

נאות ברמה

דרש רבא מאי דכתיב וילך דוד ושמואל וישבו בנויות ברמה וכי מה ענין נאות אצל רמה אלא שהיו יושבין ברמה ועוסקין בנויו של עולם

לעולם זאת על ישראל ... רבי יוחנן אמר אלו תלמידי חכמים העוסקין בהלכות עבודה

מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם. [מנחות ק"י]

"ולזאת דוקא תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה בעמל ויגיעה לברר וללבן להוציא ההלכה לאורה, הן המה הבנאים העוסקים בבנינו של עולם בתורתם (שבת קיד.), עליהם מעלה הכתוב כאילו נבנה בית המקדש בימיהם, ולא בקריאה לבד נאמרו הדברים, זאת המנוחה וזאת המרגעה." [מתוך הסכמת האדר"ת לליקוטי הלכות].

ברוך ה' זכינו להקים ביהמ"ד לעמל ועיון בהלכות עבודה. ראשית מצעדנו בעבודת יום הכיפורים במסכת יומא. ושמנו אל ליבנו לשתף את העמלים בתורה בסוגיות אלו בברורים וסיכומים שעלו מתוך תלמודינו [איש איש לפי סגנונו], שיחכימו אותנו במקום ששגינו וירחיבו לנו את העניינים ותתברר השמועה יותר ויותר. סיכומים וברורים אלו הנם בגדר 'מגילת סתרים' שאין בה הכרעות ומסקנות והיא כאמור מיועדת ללימוד משותף עם כל העוסקים בסוגיות אלו ע"מ להמשיך את עמלה של תורה ולהרחיב ציצים ופרחים בתלמוד יקר זה. על כן הערות, הארות והרחבות יתקבלו בשמחה. נא לפנות אל העורך – יעקב וולף בטלפון 02-6281485 או בכתובת מעלה הזיתים 3/1 ירושלים.

על המאמרים עבר הרה"ג דוד כהן שליט"א הערותיו על המאמרים מסומנות בכוכבית כזו:*

ברכות נעטה לראש משביר, רחים ומוקיר רבנן דאיהו גופא רבנן, הר' יחזקאל הלר נ"י שנטה שכמו לסבול לבדו את עול החזקת ביהמ"ד, תהי משכורתו שלימה מנותן התורה, ויראה ברכה והצלחה בכל דרכיו ומעשיו.

הוצאת החוברת נתרמה ע"י משפחת קדוש לעילוי נשמת אמם

הדסה אסתר בת נעמי ז"ל

כתב החפץ חיים במכתביו מכתב ח': כתיב (מלאכי ג'): "זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו בחורב על כל ישראל חוקים ומשפטים", וכתוב בתרייה: "הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא וגו'". הרי משמע מפשטות הכתובים דהנביא מזהיר בשם ד' לכלל ישראל לזכור, וכוונתו, ללמוד תורה"ק שיש בה חוקים ומשפטים, שהמה קירוב גדול לביאת המשיח. והנה לשון משפטים, עניני הדינים והמצוות שבין אדם לחבירו, שהשכל מחייב אותם למלאותם, וחוקים ענינו הדינים והמצוות שאין השכל מחייב לעשות אותם, רק כך רצון השי"ת, כמו פרה אדומה ושעיר המשתלה ואכילת בשר חזיר וכה"ג. והרמב"ם בסוף הלכות מעילה כתב דהקרבנות כולם גם כן בכלל חוקים הם. הרי הזינן דגם על עניני הקרבנות יש זירוז גדול מהקב"ה ללמוד קודם ביאת הגואל, והטעם אפשר לומר כדי שכאשר יבנה המקדש נדע איך להקריב קרבנות, ולא יהיו לנו הענינים ההם כמו תורה חדשה, וכעין שפירש"י ז"ל עה"ת בפסוק "ושמתם את דברי אלה על לבבכם", וז"ל: 'אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצות וגו' כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו וכן הוא אומר: 'הציבי לך ציונים'".

והנה כאשר נתבונן היטב, נראה **דיש יתרון ללימוד ענינים אלו משאר ענינים שבתורה, דכל ענינים שבתורה אם הוא לומד מקיים בזה מצות לימוד התורה בלבד, אבל בלימוד עניני הקרבנות חושב לו הקב"ה כאלו הוא מקריב קרבן**. כדאיתא בסוף מנחות: "א"ר יצחק, מאי דכתיב זאת תורה החטאת זאת תורת האשם, כל העוסק בתורת חטאת כאלו הקריב חטאת, כל העוסק בתורת אשם כאלו הקריב אשם", ופשוט דה"ה לכלל הקרבנות. עוד אמרו חז"ל (שם) על הפסוק "ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי" (מלאכי א'): "בכל מקום סלקא דעתך, אלא אלו ת"ה שעוסקין בהלכות עבודה, מעלה אני עליהם כאלו מקריבים ומגישים לשמי". ואיתא במדרש פ' צו: "ר"א בשם ר' חנינא בר פפא, שלא יהיו ישראל אומרים: לשעבר היינו מקריבים קרבנות ומתעסקים מהם ועכשיו שאין אנו מקריבים אותם, מהו להתעסק בהם? (ר"ל לימוד הלכותיהן) א"ל הקב"ה הואיל ואתם מתעסקים בהם - כאלו אתם מקריבים אותם". ואיתא במדרש ילמדנו: "אמר הקב"ה אף על פי שעתיד ביהמ"ק ליחרב והקרבנות בטלים, לא תשכחו לסדר הקרבנות, אלא הזהרו לקרות בהם ולשנות אותם (ר"ל ללמוד הלכותיהן), ואם תתעסקו בהם מעלה אני עליכם כאילו בקרבנות אתם עוסקים".

והנה מצינו בנעמן שר צבא מלך ארם (מלכים ב' ה'), כשבא אל אלישע הנביא שירפאהו מצרעתו, אמר לו אלישע, שירחוץ בירדן ויטהר, והי' לו לנעמן תמיהה גדולה ואמר, "הלא טוב אמנה ופרפר נהרות דמשק מכל מימי ישראל וגו'", וביטל בלבו את דברי הנביא, ויאמרו לו עבדיו אבי (לשון אדון) אפילו אם אמר אליך הנביא דבר גדול הלא עליך לעשותו "ואף כי אמר אליך רחץ וטהר", דבר קטן כזה עליך לשמוע לדבריו, וישמע להם, וירחוץ ויתרפא מצרעתו. כן הדבר על אחת כמה וכמה בעניינינו, ומה אם אמר לנו הקב"ה כמה סגולות ועצות שעלינו לעשותם, כדי לקרב הגאולה, הלא בודאי כל אחד מישראל הי' מזרז את עצמו כדי לקרב הגאולה, ומכש"כ אם אומר לנו כ"א ללמוד החוקים והמשפטים (שבלאו הכי אנו מחוייבים ע"ז) שהמה קירוב גדול לגאולה, **הלא צריך כל אחד ואחד להקדים את עצמו, כדי שיהיה לו אחר כך חלק בהגאולה**.

ונתעוררתי לזרז לכלל ישראל לענין זה, מפני כמה אנשים שתמהים הם על אריכת 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, דהקב"ה מזהיר על לימוד ושמירה החוקים והמשפטים, וכאשר נקיים זה אז תיכף יקויים הפסוק השני הכתוב אחריו: "הנה אנכי שלח לכם את אליהו הנביא".

^א פסוק כ"ב.

^ב דברים י"א י"ח.

^ג ק"י.

^ד ויק"ר ז' ג'

^ה תנחומא צו פרק י"ד.

^ו ציטוט של העניין ולא של הפסוק.

הקדמה

רבים יתמהו מה ראינו על ככה בעיתות משבר ומבוכה, כשהאומה מתייסרת בחבלי גאולתה, ומבלבלים מבחוח ומבפנים דוחקים את כוחה, לעסוק דווקא בסוגיות שאינן נוגעות למעשה ואינן עונות על השאלות הנוקבות המנסרות בחלל עולמינו.

והנה מלבד מה שרעיון העיסוק בהלכות עבודה בא מגדולי חכמי הדור, ומלבד קריאתו הגדולה של מרן החפץ חיים בראשית מצעדי הגאולה בבניין מושבותיה ללמוד וללמד ענייני העבודה, נוסף כאן עוד הערה.

בספר שמואל [א' פרק י"ט] כשתוקפת את שאול רוח רעה, ודוד נזקק לברוח: "ודוד ברח וימלט ויבא אל שמואל הרמתה ויגד לו את כל אשר עשה לו שאול וילך הוא ושמואל וישבו בניות. ויגד לשאול לאמר הנה דוד בניות ברמה:" דוד חוזר אל המקור אל שמואל המנבא את סופה של מלכות שאול ואת ראשיתה של מלכות בית דוד, ושניהם בוחרים לשבת ב'ניות', אך שאול שומע שהם יושבים ב'ניות ברמה'. וקשה הלא במפורש אמר הכתוב הראשון אומר שהלכו מרמה לניות. בזבחים נ"ד: "דרש רבא מאי דכתיב וילך דוד ושמואל וישבו בניות ברמה וכי מה ענין ניות אצל רמה אלא שהיו יושבין ברמה ועוסקין בנויו של עולם" ומבואר שם שדנו במקומו של בית המקדש. ללמדינו שבעיתות משבר ומעבר עלינו לרומם את מבטינו אל מגמת כל המהלך, אל התיקון היותר שלם ואידאלי של עבודת האומה כולה 'במקום אשר יבחר ה'.

עיסוקם זה של דוד ושמואל, בשיא הקרע ושליטת הרוח הרעה, משפיעה על כל הסובבים אותם: "וישלח שאול מלאכים לקחת את דוד וירא את להקת הנביאים נבאים ושמואל עמד נצב עליהם ותהי על מלאכי שאול רוח אלהים ויתנבאו גם המה: ויגדו לשאול וישלח מלאכים אחרים ויתנבאו גם המה ויסף שאול וישלח מלאכים שלשים ויתנבאו גם המה: וילך גם הוא הרמתה ויבא עד בור הגדול אשר בשכו וישאל ויאמר איפה שמואל ודוד ויאמר הנה בניות ברמה: וילך שם אל ניות ברמה ותהי עליו גם הוא רוח אלהים וילך הלך ויתנבא עד באו בניות ברמה: ויפשט גם הוא בגדיו ויתנבא גם הוא לפני שמואל ויפל ערם כל היום ההוא וכל הלילה על כן יאמרו הגם שאול בנביאים: ". גם שאול ושליחיו הנאמנים מתרוממים מתוך מבט אידאלי ושלם זה של בין 'כתפיו שכן' של תיקון עולם בבנינו של ניוו של עולם, "מרכז השלימות הכללי של השיווי הכולל של כלל האנושיות, של השכל עם הציור והמדמה, ... מרכז הכללי של הקישור של הכחות הדמיוניים, שהם חקי הנפש האנושית" [עין אי"ה ברכות פ"ה ע"ה].

וכך הורה הכהן הגדול מאחיו מרן הרב זצ"ל באיגרתו לשיבת תורת כהנים: "קול השופר של הגאולה, קול הברה נשמע הוא לנו, מפני שאון החלוני המקיף את כל מפעלינו. אבל כשאנו נגשים אל החוג הקרוב הפנימי, כשאנו מקשיבים את המית הנשמה של כנסת ישראל, הנה קול שופר שומעת נפשנו, קול שופר של גאולה, קול שופר ולא קול הברה.

ועיני כל ישראל נטויות הן לציון קרית מועדנו. לא החול הוא הנושא המקשר את נשמת הגוי כלו לארצו, לא החול

הוא הפועל את כל מפלאות התחיה ורשמיה בעולם, בישראל ובאדם, רק הקדש הוא הפועל, הוא המכה את כל גלי התנועה, של התחיה בפנימיותה, הוא הכח האומר לה "גדל".

אל מקדשנו גאון עזנו, מכון בית חיינו ומשוש תפארתנו, אל כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשינו, אליו עינינו נשואות.

הצפיה הפנימית לראות כהנים בעבודתם ולוים בדוכנם וישראל במעמדם, זהו היסוד הנושא כל התחיה כולה, לכל סעיפיה, הקרובים והרחוקים.

אם מבינים אנחנו או לא מבינים איך יתהוו הדברים הגדולים הללו - הכל אחד. מאמינים אנחנו שדבר אלקינו יקום לעולם, וישראל הקם לתחיה, מלא כל הוא, מלא אור אמונה, גוי קדוש הוא, ולקודש קדשו ולהדרת תפארתו הוא נושא את נפשו, ובית המקדש יבנה והיכל יוסד, וכהנים ישובו לעבודתם ולוים לשירם ולזמרם, וישראל לנוהם."

מאמינים אנו שהעיסוק בעבודה, שכאילו נבנה ביהמ"ק בימינו, וקרבנות הכפרה והעילוי כאילו מוקרבים, מרומם הוא את כל מגמת הפעולה עם אל של כל העוסקים בבניינה של האומה ברוח ובחומר, וישפיע שפע של דעת ואמונה לכל רבבות עמך בית ישראל להדריכו עצה ותושיה, ו'עם כלביא יקום וכארי יתנשא' למלוא מרום מצבו .

ומתקינין לו כהן אחר תחתיו

דף י"ב - הרב בנימין חבבו

לדברי הרמב"ם שמספיק יום אחד למשיחה וריבוי גם יחד ומה גם שמספיק אפ"י אחד מהם **פעם אחת?** כתב הרש"ש [ה' ע"א יומא ד"ה גמרא נתרבה] שפשט הבריתא שה"ה נמי יום אחד לשניהם והא דכתב אחד ושבעה לשני הצדדים ממילא למדנו יום אחד לכאול"א מהם שאין השבעה מעכב. וברדב"ז הלכות כלי מקדש פ"ד הי"ג כתב שנוסח זה של הבריתא בא כדי ללמדנו שחיסור ימים הוא בדיעבד ולא לכתחילה ובאמת ממה שכתוב "ת"ל אשר ימשה אותו ואשר ימלא את ידו מ"מ" נלמד כ"א מהם אפ"י יום אחד ולכאול"א לפי זה כיון הרש"ש. בשיח יצחק הקשה [ד"ה שם נתרבה] בשם שיטה כ"י מדוע לא נכתב בנוסח הבריתא אפ"י נתרבה או נמשה יום אחד? והשיב שאמנם כן איתא מפורש בתו"כ אמור פר' ב'. "אשר יוצק על ראשו שמן המשחה, מה תלמוד לומר לפי שנאמר, 'שבעת ימים ילבשם הכהן תחתיו מבניו אשר יבוא אל אהל מועד לשרת בקודש', שיכול אין לי אלא שנמשח שבעה ונתרבה שבעה נמשח שבעה ונתרבה יום אחד, נמשח יום אחד ונתרבה שבעה נתרבה יום אחד ונמשח יום אחד ואפילו **שעה אחת מנין תלמוד לומר אשר יוצק על ראשו שמן המשחה אפילו שעה אחת ומילא ידו ללבוש את הבגדים אפילו שעה אחת...**"

הראב"ד שם למד מהתו"כ שאפ"י מרובה בגדים מספיק שעה אחת כמשוח בשמן. וכמפורש בספרא כך גרסו הריטב"א ותוס' רא"ש כאן, וציינו שמה שרש"י כתב "אפ"י שעה אחת לא גרסינן", הוא מטעם שדבר יתר הוא שהרי ברור שמשיחה היא שעה אחת ולא כל שעה ולכן

המשנה אומרת: "ומתקינין לו כה"ג אחר תחתיו שמא יארע בו פסול" – מהי ההתקנה? רש"י ד"ה 'ומתקינין לו' כתב: "ומזמנין כהן אחר להיות כהן תחתיו...". – משמע רק ענין של הכנה. ובתו"י ד"ה ומתקינין כתב: "להתקיין לו בגדי זהב כמדתו... ולהזהירו לשמור עצמו בטהרה ודוקא מתקינין אבל לא היו מפרישין...".

משיחת וריבוי כה"ג

הגמ' ביומא ה. : "דתניא: וכפר הכהן אשר ימשה אותו ואשר ימלא את ידו לכהן תחת אביו, מה תלמוד לומר? לפי שנאמר 'שבעת ימים ילבשם הכהן תחתיו מבניו' [שמות כ"ט], אין לי אלא נתרבה שבעה ונמשח שבעה, נתרבה שבעה ונמשח יום אחד, נתרבה יום אחד ונמשח שבעה מניין? תלמוד לומר: 'אשר ימשה אותו ואשר ימלא את ידו - מכל מקום'. א"כ ישנה הדרגה: א) משיחה וריבוי בגדים כל שבעה -אפשרות ראשונה ומועדפת. ב) ריבוי שבעה ומשיחה יום אחד, או משיחה שבעה וריבוי יום אחד.

כתב הרמב"ם הל' כלי המקדש פ"ד [הי"ב - י"ג]: "ואם אין שם שמן המשחה מרבין אותו בבגדי כהונה גדולה בלבד. כיצד מרבין אותו בבגדים, לובש שמנה בגדים ופושטן וחוזר ולובשן למחר שבעת ימים יום אחר יום שנאמר שבעת ימים ילבשם הכהן תחתיו מבניו, וכשם שרבו בגדים ז' כך משיחה בשמן שבעה יום אחר יום, ואם עבד קודם שיתרבה בבגדים כל שבעה, או קודם שימשח כל שבעה עבודתו כשירה, **הואיל ונתרבה או נמשח פעם אחת נעשה כ"ג לכל דבר**". בסוגיא אשכחן יום למשיחה ושבעה לריבוי ולהפך. א"כ מהו המקור

אולמיה האי מהאי אם גם הוא לא עשה כסדר הנ"ל? אלא שלכתחילה משתדלים לסיים הסדר של שבעת ימים קודם יוה"כ, ולכה"פ אפי שעה אחת, אך בכל מקרה הכה"ג שמינו לכהן באופן קבוע הוא שעובד, אלא שביטלו מ"ע של מילואים.

חביתי חינוך של כה"ג

במנחות ע"ח ע"א איתא: "א"ר חסדא כה"ג המתקרב לעבודה צריך שתי עשרונות האיפה אחת להמשחו ואחת לחינוכו. מר בר רב אשי אמר שלש. ול"פ הא דעבד עבודה כשהוא כהן הדיוט הא דלא עבד עבודה כשהוא כהן הדיוט". א"כ רואים שכה"ג צריך להביא מנחה להמשחו ומנחה לחינוכו ומבואר ברש"י כת"י ד"ה 'הא דיעביד עבודה': "שלש: אחת לחינוכו לעבודת כהן הדיוט, ואחת לחינוכו לעבודת כה"ג ואחת לחביתין" וחביתין אלו הם חביתי כה"ג של כל יום ונוספו להם של חינוך אם לא עבד מעולם. וברש"י ד"ה 'ואחד לחינוכו' "בשביל שנתחנך היום לעבודת כה"ג". וכן הוא בתוד"ה 'אחת' שם.

הן רש"י כת"י והן תוס' מביאים שיטה נוספת: "וי"מ כגון דעבד עבודה ביוה"כ ולא מילתא היא דהא קרבן יחיד אינו קרב ביוה"כ, ובפ"ק דיומא קא בעי אם אירע פיסול בכה"ג במה מחנכין את השני ביה"כ". ונראה שהוקשה ליש מפרשים, מהו החינוך בן היום אחד בלבד מדאו', דהרי לגבי מנחת חביתין כתיב: "זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לד' ביום המשח א'תו" [ויקרא ו יג], ואיך יתיישב עם מצות מילואים ששם נמשח בכל יום ומהו היום המיוחד, ואף אם נאמר שמילואים לא היו לדורות שבעה איך יתיישב "קרבן אהרון" ו"ביום המשח אותו"?! ומכח זה הוכרחו לומר שהוא יום מיוחד שהוצרכו בדוקא למנות כה"ג וכל שיש צורך בכה"ג בדוקא צריך לזה.

ובגרי"ז שם תלה את שיטתם של היש מפרשים, שהצריכו את עשירית האיפה דוקא לדבר שצריך עבודה

גם ריבוי בגדים הוא בכהאי גוונא¹. ונראה מדבריהם שהבינו שהבריתא שבגמ' היא הבריתא בספרא ולכן בהגהה של רש"י אתי שפיר. אך עכ"פ לגי' שאכן ישנם בתו"כ המלים "אפי' שעה אחת", ניתן לומר דס"ל דלא דמי ריבוי למשיחה, משום שמשיחה היא במצחו והחלות היא מיד שהרי נעשה בגופו, מה שאין כן בריבוי שהוא רק מצד עבודתו ככהן גדול, ולכן צריך שישמש בפועל ויקריב מנחת חביתין שלו וכדו'. וכן ניתן לומר שאמר אפי' שעה אחת משום שרצה לחדש בדין ריבוי בגדים בעבודה, ולהשמיענו דין הרמב"ם, שלא יעבוד את עבודות היום אלא רק ילבש ויפשוט, ולכן היה צריך לומר אפי' שעה אחת. ויתכן לומר לאידך גיסא שלענין משיחה נאמר, ללמדינו שאע"פ שהשמן צריך להראות והיינו אומרים שצריך להראות כל שבעה, קמ"ל שבשעה אחת סגי, וזהו אשר ימשח אותו שיהיה ניכר במשיחתו ומספיק אפי' שעה אחת. [וקצת ראיה לזה שהשמן צורתו היתה להראות, מקושיית הריטב"א ושאר ראשונים לקמן יומא י"ב ע"א ד"ה 'במה מחנכין אותו', "שצריכין שיהא ניכר לכל כי עבודת היום בכה"ג. וא"ת והלא ניכר במשיחתו בשמן המשחה? י"ל דסוגיין לאחר שנגנזו...". א"כ המשיחה היתה צריכה להיות ניכרת, וזוהי צורת המצוה, וקמ"ל בספרא דבשעה אחת סגי.]

המורם מכל הנ"ל שאין שום אפשרות שימונה כה"ג ללא משיחה או ריבוי ח' בגדים לכל הפחות שעה אחת.

מדברי הרמב"ם הנ"ל משמע שדין המילואים נהוג למינוי כה"ג אפי' בשאר ימות השנה, ואין הכה"ג עובד בשבעת ימי המילואים. אך הראב"ד השיג ואמר שדין זה שאינו עובד לכתחילה בימי המילואים הוא דוקא לעבודת יוה"כ ולא בימות המילואים של כל השנה, ששם כה"ג עובד בשמונה בגדים לכתחילה גם בימי המילואים. גם בדברי הראב"ד ברור שאין כוונתו שאם הגיע יוה"כ ועדיין לא נגמר הסדר הזה של מינוי הכה"ג ייקחו אחר, שהרי מאי

¹ כך מפורש בתורא"ש ולכאורה זו גם כונת הריטב"א.

שנינו בספרא (תו"כ) צו פר' ג הי"ג כתב: "כשהכהן מתקרב בתחילה לעבודה מביא עשירית האיפה משלו ועובדה בידו. אחד כ"ג ואחד כהן הדיוט שעבדו עד שלא הביא עשירית האיפה משלו עבודתם פסולה". ובירושלמי יומא פ"א ה"א איתא: "ר"י בר חנינא אמר עשירית האיפה ומכנסיים מעכבין. מה טעמא? זה וזה עשייה". וביומא ה: בנפק"מ בין מ"ד כל הכתוב בהם מעכב לבין כל המעכב בהם לדורות דוקא מעכב, לא זכר שם את עשירית האיפה, מכאן שאינה נפק"מ ביניהם ולכו"ע מעכבת היות ונלמדת 'זה' 'זה' מ'זה' קרבן אהרון'. ועפ"ז הגר"א בירושלמי שקלים פ"ז ה"ג, "כשהכהן מתקרב תחילה לעבודה מביא... א' כה"ג ואחד כהן הדיוט שעבדו עד שלא הביאו עשירית האיפה שלהם עבודתן **כשירה**", הגיה "**פסולה**". מאידך בתוספתא שקלים פ"ג הט"ז ובחגיגה פ"ב ה"ד כתוב 'כשירה', וכן המל"מ בהל' כלי המקדש פ"ה הט"ז מדקדק מכך שביומא י"ב ע"א כששאלה הגמ' כשנפסל כה"ג ומעמידין אחר תחתיו במה מחנכין, לא תירצה 'בחביתי חינוך', שאינה מעכבת. והביא את דברי התוס' הנ"ל במנחות ע"ח שהיא קרבן יחיד ואינה קריבה ביוה"כ, וא"כ מוכח שאינה מעכבת. ובמשנת אליהו (ר' ישראל משקלוב) בשם הגר"א דוחה את דברי המל"מ, משום שקיבל לעיקר את גירסת הספרא וירושלמי יומא דמנחת חינוך מעכבת, והוכיח מהגמ' ביומא י"ב דלא כמל"מ, דאדרבא משם נלמד שישנה חובת חינוך דאורייתא ומשום דא"א להקריב קרבן יחיד, נדחקה הגמ' להעמיד לר"פ שעבודתו מחנכתו והיא במקום החינוך בחביתין.

הגר"ז במנחות סובר שגם למ"ד פסולה העבודה אפשר דוקא אם לא הקריב חביתי כהן הדיוט אך אם הקריב חביתי חינוך של הדיוט לא מעכבין חביתי כה"ג ולא נפסלת עבודתו וכן הבין האו"ש [בהל' כלי המקדש פ"ה הט"ז] ודקדק בלשון הספרא "**כשהכהן** מתקרב בתחילה לעבודה" בלשון יחיד. אולם יש להעיר ע"כ מהמשך לשון הספרא: "**כשהכהן** מתקרב בתחילה לעבודה מביא

כה"ג מעיקרא, ולכן הוא דוקא יום אחד בשנה ביוה"כ, ולא בשאר עבודות שאע"פ שהוא חייב לעבוד ב-ח' בגדים אינו מחוייב בעצם העבודה ואינו צריך לשם כך מנחת חינוך. ותוס' ורש"י כת"י סברו שכל עבודת כה"ג צריכה עשירית האיפה ואין הפרש בסוג העבודה. והקשה הגרי"ז על ביאורו, דאם כל עבודה בעי עשירית האיפה מה הקשו הם ז"ל ל"מ, שא"א שיקרב ביוה"כ שהוא קרבן יחיד, והלוא אם מדובר על רשות לעבודה ביוה"כ, אפשר להקריב את העישרון מאתמול ונשאר בצ"ע. וכן יש להקשות על ביאורו דלא מובן מהו '**כגון**' בדברי הי"מ והרי זו העבודה היחידה!?

עוד אפשר לפרש בשיטת היש מפרשים, ולתרץ הקו' הראשונה של רש"י ותוס', שכל שהוא להעמיד כה"ג והעבודה מחויבת שתיעשה בכה"ג וא"א להעמידו ללא מנחת חינוך, הוי כהכשר עבודה שא"א שתיעשה בע"ש שעושים אפי' מלאכות דאו' בשבת (מקד"ד סי' ל' סק"א) [וכן מצינו ברש"י ד' ו: ד"ה 'הותרה היא בציבור' גבי פרו של כה"ג ביוה"כ שאף שהוא קרבן יחיד נאמר בו 'הותרה' ולא 'דחיה' כי 'קרבנן תלוי בו]. ולפי"ז נחלקו הי"מ על הראשונים וס"ל דמנחת חינוך היא לעיכובא, ולכן שפיר דמי להביא המנחה ביוה"כ, לעומת דעת הרש"י כת"י והתוס' שדייקו מד' י"ב שלא הצריכו ביוה"כ מנחת חביתין דסברי דאינה מעכבת. ולי"מ לכאורה חלוקה סוגיא דמנחות עם הסוגיא דיומא י"ב, כי מדבריהם משמע שדוקא היא המחנכת כה"ג ליוה"כ. ואפשר שלשיטתם בעינן תרתי, הן חינוך מנחת חביתין והן מה דאיתא ביומא י"ב".

בשאלה זו אם מנחת חביתין של כה"ג מעכבת:

¹¹ הע' העורך: או שסברו שביומא י"ב מדובר בכה"ג שנפסל והכהן המתמנה אינו אלא שלוחו כדעה המובאת בתו"י [ד"ה שחט] ובריטב"א [ד"ה חפן ומת] ד' מ"ט, וכמבואר במקד"ד שם.

לצורך עבודת כה"ג ביוה"כ ולכאן לא כדברי הגמ' ביומא ה' שלא זכרה מכל זה מאומה.

או שנפרש בדברי קה"ע שכוונתו רק למינוי מי שיחליף ביוה"כ זמנית ובעצם למינוי קבוע צריך ריבוי וכו' כדי להיות כה"ג ומינוי בפה שייך דוקא כשאין אפשרות שהכה"ג הקבוע יעבוד ולפי"ז הירושלמי לא פליג על סוגיית בד' ה'. אולם קשה מהמעשה ביוסף בין אילם המובא שם בירושלמי קודם לכן: "מעשה בכן אילם מצפורין... אמר לו בן אילם אילו לא דיך אלא ששימשתה שעה אחת לפני מי שאמר והיה העולם וידע בן אילם שהוסע מכהונה גדולה". ואם התמנה דוקא ע"י מעשה ולא ע"י דיבור מה שייך שע"י דיבור יסיעוהו מן הכהונה? וא"א לדחות ראיה זאת בכך ששם מדובר בטרם עשה כמעשה כה"ג ולכן סגי בהכי, שהרי מפורש לא כך בירושלמי בדברים ששם בפיו של ינאי מלכא "לא דיך ששימשת שעה אחת לפני המקום".

דרשה זאת שבירושלמי מקורה בתו"כ אחרי מות [פר' ה' פ"ח ה"ד] וכתב שם הר"ש משאנן ד"ה מנין: "כלומר מנין שצריכין אנו להתקין כהן אחר שמא יארע בו פסול וזו התקנה תהיה במקום משיחה או ריבוי בגדים שצריך לעשות בכה"ג קודם יוה"כ, ולפי שא"א למשחו קודם שאין שני כהנים גדולים עושים כאחד משום איבה, ולכך צריך התקנה להיות במקום משיחה". וכן בראב"ד שם. ומדבריהם נלמד שאכן המינוי הוא דין דאורייתא מערב יוה"כ שנלמד מהפס' 'וכפר הכהן' וכן מפורש שלא צריך ריבוי בגדים וכו' וכדברינו למעלה שהוא אופן נוסף למינוי ודלא כביומא ה'.

מינוי ממלא מקום לכה"ג שנפסל ביוה"כ

ביומא י"ב ע"א על דברי המשנה "ומתקנין לו כהן אחר" אומרת הגמ' "פשיטא אירע בו פסול קודם תמיד של שחר מחנכין אותו בתמיד של שחר אלא אירע בו פסול אחר תמיד של שחר במה מחנכין אותו?" ומונה בדברי הגמ' כדבר פשוט שאי עביד תמיד של שחר ב-ה' בגדים שפיר

עשירית האיפה משלו ועובדה בידו. אחד כ"ג ואחד כהן הדיוט שעבדו עד שלא הביא עשירית האיפה משלו עבודתם פסולה" ואם נכון הדיוק לא היה צריך התו"כ לחזור על דין הכה"ג שהרי אינו מיוחד בענין זה וכן סיומת הרבים אינה מתאימה.

מינוי בפה

תוס' [יומא י"ב ע"ב ד"ה כה"ג] מביא דבר נוסף שצריך לכה"ג: "וי"ל דכה"ג מתמנה בפה ומסתלק בפה, ובירושלמי דריש ליה מקרא ומסתברא שהדבר תלוי במלך ובאחיו הכהנים...". ובירושלמי יומא פ"א סוף ה"א: "...ומניין לרבות כהן אחר תלמוד לומר אשר ימשח אותו משוח בשמן המשחה ומרובה בבגדים מניין תלמוד לומר ואשר ימלא את ידו ומניין לרבות כהן אחר המתמנה תלמוד לומר וכפר הכהן. במה הוא מתכפר רבנין דקיסרין בשם רבי חייה בר יוסף בפה אמר רבי זעורה הדא אמרה שממנין זקנים בפה אמר רבי חייה בר אדא מתניתא אמרה כן חזור בכך בארבעה דברים שהיית אומ' ונעשך אב בית דין על ישראל". [וכן במגילה פ"א ה"י ובהוריות פ"ג ה"ב]. ומוכה בירושלמי הנ"ל שהוא דבר נוסף שעומד לעצמו ומספיק כדי למנותו; שהרי דרש למעלה מזה מוכפר הכהן שכפרה באהרון, ובא להוסיף אשר ימשח אותו לכהן אחר במקום אהרון במשיחה, ואשר ימלא את ידו לענין מרובה בגדים, והוסיף וכפר לומר שכל המתמנה גם הוא בכלל וכפר אע"פ שאין בו משיחה או ריבוי, וא"כ הוא אופן אחר לגמרי של התמנות מקביל לאופנים שלעיל מיניה וכדברי קה"ע שם [ד"ה ה"ג במה הוא מתמנה]: "... וה"פ כהן שמתקנין תחתיו במה הוא מתמנה". ואע"פ שפסוק זה מדבר דוקא בכפרת יוה"כ ילפינן מיניה לענין עצם המינוי, משום שהיא העבודה היחידה שקבוע לה זמן שמחויבת להעשות ע"י כה"ג. עכ"פ לפ"ד הירושלמי הנ"ל ישנו דילוג על האופנים הרגילים למינוי כה"ג

עכ"פ המעליותא שעובד ב-ח' בגדים כחינוך כה"ג בדף ה'. אך לרמב"ם שלא מצריך שם עבודה לשם מה מהפך?! אמנם אבהא"ז [בהל' עבודת יוה"כ פ"א ה"ג] באר בדעת הרמב"ם שמועילה לבישת ח' בגדים רק במקום ובזמן שראויים לעבודה ולכן כאן שהוא זמן עבודה בבגדי לבן צריך להמתין עד שימצא איברים שצריכים להיפוך ורק אז מועילה הליבישה, וכיון דבאמת בעינן להפך ממילא המתמנה מהפך, אך אין ההיפוך מצורך ההתמנות. ובחזו"א [סי' קכ"ו סק"ט] כתב כדמות זה והסתפק אי בעי היפוך בפועל.

גם אליבא דפ"י רש"י ישנם קשיים בת"י זה מכמה פנים. א) מלאכה ביוה"כ ללא צורך (שפ"א ומקד"ד), ואפשר לישב שחינוך הוא צורך. ב) מיחזי כהולך לעשות עבודות היום בזהב, מוסיף טירחא לכה"ג וכן מוסיף הוא לסדר העבודה [ש"י על רש"י ע"ב ד"ה משיחתן].

רב פפא - עבודתו מחנכתו:

פ"י רש"י: "עבודת יוה"כ עצמה שאינה כשירה אלא בכה"ג וזה עובדה מחנכתו לכהונה גדולה". ומתבאר מדבריו דכיוון דעבודה זו אינה אלא ע"י כה"ג סגי בהכי לחנכו. ולדבריו גם באירע בו פסול קודם התמיד לא בעינן היכרא של ח' בגדים שהרי כל עבודות היום כשירות דוקא בכה"ג ודי לנו בזה כדי למנותו [אלא שסו"ס מוכרח לעבוד בח' בגדים]. ולעומת זה תרוה"ד וכדו' לא תספיקנו כדי למנותו לכה"ג שאינה מעבודת היום המחויבת להיעשות ע"י כה"ג. אולם הר"ח פ"י "עבודתו לפני ולפנים היא קובעתו לכה"ג", דכל שאר העבודות ישנן גם בכהן הדיוט ולמרות שביוה"כ נעשות דוקא ע"י כה"ג אינו מספיק למנותו, וסתם עשיית התמיד אינה מספקת אלמלי ח' בגדים דהוי כריבוי.

עצם לימודו של ר"פ חנוך כה"ג מחנוך כלים קשה, שהרי מעיקרא חמור דין חנוך הכה"ג שהוא במשיחה וריבוי שבעה בעוד שלכלים מעיקרא היתה מספקת

הוי חינוך כה"ג לעבודת יוה"כ. ומביאה הגמ' כמה אופנים לאפשרות ההתמנות: א) לרב אדא בר אהבה – באבנט של בוץ למ"ד אבנטו של כה"ג כשל כהן הדיוט. [ולגי' הר"ח והרמב"ם כנראה צ"ל באבנט של שעטנז ולמ"ד אבנטו של כה"ג לא כשל כהן הדיוט]. ב) אביי – לשיטת ר"ה שזר שהפך בצינורא חייב מיתה מהפך המתמנה ביוה"כ באופן יזום בצינורא ב-ח' בגדים. ג) רב פפא – עבודתו מחנכתו ללא צורך בדברים נוספים.

רב אדא בר אהבה:

אליבא דרש"י דסובר שלובש אבנט של בוץ, זהו אבנט המיוחד ליוה"כ וניכר שהוא של כה"ג מאחר ששאר כהנים חגורים בשעטנז. אולם אין להבין שמועילה לבישת האבנט כשם שמועילים ח' בגדים שהרי אין לכך שום מקור בתורה אלא בצירוף לעבודה בפועל מהני. אמנם בלא"ה שיטת רש"י [ה' ע"א ד"ה ריבוי שבעה] גם כריבוי של ח' בגדים בעי שימוש בעבודה. אבל הרמב"ם בהל' כלה"מ פ"ח הל' א-ב כתב שכהן הדיוט משמש כל השנה בשל בוץ וכה"ג בשל מעשה רוקם ואם ילבש של בוץ המיוחד ליוה"כ לא יהיה שונה במאומה משאר אחיו הכהנים, ולכן נראה שסב' כר"ח בפ"י הסוגיא כאן שלבש באופן מיוחד מעשה רוקם שיוכר ככה"ג ופשט כדי לעבוד עבודות היום. אם נצרף את דבריו שם בהל' כלה"מ פ"ד הי"ג שאינו עובד גם בזמן ריבוי ב-ח' בגדים, כשמתחנך כאן אינו שונה, שהרי הוא זמן וסדר בגדי לבן ואינו יכול לעבוד בו כעת בסדר עבודת היום הפנימית.

משמע א"כ שבעצם חינוך באבנט הוא במקום ריבוי ב-ח' בגדים [ולא כדכתיבנא לעיל שהוא שונה]. הרמב"ם לא הזכיר ת"י זה להלכה בסדר מינוי כה"ג.

אביי:

בין לרש"י שפ"י שמהפך ע"ג המזבח באברים ומקרב שריפתם, ובין לר"ח שמדובר בעצי המערכה, ישנה

אמר רבי יוסי מעשה ביוסף בן אלם בציפורי שאירע בו פסול בכהן גדול ומינוהו תחתיו ואמרו חכמים ראשון חוזר לעבודתו, שני אינו ראוי לא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט. כהן גדול משום איבה, כהן הדיוט משום מעלין בקודש ולא מורדין. "וא"כ אפי' לר"מ דסבר דכל מצות כהונה גדולה עליו הראשון חוזר לעבודתו, ומאי אולמיה ראשון מאחרון?! וודאי לחולקים שאינו ככה"ג, מדוע לא, והרי התמנה? אמנם אפשר היה לומר שהוא רק תקנה מדרבנן משום איבה ומדאורייתא אינו פחות מהראשון ושניהם שוים. אולם בתו"כ צו פר' ג' ה"ד: "... אותו – **אין מושחים שני כהנים כאחד**. ביום המשח – **מיום שנמשח מביא עשירית האיפה עד עולם**". ובירושלמי ביומא [פ"א סו' ה"א וכן בהוריות פ"ג סו' ה"ג] ישנה תוספת: "**רבי יוחנן אמר מפני האיבה**". ונראה שהוא טעמא דקרא ולא דין דרבנן שהרי נסמך על הפסוק.

הפנ"י במגילה ט' ע"ב [ד"ה אימא סיפא] נקט שהנפק"מ במחלוקת היא שלר"מ אם עבד עבודתו כשירה כשעבד ב-ח' בגדים ולר' יוסי **משום איבה עבודתו פסולה** דהרי כה"ג מסתלק בפה, וע"פ מי שבידו הדבר מסור סולק ולכן איננו עובד ככה"ג. **ואם עבד כהדיוט לר' יוסי כשר**. ופליג ארש"י [י"ג ע"א ד"ה 'שאם עבר ועבד'] שכתב: **"... אבל בארבעה ודאי פסולה דהוה ליה חסר בגדים"**.

ובתוס' [ד"ה 'כה"ג משום איבה'] צ"ב אם כוונתו לומר רק שהטעמים המובאים משום איבה ומעלין בקודש הם סיבה למה אין עושין אותו כה"ג של קבע, ואין מורדין אותו אך אם הורידוהו ירד, כיון שאפשר בפה, אלא שבפועל לא עשו כן. או שהם סיבות עצמיות מעיקר הדין ואפי' סילקו בפה לא מהני, והאי 'שהוסע מן הכהונה' אינו אלא לענין עבודה אך עדיין נוהגים בו איסורי כהונה גדולה ואי עבד ב-ד' בגדים עבודתו פסולה ולא פליג ארש"י.

משיחה חד פעמית ולא דמי לחינוך כה"ג (חזו"א הנ"ל ועוד) וכיצד נילף מיניה?! יש להעיר שאפשר להבין את תי' אביי ור"פ שמכיון שאין אפשרות למנות ע"י אבנט למ"ד לא זהו אבנטו של כה"ג, נזקקנו למצוא אפשרויות חלופיות לשיטתו ואין תירוציהם חולקים על דברי ראב"א. אולם ישנה אפשרות להבין שהם חולקים מעיקרא (חזו"א הנ"ל) ולשיטתם לא תועיל לבישת האבנט כלל. וכך משמע מדברי הר"ח שכתב "ונדחה" על אוקימתא דאבנט, וכן כאמור למעלה הרמב"ם לא הביא זאת כאפשרות לחנוך כה"ג. תירוצי אביי ור"פ ודאי חולקים זע"ז מאופן הבאתם בגמ', מלבד הקשיים שישנם מכל או"א מהם. הרמב"ם הביא [בפ"א ה"ג מהל' עבודת יוה"כ] את דברי ר"פ ולא הזכיר את האפשרות של אביי.

מכל האמור עולים כמה קשיים; ראשית תי' ראב"א ותי' ר"פ אינם עולים כהוגן עם הבריתא בדף ה' ע"א שהצריכה לבישת ח' בגדים לריבוי. וכן העירו הגבו"א ועוד. בר מן דין כשאמרה הגמ' "פשיטא אירע בו פסול קודם תמיד של שחר מחנכין אותו בתמיד של שחר" – אם כפרש"י בדף ה' שחינוך הוי עם עבודה ניחא נמי הכי, אך אי נימא כהרמב"ם דלובש ופושט ואיננו עובד, צ"ע מאי פשיטא ליה. [אמנם האבהא"ז והחזו"א תירצו כנ"ל]. ובכלל תימה הוא כיצד לא הזכירה כאן הגמ' דין החינוך המפורש בבריתא בדף ה'!?

ומתוך כך יש לשאול האם חינוך זה הוא כמשמעותו בדף ה', וזהו מינוי של כה"ג לכל דבר ועניין [כדמשמע מלשון הר"ח: "במה נקבע בכהונה גדולה"!?] דלקמן בעמ' ב' איתא: "תנו רבנן אירע בו פסול ומינו אחר תחתיו ראשון חוזר לעבודתו שני כל מצות כהונה גדולה עליו דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר ראשון חוזר לעבודתו שני אינו ראוי לא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט.

באותו יום אך לזמנים שונים לית לן בה. אולם עדין קשה בריטב"א שכתב "והלא ניכר במשיחתו" דאי הוי כמשיחת כה"ג רגילה והרי הוא ככה"ג לגמרי מה לנו ההיכר, והרי במשיחה עצמה יש מינוי של הכה"ג המחליף!?! ונ"ל בדעת הריטב"א שהיכא דאיכא כה"ג קבוע ורואים שאין הוא משמש, נראה כאילו אין עבודת יוה"כ נעשית בכה"ג ולכן ישנו דין היכר מיוחד כאן כמו שכתב.

ואכתי אנן קיימין בסתירת הסוגיות בין דף ה' לדף י"ב וכן לא איתבריר לן מאי טעמא חוזר תמיד ראשון לעבודתו. אולם לדעת התו"י והריטב"א שהקשו מדוע לא ימשחו בשמן, אפשר לומר שכל הסוגיא אינה עוסקת בנמשח בשמן ואי נמשח הוי ככה"ג גמור, ואין קדימה לכה"ג הראשון.

[הרש"ש (ד"ה גמ' פשיטא) רצה בתחילה לחדש, שלשון הפסוק 'אשר ימשח אותו ואשר ימלא את ידו' אף שהוא לעיכובא, אך לשון עתיד מורה 'דסגי אם ימשח או ימלא א"י אח"כ', וכרגע ביוה"כ יכול לשמש רק ע"י היכר. אולם אחר שראה את התו"כ הנ"ל ביאר אחרת כמו שיבואר בהמשך.]

ונראה דאיכא תרי גוויי כהונה גדולה. אחד שמתמנה לכהונה גדולה ע"י מילואים ובהכי הוי ג"כ תרי גוויי (א משוח. ב) מרובה בגדים. ונפק"מ לענין פר הבא על כל המצוות (הוריות פ"ג מ"ד) דמשוח חייב ומרובה בגדים פטור. וכן משוח לעולם בקדושתיה קאי ואפי' עבר מחמת מום וכדו' עדיין מביא פר על שגגתו (רמב"ם הל' שגגות פט"ו ה"ז). וא"כ גם אם הורידוהו מגדולתו עדיין קדוש. וצ"ב לגבי מרובה בגדים אי מסייעין אותו מכהונתו אי אסור באלמנה וכדו'. הן במשוח והן במרובה בגדים פר כה"ג ועשירית האיפה באים משל כה"ג משמש. וברמב"ם הל' כלהמ"ק פ"ד הט"ו כתב: "ואין ממנין שני כהנים גדולים כאחת" ומדובר הן במשיח והן במרובה

וכן ברמב"ם בהל' עבודת יוה"כ פ"א ה"ג כתב: "... עבר יוה"כ הרי הראשון חוזר לעבודתו והשני עובר וכל מצות כה"ג עליו שאינו עובד ככה"ג ואם עבד עבודתו כשירה...". ונוטה הדבר שדוקא אם עבד בח' בגדים אך ב-ד' בגדים לא אולם לא כתב בפירוש.

עם כל זה עדיין לא ברור מה יתרון לראשון על השני. לגבי פר של כה"ג ביוה"כ מביא התו"י [י"ב ע"ב ד"ה שני] פלוגתא דלריב"א בא משל ראשון שהוא קבוע, ולרבי אלחנן רק בימי הכפורים הבאים, אך ביוה"כ זה שהוצרכנו לשני הוי משל שני, ואפי' הוי הפר בא משל ראשון זכי ליה רחמנא לשני. [וכן במנחת חביתין של כה"ג מפורש פסק הרמב"ם (הל' תמו"מ פ"ג ה"כ)], שאם נטמא כה"ג בא משל הכהן העובד, אך אח"כ ודאי הדר דינא כמו כל שאר הדברים שהראשון מקריב ומשלו באה.]

וא"כ לכו"ע יש לשאול מדוע לכל דבר ראשון חוזר לעבודתו? וגדולה מזו אמרו בריטב"א מ"ט ע"א ד"ה חפן ומת ותו"י ותו' רא"ש [מ"ט ע"ב ד"ה שחט] שאי כה"ג נטמא הוי זה המתמנה כשליחו! [ולכאורה כריב"א ולא כסברת הרב אלחנן בתו"י הנ"ל]. ואי שני הוי כה"ג מה צריך להיות שליחו של ראשון?

ולאידיך גיסא יש לתמוה על מה שאמרו בתו"י [ד"ה במה מחנכין]: "דלא בעי למימר בשמן המשחה מחנכין אותו, שהרי בבית שני לא היה שמן המשחה...". ובריטב"א לשונו: "וא"ת והלא ניכר במשיחתו בשמן המשחה י"ל דסוגיין לאחר שנגנז שמן המשחה, שאין כאן אלא ריבוי בגדים...". והרי במשנה ריש כריתות נזכרת המשחה באיסור כרת כשאינו למצוותו, ומפורש בתו"כ 'צו' הנ"ל ובירושלמי שלמדו מ"אותו" שדוקא כה"ג אחד מושחים ואין אפשרות לשנים? ואפשר דסברי התו"י והריטב"א שמכיון שנטמא הכה"ג הוי ככה"ג בעל מום שאפשר למשוח תחתיו אחר, או דסבר דהאיסור דוקא באותו יום למשוח, או דאסור דוקא למשוח שני כה"ג שיעבדו

ואף שמפיל הר"ח שכתב 'לאקבועי בכה"ג' בבעיית הגמ' הבין דלא כן, ביאר הז"ת שלר"פ למסקנה הוי כתו"כ דלא מצריך מידי. ולדידי קשיא לי שגם בדעת ר"פ כתב הר"ח: "עבודתו לפני ולפנים היא קובעת לכהונה גדולה" וצ"ע.

הדברות משה (סי' א' ענף ד') מבאר, שדרשת 'אשר יכפר' מלמדת שצריך להזמינו מעיוה"כ, או למנותו [אם לא הזמינהו] ע"י סנהדרין, אך עדיין לא הוי כה"ג עד שיעשה מעשה, ואפילו לאביי דסבר 'הזמנה מילתא' היא, כיון שיכולים לבטל דיבורם. ובהא פליגי בגמ' דידן איזה היכרא ומעשה מהני, כי בכניסתו בפועל צריך שיהיה ניכר במעשהו שהוא מונה לכך. ומשמע בדברי שמעיקרא מינויו לכה"ג הוי ליוה"כ בלבד. וצ"ב לשיטתו אם גם מסתלק בפה אם יסלקוהו מכל מעלותיו, ומה שלא עשו כן הוא רק מטעם מעלין בקודש. ומ"מ תפס מינויו בכך שאם לא הורידוהו לגמרי יש בו איסורי כהונה גדולה וחובותיה, אך אינו כה"ג בפועל.

ולכן פשוט לגמרא שמועיל היכרא אם עבד בתמיד ב-ח' בגדים, וגם לרמב"ם לא צריך במקרה זה לבישה ופשיטה שלהם לפני עבודה שהרי אינו מינוי מלא. ובנפסל אחר התמיד; לראב"א היכר הוי בעבודה באבנט מיוחד לכה"ג, ולאביי צריך היפוך בצינורא ב-ח' בגדים, והיכר זה הוא מדרבנן, כיון שיש לנו כבר כה"ג והוא אינו מודח ממקומו. ולר"פ לפי' רש"י סגי במינוי בפה וכניסתו לעבודה, וכיון שאינה כשירה ביוה"כ אלא בכה"ג אתבריר לכולם שמינויו קודם בפה יצא אל הפועל והרי הוא ככה"ג. ולפי' ר"ח ע"י שעובד עבודה המיוחדת ליוה"כ ונכנס לפני ולפנים סגי בהכי ולא נצרך לעבודה ב-ח' בגדים בתמיד. ואפשר לומר שלר"ח 'לאקבועי בכהונה גדולה', פירושו שתועיל ההזמנה ותתפוס בפועל ולא מצד מינויו לכה"ג. ויישב בזה את הרמב"ם שאין בכהן גדול כזה מינוי במשיחה שהרי רק כה"ג הקבועים מצד עצמם ומעמדם נמשחים וכן א"צ בגיבוי בגדים. אך

בגדים, ומקורו לכאורה מתו"כ צו הנ"ל, וסבר שדברי ר' יוחנן בירושלמי משום איבה הם טעמא דקרא וגם ריו"ח סבר דהוא דאורייתא, ולכן אע"פ שנדרש שם על משות לא ראה הרמב"ם סברא לחלק ולומר שדין שונה למרובה בגדים.

ואיתא סוג שני של כהונה גדולה והוא שמתמנה רק מצד שצריך לנו שעבודה זאת תיעשה בכה"ג כמו ביוה"כ. וכך משמע לדעת הריטב"א, התורא"ש והתו"י הנ"ל (דף מ"ט) שכתבו שהכהן המחליף הוי שליחו של ראשון. ופשוט שאין הכוונה לשליחות ממש, שהרי אין בכוחו של הכה"ג למנות אחר דכיוון שנטמא אינו בכלל עבודה, וכן המתמנה לא נתחנך והוי כהן הדיוט ולא יועיל מינוי. אלא שהוא כעין כה"ג שעובד בשמו של הכה"ג הקבוע ולכן בעי היכרא, וכלשון הריטב"א בסוגיין: "שיהא ניכר לכל כי עבודת היום בכה"ג". וצ"ב מנין למדו דין זה.

הרש"ש סובר; שהמקור לסוגייתנו הוא מהתו"כ הנ"ל המובא בירושלמי. ולהכי סגי בהיכרא. מדבריו משמע שהבין שהוא כמו חינוך גמור, ומעמדו כשל כה"ג - כיוון ששאל מדוע לא תספיק לשם כך לבישת בגדים בעלמא, ותירץ שא"כ לא יהא ניכר בזה שהרי גם כהן הדיוט השואל באו"ת עושה ב-ח' בגדים - אלא שהוא שלישי בדירוג: (א) משיח, (ב) מרובה בגדים, (ג) מתמנה ביוה"כ.

בליקוטי הלכות כתב: "ודווקא בכהן זה המתמנה תחת כה"ג כשאירע פסול ביוה"כ בכה"ג אבל כשממנים מתחילה כה"ג אין נקבע בקדושת כה"ג אלא במשיחה בשמן המשחה וברבוי בגדים". ובזבח תודה ביאר שהמקור לסוגייתנו הוא מהתו"כ הנ"ל, [ומלשון 'אלא' דנקט נראה שהוא אינו ככה"ג הנעשה כמשפטו ע"י חינוך]. ודינו זה לכאורה אינו במת כה"ג ביוה"כ, וכריטב"א והתו"י הנ"ל שבמת יצטרכו מינוי גמור.

למשוח שניים], וכך נחא טפי לומר ע"מ ליישב עם דבריהם בד' מ"ט שהכהן המתמנה הוא כשלוחו של כה"ג. וד' יאיר עינינו.

תו"י והריטב"א הנזכרים לעיל שאלו מדוע לא יוכר במשיחה, ואפשר לומר שגם בכהונה גדולה כזו יתמנו במשיחה [ולא דרשו כירושלמי ותו"כ הנ"ל שא"א

אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד

כה. - הרב ניר יצחק קדוש

ששם הגמרא לומדת מפסוקים אלו איסור עבודה בישיבה (ומכפילות הפסוקים לומדת שם הגמרא שבנוסף לאיסור לעבוד בישיבה העבודה מחוללת), ומובא שם ללא חולק. וא"כ קשה מניין לרש"י ללמוד מפסוקים אלו איסור ישיבה ללא עבודה.

בדף סט; כמקור הדין לאיסור ישיבה, כותב רש"י את הפסוקים הנ"ל, ומוסיף "ולא מצינו בה ישיבה". ולענ"ד לפי"ז יתבאר דבריו, שאע"פ שאליבא דאמת הפסוקים מתייחסים לאיסור עבודה בישיבה, מאחר וביהמ"ק מוגדר כלשון הרמב"ם בריש הלכות בית הבחירה "בית שבו מקריבים קרבנות" היינו תפקידו היחידי של ביהמ"ק הוא מקום לעבודת הקרבנות, ומאחר והעבודה אסורה בעמידה, אין מקום לישיבה בביהמ"ק. [*הע' הרד"ך: לענ"ד יתכן שזו כוונת הרש"ש בסוגיתנו (דף כ"ה) כאן].

לעומת הסבר זה ברש"י שמקור האיסור נלמד מפסוקים, רש"י בסנהדרין ק"א: [ד"ה "גמירי"] מפרש שמקור איסור הישיבה בעזרה הוא: "הלכה למשה מסיני ולא מקרא", לכאורה צ"ל שגם היתר הישיבה למלכי ב"ד הוא בכלל ההלמ"מ, [*הע' הרד"ך: כמדומני שכ"כ להדיא בהגהות "עפרא דארעא" על ספר "ארעא דרבנן" בערך הנ"ל] כי אין דין דרבנן מפקיע איסור שמקורו הלמ"מ. יש לציין

"דתניא לשכת הגזית כמין בסילקי גדולה היתה פייס במזרחה וזקן יושב במערבה והכהנים מוקפין ועומדין כמין בכוליאר והממונה בא ונוטל מצנפת מראשו של אחד מהן ויודעין שממנו פייס מתחיל... אמר אביי שמע מינה לשכת הגזית חציה בקדש וחציה בחול ושמע מינה שני פתחים היו לה אחד פתוח בקדש ואחד פתוח בחול, דאי סלקא דעתך כולה בקדש זקן יושב במערבה והאמר מר אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד..".

בטעם הדין

רש"י [ד"ה 'אין'] כותב שמקור איסור ישיבה בעזרה נלמד מהפסוקים: "כי בו בחר ה' א-לקיך מכל שבטיך לעמד לשרת בשם ה' הוא ובניו כל הימים", "ושרת בשם ה' א-לקיו ככל אחיו הלויים העמדים שם לפני ה'". [דברים י"ח]. וכותב רש"י [בד"ה "אלא"] שלמלכי ב"ד מותרת הישיבה בעזרה כי מצינו שנאמר: "ויבוא המלך דוד וישב לפני ד' ויאמר מי אנכי וגו' ["שמואל ב' פ"ז פס' י"ח]

נראה לכאורה, שמקור האיסור כאן לרש"י הוא מדאורייתא. וצריך להבין מדוע רש"י מזכיר ב' פסוקים ולא סגי במקור אחד. והקושי המתבקש בדבריו, כמו שאכן מעיר הגב"א בסוגיין, הוא מהגמרא בזבחים נ"ג:

העבודה תהיה מחוללת, כטמא ובע"מ שעבדו בבמה, אך אם נאמר שאיסור עבודה נובע מהאיסור הכללי של ישיבה בעזרה, אז בבמה ישיבה לא תחלל את העבודה. ומבאר שם שרש"י הזכיר בסוגיין את הפסוק "לעמוד לשרת" לרמזו, שיסוד איסור עבודה בישיבה הוא איסור ישיבה הכללי בעזרה, ולא בא רש"י לחדש באיסור ישיבה הכללי אלא בתולדתו איסור עבודה בישיבה.

ונתקשיתי בדבריו הקדושים מכמה סיבות: ראשית, לא מובן איך מקור האיסור – ישיבה בעזרה – יהיה הלמ"מ ותולדתו איסור עבודה בישיבה יהיה איסור דאורייתא גמור. שנית לפי"ז הו"ל לרש"י להזכיר את חידושו על גדר איסור עבודה בישיבה בזבחים, בסוגיה שדנה באיסור עבודה, ולא אצלנו. שלישית מעצם דבריו שכתב "שנאמר לעמוד לשרת" משמע שבא לכתוב את מקור האיסור ולא את תולדותיו. וכמו"כ עדיין קשה רש"י בסוטה, שמעלה סברא ביחס לאיסור הישיבה, ולשיטת הגריש"א שרש האיסור לרש"י הוא הלמ"מ.

[* הע' הרד"ך: על דברי הגרי"ש אלישיב שליט"א לא ראיתי ספרו בפנים, אבל נלע"ד שכונתו היא שהלמ"מ דיברה על ישיבה בלא עבודה, הפסוקים דיברו על ישיבה עם עבודה ובעקבות ההלמ"מ אנחנו מבינים את גדרם של הפסוקים שהוא מדין "המקום" ולא מדין "העבודה", ועכשיו מתברר איפוא שהפסוקים נושאים בחובם גם את עצם הענין של ישיבה בעזרה ולכן יש מקום להביאם כסוגית ישיבה בעזרה, ואת הגמ' במס' סוטה יש לענ"ד לבאר באופן שאין כונת רש"י שהסברא הנ"ל היא מקוב הדין אין זה דבר כ"כ פשוט מסברא עד שנאמר עליו למה לי קרא, אלא המקור הלמ"מ והפסוקים שבעקבות שאנחנו דורשים טעמא דקרא (ליתר דיוק, מבררים את גדרו המדויק של האיסור, שזה לענ"ד מושג שונה מ"טעמא דקרא" שבזה אין הלכה כר"ש דדריש טעמא דקרא, אלא כאן זה "בירור גדר" שכן מקובל להלכה, ונושא זה צריך בירור בפ"ע ואכ"מ) כדי לברר כיצד הדבר מותר למלכי ב"ד, וזה מחמת שאין בזה חוסר כבוד שזה גדרו ומהותו של האיסור]

הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע כ"א) כולל את איסור ישיבה בעזרה בכלל מצוות "ומקדשי תיראו", וכרש"י בסוטה מצד כבוד המקדש. ונראה בדבריו בפשטות

שגם מלשון הגמרא שם "גמירי דאין ישיבה בעזרה", משמע כך. (הסתירה בדברי רש"י מהלמ"מ תתבאר בהמשך).

כיוון אחר מצינו ברש"י עצמו בסוטה דף מ:, שם [בד"ה 'אין'] מעלה רש"י טעם אחר לאיסור ישיבה: "דאין כבוד שמים בכך". נראה לכאורה שרש"י בסוטה דורש טעמא דקרא, [*הע' הרד"ך: יעויין הערתי הבאה] אלא שאם באמת יש צד של בזיון בישיבה במקום קדוש כזה 'למה לי קרא סברא', ואף הלמ"מ אינה נצרכת, כי בזיון המקדש אסור מצד "ומקדשי תיראו". וא"כ צ"ב ברש"י בסוטה, האם האיסור הוא מדאורייתא או מדרבנן (שאעפ"י שיש ודאי חיוב מדאורייתא במורא מקדש יש לאמר שבכלל איסור זה ישנן בנוסף הרחקות מדרבנן).

ניתן להסביר את הפסוקים שרש"י הביא ביומא כאסמכתא, אך מובן שיהיה קשה רש"י בסנהדרין שמסביר את מקור הדין כהלמ"מ.

את הדין שלמלך מב"ד מותרת הישיבה מסביר רש"י בסוטה שם: "שחלק להם המקום כבוד להראות שמלכותו שלימה", דהיינו אין בישיבתם משום חוסר כבוד למקדש ולמי ששיכן כבודו שם, אלא להיפך ביסוס וגילוי כבודו של ד'.

בספר 'הערות על מסכת יומא' מהגרי"ש אלישיב שליט"א [ד"ה "אין"], מביא את קושיית הגב"א על רש"י מהגמרא במנחות שדורשת את הפסוק על עבודה, וכן את רש"י בסנהדרין שכותב שמקור הדין מהלמ"מ, ומתרץ שבאמת איסור ישיבה לרש"י הוא מהלמ"מ. ובסוגיין הביא את הפסוקים של 'לעמוד ולשרת' ללמד עניין אחר. כי יש לדון, ביושב ועבד שעבודתו מחוללת, האם זהו **פגם בעבודה**, כעבד בשמאל וכד', או שיש כאן בעיה **מצד המקום** כתולדה של איסור כללי של ישיבה בעזרה. הנפ"מ בין ב' הפירושים תהיה, יושב בעבודה בבמה, אם נאמר שיש בישיבה פגם בעבודה אז גם בבמה

האו"ז [פסחים רכ"ז] כתב להדיא שמקור איסור הישיבה הוא מדרבנן. וכן כתב גם תוס' בזבחים בדף ט"ז: בד"ה "מיושב" בהג"ה לשיטה אחת, וסברתו דלולא כן לא היתה צריכה הגמרא שם [בהמשך בדף כ"ג] למצוא מקור לאיסור עבודה בישיבה, אם יש איסור כולל של ישיבה בעזרה. [בהמשך מתרץ שנ"ל שלגבי עבודה נאסרה אף השתחוואה שאינה בכלל ישיבה גמורה, אך אסורה שאינה בכלל "לעמוד לשרת"].

היתר הישיבה בעזרה למלכי בית דוד

למרות שבבבלי בגמרות שהובאו להלן מצינו את היתר הישיבה למלכי ב"ד כדין פשוט, בירושלמי [יומא פ"ג ה"ב] נחלקו בדבר: "לא כן תני ר' חייה לא היתה ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד וא"ר אמי בשם רשב"ל אף למלכי בית דוד לא היתה ישיבה בעזרה, תיפטר שסמך עצמו לכותל וישן לו, והא כתיב 'ויבא המלך דוד וישב לפני ה' א"ר אייבי בר נגרי יישב עצמו בתפילה".

היוצא שלר"ל האיסור לשבת בעזרה כולל גם את מלכי ב"ד. ולענ"ד יותר נוח לומר ששיטתו היא שכל גדר האיסור הוא מדאורייתא, ולכן אין סברא לחלק בין מלך להדיוט כשהמקור הוא מנביא ללא פסוק מפורש מה"ת. בדוחק ניתן להסביר את ר' חייה [והבבלי] גם לשיטה שיסוד האיסור הוא מצד מורא מקדש, שעצם העובדה שלמלך מותר לישב בעזרה ולשאר אדם לא, איננה 'קולא' מיוחדת למלך אלא יש פה הדגש של כבוד המקום כמקום מיוחס, כמקום שלמלך יש בו דינים שונים, כעין מה שכתב רש"י בסוטה: "שחלק להם המקום כבוד להראות שמלכותו שלימה".

יש לציין שתוס' בסוטה בדף מ: ד"ה "והאמר", מביא בשם המדרש שמואל שהיתר הישיבה בעזרה אינו למלך אלא לכהן גדול (המדרש לומד זאת מהפסוק בש"א א, ט: "וְעָלִי הַפֶּהּ, יֹשֵׁב עַל-הַפֶּסֶא, עַל מְזוֹזוֹת, הֵיכַל ד'), תוס' לומד מהסוגיה בסוטה (וביומא סט:): שמתייחסת

שיסוד האיסור הוא מדאורייתא, ממה שהזכיר זאת בסה"מ צ' בסמיכות לאיסור רקיקה במקדש וכניסה במנעלו במקלו ובאפונדתו, ללא שום חילוק ביניהם. וכן בהל' בית הבחירה בפ"ז ה"ו כחלק מהל' מורא מקדש כותב הר"מ: "ואסור לכל אדם לישב בעזרה אלא למלכי ב"ד".

המל"מ מסתפק בדעת הר"מ האם מקור האיסור מדאורייתא, אך המנ"ח [רנ"ד] מבין בר"מ (ובחינוך) שמקור האיסור מה"ת מצד מורא מקדש, אלא שמסרן הכתוב לחכמים [כמו לגבי חוה"מ]. ומבאר שהם חילקו לפי קדושת המקום ולכן בהר הבית מותרת הישיבה, למרות שעניינים אחרים כרקיקה וכדו' אסורים בו מדאורייתא מצד מורא מקדש^ט

המאירי בסוגיין לומד את מקור איסור הישיבה בעזרה מהמשך אותו פסוק, שהירושלמי (ביומא פ"ג ה"ב שיובא להלן) והראשונים למדו ממנו את היתר הישיבה למלך "וַיִּבֹא הַמֶּלֶךְ דָּוִד וַיֵּשֶׁב לִפְנֵי ד' וַיֹּאמֶר מִי אֲנִי כִי אֶדְוֶי ד' וְמִי בֵּיתִי כִי הֵבֵאתִי עַד-הַלָּם." [שמואל ב' פ"ז פס' י"ח]: 'כלומר שאין אחר רשאי. הנוה ביותר לומר במאירי שכל מקור האיסור הוא מדברי קבלה, ויש בו ב' דינים שונים: איסור הישיבה הכללי, והיתר הישיבה למלך. אך ניתן להבין את המאירי בדרך קצת שונה, שכל יסוד איסור הישיבה בעזרה הוא דין בדיני המלך, ולא בכלל המצוות התלויות במקדש כמורא מקדש וכד', שכמו שאין משתמשים בשרביטו של המלך ונושאים אלמנתו כך יש עוד דין שנועד להדגיש את הפער בין המלך לעם שבבית ד' מותר לשבת רק לו.

^ט יש לציין שלמאירי בברכות בדף ס"א. מצוות מורא בהר הבית מדרבנן ולפי"ז אינו ממין העניין. [הע' העורך ע' הע' האביעזרי אות ז' על המנ"ח]

כך גדר העבודה גם האיסור הכללי לא שייך, ובפשטות זה היתר מיוחד באכילה, שאינה נעשית אלא בישיבה.

מיקום איסור הישיבה (האם שייך בלשכות)

תוד"ה "אין" בסוגיין שולל את האפשרות לחלק ולומר שאיסור הישיבה הוא רק בעזרה עצמה ולא בלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש, שהרי בסוגיין לגבי לשכת הגזית מסיקה הגמרא שאם הייתה פתוחה רק לקודש הייתה אסורה בה הישיבה.

אמנם לגבי טומאה, הגמרא בזבחים נ"ו. מחלקת בין הלשכות שפתוחות לקודש לבין העזרה עצמה.

תוס' בדף ח: בד"ה "דאי", חילק בין לשכות הפתוחות לקודש שמותר לישב שם, לעזרה עצמה שאסור, ומסביר בכך את היתר השינה של הכה"ג בלשכת הפרהדרין. וצ"ע בסתירה בין התוס'. את הקושי לשיטה זאת מסוגיין תירץ התור"ד [בסוגיין בד"ה "זקן"] שלגבי פייס החמירו לאסור ישיבה גם בלשכות, מאחר ויש שם ריבוי כהנים 'אוושא מילתא' ונחשבת לשכת הגזית כעזרה, או שהחמירו בה מצד סמיכותה למזבח. את דברי התור"ד נראה לבאר בב' אופנים: או שהאיסור בעזרה הוא דאורייתא, ובלשכת הגזית החמירו מדרבנן כי 'אוושא מילתא'. או שכיוון שכל יסוד האיסור הוא משום כבוד המקדש חכמים העריכו היכן שייך האיסור והיכן לא. [וכעין 'מסרן הכתוב לחכמים' במנ"ח הנ"ל].

לכ"ג ובכ"ז מבינה שאיסור הישיבה קיים כלפיו, שהבבלי חולק על המדרש הנ"ל ויש איסור ישיבה בעזרה לכה"ג. (ניתן, לענ"ד, להסביר את הפסוק אליבא דהבבלי שלעלי היה מותר לישב, שמאחר ובאותה תקופה לא היה מלך גמור לעלי היה מעמד כלשהו של שליט ומכאן היתר הישיבה שלו, וצ"ע).

בגדרי איסור הישיבה

תוד"ה "אין" בסוגיין מקשה, שמהגמרא בזבחים ט"ז. משמע שאכילת קדשים נעשית בישיבה, והרי אין ישיבה בעזרה. (תירוץ הראשון שמדובר בקדשים קלים שנאכלים מחוץ לעזרה), בתירוץ השני כותב תוס' בשם ר"י בר אברהם, שאיסור ישיבה הוא דווקא כלפי דברים שאינם צורך עבודה, אך בדברים שהם צורך עבודה (וכמובן שאינם בכלל עבודה ממש שאסורה בישיבה ממקור אחר) כאכילת קדשים, שעליה נאמר שכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, אינם בכלל האיסור. יותר נוח לומר בדבריו שהבין שמקור האיסור הוא מצד כבוד המקדש ולכן מתייחס דווקא לפעולות חולין שנעשות בישיבה, אך בפעולה שיש בה צורך אין ביזיון בישיבה בה.

תוס' מעלה תירוץ נוסף שלגבי אכילה יש היתר מיוחד בישיבה **שכך היא גדר העבודה באכילה** כדרך שמלכים אוכלים, ממש"כ [במדבר י"ח, ח] "לך נתתם למשחה (לגדולה)" ובוודאי אין זה דרך גדולה לאכול בעמידה. לתירוץ זה לא הותר כל צורך עבודה בישיבה, אלא דווקא אכילה שזה אופן עשייתה. נ"ל שלפי הבנה זאת יש קשר בין האיסור הכללי לשבת בעזרה לאיסור עבודה בישיבה, שבמקום שאיסור העבודה בישיבה לא שייך כי

¹ הע' העורך: ירבעם ג"כ היה מלך שמונה ע"י אחיה השילוני אך כיוון שלא היה ממלכי ב"ד לא יכל לשבת בעזרה. אמנם ניתן לדחוק דווקא כשיש מלך ממלי ב"ד אין מלך אחר יושב.

עבודה שלא בזמנה

דף כ"ט – העורך

לפי זה תירוץ אבוח דר"א "כלי שרת מקדשין אפילו שלא בזמנו" לכאורה יתפרש על קידוש המנחה כולה בכלי ומתוך שיש למנחה שם של קרבן גם בלילה עבודה בו פוסלת.

וכן מסקנת הגמרא "דילמא אינו קדוש ליקרב אבל קדוש ליפסל", יתבאר עפ"י שבכך ש'קדוש ליפסל' יש לו שם קרבן וממילא יש שם של קמיצה שפוסלת. וכך מבאר **החזו"א** במנחות (כ"ד ב') [וכן מבאר הקה"י כאן בדעת התוס'].¹¹

[בביאור 'אינו קדוש ליקרב אבל קדוש ליפסל' מבאר החזו"א נפ"מ למנחת כהן שלנה בראשו של מזבח שבראויה ליקרב לא נפסלת בלינה אך בקידוש בלילה אינה ראויה ליקרב ולכן נפסלת בלינה].

וכך ניתן להבין במאירי שכתב "ואף על פי שנתן שלא בזמנו קדשו הכלי להיות חל עליו שם קומץ מנחה ליפסל ואף על פי שלא קדשן ליקרב הקומץ ולאכול השירים מ"מ קדשן לפסול בעשיית לילה זה הכלל כל הקרב ביום מן הדברים הטעונים כלי כגון קטורת וקומץ ולבונה ומנחה שאינה נקמצת כגון מנחה הנשרפת אין כלי שרת מקדשן ליקרב אלא ביום ... אף על פי שלא קדשו להכשירן ליקרב מ"מ קדשו ליפסל בטבול יום ומחוסר כפורים אם נגעו בהם ובעשיית לילה על הדרך שביארנו" עכ"ל, משמע ש'עשיית לילה פוסלת. אמנם לפי"ז לא מובן מדוע המאירי הצריך קידוש הקומץ בכלי.

א

"תני אבוח דרבי אבין לא זו בלבד אמרו אלא אף מליקת העוף וקמיצת מנחה בלילה תשרף בשלמא עולת העוף מאי דהוה הוה אלא קומץ נהדרה ונהדר ונקמצה ביממא." משמע שאין קמיצת המנחה בלילה [וכן לשחיטה ולמליקה] חשובה כלל וכאילו לא נעשתה.

במנחות ו. שנינו "אחד מנחת חוטא ואחד כל המנחות שקמצן זר אונן טבול יום מחוסר בגדים מחוסר כפורים שלא רחץ ידיו ורגליו ערל טמא יושב עומד על גבי כלים על גבי בהמה על גבי רגלי חבירו פסול קמץ בשמאל פסול בן בתירא אומר יחזיר ויחזור ויקמוץ בימין." א"כ לת"ק קמיצת פסול נחשבת עבודת פסול ופוסלת וע"כ א"א להחזיר. וצ"ב מאי שנא קמיצת לילה מקמיצת פסולין.

ותירצו **התו"י** [ותורא"ש והריטב"א] דסברה הגמרא שבליילה אין על הסולת כלל¹¹ שם של קרבן מנחה ולכן לא יפסל ע"י קמיצה, והתם במנחות יש שם של קרבן מנחה וע"כ לקמיצת זר ופסול יש שם עבודה ופוסלת בו. [ולפי"ז נראה ששחיטה ומליקה בלילה נחשבות עבודה לפסול כיוון שבהם לא פוקע שם קרבן¹², ורק מנחה דבעי קידוש כלי הו"א שבליילה אין לקידושה משמעות].

¹¹ לת' הראשון דווקא כשנתן המנחה בכלי בלילה ולתירוץ השני גם כשנתן ביום.
¹² אמנם צ"ב אם יש בזה נפ"מ לעניין זמן שריפתו.

עבודה בלילה שונה מפסול בגברא כי הוא חסרון חיצוני, כי הקידוש בכלי נעשה באופן המועיל, וכמו שקידוש מנחה בלילה מהני לפוסלה כך הקידוש הנוסף שעשה בקומץ נחשב לעניין לינה בשקיעת החמה, אלא שקידוש שנעשה בלילה חסר בעבודת הקמיצה, מה שאין כן בפסול בגברא [זר שמאל וכדו'] אם אין למעשיו משמעות של עבודה גם פעולת הקידוש אינה כלום.

תוס' במנחות [ק. ד"ה אלא] לא ניחא להו בתירוץ התו"י, או מטעם הקושיא הנ"ל או שחולק על החידוש שיש לינה בשקיעת החמה [וכדמשמע בתוס' שבועות י"א. ד"ה 'אלא¹⁵'], וע"כ הסיק: "ומשני כלי שרת מקדשין שלא בזמנן ומיפסיל משום לינה, אלמא לא מיפסיל קמיצה ואי אפשר לשרוף עד אחר עמוד השחר שיפסל בלינה, ונקמצה לאו דוקא אלא אפילו לא נקמצה נמי" היינו שאין שם קמיצה כלל בלילה. אלא שלפי"ז וודאי קשה השוואת הברייתא לשחיטה ולמליקה.

בתוס' בסוגיין [ד"ה נהדריה] תירץ: "וי"ל אי לא נקמצה לא תצא לבית השריפה בלילה עד שתפסל בעמוד השחר אבל השתא דנקמצה בלילה תצא לאלתר לבית השריפה ולא בעי עיבור צורה:" משמע שגם במסקנה המנחה כולה נפסלת בקמיצה, וא"כ יש משמעות למעשה הקמיצה, וא"כ צריך לומר שיש משמעות לקידוש

אלא שקשה כיוון שאין המנחה קדושה ליקרב ואינה עומדת להקמץ איך נאמר שיש לקמיצה שם של 'עבודה', רק בגלל שהמנחה נפסלת בלינה, דפסולו הוא מצד שקדש בכלי שרת ונאמר אף בדברים שאינם עומדים להקרבה [כגון מי כוור].

ואכן נראה שהתו"י [ותורא"ש והריטב"א] סברו שכיוון ש'לא קדוש ליקרב' חזרנו לומר שהקמיצה אינה נחשבת כלל כמו הקומץ מן החולין, והו"א של הקושיא. ולמדו במסקנה 'קדוש ליפסל' שפסול קמיצת לילה הוא משום 'לינה', ונתקשו¹³ כיון שהמנחה ממילא נפסלת בלינה מאי נפ"מ בקומץ. וע"כ הוכרחו לחדש שהקומץ כשקדש בכלי¹⁴ נפסל מיד בלילה כמו דם שנפסל בשקיעה"ח ויוצא לבית השריפה. ולפי"ז רק הקומץ נפסל ולא כל המנחה [וקשה השוואת הברייתא לשחיטה ומליקה].

אך קשה דבמנחות [שם ע"ב] תמה רב נחמן: "מאי קא סברי הני תנאי אי קמיצת פסולין עבודה היא אף על גב דלא עביד ליה מתן כלי אי קמיצת פסולין לאו עבודה היא כי עבד לה מתן כלי מאי הוה". אלמא כשאין שם עבודה לקמיצה גם קדושת כלי אין, וא"כ הכא נמי כיוון שאין שם עבודה בלילה כיצד קדש בכלי ליפסל.

ונראה לבאר בשיטתם שזה גופא תירוצו הגמרא שאע"פ שאינו קדוש ליקרב' ולעניין עבודה נחשב קמיצה מן החולין, אעפ"כ 'קדש לפסל' להחשב 'קידוש'. וטעם הדבר כי פסול

¹³ אף שהשאלה מוצגת על הברייתא נראה שהיא לפי המסקנה וכן נראה בתוס' במנחות ק.
¹⁴ כך מוכח ממה שלמדו דין לינה בשקיעת החמה בקומץ מהמשנה במעילה י' שעוסקת בקידוש כלי.

¹⁵ ויש להרחיב עוד במשמעות פסול לינה בשקיעת החמה בדם בסוגיא זבחים נ"ו ומנחות כ., כי נראה שיש מחלוקת מהותית בהבנתו, ויבואר לקמן.

אלא דא"כ קשיא מדר"נ הנ"ל [במנחות ו:]: שכשאינן שם עבודה לקמיצה גם קדושת כלי אין¹⁶.

[לפי המהרש"א שמבאר שלרש"י מדובר במנחה שלא קדשה בכלי בכ"ז יש קמיצה¹⁷ בדיעבד, ניתן לומר שהסוגיא במנחות מיד שקמץ עשה עבודה שפוסלת, אך כאן שלא קדש בכלי אין שם של קמיצה (וכן של המנחה) עד שיקדשה בכלי. אך קשה לומר שהגמרא שואלת על הברייתא מאוקימתא כשלא קדש בכלי שאינה מוכרחת. וכן לא משמע ברש"י שהעבודה פסלה אלא שא"א [להחזיר].

על כרחנו יש לחלק כדלעיל בין 'זר' ו'שמאל' וכדו' לעבודה בלילה; דבור אי נחשבת עבודתו עבודה פסל מיד בקמיצה ואם לא אין כלל 'קידוש', כי בזר ושמאל וכדומה אם מעשיו לא נחשבים חסר במעשה הקידוש עצמו [כמו שלא לדעת וכדו'], אך לילה שאינו חיסרון במעשה אלא חיסרון חיצוני, אף שנחשב שלא עשה עבודה כלל ולכן אם לא קידש יחזיר, אך עצם קידוש הקומץ ע"י כהן כשר ובבגד"כ ניתן לעשות גם בלילה [כמו עבודות הכנה אחרות בלילה כמו

¹⁶ אמנם מסקנת הגמרא שם: "הדר אמר ר"נ לעולם עבודה היא ולא גמרה עבודתה עד דעביד לה מתן כלי", אך נראה שתירץ כן לדעת התנאים שאמרו כן בבב בתירא, אך לרבנן משמע שאם פסול פסול גם ללא קידוש כלי, ואם אינה עבודה גם קידוש כלי אין. וכן לא משמע ברש"י שהמסקנה היא שעבודה לילה פוסלת אלא רק שיש שם של קומץ, אף שנשארנו עם ההו"א שאינה עבודה שפוסלת ומלבד זאת לו סבר רש"י שעבודת לילה פוסלת מדוע תליא בקידוש כלי.

¹⁷ וכ"כ בתפא"י על מעילה ב' ט' [בועז א], לבאר שם קמיצה שנפסלת בלינה והאריך להוכיח כן. אמנם הרש"ש כאן חולק וכן באה"א ז' מעה"ק ד' ז' נקט כדבר פשוט שא"א לקומץ כשלא קדש. וכן התו"י הנ"ל ודאי חלק על כך [ואפשר לומר שע"י קידוש בכלי ליקרב יהיה שם של מנחה על הכל ויועיל]. [וע' רמב"ם]

המנחה בלילה ולכן הקמיצה פוסלת אותה כמו עבודת זר, ולפי"ז כשאמרו 'קדשה ליפסל' מהני לכך שיש משמעות לקמיצה, וכחזו"א הנ"ל. [ומובנת ההשוואה בברייתא למליקה ושחיטה]. כך מבאר הקה"י בתוס'.

אך קשה, דהעיקר חסר דלא ביאר כלל שקידוש הקומץ הוא מכח קדושת המנחה, וביאר מסקנת הגמ' 'ומשני כיוון דהמנחה קדשה בכלי נפסלת בעמוד השחר וכו', משמע שעיקר הפסול הוא משום לינה, ואם מכוח קושייתו משנה את כל ההבנה הו"ל לפרש ולא לסתום.

ולומר שסובר כתו"י ותירוצו שתצא לאלתר לבית השריפה עולה רק על הקומץ, קשה דמשמע שפסל את כל המנחה, ועוד יותר קשה דהוה ליה לחדש שקומץ נפסל בשקיעת החמה.

לכן נלע"ד שתוס' קאי על רש"י שבו פתח את דבריו.

ב

רש"י: את תשובת הגמרא "כלי שרת מקדשין שלא בזמנו" ביאר: "והקומץ טעון מתן כלי, וכיון שקידש הקומץ בכלי לשם קומץ אינו חוזר להיות טבל כמנחה שלא נקמצה, ועל כרחיה, מאחר שזה קרוי קומץ אינך הו"ו שירים:"

משמע שאף שלא הייתה כאן עבודה שפוסלת את הקומץ, כדפשיטא לן בהו"א [ואינה כעבודת זר], אעפ"כ קידושו בכלי קוראת לו שם 'קומץ' שא"א להחזירו.

ולמנחה וגו", ואינו כלינה דעלות השחר
[כהבנת התו"י לעיל], אלא כיוון שא"א
להקריבו נחשב פסול בגופו.

עפי"ז נראה לבאר את התוס הנ"ל, דקאי
אשיטת רש"י דפתח ביה, ופסולו אינו משום
עבודה לילה או לינה אלא שחל שם קומץ
ושיריים. אמנם סבר 'דבחינם דחק רש"י'
לבאר דווקא בקדש בכלי דבקמיצה גופא חל
שם 'קומץ' ו'שיריים'. ומבאר שנזקק אבוח
דר"א לומר שכ"ש מקדשין בלילה לא בגלל
הקומץ כרש"י אלא כדי שיהיה כאן 'שם
מנחה' וכשיטת התו"י, דאל"ה גם שם קומץ
לא יהיה. ואף במסקנה יש שם של מנחה אף
שאינה קדושה ליקרב אך כיון שהיא קדשה
ליפסל יש כאן שם של מנחה וע"כ יש שם
של קומץ, ואף שאין שם עבודה [ובזה שונה
מהבנת החזו"א הנ"ל דלא קשיא מה שאין
עומד ליקרב, דשם קומץ לא תליא בזה].
ומבאר התוס' בתירוץ האחרון שכשקרא לזה
שם של קומץ פוסל את המנחה מעתה ויוצא
לבית השריפה, כיוון שמעתה כבר אנו ראוי
להקרבה כלל. [ונראה שלשיטתו זהו הטעם
של לינה בשקיעת החמה' במנחות כ: כרש"י
ולא כתו"י שהפסול הוא מצד לינה].

לשיטת התוס' שיש שם קמיצה בקומץ עצמו
לא קשיא ממנחות ו' הנ"ל ואין הכרח לחלק
בין עבודת זר לעבודת לילה כפי שהוכרחנו
לרש"י ולתו"י. [ולפי"ז אפשר לומר שגם
בזר הפסול הוא משום שקרא שם קומץ²⁰].

שלמדנו על סידור המערכה] וכך מבואר
בשפת אמת ובקה"י.

בהו"א סבר אבוח דר"א "כלי שרת מקדשין
אפילו שלא בזמנו" לגמרי, והנפקותא שא"א
להחזיר את הקומץ, וא"א לתקן את המנחה
שהיא 'שיריים', וממילא פסול כי לא נעשתה
עבודה בזמנה. וכן למסקנה מבאר רש"י
[בד"ה ליקרב] "... אבל קדוש להיות מוכשר
באותה קדושה ליפסל בטבול יום ובמחוסר
כפורים אם נגע בו, וביוצא אם יצא, ובלינה
אם לן, וזו גם היא נפסלת בלינה, דקיימא לן
בזבחים עמוד השחר עושה לינה, ונפסלת
קמיצת לילה, שאין חוזרת עוד לטבלה:"
כלומר מלבד הפסול בלינה¹⁸ נפסלת במה
שאינה חוזרת לטיבלה. וכן ברש"י במנחות
[ק' ד"ה ליפסל]: "וכגון הכא דתו לא אפשר
לאהדורי ונפסל במחוסר זמן". ולפי זה 'אינו
קדוש ליקרב' אינו סותר את דברי אבוח
דר"א בתירוץ הראשון אלא מבאר
שהברייתא שהובאה כשאלה לא אמרה אלא
שא"א להקריבו כיוון שלא נעשתה בו עבודה
כתיקונה, אך שם 'קומץ' יש גם בלילה.

ולפי"ז נפסלה המנחה מיד כיוון שהיא
שיריים וא"א לקומץ שוב¹⁹. וכן מצינו
ברש"י במנחות כ: [ד"ה 'דם'] גבי פסול דם
בשקיעת החמה, שביאר פסולו "דאינו ראוי
לזרוק בלילה דכתיב ביום צוותו את בני
ישראל להקריב וגו' ... מנין לדם שנפסל
בשקיעת החמה תלמוד לומר ביום הקריבו את
זבחו וגו' והתם יליף לה שפיר וכן קומץ
דלעיל מביום צוותו כתב זאת התורה לעולה

¹⁸ אמנם מהרש"א הבינו שנפסל בלינה. [וקשה מרש"י
במנחות כאמור וכן מרש"י ד"ה 'תיקדש ותיפסל'
כדלקמן].
¹⁹ וכן נראה שהבין הקה"י אמנם לא אמרש נפסל מיד.

²⁰ ויש להאריך טובא בסוגיא זו של פסול זר והאריכו
בזה במקד"ד ט"ו א' ובקה"י כאן ובזבחים, ותפילתי
לנותן התורה שיעזרני לברר עוד סוגיא מורכבת זו

הרמב"ם פ"ג מפסוה"מ הכ"א "כלי שרת מקדשין שלא בזמנן להפסל אבל לא להקרב כיצד דבר שמצותו ביום שנתקדש בכלי שרת בלילה נפסל וישרף אבל אינו קרב כגון שקמץ מנחה בלילה ונתן קומצה לכלי שרת הרי זו נשרפת:"

לשונו בסיפא 'הרי זו נשרפת' משמע כל המנחה ולא רק הקומץ וא"כ וודאי לא ס"ל כתו"י.

ולבאר דבריו משום שעבודת הקמיצה חשובה לפסול [כחזו"א²¹], קשה שהרי תלה בקידוש הקומץ בכ"ש [וא"א לומר שסובר כמסקנת הגמרא לבן בתירא במנחות שרק בקידוש חל שם קומץ, כי פסק בסתמא כת"ק בפסוה"מ י"א א']. וכן צ"ב לשון הרמב"ם 'נפסל וישרף אבל לא קרב' דהו"ל למימר קדש אבל אינו קרב אלא ישרף, אך אם הקדים וישרף פשיטא שלא קרב. [ובדוחק ניתן לומר כגון שעלתה].

ע"כ נראה שהרמב"ם²² ס"ל כרש"י שביאר של'קדשה ליפסל' יש ב' משמעויות, הראשונה היא שיפסל בלינה, והשניה שיש משמעות לקידוש הקמיצה שתחשיב את השאר כשיריים ועל כן ישרפו, ומה שכתב 'אבל אינו קרב', פירושו אע"פ שאינו קרב יש לו שם של קומץ להיפסל ולפסול.

ולענ"ד זו גם שיטת המאירי שכתב: "ושמא תאמר בקומץ מיהא למה נפסל הקומץ או השיריים הרי יש לו תקנה בשיחזיר הקומץ

העולה מהאמור:

תו"י ודעימיה, בהו"א סבר אבוה דר"א לומר שיש שם של מנחה ולכן יש גדר עבודה בלילה ופוסלת כמו בזר. ולמסקנה אין שם של מנחה בלילה ולכן גם אין שם של עבודה בקמיצה ואינה פוסלת, אך לעניין 'קידוש' קדש הקומץ ליפסל בלינה משקיעה"ח וכן כל הלילה, והמנחה כולה נפסלת בלינה רק בבוקר. [ונראה שכך הבין המהרש"א ברש"י שהקומץ נפסל בלינה].

תוס' במנחות סובר שלמסקנה אין כלל שם של קומץ והפסול הוא רק בלינה ככל מנחה.

החזו"א והקה"י בדעת התוס' סברו שגם במסקנה 'קדש ליפסל' סובר אבוה דר"א שיש שם של מנחה וגדר של עבודה לקמיצה בלילה ופוסלת את המנחה כולה כמו קמיצת זר.

לרש"י ולתוס' עפ"י המבואר, לא הייתה הו"א שיש שם עבודה לעבודת לילה לפסול, ובכ"ז הקמיצה פוסלת כיוון שיש שם של 'קומץ' ו'שיריים' שא"א לבטלן, לרש"י דווקא בקידוש בכלי ולתוס' אף בקמיצה עצמה. ולשיטתם כל המנחה נפסלת לאלתר.

לרש"י ולתו"י הוצרכנו לחלק בין זר שבו אם אין עבודה גם שם קומץ ובין עבודת לילה שהחיסרון הוא חיצוני וגורם שאין 'שם עבודה' אך עדיין יש שם של 'קידוש' או 'קומץ'.

²¹ ע' חזו"א מנחות ל"א ב' שזן באפשרויות שונות ונשאר בצ"ע.

²² ע' מהר"י קורקוס שמבאר שתחילת ההלכה 'ליפסל' הוא לעניין לינה וטבו"י והסיפא היא מאבוה דר"א.

דלענ"ד יש לתוס' כאן ובמקומות אחרים שיטה בזה כנרמז כאן ואכמ"ל.

אך גם אם נאמר שהקמיצה גופא פוסלת אכתי איכא למימר שרבי זירא הקשה על 'קדש ליפסל' שסו"ס נאמר גם לעניין לינה.

על פי זה תשובת הגמרא 'יום מחוסר זמן', פירושו שכיוון שאין כלל משמעות לסידור עד שבת לא יפסל בלינה. וכן השאלה מלילה ותשובת מר זוטרא ואיתימא ר"א שכל סידור שלא בזמנו אינו אלא מעשה קוף ולכן לא קדש כדי ליפסל בלינה.

בסוגיין מבאר **רש"י**, [בד"ה 'תיקדש ותיפסל']: "כיון דכלי שרת מקדשין שלא בזמנו ליפסל, ויקדש השלחן את הלחם מאחד בשבת ליפסול בסידור שלא בזמנו: משמע שלא הלינה פוסלת אלא עצם הסידור שלא בזמנו הוא פסול. וכן מבואר **בריטב"א**: "ואמאי ליקדוש וליפסל, כלומר אם איתא דכלי שרת מקדשין שלא בזמנם ליפסל, הכא נמי ליקדוש השולחן את הלחם אע"פ שסדרו שלא בזמנו ויפסל במחוסר זמן שסדרו שלא בזמנו, אלא ודאי ש"מ שאין כלי שרת מקדשין שלא בזמנם אפילו ליפסל, ומשום הכי חשיב כאלו היה מונח הלחם בכלי חול דלא מיפסיל משום מחוסר זמן: **ובמאירי**: "ושמא תאמר ואף זה הואיל ונסדר שלא בזמנו וכבר הקדמנו שכלי שרת מקדש שלא בזמנו ליפסל אף זה יחול עליו שם לחם משעת הסידור ליפסל מיד מצד סידור שלא בזמן".

לפי"ז קושיית הגמרא היא למה סידור שלא בזמנו לא פוסל את הלחם כקמיצה שלא בזמנה שפוסלת המנחה. וניחא אי קמיצה חשיבא עבודה לפסול אף שלא בזמנו [כחזו"א הנ"ל], קשה דה"נ סידור יחשב

לשם ויקמצנו ביום, אינו כן שכל הטעונו מתן כלי כשניתנו לתוכו אף על פי שנתנו בתוכן שלא בזמנו נתינתן בכלי מקדשן ליפסל ואף קומץ זה כשנתן בתוך הכלי ואף על פי שנתן שלא בזמנו קדשו הכלי להיות חל עליו שם קומץ מנחה ליפסל, ואף על פי שלא קדשן ליקרב הקומץ ולאכול השירים מ"מ קדשן לפסול בעשיית לילה", עיקר העניין הוא ש'חל עליו שם של קומץ', ו'עשיית לילה' אין כוונתו שעבודת לילה פוסלת אלא שאין תקנה לקידוש קומץ שנעשה שלא בזמנו.

ד

וע"פ השיטות הנ"ל מוכרחים אנו לבאר גם את שאלת הגמרא: "מתיב רבי זירא סידר את הלחם ואת הבזיכין אחר השבת והקטיר את הבזיכין בשבת פסולה כיצד יעשה יניחנו לשבת הבאה שאפילו עמדה על השלחן ימים רבים אין בכך כלום. ואמאי תקדוש ותיפסל". **רש"י במנחות** ק. ד"ה 'ליקדוש' "מאחד בשבת וכי מטי אידך דחד בשבת ליפסל בלינה למוצאי אחד בשבת שהרי שהה יותר משמנה ימים²³". וכן נראה **בתוס'** מנחות ז. ד"ה 'שאפילו', ובתוס' בזבחים פ"ז. שסברו שהשאלה מדוע לא יפסל בלינה.

[לרש"י אין פסול 'לינה' בימים הראשונים, ונראה שהנחת שבעה ימים שמה הנחה אחת ואין לינת לחם על המזבח אלא אחר ז' ימים.] ומוכרחים לומר כן לדעת התו"י ולתוס' במנחות ק. ש'קדש ליפסל' נאמר לעניין פסול לינה.

²³ דחוק לומר בלשון 'שמונה ימים' מצד שנפסלו בחסרון זמן של הסידור.

עבודה שלא בזמנה לפסול את הלחם. ולרש"י צריך לומר, שכמו שקדש בכלי לפסול לתת שם לקומץ ולשירים שלא בזמנו, ה"נ ל'סידור' יש שם של 'סידור' שלא בזמנו והוי סידור פסול²⁴ וע"כ הלחם שהיה מסודר כבר אי אפשר לסדרו שוב, וכמו ששירים נפסלו משנקמצו, כך יפסל הלחם משסודר.

[אך הריטב"א אכתי קשיא למה לא ביאר שהשאלה היא מטעם 'לינה' שהרי שיטתו כתו"י שבקמיצה הפסול במסקנה הוא משום לינה].

ביאור נוסף בסוגיא אומר **השפת אמת** לפי גירסת הר"ח שלא גרס 'פסולה' כשקרבו הבזיכין בשבת – ששאלת הגמרא היא מדוע הקטרת הבזיכין לא פוסלת את הלחם כמו שהקומץ פסל את השירים, ומתרצת הגמרא שכאן כלל לא קדש הלחם וכמונח בקופסא, ושאלה אך בלילה יהיה קשר ביניהם כי הוא זמנו וענתה שגם זה לא נחשב. ומתאים גם לפירוש זה לשיטת רש"י, שאף כשאין שם עבודה יתכן קריאת שם על השירים [אמנם כאן הקטרת הבזיכין יתכן שתחשב עבודה אף שהלחם סודר שלא בזמנו].

²⁴ אמנם בהמשך אומר בד"ה 'כי מטי בי שמשי' אומר רש"י "תקדש על השלחן, דקאמרת לילה אין מחוסר זמן, ותיפסל משום סידור לילה, ולשחרית נפסל בלינה:" לא נקט 'סידור שלא בזמנו' אלא 'סידור לילה' ומשמע שכל הפסול יהיה רק בשחרית בלינה? ונראה שרש"י סובר שא"א לומר 'סידור שלא בזמנו' שאינו כמשפטו לעמוד שבעה ימים' בשבת, אף שהוא לילה וכל הבעיה היא רק לינה. [אמנם במאירי גם כאן נקט 'סידור שלא בזמנו'].

בדין קידוש ידיו ורגליו

כ"ט: - ל. הרב שגיב אלטמן

א

שנינו ביומא ריש פרק שלישי (כ"ח.): "זה הכלל היה במקדש כל המיסך את רגליו טעון טבילה וכל המטיל מים טעון קיו"ר". ופרש"י [ד"ה קידוש ידיים ורגלים] 'מן הכיור'. ור"ל לכאורה דאינה רחיצה בעלמא אלא מטיל מים טעון קידוש ידיים ורגלים ממש, ככהן בתחילת עבודתו.

וכן נראה בד' הרמב"ם הלכות ביאת המקדש פ"ה ה"ג שכתב: 'אין הכהן צריך לקדש בין כל עבודה ועבודה אלא פעם א' מקדש בבוקר ועובד והולך כל היום כולו וכל הלילה, והוא שלא יצא מן המקדש ולא ישן ולא יטיל מים ולא יסיח דעתו. ואם עשה א' מארבעתן צריך לחזור ולקדש'.

ובסוף הלכה ה' כתב: 'ואם לא טבל ולא קידש ועבד, הואיל ולא הסיח דעתו ולא הסיך רגליו ולא הטיל מים עבודתו כשירה' עכ"ל. הרי שבהיסח הדעת או בהטלת מים ולא קידש ידיו ורגליו עבודתו פסולה [ודין מסיך רגליו לענין קיו"ר יבואר לקמן בס"ד]. וכן כ' בכס"מ [ה"ג ד"ה ואם עשה וכו']: 'כלומר ואם לא קידש ועבד עבודתו פסולה חוץ מהיוצא מהמקדש כדבסמוך' עכ"ל. ואם כן מטיל מים טעון קיו"ר מדאורייתא ולעיכובא כדין קיו"ר בתחילת היום.

והנה הגמ' שם [כ"ט:] הקשתה גבי דין זה, בשלמא רגלים משום ניצוצות אלא ידים מאי טעמא. ותירצה: 'אמר רבי אבא זאת אומרת מצוה לשפשף וכו' ופרש"י [ד"ה מצוה

לשפשף]: 'בידו ניצוצות של מי רגלים הנתזין על רגליו שלא יצא בהן חוץ ונראה ככרות שופכה וכו'. ולכאורה מבואר בזה שהגדר המחייב בקידוש ידיים ורגליים במטיל מים הוא מה שנתלכלכו במי רגלים ולולא שהיו מתלכלכים אין טעם לחייב בהם קידוש. ואפילו כשנתלכלכו רגליו לא היינו מחייבים קידוש ידיו אם לא שנתלכלכו גם הם במי רגלים. וצריך לומר לפי"ז שעצם טינוף ידיו ורגליו מפקיע מהם את הקידוש שעשה בהם ומזיקים קידוש מחדש. ומה שלא נטנף לא צריך קידוש מחדש. ועניין זה שטינוף הידיים והרגלים כשלעצמו מועיל לבטל את הקידוש שעשה ומטעינו קיו"ר מחדש מילתא דמיסתברא הוא, שכן עולה מדין הסח הדעת שגם הוא מצריכו קיו"ר כנ"ל כד' הרמב"ם, וכמוש"כ המנחת חינוך במצוה ק"ו [סק"ד] וז"ל: 'פשוט דאם נגע באיזה מקום מטונף או בבשרו וכו' ודאי צריך קידוש וחייב מיתה ומחלל עבודה בלא קידוש מכל שכן דהסיח דעתו, וזה פשוט' עכ"ל. ויעו"ש בכל דבריו. וכוונתו דעניין הסח הדעת הפוסל בקיו"ר הוא משמירת ידיו מנגוע בדבר טינוף [וכמבואר כן בד' רש"י זבחים כ: ד"ה 'או דלמא כיון דהדר חזי', שפירש: 'מדקדק בקידושו ונזהר מליגע ידיו בדבר טינוף ולא מסח דעתיה']. ואם כן כ"ש שכשנוגע לדעת בדבר טינוף שטעון קיו"ר (ולא למד המנ"ח ד"ז מדין מטיל מים, דמשם אין ראייה לכל טינוף). וכן מבואר בלקוטי הלכות לזבחים כ: בזבח תודה [ד"ה או שטבל במי מערה] שכתב: 'אסוחי אסח דעתיה וכו' ר"ל

אחת או נתכלכלה ידו אחת לא יצטרך לקדש אלא אותה עיי"ש. ולפי"ז שפיר איתא לראיית הושב הכהן].

מיהו הרמב"ם שהביא דין קיו"ר במטיל מים לא חילק בין שפשף ללא שפשף ולא הזכיר כלל גדר זה. ומשמע דבכל אופן טעון קיו"ר ואם לא קידש עבודתו מחוללת. וכן הבין בדבריו המנ"ח שם והקשה ע"ז מהסוגיא דמוכח מינה דאם לא שפשף לא היה צריך קידוש לידיו. ובבית הלוי סי' ה' אות י"ד כתב לבאר דעת הרמב"ם, דמטיל מים טעון קיו"ר משום הסח הדעת. והיינו דהיוצא להטיל מים מסיח דעתו משמירת ידיו ורגליו מטינוף שהרי עתידים להיטנף, רגליו מחמת הניצוצות, וידו מחמת שיצטרך לשפשף, והשתא אפ"ל אם למעשה לא שפשף ולא נתלכלך כלל, מ"מ הסח הדעת מיהא הוי וטעון קיו"ר. וכן כתב האו"ש בהלכות תפילין פ"ד הי"ז שמטיל מים טעון קיו"ר מדין הסח הדעת, עיי"ש.

וביאור הסוגיא לדרך זו צ"ל דזה וודאי לנו דעצם היציאה להטיל מים מצד עצמה לא מקרי הסח הדעת, ועל כן הקשו בגמ' בשלמא רגליו יש הסח הדעת כיון שיטנפו ומסיח דעתו משמירתן, אבל ידיו מה שייך בהו הסח הדעת, ותירצו דמצוה לשפשף, ועל כן מסיח דעתו גם מידיו. ומעתה יצטרך קידוש גם אם לא שפשף או לא ניטנפו רגליו בניצוצות, שהרי כבר הסיח דעתו מכל מקום.

ודאתינן להכי, באמת צ"ב דעת התו"י ודעימייהו, דס"ל דבלא שפשף לא בעי קיו"ר מדין הסח הדעת, ופירשו דווקא משום לא פלוג, וכן בדעת המנחת חינוך שהוקשה לו כ"כ שי' הרמב"ם וכתב שאפ"ל לכתחילה לא בעי קיו"ר בלא שיפשף, הא סו"ס מילתא דמסתברא היא

וחיישינן דלמא נגע קודם טבילה במקום מטונף וכו'. ועיי"ש עוד בד"ה 'כל המיסך רגליו טעון טבילה'.

ומעתה אם לא שפשף בידיו את הניצוצות או לא נתלכלכו רגליו בניצוצות לא יצטרך בהם קיו"ר. ועיין תוספות ישנים ל. ד"ה מצוה לשפשף, דדקדקו מלשון המשנה במ"ש 'כל המטיל מים טעון קיו"ר' דאפ"ל לא שפשף צריך לקדש מדרבנן, דלא פלוג. חזינן דעיקר הדין אינו אלא בשפשף, ורק מדרבנן הצריכו קיו"ר בלא שפשף ומשום לא פלוג. וכן כתב הב"י או"ח (סימן ז) בשם ס' המנהיג, דכהן שלא שיפשף כשר לעבודה. ועיין במנחת חינוך שם שנקט כדבר פשוט דבשיפשף מחלל עבודה אם לא קידש, ובלא שיפשף אין צריך קידוש אפ"ל לכתחילה. [אומנם מש"כ המנ"ח דאף לכתחילה אינו צריך, בתו"י כתבו כאמור, דלכתחילה בעי מדרבנן. ואין ראייה מד' המנהיג הנ"ל דאפ"ל לכתחילה לא בעי (ממש"כ כשר לעבודה), דעיקר דיונו שם הוא לעניין נט"י לתפילה, ותולה בעיקר הדין של קידוש ידיים ורגלים²⁵. ועיין שו"ת ושב הכהן סימן א' דבעי להביא ראייה לדברי התו"י, דלא פלוג רבנן בלא שיפשף, ממה שאמרו בסוגין ל. גבי סעודה דאם שפשף נוטל ידו אחת ששפשף בה, וגבי עבודה אמרו סתם טעון קיו"ר, הרי דלא תלו בשפשוף גופו עיי"ש. ולכאורה יש לדחות דאפשר דלדין קיו"ר היכא דהוצרך לקדש ידו אחת ממילא טעון קידוש שתי ידיו דאין קידוש לחצאין אבל אם לא שפשף כלל לא הצריכוהו רבנן קידוש. אבל המנחת חינוך עצמו כתב (שם ס"ק י"א) דמסתברא בהסיח דעתו מידו

²⁵ וכן הוא להדיא בדעת ר"ת בתו"י ד"ה א"צ לשפשף, שהוכיח מדין קיו"ר דבלא שפשף א"צ נטילת ידיים לתפילה אע"פ שבקידוש ידיים ורגליים עצמו לא פלוג רבנן וכמבואר בתו"י שם.

ולפי האמור מוכח מזה שפיר גם דדווקא מדרבנן הוא, ולא משום גדר הסח הדעת בקיו"ר. ודו"ק.

ב

והנה דין נוטל ידו אחת במטיל מים בסעודה שבאנו להוכיח ממנו על גדרי הסח הדעת, באמת יש בו מקום עיון. דנראה דהתו"י שם (ד"ה לא אמרן אלא לשתות ושאר דבריהם שם בהמשך) פשיטא להו דהנטילה הזו של ידו אחת אינה בגדר נטילה לאכילה אלא דין נקיות בפ"ע. וזהו שכ' דמפירוש רש"י משמע שמ"ש רב חסדא 'לא אמרן אלא לשתות אבל לאכול וכו' מיירי בהפליג והסיח דעתו, דלכאורה אין לזה זכר בד' רש"י. אבל לפמש"כ מובן, דכיון דפשיטא להו דבנוטל ידו אחת אינו מדין תקנת נטילת ידיים, אם כן מה שתלה רש"י שצריך ליטול משום שרוצה לאכול ע"כ מיירי בנוטל משום הסח הדעת והיינו ביצא והפליג.

וכן נראה ברור בד' תוס' הרא"ש שם שכתב: משמע דקאי אהפליג נוטל שתי ידיו דאיהו אסור לאכול בלא נטילה משום הסח הדעת, אבל יוצא להשתין דנוטל ידו אחת לנקיות בעלמא הוא נוטל ואין כאן הסח הדעת²⁶.

²⁶ ובוה יובנו דברי הרא"ש שם, שהקשה לפרש"י: דאם כן רב נחמן איך נטל לשתיה משום הסח הדעת הא קיי"ל הנוטל ידיו לפירות ה"ו מגסי הרוח, וכתב: דהלכך נראה כפי' ריב"א דקאי אנוטל ידו אחת וכו' ורב נחמן אנינא דעתיה אף לשתות בלא נטילה אחר שפשוף. ולכאורה לדידה נמי עדיין תקשי מה שהצריכו ליטול לשתיה במטיל מים (כדמוכח מרב חסדא דאינו רשות אלא חיוב) הא לית ליה מעמיה דרש"י דחיישינן שמא ימלך ויאכל. ואין לומר דבטינוף ודאי, הצריכו נטילה גם לשתיה. דאם כן גם בסתמא היו מצריכים משום הסח הדעת שמא נשנף, ומה שייך בזה גסות הרוח. ועכ"פ בדברי הרא"ש כאן לא משמע כן. אלא ע"כ דין הנטילה כאן הוא משום נקיות בעלמא ועל כן נוטל ידו אחת (וזה לא שייך למה שאמרו הנוטל ידיו לפרות וכו', עיין ברכות מג. תוס' ד"ה כל אחד) והא דהצריכו כאן נטילה היינו משום הברכה (דומיא דמש"כ התוס' ברכות שם. ועיין ריטב"א כאן ד"ה זאת אומרת מצווה לשפשוף) או משום נקיות לאכילה ושתיה (וכמו שמצונו כעין זה במש"כ רבינו ירוחם נט"ו ח"ו דדין נטילה לדבר שטיבולו במשקה הוא משום נקיות ואין להם דין מים ראשונים ואינו מברך, עיי"ש).

שכיון שדעתו שיטנף ידיו מסיח דעתו משמירת ידיו, ומאי פלוגתייהו.

והנה כבר עמד הבית הלוי בדבריו על מה שיש להקשות לסברה דהיוצא להטיל מים מסיח דעתו, מהא דגבי סעודה אמרו שם דיוצא להטיל מים נוטל ידו אחת, אותה ששפשוף בה ניצוצות, ובהפליג בשיחה עם חברו נוטל שתי ידיו משום הסח הדעת, ואם כן מבואר דבמטיל מים צריך ליטול מצד השפשוף, ואם לא שפשוף א"צ ליטול ידיו כלל, ועל כרחין דבלא שפשוף ליכא הסח הדעת מידי כלל. ויישב דדווקא גבי סעודה דיש דין נטילה ליד אחת אין הסח דעת, והכל תלוי בשפשוף, שכיון שיצטרך ליטול יד אחת, דעתו על היד שישפשוף בה ואם לא שפשוף כלל נשארו ידיו בשמירתן. משא"כ בקיו"ר דכהן, שאין קידוש לחצאין ואפ' בשפשוף יד א' יצטרך לקדש שתי ידיו, ממילא אין דעתו באיזו יד ישפשוף ומסיח דעתו לגמרי, ואפ"ל לא שפשוף הרי הסיח דעתו.

אבל המנחת חינוך דס"ל בסתמא דיש קידוש אפ"ל ליד אחת, אם כך לא שייך לתלות דין מטיל מים בהסח הדעת, דהשתא שפיר מוכח מדין סעודה דמטיל מים אינו מסיח דעתו. (דאין חילוק ביניהם לעניין זה של הסח הדעת אחר שגם בקיו"ר יש קידוש לידו אחת). ואם כן אפשר שזו שיטת התו"י ודעימיהו שפירשו דבלא שפשוף אינו אלא דרבנן, דסבירא להו דיש קידוש לחצאין ואם כן לא שנא מסעודה. וכבר הבאנו לעיל את ד' שו"ת ושב הכהן שהביא ראיה לשיטת התוספות ישנים שבקידוש יו"ר לא פלוג רבנן, ממה שחילקו שבסעודה נוטל ידו אחת ובקיו"ר שתי ידיו, וסובר אם כן דיש קידוש לחצאין ורק משום לא פלוג רבנן שייך להטעינו קידוש שתי ידיו וה"ה בלא שפשוף כלל.

להשתין מים נוטל ידו אחת, והא התם אינו אלא משום טינוף והצריכוהו נטילה. וע"כ יש לפרש כנ"ל דנטילת ידו אינו מדין נט"י לסעודה אלא נקיות בעלמא מפני טנופת שעל ידיו.²⁸

ויש בכל הנ"ל מקום להאריך. ומ"מ העיקר לדוננו, דלכל השיטות הנ"ל מטיל מים בסעודה אינו צריך נטילה כבתחילה ואין בו משום הסח הדעת, ומה שנוטל ידו אחת אינו אלא משום נקיות בעלמא.

ולפי"ז לא קשיא קושיית הבית הלוי, שהקשה לשיטת הרמב"ם מדוע בסעודה לא הצריכו נטילה גם כשלא שפשוף, משום דבסעודה גם כששפשוף אין דין נטילה אלא דין נקיות בעלמא, ועל כן גם אין בזה הסח הדעת. מה שאין כן בקידוש ידים ורגלים שטעון קידוש מחדש מחמת טינופם במי רגלים, וכן במסיח דעתו משמירתן, שפיר אמרינן דמסיח דעתו במטיל מים משתי ידיו ויצטרך לקדש אפי' בלא ששפשוף.

ועכ"פ גם אם נפרש בדעת הרמב"ם דמודה דאף משום טינוף מצרכינן נט"י מחדש (וכמו שהאריך הבאור הלכה סימן קס"ד, ומפרש שבמטיל מים טעון נטילת ידים כעיקר דין נטילה, וכנ"ל בהערה), ואם כן קשה קושיית הבית הלוי ומוכרחים לחלק ולתרוץ כמו שכתב,

²⁸ ואיכא דס"ל דנטילת ידו במטיל מים בסעודה היא נטילה מעיקר חיובא דנטילת ידים לסעודה. וכדמוכח כן בדעת הרשב"א שהביא ראיה מיוצא להטיל מים, שתיקנו נטילה למשקה לידו אחת, עיין ב"י אור"ח סימן קנ"ה ד"ה 'ורבינו ירוחם כתב'. וכן הוא לכאורה בתשובת הרשב"א שהביא הב"י סו"ס קס"ד, שסובר שעל מגע טינוף באמצע הסעודה נוטל ומברך. ואם כן ה"ה למטיל מים. וכמבואר בד' המג"א סימן ק"ע ס"ק ב. ועיין ביאור הלכה סימן קס"ד ד"ה 'לחזור וליטול ידיו', שהקשה ע"ד הפמ"ג הנ"ל, ופירש דגם רבותיו של רש"י והרמב"ם מודים דיש דין נטילה גם מחמת טינוף ומודים לדינו של הרשב"א ודימה זה לדין מטיל מים. ועיין שם עוד שיטות ראשונים בזה.

וכן הסמ"ג עשה כ"ז כתב בשם רבינו תם דהיוצא להשתין מים בסעודה א"צ כלל ליטול ידיו אם לא שיפשוף, ולכך אפילו שיפשוף אינו טעון ברכה עי"ש (וכן הוא בהגהות מימוני הל' ברכות פרק ז' ה"ה ובסמ"ק סימן קפא. והובא כל זה בב"י אור"ח סימו ז), משמע שאין דין נטילה בשפשוף אחר שאין הסח הדעת (ועיין לקמן).

וכ"נ לבאר דעת הריטב"א [ד"ה לא אמרן], שג"כ פ"י נוטל ידו אחת על יוצא להטיל מים, ופ"י דגם במטיל מים אם נכנס לאכול צריך ליטול שתי ידיו דפשיטא דכל שאוכל בעי נטילת שתי ידיו עי"ש. והיינו דס"ל דוודאי אין נטילת ידו אחת לענין תקנת נטילת ידיים. וכאן דנוטל ידו אחת הוא דין בפ"ע משום נקיות בעלמא. ודו"ק.

ובשבת יד. ברש"י ד"ה 'עסקניות' הן פירש דנטילת ידיים לתרומה הוא מחשש שטינוף ידו, ובשם רבותיו פ"י דהחשש שמא נטמאו ידיו. וכתב הפמ"ג בפתיחה להלכות נט"י, דכפירוש רבותיו של רש"י משמע נמי מפ"י הרמב"ם למשנה בכמה דוכתי. וכ' דלפי"ז איכא נפ"מ בנטנופו ידיו באמצע הסעודה. דלרש"י ודעימיה שהחשש שמא נטנופו ידיו, אם כן טינוף הידיים מצריכו נטילה. ולדעת רבותיו של רש"י והרמב"ם דהחשש הוא דוקא משום טומאה, אין הטינוף מצריך נט"י.²⁷ ועיין יש"ש חולין פרק כל הבשר סימן מ"א, דפשיטא ליה שבנטנופו ידיו בסעודה אפי' לעשית צרכיו אין דין נט"י וא"צ אלא רחיצה בעלמא ואינו מברך ענט"י. ולשיטות אלו יקשה לכאורה מהברייתא דאדם יוצא

²⁷ וכן נראה דעת ר"ת שכן דמטיל מים בסעודה לא מברך, מידי דהוה אהיו ידיו מלוכלכות בטיט או בצואה וכו'.

והשתא אין ראייה מדין הסח הדעת שגם עצם הנגיעה בטינוף תצריך קיו"ר. דעדיין יש לומר שלא הסיח דעתו מעבודה ואף לא מקידוש ידיו ושמירתן, דעצם הנגיעה בטינוף לאו מידי הוא.

ולכאורה הכי ניהא טפי. שהרי קיו"ר מלכתחילה בעי אפי' כשידיו טהורות ונקיות ודאי, עין חינוך עשה ק"ו. וכן לינה פוסלת בו לרבי אע"פ שידיו נקיות וטהורות בודאי. ואם כן מסתברא שמהות הקידוש הוא גדר מעלה בפני עצמו, ומגלן דטנוף שייך בעניין הצרכת קיו"ר. ולמה פשוט לנו שהסח הדעת עניינו בחשש זה.

והגם שמצינו בתקנת נט"י לסעודה שהיא משום סרך תרומה (חולין קו:) ושם תקנו נט"י משום טנוף. ואשכחן דתקנו נט"י דומיא דדין קיו"ר כהא דהצריכו כלי לנט"י, וכ' הרשב"א [חולין ק"ז. ד"ה מגופת חבית] בשם הלכות גדולות דסמכוה רבנן על מי חטאת אי נמי על קידוש יו"ר דמקדש, וכן הוא בס' החינוך מצוה ק"ז ועיין שם שהאריך בזה, סו"ס אין הכרח שגם עניין זה למדו מקיו"ר. ועוד, דהא נתבאר לעיל שדעת רבותיו של רש"י והרמב"ם ועוד ראשונים, דנט"י נתקנה משום חשש טומאה ולא משום טינוף. וגם הביאור הלכה שפירש דמודים לדין טינוף היינו רק בנט"י לפת אבל לא בנט"י לתרומה, עיי"ש [ואפשר דאדרבא, משום דס"ל להני רבוואתה דקיו"ר אינו נפסל בטינוף, לא בעו לפרש בזה טעם נט"י לתרומה. דלא אשכחן גדר פסול מחמת טנוף בקודש. ואף שהם פירשו הטעם בנט"י לתרומה משום טומאה ולא שייך

מפסולי קודשים, דרש"י זבחים כ: ד"ה יציאה פי' האיבעיא שם מהו שתועיל (יציאה לפסול קיו"ר) כדרך שפוסל בכל הקודשים עקדשו בכלי שרת דאם יצאו (נפסלו ביוצא) דהא רבי יוחנן פליג שם על ר"ל וס"ל דהסח הדעת פוסל משום שמא נטמא. וזה לא שייך גבי קיו"ר דהא אין צד חשש טומאה בכהן, שעובר ע"י קי' ידיים ורגלים. ועין לקמן.

מ"מ דעת ר"ת מבוארת דלא הצריכו נטילה מחדש משום השפשוף או משום מגע טינוף, וכ"נ דעת התו"י והרא"ש כמוש"כ לעיל. ואם כן א"א לתלות שיטתם, דלא שייך הסח הדעת בלא שפשוף, בראיה ממטיל מים בסעודה כדבענין למימר לעיל, דהתם לא תיקנו נטילה בעניין זה. ואם כן עדיין צ"ב בטעם מחלוקתם.

ג

אמנם יש לעיין בעצם היסוד המונח בד' המנ"ח והבית הלוי דדין הסח הדעת כקיו"ר הוא משמירת ידו מטינוף (ומשמע כן מפרש"י, כנ"ל), ושמתוך כך עצם הנגיעה בטינוף מצריכה קיו"ר, שלכאורה אין דין הסח הדעת בקיו"ר למד מעצמו שהוא משמירת ידו מטינוף, דמצינו לפרש דהיינו הסח הדעת מעבודה, דאז מקרי שוב 'בגשתם אל המזבח' ועל כן צריך קיו"ר כבתחילה. או לפרש הסח הדעת מידי, אבל לא משום שהטינוף פוסל אלא הוא דין בפ"ע שצריך דעתו על ידיו שהן בקידושן. וכמו שמצינו גדר כזה בקודשים לדעת ר"ל בפסחים לד. דס"ל דקודשים נפסלים בהסח הדעת בפסול הגוף דהתורה אמרה ושמרו, אפי' ברי לן שלא נטמאו כלל, ועצם הסחת הדעת מהם פוסלת.

[ואולי אפשר לפרש בזה גם כוונת רש"י בזבחים כ: שתלה בהסח הדעת משמירת ידיו מלגע בדבר טנוף. דלא נתן בזה אלא גדר הסח הדעת ולא את מהותו. ור"ל דכל שעלול ליגע בטינוף נגד רצונו – מחמת שאין דעתו עליהם, בזה כבר לא מקרי דעתו עליהם והוי הסח הדעת].²⁹

²⁹ ולפרוש זה נראה דלמדו פסול הסח הדעת מהסברא דהסח הדעת מבטל את המצב הראשון כמו שהוא בכמה עניינים בתורה. אבל לא נראה שלמדו כן להדיא מהדין דפסחים לד. (אע"ג דיש מקום ללמוד פסול בקיו"ר

דטעמא רק משום ניצוצות ולא משום הסיח הדעת כמבואר לקמן בגמ" עכ"ל.

וכן נראה קצת מד' השיח יצחק ל. [ד"ה אדם] שכ' שהצריכו במטיל מים קידוש שתי ידיו משום דחיישינן שמא שפשף בשתי ידיו ולא אדעתיה. עיי"ש. ואם חיישינן ללאו אדעתיה תיפוק לה משום הסח הדעת ולמה תלה בשפשף. אלא צ"ל שהסח הדעת אינו משמירה מטינוף. וכן ממה שכ' בד"ה 'בשלמא רגלים'. דבגמ' לא פרשו דין קיו"ר במטיל מים משום הסח הדעת, דאם כן הא דאיבעי לגמ' בזבחים כ: אם יציאה מצריכה קיו"ר, תפשוט מהכא דיציאה מועלת וכו'. ולכאורה להיפך הוא, שהיה לפשוט דאין יציאה מועלת מדדוקא במטיל מים הוא דאיכא הסח הדעת (דהסח הדעת ודאי פוסל וכל האיבעיא שם אם ביוצא איכא היסח הדעת). אלא צ"ל דס"ל דהיסח הדעת אינו משמירה מטינוף ועל כן אין סברא לתלות כאן דווקא במה שמטיל מים.

ובס' טהרת הקודש (זבחים כ: ד"ה חוץ לעזרה) מבואר להדיא דהסח הדעת הפוסל הוא הסח דעת מן העבודה, דכל מה שמועיל הקידוש לאחר זמן היינו משום דדעתו על העבודה, וכשמסיח דעתו מן העבודה נפסל הקידוש עיי"ש.

ועיין אור שמח הלכות תפילין פ"ד הי"ז שכתב: "כל המיסך רגליו טעון טבילה וכל המטיל מים טעון קידוש ידיים ורגלים משום היסח הדעת מעבודה" עכ"ל. הרי שמפרש גדר הסח הדעת בהיסח דעת מן העבודה.³⁰ מיהו לכאורה תקשי

לפרש גדר קיו"ר משום טומאה, הא זה ודאי דשייך פסול מחמת טומאה בתרומה ובקודש].

ונראה שכן היא סברת הערוך השולחן העתיד בהלכות ביאת מקדש ס' מ"א סעיף יד שכתב: "ונלע"ד דהנה הך דמסיך ומטיל מים פשיטא דאינו אלא תקנתא דרבנן דמן התורה אין לזה עניין כמובן וכו'. "עכ"ל. הרי דס"ל דעצם הטנוף אינו פוסל בקיו"ר והסח הדעת אם כן, אינו מחשש שמא יטנף. ועניין הסח הדעת מבואר בהמשך דבריו בסעיף י"ז כדרך שבארנו לעיל, וז"ל: "אבל הסח הדעת והסיך רגליו ומטיל מים גם בדיעבד מעכב ועבודתו פסולה ואע"ג דהסיך רגליו והטלת מים אינו אלא דרבנן כמ"ש, מ"מ עבודתו פסולה מפני שקרוב הדבר שבעסקו בכאלו הסיח דעתו והסח הדעת פוסל מן התורה כמו בקודשים עצמם שהסח הדעת פוסל בהם או משום פסול טומאה או משום פסול הגוף כדאיתא בפסחים עיי"ש" עכ"ל. ומפרש אם כן דהסח דעת הוא מידיו, דעצם הקידוש מצריך שלא יסיח דעתו מהם [ומה שהזכיר גם צד טומאה, לכאורה היינו רק בקודשים אבל לא בעי למימר דיש לבאר בזה גם הסח הדעת גבי קיו"ר. דלא שייך לומר דחיישינן מן התורה שנטמא ותקנתו תהיה ע"י קיו"ר. ואין לומר דחידוש הוא בקיו"ר דנפסל ע"י טומאה אע"פ שאינה מטמאת את גופו, דלהדיא מבואר זבחים כ: בבריתא דקידוש ידיו ורגליו ונטמאו מטבילין ואין צריך לקדש ואפי' נטמא כולו אינו גורם כשלעצמו שיצטרך קיו"ר ורק הסתפקו שם משום הסח הדעת].

ועיין גם בחי' שפת אמת בסוגיין [ד"ה כל המסיך וכו'] שעל מה שכ' רש"י שמטיל מים טעון קיו"ר מן הכיור הקשה: "וצ"ע למה, כיון

³⁰ ועיין גם בס' חידושים וביאורים (להגרח"ש גריינמן שליט"א) זבחים יט: ד"ה ראב"ש אומר, דפירש שם הא ד"ראב"ש אומר כיוון שקידוש יו"ר מתחילת עבודה אפילו מכאן ועד עשרה ימים וכו', דנקט "מתחילת עבודה" לאפוקי אם הסיח דעתו מלעבוד, דדוקא בדלא הסיח דעתו

ולפי מה שנתבאר יש לבאר בפשטות בדעת התו"י ודעימיהו, הסוברים דבלא שיפושף א"צ קיו"ר אלא מדרבנן, דס"ל דהסח הדעת היינו מעבודה. או דסוברים שהסח הדעת הוא מקידוש ידיו, ובכל זה דווקא כשנטפו ידיו מסיח דעתו ע"י כן מעבודתו או מקידושו, אבל לא מסיח דעתו מראש מחמת החשש שיטנפו. ואף דמסתמא דעתו שעלולים להיטנף, אין זה גופו הסח הדעת.

אי נמי יש לפרש דס"ל דאין כאן הסח הדעת כלל, אפילו בשפושף, וטינוף ידיו הוא גדר פסול בפ"ע בקיו"ר (אע"פ שגדר הסח הדעת אינו משמירת ידיו מטינוף כנ"ל).

ונראה ששני הדרכים הנ"ל שנויים במחלוקת ר"ת והריטב"א. דר"ת (בתו"י ד"ה א"צ לשפושף) כתב להוכיח דאין צריך נט"י לתפילה וברכות אם הטיל מים ולא שפושף, מהא דכהן שלא שפושף א"צ קיו"ר מעיקר הדין. והא לא שייכא אא"כ נימא דמטיל מים טעון קיו"ר מחמת הטינוף עצמו ולא מחמת הסח הדעת, דאי מחמת הסח הדעת, פשיטא שאין ראיה מדין קיו"ר במקדש דבלא שפושף לא טעון קיו"ר, לדין נטילה לתפילה. דקיו"ר לא הצריכה התורה מחמת הטינוף, ולצורך נקיות סגי ברחיצה בעלמא. אבל אם גם קיו"ר במטיל מים הוא מחמת הטינוף, שפיר מוכח מהתם דאם לעבודה במקדש לא חששה התורה להצריכו קיו"ר במטיל מים ולא שפושף אע"ג שהצריכה קיו"ר משום טינוף, אם כן ק"ו דלתפילה לא יצטרך נטילה כשלא שפושף אע"ג שהצריכו נטילה מחמת טינוף. וכן צ"ל לדעת המנהיג, הובא בב"י או"ח סי' ז', דמהא דבלא שפושף אינו צריך קיו"ר, למד לדין ברכות ודבר שבקדושה דגם כן א"צ נט"י אם לא שפושף. ועיין שם בב"י שעל כן

לפירוש זה דבשלמא אם הסח הדעת הוא משמירת ידיו או מקידושן, אפשר לחלק בין ידיו ורגליו (שהסיח דעת מזה ולא מזה) ומבואר הא דהקשו בגמ' בשלמא רגליו משום ניצוצות אבל ידיו אמאי וכו'. אבל אם הסח הדעת כאן הוא מעבודה, אחרי שבא להסח הדעת, אין צד לחלק בין ידיו ורגליו.

וצריך לפרש הסוגיא דה"ק; הא לא מסיח דעתו אלא אם כן לא ראוי כלל מחמת גורם כללי הנוגע לכל גופו. ואם כן בשלמא רגליו יש צד שיסיח דעתו דהרי מטונפות בניצוצות אבל ידיו לא נטנפו, ואם כן לא מסיח דעתו מן העבודה, דהרי אינו לא ראוי לגמרי במצב זה. ות"י דגם בידיו איכא טינוף, שמצוה לשפושף, והשתא שפיר אמרינן דמסיח דעתו מן העבודה וטעון קיו"ר ^{32 31}.

וכעבודה אריכתא דמאי הוא דלא צריך לקדש. ועיין שם עוד בד"ה הסח הדעת.

³¹ ואין להקשות דאם משום שמשנף מסיח דעתו מן העבודה, כ"ש בנטמא היה לנו לומר כן שמשח דעתו מן העבודה ובזבחים כ: נשארה הגמ' בספק אם נטמא מסיח דעתו (כשיכול ליטהר בסמוך). דיש לומר דבמטיל מים שעושה כן לדעתו, מסיח דעתו. אבל בנטמא שאינו לדעתו לא מסיח דעתו מצד מה שהוא טמא כעת. דאדרבה, עומד ומצפה לטהרתו.

³² ולדרך זו יש ליישב מה שקשה לכאורה בדברי השיח יצחק ל: ד"ה מצוה לשפושף, שכ' ומשום דעדיין לחלוחית מי רגלים טופחים, לכן צריך לקדש גם רגלים וכו'. ולכאורה הוא תימה, דכיוון שטינוף מי רגלים מצריך קידוש מחדש, אם כן נפסל הקידוש הראשון ולא מהני עד שישוב ויקדש, ומה יועיל מה שמסיר מי הרגלים ע"י שפושף. (ואין לדחוק דס"ל דהוא מדרבנן ומשום נקיות בעלמא. דהא מ"מ הרי הצריכו קידוש בכיור ומסתמא כעין דאורייתא תקון להצריכו קיו"ר מ"מ. ומאי פשיטא ליה לאיפכא).

ולמשנ"ת י"ל דסובר דהסח הדעת הוא מהעבודה, ורק משום שמשנף גם ידיו וגם רגליו מסיח דעתו, כמו שבארנו. ואם כן דע"י שפושף שעושה מ"מ, היה מועיל להעביר הנצוצות מרגליו, לא היה מסיח דעתו מן העבודה רק משום ידיו. ולכן הוצרך לפרש דעדיין יש טינוף על רגליו. ודו"ק.

ד

**מטיל מים דטעון קיו"ר – אם הוא
מדאורייתא**

לעיל [סעי' א'] כתבתי דמדברי הרמב"ם עולה דמטיל מים שלא קידש יו"ר עבודתו פסולה, ואם כן הוא מדאורייתא ודינו כקיו"ר בתחילת היום. וגבי אפשרות שהוא מדרבנן ואעפ"כ פוסל דיעבד, עיין אבן האזל הלכות ביאת מקדש פרק ה', הלכות ח-ט שהביא דברי הקרן אורה והמנ"ח שכ' דמידי דרבנן אינו מחלל עבודה, והביא ראייה לזה בדעת הרמב"ם, עיי"ש.

וביסוד העניין, לשיטת המנ"ח ודעימיה דהסח הדעת דפוסל בקיו"ר הוא שמא יטנף ידיו, ואם כך עצם מגע הטינוף וודאי פוסל, מבואר דאם הסח הדעת הוא מדאורייתא גם מטיל מים הוא דאורייתא ואין חילוק בזה. ובהסח הדעת שהוא פשוט לגמ' בזבחים שם שפוסל נראה שהוא דאורייתא.

ולדעת הסוברים שהסח הדעת אינו מחמת טינוף, יש מקום לדון אם יש דין טינוף מדאורייתא, או שאינו אלא דרבנן. וכבר נאמר דדעת ערוה"ש דעצם הטלת מים דבעי קיו"ר הוא מדרבנן. ומה שפוסל העבודה אינו משום שגם מדרבנן פוסל עבודה אלא דבסתמא קרוב לוודאי דהסיח דעתו בעסקו בזה, והסח הדעת פוסל מדאורייתא. ולפי"ז יש לדון בשיטת התוס' ישנים, דס"ל דבלא שיפשא א"צ קיו"ר אלא משום דלא פלוג, ואם כן לא ס"ל דיש בזה הסח הדעת, ורק בניטנף טעון קיו"ר, האם ס"ל שהוא מדאורייתא ופוסל עבודה או שאינו אלא דרבנן. [וממש"כ התו"י דבלא שיפשא לא פלוג רבנן, אין ללמוד

בשפשא צריך. וכל זה לא שייך אם הטעם בקיו"ר משום הסח הדעת. ועין מש"כ שם בדרישה סק"א.

אבל הריטב"א שם (ד"ה מצוה לשפשא) כ' ע"ד רבינו תם דאפשר לדחות ראייה זו, דדלמא קיו"ר בכיור לא בעי אבל נטילת ידיים ונקיות בעי. ונראה כוונתו דדווקא קידוש כדינו לא הוצרך אבל אין זה ראייה לעניין נקיות בעלמא שגם במקדש יש לומר שהצריכהו. וצ"ל דס"ל דדין קיו"ר במטיל מים אינו מחמת הטינוף אלא מחמת הסח הדעת שבא על ידו, ולכן אין ראייה ממה שלא הצריכהו קיו"ר, דעדיין לא שמענו מכאן דבלא שפשא לא נחשב חוסר נקיות, ואפשר דאה"נ הצריכהו רבנן נטילה לכהן כשלא שפשא. אבל אם גם קיו"ר הוא מחמת הטינוף, סו"ס הא מוכח מהכא שהתורה לא החשיבה מטיל מים כחוסר נקיות להצריכו קידוש כמו שהצריכה בשפשא מחמת הטינוף.

[*הע' הרד"ך: הסתפקתי קצת אם ניתן לתלות מחלוקת הראשונים שהבאת, במחלוקת הראשונים גבי נטילת ידיים של כהנים לדוכן. שלדעת הרמב"ם כאשר נטל שחרית ולא יודע לה שום טומאה אין צריך ליטול שנית לנשיאת כפים אא"כ הסיח דעתו (ע' ב"י או"ח קכח ד"ה ומכל מקום), וא"כ נ"ל שסובר שהסחת הדעת גורעת של"ש להמשיך הנטילה (וה"ה קדוש ידו"ר – ע' ב"י שם ד"ה ויטול ידיו שהשוה הדברים). בעוד שבדעת תוס' י"ל שלא ס"ל לזה [ד]אם אין בעיית נקיות ש"ד, אלא שס"ל שנט"י ונשיאת כפיים הוא דין עצמי שלא קשור לנקיות ולהיסח הדעת של נט"י דשחרית.]

סידורו הוא על סדר הרמב"ם. יעויין בהקדמת המבי"ט לקרית ספר], וס"ל דבאמת אינו פוסל עבודה. ואפשר דמפרש בדעת הראשונים דפליגי על הרמב"ם, וכתב דמדרבנן לא פלוג ובעי אפילו לא שפשא, דלשיטתם כל דין מטיל מים ואף הסח הדעת אינו אלא דרבנן. ומדאורייתא אינו אלא בגישתם דמפורש בקרא. מיהו בסוגיא בזבחים מבואר דמה שהזכירו שם דצריך קיו"ר הוא לעיכובא ופוסל אפי' דיעבד, וכמו שכ' המהר"י קורקוס שם הלכה ג-ד עיי"ש וצ"ע.

ה

טינף או הסיח דעתו מידי ולא מרגליו, או מידו אחת בלבד.

בסוגין כט: שהקשו בשלמא רגלים משום ניצוצות וכו' מבואר, דאפשר שיתחייב קיו"ר לידי ולא לרגליו או להיפך, שנטנפו רק הם או הסיח דעתו רק מהם, ולא אמרינן, שכל שהוצרך קיו"ר באחד מהם צריך לקדש כל ידיו ורגליו. וכ"כ המנחת חינוך מצוה ק"ו אות ד' ד"ה 'והנה' עיי"ש. ועפי"ז כתב ג"כ באות יא ד"ה 'גם', דנראה דה"ה בידו אחת או רגלו אחת נמי מהני קידוש כגון שהסיח דעתו מידי אחת או מרגלו אחת, וסיים על זה "כן נראה לי ומ"מ צ"ע." עיי"ש.

וכבר נזכר בתוך הדברים לעיל שכן עולה מדברי שו"ת ושב הכהן, שפירש הטעם דבמטיל מים מקדש ידיו אע"ג דבסעודה אמרו נוטל ידו אחת (והיינו אותה ששפשא בה) מכח דין דרבנן ולא מעיקר דין קיו"ר.

שהכל הוא תקנתא דרבנן, די"ל לא פלוג לאו דווקא, אלא ר"ל דמדרבנן לא מחלקים, דאפי' לא שפשא הצריכו. ועין הגהות הגרעק"א לשו"ע או"ח סי' ג' דבמטיל מים לא פלוג בין פנוי לנשוי אע"ג דבנשוי ליכא ניצוצות. ואם כן גם לשיטת הרמב"ם דהוא מדאו' תיקנו רבנן שלא לחלק].

וממה שכ' בס' המנהיג (הו"ד בב"י או"ח סי' ז', וכנ"ל) דאפילו לעבודה כשר אם לא שפשא, משמע קצת דאם שפשא אינו כשר אפי' דיעבד. ובפרט לפי מאי דבעינן למימר לעיל דלא פלוג על התו"י דעבודה צריך קיו"ר מדרבנן גם אם לא שיפשא וכדתנן כל המטיל מים וכו', ולכך נקט כשר דהיינו מעיקר הדין ולעניין עיכובא. אבל לכתחילה מודה דבעי קיו"ר לעבודה מדרבנן אפי' לא שיפשא.

ולעיל כתבתי דאפשר לפרש בדעת התו"י [ושכן משמע בריטב"א] דבמטיל מים ג"כ פוסלים משום הסח הדעת מקידוש ידיו ורגליו, אלא דס"ל דאינו מסיח דעתו אלא בניטנף, ולפי"ז פסול במטיל מים הוא כפסול הסח הדעת, ומסתמא מדאורייתא.

והקרית ספר הלכות ביאת מקדש כ' שמיסך ומטיל מים ומסיח דעתו ויוצא אינם אלא דרבנן, דמדאו' דווקא בבואם בבוקר.

ובאבן האזל שם הקשה עליו מדברי הרמב"ם דבמטיל מים ובהסח הדעת עבודתו פסולה עיי"ש.

והנה הקרית ספר לא הזכיר הא דעבודתו פסולה, ואפשר דאין דבריו אמורים לשיטת הרמב"ם כלל [וכפי הנראה הקרית ספר לא נתחבר כפירוש או בשייכות לשיטת הרמב"ם ורק

נוטל ידו אחת ששפשף בה ומברך (עיי'ן או"ח ס' ק"ע ס"א ובנו"כ שם ובס' קס"ד בביה"ל ד"ה לחזור וליטול). וצ"ל דתקנה לכתחילה ליטול ידו אחת ליכא. אבל היכא דנטל ידיו רק שארע חסרון אז מתקן רק מה שנגרע ונמצאו ידיו נטולות שתיהן, כעיקר התקנה. ודו"ק]

ומצד זה שייך קידוש רגליו ולא ידיו וכו' כדמוכח בסוגיין, ולכאורה ה"ה לידו אחת.

אלא דהבית הלוי ס"ל דהסח הדעת משמירת אפילו חלק מן המקודשים הוא הפקעת הקידוש שעשה לגמרי דהקידוש קיים כל עוד דעתו עליו לשמרו מטינוף, אבל כשהסח דעתו הוי כגמר הקידוש שעשה, וכמו גישה חדשה למזבח טעון קיו"ר כבתחילה. ומה שהקשו בגמ' 'בשלמא רגליו משום ניצוצות וכו' היינו דס"ד דאין כאן הסח הדעת מעיקרא, דהרי אין דעתו לטנף רגליו, רק אם יארע כן יצטרך לקדשם מחמת שניטנופו, ומחמת טינוף א"צ לקדש אלא מה שנטנוף. ואם כן ידיו אמאי צריך לקדש. והשיבו דמצווה לשפשף ולכן צריך גם קידוש ידיו. ומעתה דרמיא עליה לטנף ידיו לצורך השפשוף מסיח דעתו משמירת ידיו, ואפילו לא יטנף כלל טעון קיו"ר מדין הסח הדעת. ודאתן לדין הסח הדעת, אה"נ דאין חילוק בין ידיו ורגליו וכל שהסח דעת אפילו מידי אחת צריך לקדש הכל.

[ואין להקשות דאם כן מה החילוק שביאר בביה"ל שם בין סעודה לעבודה, שכתב שלסעודה שיש נטילה לידו אחת לא מסיח דעתו דבסוף לא יצטרך ליטול אלא ידו אחת ועל כן אם לא שפשף לא נוטל כלל, מה שאין כן בעבודה דאחת פוסלת חברתה אין דעתו על איזו יד ישפשף בה דאין נפ"מ דבלא"ה יצטרך קידוש בהכל ועל כן מסיח דעתו מ"מ, עיי"ש. ולפי מה שבארנו אמאי בעבודה וודאי מסיח הא מצד מה

וכן מבואר בשיח יצחק ל. ד"ה 'אדם' שכתב דבענין קידוש שתי ידיו משום דחיישינן שמא שפשף בשתי ידיו ולא אדעתיה.³³

והבית הלוי סי' ה' אות י"ד פליג ע"ז וס"ל דאין קידוש לידו אחת. מיהו צ"ע בד' ביה"ל שם, שכתב שכל שהסח דעתו משמירת יד אחת צריך לקדש שנית ידיו ורגליו, דבשלמא ידיו, מצינו למימר דאין קידוש לידו אחת, אבל מש"כ 'רגליו' קשה, דמקויית הגמ' מוכח דאע"פ שמסיח דעתו מחמת הניצוצות שמטנף רגליו, א"צ קידוש גם לידיו, ואם כן יש קידוש לידיו בלא רגליו. ושמא שיטפא דלישנא הוא ואה"נ דרק ידיו בעו.

ונראה ליישב ולפרש, דוודאי דין קידוש לעבודה הוא ידיו ורגליו וצריך לקדשן יחד כדאיתא זבחים יט: וכמשמעות הפסוק 'ידיהם ורגליהם', וכל שפקע ממנו דין קיו"ר שעשה מאיזו סיבה שהיא יצטרך לקדש גם ידיו וגם רגליו. אבל היכא שקידש כבר ידיו ורגליו, רק שעכשיו מחמת איזה חסרון שארע בידיו או ברגליו צריך לקדשם, אינו צריך אלא לקדש את הידיים או הרגלים, ובזה מתקנם ומחזירם לכלל 'ידיו ורגליו' המקודשות כבר [וכעין סברא זו י"ל גבי נט"י דהב"י או"ח סי' קנ"ח כ' דקי"ל דאין נטילת ידיים לידו אחת לשום דבר. והיכא דא"צ נטילת ידיים פשוט וברור דלא תיקנו בו נטילת ידו אחת עיי"ש. ואעפ"כ ביוצא מהטיל מים בסעודה

³³ וא"א לומר דסבירא להו דבמטיל מים טעון קיו"ר רק מדרבנן ולכן ס"ל דיש קידוש ליד אחת. דכיון דסו"ס הצריכוהו קידוש ידיים ורגלים מהכיוור כדפרש"י וברמב"ם מפורש שהוא לעיכובא, מסתברא שהקפידו מדרבנן על אופן קיו"ר כדינו עכ"פ לכתחילה. ואם כן מאי מייתי הושב הכהן ראייה מכאן דלא פלוג. ומה הוצרך השיח יצחק לטעם דחיישינן דהסיח דעתו.

ו

מיסך רגליו דטעון טבילה – האם טעון גם**קיו"ר**

במשנה נתפרש הדין דמיסך טעון טבילה. ויל"ע אי בעי נמי קיו"ר. ולכאורה לתוספות ישנים ודעימיהו דסוברים דרק ע"י מגע טינוף טעון קיו"ר, במיסך יהיה תלוי ג"כ אם נטנפה ידו או לאו. ולפי"ז מבואר מה שסתמה המשנה במסך רק דין טבילה. דבמטיל מים הצריכו קיו"ר בכל מטיל מים אפ"ל לא שיפושף דלא פלוג רבנן, ותני בסתמא "טעון קידוש ידים ורגלים". אך דווקא במטיל מים, שקרוב שיטנפו רגליו וידיו וע"כ בעי קיו"ר תמיד. אבל מיסך אין החשש אלא שתטנף ידו, אבל רגליו מסתמא לא יטנפו באותו מקום שיש בו דין הקידוש ברגלים. וכל החשש הוא על ידו אחת. ולכן עומד הדין על עיקרו שמה שנטנף יקדש.

מיהו מאידך יש לומר דמיסך גרע ממטיל מים, דאפ"ל לא נטנף, מודו בזה התו"י דכאן מסיח דעתו בעצם מה שנפנה, וטעון קידוש ידים ורגלים אפ"ל לא נטנף כלל. ובאמת כן מפורש להדיא בתו"י כט: ד"ה כל המיסך שכ' דמיסך רגליו דבר מיאוס הוא מאוד וצריך לקדש ידיו ורגליו³⁴ [ולכאורה כוונתם בזה היא על דרך שנתבאר, דכיון דמאוס טובא מסיח דעתו מקדושת ידיו דלא ראוי לזה, דאפ"ל ס"ת לא יכול לאחוז באותה שעה כמבואר בדבריהם שם].

וכן לדעת הרמב"ם דאף במטיל מים טעון קיו"ר מחמת הסח הדעת ואפ"ל לא שפושף, לא מבעיא

שיצטרך לטנף ידו אחת עדין לא יצטרך קידוש להכל, דהא מצד טינוף בעלמא יש קידוש לידו אחת ואם כן למה מסיח דעתו מ"מ ומה החילוק מנט"י לסעודה. זה אינו, שזה שדעתו לשפושף הוא וודאי לן, וזה במהותו הסח הדעת שמעתה דעתו שיטנף ידיו. אלא שבסעודה שמה שמסיח דעתו מיד אחת אינו מצריכו נטילת שתי ידיו (שבסעודה הסח הדעת מיד אחת אינו עוקר הנטילה מעיקרה כמו בעבודה) אם כן עדיין דעתו על איזה יד ישפושף בה ונמצא שאף שדעתו לשפושף, אינו מסיח דעתו עד שיתברר באיזו ישפושף. אבל בעבודה כיון שדעתו לשפושף ומסיח דעתו לענין זה, משמעות הדבר שיתבטל הקידוש שעשה ואעפ"כ דעתו לזה כיון שמצווה לשפושף ואין לו עתה צד שיצריכו ליתן דעתו דאחרי שמסיח דעתו לשפושף בידו טעון קיו"ר בכל. ודו"ק. וגם אין להקשות דא"א לחלק בין טינוף והסח הדעת, דסו"ס כיון שמטנף ודאי מחשיב הסח הדעת משמירת ידיו ואם כן בעצם מה שנטנף יצטרך קידוש ידיו ורגליו אפ"ל לא נטנף בכולם. די"ל דבזה אינו מסיח דעתו משמירת ידיו או רגליו דאדרבא דעתו לתקן ע"י קידוש אותו יד או אותה רגל שנטנפה. ודו"ק].

ונמצא לפ"ז דבטנוף בעלמא אפשר דמודה הביה"ל דיש קידוש אפ"ל לידו אחת, ולא הצריכו קידוש ידיו ורגליו כולם אלא בהסח הדעת אפ"ל מידו אחת. ודאיתנן להכי לחלק בזה, אם כן אין ראיה מד' הושב הכהן והשיח יצחק דגם במסיח דעת ס"ל דיש קידוש ליד אחת. דאפשר דדוקא בטינוף כתוב כן, וע"פ החילוק הנ"ל.

³⁴ הדיבור של התו"י שם כמו שהוא לפנינו נראה שהוא משובש. וראה תוספות ישנים, הוצ' חדשה (בהוצ' לב שמח) שהוא מתוקן שם.

כל גופו דגברא לא חזי, שהיא בעיא דלא איפשטא בגמ' שם ואם כן לכתחילה צריך לקדש ידיו ורגליו ואם לא קידש לא חילל, והשאייר בצ"ע. [וצ"ל שמבאר ברמב"ם שמה שכתב בהלכה ה' הואיל ולא הסיך רגליו קאי לענין טבילה בלבד, שזה לעיכובא ומחלל עבודה כנ"ל. ולענין שצריך לכתחילה קיור סמך הרמב"ם על מה שביאר לגבי טומאה³⁵. וגם צריך לומר לפירושו דהגמ' בזבחים שם הסתפקה במתניתין אם מיסך טעון טבילה בלבד או גם קיור כמטיל מים ועל כן לא פשטה את הספק גבי טומאה מדין מיסך. והא דלא איבעיא התם להדיא גם במיסך אלא רק בנטמא הינו משום דהא דין מיסך קמן במתני' והספק בפ' המשנה ידוע ולא שייך אבעיא להו].

ונראה קצת ראייה דמיסך טעון קיור מהא דזבחים שם איתא: "יצא חוץ למחיצת חומת העזרה אם לשהות טעון טבילה. אם לפי שעה טעון קיור", ובעו למפשט מינה דיוצא טעון קיור, ודחו: "אל הכא במאי עסקינן כגון שיצא להסך רגליו ולהטיל מים, הא בהדיא קתני לה, תני והדר מפרש." ובברייתא 'דיצא וכו' פשוט דהיוצא לשהות טעון קיור, דהא אפילו יוצא לפי שעה טעון קיור ובכלל מאתיים מנה. [וכמו שכ' הרמב"ם בדין יוצא אם לפי שעה טעון קיור בלבד] ומדבעי לפרש הברייתא במסך ומטיל מים ואם כן אפקיה התנא למיסך במשמעות שהיא כל שכן ממטיל מים, דזה לזמן מרובה וזה לזמן מועט (ואינם כינויים בעלמא, דתני והדר מפרשם להדיא) אם כך ס"ל למקשן דמיסך נמי טעון קיור. [ואף שי"ל דעל דרך

אם הסח הדעת הוא מעבודה וודאי לא עדיף מטינוף מי רגלים דאינו ראוי לעבודה, אלא אף אם הסח הדעת הוא מקידושיו או משמירת ידיו מטינוף, ובמטיל מים תלינו במה שעלול להיטנף כרגיל, איכא למימר כסברת התו"י דמ"מ מיסך הוא הסח דעת מצד עצמו דגרע טפי.

אמנם הרמב"ם בהלכות ביאת מקדש שם כשהזכיר דין מיסך כתב כלשון המשנה ולא הזכיר קיור, ומשמע דלא בעי קיור דהו"ל לפרושיה. ועוד דלכאורה מדויק כן בלשון הרמב"ם שבמסך נקט כאמור את לשון המשנה: "וכל המיסך את רגליו טעון טבילה וכל המטיל מים טעון קידוש ידיים ורגלים", ואח"כ כשכתב דין יצא חוץ לחומת העזרה, כתב "אם לשהות בחוץ יצא כשחזור טעון טבילה ואם לחזור מיד יצא כשחזור טעון קיור בלבד", נקט לשון 'בלבד' כי היכי דלשתמע מיניה דלשהות טעון גם טבילה וגם קיור ובלחזור רק קיור. ואם כן לעיל גבי מטיל מים דלא נקט 'בלבד' משמע דמיסך אינו טעון קיור אלא טבילה.

וממה שכתב אח"כ: "ואם לא טבל ולא קידש ועבד, הואיל ולא הסיח דעתו ולא הסיך רגליו ולא הטיל מים עבודתו כשירה" לא מוכח דמיסך טעון גם קיור דהרי גם אם הסיח דעתו או הטיל מים לא בעי אלא קיור ולא טבילה. ואם כן 'לא טבל ולא קידש' שכתב הרמב"ם 'הואיל וכו' לאו דתרוויהו לעיכובא בכל אחד מהאופנים שהתנה, ואם כך סמך על מה שפי' לעיל ולא הזכיר בו דין קיור [אמנם אם נאמר כן טבילה במיסך היא לעיכובא. וצ"ב מנא ליה] ועיין אבן האזל שם.

ועיין זבחה תודה זבחים כ: ד"ה 'כל המיסך רגליו טעון טבילה' שתלה דין קיור במיסך בדין נטמא

³⁵ ועוד שכ' שם להדיא דכל הטובל טעון קיור. עיין בזבח תודה שם ד"ה ונקטינן לחומרא לכתחילה צריך קידוש.

דיוצא לא בעי קיו"ר מפרשא הברייתא במיסך ומטיל כדדחי לה, ואעפ"כ הסתפקו בטמא. ועל כרחך דמיסך גרע מטמא וטעון קיו"ר אפי' אם טמא לא. ודו"ק].

ועין ערוה"ש הלכות ביאת מקדש שם, שכ' בפשיטות דמיסך ולא קידש יו"ר עבודתו פסולה, כמו שהובא בדבריו לעיל.

דחויא הוא (ובאמת הסתפקו בגוף הדין דמיסך) מ"מ סוף סוף ממה נפשך, אם יוצא טעון טבילה, הא ס"ל דמיסך עדיף מיוצא להצריכו קיו"ר ואם כן כ"ש מיסך. ואם יוצא לא בעי, הא הברייתא מפרשא במיסך ומטיל מים כדדחי. ועוד, דהא דמספקא בגמ' שם גבי טמא דלא חזי, הוא אפי' אם יוצא לא טעון קיו"ר משום דטמא גרע, דגברא לא חזי, וכמבואר שם. והרי לצד זה

טבילה וקידוש ידיים ורגלים ביוה"כ

ל' – ל"ב [והע' בדין אבנט] - הרב רונן בלכר

ובאבנט בד יחגר ובמצנפת בד יצנף בגדי קודש הם ורחץ במים את בשרו ולבשם" כלו הפסוק מדבר על תחילת עבודת היום בבגדי לבן "ורחץ במים את בשרו – ולבשם" ומשאלת הגמ' לר' יהודה: "אשכחן מבגדי לבן לבגדי זהב מבגדי זהב לבגדי לבן מנין". ולרבי "מבגדי לבן לבגדי זהב מנין... היינו דקתני ואומר בגדי קודש הם..." ופ' רש"י [ד"ה 'היינו דקתני'] תלה הכתוב טעם הטבילה בשביל שהם בגדי קודש ללמדך שכל חליפות בגדי קודש בו ביום טעונון טבילה..."

מאיך הברייתא הנ"ל מסיימת "הא למדת שכל המשנה מעבודה לעבודה טעון טבילה" ופ' רש"י [ד"ה "מעבודה לעבודה"] "מעבודת פנים לעבודת חוץ וה"ה מחוץ לפנים..." וא"כ קיו"ר הוא דין בעבודה. ובגמ' לעיל ד' ל. "שאלו את בן זומא טבילה זו (הראשונה) למה, אמר להם ומה המשנה מקודש לקודש וממקום שענוש כרת למקום שענוש כרת טעון טבילה, המשנה מחול לקודש וממקום שאין ענוש כרת למקום שאין ענוש כרת אינו דין שטעון טבילה". ופ' רש"י "ומה המשנה מקודש וכו' כהן גדול בחמש עבודות ביום הכפורים, המשתנות מחוץ לפנים ומפנים לחוץ, ששני המקומות קדש ועל שניהן ענוש כרת הנכנס בטומאה. טעון טבילה בין עבודה לעבודה" משמע שקיו"ר נצרך לשינוי מקום או לשינוי בעבודות. וע"כ שואל הגבורות ארי: "ק"ל הא טבילות הללו דיוה"כ לאו שינוי המקום מקודש לקודש

א

"פשט ירד וטבל עלה ונסתפג הביאו לו בגדי זהב ולבש וקידש ידיו ורגליו ... אמרוה רבנן קמיה דרב פפא הא דלא כרבי מאיר דאי רבי מאיר כיון דאמר תרי קידושי אלבישה עביד להו הכא נמי ליעביד תרי קידושי אלבישה אמר להו רב פפא בין לרבנן בין לרבי מאיר חד אפשיטה דבגדי קודש וחד אלבישה והכא בהא קא מיפלגי ופשט ורחץ (ורחץ) ולבש רבי מאיר סבר מקיש פשיטה ללבישה מה לבישה לובש ואחר כך מקדש אף פשיטה פושט ואחר כך מקדש ורבנן סברי מקיש פשיטה ללבישה מה לבישה כשהוא לבוש מקדש אף פשיטה כשהוא לבוש מקדש אמרו ליה רבנן לרב פפא ומי מצית אמרת הכי והתניא פרסו סדין של בוך בינו לבין העם פשט וירד וטבל עלה ונסתפג הביאו לו בגדי זהב ולבש וקידש ידיו ורגליו רבי מאיר אומר פשט וקידש ידיו ורגליו וירד וטבל עלה ונסתפג הביאו לו בגדי זהב ולבש וקידש ידיו ורגליו אמר להו אי תניא תניא" משמע שקיו"ר הוא דין בבגדים.

וכן משמע בדף לב: "תניא א"ר יהודה מנין לחמש טבילות ועשרה קידושין שטובל כ"ג ומקדש בו ביום ת"ל "ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד... ורחץ בשרו במים במקום קדוש ולבש את בגדיו ויצא ועשה", וכן לדעת רבי שם שאומר: "מנין לחמש טבילות ועשרה קידושין שטבל כ"ג ומקדש בו ביום שנאמר כנתת בד קודש ילבש ומכנסו בד יהיו על בשרו

ב

ונראה דסוגיא זו תליא בהבנת עניינם של בגדי כהונה.

הריטב"א שואל על הלימוד של ר"א ברבי שמעון שלמד לבישה מק"ו ואח"כ הקיש פשיטה ללבישה 'מה לבישה טעון קידוש אף פשיטה טעון קידוש', ו"א"ת והא פשיטה גופה לא באה אלא בק"ו ואמרינן בזבחים דבקדשים דבר הלמד בשום בנין אב אינו חוזר ומלמד... ור"ת ז"ל תירץ דהא דאין למדין – למד מלמד בקודשים דוקא בעבודת קודשים עצמה אבל לבישת כהן אינה עבודה אלא הכשר לצורך עבודה".

וברמב"ם בספהמ"צ מצוה ל"ג כתב "שנצטוו הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת". וחלק עליו הרמב"ן ונקט כרס"ג "דכיון דאין בלבישת בגדים שלא בשעת העבודה שום מצוה אינו אלא הכשר עבודה... ואם היינו מונין זה מצוה היה ראוי שתמנה מצות בגדי לבן ביוה"כ מצוה אחרת... אבל כולן חלקים מחלקי העבודה המצווה ממנו יתברך... וכבר נתבאר שאין מונים חלקי המצוות"

עפי"ז ניתן לומר שלר"ת בריטב"א ולרמב"ן לבישת בגדים היא תחילת עבודה ופשיטת בגדים זהו סוף עבודה, וא"כ טבילה וקידוש ידיים ורגליים זהו דין בעבודה, אלא שתחילת עבודה היא בלבישת הבגדים.

ג

בדף יב: "כי אתא רב דימי אמר אבנטו של כהן הדיוט רבי ורבי אלעזר ברבי שמעון חד אמר של כלאיים וחד אמר של בוץ... כי אתא רבין אמר

גרמה להו אלא חליפות בגדים גרמי להו כדמוכח לקמן בכולה סוגין דמנין לה' טבילות" ונשאר בצ"ע.

ואמנם נחלקו הראשונים בהבנת ק"ו זה: התו"י [ד"ה ומה המשנה מקודש לקודש] דחו את פי' רש"י וכתבו: "ע"כ נראה לרבי דמקודש לקודש היינו שמשנה מבגדי קודש לבגדי קודש".

ובריטב"א כתב: "והקשו עליו [על רש"י] בתו' (ישנים)... וקשיא לי דהתם ליכא למימר המשנה מבגדי חול לבגדי קודש דהא טבילה דמתניתין בלא שינוי בגדים [כלומר טבילה ראשונה שעליה דובר במשנה היא לפני כניסה למקדש ולפני שינוי בגדים]... לכן נראה יותר כפרש"י". וא"כ לשיטתו טבילה וקיו"ר הם דין בעבודה או במקום.

ה"חידושים וביאורים" מביא נפ"מ: כהן הדיוט שקידש ידיו ורגליו לעבודה ונתמנה לכ"ג (כגון שאירע פסול בכ"ג) אם צריך לקדש שוב את ידיו ורגליו כשנכנס לפני ולפנים, שהרי אין חילוף בגדים [למ"ד שאבנטו של כה"ד של בוץ] אבל יש כניסה ממקום למקום ומעבודה לעבודה.

לגרי"ז היה פשוט שכ"ג שטבל בלילה לתרומת הדשן צריך לטבול שוב ביום לעבודת יוה"כ, אף שנעשית בבגדי זהב, וא"כ פשוט היה לו שקיו"ר הוא דין בעבודה³⁶.

³⁶ וע"ע בחי' רבי אריה לייב מאלין ח"ב סי' י"א: "דהנה בעיקר דין של קידוש ידו"ר יש לחקור אם הוא דין בגברא... או נימא דהוא דין בעבודה...".

שותף בעבודות הרגילות של כל הכהנים "נוטל חלק בראש" על כן אבנטו שווה לשאר אחיו הכהנים, אך ביוה"כ שעבודתו מיוחדת גם אבנטו מיוחד.

וא"כ נחלקו האם אבנט הוא דין בבגדים או דין בעבודה.

ובקהילות יעקב [סי' ד', בסופו ד"ה "בעיקר"]:
 "לכאורה היה מקום לדון, דבגדי בוץ לא יחנכו את הכה"ג דלכאורה הבגדי בוץ ביוה"כ אינו מחובת ומטכסיס של כה"ג אלא הוא דין מדיני עבודת יוה"כ שאינה כשירה אלא בכה"ג... אבל מ"מ היה מקום לומר שאינו מתחנך בבגדים אלו לכהונה גדולה... וזה קמ"ל רב אדא בר אבהה דגם בכה"ג מתקדש בהבגדים להתחנך בכהונה גדולה".

ע"פ הרמב"ן והר"ת הנ"ל שהבגדים הם הכשר עבודה ניחא טפי לומר שגם האבנט הוא מיוחד יותר להיותו חלק מהעבודה עצמה.

אבנטו של כ"ג ביום הכיפורים דברי הכל של בוץ בשאר ימות השנה ד"ה של כלאיים לא נחלקו אלא באבנטו של כהן הדיוט בין בשאר ימות השנה בין ביוה"כ שרבי אומר של כלאיים ורבי אלעזר ברבי שמעון אומר של בוץ".

ניתן לבאר שנחלקו התנאים מהו הזמן שדומה אבנט כ"ג לאבנט כהן הדיוט, ומהו הזמן ששונה אבנט כ"ג מאבנט כהן הדיוט, אם אבנט כהן הדיוט הוא כלאיים שווה לכה"ג בכל השנה, ואם אבנט כהן הדיוט הוא בוץ שווה לכה"ג ביוה"כ.

לכאורה היותר פשוט לומר כרבי ששווה כה"ד לכה"ג בכל השנה באבנט כלאיים, והשינוי הוא ביוה"כ, שכשם שעבודתו מיוחדת כך אבנטו מיוחד.

וא"כ יש לבאר סברת רבי אלעזר ברבי שמעון. ונראה לבאר שלשיטתו דווקא בשאר ימות השנה כשם ששונים כל בגדי כה"ג מכהן הדיוט כך גם האבנט, אך ביוה"כ שכה"ג לובש בגדי לבן ככה"ד גם אבנטו שווה לכה"ד.

וא"כ לרבי אלעזר ברבי שמעון האבנט הוא חלק מבגדי כה"ג ולרבי האבנט אינו מבגדי כה"ג אלא תליא בעבודה וע"כ כל ימות השנה שכה"ג

סדר המערכה

ל"ג – הרב בנציון בן פזי

אביי מסדר מערכה משמיה דגמרא, ואליבא דאבא שאול:
מערכה גדולה קודמת למערכה שניה של קטורת, מערכה שניה של קטורת קודמת
לסידור שני גזירי עצים, וסידור שני גזירי עצים קודם לדישון מזבח הפנימי, ודישון
מזבח הפנימי קודם להטבת חמש נרות, והטבת חמש נרות קודם לדם התמיד, ודם
התמיד קודם להטבת שתי נרות, והטבת שתי נרות קודם לקטורת, וקטורת קודם
לאברים, ואברים למנחה, ומנחה לחביתין, וחביתין לנסכין, ונסכין למוספין, ומוספין
לבזיכין, ובזיכין לתמיד של בין הערבים,
שנאמר (ויקרא ו) והקטיר עליה חלבי השלמים - עליה השלם כל הקרבנות כולן.

הקטורת היא בין נרות (5) לנרות (2) וזהו מיקומה המדוייק. מדוע א"כ, נקטה הגמרא בשאלתה מיקום לא מדוייק – בין דם לנרות?

ה. המקור לכך שקטורת של בין הערביים היא אחרי אברים הוא מהפסוק שנאמר בתמיד: "כמנחת הבוקר וכנסכו תעשה" ומדייקת הגמרא כמנחת הבוקר ולא כאברי הבוקר – שבין הערביים קטורת קודמת למנחה ולא לאברים. וצריך ביאור, שהרי קטורת כלל לא הוזכרה בפסוק אלא התמיד ומנחתו?
 ו. הרמב"ם [תמידים ומוספים פ"ו הי"א] כתב שמקומם של הבזיכין אמנם אחר מוספים אבל קודם נסכי מוסף – ומה מקורו?

בזיכין קודמים לנסכים

נפתח בשאלתנו האחרונה: הלח"מ על הרמב"ם שם כתב שמאחר ובגמרא פסחים [נח.]. ישנה מחלוקת האם מוספים קודמים לבזיכין או להיפך, אע"פ

יש במימרא זו של אביי ובסוגיה שסביבה כמה קושיות:

א. מדוע זהו סדר המערכה? והרי הביטוי "מערכה" מתאר, במקרה הטוב, את כל מה שנעשה על גבי המזבח החיצון. ובסדר הדברים נמנים גם דברים נוספים כגון: הטבת הנרות, קטורת ועוד.

ב. מדוע עצר אביי בבזיכין ולא תיאר מה קורה לאחר מכן? (קטורת ונרות של בין הערביים וכו')

ג. מה דין קרבן חביתין של בה"ע? כיצד הוא קרב אחר התמיד? והרי: "עליה השלם וכו"! ובשלמא מנחת ונסכי התמיד הם חלק מהקרבן עצמו, משא"כ מנחת חביתין של כה"ג!

ד. המשנה [ל"א]: אומרת "קטורת של שחר הייתה קריבה בין דם לאברים", ושואלת הגמרא [לד.]: "הא מני, אי רבנן, בין דם לנרות מיבעי ליה!". וצריך להבין, שהרי

מנחת חביתין חלק מקרבן התמיד

בנוגע לשאלתנו הכיזד קרבה מנחת חביתין לאחר התמיד והלא נאמר "עליה השלם" (השאלה השלישית). כתב ה"מנחת אברהם" שקרבן התמיד כולל את מנחתו ונסכו, וגם מנחת החביתין היא חלק מהמכלול הזה, שהרי דוחה את השבת וטומאה כתמיד, וכן כשמת כהן גדול קריבה משל צבור.³⁸ ועל כן אין זה קרבן העומד בפני עצמו ומתקיים "עליה השלם", שיהא התמיד הקרבן האחרון!

לפי הדברים הללו יוצא שכל קרבנות הציבור סדר אחד להם: זבח מנחה ונסכים, וכל מנחות הציבור הקבועות (חביתין, בזיכין [לחם הפנים]) קריבות על פי הסדר הזה לאחר המנחה וקודם ניסוך היין. ויש לעיין על פי זה האם כשטל התמיד מחמת אונס לא יקריב הכה"ג מנחת חביתין, כשם שאינו מקריב את מנחת התמיד. וצ"ע.

סיכום שיטת אבא שאול - מבנה היום: עבודות

חויז ועבודות פנים

כפי שהערנו למעלה, אביי משמו של אבא שאול עצר בתמיד של בין הערביים, ולא פירט סדר הקרבתו ומה אחריו. אמנם משנתנו כתבה: "קטורת של שחר הייתה קריבה בין דם לאברים. של בין הערבים בין אברים לנסכים"

שהכרענו שמוספין קודמים, די לנו אם נאחרם לאחר המוספין ולא נעכבם עד אחר הנסכים. והקשה עליו המל"מ, שא"כ הו"ל להקדימם לבזיכים אף קודם למנחת המוסף! ועוד יש להקשות, שהרי המקור למ"ד שבזיכים בסוף הוא מכך שנאמר בהם "ביום ביום" לאחר. וא"כ יש לאחרם לכל המוסף כולל המנחה והנסכים השייכים לו ומהיכא תיתי להקדימם? ובשיירי הקרבן על הירושלמי [יומא פרק ב' סוף ה"ב בד"ה חביתין], כתב לבאר דעת הרמב"ם על פי הירושלמי שם שכתב: "חביתין קודמין ליין, שזה לאשים וזה לספלים". ועל בסיס זה יש להקדים גם בזיכין ליין. שהרי גם הבזיכין הם על האשים ויקדמו ליין שניתן בספלים!

ונראה לומר שגם לפי הבבלי יש מקור לרמב"ם, שהרי גם הבבלי נימק את הקדמת החביתין לנסכים בכך ששניהם "שום מנחה" ולכן הסמיכום זה לזה. אמנם רש"י [בד"ה שום מנחה] פירש שהטעם הוא שמנחת החביתין היא חלק מהתמיד וז"ל: "שום מנחה - הואיל וחביתין אף הן מנחה, והזקימם הכתוב עם התמיד, דכתיב בה (במדבר כ"ח) ועשירית האיפה סולת למנחה תמיד, אף היא תהא סמוכה לתמיד אחר מנחת נסכים, כדכתיב עולה ומנחה".

אבל רבנו חננאל כתב: "אע"פ שאינן מנחת זבח הן מנחת כהן... לפיכך אמר כל ששם מנחה עליה קודמת לנסכים". וא"כ אפשר לומר שהרמב"ם ס"ל כר"ח ומאחר שהבזיכין הם מתירי לחם הפנים - הרי זו הקטרת מנחה³⁷ ועל כן היא מוצמדת למנחת המוספים!

³⁸ על הערתו האחרונה יש לדקדק שהרי זו מחלוקת תנאים במנחות (נ"א): ודעת ר' יהודה שיורשיו מביאים מנחת חביתין, ופסק הרמב"ם כוותיה בהל' תמו"מ (ג כב). אמנם בהלכות שקלים (ד ד) כתב כר"ש. אך הסכימו נו"כ שמעיקר הדין וודאי ס"ל כר' יהודה וע"ש בלח"מ (שקלים ד ג) שרק מתנאי בי"ד שיקרב משל ציבור.

³⁷ שכן היא דעת הרמב"ם דלחם הפנים איקרי מנחה כמבואר בדבריו (מעשה"ק יב ג): "והמנחה השלישית הוא לחה"פ..."

ומבואר בגמרא שהקטורת קודמת ל"מנחת התמיד ונסכו" אך לא לאברי התמיד. א"כ הייתה קטורת של בין הערביים קריבה לאחר התמיד וקודם מנחתו ונסכו. לגבי הדלקת הנרות מבואר במסכתנו [לעיל ט"ו.] שזו העבודה המסיימת את כל עבודות היום במקדש: "דבר אחר: 'מערב עד בקר' אין לך עבודה שכשרה מערב עד בקר אלא זו בלבד." וכתב רש"י: "כלומר אין לך עבודת יום כשירה אחר הדלקתן, דדריש הכי: אותו מערב ועד בקר, ולא אחר מערב עד בקר." וכן לגבי הקטורת מבואר במסכת פסחים [נ"ט.] שהוקשה לנרות לעניין שאין שום עבודה אחריה.³⁹

ולפי זה יוצא שישנם שני מעגלים: המזבח – עבודות החוץ, וההיכל – עבודות הפנים.

את מעגל הראשון פותחת וסוגרת הקטורת אברי התמיד, ואת המעגל השני פותחת וסוגרת הטבת הנרות ו/או הדלקתן, כאשר הקטורת היא תמיד בתווך בין הנרות לתמיד באופן כזה:



בין הערביים

שחר

א"כ המבנה הבסיסי הוא אותו מבנה: נרות; קטורת; תמיד; תמיד - תמיד; קטורת; נרות.

ושלושה הבדלים יש בין סדר המערכה בשחר לסדרו בבין הערביים:

- א. הדלקת הנרות מחולקת לשתי נרות וחמש נרות בבוקר⁴⁰, משא"כ בין הערביים.
- ב. קרבן התמיד מחולק לדם ואברים וביניהם 2 נרות וקטורת בבוקר, משא"כ בין הערביים.⁴¹
- ג. הקטורת בין הערביים מפסיקה בין התמיד למנחתו ונסכו, משא"כ בבוקר.

³⁹ רש"י שם: "ואיתקש קטרת לנרות - מה נרות אין עבודה כשירה אחריה, אף קטרת אין עבודה כשירה אחריה".
⁴⁰ אמנם הרשב"א בתשובה ע"ט חלק על הר' ששת וסבר שאף בין הערביים מתחלקת ההדלקה לשניים ולשיטתו (בצירוף דברי אבהא"ז בהערה הבאה) יהיה הסדר בין הערביים כזה:



ועיין עוד במקד"ד (כא ג ד"ה והנה בין הטבת) שדן במה היה מפסיק בין הנרות בין הערביים.
⁴¹ אמנם באבן האזל (הלכות עבודת יו"כ פרק ד'), רצה לדייק מהרמב"ם בפירושו למשנה שגם בין הערביים ישנה הפרדה בין דם לאיברים. והוא תלה זאת בכך שרצו ליתן ריווח כדי שאם יתגלה פסול בדם לא יקריבו האיברים בפסול. אך לענ"ד יש לומר בפשטות שאין כאן עניין דיני בדווקא אלא מאחר ולוקח זמן להפשט וניתוח האיברים ורחיצת הקרביים בזמן זה אפשר לעשות עבודות אחרות.

אינם אלא סדר המערכה וזו גם הכותרת שנתנה לכך הגמרא.

בכך ענינו גם על הקושיה הראשונה והשניה.⁴²

קטורת קודמת לתמיד

לפי מה שראינו עד כה ישנו סדר ברור ולפיו בבוקר הקטורת קודמת לתמיד ובין הערביים היא לאחריה. אך יש להקשות על כך, שהרי דם התמיד קדם לקטורת ועיקר כפרה בדם!⁴³ ונראה שאע"פ שמבחינת הכפרה זריקת הדם היא העיקר, מבחינת סדר העבודה הדגש הוא על ההקטרה. וראיה לדברינו מדברי הגמרא במסכת פסחים [נ"ט.ט.]: "תנו רבנן: אין לך דבר שקודם לתמיד של שחר אלא קטרת בלבד, שנאמר בה בבקר בבקר... אין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קטרת, ונרות, ופסח...".

מפורש שהתייחסות הגמרא היא שקטורת קודמת לתמיד. ובתוס' שם [ד"ה 'אין לך'] כתבו שאין לגרוס נרות בין הערביים - "דע"כ לא חשיב אלא מידי דהקטרה דבה הקפידה התורה לאחר", שאם לא כן היה לו לשנות גם הטבת הנרות שבבוקר. ואמנם בתוספתא פסחים [פ"ד ב'] לא מופיע אלא קטורת בבוקר וקטורת בין הערביים.⁴⁴ וב"שפת אמת" שם על הגמרא הקשה והרי קטורת אינה קודמת אלא לאיברים ולא לדם, ודבריו תמוהים שהרי התוס' בתוך דבריו רמז שב"מידי דהקטרה" מדובר ושעל כך הקפידה התורה בפסוק: "והקטיר עליה". וכל ענין זה של היחס בין התמיד לקטורת הוא סביב ההקטרה ולא סביב הדם.

⁴² עדיין יקשה מדוע לא הזכיר אביי את שני גורי עצים של תמיד של בין הערביים שבוודאי נעשו לפני התמיד! ועיין לקמן בדברי הרמב"ם יישוב גם לזה בעז"ה.

⁴³ עיין לקמן בפרק "סדר העבודה בתפילה" שהבאנו בשם רבנו יונה שמשום כך תפילת מנחה עד הערב ולא גם בלילה שהוא זמן הקטרת אימורים. אמנם הבאנו שם בשם ה"מגיד מישרים" שאכן יש לומר פרשת קטורת קודם התמיד, ומשמע שסיום הקרבת התמיד הוא הקובע.

⁴⁴ ועיי"ש בביאור הגר"א שגרס נרות וכלשון גמרתנו וצ"ע כיצד יענה על קושיית התוס'.

ובזה תיושב הקושיה החמישית, שמיקומה של הקטורת של בין הערביים אינו דין בה - בקטורת, אלא דין בתמיד - שיש ליצור הפסק בתוך הקרבת התמיד (כולל מנחתו ונסכו). והקטורת היא האמצעי היוצר את ההפסקה הזו. ועל כן דווקא בפרשת התמיד חידשה התורה דין זה שתקדם הקטורת למנחת התמיד אך לא לאבריו כדי להיות בתוך.

וכן משמע מדברי התור"ד בבואו ליישב את הקושיה הרביעית וז"ל:

"מני אי רבנן בין דם לנרות מיבעי ליה – פירוש אע"ג דלרבנן בין ה' נרות לב' נרות הייתה קריבה, האי דנקט בין דם, משום דבין הערביים מחלק בגוף התמיד בין איברים לנסכים, נקט נמי ברישא בתמיד של שחר בין דם. אבל מיהו יאמר בין דם לנרות! ומתרץ לעולם רבנן היא כדמוכח רישא דקתני מקטיר את הקטורת ומטיב את הנרות ואוקימנא כרבנן, ובסדר עבודות לא קמייירי אלא הכל מחלק בגוף התמיד"

מבואר בדבריו שענינה של הקטורת לחלק בגוף התמיד, ועפ"י זה יושבו שתי הקושיות הנ"ל.

סדר המערכה – מערכת המזבח החיצון

לאור הנ"ל ניתן להבין שאביי היה מסדר את סדר המערכה בדווקא, דהיינו את סדר הקרבנות שקרבו על המזבח החיצון, ומשום כך עצר בתמיד של בין הערביים ולא המשך לקטורת והטבת הנרות שהיו אחריה.

אמנם תוך כדי סדר המערכה "נשתרבבו" פעולות נוספות שגם אותן מנה אביי, אבל רק כדי לסדר דרכם את סדר המערכה.

מטרתו של אביי לא היתה לתת סדר יום כולל לעבודות בבית המקדש, והראיה שלא התחיל מתרומת הדשן, וכן לא הזכיר פעולות נוספות שליוו את היום כמו שירת הלויים ותקיעת החצוצרות. דברי אביי

שיטת הרמב"ם

שיטת הרמב"ם שונה בתרתי:

- א. פסק כרבנן בהפסק שבין חמש נרות לשתי נרות. [תמו"מ פ"ו הל' ב' - ג'].
 - ב. כתב שסדר בין הערביים הוא בדיוק כמו של שחר מלבד תרה"ד וסידור המערכות והפייסות. [שם הל' י"א].
- לכאורה הסדר לפי הרמב"ם בין בשחר ובין בין הערביים הוא כזה:



ויש להקשות על דבריו:

לפי זה אביי עצר מלפרט את סדר המערכה בתמיד של בין הערביים כי זוהי בעצם חזרה על תמיד של שחר ואין צורך לחזור בשנית על כל הפרטים. (וההבדלים, שהם תרה"ד ופייסות ממילא לא נמנו גם בבוקר). וממילא עולה שאביי משמיה דגמרא לא ס"ל כמשנתנו שהקטורת של בין הערביים מקומה שונה, כי אילו היה סובר כך היה מפרט גם את המשך סדר היום. ועל כן פסק הרמב"ם כוותיה שהוא בתראה.

אמנם לפי דבריו עדיין קשה הקושיה הראשונה, שהרי בעיקר המחלוקת פסק הרמב"ם כרבנן ולא כאבא שאול וא"כ ממילא לא פסק כאביי ומדוע שנפסוק כאביי בענין קטורת של בין הערביים? ועוד שלדבריו לא יושבה גם הקושיה הרביעית – מדוע ביו"כ שונה הסדר הבסיסי והתמיד הוקדם לקטורת ולנרות?

שיטת הלחם יהודה בדעת הרמב"ם

ה"לחם יהודה" על הרמב"ם שם כתב, שאין כוונת הרמב"ם להשוות את תמיד של שחר ובין הערביים מבחינת הסדר, אלא כוונתו שכל אותם דברים שהיו בשחר קיימים בין הערביים אך לא סדרם. וייתכן שסמך על מה שכתב בהלכות עבודת יו"כ שבין הערביים הסדר הוא: תמיד, קטורת, נרות.

- א. מדוע פסק נגד אביי שהוא סתמא דגמרא ואמר דבריו משמה דגמרא!⁴⁵
- ב. כיצד פסק נגד משנתנו שקטורת של בין הערביים היא אחר אברי התמיד?
- ג. כיצד ייתכן שהתמיד קרב אחר הדלקת הנרות והרי 'אין לך עבודה שכשרה מערב עד בקר אלא זו [הדלקת הנרות] בלבד'?
- ד. הרמב"ם עצמו פסק בהלכות עבודת יוה"כ [פ"ד ה"ב] שהסדר הוא תמיד של בין הערביים ורק אה"כ קטורת והטבת הנרות!⁴⁶

שיטת האבן האזל בדעת הרמב"ם

הגרא"ז מלצר באבן האזל [תמו"מ פ"ו הי"א] כתב שאכן לדעת הרמב"ם הסדר בין הערביים הוא כשל שחרית, והסיבה לכך שאפשר להקריב את התמיד לאחר הנרות היא שזו עבודת חוץ, והלימוד של "מערב עד בוקר" הולך רק על עבודות הפנים כגון הקטורת. ובכך יישב הקושיה השלישית.

⁴⁵ רש"י פירש משמה דגמרא – שכל הישיבה דרבנן דבי מדרשא למדו כן. וייתכן שלרמב"ם הסבר אחר ל"משמה דגמרא".
⁴⁶ וקשה מאד לומר שביו"כ שונה הסדר, כי לא מצאנו שינוי אלא רק תוספת עבודות שמשתלבות בתוך הסדר הקיים.

וניחא לשיטתו שהרמב"ם לא חלק על סתם משנה שקטורת של ביה"ע הייתה בין אברים למנחה.

ועל פי דבריו שיטת הרמב"ם דומה במבנה למה שהצגנו לעיל, מלבד העובדה שפסק כרבנן,



בין הערביים

"לא היה מטיב כל הנרות בפעם אחת אלא מטיב חמשה נרות ומפסיק ועושין עבודה אחרת ואחר כך נכנס ומטיב השנים, כדי להרגיש את כל העזרה." " והקשו עליו נושאי כליו, ממה נפשך, אם פסק כריש לקיש שטעם ההפסק הוא כדי להרגיש את העזרה, אין צורך בעבודה באמצע, כמבואר בגמרא [כ"ד:], ואם כר' יוחנן ס"ל מדוע נקט כדי להרגיש וכו' והרי ר' יוחנן למד זאת מ"בבוקר בבוקר"!

ונראה ליישב שהרמב"ם ס"ל ששני הטעמים אמת, ונפק"מ לבין הערביים. אם היינו נוקטים רק כר' יוחנן, הלימוד שלו מתייחס רק לשחר.⁴⁸ אמנם מכיוון שגם טעמו של ר"ל נכון – גם בין הערביים מפסיקים שהרי גם אז צריך להרגיש את העזרה!⁴⁹ אך לפי זה יצא שבין הערביים מספיק הפסק ללא עבודה בינתיים, משא"כ בשחר.

ובדרך אחרת ייתכן לומר, שבאמת גם בין הערביים יש להפסיק במשהו, כי גם כדי להרגיש את העזרה צריך הפסק משמעותי, אלא שלהפסק זה אין צורך בעבודה ממשית מסדר העבודה, אלא כל עבודה שהיא מספיקה ובלבד שיהיה ניכר שהיה כאן הפסק. ולפי זה

שחר

ולפ"ז אביי עצמו לא חלק על מיקומה של הקטורת בין הערביים והרמב"ם לא פסק כמוהו אלא כרבנן. והטעם, כתב ערוך השולחן, שהסתמך הרמב"ם על סתם משנתנו (בדף יד) בתיאור הכה"ג ביוה"כ שאמרה: "ומקטיר את הקטורת ומטיב את הנרות" שלא כאבא שאול שהקטורת אחר הטבת הנרות. ואפשר להוסיף שכן סתמה גם הגמ' [בדף ל"ד] כששאלה מי אמר את המשנה. ותירצה: "לעולם רבנן, ובסידרא לא קמיירי".⁴⁷

אמנם עדיין קשה שהרי הרמב"ם תמו"מ פ"ג הט"ז] סתם שאת הטבת הנרות מחלקים לשניים "ומפסיק ועושין עבודה אחרת" ולא חילק בין שחר לבין הערביים, וא"כ איזו עבודה אחרת ניתן להכניס בתמיד של ביה"ע והרי הקטורת חייבת להיות בתוך התמיד (קודם מנחתו) וא"כ מה יישאר להבדיל בין ב' נרות לה' נרות?!

יישוב הרמב"ם ע"פ שיטתו בחלוקת הנרות

והנה, הרמב"ם שם בעניין חלוקת הנרות כתב:

⁴⁸ וכבר עמד בזה הרשב"א בתשובה (ע"ט) וכתב באופן אחר, שזהו רק גילוי מילתא. אך בדעת הרמב"ם א"צ להגיע לכך.
⁴⁹ עיין ברשב"א שם.

⁴⁷ ואמנם תוס' שם העיר שבגלל המשנה בפרק ראשון נמנעה הגמ' להעמיד משנתנו כאבא שאול.

הקטורת (לרבנן שפסק הרמב"ם כוותיהו) ובערב צריך להפסיק רק מטעמו של ר"ל ולכך מספיק הפסק בעבודה כלשהי.

וזו כוונת הגמ' באומרה: "הניחא לר"ל", שלר"ל אפשר להבין במה מפסיק שהרי אין צורך בעבודה ממש, אלא לר' יוחנן "אפסוקי במאי מפסיק להו?" והרי צריך עבודה גמורה!

תתורץ קושיה נוספת – מדוע נקט הרמב"ם: "ומפסיקין בעבודה אחרת" והרי בפרק ו' הכריע

כרבנן וכתב שם במפורש שההפסק הוא בקטורת? ועפ"י הנ"ל אפשר לומר שמאחר וביה"ע א"א להפסיק בקטורת או בעבודה אחרת מסדר העבודה, נקט הרמב"ם בסתמא ולא פירט. ולפי זה יצא שבבוקר באמת צריך להפסיק בעבודה ממש, והיא

לאור הנ"ל הדברים עולים בצורה בהירה שסדר ביה"ע הוא כזה:



ואביי עצמו סידר רק את סדר המערכה של תמיד של שחר ומשום כך עצר ולא פירט יותר, אע"פ שבין הערביים סדרו שונה (אם כי מקביל) לסדר הבוקר.

סדר המערכה בתפילה

מנהג ותיק בישראל לומר קרבנות קודם התפילה. ופסקו הרב ב"י להלכה בשו"ע או"ח סימן א': "טוב לומר פרשת העקדה... ופרשת עולה ומנחה ושלמים וחטאת ואשם... יש נוהגין לומר פרשת הכיור... ואח"כ פרשת התמיד ואח"כ פרשת 'מזבח מקטר קטורת' ופרשת סמני הקטורת ועשייתו". ובטור בסימן מ"ח כתב: "ואומרים פרשת התמיד ויש אומרים סדר המערכה וכו'".

ולכאורה ישנו קושי בסיסי – לדעת הרמב"ם שפסק כרבנן דאבא שאול מדוע יש לומר את סדר המערכה שסידר אביי אליבא דאבא שאול? והעיר על כך הבית יוסף [שם], וכתב לתרץ בדוחק: "מאחר שמצאו העולם שאביי סידר

הסדר אליבא דאבא שאול משמע דסבירא ליה דהכי הלכתא ולכן לא רצו לשנות הסדר ההוא". ובספר "אשל אברהם" (בוטשאש) כתב שנכון לומר בנוסח "רבנו של עולם" שאחר הקרבנות: "...שיהא שיח שפתותינו... כאילו קיימנו כסדר שכפי עיקר ההלכה". ובכך יצא ידי המחלוקת מהו הסדר המדויק של העבודה.

עוד יש לדון בסדר אמירת פרשת התמיד והקטורת שהרי הקטורת קדמה לתמיד ומדוע נקבעה באמירת הקרבנות לאחריו. ובאמת המג"א⁵⁰ (סימן א ס"ק י"ב) הביא בשם ספר

⁵⁰ והביא ראיה לדבריו מדבריו של רבנו יונה (ברכות ריש פרק ד בד"ה תפילת המנחה) שכתב שזמן המנחה עד הערב פירושו עד שקיעת החמה, שהרי זריקת דם התמיד הייתה עד השקיעה בלבד ועיקר הכפרה הוא בדם. שאם לא כן הרי הקטרת האימורים הייתה כל הלילה!

שהרי הקטורת קדמה גם לתמיד. ועל כן יש לומר מנחת התמיד קודם הקטורת. המג"א לעומת זאת הולך לשיטתו שיש סדר, ובאמת הקטורת מאוחרת לתמיד (דם התמיד). ועל כן כתב שיש לומר את מנחת התמיד לאחר הקטורת. שמענו מדבריו שישנה דרך נוספת לפיה אין קשר בין סדר ההקרבה לסדר האמירה, וזוהי שיטתו של בעל ה"עולת שבת". ולדבריו היה ניתן לומר שגם סדר המערכה דאביי אינו בא אלא כדי להזכיר את כל עבודות המקדש ולא כדי לסדר. ועל כן אע"פ שהלכה כחכמים נבחרה ברייתא זו שמנתה את עבודות היום להיות מוזכרת באמירת הקרבנות. ומדויקים הדברים שזהו בעצם טיעונו של המג"א: "דהא אביי הוה מסדר...". כלומר שיש סדר והוא משמעותי גם באמירת הקרבנות. וה"עולת שבת" חולק וסובר שמשם ראייה שהרי אין הלכה כאבא שאול וע"כ שהסדר אינו משמעותי באמירה. ועיקר העניין הוא הזכרת כל העבודות.

אמנם כבר העיר ה'יד אפרים' לגופם של דברים, שלא ברור למה מתכוונים המג"א והע"ש בפסוקי המנחה שהרי אם במנחת התמיד עסקינן וכפשוט דבריהם, הרי היא מופיעה בתוך פרשת התמיד ובוודאי שנאמרת לפני הקטורת. ופרשת נסכים שבפרשת 'שלח' אינה שייכת כלל לעניין. וכן תמה גם בעל 'שירי הלקט' (לר' אלחנן אשכנזי בעל הסדרי טהרה).

והנראה לענ"ד לומר שכוונתו לפסוקי המנחה שבפרשת צו [ויקרא ו' י"ב – ט"ו] המתייחסים למנחת חביתין של כה"ג, שקריבה עם מנחת התמיד: "...זה קרבן אהרון ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח אותו עשירית האיפה סולת מנחה תמיד מחציתה בבוקר ומחציתה בערב".

'מגיד מישרים', שיש לומר פרשת הקטורת קודם התמיד, וטעמו שהקטורת קודמת לתמיד דהיינו שקודמת להקטרת אמוריו.⁵¹ אמנם למעשה הכריע המג"א שם כדעת "סדר היום" וכמנהגנו, לומר פרשת התמיד קודם הקטורת. וטעמו שכיוון שדם התמיד קודם לקטורת ועיקר כפרה בדם, קודמת פרשת התמיד לקטורת.⁵²

ולעיל כבר כתבנו שאע"פ שעיקר כפרה בדם, מבואר בגמרא [פסחים נ"ט] שאין לך דבר שקודם לתמיד של שחר אלא קטורת בלבד. והוכחנו שאע"פ שמבחינת הכפרה התמיד קודם לקטורת בסופו של חשבון מבחינת סדר העבודה קטורת קודמת כיוון שהקטרתה מתבצעת לפני הקטרת עולת התמיד.⁵³

שיטה נוספת – סדר אמירת הקרבנות אינו על פי סדר הקרבנות

והנה, המג"א שם חלק על העולת שבת בעניין אזכורה של המנחה הבאה עם התמיד וז"ל: "והע"ש שכתב לומר מנחה קודם לקטורת לא דק דהא אביי הוה מסדר מערכה וכו' ע"ש". וביאר ה'יד אפרים' את מחלוקתם שהע"ש סובר שיש לומר את מנחת התמיד יחד עם התמיד ואע"פ שגם בשחר וגם בין הערביים הקטורת קדמה לה, ממילא אין אנו מקפידים על הסדר

⁵¹ ונראה להביא ראייה לדבריו מלשון הגמרא (פסחים נט א): "אין לך דבר שקודם לתמיד של שחר אלא קטורת בלבד".

⁵² וכ"כ הגר"א שם.

⁵³ וייתכן עוד לומר שכיוון שבתמיד של בין הערביים גם הקטרת האמורים קודמת לקטורת, לא חילקו מחברי התפילה ביניהם וקבעו לעולם את הקטורת לאחר התמיד, בין בשחרית ובין במנחה. ועוד י"ל ע"פ המשנ"ב בסימן תקנ"ז סק"ז שבתשעה באב מותר לקרוא פרשת התמיד ואיזהו מקומן ומשנת ר' ישמעאל "משום שאמירתם חובה היא". ולא הזכיר פרשת הקטורת. מבואר שס"ל שאין אמירתה חובה. (ע"פ הערת הגר"א נבנצאל סימן א). ועפ"ז יתבאר שפותחים בפרשת התמיד שיש חובה באמירתה, ורק אח"כ עוברים לקטורת שאינה חובה. ופשוט.

ד. בתמיד של בין הערביים חידשה התורה שיש להפריד בין הקטרת האיברים למנחה ולנסכים ע"י הקטורת. דין זה רמוז בפרשת התמיד כי הוא שייך לעניינו של התמיד.

ה. הרמב"ם פוסק כחכמים והקטורת היא זו שמפסיקה בנרות. שיטת הרמב"ם בתמיד של בין הערביים – שתי דרכים נאמרו בה: 1. כתמיד של שחר (דהיינו נרות, קטורת, תמיד) 2. כהיפוכו של תמיד של שחר (דהיינו תמיד, קטורת, נרות). ובזה אין הרמב"ם חולק על שאר הראשונים.

ו. סדר המערכה המוזכר בתפילה אינו תואם בהכרח את ההלכה למעשה והוזכר רק כדי לפרט את כל העבודות במערכה. זה מסביר מדוע פרשת התמיד קודמת לפרשת הקטורת למרות שבשחר הסד הפוך (בהקטרה).

אמנם לא מצאנו שאומרים פרשה זו עם הקרבנות וצ"ע.

סיכום

א. סדר המערכה שסידר אביי משמה דגמרא מתייחס בעיקרו למערכת המזבח החיצון. ואינו סדר יום כולל לעבודת המקדש.

ב. גם בעבודות החוץ וגם בעבודות הפנים ישנה עבודה שמתחילה ומסיימת ואין להקדים לפניה או לאחר אחריה אף עבודה. בעבודות הפנים הדלקת הנרות או הטבתן פותחת וסוגרת את היום ובעבודות החוץ קרבן התמיד.

ג. הסדר של כל קרבנות הציבור (תמידים ומוספים) הוא: זבח מנחה ונסכים, כאשר המנחה כוללת בתוכה גם את מנחת הציבור האמורה להיקרב באותו הזמן (ביום חול – מנחת חביתין ובשבת – הבזיכין של לחם הפנים).

'העולה' היא העולה ראשונה

[קדימות קורבן התמיד של שחר לשאר הקורבנות] דף ל"ד – הרב רונן ולצמן

קדימת התמיד בהקטרה נלמד מ'העולה' עולה ראשונה. (ב) קדימה בזריקת הדם נלמד מ'בוקר'. (ג) הדין הכללי שתדיר קודם בכל התורה כולה נלמד מ'מלבד עולת הבוקר'.

האחרונים תירצו את שאלת התוס' שיש צורך בפסוק "וערך עליה העולה" כשאינן תדיר ושאינו תדיר קודם.

המקדש דוד מבאר שדין התדיר חל רק כשאי אפשר לעשות את המצוות בבת אחת ויש להקדים את האחת לפני חברתה. אך כשאפשר בבת אחת אין מניעה לכך מצד דין התדיר. ולפי"ז הלימוד 'וערך עליה העולה' - העולה ראשונה נצרך ללמד שאין להקטיר את אברי התמיד ואברי המוסף בבת אחת.

המקדש דוד מעלה אפשרות נוספת ע"פ התוספתא [זבחים י-ג] "פרים קודמין לאילים ואילים קודמין לכבשים אימתי בזמן שבאו כאחד אבל הבא ראשון קרב ראשון הבא אחרון קרב אחרון." ולפי"ז אם המוסף בא ראשון לעזרה מצד דין תדיר, אין התמיד קודם, ולכן יש צורך בלימוד 'העולה עולה ראשונה'.

ודוחה זאת המקד"ד שדין התוספתא אינו אלא בקורבנות של בני אדם שונים, כיוון שהחיוב על הכהנים אינו חל אלא כשנכנס לעזרה וכיון שחיובו קדם הקרבתו קודמת, אך בר חיוב אחד סדר חיובו של המקריב קובע ולא סדר ביאת הקורבנות לעזרה כי חיוב ההקרבה חל עליו לפני ביאתו לעזרה. וה"ה בתמידין ומוספין

א.

"והאש על המזבח תוקד בו לא תכבה ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר וערך עליה העלה והקטיר עליה חלבי השלמים". [ויקרא ו-ה]

בספרא: מנין שלא יהיה דבר קודם לתמיד של שחר, ת"ל "עליה העלה."

ומבאר המלבי"ם שלמדנו מעליה, שהעולה תהיה על המערכה, ולא יפסיק בקורבן אחר בין העולה למערכה.

בגמרא [יומא דף ל"ד, (פסחים נ"ח:)] ואברים למנחה, דתניא מנין שלא יהיה דבר קודם לתמיד של שחר, ת"ל "וערך עליה העולה". ואמר רבא העולה היא עולה ראשונה. ופי' רש"י העולה עולה ראשונה, מדלא כתיב וערך עליה עולה אלא העולה הכי קאמר וערך עליה מיד העולה החשובה, האמורה תחלה לכל העולות, והיינו עולת תמיד דפרשת קרבנות [בפרשת פינחס], דקרבן תמיד כתיב ברישא:

המשנה בזבחים פ"ט. ט. כל התדיר מחבירו קודם את חבירו התמידין קודמין למוספין ... שנאמר מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה: והקשו בתוס': תימה למה לי קרא תיפוק ליה ממלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד דנפקא לן מיניה בפרק כל התדיר (זבחים דף פט.) כל התדיר מחבירו קודם את חבירו. בזבחים נשאר בקושי. וביומא מסיק ששני הכתובים מלמדים דינים שונים: (א)

וכך סובר החזון איש [מנחות לג-י], בדעת הרמב"ם שלתמיד דין מיוחד. ומבאר שבתמיד ישנם שני דינים:

(א) מדין תדיר יש להקדים עבודת הדם וכן את ההקטרה שכן תמיד קודם בכל המצוות (ועוד כיון ששחט וזרק הרי התחיל המצוה ובדין שיגמור).

(ב) הוסיפה התורה 'העולה' ראשונה לקבוע מצוה מיוחדת שהתמיד יהיה ראשון על המערכה (ולא מצד קדימה, אלא מצוה קבועה), ואפילו עבר ושחט קורבנות אחרים, לא יקטירם שהרי מבטל מצות עולה ראשונה וימסר בדם הקורבן ששחט עד שיוקרב התמיד.

אם כן מצינו שהמקד"ד השפ"א החזו"א והמשנת אהרן סברו ש'העולה עולה ראשונה' הוא דין מיוחד שמתקיים גם כאשר אין את הכלל של תדיר ושאינו תדיר.

ולעומת זה המל"מ סובר שאינו גדר בפ"ע, ולכאורה זו גם שיטת התוס' שזן בצורך בב' הלימודים.

בספר שלמי יוסף [כולל פוניבז'] מבאר הרב סטפנסקי שתוס' סובר שבלימוד 'מלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד' הקדמת התמיד אינה משום דין תדיר, אלא דין פרטי בסדר ההקרבה. ולכן גם כאשר אין דין תדיר אסור להקריב קורבן לפני התמיד, וכהבנת האחרונים הנ"ל. אלא שמתוך שהוסיפה התורה "אשר לעלת התמיד" שהוא מיותר נלמד דין תדיר לכל התורה כולה.⁷³

החיוב חל על הציבור לפני ביאת הקורבנות לעזרה, וע"כ כלל לא משנה איזה קורבן בא ראשון לעזרה.

במשנת רבי אהרון [סי' ז'] מביא ציור נוסף בו לא חל דין תדיר, כשכהן ממשמר אחר, שביחס אליו אין כלל מצוה להקריב תמיד, בא להקריב קורבן. ובשלמי יוסף [כולל פוניבז'] הוסיפו שגם כהן מאותו משמר, אחר שנערך הפיס והתמיד לא הוטל עליו, מצד דין תדיר אין כל מניעה שיקריב קורבן אחר לפני התמיד.

בשם **השפת אמת** מובאת נפ"מ נוספת כשאין כבש לתמיד, שמצד דין 'תדיר קודם' אין צריך להמתין עד שיביאו את התמיד, וע"כ יש צורך בלימוד 'העולה עולה ראשונה'.

ב

ומתוך כך יש להקשות למה תוס' לא תירצו תירוצים אלו.

לכאורה צ"ל שלתוס' העולה עולה ראשונה אינה גדר נוסף אלא שווה לתדיר ושאינו תדיר. וכן עולה מהמשנה למלך [תמו"מ פ"א ה"ג] שאומר שאם שחט קורבן אחר קודם התמיד א"צ למסר בדמו עד שישחט את התמיד אלא ככל תדיר ושאינו תדיר שכשחט שאינו תדיר גומר הקרבנות, ורק אז מקריב את התדיר [זבחים צא, רמב"ם תמידין ומספין ט-ג].

אמנם **הרמב"ם** [תמו"מ פ"א ה"ג] אומר "לפי שאסור להקריב קורבן כלל קודם תמיד של שחר, ולא שוחטין קורבן אחר תמיד של בין הערביים". ונראה מדבריו שקדימת התמיד הוא דין אחר לדין התדיר הרגיל.

⁷³ הע' העורך: לכאורה מוכרחים לומר כן, כי בתוד"ה 'אלא ד' כ"ט. תמה על הא דאמר אבוב דר"א שם 'לא זו בלבד אמרו אלא אף מליקת העוף וקמיצת מנחה בלילה':

להבנה שדין קדימות התמיד הוא דבר נוסף, דן המשנת רבי אהרון אם זו רק מצוה שהתמיד יוקרב ראשון, או שיש גם איסור להקריב קורבנות אחרים לפני התמיד. ותולה בכך את הסתפקות התוס' [יומא כט.; מנחות מט:]: האם קורבן שהוקרב לפני התמיד נפסל או שבדיעבד כשר.

לסיכום מצינו שלש רמות לקדימות קורבן התמיד לקורבן אחר.

א. מצד דין התדיר בלבד (כפי הבנת המל"מ בתוס', שאין בדין התמיד מעבר לדין התדיר, וכל דיני הקדימה נובעים משום דין תדיר). ולפי"ז אם עבר ושחט קורבן אחר לפני התמיד יזרוק ויקריב אותו ורק אח"כ יקריב את התמיד, וכן אם אין כבש או שאפשר לעשות בבת אחת, או כהן ממשמר אחר, ניתן להקריב לפני התמיד.

ב. שישנה מצוה שהתמיד יוקרב ראשון על המערכה, הרי אם עבר ושחט קורבן אחר לפני התמיד עליו למרס בדמו, לשחוט את התמיד לזרוק דמו ולהקטירו, ורק אח"כ להקריב את הקרבן האחר, כפי הבנת החזו"א ברמב"ם.

ג. אפשרות בתוס' שקדימות התמיד היא לעיכובא ופוסלת את הקרבן שלפניו – וביאר המשנת ר' אהרון שלפי"ז נראה שיש איסור בהקטרה קודם התמיד ולא רק מצוות הקדמה.

'ותימה תיפוק ליה משום דקרבו קודם לתמיד של שחר ואמרינן (לקמן דף לד.) מניין שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר דכתיב העולה עולה ראשונה וכן בפ"ק דעירובין (דף ב.) דאמר שלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל פסולין שנאמר ושחטו פתח אהל מועד ולמה לי קרא תיפוק ליה דקודם תמיד שחטן ... וי"ל דאיצטריך קרא למיפסל משום שחיטה דאי משום קודם התמיד ההוא בהקטרה דווקא איירי, וסברא זו לפסול וודאי אינה מכללי תדיר ושאינו תדיר. אמנם ר"י מתרץ שאינו אלא למצווה בעלמא, אך קשה לומר שחלק ואמר שאינו אלא דין תדיר. (וכן נסתפק בשאלה זו בתוס' מנחות מ"ט :)

אין הקינין מתפרשות

דף מא. - הרב רונן ולצמן

{ועפי"ז ניחא הא דאקשינן 'והלא דין הוא ומה במקום שלא קידש הגורל קידש השם מקום שקידש הגורל אינו דין שיקדש השם' דמשמע שאף בבהמה איירינן.} אמנם המאירי ס"ל דרב חסדא לא קאי אלא אעופות שנאמר בהן 'לקיחה' ו'עשיה' ולא בשאר קרבנות. וכן סובר התוס' בנזיר כז. למסקנה שאין סברא ללמוד שאר קרבנות מקינין.

ויש לבאר מה הסברא לחלק בין קן ציפורים לשאר צירופי בהמות.

האבן עזרא. על הפסוק [ויקרא ה-ז] "ואם לא תגיע ידו די שה והביא את אשמו אשר חטא שתי ת'רים או שני בני יונה לה' אחד לחטאת ואחד לעלה", הקשה מדוע בדלי דלות צריך להביא גם עולה, ותירץ: "והקרוב אלי שהאחד כנגד האמורים והשני חטאת כמשפט". ומבאר האור שמח שעניינה של עולת העוף להשלים את חטאת העוף, שיהיה בה חלק שעולה למזבח.

ועפי"ז מבאר "ההערות עמ"ס יומא" שעל כן למד רב חסדא שאין הקינין מתפרשין אלא בשעת לקיחה או בשעת עשיה דווקא בקינין בלבד. "דההפרדה בהם קשה היא, דאחד תלוי בחברו וצריך בו קביעת שם טובא, אם כן דינא הוא דמתפרשות או בשעת לקיחה או בשעת עשיה".

דכיון שחטאת העוף ועולת העוף הינם בעצם מהות אחת, הפיצול מקשה להחיל שם על המהות, ויש להגביר את כח האמירה בפה ע"י צרופה למעשה (בין אם זהו מעשה הלקיחה או מעשה ההקרבה).

א

"אמר רב חסדא אין הקינין מתפרשות אלא או בלקיחת בעלים או בעשיית כהן" ופירש רש"י "אין הקינין מתפרשות איזו לעולה ואיזו לחטאת אלא או בלקיחת בעלים או בעשיית כהן. אם כשקנאן אמר זה אני לוקח לעולה ואת זה לחטאת שוב אין הכהן יכול לשנותן בעשייתן. ואם שינה – פסול. ואם כשקנאן לא פירש אע"פ שקרא להן שם לאחר מכן, אין שם חל עליהם, ויכול הכהן לשנותם".

"אמר רב שימי בר אשי מאי טעמא דרב חסדא דכתיב ולקחה ועשה או בלקיחה או בעשייה מיתבי ועשהו חטאת הגורל עושה חטאת ואין השם עושה חטאת שיכול והלא דין הוא ומה במקום שלא קידש הגורל קידש השם מקום שקידש הגורל אינו דין שיקדש השם תלמוד לומר ועשהו חטאת הגורל עושה חטאת ואין השם עושה חטאת והא הכא דלאו שעת לקיחה ולא שעת עשייה היא וקתני דקבע אמר רבא הכי קאמר מה במקום שלא קידש הגורל ואפילו בשעת לקיחה ואפילו בשעת עשייה קידש השם בשעת לקיחה ובשעת עשייה מקום שקידש הגורל שלא בשעת לקיחה ושלא בשעת עשייה אינו דין שיקדש השם בשעת לקיחה ובשעת עשייה תלמוד לומר ועשהו חטאת הגורל עושה חטאת ואין השם עושה חטאת"

כתבו התוס' ישנים, התוס' ראש, והריטב"א דנקט רב חסדא קינין שנאמר בהם 'ולקחה' ו'עשה' וה"ה לכל קרבנות סתומין. (כגון נזיר).

למימר שכבר אמר מעניותו הכא נמי שכבר אמר משעת הפרשה ולרבי חגא מאי איכא למימר לא תימא ואחר כך אמר אלא אימא ואחר כך לקח ואמר"

כתב הרמב"ם [הל' פסוה"מ פרק ה הלכה יא] "כל חייבי קנין שבתורה שהפרישו מעות לקניניהן, רצה להביא בכל המעות חטאת העוף לבדה יביא. רצה להביא בהן עולת העוף לבדה יביא, אפילו אמר אלו דמי חטאתי ואלו דמי עולתי יש לו לערב המעות וליקח בהן כאחד חטאתו ועולתו. או ליקח בכל חטאת או עולה. שאין הקנין מתפרשות אלא בליקחת הבעלים או בעשיית כהן". וקשה דמסוגיין משמע שהפרשת מעות קובעתו.

א. ניתן למר ש'אלו דמי חטאתי ואלו דמי עולתי' לא אמרם בזמן הפרשת המעות, אלא דקשיא דכל כי האי הוה ליה לפרושי.

ב. עוד ניתן לתרץ דס"ל לרמב"ם שהקנין מתפרשים דוקא בשעת לקיחה ממש, או עשיה, ולא בשעת הפרשת מעות. והא דאמר רב ששת "שאמר משעת הפרשה" לטעמו של המקשן אמר וליה לא ס"ל. - כך ביאר הערוך לנר והשפ"א. וע"פ תירוץ זה מובן נימוקו של הרמב"ם שאין הקנין מתפרשות אלא בליקחת הבעלים או בעשיית כהן. (ובשפת אמת ביאר דאין סברא לומר שהקנין יתפרשו בשעת הפרשת המעות, דהרי אין כאן לקיחה כלל).

ג. עוד ניתן לתרץ: שאם אמר מעות אלו לחטאת ואלו לעולה ודאי מהני, והרמב"ם פירושו שהפריש מעות לקנין סתם ואח"כ רוצה לברר, ואף שאמר תוך כדי דיבור שמעות אלו לחטאת ואלו לעולה, כיון שחל על מעות אלו דין של קן, שוב אין יכול

ונראה להוסיף ולבאר שכיון שחטאת העוף ועולת העוף הינם מהות אחת המופיעה בשני גופים, יש להחיל שם על מהות זו באמירה בפה דווקא בזמן שמהות זו מתגלה, והמהות מתגלה ברגע המפגש הראשוני עמה שאצלנו זהו רגע יצירת המהות היינו זמן ההקדשה. ומצינו כן במהר"ל גבי הא דאמר רב יוסף, "איקום מקמי שכינתה דאתיא", שדווקא ברגע שבאה יש לקום, כי אז מתגלה המהות של האם. למדנו שכאשר ישנה מהות כללית המופיעה דרך גופים שונים, אנו נפגשים עם המהות הכללית ברגע הראשון של המפגש עם הפרט. ואחר כך מבחינתנו כאילו המהות הכללית נעלמת ואנו נשארים במגע עם הפרט הבודד (ובדוגמת האם מבחינתנו השכינה כאילו נסוגה לרובד פנימי יותר לאחר רגע המפגש הראשוני עם האם, ונשארת האם כפרט).

וכן בלכה דודי בקבלת שבת נפגשים עם השבת וקמים בבית האחרון, ומדוע לא עומדים כל השבת, אלא אותו עיקרון שברגע הראשון של המגע נפגשים במהות הפנימית.

וכן נראה שבזמן העשיה ע"י הכהן לא שהמהות מסתלקת אלא שהיא מתעלה, וכאילו חודר לתוכה אוצר חיים חדש, ואנו שוב נפגשים עם המהות החדשה וממילא יכולים לקדשה.

ב.

"תא שמע מטמא מקדש עני והפריש מעות לקינו והעשיר ואחר כך אמר אלו לחטאתו ואלו לעולתו מוסיף ומביא חובתו מדמי חטאתו ואין מוסיף ומביא חובתו מדמי עולתו והא הכא דלאו שעת לקיחה ולא שעת עשייה היא וקתני דקבע אמר רב ששת ותסברא והאמר רבי אלעזר אמר רבי הושעיא מטמא מקדש עשיר והביא קרבן עני לא יצא וכיון דלא יצא היכי קבע אלא מאי אית לך

לבררם לעולה ולחטאת שיצא מגדר שעת לקיחה.
ואין כאן דין של תוך כדי דיבור שהרי לא בא
לחזור בו אלא רק להוסיף. אמנם לרש"י ניתן
לומר שתוך כדי דיבור עדיין נחשב שעת לקיחה
ויועילו דבריו. - כך מבאר ב'הערות למסכת יומא'.

לע"נ אמי- הדסה אסתר בת נעמי הכ"מ " ואמר ר' אלעזר אף מרים בנשיקה מתה אתיא שם שם ממשה ... א"ר אמי למה נסמכה מיתת מרים לפרשת פרה אדומה לומר לך מה פרה אדומה מכפרת אף מיתתן של צדיקים מכפרת"

פרה קדשי מזבח או בדק הבית ושחיטתה בזר

מב.-מג: – הרב ניר יצחק קדוש

ראשי פרקים

- א. הצעת סוגית הגמרא ובירור דעות האמוראים בסוגיה
- ב. האם יש מחלוקת תנאים לגבי שחיטת פרה בזר
- ג. פרה כקדשי בדק הבית
- ד. פסול זר בתורת 'מידי שהוא אמראות נגעים'
- ה. האם פרה קדשי בדק הבית או קדשי מזבח
- ו. הגדרת פרה כחטאת, והיחס בין קדושת מזבח לדין 'חטאת היא'

וחוקה, שאני התם דכתיב ושחט אותה לפניו שיהא זר שוחט ואלעזר רואה."⁷¹
היוצא מסוגיין, שישנם ב' דעות ביחס לשחיטת פרת חטאת ע"י זר :
שמואל שמתיר שחיטה ע"י זר מאחר והפסוק אינו מצריך השתתפות כהן בשחיטה (אלא רק שהשחיטה תהיה לפניו).
רב שפוסל שחיטה ע"י זר, ולשיטתו נדרש הפסוק שהכהן צריך לשחוט. הטעם ששונה שחיטת פרת חטאת משאר שחיטות הקדשים שכשרים בזר⁷², שאין מעשה פרה בכלל מעשה הקרבנות ולכן אין בה 'חילוק עבודות', וכיוון שאין פעולה שמוגדרת כיותר משמעותית מחברותיה לכן 'חוקה' האמורה בפרשה לעכב מתייחסת גם לגבי שחיטתה. כך מבאר כאן רש"י ד"ה 'שאני': "הלכך אין צד עבודות נחלקות בה וכל העבודות שוות בה:".

א. הצעת סוגית הגמרא ובירור דעות האמוראים

"אמר ר' יצחק שתי שחיטות שמעתי אחת של פרה ואחת של פרו אחת כשרה בזר ואחת פסולה בזר ולא ידענא הי מינייהו. איתמר שחיטת פרה ופרו רב ושמואל חד אמר פרה פסולה פרו כשרה וחד אמר פרו פסולה פרה כשרה. תסתיים דרב הוא דאמר פרה פסולה דאמר ר' זירא שחיטת פרה בזר פסולה, ואמר רב עלה אלעזר וחוקה שנינו בה. ורב מאי שנא פרה דכתיב אלעזר וחוקה פרו נמי הא כתיב אהרן וחוקה, שחיטה לאו עבודה היא. אי הכי פרה נמי שאני פרה דקדשי בדק הבית היא. ולא כל דכן הוא, אמר רב שישא בריה דרב אידי מידי דהוה אמראות נגעים דלאו עבודה היא ובעיא כהונה. ולשמואל דאמר פרו פסולה מאי שנא פרו דכתיב אהרן וחוקה, פרה נמי הא כתיב אלעזר

⁷¹ זבחים דף יד:

ושמואל היא מחלוקת תנאים [וקשה מדוע לא שאלה הגמרא "נימא כתנאי"], או שנחלקו רב ושמואל בדעת ר"י האם התיר דווקא בכהן או שמא התיר בכל זר.

הריטב"א [ד"ה 'שאני פרה'] מפרש שאין מחלוקת ת"ק ור"י מתייחסת לשחיטה אלא רק לשאר עבודות, מקבלת הדם ואילך, שבהם לכ"ע צריך עכ"פ כהן הדיוט. לפי דבריו מתפרשת מחלוקת רב ושמואל אליבא דכ"ע.

ג. פרה כקדשי בדק הבית

כאמור אין מחלוקת עקרונית בין רב ושמואל בגדר פרה כקדשי בדק הבית, אלא רק בדרשה האם כהונה מתייחסת אליה כמצוה שיש בה צורך כהונה ללא קשר למקדש ('מידי דהוי אמראות נגעים').

הטעם שפרה מוגדרת כקדשי בדק הבית כותב רש"י [ד"ה 'שאני'] 'שהרי שחיטתה בהר המשחה', וכוונתו בפשטות שעצם המיקום של מעשה הפרה, מגדיר את פרה כלא שייכת ל'עולם הקרבנות'.

רבינו אליקים בסוגיין מעלה טעם אחר עפ"י הגמרא בשבועות י"א: 'שקובעת שפרת חטאת נפדית אם מצא אחרת נאה ממנה אף בלא מום, ולא מצינו שקדושת מזבח יוצאת לחולין בלא מום.

אין מחלוקת בין רש"י לר' אליקים, כי רש"י עצמו בע"ז כ"ג: [ד"ה 'קדשי'], מודה למשמעות של הגדרת פרה כקדשי מזבח לעומת קדשי בדק הבית, שאיננה יוצאת לחולין ללא מום.

ונראה שבאמת עצם היותה יוצאת לחולין ללא מום מצביע יותר בבירור על גדר קדושתה, שאין בה קדושת הגוף, אך רש"י בחר להביא את המקור בתורה לשינוי בין פרה לשאר קרבנות, ולכן ציין

דעה נוספת בסוגיה היא דעת ר' יוחנן בדף מג:, שלהלכה אמנם פוסק כשמואל לגבי פרה (וכרב לגבי שחיטת פר יוה"כ שכשר בזר) אך טעמו "שלא מצינו שחיטה בזר פסולה".

נ"ל שריו"ח פסק מאותו טעם של שמואל, שלא מצינו שהתורה הצריכה כלל כהן בשחיטה, אך לענ"ד ריו"ח חולק עקרונית הן על רב והן על שמואל, שהם סוברים שעקרונית אין קשר בין שחיטת פרה לשאר השחיטות בקדשים (והדין האם צריך כהונה או לא נובע מדרישת הפסוקים ביחס למצווה זו). לעומתם ריו"ח קושר בין שחיטת פרת חטאת לשאר השחיטות בקדשים, וחולק עקרונית על ההתייחסות לפרה כ'מידי דהוי אמראות נגעים', כדבר שמנותק ממעשה הקרבנות. נפ"מ בדבר זה תהיה בדעת הרמב"ם שפסק כריו"ח¹¹, הבנה זאת תתבאר יותר בהמשך, בעז"ה, בהבנת קדושת פרה כקדושת מזבח או כחטאת.

ב. האם יש בזה מחלוקת תנאים

במשנה בפרה (פ"ד, מ"א): "פרת חטאת ששחטה שלא לשמה, קבל והזה שלא לשמה... ושלא בכהן גדול פסולה ור"י מכשיר".

התוס' ישנים [ד"ה 'שחיטת'] מפרש את מחלוקת ת"ק ור"י גם לגבי שחיטה, שת"ק פוסל שחיטה שלא נעשית ע"י כהן גדול ור"י מכשיר שחיטה בכהן הדיוט ואולי אף בזר. וכ"כ התורא"ש [כאן ד"ה 'שחיטת פרה'], שאם הכשרנו שלא בכה"ג ממילא גם זר כשר שאין זאת עבודה שצריך בה כהונה. לכאורה לפי התוס' ישנים מחלוקת רב

¹¹ כן הבינו הכס"מ והלח"מ והמהר"י קורקוס (פסוהמ"ק א, ב) וכן משמע פשט לשונו "שאין לך שחיטה פסולה בזר" ועיין בדברי המפרשים בטעם פסק הר"מ.

הכהנים לצורך טהרתן לעבודה, ומשמע שאין קדושתה העצמית קדושת מזבח אלא בה"ב. המנחת אברהם [על מנחות עמ' ע"ח] כתב, ששמע דהגר"ח הוכיח שאעפ"י שפרה באה מתרומת הלשכה היא קדושת בה"ב, מהגמ' בשבועות יא: שלרבנן קדשי בה"ב בעי העמדה והערכה וסברי שגם פרה בעי העמדה והערכה.

ד. פסול זר בתורת "מידי דהוא אמראות נגעים"

מפשט מהלך הגמרא נראה שלדעת רב אין חילוק עבודות בפרה, ולכן שחיתת זר, שבקדשים כשירה, בפרה תהיה פסולה מטעם שהיא מצוות כהונה ללא קשר לעבודת בה"מ"ק כמראות נגעים, שהתורה תלתה את הטומאה והטהרה של הנגע בכהן בדווקא.

המשנה בפרה [פ"ד מ"א] "ושלא רחוק ידיים ורגלים פסולה. רבי אליעזר מכשיר... ובמחוסר בגדים, פסולה. ובכלי לבן היתה נעשית¹¹". התו"י [דה" שחיתת'] כותב שלרב גם לשחיתת פרה נצרכים בגדי כהונה כשאר עבודותיה (הגבו"א בסוגיין מוסיף שצריך קיור). וסברתו דלא מצינו חילוק עבודות בפרה ולכן אותם תנאים שנצרכים בשאר עבודות הפרה יצטרכו גם בשחיתה.

ששחיתתה מחוץ למקדש¹². ויש עוד מקום להאריך בקשר בין מקום העבודה, במקדש או מחוצה לו, ובין הגדרת הענין כ'קדשים', אם גדר זה הכרחי, שכל דבר שנעשה בחוץ בהכרח אינו בגדר קדשים, ויתבאר בעז"ה, בהמשך בדעת הריטב"א והדב"א.

ישנם מקומות נוספים שהגמרא נוקטת שפרה היא קדשי בה"ב:

תמורה דף ז. - לגבי הדין שפרה איננה עושה תמורה (בניגוד לשאר קרבנות).

בכורות כה. - לגבי היתר גיזה בפרה (עכ"פ מדאורייתא).

לגבי המשמעות שפרה הינה קדשי בה"ב כותב רש"י בזבחים י"ד: [ד"ה 'שאני פרה'] שקדושתה דמים ולא גוף.

השטמ"ק במנחות ו' [אות ז'] בשם הרגמ"ה מוסיף, שנקנית מדמי בה"ב ולא מדמי מזבח. אך במשנה בשקלים [פ"ד מ"ב] ובספרי [חקת א'] איתא להדיא שפרה באה מתרומת הלשכה¹³. ונראה שהרגמ"ה הבין, שהתנא במשנה זו סובר שפרה קדשי מזבח ולא קדושת בה"ב, וכפי שיתבאר לקמן בביאור הגמרא בע"ז. ברע"ב שם איתא, שהטעם לכך 'דחטאת קריה רחמנא'. ומדבריו לכאורה משמע שהגדרתה כקבה"ב סותרת את הגדרת הפרה כ'חטאת', כפי שיידון בהמשך. אמנם בתוס' בב"ק מבאר שפרה באה מתרומת הלשכה, מטעם שנחשבת צורך קרבן, הואיל וצריכים לה

¹¹ ולגבי המקור שבעיניו בגד"כ, לעיל בדף מג. נראה שלמדה הגמרא מ"הכהן" בכיהונו (והר"ח למד משם גם דין קיור) ובספרי למד גז"ש "חוקה" "חוקה" מיוה"כ, ונפ"מ לכאורה באיזה אבנט עושה. ועיין מל"מ פרה פ"א הי"ב. ועוד יש לחקור בדין בגד"כ שמצינו בפרה האם זה נובע מצד העבודה שבה כעין מש"כ הגמרא 'חטאת קריא רחמנא', ובר"מ (פרה פ"ד ה"ו, לגבי קיור) "שמעשה כעין עבודה", או שזה דין חיצוני בכהן ללא קשר לעבודת הקרבנות ואכמ"ל.

¹² למרות שלכאורה פשט לשון הגמ' "פרה קדשי בה"ב" מורה יותר כר' אליקים שהדין בגדר קדושתה¹² ואולי לזה כיוון רש"י בתמורה דף כ. ד"ה "קבה"ב" "ולא קרבה למזבח ולהכי קריה ליה בה"ב" היינו שאין הכוונה בהגדרת פרה כקבה"ב שבאה מדמי בדה"ב, אלא רק שקדושתה אינה קדוה"ג אלא קדושת דמים, ובאמת באה מתרומת הלשכה.

לעומת שאר עבודות – שנוהגת בחולין²⁰. ולכן אף אם לא נשייך את פרת הטאת לקרבנות נחלק בתוך עבודותיה בין 'עבודות חשובות' לשחיטה, ולגבי דינים מסוימים נחלק בין שחיטה לשאר מעשה הפרה.²⁰

ב. הסבר נוסף עפ"י דברי הגר"ח מבריסק [שהובאו בחי' הגר"ז מעשה הקרבנות פ"ד הי"א ד"ה 'והנה'] (שיתבארו ביתר פירוט בהמשך) שפרה מוגדרת כחולין עד לרגע שחיטתה, והשחיטה פועלת בה את מעשה ההקדשה (כהקדש בדיבור בשאר קרבנות), ומחילה עליה 'קדושת הגוף'. ולפי חידושו מובן שיש חילוק בין שחיטה, שאז הפרה עדיין איננה קדושה בקדושת הגוף [וע"ז אמרו שקדושה קבה"ב], לשאר עבודות שנעשות ב'חטאת'. לפי"ז מובנת שיטת החזו"א שקיו"ר ובגדי כהונה נצרך רק בעבודות שאחר שחיטה שיש לפרה קדושת הגוף. ופשיטא שהם בכלל מעשה הקרבנות²⁰ מדין 'חטאת קריה רחמנא'. ורק לענין שחיטה, [שעצם פעולת ההקדשה של הבהמה יכולה להעשות ע"י זר] הגמרא דנה האם כשירה בזר, והושווה ל'מראות נגעים'.

²⁰ תוס' לכאורה לשיטתו עפ"י הסבר הר"י מאורליאנש (המובא בתוד"ה "שחיטה" בדף מב.) שהטעם ששחיטה לאו עבודה בקדשים היא, לא כמש"כ רש"י שכשירה גם בזרים, אלא שנוהגת גם בחולין ואכמ"ל בהסבר דבריו הקדושים.
²⁰ לגבי הכשר בזר לא נחלק בתוך עבודות הפרה, שכל מהות החילוק להכשיר שחיטה בזר היא סברא בקדשים שנלמדת מפסוק שמקבלה ואילך מצוות כהונה (עיין במסכתין דף כז.) אך לא שייכת לתחומים שמחוץ לקדשים.
²⁰ זאת בניגוד להסבר הקודם שראה את כל מעשה הפרה כמנותק מעולם הקרבנות.

אך החזו"א [פרה ה' ג'] והקה"י מנחות [א' ד'] העלו, שלרב הכהן השוחט את הפרה אין צריך בגדי כהונה. ולמדו כן מדדימתה הגמ' שחיטת הפרה למראות נגעים, וכמו שבמראות נגעים אין צורך בבגדי כהונה²⁰, כן הדין בשחיטת פרה.

יוצא משיטתם ששחיטת פרה שונה משאר עבודות הפרה, שחיטה הוקשה לגמרי למראות נגעים ואין בה צד שמזכיר עבודות המקדש, לעומת שאר עבודות הפרה שיש בהם דמיון לעבודות הקרבן, וע"כ צריך בגדי כהונה וקיו"ר. וצריך לומר שהם מפרשים בגמרא את מימרת ר"ש בריה דרב אידי "מידי דהוה אמראות נגעים" שזו חזרה מההבנה 'שאני פרה דקבה"ב היא' שאין חילוק עבודות בפרה, כי לשיטתם כאמור יש הבדל בין השחיטה לשאר עבודות הפרה.

וקשה מדוע לחלק בין שחיטה לשאר עבודות הפרה, שהרי כל המשמעות שלרב שחיטת פרה בזר פסולה נובע מהדמיון בין שחיטה לשאר עבודות הפרה²⁰, וכמו שלמדנו את הצורך בכהן בשחיטה משאר עבודות, כמו כן נלמד את הצורך בבגדי כהונה וקיו"ר.

לענ"ד ישנם ג' אפשרויות בהסבר דעת החזו"א והקה"י:

א. עפ"י היסוד שהתבאר בתוד"ה 'למשמרת' בעמוד הבא, לגבי הצורך בשימור מי הפרה, שצריך לימוד מיוחד לשחיטה בפרה ולא תילמד משאר עבודות שיש בהם שימור, מאחר ויש צד גרוע בשחיטה

²⁰ עיין הקדמת דעת כהן לבעל התפא"י.
²⁰ ישנם גרסאות במשנה שכותבות להדיא ששוחט הפרה צריך בגדי כהונה אך בנוסח המודפס אצלנו אין הכרח לומר כן.

לשיטת ר"ש ולא לחכמים. ולכן מבארים התוס' שגם לרבנן פרה היא קדשי בה"ב אלא מאחר ונאמר 'חטאת היא' יש לה דיני חטאת לעניינים מסוימים.¹⁰

הריטב"א בסוגיין [ד"ה 'שאני'], כותב שמסקנת סוגיין שפרה היא קדשי בה"ב איננה סותרת את ההבנה בע"ז שפרה הינה קדשי מזבח [כרש"י ור"ח הנ"ל] שאף שלגבי שאר דברים דין פרה כקדשי מזבח, אך לגבי שחיטה בזר (וחילוק עבודות) דינה כקדשי בה"ב, כמבואר בסוגיין. ומבואר לריטב"א שגם למ"ד שפרה הינה קדשי מזבח אין המחלוקת עקרונית לגמרי אלא וודאי שיש בה צדדים של קדושת בה"ב.¹⁰ אמנם עדיין צ"ב בריטב"א, לגבי שאר הגדרות פרה כקדשי בה"ב (היתר גיזה וכו'), האם גם אותם יכניס הריטב"א תחת הגדרת פרה כקדשי מזבח, או שרק לגבי היתר עבודה בזר אמר הריטב"א שזה גם למ"ד פרה קדשי מזבח אך שאר דברים וודאי אינם יכולים להיכלל בהגדרת פרה כקדשי מזבח.

סברת חילוקו של הריטב"א צריכה כמובן בירור, מדוע לכל עניין פרה מוגדרת כקדשי מזבח, ורק לעניין זרות היא תוגדר כקדשי בה"ב לכולי עלמא.

הדבר אברהם [בס"י ז' הנ"ל] דן בעניין זה, ומבאר חילוק יסודי; השאלה האם העבודה נעשית בביהמ"ק או בחוץ איננה נוגעת בשאלה האם הדבר יוגדר כקרבן-קדשי מזבח, או לא, כי עקרונית יכולה להיות עבודה בקרבן הנעשית מחוץ לביהמ"ק, כשחיטה או כעצם ההקדשה שמחילה על הקרבן קדושת הגוף, שאלת המיקום,

¹⁰ כהו"א של הגמרא לגבי ר"ש.

¹⁰ סברתו מזכירה את הגדרתה של הגמרא בע"ז את פרה כחטאת (למרות שהיא קדשי בה"ב) היינו שיש בה צדדים של קדושת קרבן וחולין בבת אחת אלא שהריטב"א מסביר כן למ"ד שם שפרה הינה קדשי מזבח.

ג. הדבר אברהם [ה"א ס"י ז'] כותב שאף שמעשה פרה נעשה בכלל הקרבנות ד'חטאת קרייה רחמנא', אין פסול זרות בחוץ [אף בקרבנות בבמה]¹⁰. ולפי"ז דיון הגמרא הוא רק על פסול זרות ולא לשאר עניינים שקשורים לקרבן, ולכן החילוק בין שחיטה לשאר עבודות שייך גם בפרה, כבשאר קדשים.

ה. האם פרה קדשי מזבח או קדשי בה"ב

בסוגיין [ובסוגיות שהובאו עד כאן] מוכח שפרה הינה קדשי בה"ב.

ובגמרא בע"ז דף כ"ג: איתא "ע"כ לא פליגי אלא בחששא, אבל היכא דודאי רבעה פסלה, ש"מ דפרה קדשי מזבח היא, דאי קדשי בדק הבית מי מיפסלא בה רביעה, שאני פרה דחטאת קרייה רחמנא. אלא מעתה תיפסל ביוצא דופן, וכי תימא ה"נ, אלמה תניא הקדישה ביוצא דופן פסולה ור"ש מכשיר, וכי תימא ר"ש לטעמיה דאמר יוצא דופן ולד מעליא הוא, והא"ר יוחנן מודה היה ר"ש לענין קדשים שאינו קדוש. אלא שאני פרה הואיל ומום פוסל בה דבר ערוה וע"ז נמי פוסל בה." ר"ש ודאי סובר שפרה היא קדשי בה"ב ורביעה פוסלת בה מדין מום. ובביאור דעת חכמים שפוסלים יוצא דופן בפרה כבשאר קרבנות, רש"י[שם ד"ה קדשי מזבח] ור"ח [שם] פרשו, שחכמים סוברים שפרה הינה קדשי מזבח ולכן יוצא דופן ורביעה פוסלת בה כבשאר קרבנות. תוד"ה 'אלא' שם ובסוגיין [ד"ה 'שאני'] מקשים על רש"י, כי לפי"ז כל הסוגיות שמתיחסות לפרה כקדשי בה"ב הם רק

¹⁰ עיי"ש בדבריו באריכות במקורו ובהשלכות הנובעים ממנו.

הגמרא בחולין י"א נוקטת בפשיטות שפסול טריפה בפרה נלמד מהלימוד של 'חטאת היא'.

ובתוד"ה 'חטאת' שם זן האם הלימוד הוא שייך גם אליבא דר"ש, שפשטות הגמ' בע"ז דחתה לימוד זה בדבריו, ומעלה ב' אפשריות:

- א. הלימוד הוא רק אליבא דרבנן ור"ש לומד פסול טריפה ממש"כ בפרה "תמימה", היינו פסול ספציפי למום.
- ב. כל מחלוקת ר"ש ורבנן בע"ז היא לגבי לימוד יוצא דופן ורביעה מ'חטאת היא', אך לגבי דינים אחרים ר"ש מקבל את הדרשה^צ. הגדרת תוס' היא שר"ש מבין שדרשת 'חטאת היא' מתייחסת רק לפסולים שבגוף הפרה^{צב}.

לפי הגמרא בחולין צריך להבין את גדר פרה שמצד אחד מוגדרת כקדשי בה"ב אך התורה קוראת לו 'חטאת'.

הגר"ח כאמור הגדיר שהשנוי בפרת חטאת בין היותה קדשי בה"ב לבין היותה חטאת מתבטא על ציר הזמן, היינו שהפרה אינה קדושה בקדושת הגוף עד לרגע השחיטה שמחיל עליה קדושת הגוף (כהקדש בפה בשאר קרבנות), וכל מעשיה שאחר שחיטתה (שריפתה, הזאת דמה וכו') מוגדרים כעבודות בקרבן.

כך מוסבר מדוע אם שחט את הפרה לשם חולין פסולה^{צב}, וכן העובדה שכל הדינים המגדירים פרה כקבה"ב הם לפני שחיטתה (גיזה וכד'), ובפשטות הבנתו שלאחר שחיטה חלה על עצם הפרה קדוה"ג

^צ יש לציין שהספרי (חקת אות רכ"ד), שכידוע ר"ש כתבו, לומד כמה עניינים מהדרשה של 'חטאת היא' (כגון שיש בפרה מעילה כחטאת, שריפתה ביום כחטאת וכן שחטה שלא לשמה פסולה). לענ"ד זו קצת ראיה לתירוץ השני של תוס'.
^{צב} ולפי"ז פסול יוצא דופן אינו פסול שבגוף ואכמ"ל.
^{צב} בספרי הנ"ל.

אם העבודה נעשית בביהמ"ק או בחוץ, מגדירה האם זאת עבודת כהנים בדווקא או שכשירה גם בזר, ביהמ"ק מוגדר כמקום עבודת הכהנים.

לפי"ז מבארת מחלוקת רב ושמואל לא כדיון לגבי עצם מהותה של פרה (קדשי מזבח או לא) שנ"ל שוודאי שפרה קדשי מזבח לכ"ע (שהרי 'חטאת קריה רחמנא') אלא רק לעניין העובדים בה – כהנים או זרים, אם היא בכלל עבודת המקדש הרי שרק כהנים יהיו כשירים במעשיה ואם היא עבודת חוץ גם זרים יהיו כשרים, אא"כ כמובן יהיו מיעוטים מפורשים מפסוקים שמשכימים את העבודה לכהנים בלבד^צ, כמראות נגעים וכו' שוודאי אינם כלל בכלל עבודה^צ.

ו.הגדרת פרה כ"חטאת" והיחס בין קדושת מזבח לדין "חטאת היא"

כאמור הבנת תוספות בגמרא בע"ז שרבנן, שחולקים על ר"ש, סוברים שפרה הינה קדשי בה"ב ובכ"ז יש בה דינים מסוימים של חטאת (כגון פסול רביעה ויוצא דופן). לגבי עצם הלימוד מחטאת יש לחקור, האם הכוונה שיש צד בפרה של קדוה"ג ממש כחטאת, או שוודאי אין בפרה מעבר לקדושת בה"ב אלא שנלמד דינים מחטאת לפרה (מעין דון מינה ואוקי באתרא).

^צ וזאת הסיבה שלגבי שאר עבודות לכ"ע בעיני כהנים בדווקא

^צ אף שהדבר אברהם אמר את הסברו בריטב"א, בין השאר, בפשטות יש הבדל בין הסברו להסבר הריטב"א שהריטב"א דן למ"ד פרה קדשי מזבח והדב"א דן למ"ד פרה 'חטאת קריה רחמנא', וצ"ע מדוע לא העיר בזה, ולכאורה הבין דב"א בריטב"א שההגדרות הנ"ל דומות, ועיי"ש דבריו באריכות.

האור שמח [פ"ז מפרה ה"ז] מחלק שלעניין קדושתה העצמית אין בה קדוה"ג כחולין³⁷ ולזה נאמר קבה"ב, ומוגדרת כ'חטאת' לעניין פסולים שפוסלים אותה מהכשירה, בפשטות כהבנה השנייה שכתב תוס' בחולין שאין הכוונה בהיקש לחטאת להצביע על גדרה העצמי אלא רק על פרט בדיניה.

ממש מדין 'חטאת'. הקושי היחידי שעלול להיווצר בדבריו, לענ"ד, הוא הדין בסוגיין- שפרה מוגדרת כקבה"ב לעניין זה שאין בה חילוק עבודות כקדשים ולכן זר פסול בשחיטתה, ובפשטות מדובר בדבר ששיך גם לאחר שחיטה.

לענ"ד ניתן להסבירו בכמה אופנים: א. למסקנת הסוגיה השחיטה מוגדרת כפעולה בחולין גמורים, בלי קשר לשאלה האם יש בה חילוק עבודות או לא, והסיבה שצריך בה כהונה זה 'מידי שהוא אמראות נגעים' ולא מצד קשר כל שהו לעולם הקרבנות, כמו ששמע בדברי החזו"א לעיל. ב. הגדרת פרה כ'חטאת קריה רחמנא' מתייחס רק לקדושתה העצמית, לגבי זה היא נחשבת קרבן, אך לא לגבי העבודות והפעולות בה שוודאי אינם בכלל מעשה הקרבנות, למרות שנעשות ב'חפיץ מקודש', שהרי נעשים בחוץ.

הריטב"א בע"ז [ד"ה 'שאני] לומד מהפסוק "למי נידה חטאת היא" שדווקא בהמה שבאה לכלל אפר נקראת חטאת [הדב"א מבאר: 'למפרע']. ולפי"ז הסוגיות שהגדירו את פרה כקבה"ב לגמרי ללא צד של קדוה"ג כל שהיא, מתייחסות לפרה שלא באה לכלל אפר, ולכן נתברר למפרע שמעולם לא היא לה דין 'חטאת'. מדבריו משמע שמדין 'חטאת' לומדים גדר קדושה עצמית ולא דינית, אלא שכבר הזכרנו שיטתו לעיל שסובר שאין מחלוקת הכרחית אי פרה קבה"ב או קדושת מזבח שנ"ל שלעניינים מסוימים היא כקבה"ב ולעניינים מסוימים כקדושת מזבח.

³⁷ כמובן שאין כוונתו חולין ממש שהרי יש בה מעילה לכ"ע (פרה פ"ד מ"ד).

מערכות המזבח

מ"ג: - מ"ה - הרב בנימין חבבו

המערכות ומקורן:

"בכל יום היו שם ארבע מערכות והיום חמש דברי רבי מאיר רבי יוסי אומר בכל יום שלש והיום ארבע רבי יהודה אומר בכל יום שתיים והיום שלש".

ובברייתא בגמ' (מ"ה ע"א) נתבארו מהן המערכות: "תנו רבנן: בכל יום היו שתיים מערכות והיום שלש, אחת מערכה גדולה ואחת מערכה שניה של קטורת, ואחת שמוסיפין בו ביום, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: בכל יום שלש והיום ארבע, אחת של מערכה גדולה, ואחת מערכה שניה של קטורת, ואחת של קיום האש, ואחת שמוסיפין בו ביום. רבי מאיר אומר: בכל יום ארבע והיום חמש: אחת של מערכה גדולה, ואחת של מערכה שניה של קטורת, ואחת של קיום האש, ואחת לאיברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב, ואחת שמוסיפין בו ביום".

מערכה גדולה ומערכה שניה של קטורת לית בהו פלוגתא. מערכת קיום האש תמיד ר' יהודה לא סבר. ומערכה מיוחדת לאברים ופדרים שרק ר"מ סבר. כמו כן ישנה מערכה מיוחדת ביוה"כ דלית פלוגתא דישנה ולקמן ידובר בה בפרט.

ומבואר בגמ': מערכה גדולה ושניה נלמדה מ"צו אֶת אֶהְרֹן וְאֶת בְּנָיו לְאֹמֵר זֹאת תִּזְכֹּרְתָּ הָעֹלָה הִוא הָעֹלָה עַל מוֹקְדָה [מערכה גדולה] עַל הַמִּזְבֵּחַ כֹּל הַלֵּילָה עַד הַבֹּקֶר וְאֵשׁ הַמִּזְבֵּחַ תִּוָּקֵד [מערכה שניה - קטרת] בּוֹ: " [ויקרא ו' ב']. ר"מ לשיטתו דרש בפסוק זה גופו מ'נאש המזבח' וא"ו יתירה למערכה של איברים שניתותרו לבוקר. ומפסוק ה' שם "והאש על המזבח תוקד בו..." מ-וה

יתירה נלמדת לכו"ע מערכה מיוחדת ליוה"כ. ומ"תוקד בו" בפסוק זה למדו ר' יוסי ור"מ מערכה מיוחדת לקיום מצות אש תמיד. ולפי"ז נראה שכולהו חדא מצוה נינהו של אש תמיד כיוון שנלמדו מאותם פסוקים.

הרמב"ם בהל' תמו"מ פ"ב כתב: [הלכה א] "מצות עשה להיות אש יקודה על המזבח תמיד שנאמר אש תמיד תוקד על המזבח, אף על פי שהאש ירדה מן השמים מצוה להביא אש מן ההדיוט שנאמר ונתנו בני אהרן הכהנים אש על המזבח. [הלכה ב] בבקר עורכין עצים ועורכין בראש המזבח מערכה גדולה של אש שנאמר ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר, וכן מצוה להעלות שני גזרים של עץ עם תמיד של שחר יותר על עצי המערכה שנאמר ובער עליה הכהן עצים בבקר, וכן מוסיפין שני גזרים עם תמיד של בין הערבים שנאמר וערכו עצים על האש, מפי השמועה למדו שבתמיד של בין הערבים הכתוב מדבר... [הלכה ד] שלש מערכות של אש עושין בראש המזבח בכל יום, ראשונה מערכה גדולה שעליה מקריבין התמיד עם שאר הקרבנות, שנייה בצדה קטנה שממנה לוקחין אש במחתה להקטיר קטורת בכל יום, שלישית אין עליה כלום אלא לקיים מצות האש שנאמר אש תמיד תוקד. [הלכה ה] מפי השמועה למדו שזה שנאמר על מוקדה על המזבח זו מערכה גדולה, ואש המזבח תוקד בו זו מערכה שניה של קטרת, והאש על המזבח תוקד בו זו מערכה שלישית של קיום האש, אבל איברים ופדרים שלא נתאכלו מבערב נותנין אותן בצדי מערכה גדולה.

מצות מערכות האש שייעשו בכל יום במזבח. מפורש בדבריו שכל המערכות הם קיום מצות האש.

[בהל' ה' כתב הרמב"ם: "מפי השמועה למדו שזה שנאמר על מוקדה על המזבח זו מערכה גדולה, ואש המזבח תוקד בו זו מערכה שניה של קטרת, והאש על המזבח תוקד בו זו מערכה שלישית של קיום האש, אבל איברים ופדרים שלא נתאכלו מבערב נותנין אותן בצדי מערכה גדולה." ויש לשאול כיצד תיתכן בזה מחלוקת בין תלמידי רבי עקיבא כשלמדו כולם מן השמועה? אמנם בפיהמ"ש על משנתנו (יומא פ"ד מ"ו) כתב הרמב"ם: "**וכולם מודים על שתי מערכות כי באה הקבלה** כי אמרו על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבקר זו מערכה גדולה ואש המזבח תוקד בו, זו מערכה שנייה של קטרת. **ואמרו אחר כך** והאש על המזבח תוקד בו אמר ר' יוסי זו מערכה שלישית של קיום האש, ורבי יהודה אומר שהוא חוזר על המערכה הנקדמת, ורבי מאיר אומר היה מייחד מערכה לאברים ופדרים שלא נתאכלו מבערב וזולתו אומר כי בצדי מערכה גדולה היו נשרפין, והכל מודים כי על כל פנים צריך תוספת מערכה ביום צום כיפור לכבוד ולהדור בעיני העם. והלכה כרבי יוסי." במפורש חילק בין שתי מערכות ראשונות שבהם כולם מודים כי באה הקבלה, לבין מערכה של קיום האש שעליה אמר "ואמרו אחר כך..." ולפי"ז ניתן לומר גם בהלכות שדווקא שתי מערכות שהם גדולה וקטורת הם שבאו בקבלה ונסמכו על הפסוק והשאר לא, ואגב שתי מערכות ראשונות הזכיר הרמב"ם גם את מערכת קיום האש תמיד.]

[הלכה ז] כשמסדר עצי מערכה גדולה מסדרה במזרח המזבח, ויהיה מראה שהתחיל לסדר מן המזרח...[הלכה ח] ואחר שמסדר מערכה גדולה חוזר ובורר עצי תאנה יפים ומסדר מערכה שניה של קטורת מכנגד קרן מערבית דרומית משוכה מן הקרן כלפי צפון ארבע אמות ובה כמו חמש סאין גחלים, ובשבת עושין בה כמו שמונה סאין גחלים מפני שעליה מקטירין בכל שבת שני בזיכי לבונה של לחם הפנים. [הלכה ט] מערכה שלישית של קיום האש עושה אותה בכל מקום שירצה מן המזבח, ומצית בה את האש, ולא יצית האש למטה ויעלה אותה למזבח אלא במזבח עצמו מציתין שנאמר ואש המזבח תוקד בו, מכאן להצתה שלא תהיה אלא בראשו של מזבח.

מדבריו שם - בה"א שכתב: 'מצות עשה להיות אש יקודה על המזבח תמיד שנאמר אש תמיד תוקד על המזבח.', ובה"ד שכתב: 'שלש מערכות של אש עושין בראש המזבח בכל יום, ראשונה מערכה גדולה שעליה מקריבין התמיד עם שאר הקרבנות, שניה בצדה קטנה שממנה לוקחין אש במחתה להקטיר קטורת בכל יום, שלישית אין עליה כלום אלא לקיים מצות האש שנאמר אש תמיד תוקד', - נראה שכולהו מ"ע אחת של קיום אש תמיד על המזבח, ובה"ד הוא פירוט דבריו הראשונים. ובסהמ"צ מ"ע כ"ט: "היא שצונו להבעיר האש על המזבח בכל יום תמיד והוא אמרו יתעלה 'אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה'. וזה לא יתכן אלא במה שצוה להתמיד להשים עצים בבקר ובין הערבים כמו שהתבאר בשני מן יומא ובמסכת תמיד (פ"ב). ובבאור אמרו אע"פ שהאש יורד מן השמים מצוה להביא מן ההדיוט. וכבר התבארו משפטי מצוה זו ברביעי מן יומא ושני מתמיד. **כלומר**

מערכה גדולה מתגבר מוסיפים עליו מזה". וכן במאירי ד"ה בכל יום ויום.

אך הרמב"ם בהל' תמו"מ פ"ב הל' ד' כתב: "שלישית אין עליה כלום אלא לקיים מצות האש שנאמר אש תמיד תוקד". וכן בספר החינוך קל"ב והוסיף: "ואם לא הבעירו הכהנים מערכה שלישית במזבח, ביטלו מצות עשה זו." ולדבריהם לא היה שימוש במערכה זאת.

והקשה כאן הרש"ש מה הביא את רש"י לחדש שתפקידה של מערכה זאת להזין את המערכה הגדולה, והרי יותר פשוט לומר שלא נצרכה מערכה גדולה זאת לסיוע ממערכה אחרת, שהרי אם כלו איברים אין צורך לאש ואם לא כלו האיברים ניתן להוסיף גזרי עצים. ויותר פשוט לומר שעניינה של מערכת אש תמיד רק קיום האש מגזיה"כ כדברי הרמב"ם.

הרא"ם [בפר' צו ו', ה'] כתב: "... ואחר שסדר אותה, היה נותן עליה אחר כך שני גזרי עצים, כדי להוסיף לה הבערה יתרה. וזאת המערכה נקראת מערכה של קיום האש, מפני שאם לא היתה המערכה הגדולה מתגברת, זאת המערכה של שני גזרי עצים, שהיו מוסיפין עליה, היתה מקיימת אותה..." חידוש כאן הרא"ם שסידור שני גזרי עצים הוא קיום מצות מערכה של אש תמיד. קצת סמך לדבריו מדברי הרמב"ם בסה"מ"צ עשה כ"ט האמורים לעיל: "היא שצונו להבעיר האש על המזבח בכל יום תמיד והוא אמרו יתעלה (ר"פ צו) אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה. וזה לא יתכן אלא במה שצוה להתמיד להשים עצים בבקר ובין הערבים כמו שהתבאר בשני מן יומא ובמסכת תמיד." וכן סמך לזה מכך שאביי משמיה דגמ' [ד' ל"ג.] לא הביא סידור מערכה לקיום האש, ואף הרמב"ם בפ"ו בהל' תמו"מ

השתא דאתינא להכי וזכינו שמערכה גדולה ומערכה שניה של קטורת מפי השמועה למדו ואין בה מגמגם. נצרך לברר מהי המחלוקת לגבי מערכה של אש תמיד ומערכה של איברים שניתותרו וכן מדוע פשיטא אש מערכה מיוחדת ליוה"כ. מלשון הרמב"ם בה"ה: "מפי השמועה למדו: שזה שנאמר על מוקדה... ואש המזבח תוקד... וכו'" נראה שהבין שהקבלה באה להסמיך את המערכות למוקד שבפסוק. כאמור שני מוקדים נאמרו בפסוק ב'. ואחד נוסף בפס' ה'. בפסוק ב' נאמר צו לעומת פסוק ה' שלא נאמר בו ציווי, ונראה שבזה נחלקו התנאים אם הוא חיוב של מוקד נוסף, כלומר מערכה לקיום אש תמיד כדברי ר' יוסי ור"מ, או שמא תיאור של המזבח כסברת ר' יהודה.

מערכת יוה"כ שונה במובן זה שלא נלמדה ממוקד שנאמר בפסוק, ומפורש בגמ' שגם ר"י מודה ללימוד מוקדאש שבפסוק, "ואפי' למאן דלא דריש וא"ו, וא"ו ה"א דריש", ולא למד מ'תוקד בו' שמובא באותו פסוק. ועל כן נראה שמערכה זאת שונה מהמערכות האחרות. ואף ר' יוסי ור"מ שלמדו 'מוקד' נוסף בפסוק זה, השיאו אותו לענין מערכה מיוחדת של אש תמיד [למרות שהיא במחלוקת עם ר"י אם אכן ישנה] ולא לענין המערכה של יוה"כ. משמע שתכלית מערכה של יוה"כ שונה משאר מערכות ולהלן יתבאר יותר.

מערכה של אש תמיד

נראה שבתכליתה נחלקו כאן הראשונים. רש"י בד"ה 'של קיום האש' כתב: "שאם אין אש של

והעיר ע"כ המקד"ד מזבחים ס"ה ע"א ששם נחלקו התנאים אם אפשר לעשות את מצוי עולת העוף עד אמה מתחת לטובב או דווקא בראשו של מזבח ולכו"ע צריך מיצוי במקום הקטרה ותלו אביי ורבא את מחלוקת התנאים בשאלה אם אפשר לעשות מערכה על טובב, ומוכח שאין אפשרות לעשות על היסוד. ולכן חילק המקד"ד בין מערכות שהן שימוש למערכה עצמה, כגון מערכה ראשונה ששם היו הקטרות של קרבנות, או מערכה שניה ששם היתה הקטרת לבונה של לחה"פ, שהם צריכות להיות דווקא ע"ג המזבח ממש, ובין מערכה שהיא רק משמשת לאש של מערכות אחרות כמערכה של קיום האש, שאפשר שתהיה במזבח ולא צריך דווקא על גביו ולכן יכולה להיות ביסוד. וא"כ כשאמרו התוס' שאפשר ביסוד ובטובב כוונתם, כמ"ד שטובב הוא כע"ג המזבח ממש ואז מערכה שניה היתה בטובב, ורק מערכה לקיום האש היתה ביסוד.

התוד"ה 'ואחת לשכת' בד' ט"ו ע"ב כתב: "פר"ה דשני בית המוקד היו ליטול מהם אש לצורך המזבח שמצווה להביא מן ההדיוט ששנים היו שאם יכבה האחד יביאו מן השני ואף על גב דאכתי הואי מערכה לקיים האש לקמן בס"פ טרף בקלפי שמא שלשתן היו צריכות לקיום האש שאם יכבה האש משני בתי המוקד יקחו מן המערכה העשויה לכך...". משמע מדבריו שמתחילה לוקחים מבית המוקד ולא מהמערכה לקיום האש ורק אם יש צורך לקחו מהמערכה לקיום האש. [ומהמלים "לצורך המזבח" משמע קצת שמשמשות גם במערכה שניה].

א"כ עולה שלשיטת רש"י, ראב"ד ומאירי ותוס' תפקיד המערכה היה לשמש את המערכה גדולה [ולתוס' אולי גם מערכה שניה]. ולרמב"ם לא

כשהביא סידור המערכות לא הביא סידור מערכה לקיום האש.

הלח"מ בהל' תו"מ פ"ב ה"ד הקשה עליו שתי קו': (א) שני גזירין נלמדים מן הפסוק "ובער עליה..." [ויקרא ו, ה'] ולא מ'האש על המזבח תוקד' שהוא בתחילת אותו פסוק. (ב) בהל' תמו"מ פ"ב ה"ב כתב הרמב"ם שאת הגזירין שמים עם המערכה הגדולה דווקא, ולעומת זאת בהל' ט' כתב שאת מערכת אש תמיד עושה בכל מקום שירצה. מוכח שאין לזהות את סידור שני גזירין עם סידור המערכה של קיום האש [ודאי ברמב"ם], וא"כ צ"ל שמה שכתב בסהמ"צ הנ"ל אין כוונתו אלא לומר שזהו חלק מקיום המצוה של אש תמיד. וכן מה שאביי בסידור המערכה לא מביא מערכה זאת כלל, אפשר שהוא הולך בשיטת ר"י דלא סבר למערכה זו, או משום שלא היה לה זמן ומקום קבוע, ובזה יבואר מדוע השמיטה הרמב"ם בפ"ו בהל' תמו"מ.

הראב"ד [בתמיד ל' ע"א ד"ה 'בררו משם'] הקשה: מדוע לא שנו בפ"ב מ"ה בתמיד את המערכה לקיום האש, אף שבזבחים נ"ח ע"א אמרו ששיטתה של המשנה היא כר' יוסי! ותל': **"משום דאיכא למימר דבפעם א' כשהיו מסדרין מערכה גדולה היה מסדר של קיום האש דכולי כמו חדא מילתא היא שהרי אותו של קיום האש היא בעי בעבור מערכה גדולה".** [ואף שאמר "היה מסדר של קיום האש" לא מוכח בדבריו שהם הם שני גזירין שהיו מוסיפין למערכה גדולה אלא רק שהיו מסדרים מערכה זו עם מערכה גדולה.]

המקד"ד [סי' ל"ב סק"ג] הביא את הראב"ד בתמיד שהקשה בשם תוס' צרפת, הכיצד היה מקום במזבח שעשה משה ל-ד' מערכות? ותל' תוס' צרפת שעל היסוד והטובב היו מניחין.

של קיום האש וכולם נכללים בתוך המצוה "להבעיר האש על המזבח בכל יום תמיד" כדכתב בסהמ"צ עשה כ"ט^ט.

גדר ושיעור המערכות

לענין איסור כיבוי נראה שאין הבדל וחילוק בין המערכות, וכל המכבה אפי' גחלת עובר בלאו כמובאר בויקרא פ"ו פס' ו', וברמב"ם סהמ"צ ל"ת פ"א ובחינוך קל"ג.

מסהמ"צ עשה כ"ט כאמור לעיל נראה שאין זיהוי מוחלט בין מצות אש התמיד דווקא למערכה שלישית, והיא מתקיימת גם במערכה הגדולה שכתב: "היא שצונו להבעיר האש על המזבח בכל יום תמיד והוא אמרו יתעלה (ר"פ צו) אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה... כלומר מצות מערכות האש שייעשו בכל יום במזבח". ומבואר בהל' תמו"מ פ"ב ה"ב שמצות הנחת שני גזירי עצים היא במערכה גדולה.

בתוד"ה 'ואחת' הנ"ל משמע שמערכת אש תמיד תמיד היתה דלוקה, שכשהיה צורך בשתי המערכות היו לוקחים מן המערכה הזאת. ובחינוך מצוה קל"ב משמע שדוקא במערכה שלישית מתקיימת מצות אש תמיד שכתב: "ואם לא הבעירו הכהנים מערכה שלישית במזבח ביטלו מ"ע זו". – ומשמע אפי' ישנה אש מערכה על המזבח. אך המנ"ח סק"ה רצה להוכיח מכך שרבי יהודה לא הצריך מערכה נפרדת, והרי ודאי לא חלק על מצות אש תמיד הכתובה מפורש בתורה, מוכח שיכול להתקיים באחת מהמערכות. ובמאירי משמע קצת כדבריו שכתב: "שלישית למצות קיום האש שכל שאין

שימשה לכולם. ולכאוי' נ"ל בדעת קמאי הנ"ל [רש"י וסיעתו] דלא משמע להו שאמרה תורה שתהיה מערכה על המזבח ולא שימשה לצרכי המזבח, ולא כדברי הרש"ש שרק גזירת מלך היא. ולרמב"ם חזינא דלא סבר הכי וכן מערכה של יוה"כ, כפי שיבואר להלן, לא שימשה לדבר מסויים. וניתן לומר בדעת רש"י [כמו שנדון בהמשך] שתמיד בערה אש מערכה גדולה והיו מצווים על כך^{טז}, וא"כ לא הוסיפה כלום מערכה נוספת לקיום האש, וכיון שמיאן רש"י לומר שהיתה מערכה ללא צורך כלל הוצרך לומר שהיא לקיום המערכה.

אך ברמב"ם נראה שהבין אחרת את מצות האש בכלל וסבר שהיא ענין בפ"ע במקדש, וכפי שמצינו בסהמ"צ מצווה כ': "שצונו לבנות בית עבודה. בו יהיה ההקרבה והבערת האש תמיד ואליו יהיה ההליכה והעליה לרגל והקבוץ בכל שנה כמו שיתבאר והוא אמרו יתעלה ועשו לי מקדש...". מנה שלשה דברים שלהם נועד המקדש: א) הקרבת קרבנות. ב) הבערת אש תמיד. ג) הליכה ועליה לרגל. א"כ לשיטתו הבערת האש היא עניין לעצמו נוסף על עצם ההקרבה, והיא עיקרית בביהמ"ק.

וכמו"כ בענין מערכה של יוה"כ כתב [הל' עבודת יוה"כ פ"ב ה"ה]: "מוסיפין מערכה כדי להדר המזבח ולעטרו". ובפיהמ"ש כתב "לכבוד ולהדור בעיני העם", ובגל' הרב קאפח "הדור ויופי לאש", משמע שהאש על המזבח היא עניין לעצמה, והא דהרמב"ם הביא את הפסוק של שני גזירי עצים לענין אש המערכות אף שהיא מצוה בפ"ע, משום שהם מאותו ענין

^{טז} מודה שאש תמיד פירושו כל הזמן ולא רק כל יום אלא שמתקיים במערכה גדולה, וכן יבואר לקמן שבמערכה גדולה צריך אש תמיד לרש"י.

^{טז} יתכן שלרמב"ם 'מוקד' הוא דווקא כשמיועד להקרבה, אך מערכה שלישית שאין בה 'צווי' היא מערכה לעצמה.

"ואש המזבח תוקד בו". וא"ו יתירה. ובמאיירי ד"ה 'בכל יום' מבאר אליבא רבנן דר"מ: "אבל איברים שלא נתעכלו לא היו עושים להם מערכה אלא שהיו מחזירים אותם למערכה גדולה שעושין היום ונשרפים שם בצידי המערכה **שלא להתערב עם אותם של היום**". לפי"ז נראה שלדעת ר"מ, כיוון שהיה אסור שיהא מונח במערכה גדולה המסודרת לצורך תמיד של שחר איברים מאתמול [דאל"ה למאי היה צורך לפנות את המערכה] כדי שיתקיים דין 'עליה השלם' בקרבנות היום [ולא בשל אתמול שאין דינם אלא מטעם שכיון שעלו לא ירדו], לכן בעינן לאברים שנתותרו מערכה בפ"ע. ואף שר'יוסי חלק וסבר שלא מסדרים מערכה נפרדת, מודה שצריכים להיות בנפרד ולכן היו מניחים אותם בצד מערכה הגדולה ולא בתוכה. וכן פסק הרמב"ם בתמו"מ פ"ב ה"ה.

ברמב"ן במלחמות ריש מכילתין בסופו כתב: "הפיס הרביעי מי מעלה איברים מן הכבש למזבח. **הם האיברים שניתותרו מערב יוה"כ שסודרים אותם על המערכה הרביעית של איברים ופדרים כדברי ר"מ... והיא צריכה פיס כדמפורש והרי איברים ופדרים דעבודת לילה היא ותקיננו ליה רבנן פייסא**". תלה הפיס של העלאת אברים של אתמול בדעת ר"מ משום שלר"מ היא עבודה חשובה. ולדבריו נשמע שחלקו עליו חבריו בהכי, וסבירא להו דלאו עבודה חשובה היא ולכך לא תיקנו לה פיס.

מערכה של יוה"כ.

בסוגיין כתבה הגמ' דמקור הדין מ-"וה" דוהאש על המזבח ובהא כו"ע ל"פ. אך בירושלמי פ"ד ה"ו איתא: "מניין למערכת יום הכיפורים? ר' ירמיה בשם ר' פדת: 'גחלי' מה ת"ל 'אש' שהיא

אש של מערכה גדולה מוסיפין לה מזו". ובדף ל"ג ע"א כתב: "מערכה שלישיית לא היו עושין בה כלום אלא שתתקיים בה אש תמיד תוקד על המזבח. ר"ל שאם יכלו עצים שבמערכה גדולה מניחין בה מאלו". ונראה מדבריו שהוא רק כדי שתהיה אש תמיד על המערכה גדולה. ולא תלה זאת בצורך של מערכה גדולה אלא מצד עצם קיום המערכה. וכן ברש"י ד"ה 'קיום האש': "שאם אין אש של מערכה גדולה מתגבר", משמע שלא תלה בצורך הקטרה, שהרי לא הזכיר תנאי זה אלא מצד מערכה עצמה. וברש"י כ"ד ע"ב ד"ה 'הצתת אליתא', ג"כ משמע שאפי' אין צורך שהרי כתב: "כגון שקרבה מערכה ללכות שנשרפה כל המדורה". ונראה מדבריו שגם האיברים כלו ואעפ"כ צריך הצתת אליתא.

אך לענין מערכה שניה המשנה בתמיד פ"ב משנה ה' אומרת: "באומד חמש סאין גחלים", והוא אומדן כמה היה צריך לקטורת, ובשבת שמונה, תוספת גם לצורך בזיכין. וא"כ נראה שאע"פ שלדעת התוס' מתקיימת גם במערכה זאת מצות אש תמיד, אך למעשה נתנו בה רק לפי צורך המערכה.

ולענין מערכת אש תמיד לא נתנו לה שיעור וקצה, ולכן לא שנו אותה בסדר התמיד וכ"כ הלח"מ תמו"מ פ"ב ה"ד.

[בדעת ר' יהודה, שחלק על הצורך במערכה שלישיית, יל"ע אם חלק גם על הצורך ב'קיום האש', וסבר שאש תמיד פירושה כל יום ולא קיום קבוע של האש. ובייחוד לדעת החינוך שבמערכה שלישיית מקיימים מצווה זו].

מערכה לאברים שנתותרו:

לדעת ר"מ נוספת מערכה של איברים ופדרים שניתותרו והיא נלמדת מריבוי מיוחד בפסוק ב'

המיקום? [*הע' הרד"ך: הנה יעוין בשיירי קרבן שהקשה דלמא לא קפיד קרא אלא שבמחתה לא יהי שלהבת יותר מגחלים אבל על המזבח לא קפיד ומנין למערכה יתירה ביו"כ ע"ש, וי"ל שלשיתו בדוקא ניתן לומר שזו גופא מטרת הפסוק בסיפא לישב זה ולומר ש"מעל המזבח" צריך כדי לבאר גדר זה של "גחלי אש" שהוא במובן של מערכה על המזבח ולא במחתה, וכאן אעיר גם להגהות הגרי"מ (נדפסו בדפוסים החדשים של הירושלמי במדור "הגהות וחדושים") שפירש אש שבטלה במובן של בטלה ממלאכה שאינה לשום צורך (אין הכונה בכלל לא אלא לשום צורך של היות האש או כול האברים רק לצורך לקיחת הגחלים ביוה"כ).]

הראב"ד שם סק"ו מפרש: "מביא מן הסמוך למערב כלומר **מערכה אחרת עושין למערבו של מזבח להכניס ממנו לפני ולפנים**". ולפ"ז למדנו את המערכה המיוחדת ליוה"כ מ"לפני ד" ולא כדפירשו לעיל בירושלמי.

ואכתי צריך ביאור מנין הבין הראב"ד שעסקינן במערכה נפרדת ולא מגחלים של מערכה שקיימת כבר בכל יום? שהרי מיקום מערכה גדולה היה בצד מזרח ומערכה שניה של קטורת מכנגד קרן מערבית דרומית משוכה מן הקרן כלפי צפון ד"א, וכמעט מתבקש שזאת הכוונה שייקח דווקא משם הגחלים וכמו שלקחו בכל יום ויום. ויותר מזה מפורש בגמ' זבחים נ"ח ע"ב "הניטל בחוץ לינתן בפנים, גחלים דכל יומא ויומא דגמרן מגחלים של יוה"כ". [וכן ציין הרדב"ז שזהו מקור הרמב"ם תמו"מ פ"ב ה"ח] ולכאן למדה מקום מערכה שניה של קטורת מקטורת של יוה"כ!

ולא תספיקנו התשובה שהרי אצלנו בסוגיא ישנו ריבוי מיוחד למערכה של יוה"כ שהרי אפשר שמערכה זאת תעמוד ריקנית ואת הגחלים ניקח ממערכה שניה לצורך קטורת של לפני ולפנים.

בטילה על גבי גחליה, 'גחלי' יכול עוממות תלמוד לומר 'אש' אי אש יכול שלהבת תלמוד לומר 'גחלי אש' הא כיצד מן הלוחשות הללו. ומניין שתהא האש בטילה על גבי גחלים, תלמוד לומר 'גחלי אש'. ולכאן לא מובן לפי"ז מדוע לא לקחת מן המערכה הגדולה או מהמערכה של הקטורת וצריך מערכה מיוחדת? קה"ע מבאר שלמדו זאת מגחלי אש שתהא אש בטילה לגבי גחליה וזה א"א בשאר מערכות שהאש גדולה ואין גחלים מרובות מאש. אך הפני משה מבאר את ביטול האש לגבי גחלים באופן אחר, שאם מדובר במערכה שניה של קטורת גם אחר לקיחת גחלים לקטורת של לפני ולפנים ישנה אש המערכה לצורך קטורת של בין הערבים וא"כ אינה בטילה ע"ג גחליה, אך אם זו מערכה לעצמה ממילא בטילה עם לקיחת הגחלים לצורך הקטורת של לפני ולפנים. עכ"פ מבואר בהדיא בירושלמי שצורך המערכה הוא לקיחת גחליה לצורך קטורת של לפני ולפנים והוא גופו הפסוק שלומדים ממנו שישנה מערכה זו. וכן מפורש גם בתוספתא יומא פ"ב ה"י: "ואחת שמוסיפין לקטורת [היום] שלפני ולפנים דברי ר"י".

בתו"כ אחרי מות פר' ב' פ"ג הלכות ה-ו איתא: "גחלי' יכול עוממות תלמוד לומר 'אש', אי 'אש' יכול שלהבת תלמוד לומר 'גחלי אש', הא כיצד מן הלוחשות הללו, ומנין שתהא האש בטילה על גבי הגחלים תלמוד לומר 'גחלי אש'. 'מעל המזבח' יכול כולו תלמוד לומר 'אשר לפני ה' הא כיצד הסמוך למערב". לכאן דומה מאוד לירושלמי אך בשינוי משמעותי של התוספת: "מעל המזבח...". ואם נפרש כדברי הפ"מ וקה"ע בירושלמי שמדובר במערכה מיוחדת ליוה"כ, תוספת זו אין לה מובן שהרי כבר למדנו מהרישא של גחלי אש ומה צורך לשאול על

בפיל' התו"כ, שאין מדובר כדברי הראב"ד במערכה נוספת, אלא שלוקח גחלים ממערכה שניה מצד מערב לצורך הקטרה של לפני ולפנים, והוא מקור הרמב"ם לכך שלא נלקח ממערכה של יוה"כ שאותה לומדים מ'והאש', ונותר לומר שהיא רק להדר המזבח ולעטרו. וברור שאין פיל' בירושלמי יכול להיאמר לפי מה שר"ל בדעת הרמב"ם בפיל' התו"כ שהרי כתב הירושלמי בריש דבריו במפורש: "מנין למערכת של יוה"כ".

ועוד נראה שפתיחת הירושלמי: "רבי ירמיה בשם רבי פדת גחלי מה ת"ל אש שהיא בטילה ע"ג גחליה" היא מעין מה שבסוף נלמד מדרשה זו ואין זכר לעניין "לפני ד", והוא רק דרשה של "גחלי אש" ולא "לפני ד" שהוא לימוד אחר לגמרי. ומוכח שהרמב"ם דלא כירושלמי מכך שלא אמר שלוקחים את גחלי קטורת של לפני ולפנים ממערכה זו.

אכן נראה שמקור הרמב"ם מהתו"כ, שגחלי אש לוקחים ממערב המזבח, ולא מן המערכה שענינה רק אש ונלמדת מריבוי של והאש, לעומת שאר מערכות שענינם 'מוקד' ויש בהם שימוש.

וזהו עיקר ההבדל לשיטת הרמב"ם בין גמ' בבבלי ותו"כ לירושלמי. שהירושלמי למד משימוש הגחלים לעניין המערכה שנלמד מהפסוק 'ולקח מלא המחטה וגו'', ולעומתו התו"כ רק למד משם מהיכן לקיחה ולא את עצם קיום המערכה, ובבבלי למד קיום המערכה מוהאש בשונה משאר מערכות שהם מוקד ויש בהם שימוש. וכך משמע גם מזבחים נ"ח ע"ב הנ"ל שלקח ביוה"כ לצורך לפני ולפנים ממערכה שניה של קטורת. והא דהתיר פה [ביומא מ"ו ע"א] "מהאי גיסא ומהאי גיסא"

ואיברא מאן לימא לן דגחלים לאו מחד אתר סלקי? וכן קשה לרש"י ומאירי בסוגייתנו שכתבו כראב"ד.

מאיך גיסא קשה לומר שגחלים ניטלו ממערכה שניה דהא לא שנו בתמיד פ"ב מ"ה שביוה"כ הוסיפו למערכה של קטורת כמו בשבת. ומלבד זאת קשה מה צורך במערכה שאינה צורך למאומה, ומה נשתנה למערכה זאת משאר מערכות שלכולם בשם יקרא עפ"י שימושם כדכתבנו לעיל בעניין מערכה של קיום האש, ולזאת לא. עכ"פ בדברי הירושלמי נראים הדברים הכרח שישנה מערכה מיוחדת לצורך גחלי יוה"כ, אך בתו"כ נראים דברי הראב"ד כדוחק.

בקובץ הערות הגר"י הוטנר על הספרא (על רבינו הלל עמ' נ"ה ד"ה ניטל) כתב, דאי לא עבדינן מערכה נפרדת ליוה"כ לא הוי 'מלפני ד' גם אם לוקח מהסמוכות לפתח, כיון שכל מערכה שם אחד לה ולא משנה מיקום הגחלים במערכה, ורצה לומר שזהו גם כוונת הירושלמי, והא דלא כתב בירושלמי את ההמשך המופיע בתו"כ משום שלפעמים קיצר הירושלמי בלשונו והעיקר הוא מהמשך הדברים כבתו"כ ולא כפיל' הפ"מ וקה"ע. ובכך עונה על שאלת מנין לנו מערכה זו ולמה שימשה שהרי הפסוק גופו מדבר על לקיחת הגחלים לקטורת של לפני ולפנים.

סברא זו שכתב שאין במערכה אחת חילוק מקומות, גם לפי דבריו תלויה במחלוקת הראשונים הנ"ל עם הרמב"ם בהל' עבודת יוה"כ פ"ב ה"ה, שכתב: "כדי להדר המזבח ולעטרו", וכן בפיהמ"ש כאמור לעיל, וא"כ לשיטת הרמב"ם לא השתמשו בה כלל לצורך הקטרה של לפני ולפנים. ובאמת ביאר בדעת הרמב"ם

מערכה כלל. ואולי חילק בין מערכה של קטורת שאין אפשרות שתהיה מול הפתח אך לא מן הנמנעות הוא שיהיו גחלים בצד צפון מערב של מזבח ומהם יקח ולא צריך דווקא מערכה, או שביוה"כ תהיה שם אחת מן המערכות שאין להם מקום מיוחד והם מערכת קיום האש או יוה"כ, ומסתבר שזאת המערכה של קיום האש שאין לה מקום קבוע. אך אם נאמר שהיא מערכה של יוה"כ וממנה לוקח א"כ באופן קבוע יצא שמקומה בצפון מערב המזבח וה"ל לרמב"ם לפרושי, מלבד מה שהזכיר טעם אחר למערכה של יוה"כ. ואכתי צריך הדבר תלמוד וד' יאיר עינינו אמן.

נספח

[בחידושי רא"ל מאלין (ח"א סי' כ' סק"ב) כתב שכל קרבן צריך חנאי של מלח ועצים וגם קטורת דין קרבן יש לה. בשאר קרבנות אם נשרפו העצים וכבר נתעכלו והם גחלים מהני הנחת העצים על המערכה של השחר ובין הערבים שיהיה דין עצים למערכה כל היום } ובאמת בבמה אין מועיל הנחת עצים שחרית וערבית אלא צריך עצים ממש כל הזמן}, ובקטורת שבכל יום אע"פ שלא נשארים עצים במערכה כיון שמקטיר על מזבח פנימי שם מערכה לה שהוא כמו שמעבירה למזבח פנימי. אך כיצד יועיל לקטורת של יוה"כ הגחלים שהיא מוקטרת רק במחתה והרי צריך גם עצים? וביותר לפי התנאי שאין בהם שלהבת אש א"כ הם גופם בתורת אש ולא עצים?! ותי' שזה גופא כוונת הירושלמי ללמוד מערכה של יוה"כ מכך שתהא אש בטילה ע"ג גחליה דאם לא כן לא הוי עצים בהקטרה ורק מערכה מיוחדת משוי להו דין עצים ולכן דוקא בגלל התנאי של אש בטילה

ובזבחים הצריך לפני ד' דוקא, יש לבאר או (א) כדברי תוד"ה אבל (יומא מ"ו ע"א) שהוא לכתחילה אבל בדיעבד שפיר דמי [וההו"א שיעכב שלא בדיוק לפני ד' משום שכתוב חוקה ואפ"ל לר"י שרק רק בפנים כיון שזה צורך פנים היתה הו"א לעכב]. (ב) או כדברי התו"י והתורא"ש שהמערכה תהיה לפני ד' מול הפתח ולא איכפת לן אם ממשיכה מהאי גיסא או מהאי גיסא [וע"ז קאי הגמ' ביומא] אבל בגחלים ודאי שיש קפידא [כגמ' בזבחים].

אך הכס"מ תמו"מ פ"ב ה"ח הסיק בדעת הרמב"ם שפסק דלא כגמ' זבחים נ"ח, משום שבהל' בית הבחירה פ"ה כתב, שמזבח רחוק מכותל צפוני של העזרה ששים ומחצה אמות, וא"כ אין לקיים את המשנה בתמיד פ"ב מ"ה שמקום המערכה שנייה משוך מקרן דרומית מערבית ד"א לצפון כדי שיהיה כנגד פתח היכל או אולם בשו"א. ולכן לפ"ד חייבים לומר בדעת הרמב"ם שאין פ"ל לפני ד' דווקא מול פתח היכל או אולם, אלא כלפי צד מערבי כפשט דברי התו"כ ולא דווקא פתח. ולכן ציין הרמב"ם בהל' עבודת יוה"כ פ"ד ה"א מן הסמוך למערב אע"פ שאינו מול הפתח. ואין לומר שהטעם הוא שאין מעבירין על המצוות שהרי בא לשם מכיוון מזרח למזבח אחר שנתן לכהן אחר למרס בדם ברובד רביעי של עזרה והמערכה הקרובה אליו היא המערכה הגדולה שהיא בצד מזרח, ולכן צ"ל שישנה מצוה לקחת דווקא מצד מערבי כדכתיבנא.

אולם פליאה היא קו' הלח"מ הל' עבודת יוה"כ פ"ד ה"א מדוע לא כתב הרמב"ם שיקח מכנגד הפתח לכתחילה, והרי בהל' תמו"מ פ"ב ה"ח הכריח בדעת הרמב"ם דלא כסוגיא בזבחים נ"ח דלפני ד' הוי כנגד הפתח דאינו אפשרי שאין שם

ע"ג גחליה למדו בירושלמי שצריך מערכה נפרדת וא"א להסתפק במערכות קיימות. כן רצה לבאר שם (סק"ג) את הרמב"ם שמה שלמדנו מהפסוק שישנה מערכה מיוחדת ליוה"כ משום שלא מצינו כדבר הזה לקיים מערכה רק לצורך גחלים למחתה, והא דכתב הרמב"ם שהיתה להדר המזבח ולעטרו, אין הכוונה שלא לקחו גחלים למחתה של לפני ולפנים משם שהרי הוא מפורש בתוספתא יומא פ"ב ה"י שהוא לצורך הקטרה של לפני ולפנים, אלא כיון בזה לבאר שמה שלומדים מהפסוק הוא שאפשר לעשות מערכה למרות שהיא רק לצורך מחתה, ובאמת אין חיוב בזה. ולכן כתב הרמב"ם הטעם למה אכן עשו מערכה בפועל, והסביר שהוא כדי להדר המזבח ולעטרו].