השם:²² ועיין בספר

אבל לא כשם עצם, אלא כפועל. ועיין היטב בשו"ט של סוגיא זו.

22/ועיין רדב"ז שם שהעיר על כך. והשוה רמב"ם הל' פסוה"מ טו:ג ופיהמ"ש (ב) שציטט פסוקים נפרדים, כפשטות הגמרא. ואולי הרמב"ם לשיטתו אזיל. שלדעתו הרי גם בקרבנות אחרים שלא עולה לשם חובה יש גדר ופסול שינוי השם, אלא שאין זה מעכבכשרות הקרבן (יג:א; טו:א,ג; יח:א. ואכמ"ל). אולי הרמב"ם ראה צורך להוכיח שהנקודה הנוספת של חטאת ופסח שייכת גם בש"ב הגם שכבר נקבע הן לגבי ש"ב והן לגבי ש"ק שיש גדר שינוי השם, ושהם דין אחד ביחס למה שנקבע בהל' מעה"ק. ואכמ"ל.

המצליח (לקוטים, דפוס פרנקל) שמדייק על פי זה שלפי הרמב"ם אם אין איסור לשנויי בחוסר לשמה באותה העבודה (כדמשמע בהל' פסוה"מ טו:ג²³), אין איסור לשחוט סימן ב' שלא לשם בעלים אם כבר שחט סימן הראשון בש"ק. לפי הרמב"ם גם ש"ב בכלל "לא יחשב", הלאו של פיגול (פסוה"מ טו:ג; יח:א)²⁴ על פי רקע זה, אפשר גם להסביר היכן ידע הרמב"ם ששייכים כמה דינים שנאמרו לגבי ש"ק גם לש"ב. הסוגיא במנחות (מט.) דנה לגבי ש"ק אי עקירה בטעות שמה עקירה. הרמב"ם (פסוה"מ טו:א) הביא הלכה זו ולא הבחין בין ש"ק וש"ב.²⁵ המשנה והגמרא דנה במעמד לשמה ושלא לשמה יחד בהקשר לש"ק (משנה זבחים יג, משנה פסחים נט; זבחים ב:). הרמב"ם (פסוה"מ יג:א) הביא דין זה לגבי שינוי השם בלי לחלק בין ש"ב וש"ק.²⁶ מסברא היה מקום לומר שאם ש"ב

23/השוה זבחים ב, מנחות ב- וברשב"א ודין האחרונים שם. ועיין במרכבת המשנה שטוען שמא לא שייך איסור לשנויי בש"ב בכלל, שרק הוה חיסרון בכפרת הבעלים, ואין בהוספתו כלום. אך זה לא מתאים כלל לניסוחו ושיטתו של הרמב"ם. ועיין גם באבן האזלשדוחה דבריו.

24/השוה צאן קדשים ריש מנחות שמציע להבחין בין ש"ב וש"ק לענין זה, ובזה מיישב הסתירה ברשי שמצטט לא יחשב רק בריש זבחים, ומביא מקור אחר ריש מנחות. ואכמ"ל.

25/ישנם אחרונים שדייקו מזה שהרמב"ם מדגים עקירה בטעות על ידי ש"ק שדין זה אינו שייך לש"ב. ועיין במרכבת המשנה וקרן אורה בנושא. לפי גישה זו, נסביר שרק לא שייך עקירה בטעות לשנות עצם זהות וקדושת הקרבן, אבל לענין לקוי בכפרת הבעלים לא איכפת לנו שהשינוי תוצאת טעות. אולם, לענ"ד העובדה שהרמב"ם הביא דין עקירה בטעות באותה ההלכה של שינוי השם שכולל ש"ב וש"ק מוכיחה ששייך דין זה לשני התחומים. כנראה הביא ש"ק כדוגמא משום שהגמרא עצמה דנה בש"ק.

26/עיין שפת אמת פסחים סא' שדן באפשרות לחלק בין ש"ב וש"ק לענין זה. השפת אמת גם שוקל היחס בין ש"ב ושלא למנוי בהקשר זה. ועיין היטב גם בדברי המאירי בסוגיא פסחים שם

מדין ניתוק ועקירת הבעלים מן הקרבן שלא נחשב עקירת הבעלים בזה שמצרף בעלים אחרים, משא"כ לענין ש"ק שיש הפקעת זהות הקרבן כל שמצורף לזהות אחרת.

שיטת הרמב"ם שש"ק וש"ב דין אחד מתבטאת בחריפות בפסקו המפורסם ששייך ש"ב בכל ד' העבודות (פסוה"מ יג:א; טו:א; מעה"ק ד:י). מפשטות דברי הגמרא (ד-ד; זבחים י; פסחים ס-סא) יוצאת ששינוי בעלים שייך רק בזריקה.²⁷ המשל"מ (פסוה"מ טו:א) כבר תמה איך פסק הרמב"ם נגד סוגיות מפורשות: "תמיה לי מילתא טובא שהשוה רבינו דין שינוי קודש לשינוי בעלים ובגמרא מוכח שיש הפרש ביניהם דאילו שינוי קודש ישנו בד' עבודות...ואילו שינוי בעלים ליתיה כי אם בזריקה...משום דשינוי בעלים לא שייך אלא בכפרה וכפרה לא הוי אלא בזריקה...וצ"ע."²⁸ הנצי"ב (ז, ט) מצייר

שמבחין בין שינוי קודש ודין שלא למנויו מכח פסול הגוף של ש"ק!

27/עיינן דף ד- "מה לשינוי קודש שכן פסולה בגופה וישנו בארבע עבודות." ועיינן שם דף י- "אמר רב אשי הכי קאמר ומה במקום שאם אמר הרני שוחט לשם פלוני שהוא כשר לזרוק דמו לשם פלוני פסול..."

28/הרבה תירוצים נאמרו באחרונים ביישוב דברי הרמב"ם. יש שטענו ששיטת הרמב"ם מיוסדת על הירושלמי בפסחים שמשמיט טענת רב אשי (קרבן אורה). אחרים (זבח תודה, נצי"ב, פת אמת) סבורים שהרמב"ם הבין שנחלקו רבה ורב חסדא דוקא בנקודה זו בסוגיא ז- "תודה ששחטה לשם תודת חבירו רבה אמר כשרה רב חסדא אמר פסולה" [ולא כהבנת רשי ותוס' שם]. הם העירו שהרמב"ם לא מתיחס בנפרד למחלוקת זו. מפרשים אחרים טענו שמקור הרמב"ם הוא מהסוגיא (מו) שמשמע ששייך לשם זבוח גם בשחיטה. יש שהציעו שחילוק זה בין ש"ב וש"ק רק אליבא דהו"א שחלוקים הם גם לענין גדר פסול הגוף. אך מן הסוגיא לא משמע כן, ובמיוחד לאור הגמרא לקמן י. [מענין הוא שתוס' ב. רק הוכיחו חילוק זה על פי הסוגיא י. אולי הבינו שאפשר

שהרמב"ם הבין שחילוק זה בין ש"ב וש"ק הוא רק אליבא דמאן דסבור שחטאת חלב לשם חטאת דם לא נחשב שינוי השם, אבל לפי פסק הרמב"ם כרב אחא בריה דרבא שכה"ג נחשב שינוי השם למרות שאין שינוי זה ניכר בתהליך הקרבן, גם ש"ב בכלל שינוי השם. ממילא, שייך ש"ב בתור שינוי השם לכל ד' העבודות. ויש להוסיף על דבריו שפסק זה של רב אחא בריה דרבא מסמך שהכפרה מגדירה עצם הקרבן, נקודה שמכריעה גם לגבי ש"ב. וגם כדאי לציין שכל משנתו של הרמב"ם בנוא זה מעידה על טישטוש התחומים בין ש"ב וש"ק, ועל העיקרון של שינוי השם המשותף לשניהם כדפיתחנו. ראוי גם להדגיש שהרמב"ם הביא רק אחד מד' החילוקים של הגמרא בזבחים-- שאין ש"ב לאחר מיתה (פסוה"מ טו:טו).²⁹

לפי כל זה, אפשר בנקל להבין פסק הרמב"ם בענין מחשבת שאינה כמותו בש"ב. כבר ביארנו שלפי פשוטות הסוגיא מחשבה כזו כשרה לגמרי בש"ב, אבל אינו עולה לשם חובה בש"ק. המנחת חינוך התקשה מנין לרמב"ם שזהים הם, ולמה לא ראה צורך לפחות לנסח את ההלכה ב"יראה לי". אך ברור הוא ששיטת הרמב"ם עקבית לגמרי שכבר קבע הוא

היה לומר שכשהגמרא דחתה החילוק לגבי פסול הגוף שגם נדחתה ההבחנה ביחס לד' העבודות. אבל מהסוגיא י. מוכח אחרת.] גם אפשר להציע שהרמב"ם מקבל חילוק זה בין ש"ק וש"ב אבל אינו מדגישו משום שהוא רק חילוק טכני- שלא שייך חלות בעלות אלא לענין זריקה שהיא קשורה לכפרה. הנה הרמב"ם גם משמיט החילוקים של ציבור ולאחר מיתה. אבל גם זה לא משתמע מדברי הרמב"ם.

29/עין מאירי פסחים סא. שיש ראשונים שפוסקים כרב פינחס שמהני גם ש"ב לאחר מיתה. נשאר בעיה אחת במשנתו של הרמב"ם. הרמב"ם פוסק כדברי הגמרא פסחים סא. שש"ב לא עוקר פסח לפני זמנו כמו ש"ק (פסוה"מ טו:יא). אבל יתכן שזה קשור למעמד המיוחד של פסח לפני זמנו ואכמ"ל. ועין מאירי פסחים סא. שגם בש"ק הדין כן.

בענין שינוי בעלים ושינוי קודש
17

מסמרים שש"ב וש"ק דין אחד של שינוי השם. גישה זו
מבוססת בכל משנתו, ואין הרמב"ם חייב להוסיף "יראה לי"
לייום נוסף של שיטה עקבית זו.

מו"ר הרב אליהו ברוך שולמן
בוהן הישיבה

הערות בריש מס' ערכין מתוך שיעורים שנאמרו בישיבה בקיץ תשנ"ז

ערכין (ב): קטן ואינו צריך לאמו חייב בסוכה, וביאר הגרי"ז דבסוגיין מבואר דשיעור חינוך לכל מצוה הוא כשיכול לקיים גדרי המצוה, וכאן הגדר שלא יהיה מצטער ושיעורו כשאינו צריך לאמו.

ולכ' יל"ע דלקמן (ג): אמרינן דכהנים בשעת עבודה כיון שאסורים בתשמיש יש מקום לפוטרו מן הסוכה דבעי' תשבו כעין תדורו, ומבואר דשאר כל אדם מקיים תשבו כעין תדורו ע"י שאשתו עמו בסוכה, ולכ' ה"נ מה לי שצריך לאמו הרי יכולה אמו לבוא עמו לסוכה.

אבל באמת לק"מ דהתם ה"ק דתשבו כעין תדורו מחייב שיהיה יכול לדור בסוכה עם אשתו, אבל כאן מה לי דיכול לדור בסוכה עם אמו סוכ"ס אם היא לא תרצה לבוא יהיה הוא מצטער ופטור מן הסוכה ולכן לא חייבו אותו בחינוך מצות סוכה. וז"פ.

שם (ג.) נשים מזמנות לעצמן כו' א. פרש"י שאין ב' נשים או ב' עבדים מצטרפים עם ב' אנשים לפי שיש באנשים מה שאין בנשים ובעבדים שאין הנשים אומרות ברית ואין העבדים אומרים על נחלתינו. ומבואר דנשים עכ"פ אומרות נחלתינו. וק' דא"כ מאי פריך בגמ' ברכות (מה:) מ"ט אין נשים מצטרפות עם עבדים, ומתרץ משום פריצותא, תפ"ל שאין מצטרפות משום שנשים אין אומרות ברית ועבדים אין אומרים נחלה. שו"ר שכן הק' הצל"ח ברכות (מז:).

אבל באמת ניחא דהשו"ט שם בסוגיא היא במחלוקת רב ור' יוחנן אם שנים שאכלו אם יכולים לזמן רשות עיי"ש, והרי דעת רב עצמו שם (מ"ט.) שגם איש שלא אמר ברית יצא יד"ח משום דאינו בנשים, וא"כ י"ל דהגמ' שם (מה:) פרך אליבא דרב דוקא דלדידיה מ"ט אין נשים מצטרפות עם עבדים הא גם העבדים יצאו אם לא אמרו ברית. ודברי רש"י בערכין הם אליבא דהלכתא.

וא"ת אכתי יקשה לדעת רב מ"ט נשים מזמנות לעצמן ואין מצטרפות עם אנשים. וצ"ל דכיון דמסקי שאין מצטרפות עם עבדים משום פריצותא ה"נ מטעם זה אין להם לזמן עם אנשים דגם זה חשיב פריצותא. ובאמת שת"י שם (מה.) כתבו בשם רש"י דאפילו אם יש ג' נשים מ"מ אין להן לזמן כשיש שם אנשים דהוי כעין פריצותא שאין חבורתם נאה ע"ש (וברש"י לפנינו לא מצאתי) ולכ' זה דלא כדברי רש"י בערכין שהוצרך לטעמא דאינן אומרות ברית, אבל לנ"ל היה אפשר ל שמש"כ תר"י בשם רש"י היינו לפי הסוגיא דהתם דאין מצטרפות עם העבדים משום פריצותא ולא משום שאין אומרות ברית, דהיינו כרב וכנ"ל, דלפי אותה סוגיא צ"ל דמה שמזמנות לעצמן דוקא ואינן מצטרפות עם האנשים היינו משום פריצותא וממילא ה"ה כשיש ג' נשים לא שנא. אבל רש"י בערכין נקט אליבא דהלכתא דאנשים חייבים לומר ברית וא"כ בפשטות מובן למה אין מצטרפות עם אנשים ולא עם עבדים ואי"צ לאתויי עלה מטעם פריצות כלל.

וע"ע שו"ת חת"ס או"ח סי' מ"ח מה שפלפל בכיוצא

בזה.

ב. והנה בגמ' ברכות (כ:) מבע"ל אם נשים בברהמ"ז דאו' או דרבנן ופרש"י משום שלא נטלו חלק בארץ. וק' א"כ למה לא פ' כן גם כאן. וכן הק' החת"ס שם.

ולכ' י"ל דבאמת ההזכרה דשהנחלת לאבותינו גם נשים יכולות לומר, דסוכ"ס הנחיל גם לאבותן, ובסוגיא דברכות אין הבעיא מצד ההזכרה כ"א מצד עצם החיוב דואכלת ושבעת וברכת דכתיב ביה על הארץ כו'.

ובודאי להך צד דחייבות רק מדרבנן מבואר טעמא דאין מצטרפות עם אנשים ג"כ, אבל מ"מ להך צד דחייבות דאו' עדיין יק' מ"ט אין מצטרפות עם אנשים. וכן גם להצד דחייבות מדרבנן יק' מ"ט אין מזמנות לאיש שאכל שיעורא דרבנן. ולזה לא יועיל מה דבקרא כתיב על הארץ כו' דע"כ להצד דחייבות דאו' לא קפדינן בזה, וגם להצד דחייבות מדרבנן עכ"פ מדרבנן לא קפדינן בזה.

ולכן א"א לפרש מה דמזמנות לעצמן מטעם שלא נטלו חלק בארץ, והוצרך רש"י לבאר מצד נוסח הברכה דאין אומרות אותו הנוסח כמו האנשים שאין יכולות לומר ועל בריתך כו'.

שם, דמסברי ליה וסבר. עיל בתוס' ב' פירושים. ועיל ברמב"ם פ"ט טו"צ ה"ב, והחילוק שחילק בין סומך על עצמו כו' צ"ב מנ"ל.

והיה נראה דהרמב"ם מפרש כן לדברי הגמ' כאן דמסברי ליה וסבר היינו שאינו סומך על ישראל אלא סובר מעצמו וזה גרע טפי.

והנה בנגעים (פ"ב מ"ה) תנן דאינו רואה נגעי עצמו רמ"א אף לא נגעי קרובו, ונחלקו הראשונים אם קאי על הפוסק (שהוא יכול להיות גם ישראל) או על הכהן המטמא ע"ש בר"ש ב' צדדים. אבל ברמב"ם פ"ט ה"א הכל כשרים לראות את הנגעים וכל הנגעים אדם רואה חוץ מנגעי עצמו כו'

מבואר בהדיא דקאי על הפוסק ולא על הכהן המטמא.

והקשו ע"ז מזבחים (קא:) דמק' הגמ' מי החליט את מרים דמשה היה זר ואהרן היה כהן אלא הקב"ה. ולשי' הרמב"ם מאי קושיא הא אחר היה יכול לפסוק ואהרן היה מטמא דמה שאינו רואה נגעי קרובו (לר"מ) קאי על הפוסק ולא על הכהן המטמא. ובס' ברכת כהן תל' שצריך שהכהן יהיה סומך על הזר ולא שיהיה חכם דבהכרח סומך גם על עצמו.

ולהאמור זהו ממש דין הגמ' הא דמסברי ליה וסבר כו'.

שם (ג:) הכל מעלין לא"י לאתווי עבדים כו' רש"י

בכתובות פי' דמיירי בע"ע. אבל עבד כנעני פשיטא ליה לרש"י דאינו יכול לכוף שהרי הוא ממונו. אבל רש"י כאן פי' דמיירי בעבד כנעני שרוצה למכרו. עכ"פ גם כאן פשיטא ליה לרש"י דעבד כנעני שאין האדון רוצה למכרו אינו כופה את רבו כלל.

אבל דעת הרמב"ם דעבד כנעני כופה את רבו למכרו לא"י וכן דעת הראב"ד הובא בר"ן כתובות שם.

והנה טעמא דרש"י בפשוטו דמה שע"ע כופה היינו משום שמה שהתחייב לרבו אינו יכול להפקיע ממנו חיוב המצוה דקדים, וזה ל"ש בעבד כנעני שהוא ממונו.

אבל דעת הרמב"ם היה אפשר"ל דמה שהעבד כופה את רבו הוא מטעם ערבות דערב האדון על קיום מצוה דלילה וכופין על המצות. (ועי' בתוס' רפ"ב דנדה אם יש ערבות על הגרים ולכ' ה"ה לענין עבדים.)

אי"נ אפשר"ל דעת הרמב"ם דזה בכלל הגזה"כ דלא תסגיר עבד אל אדונו דילפינן מיניה דע"כ שברח לא"י כופין את רבו לשחררו וס"ל להרמב"ם דה"ה כשהעבד בחו"ל ורוצה

לעלות.

ובהמשך הגמ' כאן ואין הכל מוציאין כו' לשי' רש"י זה לא נשמע מרישא דמיירי בע"ע. אבל לשי' הרמב"ם דמיירי בע"כ א"כ מה חידוש יש בדבר. ובאמת שכן הק' הר"ן על הראב"ד הנ"ל דס"ל ג"כ כהרמב"ם.

ובשו"ת אבנ"ז (יו"ד סי' תנ"ד) תי' דהנה בגמ' כתובות (ק:) אמרינן דאם ברח לא"י אמרינן זיל אקני בא"י, והק' התוס' דבגמ' גיטין (מה:) אל' דמשחררין אותו וכותב שטר על דמיו. ותי' דהתם כשאינו מוצא למכור. ור"ת תי' דבאמת גם בכתובות הכונה שמוכר אותו לעצמו. וכדעת ר"ת כן משמע ברמב"ם הל' עבדים פ"ח ה"י ע"ש דבכל אופן משחררין אותו. ולפ"ז נמצא שיש חילוק דהכל מעלין הכונה שכופין את רבו למכרו לא"י אבל לא לשחררו, ואילו עבד שברח לא"י חייב לשחררו. את"ד האבנ"ז.

וחילוק זה באמת משמע בהדיא בלשון הרמב"ם שם ע"ש.

אבל ק' לכ' א"כ על הך צד שכתבנו לבאר עצם שי' הרמב"ם דעבד כנעני כופה את רבו להעלותו, דצדדנו שזה נלמד מהא דלא תסגיר כו' אבל למבואר ק' ע"ז דהא חלוקים הם בדינם דאם ברח לא"י חייב לשחררו משא"כ אם רק רוצה לעלות לא"י מוכר אותו למי שיעלהו ואינו משחררו.

אמנם אין הקושיא דנימא דגם ברוצה העבד לעלות שיהיה האדון מחוייב לשחררו, דזה ודאי לק"מ דשמא העבד מערים ואחר שישתחרר לא יעלה כלל. אבל הקו' היא להיפך כיון דכשרוצה להעלותו חזי' דסגי שימכרו לאחר שיעלהו א"כ גם כשברח לא"י ג"כ נימא שיכול למכרו באר"י (וכמו שסוברים התוס' והר"ן אליבא דאמת דאם מצא קונים בא"י אי"ח

לשחררו, אבל דעת הרמב"ם אינו כן כנ"ל).

ולכן מחוורתא כאידך צד דעבד שרצה לעלות לא"י אינו בכלל הדין דלא תסגיר כו' ולכן אין האדון חייב לשחררו, ומה שחייב למכרו למי שעולה לא"י הוא מדין ערבות וכנ"ל.

ודעת רש"י דאין האדון חייב בזה כלל י"ל דס"ל דאין ערבות לגרים. ואזיל לש"י רפ"ב דנדה (יג:) דהכי ס"ל שם. גם אפשר דס"ל דחייב עבד כנעני במצוות הוא אגב רבו ול"ש שיתחייב במצוה שתפקיע אותו מרשות רבו.

שם (ד): כמפרש דמי כו' עי' רש"י ותוס'. וביאור שי רש"י דכיון דכתיב והעמיד והעריך כו' ע"פ אשר תשיג יד הנודר כו' ופרש"י עה"ת שיעריך את הנערך כפי השגת יד המעריך, והערכת הנערך היינו ע"כ שמעריך שנותיו, ולכן כל דל"ש להעריך שנות הנערך ל"ש בו דין הישג יד.

ולזה פרש"י דבשלמא כשהעריך אדם מסויים לא מוכח מידי וצריך הערכת כהן ול"ק קו' התוס' דעכ"פ מוכח דהוא יותר מבן חודש דסוכ"ס צריך הערכת כהן ושייך בדין הישג יד.

ותוס' דלא ניח"ל בזה לש"י סוף ע"א דס"ל דוהעריך אותו קאי על המעריך וק"ל. וע"ע לקמן (ז:).

שם (ה). עי' בגמ' מבע"ל אם מעריך למזבח נידון בהישג יד. אבל פשיטא לן דמעריך עכ"פ. וק' מ"ש ממקדיש שדה אחוזה דמבע"ל אם נידון בשוויו.

אבל בפשיטות ניחא דערך פלוני סוכ"ס הוא סכום קצוב ואת זה נדר.

אבל ק' דכמו"כ יהיה נידון בכבודו.

עו"ק למש"כ הראב"ד דהטעם דערכין נידון בהישג יד משום שהוא קנס והתורה חסה עליו א"כ מה זה שייך במעריך למזבח.

עו"ק מ"ש דפשיטא לן דאינו נידון בכבודו ומ"ש דמבע"ל אם נידון בהישג יד. וכן הרמב"ם פסק בפשיטות דאין נידון בכבודו ומ"מ הוא ספק אם נידון בהישג יד.

והיה נראה דבודאי עיקר פרשת ערכין הוא לבד"ה דוקא, ובמעריך למזבח הוא בדרך התחייבות בעלמא דסוכ"ס נדר סכום קצוב.

והבעיא בסוגיין אם נידון בהישג יד הוא בדין הערכת כהן, שהכהן מעריך את הנערך לפי הישג יד המעריך, מבע"ל אם הוא גדר פטור, או שזה נעשה הערך האמיתי, דאם הוא פטור אי"ז שייך למזבח משא"כ אם זהו הערך האמיתי א"כ גם למזבח יהיה נידון כן שזהו הסכום שקצב.

אבל דין נידון בכבודו ודאי אין פירושו שזהו באמת ערך ראשו, אלא הוא דין מסויים דהמעריך ראשו חייב ערך כל גופו, וזה ל"ש למזבח כלל.

וממילא ל"ק להראב"ד דאמנם התורה חסה עליה (ולכן ל"ש דין הישג יד בנודר) אבל מבע"ל להגמ' אם התורה חסה בדרך זו שקבעה את הערך לפי הישג יד המעריך וממילא דגם כשמתחייב ערכו למזבח נידון כן דסוכ"ס זהו הערך שקצבה תורה ואת זה התחייב למזבח.

שם, במקדיש אבר א' פליגי תנאי אם פשטה ומחלקתם בקרא דממנו כו' אבל במקדיש אבר שהנשמה תלויה בה לכו"ע פשטה, ועי' בשטמ"ק תמורה כתב ב' לשונות אם גם זה נלמד

מקרא דממנו, ושתי הדרשות שקולים הם ויבאו שניהם, או שהוא נלמד מסברא.

והנה הרמב"ם כתב דעוף יש ספק אם פשטה אפילו באבר א' ואע"ג דפסק כמ"ד דבאבר א' בבהמה לא פשטה, וצ"ל דמפרש כן לספיקת הגמ' לק' כיון דקרא דממנו כתיב בבהמה ולא בעוף.

ומבואר מזה שדעתנו שפשטה אפילו באבר א' הוא סברא בעלמא והקרא דממנו מפקיע דין פשטה מאבר אחד, ובעוף מבע"ל כיון דלא כתיב ביה קרא דממנו אפשר שנאמר בו דין פשטה אפילו באבר אחד.

וצריך לבאר איזה סברא יש שיהיה דין פשטה אפילו במקדיש אבר אחד שאין הנשמה תלויה בו.

והיה נראה דכיון שמקדיש האבר בקדושת קרבן ובאמת א"א לקדושת קרבן לחול על אבר בלא שאר הבהמה לכן ממילא חלה הקדושה על כולה.

ולזה אתיא קרא דממנו לחדש דיש חלות שם קדושה על אבר אחד וממילא ליכא התפשטות.

וא"ת אם שם קדושה חלה על אבר א' א"כ אמאי נמכר שלא במומו. נראה דהרמב"ם לשי' בהל' איסור"מ פ"ג ה"י דס"ל שיש חילוק בין מקדיש בע"מ לבין מקדיש כלים כו' שאין במינס קרבן, והראב"ד חולק דגם במקדיש בע"מ אינו אלא קדושת דמים, ודעת הרמב"ם צ"ל דעכ"פ יש חילוק דמקדיש בהמה בע"מ עכ"פ צריך הערכת כהן כמש"כ הרמב"ם בפ"א שם ה"י דמקדיש בע"מ נפדה בערך כהן, ואע"ג שאי"צ העמדה והערכה וע"ש בכס"מ. והחילוק דבמקדיש עצים ואבנים או דבר שאין במינו קרבן כמו כלאים וכיו"ב כתב הרמב"ם פ"ג שם

שהם חולין גמורים רק צריך למכרו לצורך קרבן והוא כעין שעבוד בעלמא אבל במקדיש בע"מ כתב הרמב"ם פ"א תמורה ה"ג שאין גופה קדוש קידוש גמור ואינו אלא קדושת דמים ע"ש ומשמע דגופה קדוש עכ"פ רק שלא בקידוש גמור דקדוה"ג כ"א בקודשה קלה דקדו"ד. אבל הקדושת דמים שחל בה היא עכ"פ קדושה בגוף הבהמה עצמה. ולכן במקדיש בהמה בע"מ שחלה בה קדושה צריך לפדות את הבהמה עצמה ולזה צריך הערכת כהן משא"כ כשמקדיש עצים ואבנים ודבר שאין במינו קרבן אינו קדוש בעצמו כלל רק שמשועבד לקרבן ולזה אי"צ פדיון והערכת כהן.

וה"נ במקדיש אבר א' החידוש ד"ממנו" הוא שחל על אבר א' קדושה כמקדיש בע"מ עכ"פ דצריך פדייה וממילא ליכא פשטה, אבל אילולא קרא היה זה כמקדיש עצים ואבנים ולא היה כלום והרי עכ"פ הוא רוצה בדיבורו להתפיס עליו קדושה ולזה הייתי אומר פשטה דכדי לחול קדושה על אבר א' תחול על כל הבהמה.

והנה בגמ' מבע"ל במקדיש אבר א' לדמים אי אמרינן תרי מיגו ורש"י מפרש דהבעיא במקדיש אבר שהנת"ב או למ"ד פשטה אפילו באבר שאין הנשמה תלויה בו, אבל הרמב"ם פסק דבאבר א' שאין הנת"ב ל"א פשטה ומ"מ את הבעיא פירש במקדיש אבר א' לדמים אם אמרינן פשטה ולכ' אי"ז מובן כלל.

אבל לנ"ל ניחא דבמקדיש אבר א' לדמים הרי מקדיש אותו לקנות קרבן שלם ולא אבר א' וא"כ הקדושת דמים שחל בו אינו קדושת אבר א' הנלמד מקרא ד"ממנו" כ"א קדושת קרבן שלם ומיגו דחל בו קדו"ד חל בו קדוה"ג ופשטה בכולה שהרי קדושה זו אינה יכולה לחול על אבר א' כנ"ל.

ולהעיר דבגמ' ריש קדושין פריך במקדיש חצי אשה

דתפשוט קדושין בכלה והק' בתוס' דדין פשטה נלמד מקרא ומה זה ענין לקדושין, אבל לשי' הרמב"ם נתבאר שפשטה היא באמת סברא וסברא זו שייכת אף באשה דכיון שאין הקדושין יכולים לחול על חציה יחולו על כולה וק"ל.

שם (ו.) בסוגיא דסלע זו לצדקה כו' הנה שי' רש"י ק' מאד חדא מש"כ דכיון שקיבל עליו אחריות הוא כדידיה אי"ז מובן, וביותר תמוה סברת רבא שיהיה מותר לשנותה כדי שייחשב שולח יד ויתחייב באחריות היכן מצינו שיהיה היתר לשלוח יד בשביל זה.

ולכן נראה דלעולם גם לרש"י אין הכונה שאסור לשנות הסלע משום שנעשה ממון עניים ממש, דגם רש"י מודה שאי"ז ממון עניים ולא נאמר בזה אמירתו לגבוה כו' (ועי' מחנ"א הל' צדקה מה שדן בזה). אלא האיסור לשנות הוא משום שכיון שייחד המעות לעניים הו"ל הקצאה למצותו ואסור לשנותו לדבר אחר.

וכל הנידון בסוגיא הוא אם ייחוד הסלע באמת חשוב הקצאה לסלע זה או לא.

וסברת עולא דרק דאם קיבל עליו אחריות א"כ כשמייחד סלע אינו מייחד סלע זה דוקא, וממילא הוי כדידיה, פי' שאין אותו סלע מוקצה לעניים, משא"כ כשאומר סלע זו דבהכרח ליתן אותו סלע דוקא ולכן חשיב הקצאה לעניים.

וסברת רבא להיפך, דאם קיבל עליו אחריות א"כ גם בלא שייחד הסלע כבר הוא חייב באחריות, וא"כ לשם מה הוא מייחד סלע זה, ולכן אמדינן דעתו שהוא רוצה למסור אותו סלע לעניים והוא הקצאה לעניים. אבל כשאומר סלע זו בלא קבלת אחריות, נהי דלא קיבל על עצמו אחריות גזילה ואבידה, אבל אחריות שליחות יד עכ"פ ודאי מקבל, וא"כ ייחוד הסלע

מועיל לחייבו באחריות שליחות יד, וא"כ אנו יכולים לאמוד דעתו שעיקר כונתו בייחוד הסלע הוא רק כדי לחייב את עצמו באחריות שליחות יד, אבל לא למסור את הסלע לעניים שיהיה מוקצה.

וזה מובן מאד בהתבוננות קצת, דכל אדם שמשלשל סלע לתיבת צדקה יכולים אנו לפרש מעשיו דכונתו לתת הסלע לעניים, והוא כעין מסירה לעניים, או שכונתו רק לחייב את עצמו, אלא שאינו רוצה לקבל על עצמו אחריות ממש דהרי עליו, רק אחריות קצת שאותו סלע מתחייב ליתן לעניים, וזהו הנידון בסוגיין, והבן.

שם (ז). א. בסוגיא דהריגת עובר עי' בשטמ"ק בשם רא"ש דעתו דכשישבה על המשבר חשיב העובר ספק נפש ולכ' אינו מובן מה ספק יש בזה ואין לפרש ספק בר קיימא דא"כ גם כשהוציא את ראשו היה צ"ל כן. אלא נראה בפשוטו דהרא"ש פשיטא ליה דקודם שישבה על המשבר אינו נפש כלל כיון שחיותו הוא מן האם, אבל כשישבה על המשבר מתחיל החיות מן האם להפסק, אבל אין אנו יודעים בדיוק מתי, וזהו הספק, ולכן כל זמן שיושבת על המשבר הוי ספק נפש דשמא כבר פסק להיות חיותו מאמו ויש לו חיות בפנ"ע.

ב. והתוס' נדה (מד:) בת' הראשון ס"ל דעובר אינו נפש כלל רק אם מתה האם אזי נעשה נפש דדלת הוא דאחידא באפיה ובכה"ג דוקא מחללים עליו את השבת. ובת' הב' ס"ל דלעולם אינו נפש כלל ומ"מ מחללים עליו את השבת. והרמב"ן בתוה"א הביא ב' הסברות ואת הסברא השניה ביאר משום דאמרינן חלל עליו שבת א' בשביל שישמור שבתות הרבה אע"ג שאינו נפש כלל.

ג. והנה דעת רש"י במתני' דישבה על המשבר ממתניין לה כו' היינו קודם גמ"ד, אבל אחר גמ"ד גם אם ישבה על

המשבר אין ממתניין לה. ולכ' צ"ע דרש"י עצמו כתב שהטעם שאין ממתניין לה עד שתלד הוא משום שהעובר חשיב גוף אחד עם האם, וא"כ כאן שישבה על המשבר אפילו לאחר גמ"ד למה לא נמתין לעובר דכבר אינו גוף אחד.

וצ"ל דעת רש"י דבודאי אם ישבה על המשבר קודם גמר דין, דהיה העובר גוף בפנ"ע בשעת גמ"ד, אזי לא היה חל הגמ"ד על העובר כלל כי בי"ד פוסקים מיתה רק להאם ולא להולד. אבל כיון שלא ישבה על המשבר קודם גמ"ד, ופסקו הדין גם על העובר שהיה גוף אחד עם האם, אזי חל הגמ"ד על העובר גם אם אח"כ נעשה גוף בפנ"ע כשישבה על המשבר.

ד. אבל תוס' חולקים על רש"י בזה וס"ל דבכל גונא כיון שישבה על המשבר ממתניין לה. וא"כ נתבאר מח' רש"י ותוס' דרש"י ס"ל דחל הגמ"ד על העובר גם אם אח"כ נעשה העובר גוף בפנ"ע, ותוס' דס"ל דאין שום חלות גמ"ד על העובר כ"א כל זמן שהוא גוף אחד עם האם.

ה. והנה מבואר בגמ' דמכין אותה כנגד בית הריונה כדי שלא תתנוול, ופרש"י דאם לא ימיתו את העובר א"כ כשימיתו אם האם יצא העובר שהוא עדיין חי (כמבואר בגמ' דבכה"ג האם מתה קודם) ויהיה ניוול להאם.

ויש לעיין אם היו ממיתים את האם בלא שיכו כנגד בית הריונה, לכ' תיכף היו צריכים לפתוח את כריסה ולהוציא את העובר, דהרי כיון שהיא מתה קודם מיד הוי העובר גוף בפנ"ע ולכ' חייבים להצילו. והוא כן לשני התירוצים בתוס' נדה הנ"ל, להתירוץ הראשון מיד שמתה האם נעשה העובר נפש גמור, וגם לתל' הב' דלא נעשה העובר נפש גמור אבל עכ"פ חייבים לחלל עליו שבת וכל שכן שחייבים להצילו בחול.

וא"כ יהיה לנו פירוש חדש בדברי הגמ' שאתי לידי

ניוול, שאין הניוול במה שהעובר יצא מעצמו אלא הניוול הוא שיהיו חייבים לפתוח את כריסה כדי להציל את העובר.

אבל רש"י שלא פירש כן אזיל לשיטתו דס"ל שיש חלות גמ"ד על העובר בפנ"ע גם כשנעשה גוף אחר, וממילא לדידיה לא יהיו חייבים להציל את העובר גם אחר מיתת האם שנעשה גוף בפנ"ע דסוכ"ס נגמר דינו של העובר. ודמי לישבה על המשבר אחר גמ"ד דג"כ נעשה גוף בפנ"ע ומ"מ ס"ל לרש"י דאין ממתניין לה. ולכן רש"י הוצרך לפרש שענין הניוול הוא שהולד יצא מעצמו. ואזיל לשי' וק"ל.

שם (ז:) אלא ארנב"י זו מיתתה אוסרתה כו' רש"י פי' דאין מיתה בשערה, אבל עי' רמב"ם פי"ד אבל כתב קצת באופן אחר ששערה מותר בהנאה "שאינו גופו", ולכ' צ"ב דא"כ גם בשור הנסקל יהיה השער מותר שהרי אינו גופו.

וי"ל דמחיים ודאי הוא כגופו כמבואר בכ"מ דרק בשער העומד לגזוז דיינין אם הוא כגזוז, אבל שער שאינו עומד לגזוז ודאי הוא כגופו כיון שיונק מן הגוף. אבל לאחר מיתה דאינו יונק מן הגוף ממילא אינו נחשב כגופו כיון שאינו הגוף ממש.

או בע"א קצת דכיון שאין השער כגופו ממש רק נחשב כגופו מצד היניקה לכן אין המיתה מתיחסת אליו ושרי.

ויש לנו קצת כיו"ב בחולין (סז:) דרני דבהמה אסירי ושיטת הרמב"ם דמיירי בתולעים הנוצרים לאחר שחיטה, ובדג שרי מדין תולעת הפירות שלא פירשו, אבל בבשר אסור כיון שצריך שחיטה, והיינו דשיטת הרמב"ם שהיתר תולעת הפירות הוא משום שנחשב חלק מן הפרי כמו שהארכנו במקו"א (ישמח אב ח"ב סי' ק"ב), ומ"מ אינו ממש הפרי רק יונק מן הפרי, ולזה סובר הרמב"ם דבבשר שצריך היתר שחיטה אין ההיתר שחיטה מתיחס להתולעת, וק"ל.

שם תוד"ה בעידנא. יש כאן ג' שיטות, דעת התוס' דדין עשיר והעני עני והעשיר תליא בשעת הערכה ושעת נתינה. ודעת התויו"ט דתליא בשעת הנדר ובשעת הערכה, ובתורעק"א דייק שכן דעת רש"י. ודעת הרמב"ם דייק הלח"מ דתליא בשעת הנדר ובשעת נתינה.

ולשיטת רש"י והרמב"ם יקשה קושיית התוס' מה לי שנתן ד' סלעים לערך השני סוכ"ס בשעת הנדר היה לו ה' סלעים וא"כ יהיה בדין עשיר והעני. ותל' הלח"מ דלדידהו צ"ל דעשיר והעני הוא רק בעשיר ממש לא במי שהוא עני והעני יותר.

והנה לעיל נתבאר מחלוקת רש"י ותוס' בעצם גדר הערכת כהן דתוס' (ד.) כתבו דזהעריך אותו הכהן קאי על המעריך, שמעריכים כמה משיג ידו. אבל רש"י עה"ת פי' דקאי על הנערך דהכהן מעריך את הנערך לפי השגת יד המעריך. ולעיל (ד:) ביארנו עפ"י מחלוקת רש"י ותוס' בטעמא דמפרש אינו נידון בהישג יד, ע"ש.

ולש"י רש"י נמצא שהישג יד הוא אופן מחודש של הערכת הנערך, דבעשיר התורה קצבה לו דמים קצובים, אבל בעני אמרינן שמשערים את הנערך לא לפי קיצבה זו כ"א עפ"י השגת יד המעריך. אבל להתוס' הישג יד אינו אופן מחודש של הערכת הנערך, אלא הוא דין מצד עצמו דלעולם אין המעריך משלם יותר מהשגת ידו. וזה שייך בעצם גם בעשיר דאינו משלם יותר מהשגת ידו, אלא שעשיר ידו משגת כל הקיצבה.

נמצא דלרש"י עשיר ועני הן שתי פרשיות שונות של הערכה, דבעשיר מעריכים את הנערך לפי שנותיו עפ"י קיצבת התורה, ובעני מעריכים את הנערך לפי השגת יד המעריך. ובזה אמרינן דעשיר והעני נידון כעשיר לענין זה.

ואי"ז ענין כלל לסוגיין דגם מתחילה היה עני שלא היה
לו כ"א ה' סלעים והיה הדין להעריך את הנערך לפי השגת יד
המעריך. ובזה אזלין בתר שעת ההערכה.

אבל לשיטת התוס' אין חילוק בין עשיר לעני ביסוד
דינם, דבשניהם מעריכים את הנערך לפי שנותיו, ומעריכים את
המעריך שלא יתן יותר מהשגת ידו. וכיון שמבואר במשנה
דעשיר והעני נותן דמי עשיר, וכן בעני והעשיר, ע"כ שנאמר בזה
שלעולם מעריכים את השגת יד הנודר לפי המידה המרובה.
וא"כ גם כשהיה לו ה' סלעים והעני יותר הדין כן. ואזלי לשי,
וק"ל.

מו"ר הרב צבי שכטר
ראש הכולל ע"ש מרדכי ועדינה כץ

בגדר שחיטה לאו עבודה היא

בזבחים (יד:) א"ל אביי, והא שחיטה דעבודה שא"א לבטלה וכשרה בזר. א"ל שחיטה לאו עבודה היא וכו'. ובתוס' שמה, פירש הקונטרוס, מדאתכשרו בה כל הפסולים. ואי אפשר לומר לומר כן, דאהכשר זר גופא מייתי לה הכא... ולי נראה לאו עבודה היא מדמכשרין לקמן בפ' שני (כו.) עומד בדרום והשיט ידו לצפון ושחט בקדשי קדשים, ובמקבל פסול, דדרשינן אותו בצפון ולא שוחט בצפון וכו'.

א. הקיום הכפול באכילת קדשים

ובביאור כונתם נראה לומר עפ"י דברי הבית הלוי (ח"א סי' ב' אות ז') דאיכא קיום מצות אכילת קדשים אפילו באוכל פחות מכזית, דשיעורא דכזית לא נאמר אלא **במעשה אכילת הגברא**, ובקדשים דהמצוה היא **שיהיו הקדשים נאכלים**, לא נאמר שיעורא דכזית. (ועיין תשו' צפנת פענח סי' רפ"א.) ועיי"ש שהביא מהתוס' ישנים ליומא (לט.) אגמ' דכל כהן מגיעו כפול, והצנועין מושכים את ידיהם, דדוקא מגיעו כפול, אבל בכזית לא היו מושכים ידיהם, כי דימו לקיים מצות אכילה, אבל כאן לא היה מצות אכילה לגמרי, כיון שאין שם אלא כפול... וא"ת היכא דמגיעין כפול... איך מקיימא מצות אכילה, י"ל דלא בעי כזית לגמרי, אלא כזית עדיף וחשיבא אכילה וכו'. והנה פשטות דבריהם מורה, דאיכא באמת ב' קיומים באכילת קדשים, הא', **קיום הגברא** במה שהוא אוכל הקדשים, ולזה בעינן שיאכל כזית, כשיעור אכילה בכל התורה כולה. והב', **קיום בהחפצא**, בזה שהחפצא של הקדשים נאכל כמצותו, ולקיום זה לא בעינן שיאכל שום כהן פרטי כזית, דאפילו יאכל

כל אחד פחות מכזית, מכ"מ הרי סוכ"ס נמצא שנאכלו הקדשים כמצותם. (ועיי"ש בבית הלוי, שלא כתב כן לגמרי.) וכן אפשר לפרש בכונת הרא"ש בפ"י לנדרים (ד'): ד"ה קא שריא, שכתב שאכילת קדשים מצוה היא דכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם, ועוד, שלא יבואו לידי נותר, די"ל דכן ר"ל דב' קיומים איתנהו באכילת קדשים, הא', מצד אכילת הגברא, והב', מצד היות הקדשים נאכלים.

הקיום הכפול שבכל העבודות

ונראה לומר, דלא רק באכילת קדשים בלבד הוא דאיתנהו להנך תרי קיומין, אלא אף בכל עבודות דקדשים נמי בעינן שיהו בהן ב' הקיומים הללו, הא' בהגברא בזה שהגברא דהכהן עשה את העבודה, והב' בהחפצא במה שעבודה זו נעשית ונתקיימה בהחפצא דהקרבן. ובאמת ה"ל דמהאי טעמא הוא דאיכא באכילת קדשים ב' הקיומים הללו, דלענין זה שוה אכילת קדשים לשאר עבודות הקרבן, כדקי"ל (יבמות מ.) דכהנים אוכלים ובעלים מתכפרין. וכן בגמ' חולין (קכ.) לענין היתר אכילת מליקה לכהנים, דמשלחן גבוה קא זכו, דמשמע דעצם אכילתם נידונית כמעשה עבודה, וכאכילת מזבח דמיא [ועיין מזה באתון דאורייתא כלל ב'].

בגדר דם הנשפך כמים

[ועפי"ז ה"ל נראה ליישב את קו' התוס' חולין (לג.) ד"ה השוחט, שכ', משמע דדם ח"י ועוף מכשירין. וק' להר"ר יעקב מאורלייני"ש, דבגמרא דריש דם קדשים אינו מכשיר מדכתיב על הארץ תשפכנו כמים, דם הנשפך כמים מכשיר וכו', ובפרק כיסוי הדם אמרינן, דלא אמרינן בהמה בכלל ח"י לכיסוי משום דכתיב על הארץ תשפכנו כמים, מה מים לא בעי כיסוי, אף האי נמי לא בעי כיסוי, אלמא בדם ח"י ועוף דכתיב כיסוי לא הוי בכלל תשפכנו כמים, עיי"ש.

ונראה ליישב, דבכיסוי הדם, אין המחייב החפצא של דם ח' או דם עוף, ואין קיום המצוה **בהחפצא דהדם**, אלא שחובה המוטלת על' דהגברא היא לכסות את הדם שיצא בשעת שחיטת ח' ועוף [ועל' בזה בח' רבנו חיים הלוי על הרמב"ם הלכות שחיטה], משא"כ בזריקת דם קדשים, דמלבד **קיום הגברא** דאיכא בכל העבודות, איכא נמי קיום בהחפצא, בהיות דם הקדשים נזרק כמצותו, וכאמור, ועל כן י"ל שאף **המחייב להזריקה** הוא **בהדם עצמו**, שקדושת הקרבן שישנה בהדם היא היא המחייבת שיזרק זה הדם על המזבח. ומעתה יש לחלק בפשיטות בין דם קדשים לדם ח' ועוף הטעונים כיסוי, דאף דלמעשה דם ח' ועוף אינו נשפך כמים מפני חובת מצות כיסוי המוטלת על' דהשוחט, מכ"מ **החפצא של דם עצמו** הלא שוה הוא לגמרי לדם בהמה שאינו טעון כיסוי, מאחר שאין המחייב לכיסוי הנובע מהחפצא של הדם, וכנ"ל מהגר"ח ז"ל. משא"כ בדם קדשים, שגופו של החפצא של הדם קדשים הוא הוא דבעי זריקה, ונמצא דדם זה של קדשים שונה הוא משאר דם דעלמא, אשר על כן שפיר יש לחלק בו לענין הכשר ולומר, דלהכשר בעינן משקה, וכל שאינו נשפך כמים לאו שמי' משקה, דהיינו דוקא היכא דאינו נשפך כמים מחמת עצמו, ומפני שינוי האופי שלו גופו, ועל כן לא נתמעט מהכשר אלא דם קדשים ולא דם ח' ועוף.]

בדין נעשית מצותו

[וכן נמי נל"פ עפי"ז מאי דמשמע מדיוק ל' הר"מ, פי"ט מפסהמ"ק הי"ג, דנשרפין אפרן מותר לא נאמר אלא בנשרפין של הקדש, וכן משמע דיוק לשונו בפיהמ"ש סוף תמורה שכתב שמה ג"כ, ונשרפין דהקדש אפרן מותר. ומשמע דבשאר נשרפין כגון ערלה וכה"כ דיהיה אפרן אסור באמת. ואפשר שמקור הרמב"ם לחלק בזה הוא מהגמ' דפסחים (כא:): לא יסיק בו תנור וכיריים, פשיטא, לא צריכא לר' יהודה, דאמר אין ביעור

חמץ אלא בשריפה, סד"א הואיל ואמר ר"י מצותו בשריפה, בהדי דקשריף לי ליתנהי מיני, קמ"ל. ופ"ל בתוס' שמה, משום דלר"י דאמר חמץ בשריפה ה"ל צ"ל הדין דאפרו מותר, דתניא בפרק בתרא דתמורה כל הנשרפין אפרן מותר. ונל"פ דהר"מ ג"כ הבין כן בכונת הגמ', ואף ל' הגמ' -- סד"א הואיל ואר"י מצותו בשריפה, היינו, דה"ט דנשרפין אפרן מותר, דכבר נעשית מצותן, וכדברי התוס' סוף תמורה, ומסקנת הגמ' דקמ"ל מתני' דז"א, דל"א נשרפין אפרן מותר אלא בנשרפין דהקדש, אך לא בחמץ (ולפ"ז נראה שיש ליישב אף את קו' המג"א רס"י תמ"ה, ואכ"מ).

ובביאור חילוק זה ה"ל נל"פ עפ"י דברי הגר"ח הלוי ז"ל בח' להל' חמץ ומצה, דל"א נעשית מצותו אלא היכא דהוי קיום המצה **בהחפצא**, ולא היכא דהגברא קיים מצוה עם זה החפצא, עיי"ש. ולפ"ז נל"פ, דענין זה דקיום בהחפצא לא שייך אלא בהקדש בלבד, דשייך שפיר לומר בהו דקיום **מצותו של הבשר** הוא להשרף. משא"כ בחולין, כגון ערלה וכה"כ, דאף דנשרפין, אין זה אלא מפני חובת שריפה המוטלת עלי' דהגברא, ולא מפני שיש בהם בהני ניתן לשריפה, ומפני שמצותו להשרף, והוא כמו שביארנו, דבקדשים ישנו לענין מחודש הזה דקיומי החפצא, ושייך לומר בדם הקרבן שמצותו להזרק, ובבשר קדשים כשרים שמצותו להאכל, וכן בבשר קדשים פסולים שמצותו להשרף וכו', וכן י"ל בכל עבודות הקרבן, **שמצותו של הקרבן** והניתן של זה החפצא הוא שיהיו אלו העבודות נעשות בו בהקרבן.]

בשחיטת קדשים ליכא קיום כפול

ומעתה י"ל, דמה"ט בעינן בכל עבודות הקרבנות שיהא לא רק גוף בהמת הקרבן בעזרה, אלא אף גופו של הכהן העובד, וכן בקדשי קדשים בעינן לא רק שבהמה תעמוד בצפון, אלא אף הכהן העובד יהי בצפון, דבעינן הכשר מקום בעד ב'

קיומי העבודה -- בין לקיום הגברא ובין לקיום החפצא. (ולפי"ז י"ל דאף בעבודות דבעו היכל להכשר דידהו נמי יש להצריך הכשר מקום דהיכל בין להחפצא דהקרבן, ובין להגברא העובד, ועיין ח"י הגרי"ז לזבחים (כ"ו.) מזה.)

ומעתה נל"פ דזה ר"ל התוס', דמאחר דבשחיטה לא בעינן שיהיה **השוחט** בפנים בעזרה, הרי דלא בעינן הכשר מקום **בעד הגברא השוחט** אלא רק **בעד הקרבן** בלבד, וזה מוכיח דליכא בשחיטה קיום כפול כנ"ל, אלא רק **הקיום בהחפצא דהקרבן** במה שהוא נשחט כמצותו, אך **קיום הגברא** ליכא, שנאמר דבעינן בשחיטה שיעשה הגברא עבודת השחיטה, ועל כן לא בעינן כהונה, דדוקא דהיכא דבעינן **שיעשה הגברא** עבודה הוא דמצרכינן כהן, אך שחיטה לאו עבודה היא **מצד הגברא**, אלא רק מצד החפצא דהקרבן, דבעינן שתשחט כמצותה, ובכל כה"ג לא נאמר דין כהן.

[ובהכי ניחא קו' התוס' מנחות (ט.) ד"ה ומדכהונה, שהקשו, דמ"ט לא נימא דמאחר דשחיטה כשרה בזר, הרי שאיננה עבודה, וא"כ לא תצטרך עזרה, כדס"ל לר"ל בבבליה, דמדכהונה לא בעיא, פנים נמי לא בעיא, ועי"ש מה שתירצו. ודבריהם תמוהים מדין היתה רגלה חוץ לעזרה. וטפי נל"ת כנ"ל, דבודאי פשיטא לכר"ע דשחיטה היא עבודה דהיא עבודה ראשונה מד' עבודות הדם, אך אינה עבודה מצד הגברא דהכהן אלא רק מצד החפצא של הקרבן, וכאמור. ומאחר שבודאי עבודה היא, פשיטא דבעיא עזרה.]

ב. ב' סוגי קדושת כהונה

ועוד יל"פ בכוונת התוס', דהנה בהגמ"ר לגיטין (הובא בט"ז לאו"ח סוס"י קכ"ח) א"ל, מעשה בכהן שיצק מים ע"י ר"ת, הקשה תלמיד אחד הא שנינו בירושלמי, המשתמש בכהונה ה"ז מעל, והשיב ר"ת אין קדושה בזה"ז, דקיי"ל בגדיהם עליהם

קדושתן עליהם, ואי לא לא, והקשה א"כ, כל מיני קדושה לא לעביד להו וכו'. ושמעתי בזה ממור"ר הגריד"ס, ז"ל, בביאור שיטת הר"ת, דהנה יש לדקדק בל' הירושלמי דהמשתמש בכהונה מעל, דבפשוטו הול"ל דאסור להשתמש בכהונה, ומה ר"ל הירושלמי בלישנא דמעל. ונל"פ, דהנה ב' קדושות כהונה יש, דיש קדושת כהונה שבגבולין, האוסרתו להכהן בגרושה ומתירתו בתרומה ומחייבת לכו"ע בכבודו, וכו'. ויש קדושת כהונה שבמקדש, המכשירתו להכהן לעבודה, והיינו דין הגמ' דס"פ הנשרפין, דמחוסר בגדים ששימש חייב מיתה ביד"ש, דבזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והו"ל כזרים, וזר ששימש חייב מיתה. הרי להדיא דב' חלוטי קדושה המה, וכמש"ב. [ועל' אתוון דאורייתא (כלל יט)].

ונראה, דזה ר"ל הר"ת בביאור דינא דהירושלמי, דמל' הירושלמי דמעל, ומדלא כתבו סתם שאסור להשתמש בכהן, נראה דאיסור זה הוה כעין דין **מעילה בקדשי המקדש**, וממילא נ"ל דאינו נוהג אלא בכהן המקודש בקדושת כהונה שבמקדש, אשר קדושה נוספת בפ"ע היא, וכמש"ב. ולק"מ קושיית התלמיד, דכל מיני קדושה וכיבוד לא לעביד בהו, דלחיוב כיבוד סגי אף בקדושת כהונה שבגבולין, עכת"ד.

מתי סגי בראשו ורובו

ועפי"ז ה"ל נל"פ בר"מ פ"א מפסהמ"ק ה"ט, י, וי"ב (וכ"כ רש"י לזבחים כו.), ה"ל עומד בדרום והושיט ידו וקיבל הדם בצפון, קבלתו פסולה, הכניס ראשו ורובו לצפון, הרי הוא כעומד בצפון... הכניס ידו וקיבל קבלתו פסולה, אפילו הכניס ראשו ורובו, דצ"ע מ"ש צפון דבעינן לעבודות קדשי קדשים, ומ"ש עזרה דבעינן לעבודות דקק"ל, דלענין עזרה בעינן שיהא כל כולו של הכהן עומד בעזרה, ולענין צפון סגי בראשו ורובו. דיל"ח ולומר, דבאמת ב' הלכות המה, דמצד הא דבעינן הכשר מקום לכהן העובד כמו דבעינן לגוף הקרבן, י"ל דאיה"נ דסגי

בנכנס ראשו ורובו לאותו מקום בכדי שנדון עליו כאילו הוא עומד באותו מקום בשעת עבודתו, וכדקיי"ל בסוכה, דמה"ט סגי בראשו ורובו בתוך הסוכה, דבהכי סגי להחשיבו כיושב בתוך הסוכה. ומצד זה הדין דבעינן הכשר מקום דהקרבתן אף בעד הגברא העובד, ה' סגי ברו"ר בין לעזרה דקק"ל ובין לצפון דק"ק. אכן דין שני יש, וכאמור, דבזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם לענין קדושת כהונה שבמקדש, וכנ"ל, ולזה כבר בעינן שיהי' כל כולו של הכהן בתוכה של העזרה.

ועיין כה"ג בנתיבות (לחור"מ רס"ח בביאורים סק"ב), דלקנין חצר בעינן שיהי' כל כולו של החפץ בתוך החצר, ומסתמא ר"ל דאין החצר תופס אלא מה שבתוכו ממש. וה"נ י"ל בדין קדושת כהונה שבמקדש, שאין אנו דנים על **פעולת** הכהן -- היכן עשאה, אלא **על עצמו של כהן**, באיזה רשות ובאיזה מקום הוא נמצא, ואין לדונו ככהן שבמקדש אא"כ עומד כל כולו לגמרי בעזרה.

בדין ציצתה דבהמה בחוץ

ועפ"י ביאור זה לכאורה יש לדון באמת בדברי הרב ליקוטי הלכות, ז"ל, במש"כ (בזבח תודה דף ל' ע"א ד"ה היא בפנים), דלפי מסקנת הסוגי' דאפילו בציצתו לחוץ לא מיקרי בא כולו לפנים, לכאורה פשוט דה"ה לענין בהמה בעינן שיהיה גם שערה לפנים, דאז מיקרי הבאה כולה לפנים, עכ"ל. דיש לדון ולומר דהא דפסלינן בציצתו בחוץ הוא דין מיוחד דוקא בכהן, דמאחר שאף ציצתו חלק מגופו, בנשארה ציצתו בחוץ איננו מתקדש בקדושת כהונה שבמקדש. אבל לגבי הבהמה, הרי פשיטא דלא בעינן שתכנס לפנים לעזרה בכדי שתתקדש בקדושת קרבן יתירה, שהרי מקודשת גמורה ועומדת היא, ודין בפ"ע הוא זה דבעינן שתהי' בפנים, וי"ל דזה הדין הוי דוקא על עיקר גוף הקרבן, ולא על שערו. ועיין אור שמח (פ"א הי"ד מפסהמ"ק) שעמד באמת ע"ד הגמ', מ"ט נסתפק ר' ירמיה דוקא

בציצתו בחוץ, ולא בעיקר דינא דרגלו בחוץ, ומ"ט פשיטא לי' שפי רגלו בחוץ מרגליה בחוץ, ועיי"ש מש"כ בזה. ולפי"ד ניחא, דרגלו דכהן בחוץ גרע וגרע מרגליה דהבהמה בחוץ, דבעינן שיהא הכהן כולו בפנים בעזרה בכדי להתקדש בקדושת כהונה המיוחדת שבמקדש, ודוקא בציצתו בחוץ נסתפק, אם יש לדונו כאילו אינו עומד כולו בפנים מחמת ציצתו, אבל בדינא דבעינן שתהיה בהמת הקרבן בפנים, אשר איננו מטעמא דבעינן פנים **לקידוש** הקרבן, בזה נסתפקו לומר דאפשר דסגי ברובה בפנים. ואף לפי המסקנא, דילפינן מקרא דרגליה בחוץ פסולה, אכתי איכא למימר דציצתה בחוץ כשרה, דאין גדר דין פנים דבהמה זהה עם דין פנים דכהונה, ועיין.

בדין כלי שרת חוץ לעזרה

[נוכה"ג שמעתי ממור"ר הגריד"ס, ז"ל, בהא דס"פ המזבח מקדש (פ.ח.), דכולן אין מקדשין אלא בקודש, דה"ט, דליכא על הכלי שם כלי שרת חוץ לעזרה. (והיינו לדעת רש"י דדין זה ר"ל דבעינן שיהיה הכלי בפנים בעזרה, עיין מזה בדבר אברהם ח"ג סי' א' אות ל"ו.) והציע לבאר עפ"י את דברי התוספ' דכלאים, שהובאו בתוס' מנחות (מא.) דבגדי כהונה... אין בהם משום כלאים, בגדי כה"ג שיצא במדינה חייב, במקדש בין לשרת בין שלא לשרת פטור. דיל"פ, דאפילו נימא דכלאים בבגדי כהונה הותרה ולא דחוייה, מכ"מ גדר הותרה עניינו **שהחפצא** מתיר, ובחוץ לעזרה י"ל דליכא אפילו חפצא דבגדי כהונה, דהא מה"ט קיי"ל דכ"ש אין מקדשין אלא בקודש, עכת"ד. וה"נ י"ל לענין קדושת כהונה שבמקדש, דלא סגי בהיות בגדיהם עליהם, אלא בעינן שיהיה כל כולו של גוף הכהן בפנים בעזרה.

אכן עיין תוס' ר"פ איזהו מקומן (מז.) דמשמע להדיא מדיוק דבריהם דאף ברוב כ"ש בפנים ומיעוטו בחוץ נמי חשיב ככ"ש בפנים לענין קידוש. ולפי דברינו אין הדבר כן, דישי

להשוות הא דבעינן כ"ש בפנים להא דבעינן כהן בעזרה. ואפשר דהתוס' כתבו כן לשיטתם, דס"ל בפסחים (סג:) דהא דאין כ"ש מקדשין אלא בעזרה אין זה מחמת דבעינן שיהיה הכלי בעזרה, אלא משום דבעינן **שהדבר המתקדש** יהיה בעזרה, אלא, דהיכא דרובו של הכלי שרת עומד בחוץ, אף שנעשית העבודה בחלק הכ"ש שהיה בפנים, מכ"מ חשיב כאילו נעשית העבודה בחוץ, ולהכי ס"ל -- לשיטתם -- דסגי ברובו בפנים. אך לפי ביאור מו"ר הנ"ל (לשיטת רש"י בפסחים שמה) שפיר י"ל דלא כדעת התוס', ואפשר שפיר להצריך שיהא **כל כולו** של הכ"ש בפנים בעזרה בכדי שיקדש, דבלא"ה ליכא על הכלי שם כ"ש, דומיא דהכהן, דבעינן שיהא כל גופו בפנים בעזרה, ובלא"ה לא חיילא עליה קדושת כהונה שבמקדש.]

ועפ"ז יל"פ בכוונת התוס', דמאחר דלא בעינן שיעמוד השוחט בהמת קדשים בפנים בעזרה, מזה מוכח דלא בעינן כהונה, דכהן העומד חוץ למקדש אין עליו קדושת כהונה שבמקדש אלא קדושת כהונה שבגבולין, ולענין עבודה -- דינו כזר גמור, וכמבואר בגמ' הנ"ל דס"פ הנשרפין, וא"כ, הרי להדיא דשחיטה כשרה בזר.

והנה בסוף דברי התוס' הנ"ל כתבו, אבל קשה לי לפירושי (כצ"ל, ערש"ש), דא"כ לשמעון התימני דבעי... שיהא ידיו של שוחט לפנים מן הנשחט, הו"א שחיטה עבודה. ובתוס' יומא (מב.) תי' על זה, דמצי למימר, דאפילו לשמעון התימני שחיטה לאו עבודה היא, שהרי בק"ק צריך שיעמוד המקבל בצפון... ובשוחט לא בעינן שיעמוד השוחט בצפון. ונראה, דבהכי פליגי הנך ב' דבורי התוס', דהתוס' פ"ק דזבחים כונו לומר כהסבר השני דלעיל, דמדלא בעינן עזרה מוכח דלא בעינן כהונה, דהא ליכא כהונה חוץ לעזרה, ועל זה הקשו, דלשמעון התימני דמצריך עזרה, ליכא תו ראי'. אך התוס' ביומא ס"ל כהסבר הראשון שכתבנו, דמדלא בעינן הכשר מקום לגברא השוחט כמו לגוף בהמת הקרבן, ש"מ דליכא בשחיטה דין קיום

עבודה מצד הגברא, והסבר זה ניחא אף לשמעון התימני, דאף
איהו לא מצריך צפון להשוחט ק"ק. (משנת תשכ"ז).

מו"ר הרב צבי שכטר
ראש הכולל ע"ש מרדכי ועדינה כץ

חינוך כלי שרת

א. בדין חינוך המזבח

כתב בס' כפתור ופרח (פרק ו) שהר"ר ברוך ז"ל אמר אלי בירושלים כשהבאתי אליו זה הספר לעבור עליו ולהגיהו שרבנו חננאל דפרי"ז ז"ל אמר לבוא לירושלים... ושיקריב קרבנות בזה"ז. ואני מטרדתי... לא שאלתיו מה נעשה מטומאתנו... ואני בדרך לפני שילה שב למקומי נזכרתי הלכה שאין לחוש על הטומאה כדאמרינן בתמורה... שקרבנות צבור דוחין את השבת ואת הטומאה וכו'... ועל תשו' הח"ס חיו"ד סי' רל"ו שהביא מתשו' היעב"ץ שיש לשאול גם על שקלי צבור. ואולי קרבן פסח רצה להקריב, דבא בטומאה בצבור ולא בעי שקלים. וכ"ה בהעמק דבר לפ' בחוקתי עה"פ והשימותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחחכם, דאף דקדושת המקדש קדשה אף לעת"ל מכ"מ לאחר החרבן לא הקריבו שאר קרבנות, שהלא כך אמר הקב"ה - ולא אריח בריח ניחחכם [וכ"ה בסוף תשו' א' שבספר בנין ציון], חוץ מקרבן פסח דלא כתיב בל' ריח ניחוח.

ועל זה הקשו כמה מהגדולים, דהיאך שייד להקריב קרבן פסח על המזבח החדש שיבנו, הלא מבואר במשנה מנחות (מט.) דאין מחנכין את מזבח העולה אלא בתמיד של שחר. [על מזה בס' מקדש מלך להגרצ"פ פרנק ז"ל (פרק י"א) ובתשו' הסבא קדישא (שנדפסה שמה בסוף הספר)].

והנראה להציע בזה, דבאותה המשנה מבואר ג"כ דאין מחנכין את המנורה אלא בשבעה נרותיה בין הערבים, והובא

חינוך כלי שרת

דין זה ברמב"ם פ"ג מתומ"ס הל' י"א, ואעפ"כ שיטת הרמב"ם היא (שמה בהלכה י"ב הסמוכה ממש) שאף בבקר היו מדליקים במקדש, וכבר תמה הרשב"א בתשובה (הו"ד בלח"מ שמה להל' י"ב) ע"ד הרמב"ם, דלדידיה מ"ט אין מחנכין את המנורה אלא בין הערביים, אם אף בכל בקר היתה שמה הדלקה, ואילו בגמ' מנחות (נ.) מבואר, דאי לאו דעבד הדלקה מאורתא, הטבה בצפרא מהיכא, ובחילי הגר"ז יישב, דאף דלדעת הרמב"ם היתה הדלקה בכל יום בבקר, מכ"מ הדלקה זו היתה בתורת הטבה, והטבה היא **הגמר** של מצות הדלקה, ותמיד צריכים לחנך את כלי המקדש **מהתחלת** עבודתן, דזהו גדר הדין דכל הכלים... עבודתן מחנכתן, דבעינן לעשות החינוך **מתחילת** סדר העבודה של אותו הכלי. (עיי"ש כי קצאתי מאוד.) ואשר ה"ט דהך דינא דאין מחנכין את מזבח העולה אלא בתמיד של שחר דזוהי **תחילת** סדר העבודה, וכדס"ל להרמב"ם (בספהמ"צ מ"ע ל"ט) שהקרבת שני התמידים שבכל יום מהווים חדא מצוה (ודלא כדעת הרמב"ן בסוף השגותיו לספהמ"צ למנותם לשתי מצוות, שהרי אינן מעכבות זו את זו, וזמנה של זו אינה כזמנה של זו. ועמש"כ בזה בשם רבינו ז"ל בס' ארץ הצבי (עמ' פ"ב), ועגמ' פסחים (נט.) ת"ר אין לך דבר שקודם לתמיד של שחר וכו', הרי דתחילת סדר העבודה שעל המזבח החיצון היינו הקרבת התמיד של שחר.

ומעתה ה' נ"ל, דכמו דקיי"ל דאין לך דבר שקודם לתמיד של שחר, כמו"כ קיי"ל (פסחים נ"ח:) דאין לך דבר שקרב אחר תמיד של בין הערבים, חוץ מקרבן הפסח. וחזינן מדין זה, שכל הקרבנות יש להם סדר אחד, להביאם באיזה זמן שירצו בין תמיד ש"ש לבין תמיד של בה"ע, חוץ מקרבן הפסח שיש לו סדר הקרבה כשלעצמו. ומעתה ה' נ"ל, שאם יבנו מזבח חדש וירצו לחנכו בערב פסח אחרי חצות, שפיר אפשר לחנכו בהקרבת קרבן הפסח, דזוהי תחילת סדר של העבודה כשלעצמו. ומאי דאיתא במתניתין דמנחות הנ"ל, דאין מחנכין את מזבח העולה אלא בתמיד של שחר, היינו דוקא בשאר

ימות השנה, או אפילו בערב פסח - בבקר. אבל בע"פ לאחר חצות, שפיר אפשר לחנך את המזבח ע"י הקרבת קרבן הפסח, אשר הקרבנו מהווה סדר עבודה כשלעצמו, והרי יוצא שהתחלנו את עבודת המזבח מן ההתחלה.

ב. הדלקה לאו עבודה היא

ידועה שיטת הרמב"ם (פ"ט מביאת מקדש ה"ז) שהדלקת הנרות כשרה בזרים, והוא על פי דברי הגמ' ביומא (כ"ד:): דהדלקה לאו עבודה היא. [ועיי"ש בהשגות הראב"ד.] ובס' משך חכמה ר"פ בהעלותך הביא לקו' התוס', דהיאך אפשר לומר שהדלקה כשרה בזר הלא בהדיא כתיב בקרא דבר אל אהרן... בהעלותך את הנרות וכו', הרי להדיא דבעינן כהן להדלקת המנורה. ותל' שמה הגאון ז"ל, שבהדלקה הראשונה ה' צריכים לכהן, דעבודתן מחנכת. ודברי הגאון בזה לכאורה תמוהים טובא: חדא, דהלא בכלים שעשה משה משיחתן מקדשתן, ולא היו צריכים כלל לעבודה לחנכו. ועוד, דאם קיי"ל בדרך כלל דהדלקה לאו עבודה היא, ואינה צריכה כהונה, שוב א"א לומר דהדלקה ראשונה דינה כעבודה להצריך כהונה מכח ההלכה דעבודתן מחנכת, דמסתמא צ"ל בדעת הרמב"ם [דהדלקת המנורה אינה עבודה], דגדרה של הדלקה כגדרה של שחיטה [דלאו עבודה היא], אשר כבר ביארנו בזה ע"פ דברי הגרי"ז בח' למנחות (ט), דאין בה דין עבודה מצד **הגברא**, אלא רק מצד **החפצא** של הקרבן, דבעינן שעבודה זו (של השחיטה) תיעשה בו [ע' מש"כ בזה במאמרנו בגדר שחיטה לאו עבודה היא]. ומסתמא ה"נ יל"פ בהדלקת המנורה, וא"כ, כמו שבדרך כלל הדלקה אינה אלא עבודה מצד החפצא, ה"נ בהדלקה ראשונה המשמשת כמעשה החינוך בעד מנורה חדשה, ג"כ אינה אלא כעבודה מצד החפצא, וממילא ה' צ"ל שלדעת הרמב"ם אף הדלקה ראשונה זו ג"כ היתה צ"ל כשרה בזר.

ג. טומאה בקרבן צבור בעבודה המחנכת

כמה גדולים הציעו סברא לומר, דעד כאן ל"א דשריא טומאה בקרבן צבור אלא רק בכבר נתחנך הכלי, אבל בשעת חינוך אין להתיר. [עמש"כ בזה בהערות טור מלכא שבס' מקדש מלך עמ' ק"ס]. ובביאור סברא זו ה' נראה לומר, דהנה קי"ל בגיטין (מה): דלכתיבת סת"ם בעינן שיהא הסופר בר קשירה, דבס' משנה תורה קי"ל דלכו"ע דרשינן סמוכים, וכתוב וקשרתם לאות על ידך... וכתבתם על מזוזות ביתך וכו' דרק מי שהוא בר קשירה כשר לכתיבה. ועי' מג"א שכ' (סי' ל"ט סק"ה) דנ"ל דאפילו מי שנקטעה ידו השמאלית, אע"פ שאינו בקשירה, כשר לכתוב תפילין, דגברא בר חיובא, אלא דפומא הוא דכאיב ליה. ורבנו ז"ל טען בזה, דטפי מסתבר לומר דמי שנקטעה ידו איננו מחוייב כל עיקר בהנחת של יד, דדוקא מי שיש לו זרוע מחוייב להניח עליה תפילין [דומיא דמאי דמצינו ריש חגיגה שחיגר פטור מלעלות לרגל, ועל כן, לפי מאי דקי"ל דכולהו תשלומין דראשון נינהו, חיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני פטור מלעלות לרגל, דבשעת חובתו פטור ה', דאילו היינו סבורים לומר שבאמת חייב הוא לעלות לרגל, אלא דפומיה הוא דכאיב ליה, ולאנוס יחשב, הלא עפ"י פשוטו אית לן למימר דלאנוס שפיר איכא תשלומין, ע' קובץ שיעורים (להרא"ו ז"ל) ח"ב סי' ל"ו, ובתשו' לב אריה (גרוסנס) ח"ב סי' א']. אך עדיין יש להסכים עם פסקו של המג"א (דאפילו מי שנקטעה ידו השמאלית כשר לכתיבת תפילין) ולאן מטעמיה, שהרי מחוייב הוא בש"ר, ושפיר מיקרי בר קשירה מכח חיובו בהנחת הש"ר.

וה"נ ה' נ"ל במצות הדלקת המנורה, דכשיש מנורה יש מצוה להדליקה, אבל כשאין שמה מנורה כלל, לא מסתברא לומר שתהיה שמה חובת הדלקה, רק שאנוסים אנו וא"א לנו לקיימה להך מצוה, אלא טפי נראה לומר דליכא בכלל חובת הדלקה.

ומעתה ה' נראה להסביר, דאף דהדלקת המנורה דינה כהקרבת קרבן צבור, מכ"מ ע' משנה רפ"ב דתמורה, דמאי דדחו ק"צ לטומאה, אין ענין זה תלוי בהיותו ק"צ בנגוד לקרבן יחיד, אלא הענין תלוי בהיותו קרבן שזמנו קבוע, דפר העלם דבר ש"צ [אשר הוא ק"צ שאין זמנו קבוע] איננו דוחה לאי טומאה, ואילו חביתי כה"ג (שבכל יום) ופרו של כה"ג (ביוה"כ), אף שק"י הם, שפיר דחו לשבת ולטומאה, שהרי זמנם קבוע.

ומעתה ה' נ"ל, דכשכבר יש לפנינו מנורה שנתחנכה, ומוטלת עלינו חובת ההדלקה, חובה זו זמנה קבוע, ושפיר דחיא לאי טומאה. אך כשעדיין לא נתחנכה המנורה, החובה המוטלת עלינו להדליק את הנרות היינו חובת עשיית המנורה וקידושה וחינוכה, כחלק ממצות בנין ביהמ"ק, אשר חובה זו אין זמנה קבוע, אף דבודאי מחוייבים אנו לקיימה בהקדם האפשרי, אך מכ"מ א"א לומר לגבי חובה זו דאם עבר יומו שביטל את מצותו, ולפיכך שפיר היה נ"ל דלגבי הדלקה ראשונה שמשמשת לחנך את המנורה, שלא תדחה לטומאה, אף דשפיר הוי דינה כק"צ, דמכ"מ א"א לומר שזמנה קבוע, וכאמור.

ד. הבדל שבין הקרבת קרבנות לבין הדלקת המנורה

וע' ספהמ"צ להרמב"ם מ"ע כ' שצונו לבנות בית הבחירה... וזה הכלל כולל מינים רבים שהם המנורה והשלחן והמזבח וזולתם וכו'. ועיי"ש בהשגות הראב"ד שהקשה, ולמה הניח לבנות מזבח וכו'. ועיי"ש בכס"מ שיישב תמיהת הראב"ד עפ"י דברי הרמב"ם הנ"ל שבספהמ"צ, שועשו לי מקדש כולל מינים רבים, שהם השלחן והמנורה ומזבח וזולתם מחלקי המקדש, והכל יקרא מקדש, וצל"ע באמת, מ"ט רק תמה הראב"ד על המזבח ולא על שאר כלי המקדש.

ואולי י"ל עפ"י דברי הרמב"ן (למ"ע ל"ג), שלכן לא

נמנה אנחנו עשיית השלחן והמנורה והמזבח מצוה [דלא הוכשר בעיניו הטעם שכתב בו הרמב"ם הנ"ל - כמש"כ להדיא בהמשך דבריו - מפני שהם חלקים מחלקי המקדש - לפי שאין הכלים חלק מן הבית, אבל הן שתי מצוות, ואין מעכבות זא"ז, ומקריבין בבית אעפ"י שאין בו כלים אלו], מפני שנצטוינו לשום לחם לפני ד' תמיד, וצוה אותנו בהכשר העבודה הזאת שהיא לשום אותו בשלחן מתואר, ושיסדור עליו בענין כן. וצונו ית' בהדלקת הנר לפניו, וסדר לנו שתהיה ההדלקה הזו במנורת זהב. והנה הם תשמישי קדושה. עכ"ל. כלומר, שעשיית שלחן ומנורה ומזבח - הכל כהכשר מצוה לאפשר קיום מצות הדלקת נרות (שכבר נמנית) והקרבת כל הקרבנות (שכבר נמנו) ועריכת לחה"פ (שכבר נמנית כמצוה). משא"כ עשיית הארון והכפורת לשום שם העדות - תמנה מצוה בפנ"ע, כי לא ס"ל כדעת הרמב"ם שתהא מצות עשיית הארון נחשבת כאחד מחלקי המצוה של עשיית המקדש, וגם א"א לדונה כהכשר מצוה לאיזו מצוה אחרת, כי אין שמה שום מצוה אחרת לעשות שום דבר עם הארון, ע"כ החליט כאן הרמב"ן למנותה [לעשיית הארון] כמצוה בפנ"ע.

ומעתה הי' נ"ל בדעת הראב"ד דס"ל (במקצת על פי דרכו של הרמב"ן) דאין למנות עשיית המנורה והדלקת נרותיה כשתי מצוות, דבלא מנורה ליכא בכלל חובת הדלקה, דכל עיקר מצות ההדלקה הוא - לקיים במנורה את מצותה, דהיינו - להדליק נרותיה, וכן בשלחן, דלא מסתברא למנות כשתי מצוות נפרדות - לעשות שלחן, ולערוך לחם הפנים, דכל יסוד החיוב של לחה"פ היינו, לקיים בהשלחן את מצותו, דהיינו - לשום את לחמו, ונמצא שהכל מצוה אחת. אבל בנוגע לקרבנות הי' נראה לומר דאפילו ליכא מזבח, מכ"מ יש חיוב הקרבת כל הקרבנות אלא שבלי מזבח א"א לנו להקריבם, אבל אין הקרבת קרבנות נחשבת כקיום מצותו של המזבח, אשר בגלל כן נוכל לטעון ולומר שעשיית מזבח והקרבת קרבנותיו - הכל מהווה חדא מצוה. ואשר על כן שפיר השיג הראב"ד רק לגבי המזבח, ולא

לגבי השלחן והמנורה. והוא כהנחתנו דלעיל (אות ג') דבלא מנורה ליכא בכלל מצות הדלקה, אבל בלא מזבח, עדיין איתא לחובת הקרבת קרבנות, דפומייהו הוא דכאיבי להו, כלומר, ואנוסים הם מלהקריבם [כאשר ביאר רבנו ז"ל בשם הגר"ח בקשר לספירת העומר בזה"ז, עמש"כ באור המזרח תשרי תשנ"ט, בקונטרס ספה"ע אות א'].]

ה. מעשה חינוך בכלים שעשה משה

והנה יש מהגדולים שדייקו מלשון הגמ' (דסנהדרין ט"ז): דכל הכלים שעשה משה משיחתו **מקדשתו**, מכאן ואילך עבודתו **מחנכתו**, ולא אמרו בתרוויהו לשון שוה - **מקדשתו** בשתייהן, או **מחנכתו** בשתייהן, ומשמע דהבדל יש ביניהן, דמשיחה קדשה לכלי שרת שעשה משה, אבל עדיין היו צריכים לאיזה מעשה של **חינוך**, משא"כ מכאן ואילך, דאין המשיחה מקדשתם, ובעינן לעבודתו לקדשו, אז הוא דאמרינן דתרוויהו אית בהו, דעבודתו גם **מקדשתו** וגם **מחנכתו**. ומסולקת בזה התמיהה הראשונה שעוררנו (לעיל באות ב') ע"ד הגאון בעל משך חכמה.

אכן עדיין נראה שמש"כ (באות ג') לחלק בין הדלקה ראשונה שבימי משה רבנו (שדחתה לטומאה) בנגוד להדלקה ראשונה שבמנורה אחרת, דעבודתה מחנכתה, עדיין נראה כאמת. דבימי משה רבנו, שכבר נתקדשה המנורה במשיחתה בשמן המשחה, וחלה אז חובת הדלקתה, שפיר יש לקרוא אותה חובה - זמנה קבוע. אך לדורות, כשעושים מנורה חדשה, אשר עדיין אפילו לא נתקדשה, הרי חובת הדלקתה היא חובת **קידושה**, אשר א"א לומר בה שאם עבר יומו בטל מצותו, דאין זה נכון, דמצות קידוש המנורה אפשר לקיים גם למחר ולשבוע הבא, אלא שאם יקיימוה היום הרי יהיה קיומה נעשה באופן של זריזים מקדימים למצוות, ואם יקיימוה לאחר שבוע תהי' חסרה בחינה זו של זריזות, אך עכ"פ לא תחסר המצוה, ואשר על כן נראה שא"א לקרותו זמנו קבוע.

והנה ענין זה של עבודתו מחנכתו קשה באמת להבינו. דלא נקראים עבודה (כדי שיוכל לשמש כמעשה של חינוך) אא"כ נעשה בכלי שרת המקודש, ואין על הכלי קדושת כלי שרת אא"כ נעשתה בו העבודה הנכונה, והר"ז בבחינת צבת בצבת עשויה. ועל בית האוצר (להגר"י ענגיל) ח"ב כלל ט' שהביא מדברי הירושלמי ליומא שזו בחינה של באין כאחד, ותמיד היכא דאפשר, טפי עדיף שלא לסמוך על קידוש שכזה, והגר"י ענגיל (שמה) רצה להציע שאף בבבלי יש לזה מקור. והסיבה לזה, עפ"י פשוטו, שליצור קדושה בצורה של **יש מיש** יותר קל מאשר ליצור קדושה בצורה של **יש מאין**, ובעבודתן מחנכתן שסומכים על באים כאחד, הר"ז כבחינה של צבת בצבת עשויה - ושל יצירה **יש מאין**.

[ועיין בס' שו"ת אבני חפץ (להגאון והקדוש הר"ר אהרן לעווין, הי"ד) בסל' נ"ו, שכבר נגע בכמה מהנקודות שהזכרנו.]

הרב אסף בדנרש
חבר המכון הגבוה לתלמוד ע"ש ברן

בענין חטאת שנכנס דמה לפני

שנינו במשנה (זבחים פא:) שחטאת חיצונה (כלומר, שדמה ניתן על מזבח החיצון, לעומת חטאת פנימית שדמה ניתן בפנים) שנכנס דמה לכפר לפני בהיכל פסולה. במאמר זה, נחקור חקירה בהבנת אופי פסול זה, נזכיר כמה נפקא מינות, ונציע שיתכן שיש ב' דינים בפסול זה. בסיום דברינו, נדון ביחס הכללי בין חטאות חיצונות ופנימיות ובהשלכות של דיון זה להבנת הפסול של נכנס דמה לפני.

דין חטאת חיצונה שנכנס דמה לפני נלמד, לדעת החכמים (במש' זבחים פב.), מהפסוק בפרשת צו (ויכג), "וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקדש לא תאכל באש תשרף." ולר' יוסי הגלילי (שם), נלמד מתגובת משה רבינו לשריפת שעיר החטאת בפרשת שמיני (י"ח), "הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה אכל תאכלו אותה בקדש כאשר צויתי," הא אם הובא דמה אל הקדש שפיר נשרפת ולא נאכלת. ובדאי, הפשט הפשוט הוא שבשני פסוקים אלו מדובר לא בחטאת חיצונה שהכניסו דמה לפני שלא כדין, אלא בחטאת פנימית שנעשתה כהלכה, שדינה שלא תאכל ותצא לבית השריפה. וכיון שאכן לומדים מכאן דין חטאת חיצונה שנכנס דמה לפני, יש מקום לחקור האם מדובר בדין מסוים בחטאת חיצונה כשלעצמה בלי קשר לדין חטאת פנימית, או דילמא באמת מיירי הפסוק בדיני חטאת פנימית, והבעיה בחטאת חיצונה שנכנס דמה לפני היא דוקא משום שנכנסה לגדר חטאת פנימית.

מצד אחד, אם כן, יתכן שנאמר פסול מסוים בחטאת

שנכנס דמה לפניו ממחיצתו. ואולי יש לדמותו לפסול יוצא, שיתכן שפסול יוצא שייך לא רק בקרבן שיצא למקום חול יחסית אלא אף בקרבן שיצא חוץ ממחיצתו למקום מקודש יותר, וכרש"י מנחות ח: (ד"ה נכנסין להיכל) שהסביר ההוה אמינא בגמרא (שם) לאסור אכילת קדשים בהיכל משום "דליפסלו קדשים בהך יציאה דיצאו מעזרה להיכל." ואע"פ שבמסקנת הגמרא מכשירים בשר קדשים שנכנס להיכל, אולי סברת ההוה אמינא נכונה לענין דם חטאת כי האי גוונא, ונפסל מדין יוצא. ומצד שני, יש לומר שמדובר כאן לא בפסול (גרידא) אלא בשינוי שחל בזהות הקרבן. הואיל ויש גדר של חטאת פנימית, וחטאת זו נכנס דמה כדין חטאת פנימית, הרי נהפכה לחטאת פנימית באיזו מידה, ונאסרה באכילה כמותה. והשפת אמת (זבחים לו. ד"ה וליפלוג בניתנין) העלה אפשרות¹ שלא מדובר כאן בפסול כלל, ובאמת נתכפרו בעלים, אלא שנאסר הבשר באכילה כדין חטאת פנימית.² וא"כ מוכח שזה דין של חטאת פנימית ולא סתם פסול. אבל אפילו אם לא נרחיק לכת כל כך, ונודה שיש כאן פסול גמור (כלשון המשנה זבחים פא., "דמים שנכנסו לכפר בהיכל פסולים"), יתכן שהפסול נובע משינוי שחל בזהות הקרבן - או שנהפכה לחטאת פנימית ונפסלה משום שלא באה על עבירה הטעונה חטאת פנימית, או שמכלל חטאת חיצונה יצאה ולכלל חטאת פנימית לא נכנסה ונפסלה מחמת זהותה המבולבלת. ובין ב' הצדדים שביארנו, אפשר גם להבין את הפסול ע"פ ניסוח אמצעי, שמדובר בפסול ולא בשינוי זהות הקרבן, אבל הפסול נובע מזה שנעשתה בה עבודת קרבן אחר, דהיינו חטאת פנימית, ולא סתם משום שנעשתה בה עבודה לא-נכונה או שיצאה ממקומה.

ויתכן שיש כמה נפקא מינות בין צדדי חקירה זו, שנוגעות לכמה סוגיות בגמרא ובראשונים:

1/ בדעת ר' שמעון דמש' זבחים פב.

2/ ועיין בגר"ח הל' פסוה"מ ב:טז, שאולי גם משמע כך.

א. במש' זבחים פב., נחלקו ר' יוסי הגלילי וחכמים בחטאת שקיבל דמה בשני כוסות ונכנס אחד מהם בפנים: "חטאת שקבל דמה בשני כוסות, יצא אחד מהן לחוץ, הפנימי כשר; נכנס אחד מהם לפנים, ר' יוסי הגלילי מכשיר בחיצון, וחכמים פוסלין. א"ר יוסי הגלילי: מה אם במקום שהמחשבה פוסלת [דהיינו] בחוץ לא עשה את המשויר כיוצא, מקום שאין המחשבה פוסלת [דהיינו] בפנים אינו דין שלא נעשה את המשויר כנכנס." ובגמרא (פסחים פג., זבחים פב.) הסבירו שחכמים למדו מ"וכל חטאת אשר יובא **מדמה**" שאפילו הובא מקצת דמה בפנים כולו נפסל, וריה"ג סבר שהפסוק ההוא מיירי בחטאת פנימית, ולגבי חטאת חיצונה נאמר רק "הן לא הובא **את דמה**" שפוסל דוקא את הדם שנכנס. ונראה להסביר מחלוקתם (וכך הבין בספר צפנת פענח על הרמב"ם מהד"ת עמוד 551) שלר' יוסי הגלילי הפסול חל בחפצת הדם ואז רק נפסל אותו כוס שנכנס לפנים, אבל לחכמים הפסול חל בקרבן עצמו, ולכן כל הדם נפסל. ויש להסביר מחלוקת זאת ע"פ החקירה שביארנו, שלר' יוסי הגלילי הוא כפסול יוצא ולכן חל רק בדם, ולחכמים הוא פסול של שינוי זהות הקרבן ולכן חל על כל הקרבן כולו ופסול אף הכוס השני. וא"כ ניחא שדוקא ר' יוסי הגלילי למד שיטתו בפסול דכנס דמה לפנים מדיני יוצא (במשנה הנ"ל, ובאריכות בגמרא פב.-פב.), וחכמים (שם) טרחו לפרוך כל ניסיון ללמוד ב' הפסולים זה מזה.

וגם ניחא המחלוקת שנחלקו ריה"ג וחכמים במקור הפסול, שהפסוק של ריה"ג מיירי בפסול דם, "הן לא הובא **את דמה**", אבל בפסוק של החכמים עיקר הפסול חל בעצם הקרבן, "**וכל חטאת** אשר יובא מדמה", שעל ידי כניסת הדם נשתנתה זהות החטאת עצמה. וניחא שר' יוסי הגלילי טרח להפריד פסול נכנס דמה לפנים מעצם דין חטאת פנימית, ולמד דין חטאת פנימית מהפסוק בפרשת צו ודין נכנס דמה לפנים מהפסוק בפרשת שמיני. אבל חכמים למדו דין נכנס דמה

לפנים מהפסוק בפרשת צו, שאותו פסוק מיירי גם באיסור אכילת חטאת פנימית.³ ודוקא במקום שחכמים כללו בפסוק אחד דין נכנס דמה לפנים ודין חטאת פנימית, ר' יוסי הגלילי צירף דין נכנס דמה לפנים עם דין יוצא בפסוק אחד - "הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה; מכלל דאי נפיק אייה, א"נ עייל דמה, בשריפה" (פסחים פג.).

הקרון אורה (זבחים פב.) חידש מחלוקת נוספת בין ריה"ג וחכמים, שלחכמים, שדרשו "וכל חטאת אשר יבא מדמה אל אוהל מועד **לכפר בקדש**", החטאת פסולה רק אם הכניס הדם להיכל וכיפר בו, או לפחות הכניס על מנת לכפר (כדעות ר"ש ור"א במש' זבחים פב.). אבל לר' יוסי הגלילי, שדרש "הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה", הפסול חל אפילו הכניס דמה לפנים שלא על מנת לכפר, שהרי לא נזכרת כפרה בפסוק. וע"פ מה שביארנו, ניחא ריה"ג וחכמים לשיטתם, שלריה"ג הוא פסול יוצא ולכן תלוי ביציאה ממחיצתו גרידא, אבל חכמים פוסלים משום שינוי בזהות הקרבן, וזהות משתנה רק ע"י הכנסת דמה לפנים לתכלית כפרה, דהיינו לתכלית עבודת חטאת פנימית.

וגם בירושלמי (פסחים ז:ט) פירשו כדרך שביארנו, שלריה"ג מדובר בפסול דם ולחכמים בפסול בזהות הקרבן, שאמרו שם שלריה"ג הוא "פסול מכשיר" וטעון עיבור צורה (כלומר, הואיל ולא נפסל עצם הבשר אלא רק הדם, אסור לשרוף את הבשר עד שתעובר צורתו וייעשה נותר), ולחכמים הוא "פסול הגוף" ונשרף מיד. וכך משמע גם בגמרא שלנו בפסחים פג., שהניחו (דלא כהירושלמי) שחטאת שנכנס דמה בפנים יישרף מיד, אלא שלדעת ר' יוסי הגלילי למדו מזה שכמו כן כל קרבן שנפסל דמו יישרף מיד, ולרבנן לא למדו כך. ולהסביר החילוק הזה בין ריה"ג וחכמים, רש"י (שם ד"ה אמר

3 / כדאיתא ברמב"ם מעה"ק יא:ג, ובחינוך סימן קלט.

להן) נדחק לתרץ, "אבל רבנן דלא גמירי מיניה סברי דורות משעה לא ילפינן," וע"ש בתוס' (ד"ה אמר) שהקשו על פירוש והניחו הסוגיא בקושיא. ונראה שיש להבין כוונת הבבלי כדרך הירושלמי, שלדעת ריה"ג הפסול של נכנס דמה לפני הוא פסול בדם ויש לדמותו לשאר פסולי דם, אבל לפי החכמים הוא פסול קרבן ולא פסול דם, ולכן אין ללמוד ממנו דין פסולי דם.

אלא שרש"י ותוס', שמיאנו בתירוץ זה, חולקים על הירושלמי, וסוברים שאף לשיטת חכמים נכנס דמה הוא פסול דם גרידא.⁴ ובספר מקדש דוד (י"ו) הסביר רש"י ותוס' שהבינו מחלוקת ריה"ג וחכמים דלא כמו שביארנו, אלא שלכ"ע זה פסול בדם שיצא חוץ למקומו, רק שלריה"ג נפסל רק אותו דם שנכנס, ולחכמים רואים כאילו כל הדם נכנס (כלשון המשנה "נעשה את המשויר כנכנס") ולכן כולו נפסל. ואז לרש"י ותוס' בפסחים, גם ריה"ג וגם חכמים סוברים שזה פסול דם גרידא ולא פסול בזהות הקרבן.⁵ ולדרך הירושלמי (ומשמעות הפשוטה של סוגיית הבבלי), חולקים התנאים בחקירה שביארנו, האם מדובר בפסול גרידא או בטשטוש הגבול בין חטאת חיצונה לחטאת פנימית.

ב במשנה זבחים פב, נחלקו ר"א ור"ש בהכניס דם להיכל ע"מ לכפר ולא כיפר: "נכנס לכפר אע"פ שלא כפר פסול, דברי ר"א; ר"ש אומר: [לא נפסל] עד שיכפר." והזכרנו שלדעת הקרן אורה יש עוד דעה שלישית, שלריה"ג פסול ע"י הבאה להיכל אפילו שלא ע"מ לכפר כלל. ויתכן שמחלוקת זו קשורה בחקירה שביארנו, שאם מדובר בפסול יציאה אולי סגי לזה הכנסה גרידא או לכל היותר הכנסה חשובה ע"מ לכפר, אבל

4/ וכך כתבו התוס' לעיל פב. ד"ה בשלמא.

5/ וא"כ רש"י ניחא לשיטתיה במנחות דף ה'; שסבר שפסול יוצא שייך גם בכניסה.

אם מדובר בשינוי זהות הקרבן ע"י שעובדים בו עבודת חטאת פנימית, שינוי כזה שייך רק אם מכפרים בו כפרה פנימית ממש (או לפחות אם הכניסוהו ע"מ לעבוד בו עבודת חטאת פנימית) אבל לא בהכנסה גרידא.⁶ וכך משמע קצת מהגמ' שם (פג.), שר"ש למד פסול חטאת חיצונית מדין חטאת פנימית - "מה להלן בשכיפר, אף כאן בשכיפר", ור"א סבר שאין דנים חוץ מפנים.⁷

בהקשר זה, יש לציין את מחלוקת הראשונים ואחרונים בגדר ה"כפרה" שזוכרת בדברי ר"א ור"ש. המנ"ח (סימן קלט) סבר שנפסל רק אם כיפר (או לר"א, אם נכנס במחשבה לכפר) כפרה גמורה של חטאת פנימית ככל מנין הזאותיה על הפרוכת ועל מזבח הזהב. וכך משמע מלשון הרמב"ן (ויקרא ו:כג) "שיזה ממנו שם כמעשה חטאת פנימית."⁸ ובמנ"ח (שם) הביא מרש"י (זבחים לו.) שנפסל ע"י הזאת מזבח הזהב לחוד. ואולי מודה רש"י לפחות שצריך כל ד' הזאות דמזבח הפנימי, אבל גם יתכן שרש"י יפסול אף במתנה אחת, וכך דייק בספר כנסת הראשונים (זבחים פ"א סימן רכג) מלשון הרמב"ם (פסוה"מ ב:טז), שכתב "לכפר בו בפנים" ולא פירט מנין ההזאות. ובכנסת הראשונים (שם) הסביר יסוד המחלוקת הזאת ע"י החקירה שביארנו, שאם הפסול בא ע"י מעשה זריקה או הכנסה

16 / ויש להעיר עוד שבגמ' (זבחים פב:) פסקו שאם נכנס לפניו במחשבה לכפר לפני ולפנים, לא נפסל, הואיל ולא חישב לכפר בו במקום שנכנס. והרמב"ם השמיט דין זה. ויתכן שאם מדובר בפסול של שינוי לעבודת חטאת פנימית, אם לא נתכוון לכפר בו במקום שנכנס אין כאן שינוי בעבודתה, אבל כדי לתת חשיבות לכניסת הדם ולפסלו מדין יוצא סגי אף מחשבה לכפר לפני ולפנים.

17 / לקמן נזכיר שיטת הרמב"ם שמחלוקת ריה"ג וחכמים תלויה במחלוקת ר"א ור"ש, וניחא לפי מה שביארנו ששתי המחלוקות תלויות בחקירה מרכזית אחת.

18 / כך דייק בספר כנסת הראשונים (זבחים פ"א סימן רכג).

גרידא, סגי במתנה אחת, ואם בא ע"י עשייתה כדרך חטאת פנימית, ניבעי כפרה גמורה.⁹

ג. שנינו במשנה זבחים פב, "רבי יהודה אומר: אם הכניס שוגג כשר," שלא נפסל אם הכניס דם לפניו בטעות.¹⁰ ויתכן שזה תלוי בחקירה שביארנו, שאם מדובר בפסול גרידא ניחא לפסול אף אם עבר בטעות, וכמו בשאר פסולים, אבל אם מדובר בשינוי זהות הקרבן הרי קיימא לן שעקירה בטעות לאו שמיה עקירה ואין זהות הקרבן משתנה ע"י שגגה. ולפי הסבר זה ניחא מאי דאיתא בגמרא (שם פג.) שר' יהודה אזל דוקא לשיטת ר' שמעון, כדהסביר רבינו הלל (בפירושו על הספרא צו פ"ח) ששניהם למדו פסול נכנס דמה לפניו מהכשר עבודת חטאות פנימיות - מה להלן עד שיכפר ובמזיד, אף כאן לא נפסלה עד שיכפר ובמזיד. כלומר, שהפסול נובע מזה שמתייחס אל קרבן זה בדיוק כחטאת פנימית.

ד. במש' זבחים פא: נחלקו ר"ע וחכמים האם פסול זה נוהג בכל הזבחים או רק בחטאת, "שר"ע אומר כל הדמים שנכנסו לכפר בהיכל פסולין; וחכמים אומרים חטאת בלבד.¹¹ ונראה שאם מדובר בפסול יוצא, יתכן להרחיבו לכל הזבחים,¹²

9/ ע"ש עוד במנ"ח, שדן בהכניס דם להיכל וכיפר בו במקום שאינו ראוי לזריקה, ובהכניסו וכיפר בו אחד מהפסולים לעבודה. ויתכן שגם דינים אלו תלויים בחקירה שביארנו, שהרי יש כאן דם שנוזק חוץ למקומו, אבל לא נעשית כדרך עבודת חטאת פנימית. 10/ ונניח כדעה השנייה של הראב"ד (על הספרא צו פ"ח), שגדר שוגג זה שטעה וסבר שדם זה ראוי לפניו.

11/ ובהמשך המשנה, "רבי אליעזר אומר אף האשם, שנאמר 'כחטאת כאשם.'" אבל שיטת ר"א אינה מוגבלת דוקא לסוגייתנו, שהוא סובר בדרך כלל שנוהג באשם דיני חטאת, ועיין בזה במאמר של הרב שלום רוזנר.

12/ אבל גם אפשר להגבילו לחטאת בלבד, שהרי מצינו גם דין כיבוס שנוהג בדם חטאת ולא בשאר הזבחים. וגם נבאר לקמן שאולי

אבל אם הפסול נובע מטשטוש הגבול שבין חטאות חיצונות וחטאות פנימיות, חשש זה קיים רק בחטאת.

ה. נחלקו הגמרא שלנו (זבחים פב.) והספרא (צו פ"ח) ביחס בין חטאת נקבה לחטאת זכר לענין פסול נכנס דמה לפנים. בספרא דרשו: "אין לי אלא חטאת זכר, חטאת נקבה מנין, תלמוד לומר 'וכל חטאת.'". כלומר, שפשוט יותר מסברא שהפסול נוהג בחטאת זכר, וצריכים לרבות חטאת נקבה. אבל בגמרא שלנו הפכו הגירסא, "ואין לי אלא חטאת זכר, חטאת נקבה מנין? ת"ל 'וכל' כלפי לייא? אלא ה"ק, אין לי אלא חטאת נקבה, חטאת זכר מנין? ת"ל 'וכל חטאת.'". לפי הבבלי, אם כן, הפסול של חטאת נקבה פשוט יותר. (ועיין תוס' זבחים פב. ד"ה אין, שסברו שאף לפי גישת הבבלי, לריה"ג יותר פשוט לפסול בחטאת זכר.)

ובמשך חכמה (ויקרא ויכג) תלה מחלוקת זאת בחקירה שביארנו, והסביר שהספרא סבר שהפסול נובע מזה שמטשטש את הגבול בין חטאת חיצונה ופנימית, ולכן יותר פשוט שפסול בחטאת חיצונה שדומה ממילא לחטאת פנימית, דהיינו חטאת זכר (שחטאת פנימית תמיד זכר), שאז באמת עושהו כמעשה חטאת פנימית. וסברת הגמרא שלנו יש להסביר ע"פ הצד השני של חקירתנו, שהוי פסול יוצא וחוצף למקומו, ולכן הפסול יותר פשוט בחטאת נקבה שאינה דומה כלל לחטאת פנימית ואז ההיכל הוי לגמרי חוצף למקומה,¹³ משא"כ אותן חטאות חיצונות שדומות במקצת לפנימיות, שבהן אין ההיכל כ"כ חוצף למקומו. ומ"מ, נראה שגם אפשר לומר שהגמרא שלנו מסכימה בעקרון לספרא שהפסול נובע דוקא מדמיונו לחטאת פנימית, וזה שהפסול יותר פשוט בחטאת נקבה אינו מסברא אלא כמו שהסביר רש"י (זבחים פב. ד"ה אלא חטאת יחיד, כלפי לייא)

דוקא מקום הזריקה חשוב יותר בחטאת מבשאר כל הזבחים.

13/עיין שטמ"ק זבחים פב. אות כז.

שהפסוק הפוסל נכתב אצל חטאת יחיד וסתם חטאת יחיד
נקבה היא.

ו. בגמ' זבחים פב; נחלקו אבוי ורבא בהכניס דם
להיכל דרך משופש (כלומר, שלא כדרכו דרך גגין ועליות),
שאבוי פוסל, ורבא מכשיר משום שהבאה כתיב ביה (ואין זו
דרך הבאה). ויש להסביר שיטת רבא שבדרך כלל אין חשיבות
בהלכה לדבר שנעשה שלא כדרכו. ובפרט, את"ל שמעשה
ההכנסה, ולא התוצאה של היות הדם בפנים, הוא שגורם
הפסול, אם הוכנס שלא כדרכה ליתא למעשה הכנסה, והוי
כדם שנמצא בפנים בלי מעשה הכנסה, שכתבו האחרונים שלא
נפסל.¹⁴ אבל עדיין יש מקום לעיון, שהרי לא בהחלט בכל
מקום שנכתב לשון ביאה דרשינן דרך ביאה.¹⁵ ואולי יש לבאר
שיטת רבא עוד ע"פ החקירה שביארנו, שאם הפסול של נכנס
דמה לפניו הוא דוקא משום שעושים החטאת כחטאת פנימית,
ניחא לומר שדוקא הבאה כדרכה, כמו שעושים בעבודת חטאת
פנימית, היא שתפסול.

ז. בהמשך הגמ' שם, "בעי רבא פר העלם דבר של
צבור ושעיר עבודת כוכבים (שדמן נכנס לפניו ולא לפני ולפנים)
שהכניס דמן לפני ולפנים, מהו? מי אמרינן 'אל הקודש פנימה',
כל היכא דקרינן אל הקודש קרינן ליה פנימה (כלומר, כל דם
שנפסל בהכנסה להיכל נפסל בהכנסה לפני ולפנים), כל היכא
דלא קרינן אל הקודש לא קרינן פנימה; או דלמא שלא במקומן
הוא?" יתכן שאיבעיא זאת תלויה בחקירה שביארנו, שאת"ל
שהפסול נובע מטשטוש הגבול בין חטאת חיצונה ופנימית, לא

14/עיין בספר כנסת הראשונים (זבחים פ"א סימן רכג) בענין שחט
בהיכל, ובמנ"ח (סימן קלט) בענין הכניס הדם ע"מ לכפר לפני
ולפנים ונמלך לכפר בפנים.
15/עיין בתוס שם ד"ה לא.

שייך לפסול כאן שהרי מדובר בחטאת פנימית, אבל אם מדובר בפסול יוצא בדם אז גם בנידון זה הרי הדם נמצא "שלא במקומו". ולכאורה כך הבין המנ"ח (סימן קלט), שפירש, לפי מאי דקיי"ל באיבעיא זאת להחמיר, שדם חטאת חיצונה נפסל ע"י הכנסה לאולם (אף למ"ד קדושת אולם לאו כקדושת היכל), משום שהרי נמצא שלא במקומו. לפי המנ"ח, אם כן, אין קשר בין פסול נכנס דמה לפניו לדין חטאת פנימית, שהרי אולם אינו מקום חטאת פנימית כלל, אלא מדובר בפסול מסוים של יוצא ושלא במקומו. אבל גם יש מקום לפרש את הצד השני של האיבעיא דלא כהמנ"ח, ולומר ששינוי מקום מלפנים ללפני ולפנים אינו רק שינוי מקום גרידא אלא שינוי בזהות הקרבן, מחטאת פנימית לחטאת דלפני ולפנים, ושינוי זה פוסל כמו שינוי מחיצונה לפנימית.

ח. בהמשך הגמ' שם, "ואם תימצי לומר שלא במקומו הוא, פר ושעיר של יום הכיפורים שהיה מדמן על הבדים והוציאן להיכל והכניסן, מהו? מי אמרינן מקומו הוא, או דלמא הואיל ונפק נפק? ואם תימצי לומר הואיל ונפק נפק, היה מדמן על הפרכת והוציאו למזבח והכניסן, מהו? הכא ודאי חד מקום הוא, או דילמא יציאה קרינא ביה? תיקו." צד המכשיר באיבעיות אלו ניחא, שהרי לא יצא הדם חוץ למקומו אלא רק חזר למקומו המקורי ("מקומו הוא"), אבל צד הפוסל ניחא רק לפי הבנה אחת באופי הפסול. אם נבין אותו כפסול מסוים ביציאת דם חוץ למקומו, אפשר לומר שאף הכנסה למקומו המקורי פוסלת כי אינו מקומו הנוכחי ("הואיל ונפק נפק"), אבל אם נבין שהפסול כרוך בעבודת הקרבן בדרך עבודת קרבן אחר, א"א לפסול כאן בחטאת פנימית שהכניס דמה לפניו, שהרי הכניס הדם למקום ששייך בעקרון לקרבן זה עצמו. וא"כ, לשיטת הגאונים שקיי"ל ככל "אם תימצי לומר" שבש"ס, נפסוק שדם פר ושעיר של יוה"כ שהזה בין הבדים והוציאו וחזר והכניסו נפסל, ונפשוט החקירה כצד של פסול יוצא בדם. ומ"מ, לפי החולקים על כלל זה של הגאונים, לא נפשטה

החקירה, ואפילו לדרך הגאונים, נבאר לקמן שאפשר שישנם ב' דינים בפסול דנכנס דמה לפנים.

יש להעיר שהרמב"ם (פסוה"מ ב:יד) פירש איבעיות אלו בדרך שונה מהפירוש הפשוט בגמרא (שהוא פירוש רש"י והראב"ד בהשגתו שם), ופירש שמייירי לא בהכנסה אלא בהוצאה: "וכן פר ושעיר של יום הכפורים שדמם נכנס לקודש הקדשים, אם הכניס דמם לקודש הקדשים והזה ממנו, והוציאו להיכל וחזר והכניסו לקודש הקדשים, נפסל ואינו גומר ממנו הזיות שבקודש הקדשים, כיון שיצא יצא. וכן אם גמר הזיות שבקודש הקדשים והוציאן להיכל, והזה מקצת הזיות והוציאן חוץ להיכל וחזר והכניסן להיכל, אינו גומר הזיות שבהיכל, שכיון שיצא הדם חוץ למקומו נפסל." והקשה הקרן אורה (זבחים פב:) על פירוש הרמב"ם, מה ענין פסול יוצא אצל סוגיית נכנס דמה לפנים. ונראה שתלוי בחקירה שביארנו, שאת"ל שפסול נכנס דמה לפנים יסודו בבלבול זהות הקרבן, אה"נ קשה מה ענין יוצא אצל זהות הקרבן, אבל לפי הצד האחר ניחא הרמב"ם בפשיטות, שסוגיית נכנס דמה לפנים עוסקת בפסולי דם חטאת חוץ למקומו, ולא שנא כניסה לא שנא יציאה. ואם כן גם לשיטת הרמב"ם יש לפשוט החקירה ולהוכיח כהצד של פסול יוצא. אבל לקמן נבאר שאולי מודה הרמב"ם גם לצד השני של החקירה וסובר שב' הדינים קיימים.

ט. תוס' זבחים פא: (ד"ה נתן) פירשו שדם חטאת חיצונה שנתערב בדם חטאת פנימית והזה ממנו בפנים, נפסלה החיצונה אע"פ שנתן דמה לשם מים בעלמא (כלומר, לא לשם כפרה ועבודת דם). ותוס' הקשו, "וק"ק אמאי פסול כשמכניס לשם מים, ד'לכפר' כתיב, ולא עלה בידם לתרץ. וריב"א (בשטמ"ק שם אות כו) תירץ "דכיון דאיערב בדמים הפנימים ואינהו אתי לכפר, ואשר יובא לכפר' קרינא ביה." ואולי יש להסביר המחלוקת בין תוס' לריב"א ע"פ החקירה שביארנו, שאם פסול משום יציאה חוץ למקומו, וא"כ "לכפר" הוא רק להגדיר

אותה כיציאה חשובה, נאמר כריב"א שהואיל והוציא התערובת בכונה לכפר בחלק ממנה היא יציאה חשובה. אבל אם נאמר שהפסול נובע מזה שעושה חטאת חיצונה כחטאת פנימית, ניחא יותר שיטת תוס', שכל שמתכוון לשם מים אין כאן שינוי בעבודת הקרבן ולא מסתבר לומר שנפסל.

י. המשך חכמה (ויקרא ו:כג) הביא תמיהת תוס' זבחים י: (ד"ה כל), שהקשו על פסול נכנס דמה לפנים מהגמ' מנחות דף ח, "שלמים ששחטן בהיכל כשירין דכתיב 'ושחטו פתח אהל מועד', שלא יהא טפל חמור מן העיקר", ואם כן גם כאן נאמר שלא יהא טפל חמור מן העיקר ויתכשר. ותירצו בתוס' שדין "לא יהא טפל חמור מן העיקר" אינו נוהג בכל דבר, אלא רק במקום שנאמר "פתח אהל מועד", שאז אם הפתח כשר כל שכן אהל מועד עצמו. והמשך חכמה תירץ קושיית תוס' ע"פ החקירה שביארנו, וביאר שהקושיא ניחא אם נאמר שפסול נכנס דמה לפנים הוא פסול של חוץ למקומו וכמו שלמים חוץ למקומו. אבל לפי הצד השני של החקירה, ליתא לקושיא מעיקרא, שאין הפסול בדם חטאת מפני שהיכל גרע מעזרה אלא מפני שצריך להפריד בין חטאת חיצונה לחטאת פנימית, ואם כן לא שייך לומר שלא יהא טפל חמור מן העיקר, שאע"פ שהיכל עדיף מעזרה, מ"מ הוא המקום של חטאת פנימית ולא של חטאת חיצונה.

יא. בגמ' זבחים לו. דנו ק"ו, לפי השיטה שלא פסלה הכנסה לפנים עד שיכפר, שאם הכניס ולא כיפר לא פסל, ק"ו חשב לכפר בפנים ולא כיפר לא פסל, וא"כ אין פסול מחשבה בחישוב לזרוק לפנים ממקומו. ותמהו בתוס' (ד"ה הכא) שא"כ ביטלת תורת פיגול, שהרי זרק או אכל בחוץ לא פסל, וא"כ ק"ו שחשב לזרוק או לאכול בחוץ לא פסל, והרי זהו גופו פסול פיגול. ועיין שם בתוס' שתירצו קושייתם, אבל לא ברור לגמרי

כוונתם, והאחרונים (על אתר) נתקשו בהבנתה.¹⁶ ואולי יש לתרץ קושיית התוס' ע"פ מה שביארנו, שהפסול בנכנס דמה לפני אינו משום יציאה גרידא אלא מזה שמשנה גדר הקרבן ע"י שמשנה מקום זריקתו. וא"כ, בדרך כלל אין לדון ק"ו מפסול גרידא לדין פיגול, שפיגול אינו רק פסול אלא שינוי בייעוד הקרבן ע"י שמשנה זמן או מקום אכילתו, ולכן רק בפיגול יש כח לפסול עצם הקרבן. אבל הפסול של נכנס דמה לפני דומה לפיגול בענין זה, שגם הוא פוסל משום שינוי ייעוד הקרבן. ולכן אפשר לדון ק"ו מנכנס דמה למחשבה, שאם מעשה של שינוי לא פסל, ק"ו מחשבה של שינוי, אבל אין לעשות ק"ו משאר פסולים לפסולי מחשבה, וניחא הסוגיא מתמיהת תוס'. ואולי יש לומר שהתוס', שלא תירצו כך, אזלי לשיטתם בזבחים דף י: ובפסחים דף פג, וכדביארנו לעיל לשוברים שהיו פסול מסוים של יוצא חוץ למקומו.

ואחר שביארנו תרי צדדי החקירה והנפקא מינות המסתעפות ממנה, יש להעיר עוד שיתכן ששני הצדדים קיימים, שישנם ב' דינים של נכנס דמה לפני. והוא ע"פ הרמב"ם בהל' פסוה"מ ב:טו, שפסק כחכמים דר' יוסי הגלילי וכתב, "חטאת שקיבל דמה בשני כוסות ויצא אחד מהם לחוץ, הפנימי כשר ויזה ממנו. נכנס אחד מהם להיכל והזה ממנו שם, אף החיצון פסול, שנאמר, 'אשר יובא מדמה', אפילו מקצת דמה אם נכנס לכפר בקדש נפסלה." וקשה הלשון "והזה ממנו שם", שהרי פסק הרמב"ם (שם הט"ז) שאף הכניס ע"מ לכפר פסול, ובכמה מקומות באותו פרק (הל' יג, יד, יז, יח, יט) הזכיר הפסול בלשון "נכנס" ולא הוסיף "והזה ממנו". וצריך לומר כדפירש האור שמח (שם ב:יג), שלדעת הרמב"ם ישנם ב' דינים של נכנס דמה לפני, שבהכניס ע"מ לכפר נפסל רק אותו הכוס שהכניס, אבל

16/וע"ע בגר"ח הל' פסוה"מ יג:ט, הובא גם בחידושי הגרי"ז זבחים לו, שתירץ באופן אחר.

בכיפר ממש נפסל כל הקרבן. וביאר עוד האור שמח שיש מקור בקרא לב' דינים אלו, שהרי לשיטת חכמים ישנם שני פסוקים שעוסקים בפסול דנכנס דמה לפנים. הפסוק של "וכל חטאת אשר יובא **מדמה** באהל מועד **לכפר בקודש**" פוסל כל החטאת אם הובא אך מקצת דמה, ולכן הוא פסול בגוף ויישרף מיד, אבל רק אם כיפר בקודש; והפסוק של "הן לא הובא **את דמה** אל הקדש פנימה" פוסל רק אותו דם שנכנס, ולכן הוא פסול דם וטעון עיבור צורה, ושייך אף אם רק "הובא את דמה" ולא כיפר בו. ונראה שיש לבאר החילוק בין ב' הפסוקים האלה ע"פ החקירה שביארנו, שהרי כתב הרמב"ם (הל' מעה"ק יא:ג) שהפסוק של "וכל חטאת וכו'" מיידי גם בחטאות פנימיות ממש להזהיר על אכילתו, וא"כ מסתבר שהדין של "וכל חטאת וכו'" פוסל חטאת שנכנס דמה לפניו משום שעשאה כחטאת פנימית, ולכן חל הפסול בעצם זהות הקרבן וכל הקרבן פסול ויישרף מיד, ונפסל רק ע"י כפרה ממש כי זריקה היא הביטוי המוחלט של זהות הקרבן. הפסול של "הן לא הובא את דמה", מאידך גיסא, אין לו קשר לדין חטאת פנימיות, והוא פסול מסוים בדם מדין יוצא חוץ למקומו, ולכן פוסל רק אותו דם שנכנס, וטעון עיבור צורה, ונפסל ע"י הכנסה גרידא בלי כפרה.¹⁷

בהמשך דברי הרמב"ם (פסוה"מ ב:טז), חילק עוד בין ב' דינים אלו לענין מחלוקת ר' יהודה וחכמים בשוגג, "דם חטאת שהכניסו לכפר בו בפנים, ולא כיפר אלא הוציאו ולא הזה ממנו בפנים כלום, אם הכניסו בשוגג הרי זה כשר ומזה ממנו בחוץ, שהרי לא כיפר בקדש, ואם הכניסו במזיד פסול". כלומר, שהכניס ע"מ לכפר נפסל במזיד ולא בשוגג, אבל אם כיפר

17/עין עוד באבן האזל הל' פסוה"מ ב:יג, שנקט ג"כ שיש ב' דינים לדעת הרמב"ם, אבל ביאר באופן אחר, שאם הכניס שלא ע"מ לכפר אז נפסל רק אותו דם שהכניס, ואם הכניס ע"מ לכפר נפסל כל הקרבן. ע"ש.

בקדש נפסל אף בשוגג.¹⁸ ונראה שאין חילוק זה נובע מהפיצול העקרוני שביארנו בין ב' הדינים (שהרי לא מסתבר לומר שיש שינוי זהות אף בשוגג ופסול יוצא שייך רק במזיד), אלא כדהסבירו האחרונים שכפרה ממש אף בשוגג היא כפרה כי הרי זרק הדם במציאות, משא"כ נכנס ע"מ לכפר בשוגג, שבאים לפסלו רק משום כוונתו, הרי כוונתו בטעות אינה כוונה רצינית ונחשב נכנס שלא ע"מ לכפר וכשר.¹⁹

ביארנו, אם כן, בדעת הרמב"ם שבאמת קיימים ב' דינים של נכנס דמה לפני, פסול מדין חטאת פנימית ופסול מסוים בדם חוץ למקומו, ונפקא מינה ביניהם לענין הכניס אחד משני כוסות, הכניס ע"מ לכפר ולא כיפר, ועיבור צורה. וע"פ מה שביארנו לעיל, יתכן שנחלק ביניהם גם לענין שאר הנפקא מינות שביארנו, וכגון דם שהוציאו להיכל באמצע מתנות בין הבדים או שהוציאו לעזרה באמצע מתנות היכל (לדעת הרמב"ם), ששייך בו הפסול של דם חוץ למקומו אבל לא הצד של שינוי בזהות הקרבן. ולכן, אם הוציא כוס אחד וכיפר בו, לא נפסל הכוס השני, ואם נפסל הקרבן ע"י הוצאת כל דמו, טעון עיבור צורה. וכך יש לחלק בענין דם פר העלם דבר של ציבור ושעיר של עבודת כוכבים שהכניסו לפני ולפנים, נתינה לשם מים בדם המעורב עם דם שנותן לשם כפרה, ודם שנתן ממנו בפנים מתנה בלבד. ודוק.

בשולי סוגייתנו, יש להעיר כמה הערות בענין היחס בין חטאת חיצונה ופנימית. מצינו בכמה מקומות שחטאת פנימית שאני מכל שאר הזבחים: (א) הרי נעשית בפנים ולא בחוץ,

18/ועיין באור שמח שם, שדייק גם חילוק זה מתוך הפסוקים.
19/קרן אורה זבחים לו. ד"ה והרמב"ם. וכע"ז בגר"ח פסוה"מ ב:טז, והוסיף שם שכפרה בשוגג היא כפרה כי קי"ל זריקה שלא במקומו כמקומו דמי ויש לה דין זריקה גמורה לענין כפרת בעלים.

ונשרפת ולא נאכלת. (ב) לדעת ר"ש (זבחים מג.) אין פיגול בחטאות פנימיות, וכעין זה לדעת ריה"ג (זבחים מד:) אין פיגול בעבודה הנעשית בפנים בחטאות פנימיות. (ג) מנין ההזאות מעכב בחטאות פנימיות ולא בשאר זבחים (מש' זבחים לו, מז.). והחזון איש (זבחים זב) למד מזה שמקום המדויק של ההזאות מעכב הכפרה בחטאות פנימיות, משא"כ בשאר הזבחים (זבחים כו:). (ד) דם חטאת פנימית נזרק לא רק על מזבח, כמו שאר הזבחים, אלא אף על בין הבדים והפרוכת,²⁰ ובהזאה ולא בנתינה או זריקה. (ה) בגמ' זבחים ד. אמרו ששחיטה וקבלה "שנן בחטאות פנימיות" משא"כ זריקה, ורש"י פירש שאע"פ שיש זריקה גם בחטאות פנימיות, "זריקת מזבח החיצון לית בהו". ומשמע מניסוח הגמרא שהחילוק בין חטאות פנימיות ושאר זבחים אינו רק במקום הזריקה, אלא שבחטאות פנימיות יש גדר אחר של זריקה לגמרי, וזריקת כל הזבחים לית בהו.

ואולי יש להסביר שזריקת חטאות פנימיות מיוחדת בזה שהמקום שמזים עליו ממלא תפקיד יותר חשוב במעשה ההזאה, שהרי מזים על מקומות מסוימים אע"פ שאינם מזבח, ומנין ההזאות שעליו ואולי גם המקום המדויק מעכב. ויש להעיר עוד שהעיכוב במנין הזאות חטאת פנימית נלמד מפרה אדומה וטהרת מצורע (זבחים מ.), ואכן מצינו בכמה מקומות שפרה אדומה וחטאת פנימית דמיין להדדי, שהרי הוקשו לענין שריפה חוץ לג' מחנות (זבחים קה:), ולתוס' (זבחים קיג. ד"ה חוץ) גם הוקשו לענין שריפה במקום טהור, ולפי הנצי"ב (עמק נצי"ב במדבר דף קיח) הוקשו גם לענין דין טבילת אצבע על כל הזאה. ודומות גם בזה ששתייהן נשרפות, ויש בהן הזאה ז' פעמים, ובשתייהן מצינו הפרשת כהן ז' ימים קודם לעשייתה (יומא ב.). וגם שבתורה ובלשון חז"ל פרה אדומה נקראת

20/ואף מזבח הזהב עצמו יתכן שאינו באותו גדר של מזבח כמו מזבח החיצון - עיין תוס' זבחים כו: ד"ה אמר, גמ' זבחים ריש כו:.

"חטאת", ויש בה דיני חטאת ע"פ הכתוב "חטאת היא"²¹ יתכן, איפוא, לומר שהצד השווה שבכל חטאות הוא שבאו לטהר, או מטומאת חטא (ברוב חטאות) או מטומאה ממש (בפרה אדומה וחטאות מחוסרי כפרה). וכך פירשו חז"ל (חולין כז). שלשון "חטוי" כוונתו טהרה: "ממאי דהאי 'חטה' לישנא דדכויי הוא? דכתיב, 'וחטא את הבית'; ואי בעית אימא מהכא, 'תחטאני באזוב ואתהר'." וא"כ, אולי הייחודיות של חטאות פנימיות היא שבאו לטהר לא (רק) את הגברא אלא את מקום המקדש - "וכפר על הקדש מטומאת בני ישראל וכן יעשה לאהל מועד ויצא אל המזבח אשר לפני ה' וכפר עליו וכלה מכפר את הקדש ואת אהל מועד ואת המזבח" (ויקרא טז:טז-כ). כהן גדול בא לפני ולפנים לא רק "לכפר בקדש" (שם) אלא לכפר "על הקדש" ולכפר "את הקדש" ע"י הזאת דם חטאת, ובזה דומה לפרה אדומה שמוזים מאפרו על טמא מת כדי לטהרו. וכך דרשו חז"ל (זבחים מא): בפר העלם דבר של ציבור, שנאמר "על פני הפרוכת" ולא "פרוכת הקדש" משום "משל למלך בשר ודם שסרחה עליו מדינה, אם מיעוטה סרחה פמליא שלו מתקיימת, אם רובה סרחה אין פמליא שלו מתקיימת." כלומר, אבדה קדושת הפרוכת בעקבות חטא הרבים, ולכאורה רק חוזרת הקדושה ע"י הכפרה שנעשית בדם חטאת פנימית. (ואע"פ שדרשו כך דוקא בפר העלם דבר של ציבור לעומת פר כהן משיח, וגם פר כהן משיח הוא חטאת פנימית, מוכח מזה רק שע"י חטא של כהן גדול לא בטלה קדושת הפרוכת לגמרי, אבל יתכן שהיסוד של צורך לכפרת המקדש קיים.) יוצא מכל האמור שחטא של כהן גדול או של כל קהל ישראל חודר לתוכו של המקדש, וטעון חטאת פנימית הבאה לכפר על עצם המקום.

21/ עיין ספרי פר' חקת, גמ' יומא ב., חולין יא., מנחות נא., ע"ז כג.; מש' פרה ד:א ובר"ש, מש' שקלים ד:ב ובמפרשיו, רש"י יבמות עג.

יתכן עוד שיש לחלק בענין זה בין חטאות פנימיות שונות. בפרט, יש מקום לחלק בין פר ושעיר של יוה"כ, הנכנסים לפני ולפנים, לשאר חטאות פנימיות, שהרי הפסוקים בפרשת אחרי-מות נאמרו רק לענין פר ושעיר של יוה"כ. ועי' בחזון איש (זבחים ז:ב), שמחלק ביניהם לדעת הרמב"ם לענין מקום ההזאות, שבפר ושעיר של יוה"כ מעכב הכפרה, ובשאר חטאות פנימיות לא, וניחא לפי מה שביארנו. (ויתכן עוד שיש לחלק בכל חטאת פנימית בין הזאות דפרוכת [ובין הבדים] לד' מתנות דמזבח הזהב, שהרי זו הזאה וזו נתינה,²² וזה מקום וזה מזבח. וגם יש מקום לחלק בין ההזאות דחטאות פנימיות לשפיכת שיריים שלהם, ואכמ"ל.)

לפי הנ"ל, צריכים לדון ביחס בין חטאת חיצונה לחטאת פנימית בשלשה מישורים. יש לעיין בדרך כלל האם חטאת חיצונה דינה כחטאת פנימית או כשאר זבחים לענין כל הדינים שבהם מחולקת חטאת פנימית משאר הזבחים כולם. ובפרט לפי מה שביארנו שיש חשיבות מיוחדת למקום המתנות של חטאת פנימית, יש לעיין האם מצינו כך גם בחטאת חיצונה. ולפי מה שחידשנו עוד בחטאות פנימיות שבאות לטהרת וכפרת המקום, יש לעיין האם זה נכון גם לגבי חטאת חיצונה.

במישור הכללי, יתכן שהיחס בין חטאות חיצונות ופנימיות נידון בשקלא וטריא של הסוגיא בזבחים דף י' (ובמקביל, בדף צד:). אמרו שם שאין ללמוד דיני אשם מחטאת משום שחטאת חמורה "שכן נכנס דמה לפני ולפנים", ודחו שאין החומרא הזאת שייכת כאן כי "בחטאות החיצונות קאמרינן". ויש לתמוה שהרי כל הסוגיא עוסקת לכאורה בחטאת חיצונה, ואיך הוה אמינא לומר שחמורה משום שנכנס דמה לפנים. ונראה לומר שהוה אמינא שכל החטאות בעקרן

22/ אבל במש' זבחים מז. קראו גם למתנות דמזבח הזהב בשם 'הזיה'.

מהוות דין אחד ושייכות להדדי, והעובדה שחטאת פנימית נכנס דמה לפני ולפנים מגלה אף על חטאת חיצונה שהיא חמורה במיוחד. וא"כ, יש להסתפק במסקנת הסוגיא, האם חזרו מהנחה זו וסברו שחטאת פנימית לחוד וחטאת חיצונה לחוד ואין קשר בין זו לזו, או דילמא אה"נ שבעקרון חטאת חיצונה מושפעת מדיני חטאת פנימית אלא שא"א לפרוך את הלימוד מחטאת לאשם אלא ע"י חומרא בהלכה למעשה, ולמעשה אין דם חטאת חיצונה נכנס לפני ולפנים.

בדיני עבודתם, מצינו מחד גיסא שגם דם חטאת פנימית וגם דם חטאת חיצונה ניתנים באצבע ולא בכלי, וצריכים טבילת אצבע קודם נתינה. אבל מאידך גיסא, בחטאת פנימית מזים מן הדם (על בין הבדים ועל הפרוכת) וגם נותנים ממנו (על מזבח הזהב), ובחיצונה רק נותנים ממנו (על מזבח החיצון).²³ והגמרא (זבחים יד.) חילקה גם בין גדר טבילת אצבע בחטאת פנימית ובחיצונה, שטבילת אצבע בחטאת פנימית היא עבודה ומפגלת, משא"כ בחטאת חיצונה.²⁴ וא"כ, לא עולה תשובה חד-משמעית למעמד חטאת חיצונה מתוך סוגיות אלו.

בענין חשיבות מקום הנתינה בעבודת הזריקה, הזכרנו שבחטאות פנימיות, המנין ואולי גם המקום של ההזאות מעכב הכפרה, משא"כ בשאר הזבחים, שכיון שהגיע דם למזבח כיפר. ובחטאת חיצונה, לכתחילה ודאי בעינן יותר דיוק במקום המתנות מבשאר זבחים, שהרי טעונה ד' מתנות על ד' קרנות המזבח.²⁵ ובדיעבד, מצינו מחלוקת במנין ההזאות, שלפי בית

23/ ובמשניות זבחים פ"ד, קראו אף למתנות דחטאות פנימיות בשם 'הזיה', לעומת 'מתנות' דחטאות חיצונות.

24/ ועיין עוד בגמ' שבועות יב, שלדעת ר' שמעון מותר לשנות חטאת חיצונה אחת לחטאת חיצונה אחרת, אבל לא לחטאת פנימית.

25/ ועיין בגמ' זבחים נג, שנחלקו שם האם צריך למעלה בקרן דוקא או סגי למעלה מחוט הסיקרא, וגם נחלקו האם בעינן חודה של קרן או סגי תוך אמה אילך ואמה אילך.

הלל מתנה אחת סגי כמו בשאר זבחים, ולב"ש בעינן ב' מתנות (מש' זבחים לו:). ומצינו שמקום הנתנה למעלה אינו מעכב כפרת הבעלים, שקיי"ל לאו במקומו כמקומו דמי (גמ' זבחים כו:; רמב"ם פסוה"מ ב:ט), אבל משמע ברמב"ם שנתנה בקרן (לעומת אמצע הקיר) מעכבת בדיעבד, שכתב "שינה מתן קרנות"²⁶ בחטאת בין בחטאת הנעשית בפנים בין בחטאת הנעשית בחוץ נפסל, אבל בשאר קדשים כשרין" (פסוה"מ ב:ח).²⁷ ומ"מ, השפת אמת (זבחים לו:) כתב בהדיא שנתכפרו בעלים אפילו נתן מתנה א' שלא בקרן, וכך כתב ב"תוספות ומנחת ביכורים" (על התוספתא קרבנות ו:ד). מצינו, איפוא, שמצד אחד חטאת בעיא ב' מתנות לעיכובא לדעת ב"ש וצריכה קרן לדעת הרמב"ם, אבל מצד שני קיי"ל שאם נתן מתנה א' כיפר, ואף למטה מחוט הסיקרא, ולפי השפת אמת מתנה א' בכל מקום במזבח מכפרת, וכמו בשאר הזבחים.

וכך יש לעיין, לפי מה שחידשנו שחטאות פנימיות באות לכפרת מקום המקדש, אם גם חטאות חיצונות באות לכפרת המקום (אלא שבעקבות חטא של יחיד צריך לכפר רק על המזבח ולא על עצם ההיכל), או דילמא באות רק לכפר ולטהר את הבעלים ולא את המקום, ודומות לחטאות פנימיות בעיקר תפקידיהן של כפרה וטהרה אבל לא במטרת הכפרה. בפסוקים מבואר שחטאת מילואים באה לכפרת המזבח, "וחטאת על המזבח בכפרך עליו תכפר על המזבח" (שמות כט:לו-לז),²⁸ וכך, "ויחטא את המזבח" (ויקרא ח:טו).²⁹ ואולי יש

26/ע"פ מהדורת ש. פרנקל

27/מקור הרמב"ם הוא התוספתא קרבנות פ"ו. ופירשנו הרמב"ם כדרך הקרן אורה (זבחים כו:), וע"ע בזבח תודה (זבחים כו: ד"ה אבל) ובשהם וישפה (הל' פסוה"מ ב:י, הובא בספר הליקוטין ברמב"ם מהדורת פרנקל), ואכמ"ל.

28/ועיין ברש"י ואבן עזרא שם.

29/ועיין בהעמק דבר שם.

לומר כך גם בחטאות הבאות על חטא, שהרי כתוב בעבודת מולך "והכרתי אתו מקרב עמו כי מזרעו נתן למולך למען טמא את מקדשי" (ויקרא כ:ג), ואולי כמו"כ כל חיבי כריתות מטמאים המקדש, והחטאת באה לכפר עליו ולטהרו.

אם כן, יש מקום לומר שלמרות החילוקים שמצינו בדיניהם, חטאת חיצונה דומה בעקרון לחטאת פנימית, ומחולקים רק במקום כפרתן ולא באופי כפרתן. ויתכן שיש לחלק בענין זה בין חטאות הנאכלות לחטאות הנשרפות, שאולי רק חטאות הנשרפות באות לכפרת המקום, ולכן דינן בשריפה כמו חטאות פנימיות, משא"כ חטאות הנאכלות. וניחא שמצינו חטאת חיצונה נשרפת רק במילואים, ומבואר שם בהדיא שבאה לכפרת המזבח, ולדעת ר' נסים גאון (הובא בראב"ד הל' מעה"ק א:טז) גם חטאת ע"ז נשרפת, וכתוב לגביה "למען טמא את מקדשי".³⁰

יתכן שיש קשר בין דיון זה במעמד חטאת חיצונה והחקירה שביארנו בהבנת הפסול של נכנס דמה לפניו. לפי ההבנה שחטאת חיצונה דומה בעקרון לשאר זבחים ואינה קשורה לחטאת פנימית, הפסול בנכנס דמה לפניו אינו מדיני חטאת פנימית אלא פסול מסוים של דם חוץ למקומו, שהרי נכנס למקום שאינו שייך לו כלל. אבל אם נאמר שחטאת חיצונה דומה בעקרון לחטאת פנימית רק שזו בפנים וזו בחוץ, ניחא לומר שהואיל ואין פער גדול ביניהן אלא גבול דקה מן הדקה, הכנסת דמה לפניו מטשטשת את הגבול הזה ומכניסה אותה לגדר חטאת פנימית, ובזה נפסל עצם הקרבן.

30/אפשר עוד לחלק בתוך עבודת חטאת בין מתנות קרנות ושפיכת שיירים, כדהזכרנו לעיל, ואכמ"ל.

הרב גדליה ברגר

הרב גדליה ברגר
חבר הכולל העליון ע"ש וקסנר

בענין מחוסר זמן

הקדמה

"בכור בניך תתן לי. כן תעשה לשורך לצאנך: שבעת ימים יהיה עם אמו; ביום השמיני תתנו לי." [שמות כב:כח-כט]

"שור או כשב או עז כי יולד והיה שבעת ימים תחת אמו, ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לי." [ויקרא כב:כז]

"ירצה... אשה" - לאישים. מנין אף להקדש? ת"ל "לקרבן."¹
"לה" - לרבות שעיר המשתלח. [ספרא אמור פרשתא ח' אות ו']²

חייב אדם להמתין עד שבהמה תגיע לגיל בת שמנה ימים לפני שיקריבנה, ואף, על פי דרשת חז"ל, לפני שיקדישנה. בעל חי שעוד לא הגיע לגיל זה נקרא בלשון חז"ל "מחוסר זמן". אם עבר והקריב מחוסר זמן, פסול,³ ואף על פי שלא הבא מכלל עשה הוא [חולין פא.], לוקה לפי דעה אחת בגמרא [שם פ:]: מפני שכל המקריב בהמה פסולה עובר ב"לא ירצה"⁴; לפי רבי זירא אינו לוקה,⁵ כי האיסור להקריב לפני יום שמיני "הכתוב נתק לעשה", שכתוב "שבעת ימים יהיה עם אמו; ביום השמיני תתנו לי."⁶

המשנה בפרה [א:ד] מחייבת המתנה אפילו יותר ארוכה בחלק מהקרבנות:

חטאת הצבור ועולותיהן, חאת היחיד, ואשם נזיר

1/ על פי גירסת הגר"א.

2/ וכן ביומא סג, בשינויים קלים

3/ שרק מיום שמיני ואילך "ירצה".

4/ ויקרא כב:כג. ועיין בתוספות שם (ד"ה ולילקי) שתמהו שהרי זה לאו שבכללות, ואין לוקין על לאו שבכללות.

5/ וכן פסק הרמב"ם (איסורי מזבח ג:ח).

6/ ועיין שם בתוספות (ד"ה הנח), שפירשו שאין זה לאו הניתק לעשה במובן הרגיל (דהיינו, להבנתם, שהעשה מתקן את הלאו או שלפחות כתוב מיד לאחר הלאו), אלא שהעשה ק את האיסור מהלאו הכללי של "לא ירצה", ואין כאן לאו.

בענין מחוסר זמן

ואשם מצורע כשרין מיום שלשים והלאה, ואף ביום שלשים, ואם הקריבום ביום שמיני, כשרים. נדרים ונדבות, הבכור והמעשר והפסח⁷ כשרים מיום שמיני והלאה, ואף ביום השמיני.

דהיינו, שברוב קרבנות חובה חייב לכתחילה להמתין עד יום שלשים, ובכל קרבנות רשות ובשלישיה של בכור ומעשר ופסח מקריב אפילו לכתחילה מיום שמיני. הר"ש שם [ד"ה כשרין] פירש ש"מצוה מן המובחר" בקרבנות חובה להמתין עד יום ל'; משמע דהיינו מדרבנן, וכן מפורש ברע"ב שם [ד"ה ואם], שכתב שלגבי פסח "לא חשו חכמים." מפירוש הרמב"ם שם, לעומת זה, משמע שגם דין יום ל' מדאורייתא הוא, שהביא לו מקור מלשון הפסוק "מיום השמיני והלאה" - שלכתחילה לא יקריב עד מאוחר מהיום השמיני.⁸ נדון להלן, אי"ה, בהסבר החילוק בין שתי קבוצות הקרבנות.

אין מצוה להמתין עד יום שמיני בעופות, ואכן בנוגע לתורים איתא בחולין [כב:]: שפסולים עד "שיזיהבו", דהיינו, לפי רש"י, "שיהא כנפי גופן גדולים ואדומים ומזהיבים כזהב."

אופי הפסול

חשש נפל

ישנו מקור אחד שלכאורה מספק הסבר מפורש לפסול מחוסר זמן, אבל בעיון קצת אפשר לראות שאין זה כל כך פשוט. בתוספתא שבת [טז:] נידון אם "בן ח" - ולד אדם או בהמה שנולד אחרי רק שמנה חדשי עיבור - נחשב כחי. בסוף הברייתא ההיא מצוטטים דברי רבן שמעון בן גמליאל:

רשב"ג אומר: כל ששהה שלשים יום באדם אינו נפל, שנאמר "ופדוין מבן חדש תפדה,"⁹ וכל ששהה שמנה ימים בבהמה אינו נפל, שנאמר "ומיום השמיני והלאה ירצה וגו'."

משמע, במבט ראשון, שהטעם שאסור להקריב מחוסר זמן הוא שחוששים שהוא נפל, ונפל פסול למזבח; רק לאחר שחי שבעת ימים מניחים שהוא בר קיימא.

17 עיין ב"משנה אחרונה" שם (ד"ה חטאת היחיד), שדן בזה שחסרות מן המשנה עולות יחיד של חובה.

18 כמוכן, כמו שמעיר שם התוספות יום טוב (ד"ה מיום), אף מזה אין מקור מפורש ליום שלשים דוקא. יש להעיר שבספר המצוות (עשה ס') הרמב"ם אינו מזכיר דין זה, ומזה משמע שאינו מדאורייתא.

19 במדבר יח:טז

הרב גדליה ברגר

הגמרא [שבת קלו.] שואלת:

איבעיא להו: מי פליגי רבנן עליה דרבן שמעון בן
גמליאל? אם תמצוי לומר פליגי, הלכה כמותו או אין
הלכה כמותו? ת"ש: עגל שנולד ביום טוב שוחטין
אותו בי"ט.

הגמרא כאן מניחה ששחיטת חולין גם כן אסורה¹⁰ תוך שמונת ימים
לרשב"ג, מאותו טעם של חשש נפל, ומוכיחה מהברייתא שיש חולקים
עליו, שהרי לפי ברייתא זו מותר לשחוט עגל ביום שנולד. אבל, דוחה
הגמרא את הראיה:

הכא במאי עסקינן? דקים ליה בגויה שכלו לו חדשיו.
כלומר, החשש שמחוסר זמן הוא נפל בנוי על ספק אם כלו חדשיו
עיברו לפני שנולד,¹¹ ולכן אם ידוע שכלו לו חדשיו אין חשש ומותר
לשחטו מיד. הגמרא מסיקה:

ת"ש דאמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבן
שמעון בן גמליאל. הלכה - מכלל דפליגי. ש"מ.

יוצא למסקנה שלרבנן אין חשש נפל תוך ח', ואם כן צריכים הסבר
שונה לפסול מחוסר זמן בקדשים. וגם לרשב"ג, שפוסקים כמותו, יש
חשש נפל רק בלא ידוע אם כלו לו חדשיו. האם דין מחוסר זמן
בקדשים מוגבל לכי האי גוונא? הגמרא בראש השנה [ו-ז.] דנה בהלכה
שבכור בהמה צריך להאכל לפני תום שנתו הראשונה,¹² ואומרת
שמתחילים למנות שנה זו מהשעה שהותר בשרו. מסקנתה היא מונים
לתמים, המיועד למזבח, מיום ח', ולבעל מום, המיועד לאכילה כחולין,
מיום ח' בדרך כלל ומיום לידתו אם ידוע שכלו לו חדשיו. כמעט
מפורש, איפוא, שמחוסר זמן אסור בהקרבה אפילו בידוע שכלו לו
חדשיו,¹³ ואם כן אי אפשר, לכאורה, שהאיסור הוא משום חשש נפל,
שהרי אין חשש נפל בכי האי גוונא. אבל, כמובן, אם אינו משום חשש
נפל קשים דברי רשב"ג, שהרי הוא למד מ"מיום השמיני והלאה ירצה"
שכל ששה שמונה ימים בבהמה אינו נפל. נעיין בשיטות הראשונים:

רש"י: בשבת שם [ד"ה הוה אכלינן], רש"י אומר שולד יוצא מכלל נפל
בליל שמיני (שהרי חולין מותרים אז), ולכן זה שאסור להקריבו עד
הבקר צריכים לומר שהוא רק מפני שאין מקריבים קרבנות בלילה.

10/עייין דגול מרבבה (יורה דעה טו:ב ד"ה עד תחילת ליל שמיני), שדן באם
חולין שנשחטו תוך ח' אסורים באכילה בדיעבד.

11/בהתאם להקשר בתוספתא, שמדובר שם בבן ח'.

12/שנאמר (דברים טו:כ) "לפני יי א-להיך תאכלנו שנה בשנה" - עייין משנה
בכורות ד:א.

13/עייין משנה למלך (איסורי מזבח ג:ח), שהרחיב בזה את היריעה.

בענין מחוסר זמן

כנראה סובר שפסול מחוסר זמן לגבוה משום חשש נפל הוא.¹⁴ כנ"ל, הבנה זו לכאורה מוכחשת היא על ידי הגמרא בר"ה. יש להעיר שכמה אמוראים בירושלמי [ראש השנה א:א בסופו, שקלים ג:א בסופו] חולקים על הבבלי בר"ה, ומונים גם שנת אכילת בכור תמים מיום הלידה; גישת רש"י, אם כן, לפחות מתאימה עם הירושלמי.

רמב"ן: הרמב"ן [שבת קלה: ד"ה הא דארשב"ג] מסביר דעת תנא אחד בענין בכור אדם, שאף שבכלו לו חדשיו יודעים שאינו נפל, מכל מקום אין פודים אותו עד שלשים יום, ש"התורה לא נתנה דבריה לשיעורין" - כלומר, לא פלוג. ויתכן שכן היא הבנתו בשיטת רשב"ג במחוסר זמן בקדשים, שבסיס האיסור הוא חשש נפל, אלא שמשום לא פלוג נאסר להקרבה גם ולד שידוע שאינו נפל. ובאמת יכול להיות שגם רש"י סובר כן.

ר"ן ותוספות: הר"ן בחידושו [שם ד"ה שמונה ימים] מקבל את פשטות משמעות הגמרא בראש השנה, שאין פסול מחוסר זמן משום חשש נפל. רשב"ג, מסביר הר"ן, למד מ"מיום השמיני והלאה ירצה" רק שכשמגיע ליום השמיני בודאי אינו נפל, שלא יתכן שהתורה מכשירה ספק נפל למזבח, אבל לא שלפני יום שמיני יש חשש שנפל הוא - חשש זה הוא סברת עצמו. ברם, הר"ן אינו מציע הסבר חילופי לאופי הפסול. וכן תוספות [בבא קמא יא: ד"ה בכור, מנחות לז: ד"ה שומע אני] מסיקים שפסול מחוסר זמן "גזירת הכתוב היא."

לסיכום: לפי רש"י והרמב"ן, פסול מחוסר זמן ביסודו חשש נפל הוא לדעת רבן שמעון בן גמליאל, אבל לא לדעת רבנן. לפי הר"ן ותוספות, אפילו לרשב"ג אינו ביסודו חשש נפל. ואם כן: לפי רשב"ג להבנת הר"ן, ולפי רבנן, מהו אכן אופי הפסול?

פסול בגופו?

כצעד ראשון, הבה נעיין בהקשרים שבהם מובאת ההלכה. בתורה היא מופיעה בסדרת הלכות שונות במשפטים בספר שמות, ובספר ויקרא מיד לאחר פרשת מומים. במשנה מופיעה במסכת פרה פ"א, בהקשר גילי הבהמות הנדרשים לקרבנות השונים. מעניין שהרמב"ם מביאה בשני המקומות - עם מומים בהלכות איסורי מזבח [ג:ח], ועם גילי הקרבנות בהלכות מעשה הקרבנות [א:יא-יב]. עולים מהנ"ל שני קווי מחשבה בנוגע לאופי פסול מחוסר זמן: א) בזיון גבוה הוא להקריב בהמה כל כך קטנה ובלתי-מפותחת; גופה נחשב כפגום, כמו בעל מום. ב) בהמה כל כך צעירה אינה ראויה להיות קרבן לה'.

14/וכן דעת הט"ז (יורה דעה טו:ג).

הרב גדליה ברגר

אפשרות א' הינה שיטת הרמב"ם במורה הנבוכים [ג:מו]:
 וצוה שיהו כל הקרבנות תמימים במיטב מצבם, כדי
 שלא יבוא מכך זלזול בקרבן. . . . מטעם זה הזהיר
 מלהקריב כל שלא שלמו לו שבעה ימים, מחמת
 גריעותו במינו ומאיסותו, לפי שהוא כנפל.¹⁵
 ברם, אפשרות זו נתקלה בקושי בגמרא ביומא [סג:]. שם לומדים משני
 פסוקים שבעל מוס ומחוסר זמן פסולים לשעיר המשתלח. וממשיכה
 הגמרא:

ואיצטריך למיכתב בעל מוס ואיצטריך למיכתב
 מחוסר זמן: דאי כתב רחמנא מחוסר זמן, משום דלא
 מטא זמניה, אבל בעל מוס, דמטא זמניה, אימא לא.
 ואי כתב רחמנא בעל מוס, משום דמאיס, אבל
 מחוסר זמן, דלא מאיס, אימא לא. צריכא.
 מפורש בגמרא, אם כן, שמחוסר זמן אינו מאוס, שאין פגם בגופו.¹⁶

וכן קשה לדברי הרמב"ם גם עוד סוגיא אחת. מי ששחט בהמה פסולה
 מחוץ לעזרה לא עבר על הלאו של שחוטי חוץ; שנינו בפרק בתרא
 דזבחים [קיב-:]: שנחלקו רבנן ורבי שמעון אם עבר מי ששחט בחוץ
 בהמה פסולה שעתידה להתכשר. מוזכרת המחלוקת שלש פעמים
 בנוגע לשלש דוגמאות - בעל מוס עובר, תור שעדיין לא הזהיב, ומחוסר
 זמן ואותו ואת בנו. מוסיפה המשנה ומבארת:
 מחוסר זמן - בין בגופו בין בבעליו. איזהו מחוסר זמן
 בבעליו? הזב והזבה והיולדת והמצורע [שלא הגיע
 יום הקרבת קרבנותיהם].

הגמרא שם [קיד:]. עורכת צריכותא לשלש הדוגמאות שבמשנה,
 ובסופה מסבירה שצריכים הדוגמא האחרונה, כי אם היתה נוקטת רק
 בעלי מומים עוברים ותורים, הוה אמינא שרק בהם פוטרים רבנן
 השוחט בחוץ, כיון "דפסולא דגופייהו", אבל באותו ואת בנו, "דפסולא
 מעלמא קאתי לה", חייב. במשנה, מחוסר זמן מופיע ביחד עם אותו
 ואת בנו, ולכן יוצא מגמרא זו שמחוסר זמן אינו פסול בגוף הבהמה.¹⁷

15/על פי תרגום הרב קאפח. תודתי נתונה לאריה שטכלר על שהפנה את
 תשומת לבי למקור זה. ברור מלשונו שאין כוונת הרמב"ם בהזכרתו נפל
 שיש כאן חשש שנפל הוא, אלא שכמו שנפל גרוע ומאוס, כן מחוסר זמן
 גרוע ומאוס.

16/ואפילו אם כוונת הרמב"ם היא רק להציע טעם למצוה, ולא להגדיר את
 אופיה ההלכתי, כנראה מוכחים דבריו מגמרא זו, שהרי נקטה כדבר
 פשוט שבמציאות מחוסר זמן אינו מאוס. מיותר להעיר שניתוחנו בנוי על
 התרגום, ויכול להיות שדברי הרמב"ם מתיישבים במקורם הערבי.
 17/גם שיטת רש"י והרמב"ן כנראה מופרכת מגמרא זו, שאין לך פסול הגוף

בענין מחוסר זמן

דקדוק הניסוח בסוגיא זו מעניין ביותר:

(1) המשנה קוראת לבהמה תוך שמונה מחוסר זמן "בגופו".
 (2) הגמרא אומרת שהמשנה נקטה מחוסר זמן כי אין פסולו בגופו.

(3) כשאומרת הנ"ל, הגמרא מזכירה במפורש אותו ואת בנו, אבל רק רומזת לזה שמחוסר זמן גם כן אין פסולו בגופו. משמע, כאילו, שבעל השמעתא יודע שנכון הוא שאין פסולו בגופו, אלא שאינו מוכן לחרות כן בגמרא.

יוצא, כנראה, שההגדרה המסתברת ביותר לאופי פסול מחוסר זמן הינה אפשרות ב' שהצענו למעלה, שהגיל כשלעצמו הוא הגורם - בהמה כל כך צעירה אינה ראויה להוצג לפני ה' על המזבח. כן משמע מהגמרא ביומא, שהפסול הוא ש"לא מטא זמניה". וברור שסובר כן הראב"ד, שהוא כותב [פרה אדומה א:א] שהאיסור להקדיש עגלה, אף לאחר שמונת ימים, לפרה אדומה הוא הרחבה של דין מחוסר זמן. וגישה זו גם מתאימה להיסוס בניסוחי הגמרא בזבחים: מצד אחד, חסרון בגיל הינו מאפיין של הבהמה עצמה, ולא כמו בהמה שנשחטה אמו היום ואסורה משום אותו ואת בנו, או בהמתו של זב שעדיין לא השלים ימי ספירתו; לכן הזבח נקרא במשנה מחוסר זמן "בגופו". מצד שני, חסרון בגיל אינו מהווה תכונה פיזית, אלא הוא פונקציה של זמן, ולא כמו מום, או צבע בלתי-זהוב בתור; לכן כוללתו הגמרא בקטגורית "פסולא מעלמא קאתי".¹⁸

מצות עשה

דומה, שניתן להעניק יותר עומק להבנתנו. הרמב"ם מונה דין מחוסר זמן במנין תרי"ג [מנין המצוות עשה ס'], "להיות כל קרבנות בהמה מיום שמיני והלאה". הראב"ד שם משיג, "אמר אברהם: אין לזה טעם. ואולי לאו הבא מכלל עשה, עשה." כנראה, טענת הראב"ד היא שלכאורה אין למנות מצוה שהיא בשב ואל תעשה בין מצוות העשה; לסופו של דבר, מציע שאולי כיון שהגמרא מחשיבה אותה כעשה לענין פטור מלקות, אכן יתכן למנותה שם. אבל עדיין קשים דברי הרמב"ם, שהרשב"ץ [זהר הרקיע עשין סימן פ"ב¹⁹] מעיר שבדרך כלל הרמב"ם

גדול מחשש נפל.

18/וע"ע בספר החינוך (מצוה רצג):

משלמות הקרבן שיהיה מבן שמונת ימים והלאה, כי קודם לכן איננו ראוי לכל דבר, ולא יחמוד איש אותו לאכלה ולסחורה ולתשורה.

לא ברור אם כוונתו כדברי הרמב"ם, שהבהמה מאוסה, או כהצעה הנוכחית. 19/דף ל"ג עמודה ב' בדפוס וילנא.

הרב גדליה ברגר

אינו מונה לאו הבא מכלל עשה בתרי"ג, בין כעשה בין כלאו. וכן מקשה הרב ירוחם פישל פערלא [ספר המצוות לרס"ג עשה ק"ו] על רס"ג, שגם הוא מנה מצוה זו בניגוד לדרכו הכללית. בספר "דברי אמת" להרב יצחק בכר דוד [קונטרס ו' דף פ"ג ע"ד] מסביר:

מזה הטעם מנה הרמב"ם מצות עשה ס'. . . שיש בקיומ[ה] מצוה, להקריב מיום שמיני והלאה.

ובניסוח ריפ"פ:

כשממתין להקריב עד יום השמיני מקיים מצות עשה.²⁰

הנמנע מלהקריב בהמה בשבעת ימיה הראשונים אינו רק נזהר מעבירה, אלא עוסק בקיום מצוה.

הסבר זה שופך אור על קטע מתמיה בספרא [אמור פרשת ח' אות ד']:

רבי יוסי הגלילי אומר: מה ת"ל "והיה שבעת ימים תחת אמו"? לפי שנאמר "שבעת ימים יהיה עם אמו", יכול עד שיהא עם אמו [כלומר, שאמו תשאר בחיים] כל שבעה; ת"ל "תחת אמו". אי "תחת אמו", יכול אפילו יצא ממנה כשהיא מתה; תלמוד לומר "עם אמו" - הא כיצד? אפילו נתקיימה לו אמו שעה אחת.

מהי הסברא, בין להוה אמינא שצריכה אמו להיות חיה כל שבעת הימים, בין למסקנא שצריכה לחיות לפחות שעה אחת לאחר לידת הולד? איזה קשר יש בין פסול מחוסר זמן וחיי האם? לכאורה צריכים לומר שאין קשר, אלא דורשים כאן הלכה לגמרי חדשה, דין עצמאי של פסול יתום. אבל לפי גישת ה"דברי אמת" המדרש מובן כמין חומר, שיתכן שכדי לקיים מצות ההמתנה צריך להמתין בהקשר שתיארנו התורה, והוא שהבהמה "עם אמו". מסקנת ר' יוסי הגלילי היא שגם מקצת הזמן עם אמו מספיקה כדי למלא דרישה זו, אבל אם אף שעה אחת לא חיה, הוולד ישאר לעולם מחוסר זמן, כי לא נתקיימה בו מצוות ההמתנה. וכן כותב המרכבת המשנה [ספר עבודה חלק שני, איסורי מזבח ג'יא] בפירוש כדי להסביר מדוע השמיט הרמב"ם פסול יתום מרשימת איסורי המזבח:

ואני אומר דיתום הוא בכלל מחוסר זמן, דקרא כתיב

20/ריפ"פ מקשה על תירוץ זה שהרי אם יש קיום מצוה, מהיכא תיתי שיש גם לאו הבא מכלל עשה? הוא מסיק שיש שאינם גורסים בגמרא בחולין שהוא לאו הבא מכלל עשה, ויש לומר שכן היתה גירסת רס"ג, ושאינ הכי נמי יש רק עשה ולא לאו. אבל אי אפשר לומר כן ברמב"ם, שהרי הוא כותב במפורש, גם בספר המצוות וגם ביד החזקה, שהוא לאו הבא מכלל עשה.

בענין מחוסר זמן

שבעת ימים יהיה תחת אמו²¹, דהיינו ב' תנאים: חדא, שתהיה בת ז' ימים, אז ראוי להקדש; שנית, שיהיה תחת אמו עכ"פ שעה א'. . . . הילכך כל שנולד אחר מיתת או שחיטת אמו הוי מחוסר זמן עולמית ואין ראוי להקדש.²²

נשאר לנו קושי בסיסי אחד. הרי דין מחוסר זמן מופיע בתורה פעמיים - פעם אחת בנוגע לבכור, ופעם שנית באופן כללי. מדוע צריכים שני ציוויים שונים? מובן שהפסוק הראשון אינו מספיק, שלא מכל דין בקרבן מסוים בונים בנין אב לכל הקרבנות. אבל מדוע אין הפסוק השני, המתייחס לעולם הקרבנות ככלל, מספיק כדי ללמד על בכור?²³ כדי לפתור בעיה זו, נצטרך לצעד קדימה עוד מעט, ולהכנס קצת לתחום טעמי המצוות.

בדרך כלל, כמובן, המספר שמונה מסמל קדושה ועל-טבעיות.²⁴ למשל: בן נכנס לברית ביום השמיני ללידתו. המשכן והכהנים נחנכו ביום השמיני למילואים. מצורע חוזר ונתקדש²⁵ ביום שמיני להזאתו. שנת היובל באה במקום תחילת מחזור השנים השמיני. לא מפתיע, איפוא, שגם כאן אין בהמה מוכנה או להקרב עד שתהיה בת שמונת ימים. אלא שכאן, בא ענין זה בתוספת נופך, שבאותם שבעה ימים המחכה מקיים מצוה. מהו תוכן מצוה זו? נראה, שעל ידי שאינו מתערב בחיי הבהמה, נותן לבהמה לחיות חיים רגילים; חיים נורמליים כאלה, לאורך מספר הימים שבהם נברא עולם הטבע, מובילים את הבהמה לדרגה שאפשר לקפוץ ממנה לעולם הקדושה. ועל פי זה מובן בצורה יותר עמוקה הצורך שאמו תשאר חיה, שהמאפיין המרכזי של חיי היום-יום הנורמליים של ולד חדש הוא היותו תמיד "עם אמו", ואף, במובן המילולי ממש, "תחת אמו". ועוד, אמו גם מהווה סימן נוסף לטבעיות הולד, שנוכחותה מעידה שהוא נוצר יש מיש.

ובזה, מובן מדוע צריכים פסוק מיוחד ללמד שבכור פסול במחוסר זמן. הרי הנקודה הכי מרכזית במצוות בכור, והכי מאפיינת אותה, היא שבכור קדוש לה' הוא מרגע יציאתו מרחם אמו; היותו פטר הרחם היא המגדירתו כבכור - "קדש לי כל בכור; פטר כל רחם בבני ישראל, באדם ובהמה, לי הוא" [שמות יג:ב]. הבכור דוקא אינו שייך לאמו, אלא נולד,

21/הוא הרכיב את שני הפסוקים.

22/תודה להרב שלום רוזנר על שהפנה אותי לדברי המרכה"מ.

23/באמת מפתיע למדי שחז"ל אינם מתייחסים לשאלה זו במדרשי ההלכה.

24/משום, כפי הנראה, שבריאת העולם הטבעי היתה בשבעת ימים.

25/עיין בזה במאמרו של הרב איתן מאיר "טיב קרבן אשם" בכרך זה, בדיון באשם מצורע.

הרב גדליה ברגר

כביכול, בביתו ולתוך משפחתו של הקב"ה. ולפיכך, אם לא היה כתוב בפירוש בתורה שגם בבכור חייב להמתין עד היום השמיני, הוה אמינא שנקריבנו מיד; קא משמע לן שגם בבכור סמליות מספר שמונה משמעותית, ויש לחכות עד היום השמיני לפני נתינתו לגבוה.

שלשים יום לכתחילה

הבאנו בראשית המאמר מהמשנה בפרה [א:ד] שברוב קרבנות חובה חייב לכתחילה להמתין, מדרבנן לפי השיטה הרווחת, עד יום שלשים. מאידך, נדרים ונדבות,²⁶ ובכור ומעשר ופסח, מותר לכתחילה להקריבם ביום שמיני. החלוקה לשתי קבוצות טעונה הסבר.

קל להבין החילוק בין חובה ונדבה, שהרי נדרים ונדבות, בלשון התפארת ישראל [יכין אות מ"ד], "מצי פטיר נפשיה מינייהו" בכלל, ולא ראו חכמים להכביד על מי שיוזם להביא קרבן לה'. אבל קשה להבין מדוע בכור ומעשר ופסח אינם כלולים עם שאר קרבנות חובה. הר"ש [ד"ה כשרים] מציע שלא תקנו כן בקרבן הפסח כי אינו נאכל אלא למנוייו, וחששו שאם יצריכו בהמה יותר גדולה יביאו לידי נותר. המהר"ם מרוטנברג [ד"ה הבכור] אומר שדאגו החכמים שלא יימצאו מספיק טלאים למעלה מבן שלשים יום לקרבנות הפסח של כל העם. אבל אין להם הסבר לבכור ומעשר. התפארת ישראל [שם] מסביר ששלשה אלה הם כעין נדרים ונדבות - בכור, כי בידי הבעלים לתת לאיזה כהן שירצה; מעשר, כי יכול לשחוט בהמותיו קודם שיגיע זמן המעשר וליפטר; ופסח, כי יכול לפטור עצמו בדרך רחוקה. הרמב"ם בפירושו מציע לא הסבר, אלא מקור מלשון הפסוקים, שבפסוק הכללי כתוב "מיום השמיני והלאה", שמשמעותה מאוחר מיום שמיני, כשבפסוק של בכור כתוב "ביום השמיני תתנו לו", שמשמעותה אפילו לכתחילה ביום השמיני. וכיון שהמעשר והפסח הושו לבכור במתן דמים, שוים גם בזה.

לענ"ד, נראה שאפשר להסביר את החילוק בצורה יותר עניינית. יהא אופי דין יום שמיני מה שיהא, לכאורה פשוט שהדרישה לבהמה בת שלשים יום היא משום כבוד: בחירת בהמה כזו, פחות מבת שלשים יום, להציג לפני ה' משקפת חוסר כבוד הראוי להקב"ה. אבל בבכור ומעשר ופסח, אין האדם בוחר בבהמה להציג לפני ה'. בכור ומעשר הם הקרבנות היחידים שבהם הבהמה היא המוקד; בשאר הקרבנות יש מצות הקרבה, וצריכים להשתמש באיזו בהמה כדי לקיימה, אבל בשני

²⁶ הרמב"ם אינו מזכיר נדרים ונדבות בפירושו למשנה, וגם בחיבורו (מעשה הקרבנות א:יב) מזכיר רק בכור ומעשר ופסח כיוצאים מן הכלל; כנראה היתה לו גירסא אחרת במשנה (וכן מציע הרדב"ז שם).

בענין מחוסר זמן

אלה עצם המצוה הוא לקחת בהמה זן ולהקריבה. הקב"ה כבר בחר בבהמה - פטר הרחם וכל אשר יעבור תחת השבט - והמקריבה כמות שהיא, אפילו לפני היום השלישי, אינו פוגם בכבוד שמים. בקרבן פסח, אכן בוחר האדם בבהמה, אבל אינו בוחר אותו, בעיקר, כדי להציג לפני ה'. עיקר מצות קרבן הפסח הוא באכילתו, ולא בהקרבתו, כמו ששנינו [פסחים עו:]: "שלא בא מתחילתו אלא לאכילה."²⁷ כיון שההקרה היא יחסית צדדית, אין הבוחר בבהמה פחותה מבת שלשים יום נחשב כפוגם בכבוד שמים.

האיסור להקדיש

חלות הקדושה

הבאנו למעלה שאסור מדאורייתא לא רק להקריב מחוסר זמן, אלא גם להקדישו. אם עבר והקדיש, האם חלה עליו קדושת הגוף בדיעבד?

רבי שמעון אומר [בכורות כא:; תמורה יט:]: שמחוסר זמן נכנס לדיר להתעשר; הוא לומד כן מבכור - כמו שבכור קדוש לפני יום שמיני אף על פי שאינו קרב עד לאחר מכן, גם מעשר יכול לקדש אז. אם כן, לפחות המקדיש מחוסר זמן בשביל מעשר בהמה חלה עליו קדושה, ועל פני הדברים אין סבה לחלק בין מעשר וקדשי מזבח אחרים. וכן לכאורה ברור מהגמרא במעילה [יב:]; שיטת רבנן שם במשנה [יא:] היא שאין מועלין בתורים שלא הזהיבו, ופריך שכמו שמחוסר זמן בבהמה מועלין בו, כן הדין צריך להיות בתורים שלא הגיע זמנם. ואם מחוסר זמן בבהמה יכול להקדיש רק למעשר, הרי אין כאן קושיא, שאין מעשר בעופות. אבל הגמרא בבכורות [שם] מסבכת את התמונה. הגמרא מקשה על רבי שמעון שבמקום ללמוד למעשר מחוסר זמן מבכור מחוסר זמן שיכול להיות קדוש, היה לו ללמוד ממחוסר זמן בכל קדשים אחרים שאינו קדוש; משמע שבשאר קרבנות אין חלות קדושה במחוסר זמן. תוספות שם [ד"ה אף] מקבלים את פשוטת גמרא זו, ומחלקים בין מעשר ושאר קרבנות (ואינם מתייחסים לגמרא במעילה). וכן דעת התוספות בזבחים [יב. ד"ה לילה לקדושה] ורש"י בבכורות [ד"ה לילף], שבדרך כלל אין קדושה חלה על מחוסר זמן. מצד שני, תוספות בתמורה [ד"ה אף] מסיקים שקדושה אכן חלה בכל קדשי מזבח, וכוונת הגמרא בבכורות היא שמעשר שונה ברמת הלכתחילה, שהאיסור להקדיש מחוסר זמן אינו תקף כלל בנוגע למעשר, ומותר לכתחילה להכניסו לדיר. לסיכום: לשיטה אחת כל הקרבנות אסור להקדיש להם מחוסר זמן, ובדיעבד כולם אינם קדושים קדושת הגוף

²⁷ע"ש ברש"י (ד"ה שמתחילתו). וע"ע בענין זה ביתר הרחבה במאמרנו "בענין השוחט את הפסח שלא לאוכליו ושלא למנוייו", בית יצחק כ"ח, עמ' 450-452.

הרב גדליה ברגר

חוץ ממעשר, ולשיטה שניה כל הקרבנות אסור להקדיש להם מחוסר זמן חוץ ממעשר, ובדיעבד כולם קדושים.

מדוע שונה מעשר משאר הקרבנות לענין זה? ניתן להסביר שמעשר דומה יותר לבכור בזה שהבעלים אינם מקדישים אותו בידיים כל כך, אלא שכל שעוברת תחת השבט עשירית נתקדשה ממילא; כמו שאמרנו למעלה, תהליך ההקדשה בבכור ומעשר אינו תחת שלטון הבעלים. וכיון שאף כשמכניסים מחוסר זמן לדיר אינם באמת מקדישים אותו, הקפידא על זה חלשה יותר מבהקדשת קדשי מזבח אחרים, ואולי אפילו חסרה לגמרי.

עובר במעי אמו

בגמרא בתמורה [י.] איתא:

אתמר: בר פדא אמר אין קדושה חלה על עוברין,

ורבי יוחנן אמר קדושה חלה על עוברין.

תוספות בזבחים [יב. ד"ה לילה לקדושה], הסוברים שאין קדושה חלה על מחוסר זמן, מקשים שהרי עובר הינו מחוסר זמן, ולכן איך יכול רבי יוחנן לומר שקדושה חלה עליו?²⁸ נשארים תוספות בלי תירוץ, אבל השיטה מקובצת שם [אות ח'] מציע שני יישובים:

וי"ל דשאני התם, דחלה קדושה אגב אמו, אבל אם הקדישו קדושת הפה, אינו ראוי לחול עד ליל שמיני. א"נ, במעי אמו אינו ראוי להקרבה, ורחמנא לא פסלי משום מחוסר זמן; אלא כשנולד, וראוי הוא להקריבו, רחמנא פסליה משום מחוסר זמן - דכתיב "אשר יולד", אלמא בלידה תליא מילתא.

תירוצו הראשון, שהקדושה חלה אגב אמו, תמוה, שהרי מפורש בגמרא בתמורה שם שרבי יוחנן אומר שהקדושה חלה אפילו אם מקדיש רק את העובר ולא את האם. בדוחק אפשר להסביר שהוא מבין פסול מחוסר זמן כמו הרמב"ם, שבהמה כל כך קטנה נחשב גופה פגום; בעיה זו תקפה רק לאחר שנולדה, שכבהמה עצמאית היא גרועה, אבל כשהיא עדיין במעי אמה אינה בהמה כלל, אלא עובר, והינו עובר תקין ולא עובר גרוע. וזה פירוש "חלה קדושה אגב אמו" - לא שאמו מתקדשת, אלא שהיותו עדיין חלק מאמו היא הגורמת שהקדושה יכולה לחול עליו. אבל, כמובן, פירוש זה דחוק מאד, במיוחד מפני שהשיטה מקובצת מזכיר "קדושת פה" כניגוד ל"אגב אמו".

תירוצו השני של השיטה מקובצת, שהאיסור להקדיש מחוסר זמן שייך רק לבהמה הראויה להקרבה, מעורר עיון. מדוע מותר להקדיש עובר,

28/כמובן, למאן דאמר קדושה חלה על מחוסר זמן אין כאן בעיה.

בענין מחוסר זמן

שאינו ראוי להקרבה? הרי כנראה יותר גרוע אם אינו ראוי להקרבה! אלא יש להסביר: הרי מבואר מזה שבכור קדוש מרחם, וכן מזה שוולדות קדשים קדושים הם, שאין סתירה בין קדושה וחסרון זמן; אלא, יש בעיה בהקדשת מחוסר זמן. וכן מסתבר למאן דאמר הער ומקדיש מחוסר זמן, קדוש. מה בעייתית בהקדשה אם אין הקדושה בעייתית? נראה לומר, שרואים את ההקדשה כצעד הראשון של ההקרבה, ואסורה רק מפאת היותה חלק מתהליך הקרבה שהוא בעצמו אסור. וכן מסתבר, שהדין המפורש בתורה הוא איסור ההקרבה, ואיסור ההקדשה מקורו בדרשה, ויתכן שדרשה זו מרחיבה את האיסור המפורש. ובאמת הבנה זו כמעט מוכרחת: המילה שממנה דורשים איסור ההקדשה הינה "לקרבן"! ובזה, מובן תירוץ השיטה מקובצת. כל זמן שהעובר במעי אמו ואינו ראוי להקרבה כלל, אי אפשר לראות את הקדשתו כחלק מתהליך הקרבתו, אלא לכל היותר כהקדמה לה, ולכן אין טעם לאסרה.

הרב איתן מאיר
חבר המכון הגבוה לתלמוד ע"ש ברן

טיב קרבן אשם

קִדְּשׁ יִשְׂרָאֵל לַה' רֵאשִׁית תְּבוּאָתָהּ
כָּל אֲכָלֶיךָ יִאֲשָׁמוּ רְעָה תִּבְאֵ אֲלֵיָהֶם נָאִם ה'
(ירמיהו ב:ג)

תוכן המאמר

(א) הקדמה:

- 1) מה משותף לעבירות שמחייבות קרבן אשם?
 - 2) מה מאפיין קרבן אשם לעומת קרבנות חטאת, עולה, ושלמים?
 - 3) מקרים אחרים של אשמות בתנ"ך
- (ב) המחייב של קרבן אשם: חילול קדושת דבר בעין:
- 1) מעילה, שבועת הפקדון, וביאת שפחה חרופה
 - 2) נזיר שנטמא, מצורע
 - 3) המסופק אם עבר עבירה שמחייבת חטאת קבועה (אשם תלוי)
- (ג) הפונקציה של קרבן אשם:
- 1) עיון בלשון הפסוקים בפרשיות הקרבנות:
 - (i) הקרבת קרבן לה', או לפני ה'?
 - (ii) "ועשה" את קרבנו
 - (iii) הצעת בעין לעומת מעשה עבודת הקרבן
 - (iv) ויקרא פרק ז': מעשה הקרבה סטנדרטי
 - 2) ענייני כסף ובעין:
 - (i) "אשם בכסף שקלים"
 - (ii) הפרשת מעות לשם אשם
 - (iii) האם אפשר "לשלם" קרבן אשם?
 - (iv) "אשם" היינו קרן: קרבן אשם כתשלום, ותשלום קרן אשם כעונש
 - (v) אשם תלוי: תגובה לספק חטאת קבועה
 - (vi) אשם מצורע ואשם נזיר אינם עולים ויורדים
 - (vii) תנופה מחיים באשם מצורע
 - (viii) קרבן אשם כתגובה לתוצאה או מצב ולא למעשה
 - (ix) עבירה
- 3) נספח: המכשירים – תוספת ביאור באשם נזיר ואשם

מצורע:

(i) מתן בהונות באשם מצורע

(ii) אשם נזיר בא "לבטלה"

א: הקדמה**מה משותף ל"עבירות" המחייבות קרבן אשם?**

על ששה דברים מביאים קרבן אשם: מעילה, שבועת הפקדון, ספק אם עשה עבירה המחייבת חטאת קבועה, ביאת שפחה חרופה, המצורע שבא להטהר, והנזיר שנטמא ובא להטהר.¹ כיון שעבירות מהוות חלק נכבד מרשימה זו, לכאורה נראה שבא האשם לכפר; גם מלשון התורה משמע שהאשם מכפר, שהמלה "כפרה" מופיעה ברוב הפרשיות של אשם.² וכן בהרבה מקומות בש"ס משמע שבא האשם לכפר: במשנה זבחים מו; איתא שבקרבן אשם (כמו בקרבן חטאת) צריך העובד לעבוד את העבודה³ לשם חטא, ומשמע שבא האשם לכפר; במשנה יומא פה; מפורש שהאשם מכפר⁴; בברייתא בכריתות כה; איתא שאשם ודאי מכפר, אף שאשם תלוי "אינו מכפר כפרה גמורה"; והרמב"ם (פרק ט' מהל' שגגות הלכה א') כתב שעל חמש "עבירות" מביאים קרבן אשם.

מכל אלו, משמע שהאשם בא לכפר. אבל כיון שגם קרבן חטאת בא לכפר, מה מבחין בין העבירות המחייבות קרבן

1/ ע"פ סדר הופעתם בתורה: המועל (ויקרא פרק ה'), המסופק אם חייב חטאת קבועה (שם), הנשבע שבועת הפקדון והודה (שם, וע"ע במדבר פרק ה'), המצורע (ויקרא פרק י"ד), הבא על שפחה חרופה (ויקרא פרק י"ט), הנזיר שנטמא (במדבר פרק ו').

2/ אף שבמצורע לא כ"כ ברור שהמלה שייכת לאשם, ובנזיר המלה אינה מופיעה כלל.

3/ "לזבוח".

4/ באמת איתא שם שקרבן אשם ודאי מכפר, ומשמע שאשם תלוי אינו מכפר; נדבר בזה בהרחבה למטה.

אשם ואלו המחייבות קרבן חטאת?

ועוד, כמו קרבן חטאת, האשם בא לפעמים כמכשיר⁵ ולא כמכפר: במנחות ד'; הגמרא מחלקת בין אשם מעילות ואשם גזלות מצד אחד, שהם מכפרים, לבין אשם נזיר ואשם מצורע מצד שני, שהם מכשירים. וכן מרומז בלשון התורה גבי אשם מצורע ואשם נזיר, שבאשם מצורע, אף שהמלה "כפרה" מופיעה, לא ברור שהיא שייכת לקרבן האשם של המצורע, ובאשם נזיר המלה "כפרה" אינה מופיעה כלל. א"כ, קרבן אשם יכול לכפר וגם להכשיר – בדיוק כמו החטאת. ושוב נשאלת השאלה, למה מקרים אלו מצריכים קרבן אשם דוקא, ולא קרבן חטאת? במה מצורע ונזיר שונים מיולדת וזב, למשל, שאלו חייבים חטאת בלבד ואלו חייבים גם אשם?

שאלת המחייב של האשם חריפה ביותר כאשר דנים על עבירות שנראות דומות לאלו המחייבות אשם: לדוגמא, הנשבע שבועת הפקדון בשקר והודה, חייב אשם, ואילו הנשבע שבועת ביטוי בשקר, חייב קרבן חטאת עולה ויורד, אע"פ ששניהם נשבעו לשקר.⁶ מה מאפיין במיוחד את העבירות או המצבים המחייבים קרבן אשם?

מה מאפיין קרבן אשם לעומת קרבנות חטאת, עולה, ושלמים?

עד כה דברנו על העבירות המחייבות קרבן אשם,

15 למטה נתייחס לשאלה לקראת מה אשם מצורע ואשם נזיר מכשירים.

16 דוגמאות אחרות שצריכות עיון: המועל חייב אשם, ואילו הסך בשמן המשחה חייב חטאת קבועה, אע"פ שלכאורה שניהם נהנו מהקדש; נזיר שנטמא למת חייב אשם, ואילו כהן שנטמא למת אינו חייב קרבן כלל, אע"פ שיש הרבה דמיונים בין קדושת נזיר וקדושת כהן.

ושאלנו מה מיוחד בהן ומשותף להן; כאן נעבור לדבר על הקרבן עצמו והמיוחד בו. ברוב הקרבנות, בנוסף לעבודה הבסיסית, ניתן להבחין מעשה מיוחד שמביע את האופי של הקרבן: החטאת מיוחדת בנתינת דמה על ד' קרנות המזבח כדי לכפר או להכשיר (מלבד שאר דיני דם חטאת המיוחדים), ואם כן נראה שהחטאת באה לְחַטָּא את המזבח מטומאה ע"י נתינת הדם;⁷ העולה מיוחדת בשריפת כולה כליל על המזבח, ואם כן נראה שהעולה דורון לה' (וכן מפורש בזבחים ז:); והשלמים מיוחד בהספקת חלק מהקרבן לבעלים, ואם כן נראה שהשלמים משתף את הבעלים בסעודה ושמחה עם הקב"ה, כביכול. אם כן, יש אופי מיוחד לכל אחד מהקרבנות האלה שמתבטא במעשה הקרבן; אין להרהר אחרי ייחודיותם של קרבנות אלו בתורת הקרבנות.

לעומת אלו, בקרבן אשם אין שום שינוי מן הרגיל והפשוט במעשה ההקרבה: אין באשם הזריקות המיוחדות של החטאת (ואין צריך לומר שאין בו שאר דיני דם חטאת המיוחדים), ולא ההקטרה המיוחדת של העולה, ולא האכילה המיוחדת של השלמים. אם כן, ניתן לשאול: מה מיוחד באשם? מה מקומו של קרבן זה בכלל שאר הקרבנות, ואיפה מתבטאת ייחודיותו? וכמו שהקשינו לעיל, כיון שהאשם מכפר ומכשיר כמו החטאת, לא רק שלכאורה אין לאשם אופי מיוחד שמתבטא במעשה ההקרבה, אלא גם אין לו פונקציה מיוחדת בין הקרבנות.

אשמות אחרים בתנ"ך:

17/ כן משמע גם מלשון הפסוקים (שמות כט:לו, גבי המילואים: "וְחִטָּאוּ"; וכן עיין ויקרא פרק ט"ז גבי יוה"כ; וכן לגבי מולד, ויקרא כ:ג, "למען טמא את מקדשי"); וע"ע במאמרו של ר' אסף בדנרש בכרך זה בענין הכפרה שע"י קרבן חטאת.

מלבד האשמות "הרשמיים" הנזכרים בתורה, שעליהם נידון להלן בשאלות הנ"ל, יש עוד כמה אשמות במקומות מפוזרים בתנ"ך. נתייחס להם במידה שישליכו אור על הבנת האשמות הרגילים:

1) אשם הפלשתיים: בשמואל א', פרק ו', מסופר שבאו עונשים על הפלשתיים עקב לקיחתו של ארון הברית מבני ישראל. הפלשתיים תלו את היסורין בלקיחת הארון והחליטו להחזיר אותו לבני ישראל, וקבלו עצה מזקניהם לא להחזיר את הארון "ריקם", אלא להשיב אתו "אשם". האשם שהשיבו היה זהב עשוי בצורת העונשים שסבלו (ע"ש בפסוקים ד-ה). אם נבין למה קראו לצורות זהב אלו "אשם", אולי נבין יותר טוב גם את האשם הרשמי.

2) אשם בעלי התשובה בימי עזרא: בספר עזרא, פרקים ט'-י' (ועיין גם בספר נחמיה, פרק י"ג), מסופר שעברו בני ישראל תהליך של תשובה בימי עזרא כשחזרו לארץ ורצו לבנות את הבית. אחרי שגילו השרים שהרבה מבני ישראל היו נשואים לנשים נכריות, מלבד שגרשו את נשותיהן הגויות, גם הביאו קרבן לכפרה – קרבן אשם. למה דוקא אשם? לכאורה, האשם אינו בא אלא במקרים מועטים בתורה, ובמקרים מאד ספציפיים, וא"כ אף אם היתה הבאת האשמות הוראת שעה, כמו שכתבו רש"י וראב"ע ומצודות דוד על אתר, למה הורו להם להביא דוקא אשמות ולא חטאות? אמת היא שבגמ' כריתות יא. אמרו שלא היו נישואים אלו נישואי תערובת במובן הפשוט, אלא שכולם בועלי שפחות חרופות היו, ולכן הביאו דוקא אשמות; אבל לפי רש"י והמפרשים על אתר, שפירשו על פי פשטות הפסוקים, צריכים להבין למה בחרו דוקא באשם כתגובה לעבירה זו.

ב': המחייב של קרבן אשם: חילול קדושת דבר בעין

ננסה להוכיח שהדבר המשותף לכל המקרים של אשם (חוץ מאשם תלוי, שנדבר בו אח"כ) הוא חילול קדושת דבר בעין.⁸ תחילה נדבר בקצרה על כל המקרים, ואח"כ נעיין היטב בכל אחד.⁹

ניתן לחלק את המקרים של אשם לשלש קבוצות:

א) מעילה, שבועת הפקדון, ביאת שפחה חרופה: בכל אלו, החוטא מחלל דבר בעין: המועל בהקדש מחלל את קדושת ההקדש ע"י שנהנה ממנו; הנשבע שבועת הפקדון בשקר חילל את שמו של הקב"ה, וע"י חילול זה הצליח לגזול בעין;¹⁰ והבא על שפחה חרופה חילל קדושת השפחה עצמה לבעלה (כלומר, פגע במיוחדותה לבעלה, וגם אסרה לבעלה).
ב) ניזיר שנטמא, מצורע: בניזיר שנטמא, הבעין שנתחלל מקדושתו הוא הניזיר עצמו (או "ראש נזרו"), שנטמא ועי"ז נתחלל. וכן במצורע, האדם המצורע עצמו נתחלל מקדושת ישראל שלמה, כמו שננסה להוכיח.

ג) המסופק אם חייב חטאת קבועה: מקרה זה אינו דומה למקרים אחרים של האשם, ונדבר בו בהרחבה כשנגיע לדיון על הפונקציה של האשם בחלק ג' של המאמר.¹¹

עכשיו נרחיב את הדיבור בטיב כל אחת מהעבירות המחייבות קרבן אשם:

8/ או, בשבועת הפקדון, עכ"פ חילול הקודש שיש לו השפעה על דבר בעין, ועיין למטה בזה.

9/ בחלק ג' ננסה להסביר איך דוקא קרבן אשם מהווה תגובה מתאימה לחילול קדושת בעין.

10/ באמת בעין הגזלה לא נתחלל, כמובן; נתייחס לזה למטה.

11/ לא מצאתי רמז שאדם כזה נתחלל מקדושתו ע"י ספיקו, לכן לא כללתי מקרה זה עם הניזיר והמצורע.

מעילה:

האחרונים דנים באריכות בחקירת האופי (או המחייב) של מעילה: האם מעילה גזל הקדש או הנאה אסורה מהקדש?¹²

בקצירת האומר, אזכיר כמה מהראיות שמעילה היא גזל הקדש: שיעורו בשוה פרוטה, לכן משמע (לגר"ח שם) שהמחייב הוא גזל; וכן בגמ' כריתות יח: בתירוץ אחד, אמרו שהטעם שיוה"כ אינו מכפר על מעילה בחצי פרוטה הוא מפני שיוה"כ אינו מכפר אלא על איסור, ולא על ממון, ושוב משמע שמעילה היינו גזל; וכן בתוס' כתובות ל: (ד"ה זר) אמרו שקרן וחומש במעילה הם תשלומין בשביל גזל מהקדש; וכן מהדינים שבמעילה מצרפים אכילות או הנאות לזמן מרובה, ומצרפים אכילתו (או הנאתו) ואכילת (או הנאת) חבריו (מעילה יח:), משמע שאין כאן איסור הנאה רגילה, וא"כ י"ל שהוא משום גזל; וכן בתוס' מעילה יח. (ד"ה אבותיהם) פירשו שאופן אחד של מעילה הוא הוצאה מרשות הקדש, והיינו גזל.

מאידך, יש כמה ראיות שמעילה היא איסור הנאה ולא גזל: יש מקרים של מעילה אחר מעילה (משנה מעילה פרק ה' משנה ג', רמב"ם פרק ו' מהלכות מעילה), ר"ל שאחד מעל בהקדש ואז בא חבריו ומעל באותו החפץ, וא"כ משמע שמעילה אינה גזל, שא"כ הא כבר גזלו הראשון מהקדש, ואיך אפשר לשני לגזלו שוב; אלא ניחא יותר לומר שיש כאן איסור הנאה. וכן מהרמב"ם (פרק ו' מהלכות מעילה הלכה ח') משמע שלא מספיק להוציא מרשות הקדש כדי להתחייב, אלא צריך ליהנות,

12/עין בזה בחידושי הגר"ח על הרמב"ם, פרק ח' מהלכות מעילה הלכה א'; וע"ע אתון דאורייתא, כלל ג', ד"ה והנה, מעמ' ח' ואילך. יש מהאחרונים שקוראים לצד השני של החקירה "בזיון הקדש" או "חילול הקדש", אבל לענ"ד הכל אחד לענין שכולם מתמקדים על התקפה על הקדושה של ההקדש, לעומת גזלת ההקדש מרשות הקדש.

ומשמע שיש כאן איסור הנאה ולא גזל. וכן משמע מהרמב"ם בהלכות גניבה (פרק ב' הלכה א'), שהגונב נכסי הקדש אינו חייב אלא קרן, והראב"ד שם משיגו, דהא כיון שגנב הקדש, הא מעל, וחייב חומש ואשם; אלא נראה שלהראב"ד, מעילה היינו גזל (או גניבה), ואילו לרמב"ם אין מעילה עד שיהנה. וכן עיין רש"י כריתות כג. (ד"ה בגסה) שקרא למעילה "איסור הנאה".¹³

אבל ממקורות אחרים משמע שמעילה אינה או גזל לחוד או איסור הנאה לחוד, אלא יש לה מחייב יותר גמיש ורחב, שיכול לפסוח על שתי הסעיפים של גזל והנאה: המחייב הוא פגיעה בקדושת ההקדש, שיכולה להתבטא בין ע"י גזל בין ע"י הנאה. מושג זה, שהמחייב של מעילה הוא יותר רחב וגמיש ממחייב ספציפי וצר כמו גזל לחוד או הנאה לחוד, משתמע מגמ' מעילה יח; "אין מעל אלא שינוי".¹⁴ מעילה היא נסיון לפגוע בסטטוס הקדוש של ההקדש, לשנותו ממה שהוא לדבר אחר. הגמ' ממשיכה בשתי דוגמאות: (1) "מעל" לגבי אשת איש – "ומעלה בו מעל" (במדבר הי"ב), ששינתה מהיות מיוחדת לבעלה להתיר עצמה גם לאחרים; (2) "מעל" כלפי ה', ע"י שעבדו בני ישראל ע"ז: "וימעלו בא-להי אבותיהם, ויזנו אחרי אלהי עמי הארץ" (דברי הימים א', ה:כה), ששינו מלעבוד את ה' והלכו ועבדו אלהים אחרים.¹⁵ ועיין תוס' במעילה שם (ד"ה

13/וכן עיין תוס' ישנים, כריתות יג, ד"ה ואשם, שהעירו שמעילה שייכת בנותר כיון דחל עליה קדושת הגוף, אע"פ שאין לו שווי כלל, וא"כ קשה לומר שמעילה היינו גזל, דהא לכאורה אין גזל בלי ממון.

14/וכן בספרא, פרשת ויקרא, דיבורא דחובה, פרשה י"א; וכן מובא ברש"י עה"ת, ויקרא ה:טו. בקצת מקומות הניסוח שונה: "אין מעילה בכל מקום אלא שינוי".

15/ולא מקרה הוא שבשתי דוגמאות הללו, "מעל" נמצא במקום שהיה קידוש שאז נתחלל: האשה היתה מקודשת (קרי מיוחדת ומיועדת) לבעלה, ובני ישראל היו קדושים לה', ואז הלכה האשה ונתחללה ע"י שזינתה עם אחר, והלכו שונאיהם של ישראל

אבותיהם), שפירשו שה"שינוי" הזה של מעילה יכול להתרחש בשתי דרכים: (1) ע"י שנהנה מן ההקדש, או (2) ע"י שהוציא מרשות הקדש, ר"ל גזל מהקדש. א"כ, משמע שלתוס' מעילה אינה גזל לחוד או איסור הנאה לחוד, אלא פגיעה בקדושת ההקדש, שכוללת גם הנהנה וגם הגזלן.

בספרי (במדבר, פיסקא ב') הניסוח דומה לזה של הגמ' במעילה, אבל יותר חריף ושלילי: "אין מעילה בכל מקום אלא שיקור". מעילה אינה רק שינוי – שכן שינוי יכול להיות גם חיובי וגם שלילי – אלא שיקור, ר"ל סילוף וזיוף ועוות של ההקדש מן הסטטוס הקדוש שלו לסטטוס גרוע ופחות.¹⁶ וכן תרגום אונקלוס ושאר התרגומים על התורה תמיד מתרגמים "מעל" כ"שקר": "ומעלה מעל באשה", מתורגם באונקלוס "ותשקר בו שקר". וכן לגבי מעילה עצמה, "נפש כי תמעל מעל" מתורגם "אנש ארי ישקר שקר", שהמועל מעוות ומסלף את ההקדש מקדושתו; במקום להיות מקודש ומיוחד לה', ההקדש נעשה הנכס של אדם הדיוט (גזל) או נעשה מקור-הנאה לאדם הדיוט, וממילא אזלא ליה קדושתיה (או עכ"פ נפגעת קדושתו).

כמו התוס' הנ"ל, גם הרמב"ם (פרק ו' מהלכות מעילה הלכות ג-ה) מתאר שני "ערוצים" של מעילה (לגבי קדשי בדק הבית): ערוץ אחד של הוצאה מרשות הקדש (גזל), וערוץ שני של הנאה.¹⁷ א"כ, לכאורה נראה שגם הרמב"ם מסכים שמעילה אינה מצומצמת לגזל לחוד או הנאה לחוד, אלא יכולה להתבטא גם בזה וגם בא"כ נראה שהמחייב הוא פגיעה

ונתחללו ע"י שעזבו את ה' ונדווגו לאל נכר.

16/יש להעיר שהר' דוד צבי הופמן והמלבי"ם כתבו בפירושיהם

שבאמת הגמ' ("שינוי") והספרי ("שיקור") התכוונו לאותו דבר.

17/עכשיו ראיתי שבעז"ה כוונתי לדעת הגר"ח בזה, עיין במאמרו של

מוריני הגרי"ד סולובייצ'יק (שנערך ע"י הרב צבי רייכמן) בבית

יצחק כ"ד, עמ' 45-84, ובמיוחד בחלק ד' אות א' שם.

בקדושת ההקדש.¹⁸ להלן בחלק ג' ננסה להסביר איך דוקא אשם מספק מענה למחייב זה.

שבועת הפקדון בשקר:

שבועת הפקדון בשקר מורכבת משני מחייבים נפרדים: חילול קדושת שם ה' ע"י שנשבע בשמו לשקר, וגזל רגיל של הדבר שעליו נשבע.

מפורש בתורה ששבועת שקר מחללת את שמו של הקב"ה: "ולא תשבעו בשמי לשקר, וחללת את שם אלקיך, אני ה'" (ויקרא יט:ב). וכן אמרו בספרא (פ' קדושים, פרשה ב', אות ז') גבי שבועת שוא שיש בזה חילול השם; וכן כתב הרמב"ם בהל' שבועות (פרק י"ב הלכות א-ב); וכן מפורש בהרבה מקומות בחז"ל וראשונים. לענין החילול, שבועת הפקדון זהה עם שבועת העדות ושבועת ביטוי.¹⁹ המבחין בין השבועות הוא אלמנט נוסף הקיים רק בשבועת הפקדון: שהנשבע שבועת הפקדון, הרי הוא גוזל ע"י השבועה. הרכב זה של חילול ה' עם גזל²⁰ מוציא שבועת הפקדון מכלל השבועות האחרות, שהן

18/כאן המקום להעיר שפשוט שאפשר להיות מעילה אפילו בלי שיקור או שינוי למעשה - הרי ברור שבמקרים שבהם מועל אחר מועל חייב, לא יצא החפץ לחולין ע"י המעילה הראשונה, וא"כ למעשה לא נעשה שום שיקור או שינוי, שההקדש נשאר בקדושתו. א"כ צ"ל שמעילה היינו לאו דוקא שיקור או שינוי מוצלח, אלא אף נסיון לא-מוצלח ע"י המועל לשנות "ולהשקיר" את ההקדש מקדושתו.

19/שלוש השבועות האלו נזכרות כולן בפרק ה' של ויקרא, אבל על שבועת העדות ושבועת ביטוי מביא חטאת עולה ויורד, ועל שבועת הפקדון מביא אשם.

20/יש להעיר שהרכב חילול ה' עם גזל הוא הדוק במיוחד לפי שיטת רב בב"ק קו, שכיון שנשבע הנתבע, נפטר לעולם מלשלם, ואפילו באו עדים אח"כ, דכתיב "ולקח בעליו ולא ישלם", שכיון

בחטאת עולה ויורד, ומחייב קרבן אשם, שדוקא אשם יכול לענות על חילול הקודש שמשפיע על דבר בעין (ובמקרה הזה, הבעין²¹ היינו הדבר הנגזל). להלן, בחלק ג', נתייחס לזה בהרחבה.

ביאת שפחה חרופה:

ביאת שפחה חרופה היא עבירה מסובכת, ולא קל להבחין מהו המחייב העיקרי מבין כל תנאי החיוב, וגם מהם תפקידיהם של כל התנאים המשניים שבו:

1) "והוא שפחה... והפדה לא נפדתה" (ויקרא יט:כ): יש מחלוקת תנאים אם מדובר בשפחה גמורה או במי שחציה שפחה וחציה בת חורין. אבל בין למר ובין למר, האם השפחות חשובה לעצם יצירת החיוב של ביאת שפחה חרופה, או רק כדי שלא תהיה עבירה זו חמורה כאיסור אשת איש רגיל? כלומר, האם זה שיש שפחות באשה

שקבלו הבעלים את השבועה הוי כאילו קבלו תשלום, שכבר "שילם" הנתבע (כן פירש בשיטת רב בשו"ת זכרון יהודה, סימן ע"ד). ואע"פ שרוב הראשונים פסקו נגד שיטת רב (ועיין בזה בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג, חלק ד', סימן תשי"ב, שמשמע קצת שמורו של מהר"ם פסק כרב), אם יש הד לשיטתו בשיטת ר' נחמן דקיי"ל כוותיה, יוצא שבשבועת הפקדון, הנשבע משתמש בשבועה לא רק כפטור מלשלם, אלא כתשלום בעצמו, וא"כ "שילם" חילול ה' בעד החפץ הנגזל.

21/ אין כוונתי לומר שאם אין הגזלה בעין, אינו חייב קרן וחומש ואשם; לא באתי אלא לחלק בין שבועת העדות ושבועת ביטוי מצד אחד, שהן חילול ה' גרידא, לבין שבועת הפקדון מצד שני, שהיא חילול ה' שמשמש לנשבע כאמצעי לגזול דבר מחבירו. בשבועת העדות ושבועת ביטוי, השבועה אינה גורמת שום השפעה ישירה על דבר אחר, ואילו בשבועת הפקדון, השבועה בעצמה גוזלת לגזלן את הגזלה.

(בחציה או בכולה) מהווה גורם עיקרי לעצם חיוב הקרבן (לבוּעל) והמלקות (לאשה), או ששפחותה גורמת רק שאין קידושיה קידושין גמורין, ולכן אין עליהם חיוב מיתת ב"ד, וא"כ יש מקום לאיש להתחייב בקרבן ולאשה במלקות, במקום עונש מיתה? ועוד, מה משמעותה של שפחותה לענין אופי העבירה: האם שפחותה מוסיפה לאיסור הבעילה גם כעין מעשה גזל (מאדוניה), או מין חילול הבוּעל עצמו ע"י שבעל אשה שאין לה קדושת ישראל גמורה?

מהפסוקים עצמם משמע ששפחותה אינה אלא מקור לקולא: "לא יומתו כי לא חפשה." וכן רש"י (שם) מפרש שאין קידושיה קידושין גמורין, לכן אין העבירה כ"כ חמורה. א"כ, משמע ששפחותה אינה משתלבת עם המחייב של העבירה, אלא רק מקילה על חומרתה ונותנת מקום לחייב קרבן ומלקות במקום מיתת ב"ד.²² ועיין בפירושו הראב"ע

22/ אבל עיין בספורנו, שמפרש ששפחותה חשובה לא רק כדי לפטור ממיתת ב"ד, אלא גם לגרום שבעילת אשה זו היא חילול קדושה: "עיקר החטא אינו אלא שחילל את קודש ה', לבעול חצי שפחה... ומקריב אשם על חילול הקודש." צ"ב באומרו שהבוּעל "חילל את קודש ה'", האם כוונתו לחילול גוף הבוּעל עצמו, או לחילול זרעו? ועיין בגמ' קידושין עח. גבי איסורי ביאה לכהן, שדרשו מהפסוק "לא יחלל" שבמקרים מסוימים אינו חייב עד שיגמור ביאתו, שאז מחלל זרעו, וא"כ אולי גם בשפחה חרופה הדין כן, דהא דצריך גמר ביאה הוא כיון שהמחייב הוא חילול זרעו בה. ועיין גם בעזרא פרק ט', ששם מסופר שהרבה מהעם היו נשואים לנשים נכריות, והשרים תיארו לעזרא את המצב ככה: "התערבו זרע הקדש בעמי הארצות"; ומזה באמת לא ברור אם הכוונה לזרע ממש, שביאותיהם בנשים הנכריות נחשבו לחילול הזרע שהוציאו, או כוונתם למוֹבֵן היותר רחב של "זרע הקודש", כלומר שישראל, שהם זרע הקודש, התערבו בעמי הארצות, ר"ל נשאו אותן. והזכרנו לעיל שאמרו חז"ל בגמ' כריתות יא: שכולם בימי עזרא היו בוּעלי שפחות חרופות, ולכן הביאו אשמות לכפרה. אולם בין

(יט:כ, ד"ה בקרת), שמשמע מדבריו ששפחותה חשובה לענין עצם החיוב: "וטעם להזכיר זאת הפרשה, כי הוא עושק אדני השפחה, על כן יביא איל אשם."²³ לדעת ראב"ע, השפחות מכתובה עבירה זו גם בחושן משפט כמעשה גזל, ולא רק באבן העזר כמעשה ביאה אסורה. אבל משמע מלשונו ("וטעם להזכיר זאת הפרשה, ר"ל למה ממוקמת פרשה זו כאן) שלא בא ראב"ע לומר שהעושק הוא עיקר החטא, ושהאישות אינה חשובה לעצם החיוב, אלא ששניהם גורמים חשובים בחיוב.

2) "נחרפת לאיש" (שם): קידושיה לאישה גורמים שיש בביאתה חילול מיוחדותה לבעלה; כמו שלגבי הסוטה כתוב "ומעלה בו מעל" (במדבר ה:יב), שיש בזנותה של אשת איש מעילה בבעלה ע"י שמחללת קידושיה לבעלה לבדו, כן הוא גם בשפחה חרופה, וא"כ יש צד השהו בין ביאת שפחה חרופה, מעילה בהקדש, ושבועת הפקדון, שבכולן יש חילול קדושה.²⁴

אם כוונת הספורנו לחילול הבעל או לחילול זרעו, לא ברור מה מקום האישות בעבירה זו: למה יש חיוב רק אם בעל שפחה נחרפת? ועוד, למה דוקא שפחה, ולא סתם נכרית?

23/ר"ל, כיון שבפרשה זו יש כמה דינים הקשורים לגזל ועושק ("לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו... ולא תשבועו בשמי לשקר וחללת את שם אלקיך אני ה'... לא תעשק את רעך ולא תגזל... לא תעשו עול במשפט לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול בצדק תשפט עמיתך" [ויקרא יא-טו]), גם שפחה חרופה שייכת כאן, שיש בה צד של עושק.

24/ועיין במשך חכמה (יט:כב), "...נמצא דמלבד החטא שחטא לפני ה', שעל זה מביא קרבן, עוד צריך לרצות את חבירו ולפייסו, דחמסו ועשקו, שאסר עליו את אשתו... ועיין פ"ק דחגיגה דף ט', שהבא על אשת איש ואסרה על בעלה, הוי מעוות שאינו יכול להתקן [לתקון]. לכן כתיב, 'ונסלח לו מחטאתו' ולא 'כל חטאתו', דרק מה שחטא בין אדם למקום, ע"ז כתיב, 'וכפר לו לפני ה'.

3) "כי ישכב את אשה שכבת זרע" (שם): במשנה בכריתות פ: שנינו שאינו חייב על בעילת שפחה חרופה אא"כ גמר ביאתו, ולמדו כן מהפסוק "שכבת זרע," שתהא ביאתו ראויה להזריע. וצריך בירור אם ואיך תנאי זה משפיע על האופי של העבירה.²⁵

על חטאתו אשר חטא, פירוש, בין אדם למקום. נראה שהמשך חכמה מסכים עם ראב"ע שיש בביאת שפחה חרופה ענין של עושק וגזל, אבל לראב"ע היינו שעשק אדוני השפחה, ואילו למשך חכמה עשק את בעלה, ולא ע"י הבעילה עצמה, אלא ע"י שהבעילה אוסרתה לבעלה לעולם. ועיין גם ברש"י סנהדרין נז. ד"ה נהרג עליו, שגוי שבעל אשה במקרה דומה לשפחה חרופה נהרג משום גזל.

25/ידידי הר' חיים פעקער הציע לי שאולי הצורך לגמר ביאה מורה שהמחייב הוא נסיון ע"י הבעל לקדש את האשה, דהא בקידושי ביאה המקדש קונה את האשה רק בגמר ביאה (וא"כ אולי שוב מצאנו בעבירה זו ענין של גזל, ר"ל שמנסה לבצע מעשה קנין על אשתו של חברו). אבל הוקשה לי בזה מהגמ' בקידושין י, שלא אמרו שקונה בגמר ביאה אלא משום שדעת הבעל על גמר ביאה, וא"כ אין כאן דין, אלא אומדנא שסתם אדם דעתו על גמר ביאה. ובאמת שיטת הבה"ג היא שאם היתה דעתו לקנות בתחילת ביאה, קונה אז, וא"צ גמר ביאה; ואילו בשפחה חרופה, דעת הבעל לא מעלה ולא מורידה, שאין חיוב אלא בגמר ביאה, וא"כ קידושי ביאה אינם מקבילים לביאת שפחה חרופה, וצ"ע. עוד צ"ע, דאם החיוב משום שניסה לקדש אשת אחר, למה אינו חייב אא"כ ניסה לקדש ע"י ביאה? (אבל אולי יש לתרץ דהא ע"י ביאה יש אלמנט נוסף של חילול קדושה, משא"כ ע"י כסף או שטר).

עוד יש להעיר שבגמ' כריתות יא. למדו כמה דינים מהפסוק "שכבת זרע": שצריכה השפחה להיות בעולה מקודם לביאה זו כדי שתהא ביאה הראויה להזריע, וכן שאינו חייב אלא בבעל כדרכה, דהא בשלא כדרכה אינה ביאה הראויה להזריע; ודינים אלו אינם קיימים לגבי קידושי ביאה. ועוד, כיון שלמדו כל

הכי מסתבר לענ"ד הוא שהאלמנט המרכזי הוא חילול הקידושין ע"י הבעילה; השפחות אינה יוצרת את המחייב, אלא רק מורידה את חומרת החטא מעון מיתת ב"ד לחילול יותר קל. אחרת – כלומר אם השפחות היא העיקר – קשה להבין החילוק בין שפחה לנכרית (ולמ"ד שמדובר בחציה שפחה וחציה בת חורין, קשה להבין החילוק בין חציה שפחה וכולה שפחה). אם כן, ביאת שפחה חרופה, כמו מעילה ושבועת הפקדון, מחייבת אשם על חילול קדושה, היינו קדושת השפחה, שהיתה מקודשת לבעלה.

נזיר שנטמא:

מפורש בתורה שהנזיר קדוש, ושקדושתו מתרכזת בשערו: "קדש יהיה, גדל פרע שער ראשו" (במדבר ו:ה), וכן "כי נזר אלקיו על ראשו" (שם ו:ז). אם נטמא הנזיר, התוצאה מתוארת דוקא לענין שערו: "וכי ימות מת עליו בפתע פתאם וטמא ראש נזרו"²⁶ (שם ו:ט), וכשנטהר, "וקדש את ראשו ביום ההוא" (שם ו:יא). א"כ, הבעין שבו מתרכזת קדושתו, ושנתחלל אם נטמא, הוא "ראש נזרו". גם הרמב"ם (פרק ה' מהלכות נזירות הלכה י"ז) משתמש בלשון של חילול לגבי נזיר שנטמא. וכן בהרבה מקורות. אם כן, נזיר שנטמא עוקב את שאר העבירות המחייבות אשם, שגם הוא מקרה של חילול קדושת בעין, אלא שכאן הבעין שנתחלל הוא האדם עצמו (או ראש

הדינים האלה מאותו פסוק, וכוונת כולם שתהא ביאה הראויה להזריע, קשה לתפוס דוקא את הצורך לגמר ביאה כעיקר המאפיין של העבירה.

26/גם יש להעיר שהנזיר חייב קרבן אף אם נטמא באונס, ולכאורה הנזיר נחשב אחראי לזה כיון שהוא נדר להשלים עונה של קדושת נזירות והא לא השלים. ועיין ברמב"ם (פרק ט' מהלכות שגגות הלכה א'), שכלל את הנזיר שנטמא עם "עבירות" שעליהן מביא אשם. ונרחיב בזה להלן.

(נזרו).

מצורע שבא ליטהר:²⁷

27/ צריך ביאור למה המצורע אחראי לצרעתו, דהא התורה לא אמרה שבאה צרעת משום עבירה. ויש להעיר שצרעת מופיעה בתנ"ך כעונש לעבירות: משה נצטרע (שמות פרק ד') כשאמר לה' שבני ישראל לא יאמינו לו בבואו בשליחות ה'; מרים נצטרעה כשדברה לשה"ר על משה (במדבר פרק י"ב); ועוזיהו המלך (שלא היה כהן, כמובן) נצטרע כשניסה להקטיר קטורת בבית המקדש (דברי הימים ב' פרק כ"ו). וכן בגמ' המפורסמת בערכין טז., הגמ' מונה ז' עבירות שעליהן נגעים באים. אבל אפשר לדחות, שכל אלו דברי אגדה, ולכן צריכים גם ראיות ממקורות הלכתיות להוכיח שגם בעיני ההלכה צרעת נתפסת כעונש לעבירות, ושלכן המצורע אחראי לתהליך טהרתו. לכן יש להוסיף את המקורות ההלכתיות האלה: במשנה שקלים (פרק ה' משנה ג'), משמע שהמצורע נחשב לחוטא: "ארבעה חותמות היו במקדש, וכתוב עליהן, 'עגל', 'זכר', 'גדי', 'חוטא'... 'חוטא' משמש עם נסכי שלש בהמות של מצורעין." וכן בספרא (פרשת מצורע, פרשה ה', אות ז') משמע שיש דין שהכהן שבא לראות את הנגע צריך להוכיח את המצורע לשוב בתשובה: "...ובא והגיד לכהן, ידקדק הכהן כיצד בא הנגע לביתו, לאמר יאמר לו הכהן דברי כיבושים: 'בני, אין הנגעים באים אלא על לשון הרע, שנאמר, 'השמר בנגע הצרעת לשמור מאד ולעשות, 'זכור את אשר עשה ה' למרים'; וכי מה ענין זה לזה? אלא מלמד שלא נעשה אלא על לשון הרע..." (ט) ר' שמעון בן אלעזר אומר, אף על גסות הרוח נגעים באים, שכן מצינו בעוזה... ונראה שחיוב תוכחת הכהן דינא הוא, ולא רק דברי אגדה ומוסר. וכן גם בתוספתא (נגעים, מהדורת צוקרמאנדל, פרק ו' ברייתא ז'), "כיצד ראיית הנגע? ספק יש בו כשני גריסין, ספק אין בו, ספק ירקרק שבירוקין ואדמדם שבאדומים, היה בא אצל הכהן, והכהן אומר ואמר לו, 'צא ופשפש בעצמך, וחזור בך, שאין הנגעים באין אלא על לשון הרע, ואין הצרעת בא אלא על גסי הרוח, ואין המקום דן את האדם אלא ברתיו... ר' שמעון בן אלעזר אומר משום ר' מאיר, 'אף על גסות הרוח נגעים באין, שכן

ברור שהמצורע טמא טומאה חמורה, אבל לענ"ד יש להוכיח ג"כ שהמצורע נתחלל מקדושת ישראל גמורה: בגמ' שבועות ח. איתא שיוה"כ פוטר מחיוב קרבנות שיש בהם איזה קולא (כמו קרבן עולה ויורד), והגמ' שואלת, א"כ, למה יוה"כ אינו פוטר את המצורע מחיוב חטאתו, כיון שיש בה קולא, שעולה ויורד. והגמ' מתרצת שיוה"כ מכפר רק "לכל חטאתם" (ויקרא טז:טז, טז:כא), אבל לא "לכל טומאתם", וצרעת היא ענין של טומאה ולא של חטא. הגמ' מקשה, הא לר' שמואל בר נחמני, דס"ל (בגמ' ערכין טז.) שנגעים באים על ז' עבירות, הרי גם צרעת בכלל "כל חטאתם", וא"כ יוה"כ היה צריך לכפר ולפטור את המצורע מחטאתו. והגמ' מתרצת שאף לר"ש בר נחמני, לא באה החטאת לכפר על העבירה שגרמה את הצרעת – אלא היא באה "לאשתרויי בקהל".²⁸ א"כ, לכאורה משמע שבמצורע יש איסור קהל שהקרובן בא להתירו, ואם יש איסור קהל, משמע שהמצורע נמצא במצב ירוד של קדושה.²⁹

מצינו בעזיהו'. וכן הרמב"ם (פרק ט' מהלכות שגגות הלכה א') כלל את המצורע עם "עבירות" שעליהן מביא אשם. (מאידך, יש להעיר שבגמ' שבועות ח. משמע שיש חולקים וסוברים שלא באה הצרעת משום חטא (ולכן כללו את הצרעת עם "כל טומאתם" ולא עם "כל חטאתם"), ושרק לר"ש בר נחמני באה כעונש לחטא.)

28/יש שאינם גורסים "לאשתרויי בקהל", אלא "לאשתרויי בקדשים" (כמו כל מחוסר כפורים). אבל לפנינו במהדורת וילנא גריס "בקהל", וכן גירסת תוס' (שהזכירו ביטוי זה פעמיים) שם, וכן גירסת הר"י מגאש. והמגיה בגליון במהדורת וילנא העיר שבמקומות אחרים בש"ס, הגירסא היא "בקדשים", ולכן נראה לו ודאי שכן הגירסא כאן בשבועות, וגם מפני שגירסת "הקהל" אין לו שחר; והעיר עוד שא"כ, צריך להגיה גם בתוס' "בקדשים" פעמיים במקום "בקהל" פעמיים.

29/אין כוונתי לומר שיש איסור ביאה במצורע מחמת איסור קהל (אף שיש איסור ביאה מחמת ניהוגי אבלות של מצורע), אלא שהמצורע אינו "חבר שלם" בכלל ישראל, שחסרה לו קדושתו

עוד משמע שקדושת המצורע נפגמה, מזה ששלב חשוב ומרכזי בתהליך טהרת³⁰ המצורע דומה לשלב חשוב ומרכזי בתהליך הקדשת אהרן ובניו להיות כהנים בטקס המילואים.³¹ בתחילת הפרשה שם כתוב, "וזה הדבר אשר תעשה להם לקדש אתם לכהן לי" (שמות כט:א), ואח"כ, בכלל הקרבת הקרבנות והעבודות האחרות, מצווה לשים דם מאיל המילואים על תנוך האוזן הימנית ועל בהונות היד והרגל הימניות של הכהנים, כמו שמצווה לשים דם במקומות אלו על המצורע הבא ליטהר; וכן שמו שמן על הכהנים, כמו שעושים למצורע.³² בחז"ל יש מקורות מפורשים שתכלית מתן הדם היתה לקדש את הכהנים:³³ במדרש הגדול (על אתר), "ולקחת מן הדם אשר על המזבח וגו' והיית על אהרן, מגיד הכתוב שלא גמר קדוש אהרן ובניו אלא בהזית הדם עליהם." וכן בספרא (מכילתא דמילואים, פרשת צו, סימן ל"ד), "ויז על אהרן ועל בגדיו ועל בניו ועל בגדי בניו, הא למדת שלא שלם קדוש אהרן ובניו אלא בהזאת הדם." ובתורה שלמה (פרשת תצוה, אות ע') מביא

השלמה. ואולי שילוחו מן המחנה (ומערי חומה) אינו מחמת טומאתו גרידא או כדי שיעשה תשובה בבדידות והתבודדות, אלא כיון שכל זמן שקדושתו פגומה אינו זוכה להיות חלק מהכלל ומעורב עם הכלל.

30/השתמשתי במונח "טהרה" אע"פ שהמצורע כבר טבל ונטהר בשלב הזה, וכוונתי לכל תהליך הכשר וטהרת והקדשת המצורע, מעשיית הצפרים ועד לשלב האחרון.

31/במדרש הגדול, העירו שכל הטקס גבי הכהנים היה כדי ללמד אותם איך לטהר את המצורע, וא"כ מצאנו עכ"פ שחז"ל הבינו שיש דמיון חשוב בין שני הטקסים האלה.

32/אבל אצל הכהנים השמן היה שמן המשחה, ולא הושם על מקום ספציפי בגוף, ואילו במצורע ניתן השמן במקומות שניתן עליהם הדם.

33/כמו כן יש מקורות שתכלית הדם היתה לכפר, אבל רוב המקורות מדברים על קידוש.

מדרש שמצוטט ע"י ר"א בן הרמב"ם בפירושו לתורה: "ולקחת מן הדם אשר על המזבח ומשמן המשחה... הזיה אחת על אהרן, והוא מתקדש באותה הזיה, וכן [מזה על] כל אחד מבניו ועל כל אחד מן הבגדים." גם הרבה ראשונים ואחרונים בפירושיהם הסבירו שמתן הדם תכליתו לקדש את הכהנים, ועיין בהערה לפרטים.³⁴

העובדה שמתן הבהונות ותנוך האוזן במצורע זהה עם הטקס של המילואים מרמז שגם במצורע הענין הוא כמו בכהנים: ענין של קידוש. וכן כתב ראב"ע (ויקרא יד:יד) להדיא: "על תנוך; טעמו ידוע ממקומו; והנה המטהר מהצרעת, שהוא בגוף, כמו הכהן שימלא ידו..."³⁵ על ידי מתן הדם, המצורע

34/כתב אבן עזרא (פירוש הקצר, שמות כט:כא), "והנה הזה מדם האיל אשר על המזבח, שהוא קדוש, עם שמן משחת הקדש, על אהרן ועל בגדיו, והנה הם קדושים." וכן משמע להדיא מפירושי ר"א בן הרמב"ם (פרשת תצוה), רלב"ג (שם), רבינו מיוחס (שם), אברבנאל (שם), תולדות יצחק (פרשת צו), ואחרים (עיין תורה שלמה, פרשת תצוה, פרק כ"ט, אותיות ס"ח, ס"ט, ע', שמביא עוד פירושים בזה). גם לגבי זריקת הדם על בני ישראל ע"י משה אחרי כריתת הברית עם הקב"ה בסיני, פירש אבן עזרא (פירוש הקצר, שמות כד:ח), "ויקח משה את הדם... ויזרק על העם, כמו 'ויז על אהרן ועל בגדיו' (ויקרא ח, ל), ובו היתה קדושתו..." אם כן, ראב"ע מקשר בין זריקת הדם על בני ישראל בסיני לבין מתן הדם על הכהנים בטקס המילואים, שבשניהם תכלית הדם היתה לקדש. וע"ע בפירוש רבינו בחיי (שמות כד:ח), שכתב דברים דומים.

35/עוד רמז שהמצורע סובל ירידה בקדושתו הוא שכמה דיני מצורע דומים לדיני אבלות (מכסה ראשו, עוטה על שפם, פורס בגדיו, אסור בשאלת שלום), וכמו שהאבל מתאבל על קרובו, המצורע מתאבל על עצמו, שהוא עצמו מת (כך שמעתי בשם הרב צבי שכטר). וזה שהמצורע עצמו נחשב למת, משמע ג"כ מתיאורו של אהרן למרים המצורעת: "אל נא תהי כמת" (במדבר יב:ב). וכן אמרו חז"ל (נדרים סד; ע"ז ה.) שהמצורע חשוב כמת. ועוד,

עולה לקדושת ישראל השלמה.

המסופק אם חייב חטאת קבועה:

המסופק אם חייב חטאת קבועה, חייב אשם תלוי, אבל לענ"ד "עבירה" זו שונה מכל אלו שדברנו עליהן עד כה, ובאמת אין כאן ודאי עבירה כלל. גם אין שום אינדיקציה שאדם במצב כזה סובל חילול קדושה, או שיש חילול קדושה בהיותו בספק אם עבר עבירה. אם כן, צריך לחפש במקום אחר להבין למה יש כאן חיוב אשם, ונרחיב בזה למטה בחלק ג'.

ג': הפונקציה של קרבן אשם

להלן ננסה להראות שדוקא קרבן אשם מספק תגובה לחילול קדושת בעין – על ידי שהקרבן עצמו מוצע כלפי ה' כבעין של קדושה. שלא כמו קרבנות חטאת, עולה, ושלמים, האשם מתמקד לא במעשה הקרבן (ד' העבודות, הקטרה, אכילה), אלא על "הבעינות" של הבהמה עצמה והצעתה על ידי הבעלים לה'. למרות שגם העולה מוצעת לה' כמתנה, ועל כן נקראת דורון ע"י חז"ל, מ"מ היא מוצעת לה' רק אחרי תהליך מורכב ומסובך של עבודות, ואילו האשם מוצע קודם לכל מעשה שהוא.

המצורע מטמא באופנים דומים למת עצמו, שכמו שהמת מטמא באהל, המצורע מטמא "במושבו", ואכמ"ל. כיון שברור שהמצורע חי וקיים מבחינה גשמית, מיתתו מיתת רוחנית, וא"כ לא כ"כ מחודש לומר שיש בזה ירידה בקדושה. גם אין מפתיעים דברי ספר החינוך, שתהליך טהרת המצורע הוא באמת תהליך של "לידה חדשה": במצוה קע"ג, החינוך מפרש שתגלחת המצורע הוא כדי שיהיה כתינוק בן יומו, בלי שער; וכן טבילתו במים חיים מרמז שנוולד מחדש לעולם חדש, שלכן אינו טובל בבנין, אלא בדבר טבעי.

עוד ננסה להוכיח שברוב המקרים, האשם אינו מתנה גרידא או הצעת בעין גרידא, אלא מתנה שמענישה את הנותן, כיון שהאשם חייב להיות בהמה יקרה.

עיון בלשון הפסוקים בפרשיות הקרבנות:

שאופיו המיוחד של האשם נמצא בהצעתו כבעין לה', ולא במעשה הקרבן, משתמע לא רק מהעובדה שאין שום שינוי מן הרגיל במעשה ההקרבה של האשם (כמו שהזכרנו בהקדמת מאמר זה), אלא גם מלשון הפסוקים בתורה עצמם.

א) העולה: התורה מתארת את קרבן העולה בויקרא פרק א': "אדם כי יקריב מכם קרבן לה'." מהקדמה זו משמע שהקרבן מובא בצורה ישירה לה' ומוצע לו עצמו. אבל המשך הפסוקים מאכזב ציפיה זו ומורה שאינה כן, אלא מעשים רבים ומורכבים קודמים להצעת הקרבן לה', ורק בסופו של התהליך מציעים את תוצאותיו של מעשה הקרבן לפני ה' כדורון. במקום "קרבן לה'" באופן ישיר, מביאים את הקרבן "אל פתח אהל מועד... לפני ה'" (פסוקים ג', ה'), ונקרב הקרבן "פתח אהל מועד" (פסוקים ג', ה') במקום להתקרב "לה'" בפשטות. מיד רואים שהקרבן באמת אינו לה' באופן ישיר, אלא לפני ה'; ובכן, התורה ממשיכה לתאר תהליך מורכב וארוך של עבודות, שרק דרכן נעשה הקרבן מה שהוא: "וסמך... ושחט... והקריבו... וזרקו... והפשיט... ונתח... ונתנו... וערכו עצים... וערכו... את הנתחים את הראש ואת הפדר... וקרבו וכרעיו ירחץ... והקטיר...". רק אחרי כל המעשים האלה, התורה יכולה לקרוא קרבן זה בשמו: "עלה אשה ריח ניחוח לה'"; רק עכשיו ראוי לקרוא לקרבן זה "עולה". מעשה הקרבן יוצר את הקרבן ומכין אותו להצעה לה' על המזבח.

וכן גבי עולה מן הצאן, התורה מתארת את הקרבן כמובא "לפני ה'" (פסוק י"א) ולא ישר לה', וממשיכה לתאר את

כל המעשה המורכב של הקרבן, ורק אח"כ מסכמת, "עלה הוא" (פסוק י"ג). שוב רואים שמעשה הקרבן תופס מקום מרכזי, והוא ממציא את הדורון שנקטר בסופו של דבר על המזבח. וכן גבי עולת העוף, יש תיאור של כל מעשה הקרבן, ורק אח"כ, "עלה הוא" (פסוק י"ז).

(ב) השלמים: קרבן השלמים מתואר בויקרא פרק ג'. כמו העולה, גם השלמים נקרב "לפני ה'" ולא ישר לה' עצמו (פסוקים א', ז', י"ג). וכן, כמו העולה, הדברים המוצעים מן השלמים "לה" הם דוקא תוצאות מעשה הקרבן: בפסוקים ג', ט', י"ד, וט"ז, החלב ניתן "לה"; בפסוקים ה' וי"א, האימורים ניתנים "לה". אין כאן קרבן לה' במובן פשוט, אלא במובן מורכב: מעשה קרבן נעשה "לפני ה'", ותהליך זה מספק חלקים מהקרבן שרק אז ניתנים "לה" עצמו.

(ג) החטאת: גם בקרבן חטאת הדברים כן: בויקרא פרק ד', נצטווה שפר כהן משיח יובא "אל פתח אהל מועד לפני ה'" (פסוק ד'), ולא אל ה' עצמו; שפר העלם דבר של ציבור ג"כ יובא "לפני אהל מועד" (פסוק י"ד), ושהסמיכה והשחיטה תיעשה "לפני ה'" (פסוק ט"ו); שחטאת (ועולת) יולדת תובא "אל פתח אהל מועד", ותקרב "לפני ה'" (יב-ז); השעירים של יוה"כ מועמדים "לפני ה'" פתח אהל מועד" (טז:ז). בכל אלו, הדגש הושם על עשיית מעשה הקרבן לפני ה', והניתן לה' לא בא אלא אחרי מעשה הקרבן וגם נוצר על ידו.

(ד) האשם: לעומת קרבנות אלו – העולה, השלמים, והחטאת³⁶ – האשם מובא ומוצע ישר לה'. אשם מעילות,

136/יש להעיר שבחטאת עולה ויורד, נמצא הביטוי, "והביא את אשמו לה" (ה-ז), וא"כ לכאורה קשה לדברינו, דהא מצאנו קרבן המובא ישר לה' שאינו אשם, אלא חטאת. אבל לענ"ד אין בזה קושיא, אלא חיזוק דברינו, דהא התורה קראה לחטאת עולה

לדוגמא, מובא לא "לפני ה'", כמו שראינו בשאר הקרבנות, אלא לה' עצמו: "והביא את אשמו לה" (ה:טו). התורה אינה מתארת שום מעשה הקרבה, ואינה נותנת שום הוראה איך להקריב או להכין את הקרבן קודם להציעו לה', דלא כבשאר הקרבנות. האשם מוצע כמות שהוא. הבעין של האשם, הבהמה השלמה בעצמה, קודם לכל מעשה שייעשה, ניתנת לה'. המשך הפסוקים, "והכהן יכפר עליו באיל האשם" (ה:טז), משמיע שהכפרה באה לא ע"י מעשה הקרבן, אלא ע"י "איל האשם", ע"י הבהמה עצמה, בלי להתייחס למעשה הקרבן כלל.³⁷

וירד "אשם" כמה פעמים, וא"כ משמע שיש צד של קרבן אשם בחטאת עולה וירד; א"כ, לא מפתיע שבחטאת זו מופיעות תכונות של אשם. ועוד, סידור הקרבנות בתורה (חטאת, ואח"כ חטאת עולה וירד, ואח"כ אשם) מרמז שחטאת עולה וירד היא "הגשר" שבין חטאת קבועה ואשם רגיל, היינו שיש לחטאת עולה וירד גם תכונות של חטאת וגם של אשם. אם חטאת קבועה באה בעיקר לכפר על מעשה עבירה חמורה (איסורי כרת), ואשם בא לכפר על חילול קדושת בעין, מובן למה אדם מביא חטאת עולה וירד - שילוב של חטאת ואשם - על שבועת ביטוי, שבועת העדות, וטומאת מקדש וקדשיו, דהא בכולן יש גם אספקט של אשם (והיינו שבכולם יש חילול קדושה: בשבועת ביטוי ושבועת העדות, חילול שמו של הקב"ה, ובטומאת מקדש וקדשיו, חילול או של המקדש או של קדשים), וגם יש אספקט של חטאת (בשבועת ביטוי ושבועת העדות, אף שיש חילול, אין החילול בדבר בעין, אלא בשמו של הקב"ה, וא"כ אינו מביא אשם, שאשם בא רק על חילול הקודש כשיש בעין, וא"כ לא נשאר כאן אלא מעשה עבירה לכפר עליו, ולכן מביא חטאת; בטומאת מקדש וקדשיו, אע"פ שיש חילול קדושת בעין, מ"מ מביא חטאת ולא אשם כיון שהאיסור הוא איסור כרת, וא"כ חומרת המעשה - אספקט החטאת שבו - מאפילה על חילול הקודש שבו - אספקט האשם שבו).

37/ואילו בחטאת, בהרבה מקומות נמצא ביטוי כמו "וכפר עליו הכהן" דוקא כסיכום אחרי מעשה הקרבן, והבהמה השלמה אינה נזכרת כאמצעי לכפרה; עיין ויקרא ד:כ, ד:כו, ד:לא, ה:ו, ה:י, ה:יג,

שאר האשמות עוקבים את אשם מעילות, ומתמקדים כמותו בהצעת הבעין לה' עצמו: באשם תלוי, כתוב "אשם הוא, אָשֶׁם אָשֶׁם לה'" (ה:יט), לה' ולא לפני ה'; באשם גזלות, כתוב "ואת אשמו יביא לה'" (ה:כה), שוב לה' ולא לפני ה'; ובאשם שפחה חרופה, כתוב "והביא את אשמו לה'... איל האשם" (יט:כא), וכן "וכפר עליו הכהן באיל האשם" (יט:כב). בכל אלו, האשם מובא ישר לה', ולא נעשה "לפני ה'"; הכפרה באה ע"י "איל האשם" עצמו, ולא עקב תהליך מסובך ומורכב של עבודות. וכן באשם מצורע יש דין שמהדהד את המוקד בבעין שמצאנו בשאר האשמות, שאשם מצורע צריך תנופה מיוחדת: שלא כמו קרבן שלמים, שצריך תנופת חזה ושוק – כלומר, תנופת חלקים של הבהמה שהופקו מתוך מעשה הקרבן – אשם מצורע צריך תנופה מיוחדת, תנופת כל הבהמה קודם לכל מעשה עבודה: "והניף אתם תנופה לפני ה'" (יד:יב). ובהמשך הפסוקים מצאנו גדולה מזו, שמשמע שלא בא האשם אלא לתנופה גרידא, וגם שהכפרה באה ע"י התנופה: "ואם דל הוא... ולקח כבש אחד אשם לתנופה לכפר עליו" (יד:כא).³⁸

ההתמקדות הזאת בבעין האשם, ולא במעשה הקרבן, עולה בקנה אחד עם הרמזים בפסוקים שיש לאשם אופי כספי: לגבי אשם מעילות כתוב, "בערךך כסף שקלים בשקל הקדש לאשם" (ה:טו); וכן לגבי אשם תלוי וגבי אשם גזלות, "בערךך לאשם על הכהן" (ה:יח, ה:כה). מה שמוצע לה' הוא לא רק בהמה, אלא בהמה שמייצגת הרבה ממון; כביכול, הבהמה היא לא רק קרבן שנקרב, אלא גם תשלום שהשתלם (ונרחיב בזה

יבז, יבח, טו:טו, טו:ל, טו:יז. א"כ, הרי עוד אישור למושג שבאשם המוקד הוא הבעין של הקרבן, ובשאר קרבנות הדגש על מעשה הקרבן.

38/וכן עיין בגמ' מנחות צג; שהקשו שמפסוק זה משמע שתנופה מכפרת, והא בעלמא זריקה מכפרת ולא תנופה.

למטה).

להשלים סקירתנו בלשון הפסוקים, יש להעיר עוד שרק בקרבנות עולה, חטאת, ושלמים נמצא צווי "לעשות" את הקרבן, ואילו באשם, אף פעם לא נמצא צווי כזה: בחטאת המילואים, "ויאמר משה אל אהרן, קרב אל המזבח ועשה את חטאתך ואת עלתך..." (ט:ז); בחטאת מצורע, "ועשה הכהן את החטאת..." (יד:ט); בחטאת ועולת הזב, "ועשה אתם הכהן אחד חטאת והאחד עלה..." (טו:טו); בחטאת ועולת הזבה, "ועשה הכהן את האחד חטאת ואת האחד עלה..." (טו:ל); בשעיר בפנים ביוה"כ, "והקריב אהרן את השעיר אשר עלה עליו הגורל לה', ועשהו חטאת" (טז:ט).³⁹ כל הדוגמאות האלו מבליטים את מעשה העבודה, עשיית הקרבן, במקום הצעת הבעין של הקרבן, וא"כ לא מפתיע שבאשם ביטוי זה אינו מופיע כלל, שכן באשם הדגש על הבעין של הקרבן והצעתו לה', ולא על מעשה הקרבן והדברים המופקים ממנו.⁴⁰

39/ לדוגמאות נוספות, עיין ויקרא ד:כ, הי', ט:טז, ט:כב, טז:כד, כג:יב, כג:יט.

40/ לא אכחד שבויקרא פרק ז', התורה מתארת את מעשה הקרבן של האשם, ואף מסכמת אחרי התהליך, "אשם הוא", כאילו לומר שאינו אשם אלא ע"י מעשה הקרבן. אבל לענ"ד אין בזה פירכא לדברינו. חדא, בהצגה הראשונה של האשם בתורה (בפרק ה'), אין זכר ורמז למעשה הקרבן, וא"כ הדגש של התיאור הראשון והעיקרי של האשם בתורה הוא על האספקטים של הבעין שבאשם שבפרק ה'; ואילו בעולה, שלמים, וחטאת, בפרשה הראשונה שבתורה שבה הם מופיעים, התורה מאריכה לתאר את מעשה הקרבן, וא"כ משמע שמעשה הקרבן אצלם אינו דבר נוסף או משני, אלא דבר מרכזי. שנית, מעשה הקרבן של האשם לא מופיע בשום פרשה של אשם חוץ מכאן בפרק ז', ואילו בשאר קרבנות, אנו מוצאים תיאור של מעשה הקרבן כמעט בכל פעם שהם נזכרים בתורה. א"כ, אולי נוכל לומר דרך מליצה שהתורה באמת היתה רוצה להשמיט לגמרי את מעשה הקרבן של האשם,

ענייני כסף ובעין:**(1) "אשם בכסף שקלים":**

רוב האשמות – אשם מעילות, אשם תלוי, אשם גזלות, ואשם שפחה חרופה – חייבים לבא בכסף שקלים, היינו שיש להם קצבה של לפחות ב' סלעים.⁴¹ כך למדו חז"ל מהפסוק "בערך כסף שקלים" (ויקרא ה:טו) שנאמר לגבי אשם מעילות, וכן הפסוק "בערך" אצל אשם תלוי ואשם גזלות (שם ה:יח, ה:כה), וכן "באיל האשם"⁴² באשם שפחה חרופה (שם יט:כב). חוץ מהאשם, אין קרבן אחר שיש לו קצבה, וא"כ דין זה מבליט את צד הבעין של האשם: לא די להביא סתם בהמה ולבצע עליה מעשה הקרבן, אלא צריך בהמה שיש לה שווי מסוים כדי להציעה לפני ה'. ולא רק שיש לאשם קצבה, אלא קצבה גבוהה מאד, וא"כ חיוב האשם דורש לא רק בעין בשווי קצוב, אלא בעין בשווי מרובה, קרבן יקר. בגמ' שבועות לו. ציינו על הקצבה הגבוהה של האשם כאחת מחומרות האשם לעומת החטאת: "אשם בכסף שקלים – ומאי חומרא? דאילו התם, חטאת בת דנקא, והכא אשם בכסף שקלים." הדנקא היא 42/1 מן השקל (שקל=סלע), וא"כ האשם, שהוא בב' שקלים, צריך להיות שוה פי 84 מה שהחטאת שוה (ובאמת ה"שיעור" של דנקא אינו שיעור, שאף בפחות מזה החטאת כשרה, אלא שאין רוח חכמים נוחה הימנו); א"כ, משמע שאופיו של האשם הוא לא רק קרבן שמתמקד בבעין והצעתו, אלא דוקא בעין

אם לא שהוצרכה לכלול אותו בפרק ז' כדי ללמד אותנו איך לעשותו, ואילו בשאר קרבנות, מעשה הקרבן הוא מעצם תיאור טיב הקרבן.

41/משנה זבחים צ; ושם ג"כ שאשם מצורע ואשם נזיר אינם בכסף שקלים.

42/למדו כן מג"ש לאשם מעילות, ששניהם באיל בן שתי שנים ולכן לומדים ממעילה לשפחה חרופה שגם האשם דשם בב' סלעים.

יקר, וא"כ היינו מצפים שאחת מהפונקציות של האשם תהיה להעניש, ועל זה נדבר למטה.

בגמ' כריתות כז, הסיקו שהקצבה של ב' סלעים מעכב באשם, ואם אין בהמה כזו בעולם, אין כפרה לעולם; א"כ, משמע שהיותו יקר הוא מעיקרי מאפייני האשם, ולא רק ענין צדדי. וכן מפורש במדרש הגדול (ויקרא, עמ' קכ"ד, גבי אשם מעילות), שאמרו, "יכול לא מצא איל בשתי סלעים, יביא בסלע ויתכפר לו, ת"ל, 'בכסף שקלים לאשם': בזמן שהוא בכסף שקלים, הוא אשם, ואם לאו, אינו אשם." היות בכסף שקלים הוא לא רק דין שמעכב, אלא מהווה חלק בסיסי בזהות האשם, ואם אינו בכסף שקלים, "אינו אשם" כלל.⁴³

43/אמנם כן שאשם מצורע ואשם נזיר אינם בכסף שקלים, אבל מהגמ' כריתות כז. משמע שיש בהם צד ממון בפוטנציאל: הגמ' אומרת שאין קצבה בקרבנות מחוסרי כפרה כיון שאם היו המחירים נופלים בשוק הבהמות, ולא היה אפשר למחוסרי כפרה להשיג בהמות במחירים שהיו צריכים, לא היה אפשר להם לאכול קדשים לעולם (או עכ"פ עד שתחזור השוק לבריאותו). אם כוונת הגמ' היא לכלול אשם מצורע בין קרבנות מחוסרי כפרה (וכן משמע לכאורה מהא שבהמשך הסוגיא, רבא שאל למה אין קצבה לאשם נזיר, ולא שאל לענין אשם מצורע, ע"ש), משמע שבתיאוריה גם אשם זה היה צריך להיות בקצבה כמו שאר האשמות, אלא שמטעמים פרקטיים לא היה אפשר להצריך קצבה. ויש להעיר – ועל זה נדבר עוד למטה – שהגמ' שואלת אח"כ שאם יש סברא להצריך קצבה לכל קרבן שאינו למחוסר כפרה, למה אין קצבה לאשם נזיר, והגמ' מניחה את השאלה בצ"ע. ואני לא באתי להרים ראש לתרץ קושיית האמוראים, אבל מ"מ מובנת הסברא לחלק בין שאר האשמות (מעילות, תלוי, גזלות, ושפחה) לבין אשם נזיר ומצורע, שכל השאר הם מכפרים (לגמ' מנחות ד:), ואילו אשם נזיר ומצורע מכשירים; אם הקצבה באשם משמש כעונש, ר"ל שהעברין משיג כפרה ע"י שמשלם הרבה כסף ומביא בו קרבן, מסתבר שאין קצבה כזו אלא

(2) הפרשת מעות לשם אשם:

בספרא, לגבי אשם מעילות, אשם תלוי, ואשם גזלות,⁴⁴ דרשו: "לאשם, שיהא מפריש מעות לשום אשם." ומשמע שיש חיוב מיוחד להפריש מעותיו לשם אשם קודם שילך ויקנה את הבהמה (ומשמע עוד שאם יש לו בעדר שלו איל בב' סלעים, אינו מביא משם, אלא צריך להפריש מעות ולקנות מן השוק).⁴⁵

בקרבת שמשפקים כפרה, ולא בקרבת שמכשירים, כאשם מצורע ונזיר (וזה שלא כמו שכתבתי לעיל, שיש קצבה בתיאוריה באשם מצורע). ועיין למטה בדברינו על "הפרשת מעות לשם אשם", "קרבן אשם כעונש", ו"האם אפשר 'לשלם' אשם." כמו כן יש להעיר שהגמ' שם גם שואלת למה אין קצבה לחטאת קבועה, דהא אם לא ימצא בקצבה, מ"מ מותר לאכול בקדשים. לענ"ד קושיא זו אינה מערערת את היחודיות של האשם, כיון שבאשם לא רק שיש קצבה, אלא קצבה גבוהה. ויש להעיר עוד שבגמ' כריתות י: משמע לכאורה שאף אשם מצורע צריך להיות שוה שקל, אבל תוס' שם (ד"ה מכלל) מעירים שאין זה אלא למצוה מן המובחר, ועוד, שקצבה זו שייכת גם לחטאת, וא"כ אין כאן ענין מיוחד לאשם.

44/גבי אשם מעילות, עיין ספרא, פרשת ויקרא, דיבורא דחובה, פרק כ', אות ז'; גבי אשם תלוי, עיין ספרא, פרשת ויקרא, דיבורא דחובה, פרשה י"ב; גבי אשם גזלות, עיין ספרא, פרשת ויקרא, דיבורא דחובה, פרשה י"ג.

45/אולי מיותר להעיר שיש פירושים אחרים לדין זה בין מפרשי הספרא. ובאמת לא מיותר להזכיר שבתוספתא כריתות ד:י, משמע שאפשר להפריש בהמה מן העדר, ומשמע שחולק על הספרא (או על הבנה זו בספרא). ועוד, סוגיית כריתות כז, בענין אדם מתכפר בשבח הקדש, קשורה לשאלה זו, שהרי אם יש חיוב להפריש ב' סלעים, לא היה אפשר לגמ' להסיק שמוותר להקריב בהמה שלא היתה שוה ב' סלעים בשעת הפרשה ורק בשעת הקרבה שוה ב' סלעים. ומשמע שבאמת מסקנת הסוגיא

ובמדרש הגדול (ויקרא, עמ' קכ"ח), הנוסח יותר חזק: "שיהא הפרש מעות בתחלה לשם אשם." חיוב זה מורה שיש בקרבן אשם אלמנט מרכזי של ממון: לא מספיק להפריש בהמה ולהקריבו, אע"פ שהבהמה שוה ב' סלעים כמו שחייבה התורה, אלא צריך תחלה לגלם את החיוב בכסף דוקא, ורק אח"כ "מחלל" את הכסף בבהמה בת ב' סלעים שיביא לקרבן. דין זה מוסיף עומק לתמונה שלנו שהאשם בא כבעין, וכבעין יקר, וכעונש ממוני: המחויב בקרבן נהפך מבעלים שמקריבים קרבן, לאדם המשלם כסף ורק אח"כ הופכו לקרבן ומקריבו. והעובדה שלמדו חיוב הפרשת כסף מהמלה "לאשם" משמע א) שעצם משמעות המלה "אשם" הוא "תשלום",⁴⁶ ב) שתשלום הוא מעצם זהותו של האשם כקרבן: אדם שרוצה להביא "אשם" צריך ליצור חלות של אשם ע"י הפרשת מעות תחלה. במלים קצרות: "אשם" היינו תשלום שמכפר ע"י שמעניש את המשלם.⁴⁷

היא שאדם מתכפר בשבח הקדש, וא"כ יוצא באיל שהיה שוה סלע א' והשביח ונעשה שוה ב' סלעים בשעת הקרבה, ומשמע שלא כספרא; אבל יש לציין שיש גורסים שם "לא יצא", וכן גירסת ר' גרשום שם, ובשיטה מקובצת שם (אות י') כתב שכן גירסת רוב הספרים, ושרק בקצת ספרים ישנים איתא "יצא".
46/וכן באמת מסתבר במעשה הפלשתים, שכשהחזירו את הארון לבני ישראל, שלחו עמו "אשם" של זהב, כלומר דבר יקר (זהב) ששלמו עם החזרת הבעין (הארון) כדי לכפר על לקיחת הארון.
47/ועיין ג"כ ברש"י כריתות כו: (ד"ה שתי סלעים), שקצת משמע מדבריו שצריך להפריש מעות תחלה לשם אשם: במשנה, איתא "המפריש ב' סלעים לאשם", ורש"י מפרש, "זהו דין אשם, דכתיב, 'בערך כסף שקלים בשקל הקדש לאשם'." ואפשר שכוונתו באומרו "זהו דין אשם", שהדין הוא שצריך להפריש מעות לאשם, ולא רק שצריך האשם להיות בב' סלעים; וכן משמע מזה שרש"י הביא את כל הפסוק, ולא הביא "כסף שקלים" גרידא (שממלים אלו דרשו שצריך האשם להיות שוה ב' שקלים), שמזה שהביא גם מילת "בערך", משמע שצריך לגלם את החיוב בכסף תחלה, ורק אח"כ יהפוך את הכסף לקרבן ("לאשם"). אבל זה דיוק קל.

3) האם אפשר "לשלם" קרבן אשם?

בהתחשב בהוכחות שהבאנו שיש לאשם תכונות של תשלום המוצע לה', לא מפתיע שבגמרא ובמדרשי הלכה נמצאים ניסוחים שבהם האשם נתפס כְּבַר תשלום⁴⁸ (ובפרט בנוגע לאשם מעילות ואשם גזלות, שבשניהם האלמנט הממוני מרכזי במיוחד, כיון שיש בעבירות אלו צד גזל). לגבי המועל בקרן וחומש,⁴⁹ איתא בספרא (פרשת ויקרא, דיבורא דחובה, פרשה י"א, פרק כ'): "מנין שמשלם חומש ואשם על התשלומים האלו", ולכאורה משמע שהמלה "משלם" קאי גם על החומש וגם על האשם, היינו שלשון של תשלום חלה על קרבן אשם.⁵⁰ ויותר מפורש מזה מצאנו בילקוט שמעוני (פרשת ויקרא, רמז תע"ז): "ומהו משלם? אשם בשתי סלעים." אדם שמביא אשם אינו אדם המקריב גרידא, אלא נעשה גם אדם המשלם; הוא לא רק מבצע מעשה הקרבן, אלא גם מציע בעין חשוב ויקר לה'. וכן בדומה לזה להלן בילק"ש (פרשת ויקרא, רמז תע"ט): "הרי זה משלם קרן וחומש ואשם בכסף שקלים."⁵¹ המועל משלם ג' דברים: קרן, חומש, ואשם, רק שקרן וחומש הם כסף ממש, ואילו האשם הוא כסף לשעבר, שנשתנה לצורת בהמה.

גם בגמרא מצאנו הרבה ביטויים כאלו: בב"ק סג; לגבי

48/באמת כן משמע גם במדבר יח:ט, "זה יהיה לך מקדש הקדשים... ולכל חטאתם ולכל אשם אשר ישיבו לי." וכן גבי אשם הפלשתים בשמואל א' (ו:ג-ד), "אל תשלחו אתנו ריקם, כי השב תשיבו לו אשם... מה האשם אשר נשיב לו."

49/כלומר, שמעל ואז הפריש קרן וחומש לשלם על מעילתו, ואז מעל בכספים אלו.

50/עייין במפרשי הספרא, שיש שפירשו ג"כ באופנים אחרים, אבל למלבי"ם הדברים הם כמו שכתבנו בפנים.

51/ומהביטוי "כסף שקלים", משמע שהמלה "משלם" קאי גם על האשם.

אשם גזלות, איתא, "משלם קרן וחומש ואשם" (וכן בב"ק סה.), קג; קח, קח:52). אולם היה אפשר לטעון שהמלה "משלם" לא קאי אלא על הקרן והחומש, ולא על האשם. אבל בב"ק סה: הניסוח יותר ברור: "ר' שמעון בר יוחאי אומר, אין חומש ואשם משתלם במקום שיש כפל" – ושם א"א להכחיש שהמלה "משתלם" קאי גם על האשם. וכן שם בגמ', "מאי שנא חומש דלא משלם... אשם נמי לא משלם", הרי להדיא שקרבן אשם הוא דבר שמשלמים. וכן עוד במשנה ב"ק קי., "הגוזל את הגר ונשבע לו ומת, משלם קרן וחומש לכהנים, ואשם למזבח", ומשמע שמשלם לשני מקבלי תשלום: לכהנים ולמזבח, שלכהנים משלם כסף הקרן והחומש, ולמזבח משלם אשם. ויותר מכולם, מצאנו בגמ' ב"ק שם שרשב"י קרא לקרן וחומש "ממון הדיוט" ולקרבן אשם קרא "ממון גבוה".⁵³

גם בדברי הראשונים מצאנו שקרבן אשם משתלם: בכותרת להלכות מעילה, כתב הרמב"ם, "לשלם המועל אשר חטא בתוספת חומש וקרבן וזה הוא דין המועל". אם לא נאמר שהפועל "לשלם" שייך רק לקרן וחומש, נראה שהרמב"ם מרמז שאשם ג"כ משתלם; וזה שלא כתב "ויביא קרבן" או "ויקריב קרבן", אלא "בתוספת חומש וקרבן", משמע ששני אלו נכללים במלה "לשלם". ונראה שכן סובר הראב"ד, שבפרק ב' מהלכות גניבה הלכה א', ששם כתב הרמב"ם שאם גנב נכסי הקדש אינו משלם אלא קרן בלבד, השיג הראב"ד, "גונב נכסי הקדש משלם קרן וחומש ואשם להקדש, שהרי מעל".⁵⁴

52/ בגמ' קח: יש שמחוקו את המלה "אשם", ע"ש.

53/ עוד הרבה הופעות של תשלום לגבי אשם: עיין ספרא, פרשת ויקרא, דיבורא דחובה, פרשה י"ג, וכן עיין מכילתא דרשב"י, כב"ג, ו, יא.

54/ אא"כ נאמר שהמלה "משלם" לא קאי שם על האשם. וכן עיין בראב"ד על פרק י"א מהלכות שבועות הלכה כ', שכתב שכיון שהגאונים התקינו שלא להשתמש בשם ה' בשבועה, שוב אין חומש ואשם, כיון שנעשה השבועה קללה בעלמא. והתקיפו

4) "אשם" היינו קרן: קרבן אשם כתשלום, ותשלום קרן כקרבן:

הצענו למעלה שקרבן אשם מוצע לה' כבעין חשוב, ושיש לו אופי ממוני (ואופי של עונש ממוני, כיון שיש לו קצבה גבוהה). בהתאם לזה, חז"ל הבינו שהמלה "אשם" בכמה מקומות בתורה, פירושה "קרן", וא"כ הרי עוד רמז שאופיו של קרבן אשם הוא ממוני/בעין המוצע. ברור שבפרשת גזל הגר (במדבר ה'), אפילו ע"פ הפשט, המלה "אשם" פירושו קרן: "והשיב את אשמו בראשו", וכן "ואם אין לאיש גאל להשיב האשם אליו, האשם המושב לה' לכהן, מלבד איל הכפרים" (פסוקים ז-ח). אבל בפרשיות אשם מעילות ואשם גזלות, אע"פ שלפי הפשט נראה ש"אשם" פירושו הקרבן, דרשו חז"ל שפירושו קרן (ב"ק קי, קיא.).

הקשר שבין הקרן והקרבן הדוק במיוחד באשם גזילות, ששם מצאנו שכל אחד משקף את השני: יש לקרן דינים ואופי של קרבן, ויש לקרבן דינים ואופי של ממוני. נתחיל במשנה ב"ק קג, שכיון שהגזלן חייב להחזיר קרן לבעלים לפני שיכול להביא קרבן אשמו, חייב הגזלן לנסוע אפילו למְדִי כדי להחזיר את הקרן לבעלים באופן אישי, ולא מספיק לשלם את הקרן לשלוחו או לבנו. לכאורה, משמע שדין קרן הוא דין השבה

הרדב"ז, דאטו מחמת הגאונים הוא שאין קרבן אשם בזה"ז, הא גם עוד לפני הגאונים לא היה מקדש בו להקריב אשם! ולענ"ד, אם אשם היינו דבר שמשלם, כמו שראינו, ועוד, אם יש חיוב להפריש מעות לשם אשם, כמו שראינו בספרי, ועוד, אם חלק עיקרי מקרבן אשם הוא ענישת הבעלים ע"י חיוב בקרבן יקר, אולי אפשר לדבר על קרבן אשם אף בזה"ז עכ"פ לענין שיתחייב האדם להפריש את הכסף כדי שיקיים את החלק המעניש של האשם. ואילו קרבן חטאת, למשל, לא שייך לדבר עליו כלל שלא בזמן הבית. (אבל קשה, דהא אסור להקדיש בזה"ז, וצ"ע.)

לבעלים, שצריך להשיב להם את מה שגזל. אבל במשנה ב"ק קח; איתא שאם גזל אביו ונשבע לו ומת אביו, חייב הגזלן לשלם לשאר היורשים, ולרש"י הגזלן עצמו לא נחשב בין היורשים לענין זה. כלומר, אם היה משיב את הגזלה לאביו בחייו, היה יורש חלק ממנו כשמת אביו אח"כ, אבל כיון שלא החזיר עד שמת, עכשיו כשמחזיר, צריך ליצור מצב שבו הגזלן עצמו לא יהיה אחד מהמקבלים של הגזל, אע"פ שעל פי דין הוא יורש את אביו. אם כן, משמע שמלבד דין השבה לבעלים, החיוב של קרן גם מחייב שיוציא הגזלן את הגזלה מתחת ידיו, ונפק"מ למקרה דידן, שאע"פ שהיה הגזלן ראוי לקבל חלק מהגזלה כאחד מיורשי אביו, אינו זוכה לחלק ממנו כיון שצריך להוציא את הגזלה מתחת ידיו.⁵⁵ וכן מפורש בגמ' קט, שאם אין הגזלן מצליח למצוא שום יורש של הנגזל חוץ מעצמו, אע"כ אסור לו להחזיק לעצמו את הגזלה, אלא לר' יוסף צריך ליתנו "אפילו לארנקי של צדקה", וא"כ ברור שיש חיוב שיוציא מתחת ידו, מלבד חיוב השבה לנגזל.

ובאמת אין חידוש בדברינו שקרן יש בו גם דין שיוציא הגזלה מתחת ידו, דהא בגזל הגר חייב לשלם את הקרן אע"פ שאין הבעלים קיימים וגם אין להם יורשים. ובגזל הגר במיוחד, יש דמיון עמוק בין הקרן והקרבת: במקום לשלם את הקרן לבעלים, הגזלן מביאו "לה" לכהן; כמו שמביא קרבן לה'. וכן, כמו קרבן, הקרן מתקבל תחלה ע"י ה' ואז ניתן הוא לכהנים.⁵⁶ ועיין בגמ' ב"ק קט, שהגמ' מקשרת את המקרה של גזל הגר עם המקרה של גזל אביו: הגמ' מביאה את שיטת ר"ע בגזל הגר, שאם גזל אדם מן הגר ונשבע והודה, ואז חשב הגזלן שבינתיים מת הגר, ועלה הגזלן לירושלים להביא את הקרן והחומש והאשם למקדש, וכשהגיע לירושלים, מצא שם את הגר חי וקיים, וזקף הגר עליו את הקרן במלוה, ואז באמת מת הגר;

55/ לא נתייחס כעת לשיטת הרמב"ם, שחלק על רש"י בזה.

56/ עיין גמ' ב"ק קט; "בעידנא דקא מודי, קנאו ה', ונתנו לכהנים".

אין הגזלן יכול למחול לעצמו את חובו לגר, אלא חייב הוא להביא את הקרן לכהן: "אין לו תקנה עד שיוציא גזילו מתחת ידו." הרי מפורש שדין קרן אינו השבה גרידא, אלא גם דין שיוציא גזילו מתחת ידו.⁵⁷

ומצאנו דמיון גדול מזה בין הקרן והקרוב בגמ' ב"ק קי, ששם אמר רבא שיש לקרן (של גזל הגר) דינים של קרוב ממש: "אמר רבא, גזל הגר שהחזירו בלילה, לא יצא; החזירוהו חצאין, לא יצא. מאי טעמא? 'אשם' קרייה רחמנא, וכמו שאין מקריבים בלילה ואין מביאים חצי קרוב, גם אין עושים כן בקרן של גזל הגר. וכן בב"ק קי, אין חולקין גזל הגר כנגד גזל הגר, כמו שאין חולקין קרבנות כנגד קרבנות, אלא כל כהן מקבל חלק מכל קרוב ולכן מקבל ג"כ חלק מכל קרן גזל הגר. ועוד שם בגמ' קט; שחייב להביא את הקרן לכהן של המשמר המשמש באותו הזמן, כמו קרבן.⁵⁸ ותוס' קי: (ד"ה וגזל הגר) מרחיקים לכת אפילו יותר, שמקשים תוס' למה נכלל גזל הגר עם מתנות כהונה שבגבולין, הא כיון שהוא כקרוב, למה הגזלן יוצא אם נתן את הקרן לכהן בגבולין? הרי ברור שתוס' התייחסו ברצינות רבה לזה שגזל הגר נהפך מממון פשוט לקרבן. וע"ע ברש"י קט: (ד"ה אי בכהן), שקורא לגזל הגר "קדשי המקדש" להסביר למה כהן טמא אינו מקבל חלק ממנו.

לסיכום ענין זה: אם קרבן אשם הוא לא רק קרבן

57/וכן ע"ש בגמ' ב"ק קט; שכהן שגזל את הגר אינו יכול להחזיק את הקרן לעצמו ככהן, אלא חייב לשלם את הקרן לאחיו הכהנים, ולכאורה שוב משמע שיש דין שחייב להוציא מתחת ידו. אבל מאידך, משמע בגמ' שאין דין זה מצד חיובו להוציא מתח"י, אלא מצד שאר הכהנים כבר זכו בחלקם, לכן אינו יכול למנוע חלקם מהם.

58/והעירו תוס' קט: שהמשמר המשמש היינו אותו שמשמש בזמן הבאת הקרן, ולא בזמן הגזלה, וכמו שמביאים כל קרבן למשמר המשמש בזמן ההקרבה.

רגיל, אלא בעין מוצע לה' שמעניש את הבעלים מחמת יקרותו (ושיש לו אופי של ממון ברוב המקרים של אשם), לא מפתיע למצוא שגם לממון המקביל לקרבן (הקרן) יש תכונות של קרבן, ושחיוב הממון אינו רק להשיב את הנלקח, אלא גם להעניש.

5) אשם כעונש:

כבר הבאנו כמה מקורות שמרמזים שבא האשם לכפר ע"י שהוא מעניש את הבעלים. וכאן נציג בקצרה עוד כמה מקורות יותר מפורשים ממה שקדם: איתא בספרא (פרשת ויקרא, דיבורא דחובה, פרשה י"ב, אות ט') גבי אשם מעילות, "ר' מנחם בר' יוסי אומר, הנהנה שוה פרוטה מן ההקדש מביא מעילה וחומשה, ומביא אשם בשתי סלעים: צא וחשוב כמה פרוטות בשתי סלעים: קרוב לאלפים! אם כך ענש הכתוב את השוגג, על אחת כמה וכמה שיענש את המזיד.⁵⁹ הרי מפורש במדרש הלכה שבא האשם לענוש ע"י יקרותו. ועיין גם בספרא (פרשת קדושים, פרשה ב', אות ג'; וכן הוא בגמ' ב"ק קה): לגבי אשם גזלות: "לא תכחשו, מה תלמוד לומר? לפי שנאמר 'וכחש בה' [כלומר, גבי אשם גזלות], למדנו עונש, אזהרה מנין? תלמוד לומר, 'ולא תשקרו'. ורש"י ב"ק שם כתב ש"עונש" היינו חומש ואשם, וכן משמע מתוס' שם ד"ה כאן שהודה. וא"כ שוב מצאנו שאשם נקרא עונש.⁶⁰ וכן איתא בספרא (פרשת ויקרא, דיבורא דחובה, פרשה י"ב, אותיות ז-ח)⁶¹ בענין אשם תלוי: "ולא ידע ואשם ונשא עונו, רבי יוסי הגלילי אומר, הרי הכתוב ענש את מי שאינו יודע; אם כך ענש הכתוב למי שאינו יודע, על אחת

59/וכן עיין בילק"ש, פרשת ויקרא, רמז תע"ח.

60/והספרא הנ"ל מובא ברמב"ם סה"מ, ל"ת רמ"ט, וכן בספר החינוך, מצוה קכ"ג.

61/וכן בילק"ש, פרשת ויקרא, רמז תע"ח. וכן מובא ברש"י ויקרא ה:יז.

כמה וכמה שיענוש למי שיודע. רבי עקיבא אומר, האוכל חלב מביא חטאת בסלע; ספק אכל ספק לא אכל, מביא אשם תלוי בשתי סלעים! אם כך ענש הכתוב למי שבא לידו ספק עבירה, על אחת כמה וכמה שישלם שכר לעושה מצוה! והרי מפורש שאשם בא כעונש, ושעונשו מחמת יקרונותו.

ועיין גם בפסיקתא דר' כהנא (מהד' מנדלבוים, פרשה כ"ד, אות ז):

"טוב וישר ה', על כן יורה חטאים בדרך' וגו'.⁶²
שאלו לחכמה, 'החוטא, מהו עונשו?' אמרה להם,
'חטאים תרדף רעה'.⁶³ שאלו לנבואה, 'החוטא,
מהו עונשו?' אמרה להם, 'הנפש החוטאת היא
תמות'.⁶⁴ שאלו לתורה, 'חוטא, מה עונשו?' אמרה
להם, 'יביא אשם ויתכפר לו'. שאלו להקב"ה,
'החוטא, מהו עונשו?' אמר להם, 'עשה תשובה
ויתכפר לו'. הדא היא דכתיב, "טוב וישר ה'
גו'".

לכאורה, אם היינו נשאלים איזה קרבן היה ראוי להזכיר במדרש הנ"ל כקרבן המכפר, היינו אומרים שקרבן חטאת הוא הקרבן המכפר הסטנדרטי. אבל כיון שהמדרש מדבר על עונשים דוקא, בחר בעל המדרש באשם בכוונה (אע"פ שהאשם נדיר בהשוואה לקרבן חטאת) כיון שהאשם מכפר ע"י שהוא מעניש, ואילו החטאת מכפרת בדרכים אחרות.⁶⁵ וחשוב לציין שניסוחים אלו של עונש לגבי האשם משמעותיים הם במיוחד,

62/תהלים כה:ח.

63/משלי יג:כא.

64/יחזקאל יח:ד.

65/עיין בזה במאמרו של ר' אסף בדנרש בכרך זה.

כיון שלשון עונש אינה מופיעה ביחס לקרבנות אחרים.⁶⁶

באשם שפחה חרופה, יש עוד סימן שהאשם בא כעונש: הדין הוא שהאיש מביא אשם, והשפחה לוקה (משנה כריתות י-יא), אבל אין האיש מביא אשם אא"כ האשה לוקה (ע"פ ספרא, פרשת קדושים, פרשה ב', פרק ה', וגמ' כריתות יא.), וא"כ יש הקבלה בין מלקות, שהיא עונש בבירור, ואשם, שראינו בהרבה מקורות שיש לו אופי של עונש, וא"כ סביר שגם כאן יש לו פונקציה של עונש, שע"ז מכפר על החוטא. ועיין מש"כ הרמב"ם בפרק ג' מהלכות איסורי ביאה הלכה י"ז, שבן ט' שבעל שפחה חרופה, חייב אשם (כשיגדל). והשיגו הראב"ד, "זה שבוש, שלא מצינו קטן בר עונשין, וקרבן זה מן העונשין הוא, והיא כמו כן פטורה, דהא מקשו אהדדי...", ומשמע מדברי הראב"ד שתפס את האשם כעונש, ולא רק כחיוב וכמכפר. וכן עיין פירוש ראב"ע על עזרא י"ט, שכשבאו לעשות תשובה על נישואי התערובת, הביאו קרבנות אשם, וראב"ע מסביר: "ואנחנו לא מצאנו עונש אשם לבעל עכו"ם, ואולי עצת הראשם היה לעשות כן". וכבר הזכרנו שבגמ' כריתות יא. אמרו שהביאו אשמות כיון שכולם היו בועלי שפחות חרופות, ואף שלא נראה כן מדברי ראב"ע, מ"מ נראה שגם הוא הבין שהאשם עונש

66/לדוגמא, אצל חטאת מצאנו בגמ' שבת ו, "אין מוציין מרשות היחיד זו לרשות הרבים זו, ואין מכניסין מרשות הרבים זו לרשות היחיד זו, ואם הוציא והכניס, בשוגג חייב חטאת, במזיד עונש כרת ונסקל". והרי נקטה הגמ' (ובאמת מקורה בתוספתא שבת א:ג) בלשון של חיוב לגבי חטאת, ובלשון של עונש לגבי כרת, וא"כ משמע שהחטאת אינה נתפסת כעונש, דאל"כ למה שינתה הגמ' לשונה מחטאת לכרת? וכן בילק"ש, אחרי מות, רמז תקע"א, "חייב חטאת ועונש כרת"; וכן במנחות כז: (מאידך, עיין ספרא, פרשת ויקרא, דיבורא דנדבה, פרשה ג', פרק ד', אות ח', ששם נמצא לשון של "עונש" לגבי מיתת ב"ד, מיתה בידי שמים, כרת, מלקות, חטאות, ואשמות, ולכאורה משמע שגם חטאת נקראת עונש; אבל לענ"ד יש לדחות, ואכמ"ל).

הוא.

ובכמה מקומות בפירושו לתנ"ך⁶⁷, המלבי"ם מעיר שהחילוק בין לשון "אשם" ולשון "חטא" הוא שלשון "חטא" (וכן לשונות אחרות של עבירה) פירושה שאדם עשה מעשה עבירה, ואילו "אשם" פירושו "גורם לעונש". ובפירושו לפרשת אשם הפלשתים, המלבי"ם מפרש עוד שהאשם בסיפור ההוא משקף במיוחד אופי של עונש, שהאשם ששלחו עם הארון היה ממש צורת העונש שסבלו. הרי רמז שהאשם מכפר על עבירות ע"י שהוא בא במקום העונש: הפלשתים עיצבו את אשםם בהתאם לענשם, כיון שהבינו שע"ז אולי יוכלו לדחות מעל עצמם את העונש שממנו סבלו. בדומה לזה, האשם "הרשמי" גם מכפר (פירוש הדבר, מגין מעונש) על ידי שהוא עצמו מעניש את החוטא, שנתחייב להוציא הרבה כסף לקרבנו.⁶⁸

6) קרבן אשם כתגובה לספק חטאת קבועה (אשם

תלוי):

הצענו לעיל שהצד השה שכל העבירות שמחייבות קרבן אשם הוא חילול קדושת בעין – חוץ מאשם תלוי, שנשארנו בלי הסבר בשבילו. א"כ, צריכים הסבר אחר למה יש כאן חיוב אשם. ונלענ"ד שבאמת אופי העבירה אינו המחייב של הקרבן באשם תלוי, אלא מה שהמסופק-חוטא רוצה להשיג הוא שמחייבו דוקא אשם: ראינו כמה הוכחות שהאשם מכפר ע"י ענישת החוטא (שלא כקרבן חטאת, שמכפרת ע"י חיטוי טומאת החטא מן המזבח). ובמיוחד באשם תלוי, הבאנו למעלה את הספרא, שאמרו בפירוש שאשם תלוי בא כעונש, שיש לו

67/עין בפירושו על שמואל א', פרק ו', וכן משלי יד:ט, ישעיהו כד:ו, ירמיהו ב:ג, ועוד.

68/וכן עין ספורנו על בראשית כו:י, על הפסוק "והבאת עלינו אשם", שפירש שאשם היינו עונש, ולא רק חטא.

קצבה כ"כ גבוהה. ועיין בגמ' כריתות כה-כה: (וכן שם כו:), שנראה למסקנא שהפונקציה של אשם תלוי היא להגן על המסופק-חוטא מן היסורין – כלומר, להגן עליו שלא ייענש.⁶⁹ אם טיב האשם הוא כעונש,⁷⁰ ואם אדם רוצה למנוע מעצמו עונש מאת ה', איזה קרבן ראוי שיביא? הוי אומר, קרבן אשם, שע"ז הוי כאילו כבר סבל עונש, ולכן לא יענישוהו יותר מן השמים.

69/הגמ' דייקה שאין אשם תלוי מכפר לגמרי כאשם רגיל מזה שאם נודע לו שחטא, עדיין חייב להביא קרבן חטאת. ומעניין, שנראה מהגמ' שענין זה הוא בסיס המחלוקת בין ר"א וחכמים אם אשם תלוי בא בנדבה: לחכמים, אשם תלוי מכפר, כיון שמגין מפני היסורין, אבל לר"א, כיון שאם נודע לו שחטא עדיין חייב קרבן חטאת, רואים שאין שום כפרה באשם תלוי, וכיון שאינו קרבן של כפרה, ממילא אינו אלא נדבה. ולכאורה משמע שלר"א לא רק שאשם תלוי יכול לבא בנדבה, אלא שאפילו אדם המסופק אם עבר על עבירה ששגגתו חטאת, אינו מביא אשמו אלא כנדבה. אבל כתב הערוך לנר (עמ' פ"ב, ד"ה שם בגמרא) שבמקרה כזה ס"ל לר"א "שחייב להביא אשמו בתורת נדבה", והרי זה חידוש גדול. וצ"ע למה אין בזה משום תפיסת החבל בשני ראשיו. ויש להעיר ג"כ שאף שלר"א אשם תלוי בא בנדבה (או הוי נדבה לגמרי), אינו יכול להביא נדבה זו אלא כשיש לו ספק שמא עבר על איזו עבירה (אפילו לאו גרידא או עשה), עיין במשנה כריתות כה. בשיטת בבא בן בוטא ומה שאמרו לו חכמים, ודייקו שגם ר"א ס"ל כן ממשנה כג: ע"ש בגמ' כד:

70/עוד רמז שאופיו של אשם תלוי דומה לזה של שאר האשמות הוא שפרשת אשם תלוי כתובה בתורה בין פרשת אשם מעילות ופרשת אשם גזלות, וא"כ לכאורה יש לכולן צד השווה לא רק לענין השם ודיני הבאת הקרבן, אלא גם לענין טיב הקרבן והפונקציה שלו. וכן, אצל אשם תלוי כתוב "בערכך לאשם", כמו בשאר האשמות, ולכן יש לו אופי ממוני כמו רוב האשמות האחרים; וכן דינו בב' סלעים, ובאיל בן ב' שנים, ושאר דיניו ג"כ כשאר האשמות.

(7) אשם מצורע ואשם נזיר אינם עולים ויורדים:

עד כה דברנו על האופי הממוני של האשם והחשיבות של הבעין שבו. יש לציין שבאשם מצורע ואשם נזיר, אע"פ שאין צד הממוני כ"כ בולט, ולכן אשמות אלו אינם באים בכסף שקלים, מ"מ צד הבעין שבהם נשאר בולט ומרכזי במצורע, החטאת והעולה עולים ויורדים בדלות, אבל האשם תמיד צריך להיות בהמה; וכן בנזיר, החטאת והעולה באות עופות, אבל האשם צריך להיות בהמה. ועם כל מה שראינו בענין ה"בעינות" של האשם, ראוי הוא שגם באשמות אלו יש התמקדות חזקה בבעין.

(8) תנופת אשם מצורע מחיים:

הזכרנו למעלה שאשם מצורע צריך תנופה מחיים (דין שלא מצאנו בקרבן בהמה אחר, חוץ משני כבשי עצרת⁷¹), ושה מוסיף על הפוקוס על הבעין: קודם לכל מעשה הקרבה, הבעין של הבהמה מוצע לפני ה'. ומשמע מהפסוקים שבאמת כל מטרת אשם מצורע היא לתנופה: "ואם דל הוא ואין ידו משגת ולקח כבש אחד אשם לתנופה לכפר עליו."⁷² ובגמ' מנחות צג: העירו שמפסוק זה לכאורה משמע שכל הכפרה של אשם מצורע באה ע"י התנופה, אף שלמסקנא שם עיקר הכפרה ע"י הדם.⁷³

71/גם יש להעיר שכמו שאשם מצורע הונף עם לוג שמן, כבשי עצרת הונפו עם שתי הלחם. בכמה סוגיות במנחות, הגמ' מנסה לברר איזה קשר נוצר בין הכבשים והלחם ע"י התנופה, אבל אין מסקנות ברורות חוץ מזה שהתנופה יוצרת ביניהם איזה זיקה.

72/ויקרא יד:כא; ובאמת גם אפשר לפרש שכוונת הפסוק שהאשם אינו כמו החטאת והעולה, שהן עולות ויורדות כיון שאינן צריכות תנופה, משא"כ האשם, שצריך להיות בעין חשוב כיון שיש בו תנופה.

73/מ"מ אם לא הניף, הוי כאילו "כפר ולא כפר", כלומר כפרה

כדי להוכיח שמטרת תנופה היא להציע את הדבר לפני ה', נעיין בכמה מצוות אחרות שיש בהן תנופה:

- (א) ראשית כל, יש להעיר שכל התנופות בתורה מופיעות ביחד עם המלים "לפני ה'"; אם לא נאמר שמלים אלו מורות רק על מקום התנופה, לכאורה משמע שתנופה היינו שמרים ומציע את הדבר כלפי ה'.
- (ב) בפסוקים שמתארים את תרומת בני ישראל לבנין המשכן, תרומת הזהב נקראת "תנופת זהב לה'" (שמות לה:כב, וכן עיין לח:כד), ומשמע שדבר המוצע לה' היינו תנופה.
- (ג) לגבי כבשי עצרת, כתוב, "והניף הכהן אתם על לחם הבכורים תנופה לפני ה' על שני כבשים, קדש יהיו לה' לכהן" (ויקרא כג:יז), ומשמע שהתנופה מציעה את הכבשים והלחם לפני ה', וכתוצאה לכך הם מתקדשים.
- (ד) הגמ' בסוכה מז: לומדת שבכורים צריכים תנופה מהפסוק "והנחתו" (דברים כו:י), ומשמע שהנחה לפני ה' היינו תנופה.⁷⁴ ור' אלעזר בן יעקב שם למד שצריך תנופה מהפסוק "ולקח הכהן הטנא מידך", וכמו שבשלמים כתוב "ידי תביאנו", ושם צריכים תנופה, גם בבכורים צריכים תנופה. ואם אין זאת סתם גזירה שוה מחמת דמיון המלים יד-יד, י"ל שיש דמיון בין שתי המצוות, שבשתייהן יש סופר-הבאה, היינו תנופה.
- (ה) כשהלויים הובדלו מכלל ישראל בבמדבר פרק ח' לשרת במשכן, הם נקראו תנופה "מאת בני ישראל", וכתנופה, הם "נתונים נתונים" (במדבר ח:ד) אל הכהנים מאת ה'. ומשמע שתנופה היינו הצעת ונתינת דבר לה', ולכן הלויים, שהונפו לה', אח"כ ניתנים לכהנים מאת ה'.

שאינה מן המובחר.

74/ורש"י שם פירש שלמדו מריבוי, אבל מפשט הגמ' לא משמע כן כ"כ, אלא שלמדו כן ממשמעות הפסוק.

אם כן, גם באשם מצורע הדברים כן, שהמצורע מניף את אשמו לה' כבעין. וכאמור לעיל, הבעינות של האשם מגיב על הבעינות שבעבירות שמחייבות אשם: כאן, המצורע עצמו נתחלל מקדושתו, כמו שניסינו להוכיח, וכדי לכפר על חילול עצמו וכדי לקדש את האשם שיהיה כלי להכשיר את המצורע (ע"י מתן הדם עליו מן האשם), הוא מניפו לפני ה'.

(9) קרבן אשם: תגובה לתוצאה/מצב ולא למעשה עבירה:

בשולי דברינו על הפונקציה של האשם, יש להוסיף שאם החטאת מגיבה על חומרת מעשה עבירה, כמו שהזכרנו, אז בעבירות שמתמקדות בתוצאה של העבירה או במצב שנוצר ע"י העבירה, ולא על המעשה, החטאת אינה כ"כ מתאימה. ובכן, בכמה מהעבירות שמחייבות אשם, המוקד הוא התוצאה או המצב ולא המעשה⁷⁵:

מעילה: כמה דינים במעילה משמיעים שמתמקדים בתוצאה של מעילה ולא במעשה: (א) יש צירוף לזמן מרובה; (ב) יש צירוף של אכילתו או הנאתו, ואכילת או הנאת חבריו; (ג) הגמ' בפסחים לג. אומרת שאין פטור מתעסק במעילה⁷⁶; (ד) יש

75/מו"ר הרב מיכאל רוזנצווייג העיר שגם מהעובדה שבכמה מהעבירות שמחייבות אשם יש צירוף של כמה עבירות נפרדות, ולא מספיק במחייב אחד, משמע שאין הפוקוס על מעשה העבירה: במעילה, לדוגמא, לא רק שגזל, אלא גם חילל את הקודש; בשבועת הפקדון, לא רק שגזל, אלא גם שיקר בשבועה ולכן חילל את השם, וכן הלאה בשאר האשמות.

76/וע"ש במאירי, שכתב שאין פטור מתעסק במעילה, שדומה היא לחלבים ועריות, שכן נהנה. אבל הערנו לעיל שיש מקרים במעילה שנראה שחייב אע"פ שלא נהנה, וכמו בנותן לחבירו. ועוד, עיין שו"ת אחיעזר (חלק ב', יו"ד, סימן נ') בשם הר"ן, שאכילת חלב ובעילת עריות הן מסוג של הנאה יותר חזק מזה של מעילה,

דעות שהמועל שלא כדרך אכילה, חייב⁷⁷; (ה) יש שליח לדבר עבירה במעילה, וא"כ משמע שאין פוקוס על המעשה (שנעשה ע"י השליח), אלא על הגורם שהמעילה תיעשה (המשלח). ובגמ' מעילה כא., איתא שהמשלח חייב אפילו אם שלח חרש שוטה וקטן, אע"פ שבעלמא אינם בני שליחות, דהא "איתעביד שליחותיה": הוא גרם למעילה שתיעשה, לכן מתעלמים מזה שאין כאן שליחות רגילה ע"פ דיני כל התורה כולה; ו) מהגמ' בחגיגה י-יא, משמע שאף במקרים שהיו נחשבים לאונס בכל התורה כולה, במעילה חייב, וכמו בשליח ששלחו בעל הבית לקנות דבר מן השוק במעות של הקדש, ואח"כ נזכר בעה"ב שהיו המעות של הקדש, הדין הוא שהשליח מעל, אע"פ שלכאורה אנוס הוא כיון שבטח בבעה"ב שלא בא להכשילו ושהכל בהכשר נעשה.

שפחה חרופה: גם בבעילת שפחה חרופה יש סימנים

שהפוקוס הוא על התוצאה ולא על המעשה: (א) הבועל מביא אשמו בין אם היה שוגג או מזיד (משנה כריתות ט:א, וגמ' כריתות ט., י.), וא"כ משמע שאין צורך לרמה מסוימת של חומרת המעשה כמו בעריות רגילות (שעליהן מביא חטאת); (ב) דלא כשאר עריות, ששם העראה מספיקה, כאן אינו חייב עד

שבמעילה חייב אף על חימום או סיכה בגיזי עולה, ולכן אין אומרים "חייב שכן נהנה." וע"ע פני יהושע לקידושין לג., עוד הסבר למה לא אמרינן חייב שכן נהנה גבי מעילה. וע"ע תוס' קידושין מג., שנראה שתוס' מקבלים גם במעילה את המושג שחייב שכן נהנה. וע"ע שו"ת אבני נזר, או"ח סימן רנ"א, שמביא גמ' פסחים כו., שר' יוחנן בן זכאי נהנה בהיתר מצלו של היכל, ומשמע שיש פטור מתעסק במעילה, אבל יש לחלק, ע"ש באבנ"ן; וע"ע רמב"ם פרק ו' מהלכות מעילה הלכה א', שכתב שצריך להתכוון ליהנות כדי להתחייב במעילה, וא"כ אולי ס"ל שיש פטור מתעסק.

77/עין שו"ת שואל ומשיב, מהד' א', ח"ב, סימן קמ"ט.

שיגמור ביאתו;⁷⁸ ג) הרבה ביאות עם שפחה אחת אינן מחייבות אלא אשם אחד, וא"כ משמע שהאיסור הוא פגיעה בקידושיה, ולא המעשה עצמו, שא"כ היה חייב על כל פעם.⁷⁹

נספח: המכשירים – תוספת ביאור באשם נזיר ואשם מצורע

מתן בהונות של אשם מצורע:

הזכרנו שבגמ' מנחות ד'; הגמ' מחלקת בין סוגי האשמות: המכפרים והמכשירים, ואשם מצורע הוא בין המכשירים. ובמשנה זבחים צ'; איתא שכל החטאות קודמות לכל האשמות, חוץ מאשם מצורע, שהוא "בא על ידי הכשר" או "בא על הכשר",⁸⁰ וא"כ הרי לא רק שאשם מצורע מכשיר, אלא מכשיר ברמה גבוהה. דין אחר שיוצא מן הכלל באשם מצורע הוא מתן הדם על הבהונות ותנוך האוזן של המצורע. לכאורה, היינו חושבים שמעשה זה מאפיין יותר את החטאת, שדוקא בחטאת יש ענין של נתינת דם לכפר או להכשיר, ואילו האשם – לפי מה שהצענו במאמר זה – פועל כבעין מוצע, ואין יחודיותו במעשה הקרבן. א"כ, צ"ע למה דוקא דם האשם ניתן על המצורע. לענ"ד, י"ל שענין החטאת הוא נתינה דוקא על המזבח, ואילו ענין האשם הוא התייחסות לבעין, לכן דוקא האשם הוא המועמד הכי טוב לנתינת דם על המצורע, שהמצורע עצמו הוא הבעין שנתחלל; החטאת מתמקדת

78/ובאמת אפשר לפרש נתון זה בכמה אופנים, ולאו דוקא כסימן של פוקוס על התוצאה.

79/אבל עיין גמ' שבת עב. לענין ידיעות מחלקות בשוגג.

80/תוס' שם (ד"ה חוץ מאשם) מקשים שכיון שגם חטאת מצורע באה להכשיר, למה אשם מצורע קודם לה, ומתרצים או 1) שבאמת אשם מצורע קודם לכל חטאת חוץ מחטאת מצורע, או 2) שאשם מצורע מכשיר יותר מחטאת מצורע, לכן האשם קודם גם לה.

ברשעות/חומרת מעשה העבירה שמתבטאת בטומאת המזבח,⁸¹ ולכן ניתן הדם על המזבח, ואילו האשם בא במצורע לשחזר את קדושת האדם עצמו, ולכן צריך הדם להינתן עליו.

שמתן הדם על המצורע הוא עיקרי באשם מצורע, משמע מכמה מקורות: בגמ' זבחים לג, יש דעות שסמיכת אשם אינה דאורייתא, ולרש"י שם הטעם הוא שאשם מצורע "אינו בכלל האשמות", כיון שבא להכשיר. וגדולה מזו מצאנו בגמ' זבחים מט, ששם יש הוה אמינא שכיון שאשם מצורע יצא לידון בדבר חדש – היינו מתן בהונות – אין בו זריקה והקטרה; והגמ' מסיקה שאינו כן, אבל עצם ההו"א שיתכן שאין מעשה קרבן רגיל כלל באשם מצורע, ושמקומו נתפס ע"י מתן בהונות, מורה שיש דגש חזק על מתן בהונות כתכלית לקרבן זה. גם יש לציין שיטת רש"י בכמה מקומות בש"ס, שנקט רש"י כחוק ולא יעבור שמתן בהונות עומד במרכז התמונה באשם מצורע: בפסחים נט. (ד"ה וכי תימא), לדוגמא, רש"י אפילו מוחק גירסא שבה יש הו"א שאין אשם מצורע מעכב לאכילת קדשים, וטעמו שכיון שעיקר טהרת המצורע ע"י מתן הדם מן האשם, לא תתכן טהרתו בלעדו.⁸²

אשם נזיר בא "לבטלה":

דברנו לעיל על הצד המעניש שבקרבן אשם, שבא

81/ובחטאות המכשירות, כמו של יולדת, טומאתה מטמאת את המזבח, וברור שאין כאן רשעות או חומרת המעשה.
82/עייין גם רש"י נזיר ס, ד"ה והא קבעי, שכתב שוב שאשם מצורע מעכב באכילת קדשים. ויש להעיר שאף ששיטת הרמב"ם בזה מסובכת, ויש גם בעיות בגירסא הנכונה של ספרי הרמב"ם, מ"מ ברור שהרמב"ם סובר שהאשם והחטאת הם עיקר כפרת המצורע. אולם הרמב"ם לא מזכיר דוקא מתן בהונות כעיקר האשם. יש גם להעיר שלתוס' נזיר נה; ד"ה אוכל, משמע שאשם מצורע אינו מעכב כלל באכילת קדשים.

להעניש את הבעלים ע"י שמחייבו להביא קרבן יקר; ובה האשם דומה לקנס, כלומר עונש ממוני שיש לו קצבה (אף שהמודה באשם, פשוט שחייב). יש להעיר שאפילו באשם נזיר, שלא בא בכסף שקלים, וא"כ לכאורה כיון שאין לו קצבה אין בו צד מעניש, מ"מ נמצאים רמזים שהוא בא כ"קנס", כשאר האשמות. דבר זה משמע מעיון בתכלית אשם נזיר: בגמ' נזיר יח; נחלקו התנאים אם אשם נזיר מעכב את הנזיר מלהתחיל מניינו מחדש; החכמים סוברים שאינו מעכב, ומקורם מהפסוקים, שמדברים תחלה על "והזיר" (התחלת המנין החדש) ורק אח"כ על "והביא" (הבאת האשם).⁸³ מאידך, בגמ' שבועות לו. אמרו שהנזיר מביא קרבנותיו "כי היכי דתיחול עליה נזירות בטהרה", כלומר לאפשר לו להתחיל מניינו מחדש, ואע"פ שהגמ' לא פירטה שמדובר באשם, רש"י שם מביא את הפסוק של אשם, וא"כ משמע שסובר שהגמ' מדברת על האשם. ובה רש"י הולך לשיטתו, שבכמה מקומות כתב שאשם נזיר מכין את הנזיר להתחיל מניינו מחדש,⁸⁴ וא"כ משמע שסובר כמו החולקים על החכמים בנזיר יח: ואומרים שאשם נזיר אכן מעכב את הנזיר מלמנות מחדש.

הגמ' בכריתות כו. מגיבה לשאלת הפונקציה של אשם נזיר בצורה חריפה: "אין לך דבר שהוא בא לבטלה אלא אשם נזיר". וע"ש בפירוש ר' גרשום, שפירש כפשוטו: אשם נזיר "בא על חינוס", כיון שאינו מכשיר לאכילת קדשים ואינו מכפר.⁸⁵ אבל היתכן שיבא קרבן במקדש ללא כלום? אלא נראה שיש לדקדק יותר בדברי הגמ' והראשונים. בספרי זוטא (פרשת נשא, ויב), נמצאת גירסא דומה לזו של הגמ' בכריתות, אבל

83/וכן פסק הרמב"ם בפרק ו' מהלכות נזירות הלכות יב-יג.
84/עייין בזה ברש"י מנחות ד., ד"ה אשם נזיר, שם ד; ד"ה דמי משלם, ובנזיר כב.

85/וכן משמע מהרמב"ם, פרק ג' מהלכות שגגות הלכה י"א, שכתב שכל האשמות מעכבים את הכפרה חוץ מאשם נזיר.

ההבדלים משליכים אור על כוונת הגמ': "והזיר לה' את ימי נורו': יחזיר וישלים ימי נזירותו שהזיר... 'לאשם', הרי זה קנס. אמר ר' שמעון, לא מצינו אשם שיבא לבטל אלא זה בלבד, שכן כתיב אחריו, 'והימים הראשונים יפלו.'⁸⁶ מצאנו כאן שני דברים חשובים: א) אשם נזיר נקרא קנס, וא"כ נראה שבא להעניש את הבעלים ע"י שמחייבם ממון, ב) הגירסא אינה כמו בגמ', "בא לבטלה", אלא "שיבא לבטל". פירוש הדבר, שהאשם בא כדי לְבַטֵּל, ולא שהאשם עצמו בא לבטלה ושאינו לו שום תכלית ופונקציה. וכן משמע להדיא מהפסוק שר' שמעון מביא להוכיח את דבריו, שכיון שהנזיר הביא את אשמו, "והימים הראשונים יפלו", כלומר, אשם נזיר בא לְבַטֵּל את הימים הראשונים: ע"י הבאת האשם, "הימים הראשונים יפלו". לפ"ז, אולי גם בגמ' כריתות צריכים לקרוא "בא לְבַטֵּל" או "לְבַטֵּל" במקום "לְבַטֵּל".⁸⁷ האשם מכשיר לא לקראת המנין הבא, אלא כלפי המנין הישן; הוא מכשיר לחילול הימים הראשונים, ואז הם יכולים לרדת מן החשבון של הנזיר.⁸⁸ (בין אם נאמר שהיה

86/וכן הוא בבמדבר רבה, פרשה י' אות ט"ז: "לאשם, הרי זה קנס.

א"ר שמעון לא מצינו אשם שיבא לבטל אלא זה בלבד, שכן כתיב אחריו, והימים הראשונים יפלו."

87/או אפשר להבין "לְבַטֵּל" במובן של "לתכלית של ביטול דבר מסויים", "כדי לבטל דבר מסויים."

88/נפק"מ אם האשם מסייע לימים הראשונים ליפול, או מכשיר כדי שיוכל להתחיל נזירות מחדש, הוא הפרת הבעל: אשה שנדרה בנזירות ונטמאה, ואז שמע בעלה והפר לה, הגמ' בנזיר בכמה מקומות מדברת על השאלה האם מביאה קרבנותיה, כיון שהפרת הבעל היא רק מכאן ולהבא. והגמ' מסיקה שמביאה קרבנותיה, אבל יש מחלוקת ראשונים דוקא לגבי האשם: לרש"י (נזיר כב.), אינה מביאה כיון שאינה באה עכשיו להתחיל מנין מחדש (וא"כ רש"י לשיטתו, שבא אשם נזיר להכשיר להתחיל מנין חדש), אבל לתוס' (נזיר יט. ד"ה לעולם, כב. ד"ה ה"נ) מביאה אשם, ונראה דס"ל לתוס' שהאשם בא "לבטל", כדי ש"הימים הראשונים יפלו", לכן אע"פ שלא תתחיל שוב מניינה, מביאה קרבנה להוריד את

בזה עיכוב לנזיר למנות מחדש או לא). ולכן האשם נקרא קנס: הוא בא כעונש לנזיר שלא מילא את דבריו להשלים לה' תקופה של נזירות, ולא בא להכין אותו להתחיל מנין חדש. וכן מפורש להלן בבמדב"ר להסביר למה חייב דוקא בהמה, ולא מספיק בעוף כמו בחטאת ועולה שלו: "לפי שלא שמר לעצמו מן הטומאה, קנסה אותו התורה."⁸⁹

ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים ושם נעבדך ביראה כימי עולם וכשנים קדמוניות.

הימים הראשונים.

89/ במדבר רבה, שם, אות כ"ה.

הרב דניאל צבי פלדמן
חבר הכולל העליון ע"ש וקסנר

בענין מצוות בנין בית המקדש

א. בריש פרשת תרומה צוה התורה "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (שמות כ"ה:ח). וז"ל המנחת חינוך מצוה צ"ה, הנה מ"ע זו כולל המשכן שעשה מרע"ה במדבר וכולל ג"כ בהמ"ק בירושלים וקודם ירושלים כגון שילה ונוב וגבעון, והנה הרבה שינויים בין המשכן במדבר ובין המקדש בשילה ובין המקדש בירושלים וגם בין בית ראשון שבנה שהע"ה ובין ב"ש שבנו עולי גולה מעין דברים המפורסמים ביחזקאל ובין הבנין העתיד ב"ב וגו', והרמב"ן הקשה ע"ז וגו', וע' רא"מ ובאוה"ח כתב כי הכל היה עפ"י נביא כמו שאמר דוד המלך ע"ה הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל והנביאים היה להם הל"מ ודרשו מקראי על פי רוה"ק והכל מה"ת ע"ש, עכ"ל. וע' בשו"ת בית אפרים או"ח סי' י'. וע' בקרית ספר פ"א מבניה"ב, דבעינן עשייתו לשמה, וכן מבואר בירושלמי יומא ג'ו, דז"ל שם, אבני קדש צריך שתהא חציבתן בקדש, ובקדש יחצבו וכו', ע"ש ובקרן העדה, ובספר זכרון להגר"י אברמסקי זצ"ל במאמרו של הרב חיים פנחס שיינברג (עמ' תקלח - תקמ"א).

ובסמ"ג (ע' כס"מ ריש הל' בית הבחירה) יליף לי מקרא דוהי' המקום אשר יבחר ה' אלקיכם לשכן שמו שם (דברים יב:יא), וכ' הכס"מ דלדעתו קרא דועשו לי מקדש מיירי רק במשכן, ובספר דרישת פקודיך (להר"ר רפאל הכהן קונסטלר) העיר דבאמת בתחילת הספר ברמזי מ"ע הביא הסמ"ג ב' הפסוקים, והסיבר הד"פ שם דיש מצוה א' לבנות היכל לקרבנות, ועוד מצוה במקום מיוחדת, וכעין זה מובא בשם הגרי"ז לתרץ קו' הלח"מ ריש הל' מלכים מה טעם הביא הרמב"ם שם מצוה לבנות בית המקדש נאמר לשכנו תדרשו

ובאת שמה, וכ' דיש חיוב מיוחד לדרוש ולחפש מקום בניית בית המקדש. וע' במנ"ח דרק יש חיוב בנין ביהמ"ק בזמן שרוב ישראל על אדמתו, וע' בזה בפתי מנחה להר"ר מרדכי גיפטר.

ב. והנה מצינו הגבלה בזמן הראוי לעשיית המקדש אפילו בזמן דיש חיוב, וע' בגמ' שבועות ט"ו: וז"ל, אין בנין ביהמ"ק בלילה, דאמר אביי מנין שאין בנין בית המקדש בלילה שנאמר וביום הקים את המשכן ביום מקימו בלילה אין מקימו. ולעיל בגמ' שם איתא ואין בנין ביהמ"ק ביו"ט, וכן ביבמות ו. וז"ל הגמ' שם יכול יהא בנין בית המקדש דוחה שבת ת"ל את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו כולכם חייבין בכבודי, ע"כ, וע' בדיון הגמ' לגבי עשה דוחה ל"ת. ואע"פ דלגבי יו"ט, אין עשה דוחה ל"ת ועשה בין כך וכך, יצא נפק"מ למה שנחלקו הריב"א בתוס' לפסחים מ"ז: ד"ה כתישה והתוס' לחולין קמ"א. ד"ה לא צריכא, בגדר אין עשה דוחה ל"ת ועשה, ונפק"מ אי לוקין על עבירת הל"ת שיש עשה עמו, וכן הכא דהדין משום גזה"כ ודאי לוקה, וכך כ' במנ"ח. וע' בשו"ת חזון נחום א:מ"ח מש"כ בענין עשה שלפני הדיבור ע"ש, וע' בזה בקובץ וילקט יוסף ב:מ"ח וע"ז.

הנה איתא במתני' ר"ה ל. וז"ל, משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש ושיהא יום הינף כולו אסור, ואיתא בגמ' וז"ל ושיהא יום הינף כולו אסור, מ"ט מהרה יבנה ביהמ"ק ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח עכשיו נמי ניכול ולא ידעי דאשתקד לא הוה עומר האיר מזרח התיר השתא דאיכא עומר עומר מתיר, דמיבני אימת, אילימא דאיבני בשיתסר הרי האיר מזרח התיר, אלא דאיבני בחמיסר, מחצות היום ולהלן לשתרי דהא תנן הרחוקין מותרין מחצות היום ולהלן לפי שאין ב"ד מתעצלים בו, לא נצרכא דאיבני בחמיסר סמוך לשקיעת החמה, אי נמי דאיבני בלילה, וגו' ע"כ. וע' בשו"ת להורות נתן י"א:ל"ו.

והקשו הראשונים, הנה בב' תירוצי הגמ' סתרו ב' דיני הנ"ל בענין זמן בנין ביהמ"ק, דאין בונין ביו"ט או בלילה, והנה הגמ' הציע דאיבני בחמיסר או דאיבני בליליא. וכ' רש"י (סוכה מ"א. ד"ה אי נמי) וז"ל ה"מ בנין הבנוי בידי אדם אבל מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים שנא' מקדש ה' כוננו ידך (שמות ט"ו:י"ז), ע"כ, וכן בתוס' שם ובריטב"א. אמנם ע' בערוך לנר שתי' שהאיסור רק מיירי במחיצות ודברי הגמ' בר"ה מיירי במזבח ע"ש. וע' בישמח משה פ' בשלח דקודם יהי' בנין בית המקדש ע"י בני אדם, ואח"כ מן השמים, ולכ' כן דעת הרמב"ם שמינהו למצוה לדורות, וכן ע' בשו"ת מנחת אלעזר (ה"י"ב). ובס' כוכבי יצחק להר"ר יצחק שטרנהיל ח"א ה"י"ג כתב שיעמידו ישראל את השערים הגנוזים ועי"ז נחשב כאילו אנו בונים את הביהמ"ק, ע"ש בדבריו, וע' בקובץ ויקלט יוסף ג'קמ"ח מה שהק' על דברי הר"מ הל' נזירות ד"א, ע' שם סי' קפ"ט בהערה.

ג. ובמנ"ח איתא דבנין בלילה אינו פוסל את המקדש, רק דיש איסור בדבר, ולדעתו תי' הראשונים הנ"ל ניחא (וכן ע' בזה בס' מנחת ישראל ענינים קצרים ל"ז), דאל"ה מה מהני בזה דנבנה ע"י שמים עדיין בית המקדש פסול יהא. אבל העיר המקדש דוד דמהירושלמי יומא א"א אינו משמע כן, דבז' ימי מילואים היו י"ג הקמות א' ביום וא' בלילה, ז"א הקמת לילה פסול לעבודת יום, וע' שו"ת חזון נחום א"מ"ח ובקונטרסי שיעורים להגרי"ז גוסטמן למס' קידושין (שיעור י"ט אות ו' וז'), בזה. ובס' קהלות יעקב למס' שבועות סי' ו' הסביר משום דלילה לאו זמן הקמה בידי אדם כיום שהוא שלא בזמנה, והו"ל כהוקם מאליו, אבל הכא (בבית המקדש השלישי) אפ"י יהא מוקם ביום אין כאן הקמה בידי אדם ורחמנא אכשרי', וממילא אין נפק"מ אם יהא מוקם ביום או בלילה, וע' בזה בס' קרבן ציון למס' תמורה בשו"ת בסוף הספר סי' א' ובחיל' ר' שלמה [היימאן] ר"ה סי' ב'.

ובנין בשבת ויו"ט פשוט דרק אסור ולא פסול דאל"ה לא יהי' שייך להגיד עדל"ת (כדיון הגמ' ביבמות, וע' תוס' מנחות דמ"ט ד"ה ת"ל) וכן ע' חזון נחום א:נ"ג בהערה, וע' עוד בשו"ת חזון נחום ב:מ"א אי שבת הוי משום בונה או משום קידוש, וע' בזה בשו"ת קרבן ציון הנ"ל.

ד. והנה כתב הרמב"ם הלכות בית הבחירה א:י"ב וז"ל אין בונין את המקדש בלילה שנאמר וביום הקים את המשכן יום מקימין לא בלילה ועוסקים בבנין מעלות השחר עד צאת הכוכבים, והכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם אנשים ונשים כמקדש המדבר, ואין מבטלין תינוקות של בית רבן לבנין ואין בנין ב"ה דוחה יו"ט, עכ"ל (ולמקור דברי הרמב"ם לחייב את הנשים, העיר השו"ת בית יצחק או"ח ג:ח מדברי הגמ' ב"ב ד"ד דשאני עבדים דאיחייבי במצוות ע"ש), והקשו רבוותא, הלא בנין בית המקדש הוי מצות עשה שהזמן גרמא, דאין בונין בלילה או בשבת ויו"ט (ובזה לא עדיף מתפילין, דהוי הדוגמא למעשהז"ג) ואיך כ' הרמב"ם לחייב נשים בזה. ואכן כתב הקה"י ע"פ הנ"ל, דכיון דהוי רק איסור ולא פסול, אינו נחשב כמעשהז"ג. וכן כתב המהרי"ט למס' קידושין כ"ט. דשם איתא דמצוות מעקה נקראית מצוות עשה שאין הזמן גרמא, והלא אסור לעשות בשבת, אלא דאיסור שאינו הפקעת קיום אינו מחשיב מצוה כמעשהז"ג, וע' בזה ברשימות שיעורים להגרי"ד סולובייצק למס' סוכה עמ' ס"ב וסקונטריסי שיעורים הנ"ל אות ז'. ולגבי לילה העירו האחרונים שכל ההכנות היה מותרות בלילה, וע' בזה בתורת ירוחם ב:א מש"כ ע"פ דברי הט"ז או"ח י"ד:א. וע' מש"כ בזה בס' תפארת זיו (להר"ר זאב וולף טורבאוויץ) או"ח סי' י' בהערה.

ה. ובס' שו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי' מ"ז הביא ד' תירוצים לזה, ואלו הם: א, כל שייכות המצוה לרוב העם הוי רק הסיוע וההכנות (וע' בזה בקובץ וילקט יוסף ב:קמ"ב) ולזה אין שום הגבלת זמן. ב, כתב המנח"א לתרץ ע"פ דברי הטורי

אבן למס' חגיגה דט"ו, דלא אמרינן מעשהז"ג אלא כשזמן המצוה מפסיק לגמרי, אבל כשיש זמן שהמצוה אינה קיימת, אבל אחרי הזמן יחזור למצוותו העיקרית, לא נחשב בזה מעשהז"ג (משא"כ בתפילין, למשל, שהלילה מפסיק, ובבוקר יש מצוה חדשה של תפילין, ולא אותו המצות תפילין שהיה מאתמול), וכן ע' ג"כ בשו"ת בית יצחק הנ"ל אות ז', והוסיף בזה הגרי"י רודרמן במשאת לוי עמ' פ דבכלל לילה אינו מפקיע לגמרי המצוה של בנין ביהמ"ק, אלא שאין בונין, ואין בו קיום המצוה של בנין ביהמ"ק בלילה, אבל בוודאי אם בנוה בלילה שפיר הוה בנין וכשר, רק שלא קיימו מצות הבנין בעצם בבנינו בלילה, א"כ אין לילה מפקיע כל מצות הבנין ולא נחשב זמן גרמא ע"ש. ג, לגבי המשכן כתוב בתורה כל אשה חכמת לב, ואפשר דפסוק זה נחשב כגילוי לדורות, ובפרט להנ"ל דבנין המשכן ובנין ביהמ"ק מהווים חדא מצוה. וע' בכס"מ בזה, ובשו"ת בית יצחק הנ"ל אות ה' כ' לדחות ראי' זו דדילמא לא הוי מחויבים ורק שהם עשו מעצמן ע"ש. וד, כתב המנח"א לפלפל בדיון אי אמרינן פטור מעשהז"ג בקדשים, דהנה ע' בס' ארצות החיים י"ג דבקדשים נשים חייבות במעשהז"ג כיון דנלמד מהיקש ואין חוזר ומלמד בקדשים וכו' ע"ש, כדאיתא בזבחים מט: ותמורה כא: . וכן ע' בחזון נחום א:מ"ח. (ועוד יש לדון אי ביהמ"ק נחשב כקדשים לענין זה, וכן ע' במנח"א, וע' בזה בבית יצחק חוברת ל' מאמרו של ר"ד מנדלבוים, ובס' לקח טוב להר"ר יוסף ענגיל כלל ה', ולענין שינה עליו לעכב בס' קרבן ציון למס' תמורה עמ' רס"ט]

וע' בקובץ וילקט יוסף ב:צ"א דברי ר' מרדכי יהודא מאינטעראדאם דאף בנין המקדש שייך בכל עת דאם יתקלקל איזה דבר צריך לתקן וזה נמי הוי בנין וא"כ אם אינו מתקן מגרע מהמצוה ועובר על כל תגרע כי הוא מגרע מהמצוה ע"ש בדבריו. ועוד הביא שם מר' יוסף פרידמאן שתל' ע"פ ד' הפנ"י לגבי מילה דכל היכא דאפשר לעשות ע"י שליח אין מעשהז"ג פוטר, וכן ה"נ. ובקובץ הנ"ל סי' קמ"ב הביא ר' פנחס זעליג

הכהן מבעזדעד שכתב מסברא ע"פ דברי הגמ' ביומא די"א: לגבי מזוזה, אטו הני [גברי] בעי חיי והני [נשי] לא בעי חיי, כן נמי איכא למימר אטו אנשים בעי כפרה ונשים לא בעי כפרה ע"ש. וע"ע שם סי' רל"ז. וע' בשו"ת בית יצחק יו"ד צ"ד: שדן בדברי האבודרהם והתשב"ץ (אבות ב"ו) דנשים פטורות ממעשהז"ג דמשובעדות לבעליהן, ואם ע"י עשיית האשה יפטר הבעל שפיר נשים חייבות, ובזה ישב השו"ת שואל ומשיב קמא סי' ס"א (וכ"כ ביד שאול סי' ר"ס) אמאי צריך קרא לפטור ממילה, וכן י"ל הכא ע"ש. וע' בס תורת ירוחם ב"א שתי' ע"פ קושית התוס' קידושין דכ"ט ל"ל קרא לפטור נשים מפדיוה"ב, ות' דכיון דנוגע לאחרים לא שייך לפטור משום מעשהז"ג, וכן בבנין ביהמ"ק נוגע לכל כלל ישראל ודו"ק, וע' בזה בשו"ת בית יצחק הנ"ל אות ה', וע' בזה בפרדס יוסף פ' תצוה. וע' בס' ברכת שמעון ח"ב מש"כ ע"פ דרך הדרוש דהשראת השכינה בעי שותפות איש ואשה, ע"ש מש"כ, ובשו"ת קרבן ציון הנ"ל האריך טובא בזה ע"ש.

ו. ובשו"ת יחל ישראל סי' ה' כתב לחקור במצוות בנין ביהמ"ק אי הוי מצוה המוטל על כל יחיד ויחיד, (ולכ' כן המשמעות הרמב"ם בדבריו בהל' בית הבחירה א"י"ב הנ"ל) או על כל ציבור בכלל (וכן משמעותו בסה"מ סוף מ"ע שתמצא מצות שהן חובה עהציבור ולא כל או"א כמו בנין ביהמ"ק, וכן בס' החינוך). והביא שם מחידושי החת"ס עה"ת שמות ל"ה:ל [דמובא קודם ע"י האדמור מצאנז - קלויזנבורג בירחון ישראל סבא צ"א] על האי קרא ראו קרא ה' בשם בצלאל, עשה כאילו ברו בצלאל (בתורת שליחות), וכן ע' אור החיים פקודי שמות ל"ט:ב (עך הפסוק "ויעש ובני ישראל" דהוי בתור שלוחו של אדם כמותו וכאילו כל ישראל עשאו. אמנם בספרונו פירש אחרת בהאי קרא, דכוונת הקרא דנתנו את הממון ובזה השתתפו, ומשמע שסבר דהמצוה מוטלת על כלל הציבור, ע"ש.

ועוד איתא בשו"ת יח"י שם שיצא לזה נפקא מינה

לגבי קטנים, אי הם שייכים במצוה או לא, דאם הוי מצות היחיד אז לכאורה פטורים ככל מצוות התורה, אבל אי הוי מצוה על הצבור לכאורה אפילו קטנים אפשרים להיות שייכים לזה. ולזה ג"כ יצא נפק"מ, מה ביאורו של דברי הגמ' שבת קי"ט: (שהביאם הרמב"ם בהלכה הנ"ל), דאין מבטלין תינוקות של בית רבן אפ"ל לבנין ביהמ"ק. אם אמרינן דקטנים חייבים בבנין ביהמ"ק, אז שפיר מחדשת הגמ' דאפילו הכי אין מבטלין אותם מת"ת. אבל אם קטנים פטורים, צ"ל דחידוש הגמ' מיירי בהמלמדים שאין מבטלים אותם אפילו לבנין ביהמ"ק, וכן דעת הערוך השלחן (דיני קדשים ח"א הל' בית הבחירה סי' ג' ס"כ). ובעיקר דין זה ע"ל בקונטרס חנוכה ומגילה להגר"י טורצין סי' י"ח.

ועוד כ' ביח"י דיצא נפק"מ לזה לענין ת"ת של הגדולים, דהלא קיימ"ל דכל מצוה שאפשר לעשות ע"י אחרים אין מבטלין ת"ת לזה, כדאיתא בהל' תלמוד תורה ג"ד, ואז אם הוי חובת היחיד אין לפטור משום ת"ת, אבל אם הוי חובת הצבור ואחרים מקיימים אותה אז לכאורה אין לבטל מת"ת, ע"ש בדבריו.

ועוד יצא נפק"מ לענין מצעשה"ז"ג ופטור נשים, דאם אמרינן דבנין ביהמ"ק הוי חובה על היחיד, אז לכאורה בזה יש לפטור את הנשים משום מצעשה"ז"ג, אבל אם הוי חובה על הצבור, אז לכאורה יש שייכות בה אפילו לנשים. וכן ע' בקונטריסי שעירי ה"ל.

ז. והנה בתוס' שבת קל"א: ד"ה שויין, משמע דבנין הוי גוף המצוה, וז"ל והבנין נמי הוי מצוה אחת שצוה הקדוש ברוך הוא לבנות בית המקדש, ע"כ, בנגוד למצוות אחרות דהוו מכשירי מצוות, וע' בשו"ת אבנ"ז או"ח סי' מ"ב. אמנם ע' בתוס' יבמות ו. ד"ה שכן, שמשמעותם דבנין ביהמ"ק הוי הכשר מצוה, וכן ע' במג"א רע"ו:ט ובמחצית השקל רע"ו:ח

דבנין ביהכ"נ הוי הכשר מצוה. וע' בשו"ת חזון נחום ב"ל"ח דעל זה תלוי השאלה אי בנין בית המקדש נחשב מצוה דרבים או לא, וכך ביאורו, דאם הוי מצוה לבנותו משום עצמו, שפיר חל על כל יחיד ויחיד חיוב לקיום מצוה זאת, אבל אם אינו בעצמו מצוה, אלא דהוי הכשר לקרבנות, אז יותר ניחא להגיד דיש רק אחריות על הצבור שיבנהו, וזה אחריות בעלמא המוטל על הצבור בכלל ולא על היחיד בפרט. וע' באריכות בשלמי שמחה ה"ט ו' ובמאמרו של הרח"פ שיינברג הנ"ל. (וע' בשו"ת משפט כהן סי' ס"ד בענין אם מותר לבנות ביהמ"ק ע"מ שלא להקריב קרבנות).

ח. ובמקום אחר (ח"א סי' ב) כ' החזון נחום דאפשר דבדיון הנ"ל תלוי השאלה אי אמרינן קידשה לשעתה או קידשה לעתיד לבא, וז"ל שם ויתכן דתלי' בפלוגתא דקדושה ראשונה אי קדשה לע"ל ולמאי דא"ר יהושע (מגילה י') שמעתי שמקריבין אע"פ שאין בית אוכלין ק"ק אע"פ שאין קלעים וכו' משום דקדשה ראשונה קדשה לע"ל נראה דבנין במה"ק הוי מצוה לעצמו שע"כ היו בונין בית שני דאי להכשר מצוה משום הקרבת הקרבנות היו יכולין להקריב אע"פ שאין בית אע"כ דבנין במה"ק איהו גופי' מצוה ומשא"כ למ"ד לא קדשה לע"ל היו צריכין לבנין בהמ"ק להכשר ההקרבה ולפי"ז ר' יוחנן לשיטתו בזבחים (ק"ז) דאר"י המעלה בזה"ז חייב קדושה ראשונה קדשה לע"ל דלדיד' הוי במה"ק גוף המצוה ע"כ אמר אלמלא הייתי באותו הדור לא קבעתיו אלא עשירי מפני שרובו של היכל בו נשרף דלרבנן דבהמ"ק הוי רק הכשר מצוה לצורך הקרבנות אין נפ"מ בשריפת מקצתו או רובו רק בביטול מציאות הקרבנות שנתהוה משעה שהציתו בו את האור בתשיעי שהוא אתחלתא דפורענותא עדיפא אבל לר' יוחנן דבהמ"ק הוי מצוה לעצמו ומשום שריפת עצמו איתא בקביעת התענית שפיר יש נפ"מ ליזיל בתר רובו ואמר הוה קבענא בעשירי מפני שרובו של היכל בו נשרף כן י"ל דרך הערה, עכ"ל ע"ש.

ט. והנה להרמב"ם מצוות בנין בית המקדש כולל ג"כ הכלים, אמנם להרמב"ן (מצוה ל"ג) הם ב' מצוות נפרדות, וע' בזה בפתח מנחה. וע"ע בזה בדרישות פקודיך, דנחלקו אי טעם בית המקדש הוא מקום העבודה, ואז בעינן ג"כ הכלים כדי להקריב את הקרבנות, או דילמא מקום השראת השכינה, כדברי הרמב"ן ריש פ' תרומה, ע"ש, וע"ע בזה בס' מצות המלך ובס' שלמי שמחה ה:נ"ה, וע"ע שם ח"ג סי' נ"ז מה שמחלק בין הכלים עצמם. וע' היטיב במאמרו של הרח"פ שיינברג הנ"ל מה שכתב דברים מחודשים בזה. ולכ' א"ש בהנ"ל, דלהרמב"ם עיקר תכלית בנין ביהמ"ק משום הקרבת הקרבנות, ואז אין בנינו עיקר המצוה, רק אמצעי למצות הקרבנות, ולא כמצוה המוטל על כל יחיד ויחיד אלא כאחריות המוטל על הצבור, ודר"ק.

הרב דניאל צבי פלדמן
חבר הכולל העליון ע"ש וקסנר

בענין מחשבות הקדשים

א. הנה שנינו במתני' ריש מסכת זבחים וז"ל כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ מן הפסח והחטאת, הפסח בזמנו והחטאת בכל זמן וכו' ע"ש. ובמתני' סוף פ"ד (מ"ו:) תנן וז"ל לשם ששה דברים הזבח נזבח, לשם זבח לשם זבח לשם השם לשם אישים לשם ריח לשם ניחוח והחטאת והאשם לשם חטא וכו' ע"ש.

וכתבו התוס' ריש מסכתין (ד"ה כל הזבחים) דרק שינוי קדש (מחשבה לשם קרבן אחרת) ושינוי בעלים פוסלים, אמנם משמעות הרמב"ם (מעשה הקרבנות ד"א) שכל הו' מחשבות מעכבים, וכן כתב הלחם משנה שם. ועוד כתבו התוס' שלא מצינו שינוי בעלים בשעת הקטרה.

ובהסבר דברי התוס' דאין ענין שינוי בעלים בהקטרה (לפסול), כ' הג"ר מנחם זעמבא הי"ד בס' זרע אברהם ס"ל ד' אות י"ד וז"ל יתכן דהנה בענין חיוב הקטרת אימורים י"ל ב' גדרים, הא' שהוא חיוב פרטי של הקרבן, ר"ל דכמו מדיני הקרבן גם הקטרת האימורים רק דחלוקים בדין העיכוב דכל העבודות מעכבים הריצוי והקטרת אימורים לא מעכבי היכי דליתניהו וכו', הב' י"ל דחיוב פרטי של הקרבן דהיינו שמו הפרטי שלמים או עולה אינו על הקטרה כיון שאינה מעכבת הריצוי וחיוב הקטרה הוא חיוב כללי דכל אימורי קרבנות יהי שלמים או חטאת או תודה יש חיוב להקטיר אבל אין שם הקרבן כלל על ההקטרה וגו', וזו נראה סברת התוס' דס"ל דחיוב הקטרה אינו חיוב פרטי של הקרבן דנימא שתורת שלמים וכה"ג מחייב הקטרתו, רק הוא ענין חיוב כללי דאימורי כל קרבן שנזרק דמו במזבח יש חיוב הקטרה עליהם ולכן ס"ל דא"צ לשמה ולשם הבעלים, דכבר נסתלק ענין ושם הקרבן הפרטי, שזהו המחייב מחשבת הלשמה ומחשבת הבעלים, ע"כ ע"ש בדבריו.

ומבואר מדברי הגרמ"ז, דענין המחשבה הוא חלק מעבודת הקרבן, ונובע מדיני הקרבת הקרבן עצמו. והא דשלמים שלא לשמו אינו עולה לשם חובה, למשל, הוא משום דיש חסרון בדין הקרבת השלמים. וכן כוונת הגמ' (ד.) מנלך

דבעינן זביחה לשמה, דאמר קרא ואם זבח שלמים קרבנו שתהא זביחה לשם שלמים. וז"ל השטמ"ק שם, אע"ג דלא שינה הכתוב לעכב מ"מ ליפסלו מסברא כיון דשינה בלשמן כאילו חסר העבודה ששינה בה, ע"כ. והרב מרדכי גוטסגנדה הרחיב טובא בדברי הגמר"ז בספר הערות וחידושים במשנת הגאון רבי מנחם זעמבא זצוק"ל עמ' קל"ז - קמ"א, וע"ע בקהלות יעקב למס' פסחים סי' מ"ו.

וכע"ז, בסוף המתני' דריש זבחים איתא וז"ל שמעון אחי עזריה אומר שחטן לשם גבוה מהן כשרין לשם נמוך מהם פסולים, כיצד קדשי קדשים ששחטן לשם קדשים קלים פסולין קדשים קלים ששחטן לשם קדשי קדשים כשרין, הבכור והמעשר ששחטן לשם שלמים כשרין שלמים ששחטן לשם בכור ולשם מעשר פסולין ע"כ. ומבואר דלדעת ת"ק, אפילו חשב לשם גבוה מהם לא עלו לבעלים לשם חובה. והקשה השאגת אריה בסי' מ"ז, דהנה אם עבד קלף לשם ס"ת מהני לכתוב בו תפילין, דקדושת ס"ת חמורה מקדושת תליפין, ומ"ש מדינא דקרבנות. ות"י השאג"א וז"ל וי"ל דשאני קדשים דה"ט דאפ"י גבוה לנמוך לא מהני משום דכיון דהקדישן לשם קדשים קלים אע"פ ששחטן לשם גבוה מהן כגון קדשי קדשים, א"א לקדושת הגבוה לחול על קרבן זה כיון שלא הוקדש בשבילו הרי א"א לשנות זבח לזבח אחר וה"ל שלא לשמה כיון דאין קדושת הגבוה חלה עליו בשעת שחיטה הילכך לא עלו, אבל לענין עיבוד כיון שעבד לשם ק' חמורה אותה קדושה חלה עליו שהרי אין כאן קדושה אחרת שמעכתבו מלחול וכיון שחלה עליו קדושה חמורה, קדושה קלה נמי בכלל דהא בכלל מאתים מנה, הילכך מהני גובה ולנמוך, עכ"ל.

אמנם ע' בזה בס' שיח יוסף סי' ג' אות ט' וז"ל ולענ"ד לכאורה א"ל בפשטות דשונה דין לשמה בקדשים מדין לשמה בשאר המצוות, דדין לשמה בקדשים הוא חלק מעבודת הקרבן, דהיינו שמשמקריב שלמים צריך להיות כל פעולות ההקרבה לשם שלמים, עולה, חטאת וכדו', והלשמה הוא כמו השחיטה הזריקה וכדו', ומשו"ה אפ"י לשם גבוה ממנו לא נחשב לשמה כיון שחסר בעבודת הקרבן, משא"כ בשאר מצוות שצריך לשמה כמו בס"ת ותפילין וכדו' אין דין הלשמה דין של קדושה, כלומר שצריך להקדיש הדבר, ואין זה גם חלק מהמצוה, אלא חשיבות במעשה המצוה, ומשו"ה אם מחשיב יותר בודאי שצריך להועיל לפחות וגו' [ובכס"מ הל' תפילין א"א] לפיכך הוצרכו לעשות להם חשיבות יתירה והוצרכו לעבדן לשמה לפי שיהיה בעיבודן למען יעמדו ימים רבים, וכעין זה מבואר גם בחל' הר"ן סנהדרין מ"ח בסוף הסוגיא, וברמב"ן בס' מלחמות ה' דסוכה

ד"ט, ולפי"ז ניחא מה שלא מצינו בכל הסוגיות שמייירי בדין לשמה בסתו"מ שמדמים לדין לשמה בקדשים, עכ"ל ע"ש. ומבואר כהנ"ל, דדין דלשמה בקרבנות הוא חלק מעצם פעולת העבודה, ובזה שונה משאר דיני לשמה דכל התורה כולה, דלא הוא רק חלק בהכשר חפצא למצוה או כדומה, אלא מדיני העבודה עצמו. ועיין בחידושי הגרי"ז ריש זבחים מש"כ בדיני הכוונה הנצרכת לקדשים.

ב. והנה מצינו בקרבנות דין דסתמא לשמן, וז"ל הגמ' זבחים ב: טעמא דשלא לשמן הא סתמא עלו נמי לבעלים לשם חובה, אלמא סתמא נמי כלשמן דמי ורמיניה כל הגט שנכתב שלא לשם אשה פסול, וסתמא נמי פסול, ושני זבחים בסתם לשמן עומדים, אשה בסתמא לאו לגירושין עומדת. וזבחים בסתמא כשרין מנלן, אילימא מהא דתנן כל הזבחים שנובחו שלא לשמן כו' ולא קתני שלא נזבחו לשמן, גבי גט נמי הקתני כל הגט שנכתב שלא לשם אשה פסול, ולא קתני שלא נכתב לשם אשה פסול; אלא מהא דתנן כיצד לשמן ושלא לשמן, לשם פסח ולשם שלמים, טעמא דאמר לשם פסח ולשם שלמים, הא לשם פסח וסתמא כשר, אלמא סתמן כלשמן דמי, דילמא שאני התם, דאמר כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה. אלא מסיפא, שלא לשמן ולשמן, לשם שלמים ולשם פסח, טעמא דאמר לשם שלמים ולשם פסח, הא סתמא ולשם פסח כשר, דילמא שאני התם דאמר יוכיח סופו על תחילתו, אי נמי, איידי דתנא לשמן ושלא לשמן, תנא נמי שלא לשמן ולשמן. אלא מהא, לשם ו' דברים וכו' א"ר יוסי אף מי שלא היה בלבו לשם אחת מכל אלו כשר שתנאי בית דין הוא, אתנו בית דין דלא לימא לשמו דילמא אתי למימר שלא לשמן, ואי סלקא דעתך סתמא פסול, קיימי בי"ד ומתני מילתא דמיפסיל ביה, וגו' ע"ש בדברי הגמ'. וע' בזה בשו"ת כפי אהרון בסופו בחי' למס' זבחים מש"כ.

והנה בהא דסתמא לשמה, לכאורה יש לעיין מה ביאורו. דמצד אחד, אפשר לומר דיש אומדנא דבמצב כזה אם כל הפרטים האלו, וודאי העושה דעתו לשמה כל זמן שלא איתרע האומדנא ע"י מחשבה שלא לשמה. או אפשר להגיד אחרת בהא דסתמא לשמה, והוא דהחפצא עצמו כולל את התכלית של הלשמה, והקרוב עצמו מאליו הוא לשמה, רק דאפשר להסיר את זה ע"י מחשבה שלא לשמה. ובפרט להא דקיי"ל (לכה"פ לדעת הרבמ"ם) דעקירה בטעות לא שמי עקירה (דנחלקו אביי ורבא במנחות מ"ט.), נראה דהמחשבה שלא לשמה עוקר מה שהוא שם מאליו, ולא דהוי חסרון הכשר, דאלולי כן יפסל אפילו בטעות. ויל"ע בזה, וכעין זה

חקר בס' טהרת הקדש. וע' באריכות באבן האזל הל' מעשה הקרבנות ד:י. ונוגע לזה הא דהנ"ל, דאם אמרינן דדינה לשמה הנוגעים לעבודת הקרבנות הויים מעצם העבודה, אולי מסתבר דהלשמה מונחת בעצם הקרבן, ומדיני ההקרבה להקריבו כמו שמוקדש כבר, ורק דהגברא יכול לפסול במחשבה לא נכונה, וכצד השני. ואז יש לדון בזה בדיני לשמה דכל התורה כולה, ובפרט בדיני הקרבנות.

הנה בשו"ת חתם סופר אה"ע ח"ב סי' ט' העלה דאמרינן סתמא לשמה אפילו בתרי גברי, כגון אם אחד הקדיש קרבן והשני עשה עבודה בסתמא. ואע"פ דאיתא בגמ' מנחות ט"ז. דבתרי גברי לא אמרינן לשמה, שאני התם דהגמ' טרם ידעה דסתמי לשמה קיימא, ורק ידעה הכלל דכל העושה על דעת ראשונה והא עושה, ע"ש בדבריו. וע' בקובץ בית יוסף שאול חוברת ד' עמ' ש"ט מש"כ בזה הר"ר ברוך חיים סיימאן. ומשמע מדברי החת"ס דהסתמא מונח בהחפצא, ואז אפי' בגברא אחר ממשיכין את הלשמה.

ולכאורה תלוי בזה אי יש דין של "כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת וכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת" בסתמא, כלומר אי מצריכין דהעובד צריך שיהיה לו האפשרות לחשוב לשמה. דאם אמרינן דסתמא לשמה הוי אומדנא דהגברא עושה את המעשה לשמה, אפשר דרק שייך באופן שהגברא אפשר לחשוב לשמה. משא"כ אם אמרינן דהתכלית של הלשמה הוי בהחפצא עצמו, אז אפילו אם הגברא אינו פועל כוונה לשמה, כל זמן שאין כוונה סותרת אמרינן סתמא לשמה. ובספר שיח השדה (להגאון הקוצ'וגלוב) שער ברכת ה' סי' ד' דייק מדברי התוס' ב: ד"ה זבחים בסתם, דאיתא שם דסתמא דקטן גרע דאין לו דעת להבין שהן קדשים וסובר שהן חולין והוה ליה מתעסק ופסול, ע"כ, (ודנו הפוסקים בזה, ע' בשו"ת אחיעזר ב:ד, ובחזו"א זבחים סי' כ' (ב) אות י"ב, ובהערות לאחיעזר הנדפסים בח"ד, ובח"י הגרי"ז ובשו"ת להורות נתן ח"א או"ח סי' כ"ה). ומשמע מדבריהם, דסתמא דקטן לולא דהוי גרוע מסתמא יאמר בו סתמא לשמה, ולכאורה אין דין ראוי לבילה. אמנם ע' בשו"ת ארץ צבי בח' למס' ביצה אות ו' ששם הגאון הנ"ל הביא איפכא מן הס' טהרת הקדש דיש דין כל הראוי בסתמא, וע"ש שהביא ראי' לדבריו, וכן ע' בשו"ת שרידי אש ב:צ"ו.

ג. והנה הגמ' השוה דין דגט לדין דקרבן, והעלה דזבחים בסתם לשמן עומדין, אשה בסתמא לאו לגירושין עומדת. ואז יש לעיין קצת בטיבו של פסול הגט בסתמא. עיין בתוס'

עירובין י"ג. ד"ה אבל שכתבו וז"ל וי"ל דלעולם חשיב לשמה והתם פסול מדרבנן, וגבי סוטה לא שייך לפסול מדרבנן, א"נ בסוטה אין הכהן שעליו לכתוב מקפיד אם יכתוב שום אדם לשמה שלא ברשותו ומסתמא ניחא לי' אבל גבי גט מסתמא לא ניחא לי' לבעל ע"ש. וע' בשו"ת חזון נחום ח"א סי' ק"ט שכ' אמנם בכוונת התוס' ערובין הנ"ל צריך עיונא רבא אי כל סתמא בגט יהי' רק פסול דרבנן או רק בכתבו לשמה בלא צווי הבעל ועיין בי"ש אהע"א וישע"י שם ושו"ת בי"ש סי' ס"ז שהאריכו בזה ע"ש, ע"כ, וע' היטיב דבריו לגבי הלמוד דזבחים לשמה. וע' ב"ש קכ"ז כשלא שמע מפי הבעל הוי כאילו כתב סתמא ולא לשמה, א"כ אינו אלא פסול מדרבנן ולא בטל מדאו'. וכ' רעק"א דדברי התוס' רק למה שסבר ר"פ ולא אליבא דהלכתא, וע' בשו"ת דברי יהושע ד:מג דכוונת הב"ש הוא דהפסול הוי רק מדרבנן כיון דהסופר עשה לשמה, רק בלי צווי הבעל, וכן ל' הרשב"א גיטין כ"ג. שאם יכתבו בלא צוואת הבעל לא יתנו לב לכתוב לשמה ויכתבו סתם, ומד' הרא"ש שם משמע דהוי פסול דאו', והסביר הדב"י בכוונתו דכל זמן שלא ציווה אין האשה עומדת לגירושין דסתם אשה לאו לגירושין עומדת לכן לא מהני מה שהסופר כתבו לשם גירושין של אשה זו מאחר דלא עומדת לגירושין, וכן ע' לשונו של הרמב"ם גירושין ג'ו ואז כ' לפי הרא"ש ולפי רש"י כאן דאם לאחר שציווה הבעל להסופר לכתבו כתבו הסופר סתמא ולא חישוב בפירוש לשמו ולשמה ולשם גירושין כשר משום דלאחר שציווה הבעל שוב האשה לגירושין עומדת, וכן בתורת גיטין קל"א, וע' היטיב בקונטרס אחרון להפנ"י בגיטין (נדפס בסוף קו"א לקידושין) דלדעת תוס' ע"ז כ"ז. פסול מדאו' בכתב סתמא אחרי צוואת הבעל, והתורת גיטין העלה דאף לתוס' פסול מדרבנן, וע' בשאר דברי הדב"י בזה.

ובהא דכתב הגמ' דסתם אשה לאו לגירושין עומדת, כתבו התוס' ד"ה סתם וז"ל, ואפ"י זינתה תחת בעלה, מכל מקום לאו להתגרש בגט זה עומדת, וגם אם לא ירצה הבעל לא יגרשנה, וגו' ע"ש. ואפשר דב' התירוצים תלויים עהנ"ל, דבתירוצם הראשון, משמע דאע"פ דהאשה הזאת כן עומדת לגירושין, כיון דעובדא זאת אינה מונחת בעצם הגט, לא אמרינן סתמא לשמה, כיון דאפשר להתגרש בגט אחר. ובתירוצם השני, דאינו חייב לגרשה, משמע דלולא היה חייב, היה אמרינן סתמא לשמה, כיון דהגברא המגרש יש לו חייב לגרש.

ובס' מרחשת ב:כ"ז דן ע"פ הגמ' הנ"ל בסתמא בשטר קידושין, כיון דאיתתא לאינסובי קיימא, והעלה להקל, וכתב והיא חקירה עצומה ולא ראיתי מי שנתעורר בזה. ובאמת דן

בזה באור שמח אישות ג'ד והעלה להחמיר, אמנם בתמיהת המחבר שלא נתעוררו בה רבים, אפשר דהוי משום דגמ' זה לכאורה אינו נמצאת בש"ס, ואפשר דכוונתו לדברי הרמב"ן רפ"ב דכתובות או לתוס' קידושין ה. ד"ה שכן ישנה בע"כ, ע"ש, וכן הביא בשו"ת ארץ צבי ח"א סי' מ"ט, ע' שם ובס' שיח השדה שער הכללים כלל ט' (עמ' קנ"ג) מש"כ הוא לדון בזה.

והנה בחילוק הגמ' בין גט לקרבן נקטו האחרונים כמה הבנות בהדברים, ואפשר דע"י דבריהם נתבהר קצת ענינו. ואז יש לעיין בהמהלכים הנמצאים בהספרים.

1. זה לשונו של החזון איש, קדשים קמא מ"ב, נ' דבכל דבר דבעינן לשמה פשיטא דסתמא לא מהני, אלא דהכא איכא למימר דכיון דלשם קדשים קעביד אע"ג שאינו חושב ביחוד לשם הקרבן שהוא, מ"מ הרי בכלל מחשבתו גם אותו הקרבן, וכמו כן בגט אשה אם כותב לכל מי שירצה לגרש שפיר מקרי לשמה, כיון דהוא לשם גירושין, אבל אם חשב לשם קרבן יחידי ואיננו אותו הקרבן שחשב עליו שפיר מקרי שלא לשמה, וכן בגט אשה אם חשב לגירושין מיוחדת של פלוני, אין אחר יכול לגרש בו, אלא שקשה לו דין הגירושין לדין הקדשים, ומשני דלעולם לא הוי לשמה אלא אם מיחד את המעשה לשם מה שהוא כמו לשם פלוני בגט ולשם אותו הקרבן, מיהו בקדשים סתמא דידי' הוי כלשמה שהרי ע"כ כל עבודתו באותו הקרבן שהוא ולא אינתיקו משמיהו עד דעקר להו לשמיהו בהדיא אבל בגט הרי אין הכתיבה מתרמי לגירושין דפלוני אלא ע"י מחשבתו של הכותב, עכ"ל, וע' לשונו של הנזר הקודש למס' זבחים, והנה לפי מה שכ' האחרונים דבאשת כהן שזינתה באונם כופין אותו לגרשה כיון שהענין נעשה באונס, ע אמנם הענין הכא דפעולת הכתיבה עדיין אין זה פעולה בעצם הכריתות, משא"כ בעבודות דהקרבן, דהעבודה בעצמותה מעידה על עצם הענין, וזה סתמא לשמה, וע"ע אות ב' - ה'. ומשמע מדבריהם, דענין דסתמא הוא דהמצב פועל עדות על העושה, דכוונתו לשמה, וזה מעלתו של הקרבת הקרבן, שהמעשה כל כך מיוחדת דהוי עדות ברורה על העושה.

וכן ע' בס' טיב חליצה (להר"ר אריה ליב צינץ) אות נ"ג, דהנה דן בשו"ת חכ"צ סי' א' בסתמא לשמה בחליצה. והעלה בטיב חליצה, דכיון דהחליצה עצמו פועל עצם הפקעת הזיקה אמרינן סתמא לשמה. ועוד הנה מבואר בגיטין פ"ו: דאע"ג דכתיבת הגט בעי לשמה וסתמא פסול, אבל בנתינה לא בעי לשמה, והטעם דבשעת כתיבה, דעדיין ליכא פירוד האישות, ע"כ אמרינן דסתם אשה לאו לגירושין עומדת, שמן הכתיבה

אין ראי' על פירוד האישות, אבל נתינת הגט שהיא גורמת פירוד האישות, אמרינן דסתמא לשמה קאי (וכן העלה החת"ס בח' לגיטין שם, שונה מביאורי רש"י והר"ן שם ע"ש וע' בדברי יחזקאל ס' ל"ג), וה"ה חליצה שעוסקת בהפקעת הזיקה, וכן ע' בשו"ת להורות נתן ח"ז ס' קט"ו. ודבריו כעין הנ"ל, דכיון דהמעשה מיוחדת ומרוכזת על תועלת מסוימת, מעידה על כוונת הגברא שהוא לאותו המעשה. (ולענין ייבום ע' שו"ת נוב"י ק' אה"ע ס' נ"ד דאמרינן סתמא לשמה).

2. ובשו"ת עונג יו"ט אה"ע ס' קס"ח וס' קע"ג בהג"ה דן ג"כ בחליצה, והעלה דלא אמרינן סתמא, דרק אמרינן סתמא היכא דא"א לעשות את המצוה בחפצא אחרת (דכן הוא בקדשים, דכיון דכבר הוקדש לאותו קרבן יש חיוב לקיים המצוה באותו בהמה). ולכאורה אפשר לומר דכוונתו דהסתמא מוטל בחפצא, דכיון דאין אופן אחר לקיים המצוה, בע"כ דהחפצא קיים לאותו מצוה, ואז מוטל בו הכוונה לשמה. אבל אפשר לומר ג"כ איפכא, דכיון דנקטין דהגברא הוא צדיק, באופן דא"א לו לעשות את המצוה באופן אחר, מסתמא הוא עושה את המצוה לשמה. וע' כע"ז בטורי אבן לר"ה דכ"ט.

3. וכ' הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות ד"י וז"ל ואם שחט ועבד שאר עבודות סתם ולא חשב כלל בעולה ובשלמים ה"ה כשרים ועלו לבעלים, ע"כ, ותמה הכס"מ דמשמעותו דפסח וחטאת פסולין בסתמא. ובס' ברכת הזבח כתב דלרבותא כתב, דקס"ד אמינא דבעולה ושלמים דליכא למגזר משום שמא יאמר וגו' בעי שיפרש בהדיא בהם. ובלקוטי הלכות נקט בפשיטות דאפ"ל פסח וחטאת סתמא עלו לשם חובה והסביר את דברי הרמב"ם באופן זה ע"ש. ובדברי סופרים (להבעל הנזר הקדש) ס' ו' כתב להוכיח מהסוגיא דעקירה בטעות דפסחים דע"ב דפסח בסתמא עולה לשם חיוב, וכן הביא ראי' מהירושלמי פסחים ויה ע"ש בדבריו. אמנם ע' בס' חזון נחום על המשניות דף א' עמ' ב' שהבין בל' הרמב"ם דחטאת ופסח באמ לא עולים לבעלים בסתמא וכ' דטעמא דמילתא דעו"ש כשרים שלא לשמן אלא דלא עלו לבעלים לשם חובה נחתינן חד דרגא דבסתמא כשרים ועלו אבל חו"פ דקפיד רחמנא בהו דלא לשמן ליהוי פסולים הלכך סתמא אע"פ דכשרים אינם עולים, וע' בזה בחק נתן. ובשו"ת אור המאיר להגר"מ שפירא זצ"ל ס' ב' הבין הר"מ כפשוטו והעיר דכן משמעותו בהל' פסחה"מ טו"א, בד"א כשעבר שם זבח בזדון אבל אם טעה ודימה שזו העולה שלמים היא ועשה כל עבודתו לשם שלמים עלתה לבעלים לשם חובה, וכן החטאת והפסח שעשאן במחשבת שינוי השם כשרים שעקירה בטעות אינה עקירה, ע"כ, ע"ש באור המאיר בשאר

דבריו בזה. וע"ע בזה בהערת ר' שמואל חיים רוזענבאום לס' מרחשת (נדפס במרחשת ג:כ"ד), ובס' מנחת יוסף סי' ו', ובשו"ת באר שרים (להר"ר אברהם יפה-שלסינגער) ח"ב סי' ל"ב.

ובס' מרחשת א:ז נקט דדעת הרמב"ם דפסח פסול בסתמא, וכתב להסביר דכיון דפסח לפעמים שלמים הוא, ל"א סתמא. ולכאורה כוונתו גם כן דהלשמה מונחת בהחפצא, ואז רק אמרינן סתמא לשמה במקרה שהקרבן עצמו תמיד מוכרחת לאותו המסקנא.

4 . וע' בזכר יצחק סי' ט"ז שכ' וז"ל סתמא לאו לגירושין עומדת, היינו דאינו דומה כתיבת הגט לעבודות של זבחים דאין הכוונה בלשמה שיעשהו בזה לקרבן דכבר מיוחד הוא, משא"כ בגט דאינו מיוחד עדיין ובעי שיעשהו הבעל או אחר על פיו דבעל, דיסוד של לשמה בגט הוא דבעי שיחד הגט לכריתות, ואף באשה דסתמא לגרושין עומדת מ"מ אינה עומדת להתגרש בגט זה, ולכן אין אחר יכול לייחד הגט כל שלא נצטוה מהבעל, ע"ש. וכן דעתו דהלשמה מונחת בחפצא המיוחד להמצוה. וכן ע' ברשימות שיעורים להגרי"ד סולוויציק זצ"ל למס' סוכה עמ' ל"ה, וז"ל בגירושין אין חפצא הקיים והעומד לשמה, הגט לא נכתב עדיין וא"א לומר שכתבתו בסתמא כלשמה דמי, בקרבן יש חפצא הקיים והעומד לזביחה לשמה והוא קובע ע"פ דין את ההקרבה בסתמא כלשמה, ע"כ, וע"ש שהמשיך להשוות לזה דין דסוכה דלדעת ב"ש (סוכה ט.) בעינן עשייתו לשמה, ע"ש ובשו"ת זכר יהודה סי' ס"ד ובשו"ת חלקת יואב מהד"ת סי' ד'.

וכן בדיוני הפוסקים בשאר עניני לשמה דכל התורה כולה, מבוארת דעתם קצת בענין הנ"ל. והנה בשו"ת זכר יהודה (להר"ר יהודה לייב בלקינד, תלמידו של הבעל התניא) סי' י"ב דן בכותב שם ה' בסתמא, והעלה דכשר דשם ה' אינו חול בשום מקום, ורק בנתכוון לשם יהודה (שבת ק"ד: גיטין נ"ד:) פסלינן. ובסברא זו אפשר להגיד ב' הדרכים, דמצד א' אפשר דכיון דשם ה' אינו חול בשום מקום, יש אומדנא גמורה דכוונת הכותב לשמה. ומאידך, אפשר דכיון דאין שם ה' חול בכלל, עצם החפצא דכתיבת שם ה' מוכרח להיות כלשמה. אמנם ע' בתוס' ע"ז כ"א. ד"ה כי דלא אמרינן סתמא בס"ת וע' ביו"ד רע"ד:א ובמרדכי מובא בב"י, וחלקו עליהם התוס' למס' גיטין מ"ה: ד"ה עיבוד דכן אמרינן סתמא, ויל"ד.

וכן דנו הפוסקים לעינן כל התורה כולה אם אמרינן סתמא לשמה. וע' בשו"ת נוב"י ק' יו"ד צ"ג שהתנגד לאמירת

שם יחוד משום סתמא לשמה. ולדעת כמה אחרונים כוונה הפכית סותר קיום מצוות אפילו למ"ד מצוות אין צריכות כוונה (ע' סוגית הגמ' ר"ה כ"ה: ופסחים קי"ד:; ונחקלו הראשונים בכוונה הפכית, ע' בריטב"א לר"ה ובתרי"י לברכות י"ב. ובב"י או"ח תקפ"ט בשם הרא"ה) כיון דרק אמרינן מצא"כ משום סתמא לשמה, וכן כתב הג"ר יוסף ענגיל באתוון דאורייתא כלל כ"ג ובש"ת בן פורת א:ט:ה, וכן בש"ת מנחת אלעזר א:ל"ח, ובשיח השדה שער ברכת ה' ס' א', ובש"ת דברי יואל ס' קנ"ה, וכן נתספק בס' המקנה כלל נ"ג. וע' בס' שבט סופר על סוגיות הש"ס, ערך מצות צ"כ אות ד'. וע' בש"ת שדה יצחק שהסביר ע"פ זה דינא דמצוה הבאה בעבירה.

ואולי אפשר להגיד ע"פ דרך הפלפול, דאם אמרינן סתמא הוי דין בהחפצא, אז יש לחלק בין מצוות דאורייתא ומצוות דרבנן, ע"פ הא דיסדו האחרונים לחלק בין דיני דאורייתא ודיני דרבנן, דדיני דאורייתא הוי דינים בהחפצא ודיני דרבנן הוי מצוות על הגברא, ע' בנתיבות המשפט ס' רל"ד ובש"ת חת"ס חו"מ ס' ק"פ ובש"ת מנחת אלעזר א:ה ובש"ת תורת חסד א:ל"א, ובניגוד לזה באתוון דאורייתא כלל י"א. ואע"פ דאיכפא מצינו בפוסקים, ע' במג"א או"ח ס:ג שהביא מש"ת רדב"ז א:ל"ז דבמצוות דאורייתא בעי כוונה ולא בדיני דרבנן, אמנם, ע' בש"ת חמד מערכת המ"ם כלל ס"ד שהביא מש"ת הרמ"ץ לחלק כנ"ל ולהצריך כוונה רק בדיני דרבנן, ולא הסביר טעמו, ואולי אפשר להגיד כהנ"ל.

ולאידך גיסא, אם אמרינן דסתמא הוי דין באומדנת הגברא, אולי אפשר להבין אלו הפוסקים הסוברים דמצוות אין צריכות כוונה אם יש מעשה בהמצוה, וכן במגיד משנה הל' שופר ב:ד ובפר"ח תע"ד:ד ע"ש. וא"ש דבריהם דהמעשה מוכיח על כוונת הגברא.

אמנם באמת בכל זה צריך לחלק בין כוונת מצוות לדיני לשמה, וכן כתב בזכר יצחק ס' ה' דדוקא בלשמה העיקר היא בעושה הפעולה, משא"כ בדין הכונה, העיקר הוא במקיים המצוה, וע' בשרידי אש שכ' זו"ל ולפנע"ד יש לחלק בין לשמה ובין כוונה, שלשמה היא דין עש"י, אבל ענין הכוונה הוא תנאי בקיום המצוה. ולמ"ד מצ"כ לא נתקיימה המצוה בלא כוונה מפורשת לצאת וצריך לעשות את המצוה פעם שני, וכן ע' בברכת שמואל גיטין ס' י' שכ' זו"ל ונראה דהנה מצינו דיני לשמה בתורה כגון גבי גט וקרבתות וס"ת ותפילין ומזוזות וציצית וכדומה, ומצינו ג"כ דיני כונה בתורה כגון בעשיית מצוה למ"ד מצ"כ צריך לדעת מהו דין לשמה ומהו דין כונה. ונראה

דדין לשמה שבתורה דהוי דין עשייה כגון גט ובקרבתות, דבעינן עשייה גבי גט וקרבתות ובס"ת ובתפילין ומזוזות וכדומה דע"י שעושה אותן לשמה נעשו גט וקרבתן וס"ת והצריכה התורה דע"י העשייה לשמה הוי גט וקרבתן וכדומה, ובלא עשייה לשמה לא נעשה גט וקרבתן וכדומה, אבל דין כונה גבי עשיית המצוה אינו דין עשייה דנאמר דע"י שמכוין נעשה האכילה אכילת מצה ובלא כונה לא נעשה חפצא של האכילה אכילת מצה דזה ודאי אינו, דאינו דין עשיי' אלא עוד דין דהוי במצוה שבל"ז אינו יוצא, אבל אינו דין עשיי' שנאמר שבעינן כונה לעשות מצה, וכו' ע"ש בדבריו. וע' בברכ"ש ש"כ נפק"מ לענין תנאי וברירה, ואפשר דעוד נוגע לענין כוונה קודם זמן עשיית המצוה, ע' בס' המקנה הנ"ל מש"כ לגבי מצוות צ"כ, ולענין לשמה ע' שו"ת להורות נתן ח"א, מש"כ בזה, ויל"ד. וע' בזה בשו"ת חקלת יואב מהד"ת ס' ד'. ואפשר דג"כ נוגע לזה השאלה היכי דבעינן לשמה בפירוש אי בעינן בכל זמן עשייתו או ברק בתחילה, ע' בשו"ת בצל החכמה ח"ה ס' נ"ב מה שהביא מחלוקת בזה בין המהר"ם שיק והמהר"ם בנעט.

וכן, איתא בר"ה כ"ח. שלחו לי לאבוה דשמואל כפאו אוכל מצה יצא, כפאו מאן אמר רב אשי שכפאוהו פרסיים, אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא, אלמא קסבר רבא מאצ"כ, והק' בספר יום תרועה, אמאי נקט פרסיים ולא יהודים, והעלה דכשכפאוהו יהודים פשיטא דיצא, דה"ל כאילו הוא כיוון לצאת כדאיתא בחולין דל"א, בנדה שאנסה ונפלה דאשה שאנסה לה חברתה ואטבלה אפילו למ"ד דטבילת נדה להתירה לבעלה בעי כונה, כוונת חברתה מעויל לה כאילו נתכוונה היא. והק' על דבריו החתם סופר בחידושו לראש השנה, דמה להביא ראי' מנדה, דהתם לא מיירי כלל מכוונת מצוה, ואה"נ למ"ד מצ"כ לא קיימה האשה מ"ע של טבילה, אבל מ"מ טהורה היא ממילא, ופקחית הטובלת את השוטית מועיל כוונת הפקחית שתעלה זו מטומאתה אפילו לקדשים, אבל לא להוציא את האנוסה ידי מ"ע של טבילה שזה צריך כוונת עצמה ע"ש, וכהנ"ל. וע' בס' קבא דקשייתא (מהדורת מנדלבוים) ח"ג עמ' שנג' מש"כ הרב שלום ברנדר בענין זה. אמנם עי' בשו"ת זכרון בצלאל ס' מ"ה מה שדייק דלא כן שיטת כמה ראשונים, וצ"ל דלא ניח"ל חילוק הנ"ל, ולדעתם כוונת מצוות וכוונת לשמה חדא הוא. וע' ברמב"ן במלחמות ספ"ג דר"ה ובר"ן שם, ובשו"ת אבני נזר חו"מ ס' נ"ו וק"ס, ובשו"ת בית יצחק או"ח צ"א ובשו"ת מנחת אלעזר א"ל"ח ובהעמק שאלה קנ"ד:ב..

וכן מצינו לעינן מצה, דנחלקו הריטב"א פסחים מ.

(מובא בביאור הלכה סי' ת"ס) והאור זרוע סי' מ"ט אם אמרינן סתמא לשמה, וע' בשו"ת להורות נתן ח"א סי' כ"ג, דביאור פלוגתתם ע"פ השאלה אי הלשמה במצה הוי שימור מחמץ או עשיית מצה לשם מצוות זכירת יציאת מצרים, ואפשר דאם לשם קיום מצוה בעינן כוונת הגברא ולא סגי בסתמא, וכהנ"ל ע"ש בדבריו. וע' מה שהאריך בזה בשו"ת זכרון בצלאל סי' מ' לבאר דין לשמה במצה, וע"ע בשו"ת בנין שלמה א"כ"ז.

ואז יוצא לחלק, דבמצוות התורה בכלל, בעינן כוונת הגברא בעשייתם לכה"פ למ"ד מצ"כ. משא"כ בדיני לשמה, הוי דין בעשיית החפצא לשם מצוה, וקרוב יותר להכשיר בסתמא כשיש כעין חזקה שנעשית לשם מצוה, ויותר שייד להגיד דיש מקרים דכבר מונחת בהחפצא הענין דלשמה מאליו. ובפרט, ע"פ המבואר לעיל בענין משחבות בקדשים, אם אמרינן דמחשבה נכונה הוי חלק מעבודת הקרבן, שפיר שייד לומר דיש דין להקריב קרבן הנקרא על שמו, וכבר הקדיש לכך, ושם זה כבר מוטל בקרבן עצמו כ"ז שלא חישב אחרת. וע' בדברי הגרי"ז ריש זבחים הנ"ל המחלק בין עניני הכוונה והסביר איך שניהם שייכים לעבודת הקרבנות.

ד. וכן בהא דמצינו דיש ענין בקרבנות של כשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה, נראה עוד, דכדי לפעול כשרות הקרבן, סגי במדריגה נמוכה של לשמה המונחת בקרבן עצמו, וכדי לפעול כפרת הגברא, בעי כוונת ריצוי על ידו או לכל הפחות אומדנא דכך. וכעין חילוק זה קצת על' בס' מנחת חן להר"ר נח אייזק אהלבוים ח"א סי' כ"ט. ואז אפשר דבעולה ושלמים, דכשרים במחשבה שלא לשמה, החפצא עצמו כולל את התכלית של הלשמה הנצרכת להבאת הקרבן, וכעין הסתמא דהנ"ל של החפצא, אלא דעדיף מזה דאפילו כוונת הגברא שלא נכונה לא מפקיעו. אלא לענין כפרת הגברא, זה בעי כוונת ריצוי הגברא, ובסתמא יש אומדנא דכן היה, ובמחשבת לא נכונה איתרע חזקה זו. ואז יוצא, דבעולה ושלמים שלא לשמן, כשרותם נובע מיסוד הדומה לסתמא בהחפצא, ובעולה ושלמים בסתמא, כפרת הגברא נובע מסתמא של אומדנא בהגברא. משא"כ בפסח וחטאת, דכל שמם נגדרת אחר קיום הגברא, אין להם אפילו כשרות בלי כוונתו.

ואז אפשר בדעת הרמב"ם, אם כן דעתו דפסח וחטאת פסולים אפילו בסתמא, אפשר דהבנתו דסתם רק מועיל להכשיר את החפצא, וכיון דבפסח וחטאת אין להם כשרות בלי כפרת הגברא, סתמא פסול לגמרי (לאילו הסוברים דדעתו דפסולים לגמרי; לדעת החזון נחום הנ"ל על המשניות, הרמב"ם

סובר דכשרים ולא עולים ע"ש). וע' בשו"ת חסד לאברהם ת' סי' ג' (מובא בשו"ת מנחת יצחק ב"ב) מש"כ להסביר שיטת הרמב"ם בפסח ובחטאת, דהנה מצינו כוונה כעין כוונת קיום המצוות, ועוד מצינו כוונת קנין (ע' סוגית הגמ' יבמות נ"ב: כעודר בנכסי הגר וגו', ובשו"ת חכם צבי סי' א'). ואז בקרבנות דכשרים ולא עולים לבעלים לשם חובה, כיון דכל החסרון הוא בקיום הבעלים, נראה דהכוונה שחסר הוא כעין כוונת קנין. משא"כ בקרבנות דפסול לגמרי בלי לשמה, וכל הקרבן אינו, לכאורה הכוונה הנצרכת הוי ככוונת מצוה, וע"ש שהעלה דסתמא רק מועיל כעין כוונת קנין, ע"ש ובדברי המנחת יצחק.

ובחילוק בין כשרות הקרבן לקיום הגברא, וע' בתוס' חולין כב: ד"ה והביא דשהביאן ליד הכהן יצא, והק' המל"מ דהא לא עלו לשם חובה, וק' הא הביאן ליד כהן, (וכן הניח בצ"ע בשו"ת בנין שלמה ח"ב זרעים סי' ב', וע"ש בהערה מבעל המאמר מרדכי מש"כ בדברי התוס') וע' שו"ת ארץ צבי ח"א סי' קכח שכ' וז"ל דזה דומה לנ"ח דכבתה אין זקוק לה כיון שהדליק פ"א ועשה את שלו יצא אף שנתקלקל מ"מ מבואר ברשב"א הובא בר"ן שם דאם כיבה במזיד זקוק לה וכע"ז כ' בס' המקנה לענין ה' לו בניס ומתו דלא קיים פו"ר משום דהאדם עצמו יושב בזה, ה"נ בזה אף דבמסר ליד כהן יצא היינו כשנתקלקל מעצמו, ע"ש בדבריו.

וכעין קושיא הנ"ל הק' האחרונים ע"פ שי' ר"ש במעילה י"ט. דאיתא שם מן הקדש לקדש כגון לקח קיני זבים וקיני זבות וקיני יולדות ושקל שקלו והביא חטאתו ואשמו מן ההקדש כיון שהוציא מעל דברי ר"ש, רבי יהודה אומר עד שיזרוק הדם מנין ת"ל תמעול מעל מ"מ, ופירש"י וכיון שהביא לעזרה מעל דברי ר"ש דקסבר דמאן דמיחייב חטאת או אשם לעולם הוא חייב באחריותו עד שיביאנו לעזרה וכיון שהביאו לעזרה יצא ידי חובתו ידי אחריות ומעל, ע"כ, ובס' תוספות חיים לזבחים כ' לחלק בין נדרים לנדבות, דנדר להקריב, לחטאות ואשמות, דחייב התורה להביא לעזרה, ועדיין ק' קו' המל"מ בזה, ובס' שבי ציון או"ח סי' ב' כ' לתרץ וחלק בין ב' חיובי קרבן, חיוב הריצוי דכפרה וחיוב ריצוי דהבאה, ומה מהם העיקר, וכ' דאפ' דתלוי בהחקירה בחיוב חטאת מהו המחייב, מעשה העבירה או חיוב הכפרה, ובזה נח' ר"י ור"ש במעילה, ע"ש באריכות בה. ומבואר כעין הנ"ל, דיש ענין הכפרה וענין החיוב הבאה, ויש להם גדרים שונים לענין זה.

וע' ג"כ בדברי האבני נזר שכ' בשו"ת חו"מ סי' ק"ס [בהסבר דברי הרמב"ן לענין חטאת] וז"ל דטעם דאינו מרצה

הוא משום דהא דכשר קאמר בגמ' מ"ו הוא מקרא דולא יחללו אין חולין מחללין, וזה לענין כשרות דקרבת פסול אין בו קדושה כל כך כמו קרבן כשר שבבשר לא ימעלו בו רק באימורים משום דאם עלו לא ירדו נמצא שחילל קדושת בשר ואף האימורים נתמעטה קדושתם. אבל הא דאינו מרצה אינה פחיתות קדושה דכפרה היא וכפרה בדם ודם אין מועלין בו דלכפרה ניתן וכו' אלמא דהא דמכפר אינו תוספת קדושה, ע"ש מש"כ בזה.

וע' בארץ צבי א"ה שדן בציצית הנעשים במכונה ויש חשש לא לשמה אי יש ענין מכשול למכור לרבים ואי יש חשש ברכה לבטלה, והעלה (והאריך לכתוב ראיות אחרות) דאין חשש לענין לפנ"ע וברכלב"ט כיון דיש קצת מצוה דדומה לזבחים דכשרים אלא דלא עלו לשם בעלים (והביא עוד מן המג"א י"ה: בשם התוס' והרא"ש דאע"ג דטלית שאולה פטורה מן הציצית מ"מ המברך לא הפסיד כמו אשה מברכת על מעשהו"ג). ואפשר דיש להקשות קצת על הדמיון, אמנם מבואר עוד דעתו דיש לחלק בין עצם כשרות החפצא לקיום מצות הגברא על ידו.

ה. ועוד בדברי הרמב"ם, הנה כ' הרמב"ם בפירוש משניות וכן הרע"ב שלא עלו לבעלים דוקא בקרבן יחיד אבל בצבור סכין מושכתן למה שהן. וע' מש"כ המקדש דוד בקונטרסים ד' סוף אות ג' בדברי הרמב"ם. וע' בפנים מאירות שהק' דרק אמרינן לב ב"ד מתנה בשחט סתם ולא ידע מהן (מהסוגיא דד"ו ע"ש). ועוד הק' מלשונו הל' מע"ק פט"ו כל הזבחים שנשחטו מחשבת שינוי השם בין בקרבנות צבור בין בקרבנות יחיד כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, והסיק דחזר במשנה תורה ממה שכ' בפיה"מ. וע' בס' חק נתן מש"כ בב' הקושיות.

והקשו על הרמב"ם מהא דלקמן (ד). מה לשינוי קודש שכן נוהג בצבור כביחיד משא"כ בשינוי בעלים ע"ש. ובשורת חזון נחום ח"ב סי' מ"ה כ' להסביר דהגמ' מיירי בצבור הבא מנדבת יחיד ומסרה לצבור, דשם אין שייך לב ב"ד מתנה עליהם ע"פ תוס' מנחות ט"ו ומעילה י"ד, ובזה יודה הרמב"ם (וע' שם תוס' ד"ו בשם הערוך דסכין מושכתן הוי משום לב ב"ד). ודברי החזו"נ ע' ג"כ בשורת דובב מישרים ח"ג סי' ק"ל.

וכע"ז ע' בס' מרגניתא דר' מאיר להג"ר מאיר שפירא זצ"ל שכ' ע"פ הא דכ' הרי"ף פ"ג דברכות כשם שאן הצבור מביא עולת נדבה כך אין הצבור מתפללין תפלת נדבה, ותמה

עליו ר"י דהא קי"ל מותר תרומת שקלים לקיץ המזבח הרי שהציבור מביאין קרבן נדבה, והרמב"ן במלחמות תירץ וז"ל ומ"ש וכי מפרישים תחלה למותרות אינן אלא שהמזבח קונה שקלים שלו חובה וריוח לשם נדבה ובמס' זבחים פ' טבוליום קרי לה עולת הקדש הא אילו רצו והתנדבו בתחלה ציבור א' או כל ישראל עולת השותפין היא נקראת וטעונה סמיכה בכולם ואין נסכי' מתרומת הלשכה ותפלות כנגד תמידין תקנום ואין נדבה לציבור עכ"ל, (וע' בזה בס' שיח השדה שער ברכות ד' סי' ו') נמצא דיש קרבן ציבור ומ"מ אינו בתורת ציבור אלא בתורת שותפין, ולב בד"מ רק בק"צ הבא מתרומת הלשכה משא"כ בקרבן שותפין דבתורת יחיד דיינין להו וא"ש.

וע' שם בחזון נחום סי' מ"ו שנסתפקו האחרונים בשיטת הר"מ אם הוא דוקא בשאר קרבנות ולא בפסח וחטאת דפסול בהו שלא לשמה, ובתוספתא פסחים פ"ה דמבואר שם דחטאת ציבור שלא לשמה יקריב לערב, משמע דאין חילוק. ובשער המלך פסוה"מ תמה מביצה כ: דכבשי עצרת ששחטן שלא לשמה דבשבת לא יזרק ומשום דלא עלו לבעלים לשם חובה, וכ' הפנ"י דלסוגיא דמנחות מ"ה. דמייתי ברייתא אחריתא דפסולין לגמרי משום דכבשי עצרת איתקש לחטאת דפסול שלא לשמה, ל"ק משום דמודה הרמב"ם לגבי חטאת, אבל להנ"ל עדיין ק'. ובפנ"י שם כ' דהוי משום לב ב"ד דנ' דלא שייך אלא בתמידין ומוספין או חטאת ציבור שמתריהן לנדבת צבור אזלי לקייץ המזבח, משא"כ כבשי עצרת דשלמי ציבור ניהו ומותר שלמים לשלמים ולא אשכחן שלמי נדבה בציבור אלא כבשי עצרת בלבד משום הכי לא שייך בהו תנאי ב"ד, ע"ש בחזו"נ.

ולדברי הגמ' בביצה ע' במרגניתא דר' מאיר כ' דהא דלב"ד מתנה וסכין מושכתן רק שייך היכי ששחט לשמה ולא בשכיון בפירוש אחרת, אלא שהרמב"ם מפרש כוונת המתני' דמיירי שלא ידע המקריב שזה עולה וכסבור שהוא שלמים דהוי עקירה בטעות, וכן נ' מלשונו כגון ששחט עולה לשם חטאת ואח"כ נודע שהוא קרבן עולה עכ"ל, ולמ"ד עב"ט הוי עקירה שפיר כ' הר"מ דזה רק בקרבן יחיד אבל לא בק"צ, משא"כ הגמ' בביצה מיירי היכי ששחט בזדון, ע"ש בהמשך דבריו איך זה עולה בדעת הרמב"ם ובדעות בגמ' ע"ש.

ושם בחזו"נ הביא מבנו ר' אברהם שבדברי הרמב"ם יתורץ קו' העולם אמאי כל ספק סוטה אינה מפגלת את המנחה (ע"פ ר"א לקמן מ"ז. דבעלים מפגלים) [והגר"י ענגיל הקדיש ספר שלם לקו' זו, ה"ה ס' גבורות שמנים, ע"ש כולו,

וע"ע חזון נחום לעיל סי' ל"ב ובשו"ת דברי חיים סי' ט"ז), ולפי הר"מ כיון דליכא פגול כיון דלב בי"ד מתנה ה"נ לב בי"ד מתנה, והעיר ע"ז החזו"נ וז"ל ואי דלא שייך לבד"מ כי אם בקרבן צבור, זה איהו שהרי הטעם משום דהב"ד מתנה רק לצורך תקנת ציבור וה"נ הוא דבר הנוגע לתקנת ציבור שאל"כ לא יהי' תקנה לכל הנשים השותות, עכ"ל ע"ש.

ואז אפשר לומר בדעת הרמב"ם בזה, דעצם כשרות הקרבן כבר מוטל בהקרבן עצמו, רק בענין כוונת הגברא לפעול קיום המצוה, ובצבור, הבית דין יכול לתקן והתנות בדעת הצבור, ואז שפיר אמרינן הסכין מושכתן למה שהן, וע' בזה ברש"י ותוס' לקמן ו: ובחזון איש מנחות כ"ז:א וכו"ח:ז.

ו. וכעין החקירה הנ"ל בענין סתמא, כך לכאורה אפשר לחקור ג"כ בדין כל העושה על דעת ראשונה עושה. וע' בזבח תודה ריש מסכתין דשחט שלא לשמה שאר עבודות אסור לעשותן בסתמא דע"ד ראשונה הן (ונחלקו בזה רב ושמואל מנחות טז), וכ"מ מהרמב"ם הל' פסוה"מ טו:ג, (וע' שפ"א שדן אם אמרינן סתמא לשמה על האחרת שמביאים, ודחה זה, והעלה דכן שייך בנדון דהזב"ת). ולענין ע"ד ראשונה היכי דנשתנה ע' בשו"ת משיב כהלכה חו"מ סי' י' ויו"ד סי' כ"א. ואפשר דג"כ תלוי אם אמרינן דהכשרות מוטל בהחפצא או בכוונת הגברא.

וכן בשאלת אי אמרינן כל העושה וגו' רק במעשה א' או אפילו בב' מעשים, דע' רש"י ב: תחילה שחטה סתם וסופה לשם פסח כשר ולא מיפסל משום תחילתה אלמא סתמא כלשמן, ע"כ, וע' בתוס' ד"ה הא, ונראה לפרש דבב' עבודות איירי כגון דשחיט לשם פסח וקיבל סתם, ומיהו בפ' תמדי נשחט פסחים נ"ט: מיבעי לן אי בעבודה א' תנן או בב' עבודות ועבודה א', והיינו כדפירש הקונטרס, ע"כ, ואפשר דג"כ תלוי על הנ"ל. וע' בשו"ת מהרי"ט א:ל"ה ובשו"ת להורות נתן ח"א סי' כ"ב.

וע' בשיעורים לזכר אבא מארי להגר"ד"ס זצ"ל ח"א קונטרס בעניני ק"ש עמ' כ"ט הע' 55, דרק אמרינן כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה בקרבנות ולא במצוות, ואפשר דכוונתו ע"פ הנ"ל לחלק בין כוונת המצוות למחשבות הקדשים, וא"ש. ויש לדון ג"כ בדין יוכיח סופו על תחילתו, ע' בשו"ת דובב מישרים ח"א סי' ל"ג וסי' מ"ט אי כל העושה וכו' ויוכיח וכו' הוי חדא דינא או לא. וע' בתורת רבינו שמואל סאלאנט סי' ס"ו.

ז. ואם ננקוט דכן יש לחלק בין קדשים לשאר מצוות לענין הכוונת, ויוצא דיש בקרבן בעצמותו כשרות הבא מאליו, אולי יש להבין עוד דין בזה. דהנה מצינו ענין אצל קדשים דבעינן שינה עליו הכתוב לעכב. ובשור"ת יד סופר סי' י"ז העיר דמצינו כלל זה ג"כ בחולין, והעיר לרש"י קידושין י"ד. ד"ה ויבמה ותוס' פסחים י"א. ד"ה קוצרין ותוס' מגילה כ. ד"ה כל הליל, וכן ע' בחזו"א לנגעים י"ב:כ וז"ל וזה דבעינן שנה עליו לעכב אינו מיוחד בקדשים אלא בכל התורה כדמוכח מכל הני [ע"ש]. אמנם לרוב הדעות נקטו דכלל זה שייך רק בקדשים, וע' בריטב"א יומא דנ"ג ובהערות שם, ובשעה"מ הל' ק"פ פ"א, ובשור"ת בית הלוי א:ל:ט"ו ובשור"ת חת"ס אור"ח קכ"ד וחור"מ סי' ר"ד ובשור"ת חזון נחום א:קכ"א, ובאתון דאורייתא כלל י"ב וביוסף אומץ שם.

וע' ביד סופר שם שכ' וז"ל ובנוגע לכלל זה עי' ספר הכריתות ח"ח שער א' אות כ"ב וביד מלאכי כללי התלמוד אות תרי"ח ובחלקת השדה אות ה' ובס' לקח טוב כלל ה' ובס' מקור חכמה עמס' תמורה דט"ו, ושם דף י"ד כ' די"ל דהיינו טעמא משום דבקדשים לא אמרינן אי עביד לא מהני משום דהאיסור הוה בדה מן הלב, והתוס' תמורה ו. ד"ה והשתא כתבו דבשבועה שהוא בדה את האיסור מלבו אי עביד מהני, וה"ה בקדשים, ולהי צריך עוד קרא לעכב ולפסול, עי"ש וכעין זה כ' בס' ברכת יצחק פ' פנחס בשם שעה"מ ע"ש, ועי' תוס' תמורה ד: ד"ה רבא אמר, ולכ' צ"ע וי"ל לפי מש"כ בהגות אפריון שלמה מהגאון מהרש"ק זצל על שעה"מ דאם יש ב' לאוין אף בקדשים לא בעינן שנה עליו הכתוב לעכב, וכ' בעטור סופרים וז"ל נלפענ"ד בהסבר הדברים דהתוס' בתמורה כתבו: א"כ שוחט פסח על חמץ לפסול וי"ל דבירושלמי יש קרא להכשיר, עכ"ל. וקשה דאי בקדשים אי עביד מהני למה מצריך קרא להכשיר, ועי' בתוס' פסחים ס"ג. ד"ה השוחט בשם ריב"א דמשו"ה הפסח כשר דלא שנה עליו הכתוב לעכב, חזינן נמי דהיכא דלא שנה הכתוב לעכב אי עביד מהני - אך א"ש לפי דברי המהרש"ק דהיכא דיש ב' לאוין אף בקדשים לא בעינן שנה עליו הכתוב לעכב ואן איכא תרי לאוי, לא תזבח (פ' משפטים) ולא תשחט (פ' כי תשא) ולא צריך הירושלמי לילף מקרא דכשר ודפח"ח, ובדברים אלו יתיישב גם מה שתמהו האחרונים על קושית התוס' בתמורה שם דהלא בקדשים גם רבא מודה דאי עביד מהני ודוקא דהיכא דשינה עליו הכתוב לעכב לא מהני, והאיך הקשו מהשוחט פסח על חמץ, אמנם להנ"ל, ניחא דאצל השוחט הפסח על המחץ דאיכא תרי לאוי לא בעינן שינה עליו הכתוב לעכב, ועי' בשור"ת נוב"י ת' יו"ד סי'

ט', עכ"ל.

ואולי אפשר להגיד קצת אחרת, דכיון דהקרבת בעצמותו כשר, שונה בזה משאר מצוות התורה, וכ"ז שהתורה מצווה על הקדשים, הכוונה הוא על מצוות הגברא, אבל כ"ז שלא שינה לעכב הקרבן עצמו בקדושתו קיימי. וע' בס' קרבן ציון למס' תמורה ד: בשם האחרונים דכיון דשינה עליו הכתוב לעכב נלמד ממוציא שפתיך תשמור (כ"כ התוס' ד: ד"ה אימא) משום הכי בעינן דומיא דמוציא שפתיך, דאפילו אם פסול מ"מ נשאר שם קדשים. משא"כ בשאר מצוות התורה, דקיומם יותר מקושר אם קיום מצוות הגברא, ואז מסתבר דצויי התורה בהם נוגעים לעצם מהותם. וע' בלקח טוב כלל ה' שהאריך הגר"י ענגיל לברר מה נחשב קדשים לענין זה ולמה נוגע כלל זה. וע' בקרן אורה למס' זבחים שהסביר סתמא לשמה בקרבנות ע"פ הא דשינה עליו הכתוב לעכב, וע' ג"כ בס' טהרת הקדש.

ח. וחקרו האחרונים בגדר הדין דמחשבה שלא לשמה, אי הוי מחשבה הפוסלת או חסרון הכשר. (וע' בחידושי הר"ם למס' גיטין ר"פ כל הגט שנתספק לענין שלא לשמה בקדשים, אם ישחוט בפירוש שלא לשמה רק שלא יזכיר קרבן אחר אם פסול, ולכ' נוגע). וכ' הגר"ז בחידושו למס' זבחים דהוי מחשבה הפוסלת, וע' בזה בקהלות יעקב למס' זבחים סי' ב', ובמנחת ברוך סי' ב', ובמאסף אהל תורה הביא שכן דעת הגר"ח להסביר תוס' במנחות מ"ב: ד"ה מה טעם. וע' בספר בד קדש (להר"ר ברוך דב פוברסקי) ח"א סי' מ"ה מש"כ להרחיב בדברי הגר"ז, וע' במועדים וזמנים ג"כ, ווי.מ. ולאידך, ע' בס' בית ישי סי' קי"ב שכ' באריכות להשיג על דברי הגר"ז והעלה דהוי חסרון הכשר, וכן הביא מהקובץ שיעורים ח"ב סי' כ"ב ומהאבן האזל (ע' הל' פסולי המוקדשין י"ג:א). ולכאורה ג"כ נוגע להנ"ל, דאם התכלית של הלשמה כבר מונח בחפצא של הקרבן, אז מובנת דמחשבה שלא נכונה הוי פסול מבחוף על הקרבן, וכן ע' בלשון של הרשימות שיעורים להגר"ד סולובייצ'ק עמ' ל"ו (שנקט שם כדעת הגר"ז והגר"ח), זבחים בסתם לשמן עומדין - בקרבן אין צורך בכוונה לשמה, קיים רק הפסול של זביחה שלא לשמה, אשה בסתמא לאו לגירושין עומדת - הגט זקוק להכשר של לשמה וסתמא לאו כלשמה דמי, עכ"ל. ואם הכוונה הנצרכת באמת בא מן העובד, אלא דבסתמא יש אומדנא שכך מחשבתו, אז מחשבה שלא נכונה הוי רעותא בחזקה, והוי חסרון הכשר, ודו"ק.

ט. וכן יש לעיין באיסור דלא יחשב, דלכאורה יש מחלוקת אם לאו זה קיים בכל מחשבה שלא נכונה או רק באלו שפוסל

את הקרבן ומפסיד את הקדשים. דהנה מרש"י ריש זבחים משמע דעובר על הלאו בכל מחשבה שלא נכונה, אפילו אם כשר ולא עלה לבעלים. וכן ע' בשו"ת משפט כהן להגרא"ה קוק הל' קרבנות קי"ב שכ' ע"פ רש"י דהלאו דלא יחשב שייד אע"פ שאינו מחשב מחשבת פסול ע"ש, וכן ע' באפיקי ים א"כ"ד. אמנם אפשר שאינו כן דעת הרמב"ם, וכן הבינו כמה אחרונים בדעת הרמב"ם בפ"ח מפסולי המוקדשין דרק עובר היכי דמפסיד קדשים, וצע"ק אי זה באמת כוונת הרמב"ם שם, וז"ל שם [ה"א] כל המחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים הרי"ז עובר בל"ת שהרי הוא אומר לא יחשב, [(ב)] מפי השמועה למדו שבכלל דין זה שלא יפסיד הקדשים במחשבה שהרי זה דומה למטיל מום בקדשים ואע"פ כן אינו לוקה שאין המחשבה מעשה עכ"ל. ולכאורה אפשר דכוונתו רק דזה חלק מן האיסור, ולא כל האיסור, אמנם כן הבין השו"ת חת"ס חו"מ סי' ר"ד בהשמטות וז"ל שם והנה דברי הרמב"ם שהתנה שיהיה דוקא מפסיד היינו משום דהלאו נפיק מלא יחשב קרי בי' לא יחשב והאי קרא בפגול כתי' שפוסל הקדשים ומנ"ל מחשבה שאינו פוסלת ולמ"ד בספרי דמפיק לי' מלא תזבח לה' אלקיך שור ושה אשר יהי' בו מום כל דבר רע כל דבור רע כפירש"י בחומש פ' שופטים מבואר דלא מקרי דבור רע אלא מחשבה הפוסלת דוקא דזה הוה כמו מום דסמך לי בקרא וכמ"ש רש"י להדי' בזבחים לו. ד"ה דבר רע יע"ש שא"א לפרש שם ק' הש"ס בענין אחר וא"כ נפשוט האיבעי' דמר דעכ"פ בשלא לשמה בהני זבחים דלא מפסל בהו לא שייד מחשבה שאינה נכונה ואינו באזהרה, ע"ש בשאר דבריו שם, וכן הבין הנצי"ב במרומי שדה ב: ד"ה ונדבה. וכן משמעות הגר"י ענגיל בגבורות שמונים אות מ"ג ע"ש. ולכאורה הבנה זו ג"כ משמע מדברי הבית הלוי א:ל"ט"ו אמנם למסקנא כוונתו אינו כ"כ מבורר מדבריו.

וכן הבין האחיעזר ב:כח:ג בדעת הרמב"ם, וע' מש"כ וז"ל ומה שהשיג עמש"כ לחדש דאף קודם שקרבו מתיריו נפסל מקודם מטעם אחר משום שנעשה בו התיעוב דעבר לא יחשב מיד בשעת מחשבה וע"ז תמה דא"כ היכא משכח"ל דין משנתנו בריש זבחים כל הזבחים שזבחו שלא לשמן כשרים וכו' דהרי עבר המחשב על לאו דלא יחשב כמו שפי' רש"י שם ונפסול משום ל"ת כ"ת אעכצ"ל דאין התיעוב שבמחשבה יכול לפעול יותר היכולת שמונחת במחשבה כשהיא לעצמה עכ"ד בפשוטו נ' גזיה"כ הוא דכשרים ואינם מרצים וכדאמר בזבחים ד"ד אימא היכי דשחט שלא לשמה לפסלו ומשני אמר קרא מוצא שפתך וגו' וכה"ג משני בחולין דקט"ו על מאי דמקשה דליתסר משום ל"ת כ"ת מדלגי רחמנא, ובזה י"ל קו' התוס' שם בד"ה אימא תימא הא בכל דוכתי בעינן שנה עליו הכתוב לעכב בקדשים

והכא לא שינה ולשי' הרמב"ם א"ש דהו"א דכיון דנעבדה בה עבירה דתעוב אסור משום ל"ת כל תועבה ולפיכך איצטריך קרא להכשיר אבל בפיגול ניהו דגזיה"כ הוא דאינו חל הפיגול כ"ז שלא קרבו מתיריו דכהרצאת כשר כך הרצאת פסול אבל הא גם לא גלי רחמנא להכשיר דלפני זריקה בלא"ה לא הוכשר הקרבן וכיון דנעבדה בו תיעוב דמחשבת פיגול עובר משום ל"ת כ"ת, ובלא זה כל היסוד בנוי עשי' הרמב"ם דהרי הוא כמטיל מום בקדשים ועובר על לא יחשב מיד על מה שפוסל במחשבתו שלא יהי' נ' הקרבן להרצאה ולשי' הרמב"ם נ' דדוקא מחשבה הפוסלת בקדשים ומטיל מום עובר משום לא יחשב משא"כ בשלא לשמה שיש בזה רק הפסד לבעלים שלא עלה לשם חובה אבל אין כאן הפסד קדשים ואין בזה גדר דמטיל מום (ובזה י"ל קו' ההפלאה בכתובות דל"ד בהא דב"ק דע"ו דמוקי רי"ח בשוחט תמימים בפנים שלא לשם בעלים דהא המחשב בקדשים לוקה ואין לוקה ומשלם דבשלא לשמה ליכא מלקות דלא יחשב ואכמ"ל) ואע"ג דעבר מיהו על עשה דזבח השלמים שתהא זביחה לשם שלמים אפשר דמשום עשה זו ל"ח תיעוב, וקצת ילה"ר מע"ז דס"ו לדר"מ על כל איסורים שבתורה עובר משום ל"ת כ"ת וא"כ גם על איסור עשה ילקה משום ל"ת כ"ת למ"ד דלאו שבכללות לוקין עליו ע' בתוס' ע"ז שם וגו' אולם אם נימא שאין חילוק בין איסור לאו ובין איסור עשה דסו"ס נעבדה בה עבירה גם לשי' רש"י ריש בזחים דאיכא לא יחשב בשלא לשמה א"ש ג"כ בפשוטו שהרי דברי הרמב"ם פ"ח מהל' פסוה"מ הל' ג' כל קרבן שנ' שהוא פסול בין שנפסל במחשבה בין במעשה בין שאירע בו דבר שפסלו כל האוכל ממנו כזית במזיד לוקה שנא' לא תאכל כ"ת ובהל' ד' מפי השמועה למדו שאין הכתוב מזהיר אלא על פסוה"מ"ק, הרי דדוקא קרבן שפסל שנכלל בפסוה"מ יש בו משום ל"ת כ"ת אבל בזבחים שנזבחו שלא לשמן שכשרים רק שלא עלו לבעלים לשם חובה ואין קרבן שנפסל כלל ואינו נכלל בפסוה"מ"ק אף שנעבדה בו עבירה אין בה משום ל"ת כ"ת משא"כ בפיגול שלא קרבו מתיריו דאף דאין הפיגול חל כלל מ"מ הרי קרבן נעשה שאינו נראה להרצאה ומפי השמועה למדו שהרי הוא כמטיל מום בקדשים וסו"ס א"כ הקרבן להכשר גם בנשפך הדם וניהו דהתם בעי עיבור צורה בפסולו בדם ובבעלים משום שלא נעשה בו מעשה תיעוב כמו שהוטל בו מום ממילא אסר ג"כ משום ל"ת כל תעובה, ע"כ. וע"ע מש"כ בזה לעיל ב:כז.ג. וע"ע בס' נזר הקדש ריש זבחים. (וע' בשו"ת מקדשי ה' א:ס"ט בדבר צבי שם שצדד שם שאפילו אם האיסור רק שייך בפוסל קדשים, אפילו בפוסל מדרבנן עובר על איסור זה.)

ולכאורה אפשר דמחלוקתם נוגע להנ"ל, דאי המחשבה

מוטל בהחפץ, והמחשבה שאינה נכונה פוסלת (לכל הפחות מלעות לשם בעלים), אז לכ' יש להשוותו לדין פגול, ולפרש איסור דלא יחשב אפילו במחשבה שאינה פוסלת לגמרי להפסד קדשים. משא"כ, אם אמרינן דיש ענין של המחשבה מצד הגברא, וכשאינן מחשבה זו ממילא נפסל, אין צורך לקשר זה לדין ד"לא יחשב", דאין צורך בזה לפסול את הקרבן, וע' בזה ג"כ בס' ראשית כח (להר"ר צבי סבלפסקי) עמ' כ"ו.

י. והנה נחלקו המפרשים מהו נחשב כמחשבה לגבי קדשים, אי סגי במחשבה בעלמא או דבעינן דבור. וע' בקה"י סי' ב', בתוס' ס"פ המפקיד דמחשבה מיירי בדיבור, וה"ה כל פסולי המחשבות. וע' במנחת ברוך סי' א'. וכן ברבינו ברוך ברא"ש הל' ס"ת סי' ג', וכן סמ"ג ל"ת של"א. וע' ברש"י קידושין מ"א: ד"ה כן ישנו במחשבה, (אמנם ע' דבריו פסחים סג. ד"ה והבמ"ע זבחים מ"א: ד"ה כגון שנתן, מנחות ב: ד"ה אבל מחשבה דמינכרא, בכורות נט. ד"ה במחשבה, ועוד הרבה מקומות דעתו דמחשבה גרידא), וכן רמב"ם פסוהמ"ק יג"א, והשטמ"ק ב"מ ס"פ המפקיד כ' להוכיח דסגי במחשבה גרידא. וע' בשו"ת יד סופר סי' י"ב (והעיר לדברי רש"י הנ"ל) אריכות בזה וכ' נפק"מ לענין ביטול חציצה ע"ש היטב ובעיטור סופרים. וע' בתבואת שור סי' ד' לענין השוחט לשם ע"ז אי בעינן דוקא בפה או לא, והעלה דנח' בזה הפוסקים אז אין להקל ע"ש. וע' בזה בכרו"פ שם. וע' מש"כ בזה בבית האוצר א' כלל קפז מש"כ בזה לענין סתם אמירה אי הוי בחשאי או בקול רם ע"ש. וע' בשו"ת אבנ"ז חו"מ נ"ג. וע' מש"כ בזה במו"ז זרט"ז בהג"ה ומש"כ לחלק בין פסח לשאר קדשים ע"ש.

וע' בגבורות שמונים אות מ"ג, שיש ב' לאוין במחשבה אינה נכונה, לאו דלא יחשב, כדאיתא להלן כ"ט., ולא דלא תזבח לה' אלקיך שור ושה וגו' כל דבר רע, ויש ב' חילוקים בין האיסורים, דלאו דלא יחשב אזהרה על המחשבה, משא"כ לאו דלא תזבח גוף מעשה הזביחה אסורה, וב' דלאו דלא יחשב היא על כל העבודות משא"כ לא תזבח שהי אוסר רק הזביחה, (וע"ש שדן אם לאו דלא יחשב שייך לנשים משום לאשאב"מ, ע"פ שו"ת תשב"ץ ג"שע"ה, ע"ש, וע"ש שהעלה שאפילו אם פגול חל במחשבה, זה רק לכהן ולא לבעלים, וע' באות כ"ב שזה רק משום דצריך מחשבה להכשיר, וע"ע בענין המחשבה באות כ"א). וכ' וז"ל, ודע דיש עוד חילוק בין הלימוד מלא יחשב ללימוד מלא תזבח וזה דלפי הלימוד מלא יחשב יש לפיגול לפסול גם במחשבה כהוראת תיבת יחשב משא"כ לפי הלימוד מלא תזבח לד' אלקיך וגו' כל דבר רע דענין הלימוד דנדרש דבר רע דיבור רע היינו שלא ידבר דיבור של פיגול ע"ש

ברמב"ן וא"כ הרי רק פיגול בדיבור הוא שפוסל לא במחשבה, ע"ש מש"כ.

ואפשר דזה ג"כ נוגע להנ"ל, דהנה בשו"ת חת"ס אה"ע ח"ב סי' ט' מחלק, דבדברים שסתמן לשמה לא בעי דיבור להחשב לשמה והיכי דלא הוי סתמא לשמה בעי דיבור ע"ש. ונראה בדעתו, דבקדשים שסתמא לשמה, כבר מוטל הכונה בהחפצא ואין צורך לדיבור ליצור חלות של לשמה. אבל במקום שלא אמרינן סתמא לשמה, אז בעינן יצירה חדשה של לשמה מכח הגברא. ובוזה יש עדיפות לדיבור, וע' בשו"ת הרדב"ז ח"א סי' קנ"ד, וז"ל בכל דבר שבקדושה כגון ס"ת תפילין ומזוזה שהצריכו לשמה אין הקדושה חלה במחשבה לבד אלא בדבור שהדבור עושה רושם גדול וחכמי המדרש הזכירו זה בכמה מקומות, וא"ת התינה דבר שבקדושה אבל כתיבת גט דבעינן לשמה דכתיב וכתב לה לשמה לעולם אימא לך דבמחשבה גרידתא סגי, וי"ל דסוף סוף קדושה יש בגט לפי שנקרא ספר וכתוב כדת משה וישראל, וגו', אבל בדיעבד מודה אני שאין הדבר נפסל בכך כיון שגמר וחשב בדעתו לעשותן לשמן, וז"ל הרא"ש ז"ל ובתחלת כתיבתו יאמר הסופר הריני כותב גט זה לשם פלוני וכו' וכ' רשב"ץ ז"ל ויאמר הסופר בפיו ובפני העדים והבעל הריני כותב גט זה לשם פלוני וכן העדים בשעת החתימה צריך שיוציאו בפה הריני חותם גט זה וכו' וכן כ' הרשב"א והרמ"ה ז"ל.

וכע"ז ע' במרומי שדה לע"ב שכ' וז"ל ואע"ג דלענין פיסול מחשבה בעינן דוקא דיבור ממש, כמוש"כ תוס' ב"מ, והכי פריש"י להלן דף מ"א: בד"ה כגון, וכל מחשבה דקדשים מוציא בפה הוא. ועי' בתוס' פסחים ס"ג. ד"ה רבי מאיר הכרח לזה. מ"מ מצות מחשבה סגי במחשבה לחוד. ומשו"ה פירשו שהיה הו"א לומר דתקנתא דר' יוסי היה שלא ידבר, אלא שיחשוב לבד, ועולה משום מצוה אפילו אם נימא דאין סתמא לשמה, וא"כ הא דת"ק ס"ל שיאמר, הוא רק למצוה בעלמא משום שמא לא יחשוב כלל. או כמוש"כ בהעמק שאלה סי' ע"ג אות ג', דאפילו לענין קריאת שם תרומה וחלה, דאע"ג דסגי במחשבה, מכ"מ יותר טוב שתחול הקדושה כדבעי באמירת פה, והבאנו לזה דיוק ממשנה בפסחים דמ"ז ע"ש. אבל הרא"ש בהל' כתיבת ס"ת וכו', הרי דלא ס"ל הכי, אלא דכמו באיסור מחשבה אינו אלא בדיבור, ה"נ במצות מחשבה הוי דוקא בדיבור, ולמד מזה בכתיבת סת"מ ג"כ דבעינן דוקא דיבור, עכ"ל ע"ש. וע' היטיב בזה באפיקי ים א:כד.

אמנם לאידך גיסא ע' בשו"ת חלקת יואב מה"ק חו"מ

ס' כ' שכ' וז"ל וגם דדיבור צריך רק שיתחייב כרת אבל הקדשים נפסלין אף בלא דיבור כל שמחשב כוונה פסולה דל"ש סתמא לשמן קאי וקדשים צריך כוונה, ע"כ ע"ש, וכ"כ במהוד"ת סי' י"א. ואפשר דלדעתו סתמא הוי אומדנא בהגברא, וכיון דלמעשה יש לו מחשבה אחרת אע"פ שלא הוציא בפה יש לפסול, ואינו מוכרח ויש לעיין.

בענין עבודת כהן שנמצא חלל

א. הנה מצינו בכמה מקומות שחלל נחשב כזר גמור, ואז נתמעט מדיני כהונה. וכן כתבו חז"ל בספרא ריש פרשת אמור (לגבי טומאת מתים) בני אהרון, יכול חללים, ת"ל הכהנים, ובספרא פ' ויקרא (ד:ו), והקריבו בני אהרון, יכול חללים, ת"ל הכהנים יצאו חללים, ובפרשת נגעים (ספרא תזריע פרשה א'), מבניו, יכול שאני מרבה חללים, ת"ל הכהנים, יצאו חללים. ומבואר דלחלל אין דיני כהונה, וכן ביבמות ע"ד: איתא חללה לאו זרעו דאהרון (אמנם ע' בשו"ת עונג יו"ט אה"ע קנ"ז שהוכיח דזרעו מיוחס אחריו ואע"פ שלא מקרי זרעו של אהרון זרעו של אביו מקרי, וע' בחי' הרשב"א לקידושין שמחלק בין פסול ממזרות דאין מיוחס אחריו לפסול חללות, ובענין יחוסו דכהן ע' זכר יצחק סי' כ"ו, ובעונג יו"ט הנ"ל הסיק דאין קפידיא לא לכתוב בגט חלל פלוני בן פלוני הכהן ע"ש.) וכן הסיקו הראשונים, וז"ל הרמב"ם (הל' תרומות ו:ז) הרי הוא כזר לכל דבר, וכן ע' רש"י פסחים ע"ב: ד"ה גרושה שכ' וז"ל כהן חלל זר גמור הוא דכתיב בכהן הנושא גרושה ולא יחלל זרעו שחללו מדין כהונה, עכ"ל, שהחלל הוא זר גמור לכל מילי. ואיתא בסוטה מ. דאינו נושא כפיו, וכ' ע"ז הרמב"ם (הל' תפילה טו:ה) שאינו בכיהונו לשום דבר. וע' בזה בצפנת פענח עה"ת פ' שמיני י' לגבי איסור שתויי יין. וע' בילקוט שמעוני פרשת אמור רמז תרכ"ז.

ואפשר דהחלל אינו נחשב אפילו ללוי, ונסתפק בזה בפרמ"ג יו"ד שפ"ד ס"א:י"ב. וכן הוכיחו המנחת חינוך מצוה שצ"ה, ור' חיים בחידושים להל' איסור"ב פט"ו, דאינו אפילו לוי, וע' בצפנת פענח בהשמטות להל' תרומות מה שהעלה ע"פ

דברי הירושלמי יבמות י"א, וע' בזה בספר ברכת כהן ס' פ"ד. וע' במועדים וזמנים ח"ה ס' שנ"א בהערה דאינם לויים, וע' בדיונו שם לגבי חלוקת הארץ לעתיד לבא.

ואם אמת הוא דחלל דינו כזר לכל דבר, לכאורה יפסל עבודתו בבית המקדש, דכן מצינו דינו של זר כדאיתא במתני רפ"ב דזבחים (ט"ו; וע"ש סוגיית הגמ'), כל הזבחים שקבלו דמן זר וכו' פסול. ואז חלל דהוי כזר יהא דינו ג"כ דפסול. אמנם לא כן מצינו בסוגיית הגמ' קידושין ס"ו; וז"ל הגמ' שם: היה עומד ומקריב ע"ג מזבח, ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה, עבודתו כשרה, וגו', מנלן אמר רב יהודה אמר שמואל דאמר קרא והיתה לו ולזרעו אחריו בין זרע כשר ובין זרע פסול, אבזה דשמואל אמר מהכא בריך ה' חילו ופועל ידיו תרצה, רבי ינאי אמר מהכא ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם, וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל כהן שלא היה בימיו, אלא זה כשר ונתחלל, עכ"ל הגמ'. ואז צ"ע מה באמת דינו של חלל לעומת דינו של כהן.

ב בעיקרא יש לדון אי הכשר של עבודת כהן שנמצא ב"ג או ב"ח שייך רק לעבודת בית המקדש או גם לשאר ענינים הצריכים כהונה. ולכאורה בזה נחלקו האמרואים בירושלמי תרומות (ח:א), וז"ל הגמ', ר' יוחנן בשם ר' ינאי ובאת אל הכהן אשר יהי' בימים ההם וכי יש כהן עכשיו ואין כהן לאחר זמן ואיזה זה שהיה עומד ומקריב ע"ג המזבח ונודע שהוא ב"ג או ב"ח שעבודתו כשרה, אמר רב ופועל ידיו תרצה כל שהוא מזרעו של לוי עבודתו כשרה על דעתו דרב ובלבד כהן מקריב, ועל דעתו דר' יוחנן ואפ' כל כהן, עכ"ל. ופ' הפני משה, ביאורו של "כהן מקריב" וז"ל דוקא לענין הקרבנות שהקריב הוא דמכשיר ר' יהושע כדדריש מפועל ידיו אבל לענין כהונה אחרים כגון מה שטימא וטיהר בנגעים וכיוצא בדברים מה שניתנו לכהן לא מכשר דלא גלי רחמנא אלא בפועל ידיו דקרבנות, וביאורו של "כל כהן" וז"ל כלומר אפ' כל הדברים

מה שצריך כהן כשר הוא מה שנעשה מקודם שנודע אע"פ שנולד חלל, עכ"ל.

ג. וחדש בעל ההפלאה (בספרו למס' כתובת ד' כ"ג. וד' כ"ז. ובס' המקנה לקידושין י"ב.) דאף על פי דעבודת כהן שנמצא חלל כשר, מ"מ לא כן לגבי עבודת כהן גדול. והקשו עליו המנחת חנוך ושאר אחרונים מכח סוגית הגמ' מכות י"א; וז"ל הגמ' שם, נגמר דינו ונעשה כהן בן גרושה או בן חלוצה פליגי בה ר' אמי ור' יצחק נפחא חד אומר מתה כהונה וחד אומר בטלה כהונה, לימא בפלוגתא דר"א ורבי יהושע קא מיפלגי, דתנן היה עומד ומקריב ע"ג המזבח ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה ר"א אומר כל קרבנות שהקריב פסולין ורבי יהושע מכשיר מאן דאמר מתה כר' יהושע ומאן דאמר בטלה כרבי אליעזר, אליבא דרבי אליעזר כולי עלמא לא פליגי כי פליגי אליבא דר' יהושע מאן דאמר מתה כרבי יהושע ומאן דאמר בטלה עד כאן לא קאמר רבי יהושע התם דכתיב ברוך ה' חילו ופועל ידיו תרצה אפ"ל חללין שבו אבל הכא אפ"ל רבי יהושע מודה, עכ"ל, ופ"ל רש"י ד"ה פועל ידיו תרצה וז"ל עבודתו כשירה אבל לענין שאר דבריו אינו כהן, ע"כ, ומבואר דאפילו כהן גדול עבודתו כשירה בביהמ"ק. וכן העיר הכלי חמדה פ' וזאת הברכה, דאי לא אמרינן דעבודתו כשרה ככהן גדול אז אפילו ככהן הדיוט יפסל משום יתור בגדים ככהן הדיוט המשמש בח' בגדים. וע' בזה בשו"ת באר יצחק או"ח סי' כ"ה.

וע' בשו"ת מהר"ם שיק יו"ד ס' ש"ח, דהקשה דפסול בן חלוצה הוי דרבנן, ואיך בזה יפסל הכהונה מיד, אלא ע"כ דהמינוי היה על דעת שלא ימצא פסול בו, ואז הקשה לאידך גיסא, איך אפשר לומר מתה כהונה אע"פ שעבודתו כשרה, וודאי המנוי לכה"ג הוי אדעתא דהוי כהן כשר, וא"כ הוי בטעות ובטלה למפרע, אלא אינו כן דאז יפסל עבודת יוה"כ ועוד דברים ואז בע"כ המנוי היה אפילו אם נמצא פסול, אבל אחר

שנמצא פסול יסתלק ואפילו פסול מדרבנן ע"ש. וע' בעינים למשפט למכות ובס' דברי יחזקאל (להר"ר יחזקאל בורשטיין) סי' כ"ב.

והציע הר"ר דוד הורוץ במאמרו בבית יוסף שאול חוברת ב' (תשמ"ז) עמ' 131 - 135 שנח' המנ"ח וההפלאה מה דינו של עבודת כה"ג בזה, ע' שם בדבריו מש"כ בביאור עבודת יוה"כ. וע"ע בקובץ הפרדס שנה נ"ב חו' ט' עמ' 8 במאמרו של ר' שמואל כץ, ע"ש מה שמפלפל בדין כה"ג. וע' בספר שלמי שמחה ח"א סי' ל"ז בדין כה"ג, מה שמחלק בין כהן משוח בשמן המשחה לכהן הנתמנה בפה וברבוי בגדים. והרמב"ם פסק בטלה כהונה, וע' בעונג יו"ט הנ"ל משום דקרא רק מכשיר לענין עבודה. וע' בספר אבי עזרי להל' ביאת המקדש מהדורא קמא.

ד. והנה כתבו התוס' למס' תענית (יו: ד"ה דבר) דחלל אינו אוכל בקדשים, ולגבי אכילת תרומה מצינו במתני' תרומות ח"א, וז"ל, כהן שהיה אוכל בתרומה ונדע שהוא בן גרושה או בן חלוצה ר' אליעזר מחייב קרן וחומש ור' יהושע פוטר, היה עומד ומקריב ע"ג המזבח ונדע שהוא בן גרושה או בן חלוצה רבי אליעזר אומר כל הקרבנות שהקריב על גבי המזבח פסולים ורבי יהושע מכשיר נודע שהוא בעל מום עבודתו פסולה. ובסוגית הגמ' פסחים ע"ב: איתא, היה אוכל בתרומה ונדע שהוא ב"ג או ב"ח רבי אליעזר מחייב קרן וחומש ר' יהושע פוטר דילמא כדרב ביבי בר אביי דאמר רב ביבי בר אביי בתרומה בע"פ דזמנה בהול אי נמי שאני תרומה דאיכרי עבודה ועבודה רחמנא אכשר דתנן וגו' ע"ש. וע' סוגיא דיבמות ל"ד. דנקט הא דזמנו בהול כעיקר. וע' בזה באריכות בס' אמבוהא דספרי להר"ר יוסף יוסקוויץ, פ' קרח אות מ"ז. ע' בזה בבית ישי סי' ו' ובס' תורת זרעים שם מש"כ. והאריך בזה בס' בית מרדכי להר"ר מרדכי סוויטסקי, בהדרן לסדר זרעים ענף ז'.

ובס' גבורות יצחק עה"ת סי' רמ"א כתב לחלק בין אכילת קדשים לאכילת תרומה, דאכילת קדשים הוי צרכי עבודה, ותרומה הוי עבודה ממש. וע' בתורת משה להחת"ס עה"ק אל הכהן אשר יהי' בימים ההם וצ"ע מה ענין זה לבכורים דווקא, ובמס' קידושין ס"ו: דרשינן כן בכל הקרבנות מקרא דברך ה' חילו עי"ש, וצ"ל שאר הקרבנות עיקר כפרה בדם ואיברים ואין הכהן אלא שליח בעלמא הכשיר הקב"ה חללים אבל בכורים אין בהם למזבח כלום אלא אכילת כהן הו"א אם הוא בן גרושה נפסלו הביכורים קמ"ל וגו' ע"ש בדבריו.

והרמב"ם (הל' תרומות י"ב) פסק דהיה אוכל בתרומה ונודע שהוא ב"ג וב"ח הר"ז משלם את הקרן ואינו משלם את החומש, וביאר הכס"מ דכיון דאכילת תרומה איקרי עבודה ורחמנא אכשרה בדיעבד קודם שנודע אינם כזרים לה ולכך פטור מן החומש מידי דהוי אבת כהן שהיתה נשואה לישראל או שנפסלה דפטרי לה מחומש מטעם דאינה כזר ומ"מ חייבת היא בקרן דחומש הוא דתלה רחמנא בזר גמור אבל הקרן חייב כל היכא דאינו כהן גמור ואינו ראוי לאוכלו עכ"ל. וע' מה שהק' בזה בס' שו"ת ר' אליעזר [גורדון] סי' ט"ו ומש"כ בס' דברי יחזקאל סי' כ"ב.

ה. ועוד כ' הגרי"ז בספרו על התורה פ' מצורע דאין כהן שנמצא חלל כשר לראיית נגעים, כי דין כהונה דבעינן בראיית נגעים אינו דין כהונה של עבודה אלא דין כהונה בפני עצמו. וע' מאמרו של הרר"ד הורוויץ הנ"ל בזה, ועוד מנה שם עוד נפק"מ לשאלה זו, ע"ש בזה.

ו. ולענין פדיוה"ב, ע' סוגית הגמ' בכורות מ"ז: אמר ר"ש בן יאשיל אמר ר"ל כהן שמת והניח בן חלל, בתוך ל' יום הבן חייב לפדות א"ע, שלא זכה האב בפדיונו, לאחר ל' יום אין הבן חייב, שכבר זכה האב בפדיונו, וע' בזה במהרי"ט אלגאזי בכורות

פ"ח אות ס"ז(ג). ומבואר דהבן החלל עצמו טעון פדיון.

ואם אחר פדה בנו אצל כהן ואח"כ הכהן הפודה נודע דהוי חלל, מביא ספק בזה בפתחי תשובה יו"ד ש"ה בשם השו"ת יד אליהו סי' ל"ז שהסיק שפטור, ובשו"ת חוות יאיר סי' קי"ג העלה דצריך לפדות עוד פעם (אמנם יש לתמוה על החו"י, דהמעייין בדבריו יראה דדיונו הוא במי שהחזיק את עצמו ככהן בשקר, ולעולם לא היה באמת אפילו חלל, ואינו דומה לכהן דנמצא חלל, וכן תמה בהערות על המאירי קידושין), וכן החמירו בזה באורים ותומים סי' ל"ח ובשו"ת באר יצחק יו"ד סי' כ"ה ובשו"ת דובב מישרים ח"א סי' מ"ז, ובשו"ת התעוררות תשובה יו"ד קס"ז נסתפק בזה, ובעקבי סופר הביא בשם אביו דאולי תלוי בלימוד ההכשר אי הוי דוקא בעבודה או בשאר דברים, ונטה ע"פ הא דפסחים ע"ב: דהוי רק בעבודה ולא בשאר דברים. וע"ע בס' הדרת קדש (מתורתו של הגרצ"פ פראנק) עניני פדיון הבן סי' כ ובהערות שם.

ז. ולענין אמירת פרשת עגלה ערופה ע"י כהן שאח"כ נמצא חלל, נסתפק בזה במנחת חנוך מצוה תק"ל, ובנחל איתן (להר"ר חיים קניבסקי) ט"ו:ה"ד העלה להחמיר בזה.

ח. ולענין נשיאת כפים בכהן שנמצא חלל, החמיר בזה בפרי חדש או"ח קכ"ח. וע' בשו"ת גבעת הלבונה או"ח ט"ז:ו שכ' דמתיבות "ופועל ידיו תרצה", כבר ידעינן דעבודת ביהמ"ק של חלל כשר, וכוונת הקרא ד"ברך ה' חילו" הוא להודיע שכהן שנשא כפיו ונמצא חלל נכלל בכלל ברכה, אע"פ דבעלמא זר שעולה לדוכן עובר בעשה ומסיר עצמו מכלל הברכה, כאן לא אמרינן כן ונכלל בברכה. ובעצם הענין, הנה נסתפק הצפנת פענח (הל' תפילה י"ד:י"ד) בגדרו של נשיאת כפים בגבולין אי הוי משום עבודה או משום תפילה, וע' בזה בס' שארית יוסף להר"ר שלמה ווארמאן ב"ו, ואפשר דבזה תלוי, ויל"ע.

ט. והנה בגדר ההכשר דחלל, נחלקו הראשונים מהו. דמקופיא משמעות הגמ' לכאורה דרק הכשירה התורה עבודת חלל היכא דנודע אח"כ. אמנם מצינו ברמב"ם יותר מזה, דהנה כתב הרמב"ם (הל' ביאת מקדש וי) וז"ל עבודתו כשרה לשעבר ואינו עובד להבא ואם עבד לא חילל שנא' ברוך ה' חילו ופועל ידיו תרצה וגו' אף חולין שבו תרצה, עכ"ל. וכ' הכסף משנה וז"ל, משמע מהגמ' רק מה שעבד קודם שנודע, אבל אחר שנודע חלל, והר"מ משמע דכיון דלא אשכחן בקרא דמחלל עבודה, אדרבא אשכחן בקרא דלא מחלל, מהי תיתי לן לומר שאם עבד לאחר דנודע חלל, ותנא אורחא דמילתא נקט, ע"כ. ויוצא משיטת הרמב"ם חידוש גדול, דמה דאיתא בגמ' דכהן שעבד ונמצא חלל עבודתו כשרה, זה מיירי לא רק בעבודה קודם שנודע, אלא אפילו עבודתו אחר שנודע כשר הוא.

וכן לכאורה שיטת התוספות למס' תענית הנ"ל. וז"ל התוס' שם: וא"ת נילף [דערל אסור בעבודה] מק"ו ומה בעל מוס' שמותר באכילת קדשים וגו' ואפ"ה בעל מוס' אסור לעבוד עבודה ערך שאסור באכילת קדשים וגו' אינו דין שאסור לעבודה, וי"ל דחלל יוכיח שאינו אוכל בקדשים ואפ"ה כשר לעבודה וכדאמר פרק האומר מדכתיב ברוך ה' חילו ופועל ידיו תרצה דמשמע אפילו חולין שבו הוא רוצה בעבודתו, וגו' ע"ש בדברי התוס'. ונראה דדעת התוס' כדעת הרמב"ם, דאי הכשר חלל מיירי רק קודם שנודע אז מה ענינו להיתר אכילת קדשים, הא בשעת אכילתו לא ידע שהוא חלל. ובאמת מטעם זה השיג הגבורת ארי על דברי התוס', וכתב דאין ללמוד ערל מחלל דאין הכשר עבודה והיתר אכילת קדשים בהדדי אפילו בחלל. וע' מה שכ' בדברי התוס' בשער המלך הל' ביאת המקדש.

והוסיף שם הגבורת ארי לומר דאין איסור אכילת קדשים חל על החלל מה שאכל קודם שנודע, ונפק"מ לענין איסור חל על איסור, וזר שאכל קדשי קדשים בטומאת הגוף פטור מקרבן טומאה דאין איסור טומאה חל על איסור זרות

ואם אכל כהן בטומאה חייב הוא הדין נמי אם אכל חלל בטומאה בעוד שלא נודע לו שהוא חלל ואחר כך נודע לו דינו ככהן וחייב ע"ש בדבריו. ובס' בד קדש להר"ר ברוך דוב פוברסקי ח"ד סי' ס"ב כתב דאפילו אם דעת התוס' דרק הוכשר היכי דלא נודע, יצא נפק"מ לכהן שמתכוון לאכול נבילה במזיד והתרו בו ואכל, אולם אגלאי מילתא שחתיכה זו היה מבשר חטאת העוף שהתירה לכהנים אלא גם אגלאי מילתא שהוא חלל, נפק"מ אי לקי ע"ש.

י. ובחידושי הריטב"א למס' קידושין הביא בשם הרמב"ן הבנה אחרת, דלא הכישרה התורה עבודתו של נמצא חלל אלא כשנמצא ספק חלל ולא ודאי חלל. וע' בדברי הריטב"א למכות. והעיר הדבר אברהם דלשיטת הרמב"ן הגמ' במכות יקשה, דהוי ספק כהן, והמשנה למלך הל' רוצח ז"י כ' דספק מיתת כה"ג הוי ספק כפרה ולא יצא עדיין מעיר מקלטו. ובשו"ת ארץ צבי ח"ב עמ' תי"ב: כ' ודעת הריטב"א [לכ' צ"ל הרמב"ן] לקידושין דדוקא כשנודע שהוא ספק חלל עבודתו כשרה, וק"ל מש"ס הנ"ל דמבואר דלמ"ד מתה כהונה יכול הרוצח לצאת מעיר מקלטו, וק' דלמא קמי' שמיא גליא דגם עתה הוא כשר ולא פסול כלל, וצ"ל דמצד ספק, פטור הרוצח מלגלות, וביד מלאכי נסתפק בזה, ובספרי שיח השדה סי' ז' הארכתי בזה ולפמש"כ אפוא, יש ראי' דפטור, עכ"ל. וע' בס' שער המלך הנ"ל דלדעת הרמב"ן יקשה סוגיא דתרומות ופסחים הנ"ל, דיצא דר"א מחייב קרן וחומש אע"פ דהוי ספק חלל, והמוצא מחבירו עליו הראי' ע"ש משכתב. ובפרי מגדים או"ח קכ"ח:מ"א: ל"ט העלה דהא דחלל כשר רק בשנודע אח"כ שפסול, אבל אם בתחלת לידתו ה' נודע שהוא חלל, שלא ה' עליו שם כהן מעולם י"ל דפסול, וע' בזה באמבוהא דספרי הנ"ל. וע' באור שמח עבדים ג:ח.

י"א. והרחיבו רבוותא לבאר שיטת הרמב"ם, ויש שהבינו בדבריו למעט חידושו, ובשו"ת עונג יו"ט הציע ע"פ הירושלמי תרומות דצריך שיפסול בבי"ד, ואפשר דכן דעת הרמב"ם

שהכשיר עבודתו אחר שנודע, דעדיין לא נעשה כחלל, ואחרי פסק הבי"ד יודה הרמב"ם שעבודתו פסולה, אבל דוחק דלא משמע שמחלק כן בדבריו, וע' בזה בשו"ת מהר"ם שיק יו"ד סי' ש"ח. וע' בזה בנועם ירושלמי להר"ר איזילע חריף למס' תרומות.

י"ב. ובהרבה ספרים כתבו לחלק בין דין כהונה לדין כשרות לעבודה. ובס' באר שרים להר"ר שמריהו שולמן (קדשים סי' מ"ב) מדמה חלל לשיטת הרמב"ם למשה רבינו ע"ה בז' ימי המילואים. (וע' כעין זה בברכת כהן סי' קל"ז, וכ' שם שחלל יש לו דין כהונה כמו מרע"ה). ובס' שלמי שמחה להר"ר שמחה אלברג סי' ס"ד כ' דיש ב' דינים, בני אהרון, וכהן, וב' קדושות, והסביר ע"פ זה הא דכהן ע"ע אינו נרצה דנעשה בע"מ אינו שייך לחללים (ע' בזה באור שמח הל' עבדים ג"ח) ובס' ארץ צבי ח"ב עמ' תי"ב כ' ע"פ קידושין ס"ו: לו ולזרעו אחרי, יש לבאר הראי' מדכתיב "לו ולזרעו" ולמה לי למכתב, הרי כ' רש"י (במ' כ"ה:ג) דע"י דאהרון ובניו נתקדשו, נתקדשו גם כל זרעם אחריהם, רק פנחס שהיה בעולם ולא נמשח לא היה בכלל, וא"כ לגבי פנחס, אחר שנתקדש, למה להתוה"ק לפרש גם זרעו, אך הטעם כדי לרבות חללים, דהטעם דחלל פסול הוא משום דעיקר קדושתו מצד שנוול מאהרון הכהן, וכיון דהלידה היתה בסיבת הקדושה, בעינן שתהיה הלידה בלי שום פסול, אבל מי שהיה פסול כהונה בלידה, א"א שאותה לידה תגרום קדושת כהונה, וע' כסברא זו ב"י יו"ד סי' צ"ג, דאבל כיון דגילה קרא: לו ולזרעו אחרי, שזרעו נתקדש בעצם כמו שנתקדש פנחס, ממילא אין הקדושה נצמחת מצד הלידה וע"כ אפילו כשהוא חלל כשר. וע' בלשון הצפנת פענח ר"פ פנחס, וז"ל, הנה כאן נתחדש דגם זרע פסול העבודה כשרה, ור"ל דאף דהעושה הוא שלא כדין שהוא כזר לכל דבריו, מ"מ העבודה כשרה, ובפרט לשל' הרמב"ם אף לאחר שנודע, וכן הגדר בקנאים אף דהעושה אין מורין כן ובפרט כהן עמ"ש סנה' פ"א ע"ש, מ"מ העשיי' הי' טובה ואכמ"ל. ובס' נזר הקדש להר"ר משה רוזן רפ"ב דזבחים כ' דאכילת קדשים יש ב' ענינים -

עצם מצוה דאכילה, וב' דאכילה עצמה הוי ענין עבודה, וחלל יש רק השני. וע"ע בזה בס' בית מרדכי להר"ר מרדכי סוויטסקי, הדרן לסדר זרעים, ענף ז' שמדמה עבודת חלל לקדשי במה ע"ש. וע"ע בס' שארית יוסף ח"ג סי' נ"ד.

ובמרגניתא דר' מאיר להר"ר מאיר שפירא למס' קידושין כ' וז"ל ע' במהר"פ בירו' סוטה ד"א וע' ירושלמי תרומות ח"א דאם קיבל הדם רשאי לזרוק ואם קמץ או טרף רשאי להקטיר ורבינו ז"ל לא הביא זה ועי' הל' תרומות י"ב דאפילו אם תרומה בפיו יפלוט והוא כר"י במשנה שם ועי' ירושלמי תרומות שם דבב"ג וב"ח אפילו ר"א מודה דיפלוט וע"כ הא דמקריב גומר עבודתו והא מפני תיקון המזבח וכמו שהוכיח בירושלמי שם מהא דחטאת הגזולה שלא נודעה וע' גיטין נ"ה וודו"ק. וכעין זה עי' היטיב בס' בית מרדכי הנ"ל. וע' בשו"ת באר יצחק או"ח ס' כ"ה מה שהעלה דיש בזה מחלוקת בין הבבלי להירושלמי בהבנת הדין ע"ש.

ובס' קהלות יעקב למס' זבחים כ' לחדש שיטת יותר מחודשת אפילו מהא דהרמב"ם, דהעלה שם דלדעת התוס' דתענית כיון דעבודתו כשרה ואינו בכלל זר דמחלל עבודה אינו ג"כ בכלל אזהרה דוכל זר לא יקרב אליכם ואפשר דדעת התוס' הוא דמותר לכתחילה לעבוד אלא שאין אחיו הכהנים מניחים אותו (וע"ע בזה בדברות משה ליבמות הערה פ"ב לפ"א) שהרי עכ"פ אין לו זכות עבודה ולא עדיף הוא מכהן של משמר אחר, ועוד כתב דמבטל עשה דהכהנים יעבודו אבל אינו בכלל אזהרה דזר, ע"ע בדבריו שסיים לא בהחלט.

ואיפכא מצינו בס' מרחשת סי' ח', שדייק מל' הרמב"ם דאע"פ שאינו מחלל, אמרינן אי עביד לא מהני, וצריך לחזור הכשר ולקבלו, (וכ' זה ליישב הקו' מכהן נרצע הנ"ל) אמנם עדיין ק', במקום דאין כאן כהן כשר וצריך להקריב התמיד ואמר אתי עשה דהקרבת התמיד וידחה ל"ת דחלל, ע"ש ישובו

בזה, ולמסקנא כתב ונראה דהיינו טעמא כיון שאינו זר מעיקרא לא קרינן ב' וכל זר לא יקרב ואינו עובר על לאו זה. ומה שאינו עובד להבא היא מדרשה דתו"כ הובא ברש"י ויקרא איה והקריבו בנ"א הכהנים באמר עלה בתו"כ יכול חללים ת"ל הכהנים יעו"ש, והו"ל לאו הבא מכלל עשה ואינו לוקה, ע"ש. וע' בס' עץ ארז (להר"ר צבי טננבוים) ח"ב ס' ע"ג מה שכ' לחלק בין קודם לנודע לאחר שנודע אפילו בדעת הרמב"ם. וע' בדברי האבי עזרי הנ"ל.

י"ג. ואז הנראה בכל הנ"ל, דיש ב' בחינות איך לגשת לעבודת חלל בביהמ"ק. יש שסוברים שעבודתו כשר תמיד, ובעצם כשרותו אין נפק"מ אי קודם שנודע או לאחר שנודע (אע"פ דאפשר דיש נפק"מ לענין איסור וכדומה). ובסוג הזה נכלל דעת הרמב"ם לרוב ההבנות שמבינים אותו כפשוטו. ויש שסוברים דיש הבדל גדול בין קודם שנודע ללאחר שנודע, וכל ההכשר דחלל רק קודם שנודע, ונכלל בזה מי שלומד הגמ' כפשוטו דהכשר חלל רק קודם שנודע, ובפרט דעת הרמב"ן דרק הכשירה התורה ספק חלל.

והיוצא מזה, דסוג הראשון סוברים דיש בעצם כשרות בחלל, ואע"פ שהוא חלל קודם ואחרי העבודה, ואין הבדל הבא בדיעה או שחסר באי-ידיעה, התורה מכשירתו. ואז צריך להבין את גדר כשרותו, וכן טרחו האחרונים הנ"ל בהבנת דברי הרמב"ם. ולאידך, צ"ל דחלל בעצם פסול לעבודה, רק דיש כשרות הבא מהחסרון ידיעה, דאז אינו נחשב כחלל, ורק אחר שנודע נעשית חלל. ולכאורה אפשר דתלוי בזה איך ללמוד את הדין מן הקרא, דבגמ' איתא ג' פסוקים כאפשריות למקור הדין. ב' הראשונים, והיתה לו ולרעו אחריו - בין זרע כשר ובין זרע פסול, וברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה, משמעות שניהם הוא שאע"פ שיש "פסול" או חללות, עדיין יש הכשר להעבודה. וכן נקט הרמב"ם קרא דברך ה' חילו. אמנם הפסוק השלישי, ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם - וכי תעלה על דעתך שאדם

הולך אצל כהן שלא היה בימיו, אלא זה כהן כשר ונתחלל, משמעותו שקודם הידיעה החלל היה כהן גמור, ואחרי הידיעה נשתנה גדרו ונעשה כחלל, וכסוג השני הנ"ל. וע' בזה באמבוהי דספרי הנ"ל.

ויש נפקא מינה להלכה מאיזה פסוק לומדים, דהנה ע' בשו"ת ר' עקיבא איגר ח"א סי' ע"ה שכ' וז"ל וע' בס' בתי כהונה ח"ב בחלק ב' סי' כ"א מרגניתא טבא שהביא בשם חכמי ווינעציעא לתרץ בדיקדוק לשון רש"י קידושין, ובע"מ דעבודתו פסולה מנ"ל וכו' דלא מכשרי מהאי קרא דוהיתה לו ולזרעו אחריו, דנראה דהקושיא רק לר"י א"ש, דהא דחלל עבודתו כשרה נפקא מקרא דוהיתה לו ולזרעו אחריו בין זרע כשר ובין זרע פסול, מזה הקושיא דנימא ג"כ בין זרע בע"מ, אבל לאבוה דשמואל חלל דעבודתו כשירה נפקא מקרא דברך ה' חילו, אפילו חללים שבו תרצה, דזהו לימוד רק על חללים דלשון חילו משמע חלליו, אבל בבע"מ מה"ת להכשיר, ולא אמרינן כלל לדרשא דויו קטיעא, וכיון דהרמב"ם פסק כאבוה דשמואל כמבואר בפסקיו ומשום דסתמא דגמ' במכות נקט כן לדרשה דברך ד' חילו משמע דהלכה כן, מש"ה לא קיי"ל כהך דהוא וי"ו קטיעא, והגאון בעל המחבר בתי כהונה הוסיף על דבריהם בטעם לשבח דבפשוטו הוא דחוק לומר דלאבוה דשמואל אין הו"ו קטיעא דלפלגו במציאות איך הויו כתוב, אלא די"ל כן, דלכ"ע הויו קטיעא אלא דחילוק כן למ"ש הרב ב"י (בתשו' סי' ק"א) וז"ל כל מלא וחסר ותלוי בודין, כמו קרנת קרנות וכו' אם שינה פסול דיעבד, אבל מה דלא נ"מ לדינא וכו' ולזה לשמואל דפסולי דבע"מ נפקא מו"ו קטיעא, א"כ אם שינה ולא כתב הו"ו קטיעא פסול, אבל לאבוה דשמואל דל"צ לזה הדרשה והו"ו קטיעא לאיזה רמז ולא לענין דינא, בזה בדיעבד אם לא כתב הויו קטיעא כשר, וא"כ י"ל דמש"ה לא הביא הרמב"ם דין דו"ו קטיעא דנכלל במה שכתב ויזהר באותיות קטנות גדולות וכו' וסמך שזהו ידוע לסופרים וא"כ הו"ו קטיעא בכלל הזה, וכו' ע"ש בשאר דבריו. וע' במשך חכמה פ' פנחס כ"ה:ל"א,

והרחיב בזה בשו"ת ר' אליעזר גורדון סי' ט"ו.

י"ד. ואז יוצא דיש מחלוקת מה גדרו של חלל קודם שנודע, אי הוי ככהן כשר, או רק דבחסרון ידיעה מכשירין עבודתו. וע' בס' ברכת כהן סי' קט"ז, דיצא נפקא מינה לענין טומאת כהנים בחלל שלא נודע, אם ילקה על טומאתו אחרי שנודע, אם אמרינן דהיה כהן בשעת הטומאה או לא ע"ש.

ט"ו. וע"ע בשו"ת התעוררות תשובה יו"ד קס"ז שנסתפק וז"ל אם הכהן עבד עבודה שלא כהלכה באותן שאינו חייב עליהן מיתה, כגון שהיה שיכור משאר המשקין המשכרין דחייב מלקות ועבודתו כשרה דאיתא ברמב"ם הל' ביאת מקדש א:ב, והתרו בו שלא יעשה כך ואעפ"כ עבד, אם קודם שהלקוהו נתברר שהוא חלל ולא היה כהן כשר הראוי לעבודה האם חייב מלקות או לא, וע' בעקבי סופר שם שכ' רבינו לא ביאר צדדי הספק, ע"ש, ואפשר דתלוי עהנ"ל.

ט"ז. ובתוס' קידושין י"ב: ד"ה אם משמע דחלל שעבד בשבת חייב מיתה, ובהגהות יעבץ השיג עליו משיטת הראשונים הנ"ל, וכן ברש"ש, והרש"ש העיר לדבריו בדעת רש"י יבמות ל"ג: דאע"פ ששחיטה כשרה בזר אינו דוחה שבת (והביא שם שהחכ"צ חולק), וע' בזה בבית יוסף שאול תשמ"ז מאמרו של הרר"ד הורוויץ הנ"ל ובפרדס יוסף אמור כ"א:ח וע' במו"ז ה:שנ"א שדייק מל' הר"מ הנ"ל דרק מכשירים הקרבן אבל לא עבודתו כשרה, ונפק"מ לדחות את השבת ואת הטומאה, ונפק"מ לענין הקרבת קרבנות בזה"ז ע"ש. ע' בזה בס' נתן פריז להר"ר נתן געשטעטנר למס' מכות ב.

י"ז. וכן ע' בבדבר מלך הל' ביאת המקדש, דחקר אי התורה הכשירה עבודת חלל או חלל לעבודה, ותלה בזה מח' המנ"ח והדב"א סי' כ"ו אי חלל שעבד חייב מיתה כזר, דלהמנ"ח ער"ה חייב מיתה בידי שמים, והדב"א חולק מכח סוגיא

דפסחים. וע' בזה בבית מרדכי הנ"ל.

ואז להרמב"ם, לרוב הדעות, אין הבדל בין קודם לנודע
ללאחר שנודע לענין כשרות העבודה. וצ"ל דלכהונה יש ג'
חלקים: א', איסורי כהונה, ב' זכויי כהונה, וג' כשרותו לעבודת
ביהמ"ק הנובע מיציאתו מאהרון. והאיסורים והזכויות נוגעים
זל"ז, ומי שכל לידתו נובע מזלזול איסורים אלו, השייכים לעצם
קדושתו, אינו מן הראוי שיזכה בזכויי כהונה (וג"כ יפקע ע"י
האיסורים, כמו טומאת מת). אמנם עצם כשרותו לעבודת
ביהמ"ק אינו פקע, אע"פ דאפשר דיש איסור בדבר כיון שנודע,
כעין זכויי כהונה, דאין לו זכות לעבוד בביהמ"ק, ויש בזה
חסרון כבוד, אבל למעשה בעצמותו עדיין יש כשרות לעבודה.
ואז צ"ל, שכשהרמב"ם כותב שחלל דינו כזר, זה מיירי לענין
הנהגה, אבל לענין עצמותו עדיין יש משום כהונה.

י"ח. ולהרמב"ן ודעימי, הגדר של חלל בא מידיעה. ואז
אפשר לברר את כשרותו מכמה טעמים. מצד א', אפשר
להכשיר מטעם ספק, ולכאורה כן משמעות סוגית הגמ' קידושין
הנ"ל, דמדמה זה למקוה שנמדד ונמצא חסר. וע' בשו"ת
מהר"ם שיק הנ"ל דכשרות חלל שלא נודע הוא מתורת ביטול.
וע"ע באבן האזל הל' ביאת המקדש.

י"ט. ועוד אפשר דהכשרות נובע מדיני הוראה, דחללות
בעי הוראת פסול, ובלי הוראה זו אין גדר חלל (וכנ"ל, השו"ת
עונג יו"ט הבין כזה אפילו בדעת הרמב"ם). וע' מש"כ הר"ר
איצילע פונובייזער בחילוק בין בעל מום לכהן בס' זכר יצחק
סי' מ"ה אות ו' שכ' וז"ל ומוכח לחלק בין ב"ג דפסולו בב"ד
לפסולו ביחיד, דפסולו בב"ד גורם חסרון הידיעה דין היתר
כיוון שצריך בי"ד לבירור הדבר, אבל בפסולו ביחיד אין חסרון
הידיעה גורם דין היתר, כיון שהטעות מתברר מעצמו ולכן
מקוה דומה לבע"מ, עכ"ל.

כ. ועוד, מצינו דינים אחרים שרק חלים עם ידיעה, כמו דין ממזר ודין אבל, וע' בזה בקובץ הערות סי' נ"ח. ולגבי אבל מובן, שכל דיני אבלות הם דיני הנהגה השייכים למי שיודע שמת לו מת. וחללות לכאורה יש להשוות לדין ממזר. ובין כל וכל יש לעיין מה ענין ידיעה בזה.

ואולי אפשר לומר דענין חללות הוא מטעם בזיון העבירה, דמי שכל לידתו והווייתו בעולם בא ע"י חילול וזלזול דיני כהונה, יש בזה בזיון לקדש שאדם כזה ישתמש בתור כהונה. אמנם אפשר דכ"ז מיירי רק היכי דמצבו נודעת, אבל כל היכא דאין יודעים מזה אין כ"כ בזיון. (וכן אפשר לומר אפילו בדעת הרמב"ם, דיש ענין של בזיון לגבי האיסור, אבל אין פוסל בזה). ואז נוגע לזה השאלה מה פירושו של הגמ' בחלל שנודע, אי משמעות שהחללות לא היה ידוע אפילו להחלל עצמו, והוא היה שוגג, או דלא היה ידוע לבי"ד. וע' לשונו של רש"י פסחים ע"ב; ועבודה של חלל בשוגג רחמנא אכשרה, ומשמע דידיעה מיירי בידיעת העובד. וע"ע בדבר אברהם הנ"ל שחוקר מה פירושו של נודע, אי מיירי בהמקריב או בבי"ד, ע"ש. וע' לשונו של האור שמח הנ"ל, טרם שנודע פסולו בבית דין אינו מחלל ע"ש.

וע' בס' ישועות ישראל (להר"ר יהושע מקוטנא) הל' עדות סי' ל"א:ב דלכאורה נראה דאע"ג דכהן שלא נודע שהוא חלל כיון שהחזקנו אותו בחזקת כשר אף שנתברר אח"כ שבטעות ה' עבודתו כשרה מ"מ יש לעיין באם בעל הקרבן ידע שהוא חלל אם עבודתו כשרה והנה למה דס"ד דכהני שלוחי דידין לא מבעי לן דוודאי פסול כיון דבעל הקרבן ידע, אמנם גם למה דמסקינן דשלוחי דרחמנא ניהו יש לעיין לפי מה דמסקינן בערכין דבעינן דעת בעל קרבן וכיון דבעל קרבן ידע דהוא חלל י"ל דלא הורצה לו, ולפי"ז י"ל עוד דבקרוב ציבור כל שידעו אף מיעוט מהקהל לא הורצה דהא לגבי דידהו לאו כהן הוא וא"ל דאזלינן בתר רובא וכו' ע"ש מש"כ להסביר בזה

דין כהן גדול חלל.

כ"א. ובשורת גבעת הלבונה או"ח ט"ז: איתא שם נדון בבת כהן שנתעברה באמבטי מש"ז של נכרי וילדה בן אם הוא כהן לכל דבר לעבודה ולדוכן וכדומה, דאם נכרי ועבד הבא על בת כהן הבן אין לו דין כהן אף דהולד כשר מ"מ אין לו דין כהונה, אמנם בנתעברה באמבטי דלא נפסלה האם יש להסתפק. ואפשר דנוגע קצת להנ"ל, אי טעם הפסול נובע מעצם העבירה או לא. (וקצת כעין השאלה לענין הזרעה מלאכתית, אי יש בו משום ממזרות, אי ממזרות נובע מעבירת הזנות או משום הא דשני ההורים יש דין ערוה ביניהם, וכן דן בזה בשורת אגרות משה אבה"ע א' סי' ע"א.)

כ"ב. ובענין הבזיון, הנה מצינו בכהן הנושא נשים בעבירה, דעבודתו כשרה בדיעבד כדאיתא ברמב"ם הל' ביאת המקדש ו"ט, אמנם מצינו פסול דרבנן לכתחילה בסוגית הגמ' גיטין ל"ה: וע' בזה בכס"מ ובשורת מנחת אלעזר ח"ג סי' א' מה שקשר זה לדין ופועל ידיו תרצה ע"ש.

כ"ג. וע"ע בשורת עונג יו"ט סי' ק"כ שדן אם ממזר מכהן יש לו דיני כהונה, וכ' דמ"מ שווה לדין חלל להכשיר עבודתו ע"ש. וכן עי' דיונו של הדב"א א"כ"ו. וג"כ נוגע להנ"ל קצת, דיל"ד מה הוא ענין של חללות, אם כהונה רק חל על אדם כשר שלידתו מתאים לקדושת כהונה, או דחללות נובע דוקא מסתירה לדיני כהונה, ואפילו ממזר הנולד בפסול כיון דפסולו נובע מדיני עריות ולא מדיני קדושת כהונה אין חללות בזה, ויל"ד.

הרב חיים לייב פעקער
חבר המכון הגבוה לתלמוד ע"ש ברן

בסוגיא דשלא במקומו כמקומו

שנינו בזבח' כו. "כתנן ע"ג הכבש, שלא כנגד היסוד, נתן את הניתנין למטה למעלה, ואת הניתנין למטה למטה, ואת הניתנין בפנים בחוץ, ואת הניתנין בחוץ בפנים פסול ואין בו כרת" והגמ' מחלק "דבשר פסול אבל בעלים נתכפרו מ"ט דא"ק" ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר" כיון שהגיע דם למזבח נתכפרו. בעלים, א"ה בשר נמי? א"ק "לכפר" לכפרה נתתין ולא לדב"א."

מבואר בגמ' זו דחלוקין זריקה המכפרת מזריקה המתרת בשר לאכילה. וצריך להגדיר אם חילוק זה הוי בכמות בלבד דבעי זריקה יותר חשובה להתיר בשר, או"ד שאני זריקה לכפרה מזריקה להתיר בשר בעצם יסודם ואי"ה יתבארו הדברים להלן. כד' לפשוט ספק זה, צריך לעיין אי זריקה שלא במקומו שייך לבשר כלל, ולהיפך א' ע"י זריקה שלא במקומו כיפר לגמרי וכל החסרון בנוגע לבשר או"ד אפי' לענין כפרה הוי כבדיעבד בלבד. (וי"ל דמכפר דוקא משום ריצוי ציץ וכדו' כדמבואר קצת להלן).

זריקה לגבי כפרה

בנוגע לכפרה עי' זבח'. שאם עשאה סמיכה שייר' מצוה מעלה עלין הכתוב כאילו לא כיפר וכיפר, וכן "על המזבח" כתב "דכל המזבח שוין לענין כפרה" ומשמע דכל חילוק מקומות במזבח שייכים רק לבשר ולאמבנח' צג: לגבי תנופה. ואע"ג דלא מצינו כה"ג לגבי שלא במקומו בהדיא מסתבר לומר כן, אבל מלש' רש"י ד"ה לכפרה כלל.

פליגי התוס' סו. ד"ה "למעלה" ושיטמ"ק שם אות כה' אי אמרי' "שלא במקומו כמקומו" לגבי רבני עוף, ודעת השיטמ"ק דלא, משום "דקרא דמיתי לעיל גבי זבח' כתיב ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר." ולדעתו צמינו דמקומות חלוקין אפי' לגבי כפרה ולא רק לגבי בשר. [אבל כמובן דז תלוי ביחס עופות לזבח' די"ל דכל השיקול בין כפרה ובשר שונה בעופות מבזבח' מהא דאין קבלת דם, מיכה, ..., ועיו"ל דשלא במקומו הוי מעשה חטאת העוף בעולה או להיפך דע' סוגיות ר"פ חטאת העוף דכ"כ קפדינן שלא לשנותם.]

עוד הסתפקו בתוס' סו: היכא דהיזיה בעולת העוף (דבעי מיצוי בלבד) אי אמרי' דמיד שהגיע דם למזבח נתכפרו בעלים או מסקנתו דשאני כה"ג" דעבודה שלא כדינה ולא דמי לנתנו ע"ג הכבש שלא כנגד היסוד שהעבודה כמצותה אלא ששינה מקומו" לפי ההו"א דתוס', מכיון דשלא מקומו מהני לגבי כפרה א"כ צורת הזריקה ג"כ נשתנה, וכל היכא דהגיע דם למזבח בכל אופן. ומקום שהוא. נתכפרו בעלים. וכע"ז בשוהם וישפה דרצה לומר דבחטאת לשיטת בית שמאי דפ"ד דבעי ב' מתנות זהו דוקא להתיר בשר אבל כבר נתכפרו בעלים בספר הליקוטים לרמ' מהדו' פרנקל פשוה"מ ב', במתנה אחת דכבר הגיע דם למזבח. (וכן בקרן אורה, וחשק שלמה לז:). ואם נאמר דאפי' צורת הזריקה משתנה כשאומרים שלא במקומו כמקומו א"כ גדר הזריקה לכפרה אחרת לגמר' מזריקה להתיר בשר ולא דהוי קולא לגבי כפרה בלבד.

על פי חקירה הנ"ל יש להבין ספקת התוס' כו: אי שלא במקומו אפי' ע"ג הכבש כיון ונחשב כמזבח למילי אחריני (פז: אם עלו לא ירדו, מניח נז: - לחייב המעלה ע"ג כבש בחוץ) או"ד לא מצינו דמים ע"ג כבש... וי"ל דספק זו תלוי אי שלא במקומו כמקומו משום דהוי זריקה במקו"א, או דהגעת דם למזבח אינו מתורת זריקה רגילה כלל - ואפי"ע"ג כבש, דזריקה

לכפרה שונה לחלוטין מזריקה להתיר בשר.

תוס' כו: ד"ה "ואי" הק' דבדף עט: פליגי ר"א וחכמ' בדמים הנתנין למעלה שנתערבו עם דמים שנתנין למטה דלר"א יתן למעלה ורואין את הניתנין למטה כאילו הן מים ויחזור ויתן למטה וחכמ' לית להו רואין, ובכ"ז משמע דהיכא דכבר נתן למעלה (שלא כדין) דיכול ליתן למטה. והק' התוס' הלא מכיון דנתכפרו בעלים שלא במקומן, איך יכולים לזרוק עוד למטה?

"רואין" בדרך כלל, מ"מ לגבי "שלא במקומו בעי כונה מיוחדת לכך, ולא נתכפרו בלאו"ה. לפי הקר"א מבואר ות' הקרן אורה דאפי' לחכמ' דלית להו דאין כל המקומות שוין לענין כפרה אלא דעי' כונה מיוחדת לכך משוין שלא במקומו כמקומו.

זריקה לגבי בשר

עד כאן דנו בענין אי חסר אפי' בכפרה בזריקה שלא במקומו וחזינן דיש ראיות לכאן ולכאן, ועכשיו ראוי לדון אי זריקה שלא במקומו שייך כלל לבשר.

הגרי"ז (על אתר) (וסתפק אם יצא הבשר מידי מעילה. ספקתו מבוסס על שיטת ר' חיים ר' מעילה דהוכיח מהא דמעילה דף ו: דזריקה מהני אבשר היוצא להוציאו מידי מעילה, דמעילה אינו תלוי בהיתר אכילה אלא בהא דאינו קדשי ר"ה דאע"ג דבשר היוצא אינו נותר לאכילה בכ"ז יצא מידי מעילה. ודן הגרי"ז אם י"ל כשה זריקה שלא במקומו. (אבל לכאורה נעלם ממנו דב' התוספתא ר' מעילה דאיתא להדיא דעי' זריקה שלא במקומו הבשר לא נפיק מידי מעילה, ואין מקום לספקת הגר"ז.)

וע"ע בקרן אורה סו. ד"ה "למעלה" וסח: ד"ה "זה הכלל" דמתוך דבריו דן אי מליקה מטהרת מידי נבלה דבעי שאר מעשיו להעשות בהכשר, מ"מ אם זרק שלא במקומו ונתכפר, (כדעת תוס' בשלא במקומו כמקומו אפ"כמו שחיטה או"ד דוקא אם שאר מעשיו נעשית בהכשר ומתירו למזבח, והוא מצדד דפ"ל נאמר בעופות) ודאי לא הוי נבלה. לכאורה חזינן מדבריו דזריקה שלא במקומו מהני קצת אפ"ל לבשר. אבל יש לדחות דלא הוי נבלה אלא כשמת ממילא בלי תכלית מסוים, אבל כאן מכיון דנתכרו בעלים, לא הוי מיתה דממילא כהא דפ"ל עגלה ערופה ושור הנסקל אינן מטמאין בנבלה אע"ג דאסורים בהנאה. (ע"פ זבח' ע:)

ראיה מוכחת דזריקה שלא במקומו מהני לכה"פ קצת לבגי בשר היא, דבגמ' כו: מבואר דאפ"ל למ"ד דשלא במקומו לאו כמקומו, בכ"ז הבשר בכלל "אם עלו לא ירדו."

וע"פ חקירה הנ"ל יש לבאר ספקת האחרונים (חזו"א קדשיח זא, חשק שלמה כו: ועוד) בזריקה שלא במקומו כקרבן פסח דבא מתחלתו לאכילה (פסח' עו:), אי אה הבשר פסול והבעלים יצאו ידי חובתן כמו שאר קרבנות, או"ד ב) דפסח שאני כיון דלא בא אלא לאכילה ואם הבשר היה פסול לא נתכפרו בעלים לפ"ל גם הבשר כשר. או י"ל לאידך גיסא ג) דבפסח אפ"ל הבעלים לא נתכפרו, וצריכים להביא פסח אחר. וכמובן דחלק מהספק תלוי בגדר ק"פ ויחס חיוב אכילתה לחיוב הקרבתה, אבל ספק זו ג"כ תלוי אם ה"ה זריקה לגבי בשר (אע"ג דלא התייחס אלא לכפרה ולא לבשר כלל, א"כ לא יי"ח בק"פ.התירו באכילה) או"ד דבזריקה שלא במקומו לא

ועוד יש להסתפק אם עי' זריקה שלא במקומו נעשית פסול בבשר או לא התייחס להכלל. ויש לדייק מלש' המשנה דפסול - והגמ' מפ' דקא' אבשר, אבל בהמשך הגמ' מק' "וכ"ת (נחק עוד) להתיר בשר באכילה?" ות"ל "מי איכא זריקה דלא

מכפרת ושריא בשר באכילה" - משמע דבעיקרון הבשר עדיין יכול להיות ניתרת, לו צוייר דזריקה שאינו מכפרת מתיר בשר - למשמע דלא נפסל הבשר דאל"כ איך נוכל להתירו עוד. וע' תוס' כז. ד"ה יצא "שמסתפק בדעת ר' יהודה בדף לה. דפוסל מחשבת היכוח דכל מחשבת פסול פוסל הקרבן, אם חישוב לזרוק שלא במקומו אם פסל הבשר לר' יהודה. ומסיק "דלא עביד מחשבה כמעשה אלא היכא דבמעשה פסול גמור ולא נתכפרו בעלים." ודע אי כונתו דמחשבת שלא במקומו לא הוי פסול כלל, או מדוייק יותר, דהוי פסול אבל לא פסול גמור.

עוד ביחס זריקה לכפרה ולהתיר בשר

עוד חזינן דזריקה לכפרה ולהתיר בשר שייכים אהדדי מהא דאיתא בגמ' דא"א לזרוק עוד להתיר בשר "דמי איכא זריקה דלא מכפרת ושריא בשר באכילה" - אלמא דכפרה גורם היתר בשר ולאידך גיסא - בדף כז. דאם חישוב לזרוק שלא במקומו למחר פסול ואינו פגול דזריקה דלא שריא בשר באכילה לא מיתא לידי פיגול. וכבר העיר הגר"ז דאע"ג דדבר המתפגל כאן היא הדם ולא הבשר בכ"ז כיון שיש פסול בבשר אפ"י זריקת הדם אינה גמורה - אלמא דחסרון הבשר הוי חסרון אפ"י בדם.

גדר זריקת הדם בכלל

לפי כל הנ"ל הוכחנו דמצד אחד זריקה לכפרה ולהתיר בשר קשורים אהדדי ומאידך חזינן דשונים. וכדי להבין צריך להקדים ולבאר ענין זריקת הדם.

שיטת רש"י בדף ט: - דאין פיגול אלא היכא דמאכיל לאדם או למזבח חוץ לזמנו וזריקה אכילת מזבח היא. ובדף נד., רש"י בעי שתהא בליטה נגד היסוד כדי לקבל דמים הניתנין שם

וכן רש"י בדף נד: בעי שתהא נקרנות חלולין כדי שהדם יבלע שם. לפי רש"י מבואר בתכלית זריקה כדי שדם יגיע למזבח. אבל פי' תוס' נד, נד: דמ"ק על שיטות רש"י, אלו. וע' בר"ש משאנץ תוס' אחרי ח,ה - דדמים על קיר המזבח ולא על קרקעיו משום דלכפרה נתתיו ולא להנאת המזבח. ואע"ג דעדיין י"ל דזריקה כדי שיגיע דמים למזבח מ"מ חזינן בסדר דלא כרש"י. ולא הוי בתורת אכילת מזבח. ועי' סוגיא טו. הוא דא"א לפגל בנאות דחטאת העוף לאחר שיצא דם מידו ומסיק הגמ' שם דיכול לפגל בה עד שיגיע דמים למזבח.

ומסבר התוס' דהו"א זו דוקא בהזאה משום דלגבי הזאות בחטאת פנימית על הפרוכת לא היה צריך ליגע כלל (ע"פ יומא נז.). ומבואר דלכה"פ הזאות פנימיות אינו כדי להגיע למזבח אלא מעשה עבודה מצד הגברא בלבד. ובהו"א שם רצה לומר כן בהזאות חטאת העוף ועי' ירושלמי פסח' (ד). דפליגי אי זריקה הוי מעשה דעבודה כמו הזאה או הגעת דם למזבח כשפיכה בעומד ע"ג המזבח ושופך כדי שיפלא דמים ליסוד (ע"פ רש"י פסח' קכא.).

הרי חזינן דיש לכה"פ ב' ענינים בזריקה: א) הגעת דם למזבח ב) מעשה עבודה.

מהו החסרון בזריקה שלא במקומו?

ע"פ הנ"ל יש לצדון בזריקה שלא במקומו אם החסרון באכילת מזבח או במעשה עבודה. רש"י כז. ד"ה "ראי פסול" מסביר המח' אי שלא במקומו אי ה' **אכילת מזבח** אי לא. איבל בקריא לו. כתב דודאי לא הוי אכילת מזבח מכיון דהוי שלא במקומו. ועי' בדעה בגמ' כז. דיכול לאסוף דם שנזרק שלא במקומו למ"ד שלא במקומו לאו כמקומו, וחלוק משאר

פסולים דהוי זריקה אלא בפסול משא"כ דשלא במקומו. חזינן דלכה"פ למ"ד שלא במקומו לאו כמקומו אינו כשאר פסולי זריקה אלא דלא נחשב זריקה כלל, וע"ע בדיון שהבאנו לעיל בתוס' סו'; שוהם וישפה פסוה"מ ב', ועוד ... אי צורת הזריקה ג"כ נשתנה בזריקה שלא במקומו ... ואם נאמר שכן צ"ל דהחסרון דשלא במקומו הוי בעבודת זריקה ולא רק במקום הזריקה.

לפי הקרן אורה דזריקה שלא במקומו דקאי לא הוי אכילת מזבח צ"ל דכפרה אינו תלוי באכילת מזבח אלא בעבודת הזריקה משא"כ היתר הבשר תלוי באכילת מזבח. ומצד א' שיטה זו מסתבר קצת באכילת בשר תלוי באכילת דם וכפרה תלוי בעבודת גברא, [אבל מאידך ק"ק לומר דכפרת הבעלים תלוי בעבודה דהלא הבעלים אינם עובדים אלא הכהנים וצריך לעיין בסוגיא דכהנים שלוחי דידן או שלוחי דרחמנא - ע' נדר' לה: לו. - ר"ן לו. ד"ה תנן ורא"ש שם - דלמ"ד שלוחי דשמיא "הרי הפקיעה תורה מרשות בעלים ונתנו לכהן אבל ע"י דעה בתוס' קיד כג: - דאפ"ל למ"ד דשמיא עדיין הוי שלוחי דידן קצת ובעי דעת בעלים וע"ע ואכמ"ל] כל זה לשיטת הקרן אורה, אבל שיטת רש"י מבואר להיפוך בכפרה תלוי באכילת מזבח, דהסביר המח' א' שלא במקומו כמקומו לגבי כפרה אי הוי אכילת מזבח, והיתר בשר תלוי בעבודת זריקה - וחילוק זה צ"ב?

ביחד בשר לדם

כדי להבין יותר, צריך לעיין ביחד בשר לדם אי נחשבין כהמשך איחד או דהוי ב' ענינים נפרדים בתוך הקרבן. [ואע"ג דודאי יש לחלק בין סוגים שונים דבשר (בשר עולה, אימורים, בשר קדשים קלים, בשר ק"ק לכהנים) נדון אכולם יחד באופן כללי ע"פ הסוגיות]

בדרך כלל תפסו מהא דאין מחשבות פוסלות אלא בעבודת הדם, ומהא דדף ו. "אין כפרה - אלא בדם, דעיקר הקרבן הוי הדם והבשר טפל לה וענין אחר. אבל ע' פסח' נט. ד"ואכלו אותם אשר כופר בהם ... דכהנים אוכלים ובעלים מתכפרין - אלמא דכפרה שייך אפי' לבשר, ובפסח' עז. - שיטת ר' יהושע דאם אין בשר אין דם - חזינן להדיא דקשורים אהדדי (ולא רק דבשר בעי דם כדי להתירו) ובזבח' ס: מקשינן בשר לדם וכשם שאם נפגם המזבח א"א לזרוק דמים עליו, כך א"א לאכל קדשים בגיזו. מכל אלו רואים בהכשר קשור לדם, אבל לאיך גיסא ע' תוס' ב"מ נג: דלא אמר' ד'ח' מאכילת קדשים דהוי לאחר העבודות. ומשמע דאכילת בשר אינו בכלל עבודת הקרבן. והגר"פ על רס"ג מ' רכב מסביר הא דהר"מ סה"מ מ' פט מנה מצות אכילת קדשים, אע"ג דלא מנה שאר עבודות בכלל מעשה הקרבות, והוא מחלק דאכילה שוה בכל הקרבנות משמע דבעתו דאין האכילה קשור כ"כ לקרבן פרט. וע' מקדש דוד יד, ו דיכול להצטרף חצי זית מב' קרבנות כדי לקיים מצות אכילת קדשים בכזית. דלגבי הקטרה דן התוס' ב. דן אי בעי לשמה לכתחילה בהקטרה, ובזרע אברהם ד, יד מסתפק אם יכולם להקטיר כמה קרבנות יחד. הרי חזינן שלכמה ענינים בשר ודם שוין ולכמה ענינים חלוקין מאהדדי. וצריך להגדיר .

(ושפת אמת פסח' עז. העיר דמצינו ג' מקורות בש"ס לאיסור אכילת בשר קודם זריקת הדם 1) סנהד' סג. לא תאכלו על הדם שלא לאכול בשר קדשים ודמי עדים במזרק. פסח' עז - ודם זבחיך ישפך והבשר תאכל - דם ישפך והדר הבשר תאכל. 3) מכות יז. - "לא תוכל לאכול בשעריך. ונשאר השפת"א בצ"ע למה בעי כל הני פסוקים המעיין יראה שכל א' מפסוקים אלו מדגישים ענין אחר בהבנת הא צדס מתר בשר. מלא תאכלו על הדם משמע דא"א לאכול בשר כשעוסקין בעניני דמים כמו הא דאסר' לאכול קודם שיתפלל על דמכם, והא דסנהדרין אסורין לאכול כשעוסקין בדיני נפשות

- שכל אלו נלמדים שם בגמ' מהאי קרא - לפי זה הצד בשר דקרבן מתנגד לצד דם. מקרא ד"ודם זבחך ישפך והבשר תאכל" נראה דהוי כהמשך אחת והסדר היא דם ואח"כ בשר - והוי דין קדימה בלבד.

ומקרא דלא תוכל לאכול בשעריך למדין דע"י הזריקה הבשר אינו בשעריך אלא לפני ה' (כהמשך הפסוקים שם בפ' ראה). ומפשטות יש לבאר דכיון שהדם, דהוי נפש הבשר, כבר קרב, נחשב כמו שהבשר ג"כ כבר היקר. צ"ע פסח' נט: דהק' הגמ' איך מקטירין בלילה הלא אין מקריבין קרבנות לאחר תמיד של בין הערבים? ות' כשניתומר" - דכיון שכבר קרב הדם, הבשר הוי כגמר בלבד ולא הוי כהקרבה חדשה. וכן יש לבאר כע"ז הא דכתב המקדש דוד דכהנים אוכלים ובעלים מתכפרין לא הוי כפרה בפנ"ע אלא דנתכפר למפרע משעת זריקה (והזכיח כן מכמה סוגיות ע"ש) - לפי"ז הבשר בכלל הדם. הא דעלינו דהיתר בשר תלוי בהא דאינו "בשעריך" אלא "לפני ה'" י"ל דאינו כן לגבי כפרה דמצינו בכתוב י: "דמזבח מכפר", ובר"מ ביה"ב ב,א דמזבח הוי מקום כפרתו. ויש להוסיף בשיטת ר' עקיבא בדף פא: "דכל דמים שנכנסו לכפר בהיכל פסולין" - אלמא דכפרה אינו בהיכל אלא במזבח (ואפי' לדין דפוסלין דוקא דם חטאת שנכנס להיכל י"ל משום דהוי עיקר הכפרה, אם לא נאמר דיש לחכמ' גדר אחרת בפסול דם הנכנס לפנים [ע' מאמר לידידי הר' אסף בדנרש שמופיע בחוברת זון]) זו לגבי כפרה. ולגבי בשר ע' שיטת רש"י סא. - דפסול שלמים ששחטו קודם שנפתחו דלתוס' ההיכל הוי ... (?) ולא בשאר קרבנות. דוקא שלמים בעי שייכות לאוה"כ. ורש"י נייר מה. מסביר משום דהוי דורון. ובפס' ר' אליקים יומא סב: דהוי דורון ובעי לראות פני אדונו - אלמא דעיקר אכילת בשר (דדוקא שלמים מתיר בשר לבעלים) תלוי באוה"מ. [ואע"ג דע"פ דברים אלו יש למעט סברא זו לשלמים בלבד אולם מפו' במכות יז. שם דאיסור "לא תוכל לאכול בשעריך ... כי אם לפני ה' שייך לכל הקרבנות) ע"פ הנ"ל יש לבאר שיטת תוס'

יומא כט: דקרבן שנקרב לאחר תמיד של בין הערבים דהבשר פסול אבל בעלים נתכפר, כמו סוגיתנו דשלא במקומו. ויש לבאר דלאחר תמיד של בין הערבים כבר נגמר עבודת היום במקדש וא"א להביא קרבנות למקדש. אבל כפרה נובע מהמזבח ולא בעי שהקרבן תהא נתקבל לאוה"מ.

ביאור סוגיתנו

וכדי לחזור לסוגיתנו דשלא במקומו, נקדים מהא דדף קיט: דאין זריקת סביב המזבח, אלא בפתח אוה"מ - ולא בבמה, וכן אין מחיצה לדמים אלא במזבח אשר פתח אוה"מ - אלמא דקפדינן אעבודת זריקה דוקא בפתח אוה"מ ולא מדניא דמזבח עצמו. וחזינן יותר דעיקר קפידות בזריקה הוי לפנים בהיכל, דבמשנה רפ"ז "כל הניתנין על המזבח הפנימי שחיסר אחת מן המתנות כאילו לא כיפר", ושיטת ר' חיים פסוה"מ ב, טז וחזו"א ז, ב (דלא כמקדש דוד לג, א) ואצטט לש' החזו"א שם "תודה אמר נסתפקו בניתנים שנתנו בחוץ אי נתכפר ולולא דבריהם ז"ל נראה דבמקום דצריך בפנים לא קרינן כיון שהגיע דם למזבח, לא מבעיא בהזאות בין הבדים וכנגד הפרוכת דלא מהני שיתנם על המזבח אלא אפ"ל של מזבח הזהב שנתנן על מזבח החיצון לא עשה ולא כלום, תדע שהרי נתנן על מזבח הזהב כשנפתח התקרה פסול כדאמר לק מ, כש"כ מזבח החיצון שאינו באוה"מ ... ועוד נראה דבכ"מ דכל הזאות מעכבי לא שייך דרשא כיון כיון שהגיע דם למזבח, שהרי לא סגי בהגעת דם, אלא צריך כל מנין הזאות ממילא צריך מקומן דעל מקומן צריך מנין ... [אח"כ ראיתי בכ"מ פסוה"מ ב', כתב דם הניתנין בפנים שנתנן בחוץ נתכפר, ונראה דהיינו במתן קרנות, ונראה דדוקא בפר משיב ופר העלם, אבל ביוה"כ לא, דהא כתי' חוקה]. לפי כל הנ"ל מצינו להדיא דעיקר ענין עבודת הזריקה היא כדי ליחס לאוה"מ ולא רק למזבח - ולכן י"ל דבזריקה שלא במקומו נתכפר דהגיע דם למזבח - דהוי "מקום כפרתו" - אבל פסול בשר משום דלא נתקבל פסח אוה"מ

במצותו.

ולפי מה שהעלינו, מצד א' כפרה הוי ענין אחר מאכילת
בשר דחד מתיחס למזבח ואידך לאוה"מ, אבל מצד שני קשורים
אהדדי, דזריקה שלא מכפרת לא שריא בשר באכילה. וי"ל
דייעוד הקרבן היא כדי שיתכפר במזבח ואח"כ יראה פני אדונו
ולכן זריקה דלא שריא בשר באכילה אינו מביא לידי פיגול
אפי' מצד הדם, משום דהקרבן אינו מגיע לסוף ייעודו - דהיינו
לראות פני אדונו.

הרב מלך שלום רוזנר
חבר המכון הגבוה לתלמוד ע"ש ברן

בענין קרבן אשם

א. הקדמה

איתא בגמרא זבחים ז':¹ "למה [חטאת] באה לפני עולה?
לפרקליט שנכנס, ריצה פרקליט נכנס דורון אחריו." כפי שהגמ'
מעידה, שני קרבנות אלו, חטאת ועולה, מצביעים שני מינים
קיצוניים בעולם הקרבנות המכפרים.²

מהות קרבן חטאת היא לכפר על מעשה העבירה
שנעשה. כל מעשה עבירה שבמזיד מחייב כרת, מחייב הגברא
להביא קרבן חטאת כשנעשה בשוגג. אי אפשר לו להביא
חטאת אחת על כמה מעשי עבירות.³ כל מעשה דורש הסרה
ומחיקה גמורה ע"י חטאת אחת. יותר מזה, אנו רואים מהדין
של "מחשבת שלא לשמה" את הקשר ההדוק בין החטאת
ומעשה העבירה. בשאר קרבנות, אפילו אם שחטם שלא לשמן,
הקרבן כשר רק שאינו עולה לבעלים. אבל בחטאת, אין
אפשרות כזו קיימת. כל מהותה של חטאת היא לכפר על
מעשה העבירה, וברגע שאינה עולה לכפר על עבירת הבעלים,
החטאת פסולה לגמרי.

1/ מכאן והלאה, פניה סתמית לגמ' מכוונת למס' זבחים.
2/ לא נעסוק בקרבן שלמים, שהוא סוג קרבן אחר. עין רמב"ם
מעש"ק ג:טו - "ויראה לי שאינו מתודה על השלמים, אבל אומר
דברי שבת, וע"ע רדב"ז שם.
3/ גם מעניין שלהלכה, חטאת חלב לשם חטאת דם פסולה (גמ' ט';
רמב"ם פסו"מ טו:ו), ואולי גם חטאת חלב לשם חטאת חלב
אחרת פסולה (מש' וגמ' כריתות כז', רמב"ם שגגות ג:ג, כ"מ ולח"מ
שם).

זריקת הדם, העבודה של כפרה (עיי' גמ' ו. אין כפרה אלא בדם), היא מיוחדת בקרבן חטאת, גם לענין מעשה הזריקה, וגם לענין דיני הדם עצמו. לענין הזריקה, החטאת דורשת זריקות למעלה מן חוט הסיקרא, על קרנות המזבח (ויקרא ד:ל). הכהן גם צריך לזרוק ד' פעמים, ולא רק "שתים שהן ארבע" (מש' נב). אחרון, הכהן צריך לטבול אצבעו בדם ולזרוק באצבעו, ולא רק לשפוך מן כלי השרת על המזבח (גמ' צג; רמב"ם מעש"ק ה:ז-ט). לענין הדם עצמו, דם חטאת שנכנס לפנים פסולה (כל שיטות התנאים מסכימות לזה - עיי' מש' פא:). גם יש דיני כיבוס דם חטאת, שאינם מופיעים במסגרת קרבנות אחרים (עיי' זבחים פ' יא).

כל ההלכות האלו מסמנות שקרבן חטאת, ובפרט דם החטאת, הוא המכפר המיוחד, המכפר הבסיסי, הקרבן שמהותו הוא להיות פרקליט, למחוק את מה שנעשית. אם יש סטייה קטנה מתכלית הרמה זו (נכנס לפנים), הדם פסול. היא באה על חטא (לשון הגמ' י), והיא מלבת את פגם החטא.

לעומת קרבן חטאת עומד קרבן עולה. הגמרא (י:) מגידה לנו ש"עולה אינה מכפרת". עולה היא דורון, שהרי הגברא כבר עשה תשובה, ונמחל לו (גמ' ז:). **הרא"ש** לנוזיר יט. מפרש "דורון אינה מכפרת בשום מקום."⁴ אע"פ שאנחנו יודעים שעולה מכפרת על חייבי עשה (גמ' ו.), צריך לומר שזה אינו מהותו של הקרבן. אלא, מהותו היא דורון, וממילא באה הכפרה. ואולי אפשר לומר שכפרה זו אינה ככפרה של חטאת, שהוצרכה למחוק מעשה עבירה של כרת. הכפרה של עולה היא "רצוי הגברא"; הגברא הוקרב להקב"ה ע"י קרבן זה. עיי'

4 /אולי א"ל שזו היא הסיבה שהקרבן היחיד שגוים יכולים להביא הוא העולה (רמב"ם מעש"ק ג:ב). הם יכולים להביא מתנה להקב"ה.

לשון רש"י ז: ד"ה עולה, וז"ל: "אינה באה לכפר על עשה כפרה ממש אלא אחר שכפרה התשובה על העשה, היא באה להקבלת פנים כאדם שסרח במלך, וריצהו ע"י פרקליטין, וכשבא להקביל פניו, מביא דורון בידו." וגם עיין ר' יונה בשערי תשובה ד:ו וז"ל: "עולה מכפרת על מי שעבר על מצות עשה אחרי תשובה, כי אמנם נתכפר עונו בתשובה, אך העולה תוסיף על כפרתו, ויסיף להתרצות בה אל השם יתברך."⁵ יש טהרת הגברא כגברא, לא על חיובי עשה פרטיים. עולה אחת מכפרת על הרבה חיובי עשה, ואפילו, לצד א' בגמ' ד., עשה דלאחר הפרשה. הכפרה, או הרצוי הזה, היא יותר כללית כדי לתת לו גיליון חלק. כל ההלכות הפרטיות של זריקת דם חטאת אינן קיימות בזריקת דם עולה. הזריקה בכלי ולא באצבע. שתי מתנות שהן ארבע מספיקות לו. הדם נזרק למטה מחוט הסיקרא. אין רעיון של כיבוס דם עולה. אחרון, דם עולה שנכנס לפנים, כשר.

הרי לפנינו שני קרבנות קיצוניים, חטאת לעומת עולה.⁶

5/ עיין עוד רמב"ן ויקרא א:ד "ירצה בעולה זו אם יביאנה בנדבת נפשו... במה יתרצה אל אדונו אלא בדורון הזה... לא יחר לאפו עוד." וע"ע להלן ברמב"ן שם.

6/ הצגנו קרבן עולה בניגוד לגמרי לקרבן חטאת. אבל, לפי האמת, יש הדים במקורות שיש קצת שייכות זה לזה. הדיון במקורות מתמקד בשאלה האם קרבן עולה דורון גמור, או האם יש קצת חיוב להביא אותו, ויש קצת כפרה ככפרה של חטאת. מצד אחד, עיין מש' ערכין כא. חייבי עולות ממשכנין אותו (כי חיישינן שהוא לא יביא אותו), מנחות פט. "לדורון נתכוין", חולין ה: "דורון, לאו לחיובא." אבל מצד שני, עיין מש' ערכין שם "חייבי עולה", זבחים ז: עולה מכפר מקופיא, ירוש' יומא ח:ז (בענין תנאי שעולה לא תכפר), זבחים נ. "לא נכתוב רחמנא עולה ותיתי מחטאת ואשם - מה להנך שהן מכפרין" ורש"י שם "עולה לגבי חטאת ואשם לא חשיבא כפרת עשה זידיה כפרה" [אבל לגבי עצמו, נחשב כפרה], וגם עיין בידוי של יוהכ"פ, מבוסס על יומא לו. "ועל חטאים

נבוא עכשיו לקרבן שלישי, קרבן אשם. מה הטיב והאופי של קרבן זה? האם זה כחטאת, כעולה, או כדבר בפני עצמו? כשנעיין בפרטי ההלכות, עדיין לא תהיה לנו תשובה ברורה לשאלתנו.

מצד אחד, קרבן אשם דומה מאד לקרבן חטאת. עבירות מיוחדות מחייבות את האשם כמו החטאת. זמני אכילה של חטאת ואשם שווים. כמו בחטאת, התורה מגידה בסוף עבודת האשם "וכפר הכהן ונסלח לו" (ויקרא ה:טז, ה:יח, ה:כז). הגמרא (ה.) מעידה שאשם אינו בא בנדר ונדבה, כמו חטאת. יש רשימה של הלכות במשניות פ' ה' דכריתות שבהן שוים דיני חטאת ואשם. אחרון, **הרמב"ן** (במדבר ז:יג) התקשה שהנשיאים הביאו כל מיני קרבנות לחנך את המזבח, ואפילו קרבן חטאת הותר במעמד זה, אע"פ שאין חטאת בא נדבה, כיון שזה במסגרת של חינוך המזבח. למה, שואל הרמב"ן, לא הביאו קרבן אשם? זה הקרבן היחיד שהם לא הביאו. תשובתו היא שאשם נכלל בחטאת. וז"ל: "כי החטאת והאשם דבר אחד ושם אחד הוא, ותורה אחת להם."⁷ מכל הנ"ל, נראה שמהות האשם ומהות החטאת דומות. שניהם באים על חטא, ותורה אחת

שאנו חייבים עליהם עולה; וגם עיין האיבעיות בזבחים ו. (עשה דלאחר הפרשה) ובבכורות כו. (תלישת צמר מעולה) שמסתובבות מסביב שאלתינו, מהי המהות של קרבן עולה. ועיין מנחת חינוך שסד:טז ש"עולה דורון היא" שנויה במחלוקת אמוראים, ולמ"ד לאו דורון היא, היא מכפרת כחטאת ואשם.

ואולי אם נקבל את כל המקורות האלו, נצטרך להגיד שיטה ממוצעת. אין חיוב גמור להביאו כחטאת ואשם, אבל מצד שני אינו נחשב דורון גמור. יש ניסוחים שונים לשיטה ממוצעת זו. י"ל שיש חיוב לנדב עולה, או י"ל שמצד הגברא, מוגדר כנדבה, אבל מצד הקרבן, מוגדר כקרבן מחוייב.

7/ וגם הרמב"ן בראשית טו:ט (לגבי ברית בין הבתרים) - "כי האשם כחטאת היא, אין ביניהם לבד השם" אבל רמב"ן ויקרא ג:א כותב שאשם "כאילו הוא לריח ניחוח כעולה."

להם.

אבל מצד שני, יש הבדלים חשובים בין אשם וחטאת, באופן שאשם יותר קרוב לקרבן עולה מקרבן חטאת, ובמיוחד בענין זריקות הדם. כל דיני זריקות דם אשם שווים לדיני זריקות דם עולה. דמו נזרק למטה מחוט הסיקרא. אשם צריך שתיים שהן ארבע, ולא ארבע ממש (משניות פ' איזהו מקומן). אין צריך טבילת אצבע בדמו. אין כיבוס דם אשם. אחרון, האשם בא זכר, כמו קרבן עולה.

בקיצור, שאלתינו היא **מהו הזיהוי האמיתי של קרבן אשם?** האם זה כקרבן חטאת, עם שינויים קלים וטכניים; האם זה כקרבן עולה, עם שינויים קלים וטכניים; או האם זה קרבן יחיד וממוצע, שמתמזגות בו תכונות גם מחטאת וגם מעולה? אולי האשם בא על חטא כחטאת, אבל האספקט של ריצוי וכפרה שבו פועל כעולה. נחזור לזה להלן.

ב. קדימת הקרבנות

1. המש' (פט.) אומר "דם החטאת קודם לדם העולה מפני שהוא מרצה. . . חטאת קודמת לאשם מפני שדמה ניתן לד' קרנות על היסוד."

למה לא הביאה המשנה אותו סיבה בשני ההלכות? אם חטאת היא הקרבן המכפר,⁸ וזוהי הסיבה שהיא קודמת לעולה, למה לא נתנה המש' אותה סיבה להלכה שהיא קודמת לאשם? **השטמ"ק** על אתר (סוף אות ב') מתרץ ש"אשם נמי מרצה." אשם וחטאת שניהם מרצים. גם **התוס' רעק"א** על המשניות (שם פרק י אות פ') מתרץ ששניהם מרצים, אבל הוא

8/ יש הבדלים בין "מכפר" ו"מרצה", עיין לשון המש', והרמב"ם תמידין ט:ה, אבל לא נעסוק בהם עכשיו.

מוסיף שחטאת מרצה "יותר" מאשם. לכן לעומת עולה שאינה מרצה כלל, המש' אמרה שחטאת מרצה, אבל לעומת אשם, שהוא גם קרבן של ריצוי, המש' נתנה טעם אחרת. (אגב, משמע מרעק"א שההבדל בין כפרת חטאת ואשם הוא רק כמותי, ולא איכותי).

בכל אופן, השטמ"ק ורעק"א מסכימים שיש אספקט של ריצוי וכפרה לגבי אשם. לפי זה, ההמשך של המשנה (שם) קשה וז"ל:

אשם קודם לתודה ואיל נזיר מפני שהוא
קדשי קדשים.

למה המשנה לא נתנה הסיבה של ריצוי? ממה נפשך, או המשנה צריכה להגיד שאשם אינו מכפר (לגבי חטאת), או שאשם מכפר (לגבי תודה ואיל נזיר). אבל באמת, המש' לא נתנה שום הגדרה על ריצוי האשם. כנראה, המשנה בדוקא לא רצתה להגדיר אשם כמכפר או כאינו מכפר. וצ"ע למה.⁹

2. הסיבה שהמשנה נותנת שחטאת קודמת לאשם היא "מפני שדמה ניתן לד' קרנות ועל היסוד". רש"י ושאר מפרשים מעירים שדין של שפיכת שיריים (על היסוד) מופיע גם בחטאת וגם באשם. אבל כיון שהוא מפורש בקרא רק לגבי חטאת, המשנה משתמשת בו להבדיל ביניהם. השטמ"ק על אתר (אות ב) מקשה על פשט זה וז"ל: "מה בכך, מ"מ איתנהו ביה מה לי אי אתיא מדרשה או דכתיבא ביה בהדיא, הא לא קפיד אלא על מאי דיש בזה טפי מבזה" וזאת כנראה קושיא חזקה על פירוש רש"י. אם הדינים שוים, איך המשנה אמרה שזה סיבה לחלק ביניהם? נחזור לתרץ זה להלן.¹⁰

9/ עיין תוס' ד"ה אשם שגם עוסק בקושיא זו.
10/ ועיין בסוגיות אחרות שמציגות חטאת ואשם - מט: "מה לחטאת

3. המשנה (פט.) נוקטת בלשון ברורה שחטאת קודמת לעולה ולאשם. יש דיון בגמרא (שם:) על היחס בין עולה ואשם עצמם. האם עולה קודם מפני שהיא כליל, או אשם קודם לעולה מפני שהוא מכפר? **השפת אמת** (פט:) כותב שהוא לא מבין את האיבעיא. בודאי שאשם קודם. אשם מכפר כמו חטאת, וכמו שמביאים חטאת לפני עולה צריכים להביא אשם לפני עולה. וזה אפילו יותר בעיתי, כיון שפשטות מסקנת הגמרא היא שעולה קודמת לאשם (אע"פ שחטאת קודמת לעולה).

יתר מזה, הרמב"ם (תמידין ט:ה) פוסק

דם החטאת קודם לדם עולה מפני שדם החטאת מכפר... דם עולה ודם אשם אי זה שירצה קדים.¹¹

אז להלכה, יש הבדל בין חטאת ואשם, אע"פ שלכאורה שניהם מרצים. הנושאי כלים שם טרחו לפרש את דברי הרמב"ם. **המהר"י קורקוס** אומר שיש לחטאת שני דינים מאפיינים – היא מרצה, וגם דמה נזרק על ד' קרנות - וזה מספיק לקדם לעולה, שיש רק דין אחד שהוא כליל. אבל יש לאשם ג"כ רק דין א', שהוא מרצה, אז אינו מספיק לקדם לעולה. למה התכוין המהר"י קורקוס? האם זה רק דיון לאסוף ולמנות כל הדינים המיוחדים, יותר, פחות, וכו', או האם יש פה משהו יותר בסיסי, שהוא התכוין לומר שאינה דומה הכפרה של חטאת לכפרה של אשם? גם מלשון **הרדב"ז** שם נראה שיש חילוק עקרוני ביניהם – "לא חמיר כדם חטאת."

שמכפרת על חייבי כריתות, סג. "מה לחטאת שכן מכפרת . . . מה לאשם שכן מיני דמים," נ. "מה להנך (חטאת ואשם - בניגוד לעולה) שכן מכפרין."

11/עין בכ"מ שם ובשפ"א פט: איך הרמב"ם פירש את סוגייתנו.

אם כנים אנחנו, שיש הבדל עקרוני בין הכפרות, אז אולי פשוט ברמב"ם הוא שרק חטאת, שהיא ממש "פרקליט" שמוחק את החטא, קודמת לעולה, שהיא "דורון". אבל אשם אינו פרקליט ממש. אולי יש אספקטים של דורון ג"כ. אז לא ברור שאשם קודם לעולה, הדורון הקלסי, ולכן, "איזה שירצה יקדים".

4. אולי הסוד של כל הסוגיא הזאת טמון בגירסאות הגמרא עצמה. גירסתנו (פט:) היא שדם אשם קודם דמכפר, ורש"י שם מדגיש שזאת הגירסא הנכונה. אשם מכפר, ואולי כמו חטאת. אבל הגירסא בסוגריים שהיא הגירסא של הספרים ישנים בשטמ"ק (אות ז) היא שדם אשם קודם "דקא **אתי מכח מכפר**". השרש, המחייב של קרבן אשם הוא לכפר. ואשם **אתי מכח מכפר** בגלל מעשה העבירה שדורש כפרה כמו בחטאת. אבל אחרי שיש חיוב, הכפרה עצמה הולכת בדרך אחרת. כפרת האשם אינה כחטאת שמוגבלת למעשה עבירה אחד, אלא היא כעולה, שמכפר ומביא רצוי להגברא כולה. במלים אחרות, התהליך של האשם מתחיל כחטאת, אבל ממשיך כעולה. השרש הוא החטא, "דקא אתי מכח מכפר", אבל הכפרה עצמה היא יותר כללית, שמרצה את כל הגברא להקב"ה. **וזאת** הסיבה שהמשנה לא רצתה להגדיר האשם כמרצה, או כאינו מרצה. זה קרבן ממוצע, שיונק תכונות משני הקרבנות האחרים.

ג. מקום זריקת הדם

כתוב בתורה (ויקרא ד:כה) "ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו ונתן על קרנות מזבח העולה". זה המקור שחטאת צריכה זריקת הדם על קרנות המזבח. אין מקור מפורש בתורה איפה לזרוק דמי שאר הקרבנות. רש"י י. (ד"ה שכן) כותב שהמקור הוא גופה שלא כתוב "קרנות" אצלם. רש"י סד: (ד"ה בהמה) נותן מקור אחר "אותה בחטאת - אותה למעלה ואין אחרים למעלה" (מבוסס על גמ' י:). לפי שני מקורות אלו, אין

שום סיבה לחלק בין מקום זריקת דמי עולה ואשם. לכן קשה שהגמ' י: מניחה שעולה דמה למטה, ושואלת האם דם אשם למטה או למעלה. למה יש חילוק ביניהם אם יש אותו מקור לשניהם?

הרמב"ם בפהמ"ש (סב:) נותן מקור שלישי ששופך אור

על הבעיה הזאת וז"ל:

וכל זמן שתהיה חטאת בהמה למעלה,
תהיה עולת בהמה למטה **בהפך מקום**...
לפי שהעולה מיוחדת ליסוד.

לפי הרמב"ם, חטאת ועולה הן שתי הפוכות, וצריכות "הפוך מקום". **מסברא**, ברגע שיודעים שחטאת למעלה, יודעים ג"כ שעולה למטה. המוקד בעולה הוא היסוד. "יסוד מזבח העולה". זאת הסיבה שהגמ' י: מניחה שעולה למטה, והשאלה היא רק באשם. האם זה יותר דומה לחטאת או לעולה?¹²

הגרי"ז י: מקשה על הרמב"ם למה הוא מביא דין יסוד בדיון של זריקת הדם? "יסוד" זה דין בשפיכת שיירים, ולא בזריקת הדם. (וכן הוא שואל על הגמ' נא. שלומדת זריקת דם עולה למטה בק"ו משפיכת שיירים.) ובכן הגרי"ז חוקר האם דין של יסוד הוא (א) דין ביסוד ממש או (ב) שחוט הסיקרא חולק המזבח לשתים, למעלה יש לו דין קרן, ולמטה יש לו דין יסוד. הגרי"ז בוחר בצד הב', בגלל הגמ' והרמב"ם הנ"ל. בקרבן עולה, הזריקה למטה ושפיכת שיירים על היסוד הן דין אחד של "כנגד היסוד". לעומת זאת, בקרבן חטאת, יש ב' דינים נפרדים. הזריקה היא למעלה, זריקה על הקרן, מעשה פורמלי, ויש דין ב' של שפיכת שיירים למטה.¹³ הזריקה והכפרה של

12/ומעניין שהשו"ט שם דוחה דמיון לעולה מפני שעולה אינה מכפרת.

13/אפשר לומר שהדין השני הזה הוא המכנה המשותף לכל קדשים,

חטאת שונות לגמרי משפיכת שיירים שלה.¹⁴

הגרי"ז ממשיך שזה הפשט במש' פט ע"א. הבעיה שצטטנו לעיל היא למה המש' רישמה "יסוד" מהחילוקים בין חטאת ואשם אם הדין הזה שוה לשניהם; שניהם צריכים שפיכת שיירים. לפי הגרי"ז, דברי המשנה מאירים כשמש. "שדם חטאת ניתן לד' קרנות ועל היסוד" - בקרבן חטאת, יש שני דינים (ומדוייקת הגירסא של ועל היסוד). יש זריקה למעלה, שהיא דין בקרן, וזה המעשה המכפר, ויש שפיכת שיירים למטה, שהיא דין ביסוד. אבל בקרבן אשם, בדומה לעולה, כל הדם הולך למטה. הכפרה ורצוי של אשם היא כמו עולה, שהכל נשפך ליסוד. רואים מזה עוד פעם שאע"פ שאשם הוא מכפר, ובא על חטא כחטאת, הכפרה עצמה פועלת כעולה.

ד. אשם תלוי

כשעוסקים בדיון על מהות קרבן אשם בכלל, אנחנו ג"כ צריכים להתייחס לאחד מהאשמות הספציפיים בפרט - קרבן אשם תלוי (א"ת). אדם מביא קרבן אשם תלוי כשהוא מסופק אם עבר עבירה שיש בה כרת. ידוע שזה אינו קרבן על מעשה עבירה, כיון שברגע שיודע בודאי שחטא, צריך להביא חטאת ודאי. בגלל זה, לכאורה צריכים לומר שאשם תלוי מתייחס לכפרת הגברא, ולא לכפרת המעשה בפרט. וכן רואים רעיון זה משיטת ר"א (חולין מא, כריתות כה.) ש"מתנדב אדם אשם תלוי כל יום". קרבן נדבה מזדהה עם מושג של רצוי הגברא. השאלה שאנחנו צריכים לשאול היא על הקשר בין אשם תלוי

הדין הכללי של יסוד. נוסף לכך בקרבן חטאת הוא הדין הראשון שלו - הזריקה למעלה.

14/עיינ במחלוקת ר"א ב"ר שמעון ורבנן בגמ' י: שאולי תלויה בחקירה של הגרי"ז הנ"ל.

לשאר האשמות. אם יש קשר מהותי ביניהם, ולא רק שיתוף - שם, אז נוכל להבין כדפרשנו, שכפרת קרבן אשם בכלל היא ריצוי הגברא (כעולה), ולא מוגבלת לכפר על מעשה עבירה פרטי (כחטאת). זאת סוגיא גדולה, שצריכה מאמר בפני עצמו, אבל נסתפק בכמה מהמקורות.¹⁵

מצד רמב"ם (עשה ע-עא) והחנוך (עשה קכח-ט) מונים שתי מצות נפרדות, אשם ודאי ואשם תלוי.¹⁶ אבל מצד שני, התורה מציגה קרבן אשם תלוי **באמצע** פרשת אשם (ויקרא פרק ה), וגם המשנה (נד:) כותבת כל קרבנות אשם כחטיבה אחת.¹⁷ יותר מזה, **הקרן אורה** (י:) כותב שאף אשם ודאי מוגדר כבא בא בנדר ונדבה, והוא מצטט שיטת ר"א שמתנדב אדם א"ת כל יום! הקרן אורה מניח שהאופי של אשם תלוי מורה גם על האופי של שאר אשמות, אע"פ שבפועל, הם שונים (ז"א למעשה, אשם ודאי אינו בא בנדר ונדבה).

עניין זה גם נוגע הלכה למעשה. עיין בטור (או"ח ס'

א) שכותב

וכשיסיים פרשת עולה, יאמר רבון העולמים,
יהי רצון מלפניך שיהא זה חשוב ומקובל
לפניך כאילו הקרבתי עולה בזמנה. וכן
יאמר בפרשת המנחה והשלמים **והאשם**.
ואחר פרשת החטאת, לא יאמר כן לפי
שאינה באה נדבה.

15/אגב, מעניין **שהתשב"ץ** בזהר הרקיע (עשה קפח-קצח) טוען **שכל**

אחד מהאשמות מהוה מצוה בפני עצמה, ולא רק לחלק בין אשם

תלוי לשאר אשמות, וכן עיין ס' מצות לרס"ג.

16/אבל עיין ברמב"ם מעש"ק א:ב "וכל הקרבנות בין של צבור בין

של יחיד ארבעה מינים - עולה וחטאת ואשם ושלמים", ורדב"ז

שם "אשם כולל אשם ודאי ואשם תלוי".

17/י"ל שהמשנה כוללת אותם ביחד רק בגלל שמעשה תעבודה שווה

בכולם, אבל זה גופה ניתן להבין כקשר מהותי.

הנו"כ טרחו לפרש את דבריו הקשים, שמשמע שקרבן אשם בא בנדר ונדבה. הב"י (שם) מצטט ב' פירושים. ראשון, הוא מציע שהטור התכווין לכלול אשם ודאי בתוך חטאת, כיון ששניהם באים על חטא ידוע. הקושי בהצעה זו, שהעיקר חסר מן הספר, מובן מאיליו. שני, הוא מפרש שאשם ודאי נכלל באשם תלוי, ו"כבא בנדבה דמי" וכן הוא מצטט בשם מהר"י אבוהב "שהאשם היא כמו בא בנדבה". רואים אנו במהלך זה, עוד פעם, את הקשר בין אשם ודאי ותלוי.¹⁸

ה. ניתק לרעיה

הגמ' בתמורה (יח.) מביאה ההלכה למשה מסיני ש"כל שבחטאת מתה, באשם רועה." פירוש הדבר הוא שיש קטגוריה של קרבנות הנקראים "חטאות המתות", והם קרבנות חטאת שמנותק מהם הקשר לכפרת בעליהם, ואין עוד צריך להביאם או שאסור להביאם. ואלו הם: ולד חטאת, חטאת שמתו בעליה, תמורת חטאת, חטאת שכיפרה בעליה באחר, וחטאת שעברה שנתה. בחטאות אלו, ההל"מ מגידה לנו שימותו. תכלית החטאת היא לכפר על החטא, אז ברגע שאין עוד צורך לזה, תמות. לעומת זאת, במקרים המקבילים בקרבן אשם, אין דינו שימותו, אלא שירעה עד שיסתאב (יקבל מום) ויקרב בדמיו עולה.

יש מחלוקת יסודית בראשונים בפשט ההל"מ הזאת של "באשם רועה." רש"י (זבחים ה:, מנחות ד., ויקרא זיה) סובר שמדאורייתא, צריך ניתוק או עקירת שם אשם לפני שיכול להביא אותו כעולה, (ומדרבנן, יש גזירה שאסור להביא הבהמה

18/הערוך השלחן (א:כז) כותב שהטור לשיטתו, כי ביורה דעה (ס' ה), הטור פוסק כר"א בענין אשם תלוי, ופה, אשם ז"א אשם תלוי. ועם כל התירוצים, הש"ע השמיט אשם כשהוא סידר את הלכותיו.

עצמה, וצריך להמתין עד שתקבל מום, ויביא קרבן בדמיה).¹⁹ אין היפוך טבעי מאשם לעולה. צריך להפעיל מעשה לנתק את שם אשם ממנו, ולתת לו שם עולה. ר"ת (בתוס' זבחים שם, פסחים עג., נזיר כה:) עומד נגד גישה זאת. הוא סובר שכל דיני ניתוק הם מדרבנן. הרעיון העיקרי שנודע מההל"מ הוא ש"כל שבחטאת מתה, באשם יקרב עולה".²⁰ מדאורייתא, יש היפוך טבעי מאשם לעולה, בלי צורך לעשות שום מעשה העברה. רק רבנן גזרו לעשות מעשה כלשהוא. אבל באמת גוף האשם יקרב עולה.

במפורש, רש"י ור"ת חולקים על הטרנספורמציה עצמה מאשם לעולה, האם היא דבר טבעי, או האם היא דבר שהוצרך להיעשות ע"י מעשה הגברא. אבל אולי נרחיק לכת קצת. אם יש זיהוי בין אשם ועולה, כמו שפרשנו לעיל, אולי זאת הסיבה שההיפוך הוא טבעי (לשיטת ר"ת). בתוך קרבן אשם כלול כבר אספקטים של קרבן עולה. שרשי עולה אפשר כבר לראות כשהקרבן עדיין אשם. יש "שם עולה", לענין דברים מסויימים, בקרבן אשם. ואולי זה גופה המוקד של המח' ר"ת ורש"י.²¹

19/יש ניסוחים שונים בשיטת רש"י (מסירה לרועה, הכרזת ב"ד, ועוד), אבל לא נתמקד בזה עכשיו.

20/יש גם ניסוחים שונים בשיטת ר"ת - עיין כל התוס' המקבילות, ס' הישר ס' תקיד, וס' שעורי הרב אהרון ליכטנשטיין על מס' זבחים עמ' 123-134.

ואולי סמך לשיטת ר"ת הוא השו"ט בפסחים עג: שבתחילה, הגמ' מדברת על הקשר בין פסח ושלמים, ואח"כ הגמ' עוברת ישר לדיון על הקשר בין אשם ועולה. ידוע מהלכות מרובות (מותר פסח, פסח שלא בזמנו) על הקשר המהותי בין פסח ושלמים. אם הגמ' מציגה דיונים אלו כמקבילים, אז ניתן לומר שיש ג"כ קשר בין אשם ועולה.

21/"דכיון דנאמר דין דמותר אשם קרב עולה, א"כ בכל אשם מונח גם קדושת ושם עולה. . . . " - על דביר הקדש לר' נתן צבי זוכובסקי ס' נד.

ר"ת סובר שיש קשר, או הזיהוי הזה, בין אשם ועולה, ורש"י חולק עליו (עי' לקמן עוד בשיטת רש"י).

כמו שיכול להיות שיש "שם עולה" כשהקרבן עדיין אשם, אולי יש "שם אשם" כשהקרבן כבר נהפך לעולה. **השטמ"ק** (תמורה יח. אות ה-ו) מביא ב' דעות אם אחרי הניתוק, שחיטה לשם אשם יהיה נחשב שינוי השם. אולי ב' דעות אלו תלויות הצדדי שאלתינו.²²

לעומת כל מה שאמרנו בענין קרבן אשם שרועה, עומד קרבן חטאת שמת. חטאת באה על חטא ומכפרת על חטא. אם אין עוד קשר לחטא, או לכפרת הגברא, דינה למות. אין קירבה בין חטאת לעולה, כמו שיש בין אשם לעולה.

אבל לכאורה יש בעיה בכל מהלך זה. הרעיון של "ניתוק לרעייה" קיים גם בקרבן חטאת, אף שזה רק במקרים נדירים (מותר חטאת - הפריש ב' חטאות לאחריות, והקריב א' מהם, הקרבן הנשאר ירעה עד שישתאב וכו'). אם נניח שכל הבסיס שקרבן אחד הופך להיות אחר הוא בגלל הקשר ביניהם, כדפרשנו באשם ועולה, אז איך יכול להיות שרעיון זה קיים גם אצל קרבן חטאת, שהופך להיות קרבן עולה? חטאת מנוגדת לעולה לגמרי, אחת מכפרת ואחת דורון? [וזה אפילו יותר בעיתי אחרי שמסתכלים בגמ' (ה'; קיב.) ורואים שהגמ' עצמה מדמה הניתוק של אשם לשל מותר חטאת.] אפשר לתרץ בשני אופנים:²³

22/ האבי עזרי (מעש"ק יז) מציע ניסוח קיצוני בדיונו על אשם שניתק לרעייה. הוא סובר שאחרי ניתוק, עדיין זה קרבן אשם, רק יש לו דיני עולה. אנחנו לא רוצים להגיד דבר כ"כ קיצוני כזה, אבל רק להגיד שיש "שם אשם" שנשאר בתוך קרבן עולה, אחרי שמנותק מלהיות קרבן אשם גמור.

23/ וצריכים למצוא תירוץ לא רק להגן על דברינו עד כה, אלא גם להסביר השיטות (ר' הונא ור' נחמן) בגמ' (ה') שאינן מסכימות

א. בחטאת, ההלכה הטבעית היא שמתה. אע"פ שיש למעשה מקרה של ניתוק, אבל זה פועל כמו "תחיית המתים". החטאת בודאי מתה. אי אפשר שיש קרבן חטאת שהופך להיות קרבן עולה. משא"כ בקרבן אשם, כנ"ל, שיש קשר מהותי בין אשם לעולה, ואשם יכול לעבור באופן טבעי לקרבן עולה. יכול להיות שר"ת לא יגיד את שיטתו (שהצורך לניתוק הוא דרבנן) בניתוק של חטאת, רק בניתוק של אשם. מה הראיה לכל זה? גופה שיש קטגוריה של חטאות מתות, ואין קטגוריה של אשמות מתים. זה הכלל, ואנחנו רואים החריג של מותר חטאת, עם רקע של הכלל.

ב. הדין של ניתוק בחטאת הוא חריג, ושונה מחטאות המתות. **הדביר הקדש** (לר' נתן צבי זוכובסקי) למס' זבחים²⁴ מוכיח שהם ב' דינים נפרדים. ראשון, צטטנו לעיל את ההל"מ של כל שבחטאת מתה באשם רועה. אם כן, למה במש' שקלים (ו:ד) כתוב ש"זה מדרש דרש יהוידע כה"ג. זה הכלל כל שהוא בא משום חטאת ומשום אשמה, ילקח בהם עולות." מה הוסיף יהוידע, מאחר שיש לנו כבר ההל"מ דאשם רועה? צ"ל שיש ב' דינים. הל"מ היא דין של חטאות מתות, והמדרש של יהוידע הוא דין של מותר חטאת שניתק. וכן הרמב"ם מחלק את דינים אלו בהלכותיו (פסולי המוקדשין היד, כא). אם כנים אנחנו בחילוק זה, עדיין נוכל לומר שהיפוך אשם לעולה הוא טבעי ומבוסס על הקשר בין אשם ועולה. משא"כ בחטאת, שאין לה קשר לעולה. ההלכה היא שמתה, וחטאת שניתק היא דין אחר לגמרי.²⁵ [נקודה נוספת - אולי אה"נ הדין של מותר

להדמיון בין ניתוק לגבי אשם למותר חטאת, וסוברות שיש אשם לאחר מיתה (ז"א קרבן עולה), אבל אין חטאת לאחר מיתה.

24/ס' נד, נה.

25/עיינ עוד בדביר הקדש שם שמוכיח מגמ' ב"ק קי: שחלק מעצם הקדשת החטאת היא האפשרות שאם בעלים ימותו (לדוגמא), החטאת גם תמות; לעומת זאת, חלק מעצם הקדשת האשם היא

חטאת קשור לעולה כמו האשם. אבל ניתן לומר שזה בגלל שאין שם חטאת עליו מתחילה - עיין לשון הגמ' קיב. שמתארת מותר חטאת כ"מעיקרא עולה היא." כשאדם מפריש ב' חטאות, ואח"כ מקריב א', לא ירדה קדושת חטאת לבהמה הנשארת מעיקרא, ואז יכול להקריב זו כעולה.²⁶]

בסיכום הדבר של "ניתק", אמרנו שיש מחלוקת ראשונים בין רש"י ור"ת איך להבין את ההל"מ ש"כל שבחטאת מתה, באשם רועה", ואולי זה קשור להקשר בין קרבן אשם ועולה בכלל. הצגנו בעיה של מותר חטאת, וצטטנו ב' פתרונות אפשריים לפרש את הענין.

ו. מחלוקת רבנן - ר' אליעזר

מחלוקת בין חכמים ור"א מופיעה בד' מקומות. **א** - משנה ב. בענין זבחים ששחטם שלא לשמן; **ב** - משנה פא: בענין דם קרבן שנכנס לפנים; **ג** - משנה תמורה כ: בענין ניתק לרעה; **ד** - גמ' י: הו"א שדם אשם לר"א נזרק למעלה. השאלה היא כמה מרחק יש בין שיטת ר"א ורבנן. בכל דינים אלו, ר"א מזווג חטאת ואשם, ורבנן חולקים. איך אנחנו צריכים להבין את המחלוקת? לפנינו ב' אפשרויות. ראשון, אולי יש מרחק רב בין ר"א ורבנן. ר"א סובר שיש קשר הדוק בין אשם לחטאת, וזאת הסיבה שהדינים שוים. הכל קשור

האפשרות שאם בעלים ימותו, האשם ינתק לעולה.
26/מעניין שבענין מותר חטאת, הגמ' קיב. אומרת "מעיקרא עולה היא", והשטמ"ק אינו מגיה הגירסא, אבל בענין מותר אשמות, הגמ' (קטו.) גם אומרת "מעיקרא עולה היא" והשטמ"ק (אות יא) מוחק את המילה "מעיקרא". **אולי** (זה מאד ספקולטיבי) בענין אשם, אין כ"כ צורך להגדיר את הקרבן בהתחלה כעולה, כי אף אם זה אשם, כלול בתוכו כבר את "שם עולה" מסויים. משא"כ בחטאת, **צריך** להגדיר את הקרבן בהתחלה כעולה, כי ברגע שיש שם חטאת, אי אפשר להפוך לעולה.

לחטא. אפילו אשם משועבד למעשה העבירה וכפרתו, ובכן ברגע שנתכפרו בעליו, דינו במיתה, כחטאת. שחט שלא לשמה, פסול כחטאת. יש אפילו הו"א שדמו נזרק למעלה, כחטאת. ורבנן חולקים, וסוברים שאין בכלל קשר בין אשם וחטאת. אשם יותר מזדהה עם העולה. אבל כשנסתכל במקורות עצמם, כנראה שאין כ"כ מרחק בין שיטות אלו. למעשה, הם חולקים, אבל גם ר"א מודה שיש הבדלים בין אשם לחטאת, וגם רבנן מודים שיש קשר בין אשם לחטאת. נקח שיטת ר"א, ואח"כ שיטת רבנן.

הגמ' (י-:): מביאה ג' מקורות לשיטת ר"א שאשם פסול שלא לשמה. ראשית כל, הגמרא מביאה התוספתא שאומרת "חטאת באה על חטא, ואשם בא על חטא, מה חטאת שלא לשמה פסולה, אף אשם שלא לשמו פסול." מלשון זה י"ל שר"א מאמין בזיהות מלאה בין חטאת לאשם. אבל כשנעיין בלשון התוספתא עצמה (א:א),²⁷ נראה שיש גירסא קצת שונה. "חטאת באה על חטא ואשם בא על אשמה..." השינוי ל"אשמה" מורה שאשם אינו בא על מעשה עבירה פרטי, אלא על מצב הגברא. הוא נמצא במצב של אשמה, ובכן מביא אשם. אף ר"א מודה לחילוק זה. המקור השלישי בגמ'²⁸ (י:) מבוסס על הפסוק "כחטאת כאשם", שכנראה גם מצביע על הקשר ביניהם. המשנה פא: כותבת סיבה זאת במפורש לשיטת ר"א שדם אשם שנכנס לפניו פסול. רש"י (פסחים עג. ד"ה אשם, ועוד) מניח שגם הדין השלישי של ר"א, אשם ניתק לרעייה ימות, מבוסס על הסיבה הזאת. לכן, בכמה מקומות, רש"י מביא כל דינים אלו ביחד. לפי רש"י, ר"א מאמין בקשר הדוק בין חטאת ואשם, כדכתיב בקרא "כחטאת כאשם". אבל רבינו גרשום (תמורה כ:) כותב שסיבת ר"א בענין של ניתוק היא גזירה דרבנן. ומדאורייתא אין דין אשם כחטאת. לפי ר"ג,

27/וכן הלשון במשנה שקלים ו:ד.

28/המקור השני הוא גזה"כ, וא"כ א"א ללמוד הרבה ממנו לענין שלנו.

רק במקרים מסויימים יש לימוד שאשם דינו כחטאת, אבל כשאין לימוד, נגיד שאשם שונה מחטאת.²⁹ אחרון, ר"א מסכים למסקנא (י:) שדם אשם נזרק למטה. אין דין של זריקה על הקרן. וגם הוא מסכים שדיני כיבוס דם חטאת אינם שייכים לקרבן אשם. אכן רואים שאינו ברור לחלוטין שר"א סובר "כחטאת כאשם" לגמרי.

נבוא עכשיו לשיטת רבנן. בגמ' (יא.) הובאה שגם רבנן מודה להיקש של חטאת ואשם, והם לומדים ממנו הדין של סמיכה (שכתוב במפורש לגבי חטאת, ואינו כתוב לגבי אשם). האם הודאה זו מוגבלת מאד, וחריגה במסגרת הכללית של שיטת רבנן? האם הם סוברים שאין קשר בין חטאת לאשם, אבל יש גזה"כ אחת שמשווה אותם לדין יחיד? זאת פשטות הסוגיא, אבל הראשונים והאחרונים טרחו לפרש (דלא כפשטו) שאף רבנן סוברים ההיקש **הגמור** של חטאת ואשם. השטמ"ק (מט: אות יז) כותב

אבל מכחטאת כאשם דכתיב גבי סתם
אשם דרשינן שפיר מיניה סמיכה, **דלגמרי**
מקיש הכתוב אשם לחטאת בהך היקשא
כדכתיב כחטאת כאשם תורה אחת לכם.

29/פשטות הגמ' תמורה (כ:): משתמע כהבנת ר"ג, אבל הירוש' יומא ו:א משמע כהבנת רש"י. ויש עוד דבר. ראינו פה שיטת רש"י שמבין שיטת ר"א כקשר הדוק בין חטאת ואשם. אולי זה רש"י לשיטתו, גם חוץ משיטת ר"א. רש"י, כדפירשנו לעיל, חולק על ר"ת וסובר שניתוק הוא דין דאורייתא. אין היפוך טבעי מאשם לעולה. וגם רש"י, נגד הדביר הקדש הנ"ל, מזכיר ההל"מ ומדרש יהודע ביחד (עיין רש"י ב"ק ק: ד"ה באשם), וזה מראה שמותר חטאת וחטאות מתות הכל קשור ביחד. אין הבדל יסודי בין חטאת ואשם בענין זה. ואחרון, רש"י זבחים פט: גורס "אשם דקמכפר", לאפוקי הגירסא של "דקאתי מכח מכפר" (עיין בריש דברינו). בכל מקומות אלו, רש"י מדגיש הקשר בין חטאת ואשם.

וכן עיין בשיירי קרבן (על ירוש' שבועות ב:א) שמציע שיטה קיצונית בזה:

וי"ל מדכתיב באשם 'הוא' לאחר הקטרת אימורים, דייקי רבנן דלא הוקש לחטאת שלא לשמו, אבל **לכל שאר מילי**, הוקשו להדדי דאין היקש למחצה.

אע"פ שפשטות הגמ' היא שרבנן **משווים** אותם רק בענין אחד, השיירי קרבן סובר שרבנן **מבדילים** ביניהם רק בענין אחד.³⁰ אפילו אם לא נרחיק לכת כזה, ניתן לומר באופן יותר ממוצע שהרבנן סוברים שההיקש הזה גמור וחזק, ולא רק בענין דין אחד של סמיכה. ויש עוד ראיות לזה.

המש' (מו:) וכן הגמ' (נז., צט.; ועוד) מציגות שאשם וחטאת הם שני הקרבנות שבאים על חטא, ולא מצינו שיש מחלוקת בהגדרה זו. וכן זמני אכילתם שווים לגמרי, אפילו לרבנן. נוסף לכך, **הרדב"ז** מדייק בלשון הרמב"ם (מעש"ק ד:י) שאם שחט סתם (בלי כונה לשמה או שלא לשמה), יש חילוק בין עולה ושלמים לאשם וחטאת. בעולה ושלמים, הקרבן כשר ועולה לבעלים (כפשטות הסוגיא ריש מס' זבחים). אבל באשם וחטאת, הקרבן כשר ואינו עולה לבעלים. ותזכור שזה גם בתוך שיטת רבנן!

אחרון, עיין בס' המצות להרמב"ם במצות קרבן אשם (עשה עא) וז"ל:

הנה הוא חובה עליו שיקריב קרבן על חטאתו, ואינו קרבן חטאת ואמנם הוא אשם, וזה קרבן נקרא אשם ודאי.

30/וכן עיין קרן אורה (יא. ד"ה ואירך) שגם אומר שרבנן מסכימים לגמרי לר"א, אבל בכל מוקד, יש להם מיעוט אחר.

למה הרמב"ם, בתוך הגדרת קרבן אשם, הכניס מילים "אינו קרבן חטאת ואמנם הוא אשם?" הוא כבר מנה מצות קרבן חטאת (עשה סט)? כנראה שהרמב"ם חשב שהם כ"כ קרובים, שהוא הוצרך להדגיש החילוק ביניהם. הם קרובים, אבל אינם שוים לגמרי: "אמנם הוא אשם."³¹

בסיכום הדברים, אע"פ שאפשר לפרש את המחלוקת בין ר"א ורבנן כמחלוקת יסודית האם יש קשר בכלל בין חטאת ואשם, גם ניתן לאמר ששניהם מודים לזיהוי בין חטאת ואשם. השאלה היא רק עד כמה להרחיב הזיהוי הזה.

ז. סיכום, ודברי סיום

ראינו שמהות קרבן אשם היא מסובכת ורב ממדית. הסקנו מכמה הקשרים שיש לה דמיון גם לקרבן חטאת וגם לקרבן עולה. הצענו שהמחייב של אשם הוא מעשה העבירה, כחטאת, אבל הכפרה עצמה מתייחסת לרצוי כל הגברא, כעולה.³² השאלה היא למה. למה בעבירות אלו כפרתו אינה משועבדת למעשה עבירה פרטי, אלא יכולה להרחיב את גבולותיה לרצוי הגברא בכלל? מה המכנה המשותף בין מעילה, שפחה חרופה, שבועת הפקדון, ואשם תלוי?³³

31/וכן עיין רמב"ם פהמ"ש (ב.) וז"ל "ור"א מביא ראיה ממה שנאמר כחטאת כאשם, ואינו כן בענין זה . . . (לשיטת רבנן)" אולי אפשר לדייק שרק בענין זה אינו כן, אבל בענינים אחרים, הרבנן גם מודים לרעיון זה וצ"ע.

32/לא נכנסנו לדבר על מהות של קרבן עולה ויורד; זאת סוגיא שלמה. בתושב"כ (ויקרא ה), פרשת עולה ויורד נמצאת בין פרשיות חטאת ואשם. שש פעמים התורה משתמשת בלשון של "אשם" להגדיר קרבן עולה ויורד, אבל יש גם הרבה מקורות שמראים שמהותו היא קרובה מאד לחטאת, ואכמ"ל.
33/ולענין אשם נזיר ומצורע, עיין לקמן.

מעניין שיש שיטות הפוכות במפרשי התורה. הרמב"ן (ויקרא ה:טו) כותב שעבירות אלו חמורות הן מעבירות של חטאת וז"ל:

והנראה בעיני כי שם אשם מורה על דבר גדול אשר העושה יתחייב להיות שמם ונאבד בו... והחטאת מורה על דבר נטה בו מן הדרך...

הרמב"ן ממשיך לפרש איך כל אחת ואחת מעבירות של אשם חמורה יותר מעבירות רגילות. לעומתו, הנצי"ב (ויקרא ה:יט) סובר שעבירות אלו הן קלות מעבירות של חטאת. וז"ל "שהוא כמו כל חטא אשם שהוא קל מחטא שמביא חטאת..." איך אנחנו נחליט בין שני עמודי עולם, הרמב"ן והנצי"ב?

אולי נוכל לומר שדברי שניהם נכונים ואמתיים.³⁴ אם נסתכל על בעבירות אלו כמעשי עבירות אוביקטיביים, הם חסרים. אין להם כרת אם עבר במזיד.³⁵ יותר מזה, נסתכל בכל או"א לעצמו. בשפחה חרופה, אין מעשה עבירה ממש של עריות. בגזל, הוא לקח כסף (בכפירת שבועה), וממילא הוא צריך להחזיר כסף; הוא יכול למחוק למפרע את מה שהוא עשה. זה אינו נחשב מעשה עבירה כאכילת חלב! וכן מעילה אפשר לומר שהיא סוג של גזל. ואחרון, אשם תלוי. כמו שאמרנו למעלה, אין מעשה עבירה בכלל באשם תלוי (ברגע שינדע שיש מעשה עבירה, צריך להביא חטאת). ובכן, מצד אחד, עבירות של אשם הם קלות מעבירות של חטאת, כמו שפירש הנצי"ב.

34/תודתי נתונה למו"ר הרב מיכאל רוזנצוייג שעזר לי לסדר רעיונות אלו.

35/הנחה בנקודה זאת היא שהעונש מהוה נקודת מבט שממנה אפשר לבחון את חומרת העבירה.

אבל מצד שני, מעשים אלו מורים על בעיה מאד עמוקה באישיות של הגברא. אין לו הבנה והכרה על יסודות באמונה. מי הבעלים האמיתיים על כל הכסף בעולם. הוא אינו מקיים גבולות חזקות בין קודש לחול. אע"פ שחייב רק אם מעל בשוגג, אבל למה היה מצב שהוא יכול לעבור אפילו בשוגג?³⁶ וגם בשפחה חרופה, אע"פ שזה אינו עריות ממש, אבל זה לא מתאים לאיש יהודי עובד ד'.³⁷ ובכן, מצד שני, עבירות של אשם הן חמורות מאד, כמו שפירש הרמב"ן. (וכשנעיין בלשון הרמב"ן, הריכוז הוא על הגברים, לא על המעשים כחמורים בעצמם).

לשים הכל ביחד, י"ל שהמחייב הוא משהו דומה למעשה עבירה, אבל אינו מעשה עבירה ממש. בגלל זה, לעומת חטאת שהוצרכה להתייחס רק למעשה עבירה פרטי, לכפר על החטא, אשם הוא משוחרר לקפוץ ולהתייחס לכל הגברא. עבירות חטאת דורשות תשומת לב גמורה. עבירות אשם פועלות כהזדמנויות לכפר על כל הגברא (נכלל בזה עבירה של אשם פרטי). וזה הפשט של הגמ' פט: "דקא אתי מכח מכפר", זה מתחיל כחטאת ועובר ומכפר כעולה.³⁸

36/ס' החינוך (קכח) כותב ששורש המצוה של אשם תלוי הוא האי-זהירות של הבן אדם. אולי נוכל להרחיב רעיון זה לכל האשמות.

37/עיין שיטת רמב"ם (שגגות ט:ג) שסובר שאפילו קטן חייב קרבן אשם שפחה חרופה - זה גם מסיר הריכוז ממעשה העבירה עצמה (אם לא נגיד שאפשר שקטן יעשה מעשה עבירה). עיין ראב"ד שם שחולק.

38/לפי זה, יש לנו תשובה אחרת לקושית רמב"ן בפר' נשא (עיין ריש המאמר) למה הנשיאים לא הביאו קרבן אשם. אין צריך לתרץ שחטאת היא אשם, אלא נגיד שכיון שכתובות חטאת ועולה, אשם בכלל שתייהן.

אחרי כל זה, שמחנו למצוא עוד סניף למהלך זה מהגמרא ב"מ ג: יש הו"א שם שאע"פ שעדים יכולים לחייב אדם להביא קרבן

מו"ר הרב רוזנצווייג הוסיף שאולי ניתן לראות רעיון זה גם בפסוקים בבראשית (מב:כא,כב). אחי יוסף אמרו "אבל **אשמים** אנחנו על אחינו אשר ראינו בצרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו..." וראובן ענה "הלא אמרתי עליהם לאמר אל **תחטאו** בילד ולא שמעתם..." האחים הודו על האכזריות, על חוסר התחושה שהם נהגו עם אחיהם. עיין רמב"ן על אתר וז"ל: "חשבו להם האכזריות לעונש גדול יותר מן המכירה..." אבל ראובן צעק עליהם עבור המעשה הפרטי שלהם, על ההשלכה לבור עצמה.³⁹

ח. ב' הוספות

1. **אשם וחטאת של נזיר ומצורע** - שמעתי ממו"ר הרב רוזנצווייג שאולי ניתן לפרש מהותם של קרבנות אלו כדלהלן. כמו שחטאת רגילה מתייחסת לעבירה פרטית, ואשם רגיל מתייחס להגברא בכלל, אולי יש לנזיר ומצורע חיוב להתייחס גם למצבו הפרטי שהוא נמצא בו, וגם לשיפור אישיות שלו בכלל. וזה הבסיס של חטאתו ואשמו.

חטאת, הם אינם יכולים לחייב אותו להביא קרבן אשם. האדם צריך להתודות מעצמו שהוא חייב קרבן אשם. לפי תוס' שם (ד"ה אשם), דין זה אינו רק הו"א אלא שנוי במחלוקת הסוגיות, ואחת מהסוגיות סוברת כן **למסקנא**. יש להסביר שחטאת קשורה למעשה העבירה, אז עדים יכולים להעיד על מעשה העבירה, ולחייבו להביא חטאת. לעומת זאת, אשם קשור לרצוי הגברא בכלל, לא רק לחטא פרטי, ולכן הגברא צריך לבוא מעצמו ולהתודות שהוא חייב האשם.

יש/39 עוד דוגמא בבראשית שנוגעת לענין זה. אבימלך צועק לאברהם (בראשית כ"ט) "מה **חטאתי** לך . . . חטאה גדולה", אבל אבימלך צועק ליצחק (בראשית כ"י) "והבאת עלינו אשם." וצ"ע על השנוי (עיין חזקוני שם).

2. סמיכה. המצוה של סמיכה כתובה במפורש אצל קרבנות עולה וחטאת. הגמ' (יא.) מוסיפה באופן ברור שאשם צריך סמיכה (וזה גם מפורש במש' מנחות צב. - כל קרבנות יחיד צריכים סמיכה). הבעיה היא **שרש"י** (נדה ע: ד"ה שחיטתו) **ותוס'** (קידושין נה: ד"ה ודילמא) סוברים שאשם אינו צריך סמיכה. רוב האחרונים אינם מקבלים שבאמת התכוונו רש"י ותוס' לזה, והם מפרשים אותם בדרך אחרת.⁴⁰ אבל **הערוך לנר** (נדה שם) והרש"ש (נדה שם) מבינים שרש"י ותוס' באמת התכוונו לזה, ואז הניחו אותם בצ"ע, בגלל המש' המפורשת דלעיל, ובגלל שיטתם במקומות אחרים. בלי לנסות לפרש את הסתירה (שהיא מאוד בעייתית), מה **הסברא** להגיד שאשם א"צ סמיכה? נציג ב' אפשרויות.⁴¹ ראשון, אולי הצורך לסמיכה הוא בגלל הקשר החזק בין האדם להקרבתו. זה נמצא בקרבן חטאת. הקרבן מוחק לגמרי את מעשה העבירה של כרת, כל תשומת לב של הגברא והקרבתו מתרכזת על מעשה עבירה זו. זה נמצא גם בקרבן עולה, בקצה האחרת. עולה היא דורון גמור, מתנה לד', כולו כליל. כשמביאים מתנה למלך, זה גם דורש תשומת לב גמורה (למשל - תפלת נדבה צריכה חידוש). בגלל זה, יש חיוב סמיכה בחטאת ועולה. אבל אולי אשם לא ישיג הקשר הזה דוקא כי זה קרבן ממוצע. אין חלות על מעשה עבירה אחד, אבל זה גם אינו דורון לד'. אז אין צורך לסמיכה בקרבן אשם.

אפשרות שניה (שמעתי ממו"ר הרב רוזנצווייג) היא שאי אפשר שתהיה סמיכה באשם (לא רק שאין צורך לזה, כמו באפשרות ראשונה). למה? המש' במנחות צב. כותבת שאין סמיכה בקרבנות צבור חוץ מפר העלם דבר של צבור, ושעיר לעזאזל. מו"ר פירש שסמיכה דורשת בהירות. כל דבר צריך להיות מבורר. ולכן בקרבנות צבור, אין הבעלים מבוררים (ואז

40/עין פנ"י ומקנה קידושין שם.

41/כל זה בדרך השערה בעלמא.

אין סמיכה) חוץ מבשני מקרים. בפר העלם דבר של צבור, בית דין הם הבעלים של הקרבן, וגם בשעיר לעזאזל, הכהן גדול הוא הבעל באופן מסויים. בב' מקרים אלו, יש מצוה של סמיכה. נעבור לסוגייתנו. מהות חטאת ומהות עולה הן מבוררות. חטאת באה על חטא א', ומכפרת על אותו חטא. עולה אינה באה על חטא; היא רצוי הגברא לגמרי. אבל מהות האשם היא מעורפלת. יש מעשה עבירה, אבל הכפרה היא יותר כללית. בגלל האי-בהירות הזאת, אי אפשר שתהיה סמיכה בקרבן אשם. [ומו"ר הוסיף שאע"פ שלהלכה, אשם צריך סמיכה, עדיין מעניין למה התורה לא כתב זה במפורש. אולי אפילו אם יש סמיכה, זה רק בתורת חטאת שבו, אבל לא בתורת עצמו, וזאת הסיבה שאינו מפורש בקרא.]

תודתי נתונה לחברותא שלי שמואל היין, שבלעדיו לא הייתי יכול לסדר את כל המאמר הזה.

הרב צבי דוד רם
חבר המכון הגבוה לתלמוד ע"ש ברן

בענין דיחוי בקדשים ובחילוק בין דיחוי מעיקרא לנראה ונדחה

הגמרא מזכירה בכמה וכמה מקומות דבעולמם של קדשים קיים מושג המכונה דיחוי -- דהיינו, שקרבן שנפסל מליקרב על גבי המזבח פסול להקרבה אף לאחר שנסתלק הפסול. הגמרא מפרטת שני סוגים של דיחוי: דיחוי מעיקרא -- כלומר, שלא היתה שום שעת כושר לקרבן ליקרב -- ונראה ונדחה -- שהיתה לקרבן שעת כושר ונפסל אחר כך. למרות השימוש במושג של דיחוי פעם אחר פעם, הגמרא אף פעם אינה מביאה שום מקור או סברא מדוע, באמת, מושג זה פועל. במאמר זה ננסה לענות על השאלה: מנין לנו ענין הדיחוי? מתוך הדברים נצא לבאר לנו כמה מן הקושיות הצורות בסוגית הדיחוי.

א. מקור לדין דיחוי

איתא ביומא סד.--

רב סבר בעלי חיים אינן נדחין, ורבי יוחנן סבר בעלי חיים נדחין. מאי טעמא דרב? דיליף ממחוסר זמן -- מחוסר זמן לאו אע"ג דהשתא לא חזי, כי הדר מיחזי שפיר דמי; הכא נמי לא שנא. מי דמי? התם לא איתחזי כלל; הכא נראה ונדחה. אלא היינו טעמא דרב דיליף מבעל מום עובר -- בעל מום עובר לאו אע"ג דלא חזי השתא, כי הדר מיחזי שפיר דמי; הכא נמי לא שנא. והתם מנא לן? דכתיב "כי משחתם בהם מום במ" -- מום במ הוא דלא

ירצו; הא עבר מומן ירצו. ור' יוחנן -- מיעט
רחמנא "בהם" -- הם הוא דכי עבר מומן ירצו;
הא כל דחויין -- הואיל ונדחו, ידחו.

ישנן כמה בעיות כאן בסוגיא בהבנת פרטי השקלא
וטרוא; נחזור לטפל בהן בהמשך המאמר בע"ה.

גמרא זו מיוחדת במינה היא באשר היא מביאה פסוק
כמקור לשיטה מסוימת -- זו שבעלי חיים אינן נדחים --
בסוגית דיחוי. על פני שטח הדברים, הסוגיא ביומא רק
מלמדתנו מקור שיטת רב דבעלי חיים אינן נדחין, ודחייתו של
ר' יוחנן. אבל אם נעיין עוד בסוגיא, נראה שיש לראות בה
מקורות לעוד כמה פרטים בענין הדיחוי.

רש"י כותב בסוכה [לג: ד"ה תיפשוט מיניה כו']:

דחוי מעיקרא עדיף מנראה ונדחה, דמה
שלא נראה למצוה מעולם עד עכשיו השתא
הוא דמתחזי, והוי כקרבן שהוקדש עכשיו
ומתחילתו מחוסר זמן היה

נראה מדברי רש"י דזה שדיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי
-- לפי שיטת הסוברים כן -- נלמד מהגמרא ביומא, האומרת
דמחוסר זמן לא הוי מקור טוב לבע"ח אינן נדחין שהרי
מעיקרא לא חזי. לפי רש"י, איפוא, כוונת הגמרא היא שמחוסר
זמן מהווה מקור לזה שדיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי, למאן
דאית ליה הכי.

בעלי התוספות לכאורה ג"כ רואים בסוגיא ביומא מקור
לשיטות בענין דיחוי מעל ומעבר לשיטת רב דבע"ח אינן נדחין.
מדבריהם ביומא סו: ד"ה יעמד חי כו' מוכח שהם רואים את
דברי ר' יוחנן -- מיעט רחמנא "בהם" -- לא רק כדחייה
לראייתו של רב אלא כמקור למושג דבע"ח נדחין.

ועכשיו כיון דאתינן להכי, ניתן לומר דסוגיא דיומא משמשת מקור לעיקר דין דיחוי. לפי רב, הפסוק "כי משחתם" מחדש דדוקא בע"ח אינם נכללים בדין דיחוי -- אבל בדרך כלל, בהמה שנראית למזבח ואח"כ נפסלת, נדחית היא לעולם. ומאידך, ר' יוחנן ס"ל גם כן דמקור דין דיחוי נובע מהפסוק, ורק בעל מום מהוה יוצא מן הכלל.¹

אם כנים דברינו אלה, נוכל לתרץ כמה קושיות בסוגיא דדיחוי.

זיהוי הגמרא דמחוסר זמן כדיחוי טעון ביאור. אם מדברים במחוסר זמן שהקדישו קודם יום השמיני שלו, מהיכא תיתי באמת שהוא אינו נדחה? ואם מדברים במחו"ז אלא הקדישו, לכאורה הוא אינו שייך כלל להלכות דיחוי; הרי בהמה שנדחית מהמזבח צריכה להיות בעולם הקרבנות -- איך שייך דיחוי בבהמת חולין?

תוס' שם ד"ה התם מקשים: מדוע ר' יוחנן, הסובר בהרבה מקומות בש"ס דדיחוי מעיקרא הוי דיחוי, לא לומד ממחו"ז דבאמת דיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי? ומתרצים הם: שאני מחו"ז דלא נתקדש. הרי להדיא דתוס' סוברים דבסוגיין מדובר במחו"ז שלא נתקדש.²

תוס' ישנים שם [ד"ה מי דמי כו'] גם כן דנים באותה השאלה:

וי"ל דר' יוחנן לא הוה יליף ממחוסר זמן משום דהוי נראה מאליו, אבל מבעל מום ילפינן שפיר בסמוך דאפילו עובר ע"י סם אכשריה רחמנא, ואפילו עובר בלא סם דחוי הוא יותר ממחוסר

1. מהלך זה נמצא כמעט להדיא בקר"א [זבחים יב: ד"ה ועדיין כו'].
2. הבנה זו בתוס' מבוססת על דברי הרש"ש, אך ע' מהרש"א שם.

זמן דהא צריך להסיר קודם שיהא ראוי והוי מחוסר מעשה. ועוד אומר רבי כי יש לומר דאפילו דחוי מעיקרא ממעטי מדרשא דר' יוחנן דבסמוך, דמיעט רחמנא "בס" הוא שעבר מומן ירצו -- הא כל הדחויין הואיל ונדחו ידחו, ואפילו היכא שלא נראה מעולם דומיא דבעל מוס, דאיכא נמי בהו שלא נראה מעולם, כגון הומם במעי אמו או קודם שמונה.³ והשתא ניחא דלא נקט הכא אלא טעמא דלא איתחוי כלל ולא הוצרך לטעמא דנראה מאליו כדפרי לעיל.

הבדל גדול יש בין שני התירוצים. לפי התירוץ הראשון, ר' יוחנן מודה שיש מקור למין דיחוי מעיקרא שאינו מהוה דיחוי -- מחוסר זמן. הוא רק ממאן ללמוד ממנו למקרה סתמי דדיחוי מעיקרא מכיון שמחו"ז לא הוי מחוסר מעשה. שיטה זו מבינה שיש מקור נפרד לדחוי מעיקרא מאשר לנראה ונדחה; לכאורה, לדבריה, ניתן לומר שיש חילוק בין גדריהם של שני הסוגים דדיחוי. מאידך, התירוץ השני שולל לגמרי את המקרה של מחוסר זמן כמקור לדיחוי מעיקרא. אותו הפסוק המלמדנו עיקר החידוש של דיחוי בו בזמן מלמדנו שיש מושג המכונה דיחוי מעיקרא. לפי תירוץ זה לכאורה אין מקום לחלק בין גדרי נראה ונדחה לדיחוי מעיקרא.

ההשלכות הנוגעות לסוגיית דיחוי הן רחבות ביותר.

ב. ביזו גבי דיחוי מעיקרא

איתא בזבחים נט. --

אמר רב: מזבח שנפגם, כל הקדשים שנשחטו שם פסולין, שנאמר "וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיתך" -- וכי עליו אתה זובח? אלא

3. משמע מדבריהם כמו שביארנו לעיל, דכל המקור לדיחוי נובע מהפסוק "כי משחתם בהם" כו'.

כשהוא שלם ולא כשהוא חסר ... ור' יוחנן
אמר: אחד זה ואחד זה [רש"י]: בין שנשחטו
בשעת פגימתו ביו שנשחטו לאחר תיקונו
פסולין. במאי פליגי? רב סבר בעלי חיים
אינן נדחין ור' יוחנן סבר בעלי חיים נדחין.
מיתיבי: "כל הקדשים שהיו עד שלא נבנה
המזבח ואח"כ נבנה המזבח פסולין." "נבנה" --
דחויין מעיקרא ניהו! ... אלא "עד שלא נפגם
המזבח ואח"כ נפגם המזבח פסולין." ולא
תרוצי קא מתרצת? אימא שנשחטו.

הגמרא לכאורה נוקטת כאן כדבר פשוט דדיחוי
מעיקרא לא הוי דיחוי, למרות שיטת ר' יוחנן דבכה"ג נדחה
הוא. רש"י מסביר שהקושיא היא דווקא אליבא דמאן דס"ל
דלא הוי דיחוי. אמנם בעלי התוספות מסבירים [ד"ה עד שלא
נבנה המזבח] שר' יוחנן מודה דאין דיחוי מעיקרא כשבדו
לתקן הפסול [למשל, בסוגיין, לבנות את המזבח] למרות
העובדה דבידו לא מהני גבי נראה ונדחה.⁴ לכאורה דברים
אלה יוצאים באופן ישיר מהגמרא, דמשמע בה שיש הבדל
מוחלט בין דיחוי מעיקרא ונראה ונדחה.

אמנם הבנה זו לאו אליבא דכו"ע היא.

בעלי התוספות בזבחים [יב. ד"ה ש"מ] מתקשים ליצור
מציאות שבה יצויר דיחוי מעיקרא בקדושת הגוף. הם מסיקים
"דמשכחת לה בקבל דם בכלי שיש בו מים, דראשון ראשון
דחוי, וחזר ונהפך למראה דם." הראשונים מעירים דמלבד
האי-שכיחות של ציורם של בעלי התוספות, הציור עצמו כרוך
בכמה בעיות. לכאורה אין כאן דיחוי מעיקרא, שהרי הדם כבר
נתקדש באוויר הכלי. ועוד, הרי אין כאן קבלה כתיקונה,

4. המושג דבידו מהני לגבי דיחוי יוצא מהגמרא זבחים לד; ששם
בידו מהני אף גבי נראה ונדחה. ע"ש בתוס' ד"ה כל כו' דיש
דרגות שונות של דיחוי ובדרגה נמוכה בידו מהני אף לנראה
ונדחה.

שהדם לא נח בקרקע הכלי. [ע' בזה בתוס' טוך קידושין ז.]

בעלי התוספות בקידושין [ז: ד"ה ש"מ] מציעים פתרון הרבה יותר פשוט לבעיה. מומר שמקדיש קרבן יוצר מציאות שבה קיים דיחוי מעיקרא בקדושת הגוף. אמנם תוס' בזבחים מסבירים מדוע תירוץ פשוט זה לא עלה על דעתם: "... הפריש קרבן לאחר שהמיר דתו ... כשר, כיון דבידו לתקן בקל, כמו נפגם המזבח, וגם דיחוי מעיקרא, דכשר." על כרחנו רואים שתוס' בקידושין הבינו שבידו לא מהני גבי דיחוי מעיקרא, כמו שבידו לא מהני גבי נראה ונדחה. ועלינו להסביר נקודת המחלוקת בין שני בעלי התוספות.

לכאורה מאד ניתן לומר שהמחלוקת נעוצה בשתי הדעות בתוס' ישנים ביומא. אם, כפי הדעה הראשונה, מחו"ז מהווה דוגמה של דיחוי מעיקרא דאף לר' יוחנן לא הוי דיחוי כשהפסול מסתלק ממילא, ניתן לומר שבאותה מידה בידו מסלק דיחוי מעיקרא. בזה אנו נתקלים שוב בהשוואה המוזרה בין מחו"ז לבין דיחוי של בהמת חולין: מחו"ז, שכל פסולו נתהווה "בידי שמים" -- באופן טבעי, בלי שום הקדשה אנושית -- לא נידון כדיחוי כשפסולו עומד להסתלק "בידי שמים" -- ממילא באופן טבעי. ובאותה מידה, דיחוי מעיקרא רגיל, שפסולו מתהווה "בידי אדם" -- ע"י הקדשה אנושית -- לא נידון כדיחוי אם פסולו אמור להסתלק "בידי אדם" -- ע"י פעולה שבידו לעשות.

מאידך, אם ננקוט כדעה השניה בתוס' ישנים, אין מחו"ז מהווה דוגמה של דיחוי מעיקרא וממילא אין שום מקור לסמוך על בידו גבי דיחוי מעיקרא יותר מאשר גבי נראה ונדחה.

ברם, קושיא אחת בוקעת ועולה לפי שיטת בעלי התוספות בקידושין, בכל אופן שנסבירה, והיא: איך בעלי התוספות יטענו שאין שום חילוק בין גדרי נראה ונדחה לבין

בענין דיחוי בקדשים ובחילוק בין דיחוי מעיקרא לנראה ונדחה
7

דיחוי מעיקרא, הרי הסוגיא בזבחים נט. שהבאנו לעיל כמעט
מפורשת שיש חילוק!

כדי לתרץ, יש להסביר דישנם שני סוגי דיחוי מעיקרא.
יש דיחוי מעיקרא רגיל, שהחפץ הנדחה בו בזמן שהוא נכנס
לעולם הקרבנות, הוא נפסל מלהשתתף בו. כך, למשל, נקבה
שהוקדשה לקרבן פסח נתקדשה כקרבן, אבל מראש פסולה
לפסח. מאידך, יש סוג של "דיחוי מעיקרא" שאינו באמת
דיחוי; הוא שנמנע החפץ מלהיכנס לעולם הקרבנות בכלל.
דיחוי כזה אינו פוסל את הקרבן כשהוא סוף סוף נכנס לעולם
הקרבנות. כך מסבירים תוס' ביומא [סו. ד"ה התם] שאין
דיחוי בלילה, אע"פ שלילה לאו זמן הקרבה הוא, מפני שבלילה
אין עולם הקרבנות נוהג -- ממילא, אין שייך שחפץ ידחה
מהעבודה כשהיא איננה קיימת.⁵

בסוגיא בזבחים מדובר שהמזבח עדיין לא נבנה.
לכאורה אין לך דיחוי מעיקרא מהסוג השני גדול מזה, שבכלל
אין קיים עולם הקרבנות! אם כן, מובן אף לפי בעלי
התוספות בקידושין מדוע כאן, דווקא, דיחוי מעיקרא לא הוי
דיחוי, למרות זה שנראה ונדחה הוי דיחוי -- כאן לא מדובר
בדיחוי מעיקרא של כל הש"ס; ממילא לא קשיא מידי.⁶

5. הקר"א [זבחים יב.] מבין שמחו"ז הוא דיחוי מעיקרא מהסוג השני
-- דהיינו, שעדיין לא בא לכלל קרבן, ולפיכך לא שייך בו דיחוי

כלל. כפי שבארנו, מדברי תוס' יומא משמע דלא כדבריו.

6. הבנה זו אולי תועיל גם כן להסביר רמב"ם קשה. הרמב"ם כותב
[פ"ג מהל' פסולי המוקדשין הכ"ד] הקדיש בהמות עד שלא נבנה
המזבח -- כשיבנה מקריבין אותן, שהדיחוי מעיקרו אינו דיחוי.
והקשה הלח"מ דכבר פסק הרמב"ם כרב דבע"ח אינן נדחין, ולמה
לו הטעם דדיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי, ותירץ הוא דכתב כן
לכלול מנחות [נדבריו קשים שהרי הרמב"ם מיירי בבהמות]. ולפי
דברינו לא קשיא מידי, שהרי כוונת הרמב"ם היא דבכה"ג אין
שייך בכלל דיחוי כל עוד שלא נבנה המזבח. אך העירני הרה"ג

ג. ביאור בזבחים יב.

לפי הדברים שהסברנו כאן, ניתן להבין קושיא עצומה בסוגיא דדיחוי בזבחים יב.

איתא בגמרא שם --

א"ר יוחנן: פוסל היה בן בתירא בפסח ששחטו בארבעה עשר שחרית בין לשמו בין שלא לשמו, הואיל ומקצתו ראוי. [כלומר, הואיל ובו ביום בין הערבים זמן שחיטת הפסח הוא, ממילא שחרית של יום י"ד נידונה כזמן שחיטת הפסח וגם כלא זמנו לחומרא, ושחיטת פסח פסול בבקר בין לשמה בין שלא לשמה]. מגדף בה ר' אבהו: א"כ, פסח כשר לבן בתירא היכי משכחת לה? אי דאפרשיה האידינא -- דחוי מעיקרא הוא, ואי דאפרשינהו מאתמול -- נראה ונדחה הוא. אלא אמר רבי אבהו: תהא לאחר חצות ...

בעלי התוספות בזבחים נט. מקשים מגמרא זו על חידושם גבי דיחוי מעיקרא. אם בידו באמת מהני לבטל דין דיחוי מעיקרא, הם שואלים, איך הגמרא בזבחים יב. מזהה הקדשת הפסח בארבעה עשר בשחרית כדיחוי מעיקרא; הרי בידו להשהות את קרבנו עד זמן הקרבנו -- בין הערביים -- ואז לשחטו בהכשר. מדוע בידו לא מהני? בעלי התוספות משאירים קושיא זו בצריך עיון.

באמת, קושיית התוספות היא מוזרה, לאור דבריהם

ר' מיכאל רוזנצוייג שליט"א דהרמב"ם ג"כ בוחר בביטוי דיחוי מעיקרא בעוד שלושה מקומות [פט"ו מהל' מעשה הקרבנות ה"ד, פ"ד מהל' פסולי המוקדשין הכ"ד, ופ"י מהל' שגגות הי"ג] ששם אי אפשר להסביר כדברינו.

במקום אחר. כבר הזכרנו דברי התוספות ישנים ביומא [שמופיעים במקצתם בתוס' ד"ה וש"מ דיחוי מעיקרא כו' בזבחים יב:] שמחוסר זמן אינו בכלל דיחוי מעיקרא אף לפי ר' יוחנן מכיון שהוא חוזר ונראה ממילא. והרי הדברים תמוהים: בסוגיין הרי הפסח שהוקדש בבקר יהיה מותר ממילא בבוא עת בין הערביים, ומכל מקום הגמרא מתחשבת בדיחוי מעיקרא. בעלי התוספות מכירים בהשלכות הסוגיא בזבחים -- הם הקשו ממנה על יסודם דבידו מהני בשביל דיחוי מעיקרא -- אבל הם מתעלמים ממנה כשהם דנים ביסוד דממילא מהני. ונשאר לנו להסביר פשר דבר.

לפי דברינו לעיל ניתן להסביר דברי התוספות בטוב טעם. כל ההכשר דחוזר ונראה ממילא רק מהני כשהפסול מעיקרו נוצר "בידי שמים" -- באופן טבעי -- כמו גבי מחוסר זמן. הוא נאסר ממילא, והוא נותר ממילא. "בידו" שייך אך ורק כשהפסול נוצר בידי אדם; רק אז יד אדם יכול להתירו.

ממילא הדברים מובנים. הפסול בגמרא בזבחים -- הקדשת הפסח בזמן הבלתי ראוי לשחיטתו -- נוצר בידי אדם, על ידי הקדשה. ברור, אם כן, שהעובדה שהוא חוזר ונראה ממילא אחר הצהרים לא מעניינת אותנו. "ממילא" רק מהני לפסול הנוצר בידי שמים. מאידך, לפי תוספות, היכולת להשהות את הפסח לאחר חצות היא בידו -- היתר שהוא בידי אדם -- שלכאורה יועיל להכשיר את הבהמה הדחויה, ולכן הקשו מה שהקשו.

מה, אם כן, התירוץ לקושיתם? הרי בעלי התוספות לא הזניחו את יסודם למרות הקושיא -- החזקה, לכאורה -- שיש להקשות עליה:

יתכן שהתירוץ טמון בדברי התוספות עצמם בסוגיין. תוספות מקשים [זבחים יב. ד"ה ש"מ בע"ח נדחין]: מהו

החידוש של ר' יוחנן דבע"ח נדחין; הלא משנה שלמה שנינו [פסחים צז:] שהמפריש נקבה לפסחו ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה -- סימן שהבהמה נדחית אף מחיים! ומתוצים התוספות דאף רב [דס"ל דבע"ח אינן נדחין] יודה במקרה של מפריש נקבה לפסחו דהבעל חי נדחה, שיש כאן דחייה בידים. הפרשת בהמה לקרבן שהיא בכלל איננה ראויה לו [ואינה אמורה להיות ראויה לו] היא לא דחייה מקרית אלא דחייה בכוונה ובמיד, ובכי האי גוונא ברור שהבהמה נדחית.

אולי אותם הדברים שייכים בסוגיין. לפי הבנת ר' יוחנן בשיטת בן בתירה, המושג של קרבן פסח אינו קיים בכלל בבוקר של י"ד בניסן. פסח אחרי חצות בי"ד -- פסח הוא. בשאר ימות השנה -- שלמים הוא. אבל כאן בבוקר בי"ד אין לשם פסח תפיסה במציאות; הוא נפסל אם הוא נשחט בכל אופן שהוא. ממילא, המקדיש פסח בי"ד בשחרית הרי הוא כמקדיש נקבה לפסחו -- הוא מקדיש דבר שאינו קיים. וכשם שאף רב מודה שדחייה בידים כזאת שייכת בבע"ח, בו במידה נוכל לומר שהיא גם שייכת בדיחוי מעיקרא אף כשבדו להסיר הפסול. ממילא, אין שום סתירה מסוגיין ליסודם של בעלי התוספות.

ד. סיכום

הדיונים שלנו בסוגיא של דיחוי גילו לנו מקור בקרא לרעיון של דיחוי, ומתוך דברי תוספות ישנים ראינו איך שיתכן שדין דיחוי מעיקרא נובע מאותו הפסוק שמשמש מקור לדיחוי הרגיל, או ממקור אחר. השתמשנו בעובדה זו כדי להסביר מחלוקת הראשונים לגבי אם בידו מועיל להכשיר חפץ שנדחה מעיקרא. על פי היסודות שחידשנו בארנו עוד כמה נקודות קשות בסוגיא.

לא עסקנו בחילוק הסברתי בין דיחוי מעיקרא ונראה

ונדחה; רק הראנו שחילוק זה יוצא מהמקורות. אם, כפי שנסינו להראות, ה"קולות" השייכות לדין דיחוי מעיקרא נובעות מזה שדיחוי מעיקרא מקורו נעוץ במקום אחר, מאד ניתן לומר שאין הבדל יסודי בין שני הסוגים של דיחוי. דרכו של עולם הוא שאדם יותר מוכן לפסול דבר שהיה כשר ונדחה מאשר דבר שאף פעם לא הגיע למצב של כשרות.⁷ מובן, אם כן, שאדם יהיה מוכן להכשיר חפץ הנדחה מעיקרא כשבדו להכשירו יותר מאשר הוא יכשיר דבר שנראה ונדחה במצב דומה.⁸

7. הלקח טוב [כלל ו אות ב] מסביר את החילוק בין דיחוי מעיקרא ונראה ונדחה באופן דומה, אבל הוא לא מציין לעובדה פסיכולוגית -- דברים שבלב כל אדם -- כפי שהסברנו בפנים. הוא מביא ראיות מהרבה מקומות בש"ס שדבר שאף פעם לא הוכשר הרבה יותר מקובל מאשר דבר שנראה ונדחה. השתמשנו במבט פסיכולוגי כי מאד ניתן להסביר שגדרי דיחוי בכלל הם מיוסדים על הבנת בן האדם ולא על מציאות אוביקטיבית. דוגמה בולטת היא שיטת רבינו תם [הובאה בתוס' זבחים יב: ד"ה הכא כו'] שמי שהפריש חטאת, חשב בטעות שנפטר מחיוב הקרבן, ואז שוב גילה שחייב -- קרבנו נדחה, למרות שבמציאות אוביקטיבית קרבנו לא נפסל מעל גבי המזבח אפילו למשך דקה. נקודת המבט של האדם היא היוצרת את הדיחוי.

8. הגרי"ז סולוביצ'יק זצ"ל טוען שיש חילוק יותר בסיסי בין דיחוי מעיקרא לנראה ונדחה: דיחוי מעיקרא נובע מאיזה פסול בהקדשת הקרבן, ולכן דווקא דברים הקשורים לעצם מהות הקרבן פוסלים בדיחוי מעיקרא. מאידך, נראה ונדחה מתייחס לכל דבר המונע את הקרבן למעשה מעל גבי המזבח, ולכן הוא פוסל יותר בקלות. הגרי"ז בעצמו מודה שאין זה מהלכם של בעלי התוספות שחילקו בין אם בידו מהני או לא, והוא מציין שדבריו הם גם כן נגד התוספות ביומא. לכאורה כוונתו היא שהתוספות ביומא, כפי שהבאנו בפנים, מבינים שמחו"ז נקרא דיחוי מעיקרא למרות זה שלא נתקדש; דבר זה לגמרי לא יתכן אם דיחוי מעיקרא נובע מפסול בהקדשת הקרבן! עיקר התכלית שלנו במאמר זה היא להסביר את הסוגיא כפי היסודות שחידשו בעלי התוספות.

יהי רצון שבזכות דיוננו בפרשת הדיחוי נזכה להתקרב אליו יתברך, אשר בטובו הגדול לא ידח ממנו כל נדח.