ספר
דף על הדף
על מסכת מנחות

פרק ראשון

דף ב׳ ע״א

במשנה: אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה.

ופירש רש״י שלא יצא בזה ידי נדרו, אף שהקרבן כשר, שצריך להביא מנחה אחרת לשם מנחת מרחשת.

בספר נזר הקודש (כאן) הקשה דהרי רש״י פי׳ לפני זה, כגון שהתנדב מנחות מרחשת, והרי קיי״ל דבנדבה אין חייב באחריותו, ואם נאבדה אינו צריך להביא אחרת, ואם כן גם בהקריבה שלא לשמו, אף שאין ריצוי לבעלים, אינו צריך להביא מנחה אחרת, ואמאי כתב כאן רש״י שמביא מנחת מרחשת אחרת.

ותירץ החזון איש (בהגהותיו לס׳ נזר הקודש שנדפס׳ בס׳ תשובות וכתבים מהחזון איש קדשים סי׳ ל״ב אות ג׳) וז״ל כוונת רש״י ל״נדר״, ונקט [לעיל] לשון נדבה, שצדיקים נודבים [כדאי׳ בנדרים ט״ו ע״א], ואין חובה לדקדק בזה אלא במקום שהוא עיקר הנושא של הסוגיא [ואף שכתב נדבה, כונתו לנדר, ולכן חייב באחריותו, ואם הקריבה שלא לשמה, שלא עלתה לו לחובה, צריך שפיר להביא אחרת].

★ ★

בגמ׳: עולה ששחטה שלא לשמה אסור לזרוק דמה שלא לשמה וכו׳.

בספר אמרי הצבי עמ״ס ב״ק (ה׳ ע״א אות כ״ה) מביא דהרשב״א מדייק מלשון רש״י ז״ל. דהיכא דחשב בעבודה אחת שלא לשמה דאסור לחשוב בעבודה אחרת שלא לשמה, אבל באותה עבודה עצמה אם חשב עוד הפעם שלא לשמה לא עבר תו על הלאו דלא יחשב, אף שהקרבן עדיין כשר, ע״כ.

וכתב באמרי הצבי (שם): ודנתי בזה, דבכה״ג היכא דפיגל במקצת העבודה כגון ששחט סימן אחד בפיגול, ואף דאין מפגלין בחצי המתיר והקרבן עדיין כשר, אם פיגל גם בסימן השני דנפסל הקרבן, מ״מ לא עבר על הלאו דלא יחשב, כיון שכבר עבר על הלאו דלא יחשב בסימן הראשון,

תו לא עבר על הלאו דלא יחשב בסימן השני, דהא הוי באותה עבודה עצמה וכמ״ש הרשב״א ז״ל.

ובסוף הספר הנ״ל בקו׳ פלפול חברים, הביא הערה על הנ״ל מהגאון הכלי חמדה זצ״ל וז״ל: ידידי הרב הגדול המפורסם מו״ה מאיר דן נ״י אבד״ק דוואהרט דן לומר, דאין ראיה מדברי הרשב״א לכאן, דעד כאן לא כתב הרשב״א ז״ל לדינו הנ״ל, אלא דוקא היכא דלא פעל במחשבה זו כלום במה שמחשב בחצי׳ השני׳ של אותה עבודה עצמה, דמעיקרא הי׳ כשר ורק שלא עלה לבעלים לשם חובה, וגם כשמחשב בחצי עבודה השני׳ ג״כ לא נתוסף מאומה ע״י מחשבה זו בפסול הקרבן, ובזה הוא דכתב הרשב״א כן. אבל הכא בפיגל בסימן ראשון ואח״כ פיגל בסימן השני ג״כ, דהפיגול בסימן הראשון לא פעל מאומה לפסול דהא אין מפגלין בחצי מתיר, וכשפיגל בסימן השני ג״כ אז הוא דחל עליו שם פיגול, בזה נוכל לומר דיודה הרשב״א ז״ל בפיגל בסימן השני דעובר על הלאו דלא יחשב, אף שכבר עבר על הלאו דלא יחשב בשחיטת סימן הראשון בפיגול עכ״ד.

דף ב׳ ע״ב

גמ׳: ר׳ שמעון אומר כל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשירות ועלו לבעלים לשם חובה שאין המנחות דומות לזבחים וכו׳.

ופירש״י כל המנחות ואפי׳ מנחת חוטא ע״כ.

וכתב הגאון מהר״ם שפירא מלובלין זצ״ל בקובץ ישורון (כרך ט״ז ע׳ קנה): ולהלן (בדף ג ע״ב) פי׳ רש״י ע״ד הגמ׳ מנחה לשם מנחה, מחבת לשם מרחשת עלו, ולכאורה משמע דבא למעט מנחת חוטא, ועי׳ ברשב״א שם מש״כ. ונראה דזה תלוי בשינוי הלשונות בפי׳ מחשבה דמינכרא, אי מחשבה דמינכרא פסול או מחשבה דלא מינכרא. ועי׳ ברשב״א בשמעתין גבי קומץ מנחה לשם זבח, שהק׳ דהיכי משכחת לה, דהלא אינם עבודות שוות, ותירץ דמיירי בקומץ מנחת ראובן לשם שמעון שיתכפר בו לשם זבח, שמחשבה זו קרויה שינוי קודש.

ומעתה נוכל ליישב שיטת הרמב״ם בפיהמ״ש בריש זבחים דבציבור אין פוסל שינוי קודש, וכבר הקשו עליו מכמה דוכתי, ונראה דעיקר הטעם בסברתו משום דקרבן ציבור סכין משכתו למה שהן (זבחים ו׳ ע״ב), וזה דוקא בשינה את עיקר שם הזבח, משא״כ בגוונא דהרשב״א דלא עקר שם הזבח מהן, לא אמרי׳ סכין מושכתן ולכך שינוי קודש פוסל. [ולדעתי י״ל דלזה פריך הרי נאמר מוצא שפתיך ובקרא זה דמוצא שפתיך לא נוכל ללמוד שינוי קודש דרשב״א, כיון דלא שני כלל בגוף הזבח].

★ ★

והנה לכאורה בש״ס דילן בקומץ מנחה לשם מרחשת דמעשיה מוכיחין, יש להקשות לשי׳ הרמב״ם [א״ה, עי׳ פ״ד ממעה״ק ה״י ובכ״מ] דבחטאת דסתמא פוסל היינו לא עלו, וא״כ במנחת חוטא לשם מרחשת לא גרע מסתם, ואולי דסתם גרע חד דרגא משלא לשמה, ולכך כל היכי דשלא לשמה פסול לגמרי, סתם פסול ולא עלו, משא״כ במנחת חוטא לא יצוייר פסול לגמרי, דאף מנחת חוטא בסתם כשר ועלו, ואולי כיון דמעשיה מוכיחין עדיף מסתם.

ובזה יתיישב סתירת דברי רש״י, דבדף ב׳ דמחשבה דמינכרא מחשב קומץ לשם מרחשת וא״כ עדיף מסתם, ולזה כתב רש״י דאף מנחת חוטא כשר, משא״כ בדף ג׳ הגירסא שם דזה מיחשב מחשבה דלא מינכרא, וא״כ לא עדיף מסתם, ולזה כ׳ רש״י דוקא מנחה לשם מרחשת.

★ ★

גמ׳: סברא הוא דר״ש דדריש טעמא דקרא, מחשבה דלא מינכרא פסל רחמנא מחשבה דמינכרא לא פסיל רחמנא.

בשו״ת חכם צבי (סי׳ נ״ד) הביא משו״ת צמח צדק (סי׳ קי״ט) בספר תורה שהיה כתוב ״מגרשיהן״ במקום ״מגרשיהם״, ופסק שכיון שהן אותיות הדומות להדדי במבטא, לכן הס״ת כשר, שהרי הרמ״א (סי׳ קמ״ג ס״ד) מכשיר ס״ת שיש טעות בחסרות ויתרות שאינן נכרות במבטא, וגם מ״ם ונו״ן דומין במבטא.

ובחכם צבי חולק עליו בכל עוז, דכוונת הרמ״א רק במלא יו״ד וחסר יוד, וכדו׳, שאין הבדל כלל במבטא, אבל מ״ם ונו״ן, אפילו אם נימא שהן מתחלפות, מכיון שהן קרובות במבטא, מ״מ לגבי ס״ת יש לפסול, ואדרבה יותר יש לפסול מטעם שקרובות במבטא, וכמו דאמרינן הכא במחשבה דמינכרא לעין כל ששונה הוא, לא פסל רחמנא, שהרי ניכר שהוא מכזב, משא״כ מחשבה שאינה נכרת לעין כל שהוא משקר פסל טפי רחמנא, וה״נ מכיון שאינם מבטא

אחד והן קרובות במבטא, יותר יש לפסול, פן יבואו לטעות ולהכשיר ב״מגרשיהן״.

★ ★

בגמ׳: סימן, עולה עולה מלק ומיצה חטאת העוף קדשי קדשים קדשים קלים.

כתב הגאון האדר״ת זצ״ל בקו׳ מגלת סמנים (ע׳ קיב): הם סימני קושיות שעל תירוץ רבה על רומיה דר״ש אר״ש דאמר כאן בשינוי קודש [עלו מנחות לבעליהם] כאן בשינוי בעלים [לא עלו], ומשום דסברא הוא שמעשיה מוכיחים עליה, לשיטתיה דר״ש טעמא דקרא, ע״כ מחשבה [כמו שינוי בעלים] דלא מינכרא פסל בה רחמנא מחשבה [כמו שינוי קודש] דמינכרא לא פסל. ע״ז הקשה, א. אלא מעתה עולת העוף שמלקה למעלה משום חטאת העוף תרצה כו׳. ב. עולת העוף שמיצה דמה למעלה לשם חטאת העוף כו׳. ג. חטאת העוף שהוזה דמה למטה לשם עולת כו׳ ומשני אה״נ דכשר כו׳. ד. קדשי קדשים ששחטן בצפון לשם קדשים קלים לירצו מעשיהם כו׳. ה. קדשים קלים ששחטן בדרום לשם קדשי קדשים לירצו כו׳.

ולפי הנראה חסר עדיין לסמן, דהא בסוף הסוגיא פריך אלא מעתה עולה ששחטה לשם חטאת תרצה דהאי זכר והאי נקבה כו׳ [בשטמ״ק שנדפס מחדש מוחק מלות אלא מעתה, ולי נראה דכיון שהפסיק הרבה, חוזר לבאר כמו הקושיא בראש הסוגיא], חטאת יחיד ששחטה לשם עולה תרצה כו׳, פסח לשם אשם לירצי כו׳, עגל ופר ששחטן לשם פסח ואשם לירצו כו׳ ע״כ.

דף ג׳ ע״א

בגמ׳: קדשים קלים ששחטן בדרום לשם קדשי קדשים לירצו מעשיהן מוכיחין עליהם דקדשים קלים נינהו דאי קדשי קדשים בצפון הוה עביד להו, אמרי קדשי קדשים נינהו ומיעבר הוא דעבר ושחט להו בדרום.

כתב הרמ״א (אבהע״ז סי׳ קל״ו ס״ו) לענין דין מוכח מתוכו בגט, די״א דאם שמות המגרשים שוים, אע״פ שאין שמות הנשים שוות, מ״מ יכתבו סימן במגרש, וע״ש בבית שמואל שמבאר, דהא דלא מהני שמות הנשים במקום סימן, משום דיש לחוש דקידש אשה אחרת במקום אחר, ואפילו בזמן הזה דאיכא חרם דרבינו גרשון, מ״מ חיישינן שמא עבר על החרם.

בבאר יצחק בשו״ת (אבהע״ז סי׳ ה׳ ס״ח) העיר, דאמאי חיישינן לזה ולא מוקמינן ליה בחזקת כשרות [וע״ש בבית מאיר]. וכתב דכן מבואר בסוגין, דהיכי דבעינן ״מוכח״, היינו הוכחה מתוך מעשיו בעצמן, ולא עפ״י דאוקמינן אחזקת כשרות, דקאמר דאמרי דשחט קדשי קדשים בדרום ועובר על דין מפורש שק״ק שחיטתן בצפון ע״כ.

★ ★

וכתב חכ״א בקובץ קול התורה (קובץ נ״ה ע׳ י׳): ולכאורה יש לדחות ראיה זו, דשאני הכא דהביא לשם קדשי קדשים ואנו באים לסתור דבריו, ע״כ מצרכינן ענין שלא יהא מציאות ליישב דבריו, אבל בגט י״ל דסגי במוכח מתוכו עפ״י חזקת כשרות ודו״ק.

★ ★

בגמ׳: אימור דאמר רחמנא אף בדרום, בדרום ולא בצפון מי אמר.

ולכאורה דברי הגמ׳ צ״ב, דאיזה סברא היתה להמקשן לאסור שחיטת קק״ל בצפון, והתוס׳ (ד״ה דאי) הסבירו, דדעתו הי׳ דאסור לשחוט קק״ל בצפון כדי שלא יבואו לטעות שהם ק״ק ע״ש.

וכתב הגר״י ענגיל זצ״ל באתוון דאורייתא (כלל א׳) לבאר בזה, עפ״י מה שכתב שם לחדש, והוכיח זאת מהרבה מקומות, דשחיטת חולין במקום המיוחד לשחיטת קדשים, נחשבת בזיון לקדשים ע״ש. וה״נ י״ל כאן כעי״ז, דזהו באמת טעמא דמקשן דס״ל דאסור לשחוט קק״ל הפחותה במדריגה בצפון, מפאת שהוא בזיון לק״ק הנעלים מהם, הנשחטים רק במקום ההוא ודו״ק היטב.

★ ★

בגמ׳: אמרי קדשי קדשים נינהו ומיעבר הוא דעבר ושחט להו בדרום.

וכתב רש״י ז״ל, ואי קשיא גבי חטאת העוף לישני ליה הכי וכו׳ דתרי איסורי לא מחזקינן ליה חדא דעביד ליה הזאה ועוד דקא עביד ליה למטה, עכ״ל. והתוס׳ [ד״ה ומיעבר] פקפקו בדברי רש״י.

וכתב בספר כלי חמדה (ע׳ שלט): הנה יש סמך לדעת רש״י מהא דאיתא במס׳ ביצה [טז:] דכשטועה ב׳ פעמים הרי הוא בגדר פושע, וכתב שם רש״י [בד״ה לדידך

אסור] שאין דעתי על המזידין והפושעים שאינם חרדים על דברי חכמים. א״כ אם שם שהדבר נוגע לאיסור דרבנן, כשטועה ב׳ פעמים, נחשב כעשה במזיד ובפשיעה, כש״כ כאן בעבר על דברי תורה שאין להחזיקו כשוגג אם טעה ב׳ פעמים, וזהו לא כתוס׳ דמצדדים לומר דגם ב׳ פעמים עביד דטעה אינש. ודוחק לחלק דשם טעה בדבר אחד שני פעמים, משא״כ הכא שהוא בשני דברים ובכל אחד פעם אחת, זהו דוחק, דהא שם בההוא סמיא היו שני זמנים מרוחקים [דבגמ׳ שם איתא שהי׳ לשנה אחרת, וע׳ רש״י שם שהי׳ בר״ה] מיו״ט אחד לשני שנצרך לעירוב תבשילין, וכאן היו הטעיות סמוכות זה לזה, ובודאי הדעת נותן שרחוק יותר לטעות בזמן רב ששולט כח השכחה, מלטעות בזמן קצר זה אחר זה.

אך אפשר לומר דיותר קפדי חז״ל שלא לזלזל באיסור דרבנן מבאיסור תורה, דחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה [עי׳ יבמות לו:], והדברים עתיקים, ע״כ סברי התוס׳ כאן דתלינן בטעות אפי׳ ב׳ פעמים, ולא קשה מעובדא דסמיא התם, דבדרבנן החמיר טפי להחזיקו כפושע בדשכח ב׳ פעמים. וע׳ בחי׳ לברכות [כב.] ועוד בכ״מ, שהוכחתי דבאיסורין דרבנן לא הי׳ נזהרין כ״כ לכן החמיר יותר. וע׳ חיי אדם [כלל ק״ב סעיף ז׳] שכ׳ דנ״ל דאפילו כשלא היו השני פעמים רצופים מחמרינן והו״ל כפושע, וע׳ נשמת אדם שם [אות ה׳].

דף ג׳ ע״ב

בגמ׳: הכי קאמר, אע״ג דמחשבה דלא מינכרא היא וכו׳.

וברש״י (ד״ה ה״ק וכו׳) בתו״ד: רבא ורב אשי ס״ל וכו׳ מחשבה דמינכרא שהיא שקר פסל רחמנא, שמא יאמרו מותר לשנות בקרבנות ע״כ. הגאון ר׳ יוסף ענגיל ז״ל בספרו לקח טוב (כלל ח׳) דן אי מצינו חשש ״שמא יאמרו״ בדאורייתא. ושם (בס״ק י׳) כתב: מצאתי עוד חשש שמא יאמרו בדאורייתא, בש״ס מנחות (דף ב׳ ע״ב) דס״ל לרבה התם דמחשבה בקדשים אין ראוי שתפסול כל כך היכא דהמעשה מוכיח היפוך מחשבתו, (כגון בקומץ מנחת מחבת לשם מנחת מרחשת, דהכל רואין שהוא מחבת, ושאין הדבר כמו שחושב), כמו שהיא פוסלת היכא דאין המעשה מוכחת להיפוך (כגון מקטיר מנחת ראובן לשם מנחת שמעון וכדומה).

ורבא ור׳ אשי (שם ג׳ ב׳) פליגי עלי׳, וס״ל להיפוך, דאדרבה מחשבה שהמעשה מוכחת על היפוכה, יותר ראוי שתפסול, מהיכא דאין המעשה היפוכה, ופלוגתייהו שם הוא בדינא דאורייתא עש״ה. וברש״י שם ג׳ ב׳ ד״ה הא לא מינכרא וכו׳ כ׳ וז״ל רבא ור׳ אשי ס״ל דמחשבה שהיא גלוי׳ לכל שהוא מכזב, כ״ש שפוסלת, והכי מתרצי לקמן אדרבה מחשבה דמינכרא שהיא שקר, פסל רחמנא שמא יאמרו מותר לשנות בקרבנות עכ״ל, ומבואר להדיא דשייך חשש שמא יאמר גם בדאורייתא.

★ ★

בגמ׳: אמר רבא חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם וכו׳ כשרה.

היינו דאין כאן שינוי קודש, דחטאת לשם חטאת נשחטה, והקשה בקהלות יעקב עמ״ס מנחות (סי׳ א׳ אות ב׳): וצ״ב דבסוף כריתות מבואר דאפי׳ הפריש על חלב שאכל אמש, אינו יכול להביאו על חלב שאכל היום, דבעינן שיהא קרבנו לשם חטאו.

ונראה דהתם דיינינן שאינו מכפר על מה ״שחישב״, כיון שלא הופרש עבור חטא זה. ורבא מדבר כאן שמכפר על מה ״שהופרש״ [לא על מה שחישב], ולא מיפסל מטעם שינוי קודש. ושוב הראוני שכ״כ התוס׳ נזיר דכ״ז ע״ב (ד״ה שהרי) וע״ש מה שתירצו עוד.

★ ★

בגמ׳: דהני עולות בהדייהו נינהו.

וברש״י: ואיכא למימר שמא יאמרו לשם עולת נזיר שחט ונמצאת חטאת שלא לשמה כשירה להקריב וכו׳ ע״כ. וכתב חכ״א בקובץ אוצרות ירושלים (קובץ ח׳ ע׳ תרי״ד): יל״ע אם הוא פסול מדאורייתא, דזהו סברא לפסול מדאורייתא, וכמו דס״ל לרבא וכן רב אשי הכא דאמרי׳ דמחשבה דמינכרא שהוא שקר פסל רחמנא, ופי׳ רש״י דטעמא משום דשמא יאמרו מותר לשנות בקדשים, חזי׳ דאף בדאורייתא אמרי׳ דסברא לפסול משום שמא יאמרו [אמנם אינו דומה לגמרי להתם, דהתם מפורש בתורה לפסול שלא לשמה, וע״ז אמרי׳ דמסתברא דאיירי בכה״ג דמינכרא שהוא שקר, ולא באופן דלא מינכרא דשקר הוא, אבל הכא אתינן למימר מסברא לפסול מה״ט ללא שום מקור, ומ״מ חזי׳ התם דסגי בסברא זו לפסול, וא״כ ה״נ י״ל כן].

או דילמא אינו אלא גזירה דרבנן, שפסלו אותם משום שמא יאמרו דנשחטה החטאת לשם עולה וכשר שלא לשמה, אבל מדאוריי׳ כשרים הם כמו בלשם חטאת דם.

והנה בשיטמ״ק כאן (אות ט׳) מביא דברי רש״י וכתב דהוי גזירה, משמע שהוא גזירה דרבנן, ומקשה השיטמ״ק על פירוש זה, דא״כ נמצא דלכו״ע כל חטאת ששחטה לשם חטאת אחרת כשירה בין לרבנן ובין לר״ש, אלא דגזרי׳ בלשם חטאת נזיר ומצורע שמא יאמרו שכשר שלא לשמה, ומשו״ה פסלינן להו, וא״כ מה שייכא הא לפלוגתת ר״ש ורבנן, הא אף ר״ש דדריש וזאת תורת החטאת תורה אחת לכל החטאות להכשיר חטאת לשם חטאת אחרת, שפיר מצי סבר דלשם חטאת נזיר ומצורע פסול משום גזירה דשמא יאמרו וכו׳ ע״כ.

★ ★

והנה לכאו׳ יש להקשות כן אף אם נימא דהא דפסלי׳ הכא לשם חטאת נזיר ומצורע משום שמא יאמרו וכו׳ היינו מדאורייתא, דאכתי אינו מוכח מהא דלא דרשינן זאת תורת, תורה א׳ לכל החטאות, אלא לעולם דרשי׳ לה, וילפי׳ מינה דכל לשם חטאת אחרת לאו בכלל שלא לשמה הוא, כיון דלא חשב לשם קרבן אחר שאינו חטאת, ומ״מ שפיר פסלינן לה להיכא דחשב לשם חטאת נזיר ומצורע משום טעמא אחרינא דשמא יאמרו ששחט לשם עולה וכשר חטאת שלא לשמה ממש, דאינו סותר כלל להאי דרשה דתורה א׳ לכל החטאות, וא״כ מנ״ל לגמ׳ לתלות האי דינא בר״ש דרבנן וכנ״ל.

ואין לדחות דהא כתבו התוס׳ (ד״ה לשם חטאת) דלשוחט חטאת לשם חטאת אחרת אי״צ קרא דוזאת תורת להכשיר, דבלא״ה כשר משום דושחט אותה לחטאת אמר רחמנא והרי חטאת לשם חטאת נשחטה, וא״כ ע״כ קרא אתא להכשיר אף לשם חטאת נזיר ומצורע, דהו״א ליפסול אותם משום ה״ט דשמא יאמרו וכו׳, וקמ״ל קרא דלא חיישינן להא וכשירות, ושפיר תלינך לה בר״ש ורבנן.

דהא ליתא, דהא לקמן (דף צ״ב ע״א) דרשי׳ וזאת תורת החטאת תורה א׳ לכל החטאות לדרשה אחרינא, דכל החטאות דמם בעי כיבוס [ובהא כו״ע מודו כמש״כ התוס׳ בזבחים (דף ט׳ ע״ב) כיון דכתיב בהדיא בחטאת גופיה], וא״כ הך דרשה דתורה א׳ אינו מיותר, ושפיר קשיא כנ״ל.

★ ★

בגמ׳: כאן בקומץ מנחת מחבת לשם מרחשת, כאן בקוביץ מנחת מחבת לשום מנחת מרחשת וכו׳ ומחשבה במנא לא פסלה וכו׳.

במנחת ברוך (סי׳ א׳) דן באריכות בספק הראשונים האם פיגול הוא במחשבה לבד בלא דיבור, והוכיח מהגמ׳ כאן דאי נימא דבמחשבה גרידא פסיל, מאי נ״מ בין הני לישני, הא אפילו במחבת לשם מרחשת נמי הלוא מ״מ מחשבתו מבררת זאת, דבמחשבה הוא יודע שכוונתו על מה שהוא קומץ את המנחה ולא על הכלי, אלא מוכח דמחשבה לא פוסלת רק בדיבור ע״כ.

דף ד׳ ע״א

בגמ׳: אמר לי׳ כלום הגענו לסוף דעתו של ר״ש וכו׳.

בספר אפריון לרבי שמעון דן בענין זה מדוע לא פוסקים הלכה כר״ש, ובגמ׳ ערובין (מ״ו ע״ב) איתא דר׳ יוסי ור׳ שמעון הלכה כר׳ יוסי, וכן ר׳ יהודה ור׳ שמעון הלכה כר׳ יהודה. והביא שם מש״כ בספר גנזי נסתרות (חלק אור ישראל סי׳ קנ״א) על ר״ש וז״ל: ״ולכך מי ששרש נשמתו מעולם עליון אופני הבירורים שלו באופן אחר ומכל מקום אין הלכה כמותו, כי אחרי רבים להטות כתיב, כי רוב הדור מעולם שלמטה, ושם הלכה דבירורים באופן אחר, ועל פי רוב הנשמות הגבוהות דמאד נעלה שבתנאים אין הלכה כמותו, כמו ר״ש ור״א ורשב״י״ עיי״ש.

וצירף שם לזה דברי הגמ׳ בערובין (י״ג ע״ב): ״גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו של ר׳ מאיר כמותו, ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו, שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו, שהוא אומר על טמא טהור ומראה לו פנים״ וכו׳ וכתב רש״י: ״לא יכלו להבין באיזה דבריו נכונים ובאיזה אין נכונים, שהיה נותן דעת מיושב והגון על אין הלכה כהלכה״ עכ״ל.

ומבואר, דיש אפשרות לומר, דמרוב גובה המדרגה של התנא האמורא, אין ההלכה כמותו ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: אמר רב, מנחת העומר שקמצה שלא לשמה פסולה וכו׳.

ולהלן (ה׳ ע״א) פליג רשב״ל וס״ל דמחנת העומר שקמצה שלא לשמה כשירה ע״ש.

והנה בגמ׳ להלן (ס״ח ע״א) מבואר שבזמן המקדש העומר מתיר, ואילו בזמה״ז אסור מן התורה כל יום ט״ז, וכן פסק הרמב״ם במאכ״א (פ״י הל׳ ב׳) ע״ש.

וכתבו האחרונים לדון אם בזמן המקדש הוי היתר החדש רק בהקרבת העומר, או שנהי׳ מותר ע״י היתר היום, גם אם לא הקריבו את העומר.

ונחלקו בזה הטורי אבן בר״ה (ז׳ ע״ב) שכתב להדיא, דבזמן הבית, אם אירע איזה אונס ולא הקריבו עומר, היתר החדש בא מאיליו שלא ע״י מעשה, כמו בזה״ז ע״ש.

אך המנחת חינוך (מצוה שג) כותב: אפשר לומר דגזה״כ דוקא בזמן שאין מקדש תחילת י״ז מתיר, אבל בזמן המקדש תלוי דוקא בעומר, ואם לא הביאו עומר, אפשר דאסורה התבואה כל השנה, עד שיביאו עומר הבא, דגזה״כ כן הוא דבזמן המקדש אין חדש ניתר רק בהבאת העומר בלבד, ואין תלוי ביום כלל, ע״כ.

★ ★

וכתב חכ״א בקובץ אוצרות ירושלים (קובץ ט׳ ע׳ קסז-ח) לבאר מחלוקת רב ורשב״ל כאן, וביסוד מחלוקתם תלוי׳ ג״כ מחלוקת האחרונים הנ״ל, שרב סובר שמנחת העומר בעצם בא בשביל שהוא המתיר, ולכן כיון שלא התיר, הוי חסרון בעצם הקרבן, ולפי רב באמת י״ל שאם לא הקריבו העומר בזמן הבית, אין החדש ניתר, שאין כאן מתיר, ואילו ר״ל סובר שאין העומר בא בשביל להיות מתיר, אלא שיש איסור לאכול לפני העומר, וכשעבר היום הותר החדש ממילא, ומה שאמר ושיריה אין נאכלין עד שתביא מנחת העומר אחרת, היינו שיוכלו לאכלה ביום, אבל בלילה אפשר לאכלה גם בלי מנחת עומר אחרת, כנ״ל. ושפיר ס״ל דבזמן הבית גם אם לא הקריבו העומר, היום עצמו הוא מתיר ודו״ק.

★ ★

בספר עמק הברכה מביא בשם המדרש תדשא פ״ו וז״ל, ז׳ מועדות הן, שבת חג המצות חג העומר חג השבועות חג השופרות חג יוה״כ וחג הסוכות ע״כ. ובספר הנ״ל כתב בביאור הא דקרי ליה חג העומר, היינו עפ״י מה דאיתא בערכין (דף י): דאיזה יום חשוב הוא בכדי לאמר בו הלל, היינו כל שחלוק בקרבנותיו וכגון סוכות, דכל יום יש לו סדר קרבנות שונין, משא״כ פסח דבכל ימיו יש רק סדר קרבנות אחד יעו״ש. ומכיון דבט״ז בניסן הוא יום הקרבת העומר, הרי כמו״כ מקריבין בו קרבן נוסף על מוספי החג, והיינו הכבש לעולה הבא בגלל הקרבת העומר, הרי ממילא משום כך הוא דנחשב לחג בפני עצמה. אלא דנתקשה שם, דא״כ הרי ממילא יהיה חיוב כמו״כ באמירת ההלל מהאי טעמא ביום שני של פסח, דהיינו משום חג העומר, דהא הוא חלוק בקרבנותיו.

וביאר בזה עפ״י דעת רב בתוס׳ כאן, דמנחת העומר שקמצה שלא לשמה פסולה הואיל ובאת להתיר ולא התירה, ופירושו דכיון דכל עיקר ענינה של מנחת העומר הוא ״בכדי להתיר את החדש״, הרי ממילא בקמצה שלא לשמה דאינה מתרת את החדש ולא עשתה פעולתה, שוב אין בה שום תועלת ופסולה לגמרי. הרי חזינן מזה דאין בהקרבת העומר שום דין הקרבה מצד - חובת היום, וכל עיקר דין העומר אינו אלא להתיר חדש, ומשום כך הוא שמכיון שלא התירה הרי היא פסולה.

ולפי״ז הרי לא שייך כלל לעשות יום ב׳ של פסח כחג בפנ״ע מצד הקרבת העומר, מכיון דכל עיקר הקרבת העומר עם הכבש בא בגללו, אינם מצד חובת היום אלא להתיר החדש, וממילא לשיטת רב ודאי מבואר מה דאין בו הלל.

אמנם הרי ר״ל פליג להלן על רב, וס״ל דמנחת העומר שקמצה שלא לשמה כשרה, ושיריה אינם נאכלין עד שיקריבו מנחת העומר אחרת, הרי דסבר דמנחת העומר יש בה נמי הקרבה משום ״חובת היום״, ומשום כך אף אם לא התירה את החדש הרי מ״מ כשרה משום חובת היום, ומשום דנחשב ונקרא קרבן של יום זה דט״ז בניסן, וא״כ הרי לר״ל שפיר שייך לעשות ליום זה כחג בפנ״ע משום דחלוק בקרבנותיו, דהיינו מנחת העומר עם הכבש הבאין נמי משום חובת היום, ואליבא דר״ל עדיין יקשה למה אין כאן גם הלל וצ״ע, עכת״ד.

★ ★

היוצא מדבריו דעיקר מחלוקת רב ור״ל הוא, דרב סבר דכל עיקר דין מנחת העומר הוא אך ורק כדי להתיר את החדש, אבל אין בו שום דין הקרבה מצד קדושת היום, ומשום כך, כל דהוי שלא לשמה דאינו מתיר, הרי שוב פסול הוא לגמרי.

משא״כ ר״ל סבר דחוץ מדין היתר חדש שיש בעומר, הרי כמו״כ יש בו גם דין קרבן מצד קדושת היום, וממילא אף במקום שאינו מתיר, הרי בכל זאת הוא כשר מצד האי דינא דקרבן הבא מקדושת היום ודו״ק.

★ ★

בגמ׳: אמר רב מנחת העומר שקמצה שלא לשמה פסולה וכו׳.

ולהלן (ה׳ ע״ב): רבא אמר כשרה שאין מחשבה פוסלת אלא בדבר הראוי לעבודה.

והגאון ר׳ מנחם זעמבא ז״ל בספר חדושי הגרמ״ז הנד״מ (בהוספות סי׳ ז׳) הקשה, לפי דעת הרמב״ם בפיה״מ להרמב״ם ריש זבחים דקרבן ציבור אינו פסול שלא לשמו, א״כ מנחת העומר הרי היא קרבן ציבור ואינו פוסל כלל שלא לשמו.

ובאמת כבר הקשו על הרמב״ם מגמ׳ זבחים (ד.) דשינוי קודש ישנו בציבור כביחיד, אך זה יש לתרץ ע״פ מש״כ בספר מראה כהן לדייק מלשון הרמב״ם ז״ל שכתב קרבנות הציבור אין פוסלת אותן שחיטה שלא לשמן וכו׳, משמע דרק שחיטה אמרינן דאינו פסול שלא לשמן דאמרי׳ סכין מושכתן למה שהם, אבל בשאר עבודות דלא שייך סכין מושכתן גם בציבור פסול שלל״ש, ולפי״ז מיושב דהא דשינוי קודש ישנו בציבור כביחיד, הוא רק בשאר עבודות ולא בשחיטה, אבל מגמ׳ דמנחת העומר שקמצה שלא לשמה דקמיצה במנחות היא כנגד שחיטה בבהמה, יקשה שהרי בשחיטה בקרבן ציבור אינו פוסל שלל״ש, ואמאי נימא במנחת העומר שקמצן ג״כ שלל״ש דיפסל.

וי״ל דתלוי בפירוש סכין מושכתן, דבפשוטו י״ל דכיון דהיא עבודה ראשונה שנקבע הקרבן וכדאי׳ בירושלמי שקלים (פ״ד סוה״ג) שניא הוא שאין קרבנות ציבור נקבעין אלא בשחיטה, ולכן לב ב״ד מתנה עליהן שתהי׳ עבודה ראשונה מושכתן למה שהן, ולכן זהו רק בשחיטה ולא בשאר עבודות, ולפי״ז גם בקמיצה שהיא עבודה ראשונה אמרי׳ לב ב״ד מתנה, וכשר שלא לשמה, דהקמיצה מושכתן.

אולם י״ל עוד דהא דנקט סכין מושכתן, אינה רק משום דהוא עבודה ראשונה, אלא דהוא דין מיוחד בקדושת הסכין כדאמרי׳ במנחות ע״ח דאיכא למ״ד דסכין אלים קדושתה מכלי שרת ומקדש אפילו שלא מדעת, ולכן מהני בזה לב ב״ד מתנה נגד דעת הכהן המחשב שלא לשמו, דקדושת הסכין אלים למושכו שלא מדעת, משא״כ בקמיצה אע״פ שהוא עבודה ראשונה, מ״מ כיון שאין שם סכין, לא אמרי׳ לב ב״ד מתנה נגד מחשבת הכהן עכת״ד.

דף ד׳ ע״ב

בגמ׳: באה בגלל זבח לא קתני וכו׳.

כתב הרה״ג ר׳ חיים מאוסטרובצה זצ״ל - הי״ד (בנו של הרה״ק ר׳ יחזקאלה זצ״ל - הי״ד) בקובץ כרם שלמה (שנה י״ח קו׳ ח׳ ע׳ לא):

במנחות דף ד׳ אמרינן, דמנחת עומר מקרי בא בגלל זבח. וק״ל כיון דאיתא בתו״כ (פרשת אמור) דאין הכבש מעכב העומר ואין מעכבין זה את זה, א״כ כיון דבא העומר בפני עצמו, ג״כ לא חשיב בא בגלל זבח, וצ״ע.

★ ★

בגמ׳: לא יביאו יורשים חטאתה.

בתוס׳ הביאו גירסא בתורת כהנים שאם הביאם עולתו ומת יביאו יורשים חטאתו. ובשטמ״ק (אות כ״ח) הביא בשם הר׳ יחיאל ב״ר יוסף דאין חטאת העוף מתה, כיון דלא שייך גבי׳ תמורה, ולא ולד חטאת ולא עברה שנתה, ממילא אין דין כל הה׳ המתות אצל עוף. והק׳ עליו השטמ״ק ממשנה שהאשה שהביא עולתה ומתה, לא יביאו יורשים חטאתה. וע״כ כתב דרק בטומאת מקדש וקדשיו שהוא כפרה, אין חטאת העוף מתה, ולא ביולדת שהוא מכשיר.

והק׳ באבי עזרי הל׳ מעשה״ק (פי״ב ה״ה בסופו) על פירוש הרא״ש בסופ״ב דקינין בשם הר״י מאורליינש שהביא ברייתא דתו״כ בפ׳ אשה כי תזריע, דאם הביאה עולתה ומתה, שיביאו יורשים חטאתה כו׳. והרי התם איירי לגבי יולדת שהוא מכשיר, ואעפ״כ קאמר שאם מתה מביאין יורשיה את חטאתה, וצ״ע, ועיין שעה״מ פ״ד מהל׳ פסולי המוקדשין מה שכתב בזה.

★ ★

בגמ׳: ודנזיר הכשר שאינו קבוע הוא דאמר מר גילח על א׳ משלשתן יצא.

כתב הגאון ר׳ יוסף ענגיל ז״ל בספרו ציונים לתורה (כלל ל״ו אות י״ז) לבאר בזה: הנה לכאורה צריך להבין טעם החילוק שבין הכשר קבוע להכשר שאינו קבוע. ונראה הסברא לכאורה, דבהך דנזיר כיון דהוא הכשר שאינו קבוע, דאם גילח על אחת משלשתן יצא, לכן גם שלשתן לא חשיבי מכשיר כלל, ואין עליהם שם מכשירין כלל, דכיון דאם גילח על אחד מהן יצא, א״כ הרי הוא מקבל ההכשר באותו הקרבן לבד, ושאר ב׳ הקרבנות אינם באים עוד להכשר, רק הם חיובים גרידא עליו ככל שאר קרבנות, וע״כ בכל חד וחד מינייהו אמרינן, דכיון דיכול לקבל ההכשר באחד משאר הב׳, אין זה איפוא מכשיר כלל, ולכן ממילא כולהו נמי לאו מכשירין נינהו. וה״ז כהך דזבים (פ״ד מ״ז) דאיתא דכיון דהבהמה יכולה לעמוד על שלש, ואין צריכה לרגל רביעי, לכן בכל חדא וחדא מינייהו אמרי׳ דהוא הרביעי שאין צריכה אליו וכל הארבעה טהורים, וכזה גם כאן, בכל קרבן וקרבן אמרי׳ דזהו אותו שא״צ אליו ומקבל ההכשר מבלעדו, ונמצא שאינו מכשיר רק קרבן גרידא, ולכן גם שלשתן יחד לא חשיבי מכשירין כלל ודו״ק.

ואולם בהך דמנחות לכאורה נראה דא״צ לסברא הנ״ל, דבלאה״כ ניחא, דכיון דשם דנין על העולה והשלמים בפרט ולא על החטאת, דהא החטאת אין באה באמת לאחר מיתה, וע״כ בהעולה ושלמים בפרט הרי יש לנו לומר בפשיטות דלא חשיבי מכשירים, הואיל והי׳ יכול לקבל ההכשר בלעדם בהחטאת, ואה״נ דאילו הי׳ הדין שצריך לגלח על עולה או על שלמים דייקא, שפיר לא הי׳ אפשר להביא גם שניהם העולה והשלמים לאחר מיתה, דממ״נ חד מינייהו הרי הוא מכשיר, ומכשיר הא אינו בא לאחר מיתה, וכך משמע לכאורה מדברי רש״י שם שכ׳ בד״ה על אחת משלשתן. אפי׳ על חטאת כו׳, ע״ש ומדדייק רש״י להזכיר החטאת דייקא, נראה דזה כוונתו, דכיון דאנן על העולה ושלמים הוא שדנין, לכן לא חשיבי מכשירין, הואיל ואם גילח על החטאת לא על העולה והשלמים ג״כ יצא, ומשא״כ אם הי׳ צריך לגלח על העולה או על השלמים דייקא, שפיר לא הי׳ אפשר באמת שיבואו גם שניהם לאחר מיתה, דהיינו אומרין אז דממ״נ חד מינייהו הא מכשיר הוא ולא אתי לאחר מיתה, ולא היינו אומרין בכל חדא וחדא דלאו מכשיר הוא, מפאת דאפשר לו ההכשר בהשני והילכך יבואו גם שניהם, ובאתי רק להעיר.

וע׳ ספרי לקח טוב (כלל י״א ד״ה ועפיד״ז יש להסביר) מה שכתבתי שם בעניין חליצה וייבום, דחשובין מצוה של חובה, ולא אמרי׳ דכל חדא מינייהו לא יוחשב מצוה של חובה, כיון דאי בעי נפיק באחר, דכשדנין לעניין הייבום נאמר דאינו נחשב חובה כיון דאי בעי חליץ, וכשדנין לענין חליצה נימא דאינו נחשב חובה כיון דאי בעי מייבם, רק כיון דמוכרח היא לעשות אחד משתיהן עכ״פ, לכן אותה שעושה, היא היא הנחשבת חובה, עש״ה שהבאתי שם ראי׳ לזה, וא״כ ה״נ א״א לומר דגם שניהם לא יוחשבו מכשירין, הואיל ויכול לקבל ההכשר בהאחר, דסוף סוף כיון שמוכרח הוא לקבל ההכשר באחד מהן, עכ״פ הרי אחד מהן מכשיר עכ״פ, ובאתי רק להעיר, עכ״ד.

דף ה׳ ע״א

בגמ׳: אשם מצורע שנשחט שלא לשמו או שלא ניתן מדמו על גבי בהונות. הרי זה עולה לגבי מזבח וטעון נסכים.

וכתב הגר״י רוזנטל ז״ל בספרו משנת יעקב (פי״א דמעשה הקרבנות הלכה י״ד): לכאורה קשה, אמאי אם לא נתן מדמו ע״ג בהונות הרי זה עולה לגבי מזבח, הרי מתן בהונות הוי גם חלק מהקרבת הקרבן, ולא רק דין טהרה בלבד, וראיה לזה מדברי התוס׳ (זבחים מ״ט, א׳ ד״ה לפי), שהקשו שם למ״ד כללו גמר מיניה יהיו כל אשמות טעונות מתן בהונות, ע״ש, ואם היה זה רק דין טהרה, מה שייך למילף דבאשם גזילות וכדומה, יהיה דין דמתן בהונות, הא התם ליכא גברא דצריך טהרה, וע״כ שהוא גם חלק מהקרבת הקרבן, וכיון שלא נתן כלום מדמו ע״ג בהונות אמאי עולה לגבי מזבח?

והוא כותב: ושאלתי להערה זו להגאון החזו״א זצ״ל, ואמר לי די״ל דלעולם מתן בהונות הוא רק דין טהרה, וכוונת התוס׳ הנ״ל היא, דאיך בעי הגמ׳ למימר התם דלולי קרא דכחטאת האשם, הוה אמינא דבאשם מצורע לפי שיצא לידון בדבר החדש במתן בהונות לא יהא טעון מתן דמים למזבח, הא אי נאמר דאינו טעון מתן דמים למזבח רק מתן בהונות, הרי ודאי דהמתן בהונות הוא מהקרבת הקרבן, כיון דאין מתן דמים למזבח, וכיון דהוי מהקרבת הקרבן, שוב נילף שאר אשמות דיהיו טעונים מתן בהונות, ושוב לא יהיה

אשם מצורע כיוצא לידון בדבר החדש, אבל לפי מה דהגמ׳ ילפא מקרא דכחטאת האשם, דגם אשם מצורע טעון מתן דמים לגבי מזבח, תו י״ל דמתן בהונות לא הוי מהקרבת הקרבן, כיון דאיכא גביה מתן דמים למזבח, וכיון דאין זה אלא דין טהרה, הרי שפיר קתני דעולה לגבי מזבח וצריך אשם אחר להכשירו, דחסר רק טהרה, אבל הקרבן כשר.

[ולהלן הביא שם מהגרי״ז מבריסק זצ״ל שאמר לו, שזה ודאי דמתן בהונות הוי גם חלק מהקרבת הקרבן, והוכיח כן מיומא (ס״א, א׳) גמר מתנות שבהיכל וכו׳, ע״ש בדבריו].

★ ★

בגמ׳: ר״ל אומר כשרה ושיריה אין נאכלין עד שתביא מנחת העומר אחרת ותתירנה.

בשו״ת באר יצחק (חלק או״ח סימן ט׳ סוף ענף ב׳) שואל, למה המצוה דאכילת הקדשים (ואכלו אותם אשר כופר בהם, שמות כ״ט ל״ג) לא דוחה האיסור של חדש, דהרי עשה דוחה לא תעשה, ואם כן נתיר להכהנים לאכול שירי המנחה?

ומתרץ שעשה דוחה לא תעשה רק אם לא יכול לקיים העשה בלי לעבור על הלא תעשה, אבל כאן שאפשר לקיים העשה כשמביאים מנחת העומר חדש, לא יכול לבטל הלא תעשה דאפשר לקיים שניהם, ואע״פ שכתב התוספות ישנים בשבת כה. תוד״ה ה״ל, דרב אשי סבר (לפי מקצת האמוראים) דהיכי שצריך להמתין כדי שלא לעבור על הלאו לא מיקרי אפשר לקיים שניהם. היינו דוקא אם צריך לדחותו ולהמתין עד יום מחר, אבל הכא שאין צריך להמתין אלא עד סוף אותו היום, מסתבר דכו״ע מודו דשפיר מקרי אפשר לקיים שניהם, ולא דחינן הלאו.

ובספר אור הישר חולק על ר׳ יצחק אלחנן, וסבר שמצות אכילת קדשים הוא רק מקרבן שנקרב כראוי, לדוגמה לשמה, אבל בקרבן שלא נקרב לשמה, אין בה המצוה של אכילת קדשים, וממילא אין בזה עשה שדוחה לא תעשה.

★ ★

בגמ׳: מנחת העומר שקמצה שלא לשמה ושיריה אין נאכלין כו׳ מקרב היכי קרבה ממשקה ישראל מן המותר לישראל כו׳.

בחידושים המיוחסים להרשב״א הקשה שהרי קושיא זו תקשה בכל מנחת העומר שמקריבין בכל שנה, שכיון שהחדש אסור להדיוט עד שיקריבו מנחת העומר, תקשי האיך העומר קרבו, הא עדיין לא הותר להדיוט, וא״כ בעינן משקה ישראל וליכא.

ותירץ דבאין כאחת, ההקרבה עם ההיתר להדיוט באין ביחד, וממילא אין כאן חסרון של ״ממשקה ישראל״.

ולכאורה יש להקשות, הא תינח זה מיישב האיך מותר להקריב מנחת העומר בכל שנה, אבל עדיין תקשי איך אפשר לקמוץ ממנחת העומר בכל שנה, הא עדיין חדש הוא ואסור להדיוט, ולא תהי׳ מותרת לישראל עד שעת ההקרבה, וא״כ יש כאן בקמיצה חסרון בממשקה ישראל.

ומזה נראה להוכיח דחסרון ד״ממשקה ישראל״ אינו אלא בהקרבה על גבי המזבח, ולא בשאר עבודות כגון קמיצה וכדו׳.

★ ★

ובספר נחלת יעקב יהושע (פ׳ מצורע) התקשה בקושית התוס׳, איך הקשו מהפרשה דפסח על הפרשה דמצורע, הא איתא בירושלמי (פרק א׳ דראש השנה הלכה א׳): תמן תנינן ביום השמיני מביא שלש בהמות חטאת ואשם ועולה, והדל הי׳ מביא חטאת העוף ועולת העוף, ואין חטאת מחוסרת זמן אצל אשם, א״ר אלעזר כאן התורה התירה להקדיש מחוסר זמן ע״כ. וא״כ איך נילף ממצורע דהתורה התירה להקדיש מחוסר זמן, אבל גבי פסח לא התירה התורה וצ״ע.

★ ★

וכתב שם ליישב: ואפשר לומר דס״ל לתוס׳ דקשה להם אמאי התירה התורה במצורע בהפרשה ולא בהקדים חטאתו לאשמו דלא יהי׳ אחר ממרס, וצ״ל דעל זה יש לימוד זאת תהי׳ תורת המצורע לעכב, אבל שההפרשה נקראת

מכשירין בזה ליכא קרא, ואמרינן אין מחוסר זמן לבו ביום, וכיון דעיקר שהתורה התירה הוא מכח מכשירין, שוב גם פסח הוי רק מכשירין כמ״ש השיטה מקובצת במנחות כאן. ושפיר ילפינן פסח ממצורע.

אך קשה לשון הירושלמי כאן התורה התירה, משמע רק במצורע, ויש לתמוה על תוס׳ שלא הביאו הירושלמי וצ״ע.

★ ★

בגמ׳: יש בעופות וכו׳ והותרו מכלל איסורן בקודש משא״כ במנחות וכו׳.

הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו אתוון דאורייתא (כלל א׳) כתב להסתפק בהא דאיתא בגמ׳ דאמרינן מליקתו זו היא שחיטתו, האם מליקה נחשבת נבילה ומותרת מגזה״כ, או דהמליקה נחשבת בעוף כשחיטה, והוכיח (שם בקו״א) מהגמ׳ כאן דמליקה הוי נבילה אלא שהותרה מגזה״כ, דאי מליקתו היא שחיטתו, הרי לא הותר איסורן לגבוה כלל. וי״ל דהכוונה דהותר להיות לגבוה שחיטה מה שאינו שחיטה בהדיוט, ואי דא״כ גם להיפוך הותר להיות שחיטה בהדיוט מה שאינו שחיטה לגבוה, דשחיטת עוף קדשים בפנים הוי כמיקטיל קטלי׳, וא״כ אין זה קולא לגבי גבוה כלל, עכ״ז לגבי מנחות שפיר קאמר יש בעופות מה שאין במנחות, במה שמותר בם לגבוה מה שאינו מותר בהדיוט, כיון שאין דבר כזה במנחות ומסיים שם: ואולם שטחיות הלשון דהותרו מכלל איסורן כו׳, מוכח דמליקה הוי נבילה אלא שהותר האיסור מגזה״כ ע״כ.

★ ★

בגמ׳: ואי אמרת אין מחוסר זמן לבו ביום. אמאי יחזור ויתן. מאי דעבד עבד.

והקשה בשפת אמת כאן: קשה דלכתחילה כיון דיכול לחזור וליתן ולקיים קרא כדכתיב למה לא יעשה כן עכ״ל ע״ש.

וכתב הגאון ר׳ נתן אינפלד שלט״א בספרו מנחת נתן (סי׳ ז׳ אות ג׳): וכוונתו להקשות, דאפילו אי נימא דאין מחוסר זמן לבו ביום, ויוצא בדיעבד אפילו שלא כסדר הכתוב, מ״מ יחזור ויתן כדי לקיים את ה״לכתחילה״.

ולא זכיתי להבין את דבריו הק׳, דאם כבר יצא, מה שייך לומר שיחזור ויתן כדי לקיים קרא כדכתיב, והלא כבר הוכשר המצורע, ולא שייך כבר עליו הדין של מתן שבע ובהונות. וצ״ע.

★ ★

בגמ׳: מקרב היכא קרבה, ממשקה ישראל מן המותר לישראל וכו׳ אלא אמר רב פפא היינו טעמא דר״ל, דקסבר האיר מזרח התיר וכו׳.

ובתוס׳ (בע״ב ד״ה האיר וכו׳) הקשו דסוף סוף מפני העשה אין זה ממשקה ישראל, ותירצו דלעולם אינו עשה רק מצוה מן המובחר עיי״ש, וצ״ע שהרי סוף סוף מפני המצוה מן המובחר אין לאכול קודם הבאת העומר, ולא יהיה חשיב כהאי גונא ממשקה ישראל.

★ ★

וכתב הגרש״ב ליברמן ז״ל בספרו בשבילי הקרבנות (ע׳ תל״ז אות ב׳) לבאר בזה, דהנה יש מקום לחקור בגדר העשה דעד הביאכם, האם הפשט שהוא איסור בגוף התבואה כחדש, והיינו שעד שהאיר המזרח היה איסור בעצם התבואה משום הלאו דחדש, ומשהאיר המזרח איכא עדיין איסור בעצם התבואה ומשום המצוה דעד הביאכם, והוי כמו שנמשך האיסור דחדש, רק שעד עכשיו היה אסור משום לאו, ועתה משם עשה, או שמא משהאיר המזרח הותר איסור חדש מכל וכל, ועתה ישנו דין נוסף משום העומר, שאין לאכול קודם הקרבת העומר, והיינו שעיקר איסור האכילה נצמח מפני שצרך להקריב העומר תחילה.

ונראה כי התוס׳ בקושייתם סברו, שהעשה דעד הביאכם הוא בעצם התבואה, ושפיר הקשו שמחמת זה העשה לא הוי ממשקה ישראל, אבל בתירוץ סוברים התוס׳ כצד ב׳, ושהעשה דעד הביאכם הוא דין נוסף, ולא בעצם התבואה, שהתבואה בעצם הותרה, ורק שיש עתה איסור צדדי מדין ההקרבה דקדשים דעד הביאכם וכיון שאין האיסור בעצם התבואה רק איסור צדדי מדין ההקרבה דקדשים, ובקדשים קיי״ל דבעינן שינה עליו הכתוב לעכב, אם כן לא הוי אלא מצוה לכתחילה, ומשום הכי חשוב שפיר ממשקה ישראל וא״ש.

★ ★

בגמ׳: אלא אמר רב פפא, היינו טעמא דר״ל וכו׳.

ובתוס׳ הקשו דמשמע כאן דר״פ ס״ל דיש מחוסר זמן לבו ביום, וקשה מזבחים (י״ב ע״א) ע״ש ותירצו: וי״ל

דאין לדמות הפרשה להך דהכא וכו׳ ע״כ. ולא ביארו בתוס׳ החילוק. וכתב הגאון ר׳ יוסף ענגיל ז״ל בספרו לקח טוב (כלל ו׳ ע׳ לא): ונראה לפי מה שהתבאר בס״ד דפסול שהיא בבהמת חולין אינו מדחה אותה לכשתוקדש, א״כ ה״ה די״ל דזמן הפטור דכל השנה, אינו מדחה זמן החיוב דערב פסח אחר חצות, ורק פסול שהוא בזמן הפטור אינו מדחה על אחרי זמן החיוב, דמזמן הפטור לזמן החיוב הוי כמו מחולין לקדשים ודו״ק היטב.

ואולם זכור אני סברא אחת אשר ראיתי עוד בבחרותי בספר פתח הבית, שכתב ליישב הא דיוה״כ חצי שיעור אסור מה״ת, אע״ג דלדעת המהרלנ״ח חצי שיעור מותר מה״ת בדבר שהי׳ לו שעת הכושר, כמו שכ׳ במשנל״מ בשמו בהל׳ חמץ ומצה ע״ש, ותירץ דיוהכ״פ דהוי אך עשה, א״כ הוא בכל השנה אקרקפתא דגברא, כמו ביוה״כ שיש עליו חיוב בכל השנה להתענות כשיגיע יוה״כ, וכל מצות עשה אקרקפתא דגברא מונחים כשנעשה גדול ומקיים כל אחת בזמנה, וא״כ אין החיוב שונה ביוה״כ מבכל השנה, משא״כ איסור שהוא על החפץ, ע״כ שפיר יש לחלק בין חפץ אסור מעולם, לחפץ שהי׳ מותר ונאסר, ובחפץ שייך שפיר ענין שעת הכושר משא״כ בעשה דאקרקפתא דגברא הוא לא שייך ענין שעת הכושר כלל עכת״ד לפי זכרוני וכעת אין לפני ספר פתח הבית לעיין בו.

והנה לסברא זאת, לא חשוב תוך השנה זמן הפטור כלל, ולא דמי כלל לחולין שאינם מדחים קדשים, דחולין הרי אין בם קדושה כלל וכלל, משא״כ כאן דגם בכל השנה הרי יש חיוב להביא הפסח בערב פסח ע״כ שפיר ראוי לומר דיחוי ודו״ק.

דף ה׳ ע״ב

בגמ׳: שאין מחשבה מועלת אלא במי שראוי לעבודה ובדבר הראוי לעבודה.

וברש״י (ד״ה ובדבר וכו׳) כתב, דכשנפגם המזבח אין המחשבה פוסלת. ובשיטה מקובצת [אות ח׳] הקשה דהא תיפוק ליה שהקרבן פסול כשנפגם המזבח, ועיין שם מש״כ לתרץ. וכתב הגאון האדר״ת זצ״ל בספרו עובר אורח (אות סא) שחכ״א הקשה לו, דהנה הרמב״ם דקדק לכתוב בפרק [י״ד] מהלכות פסולי המוקדשין [הלכה ד׳] על [פסול] זבח, א״כ תקשה מאי נפקא מינה במה שהמקום אינו ראוי לעבודה, כיון שהקרבן עצמו כבר נפסל מפני פגימת המזבח.

והשבתיו לעניות דעתי דעיקר קושית השיטה מקובצת אינה [קשה] כל כך, דהא נפק״מ טובא באיסור אכילתו, דאם יש בו פיגול אז הוא חייב על לאו דפיגול, משא״כ אם הוא נפסל משום דבר שאינו בגופו, והיינו משום פגימת המזבח, אין על אכילתו איסור, רק משום שהוא פסול להקריבו.

ויש לומר [עוד] דנפק״מ לענין עיבור צורה, לפי מה שקיי״ל [פסחים לד, א] דאם אין פסולו בגופו, אינו טעון עיבור צורה, א״כ משום שנפסל הזבח מפני פיגום המזבח, צריך עיבור צורה דוקא, אבל אם היה נפסל משום פיגול שהוא פסול בגופו יוצא לשריפה תיכף, ולזה שפיר קאמר דאין מחשבה פוסלת אלא במקום הראוי לעבודה.

★ ★

ובכלל קשה לי במה שאמרה הגמרא למעוטי נפגם המזבח, ומנא ליה דהא אתא למעוטי, ומאי טעמא לא נימא כפשוטו, שבא למעט דאם שחט בחוץ וחשב מחשבת פיגול דאין בו משום פיגול, ומשום שהמקום אינו ראוי לעבודה, וכמו שכתב הרמב״ם ז״ל.

ואולי דדין זה פשוט הוא מכיון שהרצאת פסול כהרצאת כשר, וא״כ כשהוא פסול משום מקומו לא שייך לאוסרו משום פיגול, או דכיון דפיגול חוץ למקומו לא שייך בשחוטי חוץ, ממילא גם פיגול שלא בזמנו לא שייך, עיין זבחים [כו, ב].

ואולי מה שכתב הרמב״ם דין זה הוא מק״ו דנפגם המזבח פסול ומקרי אין ראוי לעבודה, כל שכן בשחוטי חוץ לגמרי. וקצת יש להקשות בכלל הזה [דרבא] דאין מחשבה מועלת וכו׳, ומבואר הדבר דרב ור׳ שמעון בן לקיש חולקים על זה, והרי ברייתא ערוכה היא (בתורת כהנים) [ספרא פרשת צו פרשה ח׳ ד״ה פרשה] דאמר ר׳ אליעזר המהלך במקום שצריך להלך מחשבה פוסלת וכו׳, שאין המחשבה פוסלת אלא בדבר הראוי לעבודה וכו׳, וא״כ איך פליג על זה ר׳ שמעון בן לקיש. ולרב יש לומר תנא הוא ופליג. וגם מאי טעמא זכרה הגמרא כן משמיה דרבא, ועל כל פנים הו״ל למימר תניא כוותיה דרבא.

ולחומר הנושא אפשר לומר, דכיון דר׳ אליעזר אסמכיה על דבריו דהמהלך וכו׳, והוא כדעתו בסוף פרק קמא דזבחים [טו, ב], ושם פליגי רבנן עלוהי, א״כ יש לומר דהחולקים לא ס״ל כלל הזה כלל, ודוחק.

★ ★

בגמ׳: שאין מחשבה מועלת אלא במי שראוי לעבודה וכו׳ לאפוקי כהן בעל מום וכו׳.

כתב הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו גליוני הש״ס על ירושלמי זרעים (כ״ג אות מ״ז): הא דלא אמר לאפוקי כהן פסול דמשמע בין חלל בין בעל מום, ומדוע פרט פסול מום דייקא, נראה דחללות משכחת שנודע חללותו אחר קבלה, דהדין דמותר גם לזרוק, ע׳ ירושלמי תרומות פ״ח ה״א מקבל ואח״כ זורק קומץ ואח״כ מקטיר כו׳ עש״ה, ואף דעתה כבר נודע פסולו ופסול לכל שאר קרבנות, ומ״מ כיון דלקרבן זה ראוי ואין עבודתו פסולה מהני ג״כ מחשבתו לפגל, וע״כ הוצרך למינקט בע״מ, דבבע״מ לא משכחת זה, דבנודע שהוא בע״מ הא גם מה שעבד למפרע פסול, וע״כ שפיר הוכרח למינקט בעל מום, ולא הי׳ יכול לומר פסול סתם, דפסול סתם הא גם חללות בכלל, ובחלל הא משכחת דאינו ראוי לעבודה, ואעפ״כ מהני מחשבתו, וכגון שנודע החללות אחר הקבלה, דאין ראוי עוד לשום עבודה, ואעפ״כ מהני מחשבתו בעבודת קרבן זה לפגל בהולכה וזריקה ודו״ק היטב.

ולפי״ז יהי׳ ראי׳ מזה נגד פירש״י במנחות שם אהך דובדבר הראוי לעבודה לאפוקי מנחת העומר דהיא שעורים דאף דכך מצותה, מ״מ כיון שאין שעורים ראוי לשאר קרבנות, הוי דבר שאין ראוי לעבודה, ולא מהני בי׳ מחשבה, ולהנ״ל הרי גם בכהן חלל שנודע לאחר שקיבל את הדם, דג״כ לשאר קרבנות אין ראוי עוד, רק באותו קרבן רשאי לגמרו, ואעפ״כ חשוב ראוי, ומהני מחשבתו ודו״ק היטב.

★ ★

בגמ׳: כשהוא אומר מן הבקר וכו׳ להוציא את הטריפה, והלא דין הוא, ומה בעל מום וכו׳.

וכתב הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו לקח טוב (כלל ב׳) להקשות דמאי פריך דלמה לי קרא לטריפה, תיפוק לי׳ בק״ו מבעל מום, הא יש נ״מ לעגלה ערופה דמבואר במשנה בסוטה (מ״ה ע״ב) דאין המום פוסל בה ע״ש, ואילו טריפות הרי פוסל גם בעגלה וכמבואר בש״ס חולין (י״א ע״א) ע״ש. וא״כ אילו הי׳ פסול טריפה בכל הקדשים רק בק״ו מבעל מום, ממילא לא היתי׳ טריפות פוסלת בעגלה, כיון שאין המום פוסל בה, משא״כ השתא דטריפות הוא פסול עצמות בקדשים מקרא דמן הבקר להוציא את הטריפה, שפיר פוסל גם בעגלה מטעמא דכפרה כתי׳ בה כקדשים וכש״ס חולין הנ״ל וצ״ע.

★ ★

בגמ׳: והלא דין הוא ומה בעל מום וכו׳.

עוד הביא הגאון ר׳ יוסף ענגיל ז״ל בספרו לקח טוב (כלל ב׳) הנ״ל את דברי הרב המגיד (פ״ב דמאכלות אסורות הלכה א׳) שכתב לחדש, דאע״ג קי״ל דאין עונשין מן הדין, עכ״ז בדבר שנאסר כבר בלאו הבא מכלל עשה. אז מזהירין ועונשין מן הדין ע״כ. והקשה עליו הגר״י ענגיל ז״ל מהגמ׳ כאן, דמה הקשתה הגמ׳ והלא דין הוא וכו׳. הא איצטריך שפיר קרא דבן הבקר, למלקות אם הקריב טריפה, דאלו מק״ו לחודא הרי אין עונשין מן הדין, ואילו השתא דאיכא עשה דמן הבקר שוב שפיר עונשין מכח הק״ו מבע״מ, כמו שיש מלקות במקריב בעל מום.

ואין לומר דבלא״ה איכא מלקות מכח לאו דלא ירצה, דלומד על כל הפסולין שבשור ושה שהוא בלא ירצה וכמבואר בחולין דף פ׳ ע״ב ע״ש, דזה אינו, דאין הלכה כאותה סוגי׳ רק דלאו דלא ירצה הוי לאו שבכללות ואין לוקין עליו וכמ״ש הרמב״ם ז״ל (בפ״ג מה׳ איסורי מזבח ה״ז) עש״ה ובלחם משנה ד״ה ויראה לי עש״ה, ואין לומר דגם סוגי׳ דמנחות הנ״ל לאו דקושטא היא, וסוברת דיש מכות אלאו דלא ירצה, דזה אינו דפירכא דק״ו הנ״ל דנאמרה בבריתא שמה עש״ה, וא״כ צריכה להתפרש גם למ״ד דלאו שבכללות אין לוקין עליו, וכמו שבכל הש״ס פרכינן מברייתא על אמורא.

והנה לפמ״ש הרמב״ם (בפ״ב מאיסורי מזבח ה״י) דטריפה אסורה מסברא דהקריבהו נא לפחתך הירצך עש״ה ובכס״מ שם עש״ה, א״כ י״ל, דכיון דבלא״ה אסורה מסברא שפיר עונשין מן הדין, ולא נאמר קרא דמן הבקר אלא להחמיר איסורו דכיון דנתפרש איסורו בתורה הוא חמור

מאיסור מסברא, אבל עכ״ז כיון שיש בו כבר איסור מסברא, ע״כ שפיר מזהירין ועונשין מן הדין ודו״ק.

★ ★

וראה עוד בלקח טוב (כלל ו׳) שכתב הגר״י ענגיל ז״ל בשם החדושי הרי״ם שרצה לחדש דבקדשים לא שייך לומר נהפך ע״י ביטול ברוב, דמה בכך דנהפך, הא יתחדש פסול דדיחוי מפאת הפסול העצמותי אשר הי׳ קודם הביטול, ושוב כתב שם לסתור הדברים, דזה הפסול דדיחוי עצמו הרי ראוי גם כן שיובטל ברוב ויהופך עש״ה.

וכתב הגר״י ענגיל (שם): ולכאורה יש להביא ראי׳ דאמרינן נהפך גם בקדשים, ולא משגחינן אסברא דדיחוי, מהא דאיתא במנחות (דף ה׳ ע״ב) ת״ר מן הבקר להוציא את הטריפה, והלא דין הוא ומה בע״מ שמותר להדיוט אסור לגבוה, טריפה שאסורה וכו׳, ואי איתא הא יש נפקותא להיכא דנתערבה טריפה בב׳ כשירות, אי אמרי׳ נהפך או לא, דאי פסול טריפה ממום הוא דילפי׳ לי׳, א״כ אמרי׳ דיו וכו׳, וכי היכי דבבע״מ לא אמרי׳ דיחוי, דמום עובר כשר, ה״נ טריפה אין עושה דיחוי, ושפיר אמרי׳ נהפך. משא״כ השתא דכתי׳ קרא דמן הבקר, א״כ טריפה הוא פסול עצמותי, ושפיר עושה דיחוי, ולא אמרי׳ נהפך מטעמא דדיחוי וכנ״ל. ועל כרחך דאפי׳ אי טריפה פסול עצמותי, נמי אמרי׳ נהפך ולא שייך דיחוי. והטעם דגם פסול הדיחוי בטל, ואין מתחדש דיחוי עוד וכנ״ל. וע״ש עוד באריכות.

★ ★

בגמ׳: סימן רקיח, מר אדא, לשישיה.

כתב הגאון האדר״ת ז״ל בספרו מגלת סמנים (ע׳ קיב): מסומן על קושיות האמוראים שעל הברייתא דתורת כהנים (פר׳ ויקרא פרשה ב׳ פרק ב׳ הי״א) דיליף לטריפה מקרא ואמר מה אם השבתה, ע״ז מפרש, א. רב משום דאיכא למימר מנחת העומר תוכיח. ב. ומשני כר׳ עקיבא דאמר ספיחים אסורים בשביעית. ג. הדר פריך רב אחא לרב אשי שי״ל שכן מתיר בחוצה לארץ. ד. אח״כ השיב רב אחא מדיפתי לרבינא. ה. שוב אמר ריש לקיש פטום הקטורת יוכיח. ו. מר בריה דרבנא אמר שבת תוכיח כו׳. ז. רב אדא בר אבא אמר כלאים תוכיח כו׳. ח. רב שישא בריה דרב אידי אמר ליהדר דינא וליתי במה הצד.

ונראה בעליל שיש ט״ס בהסימן העומד לנגדינו. גם נמצא עוד מאמרים מאמוראים אחרים, א. רב אשי השיב שי״ל מעיקרא דדינא פירכא. ב. רב אחא סבא השיבו יוצא דופן יוכיח. ג. ובסוף הדברים, א״ל רב אחא בריה דרבא קושיא אחרת ונסתרו כל הדברים.

★ ★

בגמ׳: אלא פריך הכי, מה למנחת העומר שכן מצותה בכך.

וברש״י (ד״ה שכן מצותה וכו׳) כתב: שאי אפשר להביא מן הישן, שאין חדש מותר בענין אחר וכו׳ ע״כ. וכתב הגאון הכלי חמדה פר׳ פנחס (דף ע״א אות ד׳): הוא תמוה לענ״ד לכאו׳ שנתן טעם שא״א להביא מן הישן משום שאין חדש מותר בענין אחר, דנראה מדבריו ז״ל דאפי׳ למ״ד דאם לא מצא חדש יביא מדאשתקד כמבואר לחד מ״ד (מנחות דף פ״ג ע״ב), מ״מ אינו מתיר איסור חדש, דאל״כ למה לו לרש״י ז״ל טעם זה, הול״ל בפשיטות דמצותו בכך דא״א להביא מן הישן במבואר שם (דף פ״ד ע״א) לענין עומר בשביעית דא״א מדאשתקד משום דבעינן כרמל וליכא, ולמה כתב רש״י ז״ל טעם חדש בזה.

נראה מדבריו ז״ל דס״ל דעומר אינו מתיר איסור חדש אלא בבא מן החדש, שאז הואיל ומתיר את עצמו מתיר את כל התבואה החדשה, משא״כ אם יקריב עומר מן הישן, אע״ג דמקיים מצות הקרבת עומר, אבל אינו מתיר את החדש.

אך מסוגי׳ דמנחות שם נראה לכאו׳ להיפוך, דהרי מבואר שם דלמ״ד דשתי הלחם כשירות מן הישן מתיר במקדש להקריב אח״כ מנחה מהתבואה חדשה, וכיון דעומר במדינה הוי כשתי הלחם במקדש, א״כ נראה דה״ה עומר, אע״ג דבא מן הישן מתיר לאכול חדש, ומנ״ל לרש״י ז״ל לחלק בין זה לזה.

ואולי י״ל דרש״י ז״ל ס״ל, דאע״ג דמבואר במשנה דעומר הי׳ מתיר במדינה ושתי הלחם במקדש, מ״מ אין ענינם אחד, דעומר הוי מתיר ממש, דמקודם הי׳ אסור חדש והעומר מתירו, משא״כ שתי הלחם אינו מתיר כלל, דמהיכי תיתי שיהי׳ אסור להקריב במקדש מנחה לאחר העומר, ולא נאמר בזה איסור בתורה, רק בשתי הלחם כתיב מנחה חדשה, ומינה ילפינן שתהי׳ חדשה לכל המנחות, ומזה מוכח דקודם לשתי הלחם לא יקריב מן החדש במקדש, ולפ״ז שפיר

אמרינן, דכשכבר קרב שתי הלחם, שוב לא שייך איסור זה כלל, ואין נפ״מ אם הי׳ שתי הלחם מן החדש או מן הישן, אי נימא דישן כשר לשתי הלחם, משא״כ עומר דכתיב בתורה לאו לאסור חדש וצריך מתיר, ואמרינן דעומר מתירו, ושפיר י״ל מסברא דאינו מתיר אלא אם בא מן החדש הואיל ומתיר לעצמו, מה שאינו כן כשבא מן הישן אינו מתיר איסור חדש כלל ואינו מותר אלא ע״י יום הנף, כנלענ״ד לכאו׳ בדעת רש״י ז״ל.

★ ★

בגמ׳: מה לשבת שכן מצותה בכך וכו׳.

בספר כוכבי אור (ח״א ע׳ שכח) מובאת תשובת הגאון בעל גבעת הלבונה זצ״ל שכתב לתלמיד יח״ל הבחור שמריל פינסטרבוש ז״ל - הי״ד: הבאת קושית חריף אחד מתלמידי הישיבה בהא דמנחות (ה ע״ב) מה לשבת שכן מצותה בכך, והרי שיטת התוס׳ רי״ד (בשבת קלו ע״א ד״ה מאי) דשוחט טריפה בשבת פטור דמתה היא, א״כ אם טריפה מותרת לגבוה, ואעפ״כ התירה תורה להקריב בהמה בריאה, א״כ בזה אין מצותה בכך, ואעפ״כ התירה תורה, וליכא למימר דדייק מהקטרת אימורים, דהרי הא דהקטרת אימורים דוחה שבת, היא מטעם דכבר דחתה שחיטה, וא״כ אם נשחוט טרפה דאין השחיטה מלאכה, גם ההקטרה אינה דוחה שבת, ע״כ קושייתו בקצרה, ויפה העיר בזה. וע״ש שהאריך בזה.

דף ו׳ ע״א

בגמ׳: מליקה דחטאת העוף לכהנים, כהנים משולחן גבוה קא זכו.

הרא״ה בספר תורת הבית (בית ג׳ ש״ג עמוד 142) סובר דבקרבנות אף חלק הכהנים היה צריך מליחה, והרשב״א (במשמרת הבית) השיג עליו, דמפורש בתורת כהנים (פרשתא א׳ פי״ב קמ״ג) דרק אברים הנקטרין הי׳ טעונין מליחה. והאבני נזר כתב (בשו״ת יו״ד סי׳ פ״ח) ליישב קצת דעת הרא״ה, שלא יהי׳ כטועה בדבר משנה, די״ל דדין זה אם חלק הכהנים צריך מליחה, תלוי אם הוא ממון בעלים ומקדשין בו האשה, אז אינו טעון מליחה, אבל למה דקיי״ל דהוא ממון גבוה, ומשולחן גבוה זכו, חשיב אכילת כהנים כאכילת גבוה, דהכי אמרינן ריש מנחות דמה שהותר מליקה (איסור נבילה) לכהנים, חשוב הותרה לגבוה, דכהנים משולחן גבוה קא זכו, ומה״ט סובר הרא״ה דבעי מליחה ג״כ, וע״כ אין קושיא מתורת כהנים דסתם ת״כ ר׳ יהודה, ור״י סובר בקידושין (נ״ב): המקדש בחלקו אפילו בקדשי קדשים קידש, וא״כ סובר דממון בעלים הוא, ולא ממון גבוה, ולכן א״צ מליחה. ע״כ.

★ ★

בגמ׳: וטריפה מהכא נפקא. מהתם נפקא. ממשקה ישראל מן מותר לישראל וכו׳.

נשאל הגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א: למש״כ תוס׳ הרא״ש חולין (ק״מ ע״א) שהאסורין משום ממשקה ישראל אם עלו לא ירדו, א״כ מאי פריך כאן דתיפו״ל משום ממשקה ישראל, והא נפק״מ דבטריפה אם עלה ירד משום דאין פסולו בקודש.

והשיב בספר שיח התורה (ע׳ רמו): קרא דמן הבקר מיירי בכשרין לכתחלה.

★ ★

בגמ׳: ממשקה ישראל מן המותר לישראל.

הגר״א וסרמן הי״ד בקובץ הערות (סי׳ ל׳) חקר בגדר הפסול של ״ממשקה ישראל״, האם היינו שהוא ״סיבה״, שמחמת שהוא אסור לישראל, לכן הוא אסור לגבוה. או שהוא ״סימן״, שמחמת אותו טעם שהוא אסור לישראל, מחמת אותו טעם הוא אסור לגבוה, אבל אין הטעם משום שהוא אסור לישראל.

וכתב להוכיח ספיקתו מהא דאיתא בירושלמי סוכה (פ״ד ה״ז) דמים מגולין פסולין למזבח משום ״ממשקה ישראל״, דכיון דאסורין להדיוט אסורין לגבוה. והרי הכא אי אפשר לומר שסיבת הפסול להדיוט היינו טעם וסיבת הפסול לגבוה, דהא דלהדיוט אסור היינו שהוא משום חשש סכנה, וזה כמובן לא שייך כשהוא מנסכו ע״כ המזבח, אלא מוכח מזה שהך דין ד״ממשקה ישראל״ הוא עצמו ״סיבה״, שכיון שהוא אסור להדיוט מאיזה סיבה שיהי׳, ממילא מחמת כן הוא אסור לגבוה.

אמנם הביא מרש״י ותוס׳ בסוכה (מ״ח ע״ב) שכתבו טעמים אחרים למה מים מגולין פסולין לניסוך, וי״ל דמיאנו בטעם ד״ממשקה ישראל״, לפי שהם סוברים

באמת שהוא ״סימן״ ולא ״סיבה״, וכיון שטעם הפסול לא שייך לגבי גבוה, אין לפוסלו מעל גבי המזבח.

★ ★

בגמ׳: צריכי דאי ממשקה ישראל ה״א למעוטי היכא דלא היתה לו שעת הכושר וכו׳ אבל היתה לו שעת הכושר אימא תתכשר וכו׳.

בספר אור חדש שבספר כתנות אור (פר׳ נח) הקשה, דלפי המבואר בגמ׳ כאן יוצא, דבלא הי׳ שעת הכושר נשמע ממשקה ישראל, א״כ נילף כל טריפות ממשקה ישראל, ואי שם לא הי׳ לו שעת הכושר, נימא בעל מום יוכיח, ואיכא ק״ו למילף מבעל מום, ואי שכן מומו ניכר, נימא טריפה שלא הי׳ לו שעת הכושר, יוכיח ומשניהן נלמוד לכל הטריפות שפסול לגבוה. ע״כ.

★ ★

בגמ׳: ואי כתב רחמנא כל אשר יעבור הו״א למעוטי היכא דנטרפה ולבסוף הקדישה וכו׳.

בספר גינת ורדים להפרמ״ג ז״ל (כלל ז׳ ד״ה ודע וכו׳) כתב, די״ל יליף דספיקא דאורייתא מן התורה לקולא מהא דמבואר בגמ׳ כאן דמן הבקר [ויקרא א, ב] להוציא הטריפה, ומסיק דבטריפה הניכרת לא צריכה קרא, דמקל וחומר מבעל מום נפקא, ולאיטרפא והדר אקדשיה ג״כ לא צריכה קרא, דממשקה ישראל [יחזקאל מ״ה, ט״ו] נפקא, או מכל אשר יעבור תחת השבט [בחוקותי כ״ז, ל״ב], ועל כרחך בטריפה שאינה ניכרת ואקדשיה והדר אטרפיה. וקשה, הא בלאו הכי אסור מספק דילמא איטרפא מקודם, ועל כרחך שמעינן מזה דספיקא דאורייתא מן התורה לקולא עכ״ד.

★ ★

והקשה עליו הגאון הרד״ד מייזליש ז״ל בהגהותיו לספר פרדס יוסף פר׳ בראשית (בנד״מ ע׳ סב): ולכאורה יש להעיר, דמנא ליה דגם בלא תעשה אזלינן לקולא, הא מהכא לא שמעינן רק לאו הבא מכלל עשה דהוי כעשה, וכאשר מצדד הפרי מגדים [או״ח סימן שמ״ד מ״ז סק״א], ע״כ.

★ ★

במשנה: קמץ בשמאל פסול וכו׳.

כתב הגאון ר׳ נתן אינפלד שליט״א בספרו מנחת נתן (סי׳ ז׳ אות ה׳): הנה הרמב״ם לא הביא את הדין הזה דקמיצה בשמאל פסול, דז״ל הרמב״ם בפי״א מהל׳ פסולי המוקדשין הל׳ א׳: כל המנחות שקמצן אחד מן הפוסלין לעבודה הרי הם פסולות עכ״ל ע״ש. ולכאורה כוונת הרמב״ם הוא רק על הפסולים שהם בגברא כמו זר אונן וכו׳ וכו׳, וכלשונו ״אחד מן הפסולין לעבודה״, אבל שמאל דאין הגברא פסול, אלא דהוא פסלות בעבודה, שעבד שלא כדין, אינו בכלל זה. וא״כ למה לא הזכיר גם פסול שמאל בקמיצה.

וגם למה לא הזכיר פסול חציצה, כגון עומד ע״ג כלים, ע״ג בהמה, ע״ג רגלי חבירו, דגם זה אינו פסול בהגברא אלא בעבודה כמו שמאל. ובשלמא יושב דהוא פסול זרות (עיין בזבחים כ״ג ע״ב) נכלל זה במש״כ אחד מן הפסולים, אבל שמאל וחציצה דהוא פסול בעבודה, היה צריך להזכיר.

ובעין משפט מציין על קמץ בשמאל בהרמב״ם פ״ה מהל׳ ביאת מקדש (הל׳ י״ח) דשם כתב הרמב״ם באופן כללי דאין עבודה אלא בימין ע״ש בהרמב״ם, וגם קמיצה בכלל זה, ושם בהל׳ י״ז מביא את הפסול חציצה בינו לבין הרצפה בעבודה ע״ש, והי׳ צריך לציין גם את זה במשנה על הפסול חציצה לשיטתו דאין זה כלול בהרמב״ם פי״א מהל׳ פסולי המוקדשין הנ״ל, ובזבחים דף כ״ד ע״ב מציין העין משפט על קמיצה בשמאל על הרמב״ם פי״א מהל׳ פסולי המוקדשין הל׳ ב׳ ע״ש, וצ״ע דלא נזכר דין זה שם בהרמב״ם ע״ש.

הנה לפ״ז דכיון דהרמב״ם מביא בהל׳ ביאת מקדש באופן כללי דאין עבודה אלא בימין, לכך לא מזכיר בפסולי המוקדשין פסול שמאל ביחוד בקמיצה, לא היה צריך כלל להביא בפסולי המוקדשין גם פסולי גברא בקמיצה ביחוד, דגם את זה מזכיר בפ״ט מהל׳ ביאת מקדש הל׳ י׳ י״א ע״ש, ואם מביא את הפסולי גברא בקמיצה ביחוד, ואף דהביא את

זה בכל העבודות, היה צריך להביא גם את הפסול שמאל וחציצה דמ״ש.

★ ★

ונראה דמש״כ הרמב״ם בפסולי המוקדשין הנ״ל ״כל המנחות שקמצן אחד מן הפסולין לעבודה״, כוונתו גם על פסול שמאל וחציצה, ואף דזה רק פסול בעבודה ולא בגברא, והלשון ״אחד מן הפסולין״ משמעותו פסולי גברא, עיין בהרמב״ם פ״ט מהל׳ ביאת מקדש הל׳ ט״ו דקורא גם לפסול שמאל וחציצה פסולין לעבודה, דז״ל שם: נמצאו כל הפסולין לעבודה שמונה עשר, ואלו הן העובד ע״ז הזר וכו׳ וכו׳ מי שיש בין רגלו ובין הארץ דבר חוצץ, מי שעבד בשמאלו, כל אלו פסולין לעבודה וכו׳ עכ״ל ע״ש, הנה רואים אנו בהרמב״ם דקורא גם לשמאל וחציצה פסולין לעבודה, וגם בפי״א מהל׳ פסולי המקודשין הנ״ל כוונתו גם לשמאל וחציצה.

והראו לי שכבר כתב כן בלקוטי הלכות זבחים בדף ט״ו ע״א ד״ה דבעי ע״ש.

★ ★

בגמ׳: אמר רבי שמעון בדין הוא כו׳ שתהא חטאת חלב טעונה נסכים כו׳ שלא יהא קרבנו מהודר.

על פי זה מבאר המשך חכמה (פ׳ שלח ט״ו י״ב) הספרי דדריש לגבי פרשת נסכים ״ככה תעשו לאחד״ לרבות תמורותיהן שצריכין נסכים. לפי שסתם ספרי היינו ר״ש (סנהדרין פ״ו ע״א), וא״כ סד״א דכיון דעבר על איסור תמורה, שנאמר ״לא יחלפנו ולא ימיר אותו״, הוה אמינא דלא יהא קרבנו מהודר בנסכין, כמו דאמר ר״ש כאן לגבי חטאת, קמ״ל.

דף ו׳ ע״ב

בגמ׳: הואיל ואמר ר״ש שלא יהא קרבנו מהודר, כי קמצי לה פסולין נמי תתכשר קמ״ל.

בספר חוקת היום להגאון ר׳ שלום ברנדר זצ״ל (על יומא ל״ה ע״ב אות ג׳) כתב לחדש לגבי בגדי כהונה דכה״ג ביוהכ״פ, דכיון דכתיב בקרא ולבשו בגדים אחרים, והך אחרים היינו פחותים, א״כ לאו דוקא פחותים בעצם, אלא אף אם הם פחותין באיכות הקדושה, שלא היתה עשייתן לשמן, נמי כשרות.

והוכיח יסוד זה מהגמ׳ כאן, דחזינן כאן, דכיון דאמרה תורה גבי מנחת חוטא, שתהא פחותה בעצם משאר מנחות, שלא יהא בה שמן ולבונה, ומשום שלא יהא קרבנו מהודר, מזה הי׳ מקום לדון, דגם באיכות הקדושה תהא פחותה, ולא תיפסל אם יקמצוה זר אונן וכו׳, ואף דבאמת אינו כן, וגם מנחת חוטא פסולה אם קמצה זר אונן וכו׳, ה״ט משום דכתיב גבי מנחת חוטא וקמץ הכהן ממנה וגו׳, הנה מפורש דאף למנחת חוטא בעינן כהן דוקא לקמיצה, אבל עצם הסברא שפיר יש לה מקום לומר, דבדבר שאמרה תורה שיהא פחות בעצם, מזה אפשר לדון גם באיכות הקדושה הוא פחות, ודו״ק היטב בזה, כי היא הערה נכונה.

★ ★

בגמ׳: שאני פרה דקדשי בדק הבית היא וכו׳ מידי דהוה אמראות נגעים דלאו עבודה נינהו ובעי כהונה וכו׳.

הקשה בקהילות יעקב כאן (סי׳ א׳ אות ד׳): לכאו׳ צ״ע דמראות נגעים נהי דטעון כהן, מ״מ א״צ בגדי כהונה, ולא קידוש ידים ורגלים, לפי שאינה עבודה כלל, ואילו גבי פרה אדומה תנן רפ״ד דפרה דטעון קידוש ידים ורגלים, ומחוסר בגדים פסולה.

ונלענ״ד דמלסקנת הגמ׳ מידי דהוה אמראות נגעים, אה״נ דאין צריך בשחיטת הפרה אלא כהונה, אבל לא בגדי כהונה ולא קידוש ידים ורגלים, והא דתנן דטעון בגדי כהונה וקידוש ידים ורגלים הוא בשאר עבודות שבפרה, וזהו דין חדש, והשי״ת ישמרנו מטעות ושגיאה, ולהלכה זה צ״ע גדול. ושוב הראוני בגבורת ארי יומא לדף מ״ב (ד״ה חד אמר) שדעתו ז״ל, דבפרה למ״ד דבעי כהן בשחיטה, בענין נמי בגדי כהונה וקידוש ידים ורגלים ע״ש וצ״ע טובא.

★ ★

בגמ׳: ר״י ב״ר יהודה ור״א בר״ש אומרים. מכשיר היה בן בתירא בכל הפסולין כולן וכו׳.

והקשה ברשב״א (וכעי״ז בשיטה מקובצת להלן ט״ו ע״ב אות ז׳): מ״מ יש להקשות אמאי תנא טמא, דכיון דמטמא המנחה פשיטא דפסולה. אלא נראה דמיירי שנטמא בשרץ שאינו יכול לטמאות הכלי, גם המנחה אינו מטמא כי אם במה שנגע לבד. הלכך אם יחזור וימלאנו יהי׳ כשירה, ונהי דבקומץ בשמאל לאו ביחזור וימלאנו מתוך ביתו מיירי כדפי׳ בגמ׳, מ״מ אית לן הכשרא בהכי עכ״ל הרשב״א שם.

והקשה הגרש״מ זילברמן מוויערשאב זצ״ל דהרי בחגיגה (כ׳ ע״ב) אי׳ במשנה דהכלי מצרף מה שבתוכו (והיינו אם יש חתיכות הרבה בכלי אחד, ונגע טמא באחד מהן, הכלי מצרפן להיות כולן חתיכה אחת ונטמא כולן - רש״י שם), ושם בגמ׳ (כ״ג ע״ב) דרשינן זה מקראי ע״ש. וא״כ איך כתב הרשב״א דגם המנחה אינו מטמא כי אם במה שנגע לבד, הרי הכלי מצרפם, ויהי הכל טמא בנגיעתו.

★ ★

ותירץ לו הגה״צ ר׳ נחמי׳ אלטר זצ״ל בשו״ת חדושי ר׳ נחמיה (סי׳ כט): יש ליישב קושיתו בפשיטות, דהרשב״א ז״ל תירץ אליבא דהילכתא, וכמו שפסק הרמב״ם דצירוף כלי לטמא בקודש הוי דרבנן יע״ש בהלכות אבות הטומאות פרק י״ב הלכה ז׳.

רק דעדיין אינו מספיק לכאורה, דקשה להמ״ד דס״ל (בחגיגה שם) דצירוף הוי מדאורייתא, א״כ שוב הדרה לדידי׳ קושית הרשב״א לדוכתא, דמאי קמ״ל, פשיטא, ואי נימא דלא נטמא רק הקומץ הא הוא ס״ל דצירוף הוי מדאורייתא.

ויש ליישב בזה, דלכאורה יש להבין מה הקשה הרשב״א, הא יש לומר דלא באו עליו מים ולא הוכשר לקבל טומאה, רק לדידן זה לא קשה. דהא קי״ל דחיבת הקודש מכשיר מדאורייתא, ואף דהרמב״ם לא פסק הכי י״ל דהרשב״א (חולין ל״ו ע״ב) פסק הכי, ושפיר מקשה.

והנה במנחת חינוך (מצוה קמ״ה) כתב וז״ל, וזה תלוי בפלוגתא, דר״ל סובר דנלמוד מדבר שאינו אוכל, כמו שנעשה אוכל ה״ה דנעשה מוכשר, ורבי יוחנן סובר דהוא רק מדרבנן, היינו שיהי׳ כמו מוכשר, אבל עצים ולבונה מודה ר״י ג״כ דהוא מה״ת מהפסוק דוהבשר, וזה לא יליף, כי אינו אוכל לשוויו אוכל הוא סברה גדולה, אבל אינו אוכל לשוויו מוכשר מחמת חיבת הקודש, אין סברא כ״כ ע״ש. א״כ א״ש דהאי מ״ד מוקי לי׳ בלא באו עליו מים, דאפשר דלית לי׳ דחיבת הקודש מכשיר מדאורייתא עכ״ד ודפח״ח.

דף ז׳ ע״א

בגמ׳: א״ר יוחנן, זאת אומרת כלי שרת אין מקדשין אלא מדעת וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה א״ר יוחנן וכו׳) בתו״ד כתבו, אהא דאמרי׳ בסוכה (דף נ׳ ע״א) לענין מילוי מים דניסוך דחג בערב שבת שבתוך החג, דכלי שרת אין מקדשין בו שלא מדעת, וכתבו ע״ז וז״ל: ונראה דכיון דשלא בזמנו הוא, אע״ג דכלי שרת מקדשין שלא בזמנו, כדמסקינן בסוף שתי הלחם, שלא מדעת מיהא אין מקדשין, ואע״ג דלילה אין מחוסר זמן, מ״מ לענין זה הי׳ מחוסר זמן עכ״ל (כפי הגהות הצאן קדשים עש״ה).

וכתב הגר״י ענגיל ז״ל בספר לקח טוב (כלל ד׳): וכונתם בזה, דאע״ג דלילה אין מחוסר זמן, מ״מ שלא מדעת מיהא אינו מקדש, כיון שאיננו זמן העצמיי, רק שאיננו מחוסר זמן ודו״ק.

והנה יוקשה ע״ז פליאה עצומה, שהרי בתענית (דף ב׳ ע״ב) מפורש בגמרא, דניסוך המים דחג הי׳ כשר גם בלילה ראשונה דחג, מדרשא דמנחתם ונסכיהם אפי׳ בלילה וכו׳, וא״כ הא הוי זמן גמור. וצ״ל דס״ל להתוס׳ דרק בדיעבד הי׳ כשר בלילה ראשונה דחג, אבל לא לכתחלה, וכן מטין להדיא דברי הרמב״ם בה׳ תמידין ומוספין פ״י ה״ו וה״ז עש״ה, וסבירא להו ג״כ דדיעבד לא מיקרי זמן, וע״כ לא חשוב להו לילה לזמן ניסוך המים.

[ואולם גם אם נאמר כן, עדיין ק״ק ממה שהם עצמם ז״ל ס״ל בתענית שם (דף ב׳ ע״ב) ד״ה איבעיא) דניסוך המים הי׳ כשר אפי׳ לכתחלה בלילה ראשונה דחג, ודלא כרמב״ם הנ״ל.

ואמנם לפמ״ש המל״מ (ברמב״ם הלכה הנ״ל) בכונת התוס׳ הנ״ל, דבלילה רק מותר לנסך, אבל החיוב הניסוך איננו בלילה רק ביום עם תמיד של שחר ע״ש, י״ל דע״כ שפיר לא מקדש שלא מדעת, דענין כלי שרת מקדשין שלא מדעת, הוא כעין הא דאמרי׳ דסתמא כשר בקדשים משום דסתמא לשמן קאי, וע״כ אין צריך כונת האדם. וא״כ ה״נ

לענין קידוש כלי, כיון שהמצוה כך היא ע״כ הכלי עושה בעצמו את פעולתו, ואין צריך דעת האדם שיתכוין לכך, וע״כ זהו רק בזמן המצוה והחיוב, משא״כ בלילה שאין חיוב לנסך, ע״כ נהי דרשות לנסך, עכ״ז אין הכלי מקדש מעצמו, וע״כ שפיר כתבו התוס׳ דמנחות הנ״ל דאין הלילה זמן הניסוך, וכונתם דאיננו זמן החיוב כיון דלענין קידוש שלא מדעת איירי, ולענין זה הרי בעינן זמן החיוב ודו״ק].

★ ★

בגמ׳: כלי שרת אין מקדשין אלא מדעת.

באבי עזרי (הל׳ פסוה״מ פט״ו ה״א) הקשה בהא דקי״ל בזבחים (ג׳ ע״א) שהשוחט חטאת לשם חולין כשר, דלאו מינה לא מחריב בה, דהא בסוטה (י״ד ע״ב) מבואר דבעינן שסכין השחיטה יהי׳ כלי שרת, דהסכין קדיש לי׳ לדם, וקשה דאה״נ מצד שלא לשמו, לא נפסל, אבל עכ״פ תיפסל מצד שאין כ״ש מקדשין אלא מדעת, וכיון שחשב לשם חולין, אינו מקדש הדם.

ותירץ דדוקא הכא לגבי קידוש קומץ להפסל, דבעינן כוונת קידוש, לזה לא מהני היכי דמניח בכלי שלא לדעת, אבל היכי דבעי קידוש לקדש בדם, הלא בקדשים סתמן לשמן קאי, ועל כן אף שלא כיוון לקדש, ה״ז כאילו כיוון לקדש, והוה כמו קידוש לדעת, ושפיר דמי. והביא שאח״כ מצא גם בקרן אורה (סוטה שם) כתב שם יסוד זה, דהיכי דהוא כשר סתמא, לא בעי קידוש לדעת, דהו״ל כאילו קידש לדעת, ועיין עוד באור שמח הל׳ מקואות (פ״א ה״ח).

★ ★

בגמ׳: אמר לי׳ וכי קומצין מכלי שעל גבי קרקע, א״ל דמגבה ליה כהן וכו׳.

הגאון בעל אור שמח כותב לחתנו הגר״א לופטביר זצ״ל בקובץ דגל התורה (סי׳ א׳ אות ב׳): ברמב״ם פי״א בפסוהמ״ק (הלכה כ״ד) קמץ ונתן הקומץ למעלה על השלחן כנגד מערכת לחם הפנים, קדשו השלחן להפסל אבל אין מקדשו ליקרב, והקשית מאז, דהא מבואר במנחות (ז.) דלמ״ד אין קומצין מכלי שעל גבי קרקע, צריך להגביה את השלחן בשעת סילוק הבזיכין יעו״ש, ורמב״ם בפי״ב ממעה״ק פסק דאין מקדשין הקומץ בכלי שעל גבי קרקע, א״כ בלא הגביה השלחן איך יקדש הקומץ, הא מדם ילפינן לה, ואין השלחן מקדש בלי הגבהה, והו״ל לרמב״ם לפרש דהגביה השלחן.

ומזה נראה, דזה גופא דאין מקדשין מכלי שעל גבי קרקע, הוא דוקא לקדש ליקרב, אבל מ״מ מקדש ליפסל, וקידוש קומץ שעל השלחן הרי הוא ג״כ רק ליפסל ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אבימי מסכתא דמנחות איעקר ליה וכו׳ ולישלח לי׳ וליתי גבי׳ סבר הכי מסתייעא מילתא טפי.

במשנת רבי אהרן להגר״א קוטלר ז״ל (מאמרים ושיחות מוסר ח״א ריש מאמר ׳עמלה של תורה׳) כותב על יגיעה בתורה, שהגמרא במגילה (ו׳ ע״ב) כותבת שיש הבטחה מהקב״ה למי שמיגע בתורה שיזכה להבין אפילו יותר מכשרונותיו הטבעיים, ולפיכך ״יגעתי ולא מצאתי אל תאמין״. ולפיכך יגיעה בתורה נקרא ׳מציאה׳, מפני שיגיעה בתורה מביא להבנה אפילו יותר מכשרונותיו.

ורואים זאת מהגמ׳ כאן, שכאן אבימי עשה יגיעה בזה שהלך למקום דרב חסדא, נמצא שהיגיעה בתורה לא רק בעצם הלימוד, אלא גם בההכנה ללימוד, ההילוך ללמוד, אם זה ביגיעה, זוכים לקנות ולהבין התורה הקדושה.

(ואולי שגם בתפילה, ההכנה לתפילה והיגיעה לתפילה, עושה שגם תפילה עצמה יש מקום יותר נעלה מלמעלה).

★ ★

בגמ׳: א״כ הוצרכתה ג׳ כהנים כו׳.

ופירש בשטמ״ק כהן א׳ להחזיק הכלי שבו המנחה, ואחד לקמוץ, ואחד להחזיק הכלי שבו מקדש את הקומץ, אבל הכהן שקמץ אינו יכול להחזיק הכלי בשמאלו, לפי שהכל צריך להיות בימין. ומבואר מכאן שאף האחיזה של הכלי להיות בימין.

על פי זה ביאר במקדש דוד (סי׳ כ״ח אות ד׳) הא דאיתא בזבחים (ס״ב ע״כ) שמליקה הוא מעבודות הקשות שבמקדש, שאוחז ב׳ גפיו בב׳ אצבעותיו, וב׳ רגליו בב׳ אצבעותיו, ומותח צוארו על רוחב גודלו ומולק. וקשה ל״ל יעשה בנקל, שיאחז העוף ביד שמאל, וימלוק ביד ימין.

ולפי הנ״ל ניחא, דמבואר כאן דלא רק עצם העבודה ע״י ימין, אלא האחיזה צריך להיות גם כן ע״י ימין, ואם

כן צריך גם לאחוז את העוף בימין, וגם למלוק בימין, לכן הו״ל מעבודות קשות שבמקדש.

דף ז׳ ע״ב

בגמ׳: מקדשין מנחה בכלי שעל גבי הקרקע שכן מצינו בסידור בזיכין וכו׳.

הרשב״א בחי׳ כאן כתב דבשעת סילוק בזיכין מעל השלחן דהיינו קמיצה, מיד כשמגביה הבזיכין עם הלבונה, תיכף מיד מתקדשין הלבונה, והיינו קידוש קומץ דידהו, והא דבעי הגמ׳ אי מקדשין הקומץ בכלי שעל גבי הקרקע, אמאי לא פשיט לי׳ מלחם הפנים דאין מקדשין, היינו משום דלעולם אפשר לומר דמקדשין, והכא אי אפשר בענין אחר, דהא מיד כשמגביה הלבונה מיד נתקדש, דהא מונחין בתוך הבזיכין והם כלי שרת, אבל לעולם אפשר אם נתן הקומץ לתוך הכלי העומד על גבי קרקע, גם כן מתקדש הקומץ ע״כ.

וכתב תלמיד יח״ל, הבחור המצויין דוד קליינמן ז״ל-הי״ד מוולאשצווע במכתב לחברו, הגרב״ש שניאורסון זצ״ל שנדפס בספר כוכבי אור (ח״א ע׳ שע״ב) להקשות בזה, מהא דאיתא דמבואר בתוספתא (פ״א דמנחות מ״ב): קמץ בכלי קודש ונתן לתוך כלי חול יחזיר לכלי קודש דברי ר״א ור״ש, וחכמים אומרים דפסול משום דהוה כנשפך מן הצואר על הרצפה, כיון שעדיין לא נתקדש הקומץ, וצ״ע אמאי, הא מיד כשקמץ בכלי שרת נתקדש הקומץ, וא״כ הוה כנתפזר הקומץ לאחר שנתקדש בכלי שרת ומבואר שם בהדיא בתוספתא וברמב״ם (פי״א) מהל׳ פסולי המוקדשין (ה״ה) דכשר וצ״ע רב.

★ ★

בגמ׳: איתמר, חביתי כה״ג, ר״י אמר אינה קדושה לחצאין, ר״א אמר, מתוך שקרבה לחצאין - קדושה לחצאין.

הגאון ר״י ענגיל ז״ל בספרו ציונים לתורה (כלל ב׳) רצה לתלות במחלוקת סוגיות הש״ס הספק שחקר שם, לגבי קידוש בכלי בביהמ״ק. האם קדושת הכלי דינו כדין ההקרבה, וכמו שאם מנסך יותר מג׳ לוגין לאו כלום עביד, ה״נ אם יש בכלי יותר אינו מקדש כלל, או דקידוש הכלי ענין בפני עצמו הוא, ואין לו שייכות להקרבה, וע״כ אף דלענין הניסוך איננו ניסוך, כיון דאינו מנסך אותו השיעור שאמרה ההלכה לנסך, מ״מ הכלי שפיר מקדש ג׳ לוגין מתוך כולם, כיון דג׳ לוגין הם שיעור הניסוך וראויים לניסוך בעצמותם אילו היו ניכרים. ולכן שפיר הם מתקדשים בכלי גם בתערובת ודו״ק היטב.

ולפי״ז כתב לבאר בזה הספק את מחלוקת ר״י ור״א כאן. דפליגי בהנ״ל, דאי הקידוש ענין בפני עצמו הוא ואין לו שייכות להקרבה, לכן שפיר כיון שהכלי הוא עשרון, אינו מקדש חצי עשרון, דה״ל שיעור חסר לגבי הכלי, ואין הכלי מקדש אלא בשלימותו, וכנלמד מקרא דמלאים, משא״כ אם הקידוש בכלי נידון כפי ענין ההקרבה, ע״כ בחביתין דכך היא הקרבתם דקריבים לחצאין, לכן שפיר גם בכלי קדושין לחצאין.

וה״נ לענין נידון דידן איפכא הוא, דלר״א דמנחות הנ״ל דאמר דמתוך שקריבין לחצאין קדושין לחצאין, כן הוא כאן להיפוך, דכמו דאין קריבים כלל בהיותם יותר מג׳, כמו כן אין מתקדשים כלל, משא״כ לר״י דלא אזלי׳ בתר הקרבה, רק ענין הקידוש ענין בפני עצמו הוא, ובתר עצם ענין הקידוש אזלי׳, ולכן אין הכלי מקדש חצי עשרון, כיון דהוא שיעור חסר לגבי הכלי, ואף דהוא קרב חצאין, לכן גם כאן הוא כן להיפוך, דשפיר הכלי מקדש ג׳ לוגין דהם שיעור המים גם בתערובות, ואף דהניסוך כך בתערובות לא הוי ניסוך ודו״ק היטב.

★ ★

בגמ׳: חביתי כה״ג ר״י אומר, אינה קדושה לחצאין.

וברש״י שאם נתן חצי עשרון בכלי זה, וחציו בכלי זה, לא קידש, ויצאה לחולין ע״כ. וכתב בקהלות יעקב כאן (סי׳ א׳ אות ו׳) לשון ויצאה לחולין צ״ע, דהא כבר קודם קידוש כלי אית בה קדושת פה, שהרי פשוט שאין כלי שרת מקדש חולין, והכי איתא בתוס׳ ע״ט ע״ב ד״ה וליתנו עלייהו [מיהא התוס׳ מיירי שם לענין כל״ש המקדשין שלא מדעת].

ונראה דכוונת רש״י ז״ל במה שכתב ויצאה לחולין, היינו שיוצאה לחולין ע״י פדיון, דאכתי לית בה קדושת הגוף כדתנן ר״פ המנחות והנסכים דהמנחות והנסכים עד שלא קידשן בכלי יש להם פדיון וכו׳. ע״כ.

דף ח׳ ע״א

בגמ׳: ואמר ר״א, לא פרקה ממש. אלא כיון שהגיע זמנה לפרק אע״פ שלא פרקה מי שפרקה דמי.

כתב הגאון בעל ערוך לנר בשו״ת בנין ציון החדשות (סי׳ לא) בתשובה לח״א: מה ששאל מר ממני ליישב לו דעת הרמב״ם שפסק בה׳ תמידין ומוספים (פ׳ ה׳ ה׳ ט״ז) הגיע זמן הלחם להסירו וכו׳ ע״ש והוא מדברי ר״א במנחות (דף ח׳) דמסקינן אליבי׳ כיון שהגיע זמנה לפרוק כמאן דפרקה דמי, ובה׳ פסולי המוקדשין (פ׳ י״א הלכה י״ח) פסק וכן אם הפריש ד׳ קומצין וכו׳ ע״ש, והוא מדברי רמי בר חמא במנחות (דף י״א) דמסקינן שם מהו דתימא כיון דבריר קומץ דידה, כיון שהגיע זמנה לפורקה כמאן דפרקה דמי קמ״ל ע״ש. הרי דפסק כמ״ד דלא אמרינן כמאן דמפרקה דמי, וא״כ היאך פסק (בה׳ תו״מ) כר״א.

לענ״ד יש ליישב. דהרמב״ם סבר, כיון דהגמ׳ מייתא דר״א ומימרא דרמי בר חמא בלי חולק, לכן אין פלוגתא ביניהם, ומה דקאמר על דברי רמי בר חמא מהו דתימא כיון דבריר וכו׳ קמ״ל, אין הפי׳ דקמ״ל דלא אמרין סברא זו דכמאן דפריקא דמי, אלא דקמ״ל דלענין הוקבעו דוקא לא אמרינן.

ובאמת סברה רבה איכא דלא נימא כן, דבשלמא בהא דר׳ אלעזר שאין פסול בקומץ רק בלחם אבל הבזיכין הן כהלכה, שפיר שייך לומר דבריר קומץ דידי׳, וכיון שהגיע הזמן לסלק כמאן דפריקה דמיא, אבל בהפריש ד׳ קומצין לב׳ בזיכין, שאין הקומץ כתיקונה, שהרי יש בו פסול משום ריבה, לא שייך דבריר קומץ דידי׳, משעה שהגיע זמן הסילוק לפסול, אפילו סילק ב׳ קומצין קודם שסילק הבזיכין, אלא אדרבה, אמרינן מדהסיר ב׳ הקומצין, שהי׳ מרבה שלא כדין קודם שסילק הבזיכין, מזה נראה דעדיין לא היה הגעת הזמן כפריקה, ולכן רק ס״ד הי׳ לומר כן, ולזה קמ״ל דלא אמרינן לגבי הא כפריקה דמי, אבל בהא דר׳ אלעזר ודאי אמרינן כיון שהי׳ הקומץ כתיקנו כנלע״ד.

★ ★

בגמ׳: הגיע זמנה לפרק וכו׳.

וברש״י: שעברו שש שעות וכו׳. מבואר כאן דזמן סידור הלחם הי׳ אחר שש שעות בשבת. ולפי״ז כתב הגר״מ ורשויאק זצ״ל בספרו אמרי כהן במילואים לשמות (ע׳ רסט) ליישב קושית הפנים יפות (פר׳ תרומה) שהקשה כיון שהי׳ הלחם מונח על טהרו של שלחן הי׳ השלחן בלוע מן הלחם, שהרי הי׳ הלחם חם ביום הלקחו. וכ״ש לדעת הפוסקים דדבר גוש לעולם ככלי ראשון, והוסיף עוד (בפ׳ צו) להקשות אמאי לא נאסר לחם השני מטעם נותר, שנבלע בשלחן מלחם הראשון, ואח״כ בולע ממנו הלחם השני, וכתב משום דקיי״ל כי השלחן מקדש הראוי לו, ואפי׳ הי׳ על השלחן ימים רבים לא נפסל בלינה, וא״א לומר שהטעם שנבלע בשולחן נפסל בלינה, עכ״ד.

וכתב שם ליישב לפי המבואר ברש״י וז״ל, ולפי״ז יוצא, דאפיית הלחם הי׳ ערב שבת קודם חצות, וזמן סידור הלחם הי׳ אחר שש שעות בשבת וכנ״ל מרש״י, א״כ עמד התנור כ״ד שעות ויותר בלי אש וגחלים, ונתקרר שלא הי׳ בו עוד חמימות ככלי ראשון (והכתוב שאמר חום ביום הלקחו שדרשו חז״ל (חגיגה כו:) לסלוקו כסדורו, היינו שלא נתקרר מעת שנסדר עד סלוקו, אבל גם בעת סדורו כבר לא הי׳ בלחם חום כלי ראשון), וכיון דמבואר בברייתא במנחות (דצ״ט.) ב׳ שלחנות היו באולם מבפנים לפתח. א׳ של כסף וא׳ של זהב, על של כסף נותן לחם הפנים בכניסתו כו׳, הרי הי׳ הדפוס שנאפה בו כלי ראשון, ודפוס שנותנים בו אחר רדייתו מהתנור כלי שני, ושלחן שבאולם כלי שלישי ושלחן שבהיכל כלי רביעי, ובכה״ג נראה פשוט דכ״ע מודו דגם דבר גוש אין לו דין כלי ראשון וא״ש.

★ ★

בגמ׳: משלם הוא מביא למצוה וכו׳ והא חוקה כתיב בה אמר ליה לא נצטרכה אלא להביאה שלם מביתו.

והביאור בגמרא הוא, דמעיקרא ס״ד דלכ״ע לכתחילה מצוה לקדש עשרון שלם, ופריך דהא כתיב חוקה לעכב ומשני דהפסוק הוא רק על קדושת פה דצריך להיות על עשרון שלם, אבל לענין קידוש קדושת הגוף בכלי שרת, אפשר לקדש לחצאין אפילו לכתחילה, (עיין ברש״י), כלומר דהגמרא חזרה ממאי דס״ד מעיקרא דמצוה להקדישה כולה לכו״ע.

והקשה הגאון ר׳ נתן אינפלד שליט״א בספר מנחת נתן (סי׳ ז׳ אות ח׳): וקשה דא״כ היה צריך לכתוב ״אלא״ כיון דחזרה הוא וצ״ע. ואף להתוספות בד״ה ולרבי חנינא החולקים על רש״י וסוברים דמצוה לקדש שלימה,

הוא לא מהפסוק ד״מחציתה״ ע״ש. כעת ראיתי להרשב״ם בבבא בתרא דף מ״ד ע״ב שכתב דהיכא דלא כתוב אמורא לעיל לא כתיב אלא ע״ש, וכן כתבו השיטה מקובצת בב״מ דף ב׳ ע״א וכ״כ התוס׳ בהרבה מקומות, ולפ״ז א״ש גם כאן, דלכך לא כתוב כאן ״אלא״, כיון דלא נזכר אמורא לעיל אלא דהוא מסתמא דגמ׳.

דף ח׳ ע״ב

בגמ׳: ולר׳ חנינא עשרון למה נמשח. למנחת חוטא.

ובתוס׳ (ד״ה ולרבי וכו׳) (נדפס בע״א) הקשו: תימא אכתי חצי עשרון למה נמשח דמוכח בגמ׳ דנמשח למנחת חביתין ומנחת חביתין טעונה שמן ולבונה, ותירצו, משום דמתחילה היו מקדשין המנחה של חביתין בביסא עם השמן, והי׳ גנאי בדבר להוציא לכלי חול אחר שנתקדשה, ולזה נמשח החצי עשרון, וסיימו בתוס׳ שם: וטעם זה אנו צריכין נמי לר״י דאמר דאינה קדושה לחצאין, דאחר שנתקדשה שלימה הי׳ גנאי להוציאה לכלי חול מכלי שרת ע״כ.

★ ★

והקשה חכ״א בשו״ת צפנת פענח (וורשא סי׳ שי״ד) דהנה הרמב״ם ז״ל (פי״ג מה׳ מעה״ק) פוסק כר׳ יוחנן דאין קדושה לחצאין רק מביא עשרון שלם מביתו ומקדישו, ובכס״מ שם פירש בעשרון של מקדש, ובפ״א מה׳ כלי המקדש פוסק דכל המדות נתקדשו ומכלי שרת הן, והחצי עשרון נמשח כדי לחלק בו חביתי כ״ג. ומעתה לכאורה יקשה על הרמב״ם קושית התוס׳, דפוסק כר״י אשר מקודם נתקדש בהעשרון שלם, וא״כ למה נמשח החצי עשרון, דכללא הוא דלא הי׳ נמשח שום כלי רק כדי שיתקדש הנתון בתוכה, ובע״כ צריכים לבוא לתירוץ התוס׳ משום דהי׳ גנאי בדבר להוציאה אחר שנתקדשה לכלי חול.

אך תירוץ זה אי אפשר לומר לדעת הרמב״ם, דמבואר בפי׳ מדבריו שאין חושש לגנאי זה, דעיין ברמב״ם (בפי״ג מה׳ מעה״ק) ה״ה דפוסק דכלי בלולה לא היתה כלי שרת, ויעיין בכ״מ ובלח״מ שם אשר הרמב״ם ז״ל פוסק דהביסא היתה כלי חול, ממילא אחר שנתקדשה המנחה שלימה בהעשרון של מקדש, עכ״ז הי׳ מותר אחר כך לבללה עם השמן בהביסא של חול, ולא היה חושש לזה הגנאי, א״כ שוב קושית התוס׳ עומדת נגד פסקו של הרמב״ם כחומת ברזל, חצי עשרון למה נמשח, ותירוצם א״א ליישב לפי שיטתו הנ״ל ע״כ. וע״ש מש״כ הגאון בעל צפנת פענח זצ״ל ליישב בזה.

★ ★

תלמיד יח״ל הבחור שאול רפפורט ז״ל-הי״ד מביליץ כותב בספר כוכבי אור (ח״ב ע׳ כ״ט-ל׳) להקשות, [באופן אחר] כיון דהרמב״ם פוסק כר׳ חנינא, א״כ קשה לדידי׳ קושיית הגמ׳: עשרון למה נמשח, ומוכרח למימר למנחת חוטא כתירוץ הגמ׳, והא הרמב״ם פסק בפי״ג מהל׳ מעשה הקרבנות (ה״ח) דרקיקין דמנחת מאפה תנור מושחן אחר אפייה, דז״ל ואם רקיקין היא וכו׳ ויראה לי דאחר אפייה מושח אותם, וא״כ הוי מצי הגמ׳ לתרץ לשיטת הרמב״ם דעשרון נמשח למנחת מאפה ברקיקין דאחר אפייה מושח אותם, ולא היה להם שמן לפני האפייה, וממילא יקדשו שפיר בעשרון, ואמאי תירצה הגמ׳ תירץ למנחת חוטא, דמוכח שם דהוי דוחק וצ״ע.

★ ★

בגמ׳: א״ר אלעזר מנחה שקמצה בהיכל כשרה שכן מצינו בסילוק בזיכין, מתיב וכו׳ לא נצרכא אלא להכשיר את כל עזרה כולה.

וברש״י (זבחים ס״ג ע״א) כתב לבאר: אלא להכשיר, דלא ליבעי על ירך המזבח צפונה אלא כל מקום דריסת רגלי ישראל כשר לקמיצה, וכל שכן עזרת כהנים והיכל עכ״ל. ודבריו צריכין ביאור, במש״כ דכל שכן הוא דאפשר לקמוץ בהיכל, והרי בגמ׳ מבואר כאן להדיא דה״ט דאפשר לקמוץ בהיכל היינו משום דיליף לה מסילוק בזיכין, דהם נעשין בהיכל להתיר את לחם הפנים, והרי הם כעין הקמיצה דמנחה, ואם יש בזה ק״ו, למה לן למילף מסילוק ובזיכין וצ״ע.

והנה בתוס׳ שם בזבחים (ד״ה שכן) באמת הקשו בזה על האי ילפותא מסילוק בזיכין, דלמה לא נימא בזה דכל שכן הוא, דלא יהא טפל חמור מן העיקר, וכדקאמר שם בגמ׳ להלן, דמטעם זה הוא דאפשר לשחוט שלמים בהיכל, ותירצו דדוקא התם הוא דאמרינן הכי, משום דלגבי שחיטת שלמים מצינו שתלאן הכתוב בפתח אהל מועד, דהרי כתיב בהו ושחטו פתח אהל מועד, וכן רצה לומר שם בגמ׳, דמה״ט יהיה מותר לאכול קדשי קדשים בהיכל, והיינו משום דכתיב בהו בחצר אהל מועד יאכלנה, ולא יהא טפל חמור

מן העיקר יעו״ש בגמ׳, וכן עיין בתוס׳ כאן במנחות (דף ח׳.) ד״ה מנחה, אבל במנחה דלא כתיב בה כהאי לישנא ולא תלה הכתוב אותה באהל מועד, הרי שוב לא אמרינן בה להאי כל שכן רק היכא דתלה הכתוב באהל מועד וכדאיתא בגמ׳, הרי שוב צריך להבין מש״כ רש״י הנ״ל דאף לגבי מנחה שייך לומר להך כל שכן, והדבר צריך ביאור.

★ ★

וכתב בספר אור אברהם (פר׳ ויקרא) די״ל דס״ל לרש״י דבאמת יש כאן כל שכן אף בלי הקרא דושחטו פתח אהל מועד, וכמו שהבינו התוס׳ בקושיתם דהקשו ל״ל לילפותא מסילוק בזיכין, נימא דלא יהא טפל חמור מן העיקר, וא״כ הרי י״ל דרש״י הבין דכן הוא גם אליבא דאמת, דאם יכול לשחוט בעזרה כל שכן שיכול לשחוט בהיכל. ורק דעיי״ש בהמשך דברי התוס׳ במה שהביאו מש״כ רש״י בזבחים (דף יד.) דגם קדשי קדשים היו נשחטין בהיכל אי לאו הטעם דלאו אורח ארעא לשחוט בהיכל, יעו״ש מה שכתבו בזה, וא״כ הרי מכיון שיש סברא לומר דבדוקא לא ישחוט בהיכל ומשום דלאו אורח ארעא הוא לשחוט שם, הרי משום כך הוא דצריך להביא הכתוב לסייעו דכתיב ושחטו פתח אהל מועד, דמשמע דהעזרה טפלה להיכל לענין שחיטה, וממילא הוא דשייך לומר בזה להאי כל שכן שלא יהא טפל חמור מן העיקר. וכן ההיא דאכילת קדשים בהיכל דלאו אורח ארעא הוא לאכול שם, אלא דבכל זאת מקשה גמ׳ שם, דהרי גם שם יש פסוק המסייעו דכתיב ביה בחצר אהל מועד, וא״כ שוב נימא גם שם להך כל שכן, ורק דלגבי אכילה בהיכל קאמר כגמ׳ שם דלא מסתבר כלל לומר כן ומשום דאין אדם אוכל במקום רבו, וביאור רש״י דזילותא דרביה היא לעשות העבד צרכיו לפניו, וא״כ אף דכתיב ביה בחצר אהל מועד הרי בכל זאת אין כאן סברא לומר להך כל שכן.

★ ★

וכבר מצינו חילוק זה בין היכא דהוי סתם לאו אורח ארעא, לבין היכא דיש בזה זילותא ובזיון, דעי׳ בזכחים (דף פה.) דפליגי בגמ׳, אי יש הפשט ונתוח בראש המזבח, וביאר שם רש״י בד״ה אין הפשט וז״ל, הואיל והדר מצי לאסוקה לאו אורח ארעא להפשיט שם עכ״ל. והיינו דוקא בקדשים כשרים, דאפילו אם יורידם מהמזבח הרי שוב יוכל להעלותם, וכיון שלאו אורח ארעא להפשיט שם, שפיר ראוי הוא שיורידם ויפשיט למטה, משא״כ בקדשים פסולים דאם ירדו הרי שוב לא יוכל להעלותם, הרי לכו״ע יש הפשט ונתוח כראש המזבח, אע״פ דלאו אורח ארעא להפשיט שם. אלא דעיי״ש בגמ׳ דקאמר דלענין הדחת קרבים שודאי אי אפשר לעשות בראש המזבח, הרי אפילו בקדשים פסולים שאם יורידם שוב לא יעלו, בכל זאת אסור וחייב להורידם. וע״כ צריך לומר הטעם בזה, דבהדחת קרבים איכא זילותא ובזיון לעשותו באש המזבח, וזה גרוע טפי מסתם לאו אורח ארעא בעלמא דהפשט ונתוח.

ואם כן הרי כמו״כ נראה לבאר כאן, והיינו דלגבי שחיטה בהיכל אע״ג דגם בזה שייך לומר דלאו אורח ארעא לעשותו בהיכל, אולם מכיון דמצינו סיוע מקרא דהעזרה טפל להיכל, הרי שפיר אמרינן דיוכל לשחוט כהיכל, דהא עכ״פ השחיטה שפיר הוי עבודת רבו. משא״כ אכילת קדשים בהיכל דיש בזה זילותא דבזיון וגרע טפי, א״כ שוב אין לומר להאי כל שכן, ואף כתיב ביה בחצר אהל מועד יאכלנה, ומשום דלא מסתבר כלל לומר בכה״ג דלא יהא טפל חמור מן העיקר וכמש״נ.

ולפי״ז הרי נראה לומר לגבי הדין קמיצה דמנחה דכשירה אף כהיכל, דהטעם בזה הוי באמת מכח הכל שכן וכמש״כ רש״י, והא דקאמר בגמ׳ הטעם משום דכן מצינו בסילוק בזיכין. לא הוי פירושו דצריך בזה לילפותא ממש משם, אלא דכיון דאיכא לההוא קרא דוקמץ משם, דבזה היה צד לדורשו להחמיר ולומר דדוקא בעזרה הוא דכשר ולא בהיכל, א״כ הרי על זה הוא דקאמר להא דמצינו סילוק בזיכין שנעשה בהיכל, הרי דשפיר יש ענין דקמיצה בהיכל, וא״כ שוב נאמר דהך קרא דוקמץ משם בא לרבות דכל העזרה כשירה לקמיצה, ולא רק צפון או בקרן מערבית דרומית, אבל מה דכשר לקמוץ בהיכל, הרי בזה קאמר רש״י דיש לנו אף כל שכן להכשירו שם וכמש״נ.

[**ולכאורה** מלשון הגמ׳ במאי דקאמר שכן מצינו בסילוק בזיכין וכו׳, היה משמע לפי פשוטו דלאו ילפותא ממש הוי משם, אלא רק דמיון בעלמא הוא דמביא על זה, ונראה הטעם בזה כמו שכתבנו].

דף ט׳ ע״א

בגמ׳: רבי יוחנן אמר פסולה וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה ר״י אמר וכו׳) כתבו: אע״ג דלא בלל כשיר׳, חוץ לחומת העזרה גרע. ולא דמי להוא דזבחים בפרק קדשי קדשים דתלינן טעמא מיצה דמה בכל מקום במזבח כשיר׳ שאם הזה ולא מיצה כשיר׳. דהתם בפנים והכא בחוץ עכ״ל. וכתב הגר״י ענגיל ז״ל בספרו לקח טוב (כלל ה׳): וכוונת דברי התוס׳ אלה מבוארת אצלי במקום אחר בחידושי, דלמעלה מחוט הסיקרא בזבח, הרי איננו מקום הפגום חלילה, דכל מקומות המזבח כולם קדושים וטהורים הן, ואין שם פגם חלילה, ורק שכל מקום ומקום במזבח יש לו מדריגת וענין קדושה בפני עצמה, וידע תורה שענין מיצוי חטאת העוף, מבקש מדריגת המקום שהוא למטה מחוט הסיקרא במזבח, ושהמקום ההוא הוא הכשירו והראוי לו, לפי מכוון ענין המיצוי, וע״כ אם מיצה למעלה מחוט הסיקרא, וחסר אל המיצוי מדריגת המקום הראוי לו, אזי אפשר שיוחשב רק כאילו לא מיצה, וע״כ שפיר אינו מעכב, כיון דגם אם לא מיצה כלל הרי אינו מעכב. משא״כ בבולל מנחה חוץ לעזרה, דמקום החוץ הרי הוא המקום הפוגם, שמפאת זה קדשי קדשים נפסלים ביוצא, וכמובן, וע״כ שפיר קאמר, נהי דלא בלל כלל כשר, עכ״ז בבולל חוץ לחומת העזרה גרע, כיון שנעשית הבלילה באמת, ונעשית בחוץ, וחלה עליה פגם החוץ, ע״כ זה הפגם החל עלי׳ הוא מקלקל שפיר את המנחה כולה ופוסלה וכמובן ודו״ק. [כלומר שהך דלמעלה מחוט הסיקרא, אינו אלא ״חסרון״ של המקום הראוי. משא״כ הך דבללה בחוץ, הוא ״פוסל״, ועל כן פסול, אע״פ שאם לא בללה כלל כשרה].

★ ★

בגמ׳: בללה חוץ לחומת העזרה כיו״ח אמר פסולה ר״ל אמר כשרה כו׳ מדכהונה לא בעיא פנים נמי לא בעיא.

במשך חכמה (שמות ל״ט ל״ג - ל״ח) הקשה דהא פיטום הקטורת לא בעי שיהי׳ ע״י כהן, וכשר בזר, ואילו פנים בעיא, כמוש״כ הרמב״ם הל׳ כלי המקדש (פב מ״ז): כל מעשיה (של הקטורת) בקודש, בתוך העזרה, והמפטם את הקטורת בכלי של חולין פסולה עכ״ל. הרי דבעי פנים אף דלא בעא כהונה. וא״כ ה״נ נימא בבלילת המנחה. ותירץ דצ״ל דר״ל סובר כר׳ יהושע בן לוי בירושלמי שקלים (פ״ד ה״ג) החולק, והוא סובר דפיטום הקטורת יכול להיות גם חוץ לעזרה, ולפ״ז א״ש דכיון דלא בעי כהונה, ה״נ דלא בעיא פנים.

★ ★

בגמ׳: בללה חוץ לחומת העזרה וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה ומדכהונה וכו׳) הקשו, הרי שחיטה דלא בעי כהונה ובעי פנים דכתיב ושחט בן הבקר לפני ה׳, ודרשינן בזבחים ל״ב שיהי׳ בן הבקר לפני ה׳ ותירצו שכן מיני דמים ע״כ.

והביא בשו״ת חדות יעקב (מהדו״ת סי׳ קא) שחתנו הגר״ל איזנברג ז״ל הקשה לו, למה לי קרא גבי שחיטה דבעי פנים, תיפוק לי׳ לשיטת רש״י סוטה י״א דסכין של שחיטה בעי כלי שרת, וכיון דבעי כלי שרת בעי פנים, ולר״י ע״כ מסברא כן, דמנחה משחיטה א״א למילף, שכן מיני דמים, וכיון דמסברא הוא כן, קרא למה לי.

ותיריץ שם: ונלע״ד דצריך קרא דבן בקר לפני ה׳ ולא שוחט לפני ה׳ כמבואר, ורק דנימא כיון שבעי כלי, להכי בעי לפני ה׳, ממילא ידעינן דרק בן בקר שטעון כלי לפני ה׳ ולא שוחט לפני ה׳, ואין צריך קרא, י״ל דרש״י בזבחים (דף י״ב ע״ב) כתב דשחיטה לאו עבודה מדכשר כל הפסולים לשחוט. ותמה בתוס׳ נימא שהוי עבודה ויופסל, ונראה דתוס׳ הביאו דלאו עבודה מדכשר עומד בדרום ושחט בצפון ובקבלה פסול.

וי״ל דגם כונת רש״י מדכשר כל הפסולים אף עומד בדרום ושחט בצפון, וע״כ דלא עבודה, ומה דכשר עומד בדרום ושוחט בצפון ילפינן מקרא דושחט בן הבקר לפני ה׳ ולא שוחט לפני ה׳, ולפי״ז אי לאו קרא דושחט בן הבקר לפני ה׳ ולא שוחט לפני ה׳, הוי אמרינן כיון דבעי כלי ובעי פנים הוי עבודה ופסול בכל הפסולים, וגם עומד בדרום ושוחט בצפון הו״א שפסול, דשחיטה עבודה ולא דמי למנחה דאם לא בלל כשר. ולהכי צריך קרא להכשיר עומד בדרום ושחט בצפון, לאשמעינן, דלא הוי עבודה, וכשר בזר וכל הפסולים, ופנים בעי מטעם שהוי בכלי שרת ובעי פנים ודו״ק.

★ ★

ולהלן (שם) כותב עוד: בגוף קושית התוס׳ מנחות הנ״ל, נלענ״ד דיש לחלק בין הך דמיצה דמה וכו׳ להך דבלל בחוץ, וזה דמיצוי חטאת העוף הרי הוא אחרי ההזאה, שכבר נגמרה כל מצות חטאת העוף בהזאה, כיון דמיצוי שאחרי׳ הרי אינו מעכב עוד, וא״כ הרי כבר גמר בההזאה

את כל המצוה, כיון שאפי׳ אינו עושה דבר אחרי כן ג״כ כשר, וע״כ שפיר אי אפשר לומר דאם ממצה אח״כ שלא כתקנו תופסל חטאת העוף, שהרי כבר גמר להקריב חטאת כשירה, ואיך יופסל ע״י מעשה שאח״כ, ובכמו זה אמרי׳ בזבחים (כ״ט א׳) וכי מאחר שהוכשר, יחזור ויפסל.

משא״כ בבלילה בחוץ, דהבלילה היא לפני עבודות המנחה, א״כ שפיר ביכולתה לפגום המנחה ולקלקל את העבודות הבאות אחרי׳, ושפיר י״ל דעשי׳ שלא כתקנה גרע תמיד מלא עשה כלל, וע״כ נהי דלא בלל כלל אינו פוסל, עכ״ז בלילה בחוץ שפיר פוסלת את העבודות שאח״כ, והך דמיצוי דתלי טעמא באם לא מיצה כשיר׳, אין הכונה דעשי׳ שלא כתקנה לא גרע מלא עשה כלל, רק הכוונה דכיון דלא מיצה כשר, א״כ הרי ההזאה היא גמר המצוה, וא״כ ממילא גם עשי׳ שלא כתקנה דאח״כ ג״כ א״א שיפסול, דכי מאחר שהוכשר יחזור ויפסל וכנ״ל.

★ ★

בגמ׳: מקמיצה ואילך מצות כהונה.

וכתבו התוס׳ (ד״ה מקמיצה) דהגשה וקמיצה נמי בעו כהונה, שאין זר קרב אצל המזבח, אלא הכא בד׳ עבודות שבמנחה איירי, שמתחילין משעת קמיצה. וכ״כ התוספות גם בריש מכילתין (ד״ה כל המנחות) דתנופה והגשה בעו כהונה. וכ״כ הרמב״ן על התורה (ויקרא ב׳ ב׳) וז״ל: וצריך שנבאר, שאין מצות כהונה מתחלת בקמיצה, שהרי הגשה קודמת לקמיצה, והיא פסולה בזר, כמו שאמר ״והקריבה אל הכהן, והגישה אל המזבח״, ואח״כ ״והרים הכהן את אזכרתה״ שהוא הקומץ, הרי שהכהן הוא מגישה אל המזבח ואח״כ קומץ. וכך שנינו (קידושין ל״ו ע״א) הסמיכות התנופות ההגשות והקמיצות נוהגות באנשים ולא בנשים. ואמר (שם בגמרא) הגשות, דכתיב (ויקרא ו׳ ז׳) וזאת תורת המנחה, הקרב אותה בני אהרן, בני אהרן ולא בנות אהרן, א״כ ההגשה בבני אהרן הוא.

אבל מה שאמרו ״מקמיצה ואילך - מצות כהונה״, כוונתם כי מקמיצה זו הכתובה בפסוק זה [״והביאה אל בני אהרן הכהנים, וקמץ שם מלא קומצו״], ואילך, מצות כהונה, ולא בדברים שקדם כאן לקמיצה, שהרי הקדים כאן יציקה ובלילה, ולא הוזכרה כאן הגשה, וכל האמורים בפרשה זו כשרין בזר, שהן יציקה בלילה והבאה עכ״ל הרמב״ן.

אבל בתוס׳ מגילה (כ׳ ע״ב ד״ה לקמיצה) כתבו: וכן תנופה והגשה, אין צריך כהן במנחה לפני הקמיצה עכ״ל.

וכתב שם בהגהות מצפה איתן, דלפי דבריהם צ״ל דמה שנאמר ״הקרב אותה בני אהרן אל פני המזבח״, הוא רק דין לכתחילה, אבל אינו לעיכובא. ועיין בשפת אמת לקמן (י״ח ע״א).

★ ★

בגמ׳: שלמים ששחטן בהיכל כשרין שנא׳ ושחטו פתח אהל מועד ולא יהא טפל חמור מן העיקר.

המקדש דוד (סי׳ כ״ז ס״ק ב׳) תמה, דא״כ אמאי פטור השוחט שלמים בחוץ לפני שנפתחו דלתות ההיכל משום דאין חיוב שחוטי חוץ רק כשהקרבן ראוי עכשיו בפנים, והרי ראוי לשוחטו בתוך ההיכל, ואע״ג דאם דלתות נעולות א״א להכניסו להיכל, מ״מ ראוי לפנים קרינן ביה, דהא כשנפתחו דלתות ההיכל חייבין בחוץ אע״ג שלא נפתחו דלתות העזרה, וא״א להכניס את הקרבן בפנים, ועוד דאפשר להכניס את הקרבן דרך הפשפש. וע״ש במקדש דוד שצדד לחדש, דכיון דהכשר של היכל משום שלא יהא טפל חמור מן העיקר, ע״כ אין ההיכל ראוי לשחיטה רק כשאפשר לשחוט בפתח, ולכן כשלא נפתחו דלתות ההיכל, וא״א לשחוט בעזרה, גם א״א לשחוט בהיכל, אלא דסיים דבפשוטו אינו כן, אלא דילפינן דהיכל כשר מצד עצמו.

וציין חכ״א בקובץ קול התורה (קובץ נ״ה ע׳ י״ב): ועי׳ בשפת אמת [כאן] שצדד, דפתיחת דלתות היכל גזיה״כ הוא, וגם בהיכל אין ראוי לשחוט לפני פתיחתן, ולפ״ז מיושבת קושית המקדש דוד ודו״ק.

דף ט׳ ע״ב

בגמ׳: ואמר ר״א לא פרקה ממש, אלא כיון שהגיע זמנה לפרק ואע״פ שלא פירקה וכו׳. לימא לי׳ ציבור שאני הואיל ואשתרי טומאה לגבייהו וכו׳.

והקשה הרשב״א כאן: א״כ אפילו עד שלא נפרס לחמה נמי, אמאי קתני הלחם פסול ואין מקטיר עליו בזיכין, הא אשתרי חסרון בציבור, וא״כ לא נוכל לומר דטעמא משפרקה מקטיר להו משום דאישתרי חסרון בציבור, וכתב הרשב״א: ושמא יש לומר, דטעמא דקודם דפרקה נפרס לחמה דאינו מקטיר הבזיכין, משום דאכתי לא קרבן ציבור

מקרי, משום דכל זמן שלא התחיל לעשות בו שום עבודה, לא מקרי קרבן ציבור, דהא לא נתקדש בעבודה. אבל משפרקה, דהוי כקמיצה דמנחה, והואיל והתחיל לעשות בו עבודות של קרבן ציבור מיקרי חסרון עכ״ד.

★ ★

ובקובץ הפרדס (שנה ס״ח חוברת א׳ סי׳ א׳) הביא הגר״ש אלברג ז״ל את דברי הגה״ק רבי מנחם זעמבא זצ״ל-הי״ד בזרע אברהם (סי׳ ח׳ אות י״ז) שכתב, דאע״ג דכשמקדיש בהמה לביהמ״ק להקרבה חל עלי׳ קדושת הגוף. אך קדושת קרבן באה רק אחר שהתחילו בעבודות הקרבן דהיינו בשחיטה ע״ש, וצ״ב מקור הדברים.

וכתב הגר״ש אלברג ז״ל דמקור הדברים ברשב״א הנ״ל, שכתב לחדש וכנ״ל לגבי מנחה דקודם הקמיצה לא חל חלות דקרבן ציבור על המנחה, ה״נ י״ל בבהמה, החלות דקדושת הקרבן באה לאחר שהתחילו בעבודות הקרבן, דהיינו שחיטה, ואם כי הרשב״א כתב סברתו רק לגבי החלות דקרבן ציבור, אבל שפיר את סברתו יש לומר, לאו דווקא בחלות דשם קרבן ציבור, אלא גם בחלות של קדושת קרבן.

ואין להקשות, הא הרשבא כותב: כל זמן שלא התחיל לעשות בו שום עבודה, ושחיטה לאו עבודה היא, זה אינו, דהרי שחיטה היא מד׳ עבודות של הקרבן, וכמו ששחיטה פועלת שנגמר אז קדושת הגוף, כן ע״י שחיטה מתוספת עוד קדושה, דהיינו קדושת קרבן וכנ״ל.

★ ★

וטעמו של הרשב״א נראה, דקודם הקמיצה הכל מעורב יחד, חלק הכהנים וחלק הגבוה, ורק לאחר קמיצה. שאז הוברר חלק גבוה, חלה קדושת קרבן. ועי׳ זבחים (י״ג:) זה הכלל כל הקומץ ונותן בכלי והמוליך והמקטיר [בכל ד׳ עבודות, אם חישב לאכול שיריים או להקטיר קומץ למחר פיגול], וקאמר בגמ׳ שם. קומץ: בשלמא קומץ היינו שוחט וכו׳, וברש״י שם, קומץ היינו שוחט, שמוציא דם שהוא חלק גבוה מן הבשר שהם שיריים, אף זה הפריש קומץ מתוך השיריים.

ומתבאר דפעולת הקומץ היא כמו פעולת השחיטה, שמפריש חלק הגבוה מן חלק השיירים, ולכן כל זמן שחלק הגבוה וחלק הכהנים או הבעלים מעורבים יחד, אין קדושת קרבן עלי׳ כל זמן שלא נקמצה. וכמו שקדושת קרבן על הבהמה אינה חלה אלא לאחר שחיטה, ועצם השחיטה מקדשת עי׳ מנחות (י״ד:) דבשעת שחיטה חישב לאכול חצי זית ובשעת זריקה חישב לאכול חצי זית פיגול הוא, מפני ששחיטה הוא מתיר כמו זריקה כיון ששחיטה מקדשת להדם, והבא לקדש כבא להתיר דמי, ויותר כתב רש״י במנחות (ק״א.) דשחיטה מקדשת כל הבהמה, ולפיכך יש לומר, שע״י השחיטה הבהמה מתקדשת בקדושת קרבן עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: קמץ בשמאל מנא הני מילי וכו׳ ואימא אין מיעוט אחר מיעוט וכו׳ ארבעה שמאלית כתיבי וכו׳.

הנה בגמ׳ מגילה (כ״ג ע״א) מבואר שהבא לפדות קרקעות של הקדש, צריך עשרה אנשים ואחד מהם כהן,

וקאמר בגמ׳ מנא הני מילי אמר שמואל עשרה כהנים כתובים בפרשה חד לגופי׳ ואידך הוי מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות תשעה ישראלים וחד כהן, ומקשה הגמ׳ ואימא חמישה כהנים וחמישה ישראלים, קשיא.

ומבואר בגמ׳ מגילה הנ״ל, דכשיש מיעוט אחר מיעוט דורשין הראשון לגופי׳ דהיינו מיעוט והשאר לריבוי, ואף למקשן בגמ׳ הראשון והשלישי והחמישי למיעוט והשני והרביעי והששי וכו׳ לריבוי, והיינו כדפירש״י שהשלישי אינו נחשב למיעוט אחר מיעוט, כיון שהקודם לו הי׳ ריבוי.

והקשה חכ״א להגאון מהרי״ל דיסקין מבריסק זצ״ל דזה סותר את מסקנת הגמ׳ במנחות כאן, דמבואר וכנ״ל כי על אף שכתוב ארבעה פעמים שמאלית, השלישי מבטל את השני מלומר עליו שהוא מיעוט אחר מיעוט ולרבות, אלא כולם למעוטי.

וענה לו מהרי״ל דיסקין זצ״ל בספר אהלים (על מגילה ע׳ ר״מ) בהקדם דברי התוס׳ ביומא (דף ס׳ א׳ ד״ה תרי), שהביאו את קושיתו של רבינו שמואל בכל מקום שאמרו אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, א״כ לשתוק מינייהו לגמרי ומהיכא תיתי למעוטי, דאיצטריך מיעוט אחר מיעוט לרבות. ומתרץ ״דשמא הוי ממעטינן מכח שום דרשא או ק״ו או בנין אב, להכי איצטריך מיעוט אחר מיעוט לרבות״. ולפי הסבר זה שבדברי התוס׳ צריך לומר שגם כשיש ג׳ קראי, הפסוק השלישי בא לרבות איזה דבר, דאל״כ אלא שבא למעט א״כ שוב המצב כמו בפסוק הראשון, דהא בראשון

אמרנו מיעוט, בשני ריבוי, והשלישי שוב מיעוט, וא״כ תרי קראי בתרייהו למה לי וסגי בחד קרא דרישא למעוטי.

וסברא זו שאומרים אנו עתה א״א לומר בפרשת קמיצה שבגמ׳ מנחות כאן (דהפסוק השלישי מה יכול הוא לרבות, אם פסוק שני ריבה לכף ימנית, מה ירבה ה״שמאלית״ השלישי). וא״כ ע״כ פסוק שלישי לא בא למיעוט אחר מיעוט (וכמו״כ לא בא למעט, כנ״ל, דא״כ למה תרי קראי בתרייהו), וא״כ ע״כ בא למעט איזה דבר, ואחרי שאנו רואים שבפרשה זו - שמן דמצורע - התורה כתבה מיעוטים נוספים, א״כ מנלן דשמאלית השני בא למיעוט אחר מיעוט ולרבות, אלא גם הוא למעט איזה דבר, וכדברי הגמ׳ דראשון אתי לגופי׳ שמאל ולא ימין, ושני דכאן שמאל ולא במקום אחר, ושלישי שלא נאמר שהשני הוא למיעוט אחר מיעוט, ורביעי שלא נאמר שהשני הוא לדרוש איפכא שגם בכל התורה שמאל ולא ימין.

משא״כ בסוגיא דמגילה גבי כהנים בפדיון הקרקעות, אין הפסוקים הנוספים מיותרים, דהא כל חד בא לרבות עוד אדם במעמד הפדיון, וא״כ ניתן לומר שהשלישי וכן הלאה הוא למיעוט אחר מיעוט ולרבות, וכן כולם, או לדעת המקשן הראשון השלישי והחמישי למעט, השני והרביעי לרבות וכן הלאה.

ועוד יותר יש להוסיף, שרואים במנחות שהפסוק השלישי נדרש כדי לומר שהשני אינו מיעוט אחר מיעוט דהיינו ריבוי, אלא מיעוט בפני עצמו, ואנו רואים בתוס׳ הוריות (דף ג׳ ב) שדורשת הגמ׳ מהפסוק ״אם נפש אחת תחטא בשגגה״ הרי אלו ג׳ מיעוטין, לדרוש העושה מפי עצמו חייב, בהוראת בי״ד פטור, והקשו התוס׳ בשם הירושלמי שבכל מקום אומרים מיעוט אחר מיעוט לרבות והכא למעט, ומשני הירושלמי שדוקא כשהם מספר זוגי הוא לרבות, אבל בשלשה נדרש למיעוט, וא״כ הוא הדין הכא, בפסוק השלישי מגלה שהשני אינו מיעוט אחר מיעוט - ריבוי כנ״ל ודו״ק היטב.

דף י׳ ע״א

בגמ׳: אי כתב רחמנא על דם האשם הוה אמינא איתי׳ אין נתקנח לא כתב רחמא על מקום דם האשם.

במשך חכמה (בראשית י״ג ד׳) ביאר על פי זה הפסוק (שאומרים כל בוקר ב״מה טובו״) ״ד׳ אהבתי מעון ביתך, ומקום משכן כבודך״ (תהלים כ״ו ח׳), שלכאורה היא כפל לשון, אלא הכוונה שהמשורר אומר ״ד׳, אהבתי מעון ביתך״ הוא ביהמ״ק בבנינו, שהשכינה היתה שורה שמה, ואף בחורבנו, ״ומקום משכן כבודך״, איפה שפעם שכן כבוד השכינה, אף שעכשיו איננה שם, כמו שברש״י כאן כתב: ״על מקום דם האשם״ אף שנתקנח הדם ואיננו, וכמו שדרשו לגבי ביהמ״ק (ברכות ל׳ פ״א) תלפיות, תל - אף כשהוא תל וחרב, כל פיות פונות לשם. ובמגילה (כ״ח ע״א) כמו כן דרשו ״והשימותי את מקדשיכם״, אע״פ שהן שוממין, יש בהם קדושה, אע״פ שנחרבו.

★ ★

בגמ׳: הוה אמינא, איתיה אין, נתקנח לא, כתב רחמנא וכו׳.

כתב הגאון האדר״ת ז״ל בספרו עובר ארח (אות רנז):

לכאורה הוי מין במינו [- דם ושמן], ועיין זבחים [צח, ב]. ואולי לא ס״ל דמין במינו אינו חוצץ, דפלוגתא היא בסוכה [לז, ב]. וזולת זה קשה דהא בזבחים [לה, א] מבואר דלח אינו חוצץ ע״כ.

★ ★

בגמ׳: ואי כתב רחמנא על מקום הוה אמינא דוקא נתקנח אבל איתי׳ אימא הוה חציצה קמ״ל על דם האשם.

בפנים יפות (פ׳ מצורע) הקשה דמהיכ״ת לומר שעל דם האשם הוה חציצה, הא קיימא לן בזבחים (ל״ה ע״א) דדם לח אינו חוצץ, וא״כ למה יהי׳ דם האשם חציצה.

ותירץ שכיון שהי׳ צורך לאחר מתן דם בבהונות לשחוט את החטאת ואת העולה, כמבואר ברמב״ם (מהל׳ מחוס״כ פ״ד ה״ב), ממילא נתייבש הדם בינתיים, ודם יבש שפיר הוה חציצה.

עיי״ש עוד מש״כ בזה.

★ ★

ובספר נחלת יעקב יהושע (פ׳ מצורע) כתב בזה:

ואפשר לומר דמבואר במנחות כ״א אר״ג א״ז דם בין לח בין יבש חוצץ, ופריך מברייתא דדם לחין אין חוצצין, ומשני הא דסריך, פירש״י שמתחיל להתייבש ולהדבק קצת חוצץ, הא דלא סריך, שכשתולין בו אצבע נמשך והולך חוט ממנו ופוסק הדם, ובכסף משנה (פ״ב מה׳ מקוואות) מביא בשם סמ״ג, דהא דזבחים ל״ה דלח אינו חוצץ איירי

בלא נסרך, וא״כ י״ל כאן דהו״א דדם הוי חציצה בין בהן לשמן איירי בסריך שמתחיל להתייבש קצת אז שפיר חוצץ.

ואפשר עוד לחלק, דדוקא בני אהרן שדורסים ברגלם על הלח שעל הרצפה, מחמת כבידות הרגל יתפרד הדם עד שיגיע הרגל ברצפה ממש ומשו״ה אין חוצצין משום דליכא כלל חציצה, אבל בבהן שמונח שם הדם ואח״כ נותן השמן שאינו מפריד את הדם דהשמן הוא קל ואינו דוחה את הדם, וכיון דמונח הדם מה לי לח או יבש, סוף סוף איכא דבר הפסק בין השמן להבהן, ושפיר גם לח הוי חציצה, וע״ש עוד בזה.

דף י׳ ע״ב

בגמ׳: חד לקומץ וחד לקידוש קומץ.

ברש״י: דכי מקדש לקומץ בכלי, יתנהו בימינו לתוך הכלי ע״כ. ובשיטמ״ק (אות ג׳) מביא שר״פ הקשה על רש״י דלא נצרך פסוק להא דיש לקדשו לקומץ בימין, דהיות וילפינן שקמיצה בימין, א״כ העברתו לשמאל הוי כעין נשפך הדם כמבואר במנחות (כ״ו.) ע״כ.

ולכן פירש הר״פ (וכן פירש ברש״י בזבחים כ״ה:) דנצרך הריבוי של יד יד לקמיצה וכהונה שחד לקומץ וחד לקדוש קומץ, דנצרך הריבוי למחזיק הכלי שיחזיק בימין, ובהא ביארו את דברי רבא דיליף יד יד לקמיצה ע״כ.

★ ★

וכתב בספר וזאת ליהודה (סי׳ י״ט): וצל״ע דא״כ ביאר רבא להדיא דילפינן מיד יד לרבות החזקת הכלי בימין בקדוש הקומץ, ומדוע הוי מספקא ליה לרבא במנחות (ז:) באם ילפינן מנחות מדם הרי לא נצרך למילף מדם, הרי איכא גילוי להדיא במנחות של יד יד לרבות קדוש הקומץ, ומדוע גם למסקנתו הוצרך לפשוט דילפינן מדם, הרי איכא פסוק להדיא המלמדנו ימין למחזיק הכלי, ומבואר דנצרך החזקת הכלי ביד כהן ולא כלי ע״ג קרקע וצל״ע, ומבואר להדיא דיש לפרש כרש״י כאן.

★ ★

ובישוב קושית הר״פ דהרי בהעביר לשמאל הוי כמו נשפך הדם ונפסל, יש ליישב דאיכא נ״מ כגון בהניח את הקומץ ע״ג השולחן, או בכלי הלח, או על אגני הכלי, או בקידש את הקומץ בב׳ כלים שניתן להחזירו כמבואר ברמב״ם לכלי אחד ועי״כ יתקדש ולא חשוב נשפך, ולהא נצרך גילוי דיש להכניסו לכלי בימין ולא לטלו בשמאל מהשולחן או מהכלי השני כדי לאחד את ב׳ חלקי הקומץ.

★ ★

בגמ׳: והרי זריקה וכו׳.

בתוס׳ (ד״ה והרי וכו׳) בסו״ד כותבים בתו״ד: דהכא מודי כו״ע דחוזר ומלמד בהקושיא כיון דמצורע חול וכו׳ ע״כ. וכ״כ בתוס׳ זבחים (כ״ה ע״א) ד״ה והרי וכו׳ דמצורע נחשב חול לגבי קדשים (ובשיטמ״ק בזבחים שם גורס להדיא: חולין ע״ש).

וראה בתוס׳ זבחים (י״א ע״א) ד״ה בא לעובדה וכו׳ שכתבו: ואם מצורע חולין הוא א״ש ע״כ. וכתב בקהלות יעקב עמ״ס זבחים (סי׳ ל״ט אות ב׳): וצ״ב מהו ספקן של התוס׳ בזה, והנה זה ודאי שהלוג שמן של מצורע הוא קדשים, וכדאמרינן בדף מ״ד לכל קרבנם להביא לוג שמן של מצורע, והובא לעיל בתוס׳ דף ו׳ ע״ב, אך אע״פ שהחפצא הוא קדשים, מ״מ דין אצבע למתן בהונות הוא דין מדיני הטהרה של מצורע, שהוא חולין, וי״ל דהא דבקדשים אין למדין למד מן הלמד - זהו בלימוד הלכות בכשרות הקדשים ובדיני עבודתן לגבוה, אבל הכא דדין האצבע הוא מדיני טהרה למצורע, שהוא חולין, אע״פ שטהרתן הוא בחפצא שהוא קודש, מ״מ דיני חולין מקרי, ובכה״ג שפיר למדין למד מהלמד, או דילמא כיון שדין האצבע הוא בסדר עבודת הלוג שמן, שהוא קדשים, שפיר אית בי׳ כללא דאין למדין למד מהלמד, וזהו ספיקא של התוס׳׳ עכ״ל.

והנה כאן מפורש בתוס׳ דמצורע הוא ענין של חול - חולין לגבי חוזר ומלמד בהיקשא.

★ ★

ובספר פניני רבינו הקהלות יעקב (ע׳ קל״ז) כותב: עלה ברעיוני בס״ד די״ל דלעולם כוונת התוס׳ מנחות י׳ ב׳ הנ״ל [שדנו אי מצורע חולין הוא], היינו על לוג שמן של מצורע לענין הזאותיו, דהתם הוא דכתיב ״אצבע הימנית״, והזאה זו היא עבודה, ושלא לשמה מקלקל בה לענין שלא עלו לשם המצורע כמבואר במנחות כ״ח ע״א, אבל מ״מ אין זה קרבן על המזבח, והלא הא דבקדשים דבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בהיקש לא מסברא ידיענן לה, אלא אדרבא מסברא החיצונה הי׳ צריך לומר כמו בכל התורה כולה דלמדין למד מן הלמד, אלא שגלי

קרא בקדשים כמבואר בזבחים מ״ט ב׳ ״אי מדרבא אי מדרבינא״, ובכל הסוגיא שם חוזרת על זה הגמרא כמה פעמים דדבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בהיקש ״אי מדרבא אי מדרבינא״, והנה גם ילפותא דרבא וגם דרבינא בקרבנות הקרבים על גבי המזבח ממש איירי עכ״ד ודפח״ח.

דף י״א ע״א

בגמ׳: או קורט לבונה פסול.

וברש״י: וא״ת כיצד קומץ, והלא לבונה על המנחה היא דכתיב כל הלבונה אשר על המנחה, תשובה לדבר כשקומץ מסלק הלבונה כולה לצד אחד וקומץ הסולת מאמצע הכלי עכ״ל.

והקשה חכ״א בספר שלמי יוסף על מנחות (ח״א ע׳ תפ״ד): והוקשה לי על רש״י מפירושו בפירוש החומש דפי׳ בויקרא (ב׳ א׳): ונתן עליה לבונה, על מקצתה מניח קומץ לבונה עליה לצד אחד ומה ראית לומר כן שאין ריבוי אחר ריבוי בתורה אלא למעט וכו׳ יעויי״ש עכ״ל. א״כ פירש כאן שנתינת הלבונה היא רק על מקצת מן המנחה, ולא פירש כפירושו בגמ׳.

שוב ראיתי דדברי רש״י בחומש הם מתורת כהנים, שהובא שם אף הדרשה (בפ׳ י׳ מ׳ ז׳) ונתן עליה לבונה על מקצתה, מה ראית לומר כן ויצק עליה שמן על כולה, ״ונתן עליה לבונה על מקצתה״, שאין ריבוי אחר ריבוי בתורה אלא למעט, ד״א ויצק עליה שמן על כולה מפני שהוא נבלל עמה ונקמץ עמה, ונתן עליה לבונה על מקצתה שאינה לא נבללת עמה ולא נקמצת עמה, ויעוי׳ שם בר״ש משאנץ.

ונמצא דאי יש מצוה ליתן הלבונה על כל המנחה או לא, תליא בב׳ הברייתות, דלפי פירש״י במנחות משמע דמצוה ליתן הלבונה על כל המנחה, ובתו״כ לא נראה כך.

★ ★

בגמ׳: מאי איריא משום חסר ויתר, ותיפוק לי׳ משום חציצה וכו׳.

וברש״י: דחוצץ בין ידו לקמח וכו׳ ע״כ. ובשפת אמת כאן הביא ראי׳ מהגמ׳ דהא דקיי״ל בסוכה דף ו׳ דדין חציצה מן התורה הוא דווקא ברובו ומקפיד עליו. הוא דין דווקא בטבילה (וכמו שיבואר להלן), אבל בכל התורה אפילו משהו חשיב חציצה מדאורייתא. דאי גם בכל התורה צריך רובו ומקפיד מדאורייתא ומיעוט הוא רק דרבנן כמו בטבילה, א״כ מאי מקשה הגמ׳ מאי איריא משום חסר תיפוק ליה משום חציצה הא חסר הוא מדאורייתא ע״ש בדבריו.

★ ★

וכתב הגאון ר׳ נתן אינפלד שליט״א בספרו מנחת נתן (סי׳ ג׳): וכן כתב בשפת אמת בזבחים (דף י״ט) בהא דאיתא שם בגמ׳ דאפילו נימא אחת חוצצת בבגדי כהונה, וז״ל שם: נימא א׳ חוצצת, צ״ע מאי שנא מטבילה דדווקא רוב ומקפיד חוצץ וחציצה הללמ״מ וצ״ל הכא הללמ״מ דנימא א׳ חוצצת עכ״ל ע״ש.

ואין כוונתו לומר דיש הללמ״מ ביחוד בבגדי כהונה דאפילו נימא אחת חוצצת. דהיכן כתוב הלכה ע״ז. ועוד למה כהן בקומץ פסול חציצה אפילו במשהו, אלא נראה דכוונתו הוא, כיון דכל הדין דבטבילה דווקא רובו ומקפיד חוצץ הוא הללמ״מ (עיין בסוכה), וההלכה נאמרה רק בטבילה, אבל בבגדי כהונה וכאן בקמיצה אין הלכה אפילו במשהו חוצץ כן נ״ל בכוונתו.

ובשפת אמת בעירובין דף ק״ד ע״א מסתפק בזה, אם הוא דין דווקא בטבילה, או בכל החציצין, ע״ש שנוטה לומר דהוא דין בכל החציצין, והוא סתירה למש״כ במנחות וצ״ע.

וכן רוצה לומר האור שמח (בפ״ד מהל׳ איסורי ביאה הל׳ ח׳) דהוא הלכה דווקא בטבילה ע״ש, וממילא ניחא גם כאן בקמיצה, דכיון דאין הלכה חוצץ אפילו במשהו ע״כ.

★ ★

במשנה: כיצד הוא עושה וכו׳.

בספר נהרי אש (הנד״מ ע׳ קפ״ו אות כ״ב) מסופר מפי הגאון ר׳ פנחס הירשפרונג זצ״ל שסיפר: הנני זוכר את היום שהגאון ר׳ שמעו׳לה מז׳ליחוב זצ״ל הי״ד בא ללובלין. הוא ז״ל בא באמצע הסעודה הי׳ זאת ביום ב׳ וכו׳.

והיו עוסקים בכמה דברים מענין מנחות, כי היו לומדים אז בהישיבה מסכת מנחות. אח״כ בא ר׳ שמעו׳לה לבהמ״ד של הישיבה, וסובבנו אותו בהלכות וקושיות, וכמעט כולם היו בקיאים במס׳ זאת מסכת מנחות, אבל לאחר כל הקושיות ששאלנו מאתו ז״ל, שאל אותנו כי אנחנו נאמר לו איך עושים מנחה, כלומר כי למשל הוא כהן ואינו יודע איך לעשות כל סדר המנחה, ואנחנו לומדים ובקיאים בענין מנחות נלמד אותו איך לעשות מנחה מהחל עד גמירא, כמובן לא יכולנו לסדר עשית המנחה בכלל הפרטים הרבים, עד שרבי שמעו׳לה פתח

ואמר כל סדר המנחה בבקיאות וסדר נפלא, וממש ראינו כי כל התורה הי׳ אצלו מסודר כמונח בקופסא עכ״ד.

★ ★

והנני להעתיק כאן מקובץ קול התורה (קובץ נ״ה ע׳ ח׳-ט׳): סדר עשיית מנחת סולת בבית הבחירה יה״ר שיבנה בב״א:

לוקח[א] עשרון[ב] מובחר[ג] של חיטין[ד] [שהוא מ״ג ביצים וחומש ביצה כשיעור חלה] מדוייק[ה], לא פחות[ו] ולא יותר[ז], ולוג[ח] שמן זית[ט] מדוייק לא פחות[י] ולא יותר[יא], ולבונה[יב] כשיעור קומץ הבעלים[יג], וי״א כשיעור קומץ הכהן המקריב[יד], וי״א כשיעור ב׳ זיתים[טו], ומקדש הכל בפה[טז], ומביאו למקדש בקלתות של כסף ושל זהב[יז] לתוך העזרה[יח], ומודד העשרון[יט] בכלי קודש[כ] של עשרון[כא], וכן השמן בכלי קודש לוג מיוחדין לכך[כב], ולוקח ביסא[כג] של קודש[כד], ונותן[כה] כזית שמן[כו] לתוכה[כז], ושופך עליו כל העשרון, ונותן שם שאר השמן חוץ מכזית, ובוללה[כח], ומוסיף מים פושרין[כט] ולשה[ל], ואח״כ יוצק כזית שמן הנשאר[לא] על המנחה, ומפזר[לב] הלבונה על כולה[לג].

ובא כהן[לד] שקומצו מחזיק לכה״פ ב׳ זיתים[לה], ומגישה[לו] בקרן מערבית דרומית[לז] למטה מחוט

א. לוקח מן השוק סולת ולא חיטין (עו:) והרמב״ם לא הביאו מנח״ח (קט״ז, ג׳) ומגיה שם ד״א דדין זה אינו אלא במנחת ציבור. **ב.** זה פחות שבמנחות, אבל יכול להוסיף עד ס׳ עשרון, ואז כל עשרון יהי׳ י׳ חלות, עי׳ שפ״א (קו.) וחזו״א מנחות (כ״ה, ט׳.). **ג.** פג: וע״ע פה. וברמב״ם הל׳ איסו״מ (ו׳ י״ב) שפירשו אכל מנחות ודלא כרש״י שם, וכבר העיר בזה התוי״ט (פ״ח מ״ב). **ד.** סולת כתיב והוי חיטין רש״י (ס: ד״ה וקפריך תנא או אינו). **ה.** עי׳ תוס׳ י: (ד״ה קמץ) דלא הי׳ מדוייק כ״כ עי׳ חזו״א (כ״א, י״ג) ותפארת ישראל על המשניות (אות כ״ד). **ו.** ט:. **ז.** עו: וברש״י כת״י כתב מחמת הקומץ, ולפי״ז במנחות שאינן נקמצות ליכא פסול זה כמש״כ במנחת אברהם (נג:). **ח.** פח. רש״י (יא. במתני׳) וכמדת העשרונים כך מדת הלוג רמב״ם מעה״ק (ב׳ ח׳) ממתני׳ (פח.). **ט.** בגמ׳ אינו מפורש אבל מוכח כן ממתני׳ דתרומות (פי״א מ״ג) ועוד מקומות ודלא כדמשמע בתנחומא ריש בהעלותך עי׳ חי׳ הגריפ״פ לרס״ג, פירות תאנה מנחות (פו.) **י.** ט: יא. **יא.** יא. ולדעת רש״י מיפסלא ביתר פורתא ולהרמב״ם עד ב׳ לוגין כשר, ודעת החזו״א דאף במנחת ב׳ עשרונים נפסל ביתר לוג, אבל במנחת אברהם (יא:) דייק בלשון הרמב״ם ד׳ עשרונים בעי ב׳ לוג יתר לפוסלו. ואף במנחה של הרבה עשרונים א״ יותר מקומץ א׳ לבונה עי׳ מקד״ד (סי׳ ח׳ סק״ב) ומנחת מרדכי שם סק״ח. **יב.** ואף במנחה של הרבה עשרונים א״ יותר מקומץ א׳ לבונה עי׳ מקד״ד (סי׳ ח׳ סק״ב) ומנחת מרדכי שם סק״ח. **יג.** שתי דעות אלו היא פלוגתא בירושלמי הובא בשטמ״ק (יא: אות ח׳), ועי׳ מקד״ד (סוס״י ל׳) שדן במנחת העומר בקומץ של מי נמדד דהא ליכא בעלים. [וכמו״כ ילהס״ת בב׳ בזיכי לבונה דלחה״פ]. **יד.** בירושלמי הנ״ל, והגרד״ל שליט״א נסתפק אי של המוליך או של המקטיר, ומה הדין בהקטירו ב׳ כהנים. **טו.** הרמב״ם לא פירש כלום, והמנחת אברהם (יא:) כתב לפרש דדעת הרמב״ם דבעי ב׳ זיתים ע״ש בטוטו״ד. **טז.** עט: תוד״ה וליתנו. **יז.** סוטה (יד:). **יח.** כיון דבעי קידוש כלי ואין כל״ש אלא בפנים זבחים (פח.) לשיטת רש״י, ורמב״ם הל׳ פסוה״מ (ג׳ כ׳). **יט.** עי׳ נז: וכדקיי״ל דכלי יבש נתקדשו. **כ.** וצריך לכוין לקדשו, דכלי שרות אין מקדשין אלא לדעת, ליקוטי הלכות (סופ״ק). **כא.** פז. **כב.** פז: **כג.** הוא כלי קודש הנקרא כך עי׳ נז: וברש״י שם. **כד.** בדעת הרמב״ם נקט הכס״מ (פי״ג מהל׳ מעה״ק ה״ה) דא״צ כלי קודש, ונשאר בצ״ע מסוגיא דדף ט׳ ומאחר דהחזו״א [כ״ה ג׳] נדחק לפרש בדעת הרמב״ם דס״ל ג״כ דבעי כלי קודש, ובלא״ה כתבו התוס׳ (ח. ד״ה ולרבי) דגנאי הוא דיכניסנו לכלי חול אחרי שנתקדש, לכן סתמתי בפנים כפשטות הסוגיא דדף ט. **כה.** כשר בזר מנחות (יח:) ובמנ״ח (קט״ז ה׳) מצדד דלהרמב״ם לכתחילה בעי כהונה ליציקה ובלילה. **כו.** חזו״א (כ״ה א׳), ובמקד״ד (ח׳ א׳) כתב דעיקר השמן נותר בשעת בלילה. ובמנחת מרדכי שם ציין למש״כ לקמן (סק״ב ד״ה ומיהו) דאין שום שיעור לשמן שנותן בכל נתינה. **כז.** עד:. **כח.** זה משמעות הברייתא (עה.) דלישה ואח״כ בלילה, וכ״כ הרמב״ם הל׳ מעה״ק (י״ג ו׳). אכן במקד״ד (רס״י ח׳) העיר מלשון רש״י (עד:) דלישה לפני בלילה, ובמנחת מרדכי שם הביא ראב״ד בתו״כ דמשמע כרש״י וצ״ע, וע״ש במקד״ד דהתוס׳ כרש״י [ועתוס׳ פז: ד״ה במה] ועי׳ גרי״ז (עד:) מה שהקי׳ ע״ד רש״י. **כט.** [ושומרן שלא יחמיץ] מתני׳ (נה.), ועי׳ מקד״ד (ח׳ א׳) אי המים של קודש או של חול, אכן ברמב״ם (פי״ג ממעה״ק (ה״ה-ו׳ ופי״ב הכ״א) מבואר דליכא לישה במים במנחת סולת. וכ״כ בהר המורי׳ (י״ג, כ״ג). אכן ברש״י עב: (ריש הפרק) ובתוס׳ (נה. ד״ה כל) ודף נז. (ד״ה מנחת) משמע דגם מנחת סולת נילושה במים, וכן סתמתי בפנים, דגם להרמב״ם אינו נפסל בזה לכאו׳, וכמש״כ גבי מנחת חוטא (פי״א הי״ד מהל׳ פסוהמ״ק). ואף להמנח״ח (קכ״ה, ו׳) דמ״ד איסורא איכא, מ״מ י״ל דבמנחת סולת אף לכתחילה. **ל.** עה. ועי׳ תוס׳ נז. ד״ה מנחת. **לא.** ובזבח תודה לעיל כ׳ דצריך לכוין לקדשו, וכאן מצדד דאפשר דא״צ כוונה, דסתמא כמפרש כיון דיוצקו על המנחה. **לב.** לכאו׳ גם כאן צריך לכוין לקדשו ותליא בספיקת הזב״ת (הנ״ל באות לא) אי סתמא כמפרש בכה״ג. **לג.** כן משמע ברש״י יא. וכמ״ק ברמב״ם (פי״ג ממעה״ק הי״ב). **לד.** מקמיצה ואילך מצות כהונה (ט.), ועי׳ רמב״ן עה״ת ויקרא (ב׳ ב׳). ובדין הגשה עי׳ תוס׳ ט׳. ד״ה מקמיצה (וקידושין לו. ומגילה כ:) ותוס׳ דיש מכילתין דבעי כהונה וכי ס״ד שזר קרב אצל מזבח (כ.). **לה.** כדי שיוכל לקמוץ, כרבא (נח.), ועי׳ מל״מ (פי״ד ממעה״ק הי״ד) דאפשר דפסול גם לשאר עבודות כיון דאינו ראוי לקמיצה. **לו.** בדין ברכת המצוות לא ירדתי לברר ועי׳ מל״מ (ריש הל׳ מעה״ק). **לז.** ס.

הסיקרא[לח] ומסלק הלבונה לצד א' כדי שיוכל לקמוץ מאמצעיתה[לט], וקומץ ביד ימין[מ] עם ג' אצבעות האמצעיות[מא] באמצע[מב] הכלי[מג], והוא ע"י שמטה ידו על צדו, ודוחק עד שמתמלא כפו קמח[מד] ממקום שריבה שמנה[מה], ויזהר שלא יכנס לבונה[מו] וכ"ש שום דבר אחר[מז] וקומץ אצבעותיו על פס ידו, ולפני הוצאת ידו[מח] יוריד קמח הנוסף - בגודלו ובזרת ימין[מט], ועכ"פ יורידנו לפני שמטה ידו כלפי מעלה[נ].

ואחרי הקמיצה בכונה הראוי'[נא], נותן[נב] הקומץ מיד[נג] לתוך כלי שרת[נד], ולא יעבירנו לשמאלו, והכלי שרת יהי' ביד ימין[נה] של כהן אחר, ולא ע"ג קרקע[נו], וגם כהן זה יקבל בכוונה הראוי'[נז], ויוליכנו למזבח בכוונה הראוי', ויזרקנו מהכלי[נח] ע"ג האש ע"ג המערכה[נט]. וגם הלבונה מלקטה כהן[ס] ומקטירה[סא], וצריך למלוח[סב] הקומץ והלבונה לפני ההקטרה, ויזהר שלא יחסר המנחה בין קמיצה להקטרה, ואם נחסר אסור לאכול השיריים[סג], ואחרי שהוצת האור ברובו[סד] של קומץ ולבונה[סה] מותרים הכהנים לאכול המנחה בעזרה[סו].

וצריך לאפותו[סז] מצה ולא חמץ[סח] עשר חלות[סט], וגם חלוט אסורה[ע], וי"א שצריך לפותתה[עא], שכופלה לשנים ולארבעה ומבדיל, ואח"כ חותכן לחתיכות של כזית[עב] ואוכלו בגדולה[עג], מעומד וי"א מיושב[עד], ומתחלק לכהנים של אותו בית אב[עה].

וכ"ז במנחת נדבה, אבל של חוטא אין בה שמן ולא לבונה[עו], אבל מגבלה במים[עז]. וכ"ז בשל ישראל, אבל של כהן אין בה קמיצה, אלא כולה כליל[עח]. ושל אשת כהן נשואה, נקמצת, ושיריי' מתפזרות אבית הדשן[עט].

דף י"א ע"ב

גמ': ורבי יהודה סבר קומץ בתחילה ושני קרטין בסוף.

ברמב"ם (פרק י"א פסולין המוקדשין הלכה ח') כותב הדין שצריכים לבונה שיעור של ב' קרטין, ולא כותב שבתחילה צריך קומץ (פירוש רש"י שבתחילה כשמביאים המנחה צריך שיהיה קומץ לבנה).

ובאור שמח שם, ובשפת אמת כאן כתבו, שהרמב"ם סבר דלא כרש"י כאן, אלא מפרש - ש'בתחילה' הפרוש לכתחילה, שלכתחילה צריכים קומץ, אבל בדיעבד גם ב' קרטין סגי.

לח. מתני' זבחים (סג.). **לט.** דלהכי פירש"י להוריד כדי שלא יקמוץ ממנו ומקום הקמיצה באמצע כדלקמן. **מ.** ו. **מא.** גמ' יא., אכן דעת הרמב"ם מעה"ק (י"ג, י"ג) דלא קיי"ל הכי, אלא קומץ בכל אצבעותיו. **מב.** בעיא דגמ' יא. לפי ל"א ברש"י. **מג.** ויזהר שלא יקמוץ מתוך הגודש אלא בתוכה של כלי כדאיתא בדף ז., הערת ליקוטי הלכות סופ"ק. **מד.** יא. וברש"י. **מה.** סוטה יד:. **מו.** מתני' ו'. **מז.** עי' יא. דצרור ומלח גריעי טפי. **מח.** דעת הגרי"ז (יא.) דאל"ה הו"ל מיד קומץ יתר וא"א לתקן. **מט.** כתובות ה: בתוד"ה זה. **נ.** שיטת החזו"א קמא כ"ח, ז' [ע"פ דברי רש"י שם ד"ה מן הצד]. **נא.** בלי מחשבת פיגול ושל"ש, ומכוין לשם ו' דברים שהזבח נזבח (רמב"ם פ"ד מהל' מעה"ק ה"ה ועי' זבחים ב:) **נב.** צריך ליתן בכוח ולא יפתח ידו ויפול הקומץ לתוך הכלי, עי' ליקוטי הלכות זבחים (כד.). **נג.** כדין קבלת הדם שלא ליתנו לשמאלו ולא ישפך, ועי' גר"ח (ומעה"ק י"ג י"ב) דיש חילוק בין דין קמיצה לדין דם. **נד.** סוטה יד: **נה.** רש"י ז. ד"ה הוצרכתה. **נו.** כרבא ז:. **נז.** לפירש"י (ז.), אבל לפי רגמ"ה שם אינו מוכח דיכול לפסול. **נח.** רמב"ם (פי"ג הי"ב ממעה"ק) ואם זרק ביד כשר בדיעבד רמב"ם (פי"ב הכ"ד מפסוהמ"ק), אכן בחזו"א שם הגיא ברמב"ם ע"פ דברי הרמב"ם הי"א ה"ו גם בדיעבד פסול. **נט.** עי' שטמ"ק (עד. אות ה'), וגרי"ז שם ומקד"ד (סי' ה' סק"א). **ס.** גמ' (יג:), ועי' רמב"ם פסוהמ"ק (ט"ז, ז') דיש דין ד' עבודות גם בלבונה, ולפי"ז צריך כהן לאחוז הכלי בשעת קבלת לבונה וכולם יעשו בכוונה הראוי', ועי' (גר"ח פי"ח מפסוה"מ הי"ב) דגם רש"י מודה לזה. **סא.** לכתחילה מקטירו עם הקומץ סוטה (יד:). **סב.** וערש"י (יג: ד"ה ליקוט לבונה) ומל"מ מעה"ק (י"ג ד') דמלחו אחרי שהוא כבר על המזבח. **סג.** כ' יוחנן ט. **סד.** כו: ובעינן רוב של כל פרידה ופרידה ירושלמי רפ"ב דיומא. **סה.** אינו מפורש, אבל כן הוא לכאו' דגם לבונה מתיר כמבואר יג:. **סו.** מפורש בקרא בחצר אהל מועד יאכלוה כדין קדשי קדשים. **סז.** עי' קרן אורה נה. ד"ה משנה דצריך אפייה. **סח.** נה: לא תאפה חמץ חלקם. **סט.** תליא בב' פי' ברש"י נט. ד"ה כל היכא ובלישנא אחרינא שם, ועי' מל"מ (פי"ג ה"ג ממעה"ק) והר המורי' י"ג ל"ז. **ע.** יבמות (מ.), והרמב"ם לא הביאו ותליא בסוגיא שם עי' מנח"ח (קל"ד סק"ה). **עא.** רש"י מנחות (עה:) עי' קר"א ושפ"א שם. ושטמ"ק דף יח. אות ח'. **עב.** עה: ורמב"ם מעה"ק (י"ג, י'). **עג.** למשחה זבחים (צא.). **עד.** תוס' זבחים (טז. ד"ה ומה) ושטמ"ק שם אות כ', ויומא (כה. ד"ה אין) ותליא בב' התי' שם. **עה.** עי' תוס' יבמות (מ. ד"ה רצה) ותוס' מנחות (עג. ד"ה אין) בדין החלוקה. **עו.** נט. במתני'. **עז.** דבמים ליכא איסורא, עי' רמב"ם פסוהמ"ק פי"א הי"ד ועי' מנח"ח קכ"ה, ו' ומד"ד סי' ח' סק"א ד"ה כתב. **עח.** רמב"ם מעה"ק (י"ב ט'). **עט.** רמב"ם מעה"ק (י"ב, י"ב) ועי' מנח"ח (קל"ד סק"ח).

החזון איש במנחות (סימן כ״א ס״ק ט׳) כותב שלפי דעת ר׳ יהודה אם הביא קורט אחד של לבונה, ששיעורו בקומץ לא יצא, שהרי לפי ר׳ יהודה צריך שתי קרטין.

והשפת אמת כותב, שלפי רבי יהודה שני קרטין של לבנה כשר רק אם ביחד יש להם שיעור של כזית, שאין הקטרה פחותה מכזית, וכדי שיהיה כשר צריך כשעור כזית בהקטרת לבונה. לפי שיטת רש״י בדף יא: (סוף ד״ה פסול) לרבי יהודה סובר שהב׳ קרטין לבונה כשר אפילו שאין בהם ביחד שיעור כזית.

★ ★

בגמ׳: חיסר לבונתה פסולה, הא יתיר כשרה וכו׳ כגון שהפריש לה שני קמצין וכו׳.

ובתוס׳ ד״ה כגון וכו׳ (השני) כתבו לבאר במה דמבואר בגמ׳ דהמרבה על השיעור הנדרש, כגון דנתן לבונה בשיעור של קומץ וחצי פוסל את המנחה, דאף דהוספת חצי קומץ לבונה פוסלת את המנחה, אך המוסיף קומץ שלם של לבונה לא פסל את המנחה, שכן, כל אחד מן הקמצים כשר, ואין סיבה לפוסלו, לא כן הדבר כאשר הופרשה כמות לבונה בשיעור שאינו יכול לשמש למאומה.

וכתב הגאון מטשעבין זצ״ל בשו״ת (חלק ג׳ סי׳ ס״ג) לפשוט מכאן מה שנשאל, מה הדין בס״ת שיש בו מילים כפולות, וטען הגאון מטשעבין זצ״ל (בשם אביו בעל הכוכב מיעקב זצ״ל סי׳ קכב) דאע״ג דאותיות מיותרות פסולות ס״ת. אך מילים כפולות לא פוסלות. והמקור לזה הוא בדברי התוס׳ הנ״ל כאן דמבואר בדבריהם, דהכפלת דבר אינה נחשבת מהות חדשה, ולפי״ז כה״ג אפשר להכשיר ס״ת שיש בו מילים כפולות עי״ש.

★ ★

בגמ׳: ואמר רמי בר חמא הפריש ארבעה קמצין וכו׳ הא תו למה לי וכו׳ מהו דתימא כיון דבריר קומץ דידה כיון שהגיע זמנה לפורקה כאן דפריקה דמיא, ק״ל.

ובחדושים המיוחסים לרשב״א כאן הקשה מהמבואר לעיל (ח׳ ע״א): תניא, עד שלא פרקה נפרס לחמה הלחם פסול ואין מקטיר עליו את הבזיכין, משפרקה נפרח לחמה הלחם פסול ומקטיר עליו את הבזיכין, ואר״א לא פירקה ממש, אלא כיון שהגיע זמנה ליפרק, אע״פ שלא פרקה כמו שפרקה דמיא, ואמאי (מקטיר עליו את הבזיכין כשנפרס לחמה כשהגיע זמנה לפרק), תהוי כמנחה שחסרה קודם קמיצה (דהא עדיין לא פירקה ומפסל רש״י ז״ל), מנחה לא בריר ברירה קומץ דידה, והא בריר ברירה קומץ דידה (דקאי בבזיכין באפי נפשה וכיון שהגיע זמנה לפרק כמאן דפרקה דמיא).

וכתב הרשב״א, דנראה מכאן, דר״א פליג אדרמב״ח, וס״ל דבהגיע זמנה לפרקה כמאן דפריקה דמיא, ולפ״ז אם הפריש ד׳ קומצין לשני בזיכין, ואבדו ב׳ מהן קודם סילוק הבזיכין, הוקבעו בהגיע זמנה לפרקה ופסולה, דלא כרמב״ח ע״כ.

★ ★

וכתב באמרי כהן (פר׳ אמור אות לב) דברמב״ם לא נראה כן, דפסק (בפ״ה דתמידין הט״ז) כר״א דבהגיע זמן הלחם להסירו הר״ז כמו שהסירו, ואם נפרס הלחם מקטיר הבזיכין, ואע״פ שלא פירק המערכה, הרי דפסק דכמו שפרקה דמיא, ופסק (בפי״א מפסהמו״ק הי״ח) כרמב״ח, הפריש ב׳ קמצים לב׳ בזיכי לחם ואבדו ב׳ מהן, קודם סילוק הבזיכין לא הוקבעו וכשרים, לאחר סילוק הבזיכין הוקבעו ופסולין מפני הרבוי, הרי דפסק כרמב״ח, דגם בהגיע זמן סילוק הבזיכין כל עוד שלא סילקן לא אמרינן כמאן דפריקא דמיא.

וכתב שם עוד: ואפשר לחלק לפי מה דאמרינן (לקמן דף ק ע״ב) כיון שסדרן שלא כמצותן, נעשה כמי שסדרו הקוף ולא נפסלו בלינה, ואפי׳ הם על השלחן ימים רבים אין בכך כלום, א״כ הדבר פשוט דבהא דר״א שסידרן כמצותן אלא שנפרס קודם שסילק המערכה, שפיר אמרינן כיון שהגיע זמנן לפרק כמאן דפרקה דמיא, משא״כ בהא דרמב״ח שהפריש ד׳ קומצין, א״כ נסדרו שלא כהלכתן, לא מפסלי בלינה כלל, ולא יגיע לעולם זמנן ליפרק, דאפי׳ הם על השלחן ימים רבים, אין בכך כלום, שפיר לא אמרינן כמאן דפריקה דמיא, אע״ג דברירה קומץ דידהו.

אבל אכתי יוקשה לשיטת התוס׳ (שם דף צ׳ ע״א) דגם בנסדר כהלכתו לא מפסל אם הלחם על השלחן ימים רבים ע״ש.

★ ★

בגמ': כיון שהגיע זמנה לפורקה כמאן דפריקא דמיא קמ"ל.

וברש"י (ד"ה כמאן וכו') כתב ב' לשונות וסברות. והסברא האחת היא, דרק בב' קומצי לבונה הוא דחשיב יתיר ופסול משום דצריך להיות רק קומץ, וכשיש ב' קמצים יותר מדאי ריבה, כיון דהריבוי הוא כמו העיקר, ומשא"כ כאשר היתיר פחות מקומץ, לא חשיב היתיר המועט מקומץ לפסול את הקומץ העיקרי מטעם יתור. והסברא השני' היא להיפוך, דכאשר היתור פחות מקומץ הוא דהוי יתור על הקומץ, משא"כ כאשר הם ב' קומצין, אז אדרבה, אמרי דאין כאן יתור כלל, דכל חדא וחדא חזי לי ע"כ.

וכתב הגאון ר' יוסף ענגיל ז"ל בספרו ציונים לתורה (כלל ל"ו) לבאר לפי"ז משו"כ בספרי (פר' שלח פיסקא קטו): על כנפי בגדיהם, שומע אני אף בעלי שלש ובעלי חמש ובעלי שש ובעלי שבע ובעלי שמונה במשמע (אפי' בגד בעל ג' כנפות או בעל ה' ו' ז' ח' יחי' חיב בציצית), ת"ל על ארבע כנפות כסותך, יצאו בעלי שלש ובעלי חמש ובעלי שש ושבע ושמנה עכ"ל הסיפרי.

וצריך טעם, מדוע בחשבו המניין המועט מן ד' כנפות, לא חשב כל המנינים המועטים ב' ג' רק אחד לבד היינו בעל ג' כנפות דהוא אחד פחות בן ד', ואילו בחשבו המניין המרובה מן ד' כנפות, האריך לחשוב ה' ו' ז' עד ח' ועד בכלל, והרי גם במניין המרובה לא הי' לו לחשוב רק אחד יותר ה' כנפות, כמו שבמניין המועט חשב רק אחד פחות ג' כנפות. וע' זבחים (דף י"ח ע"ב) דשם הוזכר באמת רק על ארבע כנפות כסותך ארבע ולא שלש, ארבע ולא חמש, ואולם הסיפרי הרי הזכיר יותר מחמש, וזה צריך טעם וגם מדוע הזכיר דייקא עד ח', ועמד המספר בח' דייקא.

וי"ל טעם הסיפרי, דמש"ה הזכיר עד ח' דייקא, וזה משום דהי' חש על אפשריות טעות שאפשר לטעות, דדווקא בבעלת ה' כנפות היא דפטורה, כיון דחיוב הציצית הוא רק בד' כנפות, ואילו בבעלת ה' הרי יש כאן כנף מרובה שאין בו המצוה, ולכן בשביל אותו כנף המרובה יצא מכלל ארבע וכולן פטורין, ומה שאין כן בבעלת ח' כנפות, אז הי' הו"א דהואיל ואלו הד' ראויין לציצית, ואלו הד' ראויין לכן יתחייבו תרוייהו או, לכל הפחות ד' מינייהו, וע"כ שפיר הוצרך לאשמעי' דגם טלית בעלת ח' פטורה ודו"ק.

והואיל והוצרך למינקט מספר ח', לכן ממילא הרי הי' לו למינקט גם מספרים הקודמים לו ה' ו' ז' כסיגנון הלשון, שלא יתכן שידלג ה' ו' ז' ויאמר דאפי' טלית בעלת ח' חייבת, וגם הא לא הוי מצי למינקט טלית בעלת ח' לחוד, דאז הרי הי' אפשר לטעות להיפוך ג"כ, דרק בבעלת ח' דהיתור על ד' כנפות הוא גם כן ד', לכן הוא דחשיב היתור לבטל שם ד' כנפות מיני', הואיל וגם היתור הוא ככה, וכסברא הראשונה ברש"י הנ"ל, ומשא"כ בבעלת ה' ו' ז' דהיתור הוא מעט מן הד', אין בכל היתור המועט לבטל השם ד', וע"כ הרי הוכרח למינקט איפוא ב' אלו המספרים בהכרח, בעלת ה' ובעלת ח', בעלת ה' לומר דאף כשהיתור מיעוט והיא רק אחד ג"כ בכחו לבטל שם הד', ובעלת ח' לומר דגם בח' דאיכא למימר דכל ד' מינייהו חזינן בפ"ע, מ"מ חשוב יתור, ובטל שם ד' מיני'. וזהו כב' הסברות הנ"ל ברש"י כאן.

וע"כ שפיר בדקדוק נקט הסיפרי ה' ו' ז' ח', ושפיר עמד המספר בח' דייקא, דביותר מח' הרי אין שום רבותא עוד, וכן בפחות שפיר נקט רק בעלת ג' ולא גם בעלת ב', דאין שום רבותא בבעלת ב' יותר מבבעלת ג', ודי בנקטו אחד פחות לאשמעינן דבעי' ד' כנפות דייקא, ואין חייב בפחות, ורק ביותר הוא דהי' ה"א דגם בטלית בעלת ח' יתחייב, הואיל וכל ד' וד' חזיין בפ"ע, וע"כ הוכרח לנקוט המספר עד ח' דייקא, ודו"ק כי זה פשוט ונכון בס"ד בכוונת הסיפרי.

דף י"ב ע"א

במשנה: נתן בכלי והוליך והקטיר בשתיקה וכו'.

וברש"י: בשתיקה - שלא חישב ע"כ. כתב בספר כלי חמדה (ויקרא ע' שמב): משמע מזה דרש"י ס"ל דפיגול הוא במחשבה לבד, על כן פי' דבשתיקה דמתני', אין הכוונה לומר דבעינן תמיד שידבר בפיו, וכאן לא דיבר, אלא דאפילו במחשבה לבד הוי פיגול וכאן לא חישב. וזה הוא דלא כדברי התוס' בב"מ [מג: ד"ה החושב] דהך מחשבה הוי דיבור, כדיליף מעל כל דבר, וכן מחשבת פגול נמי הוי בדבור ולא בלב וכו', ובהגהות הב"ח שם כתב ובקידושין סוף דף מ"ב פירש"י דלאו דוקא אמר אלא חשב, א"כ רש"י ז"ל כאן לשיטתו בקידושין.

ואפשר לומר דמחולקים אי יש חשיבות למחשבה כדיבור, ותליא בפלוגתא אי הרהור כדיבור דמי, כדאיתא בברכות [כ:, כד:]. ואפשר לחלק בין מחשבה בקדשים לשאר דברים, היינו דאפילו למאן דסובר דאין ערך להרהור, מ"מ בקדשים שאני, דמצינו בהקדש דאמירה דידי' הרי הוא כמסירה בהדיוט, ממילא אפשר גם בזה דמחשבה הוי כדיבור. ונוכל לומר לאידך גיסא, דאפילו למאן דסובר הרהור כדיבור דמי, מ"מ בפיגול דמוציא הקדושה לא מהני ע"י מחשבה, וצ"ע. ומדברי התוס' בב"מ הנ"ל וכן מרש"י בקידושין הנ"ל, נראה לכאורה דאין לחלק במחשבה בין קדשים לשאר דברים.

ועי' ברש"י עה"ת ריש פ' שופטים [דברים י"ז א'] בשם הספרי לא תזבח וגו' כל דבר רע וגו' אזהרה למפגל בקדשים ע"י דיבור רע, ועוד נדרשו בו שאר דרשות בשחיטת קדשים. הרי משם דגם רש"י ס"ל דפיגול הוי ע"י דיבור. אך מפירש"י על התורה אין להקשות, שכבר כתב המזרחי [בפ' משפטים כ"ב ח'] דרש"י לא נחית בפירושו על התורה לענין הלכה. ועי' מהרש"א לקידושין [מא. על דברי רש"י ד"ה כלל].

★ ★

במשנה: א"ר יהודה זה הכלל אם מחשבת הזמן קדמה למחשבת המקום פיגול וחייבים עליו כרת. ואם מחשבת המקום קדמה למחשבת הזמן פסול ואין בו כרת.

כתב בספר דבש השדה (דף ו' ע"ב) דיש לרמז כאן איך יש לדקדק במחשבת הבוקר שיהי' בתורה ובמצוות ועבודת הבורא. כמובא בכל הספרים הקדושים מצדיקים זי"ע, (עיין בנועם אלימלך פ' שלח), וכמו שמצינו כאן שהמחשבה הראשונה - היא הקובעת לגבי הקרבן.

★ ★

במשנה: א"ר יהודה זה הכלל אם מחשבת הזמן קדמה למחשבת המקום פיגול וחייבים עליו כרת. ואם מחשבת המקום קדמה למחשבת הזמן פסול ואין בו כרת. וחכמים זה וזה פסול ואין בו כרת.

כתב חכ"א בקובץ הפרדס (שנה כ"ז חוברת ה' סי' ל') לבאר מחלוקת ר"י וחכמים, בהקדם מה שיש לחקור מתי חל הפיגול שחושב בשעת שחיטה, קבלה או הולכה על מנת לזרוק שלא בזמנו, אם מחשבת פיגול חלה תיכף, רק שהוא תנאי שלא מחוייב כרת עד שיזרוק הדם, שזריקת הדם הוא תנאי צדדי בהפיגול, אבל עיקר הפיגול חל תיכף בזמן שחיטת הקרבן במחשבת פיגול, או דלמא שלא חל שום פסול פיגול עד שיזרוק הדם.

וכתב לבאר בזה מחלוקת ר"י וחכמים הנ"ל, דחכמים סוברים שעד שזרק הדם עדיין לא חל שום פסול פיגול, וא"כ מאי איכפת לי אם מחשבת הזמן קדמה או מחשבת מקום קדמה, כיון שעדיין לא חל פיגול, אז אפילו מחשבת הזמן קדמה ואח"כ חשב מחשבת המקום, מכיון שלא קרב המתיר כמצוותו, שבזמן שחל הפיגול דהיינו בזמן הזריקה ישנה מחשבת שלא במקומו, וא"כ לא קרב המתיר כמצותו. וממילא אין הבדל מתי היתה המחשבה של הזמן.

אבל ר' יהודה סובר, שמחשבת פיגול חלה תיכף בשעת שחיטה, ומעשה הזריקה היא רק תנאי בהפיגול, אבל לא מונע את עצם הפיגול, וא"כ יש הבדל בין אם חשב מחשבת הזמן קודם מחשבת המקום, ובין אם חשב מחשבת המקום קודם מחשבת הזמן. אם חשב מחשבת שלא במקומו קודם מחשבת הזמן א"כ כבר יש פסול אחר בהקרבן, ולא הוי קרב המתיר כמצותו ולא חל הפיגול. אבל אם מחשבת הזמן קדמה למחשבה אחרת ותיכף כשחשב מחשבת פיגול כבר חל על הקרבן פסול פיגול, רק חיוב כרת אינה עדיין עד שיקריב המתיר כמצותו וא"כ אם אמרינן שהאיסור פיגול כבר חל על הקרבן, לא תוכל מחשבת המקום להוציא מידי פיגול עכ"ד.

דף י"ב ע"ב

בגמ': מאן שמעת לי' דאמר זריקה מועלת ליוצא ר"ע היא וכו'.

בהר צבי להגרצ"פ פראנק ז"ל (לעיל ו' ע"ב) כותב: ושמעתי בשם האחיעזר דהא דזריקה מועלת ליוצא אליבא דרבי עקיבא היינו דוקא לאחר קבלה, אבל יצא קודם קבלה לכולי עלמא אין זריקה מועלת ליוצא. ואני הקשיתי ממנחות (דף ח' ע"ב) גבי חטאת העוף, דזריקה מועלת ליוצא, ושם ליכא קבלה בכלי קודם שהזה דמה. וטען הר"י גרודנר משום דהצואר חשיב ככלי שרת, עיין זבחים (דף צ"ב ע"ב), וצ"ע.

★ ★

במשנה: לאכול כחצי זית ולהקטיר כחצי זית כשר, שאין אכילה והקטרה מצטרפין.

וכתב בספר מנחת אריאל (ע׳ פ״ח): ומבואר דלולא האי טעמא זה היה פיגול, וצ״ע איך שייך מחשבה כלל על הקטרת חצי זית, הא קיי״ל לקמן (דף כ״ו ע״ב) כריב״ל, דאין הקטרה פחות מכזית, וכן פסק הר״מ בפי״א מפסוה״מ הט״ו. וכן קשה דאין אכילה פחותה מכזית וא״כ אין זה מחשבה כלל.

ונראה דהביאור הוא פשוט, דהנה הר״מ (בפי״ד מפסוה״מ ה״י) פסק, דחישב דיאכלהו שני בני אדם הוי מחשבת פיגול. וכן בחשב לאכול ביותר מכדי אכילת פרס זה מצטרף. וצ״ע דהא אין אכילה פחותה מכזית, ואמאי הוי מחשבה כלל.

והביאור הוא, דהא דאין אכילה פחות מכזית, אין הביאור דפחות מכזית זה לא נאכל כלל ונשרף, דודאי דזה נאכל ע״י אדם, רק דבכל התורה כולה איכא דין דלמעשה אכילה צריך כזית, וחצי זית אין זה מעשה אכילה, דהא קיי״ל בזבחים (דף ל״א ע״א) דחישב שאכלהו האש הוי פיגול, והא זה ודאי דאש לא מיקרי מעשה אכילה, אלא דזה נקרא דנאכל ע״י האש.

וא״כ כיון דבפיגול העיקר זה שיאכל כזית, מובן דגם ע״י שני בני אדם הוי פיגול, כיון דהא גם חצי זית מיקרי דנאכל וכנ״ל, ורק דצריך כזית, ולזה סגי ע״י שני בני אדם. וכן זה בהקטרה דמבואר בזבחים (דף ל״א ע״ב) בתוס׳ שם, דשייך לחשוב על הקטרה על חצי זית יעויי״ש היטב בסוגיא. והיינו משום דחצי זית ודאי שם הקטרה עלה ולא הוי כנשרף סתם, רק דהא דאין הקטרה פחות מכזית, היינו דלקיום מצות הקטרה צרך כזית, אבל ודאי דגם חצי זית מיקרי מוקטר. ולכן שייך לחשוב על חצי זית להקטיר פעמיים והוי מחשבת פיגול.

וניחא נמי הא דהיה שייך שאכילה והקטרה יצטרפו, ומשם דגם לחצי זית של אכילה וגם לחצי זית של הקטרה, יש שם אכילה ושם הקטרה, ולכן שייך שיהיה פיגול.

פרק שני

דף י"ג ע"א

במשנה: הקומץ את המנחה כו' לאכול שיריה כו'.

ולקמן ריש פרק שלישי מתחילת הפרק: "הקומץ את המנחה לאכול דבר שאין דרכו לאכול כו'". ולהבדיל ביניהם מצאנו בראשונים (עי' תוס' זבחים מ"ב ע"א ד"ה כגון ועוד דוכתי), שפרק זה נקרא "הקומץ זוטא", שהוא של ד' דפים, ואילו פרק דלקמן נקרא "הקומץ רבה" שהוא של כ"א דפים.

★ ★

במשנה: הקומץ את המנחה וכו' להקטיר לבונתה למחר, רבי יוסי אומר פסול ואין בו כרת, וחכ"א פיגול וחייבין עליו כרת.

והקשה בתוס' יו"ט, דהרי להלן (ט"ז ע"א) איתא במשנה: פיגל בקומץ ולא בלבונה וכו' וחכמים אומרים אין בו כרת עד שיפגל בכל המתיר. וא"כ מאי שנא דכאן ס"ל לחכמים דבפיגל בקומץ לבד דהוה פיגול וחייבים עליו כרת.

וכתב הקרן אורה (לקמן דף ט"ז) ליישב, דצ"ל דמתני' מיירי בשחישב גם בשעת ליקוט לבונה להקטיר לבונה למחר, והך מחשבה בשעת ליקוט לבונה מפגלת לכו"ע, ומ"מ בליקוט לבונה לחוד לא סגי רק בצירוף הקמיצה, דבלא הקמיצה הוי רק חצי מתיר, ובזה נחלקו רבנן ור"י, דלרבנן דמתיר מפגל את המתיר אית כאן מחשבה גם בקמיצה, ולר' יוסי דאין מחשבת לבונה מועלת בקמיצה נמצא שלא פיגל אלא בליקוט לבונה, ומש"ה אין בו כרת, עכ"ד.

★ ★

ובספר שלמי יוסף (ח"א סי' ל"ה) כתב בקושי' זו, דהנה רש"י לקמן פירש, דהא דפיגל בקומץ ולא בלבונה קאי אהקטרה, דהקטרת קומץ הוי חצי מתיר משום דאיכא נמי הקטרה בלבונה, אבל קמיצה הוי כולו מתיר, דליכא כוותיה בלבונה, ולדידיה א"ש מתני' דפיגל בקמיצה, דהוי כולו מתיר.

אבל הרמב"ם (פט"ז מהל' פסוהמ"ק ה"ז) כתב: חשב מחשבת הזמן בשעת קמיצה אבל לא בשעת ליקוט לבונה כו' ה"ז פסולה ואינה פיגול עד שיחשב מחשבת הזמן בכל המתיר שהוא הקומץ עם הלבונה בשעת קמיצת הקומץ וליקוט הלבונה כו' עכ"ל, הרי דס"ל להרמב"ם, דהא דפיגל בקומץ ולא בלבונה קאי גם אקמיצה, וקמיצה לחוד הוי חצי מתיר, ולדידיה קשה קושית התוס' היו"ט הנ"ל בהא דתנן הכא הקומץ את המנחה להקטיר לבונתה ולמחר פיגול וחייבין עליו כרת, דהא קיי"ל אין מפגלין בחצי מתיר. וע"ש עוד בזה.

★ ★

במשנה: מה שינה זה מן הזבח וכו'.

וברש"י: ששוחטו על מנת להקטיר אימוריו למחר, פיגול ע"כ. ובשיטמ"ק (אות צ') כתב: מאי שנא זו מן הזבח, שאם זרק את הדם על מנת להקטיר אימורין למחר הוי פיגול ע"כ. הנה שכתב זרק את הדם ולא נקט כרש"י ששחטו, וביאר הגרי"ז מבריסק זצ"ל סברת השטמ"ק, משום דשחיטה שפיר הוי מתיר להאימורין, דגם האימורין בעי שחיטה, והוה מפגל באותו המתיר, דהשחיטה הויא ג"כ עבודת האימורין, ולכו"ע הוה פיגול, ולא דמי לעבודת הקמיצה שאינה מתרת בהלבונה, ולכך פירש בשיטמ"ק שחשב בזריקה, דזריקה הויא עבודת הדם לחוד ולא עבודת האימורין, וע"ז משני ר"י דהאימורין ג"כ הדם מתיר להו, וחשיבא גם הזריקה עבודת האימורין ולכך מתפגל.

ואפשר לומר בדעת רש"י, דס"ל, שכל מה שמפגלין בשחיטה הוא משום עבודת הדם שלה, ובלשון הגמ' דם סכין מקדש לי', והבא לקדש כבא להתיר.

דף י"ג ע"ב

גמ': **ומי מצית אמרת טעמא דר' יוסי בלבונה לאו משום דלאו מינה דמנחה היא. והא קתני סיפא וכו'.**

והקשה הגאון ר' נתן אינפלד שליט"א בספרו מנחת נתן (סי' ז' אות יג): יש לעיין, דמעיקרא היה פשוט להמקשן דאין הטעם בלבונה משום דלאו מינה דמנחה היא, והיה קשה לו מאי וכן בבזיכי לבונה, דהא פשיטא דה"ה בבזיכין דפליג ר' יוסי, וא"כ מאי מקשה אח"כ דהטעם דר' יוסי הוא משום דלאו מינה דמנחה היא, ואם סובר המקשן דטעמא דר' יוסי בלבונה הוא משום דלאו מינה דמנחה היא, א"כ מאי הקשה מעיקרא מאי וכן דפשיטא הוא, אדרבא היה צריך תיכף להקשות, איך אפשר לומר דה"ה בבזיכין דפליג ר' יוסי והא טעמא דר' יוסי, הוא משום דלאו מינה דמנחה היא משא"כ בבזיכין, וצ"ע.

★ ★

גמ': **ליקוט לבונה בזר פסול.**

וברש"י כתב ליקוט לבונה: דלאחר הקטרת הקומץ, היה מלקט את הלבונה מעל הסולת ומקטירו.

אבל ברמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פ' י"ג הי"ב) כתב: וקומץ ממקום שנתרבה שמנה כו', וחוזר ומלקט את כל לבונתה ונותנה על הקומץ שבכלי, ומעלה אותו ע"ג המזבח. הרי שסובר שהליקוט לבונה היא אחרי הקמיצה, לפני הקטרת קומץ, ומקטירן ביחד. וכן היא בסוטה י"ד ע"א.

והמשנה למלך (שם) תמה על רש"י כאן שהוא נגד הגמרא בסוטה שם, ולא עוד אלא שברש"י בחומש (פ' צו ו' ח') כתב: ואת כל הלבונה אשר על המנחה מקטיר. מלקט את לבנותה לאחר קמיצה ומקטירו, משמע ג"כ כמו ברמב"ם, שמלקט הלבונה אחר הקמיצה ולפני ההקטרה וצ"ע.

ועין בשפת אמת (כאן) שמלשון הגמרא כאן "אי בעי האי מקטיר ברישא, ואי בעי האי מקטר ברישא", משמע שהסוגיא כאן סובר שאין מקטירן ביחד, ודלא כהסוגיא בסוטה.

ובחזון איש (מנחות כ"א ס' סק"ד) כתב דהא דגמרא סוטה אורחא דמילתא קתני, אבל אין צורך להקטיר הלבונה והקמיצה ביחד.

★ ★

במשנה: **הקטיר שני בזיכין לאכול אחד מן הסדרים למחר וכו'.**

הנה רהיטת הלשון "למחר" משמע, למחרת יום הקטרת הבזיכין, והיינו א' בשבת, שלמחרת השבת של סילוק הלחם והקטרת הבזיכין, ומבואר דזמן אכילת לחם הפנים הוא ביום השבת (של ההקטרה) ובליל מוצאי שבת שלאחריו עד למחרתו. וכן כתב רש"י להלן (צט:) [אהא דתנן חל יום הכפורים להיות בשבת] החלות מתחלקות לערב - "ולא למחר דנפסל בלינה לאחר זמנו שנסתלק". ועי' בתוס' יום טוב (פ"ב דמנחות מ"ב) ד"נראה לי דילפינן לה מדכתיב ואכלוהו במקום קדוש כי קדש קדשים הוא, ומדקרייה קדש קדשים, איכא למילף דזמן אכילתו נמי כאכילת קדש קדשים שהוא ליום ולילה". [וכל שאר מנחות הנאכלות, שזמן אכילתן הוא ליום ולילה].

★ ★

והנה בפיה"מ להרמב"ם (מנחות פ"ב מ"ב) כתב בענין אכילת לחם הפנים, והלחם נאכל כפי שקבע והיתה לאהרן ולבניו ואכלוהו במקום קדוש, וזה לחם הפנים אינו נאכל אלא ביום השבת בלבד, כלומר כל יום שבת כמו שביאר הכתוב ביום השבת ביום השבת יערכנו. [ובהקדמת הרמב"ם לפיה"מ למס' מנחות כתב ומנחת הצבור ג' כו', והמנחה השלישית לחם הפנים שאוכלים אותו הכהנים בכל יום שבת כו']. והקשה בתוי"ט מהמשנה להלן (צ"ט ע"ב) המובאת לעיל, דמבואר דלחם הפנים נאכל גם אחר השבת, ככל קדשי קדשים הנאכלים ליום ולילה. וכן מבואר גם כאן וכנ"ל במשנה.

★ ★

והגר"מ פיינשטיין ז"ל באגרות משה (קדשים סי' י"א) כתב דמהסוגיות דלעיל מוכח ע"כ דאין כוונת הרמב"ם (בפיה"מ) לאפוקי ליל מוצאי שבת, ואף שכתב ד"אינו נאכל אלא ביום השבת בלבד כמו שביאר ביום השבת ביום השבת

יערכנו", מכל מקום ליל מוצאי שבת הוא בכלל זה, דבקדשים הלילה הולך אחר היום, ומוצאי שבת הוא כיום השבת לענין זה, עי"ש.

★ ★

והנה רבינו יונה כתב (בפירושו למס' אבות פ"ה מ"ה) "שהיו צריכין לאכול אותו בשבוע שאחר השבת שהסירוהו ואם נשאר לשבוע אחרת הוא נפסל" [ולפי זה לשון "הקטיר שני בזיכין לאכול אחר מן הסדרין למחר וכו'", פירושו למחרת סיום זמן אכילתו, דהיינו לאחר כל שבוע זה (ועל דרך שפירש בתפארת ישראל בזבחים פ"ב מ"ב אות ל' "יש מחר שהוא לאחר זמן" עי"ש)].

וזה ודאי צריך ביאור, שהרי לחם הפנים קדשי קדשים הוא וכנ"ל (ותורת מנחה עליו), ומהיכי תיתי שיהא זמן אכילתו שונה משאר קדשי קדשים (ומנחות) הנאכלין ליום ולילה.

[ועי' בפירוש רגמ"ה בפ"ב דמעילה (ט.) שכתב דהיינו טעמא דלא קתני במשנה שם שלחם הפנים הוכשר ליפסל בלינה (על פי הספרים דל"ג ובלינה) "שהרי נאכל משבת ועד שבת".

וכתב בספר בן מלך (פרק חמישי סי' ד' אות ג') על דברי הרבינו גרשום: נראה דלא קאי אשבוע דאחר הסילוק (כפי' רבינו יונה), אלא אשבוע שלפני כן, וכוונתו דמשעת הסידור עד האכילה הוא משבת ועד שבת. עיי"ש היטב]

★ ★

ובספר איזהו מקומן (ע' קט) מביא ליישב דברי הרמב"ם בפיה"מ הנ"ל: י"ל דיש ב' דינים באכילת לחם הפנים, דמלבד מצות אכילתו ככל שאר שיירי מנחות, יש בו עוד דין אכילה מיוחד מדין מצות סידור לחם הפנים, ומשו"ה כתב הרמב"ם שמצוה לאוכלו בשבת, אבל מדין אכילת קדשים נאכל הוא ליום ולילה ע"כ.

★ ★

וכעי"ז כתב בספר מנחת אברהם על מנחות (ע' ריג), וכותב: במה שנתבאר בדברי הרמב"ם בפיהמ"ש דעיקר המצוה של לחם הפנים מדין לחם הפנים הוא לאכלו בשבת, יש ליישב בזה מה דהעירו האבני נזר באו"ח (סי' ש"פ) ובמשך חכמה (פר' אמור), אמאי בער"פ שחל להיות בשבת נאכל הלחה"פ ביום הא אסור לאכול מצה בער"פ, ותירצו דחביבה מצוה בשעתה, אמנם הא בשאר קרבנות לא מצינו דיהא מצוה לאכלן ביום ולא בלילה, - וע' שיטה מקובצת זבחים נ"ו ע"ב אות ח' ובהגהת החשק שלמה שם - ולהנ"ל ניחא, דבלחם הפנים עיקר מצותו לאכלו ביום השבת.

★ ★

בספר כתר נהורא (סי' ג') כותב: נשאלתי מגיסי הרה"ג ר' חיים שאול שמאהל שליט"א דבשעת חילוק לחם הפנים ביום השבת היה הכהן גדול נוטל ארבע או חמש או שש חלות מלחם הפנים, ועי' ברמב"ם סוף פ"ד מהלכות תמידין ומספין וברדב"ז בפירושו שם בדעת הרמב"ם אם סובר חמש או שש חלות.

והנה כל חלה נעשה משני עשרונים סולת, וכל עשרון הוא מ"ג ביצים וחומש ביצה, ואם כן נמצא שאם היו שש חלות היה י"ב פעמים מ"ג ביצים וחומש ביצה, ואנחנו רואים כאשר אופים שיעור חלה שיוצא מן העיסה כמו ארבע או חמש חלות שלנו, והחלוקה היתה ביום השבת, ואיך אכל הכהן גדול אותם, והרי יכולים לאוכלן רק אחה"צ של יום השבת וליל מוצאי שבת, ובני ביתו אינם יכולים לאכול עמו, שהרי נאכלה רק לזכרי כהונה ונאכלות רק בעזרה.

וצריך לומר, דהכהן גדול היה מזמין מאחיו הכהנים לאכול עמו, והגם שלכל אחד לא הגיע בחלוקה אלא כפול, אבל מחלק הכהן הגדול הגיע למספר כהנים יותר מזה.

עוד אמרתי, שאפשר שהכהן גדול בעצמו יכול לאוכלם על פי דברי רבינו יונה [הנ"ל] שכתב בפירושו על מסכת אבות פרק חמישי. על הא דתנן התם ולא נמצא פסול בלחם הפנים כתב רבינו יונה, לא נמצא בו פסול לא ביוצא ולא בלינה שהיו צריכין לאכול אותו בשבוע שאחר השבת שהסירוהו ואם נשאר לשבוע אחרת הוא נפסל, ואם כן לפי דבריו הרי יש זמן להכהן גדול לאכול חלקו בלחם הפנים כל השבוע עד השבת הבא.

★ ★

ובספר בן מלך (פרק חמישי סי' ד' אות ג') מביא גם מהרד"ק דנראה מדבריו כהרבינו יונה הנ"ל שלחם הפנים נאכל כל השבוע שלאחר הסילוק. דהנה במעשה דנוב (שמואל א' כא, ז) כתב הרד"ק שדוד ודאי לא היה בא בדרך בשבת, ובודאי בא אל אחימלך בחול, "ואם תאמר כיון שבא בחול, האיך היה לאחימלך לחם הפנים המוסרים מלפני ה',

והלא כבר נאכל בשבת שעברה בין שני המשמרות (שהיה מתחלק - בשבת שהיו מסלקין אותו - בין משמר היוצא ומשמר הנכנס ואוכלין אותו), אפשר שמצא דוד ממנו שלא היה נאכל כולו, כי שתים עשרה חלות שהיו נחלקות לכמה כהנים וכו' וכו'.

והנכון לומר עוד, כי חלק אחימלך נשאר, כי כהן גדול היה חולק עם המשמרות בחלות שנאמר והיתה לאהרן ולבניו מחצה לאהרן ומחצה לבניו".

מבואר דשייך שלחם הפנים נשאר למשך השבוע שאחר הסילוק (ונאכל במשך כל השבוע), ועל כל פנים אין חייבין עליו משום נותר לאחר מוצאי שבת, דאם כן הוא טעון שריפה מיד למחרתו.

(ואף אם נאמר דמאכילת דוד את הלחם אין ראיה לפי מסקנת הגמ' (מנחות צו.) שדוד היה מסוכן והיה בזה משום פקוח נפש, מכל מקום מזה שהשאירו את הלחם לאחר מוצאי שבת ולא שרפוהו מבואר דאין בזה איסור נותר). ולכאורה יש כאן מקור גדול לדעת רבינו יונה שלחם הפנים נאכל כל השבוע שאחר הסילוק. וע"ש עוד שהאריך בזה.

★ ★

ובספר משנת חיים להגרח"מ שטיינברג שליט"א (פר' אמור סי' קי"א אות ג') כותב: ובפיוט כי אשמרה שבת לראב"ע בבית השלישי כתב: רשם בדת האל חוק אל סגניו, בו לערוך לחם פנים בפניו, על כן להתענות בו על פי נבוניו אסור לבד מיום כפור עוני, ע"כ.

ומבואר מדבריו דאיסור תענית בשבת הוא משום מצות אכילת לחה"פ בשבת, דהואיל ובעינן לאכול את הלחה"פ בשבת, לכן אסרו התענית בשבת, אא"כ חל בו יוה"כ. וכ"כ בסידור בית יעקב, מצוה לכהניו לסדר בשבת לחם הפנים לפניו על השלחן בבית המקדש, ולסלק הלחם המונח משבת העבר ולאכלו בשבת, ולכן אסור מדבריו סופרים לצום בשבת וכשחל יוה"כ חובה לצום, עי"ש.

ובפשוטו הדברים תמוהים, דהא לחה"פ נאכל גם למוצ"ש כמבואר בגמ' (וכנ"ל בראשית הדברים), ולמה אסרו חכמים לצום בשבת משום מצות אכילת לחה"פ, שהיא יכולה להתקיים במוצ"ש.

[וי"ל דדעתו כהחכם צבי בסי' קנ"א דהנאכלין ליום ולילה, עיקר מצות אכילתן היא ביום ולא בלילה ע"כ].

דף י"ד ע"א

בגמ': רבי אומר, משום רבי יוסי, פיגל בדבר הנעשה בחוץ פיגל וכו' שיריים לאיפוגלי מאי, אלימא לאיפוגלי דם, דם מי מיפגל והתנן אלו דברים שאין חייבים עליהם משום פיגול, הקומץ וכו' והדם, אלא פשיטא לאפגולי בשר וכו'.

והקשה בשו"ת יד שלום (סי' י"ג) לפימ"ש התוס' זבחים (דף מ"ה ד"ה אבל) להקשות, דאיך חייב כלל על דם נותר וטמא, הלא לר"ש אין איסור חל על איסור ולמה לי קרא למעט דם משום נותר וטמא. הא בלא"ה לא חלו על איסור דם כלל שקדם להו.

וה"נ יש להקשות כאן, דלפי דברי ר"ח בסוגי' דילן, דס"ל לר"י דאין איסור פיגול חל, רק על הדם בלבד, א"כ איך יכול כלל לחול איסור דפיגול על הדם. הא אין איסור חל על איסור, ובשלמא לפי האמת כדאמר ר"י דחל איסור פיגול על הבהמה כולה, שפיר, בע"כ צ"ל משום זה דהוי גוף המתיר, ובמתיר עצמו ל"ש משום פיגול, דלא שייך לומר מכח דאין איסור חל על איסור. דהא פיגול הוי איסור כולל לגבי איסור דדם, כיון דאיסור פיגול חל באמת על כל הבהמה כולה, ואנן קיי"ל דבאיסור כולל חל על איסור הקודם [ודלא כר"ש דלא ס"ל כולל ומוסיף כלל].

משא"כ לפי דברי ר"ה דס"ל לר"י דפיגל בירך של ימין לא נתפגל אלא הירך ימין לבדו ולא זולתו, ובחישב לאפלוגי שיריים לא נתפגל רק שיירי הדם לבדן ולא הבשר כלל, א"כ שוב לא היה איסור כולל כלל. וא"כ למה לי לומר דאינו חייב משום פיגול כיון דהוי מתיר עצמו וכדתנן אלו דברים שאין חייבין עליהן משום פיגול כו'. כיון דבלא"ה לא מצי לחול כלל איסורא דפיגול על הדם. כיון דאין איסור חל על איסור כיון דלא הוה כולל כלל.

★ ★

אולם באמת לק"מ, דהרי מבואר להדיא בש"ס כריתות (דף י"ב ע"ב) דמודה ר' יוסי באיסור מוסיף דאיסור חל על איסור עיי"ש. א"כ שפיר מצי לחול איסור פיגול על איסור דם, כיון דפיגול הוא איסור מוסיף לגבי איסור איסור דם. כיון דאיתוסף איסור לגבי גבוה, וכמו דאמרי' בש"ס כריתות שם בהא דיש אוכל אכילה א' דחייב עלה ה' חטאות, משום דבנותר ניתוסף איסור לגבוה עייש"ה.

ואמנם עדיין יש לעורר לפימ״ש תוס׳ שם בכריתות, דהא דמודה ר״י באיסור מוסיף, זה דוקא בששני האיסורין שוין הן בחומרתן, אבל בקל על חמור לא חל אף במוסיף עיי״ש, א״כ לפימ״ש הנוב״י (מהדו״ת או״ח סי׳ קי״ז) דלכך לא חל עליה איסור נדר על איסור יו״ט, משום דאיסור נדר הוי קיל כיון שישנו בשאלה והוי לגבי יו״ט קל על חמור ולכך לא חל עיי״ש, וא״כ הכ״נ לענין איסור דפיגול, כיון דאיתנהו בשאלה, כיון דבאם יותשל על גוף הקרבן יופקע איסור פיגול מיני׳, א״כ שוב שפיר הוי קל על חמור לגבי איסורא דדם, וא״כ שוב לא מהני אף דהוי איסור מוסיף, מ״מ בקל על חמור לא מהני אף מוסיף לר״י והדרא קושי׳ לדוכתא.

★ ★

אמנם י״ל דכשם דפיגול הוי איסור קל משום דיוכל לפקוע האיסור ע״י השאלה, הה״ד איסור דם נמי הוי קיל, כיון דקיי״ל דדם שבישלו אינו עובר עליו, א״כ שפיר נמי הוי איסורו של דם קל כיון דיוכל לפקוע איסור ע״י הבישול, (ועי׳ תוס׳ יבמות ל״ג דאיסור אשת איש חשוב קיל כיון דיוכל לפקוע האיסור ע״י גט עיי״ש, ועי׳ עוד בפליתי סי׳ ס״ה ס״ק ב׳ שכ׳ להדיא דאיסור דם חשיב יש לו היתר מכח זה, כיון דדם שבישלו אינו עובר עליו עיי״ש).

ואף דדעת רש״י ורמב״ם ז״ל דדם שבשלו עובר עליו, מ״מ דם מוקדשים שבשלו לכ״ע אינו עובר עליו. ועיי׳ רשב״א חולין (דף קי״א) בשם הבעל העיטור שהעלה כן, דדם זריקה לאחר שבישלן תו אינו עובר עליו, והמפרשים שם העלו דהטעם בזה הוא, כיון שא״א שלא יקרש הדם ע״י הבישול, וא״כ אינו ראוי לזריקה עוד, לכך תו אינו עובר עליו כיון דכתיב בקרא לכפר והאי לאו בר כפרה הוא, כין שכבר נקרש בשעת הבישול ונפקע אז איסורו ע״י הבישול עיי״ש.

וע״ש עוד מש״כ לפלפל בזה.

★ ★

בגמ׳: פיגל בדבר הנעשה בחוץ וכו׳.

וברש״י: להזות מדמו על הפרוכת הקטרת אימורין על מזבח החיצון. מבואר ברש״י כאן, דחשיב מחשבת פיגול כשמחשב על הזאת פרוכת, אע״ג דליכא אכילת מזבח, וכזאת מבואר עוד בתוס׳ זבחים (מב.) ד״ה כגון דמחשב על הזאות פרוכת ובין הבדים הוי מחשבת פיגול, וכבר תמה בזה בעולת שלמה דהא ליכא אכילת מזבח. ואף דבחי׳ על מנחות כתב בעולת שלמה דצ״ל דרש״י לאו בדוקא נקיט לה, ור״ל להזות על מזבח הזהב וכדפרש״י זבחים מד:, יעוין בחי׳ על זבחים, דמסיק דע״כ צ״ל דלגבי פיגול לא בעי שיהא ממש אכילת מזבח, וסגי שנחשב אכילת גבוה יעו״ש.

וראה בפ״ד דפרה מ״ג דס״ל לרבנן לפי פירוש הר״ש, דשוחט פרת חטאת, על מנת לזרוק דמה למחר פסולה, והלא התם הזריקה הוא בהר המשחה לא על המזבח, וע״כ כנ״ל, דכל שנתקבל לגבוה להרצאה מיקרי אכילה ע״ש.

★ ★

בגמ׳: הקומץ והלבונה והקטורת וכו׳.

וברש״י (ד״ה הקומץ וכו׳) בסו״ד: דלא חשיב כבשר אלא כשירי הדם ע״כ. וכתב הגאון רבי בצלאל הכהן מוילנא זצ״ל בקובץ כרם שלמה (שנה כ״ב קו׳ ג׳ ע׳ כב): מתיבת דלא מתחיל הדיבור [החדש] וצ״ל: בבשר עכ״ל.

דף י״ד ע״ב

במשנה: נטמאת אחת מן החלות או אחד מן הסדרין וכו׳ וחכ״א הטמא בטומאתו והטהור יאכל.

כתב האור שמח בחידושי רבי מאיר שמחה ז״ל (ח״ב סי׳ נ״ב אות ה׳) דיתכן דאיירי כשנטמא אחד מן הסדר כשאינו על השולחן, דהא שלחן מצרף לטומאה, וכמו שמקדש עד גובה י״ב טפחים או ט״ו טפחים וכדאיתא לקמן (צו.), והכלי מצרף גם באין האוכלין נוגעין זה בזה. וכדאיתא לקמן (כד.).

וכתב חכ״א בוקבץ קול התורה (קובץ נ״ה ע׳ י״ד): קושיתו לכאורה רק לפי מה שתירץ רבי נחמן (חגיגה כד.) דמדרבנן גם כלי שאין לו תוך וכגון שצבורין על גבי קרטבלא מצרף מדרבנן, דלאינך תירוצים לכאורה י״ל דגם למ״ד מסגרתו על השולחן למעלה היתה, מ״מ למעלה ממנו אין דין תוך להשלחן. מיהו לפ״ז לכא׳ לא הו״ל להאור שמח לתלות דין צירוף בדין קידוש שהוא עד י״ב או ט״ו טפחים, וי״ל [עי׳ לקמן כד.], ודו״ק.

ולפי תירוצו לכאו' צריך לדחוק, דאיירי בעברו והורידו את הלחם, דלאחר הקטרת בזיכין כלאחר זריקה דמי, ותו לא אמרינן דנפסל סדר השני.

ואפשר דיש לתרץ קושיתו, לפי מה דמבואר ברש"י (לקמן כד.) ד"ה אין צריך לכלי, דלא אמרינן כלי מצרף רק את האוכלים השייכים לקרבן אחד, ואפשר די"ל דב' סדרים חשובים לעינן זה כב' קרבנות, וכדאמר לעיל עשאן ב' גופין ודו"ק.

★ ★

בגמ': אמר רב פפא, בציץ מרצה על אכילות קא מיפלגי וכו'.

הנה ברש"י פסחים (ט"ו ע"ב) ד"ה על הדם וכו' כתב, דאפילו לר"א דס"ל דהציץ מרצה על האכילות, אין זה רק לענין להתיר הדם לזריקה, אבל אינו מרצה שיהא הבשר טמא נאכל.

וכתב בשער המלך (פ"ד מהל' ביאת המקדש ה"ז) להביא ראיה דאין הציץ מרצה על אכילות, דבגמ' כאן א"ר פפא בציץ מרצה על אכילות קמיפלגי וכו', רבנן סברי דהציץ מרצה על אכילות, ועכ"ז קתני דהטמא בטומאתו, הרי דאף דהציץ מרצה על אכילות, אסור לאכול מה שנטמא. ע"כ.

וראה בלחם משנה (פ"ד מהל' קרבן פסח הל' ב') שרצה להעמיס בדברי הרמב"ם דס"ל דהלכה כמ"ד דציץ מרצה על אכילות, ואפילו לענין אכילת הבשר שנטמא, אבל כתב דאי אפשר לומר כן, דבפסחים (ע"ח ע"ב) מקשה על רב דאמר דאם נטמא הבשר וחלב קיים שאינו זורק לכתחי' הדם, אבל אם זרק הורצה. ומקשה ע"ז הגמ' והא בעינן אכילה, ואם נימא דהציץ מרצה גם שיאכל הבשר, מאי מקשה לרב, נימא דרב סבר ציץ מרצה על אכילות, והוי הבשר ראוי גם לאכילה, אבל מוכח מזה שאין הציץ מרצה על אכילה ע"ש.

דף ט"ו ע"א

בגמ': מאי טעמא, אילימא וכו'.

וברש"י (ד"ה מ"ט וכו') כתב וז"ל: הלכך כי אמר על מנת לאכול תודה למחר הוי לחם בכלל ע"כ.

וכתב הגאון ר' נתן אינפלד שליט"א בספרו מנחת נתן (סי' ז' אות ט"ו): מלשון זה משמע לכאורה דהא דהלחם נתפגלו בהתודה והכבשים הוא מטעם דהוי כמו מחשבה גם בהלחם.

וצ"ע, דהא אפילו באומר בפירוש דלא נתכוין כלל על הלחם, פשוט הוא דהלחם נתפגלו, כיון דהוא טפל להקרבן, וכן משמע מהרמב"ם בפירוש המשניות דז"ל בהמשנה כאן: והלחם הזה נגרר אחר השלמים וכן שתי הלחם הולכות אחר שני כבשים, וכשיפסל השרש יפסל הענף בפסולותן וכו' עכ"ל ע"ש, הנה מבואר הוא מדברי הרמב"ם דהוא דין דהלחם נגרר אחר הקרבן, ולא מצד מחשבתו, ולשון רש"י צ"ע.

★ ★

בגמ': וצריכי, דאי אשמעינן תודה, התם דכי מפגל בלחם לא מפגלא תודה משום דלא הוזקקו זה לזה בתנופה, אבל כבשים דהוזקקו זה לזה בתנופה, אימא כי מפגל בלחם ליפגי נמי כבשים, דריכא.

הנה להלן (נ"ז ע"ב) איתא: מנין למעלה מבשר חטאת ומבשר אשם ומבשר קדשי קדשים ומקדשים קלים וממותר העומר וממותר שתי הלחם ומלחם הפנים ומשירי מנחות שהוא בלא תעשה, ת"ל כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה', כל שהוא ממנו לאשים הרי הוא בבל תקטירו ע"כ.

וכתב הגרש"ב ליברמן ז"ל בספרו בשבילי הקרבנות (קו' לחמי תודה סי' א' אות ב'): והנה לא נתבאר לן כלל בברייתא מהו משפט לחמי תודה, אם העלן והקטירן על גבי המזבח אי עובר בלאו דכל שממנו לאשים הרי הוא בבל תקטירו, ולכאורה יש לומר, כיון דהלחם ניתר בזריקה והקטרה דהתודה, הרי הוא דומה לשתי הלחם הניתרים ע"י הכבשים, ולחם הפנים הניתר ע"י בזיכי הלבונה, דעובר בהם בלאו זה אם הקטירן על גבי המזבח.

אמנם מדהשמיט התנא דברייתא ולא מנה ללחמי תודה, אע"פ שטרח לפרוט ולמנות כל דבר שעובר עליו בלאו זה בפני עצמו, נראה מזה, שבלחמי תודה אינו עובר בלאו דכל שממנו לאשים הרי הוא בבל תקטירו.

וכתב שם לבאר דלחמי תודה שונים הם משתי הלחם ולחם הפנים, וזה עפ"י מה שהוכיח דמשמעות הדבר דיש ממנו לאשים לא קאי כלל אהיתר הקטרה, אלא הוא כפשוטו

דכל שחלק מהקרבן עולה לאישים חייבין על הקטרת שייריו על גבי המזבח, ולא תליא כלל בהיתר הקטרה, וכן משמע מפירוש רבינו גרשום שכתב וז״ל, היה יכול לומר כל שאור וכל דבש לא תקטירו אשה לה׳, ממנו למה לי, אלא לומר לך כל שממנו לאשים הרי הן בבל תקטירו עכ״ל.

ולפי״ז דעיקר הגדר בחיובא של איסור זה תליא אי חשיב כחלק מהקרבן, שפיר יש לחלק ולומר דלחמי תודה אינן נטפלים ואגודים לעצם הקרבן כמו שתי הלחם לכבשים ולחם הפנים לבזיכין.

דהנה אע״ג דאמרינן בזבחים (צ׳ ע״א) דשתי הלחם לאו גופיה דזביחא הוא, לענין שתהא זריקה מועלת להם אי יצאו חוץ לעזרה לפני זריקה לאפוקינהו מידי מעילה ולמקבעינהו בפיגול ע״ש, מכל מקום נראה דמישך שייכי להקרבן ומיגד אגידי ביה, כיון דשם מנחה וקרבן עליהם, וכמו כן לכולי עלמא אם הוקבעו זה עם זה בשחיטה מעכבין זה את זה, ואם אבד הלחם יאבדו הכבשים.

ולהכי שפיר קרינן בהו כל שממנו לאישים, דחשיבי הלחם כשיריים מהכבשים, וחייבים על הקטרתם משום כל שממנו לאישים הרי הוא בבל תקטירו.

אבל לחמי תודה דאינם נקראים בשם מנחה וקרבן כשתי הלחם, וגם אין הלחם נקבע עם התודה בשחיטה שיעכב זה את זה, ואם אבד הלחם מביא התודה בלא לחם, לכן מסתבר מאד לומר דלא חשיבי כחלק מהקרבן, ולא הוו שיריים ממה שעלה לאישים, ולהכי אין חייבים עליהם משום הלאו דכל שממנו לאישים הרי הוא בבל תקטירו, ולכן לא מוזכר באמת בברייתא הנ״ל לחמי תודה.

וסיים שם דיש להוכיח כל היסוד הנ״ל מדברי רש״י כאן שכתב: דהוא הדין אי תנא כבשים הוה אמינא התם כי מפגלי כבשים מפגלי חלות משום דהוזקקו זה עם זה בתנופה, אבל תודה דלא הוזקקו אימא כי מפגל בתודה לא מפגל בחלות יעו״ש, והמתבאר מתוך דברי הגמרא הוא, דמצד סברא החיצונה מסתבר לומר שהלחם שייך לכבשים יותר מלחמי תודה לקרבן התודה. ודבר זה צ״ב. אך להנ״ל הדברים נפלאים וברורים בס״ד.

★ ★

בגמ׳: בעא מיניה ר״א מרב השוחט את התודה לאכול כזית ממנה ומלחמה למחר מהו וכו׳.

לכאורה יש לבאר ספק הגמ׳ דהוא בעיקר הדין דאם פיגל בתודה נתפגל לחמה, דיש להסתפק אם הטעם הוא משום דהתודה והלחם הוי חפצא אחד של קרבן, וכיון דנתפגל התודה ממילא נתפגל גם הלחם, או דבאמת אי״ז חפצא אחד אלא שמאחר שנתפגלה התודה הרי היא מפגלת גם את הלחם כיון שהוא טפל לה, וא״כ יהיה נפק״מ היכא דחושב כזית מתודה ומלחמה דבכה״ג התודה לא מתפגלת, האם הלחם מיהא יהא מפוגל, דאם נפרש דהלחם אינו בחפצא קרבן אחד עם התודה אלא שהתודה מפגלתו מחמת שהוא טפל לה, א״כ כ״ז שהתודה לא מתפגלת אף הלחם לא יהיה מפוגל, אולם אי הטעם משום דהוי חפצא אחד והלחם מתפגל ממילא, א״כ אפשר דאע״פ שהתודה עצמה אינה מפוגלת מ״מ הלחם מפוגל.

ונראה דעפי״ז יש לבאר חילוק הגמ׳ בסוף הסוגיא דאמרינן מאן דמתני לה אתודה כ״ש אכבשים, ומאן דמתני לה אכבשים, כבשים הוא דהוזקקו זל״ז לתנופה אבל תודה דלא הוזקקה זל״ז בתנופה לא, והיינו, דאי גבי תודה ס״ל שיכול החצי זית של התודה להצטרף עם חצי זית מהלחם לפגל, א״כ ע״כ שעל הלחם חל דין פיגול ממילא מחמת התודה, דהוי חפצא אחד, וא״כ כ״ש אכבשים דהוזקקו זל״ז בתנופה דנדונם כחפצא אחד, משא״כ מאן דמתני לה אכבשים, דוקא בכבשים ולחם דהוזקקו זל״ז בתנופה מספק״ל, דהוו כחפצא אחד, אבל גבי תודה אפשר דאין להסתפק כלל שיתפגל הלחם, דאי״ז חפצא אחד דקרבן, והיינו דס״ל כאידך גיסא שהלחם מתפגל ע״י התודה, וכל שאין התודה מפוגלת אין הלחם מתפגל.

ונראה שע״פ חקירה זו יתבאר לן גם מה שנחלקו המנ״ח והטהרת הקודש, דהנה במשנה לקמן (דף טז.) שחט אחד מן הכבשים לאכול ממנו למחר הוא פיגול וחבירו כשר, ובדין הלחם יעויין במנ״ח (מצוה קמ״ד) דנקט בפשיטות דלרבנן דאין מפגלין בחצי מתיר לא יתפגל הלחם (ורק לר״מ דס״ל מפגלין בחצי מתיר יתפגל דחישב על הכבש הוי כחישב על הלחם), אולם בטה״ק כתב לדון דאף לרבנן כיון שכבר חל הפיגול על הכבש חל ממילא גם על הלחם שהם

טפילים לו, ודוקא היכא דלא חישב רק על הלחם, דוקא בזה הוא דסברי רבנן דלא חל הפיגול כלל מאחר דחצי מתיר הוא, אבל הכא אפשר דמאחר שכבר חל הפיגול חל גם על הלחם. ונראה שנחלקו בעיקר הספק הנ״ל, דהמנ״ח ס״ל שהלחם הוי חפצא אחד עם הכבשים וכשחישב על הכבשים הוי כחישב גם על הלחם, וממילא זה תלוי אי מפגלין בחצי מתיר או לא, דאי אין מפגלין בחצי מתיר אין הלחם מתפגל כלל. אולם הטה״ק ס״ל דאין הלחם חפצא אחד של קרבן עם הכבשים, אלא דמה שלעולם הלחם מתפגל זהו משום שהכבש שהתפגל הרי הוא מפגל גם את הלחם דהוי טפל לו, וממילא אף אי אין מפגלין בחצי מתיר שפיר יכול הלחם להתפגל מחמת אותו הכבש שכבר נתפגל.

(הרב צבי קריזר שליט״א)

דף ט״ו ע״ב

בגמ׳: והלא אדם מביא זבחו היום ונסכיו עד עשרה ימים וכו׳.

כתיב (בראשית ט, כ): ויחל נח איש האדמה ויטע כרם וגו׳, וכתב בשפתי צדיק (פר׳ נח אות לו): יש ללמד זכות על נטיעת הכרם, יען שהקריב קרבנות מכל מינים הטהורים, והיה חייב בנסכים, ויכול להשלים הנסכים אחר כך, כדקיימא לן (מנחות ט״ו:) מקריב אדם קרבנו היום ונסכיו למחר ואחר כך ע״כ.

★ ★

כתיב (ויקרא יד, כא): ועשרון סלת אחד בלול בשמן למנחה ולוג שמן וגו׳. והקשה הגאון מוהרי״ל דיסקין זצ״ל: קשה למה צריך לפרט כאן כל הענין ועשרון סולת ולוג שמן, הלא אינו צריך כאן, (שדל הוא) אלא שיקח האשם, (כבש אחד) ובשביל החטאת והעולה יהי׳ ב׳ תורים או ב׳ בני יונה. ואמר דהפסוק בא להשמיענו, שבשעה שאומדין אותו להביא הקרבנות אומדין ג״כ אם יוכל להביא עמהם נסכין ג״כ, והגם שמן הדין מביא אדם קרבנותיו היום ונסכיו לאחר זמן, ואפ״ה בכאן אינו כן, אלא בתחילה אומדין אותו אם יוכל להביא הג׳ כבשים עם נסכיהם מביא, ואם אינו יכול להביא נסכין ג״כ אינו מביא, אפילו דיהא יכול להביא (נסכין) לאחר זמן ודו״ק. (ועיין בהרמב״ם ה׳ מחוסרי כפרה פ״ה ה״ד וה״ט עיי״ש).

★ ★

בגמ׳: והלא אדם מביא זבחו היום ונסכיו עד עשרה ימים.

בפנים יפות (פר׳ פנחס) הקשה, אמאי דוחים נסכי שבת את השבת, הרי כיון דאדם מביא עולתו היום ונסכיו לאחר כמה ימים. א״כ יכולים להביא את הנסכים לאחר שבת. ויש להוסיף בקו׳ הפנים יפות, דהנה בתוס׳ ר״ה (ל: ד״ה ונתקלקלו וכו׳) כתבו, דדוקא בקרבן יחיד יכול לכתחילה להביא זבחו היום ונסכו לאחר זמן משא״כ בקרבנות ציבור ע״ש. וא״כ לא קשה כלל, אך הרמב״ם (בפ״ב דמעשה הקרבנות הלכה י״ב) לא ס״ל כן, ולא מחלק בזה בין קרבן יחיד לקרבן ציבור, ושפיר לשיטתו קשה כקו׳ הפנים יפות.

(פרדס יוסף החדש פר׳ פנחס)

★ ★

עה״פ (במדבר כ״ג, כד): הן עם כלביא יקום וגו׳. כתב רש״י: כשהן עומדים משינתן שחרית, הן מתגברים כלביא וכארי לחטוף את המצוות, ללבוש טלית לקרוא את שמע ולהניח תפילין ע״כ. וכן הביא ברבינו בחיי ע״ש. והקשו המפרשים דהרי אי׳ בגמ׳ ברכות (יד:) אמר עולא, כל הקורא ק״ש בלא תפילין, כאילו מעיד עדות שקר בעצמו וכו׳ ע״כ, וא״כ איך כתב רש״י הסדר ק״ש לפני הנחת תפילין.

וכתב בספר שם אפרים להגריא״ז מרגליות ז״ל (כאן) דרש״י לא דק, אך זה צ״ע דגם ברבינו בחיי הלשון כן, אך במדרש תנחומא (כאן סי׳ י״ז) אי׳ באמת להניח תפילין לפני לקרות ק״ש ע״ש. ובילקוט שמעוני כאן (רמז תשס״ט) אי׳ רק חוטפין ק״ש ולא נזכר טלית ותפילין ע״ש, וא״כ צ״ע להבין כאן. ובשו״ת תירוש ויצהר (סי׳ ר״א) מעיד שראה חומש ישן שהגי׳ ברש״י היא תפילין לפני ק״ש ע״ש. אך לגי׳ שלפנינו צ״ע.

★ ★

והנה בשו״ת בית יצחק (או״ח סי׳ י״ז) נשאל לגבי המנהג שנהגו הרב יראים וחסידים לקרוא ק״ש מיד כשקמים ממיטתם בבוקר קודם הנחת תפילין אי שפיר דמי, או דכיון דאחז״ל וכנ״ל דהקורא ק״ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו לא שפיר עבדי.

והאריך שם הרבה, והצדיק מנהג זה מכמה צדדים, וכתב דלפי״ז א״ש דברי רש״י הנ״ל, דנקיט ק״ש לפני הנחת תפילין ודו״ק. והא דאי׳ בגמ׳ וכנ״ל דהוי כמעיד עדות

שקר בעצמו, הביא בשם הרה״ק החוזה מלובלין זצ״ל דהא דהקורא ק״ש בלא תפילין כאילו העיד וכו׳, זהו דוקא אם אין דעתו להניח אח״כ תפילין, אבל אם דעתו להניח אח״כ, לית לן בה, וראייתו, דהרי הגמ׳ מדמה זאת למקריב זבח בלא נסכים. והרי אחז״ל (מנחות ט״ו:) דמביא אדם זבחו היום ונסכיו מכאן ועד י׳ ימים ע״ש, וא״כ מבואר דאם דעתו להקריב אח״כ הנסכים שפיר דמי, ה״נ כאן אם דעתו אח״כ להניח תפילין שפיר דמי וא״ש עכ״ד.

וע״ע בספר דור דור ודורשיו, מערכת אסיפת חכמים (אות א ס״ק ג) שהביא בשם הרה״ק מקוצק זצ״ל כחידושו הנ״ל של החוזה מלובלין זצ״ל ע״ש.

★ ★

ובעצם דברי הרה״ק החוזה מלובלין הנ״ל יש להעיר שכבר קדמו בזה באלפסי זוטא עמ״ס ברכות (י״ד:), ע״ש שחידש כן להדיא, ובאמת מה״ט הנ״ל דדמי לזבח ונסכים דמהני לאחר זמן וכנ״ל, ודו״ק היטב. ועי׳ בספר מחשבות בעצה (או״ח סי׳ ג) שהביא כן בשם האחרונים, ובספר עמק יהושע אחרון (דף קנ״ט:) בשם הרה״ק החוזה זצ״ל ע״ש, וע״ע בשו״ת לבושי מרדכי (מהדורא תליתאי סי׳ ה) שהביא כן בשם ספר ליקוטי מנהגים שכ״כ כמה גדולים וצדיקין ושכ״כ בעל התניא ע״ש היטב.

★ ★

וראה בספר נפש חיה (מרגליות) על שו״ע או״ח (סי׳ כ״ה סעיף ב) שהביא ראי׳ חזקה לדברי הרה״ק החוזה מלובלין הנ״ל מדברי הזוה״ק פר׳ ואתחנן, ע״ש היטב מש״כ עוד בדברי רש״י כאן. ובספר שארית אפרים דב להרה״ק מאמסטוב זצ״ל (דף ע״ח בדפי הספר) מביא שדיבר בענין זה עם השפת אמת זצ״ל, והשיב לו כדברי החוזה הנ״ל, וכראייתו הנ״ל מענין נסכים בקרבנות.

★ ★

ויש לציין למש״כ בשו״ת האלף לך שלמה להגר״ש קלוגר (סי׳ שנ״ד) שהקשה לו חכ״א איך אמרינן דהקורא ק״ש בלא תפילין כאילו העיד עדות שקר בעצמו - והרי קי״ל דמביא אדם זבחו היום ונסכיו מכאן ועד י׳ ימים, וע״ש מש״כ דלא דמו, וס״ל דאמנם הקורא ק״ש בלא תפילין הוי כעדות שקר אפי׳ אי מניח אח״כ תפילין וקורא עמם שוב ק״ש ע״ש היטב, וזה דלא כמו כל מה שהתבאר לעיל בס״ד.
(פרדס יוסף החדש פר׳ בלק)

★ ★

בגמ׳ (יומא ל״ד:): ת״ר, ונסכו רביעית ההין ילמד של שחרית משל ערבית, רבי אומר ערבית משל שחרית, בשלמא לרבנן וכו׳ אלא לרבי מ״ט, אמר רבה בר עולא אר קרא וכו׳ ע״כ. וברבינו חננאל כתב, דאין נפק״מ לדינא בין רבי לרבנן ורק משמעות דורשין איכא בינייהו ע״ש.

אך בתוס׳ (ביומא שם) כתבו דנפק״מ בציבור שלא היה להם נסכים אלא לאחד מהם, למ״ד דגמר של ערבית משל שחרית, של שחרית עיקר, ויקריב בשחרית, ולמ״ד דגמר שחרית מערבית, של ערבית עיקר ויקריב בערבית ע״כ.

ובשפת אמת ביומא הקשה וז״ל: דבריהם צע״ג לדינא, דלכאורה נראה, דלכו״ע כל הקודם בשעתו זוכה בהנסכים, וגם אם של בין הערבים נלמד משחרית, מ״מ כיון דעכשיו הוא זמנו של בין הערביים, נראה דקודם עכ״ד (וע״ש בשפ״א שהביא דברי הר״ח דרק משמעות דורשין איכא בינייהו ולא לדינא כתוס׳).

ובפשטות יש ליישב קושית התוס׳, דכיון דקי״ל בגמ׳ כאן דמביא אדם קרבנו היום ונסכיו אחר עשרה ימים, א״כ ס״ל לתוס׳, דלצד דס״ל דנסכים של שחרית עיקר, אם כעת עומדים בתמיד של בין הערביים, יכולים לעכב הנסכים עבור של שחרית, והנסכים של בין הערביים יקריבו כשיזדמן להם ודו״ק היטב, וא״ש קו׳ השפ״א על התוס׳.
(פרדס יוסף החדש פר׳ פנחס)

★ ★

בגמ׳: אדם מביא זבחו היום ונסכיו עד עשרה ימים.

הנה כתיב (ויקרא יד, יז): ומיתר השמן וגו׳ ״על דם האשם״, ואילו להלן, לגבי מצורע עני (בפסוק כח), לא נאמר שהשמן צריך להינתן על דם האשם אלא ״על מקום דם האשם״. ואכן, רש״י שם מפרש: ״על מקום דם האשם - אפילו נתקנח הדם, לימד שאין הדם גורם אלא המקום גורם״.

והקשו המפרשים. מדוע דין זה נרמז דוקא בפסוקים העוסקים במצורע עני, והלא דין זה נוהג בין בעני ובין בעשיר, ולמה נטרה התורה רמז זה עד שהגיע לפסוקי המצורע העני?

יישוב חריף הביא הגאון רבי שלמה הכהן מוילנא, בעל ״בנין שלמה״, בספרו (קו׳ חדושי תורה) בשמו של מורו ורבו הגאון רבי יעקב בארי״ט, מו״צ ור״מ בוילנא:

קיימא לן שאדם יכול להביא את אשמו היום ואת לוגו מכאן ועד עשרה ימים, ולמרות שהותר לעשות כן, אין ספק שעיקר המצוה היא להביא את הלוג ביום שבו מביא את האשם. שורת ההיגיון נותנת שמצורע עשיר לא ימתין אלא יביא את האשם ואת לוג השמן בו ביום, ואם כן הדם בודאי עדיין נמצא בעין ויכול הכהן לתת את השמן על הדם עצמו, ומשום כך לגבי מצורע עשיר אמר הכתוב ״על דם האשם״.

מצורע עני, לעומת זאת, מצבו הכלכלי אינו מאפשר לו להביא הכל יחד, ומן הסתם הוא שידחה את הבאת לוג השמן מכאן ועד עשרה ימים. מובן מאליו שלאחר עשרה ימים כבר נתקנח הדם, ועל כן לגביו כתב הפסוק שיתן את השמן ״על מקום דם האשם״...

דף ט״ז ע״א

בגמ׳: אמר רב מחלוקת שנתן את הקומץ בשתיקה כו׳ שכל העושה ע״ד ראשונה הוא עושה ושמואל אמר עדיין הוא מחלוקת.

מבואר כאן שדעת שמואל הוא דלא אמרינן ״כל העושה ע״ד ראשונה עושה״, וקשה דבזבחים (ב׳ ע״ב) ס״ל לכולי עלמא ש״כל העושה ע״ד ראשונה עושה״, לגבי מחשבת שלא לשמה.

ותירצו בשו״ת חבצלת השרון להגאב״ד מטרנפול (יו״ד סי׳ ס״ג ד״ה והנלע״ד) וכן הגר״א קוטלר ז״ל במשנת אהרן (זבחים סי׳ ה׳ בסוגריים) דיש לחלק דהתם הוא רק העדר שאינו מקריב לשמה, בזו אמרינן שע״ד ראשונה עושה, אבל כאן שהוא ״חיובי״, שחושב מחשבת פסול דפיגול, בזה לא אמרינן ע״ד ראשונה עושה אליבא דשמואל.

★ ★

בגמ׳: אמר רב, מחלוקת שנתן את הקומץ בשתיקה ואת הלבונה במחשבה אבל וכו׳ שכל העושה על דעת ראשונה הוא עושה. ושמואל אמר עדיין הוא מחלוקת וכו׳.

והרמב״ם (פט״ז מפסוהמ״ק ה״ז) פסק דבחישב בשעת קמיצה ולא חישב בשעת לבונה אינו פיגול. וכתב המל״מ שם דפסק כרבנן אליבא דשמואל עיי״ש. והיינו דלא אמרינן כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה, דלשמואל לא ס״ל סברא זו אלא רבי מאיר אבל רבנן פליגו. ע״כ.

★ ★

והנה בשו״ת מהרי״ט (ח״א סי׳ לה) נשאל במי שרצה ללכת למדינת הים, ואשתו תבעה ממנו גט לזמן פלוני, והוא היה רוצה לזמן אחר, ושוב באו אנשים וחלו פניו לבל לעגן את אשתו עד שנתרצה ואמר לכתוב גט לאשתו, אלא ששכח לומר ענין התנאי ואמר כתבו גט לאשתי סתם, מי אמרינן דעל דעת הראשונה נתן את גט ויכתבו הגט לזמן שרצה הבעל מקודם, או לא, והשיב מתוספתא דקידושין (סופ״ב), זה (הבעל) אומר במנה (אקדשך) וזה (האשה) אומר במאתים (אתקדש), והלך זה לביתו וזה לביתו, ואח״כ תבעו זה את זה וקדשו, אם האיש תבע את האשה יעשו דברי האשה, ואם האשה תבעה את האיש יעשו דברי האיש, ומוכח להדיא דאע״פ שנעשה המעשה סתם על דעת ראשונה נעשה עכ״ד. וגם הרמב״ם (פ״ז מאשות הי״ט) פסק כהך תוספתא.

וכתב הגאון ר׳ נתן גשטטנר זצ״ל בשו״ת להורות נתן (חלק א׳ או״ח סי׳ כ״ב אות ד׳): ויש לתמוה דהא הרמב״ם בהלכות פסוהמ״ק פסק כרבנן דלא אמרינן דכל העושה על דעת ראשונה הוא עושה, וא״כ הני פסקי סתראי נינהו.

ברם נראה דנדון המהרי״ט ז״ל אינו דומה לנדון פלוגתת רבי מאיר ורבנן, דעד כאן לא פליגו ר״מ ורבנן אלא היכי שעשה שני מעשים, וכגון שקמץ במחשבה ואחר כך עשה את הלבונה, דבזה סבירא להו לרבנן דאע״ג דאת המעשה הראשון של הקומץ עשה במחשבת פגול, מכל מקום אין מזה הכרח דגם את המעשה השני של הלבונה עשה באותה מחשבה, ובכהאי גוונה ס״ל דלא אמרינן דעל דעת ראשונה הוא עושה. וכן כשהתחלת השחיטה היתה לשם פסח

וסוף השחיטה היתה בסתמא, יש לומר ג״כ דסוף מעשהו לא היה באותה מחשבה שבה נעשה תחילת מעשהו.

אבל בגוונא דמהרי״ט שמתחילה גילה דעתו שאינו רוצה ליתן גט אלא לזמן פלוני, בזה מודים כולי עלמא דכשנתן את הגט נתנו על דעת הראשונה, שהרי הכא ליכא שני מעשים, שהרי כלפי אותו מעשה עצמו של נתינת הגט, גילה את דעתו מתחלה שאינו רוצה אלא לזמן פלוני, ובזה גם רבנן מודים דעל דעת הראשונה הוא עושה ודו״ק.

★ ★

עוד כתב (שם אות ו׳): נלע״ד לומר דבר חדש, דהא דרבנן פליגי על רבי מאיר ולית להו דכל העושה על דעת ראשונה הוא עושה, היינו דוקא בנדון פלוגתתם בפיגל בקומץ ושתק בלבונה, אבל בעלמא גם רבנן מודה דכל העושה על דעת ראשונה הוא עושה, וכמו שיתבאר בעזה״י.

דלכאורה תקשי על רבי מאיר דס״ל במנחות (טז.) בפיגל בקומץ ושתק בלבונה דהוי פיגול וחייב עליו כרת משום דכל העושה על דעת ראשונה הוא עושה, ואמאי לא ניזל בתר חזקת כשרות דיליה, ונימא דבודאי לא עשה הלבונה על דעת הראשונה, דא״כ יתחייב בכרת, ואחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן. וכעין זה כתב הלח״מ (פ״ה משבועות ה״ה) שאם נשבע שיאכל, ואכל אוכלין שאינן ראויין לאכילה יצא ידי שבועתו, דאמרינן דאחשביה לאכילתו, דכיון שנשבע שיאכל, מחזקינן ליה שבשעה שאכל אוכלין שאינן ראויין, אחשביה לאכילתו כדי לצאת ידי חובת שבועתו, אבל כשנשבע שלא לאכול ואכל אוכלין שאינן ראויין לאכילה לא נתחייב, דחזקה דלא אחשביה לאכילתו דאחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן עיי״ש. ועיין במנחת חנוך (מצוה רפ״א) בזה. והכי נמי נימא דאחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן, וכששתק בלבונה ודאי שלא עשאו על דעת מחשבה ראשונה דא״כ יתחייב עצמו בכרת, וצ״ע לכאורה.

★ ★

ברם נראה ליישב על פי המבואר במשנה למלך (פ״י מגירושין הי״ח) בשם הרדב״ז, דהיכי שבא על הנדה לא אמרינן חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות שהרי איתרע חזקת כשרות דילי׳ שעבר על איסור נדה שבכרת עיי״ש.

והנה בנדון דידן כשחושב מחשבת פיגול בשעת הקומץ, נהי דלא נתחייב כרת עדיין משום דאין מפגלין בחצי המתיר, מ״מ הלא הקרבן נפסל עכ״פ, וכמבואר במשנה זבחים (לו:) שאם נתן כולן כתיקנן ואחת שלא כתיקנן פסולה ואין בו כרת, ופירש״י דכרת ליכא משום דאין מפגלין בחצי המתיר ומ״מ פסולה משום שאחת מהן לא עשה כתיקנן עיי״ש. והלא כשפסל את הקרבן ע״י מחשבתו בשעת הקומץ עבר על איסורא דאורייתא, וכמבואר ברמב״ם (פי״ח מפסולי המוקדשים ה״א) דכל המחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים ה״ז עובר בלא תעשה, שהרי הוא אומר לא יחשב, מפי השמועה למדו שבכלל דין זה שלא יפסד הקדשים במחשבה עכ״ד.

והשתא כיון דבשעת מחשבת הקומץ כבר עבר על איסורא דאורייתא, ואיתרע חזקת כשרות דיליה, שוב שפיר אמרינן דכששתק בלבונה עשאו על דעת הראשונה והתכוין לשם פיגול, ולא אמרינן בזה דאחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן, דהא כבר איתרע חזקת כשרות דיליה כשחישב מחשבת פיגול בשעת הקומץ.

★ ★

אלא דעדיין קשה, דבשלמא בנדון המשנה למלך הנ״ל שפיר אמרינן דבבא על הנדה ליכא חזקה דאין אדם עושה בעליתו בעילת זנות, דהתם כיון דעבר על איסור נדה שהוא בכרת, מכש״כ שהוא חשוד לעבור על הקל, דהינו בעילת זנות שאין בו כרת, אבל בנדון דידן, נהי שהתכוין מחשבת פיגול בשעת הקומץ ופסל את הקרבן, מ״מ הלא במחשבה זו לא עבר אלא על לאו שאין בו כרת, וא״כ מהיכי תיתי לאחזוקיה ברשיעי ולומר דבשעת הלבונה עשה ע״ד הראשונה והתכוין לפגל, הלא אם יפגל גם בלבונה א״כ יתחייב כרת, ואמאי נחזיקנו ברשיעי לומר שהוא רוצה לעשות איסור שיש בו כרת, ואדרבה הא קיי״ל בשו״ע יו״ד (סימן קי״ט) דהחשוד על הקל אינו חשוד על החמור, ונמצא דאף שהוא חשוד על הלאו שאין בו כרת אינו חשוד על לאו שיש בו כרת.

ברם באמת א״ש, דרבי מאיר לשיטתו דס״ל בש״ס בכורות (ל.) דהחשוד על דבר אחד נחשד לכל התורה, ורבנן פליגי וס״ל דהחשוד על דבר אחד אינו חשוד לכל התורה עיי״ש, וכיון דס״ל לרבי מאי דהחשוד על הקל חשוד על החמור, ע״כ ס״ל שפיר דמכיון דחישב מחשבת פיגול בשעת הקומץ ונמצא שהוא חשוד לעבור על איסור לאו, א״כ הוא נעשה חשוד לעבור

גם על איסור כרת, וע״כ סבירא ליה דכששתק בלבונה עשאו על דעת הראושנה ונתכוין לפגל ונתחייב כרת.

נמצא לפ״ז דפלוגתת רבי מאיר ורבנן במנחות (טז.) בפיגל בקומץ ושתק בלבונה, תליא בפלוגתת רבי מאיר ורבנן בבכורות (ל:) אי חשוד על דבר קל חשוד על דבר חמור, דרבי מאיר דס״ל דחשוד על הקל נעשה חשוד על החמור, שפיר ס״ל בפיגל בקומץ ושתק בלבונה, דכל העושה על דעת ראשונה הוא עושה ונעשה פיגול וחייב כרת, דאין לומר דאחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן, ובודאי לא נתכוין מחשבת פגול בשעת הלבונה, דזה אינו, דכיון דחישב בקומץ ועבר אדאורייתא, כבר נעשה חשוד אף על החמור ואיתרע חזקת כשרות דיליה, ואמרינן דעשאו על דעת הראשונה.

אבל רבנן לשיטתייהו דס״ל דהחשוד על הקל אינו נעשה חשוד על החמור, שפיר ס״ל דנהי שחשב בקומץ ועבר אדאורייתא שפסל את הקרבן, מ״מ לא נעשה חשוד על החמור, לומר שגם בשעת הלבונה חשב מחשבת פיגול משום שעשאו ע״ד הראשונה, דזה אינו, דלא נעשה חשוד על החמור לעבור על איסור שיש בו כרת, ואחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן.

והשתא אתיין שפיר כל פסקי הרמב״ם ז״ל וכן פסקו של המהרי״ט ז״ל, דדוקא בפיגל בקומץ ושתק בלבונה פסק הרמב״ם (פט״ז מפסוהמ״ק ה״ז) שאינו פיגול וכרבנן דס״ל דלא אמרינן דעושה על דעת הראשונה, דלשיטתיה אזיל דפסק בה׳ מטמאי משכב ומושב (פ״י ה״ט) כאידך דרבנן דהחשוד על הקל אינו חשוד על החמור, וא״כ אי אפשר לומר דאת הלבונה עשה על דעת הראשונה ופגלו ונתחייב כרת, דהא אחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן מן הקל על החמור. אבל היכי דליכא סברא זו דאחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן, וכגון בנדון התוספתא בזה אומר במנה וכו׳ וכן בנדון המהרי״ט ז״ל, בזה גם רבנן מודים דכל העושה ע״ד ראשונה הוא עושה וא״ש עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: וכי תימא ה״נ בשתי דעות וכו׳.

וברש״י: שמת כה״ג וכו׳: והקשה האור שמח (פ״א דכלי המקדש) דהא מסקינן ביומא [דף י״ב ע״ב] דכה״ג ביוה״כ עבודתו מחנכתו, וכל היכא שהיה עבודת פיגול, כיון שכבר פיגל בראשונות ועומד לשריפה לא מסתבר שיתחנך כה״ג בעבודה זו. ובאו״ש תי׳ דכיון דבעינן כהרצאת כשר, אף עבודה זו מחנכתו.

ובחזון איש על מנחות [סי׳ כ״ב ס״ק י״ט] כתב, שלא מסתבר שעבודה שאינו מחויב לעובדה תגרום לחינוך הכה״ג, שהרי בזה אינן ניכרת גדולתו כלל.

ומשו״ה כתב, די״ל בפשיטות שרב יסבור שאבנטו של כה״ג כל השנה הוא כשל הדיוט, דלהך מ״ד הכה״ג מתחנך באבנט ולא בעבודה, וכדבריו פסק הרמב״ם פ״ח מכלי המקדש ע״ש.

דף ט״ז ע״ב

בגמ׳: אמר רבה. קסבר ר״י כל עבודה שאינה מתרת עבודה. חשובה היא לפגל עלי׳ בפני עצמה.

וברש״י (ד״ה כל וכו׳): כגון הולכה דלא מיעכבא דאפשר להושיט זה לזה ע״כ. והקשה במשנה למלך (פרק י״א מה׳ פסולי המוקדשין הלכה א׳) הא בזבחים (י״ד ע״ב) איתא בפי׳ אמר עולא א״ר יוחנן הולכה שלא ברגל לא שמי׳ הולכה, וצריך לחזור ולהוליך ברגל, כדאיתא בתוס׳ שם, וא״כ איך כתב רש״י אליבא דר׳ יוחנן דאפשר להושיט ועיי״ש.

★ ★

וכתב בספר תל תלפיות (בקו׳ פליטה הנשארת סי׳ ד׳): ולי נראה דלכאורה קשה בהיפך, מאי קאמר דאפשר להושיט, הא ההושטה גופא הולכה היא אי שלא ברגל שמה הולכה, אלא וודאי דוקא אליבא דר׳ יוחנן כתב רש״י דאפשר להושיט דהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה, וא״כ אפשר בלא הולכה ע״י הושטה, ואף דבדם סבר ר׳ יוחנן דצריך לעשות הולכה ברגל, זה דווקא בדם דמפורש בי׳ הולכה דכתיב והקריבו הכהנים ואפקה רחמנה בלשון הולכה, למימרא דהולכה לא תפקה מכלל קבלה כדאיתא זבחים (דף ד׳).

אבל במנחה אין מפורש הולכת קומץ, ואין מחויב לעשות הולכה אם אפשר שלא בהולכה, ושפיר קאמר רש״י אליבא דר׳ יוחנן דסבר הולכה שלא ברגל לא שמה הולכה, דאפשר להושיט, וחשיב לפ״ז עבודה שאינה מתרת דלא מעכבא ולא קשה כלל קו׳ המל״מ, וקידוש קומץ נפקא לן מיד

יד לקמיצה, וממילא שמעינן קידוש כלי, אבל להולכה אין לימוד כזה, לבד פי׳ דברי התוס׳ צ״ו ד״ה שאלו וכו׳ ע״כ.

★ ★

ובהגה׳ (שם) כותב: הנה במשל״מ ליתא להאי לישנא דאיך כתב רש״י אליבא דרי״ו ואפשר להושיט, רק הביא פירש״י, והקשה הא רי״ו סובר הולכה שלא ברגל ל״ש הולכה, וכוונתו דלפי גירסא זו, כל עבודה שאינה מתרת עבודה חשובה היא לפגל עלי׳ בפ״ע, משמע דס״ל דההולכה שלא ברגל הוה הולכה, והיינו דקשיא לי׳ למשל״מ. אבל באמת איכא גירסא אחרת: כל עבודה שאינה מתרת אינה עבודה חשובה, כן הובא גירסא זו בספר חזון נחום, דעבודה גרועה היא, וקצת משמע כאותה גירסא בשטמ״ק הנדפס אצל הש״ס, רק שמשובשים הדברים, ובהגה׳ על השטמ״ק העיר ע״ז ולא הרגיש שזה ב׳ גירסאות.

ולפ״ז לא יקשה קושית המל״מ רק אפירש״י לא אגמ׳, דאגמ׳ הי׳ מתפרש יפה עפ״י גירסא אחרת ״דאינה חשובה״ וכמו בדם דל״ש הולכה, וע״כ דילפינן מדם, וא״כ נתישב הקושי׳ הנ״ל, דאדרבא דרק אי הולכה ברגל ל״ש הולכה, לכן כתב רש״י דאפשר להושיט, דלפירש״י באמת לא היה קושית המשל״מ רק אמה דגריס רש״י דהוה עבודה חשובה ע״כ.

★ ★

בגמ׳: הקטיר שומשום לאכול שומשום עד שכלה קומץ כולו, רב חסדא ורב המנונא ורב ששת, חד אמר פיגול וחד אמר פסול וחד אמר כשר וכו׳ מ״ד פיגול וכו׳ קסבר דרך אכילה בכך וכו׳ ומ״ד פסול וכו׳ קסבר אין דרך אכילה בכך וכו׳ ומ״ד כשר וכו׳ קסבר דרך הקטרה בכך ואין דרך אכילה בכך.

הנה בכריתות (י״ב ע״ב) במשנה איתא: כמה ישהה באוכלין, כאילו אוכל קליות דברי ר״מ, וחכ״א עד שישהה מתחילה ועד סוף כדי אכילת פרס וכו׳. וכתב הגאון ר״י ענגיל ז״ל בספרו לקח טוב (כלל ט׳ אות ו׳) יש לתמוה בזה תמיהה עצומה מש״ס זבחים (דף ע׳ ע״א) דקאמר התם אליבא דר׳ מאיר דאצטריך קרא דנבילה לא יאכל בנבלת עוף טהור לשיעור אכילה בכא״פ, דסד״א דהואיל וטומאת נבלת עוף טהור חידוש הוא, אפי׳ ביותר מכא״פ נמי ליטמא קמ״ל עכ״ל הגמ׳. וקשה טובא דהא לר״מ אין הצירוף כלל בכא״פ, כ״א כאילו אוכל קליות, והכי הל״ל דאצטריך קרא בנבלת עוף טהור לשיעור אכילה בכאילו אוכל קליות, דסד״א דהואיל וחידוש הוא, אפי׳ ביותר מכאילו אוכל קליות נמי ליטמא, וזו פליאה נשגבה.

★ ★

ולהלן כותב: ויש להקשות מדוע נקטה הגמ׳ דוקא שיעורא דכדי אכילת פרס דהוא בהפסק בנתיים, ולא נקטה השיעור השני דאכילת קליות בלי הפסק בנתיים.

וכתב ליישב: וי״ל דאין הדרך לאכול משהויין קטנים יותר מכמות קליות, וע״כ דיבר בהווה ונקט כאלו אוכל קליות. וי״ל עוד יותר, דבאוכל משהויין קטנים מקליות בזאח״ז, כיון שאין הדרך לאכול כך ה״ל שלא כדרך אכילתן, ופטור וא״כ הוא הדין לענין נבלת עוף טהור א״צ קרא למעט, דכיון כתיב ביה אכילה בעי׳ ממילא כד״א, ואינו מטמא שלא כדרך אכילה, כיון דשלכ״א אינו נקרא אכילה [וכן מבואר להדיא במנחות (דף ע׳ ע״א) דנבלת עוף טהור אינו מטמא שלכ״א, וכן מוכח עוד בכמה דוכתי והארכתי בזה במ״א ואכ״מ].

★ ★

וכותב עוד הגר״י זצ״ל: והנה נזכרתי דספק זה אם אכילת חלקים קטנים ביותר בסמיכות זו אחרי זו חשיב דרך אכילה, הוא פלוגתא במנחות דף ט״ז ע״ב דרב חסדא ור״ה ור״ש הנ״ל. ומבואר דיש פלוגתא דאמוראי בזה, אם הדרך לאכול חלקים קטנים כשיעור שמשומין בסמיכות זו לזו, [דמסתימות לשון הגמ׳ נראה פשוט דבמחשב לאכול בסמיכות נמי איירי, ולא לבד במחשב לאכול בהפסק וז״פ], וא״כ למ״ד דאין דרך אכילה בכך, דלא איתפרש אליבי׳ שיעור כמות החלקים שיהי׳ גדולים יותר משמשומין, ויהי׳ דרך אכילה בכך, וע״כ שפיר י״ל דבכמות כקליות הוא דהוי דרך אכילת לדידי׳, ושזהו טעמא דר״מ דנקט כאלו אוכל קליות, משום דבפחות מזה אין דרך אכילה בכך וה״ל שלא כדרך אכילתן ופטור.

[והא דלא נקט בש״ס מנחות הנ״ל שיעור נפיש משמשומין וזוטר מקליות למ״ד הנ״ל, י״ל בפשיטות דנקט שמשומין לרבותא דאינך אמוראי דהוי רובא, ולאשמעי׳ דאפינו בשיעור שמשומין דקטן בתכלית, סבירא להו דהוי דרך אכילה. ויש ליישב זה עוד באופן אחר ואין להאריך].

ולאמוראי דסברי דהוי דרך אכילה אפי׳ בשיעור שמשומין דקטן בתכלית, י״ל ג״כ דעכ״ז אכילת קליות הוא דבר ההווה והרגיל יותר, וע״כ דיבר ר״מ בהווה, ונקט

לדמיון כאלו אוכל קליות, וה"ה דבאוכל חלקים קטנים מקליות, כל שאוכלם בסמיכות זו לזו בלי הפסק, שפיר מחייב, וא"כ בין כך ובין כך עכ"פ שפיר לא נקט הש"ס דזבחים הנ"ל דאצטריך קרא בנבלת עוף טהור למעט יותר מכדי אכילת קליות, דממ"נ, או דלא משכחת ליה כלל למ"ד דאפילו בחלקים היותר קטנים כשמשומין הוי דרך אכילה, או דהוי שלכ"א לאידך מ"ד, וא"צ קרא למעט כלל וכנ"ל.

דף י"ז ע"א

בגמ': אמרי חריפי דפומבדיתא, הקטרה מפגלת הקטרה, ואפילו לרבנן דאמרי אין מפגלין בחצי מתיר, ה"מ היכא דחישב בי' בשירים ולבונה במילתא קיימא, אבל הכא דחישב זה בלבונה, כמה דחישב בי' בכולי' מתיר דמי.

וכתב הגאון ר' יצחק פלקסר ז"ל בקובץ אור המאיר (קובץ ב' ע' 183): לכאורה צריך הסבר, הרי מכל מקום לא חישב בשעת הקטרת הלבונה, ומה התועלת אם חישב עליה בשעת הקטרת הקומץ.

ונראה סברת הגמרא, לפי מה דאיתא בזבחים דף י' בדין מחשבין מעבודה לעבודה, דרבי יוחנן סבר מחשבין, וחקרו האחרונים מה הפירוש בזה, אם חישב בשחיטה על מנת שיעשה הזריקה שלא לשמה, אם הוא כמו שחשב בשחיטה או הוי כמו שחשב בזריקה, וברמב"ם בפט"ו מהל' פסולי המוקדשין ה"י כתב בפירוש דהוי כמו שחשב בזריקה שלא לשמה (ועיין בחמדת דניאל שהביא חקירה זו בשם הגאון ר' אייזיקיל חריף זצ"ל, וציין להירושלמי פסחים פ"ה ה"נ, ועיין בגליון אפרים על הירושלמי דף ל"ב ע"ב שהרמב"ם פסק כהירושלמי הנ"ל עיי"ש).

ולפי זה נראה, דגם בפיגול, אם חישב בשעת הקטרת הקמיצה על מנת להקטיר לבונה, הוי כמו שחשב גם בלבונה מחשבת פיגול ומשום הכי הוי כמחשב בכל המתיר, דמה שחישב על הלבונה להקטיר אותה חוץ לזמנה, חלה על הלבונה מחשבת מתיר וגם מחשבת ניתר, ועיין ברש"י זבחים דף י' בד"ה הריני שוחט חוץ לזמנו, בנוסחא אחרת שם בשטמ"ק, דמשום הכי לא מהני פיגול במחשב בשעת שחיטה משום שלא עשה כלום דהא בזמנו שחט, אבל הכא דחישב בשעת הקטרת הקומץ על הלבונה, שפיר הוי כמו שחשב בלבונה עצמה, וחלה מחשבת פיגול גם על הלבונה, שהרי מחשבתו על הלבונה בשעת הקטרת קומץ, אינו ניכר אז היפך מחשבתו, זוהי סברת חריפי דפומבדיתא, וע"ש מה שהאריך עוד בזה.

★ ★

בגמ': הקטרה מפגלת הקטרה ואפילו לרבנן דאמרי אין מפגלין בחצי מתיר, ה"מ היכא דחישב וכו' אבל הכא דחישב לה בלבונה. כמה דחישב בי' בכולי' מתיר דמי.

הנה ברמב"ם פרק י"ז מהל' פסוה"מ הל' א' כתב: אבל כל הדמים הניתנין על מזבח הפנימיף הואיל וכולם מעכבים זה את זה כמו שבארנו, אם נתן אחת מהן שלא כתיקונה אלא הפסיד בה המחשבה, אע"פ שנתן כל השאר כתיקונן הזבח פסול. ובהל' ב': חשב בראשונה מחשבת הזמן וכו' ואינו פיגול עד שיזה במחשבת הזמן שהרי כולם במתנה אחת הן, ובהל' ו': היה עומד בהיכל ואמר הרי אני מזה לשפוך שיריים למחר אינו פיגול, שהרי חשב בפנים בדבר הנעשה בחוץ. עכ"ל.

ובקרן אורה ובמנחת חינוך שאלו בדברי הרמב"ם בהל' ב' שכתב "ואינו פיגול עד שיזה במחשבת הזמן", נשאלת השאלה על איזה עבודה חשב בעת ההזאה, דהא פיגול הוא כשחשב בעבודה אחת לעשות עבודה אחרת שהיא אכילת אדם או אכילת מזבח חוץ לזמנו, והכא אין שום עבודה שיש בה אכילת אדם, ועל אכילת מזבח נמי לא שייך פיגול, כיון דההזאות הן בפנים, ואם חישב על אכילת מזבח שהוא בחוץ לא הוי פיגול, כדשנינו דחישב בפנים על עבודה הנעשית בחוץ לא הוי פיגול ונשארו האחרונים בצ"ע.

★ ★

וכתב הגר"ש הכהן רוזובסקי שיחי' בקובץ בית אהרן וישראל (שנה י' קו' ג' ע' צ"א) ליישב עפ"י המבואר בגמ' כאן, דכשחשב בעת הקטרת הקומץ על מנת להקטיר לבונה חוץ לזמנו, אין זה פיגול בחצי מתיר, אלא דהלבונה מצטרפת להקומץ, וכאילו חישב על כל המתיר דאמרינן "מפגל מצטרף למתפגל", וממילא אם נאמר דהקטרה מפגלת הקטרה מתיישב הקושיא הנ"ל דאין זה מפגל בחצי מתיר, כיון דשאר ההזאות "המתפגלות" מצטרפות להזאות הראשונות "המפגלות" ע"כ. (וכעי"ז כתב בספר נזר הקודש (פ"ב דפסולי המוקדשין הלכה ג') ע"ש).

פרק שלישי

דף י"ז ע"ב

בגמ': דלא שנא כי מחשב בלשון אכילה וכו'.

ובתוס' (ד"ה דלא שנא וכו') כתבו להקשות אמאי דדרשינן דלא שנא כי מחשב בלשון אכילה למזבח ול"ש כי מחשב בלשון הקטרה, דאמאי בעינן קרא להכי, תיפוק לי' דהוי פיגול משום דכתיב ואת איזבל יאכלו הכלבים וכתיב תאכלהו אש לא נופח, דמיקרי אכילת אש אכילה. ותירצו התוס' בזה ב' תירוצים, הא', דאיצטריך לרבויי אפי' היכא דלא הזכיר אש, דמאי דמהני הא דאכילת אש מיקרי אכילה אינו אלא היכא דהזכיר אש, והב', דהתם מחשב לאכול דבר שדרכו לאכול, והכא מיירי באימורים שתאכלום אש למחר, ע"ש כל דבריהם.

★ ★

וכתב בספר לבונת המנחה (ח"ד ע' ע"ה) להעיר בזה, עפ"י מה שהביא במנחת חינוך (מצוה קמ"ד) את שיטת רש"י בזבחים (ל"ה ע"א) לגבי אי מהני מחשבת אכילת אש בדבר שאין דרכו ליאכל באכילת אדם ולא לאכילת מזבח, דמדברי רש"י מבואר דבכה"ג הוי פיגול, והתוס' פליגי עלי'. והיינו, דלהתוס' לא מהני הא דאיקרי אכילה אלא לענין השריפה שתיחשב אכילה, אבל לענין החפצא דתיחשב בר אכילה לא מהני, ולרש"י כיון דאיקרי אכילה מהני אף לענין החפצא דתיחשב בר אכילה.

והנה מדברי רש"י הנ"ל מבואר לכאורה דלא כדברי תירוצם הב' דהתוס', דהא ס"ל דאף לענין מאי דאינו בר אכילה מהני מאי דאיקרי אכילה, וכן ממה שלא חילק דמאי דחישב באכילת פרים ובשריפתן לא עשה ולא כלום דמיירי דלא הזכיר אש, משמע נמי דלא כתירוצם הא' דהתוס', ושוב יקשה לדידי' קושיית התוס'.

וסיים שם: יעויין חידושי הגרי"ז מבריסק (סטנסיל) שכתב ליישב קושיית התוס' כאן באופן אחר, והוא ע"פ שיטת רש"י דשני קורטין לבונה סגי לאכילת מזבח, אבל מטעם אכילת אש דשמה אכילה פשיטא דבעינן דווקא כזית, וא"כ שפיר איכא נפ"מ בהך דרשה דלא שנא דמחשב בלשון אכילה, לא שנא דמחשב בלשון הקטרה, דסגי בב' קורטין ולא בעינן כזית, ע"ש כל דבריו. וא"ש קושיית התוס' גם לשיטת רש"י ודו"ק.

★ ★

בגמ': ור"א א"כ לכתוב רחמנא אם האכל האכל, א"נ אם יאכל יאכל וכו'.

הנה כתיב (במדבר טז, יג): כי תשתרר עלינו גם השתרר וגו', וכתב הרה"ק מקוז'יגלוב זצ"ל - הי"ד בספרו ארץ צבי (פר' קרח): קשה דבכל מקום מזכיר המקור קודם הפעולה כמו: ידוע תדע, שמוע תשמעו, וכן בכמה מקומות, וכאן כתב הפעולה קודם המקור.

וי"ל דמצוה אף דהכל בידי שמים חוץ מיר"ש (ברכות ל"ג, ב), מ"מ עיקר סיבת עשיית האדם המצוה הוא רק מחמת שנצטוה, נמצא השי"ת הוא סיבת המעשה, ע"כ כתוב במצוה ג"כ המקור קודם הפעולה. אמנם בעבירה לא שייך לשון זה, דעבירה ודאי היא מצד האדם, אך הבא ליטמא פותחין לו (שבת ק"ד, א), ונותנים לו כוח שיוכל לעשות המעשה, אבל ההתחלה והתעוררות הראשונה היא רק מצד האדם, ע"כ בעבירה כתוב להיפך: תשתרר עלינו גם השתרר, כי בעבירה הפעולה שמצד האדם היא קודם להמקור, וק"ל.

ובזה יתיישב מה שכתוב בפ' ויגש (מ"ה, ד'): אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה, כתוב הפעולה קודם המקור, היפך הנהוג בכל מקום. וי"ל דעיקר העלייה מגלות לשוב להשי"ת, היפך גלות - שגלו מעל שולחן אביהם, ועלייה היא ממטה למעלה, ע"כ כתוב אעלך גם עלה, דעלה היינו המקור והוא מורה על מקור הפעולות, הוא השי"ת כנ"ל. והעלייה ממטה למעלה דרגא דרגא, א"כ מתחילה העלייה למטה

אצל האדם במקום שהוא שם, ע״כ כתוב מעיקרא אעלך, ואח״כ גם עלה, כי עלו והלכו עדי הגיעם אל המקור שהוא השי״ת.

★ ★

ולפי האמור יתיישב הא דמדייק במנחות (י״ז ב) בפסוק ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי, דהו״ל למיכתב: אם האכל האכל, או יאכל יאכל, וכזה מדייק בב״ק (פ״ה ב), על ורפא ירפא, דהוי ליה למיכתב או רפא רפא, או ירפא ירפא, וכזה מדייק בב״ק (ס״ה א) על פסוק אם המצא תמצא בידו הגנבה, דהול״ל או המצא המצא, או תמצא תמצא [וכזה דייקינן בריש תענית (ג׳, א) על פסוק הסך נסך, דהול״ל או הסך הסך, או נסך נסך]. ולכאורה תמוה, דאדרבא דרך הלשון לכתוב המקור ביחד עם שם הפעולה, ומדוע לא פריך בכל מקום שנמצא כזה בתנ״ך איזה מאות פעמים, רק באותן המקומות הנ״ל.

[והא דריש תענית לא קשיא, כי שם אין המקור ביחד עם הפעולה, כי נסך אינו פעולה רק שם העצם. עוד מצינו כזה בפסחים (מ״א, ב) דהול״ל או בשל בשל, או מבושל מבושל, אך התם מבושל אינה פעולה אלא שם העצם וקודם שם עצם לא מצינו סגנון לשון כזה שיוקדם לו מקור, ע״כ פריך שפיר], אך בג׳ מקומות הנ״ל קשה טובא, מה נשתנו ג׳ מקומות אלו מכל המקומות הרבים בתורה שנמצא כזה.

ולהנ״ל אתי שפיר, דפסוק ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי, שהוא דבר עבירה, בזה לא יתכן לכתוב המקור קודם שם הפעולה, כי הפעולה מורה על האדם הפועל, והמקור מורה על מקור הפעולה למעלה בקודש, ובעבירה אדרבא התעוררות האדם אל הפעולה היא קודם למקור. והיינו דמדייק דלא הוה ליה למיכתב בסדר כזה, ואם היה הכרח לכתוב ב׳ פעמים ליתורא לצורך איזו דרשה, הול״ל או האכל האכל [דכמה פעמים מצינו דנכתב המקור במקום הפעולה, כמו: אמור להם, זכור את יום השבת וגו׳, ועוד הרבה כאלה], או יאכל יאכל, ולא לכתוב היפך הסדר. וככה הוא בב״ק (ס״ה, א) אם המצא תמצא בידו הגנבה, שהוא ג״כ מידי דאיסורא, וככה הוא בב״ק (פ״ה, ב) גבי ורפא ירפא, לפימש״כ הרמב״ן (בוקותי כ״ו, י״א): ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה׳ - לא אמרו שנתנה רשות לחולה להתרפאות, רק לרופא לרפאות, עי״ש, וכיון שאינו היתר גמור, א״א שיתעורר הדבר ממרום תחילה, כי אין דבר רע יורד מלמעלה (תנחומא וירא, י״ח), אלא אחר שנתעורר האדם מעצמו לזה, ע״כ אין שייך לשון ורפא ירפא שיהיה המקור קודם הפעולה, ע״כ דווקא בהני מדייק ולא בדוכתי אחריני, כן נרלענ״ד נכון מאד בס״ד.

דף י״ח ע״א

במשנה: לא יצק כו׳ לא מלח כו׳.

הנה הא דבעי מנחה בעי מליחה, אם רק בקומץ בעי מליחה, או כל המנחה בעי מליחה מצאנו בזה פולמוס גדול, דברע״ב כאן במתניתין כתב: לא מלח את המנחה כולה אלא הקומץ, דאילו מליחת הקומץ מעכבת עכ״ל. מבואר כאן ב׳ דברים: א׳ דכל המנחה בעי מליחה אף השיריים, ב׳ דמליחת הקומץ מעכבת.

והתוס׳ יו״ט כתב דמקורו מלקמן (כ׳ ע״א) יכול תהא מנחה כולה טעונה מלח, ת״ל ״קרבן״, קרבן טעון מלח, ואין מנחה כולה טעונה מלח, ומדכתיב בי׳ ברית כמאן דתנא בי׳ קרא לעכב עכתו״ד.

והגרעק״א בתוספותיו השיג עליהם, דכיון ד״אין המנחה כולה טעונה מלח״, דאינה קרבן, גם לכתחילה לא בעי מליחה רק הקומץ, ומ״ש הכא דלא מלח כשר, ע״כ פליג מתניתין אברייתא דלקמן, וסובר דאין מליחה מעכבת אף בקומץ. גם התפא״י שם (אות א׳) תמה על הרע״ב והתוס׳ יו״ט, ומוכיח דלא בעי קמיצה אף לכתחילה בשאר המנחה. וכן מבואר בשטמ״ק לקמן כ׳ ע״א (אות א׳) דאין מליחה רק לקומץ בלבד, ולא שאר במנחה.

בשפת אמת (לעיל ו׳ ע״א) הביא ראי׳ דלכתחילה בעי מליחה כל המנחה, מהא דקתני התם קמצה ועלתה בידו גרגיר מלח כו׳, הרי שמלחו כבר לפני הקמיצה.

ועיין כאן בשפת אמת בסוגריים מש״כ מר״ן (חולין פ״ק) דגם חלק הכהנים בעי מליחה.

★ ★

במשנה: ולא מלח וכו׳ כשירה.

במנחת חינוך (מצוה קיח) העיר מדוע בלא מלח כשר. הרי הוא מצוה הבאה בעבירה. וכתב בספר מנחת נתן (סי׳ ז׳ אות יט): צ״ע בדבריו במה שהקשה בכל הקרבנות, הלא בכל הקרבנות כבר הורצה בזריקה הדם והקטרת אימורים לא מעכב, ממילא דלא שייך לפסול הקרבן

בהקטרת אימורין בלא מלח משום מצהב"ע כיון שכבר הורצה, ע"ש בדבריו שהקשה על הרמב"ם שפוסק בכל הקרבנות דכשר בלא מלח, וצ"ע כנ"ל.

★ ★

ובשפת אמת (להלן כ' ע"א) כתב להקשות, דבלא מלח יהי' פסול מטעם כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, ומתרץ בזה דבקדשים לא אמרינן כלל זה, דהא בעינן בקדשים שינה לעכב ע"ש בדבריו, וכ"כ עוד אחרונים, ולכאורה בדין מצהב"ע לא שייך לומר כן, ואף היכא דלא שינה לעכב הוא פסול מטעם מצהב"ע ויש ראיות לזה ואכ"מ.

ובציונים לתורה (כלל מ') נקט לדבר פשוט, דגם בדין מצהב"ע בעי שינה לעכב, וכן מסתפק בזה באבן האזל (פ"ה דאסורי מזבח הל' ט') ע"ש, ואינו מוכרח, דיש לחלק ולומר, דבדין מצהב"ע אף בעבירה דלא שינה לעכב, מ"מ הוא פסול כיון דסו"ס המצוה באה ע"י עבירה ואינו לרצון לה' במצוה כזו שהיא באה ע"י עבירה ואף דלא שינה בה הכתוב לעכב.

ובאבן האזל הנ"ל (הל' י"ב אות ו') ראיתי שמתרץ, דהקטרה בלא מלח לא שייך זה למצהב"ע וז"ל שם: אבל כאן דעיקר הקרבן ראוי להקריב, אלא שעבר המקריב על ולא תשבית, אין זה טעם לפסול הקרבן, דמה שעבר עבירה בהקרבה אינו מחייב פסלות הקרבן כיון דעיקר הקרבן ראוי להקרבה עכ"ל ע"ש.

ולפי מה שכתב החינוך (מצוה קיח) דלכך לוקין בהקטרה בלא מלח דהוא גוף האיסור להקטיר בלא מלח, ולא רק דעבר המקריב על ולא תשבית, שוב יש לדון בזה מדין מצהב"ע ודוק בכ"ז. ומצאתי בהוספות לאבן האזל שהעיר לו הגאון רש"ז אוירבך זצ"ל כנ"ל, וע"ש מש"כ לפרש דבריו עכ"ד בספר מנחת נתן.

דף י"ח ע"ב

בגמ': ר' שמעון אומר כל כהן שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה שנאמר המקריב את דבר השלמים ואת החלב מבני אהרן לו תהיה שוק הימין למנה מודה בעבודה כו'.

ברש"י חולין (קלב ע"ב) כתב כהן שאינו מודה בעבודה, שאומר בלבו דבר הבל הוא, ולא צוה המקום להקריב לו קרבנות, אלא משה בדה דבר זה מלבו עכ"ל. והקשה שם הריטב"א דא"כ אפיקורס הוא.

ולכן פירש הריטב"א שמודה שהכל נאמר למשה מסיני מפי הגבורה, אלא שאומר שחלק מן העבודות אינם מעכבים ואינם חובה.

ובחתם סופר (חולין שם) כתב דלולא דבריהם אפשר לפרש, שהרמב"ם (סוף הל' מעילה) כתב שהקרבנות הם מהחוקים שאינם גלויים לנו. שמה ריח ניחוח ונחת רוח להקב"ה בזה, ואמנם בס' מורה נבוכים כתב הרמב"ם שהיו שטופים בעבודה זרה לזבוח לשעירים, כשיצאו ממצרים, לכן מסר להם קרבנות בכדי לתקן את עבודתם לד'.

והרמב"ן (ר"פ ויקרא) צווח על זה, וכי כל קדושת המקדש והקדשים הכל בא להוציא מלב הטפשים, אלא כתב שהוא מסודות העליונים.

והמהרי"ט בספרו צפנת פענח (ר"פ ויקרא) כתב ליישב שיטת הרמב"ם, דהרי הרמב"ם בעצמו בסוף הל' מעילה כ' כנ"ל דאין לזה טעם וכדברי הרמב"ן. אלא שבס' מורה נבוכים בא ליישב דלכאו' למרות הסודות הטמונים בהם, היה לו להתורה לאסור, כיון שהגויים מקריבים קרבנות לפסוליהן, והוה לי' כמצבה שהי' אהוב בימי אבות, ואח"כ נשנא ונאסר. ולזה תירץ הרמב"ם שאדרבה כדי למשוך את בנ"י שלא יהי' נוהים אחרי הזובחים לשעירים, לכן דווקא צוה אותם תורה להקריב קרבנות. ועכ"פ כו"ע מודו שאין זה עיקר הטעם בזה, רק הם סודות ורמזים עליונים.

ועל פי זה יל"פ כאן כהן שאינו מודה בעבודה, היינו שאינו סובר שיש בו טעמים וסודות, אלא סובר שהם באו רק כדי למשוך אותם מלזבוח לעבודה זרה, אותו כהן אין לו חלק בכהונה, עכתו"ד החתם סופר.

★ ★

בגמ': מודה בעבודה יש לו חלק בכהונה, שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה.

הנה ברש"י פסחים (ג: ד"ה שחץ פסול וכו') שהביא דברי הגמ' כאן דכהן שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בה. ומוסיף רש"י: אף במגונה שבהם ע"כ. ושמעתי מהגאון ר' נתן לוברט זצ"ל שתמה נוראות בדברי רש"י הנ"ל הרי בסוגי' שם בפסחים איירי בהא דאסור להוציא מפיו דבר מגונה כל שהוא, ואיך כתב רש"י על עניני

עבודת המקדש "אף במגונה שבהם", וכי שייך לומר דיש עבודה שהיא מגונה.

וביאר דצריך לנקד דברי רש"י: אף במגנה, היינו, אפי' שהכהן רק מגנה ומזלזל את העבודה, כבר אין לו חלק בכל העבודות שבכהונה ודפח"ח.

ומצינו כיו"ב ברש"י חולין (קל"ב:) על דברי הגמ' שם דאי' כבמנחות הנ"ל וז"ל רש"י: שאמר בלבו דברי הבל הן ולא ציוה המקום להקריב לו קרבנות אלא משה בדה מלבו ע"כ. וצ"ע ברש"י א. מה הפי' אמר בלבו, או אמר או בלבו. ב. אי הוא בלבו א"כ מנא ידעינן זאת, ומוכח מכאן גם החומרא דאפי' ע"י מחשבת הלב כבר נאסר להנות מכל העבודות, וחזינן החומרא וכמו כנ"ל דאי מגנה עבודה א' כבר אין לו חלק בכולם. ובקדשים מחשבה כדיבור (עי' שבועות כ"ו סע"ב ועוד) בין במידה טובה ובין רח"ל במידה רעה ודו"ק היטב.

(פרדס יוסף החדש פר' קרח)

★ ★

בגמ': מנין לרבות ט"ו עבודות וכו' ונשיאת כפים וכו'.

ומבואר כאן דנשיאת כפים היא מהעבדוות האסורות לזר. והקשה בספר מרפסין איגרא (פר' נשא) מכאן על מש"כ המג"א (סי' קכ"ח ס"ק א') לדון אי זר רשאי לעלות לדוכן, וכתב המג"א דשאלה זו תלוי' בשאלה האם נשים רשאיות לסמוך. לדעות הסוברות כי נשים רשאיות לסמוך למרות שנאמר: "דבר אל בני ישראל וסמכו", הרי שגם זר רשאי לעלות לדוכן, למרות שנאמר: "דבר אל אהרן". ואילו לדעות הסוברות כי אין נשים רשאיות לסמוך מפני שנאמר: "דבר אל בני ישראל וסמכו" - בני ישראל ולא בנות ישראל, הרי שגם זר אינו רשאי לעלות לדוכן מפני שנאמר: "דבר אל אהרן" - ולא זר.

וקשה הרי כאן מפורש דזר אסור לישא כפיו.

★ ★

וכתב שם לתרץ, די"ל דמהגמרא במנחות לא משמע כי אסור לזר לישא את כפיו, אלא רק מובא שם כי נשיאת כפים היא מהעבודות המסורות לבני אהרן, כלומר, הם נצטוו בזה ולא אחר, אך אין איסור לזר לעשות כן.

עוד כתב לתרץ: המגן אברהם כתב את דבריו רק בשיטת רבי יוסי, שמדבריו במסכת שבת (קיח, ב) משמע שמותר לזר לעלות לדוכן. בשיטתו ביאר המגן אברהם, שכיון שלגבי סמיכה דורש רבי יוסי את הנאמר "בני ישראל" שאין הכוונה לאסור סמיכה לנשים, אלא למעטן מחובה, אבל עדיין רשאיות הם לסמוך, כמו כן לגבי ברכת כהנים, למרות הנאמר בו "אהרן", אין הכוונה לאסור נשיאת כפים לזר, אלא למעטו מחובה, אולם רשאי לעלות לדוכן אם ירצה.

מעתה יתכן לומר, כי רבי יוסי חולק על המובא במסכת מנחות. ואמנם להמובא שם בשם רבי שמעון, ודאי שזר אסור בנשיאת כפים.

ועוד תירץ: המובא במסכת מנחות, כי נשיאת כפים היא מהעבודות האסורות לזר, הוא כאשר נושא הזר את כפיו במקדש, וכשאר העבודות המוזכרות שם שאסורות לזרים, ומקום עשייתן בבית המקדש.

אולם זר הנושא את כפיו מחוץ לבית המקדש, אינו נכלל באיסור עבודה בזרים, אשר על כן יש להסתפק אם ניתן ללמוד מהפסוק "דבר אל אהרן" - למעט זר, או לא.

★ ★

בגמ': ורבי שמעון, בני אהרן הכהנים. מקרא נדרש לפני ולאחריו וכו'.

ובתוס' (ד"ה ור"ש וכו') כתבו בתו"ד: ומי פליג ר' שמעון הא דלא בלל כשר וי"ל דבלל זר גרע דמחיל עבודה, ומהאי טעמא ניחא נמי בלל חוץ לחומת העזרה דפ"ק דפסול, אע"ג דלא בלל כשר. א"נ מכולה מתני' דייקינן דלא כר"ש מלא יצק ומלא בלל דלר' שמעון כיון דבעי כהן אי לא עביד פסול. ומיהו קשה ממליחה דבעי ר' שמעון קרא לקמן דמעכבא ול"ל קרא תיפוק לי' דבעינן כהן וכו' עכ"ל.

וכתב הגאון ר' יוסף ענגיל ז"ל בספרו לקח טוב (כלל ה' אות י"ב): מבואר כאן שהתוס' פה נסתפקו אם אפשר לומר דאע"ג דלא בלל כלל כשר, עכ"ז בלל זר גרע, או דילמא כל שגוף הדבר אינו מעכב אזי גם עשייתו בזר א"א שיפסול (וזה סתיר' לדבריהם בקידושין ל"ו א' דפשיטא להו דכיון דסמיכה ותנופה לא מעכבי אזי גם סמיכת ותנופת נשים א"א שתפסול).

דף י״ט ע״א

בגמ׳: ושחט את בן הבקר וכו׳ מקבלה ואילך מצות כהונה, מלמד על שחיטה שכשרה בזר וכו׳.

כתב כ״ק אדמו״ר רבי שאול ידידי׳ ממודז״יץ זצ״ל בקובץ תפארת ישראל (שנה א׳ חוברת א׳ ע׳ ז׳): בדבר השינוי שבין התלמוד והזוה״ק, דאי׳ במנחות (דף יט.) ושחט את בן הבקר והקריבו בני אהרן הכהנים וגו׳ מקבלה ואילך מצות כהונה מלמד על השחיטה שכשירה בזר. ובזוה״ק פ׳ נשא (דף קכד.) ושחט את בן הבקר ושחט אחרא ולאו כהנא דכהנא אסור לי׳ וכו׳ עיי״ש. והרי זה פלא דעפ״י דברי חכמז״ל הנ״ל משמע דכהן בודאי נכון רק הלימוד הוא דזר ג״כ כשר.

ונ״ל עפ״י סוגית הגמרא שם, דפריך לדר״ש דסבירא לי׳ וי״ו מוסיף על ענין ראשון תהא השחיטה בזר פסולה, ומשני שאני התם דאמר קרא וסמך ושחט מה סמיכה בזרים אף שחיטה בזרים עי״ש, ולכאורה לא לכתוב וי״ו ולא יצטרך ההיקש, כדרך הגמ׳ פסחים (דף ה׳.) וביום השמיני וי״ו על ענין ראשון וכו׳ לא לכתוב רחמנא וי״ו ולא ה״א וכו׳, ועכצ״ל דאלמלי כן הייתי אומר דרק הזר כשר בשחיטה אבל הכהן לא, כי לא כתבה התורה כהונה אלא מקבלה ואילך, משא״כ אם נכתב בוי״ו המוסיף על ענין ראשון שגם השחיטה בכהן ולא בזר, והכהן בהכשירו עומד.

נמצא לפי״ז, למאן דלית לי׳ וי״ו מוסיף על ענין ראשון, יהי׳ הדברים ככתבן השחיטה רק בזר ולכהן אסור, כי והקריבו בני אהרן הכהנים מקבלה ואילך, והנה עי׳ במנחות שם בתוס׳ ד״ה אלא כו׳ דר׳ אלעזר בר׳ שמעון לית לי׳ וי״ו מוסיף עי״ש, ועי׳ גם ביבמות (דף ע״ב) דלא דריש ריבוי דוי״ו.

א״כ בזה יבוא על נכון, דהאי מאמר בזוה״ק הלא הוא דברי ר׳ אלעזר בר׳ שמעון עיי״ש בהתחלת המאמר, לכן שפיר לשיטתו אזיל, ושחט אחרא ולאו כהנא דכהנא אסור לי׳ בדינא עיי״ש ודו״ק.

★ ★

עיין עוד באמרי אמת ליקוטים ברכות (ל״א ע״ב) שמבאר על פי דברי זוה״ק אלו מה ששמואל הורה בפני רבו עלי שכהנים לא ישחטו, דלפי הזוהר הק׳ הוה כמו לאפרושי מאיסורא.

★ ★

בגמ׳: אי לר״ש ו׳ מוסיף וכו׳ שחיטה ה״נ בזר תהא פסולה, שאני התם דאמר קרא וסמך ושחט, מה סמיכה בזרים אף שחיטה בזרים.

הגאון הכלי חמדה זצ״ל בספרו (פר׳ ויקרא) כתב לדון בסברת התוס׳ בזבחים (י״ד ע״ב) דהטעם דשחיטה לאו עבודה היא, הוא משום דנוהג בחולין ג״כ ע״כ. וכתב הגאון הכלי חמדה די״ל דסברת התוס׳ לא שייכת אלא לרבנן דלא גלי קרא להדיא דשחיטה כשרה בזר רק משום דלא כתיב בי׳ כהונה, וקשה הא סוף כל סוף אמאי לא יהי׳ עבודה, וצ״ל משום שנוהג בחולין, א״כ שפיר י״ל דבמדבר הי׳ צריך כהן ולכן לא כתב התוס׳ כהונה, אלא מקבלה ואילך דזה תמיד צריך כהונה משא״כ שחיטה.

אמנם לר״ש דיליף מוסמך ושחט, וגלי קרא להדיא דמיד בהקמת המשכן הי׳ שחיטה כשרה בזה א״כ לא הי׳ שחיטה עבודה בשום פעם רק הכשר עבודה, וז״ב לענ״ד.

★ ★

ולפי״ז כתב ענין נפלא בגמ׳ ברכות (לא ע״ב) דאיתא שם: אל הנער הזה התפללתי א״ר אלעזר שמואל מורה הלכה בפני רבו הי׳, שנאמר וישחטו את הפר ויביאו הנער אל עלי, משום דשחטו את הפר הביאו הנער אל עלי, אלא אמר להן עלי קראו כהן ליתי ולשחוט, חזינהו שמואל דמהדרי בתר כהן למישחט, אמר להו למה לכו לאהדורי בתר כהן למישחט שחיטה בזר כשירה, אייתי׳ לקמי׳ דעלי אמר לי׳ מנ״ל הא, א״ל מי כתיב ושחט הכהן, והקריבו הכהנים כתיב, מקבלה ואילך מצות כהונה, א״ל מימר שפיר קאמרת, מיהו מורה הלכה בפני רבך את, ומורה הלכה בפני רבו חייב מיתה וכו׳. אמרה לו אל הנער הזה התפללתי עכ״ל הגמ׳.

והנה כבר הקשו המפורשים, אטו עלי לא ידע ששחיטה כשירה בזר. גם הלשון שאמר עלי מימר שפיר קאמרת, מיהו מורה הלכה את, משמע קצת דזה תלוי בזה, דמשום דשפיר קאמר, הוי מורה הלכה בפני רבו.

והנראה בזה דרך פילפול, דהנה העולם מקשין, לדעת הר"מ ז"ל דכהנים שלבשו בגדי כהונה שלא בשעת עבודה לוקה משום כלאים, א"כ הי' שמואל מותר להורות הלכה בפני רבו, כיון דהי' בזה לאפרושי מאיסורא, כיון דלפי האמת שחיטה לאו עבודה הוא, ואסור לכהנים לילך בבגדי כהונה בשעת שחיטה, משום איסור כלאים.

אמנם בעיקר הדבר כבר כתבתי במק"א, דלר"ע דס"ל דבמדבר אשתרי בשר נחירה, וכתבו הפוסקים דלפי"ז במדבר הי' שחיטה עבודה, כיון דלא הי' נוהג בחולין, א"כ במדבר הי' צריך כהן ובגד"כ בשחיטה, נהי דאח"כ כשבאו לארץ והוצרך שחיטה אף בחולין נפק"ל מכלל עבודה, מ"מ אנו לוקה בלובש בגדי כהונה בשעת שחיטה, כיון דמקודם הי' שחיטה עבודה והי' צריך בזה בגדי כהונה, אין סברא שאח"כ יהי' אסור ללכת בבגדי כהונה בשעת שחיטה, כיון דבעצם הי' עבודה, והארכנו בזה לתרץ כמה ענינים ואכ"מ.

אפס גוף הדבר שכתבו הפוסקים בפשיטות דלר"ע הי' שחיטה במדבר עבודה, והי' צריך כהן דוקא, הוא מכח דברי התוס' שכתבו הטעם דשחיטה לאו עבודה הוא משום שנוהג בחולין ג"כ, ומזה הוכיחו דבמדבר שלא הי' נוהג בחולין, הי' שחיטה עבודה.

אמנם התבאר לעיל, דסברת התוס' א"ש רק לרבנן ולא לר"ש בגמ' כאן ודו"ק היטב.

ומעתה מדוקדק מאוד שאלת עלי, דשאל את שמואל מנ"ל הא דשחיטה בזר כשירה, וחשב דיאמר טעמו דר"ש משום דילפינן מוסמך ושחט, וא"כ שחיטה הי' כשרה תמיד בזר, וא"כ הוי שחיטה שלא בשעת עבודה, ולוקה משום כלאים, ולא הוה מורה הלכה בפני רבו, כיון דהוא לאפרושי מאיסורא, אמנם באמת אינו כן, דעיקר הלימוד מוהקריבו דמהקרבה ואילך מצות כהונה. ועיין בתוס' זבחים (דף ל"ב ע"א) ד"ה ת"ל עיי"ש, וא"כ במדבר הי' בשעת עבודה, ושוב גם אח"כ אין איסור ללבוש בגדי כהונה בשעת שחיטה, ולא הוי לאפרושי מאיסורא.

ולכן כשהשיב לו שמואל ג"כ דמוהקריבו נפק"ל דמקבלה ואילך מצות כהונה, אמר לו עלי מימר שפיר קאמרת, דכן הוא האמת. ולפי"ז מורה הלכה בפני רבך את, דאין כאן לאפרושי מאיסורא וק"ל עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': **גלי רחמנא ביוהכ"פ ושחט את פר החטאת אשר לו, מכלל בשחיטה בעלמא לא בעינן בעלים.**

הנה ביומא (מ"ב ע"א) נחלקו רב ושמואל, שרב סובר ששחיטת פרו של כה"ג כשר בזר, ושמואל סובר שהוא פסול בזר. וכתב שם בגבורת ארי ששמואל סובר הא דבעינן שחיטת פרו ע"י הכה"ג בעצמו, הוא מדין "בעלים", ולכן לא בעי בגדי כהונה

אמנם באבי עזרי הל' עבודת יוהכ"פ (פ"א ה"ב) הביא הך דיבמות (ל"ג ע"ב) איתא דזר ששחט פר של יוהכ"פ, חייב שתים אחת משום זרות, ואחת משום יוהכ"פ. הרי מפורש שם שהוא מדין כהונה, ולא משום דין בעלים גרידא, ולכן זר חייב עליה, וכ"כ בשעה"מ הל' עבודת יוה"כ (פ"א ה"ב).

אלא שכתב דמסוגיין מוכח בהגבורת ארי, דהוא מדין "בעלים", דאם נימא כהשעה"מ דהוא מדין "זרות", א"כ מאי מייתי ראי' כאן משחיטת פרו של כה"ג, הא י"ל דבעלמא ג"כ בעינן שחיטה ע"י בעלים, וכאן בפרו של יוה"כ נתוסף הדין דבעי שחיטה ע"י כה"ג - מדין "כהונה", ובעי בגדי כהונה, וזר בשוחטו חייב. ומוכח מזה דכל הדין שהכה"ג שוחט פרו, הוא רק מדין בעלים, וא"כ שפיר מוכח דבעלמא לא בעי בעלים, וצ"ע לפ"ז מסוגיא דיבמות הנ"ל דזר חייב עליו.

דף י"ט ע"ב

בגמ': **דתניא מלא קומצו בקומצו שלא יעשה מדה לקומץ, רב סבר הא נמי תנא בי' קרא וכו', ושמואל, דורות משעה לא ילפינן.**

וכתב תלמיד יח"ל, הבחור המצוין דוד קליינמאן ז"ל-הי"ד מוולאשצווע בספר כוכבי אור (ח"א ע' שע"א) במכתב להגאון רבי ברוך שמעון שניאורסון זצ"ל: ובאמת הוא תוספתא מפורשת במנחות (פרק ה' הלכה ט') וכך גרסינן התם: קמץ הזר קמץ פסול, קמץ בשמאל קמץ בכלי

חול פסול, ע"כ לשון התוספתא, ומשמע מדברי התוספתא דדוקא בכלי חול פסול אבל בכלי שרת כשר.

ואין לומר דהפירוש בתוספתא הוא אם קמץ מתוך כלי חול ועי"ז אמרינן דפסול. זה אינו, חדא דהא חשב לי' בתוך שאר פסולין שהחסרון מצד הקמיצה דהיינו זר או שמאל, משמע דה"נ החסרון מצד הקמיצה, ועוד הא בהדיא אמרינן התם בפרק הנ"ל (הלכה ז) אבל הקומץ מתוך כלי חול ונתן לתוך כלי שרת דכשר יע"ש, א"כ ע"כ ה"נ הפי' אם קמץ בכלי חול דפסול אבל בכלי שרת כשר.

★ ★

זה זמן רב כבר כתב לי אחי היקר נ"י להסתפק, לשמואל דמכשיר בדיעבד, אי בעי עכ"פ כלי שרת, ומכאן מוכרח דבעי דוקא כלי שרת. ואין להקשות על רב מתוספתא הנ"ל, דאפשר לומר דרב תנא הוא ופליג, או אפשר לומר דהברייתא ביומא (מז) סוברת דפסול. ועי' ברמב"ם פי"א מהל' פסולי המוקדשין (ה"ב) דכתב שם קמץ הכשר ונתן לפסול, קמץ בימינו ונתן לשמאלו ואח"כ נתנו לכלי, קמץ מכלי קודש ונתן לכלי חול פסול, והוא מהתוספתא הנ"ל עיי"ש בכסף משנה, אבל הרמב"ם שינה בלשונו הצח וכתב קמץ "מכלי" קודש, ובתוספתא גרסינן קמץ "בכלי" קודש, וגם מכל מה שכתבתי משמע דקאי על הקמיצה בעצם אם היתה בכלי שרת, ועיי"ש בכסף משנה מביא התוספתא הנ"ל וגרס ג"כ "בכלי" ולא כמו גירסת רבינו.

★ ★

נחזור לעניני דקמיצה אי הוה בכלי בעי כלי שרת דוקא, ולפי"ז יש ליישב קושית השפת אמת ז"ל בהא שכתבו התוס' בריש איזהו מקומן (זבחים מ"ז ע"א ד"ה קדשי קדשים) ובריש חולין (ג' ע"א ד"ה כגון) אי הסכין צריך להיות כלי שרת, ומביאים ע"ז תוספתא דמנחות (פ"א ה"ב) דקתני חומר בקמיצה מבשחיטה שהקמיצה טעונה כלי והשחיטה אינה טעונה כלי, וכתבו התוס' דהיינו שאין בעי כלי שרת יע"ש.

והקשה בשפת אמת (זבחים שם) לפי דברי התוס', מה הפירוש שהקמיצה טעונה כלי, וסליק שם בקושיא לפי גירסת דילן. אבל לפי הנ"ל ניחא, דהפי' הוא, דאם רצה לקמוץ בכלי, בעי כלי שרת דוקא, אבל שחיטה דהיינו סכין אינו כלי שרת כנ"ל עכ"ד.

★ ★

על הספק הנ"ל, האם לשמואל דמכשיר אי בעי עכ"פ שיהי' כלי שרת בקמיצה. ענה לו הגרב"ש שניאורסון זצ"ל (שם ע' שע"ה): הנה מסברא נראה וודאי דצריך שיהיה כלי שרת, כיון דקמיצה עבודה היא דצריכה כהן וממילא צריכה כלי שרת, ורק שחיטה כיון דכשרה בזר כתבו התוס' להסתפק די"ל דלא בעי גם שיהי' הסכין כלי שרת, וא"כ אין לומר כיון דקמיצה נגד שחיטה שתהיה שווה בכל דיניה לשחיטה, דכמו דחלוקה בזה דקמיצה בעי כהן ושחיטה לא בעי כהן, ממילא תלוי בזה דקמיצה בעי כלי שרת ושחיטה לא.

ואע"ג דיכול לעשות הקמיצה ביד ואז לא בעי כלי שרת, מ"מ אם עשאה בכלי בעי שתהי' הכלי כלי שרת, וכמו דס"ל לר' יהודה בריה דר' חייא אליבא דרבי שמעון (מנחות כ"ו ע"א) בא לעובדה ביד ימין כחטאת, בכלי עובדה בשמאל כאשם. ור' ינאי דס"ל שם אליבא דר"ש דלא בעי כלי שרת, הוא משום דס"ל דלא בעי קידוש קומץ וכן ההעלאה להקטרה לא בעי בכלי שרת.

דף כ' ע"א

בגמ': נסכים כו' אדרבה כפרה ושמחה.

ופירש"י דהכי אורחא, לאחר כפרת דם, שכיפר על החטא, בא יין המשמח אלקים ואנשים, שמי שנתכפר חטאו שמח עכ"ל.

עפי"ז ביאר הה"צ ר' משולם אשכנזי ז"ל האדמו"ר מסטאניסלאו - לונדון, מה שמצאנו שמחה יתירה בחג הסוכות, יותר משאר רגלים, שהיות שכתב רש"י כאן - שמי שנתכפר חטאו, דרכו להיות שמח, ושלכן מנסכין יין אחר כפרת הדם, משום הכי אחרי שנתכפר עוונותינו ביום הכיפורים, יש אכן ריבוי שמחה בחג הסוכות הבא מיד לאחר מכן.

(ילקוט דברי אסף - ערך סוכות)

★ ★

בגמ׳: ברית מלח שתהא ברית אמורה במלח דברי ר׳ משעון אומר נאמר כאן ברית מלח עולם ונאמר להלן ברית כהונת עולם כשם שאי אפשר לקרבנות בלא כהונה כך אי אפשר לקרבנות בלי מלח.

ופירש״י דמשמעות דורשין גרידא איכא בינייהו. אבל במשך חכמה (ויקרא ב׳ י״ג) כתב דיש לומר דאיכא בינייהו אם בקרבנות הקרבין ע״ג הבמות בעו מליחה או לא, דלר״י בעי מליחה, אבל לר״ש כיון דאיתקש לכהונה, ובבמות גם זר מקריב, אם כן הכי נמי לא בעי קרבנות שבבמה מליחה.

★ ★

בגמ׳: כך אי אפשר לקרבנות בלא מלח וכו׳.

הרמב״ם (פ״ה דאסורי מזבח הלכה י״ב דאם הקריב בלא מלח לוקה, ועמדו בזה האחרונים דלמה לוקה, הלא הוי לאו שאין בו מעשה, דבמה שלא נתן מלח הוי שב ואל תעשה. ותירצו דעצם הקטרה בלא מלח הוא איסור, דאסור להקטיר בלא מלח, והוי מעשה דהקטרה גופה עבירה, עיין בקרן אורה כאן ובשפת אמת בסוגיית הגמ׳, ובזבחים דף כ״ט, וכן כתב השפת אמת בליקוטים פ׳ ויקרא, וכן כתב בחזון איש על מנחות (סי׳ כ״ה אות י״ח) ע״ש שהביא ראי׳ לזה מלשון הרמב״ם בספר המצוות ע״ש בדבריהם.

★ ★

ובספר מנחת נתן להגאון ר׳ נתן איינפלד שליט״א (סי׳ ז׳ אות י״ט) ציין על הנ״ל: ומפורש הוא בחינוך במצוה קי״ח כדברי האחרונים הנ״ל דהוי לאו שיש בו מעשה, משום דעצם הקטרה בלא מלח הוא האיסור, דז״ל שם: וגם עובר על לאו זה ולוקה, שהרי מעשה יש כאן כשהוא מקריב הבשר התפל שהוזהר עליו שלא להקריבו בלא מלח עכ״ל ע״ש, הנה מפורש הוא בהחינוך כדברי האחרונים דלכן לוקין משום דהאיסור הוא להקטיר בלא מלח והוי מעשה, ופלא שלא עמדו בזה דמפורש הוא בהחינוך. וכן משמע באבן עזרא עה״ת שהאיסור הוא להקריב בשר תפל ע״ש.

המתבאר בזה דעצם הקטרה בלא מלח הוא עבירה, ולא דהעבירה הוא רק במה שלא נתן מלח. ולפ״ז פשוט הוא מה שפסק הרמב״ם (שם) דבמנחה הקטרה בלא מלח אינו מרצה, כיון דהוי מצוה הבאה בעבירה, דעצם הקטרה בלא מלח עבירה הוא, ומצהב״ע הוא פסלות כמבואר ברמב״ם הנ״ל הל׳ ז׳ והל׳ ט׳ ע״ש.

★ ★

והנה הגאון ר׳ יוסף ענגיל ז״ל בציונים לתורה (כלל מ׳) כתב: יש להסתפק בעניין מליחת קרבנות, אם עניינו להכשר הקרבן, דהצריכה התורה בקרבן הכשר זה שיהי׳ מלוח, ובלתי הכשר זה א״א לו להיותו קרב, והמלח להכשר הקרבן בא, או דילמא המלח הוא קרבן בעצמו, וכך עניינו של קרבן זה של מלח שיהי׳ קרב עם הקרבנות, אבל מ״מ הוא הקרבה מצד עצמו, והוא עצמו קרבן ודו״ק היטב.

והנה הרמב״ם (פ״ה מאיסורי מזבח הי״א) וכן בספר החינוך כתבו, דהמקריב בלא מלח לקי אלאו דלא תשבית מלח, והיינו דלא חשוב לאו שאין בו מעשה דההקרבה הוי מעשה, וזה תלוי אי כוונת ולא תשבית מלח הוא על הקרבת הקרבן שלא יקריבנו אינו מלוח, דהקרבת הקרבן הוי מעשה, ומשא״כ אם הכוונה שבהקריבו קרבן לא יבטל הקרבת המלח עמו, א״כ ביטול הקרבת המלח הרי הוא לאו שאין בו מעשה ודו״ק.

וספק זה בכוונת הלאו מהו, הוא לכאורה ספק הקדום עצמו, אם ענין המלח רק להכשר הקרבן, או הוא קרבן מצד עצמו, דאם מבוקש המליחה רק להכשר הקרבן, מיסתבר דלאו דלא תשבית קאי על הקרבן שלא יקריבנו בלי הכשר זה, ומשא״כ אם מבוקש המלח לקרבן בפני עצמו, מיסתבר דעניין הלאו שלא לבטל הקרבה זו של מלח ודו״ק היטב מאוד. ואם כן מהרמב״ם והחינוך הנ״ל לכאורה כדמות ראי׳, דעניין המליחה הוא להכשר הקרבן, ואולם אם גם נאמר דהמלח קרבן בפני עצמו, וכוונת ולא תשבית שלא לבטל הקרבת המלח, מכל מקום יש לומר דחשוב לאו שיש בו מעשה שפיר, שהואיל ובא על ידי מעשה הקרבת הקרבן, שכל זמן שאין מקריב קרבן אין מצווה להקריב המלח, ועובר אלאו דלא תשבית במניעת הקרבת המלח, רק בעשותו מעשה הקרבת הקרבן, וע״כ חשוב שפיר לאו שיש בו מעשה, מפאת זה הואיל דעבירת הלאו בא ע״י מעשה והוא תמיד עם מעשה בהכרח, וכבר האריכו בכיוצא בזה, וכן בעניין הלאו דולא יראו פני ריקם [עיין שאגת ארי׳ סי׳ ל״ב] והדברים עתיקין.

★ ★

בגמ׳: וכי תעלה על דעתך שזר קרב לגבי מזבח וכו׳.

בנודע ביהודה (מהדו״ת יו״ד סי׳ מג) דן לגבי מליחת הקרבנות ע״י זר, והביא מדברי הגמ׳ כאן דמקשה הגמ׳: וכי תעלה על דעתך שזר קרב לגבי מזבח, ומבואר דמליחה היתה דוקא בראש המזבח, ע״ש. וכתב על זה בנו הגר״ש זצ״ל בהגה׳: עיין בלחם משנה פ״ה מאיסורי מזבח הלכה י״ב, דמה שאמרו וכי תעלה על דעתך שזר קרב לגבי מזבח, אין זה קושיא כל כך, דאע״ג דמליחה היתה לכתחלה בראשו של מזבח, מ״מ אפשר היכא דאירע שמלחו זר למטה דכשר, עכ״ל ע״ש ועוד מצינו מליחה בראשו של מזבח, ע״י זר שעמד למטה מרחוק וזרק המלח למעלה לראשו של מזבח.

אמנם בעיקר הדבר אי איכא במליחה משום זרות אינו מוחלט, דהרמב״ן על התורה בפ׳ ויקרא בפסוק כל שאור וכל דבש [פ״ב י״א] כתב שהמליחה כשרה בזר. ובדברי הרמב״ם אני נבוך, שסותר עצמו, דפי״א מפסולי המוקדשין הלכה ז׳, פסק דכל הפסולין שבללן או פתתם או מלחן זר וכיוצא בהן מן הפסולין לעבודה כשרין. ובפרק ט׳ מביאת המקדש הלכה (ב׳) [ה׳], פסק היוצק ובולל ופותת ומולח כו׳, אע״פ שנפסלו ולוקה אינו חייב מיתה, עכ״ל ע״ש. ואם נאמר לחלק בין מליחה דמנחה למליחה דקרבנות, כמו שפסק הרמב״ם בהלכות אסורי מזבח [פ״ט] הלכה י״ב, ובפי״א מפסולי המוקדשין הלכה ט״ז, וא״כ י״ל דמליחה אינו מעכב, וכל שאינו מעכב אין בו משום זרות. עכ״פ על הרמב״ם קשה (דבפ״ה מה״מ) [דבפי״א מפסולי המוקדשין ה״ז] איירי מעשיית מנחה, ואפ״ה פסק דאם מלחן זר כשרין, וצ״ע. אמנם על הרמב״ן שפיר יש לומר דספק כאיבעית אימא שם במס׳ מנחות [כ׳ ע״א] כיון דכתב ביה ברית כמאן דתנא ביה קרא דמיא ומעכב. וע״כ מה דתני במתניתין [י״ח ע״א] לא מלח כשר, ע״כ לא מלח כהן אלא זר ואין במליחה משום זרות, אבל על הרמב״ם צ״ע. ויש בזה אריכות דברים ואין הגליון מספיק עכ״ד.

★ ★

הנה הבאנו דברי הרמב״ן ויקרא (ב, יא) עה״פ ״כי כל שאור וכל דרש לא תקטירו״ שדקדק במה שנאמר שם בלשון רבים, וכתב, שהרי שם עם אהרן ובניו ידבר, ואלו להלן (שם פסוק יג) נאמר בלשון יחיד, וכל קרבן מנחתך במלח תמלח, כי הוא חוזר אל מביא המנחה שאמר בו בתחילת הפרשה (בפסוק ז׳) ואם מנחת מרחשת קרבנך, וכי הטעם הוא משום דהמליחה כשירה בזר כמו היציקה והבלילה עכ״ל.

מבואר בדבריו דס״ל דמליחה כשרה בזר. והקשו עליו במפרשים מהגמ׳ כאן דקשה הגמ׳: וכי תעלה על דעתך שזר קרב לגבי מזבח. ומבואר דמליחה פסולה בזר.

וכתב בספר הדרש והעיון להגר״א לוין זצ״ל - הי״ד (פר׳ ויקרא) ליישב דעת הרמב״ן, בהקדם שאלת התוס׳ בזבחים י״ד, בד״ה והרי, דאמאי הקשה רב יוסף במנחות הנ״ל על אביי מהא דאין זר קרב לגבי המזבח, והרי אפשר שהזר יעמוד מרחוק וימלח את מנחתו ע״י זריקת המלח עליה ממקום עמידתו, ובדומה להא דמצינו ביומא מ״ה, לענין הצתת האליתא שעל ראשו של המזבח כדקאי הזר אארעא ועביד במפוחא, ותירצו התוס׳, דבניגוד להצתת האליתא, את המליחה א״א למיעבד בטוב ע״י זריקה, שהרי בזריקת המלח ממרחק של לכה״פ י״א אמה עלול המלח להתפזר שלא במקום הנכון.

ולפי״ז - כך קובע בעל הדרש והעיון ז״ל - י״ל, שהרמב״ן יסבור, דאביי לא חזר מדעתו מפאת קושיתו של רב יוסף עליו, אלא נשאר גם הלאה בדעה, שהמליחה כשירה בזר, והוא רק יסבור כההו״א של התוס׳ בזבחים, דאפשר למלוח בטוב גם ע״י זריקת המלח על המנחה מרחוק, ואלו רב יוסף יסבור, שמכיון ואי אפשר לבצע בטוב את המליחה מרחוק, כמסקנת התוס׳, לכן אין הרי מציאות שתיעשה המליחה ע״י זר, עיי״ש.

★ ★

וכתב הגרמ״י שלזינגר זצ״ל בספרו מירא דכיא (פר׳ ויקרא) לפי שיטת הרמב״ן ז״ל ובהוספת פירושו של בעל הדרש והעיון ז״ל (הי״ד) הייתי מוצא בטעמים מונ״ח זרק״א מונ״ח סגו״ל אשר על המלים ״וכל קרבן מנחתך במלח תמלח״ שבפסוק דנן סמך ורמז לדבריהם, דהיינו, שאם הונח המלח ע״י זריקתו מרחוק מידיו של בעל המנחה עליה, והוא נח על קומצו, שהוא סגולתה [כמוש״כ רש״י עהפ״ס והייתם לי סגולה. אוצר חביב עכ״ל] - של המנחה והחלק הנבחר שלה לגבוה, קיים הוא בטוב, ואפי׳

רק ע״י מליחה מועטת, את ציווי התוה״ק של ״וכל קרבן מנחתך במלח תמלח וכו׳״, וד״ל.

★ ★

בגמ׳: ואימורי קדשי קדשים וכו׳.

וברש״י (ד״ה קדשי קדשים וכו׳) כתב להוכיח דכבשי עצרת נחשבים קדשי קדשים מהא דאין נאכלין אלא ליום ולילה וכו׳ ע״כ. ובשו״ת דובב מישרים (ח״ג סי׳ קט״ו) נדפסה תשובת הגאון בעל כוכב מיעקב שתמה, מנא לן מזה דהם קדשי קדשים, הרי תודה ואיל נזיר שהם קדשים קלים וג״כ אין נאכלים אלא ליום ולילה, והם ג״כ שלמים ובאים עם הלחם כמו כבשי עצרת, ויותר היה לו לרש״י להביא ראיה דכבשי עצרת הם קדשי קדשים מהך דאינם נאכלים אלא לזכרי כהונה ולפנים מן הקלעים, [ועוד יש להעיר שבזבחים (נ״ה ע״א) יליף מקרא ד״על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם״, שהקשו זבחי שלמי ציבור לעולות, שהם ק״ק. ול״ל הביא רש״י דרשא זו]. וע״ש מש״כ בזה.

★ ★

בגמ׳: מעל מנחתך ולא מעל דמיך (דדם לא בעי מלח) ואימא מעל מנחתך ולא מעל איבריך (דהקטרת איברים לא ליבעי מלח) מסתברא ה״ל לרבויי שכן אשב״נ טמ״א סימן אחרים באין חובה לה כמותה אישים כמותה כו׳.

ובתוס׳ שכן אחרים באין חובה לה כו׳ כותבים: כתוב בספרים סימן אשב״נ טמ״א, ואין הש״ס מפרש אל״ף אחרונה, ומפרש ר״ת אוכל כמותה, שרגילות למלוח אוכלין, ולפי שאין זה קולא וחומרא לא חש הש״ס לפרש עכ״ל.

וכתב הגאון ר׳ יוסף ענגיל ז״ל בציונים לתורה (כלל מ׳): ומשמע מדברי התוס׳ דענין מליחת קרבנות מפאת דהרגילות למלוח אוכלין ואין אכילתם טובה בלי מלח, וע״כ יש למולחם גם לאכילת מזבח, דאינו דרך דורון וכבוד, אם מקריבין דבר שאין נאות ומובחר לאכילת אדם [כן נראה לכאור׳ הכוונת התוס׳ דאל״כ לא לבד שאינו קולא וחומרא, רק אין טעם להיותו נזכר כלל וכלל וכמובן], וא״כ משמע מזה לכאורה, דענין המלח הוא רק להכשר הקרבן, שמתתקן ע״י המלח להיות חשוב וטוב לאכילת אדם ומזבח.

ואם יהי׳ כוונת התוס׳ דצריך לנהוג כביכול באכילת מזבח דומיא דאכילת אדם שהרגילות למלוח אוכלין, מ״מ ג״כ הרי אין הכוונה במליחת אוכלין באכילת אדם לאכילת המלח, רק הכוונה שיהי׳ האוכל נטעם במלח שעליו ואין הכוונה לעצם המלח, וא״כ ה״נ באכילת מזבח דכוותי׳, המלח רק הכשר הקרבן לא הקרבה ואכילת מזבח מצד עצמו ודו״ק.

★ ★

בגמ׳: אשב״נ טמ״א סימן.

וכתב הגאון האדר״ת זצ״ל בספרו מגלת סמנים (ע׳ קיד): שם מייתי הגמ׳ ברייתא דאברים צריכים מלח להקריבם ע״ג המזבח אבל דם לא, ודריש מדכתיב מעל מנחתך ולא מעל דמך, ופריך אימא ולא מעל אבריך, ומשני מסתברא אברים הוה ליה לרבויי שכן אחרים באים לה חובה כמותה, אישים כמותה, בחוץ כמותה, נותר כמותה, טומאה כמותה, מעילה כמותה. [אדרבה דם הוה ליה לרבויי שכן מתיר כמותה, נפסל בשקיעת החמה כמותה, הנך נפישן].

והקשו תוס׳ דהגמ׳ לא מפרש האלף האחרונה שבסימן אשב״נ טמ״א. ואומר ר״ת אוכל כמותה, שרגילות למלוח אוכלין, ולפי שאין זה קולא וחומרא לא חש התלמוד לפרש, עכד״ק. ובשטמ״ק שנדפס מחדש כתב איברים וקומץ הם אוכלין לאפוקי דם. ולכאורה נראים דבריו, ואולי לא ס״ל לתוס׳ דבר זה, מפני שבלשון התורה גם גבי דם כתוב לשון אכילה. ונ״ל דתוס׳ מיאנו בזה, דא״כ מ״ט בעו עצים מלח לדעת רבי כמ״ש לקמן ע״ב והרי אינם ראויים לאכילה כלל. אלא דזה אינו דא״כ גם בדבריהם לא יתיישב זה.

דף כ׳ ע״ב

בגמ׳: דם נפסל בשקיעת החמה.

ידועים דברי רבינו תם כאן בתוס׳, שיש דין מיוחד לגבי דם שהוא נפסל בשקיעת החמה, אע״ג דלגבי שאר דברים יום הוא .

באבי עזרי הל׳ מעשה״ק (פ״ה ה״א) מביא ששמע מהגרי״ז מבריסק ז״ל הערה נפלאה שאחד שאל לאביו הגר״ח מבריסק, דהנה קיי״ל דאיסור אכילת חמץ בע״פ הוא ממה שנא׳ ״לא תשחט על חמץ דם זבחי״, שמשעה שהוא ראוי לשחוט הקרבן פסח, אסור אז באכילת חמץ, והוא מחצות ואילך. והשתא לרבינו תם, הרי מתחילת השקיעה, אע״ג שיום הוא, נפסל הדם, א״כ אין זה אז זמן שחיטת קרבן פסח, ועדיין אין זה לילה, שהרי לר״ת הלילה מתחילה רק

מצאת הכוכבים, וא״כ למה לא נתיר אז אכילת חמץ, דמצד ״לא תשחט על חמץ דם זבחי״ אין לאסור, דאין זה זמן שחיטה, והלילה דפסח עצמו עדיין לא הגיע.

ותירץ לו הגר״ח, דגם אחרי השקיעה הוא זמן שחיטת הפסח, אלא שהוא דין חיצוני שהדם נפסל, אבל שפיר מקרי כאן ״לא תשחט על חמץ דם זבחי״, דעדיין ראוי לשחיטת הפסח, וממילא החמץ אסור בו.

[**ועל** פי זה יש שרצו לתרץ אותן שנוהגין לומר סדר הקרבת קרבן פסח בערב פסח לאחר תפלת מנחה, שהוא כבר אחר השקיעה, אמנם לדברי הגר״ח הנ״ל ניחא, כי זמן הקרבת הפסח הוא בעצם גם אחר השקיעה, שהרי מטעם זה, אסור אז באכילת חמץ].

★ ★

המשנה ברורה בשער הציון או״ח סי׳ רל״ג (ס״ק י׳) הביא דיעות הראשונים בזה, מה שנוגע להלכה אם מותר להתפלל תפלת מנחה אחרי השקיעה, שדעת תר״י בברכות שכמו שדם נפסל בשקיעת החמה, כמו כן אין להתפלל תפלת מנחה רק עד השקיעה, וי״מ שהכוונה לסוף שקיעה. והרבה ראשונים סוברים שמתפלל תפלת מנחה היא עד הלילה.

וע״ש עוד טעם לא להתפלל אחר השקיעה, שכיון שחשבינן היום לפ״ד כמה פוסקים (הגר״א ובעל התניא) מהנץ עד השקיעה, לכן אחר השקיעה כבר אינו יום, וא״א להתפלל אז מנחה.

★ ★

גמ׳: נפסל בשקיעת החמה כמותה וכו׳.

בתוס׳ (ד״ה נפסל וכו׳) הביאו מר״ת שמחדש, דלענין שחיטת קדשים וזריקת דמו הוי לילה מתחילת שקיעת החמה ע״ש והנה החתם סופר בחדושיו לפרק לולב הגזול (ד׳ ל״ח ע״א) ס״ל בדעת ר״ת ז״ל, דס״ל דכללא הוא דבמקדש מתחלת לילה מתחילת שקיעת החמה, שכתב גם לענין לולב במקדש די״ל דזמנו רק עד תחילת שקיעה ע״ש.

והגאון הכלי חמדה כתב בקו׳ המילואים לפר׳ תצוה (ע׳ כח) ליישב בזה משׁ״כ להקשות בכלי חמדה (פר׳ תצוה אות ב׳) מדוע הדלקת המנורה בביהמ״ק דחתה שבת. הרי כתבו האחרונים, דהיכא דכתיב בתוה״ק לשון ערב או בוקר, היינו ערב ודאי ובוקר ודאי. ולפי״ז במנורה דכתיב בתוה״ק ״מערב ועד בוקר״, נראה דמצות ההדלקה אינה מתחילה אלא בערב ודאי. אבל בבין השמשות לא צריך שתהי׳ המנורה דולקת, דאע״ג דבין השמשות הוי ספק לילה, מ״מ אינו בכלל ערב, וא״כ לכאורה יכול להדליק את המנורה במוצ״ש בבין השמשות ולא צריך לדחות שבת כלל. וממשיך וכותב: ואין לומר דבבין השמשות ג״כ אסור מספק, זה אינו, דספק איסור ממילא ידעינן דהדלקת המנורה דוחה, דעשה דוחה ל״ת וכו׳ ע״ש. ובקו׳ המילואים הנ״ל (שם) כתב ליישב קושיתו זו לפי״ד הר״ת בתוס׳ כאן ועפ״י דברי החת״ס הנ״ל, דלפי״ז נראה ברור, דה״ה מנורה שבהיכל אע״ג דכתיב בי׳ מערב, מ״מ זמנו מתחילת שקיעת החמה דהוי לילה במקדש, וא״כ הדלקת הנרות במנורה בשבת מצוה בעוד היום גדול לענין שבת, וז״ב לפי״ד החת״ס ז״ל.

★ ★

וממשיך הכלי חמדה וכותב: אך לא אכחד שגוף דברי החת״ס ז״ל שרוצה לומר, שלפי״ד ר״ת ז״ל בכל עניני מקדש הוי לילה מתחילת השקיעה, עד שנסתפק בלולב שבמדינה אי דינו כלולב במקדש לענ״ד צע״ג, ועיין סוכה (מ״ו ע״ב) אמר לי׳ ר״פ לאביי מ״ש סוכה מ״ש אתרוג וכו׳ אתרוג דלא חליא לבה״ש וברש״י ז״ל משיצא בו שחרית, ולדעת החת״ס ז״ל כיון דלולב כל ז׳ הוא רק זכר למקדש, נראה דשני שעות קודם הלילה שוב ל״ש למצוה זו, אלא ודאי דאף לר״ת ז״ל לא אמרינן הכי אלא לענין דברים הקרבים על גבי המזבח, דאחר התחלת השקיעה שוב הוי לילה, אבל לא לענין מצוה שבמקדש, וה״ה לענין הדלקת המנורה מתקיים המצוה מערב ממש וכו׳.

★ ★

ודע כי בעיקר שיטת ר״ת ז״ל ראיתי בספר שפת אמת למרנא הקדוש הגאון מגור זצלה״ה במנחות (דף כ׳ ע״ב) בד״ה נפסל בשקיעת החמה וכו׳ שכתב לתמוה, איך נתלה דין זריקה בשחיטה, ועיי״ש שמתוך כך רוצה לחדש דר״ת ז״ל מודה דמותר לשחוט אחר תחילת שקיעה, אך אם שחט קודם שקיעה חייב לזרוק ג״כ קודם שקיעה דיש שינוי בענין יום בין קודם שקיעה לאחר שקיעה. ועיי״ש.

ובאמת בר״מ ז״ל (רפ״ב מה׳ מעשה הקרבנות) נראה, דתולה שחיטה בזריקה שכ׳ בזה״ל כל הקרבנות אין מקריבין אותן אלא ביום וכו׳, לפיכך אין שוחטין זבחים אלא ביום עכ״ל, שתמוה מאוד, הא בזבחים כתיב בהדיא

ביום, אמנם להנ״ל י״ל, דהר״מ ז״ל ס״ל כשיטת ר״ת ז״ל, דדם נפסל בתחילת שקיעה, דבקדשים הלילה מתחיל מתחילת שקיעה, ולכן גם השחיטה אע״ג דאינה מפאת קדשים, דגם חולין צריכה שחיטה, מ״מ א״א לשוחטה אלא קודם השקיעה משום הזריקה ע״כ. וע״ש עוד מש״כ בזה.

★ ★

בגמ׳: נפסל בשקיעת החמה כמותה וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה נפסל וכו׳) הביאו בשם ר״ת שמפרש משתשקע החמה, היינו סוף שקיעה ג״כ יש עוד שני חלקי מיל עד הלילה ע״כ.

וכתב הגאון הכלי חמדה זצ״ל בקו׳ המילואים (פר׳ מקץ): אלא שגוף דברי ר״ת ז״ל לא זכיתי להבין, שכתב דא״א לפרש תחילת שקיעה [לגבי הדלקת נר חנוכה], כיון דעדיין יום גדול והוא שרגא בטיהרא, דמה בכך, כיון דאנו עושין לזכר נס דמנורה, וכיון דמצות מנורה הי׳ הדלקתה בין הערביים יחד עם קטורת של בין הערביים הרי התחיל מצותה ביום, וא״כ צריכין אנו לעשות זכר לנס ג״כ ביום, ומה בכך דהוה שרגא בטיהרא, אדרבה בזה יהי׳ פרסום הנס גלוי לעין כל לזכור נס חנוכה.

ולכאו׳ עלה בדעתי, עפימ״ש בחי׳ בענין הדלקת המנורה, דבמצות הדלקת המנורה כתיב מערב ועד בוקר, אמנם במצות מזבח הזהב כתיב ובהעלות אהרן את הנרות בין הערביים יקטירנה, שכבר נתחבטו בזה האבן עזרא והרמב״ן ז״ל אם מצות המנורה בין הערביים או מערב ממש, שנראה דבעצם מצות המנורה אם ליכא קטורת בין הערביים הוא מערב ועד בוקר כמו שנאמרת ונשנית במצותה, אמנם כשאיכא קטורת בין הערביים מצותה שיהי׳ סמוכין זה לזה, ולפי״ז י״ל בנס חנוכה, כיון דשקצו מלכות יון הכל והי׳ צריך הכל כלים חדשים, י״ל דלא הי׳ מיד הקטרת הקטורת על מזבח הזהב, וכיון שכן הי׳ מצות הדלקת המנורה רק מערב ועד בוקר ולא הי׳ הנס ביום.

★ ★

אך לפי״ז לא צריך הר״ת לומר מצד דשרגא בטיהרא, רק משום דאז אין הזמן הדלקה.

ולהסביר דברי הר״ת נראה, דס״ל דבאמת גם ביום הי׳ נס, לא מיבעי לדעת הר״מ דס״ל דהמצוה שיהי׳ דולק בלילה וביום כפשוטא דקרא להעלות נר התמיד, וכבר הוכחתי מלשון הר״מ ז״ל בה׳ עבודת יוה״כ שכן הי׳ מצותה תמיד, א״כ בודאי הי׳ הנס גם ביום, אך אפי׳ לדעת הרמב״ן ז״ל דפליג על הר״מ ז״ל, מ״מ הוא מודה דמצות להעלות נר התמיד קאי על נר המערבי שהי׳ מצותו להדליק תמיד ממש, וכיון שכן, גם אז הי׳ הנס בנר המערבי שדלק כל היום ג״כ, והי׳ בזה נס כפול, ולזאת לולא דשרגא בטיהרא לא מהני, הי׳ מצותו להדליק מבעוד יום עכ״פ בתחילת השקיעה להורות דהי׳ נס גם ביום.

★ ★

עוד כתבו בתוס׳ הנ״ל לחדש דכיון דקדשי קדשים אינם נאכלים אלא עד חצות מדרבנן, ע״כ אם חושב לאכלם אחרי חצות ה״ל פיגול דרבנן ע״כ.

וכתב הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו לקח טוב (כלל ד׳) יש לעיין בדבריהם מתוספתא פסחים סוף פרק חמישי שמבואר שם וז״ל פסח אינו נאכל אלא בלילה ואינו נאכל אלא עד חצות, ואין חייבין עליו משום נותר, ואין מחשבה פוסלת בו משום פיגול עד שיעלה עמוד השחר עכ״ל התוספתא.

והנה הך תוספתא אזלא אליבא דראבע דס״ל דחיוב אכילת הפסח עד חצות הוא דאורייתא, דהא בזבחים דף נ״ז ע״ב דייק הגמ׳ במתני׳ דהתם דתנן בה דפסח אינו נאכל אלא עד חצות אתי כראב״ע משום דתיבת אלא מוכח דהכונה לחיוב דאורייתא (ועי׳ תוס׳ פסחים דף ק״כ ע״ב ד״ה אמר), וא״כ בהך תוספתא דתני בה נמי אלא עד חצות על כרחך אזלה ג״כ אליבא דראב״ע דעד חצות דאורייתא, ואעפ״כ תני בה בהדיא דאם חישב לאכול אחר חצות לא הוי פיגול, וא״כ מדוע יהי׳ חמור חיוב אכילה דעד חצות דרבנן דקדשי קדשים מחיוב אכילה עד חצות דאורייתא דפסח אינו מועיל לפגל מה״ת, ומדוע חיוב דרבנן הנ״ל יועיל לפגל מדרבנן. וע״ש מש״כ לבאר בזה בכמה אופנים. ועיין מה שכתב בענין זה באור שמח (הל׳ חמץ ומצה פ״ו ה״א) דמן התורה אף לראב״ע נאכל אחר חצות, אלא שפקע ממנו ממנו דין פסח, ונאכל בתורת שאר קדשים, ע״ש.

דף כ״א ע״א

בגמ׳: יצאו עצים שאין מקבלין טומאה.

בתוס׳ (ד״ה יצאו וכו׳) כתבו בפשיטות, דבדבר דמהני פדיון לא אמרינן ביה חיבת הקודש מכשרתן ע״כ.

וכתב הגאון ר' מרדכי יהודה לוברט ז"ל בספר כוכבי אור (כרך א' ע' שלד) שהקשה לו תלמיד יח"ל, הבחור זכריה פלידערבוים ז"ל - הי"ד מזוואלין: וקשה דבמנחות (ק"ב ע"ב) אמרינן בפרה אדומה חיבת הקודש, ובחולין (פ"ב ע"א) מבואר דבפרה מהני פדיון דנפדית על גבי מערכתה עייש"ה.

★ ★

בגמ': **דם שבישלו אינו עובר עליו כו'.**

בפמ"ג יו"ד ריש סי' ס"ט בפתיחה להל' מליחה ובפרי חדש שם, ואחריהם בדרכי תשובה (סי' ס"ז ס"ק ה') האריכו בענין הך דאמרינן הכא דדם שבשלו אינו עובר עליו.

ונביא מהם כמה מרגניתא:

הנה לענין הלכה אם קיי"ל הכי מצינו בזה כמה שיטות, י"א (דעת רש"י) שלא קיי"ל כהך סוגיא, ודם שבישלו עובר עליו וחייב כרת, י"א (כן מצדד הרא"ש) שעכ"פ איסור לאו איכא בדם שבישלו. העיטור כתב שדם שבישלו אסור כמו חצי שיעור. אבל הרבה פוסקים נקטו לדינא שדם שבישלו אין רק דרבנן, [ולכן התירו מסל"ת בגוי לומר שהדיח הבשר אחרי המליחה (ט"ז סי' ס"ט ס"ק כ"ד)]

ומ"מ כתבו הרשב"א והרא"ה, שכיון שקרוב מאוד לאיסור תורה, לא הקילו בכל ספיקותיהן. ודם שמלחו הרי הוא כדם שבשלו, דמליח כרותח דמי, ולמ"ד זה אינו עובר עליו.

ולענין דם שיצא ע"י כבישה, דעת הפמ"ג דבזה לא אמרינן כבוש כמבושל, וחמור הוא מדם שבשלו, ואסור הוא מן התורה. אבל יש אחרונים שסוברים (ס' חגורת שמואל) שגם דם שכבשו אין עובר עליו.

וכתב עוד שם שכלי שני בזה גרוע מכלי ראשון, שכיון שכלי שני אין מבשל, רק מפליט ומבליע, לכן בספק אם נפל שם דם אזלינן להחמיר, שהוא ספק דאורייתא, משא"כ בכלי ראשון שהוא ספק דרבנן שרי למ"ד דם שבישלו אינו רק איסור דרבנן.

והא דאמרינן דם שבישלו אינו עובר עליו, כתב בשו"ת בית יעקב (סי' קע"א) דהיינו רק דם היוצא בגמר הבישול, אבל היוצא בתחילת הבישול אסור מן התורה, והפמ"ג (שם) מפקפק על דבריו.

★ ★

בגמ': **אמר זעירי אמר ר"ח דם שבשלו אינו עובר עליו.**

בשו"ת הרי"ם זצ"ל (סי' ז') כתב לחדש דדם שבשלו ניהו דנפיק מתורת דם, מ"מ איסור יוצא מטמא טמא אכתי שייך ביה, דעכ"פ אסור מה"ת אלא שאינו עובר בלאו כמ"ש הרמב"ם ז"ל פ"ג מהמ"א דהוי כחצי שיעור ע"ש.

ועפי"ז מחלק שם בין בישל דם שכבר פירש מהאברים ואח"כ בישלו, דאז אסור עכ"פ מדין יוצא כיון דכבר הי' עליו איסור דם ולכן אע"ג שנשתנתה, מ"מ לא גרע מחלב בהמה טמאה שאסור מדין יוצא, משא"כ בדם אברים שלא פירש, ונתבשל ופריש ע"י הבישול, בזה אין איסור, דלא שייך לומר יוצא מן הטמא, דהא מתחלה הי' מותר דהוי דם אברים שלא פריש, ואחר שפירש שוב הוי דם שבשלו, ול"ה יוצא מהטמא.

ומיישב בזה הגמ' בבכורות דף ו' דאמרי' הא דחלב בהמה טהורה מותר חידוש הוא, דמן הדין אסור כיון דדם נעכר ונעשה חלב, והחלב בא מדם, ולכאורה צ"ע, הלא החלב עכ"פ לא עדיף מדם שבשלו, דהא אינו ראוי לכפרה, ואם דם שבישלו אינו עובר עליו, א"כ מה"ת יהי' חלב אסור מדין דם, ולפמש"כ א"ש דסוגית הגמ' דשם דם מדין יוצא ואיסור זה שייך אם בישלו, דאף שנשתנה, מ"מ סוכו"ס עכ"פ יוצא מן הטמא הוא, וא"כ הו"א אע"ג שנשתנה ונעשה חלב, ליאסר עכ"פ מדין יוצא, לכן הוי חידוש דאע"ג דהחלב בא מהדם אלא דנעכר ונעשה חלב, התירה התורה חלב ואינו אסור מדין יוצא. עכת"ד.

ובשו"ת נפש חי' יו"ד סי' ה' כתב ככל הנ"ל ומצא אח"כ שכבר קדמו הרי"ם ז"ל.

★ ★

והגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל בספרו אתוון דאורייתא (כלל ד') מביא את דברי החידושי הרי"ם זצ"ל הנ"ל וכותב: והנה גוף סברתו זאת דהא דדם שבישלו אינו עובר עליו הוא מטעם שינוי, לענ"ד היא ג"כ דעת הר"ן בפרק כל הבשר גבי ההוא בר יונה שכ' וז"ל וטעמא דדם שבישלו

דכיון שנתבשל נפק לי׳ מתורת דם, וכן בדם שמלחו הואיל ומלוח הרי הוא כרותח דצלי חשוב נשתנה ואינו עובר עליו עכ״ל, הרי דלא הזכיר כלל טעמא דאינו ראוי לכפרה, רק דנשתנה ונפק מתורת דם, אולם התוס׳ במנחות דף כ״א ע״א וכל הראשונים ז״ל הרי כתבו הטעם בהא דדם שבישלו וכו׳ לפי שאינו ראוי לכפרה.

ונלענ״ד די״ל דלא פליגי בזה כלל הר״ן וראשונים ז״ל הנ״ל כ״א ששני טעמים איצטרכי באמת, וטעם אחד הם, וזה על פי מה שראיתי בשו״ת נחלת יעקב סי׳ ב׳ בהגהות נכדו הגאון מהר״א תאומים ז״ל שכתב וז״ל ובעיקר קושית המ״א שם בדינו של הרבינו יונה ז״ל [בדין איסור שנשתנה] כבר כתבנו בגליון האלפסי ברכות הכרעת דעתנו בזה בס״ד דהיכא דאישתני לדבר שאם הי׳ נולד כן תחילה הי׳ מותר, אז גם עתה ע״י השינוי נהפך להיתר ודנין לי׳ כאילו נולד כך, אבל אם גם בתחלה כן הי׳ אז הי׳ אסור אין מועיל השינוי עכ״ל.

ולפי״ז אע״ג דבישול הדם חשוב שינוי, עכ״ז השינוי לבדו הרי אינו מתיר, וע״כ שפיר הוצרכו הראשונים ז״ל לטעמא דאינו ראוי לכפרה, וא״כ אילו הי׳ תחילה כך, ר״ל שהי׳ גם תחלה אינו ראוי לכפרה כמו שהוא עתה אחרי הבישול אינו ראוי, הרי הי׳ מותר, וא״כ שוב שפיר מועיל השינוי להתיר, כיון שנשתנה לדבר שאילו הי׳ מתחילה כך הי׳ מותר, משא״כ טעמא דאינו ראוי לכפרה לחודי׳ ג״כ לא מהני להתיר אילו לא הי׳ בישול נחשב שינוי, כיון דמתחלה לפני הבישול הרי הי׳ ראוי לכפרה, וע״כ לא פקע איסור מיני׳ במה שנעשה אח״כ אינו ראוי לכפרה, דבזה גם הראשונים ז״ל מודים דתנאי דראוי לכפרה לא קאי אשעת אכילה כ״א אעיקרו של דם וכנ״ל, וא״כ שפיר אצטריכי שני הטעמים גם יחד, טעמא דבישול חשיב שינוי וטעמא דאינו ראוי לכפרה ע״כ.

★ ★

בגמ׳: תקריב מכל מקום.

וברש״י: ואפילו מחוץ לארץ, וכתב הגאון ר׳ יוסף ענגיל ז״ל בספרו ציונים לתורה (כלל מ׳) אחרי שכתב שם לחקור לגבי ענין מליחת הקרבנות בביהמ״ק, האם ענין המליחה הוא הכשר הקרבן שהצריכה התורה בקרבן הכשר זה שיהי׳ מלוח. או דילמא המלח הוא קרבן בפני עצמו, ורק ענינו של קרבן זה של מלח שיהי׳ קרב ביחד עם הקרבנות. וכתב שם: לכאורה מאי הה״א דניבעי מלח מארץ, הא כל הקרבנות באין גם מחו״ל חוץ מעומר ושתי הלחם, וצ״ל דכוונת הדרש הנ״ל אמלח דמנחת עומר [דשתי הלחם הא אין קריבין כלל ולא מצי קאי עלייהו], וא״כ משמע מזה, ג״כ דהמלח הוא הכשר הקרבן, וע״כ בעומר דאינו בא אלא מן הארץ, הו״א דהכשירו צריך ג״כ שיהי׳ מן הארץ, ומשא״כ אם המלח קרבן בפני עצמו, א״כ הרי הוא קרבן אחר לא קרבן העומר, ומאי הו״א דניבעי מארץ, הא שאר קרבנות באין גם מחו״ל, ודו״ק היטב מאוד.

ואולם מהא דאמר שם תקריב ואפי׳ בשבת, משמע לכאורה איפכא, דהמלח הוא קרבן בפני עצמו לא הכשר הקרבן הקרב, דאם הוא הכשר הקרבן הקרב, מאי הו״א דלא ידחה שבת, הרי הוא מכשיר שא״א לעשותו מאתמול, דאמליחת איברים דחול ע״כ הא לא קאי, דאינהו הא אינם קריבים בשבת רק במשלה בם האור כמבואר בתוס׳ שבת (כ׳ א׳) ובכ״ד, וא״כ הרי כבר נמלחו, וא״כ ע״כ דקאי אאיברים דשבת, ואיברים דשבת הא א״א להמליחה ג״כ רק בשבת, וא״כ הא הוא מכשיר שא״א לעשותו מאתמול.

ואולם אם נאמר דהמלח הוא קרבן בפני עצמו, לא הכשר הקרבן הקרב, א״כ הרי המלח קרבן אחר לגמרי ואינו קרבן התמיד כלל, ולא קאי עליה במועדו דכתי׳ בתמיד, וע״כ שפיר ה״א דלא לידחי שבת, ושפיר צריך קרא בפני עצמו לשידחה שבת, וע״ש עוד באריכות.

★ ★

בגמ׳: תקריב ואפילו בשבת וכו׳.

וכתב ברש״י דאשמעינן דמליחתן עבודה ודחי שבת וטומאה דשאר עבודות. ע״כ.

והקשה בספר ואם תאמר (ח״א ע׳ סז): וצ״ע דבשבת קיי״ל דגם למ״ד במליחת בשר דחייב משום מעבד היינו רק כשמולחו מליחה מרובה לאורחא, אבל לא במליחה לקדירה, ובתוס׳ (מנחות שם ד״ה דם) כתבו דבקדשים א״צ למלוח רק מליחה מועטת, וא״כ אין שום איסור במליחה.

★ ★

והנה ידועה קושית העולם, שהקשו למה לי קרא לכך דמליחה שרי בשבת. הרי בלא״ה קי״ל בשבת (ע״ה

ע"ב) דאין עיבוד באוכלין, וכ"ה ברמב"ם (פי"א דשבת ה"ה). ואיסור מליחת בשר הוא משום מעבד.

והראשון שהקשה כן הוא בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (סי' ח') שציין אליו השיטמ"ק כאן (אות ט') ע"ש וכן הביא במשל"מ (בפי"א מהל' שבת) בשם הראשונים ע"ש. והמשל"מ הביא שם שהרב אלפאנדרי כתב לו שיש בידו שיטה מן הראשונים שהקשו קושי' זו, ותירצו דכיון דקרבן תמיד דמוסף שבת כליל הי' ואינו נאכל, לאו אוכלין הוא ויש בו עיבוד, א"כ תיקון קרבן הוא וכעיבוד דמי.

והוא ז"ל תירץ דיש מציאות עיבוד בקרבנות פסולים דאינם צריכים הפשט וצריכים מלח, או בחטאת אשם וזבח שלמי ציבור דרצו לאוכלם אוכלים עם עורם ומליחה צריכים ע"ש.

★ ★

בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (הנ"ל) כותב בזה: "מקשים העולם למה לי קרא דתקריב מלח אפי' בשבת, והא מליחה דאוכלין לאו מלאכה היא. ולענ"ד לא קשיא מידי, דאין הפירוש לעניין המליחה גופא, אלא לעניין ההקטרה, וכאשר משימים מלח על הקרבן ואת הקרבן מעלים לגבוה, הרי שולטת האש במלח כשם ששולטת בקרבן, ואם התירה התורה הקטרת הקרבן, היכן התירה הקטרת המלח, ואי לאו יתורא דקרא, הוי אמרינן דאסור להעלות האבר המלוח משום הקטרת מלח. [אמנם נראה דזה תלוי בהפלוגתא אי ריבוי בשיעורין אסור מן התורה או רק מדרבנן, עיין בר"ן ביצה דף ט' ע"ב מדפי הרי"ף (ד"ה ומיהא) מה שנחלק עם הרשב"א ז"ל]

מעין תשובה זו כתב בשו"ת מהרי"ל דיסקין בחלק הכתבים (בסי' צ"ג) די"ל שכוונת הגמ' לחלולי שבת שכרוכים בהבאת המלח, כגון להביא מלח כדי למלוח קרבן בשבת דרך רשות הרבים, או להוציאו מרשות היחיד לרשות הרבים, אילולא הריבוי של "תקריב" אפי' בשבת, לא היינו יודעים שמליחת הקרבן דוחה שבת, ולכן היינו מעדיפים להשאיר את המלח, ולא להביאו לבית המקדש, למרות שאז היינו מבטלים ומשביתים את ברית המלח, אבל בזה שנאמר בתורה תקריב אפי' בשבת, למדנו שמותר גם לחלל שבת בהבאת המלח וכל כיו"ב, ואין כוונת הגמ' לשימת המלח על האבר משום עיבוד באוכלין.

★ ★

בגמ': על כל קרבנך תקריב מלח - ואפילו בשבת.

במשנה למלך כתב, כאשר התווכח בענין זה עם החכם השלם הדיין יעקב אלפאנדרי, כתב גאון זה אליו שיש בידו שיטות ראשונים למסכת מנחות שלא נודע מיהו מחברה, ושם כתב המחבר לתרץ קושיא זו - שכיון שקרבן תמיד בשבת היה כליל ואינו נאכל, אין מליחתו נחשבת כעיבוד באוכלין (בימינו כבר ידוע מי מחברה - הרשב"א).

במשנה למלך עצמו מיישב בשתי דרכים, האחת מצינו בתורת כהנים שקרבן שעלה על המזבח ונפסל בקודש לא ירד אלא קרב כמו שהוא, ללא הפשט וניתוח, ואם כן היה צורך בלימוד המיוחד ללמדנו שאף בכגון זה יש עיבוד בהמלחת העור, שהרי העור אינו בגדר 'אוכלין', מכל מקום גזירת הכתוב שיש להמליחו, ודרך שניה החידוש הוא לגבי החלק הנאכל לכהנים, שאם רצו הכהנים אוכלים אף את העור. וכתב הרא"ה בספר 'בדק הבית' שגם מה שנאכל לכהנים צריך מליחה, והוא בכלל 'על כל קרבנך', מעתה בהמלחת העור ודאי יש בו משום עיבוד, ובכל זאת אם אוכל העור יש לתת מלח, והותר הדבר אף בשבת.

★ ★

בספר מרפסין איגרא (פר' ויקרא) מביא כמה תירוצים בזה (חלקם עפ"י דברי המשל"מ הנ"ל) ואלו דבריו: ישנם שני אופנים שבהם הקרבן יכול להיות קרב עם עורו, ובנתינת המלח על גבי העור יש איסור "מעבד", ובאלו זקוקים אנו למקרא מיוחד להתיר בשבת.

אלו הם שני האופנים: א. קרבן שנפסל בקודש, כגון שחשב הכהן להקריב שלא לשמה, דינו הוא שאם עלה לא ירד, ואין הקרבן הפסול זקוק להפשט העור, ומשום כך המליחה היא על גבי העור.

ב. ב"תורת כהנים" מובא, שחטאות ואשמות ובזבחי שלמי ציבור שהינם מתנה לכהנים, רצו הכהנים להפשיט - מפשיטים את עור הקרבן, רצו - אוכלים אותם ואת עורותיהם.

לפי זה, יהיה ניתן להקריב את שעירי המועדות, שהינם חטאות, עם עורותיהם. אולם גם אלו זקוקים למליחה על גבי עורותיהם.

עוד כתב ליישב: אותם קרבנות שאינם נאכלים, כגון: התמידים והמוספים שהינם עולה, אין מליחתם כעיבוד אוכלים, שהרי אינם נאכלים, ומשום כך זקוקים אנו לפסוק מיוחד להתיר את מליחתם בשבת.

כמו כן, מולחים בכל הקרבנות את החלב שאינו נאכל, ומליחתו אסורה, ולכך זקוקים אנו להתיר את מליחתו בשבת.

עוד תירץ שם: מליחתו של הקרבן היא תיקון הקרבן, ומשום כך דינו כמעבד האסור בשבת, ולכן זקוקים אנו לפסוק שיתיר מליחה זו בשבת.

★ ★

תירוץ נוסף כתב הגאון בעל "שער המלך" (על הרמב"ם, פרק ג' מהלכות יום טוב): בגמרא (ביצה יא: וברש"י שם) מוכח שאסור מן התורה למלוח חלבים ביום טוב, וטעם האיסור הוא משום שהחלבים אינם אוכלין גמורים, ואם ביו"ט אסור למלוח חלבים - בשבת ודאי חיב עליו משום אב מלאכה. ואם כן צריך את הלימוד "תקריב - אפילו בשבת", כדי ללמדנו שמותרת אף מליחת החלבים בשבת, ואדרבה - הרי זו מצוה. כך תירצו גם הגאון בעל "פרי מגדים" (במשבצות זהב - אורח חיים סימן שכא סעיף קטן ו'), וכן הגאון רבי יהודה אסאד, בעל שו"ת "יהודה יעלה" (חלק א' אורח חיים סימן סה).

★ ★

מהר"י אסאד (שם) מיישב באופן נוסף, שאותו הוא מדייק מלשון רש"י בסוגיא במנחות: "ואשמועינן דמליחתן עבודה היא ודחי שבת וטומאה כשאר עבודות". כוונתו היא לומר שמכיוון שיש בפעולת המליחה מצוה והרי זו עבודה, אם כן התורה החשיבה פעולה זו, ועל כן היא נחשבת למלאכה, ומן הדין היה שתיאסר בשבת, (כפי שכתב רש"י לגבי ביעור קדשים ביום טוב, שנחשבת מלאכה מטעם זה - "דרחמנא אחשביה"), ועל כן היה צורך בלימוד מיוחד מן הפסוק: "תקריב - אפילו בשבת".

★ ★

כ"ק אדמו"ר בעל השפת אמת זצ"ל בספרו עה"ת (ליקוטים פר' ויקרא) מיישב באופן נפלא, דלולא הלימוד לא היינו אוסרים למלוח את הקרבן, אלא היינו סבורים שאין צורך בכך.

שהרי ענין ברית המלח, כפי שביאר רש"י, הוא שהבטיח הקב"ה למים התחתונים להעלות מלח על הקרבן, לעשות שלום בין עליונים לתחתונים. כי כאשר הבדיל הקב"ה בששת ימי בראשית בין מים עליונים למים תחתונים, כמאמר הכתוב "יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים", החלו המים התחתונים לבכות לפני הקב"ה, על שעל ידי ההפרדה בינם לבין המים העליונים, הרי הורחקו מפני הקב"ה. והשיב להם הקב"ה שתמורת ההרחקה, יקבלו המים עילוי בהקרבה על המזבח, שהרי המלח נוצר מן המים, וכאשר יצוה הקב"ה למלוח כל קרבן במלח - יתקרבו שוב המים התחתונים להקב"ה. ומכיון שזה טעם הציווי למלוח את הקרבן, היה עולה על דעתנו שבשבת, שבה יש ממילא שלום בין עליונים ותחתונים - אין צורך לברית מלח, לפי שהשבת היא בעצמה ברית, ולכן היה צורך בלימוד מיוחד: "תקריב - אפילו בשבת", שאף שטעם ההמלחה אינו שייך בשבת, מכל מקום לאחר שנקבעה המצוה, הרי היא נוהגת אף בשבת.

★ ★

בספר דגל יהודה להגר"י קמינר ז"ל (פר' ויקרא) מביא קושית המשל"מ הנ"ל וכותב: ולא אבין למה מולח בשר להוציא דם לא יהא חייב משום מפרק, כמ"ש הפרי מגדים באו"ח סי' ש"ך (אשל אברהם בהקדמה) דהסוחט בשר לאחר שחיטה להוציא דם חייב, אלא לשיטת התוס' בשבת קמ"ה (ע"א ד"ה כבשים) נסתפק דאפשר לומר דלאו אורחייהו בהכי וכל שאין דרך פריקה בכך פטור, ולכאורה נראה דבמולח בשר חשיב אורחייהו בהכי להוציא דם. שוב ראיתי שבספרו ראש יוסף בשבת דף ע"ה ע"ב כתב בזה הלשון, והוי יודע דהמולח בשר חי להוציא דם להרמב"ם ז"ל פ"ח מהלכ' שבת (ה"ז) דמפרק בבהמה הוי תולדה דדש, א"כ מה לי חי' או שחוטה, כמו הסוחט פירות דהוי מפרק תולדה דדש שיש בו אסור תורה וצ"ע כעת כו', ורבא דאמר אין עבוד באוכלין, בבשר כשר שנמלח והודח כבר ומולח לאורחא בזה אין עבוד באוכלין, משא"כ כהאי גוונא ע"ש,

ואפ"ל דסברת התויו"ט והמל"מ היא משום דהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה.

★ ★

והגאון ר' יעקב מאיר בידרמן זצ"ל כתב בהגהותיו לספר הנ"ל: פשוט יש ליישב דברי המשנה למלך דמליחת הבשר למזבח לאו להוציא דם הוא, אלא כמליחת מנחה, ואין צריך לשהות במלח להוציא דמו, אך לשיטת הרמב"ם (פ"ו מהלכ' מאכלות אסורות הי"ב) האוסר לאכול בשר חי בלא הוצאת הדם ע"י מליחה, י"ל דלהקרבה למזבח נמי אוסר, משום דבעינן ממשקה ישראל, כיון שאין מצותו בכך להקריב עם דמו, לא דמי לזריקת דם והקטרת חלב כדאי' בחולין צ' ב' דמהאי' טעמא אסור להקריב בלי הוצאת גיד הנשה ע"ש. ע"כ.

ועיין במנחת חינוך (דש) שדן בזה גם כן אם צריך להשהותה במלחה מטעם הנ"ל. ובס' מקור ברוך (ח"א סי' י"ג) הביא ממרדכי (חולין תש"כ) שכתב מפורש דא"צ להשהותה במלחה כמו במליחה דקמיצה דמנחות. ועיין מש"כ הגרש"ב ליברמן ז"ל בספרו בשבילי הקרבנות (סי' כ"ג כ"ה וכו') אמאי באמת ליכא משום "ממשקה ישראל".

★ ★

בגמ': תקריב ואפילו בשבת וכו'.

כ"ק אדמו"ר בעל הפני מנחם מגור זצ"ל בספרו תורתך שעשועי (פר' ויקרא) מקשה: יש להקשות למי לי קרא מיוחד לשבת, והרי בגמ' יליף מהא דכתיב "על כל קרבנך" לרבות בזיכי הלבונה הבאה עם לחם הפנים דצריכה מלח, והבזיכים היו נקטרים בכל שבת בעת חלוקת לחם הפנים, וא"כ מהפסוק ד"על כל קרבנך" דילפינן לחייב בזיכי לבונה במלח, ידעינן דאפילו בשבת מולחים הדברים הנקטרים, ואייתר קרא דתקריב אפילו בשבת.

ויש ליישב, דכיון דילפי' מתיבת "כל" דברים נוספים, כלבונה הבאה בפני עצמה ומנחת נסכים ועוד, אילו לא היה לנו פסוק תקריב לרבות בשבת, היינו מעמידים תיבת כל לשאר דברים שאינן נוהגין בשבת, רק אחר הילפותא דתקריב אפי' בשבת, ילפי' שפיר מכל קרבנך לרבות אפי' בזיכי לבונה שקרבים בשבת.

★ ★

"**וכל** קרבן מנחתך במלח", בגימטריא "לרבות אפילו זה השבת".

★ ★

בגמ': יכול תבונהו כו'.

בסמ"ג (לאוין קל"ז) והובא בבית יוסף (יו"ד סי' ס"ט ס"ד) מביא גירסא חדשה בסוגיין וז"ל: ריב"א גורס בהיא דהקומץ רבה: יכול תבונהו ת"ל תמלח, כיצד עושה, מביא את האבר ונותר עליו מלח, והופכו ונותן עליו מלח, ומעלהו. אמר אביי וכן לצלי ע"כ. ומבאר שלקדירה אין די במליחה זו, אלא צריך לשפשף בידיו המלח שיבלע בו המלח, אבל להלכה, לא קיי"ל כן.

★ ★

הפמ"ג (בפתיחה להל' מליחה) מביא מחלוקת ראשונים, דהרשב"א (במשמרת הבית) סובר דהמליחה פועלת להוציא כל הדם מן החתיכה, אבל הרא"ה (בבדק הבית) סובר שאין המליחה רגילה פועלת רק להוציא הדם שבשטח העליון שבחתיכה, ומה שבפנים מתקשה בתוכו ואינו יוצא כלל, והוי דם שלא פירש שאינו יוצא כלל ושרי. והובא ב' דיעות אלו בר"ן חולין (מ"ב ע"א מדפי הרי"ף), והקשה הרשב"א דא"כ ליתסר לחתוך אח"כ הבשר לחתיכות קטנות, ותירץ דדם שבישלו אינו רק דרבנן, ולא החמירו בכה"ג.

דף כ"א ע"ב

בגמ': בשלשה מקומות המלח נתונה בלשכת המלח וע"ג הכבש ובראשו של מזבח.

בבעל הטורים (ויקרא ב' י"ג) כתב רמז לדבר שבפסוק "וכל קרבן מנחתך במלח תמלח, ולא תשבית מלח וגו'", נאמר ג' פעמים "מלח", לרמז על הג' מקומות שהמלח ניתן שם בעזרה.

★ ★

בגמ': דאמר מר יאכלו, שיאכלו עמה חולין ותרומה כדי שתהא נאכלת על השובע וכו'.

ובתוס' תמורה (כ"ג ע"א) עמדו בדברי הגמ' כאן. דאיך שרי להכניס חולין לעזרה לאכול יחד עם השיירי מנחות כדי שיהא אכילה על השובע. וכתבו דרק דרך עבודה אסור להכניס חולין לעזרה ע"ש ובתוס' ב"ב (פ"א ע"ב)

באופן שונה קצת וראה באתוון דאורייתא להגר"י ענגיל ז"ל (כלל א') אריכות בדברי התוס'.

והנה בפנים יפות (פר' שופטים) כתב לבאר דברי הילקוט (שם) ויסוד דבריו. דכיון דאסור לעשות סוכה בעזרה. מותר לכהנים לאכול לחם הפנים ושיורי מנחות מחוץ לסוכה ע"ש.

ויש לעיין האם יהי' מותר לכהנים לאכול גם חולין יחד עם שיורי המנחות. כדי שהם יהיו על השובע מחוץ לסוכה בסוכות. כיון שהם צורך לשיירי המנחות א"כ שרי, או לאו. וצ"ע.
(פרדס יוסף החדש פר' שופטים)

★ ★

בגמ': **העיד בן בוכרי כל כהן ששוקל אינו חוטא.**

ופירש"י: דמפרש במס' שקלים דדריש כל העובר על הפקודים, לאפוקי שבט לוי דלא נפקד עמהם. ופירש הרע"ב (שקלים פ"א מ"ג) דכתיב "כל העובר על הפקודים מבן עשרים שנה ולמעלה", ודריש לאפוקי שבט לוי שלא נפקדו מבן עשרים שנה, אלא מבן חודש.

אבל בקרבן העדה שם מפרש "כל העובר" על הפקודים, שעברו בסך על הפקודים ונמנו. לאפוקי שבט לוי שמשה הלך לאוהל שלהם ומנה אותם בעצמו כדפירש"י בחומש (במדבר ג' ט"ז).

★ ★

בגמ': **אלא שהכהנים דורשין מקרא זה לעצמו וכו'.**

מבואר כאן. שלדעת בן בוכרי כהנים פטורים משקלים בגלל שנאמר וכל מנחת כהן כליל תהיה. ומכיון שאם יש להם חלק בעומר ושתי הלחם על ידי שישקול, לא יוכלו לקיים דין זה של כליל תהיה, ממילא פטורים משקלים.

והקשה בספר ואם תאמר (ח"ב ע' קכח) על הא דאיתא בתוס' (פר' אמור) דרש שאין מקבלים שקלים מן הגוי ע"ש. ולמה לי קרא. הרי כיון דקיימא לן שקדשי גוים הויין עולות (מנחות עג, ב), וגם מנחתם כליל (כמבואר ברש"י שם), וא"כ איך ישקלו, כיון שאין קרבניהם נאכלים ע"כ.

דף כ"ב ע"א

בגמ': **מה מזבח שלא נשתמש בהן הדיוט אף עצים ואש.**

בספר האגודה כותב שאע"ג שר"א בר"ש פליג על ר"א בן שמוע וסבר דלא בעינן חדתי, קי"ל כר"א בן שמוע, וכך נקט הלח"מ בדעת הרמב"ם בפ"ו איסו"מ סוף הלכה ב', והמחבר או"ח סי' קנ"ג סעיף כ"א פסק כהאגודה, ומובא גם ברמ"א סימן קמ"ז סוף ס"א ומשום זה כותב האגודה שאסור לעשות מבגד שלבשו הדיוט כיסוי לס"ת.

ובחות יאיר (סימן קס"א) כותב שמותר לקחת דבר הדיוט ולעשות ממנו דבר מצוה אם נשתנה צורתו, כמו לעשות משמיכה כיסוי לס"ת.

והמגן אברהם או"ח (סימן קמ"ז ס"ק ה') מביא ראיה לזה מהא דנעשה הכיור ממראות הצובאות.

ובשו"ת חתם סופר (או"ח סימן מ') חולק על היתר זה, וכתב שאין להביא ראיה מן האגדה, ועוד דהתם שאני שהיה עפ"י הדיבור.

ובפמ"ג סוף ס"ק ה' כותב שמפות של קיטל ביה"ס לס"ת אפשר בלא שינוי שרי, דקצת תשמיש גבוה מתפלל בביהכ"נ.

ואולי מתיר רק בקיטל של ביהכ"נ ולא של יחיד (דמשתמש כן גם בבית בפסח), אולם המשנ"ב בשעה"צ ס"ק כ"ב כשהביא את הפרמ"ג השמיט תיבת 'ביה"כ' ומשמע שהוא לאו דוקא.

ועיין פירוש הטור לבראשית (כ"ח ל"ה) שהקשה מהא דכתב אצל יעקב שעשה מזבח מהאבן אשר שם מראשותיו. ומתרץ דבמה שאני, וע"ע שו"ת חתם סופר או"ח סימן מ', ועיין מש"כ בענין זה בכנסת הראשונים כאן אות צ"ז, ובזבחים דף קט"ז אות ע'.

ושמעתי בשם הגאון הרב משה פיינשטין זצ"ל שתירץ שמה שצדיק שוכב עליו לא נקרא דבר של הדיוט, אלא דבר של קדושה.

★ ★

בגמ': **מה מזבח שלא נשתמש בו הדיוט אף עצים ואש שלא נשתמש בהם הדיוט.**

בזה ביאר המשך חכמה (וירא כ"ב ג') מה שנאמר בפרשת העקידה "ויבקע עצי עולה", וקשה דהול"ל ויבקע עצים לעולה, וכמו שבאמת תרגם אונקלוס: וצלח אעי לעלתא.

אמנם להמבואר כאן ניחא, דהכוונה דבעינן עצים מיוחדים - שלא נשתמש בהם הדיוט לעולם, וזה הכוונה "עצי עולה" - עצים מיוחדים הראויים לעולה.

ולהחולקים כאן יל"פ דס"ל כמו רבי במעילה (י"ט ע"ב) דעצים "קדושת הגוף" יש בהן, דאיקרי קרבן, ואין בהם מועל אחר מועל, וזהו "עצי עולה", שהם קדושים בקדושת העולה, דהיינו קדושת הגוף, ולא רק קדושת בדק הבית.

★ ★

בגמ': **אף עצים ואש דלא נשתמש בהם הדיוט כו'.**

על פי זה פסק הרמ"א באו"ח סי' קמ"ז (סעיף א' בהג"ה וכן המחבר בסי' קנ"ג סעיף כ"א) לגבי המפה של הספר תורה: ואין לעשות מפות לספר תורה מדברים ישנים שנעשו בהם דבר אחר לצורך הדיוט. והמקור הוא מדברי ס' האגודה (כאן), ובמג"א (סי' קמ"ז ס"ק ה') מביא דעת הט"ז שמתיר לעשות תשמיש דתשמיש, כגון פרוכת, מדבר שנשתמשה בו הדיוט, אבל המהרי"ט אוסר גם בפרוכת.

ועיי"ש במג"א שאם שינה הדבר מכמות שהיה, י"ל דשרי, ודוקא עצים למזבח חמור טפי שאף שנשתנו אסור. וראי' לזה שהרי בהמות מקריבין לגבוה, אע"ג דנשתמשו בהם הדיוט, ע"כ כיון שנשתנו ע"י שחיטה שרי.

★ ★

בגמ': **מה מזבח שלא נשתמש בו הדיוט אף עצים ואש שלא נשתמש בהם הדיוט.**

בפרשת ויצא נאמר: (בראשית כ"ח י"ח): וישכם יעקב בבוקר ויקח את האבן אשר שם מראשותיו וישם אותה מצבה ויצוק שמן על ראשה.

וקשה: כיצד יעקב בנה מזבח מן "האבן אשר שם מראשותיו", הלא מבואר כאן וכנ"ל: "מה מזבח שלא נשתמש בו הדיוט, אף עצים ואש שלא נשתמש בהן הדיוט"?

★ ★

וכתב החתם סופר בתשובות (סי' מ') ליישב עפ"י המבואר בילקוט (פר' ויצא רמז קי"ט) שהאבנים שעליהם שכב יעקב אבינו ומהם בנה את המזבח, הם אותם האבנים מהמזבח שבנה נח, ושעליהם נעקד יצחק.

ובספר זית רענן לבעל המגן אברהם חידש על פי דברי הילקוט, שיעקב לא שכב ממש על האבנים, אלא עשה אותם כעין מרזב סביב ראשו, להגן עליו מפני החיות. שאם אכן יעקב שכב עליהם ממש, נמצא שהוא מעל בהקדש, שהרי האבנים היו קדושות בקדושת מזבח מהמזבחות של נח ועקדת יצחק, אלא על כרחך שלא שכב עליהם ממש.

ולפי זה שיעקב לא שכב על האבנים ממש, נמצא שלא השתמש באבנים שימוש הדיוט. ולכך היה יכול יעקב לבנות מהמזבח ללא חשש של אבנים שנשתמש בהם הדיוט שאינם ראויים למזבח.

★ ★

עוד כתב שם ליישב. גם אם נסבור שלא כדברי הזית רענן, אלא שיעקב שכב על האבנים ממש, בכל זאת יכול היה יעקב לבנות מהם מזבח ללא חשש שהם פסולות מדין אבנים שהשתמש בהם הדיוט.

זאת מאחר שמסתבר שיעקב ידע שהם אבנים קדושות בקדושת המזבח של נח ועקידת יצחק, וכדברי הילקוט הנ"ל, אלא שהוא סבר שכיון שהוא נמצא במצב של פקוח נפש מפני החיות שיכולות לטורפו בשעת שנתו, מותר לו להשתמש באבנים על אף היותם קדושות. ומאחר ובגמרא במסכת קידושין (דף נה, ע"א) מבואר, שהקדש במזיד אינו מתחלל , הרי שהאבנים האלו לא נתחללו על ידי שימוש יעקב בהם ונשארו בקדושתם כפי שהיו ולכך היה יכול יעקב לבנות בהם את המזבח. ע"כ, וע"ש עוד מש"כ בזה.

★ ★

הנה הגאון הכלי חמדה (פר' ויצא) מביא מפרקי דר"א המובאים ברמב"ן (פר' ויצא) דאי' שם: לקח יעקב שתים עשרה אבנים מאבני מזבח שנעקד עליו יצחק אביו

ושם אותו מראשותיו וכו', ונעשו כולן אבן אחת וכו', השכים יעקב בבוקר בפחד גדול ושב יעקב ללקוט אבנים ומצא אותן כולן אבן אחת ושם אותה מצבה בתוך המקום, וירד לו שמן מן השמים ויצוק עלי', שנאמר ויצוק שמן על ראשה, מה עשה הקב"ה נטל רגל ימינו וטבע את האבן עד עמקי תהומות, ועשה אותם סניף לארץ וכו', ולפיכך נקרא אבן שתי', ששם הוא טבור הארץ עכ"ל.

וכותב הגאון הכלי חמדה זצ"ל: וראיתי בת' חת"ס ח' או"ח (סי' מ') שהקשה, דאיך לקח אותם יעקב אח"כ למצבה כיון דשכב עליהם, והרי כלי שנשתמשו בהם להדיוט אסורין לגבוה.

★ ★

וכתב שם עוד להלן: נלענ"ד בזה דבר חדש בהקדם לתרץ דברי הגמ' מנחות (דף כ"ב ע"ב) ר"א בן שמוע אומר מה מזבח שלא נשתמש בו הדיוט אף עצים ואש שלא נשתמש בו הדיוט. וקשה מאי פיסקא ומנ"ל דמזבח לא נשתמש בו הדיוט ועיי' בח"ס שנדחק מאוד בזה.

לכן נלפענ"ד עפי"מ דמבואר בילקוט שמואל אות קכ"ז בשם המדרש בזה"ל ללמדך שהמלך כיון שהוא ממנה מלך והוא קצר, מיד הוא נעשה ארוך, בשביל שמן המשחה שנמשח בו, וכן אתה מוצא בכה"ג שהוא גדול בה' דברים בנוי בכוח ובחכמה ובעושר וכו', ואם אין לו, אחיו הכהנים מגדלים אותו. ולכאורה אינו מובן לדברי הילקוט מה זה שהביא הכא מכה"ג.

ונראה דכוונת הילקוט דגם בכה"ג משיחת שמן המשחה עשה פעולה זו, שנתן לו כח חדש, ושינתה תוארו בנוי וביופי כיון שנראה שהוא דבר המעכב, וזה פשוט דאם הי' כה"ג ממלא מקום אביו בתורה ויראה הי' הוא נעשה כה"ג, וקשה איך נעשין בו המעלות והמדות הגופניות האלו, וע"כ דהי' על ידי שמן המשחה. וכן נראה במדרש רבה אמור פרשה כ"ו.

ואולי י"ל דמה"ט קיי"ל דאף כה"ג בן כה"ג טעון שמן המשחה, ולא כבן מלך שאינו צרין שמן המשחה לבד היכא דאיכא מחלוקת. וי"ל הטעם דבמלך אין מעלות אלו מעכבות, ולכן דוקא במקום שיש מחלוקת הי' נמשח כדי שיזכה לכל אותן המעלות וממילא ימצא חן בעיני כל. אמנם כה"ג הי' תמיד צריך שמן המשחה. וכבוד ידידי הגאון מוהר"י מבענדין נ"י כתב לי בתשובתו בשם הגאון המקובל בעל קהלת יעקב ז"ל שכתב בשם ילקוט ישעי', דכה"ג לאחר שמן המשחה נעשה כברי' חדשה לגמרי הרי דשמן המשחה עשה ברי' חדשה מכה"ג.

ומעתה נראה, דלאו דוקא כה"ג, רק כל המקדש וכל הכלים, שנמשחו בשמן המשחה נעשין דברים חדשים לגמרי ואינם אותן הדברים שהיו קודם לכן, ובאמת שמן המשחה הי' כח אלוקי, דהשמן שעשו נשאר לגמרי כמו שאמרו חז"ל שכולו קיים, וא"כ שפיר י"ל דנעשה דבר חדש לגמרי ע"י שמן המשחה.

ומעתה מובן היטב דברי הגמ', מה מזבח שלא נשמש בו הדיוט, כיון דלאחר שנמשח לא נשתמש בו הדיוט, ממילא לא נשתמש בו הדיוט כלל, דמה ששימש בו הדיוט קודם שנתקדש ונמשח, אינו מיקרי שימוש כלל, כיון דלאחר שימוש נעשה כלי חדשה לגמרי, - ה"ה העצים והאש שלוקחין למזבח צריך שיהי' לא נשתמש בהן הדיוט מעולם, וא"ש מאוד דברי הגמ'.

ומעתה א"ש מאוד דברי הפרקי דר"א, דבאמת קודם שבא השמן מן השמים הי' יעקב אבינו עושהו רק למצבה שלא נאסר בו שימוש הדיוט, אמנם אח"כ כשבא לו השמן מן השמים ויצוק עליו ונתקדש ע"י שמן המשחה, והרי נעשה דבר חדש לגמרי, ושוב אינו פוסל בו שימוש הקדום, ולכן שפיר אמר יעקב אבינו ע"ה והאבן הזה אשר שמתיו מצוה מעתה יהי' בית אלקים ממש, ונעשה ממנו אבן שתי', עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בספר מרפסין איגרא (פר' מטות) כתב להקשות במש"כ (במדבר ל"א נ'): ונקרב את קרבן ה' איש אשר מצא כלי זהב אצעדה וצמיד טבעת עגיל וכומז לכפר על נפשותינו לפני ה'.

ופירש הרמב"ן, שמהכלים הללו עשו כלי שרת.

וקשה כיצד הם עשו מהתכשיטים הללו כלי שרת והביאום לבית ה', והלא מבואר בגמ' כאן וכנ"ל: "מה מזבח שלא נשתמש בו הדיוט, אף עצים ואש שלא נשתמש בהם הדיוט", ומכאן למדנו, שכל דבר שהדיוט עשה בו שימוש - נפסל לגבוה, ולדעת הרמב"ם (בית הבחירה סוף פרק א') אף אם רק יחדיו להדיוט, כבר אין משתשמים בו לגבוה?

וכתב שם ליישב די"ל, דדוקא עצים ואש שהשתמשו בהם להדיוט, או אפילו אם יחדו אותם להדיוט - נאסרו ונפסלו לגבוה, אולם כלי זהב ומתכות - לא נאסרו לגבוה.

הטעם לחלק ביניהם הוא, כיון שהשימוש בעצים ואש נעשה בלא שעברו שינוי כלל, אלא כמות שהם משתמשים בהם, ולכך נפסלו לגבוה.

לא כן בכלי זהב ומתכות, הלא כדי לעשות מהם כלי שרת זקוקים הם לעבור שינוי מהותי: להתיך את הזהב, לשבור את התכשיטים, ומהם ליצור כלי חדש. באופן זה ניתן לומר כי "פנים חדשות באו לכאן", ואין כל פחיתות להשתמש בהם לגבוה.

ועוד כתב שם ליישב די"ל דכוונת הרמב"ן באומרו, כי מהכלים הללו עשו כלי שרת, אינה שיצרו מהם עצמם כלי שרת, אלא שמכרו את הכלים והתכשיטים הללו, ומכספם קנו כלי שרת.

★ ★

בגמ': תנן התם דם שנתערב במים, אם יש בו מראית דם כשר כו'.

וכתבו התוס' (ד"ה אם יש בו מראית דם): לא באדמומית מעט מתכשר, אלא מראה דם גמור קאמר ע"ש.

ועיין דלכאורה יש ללמוד מכאן דלגבי "שינוי מראה" שפוסל במקוה, כמו כן שאינו פוסל רק שינוי מראה גמור (עיין בקרית ספר (פ"ז מקואות) ששינוי מראה במקוה ילפינן מכאן]. וכן הביא החזון איש מקואות (תנינא סי' ה' ס"ק ב"ד) מתוס' בחולין (פז.).

אבל מהראב"ד מביא שאף שינוי מראה קצת פוסל במקוה ודלא כהתוספת.

ועיין שו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' רמ"ח) דדעת השו"ת חסד לאברהם דלפי הראב"ד כמו כן יש קולא, שג' לוגין שאובין שנשתנו ממראיהן שאינן פוסלין את המקוה, גם אם נשתנו במקצת - אינם פוסלין את המקוה, אבל בשו"ת בית שלמה (ח"ב סי' נ"ז) מחמיר בזה, וסובר דבעינן שהג' לוגין ישתנו ממש לדבר אחר. והמהרש"ם הכריע כהחסל"א.

★ ★

בגמ': רבי יהודה אומר, אין דם מבטל דם וכו' מקרא אחד דרשו ולקח מדם הפר וכו'.

בשואל ומשיב (מהדורא רביעא ח"ב סי' קל"ז) כותב: אתמול בשבת קודש הגיד לי אחד מה ששמע מהרב הגאון מו"ה יצחק מאיר מוורשא ז"ל [הוא בעל החידושי הרי"ם זצ"ל] שאמר בישוב קושית התוס' בבבא מציעא דף ו': גבי קפץ אחד מהמנויים לתוך וכו', שהקשו דלבטיל ברובא, ואמר הוא: דלא שייך ביטול ברוב כל דהוא דבר שבמנין, ואף דדבר שבמנין אינו רק מדרבנן, זה רק בדבר שאינו מצוה מן התורה למנות, אבל דבר שמצוה מן התורה למנות לא בטל מן התורה. עכ"ד.

וכותב על זה הגאון השואל ומשיב זצ"ל: והנה אם כי לכאורה הדבר מסתבר, אבל הדבר תמוה, דאם כן בהזאות שבפר ושעיר שמצוה מן התורה למנות, ואפילו הכי בעירה דם הפר להשעיר פלפלו בש"ס (מנחות כ"ב) אי עולין אין מבטלין או מין במינו לא בטל, ועיין בתוס' יומא דף נ"ז גבי עירה דם הפר, והרי שם הוי דבר שבמנין מן התורה ולא בטל וכו', ועל כן אי אפשר לאומרו. עכ"ד השואל ומשיב.

ובספר פסקי תשובה (סי' קי"ז בהגה"ה) מביא את דברי השו"מ הנ"ל, וכותב עליו: ובמחכת"ה וכו' לא קרב זה אל זה, דהתם הרי אנו מונין רק הזאות, לא הדם, וכי בשביל שאנו מונים הזאות יחשב הדם דבר שבמנין, אתמהה, והוא דבר פשוט לבר בי רב דחד יומא. ע"כ.

★ ★

וראה בספר תאומי צביה להג"ר אברהם יצחק קליענבערג ז"ל בסוף הספר שכתב: בספר שואל ומשיב מהדורה ד' ח"ב תשובה קל"ז כתב ששמע מאיש אחד התירוץ של החידושי הרי"ם ז"ל וכו' ותירוץ זה ידוע בין החסידים ששמעו מפיו הקדוש. וכתב על זה השואל ומשיב "אם כי לכאורה הדבר מסתבר, אבל הדבר תמורה, דאם כן בהזאות שבפר ושעיר שמצוה מן התורה למנות ואפילו הכי בעירה דם הפר להשעיר פלפלו בש"ס מנחות כ"ב אי עולין אין מבטלין או מין במינו לא בטיל וכו' ועל כן אי אפשר לאומרו".

ובאמת תימה על תמיהתו, דהא שם בהזאה שמצוה למנות לא נתערבו הזאות גופיה, אלא השירים שנשארו לאחר שהזה על הפרוכת אחת למעלה ושבע למטה, אחר כך עירה דם הפר ושעיר וכו', והשירים לא הוי דבר שבמנין.

וזה שנים רבות שהצעתי דבר זה לפני תלמיד חכם שבעירנו טאמשאוו חדש - ושמו ר' בעריל שו"ב ז"ל ולבסוף ימיו נתקבל שם למו"ץ, וסיפר לי שהוא בעצמו דיבר עם האיש (שהביא התירוץ להשואל ומשיב) בבית המדרש דעיר גור, וסיפר לו: כאשר שמע מהשואל ומשיב שדחה דברי רבינו הגדול ז"ל, הלך לביתו ועיין בהדבר, וראה שטעה בתמיהתו על דברי רבינו ז"ל. ואחר איזה ימים הלך להרב הנ"ל והראה לו שטעה, והודה לדבריו, ואמר לו בזה הלשון: שאינו יודע אם יכול לתקן זאת כיון שכבר כתב זה בהכתבים שלו. עד כאן שמעתי מהמו"ץ ר' דוב הנ"ל. עכ"ד.

דף כ"ב ע"ב

בגמ': מכאן לעולין שאין מבטלין זה את זה. ור"י סבר מכאן למין במינו שאינו בטל וכו'.

וביאר הר"ן בנדרים (נ"ב ע"א) דטעם מחלוקתם של ר"י וחכמים היא, דר' יהודא אזיל בתר עצם מציאות הדבר אם הוא מינו או לא, ולא אזיל בתר הלכתו אם הוא היתר או איסור, ולכך יליף מדם הפר ודם השעיר לכל מין במינו בעצם דלא בטל אף שזה היתר וזה איסור, ורבן סברי להיפך דאזלי' בתר הלכתו ולא בתר עצמותו, ולכך איסור בהיתר בטל אף שהוא מין במינו בעצם, מ"מ הוא אינו מינו מכח הלכתו שזה היתר וזה איסור, עכת"ד עיי"ש עוד באורך.

וכתב הרש"ש בהגהותיו לחולין (צ"ח ע"ב ד"ה בלי רחמנא וכו') דלפי"ז י"ל, דנחלקו ר"י וחכמים אי היתר בהיתר בטל או לא, דלר' יהודא היתר בהיתר בטל אם הוא אינו מינו בעצמותו, דהא לדידי' תליא העיקר בעצמותו אם הוא מינו או לא, ולא תליא בהלכתו, ולרבנן היתר בהיתר לא בטל, דלדידהו העיקר תליא בהלכתו ולא בעצמותו נמצא לפי"ז דהך הלכתא אי היתר בהיתר בטל או לא תליא בפלוגתת ר' יהודא ורבנן אי מין במינו בטל או לא. ע"כ.

★ ★

וכתב כ"ק אדמו"ר ר' יואל מסאטמר ז"ל בספר הזכרון כנסת עזרא (ע' שס"ט) דלפי"ז יש ליישב קושיית המפרשים בהא דאמר אביי בחולין (ק"ח ע"א): טעמו ולא ממשו בעלמא דאורייתא, דאי סלקא דעתך דרבנן, מבשר בחלב מאי טעמא לא גמרינן, דחידוש הוא, אי חידוש הוא אף על גב דליכא נותן טעם נמי, א"ל רבא דרך בישול אסרה תורה.

והקשו האחרונים איך יליף אביי דטעם כעיקר דאורייתא בכל האיסורין מבשר חלב, הא מבואר ביו"ד (סימן רצ"ט) דהיתר בהיתר לא בטל, ובש"ך סק"א הביא קושיית הרא"ש והפוסקים איך בטל בשר בחלב בששים הא הוה היתר בהיתר, ותירצו דבשר בחלב אין האיסור רק מכח נתינת טעם, ולכך כיון שבששים בטל הטעם ממילא בטל האיסור עכ"ד. נמצא דמה דבב"ח אסור עד ששים ולא בטל חד בתרי, אפ"ל הטעם משום דהוה היתר בהיתר ולא שייך בי' דין ביטול. והא דהותר בששים, היינו משום דהטעם נתבטל במציאות ואינו נרגש, ואם כן קשה איך יליף אביי מבשר בחלב לשאר אסורין דטעם כעיקר דאורייתא ואינו בטל חד בתרי רק אוסר עד ששים, הא בבשר בחלב הוה היתר בהיתר ולכך לא בטל, משא"כ בשאר אסורין שפיר בטל האיסור ברוב היתר.

★ ★

אכן לפי המבואר לעיל עפ"י הר"ן בנדרים, דר"י וחכמים פליגי בענין זה אי היתר בהיתר בטל או לא, ור"י ס"ל דהיתר בהיתר בטל, א"כ א"ש הקושי' הנ"ל דהנה שיטת רש"י במסכת חולין (דף ק"ט ע"א, ד"ה ותו) דאביי ורבא סברי כר' יהודה דמין במינו לא בטל, ומעתה יש לפרש דברי אביי כך (לולא פירש"י ז"ל) אמר אביי טעמו ולא ממשו בעלמא דאורייתא, וכוונתו דילפי' לה מגיעולי נכרים וכסוגי' דמס' פסחים דגם אביי ידע מזה כקושית התוספות, והוסיף אביי דאי סלקא דעתך דרבנן, כלומר דמגיעולי נכרים ליכא למילף מכח קושיא הנ"ל דשם משום מין במינו הצריך הכתוב להגעילו, ולא נאמר כהתירוצים שנאמרו על זה.

על זה אמר א"כ מבשר בחלב מ"ט לא גמרינן. כלומר כיון דמין במינו לא בטל, שוב ממילא היתר בהיתר בטל, וא"כ למה אוסר בשר בחלב עד ס', הא היתר בהיתר בטל אע"כ דעד ס' טע"כ דאורייתא, וא"כ שוב אפשר למילף מבשר בחלב, ואת"ל דבשר בחלב חידוש הוא א"כ אפילו ליכא נותן טעם ליתסר, והשיב לו רבא דבשר בחלב הוא

חידוש, ואפ"ה בטל בס', דדרך בישול אסרה תורה והבן עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': מכאן לעולין וכו' ור"י סבר מכאן למין במינו שאינו בטל וכו'.

הנה מקור המחלוקת היא בפסוק ולקח מדם הפר ומשם השעיר וכו', הדבר ידוע שדמו של פר מרובה מדמו של שעיר וכו' ע"ש בגמ'.

וכתב בספר שפע חיים לבאר ענין נפלא במש"כ בראשית (ל"ז ל"א): ויקחו את כתנת יוסף וישחטו שעיר עיזים ויטבלו את הכותנת בדם הפר וגו'. והנה יש להבין למה לקחו דווקא מכל הצאן דווקא שעיר עזים? ורש"י פירש: שדמו דומה לשל אדם.

אך נראה עוד ליישב, דהנה רש"י פרש על הפסוק: "ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם (ל"ז ב') כל רעה שהיה רואה באחיו היה מגיד לאביו, שהיו אוכלין אבר מן החי וכו'.

וקשה וכי באמת האחים אכלו אבר מן החי?

אלא נראה לומר, שהם אכלו אבר מן החי בתערובת בשר שחוטה, וסבירא להו דמין במינו בטל, ויוסף סבר כדעת ר' יהודה דמין במינו אינו בטל כדאיתא במסכת חולין (דף צ"ח ע"ב).

ומדחזינן שיוסף נענש לבסוף, משמע בפשטות שהדין עם השבטים, וגם דיחיד ורבים הלכה כרבים. וכן פסקינן בשולחן ערוך יורה דעה (סימן צ"ח סעיף א') שמין במינו בטל.

והנה לעיל התבאר דהלימוד של ר"י דמין במינו אינו בטל הוא ממש"כ ולקחו מדם הפר ומדם השעיר וגו' וכנ"ל. והשתא יש לומר דלזה שחטו השבטים דוקא שעיר עזים, דייקא להורות על טעותו של יוסף שהוכיח מדם השעיר דמין במינו אינו בטל, ומחמת כן חלק עליהם. ובאמת הטעם שם משום שעולין דהיינו שקרבין למזבח, אין מבטלין זה את זה, וכשיטת רבנן עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': מכאן למין במינו שאינו בטל.

כתב בערבי נחל (ח"ד מגילת סתרים סוף תהלים) כי במדרש (תנחומא קדושים ט"ו) איתא שבגלל אשר בכה עשיו כשלקחו ממנו הברכות אשר ברך יצחק אביו, זה גם אורך הגלות לישראל.

וכשישראל בוכין על אורך הגלות בצער השכינה, אז מתבטלין אותן דמעות ברוב - בדמעות של בנ"י. אבל כשבוכין על עסקי פרנסה וכו', שע"ז איתא בזוה"ק (ח"ז תיקון ו') שזועקין הב הב, אז זהו מעין הבכי של עשיו, שהצטער שלוקח ממנו משמני הארץ, ומין במינו לא בטיל.

ובזה ביאר הפסוק (תהלים ע"ג ט"ו) "ואחשבה לדעת זאת" זאת רמז לביהמ"ק, כמו שנא' "בזאת יבא אהרן", ודוד התבונן למה התאחרו פעמי הגואל, אולם "עמל הוא בעיני", והטעם "עד אבא אל מקדשי א"ל" שמעבודה של יוהכ"פ שנא' ולקח מדם הפר ומדם השעיר ילפינן שמין במינו לא בטיל, אז "ואבינה לאחריתם", כבר אבין היטב למה התאחר ביאת המשיח, כי מין במינו לא בטיל, שהבכי אינו על צער השכינה, אלא על מניעת דברי גשם וחומר.

דף כ"ג ע"א

בגמ': קסבר רבי יהודה כל שהוא מין במינו ודבר אחר סלק את מינו כמי שאינו ושאתו מינו רבה עליו ומבטלו.

הרשב"א בספרו תורת הבית והובא ביו"ד (סי' צ"ח סעיף ב') למד מכאן דבר הנוגע לדינא, דהנה קיי"ל דטעם כעיקר דאורייתא, ואם נפל כזית בשר לשתי כזיתים ירקות, שהוא מין בשאינו מינו, אוסר עד ששים, ואף אם יש ספק אם יש ששים אוסר, אבל כזית בשר איסור שנפל לשני כזית היתר בטל ברוב מה"ת, דמין במינו בטל ברוב, ומדרבנן בעי שישים, ולכן אם יש ספק אם יש שישים, ספיקא דרבנן לקולא ושרי.

וכתב הרשב"א שאם נפל כזית בשר לקדרה ויש שם ספק אם הי' ששים כזיתי ירקות, וגם יש שם רוב כזיתי בשר, אז אמרינן סלק להיפוך, שאמרינן סלק את שאינו מינו כאילו אינו, והרי בטל במינו בהכזיתי בשר.

אמנם הט"ז שם (ס"ק ה') חולק על זה, דבאופן הנ"ל לא שייך סלק, שהרי הטעם דבעינן ששים, משום טעם כעיקר, ואיך נוכל לומר סלק, הרי יש צד שיש כאן נתינת טעם, ודוקא הכא ס"ל דאמרינן סלק, שהרי מין במינו שאינו בטל לר"י הוא גזירת הכתוב, ולכן כל שיש ביטול גם בשאינו מינו, שפיר י"ל דלא מפריע לן מה שיש גם מינו, וסלקהו כאילו איננו, כלומר שמין במינו - אינו "אוסר", רק שאין כאן ביטול, ולכן כשיש גם אינו מינו, לא איכפת לן שיש גם מינו, משא"כ מין בשאינו מינו הוא "אוסר", שיש שם נתינת טעם, וטעם כעיקר, ולכן אעפ"י שישנו שם גם מינו, מ"מ האינו מינו אוסר.

★ ★

במשנה: נתערב קומצה בשיריה וכו' ואם הקטיר עולה לבעלים.

כתב הגאון ר' נתן איינפלד שליט"א בספרו מנחת נתן (סי' ז' אות כ"ג): והעירו בזה למה אם הקטיר עולה לבעלים הלא הוי מצוה הבאה בעבירה, דעל השיריים יש איסור הקטרה, ומצהב"ע הוא פסלות כמבואר ברמב"ם פ"ה מהלכות איסורי מזבח הל' ז' והל' ט'. (והגאון רי"מ בידרמן בהגהותיו על השפת אמת במנחות נ"ג כתב מדנפשיה דבמצהב"ע נפסל הקרבן ע"ש, ופלא שלא הביא דמפורש הוא ברמב"ם).

והנראה פשוט, דלא שייך כאן מצהב"ע, דהא בהמצוה דהיינו הקטרת קומץ אין שום עבירה, דהעבירה היא על השיריים, ואין המצוה והעבירה בדבר אחד ככל מצהב"ע, וברור הוא.

★ ★

בגמ': אמר רב חסדא נבילה בטלה בשחוטה שאי אפשר לשחוטה שתיעשה נבלה, ושחוטה אינה בטלה בנבילה שאפשר לנבילה שתעשה שחוטה וכו'.

כתב הגאון ר' יצחק גליק ז"ל בקובץ כרם שלמה (שנה כ"א ק"ו א' ס' י"ז): וקשה הא בע"ז ס"ח ע"ב אמר רבא הלכתא נותן טעם לפגם מותר, ועכברא דדברא לא ידענא טעמא דרב, אי קסבר נותן טעם לפגם מותר או אסור, עיי"ש. ולפי הנ"ל קשה היכי שייך אליבא דרב דמין במינו לא בטל, אי קסבר נותן טעם לפגם אסור, מין בשאינו מין הוא, דטעמא דשחוטה אינה בטילה בנבלה לפי שאפשר להיות כמוהו מטעם נותן לפגם.

ונראה, דהש"ך בסי' צ"ח סק"ו כתב, דהא דאזלינן בתר שמא היינו דווקא באיסור משהו, אבל באיסור טעם לא אזלינן בתר שמא, אלא זיל בתר טעמא. ולפ"ז י"ל ג"כ הכא, דאמרינן דנבילה בטילה בשחוטה, היינו דוקא לענין טומאה, אבל לענין אכילה מין במינו הוא, דאזלינן בתר טעם. ולפ"ז ניחא, דהתם בע"ז אזלא לענין אכילה.

וראי' לסברא הנ"ל מחולין ק' ע"א דפריך למ"ד מין במינו לא בטל, מאי אריא כי נתן טעם, אפי' לא נתן טעם נמי. ואי ס"ד דנבילה בטילה בשחוטה אפי' לאכילה, דלמא רב ס"ל כרב חסדא, ומאי פריך, אלא ע"כ כנ"ל ודו"ק.

★ ★

בגמ': נבלה בטלה בשחיטה כו' ור' חנינא אמר כל שאפשר לו להיות כמוהו אינו בטל כו'.

וכתב רש"י בתוך דבריו שאליבא דרבי חנינא אם נגע תרומה באחת מן החתיכות כיון דשחוטה בטלה בנבלה, נשרפת התרומה עליה, דר' חנינא אזיל בתר בטיל.

בשו"ת עונג יו"ט (סי' ד') השריש יסוד ידוע בעניני ביטול, דל"א ביטול ברוב רק לבטל דינים, כגון "איסור" שנפל בהיתר שהוא רוב, בטל ממנו שם איסור, ומותר לאכול כל התערובות, אבל ביטול ברוב אינו מעלה ומֵחיל דינים, ולכן חוט ציצית שנטווה שלא לשמה שנתערב ברוב חוטין שנטוו לשמה, א"א לומר שיתבטל ברוב, ויתכשר כאילו נטווה לשמה, שאין הביטול מועיל להָחיל דינים על המיעוט - שיהי' כאילו הוא נטווה לשמה.

והקשה בעונג יום טוב שהרי הכא אמרינן אליבא דרב חנינא שכזית שחיטה שנפלה לב' כזיתי נבילה, בטלה השחוטה בנבילה, ואם נגעה התרומה באחת מן החתיכות הרי היא נשרפת עליה, הרי שעל ידי הביטול, חל שם טומאה על החתיכה הטהורה שנתבטלה ברוב חתיכות טמאות.

ותיריץ דהכא לאו מטעם "ביטול ברוב" אתינן עלה, אלא מטעם "הלוך אחר הרוב", שאנו יכולין לתלות, שהתרומה נגעה באחת מן שתי החתיכות הטמאות, ולא בהחתיכה אחת הטהורה, משא"כ לגבי חוטי ציצית, א"א

להשתמש באותו חוט עם שאר החוטין מצד ביטול ברוב, דאין הביטול ברוב מֵחיל דינים כנ"ל. ועיין מש"כ עוד הגרשש"ק בשער יושר (שער ג' פרק ח').

דף כ"ג ע"ב

בגמ': **לעולם אליבא דר' יהודה וכו'.**

וברש"י: ואי קשיא וכו' בשלמא לרבי חנינא הכא אפשר לקדשים להיות כמבטלין כחיטין, שכשילין לילה אחד יצא מקדושתו וכו'. ע"כ. והביא הגה"ק ר' דוד משה רבינוביץ זצ"ל - הי"ד בספר שבחי כהן קושית המפרשים, דהא כאן לר' יהודה קיימים והוא ס"ל דבדם נמי אם עלו לא ירדו. וכתב:

ונ"ל ליישב דהנה יש לדקדק בלשון רש"י שכתב דאפשר לקדשים להיות כחולין כשילין הדם לילה אחד יצא מקדושתו כחולין ע"כ, למה נקט רש"י לילה אחד, הלא דם נפסל בשקיעת החמה כמבואר בזבחים נ"ו א"כ סגי בשקיעת החמה עי' בפסחים פ"ב דקאמר ותו הא דתניא לן דמה וכו', ופרש"י לן דמה של בהמת קרבן דאיירי בזבחים נ"ו מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה וכו' ע"ש, הרי דלינת הדם מקרי לאחר שקיעת החמה ולמה נקט רש"י הכא כל הלילה.

אמנם באמת א"ש, דהנה בתוספתא (פ"ח דזבחים) מבואר, דרק בלינת לילה אחד אם עלה לא ירד, אבל בשתי לינות אם עלה ירד עיי"ש, ועי' בתוס' זבחים פ"ה שנסתפקו בזה וכתבו דמה לי לינה אחת מה לי שתי לינות עיי"ש, אבל בתוספתא מבואר, דבשתי לינות אם עלה ירד, ועי' בספר חסדי דוד (הספרדי) שהוציא כן מהתוספתא הנ"ל (ועי' בתוס' ריש מעילה בשם הר"פ), א"כ לפי"ז בדם הנפסל בשקיעת החמה שוב כשילין כל הלילה חשיב שתי לינות לכ"ע ירד, והשתא מדוקדק לשון רש"י שכתב כשילין הדם לילה אחד וכו', ר"ל כל הלילה בדיוק דאז חשוב כשתי לינות, וממילא יצא מקדושתו ונעשה כחולין וז"ב.

★ ★

בגמ': **ובהא קא מיפלגי דר"ה סבר בתר מבטל אזלינן ור' חנינא סבר בתר בטל אזלינן.**

וכתב בשו"ת נפש חיה (או"ח סי' ג') בתשובה אל הגאון בעל אבני נזר זצ"ל כתב וז"ל: על אשר כתב כבודו על אשר כתבתי במכתבי הראשון דאתרוג המורכב אינו יוצא בו אף שנימא שרובא אתרוג, מ"מ אינו בטל ברוב, דביטול ברוב לא מהני רק שיהי' כמו שאינו, אבל לא להוסיף על השיעור, וכדאיתא בתוס' בזבחים בדף ע"ח בד"ה הפיגול והנותר דכתבו דמיעוט הבטל ברוב לא מצטרף לאיסור, והמנחת כהן בספר התערובות (חלק ראשון פרק ראשון) כתב זאת מסברת עצמו, דאם נתערב מיעוט היתר ברוב איסור אינו חייב מלקות עד שיאכל כזית מהאיסור לבדו, אבל בצירוף ההיתר אינו חייב מלקות, על אף שהאיסור הוא הרוב, דלא מסתבר כלל שיהי' הטפל חמור מהעיקר, שהרי אם היה אוכל איסור זה בעין הי' פטור כיון שלא אכל ממנו כזית ועכשיו שאוכל שיעור זה מהאיסור על ידי תערובות אינו בדין שיהי' חייב וכו' יעו"ש שהאריך בדברים, ולא הביא שדברים אלו מבוארים בתוס' זבחים.

וכבוד גאונו תמה על דברי התוס' הנ"ל ממנחות בדף כ"ג, דאיכא פלוגתא אם שחוטה בטילה בנבלה אזלינן בתר בטל או בתר מבטל, הרי דאם שחוטה בטלה בנבלה נעשה כמותה וחל איסור נבלה על השחיטה, והאריך כבוד גאונו בזה בחריפות ובטוב טעם.

אך לדידי הי' ג"כ קשה קושיא זו מאז, ותרצתי לנפשי, דכי כתבו התוס' דאין היתר בטל באיסור, היינו רק להשלים השיעור היכא שאכל כזית מאיסור והיתר ביחד אף שהאיסור הוא רוב אין ההיתר נהפך לאיסור להשלים השיעור וכאשר כתבו התוס' בפירוש, דאין מיעוט ההיתר מצטרף עם הרוב להשלימו כשיעור, ונראה ראיות התוס' לזה, ומה דהי' אצלם הדבר פשוט ממאי דאיכא פלוגתא אם היתר מצטרף לאיסור או לא, ולא אמרו דהיכא דאיכא רוב איסור בלא ההיתר נתבטל ברוב איסור והוי כולו איסור, אך ע"כ, דלענין זה לא אמרינן דבטל ברוב שישלים השיעור ויהי' כמין המבטל ממש, אך עדיין היתר הוא, ותלוי הדבר אם היתר מצטרף לאיסור וכאשר כתב במנחת כהן האי סברא מדעת עצמו.

אבל היכא שיהי' כאן שני חתיכות איסור וחתיכה אחת היתר, ובכל חתיכא איכא שיעור ואכל אחת, בודאי חייב מלקות, דכיון דאזלינן בתר רוב ואמרינן דהאי חתיכה הוי דאיסורא, א"כ אכל כזית איסור, ובזה בוודאי אין חילוק בין היכא שהרוב היתר כל חתיכה וחתיכה מותרת, ה"ה להיפך, היכא שרוב איסור כל חתיכה וחתיכה אסורה וחייב עלי' דאמרינן על כל חתיכה דאיסורא הוא וחייב עלי', וכן שם בשחוטה בטלה בנבלה מיירי ג"כ בכה"ג בתערובות

חתיכות כאשר פירש שם רש״י בד״ה ושחוטה אינה בטלה בנבלה וז״ל: אם יש שני חתיכות נבלה ואחת שחוטה ביניהן אינה בטלה, ואם נגעה אחת מהן בתרומה אינה נשרפת עלי׳ אלא חולין, דשמא זהו היא השחיטה יעו״ש דלמ״ד דבטלה היתה שפיר נשרפת אם נגעה אחת מהן בתרומה כנ״ל.

★ ★

בגמ׳: אלא למ״ד בתר מבטל אזלינן תבלין מי הוה מצה.

והתוס׳ (ד״ה אלא) הקשו מהגמ׳ זבחים (ע״ח ע״א) דעשה עיסה מן החטים והאורז אזלינן בתר נתינת טעם, וא״כ מאי מקשה הגמרא כאן, וע״ש מה שתירצו.

בשער המלך (הל׳ חמץ ומצה) הביא מש״כ הרמב״ן ומקורו מירושלמי חלה (פ״א ה״א) דלא אמרינן שעיסה העשויה מן החטין והאורז אזלינן בתר נתינת טעם, ואם יש בה טעם חטה יוצא בו ידי חובתו, רק באורז, דטעם האורז שהוא מוגריר גריר בתר החטה, ונהפך להיות טבעו כחטה, ולכן מצד שני לא בעי אפילו שיהי׳ כזית חטה בכדי אכילת פרס, אבל בשאר דברים לא אזלינן בתר נתינת טעם, ולכן שפיר מקשה הכא מתבלה בקצח ושומשין.

והביא תירוצו של התוספות כאן דסוגיא דמנחות פליגי אההיא דזבחים, והקשה הא דההיא בזבחים משנה הוא במס׳ חלה (פ״ג מ״ז). ואם נאמר דכוונת התוס׳, דמתני׳ דהעושה עיסה מן החטים והאורז, איירי כשהי׳ ברוב דגן, אכתי קשה לפי ההו״א אדפריך מברייתא, ליקשי ממתניתין, ולפי הנ״ל ניחא דשאני עושה בחיטים ואורז דמיגריר גריר.

ומש״כ הרמב״ן דשאני אורז דמיגריר גריר פירש הפמ״ג בפתיחה להל׳ פסח (ח״ב אות ו׳) בשם מהר״א פולדא דכל הטעם דאין יוצאים ידי חובתן במצה של אורז, היא משום שאינו מחמיץ רק מסריח, אבל כשמערבין אותו עם דגן, אז טבעו נהפך להיות מחמיץ, וממילא יוצאין בו ידי חובתו. ועיין עוד בשער המלך הל׳ חמץ ומצה (פ״א ה״ו) מש״כ על דברי התוספות כאן.

ועיין שו״ע הרב (סי׳ תנ״ג סעיף ז׳).

★ ★

בגמ׳: ת״ש הקומץ שנתערב במנחה וכו׳ אלא פשיטא ר״י, בשלמא וכו׳ דכל פורתא חזי למקמץ מיני.

הגאון ר״י ענגיל ז״ל בספרו ציונים לתורה (כלל לו) מביא מדברי התוס׳ זבחים (דף מ״ב ע״ב) ד״ה הקומץ שכתבו וז״ל: ותימא הוא אם לא יתחייב בשיירי הדם משום פיגול, הא יש להן מתירין, שהמתנות מתירות לשפיכת שיירים למזבח כמו שמתירות את האימורים, ושמא כיון דמתחלה כל טפה וטפה ראוי לזריקה, חשיב כולי׳ דם מתיר עכ״ל.

וכותב הגר״י ענגיל ז״ל דלכאורה בגמ׳ כאן מבואר ג״כ כיסוד סברת התוס׳ הנ״ל, דאע״ג דא״א למנחה כולה להיות קומץ, רק קומץ לבד, מ״מ כיון דכל פורתא חזי שיהי׳ הוא הקומץ, חשיבא כולה מנחה, מש״ה ראוי להיות קומץ והויא לה כולה מינא דקומץ, וזוה דוגמת תוס׳ זבחים הנ״ל, דחשיב כולי׳ דם מתיר הואיל וכל טפה ראוי׳ להיותה היא הנזרקת ולא תהי׳ שיירים וכנ״ל.

ואולם יש חילוק בין הך דכאן להך דתוס׳ זבחים הנ״ל, דכאן הרי לא בא לידי בירור לבסוף, כיון שלא נקמצה המנחה, משא״כ בהך דתוס׳ זבחים, הרי בא לידי בירור לבסוף, שהרי נזרק הדם ונשארו אלו שיריים, וא״כ למאן דאית לי׳ ברירה, יש לנו לומר דהוברר הדבר למפרע דהי׳ זה הדם מתחלתו עומד להיות שירים.

ואולם מדלא תלי לי׳ התוס׳ בפלוגתא דבריר׳, נראה דלא שייך כאן הך דבריר׳, כיון דדנין רק בענין הראויות, והראויות הוא לכ״ע, דסוף סוף מתחלה הרי הי׳ ראוי שיהי׳ הוא הדם ודם אחר יהי׳ שירים, וא״א להכחיש הראויות, ורק דחידוש התוס׳ הוא מה דחשבינן לכל הראויות יחד וחשיבנן לי׳ לכולי׳ דם מתיר מפאת הכי אף דבפועל הרי לא יהי׳ כולו נזרק ישאר שירים, וא״כ חידוש זה דנחשב לכל הראויות, אף שא״א שיהי׳ בפועל כולו כך, הרי יש ג״כ בהך דמנחות הנ״ל, דחשבינן לכולה מנחה ראוי׳ להיות קומץ מפאת זה הראויות בזה בכל המנחה יחד, אף שבפועל א״א שיהי׳ קומץ רק הקומץ לבד, ובאתי רק להעיר.

דף כ"ד ע"א

בגמ': **אמאי, הך דמערב הא לא נגע וכו'.**

הנה האחרונים הביאו בשם הרמב"ן בבכורות דהיכא דצריך נגיעה אינו מועיל מין במינו, דאף דמין במינו אינו חוצץ, מ"מ נגיעה לא הוי, ולכך במקום דצריך נגיעה חוצץ אפילו מב"מ, עיין באבני נזר או"ח סימן תל"ב ובראשית ביכורים בבכורות דף ט' ע"ב ע"ש.

וכתב במנחת נתן להגר"נ איינפלד שליט"א (סי' ז' ס"ק כ"ו) להעיר, דלכאורה כאן בגמ' מפורש הוא כן דמין במינו לא הוי נגיעה, דאל"כ מאי הקושיא הך דמערב הא לא נגע, הלא מב"מ אינו חוצץ, ומאי איכפת לנו אם הוא מעורב עם מנחה אחרת הא הוי מינו ואינו חוצצת, אלא ע"כ מוכרח הוא דאף דהוי מינו ואינו חוצץ, מ"מ אינו מועיל לענין נגיעה, דמב"מ הוא רק דין דאינה חוצץ אבל נגיעה לא הוי, וכאן בקמיצה צריך גם נגיעה מהטעם והרים ממנו מן המחובר, ולא מספיק מה דלא הוי חציצה, וזה הקושיא של הגמ' "והא לא נגע" דנגיעה לא הוי' ומוכרח הוא לכאורה לפירוש השמ"ק ע"ש באות ב'. ובשו"ת כוכב מיעקב בהוספות סימן ה' כתב דמב"מ הוי נגיעה ע"ש שהביא ראיות לדבריו, ומהגמ' כאן משמע לכאורה שלא כדבריו כמש"כ, וצ"ע.

אחר זמן מצאתי באבני נזר ביור"ד (סימן רס"ו) שהביא מכאן ראי' לדברי הרמב"ן, ע"ש קצת באופן אחר, וצ"ע בדבריו שם במה שהביא הראי' לפי הרמב"ם, ומה צריך לזה, וגם צ"ע שלא ביאר דבקמיצה צריך נגיעה מהטעם והרים ממנו מן המחובר.

★ ★

בגמ': **והרים ממנו מן המחובר שלא יביא עשרון בשני כלים ויקמוץ.**

במשך חכמה (ויקרא ו' ז'-ח') הביא הא דדריש כעין זה לקמן (ע"ז ע"ב) והקריב ממנו מן המחובר, ומקשה שם על זה הגמרא, אלא מעתה דכתיב ואת כל חלבו ירים ממנו, התם מאי מחובר איכא, וקשה למה מקשה הגמרא דוקא התם, ולא כבר כאן.

ותירץ דהכא דריש מדיוק דקרא, דכתיב הכא לגבי מנחה והרים "ממנו", וקשה דהא מנחה היא לשון נקבה, והול"ל והרים "ממנה", ומזה מדייק דבע"כ דקאי על הכלי, שהוא בלשון זכר, וע"כ לומר שצריך להיות מן המחובר.

★ ★

בגמ': **צירוף כלי וחיבור מים מהו.**

ובתוס' (ד"ה צירוף) הביאו תוספתא עוקצין (פ"א) אתרוג שנפרץ ותחבו בכוש או בקיסם, אין זה חיבור שאין חיבורי אדם חיבור.

והנה בשו"ע או"ח סי' קפ"ח (סעיף ב') נפסק: אם יש לאדם שני חצאי לחם, ואין לו לחם שלם, יחברם יחד בעץ או בשום דבר שלא יה' נראה ודינו כשלם, והמקור הוא מס' הרוקח.

אמנם בפנים מאירות בחידושיו לזבחים (ק"ה ע"ב) השיג על זה, דהרי אמרינן הכא דחיבור שעל ידי אדם לאו חיבור הוא.

★ ★

בבאר היטב סי' תרמ"ח (ס"ק י"ד) הביא משו"ת בית יעקב שאם נפל הפיטם של האתרוג וחיברו ע"י מחט, ה"ז כשר, כדמצינו בגמרא עירובין (פ"א ע"א) לענין לחם שלם לגבי עירוב, שאם חברה בקיסם מקרי שלם.

ובשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' ל"ה) דחה דבריו, דשאני התם לענין עירוב, דכל הטעם דבענין שלם, הוא משום איבה, שלא יאמר חבירו אני נתתי שלם ואתה נותן חסר, ולכן סגי בזה שנראה שלם ע"י מחט, אבל היכא דבענין שלם בעצם, ל"מ חיבור ע"י קיסם או מחט, דחיבורי אדם לא הוה חיבור כדאמרינן כאן. וכן בא"ר חולק עליו ופוסל.

דף כ"ד ע"ב

בגמ': **סדין טמא מדרס וכו'.**

הנה ברש"י קידושין (נ"ט סוע"א) מבואר דס"ל דלהוציא מטומאה שכבר קבל, צריך מעשה לקלקל, וכדי שלא יקבל טומאה די בשינוי אף שהוא לתקן ע"כ.

וע"ש במהרש"א שכתב דזה רק למ"ד שינוי מעשה לתקן נמי מעשה הוא, ודלא כר' יהודה דס"ל בשבת (נ"ב ע"ב) דשינוי מעשה לתקן לאו כלום הוא, והיינו עד שלא

קבלו טומאה, אבל אחר שנטמאו, ודאי דבעי לכ״ע שינוי מעשה לקלקל דהיינו שבירה ונקיבה ע״ש.

וכתב בנחל אשכול (במפתח בסוף הספר) להקשות על דברי רש״י, מהמבואר כאן סדין טמא מדרס פרש״י שישב עליו הזב, ועשאו וילון טהור מן המדרס ואין מטמא אדם, אבל טמא מגע מדרס לטמא אוכלין נמי שנגע במדרס, וה״נ שינוי לתקן הוא, דחזינן דאף להוציא מטומאתו די בשנוי לתקן, וכ״כ בפנ״י בשבת (נ״ב ע״ב) בשם מגיני שלמה שלא לקבל טומאה אף לר״י מהני שינוי לתקן, ולא פליג אלא כשכבר נטמא, ע״ש עוד בזה.

★ ★

בגמ׳: סדין טמא מדרס וכו׳ טמא מגע מדרס דברי ר״מ אמר ר׳ יוסי וכי באיזה נגע מדרס נגע זה אלא וכו׳.

ומבארת הגמ׳ דהיינו כשנגע בו הזב קודם שנטמא מדרס, דאילו נטמא טומאת מדרס מקודם, שוב לא חל טומאת מגע זב, דכבר שבע לה טומאה, וטעמא דר״מ משום דס״ל דטומאת בית הסתרים מטמא ונטמא כל חלק במגע בעודנו מחובר לבגד ובאין המדרס והמגע בבת אחת. ומבואר עוד בגמ׳ דחולין (ע״ב ע״ב) דהיינו ג״כ בפלוגתא דר״מ ורבנן בשלשה על שלשה שנחלק, דר״מ ס״ל דטמא מגע מדרס ור״י מטהרו.

וכתב הגאון מהר״ם שפירא מלובלין זצ״ל בשו״ת אור המאיר (סי׳ י״א ס״ק ה׳) די״ל דר״מ ור״י לשיטתם, דאיתא בר״ש (פ״ו דמכשירין מ״ז) בשם תוספתא: דם המת ר״מ מטמא בכ״ש ורבי יוסי אומר ברביעית, אמר רבי נראין דברי ר״מ בטומאה קלה לטמא אחד ולפסול אחד, ודברי ר״י בטומאה חמורה לטמא שנים ולפסול אחד ע״כ.

וביאר שם דהם לשיטתם דהנה המת דומה ממש לדין זה כמו מדרס דלא הוה מדרס רק כשהוא שלשה על שלשה טפחים ולמגע מדרס די בשלשה על שלשה אצבעות, וקאמר ר״מ דבעודנו מחובר למדרס נפל עליו טומאת מגע לטמא בשיעור שדי לטומאת מגע, דהיינו שלש על שלש, ור״י ס״ל דאין טומאת בית הסתרים מטמא, ולא הדר לי׳ עוד טומאה, דשבע לה טומאה, וא״כ ר״מ לשיטתו ס״ל שפיר דדם המת מטמא בכל שהוא, דכיון דנגע בכל הדם שיש בו רביעית נפל עליו טומאת מגע ומטמא בכל שהוא, ור״י ס״ל דטומאת בית הסתרים אין מטמא ואין באין בבת אחת.

★ ★

בגמ׳: מתקיף לה רב פפא, ושירים דידי׳ מיהא נאכלין והא איכא דנקא דקומץ דלא קריב וכו׳.

וברש״י: שהרי שלשתן הוזקקו לקומץ זה הלכך הוי האי קומץ חסר תילתא וכו׳ ע״כ. והנה להלן (עו ע״ב) איתא: ת״ר, כל המנחות שריבה במידת עשרונן או שמיעט במדית עשרון פסולות, ובתוס׳ מביאים מרש״י דריבה במדת עשרונן פסול, משום דכשריבה הוה קומץ נקמץ מן החצי היתר כו׳. והו״ל קומץ חסר, והקשו ע״ז ממסקנת הש״ס כאן דכהן אדעתא דעשרון קא קמיץ, ע״כ. ולכאורה צ״ב דברי התוס׳, דמה תועילנו כוונת הכהן אם חוששין לתערובת ממש בתוך הקומץ, והקומץ חסר במציאות.

וכתב הגרא״ש וסרמן ז״ל בקובץ כבוד חכמים (ע׳ רח״צ): בהכרח דהתוס׳ מפרשים בדעת רש״י דריבה במדת עשרונן פסול, משום שהקומץ בא להתיר יותר מעשרון, ולא משום תערובת בתוך הקומץ. וזה מבואר ברש״י כאן (הנ״ל) דהיכא דהקומץ בא להתיר יותר מעשרון, רב פפא חשיב לה קומץ חסר (ואע״ג דאדם מביא ששים עשרון בכלי אחד וקומץ, היינו דוקא במנחה שתחלתה לכך, אבל מנחה שתחלתה עשרון צריכה שכל קומץ יבא להתיר כל העשרון, ועוד אפשר דהיינו דוקא כשהעודף אינו מגיע לעשרון דאפשר חלק זה הקומץ פוסלו ולא מתירו דוגמא דמש״כ הרמב״ם (פ״ג מפסוה״מ ה״כ בסופו) דמדות אין מקדשות חסרות אא״כ דעתו למלאותן, ואם אין דעתו למלאותן מקדשות להפסל אבל לא ליקרב).

וזה מה שהתוס׳ מפרשים בטעם א׳ דרש״י בפסול ריבה במדת עשרונן, דפסול מחמת שהקומץ יבא להתיר יותר מעשרון, וממילא יחשב חסר לגבי העשרון, ולכן דחו התוס׳ פירוש זה, מהא דמסיק רב אשי במסקנת הגמ׳ כאן: כהן כי קמיץ אדעתא דעשרון קא קמיץ, דמעולם לא בא הקמץ להתיר יותר מכוונת הכהן, דהיינו העשרון, ולא יותר, ואין כאן קומץ חסר.

אמנם בשטמ״ק כאן (ס״ק ו׳) מפרש בדעת רש״י ג״כ כהתוס׳, אלא שמיישב קושיתם באופן אחר וז״ל, והשתא ניחא נמי הא דאמרינן באלו מנחות (ע״ו ע״ב) ריבה

במדת עשרונן פסולה, ולא אמרינן בדעתא דכהן תליא מילתא דכיון דלא בריר עשרון דידי' מעולם לאו בדעתא דכהן תליא מילתא, ע"כ.

★ ★

ומבואר דיש ב' פירושים בטעם א' דרש"י בפסול ריבה במדת עשרונן, השטמ"ק בדף כ"ג מפרש דאיירי שהריבוי לא נתקדש, וחוששין לתערובת חולין בתוך הקומץ, אמנם התוס' בדף ע"ו וכן השטמ"ק כ"ד ע"ב כנ"ל ס"ל, דאיירי כשהריבוי נתקדש, ואין חשש תערובת חולין בתוך הקומץ, אלא שחלק מהקומץ יבא גם על מה שנתרבה, והוי לי' קומץ חסר כקושית רב פפא כאן, והתוס' ס"ל דסברא דר"פ איפרכא מהא דר' אשי, ולכן דחו פירוש זה של רש"י, והשט"ק ס"ל דר"פ לא איפריך אלא בגוונא דעשרון שחלקו, שהחצאים אינם בתערובת, אבל כשהעשרון והעודף מעורבים לא שייך בדעתא דכהן תליא מילתא. ודו"ק היטב.

דף כ"ה ע"א

בגמ': **וכי איזה עון הוא נושא וכו'.**

תלמיד יח"ל הבחור שלמה זלמן וויסמן ז"ל - הי"ד כותב בספר כוכבי אור (ח"א ע' רנ"ב):

קשה לי בהא דמבעי בגמ' (מנחות כ"ה ע"א) במאי דבעי לאוקמי' רצוי ציץ דבעי שיהא מרוצה במקום אחר וגם עון דלפני ה', למה לא נוקמי' רצוי ציץ על דם חטאת שנכנס לפנים דהוי עון דלפני ה', וגם לרצון במקום אחר, דלא מיפסל רק בחטאת, והא דכתיב וכל חטאת אשר יובא מדמה וכו' היינו כשאין הציץ על מצחו, וחטאת דאהרן שנשרף לא הי' אז הציץ על מצחו וצ"ע.

★ ★

בגמ': **מתקיף לה ר"א אימא עון שמאל דהיתר מכללו ביוהכ"פ וכו'.**

וברש"י (ד"ה ואימא וכו'): דלכתחילה בעינן ימין כדאמרם וכו' ע"כ. בשו"ת בגינת ורדים (כלל ב' סי' א') דן בענין חליצה בשמאל דפסולה: וכתב להוכיח מכמה דוכתי דהגז"ש דרגל רגל דמיני' ילפינן דבעי חליצה בימין היא רק לכתחילה ולא מיפסלה בדיעבד.

וכתב בתו"ד: "וכ"מ מדברי רש"י דהנך ג"ש דילפי ממצורע ליתנייהו אלא לכתחילה, דבפ' הקומץ רבה מקשה תלמודא לימא עון שמאל שהותר מכללו ביוהכ"פ, וע"ז כתב רש"י ואימא עון שמאל דלכתחילה בעינן ימין, דאמרי' בפ"ק כל מקום שנאמר אצבע אינו אלא ימין ע"כ, ומשמע דגם בעבודה גמורה, אם עבד בשמאל כשר בדיעבד, אף אנו נאמר לג"ש דרגל רגל דחולץ אין דינו אלא לכתחילה" עכ"ד.

★ ★

וכתב הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א בקובץ מוריה (שנה ט"ז גליון י"א - י"ד ע' ס"א) על דבריו: והנה הראשונים הקשו למה לא מקשה הש"ס אימא עון אונן, ותירצו דשאני אונן דגלי קרא בהדיא דמחלל עבודה לא יחלל הא אחר חילל, שוב הקשה מוהר"מ "א"כ שמאל נמי גלי קרא דכ"מ שנאמר אצבע אינו אלא ימין דהוי עיכוב" (ע' בשטמ"ק על אתר), והנה ודאי שזה פשוט, דמש"כ רש"י דלכתחילה בעינן ימין, הכונה בצירוף ריצוי ציץ לפי הס"ד שבסוגיא, אך צ"ע למה לא מצא רש"י ז"ל צורך לפרש כן לפני זה כשהש"ס מקשה אימא עון יוצא דלכתחילה הוא, אבל ע"י הציץ מרצה ביצא והקריבו.

עוד קשה, למה לו לרש"י בכלל להביא כאן הילפותא בכל מקום שנא' אצבע וכו', הלא שפיר מתפרש סוגיא גם בלי הג"ש, שהרי במצורע גופי' כתוב וטבל הכהן את אצבעו הימנית מן השמן - והזה מן השמן באצבעו ז' פעמים לפני ד', וע"ז אזלא קושית הש"ס ואימא עון שמאל כשהזה בשמאל לפני ה' שהציץ מרצה.

וע"כ צ"ל, דזה ודאי במצורע דכתב להדיא ימין וכתיב וזאת תורת לעיכובא, לא שייך כלל להקשות אימא עון שמאל שהציץ ירצה ע"ז, דאי"ז בגדר הזאה כלל, והו"ל כאילו הזה ברגלו וכקושית הר"מ הנ"ל. אכן אלה הדברים דילפינן מהג"ש ממצורע דכל מקום שנא' אצבע כו', ע"ז שפיר מקשינן ואימא עון שמאל, דעיקר הילפותא ממצורע, הוא לכתחילה, והא דבאמת מעכב העבודה הוא מטעם דשינה הכתוב (דכיון דלרבנן או אצבע או כהונה ובחטאת כתיבי תרוויהו הרי שינה כו' הכתוב, וכן לר"ש הסובר אצבע לא בעי כהונה, פירש"י במנחות דהיינו מ"ש בפר' אחרי מות: ולקח מדם הפר והזה באצבעו, הרי אצבע בלא כהונה, ושם שנה הכתוב פעמים ולפני הכפורת יזה ז' פעמים מן הדם באצבעו).

אבל לא משום דלא הוה בגדר הזאה כלל, וכמו דמהני ריצוי ציץ לגבי טומאה שפיר מקשינן דאימא עון שמאל, ומשו"ה מצא רש"י ז"ל לנכון לפרש רק בנוגע לקושית הש"ס ואימא עון שמאל, דלא נימא דגמרי ילפינן ממצורע, והתם שמאל לא הוה בגדר הזאה כלל.

עכ"פ בנוגע להג"ש דרגל רגל, אין לנו, דשמאל לא הוה בגדר חליצה כלל ואכמ"ל.

★ ★

בגמ': **אימא עון שמאל שהוכשר ביוהכ"פ.**

ופירש"י שכשמכניס הכף והמחתה, נטל את המחתה בימינו והכף בשמאלו.

במשך חכמה (ויקרא י"ד ט"ו) מבאר טעם הדבר שהותרה שמאל ביוהכ"פ, שימינו של אדם רמז להחכמה ששוכן בקרבו, כמ"ש לב חכם לימינו, ואילו השמאל מרמז על כח התאוני שנוצר בו, ובכל השנה שהותר לו הנאות עוה"ז, אסור לו להשתמש בשמאל לצורך העבודה.

אבל ביוהכ"פ שנאסרו לאכילה שתי' ושאר הנאות עוה"ז, ונגדר הוא כמלאך, א"כ גם השמאל נהפכת לימין, ומתכשרת לצורך העבודה.

★ ★

בגמ': **ואימא עון בעל מום שהותר מכללו בעופות וכו'.**

ובתוס' (ד"ה ואימא עון בעל מום וכו') כתבו: וא"ת ואמאי לא פריך מעון טריפה שהותר מכללו במליקה וכו' וי"ל דאמרי' עון קדשים ולא עון חולין לאפוקי טריפות דשייך בחולין וכו'. וא"ת אימא עון דמחוסר זמן כגון תוך ח' שהותר מכללו בעופות וכו' וי"ל דכתי' בי' לא ירצה דמיום השמיני והלאה ירצה כתי' הא קודם לא ירצה, ומיהו קשה מעון אותו ואת בנו דהותר מכללו בעופות ולפי מה שפירשתי בעון קדשים ולא עון חולין ניחא עכ"ל.

וכתב הגאון ר' יוסף ענגיל בספרו לקח טוב (כלל ו' אות ו'): מוכח מדבריהם דפסול בעלמא כשהוא בקדשים לא מיחשב קדשים, ואפי' אם יש לו מקרא מיוחד בקדשים, מדכתבו התוס' דטריפות דאותו ואת בנו, גם בהיות בקדשים לא חשיבי עון קדשים רק עון חולין, ואין להכניסם בכלל קרא דונשא אהרן את עון הקדשים, ואף על גב דטריפות אותו ואת בנו יש להם מקראות מיוחדים בקדשים וכנ"ל.

ולפי זה צע"ק באמת מדוע קודש טריפה טעון שריפה, הא לאו פסול קודש הוא וכנ"ל, וצריך לומר, דכיון דמפאת טריפות לחוד אינו אסור רק באכילה, ולא הי' צריך כלל לא שריפה ולא קבורה, רק הי' אפשר למוכרו לעכו"ם וכדומה, ורק מפאת שהוא קודש והקדש בעצמותו הרי אסור בהנאה, אלא דכשאפשר לאוכלו אחרי זריקה והקטרה, אז זיכה הגבוה את הכהנים או הבעלים באכילתו, משא"כ כשא"א לאוכלו כדינו, שוב ממילא הוא אסור בכל הנאות מפאת חשיבות הקדושה, כיון שכל עיקרה של השריפה כאן הוא רק מפאת איסור הקדש, ואיסור הקדש הרי יש לו חשיבות מכח הקדושה שבו ודו"ק.

דף כ"ה ע"ב

בגמ': **והתניא ר"א אומר הציץ מרצה על אכילות וכו'.**

בקובץ שעורים עמ"ס פסחים (אות קנ"ט) מביא ספק שחוקר המנחת חינוך, באוכל יוצא, או טמא, אם יש בזה מצות אכילת קדשים, אלא דהוי מהב"ע ע"ש.

ומעיר על כך בקוב"ש: הנה מצינו למ"ד ציץ מרצה על אכילות, ומשוי לי' כי כשר, לעינן דמהניא זריקה, למ"ד אין בשר אין דם, ומ"מ אסור באכילה, דלא מהני ציץ להתיר האיסור, ומבואר מזה, דהא דטמא מיקרי אין בשר, אינו משום האיסור, אלא מפני פסולו, והפסול והאיסור הן שני דברים נפרדין, וכן בכל פסולי קדש, מלבד איסורין יש בהן פסול, ובפסולין ליכא מצות אכילה כלל, כמו בכל המצות, דהפסול אין בו מצוה כלל.

וחקירת המנחת חינוך אין לה מקום אלא בטמא, דמרצה ציץ על אכילות ומשוי ליה כשר, בזה י"ל, דאף דאיסור איכא, מ"מ יש באכילתן מצוה אי לאו טעמא דמהב"ע, וגם באופן זה יש לפקפק טובא ע"כ.

★ ★

בגמ': **דמרצה ציץ על אכילות מי שמעת לי' וכו'.**

מבואר כאן בגמ', דהא דאיתא במשנה (לעיל ע"א) דנטמא הקומץ והקריבו, הציץ מרצה, היינו כיון דהציץ מרצה על אכילות, ותמה בטהרת הקודש בחדושין (ט"ו ע"א) על הרמב"ם שפסק (בפ"ה מה' תו"מ ובה' פסוהמ"ק) נטמא אחד מן הסדרים בין לפני הקטרה ובין לאחר הקטרה או שנטמא אחד מן הבזיכין הטמא בטומאתו והטהור בטהרתו,

וכתב ע"ז הכס"מ משנה פ' הקומץ ופסק כחכמים, ותמה ע"ז, הלא מבואר בגמ' כאן, בטעמא דרבנן דס"ל הציץ מרצה על אכילות והו"ל כטהור, וכן במנחות י"ב הא נטמאת אחת הני כשרות מ"ט דמרצה ציץ, ומאחר שהרמב"ם בפ"ד מה' ביאת המקדש פסק שאין הציץ מרצה על אכילות, והו"ל האי טמא כאבר ושרוף, למה יועיל הקטרה ליתר החלות הטהורות ע"כ קושייתו. וע"ש מה שכתב בזה.

★ ★

בגמ': בא לעובדה ביד עובדה ביד ימין בא לעובדה בכלי כו'.

הגר"י ענגיל בספרו קונטרס גבורות שמונים (אות ס"א ד"ה והנה) כתב דהא דיכול להוליך ולהקטיר בידו, אין זה משום דלא בעינן כלי, אלא דס"ל לר"ש דבכה"ג גוף ידו של הכהן נעשה כלי שרת, וכמו שמצינו כיוצא בו ביומא (מ"ח ע"א) דמצדד הגמרא דידיו של כהן גדול בחפינת הקטורת ככלי שרת דמי, ואם נשפך ממנו ונתפזר אוספו וכשר.

ועל כן מבאר דלהכי מהני מחשבה בקידוש קומץ בכלי, וקשה דהא הוא עבודה שאפשר לבטלה, ע"י שמוליך בידיו. ולהנ"ל ניחא דגם ההולכה בידיו, היינו קידוש כלי שמקדש בידיו.

וע"ש שמוכח כן מסוגיין דקאמר לר"ש אם נשפך מידו כשר, משום דהו"ל כנשפך מן הכלי.

דף כ"ו ע"א

בגמ': מ"ט דר"ש אמר קרא קדש קדשים היא כחטאת וכאשם. בא לעובדה ביד, עובדה בימין כחטאת, בכלי, עובדה בשמאל כאשם וכו'.

בקובץ שערי תורה (קובץ ו' ע' ז') מביא מהגרי"ז מבריסק זצ"ל שביאר בשיטת רש"י, שלר"ש איכא ב' דיני הקרבה בקומץ, הקרבה ביד, ואז אין צריך הקומץ קידוש ועבודת קבלה, ויש דין הקרבה בכלי, ובהקרבת כלי דין הקומץ שצריך קידוש וקבלה, ובלא"ה אין כשר הקומץ להקרבת כלי, ולכן סובר רש"י, דרק היכא דלא קידשו בכלי יכול לעובדה ביד, אבל אם קידש הקומץ בכלי וחל בי' דין עבודת כלי, אין יכול להקריבו ביד, משום דדין יד וכלי אין זה חילוק בעבודות בלבד, אלא דהוי שני דיני הקרבה.

והקשה שם על שיטת רש"י, מהא דתניא בתוספתא (פ"ד דמנחות) דקמץ בכלי שרת ונתן לכלי חול יחזיר לכ"ש לר"ש, ורבנן סברי כיון שנתנו לכלי חול פסלתו מתנתו דהוי כנשפך, ולפי שיטת רש"י דבכלי שרת צריך קידוש וקבלה, א"כ היכא דנתן לפני קבלה בכלי חול הרי הוי כנשפך, ואיך מהני אח"כ מה שקיבל בכלי שרת, וע"ש מש"כ בזה.

★ ★

בגמ': מיתבי: הקטר חלבים ואברים ועצים שהעלן בין ביד וכו'.

וברש"י (ד"ה ועצים וכו') כתוב: עצי מערכה ע"כ.

והקשה הרש"ש, למה לא מפרש רש"י שהתנדב קרבן עצים כדלעיל דף כ' ע"ש.

וכתב בספר מנחת נתן להגר"נ אינפלד שליט"א (סי' ז' אות ל"א): ונראה דהנה מבואר לעיל בהסוגי' בתוס' ד"ה עצים דלרבי קרבן עצים הוא כמו מנחה וצריך ימין וקידוש כלי עי"ש, ובחזון איש (סימן כ"א אות ו') כתב דצריך שיהא גם קמיצה מכלי שרת ע"ש, ומסתמא דה"ה דצריך גם להקריבו בכלי שרת כמו מנחה, ולכך פרש"י דמיירי כאן בעצי המערכה, דבקרבן עצים לרבי צריך דווקא ימין וכלי, ולא מכשר ביד ושמאל, וגם לא שייך בעצים התירוץ של הגמ' לצדדים, כיון דהוא בחדא מחתא עם אימורים, ועיין, ולכך כתב רש"י עצי המערכה דהוא ככו"ע.

ולכאורה בעצי המערכה איזה חידוש הוא דכשר ביד ושמאל, הלא אין זה עיקר קרבן אלא הכשר קרבן, ובאמת הרמב"ם (בפ"ב מהל' פסה"מ) לא הביא עצים ע"ש, ואפשר דלא גרס ליה בגמ' כנ"ל דאין זה חידוש, וצ"ע.

דף כ"ו ע"ב

בגמ': א"ר זירא וכו' ויש הקטרה פחות מכזית וכו'.

בספר ואם תאמר (ח"א ע' נ"ז) מקשה: קיימא לן (עיין פסחים מ"ח ע"א) דאין מביאים מנחות ונסכים מן הטבל וממוקצה שאין זה ממשקה ישראל. וצ"ע למ"ד דיש הקטרה פחות מכזית, ולמ"ד חצי שיעור מותר מן התורה

(עיין יומא ע"ד ע"ב), למה אין מביאים, כיון דהוי חצי שיעור הוי חפצא דהתירא.

★ ★

בגמ': **אין קומץ פחות משני זיתים כו'.**

במשנה למלך (הל' מעשה"ק סו"פ י"ג) הביא מירושלמי שכהן ננס פסול, שאין הקטרה פחות מכזית כו'. והקשה המשנל"מ מאי קמ"ל, בודאי אם אין בידיו כשיעור הרי הוא פסול. וכתב לחדש דיש לומר שהוא פסול לכל העבודות, שכל שאינו ראוי לקמיצה, ממילא אינו ראוי אף לשאר העבודות.

ותמה למה השמיט הרמב"ם הלכה זו.

בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' צ"ח) כתב ליישב, דיש לפרש שהבבלי חולק על הירושלמי בזה, ושיעור זה של הקטרה הוא שיעור בההקטרה וקמיצה גרידא, ויכול לקמוץ בשיעור זה אפילו כמה פעמים, ולכן גם כהן ננס כשר.

וכעין זה כתב בשפת אמת כאן לחלוק על המשנל"מ שדייק מהירושלמי שבא לומר שהוא פסול אף לכל העבודות, דיש לפרש באופן אחר דלא תימא דשיעור זה הוא בההקטרה והקמיצה (-כהחת"ס) וגם כהן ננס כשר, קמ"ל דבעינן שיהי' מעשה הקמיצה וההקטרה ביחד, ולכן צריך שיקמוץ ויקטיר שיעור זה בבת אחת, וממילא כהן ננס פסול לקמיצה, אבל לשאר עבודות מהיכ"ת לומר שיפסל, אם אינו ראוי לקמיצה.

★ ★

בס' שיעורין של תורה (להסטייפלר ז"ל) סי' א' אות ז', הקשה דלפי הידים הרגילות בזמנינו לא נכנס שתי כזיתים בתוך כף היד, וא"כ קשה לכשיבנה ביהמ"ק בב"א איזה כהן יוכשר לעשות קמיצה. וצ"ל דבודאי נמצאים בעולם כהנים שידם גדולה מהרגיל, ויש בתוך כף יד כשיעור להכניס שני כזיתים, ולא יטוש ה' את עמו בעבור שמו הגדול עכתו"ד.

★ ★

בגמ': **איתמר, קומץ מאימתי מתיר שיריים באכילה, ר"ח אומר משמשלה בו את האור ר"י אומר משתצית בו את האור ברובו.**

ובתוס' (ד"ה קונם וכו') כתבו דהמחלוקת היא גם לגבי האימורים דקיי"ל (בפסחים דף נ"ט) דכל כמה שלא מיקטרי האימורים לא מישתרי בשר באכילה, וא"כ אותה מחלוקת בין ר"י ור"ח היא גם לגבי זה, מתי נקרא דמיקטרי האימורים ע"ש בתוס'. אך בקרן אורה כאן כתב, די"ל דלגבי האימורים לכו"ע סגי במשלה בו האור ע"ש.

והנה בספרי (פר' קרח) עהפ"ס (במדבר י"ח ט'): מקדש הקדשים מן האש וגו', רואים להדיא דגם לגבי הקומץ וגם לגבי האימורים בעי שתצית האור ברובו, וכדעת תוס' לשיטת ר"י הנ"ל ודו"ק.
(פרדס יוסף החדש פר' קרח)

★ ★

בגמ': **קומץ מאימתי מתיר את שירים באכילה כו', משמשלה בו את האור כו' משתצית בו את האור ברובו כו'.**

בזבחים (דף פ"ה) אמר עולא שכל הפסולים בקודש שאם עלו על המזבח לא ירדו, אבל - אם ירדו מעל המזבח לא יעלו. אולם אם משלה בהן האור, אז אף אם ירדו מעל המזבח - יעלו.

ונסתפק המשנל"מ (פסוה"מ פ"ג ה"ט) אם סגי שימשול בו מקצת האור או שתמשול בו האור ברובה. וכתב דלכאורה זה תליא בפלוגתא דרבי חנינא ור' יוחנן דהכא.

כיוצ"ב מצאנו גם בזבחים (מ"ג:) דפיגול נותר וטמא שמשלה בהן האור, פקע איסורן, וגם כן יש לחקור אם השיעור הוא משמשלה בו האור, או משתצית בו ברובו.

והנה לגבי הך פלוגתא הכא דר' יוחנן ור' חנינא לענין מאמתי הקרבת הקומץ - מתיר את השירים לאכילה, פסק הרמב"ם (מעשה"ק פי"ב הי"ג) כר' חנינא דהיינו רק משתצית בו את האור ברובו. וכן לגבי הך דפקע איסורו,

כתב הרמב"ם גם כן (הל' פסוהמ"ק פי"ח הכ"א) שהוא משמשלה בו את האור ברובו.

אבל לגבי הדין שאף שירדו יעלו, שם לא כתב הרמב"ם משתצית האור בו וברובו. וכתב המשנל"מ דיש לחלק בין הנושאים.

דהכא פסק כר"ח דרק משתצית האור ברובו, מתיר את השיריים באכילה, והיינו שרק אז מרצה, וממילא פסק כמו כן לגבי דפקע איסורו שהוא גם כן רק ברובו, שהטעם שפקע איסורו, הוא משום - דאם נשאר איסור האיך מרצה, והרי ריצוי תלוי כנ"ל ברובו.

אבל הך דאם ירדו יעלו, זה ענין אחר, שם הטעם משום, שנעשה לחמו של מזבח, ויש לומר שזהו כבר מיד משמשלה בו האור אפילו במקצתן, כבר קלטתו מזבח, ולכן לא כתב כאן לגבי הך דינא הרמב"ם שהשיעור הוא ברובו.

★ ★

בגמ': איתמר. **קומץ מאימתי מתיר שיריים באכילה וכו'.**

הנה החינוך (מצוה קל"ד) כתב: שנצטוו הכהנים לאכול שיירי מנחות כלומר אחר שהפרישו ממנה מה שהיו מקטירין במזבח. שיאכלו הם כל השאר עכ"ל.

וכתב בספר אמרי כהן להגר"מ וורשוויאק זצ"ל (פר' צו אות ו'): ולא זכיתי להבין דהא במנחות (כו:) פליגי ר"ח וריו"ח קומץ מאימתי מתיר שיריים באכילה, רח"א משמשלה בו את האור, ריוח"א משתצית בו את האור ברובו, ועכ"פ לתרוויהו הפרשת הקומץ לבדה בלי העלתו על האור אינה מתרת את השיריים לכהנים, ואיך כתב רבינו החינוך ז"ל שנצטוו הכהנים לאכול שירי מנחות אחר שהפרישו ממנה מה שהיו מקטירין. דמשמע דהפרשה לבד סגי להתיר את השיריים לכהנים, דאל"כ הול"ל שנצטוו לאכול אחר שיקטירו מה שהפרישו ממנה להקטיר, ומזה זו "הפרישו" שכתב. ואם בא ללמדנו מה נקרא שיריים, הו"ל לומר אחר שהקטירו הקומץ, והי' לשון קצר ומפורש.

★ ★

ועיין במגן אברהם (סי' רס"ז ס"ק א') דמהאי טעמא יש להקדים להתפלל של שבת בע"ש, כיון שתפלת ערבית תקנו נגד אברים ופדרים שמתעכלין בלילה, ובליל שבת אסור ליתן אבדים ופדרים של ערב שבת. וע"ש עוד מבית יוסף (סי' ל"ז) מהכלבו דמה"ט אין אומרים והוא רחום בליל שבת, דתמיד של בין הערבים מכפר על עבירות שביום, ובליל שבת לא הקריבו אברי התמיד. וביאר שם בפמ"ג דס"ל דאזלינן בתר הנתינה, ולא חרי מה שהי"ח מונח, והיינו כד' החת"ס הנ"ל.

★ ★

בגמ': אברים ופדרים שמעלן ומקטירן מבא השמש ומתעכלין והולכין כל הלילה כולה.

בספר מנהגי החתם סופר (פרק ה' אות י"ב) מובא שרבינו החתם סופר זצ"ל לא נהג לטבול פתו במלח בליל ש"ק. או שהניח מלח על השולחן שכן בבית המקדש הקטירו אברים ופדרים שנותרו מבעוד יום בכל אחד מלילות השבוע כמבואר בגמ' כאן, אבל בליל שבת לא עשו כן, וממילא בליל שבת כלל לא השתמשו במלח על גבי המזבח עכ"ד.

וראה בספר מנהג ישראל תורה (ח"א סי' רע"ד) שמציין, כי מנהגם של ישראל לטבול את פתם במלח גם בליל שבת, ומבאר שם שהטעם לכך שאיברים שהועלו על המזבח בערב שבת, המשיכו להיות מוקטרים בשבת עצמה ע"כ.

דף כ"ז ע"א

במשנה: הקומץ מיעוטו מעכב את רובו, עשרון, מיעוטו מעכב את רובו וכו' ובגמ': מ"ט אמר קרא מלא קומצה תרי זימני וכו'.

כתב הגר"י פראנק ז"ל מירושלים בקובץ שומר ציון הנאמן (גליון קע"ו): ראיתי לחקור במצות עשה, אם אין לאיש אלא חצי שיעור אם צריך לקיימו במה דאיתא קמי' אף דבציר משיעור או לא.

גרסינן במס' מנחות דף כ"ז הקומץ מיעוט מעכב את רובו, עישרון מעכב את רובו וכו', דכתיב מלא קומצו תרי זימני, ופירש"י חד למצוה וחד לעכב, ואם איתא דבחצי שיעור ליכא מצוה, אמאי בעי קרא, תיפוק לי' דלא קיים המצוה כלל. ואף שלדעת הרמב"ם והתוס' ד"ה מסלתה והר"ע מברטנור' צריכים אנו לומר דאינם מפרשים כדעת רש"י, אלא דבנפשי' לא בעינן שינה הכתוב.

והא דנקט הש"ס מלא קומצו תרי זימני, י"ל, דהם מפרשים פירוש אחר כמבואר אצלי ת"ל בחידושי לתרץ קושית התוס' ויעוי' בשושנים לדוד, מ"מ מבואר דאיכא מצוה, ועוד

בשאר דברים שמונה שם, כמו מזוזה ותפילין שאפילו כתב א' מעכבן, ופירש"י דנפ"ל מדכתיב וכתבתם, ותיפוק לי' דבלא זה הוה ח"ש ואינו כלום אלא וודאי כהנ"ל. ע"כ.

★ ★

בגמ': אמר קרא מלא קומצו תרי זימני.

וברש"י: חד למצוה וחד לעכב ע"כ. יש לבאר בזה עפ"י דברי הט"ז (או"ח סי' תקפ"ב) שדן במה שאומרים בר"ה: מלוך על כל העולם כולו וכו' מה כפל הלשון, והלבוש כתב דמה"ט יש למחוק תיבת כל, וביאר הט"ז שם, דהנה קי"ל בכל התורה כולה דרובו ככולו, וא"כ שייך לכתוב תיבת כל על רוב, אבל כאן אנו מבקשים "מלוך על כל העולם כולו" כולו ממש, ולכן כפל הלשון ב' פעמים עכ"ד הט"ז.

ולפי"ז יש לבאר היטב דברי הגמ' כאן, דכמו דב' פעמים כל ר"ל כל ממש, ה"נ כיון דכתיב ב' פעמים "מלא" ר"ל מלא וגדוש, ובעי כל ממש, ודו"ק היטב.
(פרדס יוסף החדש פר' ראה)

★ ★

בגמ': שבע הזיות שעל בין הבדים וכו'.

ברש"ש כאן (בד"ה רש"י וכו') העיר מדוע תני במשנה שבע הזאות שבין הבדים ועל הפרוכת, ולא תני הזאה ראשונה שלמעלה, והו"ל למיתני שמונה. ע"ש.

ובהערה זו עמד הגאון מהרי"ל דיסקין זצ"ל בשו"ת שלו (כתבים סי' צ') מדוע לא חשיב במשנה שם ח' הזאות שבע דלמטה ואחת דלמעלה, וכתב לתרץ ע"ז דהטעם הוא, כיון שהמשנה במנחות לא עסקה אלא בענין הדין שההזאות מעכבות ואם חיסר אחת מהם לא עלו לו ההזאות, אולם בענין ההזאה דאחת למעלה איכא התם עוד דין, שהסדר מעכב, דצריך להזות קודם אחד למעלה ואח"כ השבע שלמטה, וכל עוד שלא הזה האחת שלמעלה אינו יכול להזות השבע שלמטה, ואם הזה שבע שלמטה אינו יכול להזות אחת שלמעלה, וממילא כיון שיש כאן עוד דין אחר של עיכוב סדר ההזאות לא תני ליה במשנה. ע"ש. וכיוון לזה הגר"י אברמסקי ז"ל בספר זכרון שלו (ע' צ"ב בהגה"ה).

וראה גם בשו"ת צפנת פענח לגאון הרוגצ'ובר (סימן ט' אות ד') שעמד ג"כ בשאלה זו, וכתב ליישב, דהנה יש לחקור האם שמונה הזאות אלו שמזה בין הבדים וכנגד הפרוכת, כל הזאה היא כפרט בפני עצמה או שהן מצוה אחת, ונפקא מינה אם קודם שגמר את כל השמונה הזאות נתייבשה אחת מהן, ואחר שפלפל סיים וכתב, שנראה דבהזאה הראשונה שלמעלה לא אכפת לן אם נתייבשה קודם גמר השבע שלמטה, דכיון שמפסיק ביניהם, והיא נמנית בפני עצמה, הרי היא לעצמה, ואינה מעכבת את השאר, מה שאין כן שבע ההזאות שלמטה, הם דבר שלם בפני עצמן, וכשחסרה אחת מהן אין כאן שבע, ולכן אם נתייבשה אחת מהן היא מעכבת את שאר השבע. ולפי זה כתב ליישב נמי את דברי המשנה הנ"ל, דלהכי לא חשיב את הזאה זו שלמעלה בהדי ז' ההזאות המעכבות זו את זו, כיון שיש לה דין אחר בכלל כמבואר. ע"ש.

★ ★

ובספר מזהב ומפז (ע' שכ"ח) הביא בשם הגרי"ד סלובייצ'יק זצ"ל ליישב קושיא זו, מדוע המשנה לא הזכירה את ההזאה הראשונה שלמעלה וכן מדוע לא הזכירה ג"כ את ד' המתנות שעל מזבח הזהב, וכתב לבאר, דיש חילוק בין ז' ההזאות לבין הזאות אלו, דז' ההזאות מעכבות זו את זו מצד שהם קשורות אחד בשני והם מצוה אחת ואם חסר אחד מהן חסר בגוף המצוה דהמצוה לא נעשה כלל, וכעין ד' מינים שבלולב שכל אחד מהם מעכב ואם חסר אחד מהם אין כאן שום מצוה, מפני שכל הד' מינים הם גוף אחד של מצוה. והכ"נ בז' ההזאות הם גוף אחד של מצוה.

והמשנה שאמרה דמעכבות זו את זו, דברה מענין עיכוב זה שמפני חסרון של אחד גוף המצוה אינו כראוי ויש חסרון בגוף המצוה של הזאות. אבל בד' מתנות של מזבח הפנימי אין העיכוב מחמת חסרון גוף המצוה של ההזאות, כי כל הזאה היא מצוה בפני עצמה ואינה צריכה לחברתה, ואם חיסר אחד מהם העיכוב הוא מצד שהקרבן צריך ד' מתנות ולא היו בו ד' המתנות הראויות. וכן בהזאה ראשונה שלמעלה כיון דאינו חלק מז' ההזאות שוב לא הוי העיכוב בחפצא של ההזאה אלא מצד הקרבן. עכ"ד. ע"ש.

★ ★

במשנה: ז' הזיות שעל בין הבדים, שעל הפרכת, שעל מזבח הזהב, מעכבות זו את זו.

כתב בספר מזהב ומפז (ע' שכ"ז): והיינו כל אותם הזיות שהיו ביה"כ שהם בסה"כ מ"ג הזאות. בין הבדים - ט"ז, ח' מדם הפר וח' מדם השעיר. וכן על הפרוכת - ט"ז, ח' מדם הפר וח' מדם השעיר. על קרנות מזבח הזהב - ד', אחר שמערב את דם הפר ודם השעיר. על אמצעו של מזבח הזהב - ז' הזאות. הרי סה"כ מ"ג הזאות, שכל הזאות אלו מעכבות זו את זו, ואם חיסר אפילו אחת מהם לא עלו לו ההזאות כלל. כ"כ הרמב"ם בפירוש המשניות שם (פ"ג מ"ו). ע"ש. [וכן הוא נמי בגמרא (שם) דהמשנה מיירי בהזאות של יוה"כ, וילפינן התם דבר זה שההזאות מעכבות מדכתיב בעבודת יוה"כ (ויקרא ט"ז ל"ד) "והיתה זאת לכם לחקת עולם" "וחוקה" לעכב. ע"ש. וראה גם בגמ' זבחים (מ' ע"א) כיוצ"ב ע"ש].

ואע"ג דלא תני במשנה את ארבע המתנות שעל ד' קרנות מזבח הזהב, מ"מ גם הם מעכבות, וכמבואר בדברי הרמב"ם בפרוש המשנה הנ"ל, וראה גם בברטנורא (במשנה שם) שג"כ כתב הכי וז"ל: וארבע מתנות שעל ארבע קרנות שעל מזבח הזהב נמי מעכבות זו את זו אע"פ שלא הוזכרו במשנה. ע"ש. וראה ברש"ש כאן, שהוסיף וכתב על דברי הרע"ב הללו במש"כ שאף שדבר זה לא מפורש במשנה שד' המתנות שעל מזבח הזהב מעכבות מ"מ גם הם מעכבות, דהכי משמע נמי מהגמ' דמנחות (מ"ד ע"ב) דאיתא התם, תני המתנות שעל מזבח החיצון אין מעכבות זה את זה. ומשמע מדברי הגמרא, הא מתנות דמזבח הפנימי מעכבות. עכ"ד. ע"ש. וכן הוא מפורש ג"כ בדברי הרמב"ם הל' פסולי המוקדשין (פ"ב ה"ג) דד' המתנות שעל מזבח הזהב מעכבות זו את זו. ע"ש. וראה גם בדברי הלחם משנה (שם). ע"ש.

ויש עוד לימודים אחרים מנין לומדים שהזאות אלו היו מעכבות זו את זו, עי' זבחים (מ' ע"א) דר' יהודה יליף להאי מילתא מדכתיב (ויקרא ט"ז כ') "וכלה מכפר את הקודש" אם כילה כיפר ואם לא כילה לא כיפר, שאם חיסר אחת מכל המתנות לא עשה ולא כלום. ע"ש. וע"ע בגמ' יומא (ס' ע"ב), ובזבחים (נ"ב ע"ב), וברש"י זבחים (מ"א ע"ב ד"ה והא), ובתוס' זבחים (מ"א ע"ב ד"ה והא) עוד לימודים בענין זה ע"ש. ע"כ.

★ ★

בגמ': וכן ישראל בהרצאה עד שיהיו כולן באגודה אחת וכו'.

וברש"י: באגודה אחת - צדיקים ורשעים וכו' ע"כ. וביאר בשם משמואל (לשמחת תורה) עפי מה שאמרו חז"ל בעירובין (דף י"ט ע"א) אפילו פושעי ישראל מלאים מצות כרימון. כל אחד מחונן במידה טובה אחרת, זה בצדקה, זה בגמילות חסדים וכדומה, וכשהם באגודה אחת, השלום מתווך ביניהם, ומצטרפין לקומה אחת שלמה, נחשבים כאיש אחד המקיים כל המצוות, וממילא הם נרצין קמי שמיא עכד"ק.

★ ★

במשנה: ד' מינין שבלולב וכו' מעכבין זה את זה. ובגמ': אמר רב חנן בר רבא, לא שנו אלא שאין לו, אבל יש לו אין מעכבין וכו'.

ונחלקו הראשונים בביאור הדברים. דשיטת רש"י ור"ת דאין מעכבין, הפירוש שאינו מעכב שצריך להיות אגוד יחד, ושיטת הבה"ג והרמב"ם ז"ל דאין מעכבין הפירוש שאינו מעכב שיטול הכל בבת אחת רק שיוכל ליטול בזה אחר זה, ובתוס' סוכה (ל"ד ע"ב) ד"ה שתהא לקיחה תמה כתבו: ודבר תימא הוא לומר כן, כיון דכולה מצוה אחת ואיך יועילו בזה אחר זה. עכ"ל.

★ ★

וכתב הגאון הכלי חמדה זצ"ל בקו' המילואים פר' אחרי (אות א'): אמנם י"ל דהבה"ג והר"מ ז"ל הוכיחו דמהני לקיחה בזה אחר זה, מהא דמבואר במשנה דסוכה שם פלוגתת ר"י ור' יוסי בשיעור אתרוג הגדול, דס"ל לר"י דאפי' אחד בשתי ידיו, ועיין בדף ל"ו ע"ב תני' אמר ר"י מעשה בר"ע שבא לביהכ"נ ואתרוגו על כתיפו, אמר לו ר"י משם ראי' אף הם אמרו לו אין הדר, מבואר להדיא דגם ר"י רק משום דאינו הדר פסלו, אבל בלא זה אין שיעור באתרוג למעלה, וקשה תיפוק לי' איך יקח הלולב כיון דצריך שתי ידיו לאתרוג, וע"כ דבזה אחר זה כשר, אמנם רש"י ור"ת ס"ל דהי' יוצא בו כן באתרוג על יד זרועו ולולב בידו דלא צריך לקיחה ביד דוקא. ע"כ.

★ ★

והנה בחלקת יואב (מהדו"ק או"ח סי' ל"א) כתב להלכה, דאע"ג דשיטת הבה"ג והר"מ ז"ל דבאין לו מעכבין, היינו דוקא הג' מינים, אבל אתרוג ולולב אין מעכבין זא"ז

אף לכתחילה עיי"ש בסו"ד שמסיק כן לדינא, וטעמו, משום דבאמת הוי מצות חלוקות כמו שמפורש בגמ' הלשון תלתא מצות על הג' מינים, וכן הוא במדרש פרשת אמור שבע שמחות, אשר כעין זה מוכיח הש"ס סוכה (נ"ג ע"ב) דמתני' דלא כר"י דס"ל דתקיעה ותרועה אחת הוא, והוסיף לומר בזה"ל: ולבל יהי' הדבר זר בעיניך שאני מפרש דברי ר"ח במנחות כ"ז דמיירי רק בג' מינים חוץ האתרוג, דהרי אף לשיטת רש"י ור"ח שם דמפרשים דר"ח סובר דצריך אגוד, ע"כ מיירי רק בג' מינים חוץ האתרוג עכ"ל.

★ ★

וכתב הגאון הכלי חמדה (שם): ולדבריו אתרוג ולולב לא תליא כלל זה בזה, ויכול ליטול לולב בלי אתרוג ואתרוג בלא לולב וא"צ לג' מינים, דאע"ג דג"כ הוא תלתא מצות, מ"מ הוא"וין מחברם, משא"כ אתרוג דלא כתיב וכפות אלא כפות, לא תליא כלל בלולב דהוא מצוה בפ"ע.

אמנם האמת אגיד ולא אשא פנים להגאון הנ"ל אף כי אהבת עולם אהבתיו, אבל בזה מוכרח אני להגיד שטעה בדבר משנה, דלדבריו איך יפרנס המשנה דד' מינים מעכבין זא"ז, ומ"ש המחבר ואל יהי' זר בעיניך דגם לשיטת רש"י ור"ת וכו' כנ"ל, בזה שגה בדבר פשוט, ומבואר למעיין דאדרבה, ר"ח ס"ל דא"צ אגוד, ומפרש המשנה דביש לו אין מעכבין, והוי הכל כמו אתרוג דבאין לו מעכבין, וביש לו אין מעכבין, אבל לפי שיטתו בדעת הבה"ג ור"מ ז"ל דבאין לו מעכבין רק הג' מינים, א"כ המשנה דקתני ד' מינים מעכבין זה את זה, אימתי קאי, אם לא שיהי' ס"ל דהמשנה לאו דוקא נקט ד' מינים וכונתם ג' מינים וזה לא יעלה על הדעת.

ועוד תמי' לי על הגאון הנ"ל שבא לחדש דין כזה, והכל מכח דעת הבה"ג והר"מ ז"ל, ולזאת חידש בדעתם דס"ל דהם באמת ב' מצות, ואיך לא שת לבו לעיין בר"מ ז"ל בפנים (פ"ז ה"ב) שכ' בזה"ל: ארבעה מינם אלו "מצוה אחת הן" ומעכבין זה את זה עכ"ל, מבואר לעין כל דהר"מ ז"ל הוסיף על לשון המשנה דמצוה אחת הן, וא"כ נפל כל בנינו בזה. עכ"ד.

דף כ"ז ע"ב

בגמ': **וטהורים שנכנסו לפנים ממחיצתן , להיכל כולו בארבעים, מבית לפרוכת אל פני הכפורת במיתה. רבי יהודה אומר, כל היכל כולו ומבית לפרוכת בארבעים ואל פני הכפורת במיתה וכו'.**

והנה בלח"מ (פ"ה דעבודת יוהכ"פ) הסתפק בדעת הרמב"ם אי ס"ל דהיכל כבפנים דמי או כבחוץ דמי. ונפק"מ אי הסדר מעכב בו, ובשו"ת חסד לאברהם מהד"ת בחי' להלכות עבודת יוהכ"פ פ"ה כתב וז"ל: מדברי רבינו מבואר דגם עבודות שבהיכל סדרן מעכב בו וכו', אבל בפרש"י שם מבואר דאינו מעכב רק סדר עבודות שלפני ולפנים וכו'.

ונלפע"ד לחדש בזה, כי דבר זה במחלוקת שנוי' במנחות (דף כ"ז ע"ב) איפלגי ר"י ורבנן לעינן ביאה ריקנית לעזרה, דלרבנן בהיכל כולו במלקות, ומבית לפרוכת ואל פני הכפורת במיתה, ולר"י בהיכל כולו ומבית לכפורת במלקות, ואל פני הכפורת במיתה, ומעתה לרבנן הואיל וקדושת היכל חלוק מקדושת קוה"ק דמבית לפרוכת במיתה ,ובהיכל סגי במלקות, א"כ נהי דריבה קרא דעבודות דלפנים מעכב סדרן, לא שמעינן היכל מיני' דקילא קדושתי', ולכן אין סדרן מעכב לרבנן דקיי"ל כוותי', אבל אליבא דר"י דלדידי' קדושת היכל ומבית לפרוכת חדא מילתא הוא, דבתרוויהו במלקות, ואם עבודת פנים ריבה קרא דסדרן מעכב, ה"ה עבודת היכל וז"ב וישר עכ"ל.

★ ★

וכתב עליו בספר מלחמות יהודה להגרצ"י מאמליק זצ"ל (אות ל"ז): ותמהני על פה קדוש יאמר זה, דהנה הא דס"ל לר"י דאל פני הכפורת במיתה פרש"י שם במנחות (דף כ"ז ע"ב) שהלך עד לפני הארון, והרי כל העבודות ביוה"כ בקודש הקדשים לא היו אלא אצל הארון היינו הזאת הדם והקטורת בין הבדים, וא"כ נהי דר"י ס"ל דמבית לפרוכת סגי במלקות כמו בהיכל, מ"מ הלא במקום העבודת יוה"כ גם לדידי' חמור קדושתי' דבמיתה, וא"כ מאי שנא לרבנן ומאי שנא לר"י, לכו"ע מוכח דהיכל כחוץ דקילא קדושתי'. ע"כ.

והגאון הכלי חמדה זצ"ל בקונטרס המילואים (אות כ"ד) כתב להגרצ"י מאמליק זצ"ל על דבריו הנ"ל: יפה כתבת דעבודת יוהכ"פ בפנים הי' במקום הכפורת ולד"ה במיתה, ואע"ג שמבואר בתוס' ישנים יומא (ד' נ"א ע"ב) בד"ה מספקא לי' ובריטב"א שם דהי' יכול להקטיר קטורת שבפנים ולהזות הדמים שבפנים מיד כשנכנס מבית לפרוכת עיי"ש, נראה ברור דהוא רק לרבנן דס"ל דמבית לפרוכת חדא קדושה היא עם לפני הכפורת והוי הכל בכלל לפני הכפורת, אבל לר"י דס"ל דרק לפני הכפורת במיתה א"כ ע"כ דקטורת היתה צריכה להיות לפני הכפורת ממש כיון שמבואר בתוה"ק דעל ביאה ריקנית בלא הקטורת חייב מיתה, א"כ ע"כ דהי' לפני הכפורת ממש.

ובאמת בחידושי כתבנו לתרץ בזה קושית התוס' ישנים והריטב"א בטעמא דר"י, ולהנ"ל י"ל דר"י ס"ל כר"י, וא"כ הי' אפשר לעשות הפרוכת לבד חוץ ולא יצמח טעות וז"נ לענ"ד. ובלא"ה לא אדע מה פעל בחסד לאברהם בזה לתרץ דעת הר"מ ז"ל, הא הר"מ ז"ל פוסק כרבנן דמבית לפרוכת במיתה, וא"כ היכל צריך להיות כלחוץ, ולזאת אין מקום לדברי הרב ז"ל. ע"כ.

★ ★

בגמ': **רבי יהודה אומר כל היכל כולו ומבית לפרוכת בארבעים וכו'.**

ובתוס' (ד"ה להיכל וכו') כתבו לחדש, דאם נכנס להיכל לצורך השתחויה לא עבר על איסור ביאה ריקנית להיכל ע"כ. ובמנחת חינוך (מצוה קפ"ד אות ב') מביא שבכס"מ נוטה שכן דעת הרמב"ם ע"ש.

וכתב במנחת חינוך (שם) להקשות, דא"כ איך לוקים על לאו ד"אל יבוא בכל עת אל הקודש", הרי הוי התראת ספק, דאם ישתחוה פטור וכנ"ל ע"כ.

וכתב בספר פרורים משלחן גבוה (פר' אחרי) לחדש בזה: הנכנס למקדש בכוונה לביאה ריקנית הרי זה לאו גמור ומתרים בו למלקות, ומה שיכול אח"כ להתחרט ממחשבתו ולהשתחוות ויתקן הלאו, הא זה דומה למכניס פת בתנור בשבת והתרו בו ואח"כ הוציא דהרי זה פטור מן המלקות, ומ"מ כשהכניס ע"מ לאפות הרי זה אסור ומתרים בו עליה, ועי' תוס' שבת (ד'.).

וכן הנכנס לשם ביאה ריקנית הרי זה מעשה עבירה, ומתרין עליה למלקות, ואם אח"כ ישתחוה, אף שיתקן העבירה שעשה, מ"מ לא נקרא זה התראת ספק. ע"כ.

★ ★

בגמ': **אלא דמקדש שני דלא הוו ארון וכפורת ה"נ דלא עביד הזאות אמר רבה בר עולא אמר קרא וכפר את מקדש הקדש, מקום המקודש לקודש.**

ופירש רש"י: מקום הארון מזה, אפילו ליכא שם ארון.

הרמב"ם (פ"ד ביהב"ח ה"א) כתב: אבן היתה בקודש הקדשים במערבו, שעליה הי' הארון מונח כו', ובה שבנה שלמה את הבית, וידע שסופו ליחרב, בנו בו מקום לגנוז בו את הארון למטה במטמוניות עמוקות ועקלקלות, ויאשי' המלך צוה וגנזו עכ"ל.

במשך חכמה (הפטורת פ' פקודי) וכן האדמו"ר מחב"ד ז"ל (בחידושים וביאורים על הרמב"ם) כיונו לדבר אחד, לחדש שבעת אשר הכניס שלמה הארון לק"ק, קידש לזה שני מקומות, א' מקומו שעל אבן השתי', ב' אותה מחילה שבה נגנזה הארון לאחמ"כ גם שם קידש שלמה, וכדילפינן הכא שהרי הוא כאילו הוא במקומו, ומשום כן מזין ההזאות ביוהכ"פ.

ומדייקי מקראי שנאמר במלכים א' (ח' כ' כ"א) "ואבנה הבית וגו' ואשים שם מקום לארון", בניגוד למ"ש בדברי הימים ב' (ו' א') "ואשים שם הארון", שהמקום לארון, הוא המחילה שמתחת לק"ק שהוא בשביל הארון - ששם נגנז הארון, ושם גם כן קידש אותו שלמה.

דף כ"ח ע"א

במשנה: **שבעה קני מנורה מעכבין זה את זה וכו' ד' פרשיות שבתפילין מכבין זו את זו וכו' ד' ציציות מעכבות זו את זו וכו'.**

הנה בילקוט שמעוני (סו"פ שלח) עה"פ: והיו לכם לציצית איתא: ארבע ציציות מעכבות זו את זו, דכתיב בהו הויה עכ"ל. וכתב בנחלת יעקב יהושע (שם): ועי' מנחות דף כ"ח ע"א במשנה דחושב שבע קני מנורה שבעה נרותי' מעכבות זו את זו, ד' ציציות מעכבות זו את זו שארבעתן מצוה אחת וכו', ובגמרא מ"ט הויה כתוב בהו, ופירש"י כפתוריהם וקנותם ממנה יהיו, ועל תפילין פרש"י נמי הויה

דכתיב והיו לטוטפות, וקשה אמאי לא פירש"י נמי על ציצית דכתיב בהו הויה, וכגירסת הילקוט משום דכתיב והיה לכם לציצית.

ואפשר לומר דדוקא היכא דהויה כתיב בהו לשון רבים א"כ מוסב הויה על כולם, ולכן שפיר מעכב, אבל בציצית לא כתיב והיו לשון רבים שיהי' הויה, א"כ אינו מוכח מהויה זו על כל הארבע ציצית. אבל הילקוט לא ס"ל כן לחלק בין לשון יחיד ללשון רבים, ומשו"ה קאמר הויה כתיב בהו משום דכתיב והיה.

ועי' בתוס' יו"ט על מתני' ארבע ציציות מעכבות זו את זו שכתב לא אתמר בגמרא מנלן ע"כ משום דס"ל כשיטת רש"י, דהא דהויה כתב בהו אינו מוסב על ציצות משום דוהיה לשון יחיד, וא"כ לא איתמר בגמרא דילן מנלן, אע"ג דלגירסת הילקוט שפיר אתמר בגמרא.

★ ★

וביכהן פאר להגה"צ מבנדין זצ"ל הביא קושי' בשם בנו הרה"צ ר' אלי' ז"ל - הי"ד על התוס' יו"ט שכתב דלא אתמר בגמרא מנלן, הא לא צריך כלל לומר מנלן, כיון דמפורש במתני' משום שארבעתן מצוה אחת, א"כ בחסר אחת הוי רק חצי מצוה ופשיטא דמעכב עכ"ל. וכתב בנחלת יעקב יהושע (שם) וראיתי בשו"ת אבני נזר (חו"מ בליקוטים סי' ע"ג) שכתב, דבמצות ציצית דעשה דוחה ל"ת ולשון הספרא והי' לכם לציצית מלמד ששתיהן מצוה אחת היינו תכלת ולבן ותכלת אינה מעכבת את הלבן ותכלת לבד הוי חצי מצוה ודוחה ל"ת דכלאים עי"ש.

הרי דבחצי מצוה נמי מקיימין מצות ציצית, וא"כ אינו מוכרח מדתני ארבעתן מצוה אחת שיהי' מעכבת לכל המצוה, ועכ"פ מקיימין חצי מצוה, ואכתי לא אתמר מנלן שיהי' מעכב שלא יקיים אף חצי מצוה וא"ש. ע"כ. אמנם בקרית ספר (ריש הל' ציצית) כ' דד' ציצית מעכבין זא"ז, כיון שארבעתן מצוה אחת.

★ ★

במשנה: שבעה קני מנורה מעכבין זה את זה.

בכלי חמדה (פר' במדבר) מביא חידוש נפלא ששמע ממו"ר הגה"ק מסוכטשוב זצ"ל דאין כוונת המשנה באומרה ששבעת הנרות מעכבין זה את זה, היינו: שיש להדליק את כל שבעת הנרות וכאשר מדליקים רק חלק מן הנרות לא מתקיימת המצוה, אלא הכוונה לצורת המנורה, כשם שבקנים מתייחסת המשנה לצורת המנורה, שאם אחד הקנים נשבר או שמתחילה הוא לא נעשה, הרי זה מעכב בצורת המנורה, כך גם לגבי הנרות, כאשר חסר בזך אחד הרי זה מעכב, אבל ביחס למעשה ההדלקה אין הדלקת נר אחד מעכבת את משנהו, במקרה ויש שמן רק לנר אחד מתוך שבעת הנרות יש מצות עשה מן התורה להעלות נר תמיד, גם אם אין אפשרות להדליק את שאר הנרות, משום ששאר הנרות קיימים במנורה, ומה שנא' במשנה שהם מעכבים, אין הכוונה להדלקה אלא להימצאות הנר.

וע"ש בכלי חמדה שהביא שהגאון בעל השפתי צדיק מפילץ זצ"ל אמר לו שג"כ החידושי הרי"מ מגור זצ"ל חידש חידוש זה.

ותיריץ לפ"ז את הקושי' המפורסמת של הבית יוסף (או"ח סי' תרע) שהקשה: אנו יודעים שבחנוכה מצאו פך קטן של שמן שהיה בו להדליק יום אחד, וא"כ מדוע קבעו חז"ל את הנס ל8 ימים בו בזמן שהנס היה 7 ימים, שהרי השמן שנמצא היה מספיק ליום אחד, נמצא שרק 7 ימים דלקו בנס, היה על חז"ל לקבוע את נס חנוכה ל7 ימים ולא לשמונה. ולפי היסוד הנ"ל מיושב דאכן יתכן שבאותו פך שמצאו היה אמנם להדליק בשביל לילה אחד, אבל רק בשביל נר אחד, וכיון שהדלקת כל הנרות לא מעכבת, כאשר מצאו פך שמן אחד קטן בטהרה רצו לפחות להדליק את הנר הבודד. וכבר בלילה הראשון נעשה נס ומהשמן שהיה מספיק בכמותו רק לנר אחד, דלקו כל שבעת הנרות, ולכן קבעו חז"ל את הנס על שמונה ימים. ע"כ.

★ ★

וע"ש בכלי חמדה שכתב ליישב לפי"ז את דברי הרמב"ן (במדבר ד' ט"ז) שכתב: ופקדת אלעזר בן אהרן יהיה משא גדול וכו' ושמן המאור לשנה שלמה רב מאוד קפ"ג לוגין. ע"כ.

והקשו המפרשים קושי' חזקה על דברי הרמב"ן, דהרי קפ"ג לוגין הוא לפי חשבון חצי לוג ללילה - לשנה שלימה, אך זה מספיק רק לנר א', והרי הי' צריך לשבעה נרות כמות כזו.

אך לפי החידוש הנ"ל א"ש, דנר א' הוא מה שמעכבד בדיעבד, ולכן חשב הרמב"ן את החשבון לפי"ז ודפח"ח.

★ ★

במשנה: ד' ציציות מעכבות זו את זו וארבעתן מצוה אחת, ר"י אומר ארבעתן ארבע מצות.

באחרונים מקשים דהנה בסוטה (ג' ע"א) נחלקו תנאים שרבי ישמעאל סובר ש"וקנא את אשתו" "לעולם בהם תעבודו" "ולא יטמא" הם רשות, ורבי עקיבא חולק וסובר שהם חובה, והקשו בתוס' א"כ או לר"י חסר ג' מצות מתרי"ג או לרע"ק ישנן ג' מצות מיותרות. וצ"ע דמאי מקשים הא כאן במשנה נחלקו ר"י ורע"ק, דלר"י ציצית הוי ד' מצות ולרע"ק הוי מצוה אחת, א"כ החשבון מדוקדק, שג' מצות שחיסר ר' ישמעאל ממלא בג' מצוות נוספות של ציצית. ע"כ.

★ ★

וכ"ק אדמו"ר בעל הפני מנחם זצ"ל בהגהותיו לספר ואם תאמר (ע' ז' והלאה) כתב על זה: מנא ליה דתנא קמא דמנחות כ"ח. רבי עקיבא הוא. אמנם בסהנדרין פ"ו. איתא דסתם מתניתין רבי מאיר סתם ספרי רבי שמעון וכולהו אליבא דרבי עקיבא, והנה בספרי פ' שלח איתא והיה לכם לציצית מצוה אחת רבי ישמעאל אומר ארבע מצות הם, וזה סתם ספרי ובמנחות כ"ח. סתם מתניתין שהוא רבי מאיר אליבא דרבי עקיבא, ואם כן שמעינן שפיר דרבי עקיבא סבירא ליה דמצוה אחת היא.

ובחידושי לפרשת שלח הארכתי בזה בה"י, ותרצתי שאין הכי נמי הם מצות נפרדות, אבל הן אותו מצוה בתרי"ג, כמו י"ג פרי החג ואכמ"ל.

★ ★

ובהגה"ה (שם) מובא: וכן כתב רבינו בחידושיו בענין זה, וז"ל: בספרי סוף פרשת שלח וכן במשנה מנחות (כ"ח.) ארבע ציציות מעכבין זו את זו שארבעתן מצוה אחת הן, ר' ישמעאל אומר ארבע מצוות הן. והנה בסנהדרין (פ"ו.) איתא סתם ספרי ר' שמעון וכלהו אליבא דר' עקיבא, ואם כן קשה לי מה מקשו תוד"ה רבי (סוטה ג') בג' מחלוקות דר' ישמעאל ור' עקיבא... הרי קיימא לן בסוף מכות דתרי"ג מצות נתנו למשה רבינו, וממה נפשך, או לר' ישמעאל בצרי להו ומתרי"ג ג' או דלר' עקיבא יתירין על תרי"ג ג', ולפי הספרי והמשנה החשבון מדויק ביותר, דלר' ישמעאל ד' ציציות הן ד' מצוות, הרי שיש ג' יתירין על חשבון המצוות של ר' עקיבא, דד' ציציות הן מצוה אחת כנגד הג' מצות שלר' עקיבא הן חובה, ומה מקשים התוס'.

ואתי שפיר לפי זה גם חשבון מנין המצוות להרמב"ם ז"ל, דבמנין המצוות במצוה י"ד חשב לציצית מצוה אחת, ובמצוה ל"ז חושב מצוה לה יטמא, וכן במצוה רל"ה חושב מצוה לעולם בהם תעבודו, ואם גם לה יקנא מצוה (צע"ק במצוה רכ"ג, ואינו ברור שם אם הקינוי הוא מצוה או רשות ועי' פט"ו מאישות הי"ז ובסף משנה שם, פ"ד מסוטה הי"ח ובכסף משנה שם, זוהר הרקיע עשה רמ"ה), לא חסר לר' ישמעאל ולא טפי לר' עקיבא, והחשבון מאוזן ומכוון.

ואולי התוס' ס"ל דהגם דלר' ישמעאל ד' ציציות ד' מצוות הן, היינו שמקיים אותה מצוה ד' פעמים ולא במנין המצוות, כמו בפרים ואלים וכבשים דאין מעכבין זה את זה (מנחות מ"ד) ונחשבין קרבנות היום טוב למצוה אחת של קרבן מוסף, וכמו שנותן ד' פרוטות לד' עניים. שוב הראוני במהר"י פיק שכתב כן ליישב התוס' עכלה"ק.

★ ★

במשנה: ר' ישמעאל אומר ארבעתן מצוה אחת.

הגאון בעל ערוגת הבושם הקשה דלפי ר' ישמעאל הסובר שציצית הם ד' מצוות, האיך ילפינן בריש יבמות דעשה דוחה לא תעשה, מכלאים בציצית, דלמא שאני הכא דאיכא ד' מצות עשה, אבל מנ"ל שעשה אחת בלבד דוחה לל"ת.

ותי' הגאון ר' יוסף חיים זוננפלד (בתשובות הגריח"ז) סי' ז' די"ל בפשוט דהרי התורה התירה כלאים בציצית אפילו אם עשה כן רק בגדיל אחד, דאיכא רק עשה א'. וכ"ת מנא לן דדלמא באמת לא שרי כלאים בציצית, רק כשיש כלאים בד' גדילים, וי"ל דהרי ילפינן היתר כלאים בציצית מהסמוכין כלאים ל"גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך", ומדלא נאמר קודם "על ארבע כנפות כסותך", אלא "גדילים תעשה לך" יש לדייק בזה שאפילו על גדיל אחד, שיש רק עשה א', גם כן היתר לו לעשות כלאים.

דף כ"ח ע"ב

בגמ': כל הכלים שעשה משה כשרים לו וכשרים לדורות, חצוצרות כשרות לו ופסולות לדורות וכו'.

כתב בספר אלה הדברים (פר' בהעלותך אות רכ"ט): יש להבין מדוע שונים הארון והלוחות, השלחן והמנורה שיכלו לעבור ממשה לדורות, ואילו החצוצרות לא עברו לדורות.

ונראה לומר, דהחצוצרות שנועדו גם למקרא העדה, הרי שכל דור זקוק לחצוצרות משלו, והחצוצרות מדור שעבר אינם מתאימים לדור זה, כי למקרא העדה, כל דור מבין את שפת הדור שלו, וקשה לו להבין את שפת הדור שעבר, וע"כ דור דור וחצוצרותיו, דור דור ודורשיו.

★ ★

בגמ': חצוצרות כשרות לו ופסולות לדורות.

וכתב בספר חדושי בתרא (בקו' יש מקשים אות תל"ג): דייק הגרי"ז מבריסק ז"ל וז"ל: והנה משמע מזה דבימי משה היו החצוצרות כשרות גם עבור תקיעת הכהנים, לא רק למסע העדה ע"כ.

ויש דפירשו כוונתו, מדלא חילק הגמ' הכא לאסור גם לדורו, אבל עי' בילקוט בהעלתך (רמז תשכ"ב) וז"ל: לך אתה עושה לא לאחר, אתה משמש בהן ואין אחר משתמש בהן, תדע שהרי יהושע תלמידו לא נשתמש בהן ע"כ, ודרשה זאת היינו לגבי אי מנהיג אחר תוקע בחצוצרות, וכ"כ במדרש רבה, ובמדרש תנחומא עיי"ש.

ויש דפירשו דכוונת הילקוט לך אתה עושה ולא לאחר בא לכאורה לחדש דלכהנים אסורים, אבל פי דיוק הנ"ל מגמ' דידן, צריך לפרש אותה דרשה שבסוף, דאין מנהיג אחר מקהיל בחצוצרות. ולפי"ז שניהם נאסרים, מנהיג דדור הבא, וגם לצרכים אחרים בדורו.

★ ★

הנה בגמ' ב"ב (י"ד ע"א) איתא שבארון בביהמ"ק היו עומדין עמודי כסף, שנאמר אפריון עשה לו המלך שלמה מעצי הלבנון עמודיו עשה כסף וגו', והביא שם השטמ"ק בשם הראב"ד: אע"פ שכתיב אפריון עשה לו המלך שלמה, מימי משה היו, אע"פ שלא מצינו אותה לא בצוואה ולא בעשיה וכו', גם הכסף שהביאו לנדבת המשכן ממנו נעשו, שלא מצינו לו צורך בכל מלאכת המשכן עכ"ל.

וכתב בספר יוסף הלל (פר' תרומה ע' רנ"ד): ולכאורה יקשה הלא נצרך לחצוצרות, ואפשר לומר שבימי משה היו תוקעין על הקרבן בחצוצרות שעשה משה, שהיו משלו ולא מנדבת המשכן, וכן משמע בגמ' שאמרו במנחות (כאן) כל הכלים שעשה משה כשרים לו וכשרים לדורות, חצוצרות כשרות לו ופסולות לדורות ולא נצרכו חצוצרות רק לקרבנות, משמע דלדורו של משה היו כשרות אף לקרבן, וע"כ כתב הראב"ד שלא מצינו לו צורך לכסף בכל מלאכת המשכן רק להעמודים.

★ ★

בגמ': שאני התם דאמר קרא לך לך תרי זימני.

מבואר מכאן, דהא דחצוצרות שעשה משה כשרים לו ופסולים לדורות, ילפינן זאת מהא דכתיב ב' פעמים לך. ובספרי (פסקא ע"ה) פר' בהעלתך והיו לכם לחוקת עולם למה נאמר, לפי שהוא אומר עשה לך שתי חצוצרות כסף, שומע אני הואיל ועשה אותם יהיו ירושה (לבניו) לדורות, ת"ל לכם לחקת עולם לחקה נתנו ולא לדורות, מכאן אמרו כל הכלים שעשה משה במדבר כשרים היו לדורות חוץ מן חצוצרות עי"ש. הרי דבגמ' כאן ילפינן מקרא "לך" תרי זימני שאין חצוצרות דמשה כשרות לדורות, ובספרי יליף מקרא "לכם לחקת עולם", וצ"ע אמאי הוצרכו לזה שני פסוקים.

וכתב בספר משנת חיים להגרח"מ שטיינברג שליט"א פר' בהעלתך (סי' מ"ט): ונראה דהנה ברש"י בפר' בהעלתך כתב: עשה לך, שיהיו תוקעין לפניך כמלך כמ"ש (דברים ל"ג ה') ויהי בישורון מלך. ובמד"ר (כאן ט"ו י"ג) ובתנחומא (סוף אות ט') מבאר מה מלך כשהוא יוצא תוקעין לפניו, אף אתה עשה לך כו' שבשעה שתהא יוצא ומכניס את ישראל תוקעין כו', מה מלך שיוצא למלחמה תוקעין לפניו, אף אתה כשאתה יוצא למלחמה יהיו תוקעין לפניך, עי"ש. עוד מבואר שם (במד"ר שם אות ט"ו ובתנחומא ריש אות י') שאין אחר משתמש בחצוצרות דמשה ואף יהושע תלמידו לא נשתמש בהן, ולא תאמר יהושע בלבד אלא משה רבינו עצמו עד שהוא בחיים נגנזו, כדי לקיים מה שנאמר (קהלת ח' ח') אין שלטון ביום המות.

ונמצא דשני דינים הי' בתקיעת החצוצרות במלחמה, א' לזכרון לפני השם, ב' לכבוד המלך. ועוד היו

תוקעין בהם על הקרבנות ואינו בכלל כבוד המלך. והנה בדיני כבוד המלך מבואר ברמב"ם בהל' מלכים (פ"ב ה"א) כבוד גדול נוהגין במלך כו' אין רוכבין על סוסו ואין יושבין על כסאו ואין משתמשין בשרביטו ולא בכתרו ולא באחד מכל כלי תשמישיו, וכשהוא מת כולן נשרפין לפניו. וכן לא ישתמש בעבדיו ושפחותיו ושמשיו אלא מלך אחר, עי"ש. ומשמע שרק בעבדיו ישתמש מלך אחר, אבל בכלי תשמישו לא ישתמש אפילו מלך אחר. ועי' במנ"ח מ' תצ"ז או"ק ג'.

ולפ"ז נראה דחצוצרות דמשה, הואיל והיו תוקעין בהם גם לכבודו ככלי תשמישו של המלך - אין להשתמש בהן ואפילו למלך אחר. ויתכן שזו דרשת הספרי שלא ישתמש בחצוצרות דמשה לדורות מדיני כבוד המלך. ומשו"ה אף יהושע תלמידו שהי' לו דין מלך כמו שכ' הרמב"ם בהל' מלכים פ"א ה"ג, לא השתמש בחצוצרות אלו, משום שהם בכלל כלי תשמישו דהמלך, ולפיכך אין ראוין לשימוש אפי' למלך אחר כמו שנתבאר.

★ ★

והי' נראה דהואיל וחצוצרות דמשה שימשו גם לתקיעות על הקרבנות, כמו שכ' בט"א ראש השנה כ"ו ב', ובזה אין ענין כבוד המלך, הי' הדין נותן שיתקעו בחצוצרות דמשה גם לדורות על הקרבנות, ולזה אין ענין לאסור מדיני כבוד המלך. וי"ל דמשו"ה הוצרכו במנחות למעט שאין חצוצרות דמשה כשרות לדורות, והיינו לתקיעות על הקרבנות בהן, שלא נתמעטו מהפסוק דספרי.

ומדויק כן דבספרי אמרו "כל הכלים שעשה משה כשרים לדורות חוץ מן החצוצרות". ואילו בגמ' שם אמור "חוץ מן החצוצרות שכשרים לו ופסולים לדורות", וצ"ע מה שאמרו "כשרים לו" והא ודאי שלו הם כשרים שהרי עשאם לו ומה החידוש בזה שלו הם כשרים.

ולפי מש"כ מתבאר דהגמ' איירי בשימוש הכהנים בחצוצרות לתקיעה על הקרבנות, זהו שאמרו "כשרים לו" אין הכוונה לו עצמו אלא דהן כשרים לדורו, והיינו שבדורו של משה היו החצוצרות כשרות אף לתקיעה הכהנים על הקרבנות, ואף שהחצוצרות נעשו לצורך משה. אבל אינם כשרים לדורות, היינו דלדורת אין להשתמש בהן לצורך תקיעה על הקרבנות. וע"ש עוד בזה דברים נעימים.

★ ★

בגמ': ועשית מנורת וכו' ומאי ריבת רבי כל מילי ומאי מיעט וכו'.

מבואר כאן בגמ' להדיא, דמנורה של ביהמ"ק היתה כשירה מברזל, והנה הגאון הכלי חמדה זצ"ל בתשו' להגר"א סילבר ז"ל שנדפסה בקובץ דגל תורה הנד"מ ע' רכ"ח (ובקו' המילואים פר' יתרו) הביא דברי הרמב"ן סו"פ יתרו עה"פ: כי חרבך הנפת עלי ותחללה שכתב בזה"ל ומפני זה לא הי' במשכן ברזל כי גם יתדותיו שהיו טובות יותר מברזל עשה נחושת, וכן בבית עולמים לא נעשה בו כלי ברזל מלבד הסכינים כי השחיטה אינה עבודה עכ"ל.

וכותב הכלי חמדה: וכתבתי ע"ז בחי', אם נדקדק בלשון רבינו ז"ל, שבמשכן לא הזכיר כלל סכינים אלא יתידות, ובמקדש כתב מלבד הסכין, אולי כוונתו לר"ע דקיי"ל כוותי', דבמדבר אשתרי בשר נחירה, וכ"כ האחרונים דלפ"ז שחיטה הוי עבודה וצריך כלי שרת א"כ הי' עבודה והיה צריך כלי שרת.

אך אינו מספיק, דהרי דעת הרמב"ן ז"ל דאע"ג דשחיטה לאו עבודה הוא, מ"מ צריך כלי שרת לכתחילה כדמבואר בדבריו ז"ל ריש חולין, וקשה היאך הי' כלי שרת של ברזל, וצ"ל שדעת הרמב"ן ז"ל, דמה דאינו עבודה, דאע"ג דהי' כלי שרת מ"מ הי' יכול להיות של ברזל.

★ ★

ולהלן (שם) כותב: איברא דיש להכריח שדעת הרמב"ן ז"ל דאפי' בכלי שרת גמור, אם התכלית של הכלי שרת אינו לצורך עבודה יכול להיות של ברזל, דאל"כ מה יענה הרמב"ן ז"ל להא דמבואר במנחות כ"ח ע"ב דכ"ע מודים דמנורה כשר של ברזל ואין לך כלי שרת גדולה ממנורה, ועבודתן מחנכתן דהיינו הטבה דהוי עבודה ופסולה בזר, ואין לך תירוץ אחר כי אם לומר, דהרמב"ן ז"ל ס"ל דכיון דתכלית המנורה הי' לצורך הדלקת הנרות, וברור הדבר דאם אינו מדליק את המנורה אע"ג דמטיב את המנורה אינו עושה מצוה ובמקום דליכא הדלקה ל"ש מצות הטבה, וכיון דהדלקה לא עבודה הוא אינו פוסל בו ברזל, ולכן אפי' במשכן אי נימא דשחיטה לאו עבודה הוא והי' נתקדש במשיחתו, מ"מ לא הי' פוסל של ברזל.

ואולי באמת כוונת הרמב"ן ז"ל במ"ש דהסכינים של ברזל, בין על משכן ובין על מקדש רק שהפסיק באמצע

משום היתידות שהיו רק במשכן שג"כ הי' של נחושת, אבל לענין סכינים אין הבדל בין משכן למדבר וצע"ע בזה לעת הפנאי עכ"ל שם.

★ ★

בגמ': **וגביעין למה הן דומין כו' כפתורין למה הן דומין כו'.**

הרמב"ם (הל' ביהב"ח פ"ג ה"ב) כתב בא"ד: ובכל קנה וקנה מהן שלשה גביעין וכפתור ופרח, והכל משוקדים כו' עכ"ל.

והנה ביומא (נ"ב ע"א) אמרו שאחד מהחמש כתובים שאין להם הכרע, הוא מה שנאמר (שמות כ"ה ל"ד) "ובמנורה ארבעה גביעים, משוקדים, כפתוריה ופרחיה". האם הכוונה - גביעים משוקדים, או משוקדים כפתוריה ופרחי'. והרמב"ם פסק שכולם היו משוקדים, וביאר במל"מ שפסק לחומרא שגם הגביעים וגם הכפתורים ופרחים היו משוקדים.

אלא שהקשה, שכל הנדון של הגמרא הוא על גופה של המנורה - קנה האמצעי, כמו שנאמר וכנ"ל "ובמנורה ארבעה גביעים וגו'" ופירש"י דהיינו בגופה של מנורה. אבל לגבי ששת הקנים היוצאים מגוף המנורה כתיב (שם ל"ג) שלשה גביעים משוקדים בקנה האחד כפתור ופרח וגו'. הרי שבהם היו רק הגביעים משוקדים, ולא הכפתורים ופרחים, ואמאי כתב הרמב"ם לגבי הכל, שכולם היו משוקדים.

והביא הגרח"ק שליט"א בספרו דרך חכמה על הרמב"ם (שם בביאור הלכה) מס' מעשה למלך שתירץ דמדאמרינן הכא גביעין למה הן דומין וכו', ופרחים למה הן דומין וכו', ולא חילק ביניהם בשום דבר אחר, אלמא שחז"ל קיבלו שגם הגביעים וגם הכפתורים ופרחים היו משוקדים.

והגרח"ק דוחה, די"ל דכל הכוונה כאן הוא דמיון לענין הצורה בלבד, ולא לענין שאר דברים.

דף כ"ט ע"א

בגמ': **אבן היתה לפני מנורה ובה שלש מעלות שעלי' הכהן עומד ומטיב את הנרות וכו'.**

כ"ק אדמו"ר בעל האמרי אמת זצ"ל אמר: מקשים הלא כתוב ולא תעלה במעלות על מזבחי, אך אי' במכילתא דדוקא למזבח אסור, אבל בהיכל מותר לעשות מעלה, ויש לדקדק הלא אין מוסיפין על הבנין, אך י"ל שהמעלה לא היתה מחוברת, אלא כמו שרפרף שאפשר לטלטלו, ולא שייך בזה תוספת בנין.

★ ★

הנה בשבת (כ"א ע"ב) אמר רבינא. דנר חנוכה נצרך להניחה בתוך עשרה ע"כ. ובסדר היום כתב דמצותה מי' ולמעלה עד י"ח טפחים שכן גובה של מנורה היה י"ח טפחים ע"כ. וכ"כ במקור חיים (מהבעל חות יאיר) בשם אביו וז"ל א"א הגז"ל היה מדליקן למעלה מי' טפחים ואמר דהוי טפי דוגמא לנס הנעשה במנורה עכ"ל, אמנם באלי' רבה אמר שמביא דברי הסדר היום תמה עליו שזה נגד משמעות כל הפוסקים דאף להרי"ף והרמב"ם שהשמיטו מימרא דרבינא אבל לומר להיפך דוקא להניחה למעלה מעשרה זה תמוה, ובערך ש"י (סי' תרע"א) כתב לבאר המימרא דרבינא, להניחה למטה מי' עם סברת הסדר היום להשוות גובה נרות חנוכה לגובה המנורה דמקדש, דהנה איתא בש"ס מנחות דף כ"ט דשלש מעלות היה לפני המנורה ושם עמד והדליק, והנה המעלות שבמקדש חצי אמה גבהה כדאיתא במדות ואמה בת ששה טפחים, נמצא מרגלי המדליק טי"ת טפחים ולהב המנורה תוך י' טפחים לכן ס"ל לרבינה דמצוה תוך י' טפחים מעמידת המדליק כמו במנורה עכ"ד.

★ ★

בגמ': **איתבי רב שימי בר חייא לרב וכו' אמר ליה שימי את.**

בספר אגרא דכלה (פרשת וירא) כותב: דרכם של צדיקים גדולים, שאינם מסתכלים חוץ מארבע אמות שלהם (תשובות הגאונים סי' קע"ח), מפחד השכינה החופפת על ראשם, ואף שרב שימי היה תלמידו של רב כמו שכותב הגמרא בקידושין דף י"ב ע"א, ורגיל עמו תמיד, לא היה רב נושא את עיניו להסתכל בו ולהכירו, ולכן שאל: שימי את. עכד"ק.

★ ★

בגמ': **עשר מנורות עשה שלמה וכל אחת ואחת הביא לה אלף ככר זהב והכינסוהו אלף פעמים לכור והעמידוהו על ככר.**

באופף מכתבים לאדמו"ר האמרי אמת (אגרת כ"ז) כתב בעניני בקורת שהי' על אגודת ישראל בראשית דרכה, "אמנם כי ישנם איזה חסרונות שיכולים להמנות, כי כן הוא בכל מפעל טוב, ואין אומרים בקרו גמל, רק בקרו

טלה, וגם מנורה שעשה שלמה המלך, הכניסו אלף פעמים לכור עכ״ל.

★ ★

בסידור חתם סופר (חודש מנחם אב) מביא בשם החתם סופר שסיפר: בימי המלך הקיסר קראלוס הששי, הוצרך המלכות לזהב לטבוע בו מטבעות זהב, וצוה המלך על הממונה על גנזי המלך, שיבחר זהב מבית גנזיו - אשר אין לו זכרון בספר הזכרונות מאין בא.

ונתן השר לבית המטבע שני קערות זהב, ולקח השר מטבע אחת מהנה, ורצה לטבוע ממנה מטבעות דוקאטען (-שם המטבע שהיה אז), והיה זהב הדוקאטען עשר מעלות אחרונית - נגד הזהב של הקערות, והתחיל לתת סיגים לתוך הזהב של הקערות, ובשום אופן לא הי׳ יכול להורידו לדרגת הזהב של הדוקאטען, והגידו זאת להקיסר, וחפשו בספר זכרונות, וימצא כי קערות אלו היו מבית המקדש, בעוה״ר, ואחת מהנה הוחזרה למקומו, ואותו שר איבד את משמרתו, על שלא הי׳ בקיא לעיין בספר הזכרונות.

★ ★

בגמ׳: תניא רבי יוסי ב״ר יהודה אומר: מעשה והיתה מנורת בית המקדש יתירה על של משה בדינר זהב, והכניסוה שמונים פעמים לכור והעמידוה על כיכר.

והקשה בספר מרפסין איגרא (פר׳ תרומה): קשה הלא בתלמוד ירושלמי (יומא פ״ד, ה״ד) שנינו: ״איזהו זהב טהור? כל שמכניסין אותו לאור ואינו חסר כלום״. כיצד, אם כן, מספר רבי יוסי על מנורה שהיתה יתירה דינר זהב והכניסוה לכור ועמידוה על כיכר?

ובספר הנ״ל (כרך ענינים פרק מ״ד) מביא בשם הגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א שתירץ די״ל דאותה מנורה שהיתה יתרה על של משה בדינר זהב, לא היתה עשויה זהב טהור, אלא היו מעורבבים בה גם שאר מתכות, ועל כן על ידי הכנסתה לכור נפחת משקלה.

★ ★

עוד כתב שם (בפר׳ תרומה) זהב טהור אינו סוג אחר של זהב, ואינו שונה במהותו במאומה מהזהב הרגיל. אך השוני שבכל זאת קיים בין סוגי הזהב נעוץ בתהליך הזיקוק של מתכת יקרה זו. וככל שמתכת זו נצרפת בתנור יותר פעמים כך רמת הזקיקות שלה עולה, עד למקסימום שאז לא נותר בזהב אפילו גרגר אחד של פסולת.

לפי זה ניתן לומר שהמקרה המובא בגמרא במסכת מנחות אירע בזמן עשיית מנורה חדשה לבית המקדש (יתכן בזמן החשמונאים), והגמרא מתארת את התהליך שבו הצליחו בוני המנורה להביאה למשקלה המדוייק כדוגמת המנורה שעשה משה.

★ ★

עוד כתב שם ליישב. בהקדם מה דאיתא בגמ׳ להלן (כ״ח ע״א): באה זהב באה כיכר, אינה באה זהב אינה צריכה לבוא כיכר. כלומר אם נעשית המנורה מזהב - חובה לעשות מכיכר זהב במדוייק, אולם אם המנורה נעשית משאר מיני מתכות - אין חובה לעשותה במשקל כיכר בדיוק, אלא או מעט פחות או מעט יותר. הסיבה לכך היא, מפני ששיעור כיכר נכתב בסמיכות לעשיית המנורה מזהב, וכלשון הפסוק: ״ככר זהב טהור יעשה אותה״.

מוסיף המהר״ם שפירא מלובלין בשו״ת אור המאיר (סי׳ ב׳) וכותב, שרק כשנעשית המנורה מזהב טהור ישנו חיוב להעמידה על משקל כיכר, אבל כשהזהב ממנו נעשית המנורה אינו טהור, דינו כשאר מתכות, ואין חיוב לעמיד את משקל המנורה על כיכר במדוייק. מפני שבכל מקום בתורה שבו מוזכרת עשיית המנורה מזהב, מוסיפה התורה וכותבת: ״זהב טהור״ ולא זהב סתם.

אם כן ניתן לומר, שמעשה המנורה המוזכר בגמרא מנחות, היה מזהב שאינו טהור, ולראיה, שהרי כשהכניסו את המנורה לתנור נחסרה מעט ממשקלה, ואילו זהב טהור אינו מאבד ממשקלו מאומה. אך לא היה בכך כל פגם, שהרי אם המנורה לא נעשית מזהב טהור דינה הוא כמנורה הנעשית משאר מתכות, ואם כן אין צורך להעמיד את משקלה על כיכר בדיוק. ע״כ.

★ ★

בגמ׳: והיתה מנורת בית המקדש יתירה על של משה בדינר זהב.

בשפת אמת הקשה בזה דא״כ שהי׳ יותר בדינר זהב נמצא שהשתמשו בה בפסול ע״ש, וכן הקשה הרש״ש, ולכאורה משמע מדברי השפ״א דשיעור ככר במנורה של

זהב הוא לעיכובא, ולזה הקשה דאיך השתמשו בפסול כיון שהי' יותר מכיכר.

ובלקוטי הלכות לחפץ חיים זצ"ל בסוגיא זו כתב, דדין ככר במנורה של זהב הוא רק לכתחילה ובדיעבד אינו מעכב, ומטעם דלא שינה בה הכתוב לעכב, ע"ש שהביא גם ראי' לדבריו, ולפ"ז כתב במנחת נתן כאן (סי' ז' אות ל"ד) לתרץ את קושית השפ"א דבדיעבד אינו מעכב והדין ככר הוא רק לכתחילה.

וכן מצאתי בספר אור המאיר מהגאון ר"מ שפירא מלובלין (בסי' ב' אות ז') שכתב לתרץ קושיא זו ע"פ דברי הלקוטי הלכות, דדין ככר הוא רק לכתחילה ע"ש.

אכן אפשר דגם השפ"א סובר דדין ככר הוא רק לכתחילה, ואעפ"כ שייך להקשות דמ"מ איך השתמשו במנורה בפסול לכתחילה.

ובעיקר דברי הגמ' צ"ע לכאורה דמכיון דהכניסוהו אלף פעמים לכור והעמידוהו על ככר, א"כ איך היתה יתירה בדינר זהב על הככר.

★ ★

בגמ': איני והכתיב וכל כלי משקה המלך שלמה זהב וכו' זהב סגור קא אמרינן.

והקשה בחדושי הרשב"א כאן (שי"א שהוא מהתוס' רי"ד, וכמו שהביא הגר"א וסרמן זצ"ל - הי"ד בידיעות נכבדות בתחילת קובץ הערות עמ"ס יבמות בשם החפץ חיים זצ"ל) מה קושיה היא זו שהקשתה הגמרא על עשירותו של המלך שלמה, הלא הפסוק אינו מפליג כי אם בריבוי הכסף שהיה לו ולא בריבוי הזהב, ויתכן איפוא שהזהב אכן נגמר וכלה מעימו וכסף הוא שהיה לו.

וכלשונו בקושיא זו: "ועל מאי שפירש רש"י דפריך 'אלמא עשיר הוה' קשיא דכי מפני שכליתו לכל זהב שלו, לא היה יכול להיות עשיר בכסף מאד ושיהיה לו כל כך הרבה כסף עד שאין כסף בימיו נחשב למאומה, ומאי פריך 'אלמא עשיר הוה' אה"נ דהוה עשיר בכסף - ואימא הזהב שלו הלך לו.

ואיהו דקמותיב לה נמי מתרץ לה, שאם לא היה בידי שלמה אוצרות של זהב, לא היה הפסוק יכול לומר שאין הכסף נחשב אצלו למאומה - "אלא נראה דפריך הכי, דמדקאמר 'אין כסף נחשב בימיו למאומה' אלמא היו לו אוצרות זהב לרוב, דאם לא כן אמאי לא יהיה כסף נחשב הואיל ואין לו זהב. אלא דרצונו לומר דלכך לא היה נחשב לפי שהיה לו כל כך זהב דלא היה הכסף נחשב מפני רוב הזהב, אלא זהב הרבה הוה ליה, ואת אמרת כליתו. ומשני ליה, זהב סגור ולא שאר זהב, ולכך מרוב שאר זהב שאינו סגור שהיה לו לא היה נחשב [הכסף] כלום".

★ ★

וכתב הרה"ג ר"י דנדרוביץ שליט"א בספרו החשוב "הנחמדים מזהב" (ע' 380): והנה ביישוב קושיה זו באופן נחמד, בהקדם מה שיש להתבונן בלשון הפסוק שפתח בכד וסיים בחבית: הפסוק פותח בתיאור של ריבוי הכלים של שלמה המלך שהיו עשויים זהב, והוא מסיים שכסף לא היה נחשב בימי שלמה למאומה - כשלכאורה היה מתאים יותר שהסיומת להפלגה זו על כלי הזהב תהיה, שהזהב לא היה חשוב אצלו למאומה.

עוד עלינו להקדים חידוש עצום המופיע בתלמוד ירושלמי במסכת יומא (פ"ד ה"ד) שישנו סוג זהב מסוים הנקרא בלשון המקרא 'כסף' הלא הוא הזהב הסגור - 'שהיה מכסיף בעד כל הזהבים שהיו שם'. 'מכסיף' הוא 'מבייש' בלשון ארמית, ואיכותו המשובחת של הזהב זה, היתה מביישת את כל סוגי הזהבים האחרים.

ובכוחו של חידוש זה מתרץ הירושלמי את דברי הפסוק בספר דברי הימים (א' כ"ט ד') "שלשת אלפים ככרי זהב מזהב אופיר ושבעת אלפים ככר כסף מזקק לטוח קירות הבתים", שנאמר בו שקירות הבתים ניתוחו בכסף המזוקק, ואילו בספר מלכים (א' ו' כ"א-כ"ב) מפורש שכל הבית היה מצופה זהב. זהב או כסף? - מתרץ הירושלמי שמדובר כאן בזהב סגור שהוא נקרא גם בשם 'כסף' כך שעל אותו חומר ציפוי, פעמים שמכנהו הפסוק בשם זהב ופעמים בשם כסף, והיינו הך.

ולפי זה ניתן לפרש שהגמרא בקושייתה הבינה שאם הפסוק פותח בתיאור כלי שלמה המלך העשויים זהב, הרי שגם סיומו המדבר על 'כסף' אין הכוונה בו אלא לזהב המכונה בשם כסף - הלא הוא הזהב הסגור, ועליו אומר הכתוב שאין הוא היה נחשב למאומה.

ואם כן היטב שאלה הגמרא כיצד יכולים אנו לומר שהזהב הסגור של שלמה המלך כלה ונגמר בעוד

שאנו רואים בסיום הפסוק שה'כסף', הלא הוא הזהב הסגור היה נחשב למאומה.

ואם כן היטב שאלה הגמרא כיצד יכולים אנו לומר שהזהב הסגור של שלמה המלך כלה ונגמר, בעוד שאנו רואים בסיום הפסוק שה'כסף' הלא הוא הזהב הסגור לא היה חשוב אצלו למאומה.

זו ההבנה בקושיית הגמרא - ומתורצת קושיית הראשונים. אולם בתירוצה הבינה הגמרא שכסף היינו כפשוטו, וזהב סגור הוא דבר נפרד בפני עצמו שהוא אכן כלה ונגמר, ואילו כסף (וסוגים נוספים של זהב) אכן היה לו לרוב.

★ ★

בגמ': מלמד שמגביהין אותו לעולי רגלים ומראים להם לחם הפנים וכו'.

במכתבי תורה לכ"ק אדמו"ר בעל האמרי אמת מגור זצ"ל (סי' ת"ס) בתשו' להגה"ק ר"מ זמבא זצ"ל - הי"ד כותב בתו"ד: זכורני כי אאמ"ו (השפת אמת ז"ל) נשא ונתן הרבה אם הי' ראי' בשילה ונוב וגבעון, וברמב"ן פ' ראה כתב דבמשכן לא הי' ראי', ודקדק אמ"ו ז"ל מלשון הגמרא במנחות (כט.) מלמד שהיו מגביהין אותו לעולי רגלים, דמוכח דהי' עלי' לרגל במדבר, דהאי קרא הטהור, בשלחן שבמדבר נאמר, ומלשון המדרשים מוכח דהי' רק חינוך על זמן המקדש, אך מגמ' פ"ק דחגיגה (ו.) מוכח דהי' עלי' לרגל ממש א"כ טובא קמ"ל לשון זה. עכד"ק.

★ ★

בגמ': א"ר חייא בר אבא אר"י, גבריאל חגור כמין פיסקיא הי' והראה לו למשה מעשה מנורה וכו'.

כתב הגאון ר' בצלאל הכהן מוילנא זצ"ל בקובץ כרם שלמה (שנה כ"ב קו' ג' ע' כ"ב): הא דאמר ר"י דגבריאל חגור כו' הי' וראה למשה כו', מלבד די"ל דדריש מגימטריא של תיבת מרא"ה בגמטריא גבריא"ל. אבל י"ל עוד דדריש בזה כעין ג"ש, דכתיב הכא כמראה אשר הראה ה' את משה כן עשה המנורה, וכתיב בדניאל ח', והנה עומד לנגדי כמראה גבר ויאמר גבריאל הבן להלז את המראה, ונראה דקאי על גבריאל מ"ש בתחילה כמראה גבר וכו', וא"כ י"ל דיליף כאן בג"ש דכמראה כמראה, דמה להלן גבריאל אף כאן גבריאל, ומדכתיב כמראה גבר, דדריש שהי' חגור כו', כמו שאמרו בסוף ברכות דכי אסר המיניי' מברך אוזר ישראל בגבורה, וזהו כמראה גבר, שהי' חגור כגיבור, כדכתיב חגור כו' גבור כו'. (ומאי דקאמר מנורה וארון ושולחן של אש (ר"ת מא"ש) פשוט דנפקא לי' מגבריאל, שהוא שר של אש, כדאיתא בפסחים דף קי"ח, כן כתב המהרש"א ז"ל בחדושי אגדות כאן). וע"ש עוד דברים נפלאים בזה.

★ ★

בגמ': שלשה דברים היו קשין למשה עד שהראה לו הקב"ה באצבעו ואהלו הן מנורה וראש חודש ושרצים.

בס' ילקוט דברי אסף (ערך קדושת ישראל אות ל"ג) מביא מהרב ר' משה הלוי כהן מלונדון, שלכאורה הוא דבר קשה ותמוה איך עם ישראל השוכן בין אומות העולם, יכול להבדיל את עצמו מהגוים: בשרצים, במאכל ובמשתה, שהכלי יהי' בתכלית הכשרות, בחודש, שאינו שומר את חגיהם, ויש לנו את המועדים שלנו. ובמנורה זו תורה, בקולטרא אחרת מהם.

לזה באה ההוראה מהקב"ה - ב"אצבעו", הוא ה"אצבע האלוקי" שבו הכה במצרים עד שהחרטומים והחכמים נאלצו להודות ולומר: אצבע אלוקים הוא, למעלה מדרך הטבע, כי כן ארחות האיש הישראלי באמת להיות מופרש ומובדל, למעלה למעלה מדרכי גויי הארצות.

★ ★

הגרי"ז מבריסק ז"ל שאל כיון שהראו הקב"ה למשה מנורה של אש (ועיין רש"י על הפסוק "ככר זהב וגו' וראה ועשה כתבניתם אשר אתה מראה כבר" שמות כ"ה מ'), א"כ למה נאמר פרשה שלימה בתורה, כפתורי' גביעה ופרחי' וכל מעשה מנורה, הרי הי' למשה את המנורה של אש?

אלא אמר הגרי"ז מבריסק, מזה רואים שאפילו אם יורד מנורה של אש - מן השמים, צריך לבדוק בשולחן ערוך ולפקח אם זה עומד בכל דיני התורה פרטיה ודקדוקי'.

★ ★

בגמ': תנא רבי ישמעאל שלשה דברים היו קשין למשה כו' וי"א אף הלכות שחיטה שנאמר וזה אשר תעשה על המזבח.

במשך חכמה (שמות כ"ט ל"ח) מבאר דהי"א ור' ישמעאל פליגי: דר' ישמעאל לשיטתו שסובר בחולין (י"ז

ע"א) דגם חולין היה צריך שחיטה במדבר, כמו לאחמ"כ, ולכן א"א לפרש ד"וזה אשר תעשה על המזבח" קאי על שחיטה, דמאי רבותא דקרבנות יותר מחולין - לענין שחיטה.

אבל היש אומרים סוברים כר"ע שס"ל דבמדבר הותר להם נחירה בחולין, ורק בקרבנות בעי שחיטה, ולכן שפיר דרשו "וזה אשר תעשה על המזבח" שנאמר לגבי קרבנות, לענין שהראה לו מעשה השחיטה, דבקרבנות דוקא נצטוו על השחיטה במדבר, ולא בחולין.

★ ★

בגמ': ומנורה של אש ירדו מן השמים וראה משה ועשה כמותם וכו'.

הנה כתיב (שמות כ"ה ל"א): מקשה תעשה המנורה, וכתב ברש"י שלא יעשנה חוליות וכו' איברים איברים ואחר כך ידביקם וכו', אלא כולה באה מחתיכה אחת.

כאשר ביקר האדמו"ר ר' שאול ידידיה טאוב זצ"ל ממודזיץ בפעם הראשונה בארץ ישראל בשנת תרפ"ה נתקבל לראיון אצל הנציב העליון סיר הרברט סמואל. הנציב ביקש ממנו שישתדל לעשות שלום ואחדות בין המפלגות החרדיות השונות שבישוב. אמר לו האדמו"ר - מובא במדרש כשאמר לו הקב"ה למשה 'ועשית מנורה זהב טהור' אמר ליה כיצד נעשה אותה? אמר ליה 'מקשה תעשה'. נתקשה משה, ירד ושכח עלה ואמר ריבונו של עולם כיצד נעשה אותה? אמר ליה 'מקשה תעשה' ואעפ"כ נתקשה משה. הראה לו למשה ועוד נתקשה וכו'. ותמוה מי הוא התלמיד ומי מלמדו, ובכל זאת נתקשה משה בהבנת מעשה המנורה, אלא המנורה מרמזת ומסמלת האחדות 'מקשה תיעשה' סוד האחדות. וזה שנתקשה משה, כי לעשות אחדות בישראל אינו מן הדברים הקלים ביותר. ומה שהיה קשה למשה - סיים האדמו"ר - הוד מעלתו מבקש ממני?

וחשבתי להוסיף זה שרש"י על "תיעשה" כותב - מאליה. וי"ל דהנה כתיב במלאכי "הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא והשיב לב אבות על בנים וגו'", וזה מדבר באחרית הימים, ושמה כתוב 'אליה' חסר ו', שלקח אות ו' משמו לפקדון שהוא יגאל את ישראל כמו שאחז"ל.

ואולי כאן אומר רש"י, שרק באחרית הימים, כשיבוא אליהו הנביא עם משיח צדקינו, רק אז נוכל לעשות המנורה מחתיכה אחת, שאז כולם יהיו באחדות, וזה מה שכותב רש"י על "תיעשה" שזה יהיה 'מאליה', כשיבא אליהו הנביא שכתוב במלאכי 'אליה' בלי הוא"ו. ודו"ק.
(וללוי אמר)

★ ★

בגמ': מנורה של אש ירדו מן השמים, וראה משה ועשה כמותן.

בשפת אמת (לפרשת תרומה) כתב: ואע"פ דכתיב 'תיעשה המנורה', ופירש רש"י שם 'נעשית מאליה'. היינו מה שאדם רוצה לעשות לשם ה' בכל לבו ונפשו, אלא מחמת סיבות שאינן תלויות בו אינו יכול לעשותו, ואז עוזר לו הקב"ה, וכן היה כאן, תחילה הראה לו הקב"ה איך לעשות, בכדי שיהיה לו החשק והרצון לעשותה, אלא שזה היה למעלה מיכלתו, ונגמרה השם יתברך, והרי זה כאילו עשה אותה מעצמו. עכד"ק.

★ ★

בגמ': ג' דברים היו קשין לו למשה עד שהראה לו הקב"ה באצבעו ואלו הן מנורה וראש חודש ושרצים.

בספר ליקוטי שיחות לכ"ק אדמו"ר מלובאויטש זצ"ל (ח"א ע' 174) כותב: איתא במדרש כיון שנתקשה, אמר לו הקב"ה למשה טול ככר זהב והשליכהו לאור, והוציאו והיא מעצמה נעשית. להבין את דברי חז"ל אלו, הנה אמרו חז"ל בשבת (דף כ"ב ע"ב) כי המנורה היא עדות לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל. וזה היה קשה לו למשה רבינו. איך עדות הזאת תהא נעשית מחומר גשמי, ובפרט זהב. ענה לו השם יתברך, אמנם נכון הדבר, על ידי פעולות אדם גשמי אי אפשר להוציא עדות כזאת לבאי עולם. ומה שנדרש מן האדם הוא שיקח הזהב וישליכהו באש, כאשר אדם זורק את הזהב באש, הקב"ה עושה מזה מנורה, שמאירה לכל באי עולם. עכד"ק.

★ ★

בגמ': עד שהראה לו הקב"ה באצבעו ואלו הם וכו' וזה מעשה המנורה וכו'.

בספר מנהג ישראל תורה (או"ח סי' קל"ד אות ב') כותב: והנה מנהג העולם שמראין באצבע בשעה שאומרים וזאת התורה, וחפשתי בספרים ובסידורים ולא מצאתי בשום מקום שיביאו מנהג זה, ולכאורה אפשר להביא סמך למנהג העולם ע"פ מה שמצינו במנחות דף כ"ט דלשון "זה" מורה על ההוראה באצבע, שאמרו שם דשלשה דברים היו קשין

לו למשה עד שהראה לו הקב"ה באצבע, ואלו הן מנורה, וראש חודש, ושרצים, מנורה דכתיב וזה מעשה המנורה, ור"ח דכתיב החדש הזה וכו', שרצים דכתיב וזה לכם הטמא, הרי דלשון "זה" מורה על ההוראה באצבע.

אמנם לכאורה יש לדייק, דדוקא לשון "זה" מורה על ההוראה באצבע ולא לשון "זאת", דאיתא בחולין דף מ"ב וזאת החיה אשר תאכלו מלמד שתפס הקב"ה כל מין ומין והראה לו למשה ואמר לו זאת אכול וזאת לא תאכל, הרי דבתיבת זאת לא דרשו חז"ל שהראה לו הקב"ה "באצבע", אכן מצאתי במזרחי בפרשת שמיני שכתב גם בגמ' הנ"ל וזאת החיה אשר תאכלו שהראם לו הקב"ה באצבע, וכן משמע בעין יעקב בחולין שם, וא"כ יש סמך בזה למנהג העולם.

דף כ"ט ע"ב

בגמ': **א"ל אייתי ינוקא דלא חכמים ולא טפש. אי קרי לי' ויהרג כשר אי לא יהרג הוא ופסול וכו'.**

בספר קולן של סופרים בקו' מפי עוללים (ע' קס"ג) כותב: משמע מהגמ' שמראים לתינוק את כל התיבה והוא קורא את התיבה בעצמה מדלא קאמר אי קרי ליה וי"ו כשר ואי יו"ד פסול, ולא כמו שנוהגים היום להראות את האות לבד. וכן משמע מתוס' ד"ה זיל וכו' וז"ל מעשה היה בגט שהיה דל"ת של כדת משה קטנה כמעט כמו יו"ד, והביא רבי אליהו ינוקא דלא חכים ולא טיפש וקרא בו כדת והכשירו מהך דשמעתין ע"כ.

ואולם מו"ר הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל הסכים עמי על הראיה מהגמ', אבל הראי' מהתוס' דחה, דשאני גט שקיל יותר. ולענ"ד עיין ב"י סימן ל"ב והביא מתוס' זה להכשיר דל"ת שנראית כמין יו"ד, ואי נימא שגט קיל א"כ יש לדחות הראיה דבתפילין מחמירים, ומוכח דלדינא לא שנא.

עוד שמעתי ממו"ר זצ"ל שהקשה, דמרן ביו"ד סי' ער"ב ס"ד כתב כשיגמור את התורה צריך שיגמור באמצע שיטה שבסוף הדף, ואם נשאר מן הדף שיטין הרבה מקצר ועולה, ובמוסגר הביא מור"ם מהטור. ועושה אותיות ארוכות ממטה למעלה כדי שתחזיק תיבה אחת ד' וה' שיטין, (טור) וכו' ע"ש. והקשה דאם דרך משל יזדמן לו אות ו', כיצד יעשה ארוכה, הרי ידמה לנון, וכן באות ז', ועל זה תירצתי לו שלפי האמור דמראים לתינוק את כל התיבה אתי שפיר דבכך לא יבא לטעות. וזה ראיה גם לדברינו הנ"ל.

ואעפ"י שי"ל דבכה"ג עושים את הראש בקולמוס עב, וא"כ אפשר לקרוא את האות עצמה שפיר. מ"מ הפוסקים לא הזכירו לזה, וגם אחר שמוכח מהש"ס דמראים לתינוק את כל התיבה, אין צורך לזה.

★ ★

ובאמת יש ליישב בזה דברי הרמב"ם שכתב בפרק א' מהלכות תפילין הי"ט וז"ל בתו"ד וכל אות שאין התינוק שאינו חכם ולא סכל יכול לקרותה פסול, לפיכך צריך להזהר בצורת האותיות שלא תדמה היו"ד לוא"ו, ולא וא"ו ליו"ד ולא כ"ף לבי"ת ולא בי"ת לכ"ף ולא דלי"ת לרי"ש ולא רי"ש לדל"ת וכן כל כיוצא בזה עד שירוץ כל הקורא בהן, עכ"ל.

ועי' במעשה רוקח שכתב לא נתבאר בדברי רבינו אם יש לכסות לו שאר האותיות, ולענ"ד י"ל דלכאורה מה הוסיף לן הר"מ, במה שכתב עד שירוץ כל הקורא בהן.

וי"ל דקמ"ל במה שכתב ירוץ כל הקורא בהן, שמראים לתינוק את כל הכתב ואם הוא קורא טוב כשר, ולא צריך לכסות שאר האותיות, ולכן כתב ירוץ כל הקורא דהעיקר שיוכלו לקרא בו, וקולא אשמועינן. וכן משמע פרק י' מהל' ס"ת שכתב עד שלא תקרא לתינוק כל עיקר, משמע אם נקראת אף בלי כיסוי מהני, וכמו שכתב מרן בשו"ע סי' ל"ב סט"ז וז"ל נפסק אחת מהאותיות הגה הפשוטות כגון ו"ו זי"ן או שנפסק רגל הנו"ן וכיוצא בה (מרדכי ה"ק דף צ"ב) אם תינוק שאינו לא חכם ולא טפש יודע לקרותו כשר ואם לאו פסול, ואין צריך לכסות לו שאר אותיות כמו שנוהגים, ועי' ב"י שהביא את דברי התוס' שהזכרנו, וכן הביא מהמרדכי שדל"ת הנראית כמו יו"ד יש להכשיר ע"י תינוק ע"ש, וזה גם ראיה שלא מחלקים בין גט לסת"ם, ודלא כמו שר"ל מו"ר. ודו"ק היטב.

★ ★

בגמ': **מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות.**

בספר תפארת שלמה פרשת יתרו כותב, ששים רבוא נשמות ישראל הם כנגד ששים רבוא אותיות שבתורה, ורבי עקיבא שדרש תילין תילין של הלכות, הוסיף בזה עוד

נשמות ישראל. לכן היה צריך לקשור כתרים להאותיות, בכדי שיהיה לנשמות האלה אחיזה בתורה הקדושה.

ובספר מחשבות חרוץ (פ"ד, ב') להרה"ק ר' צדוק הכהן מלובלין זצ"ל כותב, שרבי עקיבא גילה את התורה שבעל פה, ומכיון שהיה בן גרים, היתה אהבת התורה אצלו חזקה כל כך עד שמסר נפשו עליה, כי הגרים מקבלים עליהם בעצמם את התורה מתוך אהבה ורצון. ואפשר לומר כי זאת הסיבה שפרשת קבלת התורה כתובה דוקא בפרשת יתרו, שהרי היה גר בזכות עצמו, וזכה גם כן שחתנו יהיה מוסר התורה שבכתב. וכן המוסר תורה שבעל פה יהיה גם כן בן גרים.

וחשבתי, שמפני זה רבי עקיבא היה זה שדרש תילי תילים של הלכה, שהרי הוא בן גרים, ורצה שעוד גרים ידבקו בעם ישראל, ולפיכך דרש תילי תילים של הלכות, כדי שהקב"ה יצטרך לתת כתרים להאותיות, וממילא הגרים יכולים להדבק להששים ריבוא אותיות, שהם הששים רבוא ישראל, על ידי התדבקות לכתרים.

(וללוי אמר)

★ ★

בגמ': אדם אחד כו' עקיבא בן יוסף שמו שעתיד לדרוש על כל קוץ תילי תילין של הלכות כו', הלך וישב לסוף שמונה שורות ולא היה יודע מה הן אומרים.

בסוטה (מ"ט ע"א) איתא במשנה: משמת רבי עקיבא בטל כבוד התורה, ופירש"י: שהיה נותן לבו לדרוש כל קוץ וקוץ של כל אות, וכל שכן תיבות יתרות ואותיות יתרות, כגון בת "ו"בת אני דורש (סנהדרין נ"א ע"ב), וזהו כבור תורה גדול, שאין בה דבר לבטלה.

והגיד אדמו"ר הפני מנחם זי"ע (סוכות תשנ"ג) שלכן מוציאין הספרי תורה לפני כל נדרי ואומרים אור זרוע לצדיק וגו', [שהוא בסופי תיבות עקיבה כדאיתא בתחלת ספר "אור זרוע"], ומבקשים מחילה על בזיון כבוד התורה כדאי' בספה"ק. דאיתא שרבי עקיבא נהרג בעיוהכ"פ וי"ג ביוהכ"פ, וכיון שהוא דרש בכבודה של תורה, על כל קוץ וקוץ, לכן זהו הזמן לבקש מחילה על בזיון כבוד התורה.

★ ★

במדרש במדב"ר (י"ד י') איתא גם כן על הפסוק (איוב כ"ח י') וכל יקר ראתה עינו, דברים שלא נגלו למשה נגלו לר"ע ולחבריו. ופי' שם בידי משה, כי "יקר" אחז"ל (עהפ"ס ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר), זהו תפילין, נמצא שלר"ע נגלה התפילין, ואילו למרע"ה נגלה רק אחורי תפילין של ראש כמו שדרשו עהפ"ס וראית את אחורי ופני לא יראו, זהו קשר תפילין של ראש.

ובאוה"ח הק' (פ' תזריע י"ג ל"ז) תמה היאך יתכן שנגלו דברים לר"ע ולא למשה, הא אחז"ל (ויק"ר כ"ב) שכל מה שנגלה לתלמיד ותיק, נגלה למרע"ה בסיני.

ותירץ דהן אמנם בדרך כלל, ידיעת ההלכות והדינים, הוא אמנם נמסר למשה בסיני, "והגם שתצרף כל עבודות ישראל, ממתן תורה עד שתמלא הארץ דעה (-בביאת המשיח), אין חידוש שלא ידעו משה", אבל הוא ידע רק ההלכות כמו שהן, אבל מה שחז"ל עשו בספרא וספרי, להוציא כל ההלכות מתוך הפסוקים בלימודים ואסמכתות, "שזו היא עבודת התורה שנקראת ארץ חיים", זה "נגלה" כולו לר"ע וחבריו ולא למשה.

★ ★

בגמ': בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה קושר כתרים לאותיות ואמר רבש"ע מי מעכב על ידך א"ל אדם אחד וכו' ועקיבא בן יוסף שמו שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות.

בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רס"ה) נשאל בענין ספר תורה שהרבה אותיותיו היו מזוינים עם תגים שונים, אם יש לפסלו בגלל זה.

וכתב דמהגמרא דהכא יש לפשוט שאינו פוסל, שהרי לפי מה שלא ידע מרע"ה שיש לדרוש על כל תג ותג תילי תילין של הלכות, וסבר דהקב"ה לנוי בעלמא עביד, וע"ז אמר מי מעכב על ידך, הרי שאין התגין היתרות פוסלות.

אלא שלמעשה אין לתייג יותר מהמקובל, שכיון שאותן תגין המקובלים, יש להם טעם וביאור, ואם נתייג יותר, א"כ לא נדע איזה מהן לדרוש, ואיזה מהן לנוי. אבל בודאי שאינו פוסל.

★ ★

בגמ': **על כל קוץ וקוץ, תילין תילין של הלכות.**

בספר תפארת שלמה (בליקוטים) כותב, שתפקידו של רבי עקיבא היה לתקן חטא אדם הראשון, שנתקלל "קוץ ודרדר תצמיח לך", ועל ידי תילין תילין של הלכות שדרש, נתבטלו כל 'הקוצין' והחוחין הסובבין את השושנה העליונה, ובאו על תיקונם. עכד"ק.

★ ★

בגמ': **ועקיבא בן יוסף שמו שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ וכו'.**

בסה"ק בית ישראל להרה"ק מזידיטשוב זצ"ל (פר' ויצא) מביא מהרה"ק החוזה מלובלין זי"ע שביאר, דהקוץ (היינו התגים) של האותיות בס"ת הם כמו שערות לאדם, ור"ע נקרא קרח (בכורות נ"ח) כיון שהשאיר את אותיות הס"ת בלא התגים עכד"ק.

והרה"ח ר' חיים יצחק שוירץ ז"ל הוסיף לי, די"ל דלכן איתא בגמ' כאן שאמר הקב"ה למשה רבינו על ר"ע: שתוק כך עלה במחשבה לפני, ובתורת חיים (ב"ק נ' ע"א) וכן בישמח ישראל (פ' וארא) כתבו דמרמז על הא דעלה במחשבת הקב"ה לברוא העולם במידת הדין ע"ש, וי"ל דכיון דשער מרמז על דין כמו שמביא באמרי שפר להרה"ק מרופשיץ זצ"ל (בליקוטים בסוה"ס) מהחוזה מלובלין זי"ע, ור"ע דורש התגין שהם כשערות, לכן נידון ג"כ במידת הדין כמחשבת הקב"ה. ודו"ק היטב.
(פרדס יוסף החדש פר' נשא)

★ ★

בגמ': **שתוק כך עלה לפני המחשבה.**

בסידורו של שבת (ח"ב פרק ב') מבאר הלשון כך עלתה לפני "במחשבה", לפי שרבי עקיבא היתה מחשבתו תקועה כל יום למסור נפשו למען שמו ית', לקיים בכל נפשך - אפילו נוטל את נפשך, וכמו שאמר (ברכות פרק הרואה) כל ימי הייתי מצטער מתי אבוא לידי ואקיימנה.

אלא שהמקטרג טוען ואומר, מאן יימר, מי אומר שזהו שאיפתו ורצונו כל הימים. לזה הביא הקב"ה דבר זה בפועל, שהרומאים נטלו את נפשו על קדושת השם, ואז נתגלה למפרע שזו היתה מחשבתו ורצונו כל ימי חלדו, וזהו: שתוק כך עלתה לפני במחשבה - של רבי עקיבא, שהוא עצמו התאוה ושאף לזה כל ימיו, שיטלו את נפשו בקידוש ה'.

★ ★

בגמ': **בשעה שעלה משה למרום כו' אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ תילי תילין של הלכות כו' ולא היה יודע מה הוא אומר כו' שתוק כך עלה במחשבה לפני.**

במשך חכמה (פ' שופטים י"ז י"א עה"פ לא תסור מן הדבר וגו') ביאר בזה דתקנות חכמים שבכל דור ודור, שהם לפי מצב הדור, הם בעצם רצון עליון, והעובר עליהם עובר על איסור דאורייתא של "לא תסור", אלא שמחכמה עליונה היתה כגון האסמכתא של איסור חלוצה לכהן דילפינן לה (יבמות כ"ד ע"א) באסמכתא מ"ו"אשה גרושה מאשה, לרבות חלוצה, לא יתגלה רק לאחר כמה דורות, כי אז זה הי' הכרחי, כיון שנפרץ איסור עריות וכדו', ואם הי' מתגלה קודם, אז ממילא היתה הסיבה - הפירצה בעריות מוכרחת, שידיעה שנתגלה לבני אנוש מכריחה היא, ותבטל הבחירה, משא"כ אצל הקב"ה שידיעתו למעלה מידיעתינו, והי' הוה ויהי' אצלו אחת היא, אין ידיעה שלו מכרחת הבחירה.

וזהו מ"ש שר"ע דריש, על כל קוץ וקוץ תילי תילין של הלכות, היינו באסמכתות והגזרות שילפינן מקראי, ולא היה משה יודע מה הוא אומר, כי עדיין לא היתה העת להתגלות וכנ"ל, כדי שלא לבטל את הבחירה. וא"ל הקב"ה שתוק כך עלתה במחשבה לפני, שכן הוא באמת רצון עליון ית', אבל רק במחשבה, שאצלו אין סתירה בין ידיעה לבחירה, ועדיין לא ניתן להגלות, עד בא יבא ר"ע ויגלנה.

★ ★

בליקוטי מהר"ן (ס"ו, ג') כותב ששתיקה למעלה מעולם הדיבור, לכן עליך לשתוק ולא לדבר. שעל ידי דיבור אי אפשר לענות על שאלתך.

וחשבתי שכאן כתוב שפעמיים ענה הקב"ה למשה רבינו 'שתוק כך עלה במחשבה לפני', ואולי זה כנגד מה שאחז"ח 'מילה בסלע שתיקה בתרי' (פעמיים).
(וללוי אמר)

★ ★

בגמ': שתוק כך עלה במחשבה.

והוא תימה מה זו תשובה, והא היא גופא קשיא למה עלה כך במחשבה. וביאור הדברים אי' בספר ערבי נחל (פר' מסעי) כי האדם בקבלו בכל יום עומ"ש ומוסר נפשו במחשבתו להריגה על קידוש השם בהתלהבותו, הנה יש לו תענוג גדול באותו היום, שמדמה במחשבתו שנשרף על כבוד השי"ת, אבל האדם הנשרף בפועל, הוא מרגיש צער ויסורין כי גדול הכאב מאד, והחילוק ביניהם שזה נשרף במחשבה ואז אין לו שום צער הגוף לכן אינו מרגיש רק תענוג, משא"כ זה שנשרף בפועל, כי עולם המחשבה הוא מסולק מגשמיות אין שום צער ויסורין משום דבר רע, משא"כ עולם המעשה.

אמנם מבואר יסוד בתשובת מהר"ם (הובא בתשב"ץ אות תט"ו) שקבלה איש מפי איש, שהנהרג על כבוד השי"ת, אינו מרגיש יסורין כלל, ע"ש שראו בחוש שאותן שנהרגו עק"ה ביסורים נוראים שאין לתאר, לא הוציאו הגה מפיהם. והטעם כי בהיות אותו היוצא ליהרג מתלהב בחשק נמרץ שיהרג על קדושת שמו יתברך, הוא מעלה את כל חושו ועולם המעשה שלו בהתלהבות ההוא אל עולם המחשבה, עד שמתלבש כולו במחשבה ובטלו חושיו והרגשותיו, וגשמיותו נתפשט מעליו, לכן אינו מרגיש רק תענוג כמו אותו הנשרף במחשבה, ואדרבה יש לו תענוג יותר, מאחר שהדבר ההוא שחשק תמיד נתקיים ויצא לפועל, וכמאמר חז"ל על ר"ע כל ימי הייתי מצטער וכו', ולכן כל עוד שיסורי הריגתו גדולים יותר, יגדל יותר ויותר התענוג שלו, כי כיון שאותו הרגשת היסורין מתהפך להרגשת תענוג רב ונמרץ לכן בהגדלת היסורין יגדל התענוג והשמחה, ולכן בראותם את רבי עקיבא שסורקין את בשרו שמה יסורין קשים ומרים, וכבר ידעו צדקותיו וזכותו של ר"ע, וא"כ הבינו שזה אין אצלו יסורין, דלא חשיד הקב"ה ליתן יסורין חנם לצדיק זה, ומזה הבינו כי אדרבה שרק תענוג הלא לו דבר זה, והתפלאו על הדבר, "זו תורה וזו שכרה", ר"ל ודאי על תורתו של ר"ע מגיע לו שכר, וזו שכרו. והי' הדבר לפלא בעיניהם, איך ביסורים מרים כאלה יהי' כ"כ הרגש תענוג עד שיהי' זה שכר על תורתו.

והשיב השי"ת כך עלה במחשבה, ר"ל שכ"כ העלה ר"ע כל חושיו והרגשותי ואבריו אל עולם המחשבה, עד שכל עוד שהיסורים גדולים, יגדל יתר מאוד התענוג, לכן יסורים מרים כאלה הם אצלו תענוג גדול שאינו מושג כלל. עכת"ד.

★ ★

בשיח שרפי קודש (ח"ה ע' 19) מובא: אמר הרה"ק ר' בונים מפשיסחה זצ"ל דכדי לזכות להגיע לעולם המחשבה - אי אפשר אלא על ידי מסירות נפש עבור קידוש ה'. הקב"ה באהבתו לאותו צדיק, מילא רצונו וזיכהו במסירות נפש בכדי שיוכל להגיע למדרגה זו של עולם המחשבה. וזהו "עלה במחשבה לפני". לפיכך אל יתפלא אדם, שלפעמים הוא בא לידי נסיון, שזהו יותר מכפי יכולתו, והכל זהו לטובתו.

★ ★

כתב הרמב"ם בהל' יסודי התורה (פרק ד' הלכה י"ג): לעולם ימלא אדם כריסו בש"ס ופוסקים ואח"כ יטייל בפרדס. הקב"ה ציוה למשה ללמד ישראל בפשטות התורה בלי רמזים וסודות. ואצל משה בעצמו מרוב ענותנותו חשב לעצמו שאינו ראוי לעסוק במושכלות רמזים וסודות, אך כשעלה למרום וראה כי רבי עקיבא ידרוש על כל קוץ וקוץ, חשב אותו להרבה גדול ממנו, ובקש מהשי"ת שיתן התורה על ידו, כי על ידי שהאנשים יראו את כל הרמזים והסודות הטמונים בתורה, זה ימשוך את ליבם יותר ללומדה ולקיימה, ענהו הקב"ה - שתוק, כך עלה במחשבה. שילמדו התורה קודם בפשטות, וכאשר יעמלו בה הרבה, ישיגו אותה, וכאשר ימלאו כרסם בתורה הנגלית, יבוא ר' עקיבא ואחריו תקופת ר' שמעון בר יוחאי, ויגלו להם סודות התורה.

★ ★

בגמ': אמר רב אשי חזינא לספרי דווקני דקא חטרי גגי' דחי"ת ותלו לכרעי' דה"י.

בשו"ת ריב"ש (סי' ק"כ) והובא בבית יוסף (או"ח ריש סי' ל"ו) מוכיח מכאן, דבדיעבד אם חיבר רגל הה"א להגג ה"ז כשר, דכאן מבואר דרק ספרי דווקני מקפידים על זה.

ובשו"ת מהרי"ק (שורש ע"א) הוסיף עוד, דמדקאמר הכא בחדא מחתא, דקא חטרי גגי' דחי"ת ותלו לכרעי' דה"י, והרי בגט אין מקפידין לחטור גגי' דחי"ת, וא"כ גם מזה מוכח דבדיעבד כשר גם כן אם לא תלו כרעי' דה"י.

אלא שהריב"ש הק' מהא דאיתא בשבת (ק"א ע"ב) שלא יעשה חיתין היהין, והיהין חיתין, ואם מדביק רגל הה"א לגגו, ה"ז כמו חי"ת.

ותירץ החתם סופר בתשו' (יו"ד סי' רס"ז) דודאי צריך לעשות איזה שינוי בין הה"א לחי"ת, והיו הסופרים נוהגין לחטור גגו של חית, וממילא לא היו צריכים לתלות רגל הה"א, ויש שעשו להיפוך שלא חטרו גגי' דחי"ת, ולא הדביקו רגל הה"א. ובריתא דפ' הבונה דפוסל, איירי במי שלא חטרי' לגגי' דחי"ת, וגם מדביק רגל הה"א.

ורב אשי אמר כאן שספרי דוקנא עושים שניהם, גם חוטרים גגו של חי"ת, וגם תולין רגל הה"א. מהטעם דמפרש כאן בגמרא. ועל כן כתב דבדיעבד בשם השם, אם חיבר הרגל להגג קשה להתיר למחקו, ועיין עוד מש"כ החתם סופר בתשובה יו"ד סי' רע"א.

★ ★

בגמ': חטרי להו לגגיה דחי"ת כלומר חי הוא ברומו של עולם.

בבית יוסף (או"ח ריש סי' ל"ו) כתב שסופרי ספרדים נוהגין לכתוב כל החיתי"ן שלהם בגג רחב כשיטת רש"י, חוץ מחי"ת ד"וחרה אף ה' בכם", שכותבין עם חטוטרת כרבינו תם.

וביאר בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רנ"ה) טעמם, דבסנהדרין (קי"ג ע"א) מבואר שבפסוק זה פקר אחאב, דאמר שהוא עבד כל ע"ז שבעולם, ומ"מ יש גשם ומטר, אבל התשובה לזה הוא כמוש"כ רש"י (פ' האזינו ל"ב מ"ג) על הפסוק "ואמרת חי אנכי לעולם", שהקב"ה שהוא חי לעד יש לו זמן להיפרע, ואינו ממהר כמלך בו"ד.

ולכן דייקא בפסוק זה דוחרה אף ה', נהגו אותן ספרדים, לחטור גגו של חי"ת, דבא לרמז הך דוחי אנכי לעולם, שזהו תשובה על וחרה אף ה', שהקב"ה אינו ממהר להפרע, שיש לו זמן לעד ולנצח לענוש לעוברי רצונו, ועברתו שמרה לנצח.

★ ★

בגמ': דרש ר' יהודה בר ר' אילעי אלו שני עולמות שברא הקב"ה אחד בה"י ואחד ביו"ד.

אומרים בהלל: "לא המתים יהללו י-ה ולא כל יורדי דומה. ואנחנו נברך י-ה וגו'", ואפשר לבאר שהנה אי' בגמ' כאן שהקב"ה ברא את העולמות בשם י-ה, באות י' ברא את השמים היינו את העוה"ב, ובאות ה' ברא את העולם הזה.

וזהו שאומר דוד המלך ע"ה "ברוכים אתם לה' עושה שמים וארץ", שבראם באותיות י-ה. ומכיון ש"לא המתים יהללו י-ה", לכן "ואנחנו נברך י-ה" עלינו להמשיך את כבוד שמים על כל הבריאה.

שהקב"ה נתן הכח לבני ישראל להמשיך כח מעשיו לכל הבריאה גם לעוה"ז.

(וללוי אמר)

★ ★

בגמ': מפני מה נברא העולם הבא ביו"ד, מפני שצדיקים בו מועטים, ומפני מה עשה כפוף ראשו, מפני שצדיקים שבו כפוף ראשיהן שאינן דומין זה לזה.

ופירש"י שכל א' מתבייש מחבירו מפני מעשיו. וכעין זה כתב בב"ב (ע"ה ע"א) כל אחד נכוה מחופתו של חברו.

הגה"ק מהרצ"א מדינוב בספרו אגרא דפרקא (אות שי"ד) הקשה דבתענית (ל"א ע"א) אחז"ל עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים לעת"ל. ופי' בקדמונים שכולם יהיו שוה בשוה, והכא קאמר דיתביישו זה מזה.

ותירץ דהתם שעשו מחול לפני השכינה, אז בפני השכינה כולם שוים זה לזה, קטן וגדול שם הוא.

ועל פי זה כתב לבאר הפסוק "אך צדיקים יודו לשמך", "אך" לשון מיעוט, לפי שהצדיקים מעטים הם, "יודו לשמך" מלשון יו"ד, שכפופין ראשיהן זל"ז, אבל "את פניך" - כלפי וסביב הקב"ה, "ישבו ישרים" כולם ישבו ישר, זה לעומת זה, ואין גבהות לפני המקום.

★ ★

בגמ': ומפני מה נברא העולם הזה בה"י וכו' דאי הדר בתשובה מעיילי לי' וכו'.

א"א ז"ל כתב בספרו הבן יקיר לי אפרים לחג הסוכות (ע' רפ"ג): שמעתי מכ"ק מרן (שליט"א) [הבית ישראל זצ"ל], שבסוכות אפשר יותר בנקל להגיע לתשובה. מרן פירש בזה דברי חז"ל (סוכה ו' ע"ב): "שתיים כהלכתן שלשית אפילו טפח". סוכה הבנויה משתי דפנות שלימות,

ובדופן השלישית הוא מעמיד טפח בהרחקת פחות משלשה טפחים מאחד משתי הדפנות, ובכך נשלם רוב הדופן על ידי לבוד, כמובאר בגמרא (דף ז' ע"א). סוכה זו דומה לאות "ה'", הרומזת לבעל תשובה, שיוכל לחזור להיכנס דרך ההפסקה שבין גג הה' לבין הרגל, זאת כאשר ישוב בתשובה. כדאיתא במסכת מנחות (כ"ט ע"ב): "מפני מה נברא העולם הזה בה', מפני שדומה לאכסדרה שכל הרוצה לצאת יצא, ומאי טעמא תליא כרעיה, דאי הדר בתשובה מעיילי ליה". עכד"ק. (ועיין באמרי אמת סוכות תרע"ו ליל ב').

והוסיף על כך א"א ז"ל: הסוכה רומזת איפוא לבעל תשובה, לפי שמקודם לכן כבר הספיק לשוב בתשובה ולהתנקות ממעשיו בימים הנוראים, על כן רמזו לו על הפתח בחג הסוכות, שגם אם עדיין יש דברים שעוד לא שב עליהם כראוי, יכול לנצל את הימים האלה לשוב בתשובה כראוי.

כפי ששמעתי עוד מכ"ק מרן (שליט"א) [הבית ישראל זצ"ל] על דברי חז"ל אלה: "שתיים כהלכתן" הכוונה על ראש השנה ויום הכיפורים, שאם הימים הנוראים עוברים על האדם בשלימות, בתורה וביהדות, שאם האדם משתדל ומתאמץ באלו הימים לתקן מעשיו ולעסוק הרבה בתשובה ובמעשים טובים, אזי ב"שלישית", מספיק "אפילו טפח", אז משמגיע חג הסוכות, אינו צריך להתאמץ ביותר ודי אפילו בטפח, לפי שהוא כבר נמשך אחרי ההתנהגות הטובה בימים הנוראים, ואז התשובה היא יותר בנקל. שאז מספיק פתח קטן, כמו הפתח הנשאר באות ה', כדי שיוכל למרק את תשובתו בשלימות, כפי שאמרו חז"ל (שיר השירים רבה ה' ג'): "פתחו לי פתח אחד של תשובה כחודה של מחט, ואני אפתח לכם פתחים וכו'".

אפשר שזה גם הקשר בין היות חג הסוכות "חג האמונה", כפי דברי הזוה"ק שהסוכה היא צלא דמהימנותא. לפי שעל ידי כח האמונה וההתקשרות בצדיק, זוכה האדם לאור מיוחד המאיר לו את ה"פתח אחד של תשובה" שעליו לפתוח, כדי שיוכל לזכות לסיוע המיוחד משמים, בדוגמת פתח ש"יהיו עגלות וקרוניות נכנסות בו" ולשוב בתשובה שלימה. עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': ומאי טעמא תליא כרעיה, דאי הדר בתשובה מעיילי ליה, ולייעול בהך, לא מסתייעא מילתא.

בספר מפי ספרים וסופרים על חג הסוכות (פניני החסידות אות כ"ז) מביא שהרב הגאון המפורסם רבי יצחק דוב קאפעלמאן שליט"א ראש ישיבת לוצערן אמר, שהא דאין הבעל תשובה נכנס מהפתח שלמטה, מפני אהבת הבורא לבעל תשובה, דכיון דעולה למעלה מאותו פתח שנכנס לעוה"ז, נמצא שהוא מגיע ישר לנקודה הגבוה ביותר בזה העולם. לרמז למאמרם ז"ל בברכות ל"ד ע"ב - במקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד. ע"כ.

★ ★

בגמ': בא לטהר מסייעין אותו.

בליקוטי שיחות לכ"ק אדמו"ר מלובאויטש זצ"ל (חלק ו' ע' 382) מביא בשם בעל התניא: 'בא להטהר' ולא בא ליטהר, שמשמעו לטהר עצמו, אלא בלי י', שמשמעו לטהר אחרים, אז מסייעין אותו. עכד"ק.

★ ★

בגמ': ומאי טעמא אית ליה תאגא וכו'.

פרש"י לה"י כתר קטן בסוף גגו דה"י. (והיינו שהתג שע"ג הה' הינו בצד השמאלי). והר"ת בתוד"ה ומאי טעמא, מפרש בתחילה כמו תגא דד' בעירובין (יג.) ובסוטה (כ.). והנה בפשטות לפי' ר"ת הביאור תגא אינו כפירש"י כלל דהיינו תג, אלא הבליטה והעקב שבצד שמאל כדוגמת ד', דהא כתב "כמו תגא דד' בעירובין ובסוטה", ושם הרי איירי על הבליטה שבצד הימין למעלה מהירך, דמבואר שם דאי מחיק לי' משוי ליה רי"ש, וא"כ לא קאי לענין התג שעל גגה, וכמ"ש בהל' קטנות להרא"ש דר"ת פי' דמיירי בעוקץ שמאחוריה שלא תהא עגולה וכו', וכ"כ בב"י או"ח סי' ל"ו, עיי"ש, וא"כ לא נחלקו הרש"י והר"ת על מקום התג אם הוא בסוף או בתחילה (כפשטות הלשון) אלא אם יש כלל תג באות ה', דדוקא לרש"י תגא היינו תג.

והנה הלבוש כתב באות ה' שתהיה כד', ובאות ד' כתב וז"ל: "יהי' גגה ארוך ורגלה קצר וכו' ועוקץ לצד ימין בולט על פניה למעלה" וכו' עכ"ל. ובביאור דבריו "עוקץ לצד ימין" כבר דשו האחרונים, וב"מקדש מעט" כתב

דאם הוא כפשוטו שהעוקץ בצד ימין הרי שהלשון "על פניה" תמוה, דבלשון הפוסקים פניה מקרי צד השמאל וכו', ואיך השמיט הלבוש עוקץ שמאלי וחידש עוקץ בימין, וע"כ כתב שט"ס הוא בדברי הלבוש, אולם כבר בעצמו הרגיש שבשו"ע הגר"ז כתב ג"כ עוקץ בצד שמאל כהב"י, וגם עוקץ למעלה לצד ימין כדברי הלבוש, עיי"ש. ועכ"פ צ"ב מנין הוציא הלבוש חידושו דבעינן שיהא התג בצד ימין דוקא.

והנראה לבאר בזה, דהנה יש לפרש דברי הר"ת באופן אחר, ואשר לפי"ז אפשר לבאר מקור דברי הלבוש שהוא ג"כ כהר"ת, דהנה מה שפירשו דברי ר"ת דס"ל שא"צ תג כלל אלא בליטה בצד ימין כמו ד' זהו משום מה שכתב "כמו תגא דד' בעירובין ובסוטה" וכנ"ל, אולם באמת אפשר לפרש דאין כוונת הר"ת בזה כלל לבאר את מהות תיבת תגא כאן אם זה תג או הבליטה ולא נחלק על עצם עשיית התג, דזה לכו"ע עבדינן, אלא דמחלוקתם היא באמת על מקום עשיית התג, דלפי הרש"י הוא בסוף (דהיינו בצד השמאלי) ולר"ת בתחילה דהיינו בצד ימין, ומה שממשיך "כמו תגא דד' בעירובין", נראה דכוונתו בזה להביא ראי' היכן מצינו ענין ולשון תגא - שמקור פירושו הוא כתר - שיהי' בצד ימין שא"ז שם פני האות כלל, דהא בפשטות כל ענין התג וכתר שייך רק בצד שמאל דשם הוי "פני האות", וכפי שממשיך התוס' לבאר שכפי' הקונטרס נראה "שהכתר לצד פתח התשובה וכו' מ"ט מהדר תגא דקוף לגבי רי"ש" וכו', ואשר חזינן מזה דפני האות ששם שייך לעשות הכתר הוא דוקא בצד שמאלי, וע"ז הביא ראי' מתגא דד' בעירובין דאף על מה שבצד ימין שייך לכנותו "תגא", וממילא גם הכא אי"ז קושיא שהתג הוא בצד ימין, ואפשר דכך פירש הלבוש שיטת ר"ת.

ובאמת מלשון התוס' גופא מדוייק כדברינו, שכ' וז"ל: "וכפי' הקונטרס נראה שהכתר לצד פתח התשובה" וכו', והיינו שמחלוקתם הוא על מקום הכתר לאיזה צד הוא, ולא אם זה הבליטה הימנית דאז הנידון הוא אי בעינן כלל כתר ולא לאיזה צד הוא הכתר. (וכן גם נראה כדברינו הנ"ל בביאור התוס' מדוגמת הציור שבתוס' בדפוס ווילנא, דוק ותשכח).

ומה שעוד הק' ב"מקדש מעט" על לשון הלבוש "על פניה" (אי הכוונה לתג בימין), ע"ז אולי אפ"ל בפשיטות דהא הלבוש דקדק בלשונו וכתב "על פניה למעלה", וא"כ אי"ז באמת כינוי ל"פני האות" דאה"נ ד"על פניה" סתם הוי לצד שמאל, אבל מ"למעלה" שפיר אפשר דהוא אף בימין.
(הרב צבי קריזר שליט"א)

דף ל' ע"א

בגמ': אמר רב גידל אמר רב, שמונה פסוקים שבתורה יחיד קורא אותם.

וברש"י יחיד קורא אותם, אדם אחד קוראן ואין מפסיק בינתים כדי לעמוד אחר ולקרות ע"כ. וטעם הדבר, משום שמשונים הם פסוקים אלה מכל פסוקי התורה, מפני שכל התורה כתב משה, ואלה השמונה, כתב יהושע, ועל כן עשו היכר שלא כתבם משה בזה שאין נחלקין בקריאה לשנים.

וכתב בסידור ברוך שאמר (ע' תט"ז): אבל הרמ"א באו"ח סימן תרס"ט הביא בשם המרדכי, דרק תלמיד חכם צריך לקרוא ולסיים אלה השמונה פסוקים, ולא נתבאר הטעם, וביותר, כי בגמרא אמרו הלשון "יחיד" קורא אותם, כמו שהבאנו ולא "ת"ח".

אך אמנם אי משום הא (מדאמרו יחיד ולא ת"ח) לא אריא, דאפשר לומר, דמפרש השם "יחיד" תואר לת"ח, כאשר באמת כן מצינו במס' תענית (י' א') וביומא (כ"ג א') שם "יחיד" כנוי לת"ח (ועיי"ש ביומא במסורת הש"ס). ויתכן דיחסו תואר זה לת"ח עפ"י הגמרא במגילה (כ"ח ע"א) מאי אחד - אחד מיוחד, וזה צריך טעם.

אך זה לא נתבאר, כי האם בשביל שיהושע כתבם לאלו הפסוקים, יהיו חשובים מכל התורה, שכל העם קורין, ואלה יקרא רק ת"ח ויחיד מיוחד.

★ ★

ואפשר לומר, משום דאמנם יש צד סברא לכבד ביחיד את קריאת פסוקים אלה, עפ"י הא דאיתא בב"ב (ע"ה ע"א) על הפסוק בפ' פנחס (כ"ז י"ח וכ') ויאמר ה' אל משה קח לך את יהושע בן נון ונתת מהודך עליו, ועל זה אמרו מהודך ולא כל הודך, ופירשו הדבר, כי זקנים שבאותו הדור אמרו, "פני משה (מאירים) כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה, אוי לאותה בושה אוי לאותה כלימה", ופירש"י שהבושה היא שלא הגיע יהושע לכבודו של משה.

ולפי זה אפשר שיהיה ההמון מזלזל בקריאת שמונה פסוקים אלה שלא נכתבו ע״י משה, ויחד עם זה לפי עדות הזקנים לא הגיע כבודו של יהושע לכבודו של משה, לכן במכוון במיוחד הגבילו קריאתם של הפסוקים לת״ח, כדי שבזה יקדישו ויעריצו אותם לפני המון העם בערך שוה עם כל התורה.

ומצינו בתלמוד שבמקום שהיה אפשר שיבואו אנשים המוניים לזלזל באיזה דבר קודש עשו חז״ל איזו פעולה מן הצד לחזק אותו הדבר. עיין במס׳ ע״ז ל״ה ע״א, וחולין צ״ח ע״א, וכתובות ד׳ ע״ב, ועוד.

★ ★

בגמ׳: שמונה פסוקים שבתורה יחיד קורא אותן וכו׳.

כמה פירושים יש בראשונים מה ר״ל יחיד קורא אותן, ברש״י בב״ב (טו.) וכאן [א] פירש דר״ל שקורין אותם לעולה לתורה א׳ ולא מחלקים זאת לב׳ עולים ע״ש. וכן הביא בתוס׳ בשם ר״ת כפרש״י, וכן נפסק להלכה בשו״ע או״ח (סי׳ תכ״ח ס״ז) וע״ע במשנ״ב שם (ס״ק כ״א) ובשערי אפרים (שער ז׳ סעיף כ״ד), וראה עוד בספר זאת התורה (פרק י״ט אות ד׳) להלכה, אך התורת חיים בב״ב והשפ״א כאן הקשו על פרש״י מדוע שלא יחלקו זאת לב׳ קרואים ויקראו לכל אחד ג׳ פסוקים ונשארו בצ״ע.

בתוס׳ כאן ובב״ב הביאו בשם רבינו משולם [ב] שהפירוש שיחיד קורא ואין הש״צ קורא עמו יחד ע״ש. וכן הביאו עוד בתוס׳ מגילה (כ״א:) וע״ש ברא״ש (פ״ג דמגילה סי׳ ב׳) שכ״כ ע״ש. וע״ש בתוס׳ מש״כ להקשות על פי׳ זה.

הרמב״ם (בפרק י״ג מהל׳ תפילה ה״ו) כתב [ג] דר״ל דמותר לקרא פרשה זו בביהכנ״ס בפחות מעשרה אנשים ע״ש והראב״ד טען ע״ז שהוא ענין זר ע״ש. ובכס״מ כתב דאולי כוונת הרמב״ם כשהיו בביהכנ״ס עשרה ויצא א׳ מהם כשהגיעו לח׳ פסוקים האחרונים של התורה ע״ש. וכפירוש זה כתב גם בשיטמ״ק כאן בשם י״מ ע״ש. וראה בחתם סופר בחי׳ לב״ב (ט״ו.) מש״כ ״לקרב סברת הרמב״ם אל השכל״ ע״ש באריכות, וראה גם בספר שארית יוסף (ח״ד סי׳ ל״ב) מש״כ באריכות ליישב דעת הרמב״ם וראה עוד בקובץ זכור לאברהם - תשנ״ג (עמ׳ שצ״ד והלאה) מש״כ הג״ר יעקב דוד אילן שליט״א בביאור דברי הרמב״ם ובספר נפש הרב (עמ׳ ש״כ והלאה) ע״ש היטב דברים יקרים.

פירוש נוסף כתב בשפת אמת כאן דר״ל [ד] שאין צריך לקרות אותם ביחד עם הכתוב מקודם, רק יחיד יקרא אותם בפני עצמם, מפני שנשתנו ע״כ. והגרי״מ בידרמן זצ״ל ציין שכן הביא בשיטמ״ק בב״ב (ט״ו.) בשם הר״י מיגאש ע״ש.

★ ★

המרדכי בהל׳ קטנות (אות תתקנ״ה) מבאר [ה] דיחיד ר״ל ת״ח, וכמו שמצינו כיו״ב בתענית (י.) ע״ש. והיינו כמש״כ בפענת רזא (פר׳ וזאת הברכה) דצריך לקרוא לתורה לפסוקים אלו אדם חשוב ות״ח, ונוטל שכר כנגד כולם, ומברכין אותו בציבור ונקרא חתן תורה עכ״ד. ובספר הזכרון בשמן רענן (ח״ב עמ׳ קל״ב) כתב לפרש כהנ״ל מדנפשי׳ ולא ראה שקדמוהו בראשונים ע״ש.
(פרדס יוסף החדש פר׳ וזאת הברכה)

★ ★

בגמ׳: וימת שם משה עבד ה׳, אפשר משה חי וכתב וימת שם וכו׳.

כתב הגרי״ד סולביצ״יק זצ״ל מירושלים בקובץ ישורון (כרך ט׳ ע׳ קנ״ג): ואע״ג דמצינו בתורה שנכתבו דברים ע״ש העתיד [וכגון שמות (ט״ז ל״ה) ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה וגו׳], י״ל דשייך באמת לכתוב ע״ש העתיד, ורק הכא דכתיב וימת והוא חי שפיר מקשי׳ בגמ׳ ודו״ק.

והנה בר״מ (בפי״ג מתפלה ה״ו) כתב וז״ל, שמונה פסוקים שבסוף התורה כו׳ אע״פ שהכל תורה היא ומשה מפי הגבורה אמרם, הואיל ומשמען שהם אחר מיתת משה הרי נשתנו כו׳, יעו״ש. [ומלשון הר״מ ומשה מפי הגבורה אמרם, יש לדקדק דמשה לא הי׳ רק כותב, אלא שהי׳ ג״כ אומר]. אמנם בעיקר טעמא שכתב דנשתנו אלו משום שמשמען אחר מיתת משה משום דכתיב בהו וימת משה, צ״ב, דא״כ כל היכא דנכתב על שם העתיד ג״כ משמען אחר מיתת משה, וקשה דהא מדברי הגמ׳ משמע דמהא שנכתב ע״ש העתיד לא קשה, ורק הכא משום דכתיב וימת והוא חי הוא דמקשי׳ בגמ׳ אפשר משה חי, אמנם עי׳

בתוד״ה מכאן ויש לתמוה דכתב על העתיד כו׳, עי׳ בדבריהם, ומשמע דלא כמש״כ, וצ״ע.

והנה הגרי״ז מבריסק ז״ל אמר בשם אחד בביאור דברי הר״מ, די״ל דודאי הי׳ גם על הנך ח׳ פסוקים דין כתיבה, אלא מאחר וכתיב בהו וימת משה, א״כ לא נעשו תורה אלא לאחר מיתת משה, אבל בשעת כתיבתן לא חייל עליהו שם תורה, ומשו״ה אמרי׳ דנישתני הנך ח׳ פסוקים, וזהו שכתב הר״מ ומשמען אחר מיתת משה, והיינו דבאמת נעשו תורה אח״כ, וס״ת חסירה לא הויא אע״ג דאין עלה שם תורה, דכיון דכך הי׳ דין התורה קודם מיתת משה שיכתבם להנך פסוקים ואין עלייהו שם תורה ולא שייך להוסיף יותר א״כ לא הויא ס״ת חסירה ודו״ק. וחידוש גדול הוא, ולא ברירא האם הסכים הגרי״ז ז״ל לדבריו.

★ ★

בגמ׳: דתניא וימת שם משה עבד ה׳ אפשר משה מת (וי״ג חי) וכתב וימת שם משה, אלא עד כאן כתב משה מכאן ואילך כתב יהושע וכו׳ ומשה כותב בדמע וכו׳.

ויש כמה נקודות לעמוד בהם בדברי הגמ׳.

(א) **מה** היה החילוק באופן הכתיבה בין עד הפסוק וימת משה לבין אחריו ואיך לומדים הפי׳ בגמ׳ הנ״ל: עד כאן הקב״ה אומר ומשה כותב בדמע, וברש״י בב״ב (ט״ו ע״א) נראה שלמד כפשוטו שמשה רבינו כתב את הפסוקים עם דמעות, ולא בדיו ע״ש, אכן במהרש״א (שם) הקשה ע״ז דא״כ אכתי קשה איך יכול לכתוב וימת כשהיה עדיין חי, ואם לא חש לזה, יכל לכתוב ג״כ בדיו, ולכן ס״ל למהרש״א דמשה רבינו עשה ב׳ שינויים בפסוקים שמן וימת משה, שינוי אחד, שכל התורה היה גם אומר וגם כותב, ואת הפסוקים האלה לא היה אומר אלא רק כותב, ושינוי שני, שלא היה כותב בדיו רק בדמע שלא נחשב לכתב גמור כמו שכתב בדיו, ולכן לא מיחזי כשיקרא לא האמירה ולא הכתיבה, עכ״ד.

והנה, בשו״ת חדות יעקב (מהדו״ת סי׳ נ״ז) נדפסה תשובה אל הגאון הכלי חמדה זצ״ל שהביא מספר לקוטי מהר״ן הכותב שבכתיבה שאדם כותב לא חיישינן למיחזי כשיקרא, ומביא מהמהרש״א הנ״ל הכותב וכנ״ל, דכיון שמשה רק כתב ולא אמר, אין זה נחשב כשקר אם כתב שמת אפי׳ שהוא עוד חי, וטען ע״ז הגאון הכלי חמדה דאיך אפשר להקל בכתיבה שהיא מעשה וחמיר מאמירה. וכוונת המהרש״א י״ל דחיות האדם העיקר הוא הדיבור, וכשניטל ממשה רבינו הדיבור מיקרי מת ולכן שפיר אפשר לכתוב עליו וימת משה עכ״ד הכלי חמדה.

וע״ש בחדות יעקב משו״כ להשיב לו וז״ל: במחכ״ת דבריו דחוקים ורחוקים לומר על משה רבינו ח״ו שניטל ממנו הדיבור ולא כהתה עינו כו׳, וביותר מה יענה לקרא דויקבר אותו בגיא אפשר משה מת וכתב ויקבר.

★ ★

ולבאר דברי אא״ז המהרש״א ז״ל נלע״ד כונתו, מה שכתב כיון שלא אמר לא מחזי כשקרא, דבסוטה די״ג יש אומרים דמשה לא מת כתיב כאן וימת שם משה וכתיב שם ויהי שם עם ה׳ מה להלן עומד ומשמש אף כאן עומד ומשמש, וכתב המהרש״א משום הך קושיא דפ״ק דב״ב אפשר משה מת וכתב וימת משה וגו׳ משו״ה קאמר דלא מת, וסמכו על גז״ש דשם שם שלא מת ע״ש.

ולפי״ז י״ל ס״ל למהרש״א בב״ב, דר״ש ס״ל כי״א שלא מת וסמכו על גז״ש שחי ועומד ומשמש, ולא מחזי כשקרא וכמ״ש המהרש״א בסוטה, להכי כתב, רק הי׳ קשה למהרש״א תינח כתיבה שכתב לא מחזי כשקרא וסמך על הגז״ש דכשכתב וימת שם משה תיכף כשרואין מה שנכתב תיבת שם ילפינן לגז״ש שעומד ומשמש לא מחזי כלל אח״כ כשיקרא. אבל כל זמן שלא כתב בספר פסוק זה וימת שם, וליכא גז״ש כל זמן שלא מפורש וכתוב בתורה, ואיך אמר טרם כתיבתו שצריך לומר בפיו, הא אז מחזי כשקרא, אפשר שחי ואומר וימת שם משה, ובעת שאמר לא הי׳ גז״ש לסמוך עליו כל זמן שלא נכתב בתורה.

וע״ז אמר המהרש״א שמכאן ואילך לא אמר, וכתב בלי אמירה, ובכתיבה היה גז״ש לסמוך להכי לא מחזי כשקרא, דלאמת לא מת ואינו שקר רק מחזי כשקרא כשנכתב וימת וכותב, ורק לא מחזי משום הגז״ש אבל באמירה היה מחזי, ורק מכאן ואילך לא אמר, וצדקו דברי מהרש״א ז״ל.

ודברי מוהר״ן זצ״ל אין ספרו תחת ידי לראות מה מאמרו שם, אמנם גברא רבא אמר מלתא אין מזחיחין אותו, וימחול לראות בתשובת שארי הבית אפרים באבה״ע סי׳ פ׳ הביא תשו׳ פני יהושע, דבכותב חיישינן שמא כתב ולא מלבו, דאינו נקרא מוציא שקר אלא א״כ מדבר בפיו או

מראה בגופו, דאמרינן אי לאו דנתרצה ממש לא הוה משקר, אבל כתיבה בלא לב לא מקרי משקר. עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

ויש לציין כאן לדברי כ״ק אדמו״ר בעל האמרי אמת מגור זצ״ל בהא דפסחים (ג:) דחשיב מוציא דיבה שהוא על שקר כדברי הרמב״ן (בראשית ל״ז ב׳) בשאומרים על צדיק שנפטר והרי צדיקים במיתתם קרויים חיים עכד״ק. ולפי״ז בודאי שקשה כאן איך נאמר על משה רבינו וימת - כשעוד חי אפי׳ בכתיבה לבד וצ״ע.

★ ★

וכתב הריטב״א בב״ב וז״ל: ומשה כותב, גורסים הקב״ה אומר ומשה כותב בדמע כו׳, וההפרש ביניהם כי הראשנים נכתבין בדיו

והאחרונים בדמע וכ״כ ר׳ מאיך הלוי ז״ל ויש שגורסים עד כאן הקב״ה אומר ומשה אומר וכותב, כלומר שהיה חוזר הפסוק קודם שיכתבנו מרוב חבה כדי שלא יטעה בה, מכאן ואילך הקב״ה אומר ומשה כותב בדמע, כלומר שהיה כותב ובוכה ולא היה חוזר הפסוק מרוב צער, והיינו דקאמר כמ״ש להלן, מפיו יקרא את כל הדברים האלה ואני כותב על ספר, ומפני הצער לא היה אומר וכותב, ולפי׳ הראשון מסתייעים מן הכתוב לענין מ״ש שהקב״ה אומר ומשה כותב בדיו, כענין שאומר בכתוב הזה ואין לזה טעם עכ״ל שם.

ויש לציין שביד רמ״ה על ב״ב הגי׳ היא להדיא: עד כאן משה כותב בדיו, מכאן ואילך משה כותב בדמע עכ״ל ע״ש. וראה ברש״י ותוס׳ כאן שפירשו כפירוש הב׳ בריטב״א הנ״ל ע״ש (ולא כרש״י בב״ב שנראה הפירוש שכתב עם דמעות במקום דיו).

★ ★

ומצאתי להגה״ק הרמ״ע מפאנו זצ״ל בספרו עשרה מאמרות מאמר חיקור דין (פרק י״ג) שכתב דברים נפלאים וז״ל: ופשוטן של דברים כי דמוע תדמע עינו של משה על מה שיודע אחרי מותו כי השחת ישחיתון, ושלא זכו שיכנס עמהם לא״י לתקוע אותם יתד במקום נאמן ולבטל גזרת הגלות שנאמר׳ בין הבתרים, והיה אותו דמע מגוון הדיו מן השחור שבאישון בת עין יורד טפין טיפין לכל אות נוזלו מבהיק כעצם השמים עד שהיו האותיות מתאימות, ואין עינו של משה ולא ספר התורה חסרים כלום, והיו אמנם הפסוקים ח׳ שנתייחדו עמה באותה שעה שמנה אותיות של שם הכתיבה ושם הקריאה וכל דכוותייהו משמעות הייחוד, וכנגדן נזכר בהם שמו של משה ח׳ פעמים, והתיבות יב״ק שסודו ידוע, והאותיות כמנין חשק. ודי בזה להעיר המשכיל אבל בי״ב ספרים שכתב משה לכל שבט ושבט, נתקיים נוצר תאנה יאכל פריה, ויהושע כתבן לח׳ פסוקים הללו וכל דברי חכמים קיימים, ואין ספק שראויה כל התורה ליכתב באותו דמע, אלא שלא זכינו להשתמש בו, כי האיש משה שכתוב בו מן המים משיתיהו ליודע סודו, חזר ליסודו בהעלותו מן המדומע לשמי מרום וכו׳ עכד״ק.

★ ★

הוספה נפלאה לדברי רש״י מצאתי בבן יהוידע על ב״ב (ס״ו.) וז״ל: ויש מפרשים בדמעות שלו כתבם ולא בדיו, כי היה זה ביום שבת, ואסור לכתוב בדיו, ורק במשקים אסור לכתוב מדרבנן, ועדיין לא גזרו רבנן בזה מפני שאין זה דבר המתקיים, ואתא יהושע אחר שבת ועשה עליהם העברת קולמוס בדיו.

ובזה פירשו ״שימה דמעתי בנאדך הלא בספרתך״, פירוש אין לומר - במה נחשבים הדמעות, לכך אמר הלא בספרתך ס״ת שנכתב סופו בדמעות עכ״ד .

ולפי דבריהם צ״ל דנשאר רושם הכתיבה בדמעות, עד אחר שבת בדרך נס, ועשה עליהם יהושע העברת קולמוס. ובזה נפרש בס״ד דקדוק גדול בכתוב שאמר ומשה בן מאה ועשרים שנה לא כהתה עינו ולא נס ליחה, וקשה כיוך דאמר לא נס ליחה, למה פרט על העין בפ״ע, ובזה ניחא כיון דכתב בדמעות אל תחשוב דכהו עיניו מרבוי הדמעות שירדו כנחל, הלכך כתב בהם לא כהתה עינו. עכתד״ק והוא דבר נפלא.

★ ★

והנה מפורסם מאוד פירוש נוסף בענין מש״כ בגמ׳: ומשה כותב בדמע, דר״ל מלשון מש״כ (שמות כ״ב כ״ח) מלאתך ודמעתך וגו׳. ור״ל ערבוב אותיות, והיינו כי בתוה״ק יש ס׳ רבוא אותיות, וסך מנין האותיות אלו נבראו אלפיים שנה קודם לבריאת העולם, ובשעת נתינת התורה וכל מצוה, אז נצטרפו האותיות לתיבה עד תשלום המצוה, ומצינו בלשון

חז״ל דמע לשון עירוב, כמו המדמע. וזהו פי׳ בדברי ר״ש, מכאן ואילך הקב״ה אומר ומשה כתב בדמע, ר״ל בעירוב האותיות הצריכי׳ מן וימת שם משה עד לעיני כל ישראל, לתשלום ס׳ ריבוא אותיות, אבל כל תיבה ותיבה מן וימת וכו׳ לא כתב רק האותיות בעירוב, ע״כ.

ומקורו הראשון של פירוש זה אינו ידוע, אך הוא כתוב הרבה בסה״ק, ובספר מאור ושמש (רמזי שמחת תורה), מביא זאת בשם האור החיים הק׳, אך הגרב״ש שניאורסון בברכת שמעון זצ״ל פר׳ וזאת הברכה (עמ׳ תמ״ג) מעיר שאין נמצא כן באור החיים שלפנינו ע״ש. וראה בבית אלוקים למבי״ט (שער היסודות פרק כ״ח) שכ״כ, וכן הביא הפנים יפות פר׳ חוקת (בנד״מ עמ׳ של״ד) בשם השל״ה ע״ש, וראה גם בקובץ כרם שלמה (שנה ו׳ קו׳ ח עמ׳ י״א) שמביא החתם סופר זצ״ל פי׳ זה בשם השל״ה ע״ש. ובקובץ צפונות (קובץ ו עמ׳ נ״ג-נ״ד) הביא זה מחדושי הגה״ק ר׳ אליהו זצ״ל אב״ד לאנדצבורג בשם הגאון בעל עטרת זקנים, ובקובץ הנ״ל (קובץ ח׳ עמ׳ קט״ו) העיר הגר״י בו״ם שליט״א שכן מובא במחזה אברהם (פרשת וזאת הברכה) ובערבי נחל (פר׳ בהעלותך) ועוד ספרים בשם הבעש״ט ע״ש, ויש להוסיף ג״כ מהערבי נחל (פר׳ וירא) ע״ש. ובקובץ הנ״ל (קובץ י׳ עמ׳ קכ״ד-קכ״ה) מביא רבי יעקב שמואל שפיגל שיחי׳ מקור הדברים בספר פרחי שושנים (פר׳ בראשית) וע״ש עוד מה שמביא בענין זה מהגרי״ז שטרן זצ״ל המציין בענין זה לחוות יאיר חדש ע״ש.

והעיר לנכון במירא דכיא (פר׳ וזאת הברכה) דממ״נ, אם כזה כתיבה פסולה לס״ת שוב מה יועיל משה שכותב כה״ג, והרי פסול כה״ג לס״ת כדאי׳ בשו״ע (יו״ד סי׳ עד״ר) ע״ש. וכן קשה ג״כ על פרש״י בב״ב הנ״ל שכתב עם דמעות במקום דיו וכמובן וצ״ע.

וראה בהגהות מלא הרועים בב״ב (שם) שפי׳ כדברי השל״ה ואור החיים (דלהלן) וכתב שכן אי׳ ברמ״ע מפאנו, ע״כ, וצע״ג דברמ״ע לא כתוב כפירושם אלא כדבריו הנ״ל ,והם פירוש אחר לגמרי וצ״ע.
(פרדס יוסף החדש פר׳ וזאת הברכה)

★ ★

בגמ׳: שמונה פסוקים שבגמרא יחיד קורא אותם.

באשכול (ח״ב ע׳ 65) כתב לבאר מש״כ בגמ׳ כאן שמנה פסוקים האחרונים שבתורה יחיד קורא אותן בבית הכנסת, יחיד היינו הגדול שבציבור המיוחד שבהן, מפי כבודו של משה שמזכירין את פטירתו ע״כ, וכ״כ המאירי (בקרית ספר מאמר ה׳ ח״א).

והמרדכי (הל׳ קטנות אות תתקנ״ה) כתב: ואני שמעתי יחיד ת״ח, כדאמרינן (תענית י.) לא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד עושה, ומזכירו הרמ״א (או״ח סי׳ תרס״ט).

★ ★

ובבית יוסף (או״ח סי׳ תכ״ח) כתב ללמוד בדעת הרמב״ם, דביאור דברי הגמ׳ הוא, דהשמונה פסוקים יחיד קורא אותן לענין דלא צריך בשמנה פסוקים אלו עשרה ככל קריאות התורה אלא אפילו בפחות מעשרה, וכן פרשו בהרמב״ם התורת חיים בבבא בתרא (ט״ו ע״א) והחתם סופר שם והקרן אורה והשפת אמת כאן בגמ׳ ע״ש, וכפירוש הרמב״ם הובא כאן בשיטה מקובצת אות כ״ב ע״ש.

★ ★

וכתב בספר מנחת נתן כאן (סי׳ ז׳ אות ל״ה): ויש לעיין לפירוש זה בהרמב״ם דמותר לקרות שמנה פסוקים אלו אפילו בפחות מעשרה, אם יכול לברך גם ברכת התורה בקריאה זו, ולכאו׳ היה נראה, כיון דכל הדין של ברכת התורה בשעת הקריאה הוא נתקן משום כבוד הציבור, ולכך יכול לברך אפילו כשכבר בירך ברכת התורה כמבואר בשו״ע סימן קל״ט סעיף ח׳ ע״ש, א״כ כשקורא בפחות מעשרה לא יברך כיון דנתקן רק משום כבוד הציבור, ואם אין ציבור איך יברך, ואפילו דנשתנה דינו של שמנה פסוקים אלו לגבי קריאת התורה ויכול לקראם אפילו בפחות מעשרה, ויוצא בזה קריאת התורה, אבל איך ישתנה דינו לגבי ברכת התורה, דהוא דין בהלכות ברכות ומשום כבוד הציבור, ועיין. ועיין בסימן קמ״ג בביאור הלכה ד״ה ויצאו מקצתן מה שהביא בשם האשכול.

ובכסף משנה כתב לפרש בהרמב״ם דיכול גם לברך בפחות מעשרה, וצ״ע וכמש״נ.

ובקרן אורה הנ״ל כתב להקשות על הרמב״ם, דבכל קריאות התורה דינו כך, דאם התחילו בעשרה יכול לגמור אפילו בפחות מעשרה, ומה חידוש דין יש בשמנה פסוקים אלו ע״ש.

★ ★

בגמ׳: מכאן ואילך כתב יהושע.

בתוס׳ (ד״ה מכאן וכו׳) הביאו בשם רב שר שלום גאון שמשה רבינו נפטר בשבת במנחה ע״ש. והנה כתיב (דברים ל״ד א׳): ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו ראש הפסגה. וכתב רש״י: כמה מעלות היו ופסען משה בפסיעה אחת. ובמסכת סוטה (י״ג ב׳) שנינו: ״שתים עשרה מעלות היו ופסען משה בפסיעה אחת״.

והקשה בספר מרפסין איגרא (פר׳ וזאת הברכה) קשה לפי מש״כ בתוס׳ כאן דמשה רבינו נפטר בש״ק, כיצד אם כן, הותר למשה לפסוע שתים עשרה מעלות בפסיעה אחת, והלא הלכה פסוקה היא ב״שולחן ערוך״ (או״ח ש״א א׳): ״שאסור לפסוע פסיעה גסה בשבת״?

וכתב שם בשם הגרח״ק שליט״א (בספרו טעמא דקרא) ליישב, דבשו״ע אורח חיים (סימן ש״א סעיף א׳) מבואר, שהאיסור לפסוע פסיעה גסה בשבת, הוא רק בפוסע לדבר הרשות, אבל פוסע לדבר מצוה, מותר לו לפסוע פסיעה גסה בשבת.

לפי זה - ודאי שפסיעתו הגסה של משה רבינו שפסע בערבות מואב אל הר נבו, היתה צורך מצוה, שהרי קיים בזה את ציווי הקב״ה שאמר לו לעלות לשם, ולכך היה מותר לו ללכת פסיעה זו בשבת, על אף היותה גסה.

עוד הביא שם ליישב די״ל, דמשה רבינו היה גבוה עשרה אמות, ויתכן שלאדם גבוה שכזה, לא נחשבת פסיעה מערבות מואב אל הר נבו כפסיעה גסה האסורה בשבת, ולגביו זהו פסיעה רגילה, שמותר לפסוע אותה בשבת. שהרי עיקר האיסור בפסיעה גסה, הוא לא להתאמץ ולטרוח בשבת, ואדם כזה, פסיעותיו - אף שהן גדולות - אינם מאמץ עבורו. ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אפשר ס״ת חסר אות אחת וכתיב לקוח את ספר התורה הזה וכו׳.

במרדכי רפ״ב דמגילה (סי׳ תרצ״ו) כתב דגם בס״ת דחסר בה אותיות או תיבות, דאין להפסיק לקורא, דמשום האי פורתא דחסר, לא פקע שם ספר מיניה, והחתם סופר בשו״ת יו״ד (סי׳ רע״ח) תמה על דבריו ממ״ש הכא גבי שמונה פסוקים, דאמר ר״ש אפשר ס״ת חסר אות אחת ונאמר לקוח את ספר התורה ושמתם בארון, על כן פירש דבריו של המרדכי דהוא דוקא לענין מגילה ע״ש.

★ ★

בגמ׳: הקב״ה אומר ומשה כותב בדמע.

המהרש״א בח״א (בב״ב ט״ו) אינו מפרש את הביטוי ״כותב בדמע״, שכאילו כתב משה את שמונת הפסוקים האחרונים כשדמעות בעיניו מתוך צערו, כדאפשר להבין מתוך דברי רש״י כאן, אלא מפרש שכתב את הפסוקים האלו, כשדמעות עיניו שימשו לו כחומר לכתיבתם במקום דיו. ע״ש.

ובעל מלא הרועים בהגהותיו לש״ס ב״ב כתב בעקבות בעל העשרה מאמרות להסביר את המילים ״כותב בדמע״ מטעם דומה, שהוא מלשון דמוע ותערובת, דהיינו שמשה רבינו לא חילק את התיבות של שמונת הפסוקים בהתאם לדין, המבואר ביו״ד בהל׳ ס״ת (סי׳ עד״ר), בהפסקים של כתיבת מקום אות קטנה, אלא כתב את כולן סמוכות אלו לאלו (בהפסקים של רק כחוט השערה בין תיבה לתיבה, כמו שמפסיקים בין אות לאות), כדי שיתאפשר לצרף מן האותיות מילים אחרות, וממילא שגם בכתיבה לא יוכרחו לייצר דוקא צירוף מילים שכזה שיקרא בהחלט דוקא כ״וימת שם משה״. וכמו שכתב הרמב״ן (בהקדמתו לחומש) שכך היה התורה כתוב במרום, לפני נתינת התורה, באותן אותיות, אבל בחיבורי מילים אחרים.

★ ★

וכתב הגרמ״י שלזינגר ז״ל בספרו מירא דכיא (פר׳ וזאת הברכה): לעצם הדין קשה להבין את העשרה מאמרות ואת בעל מלא הרועים, דמה הועילו בתקנתם שלא ייראה כשקר מה שמשה היה כותב בעודו חי ״וימת שם״

על עצמו, באם עי״כ היה הרי פוסל את ספר התורה שהיה כותב, ראה על כך ברמב״ם בפ״ח מהל׳ ס״ת בסופו וכך פסק במפורש גם בשו״ע סי׳ רע״ד, בסוף סעיף ד׳, שאם קירב שתי תיבות עד שנראות כאחת, הספר פסול.

וע״ע בראש״ש בפ״י דפסחים בסי׳ י״ג, ובהגהות מרן הגאון בעל החת״ס ז״ל למס׳ פסחים, במ״ש שם להעיר על הרא״ש, שעל אף דבריו ניתן לומר כהרב שר שלו׳ גאון, שמשה רבינו נפטר בשבת במנחה, כדאיתא בתוס׳ מנחות ל׳ (בד״ה מכאן ואילך) בשמו, ובכל זאת אף כתב י״ג ספרי תורה בו ביום, כדאיתא בדברים רבה (פרשה ט׳ סוף סי׳ ד׳).

דאפשר לומר שכתבם בשמאל, שפטור לפי הגמ׳ בפרק הבונה בדף ק״ג. ואף כתב שם משמי׳ דבעל עשרה מאמרות כדכ׳ המהרש״א כנ״ל, שאת שמנה הפסוקים כתב משה רבינו בדמע שהוא דבר שאינו מתקיים, שהרי היה שבת, וכך כתב על שמו (של הרמ״ע) גם בדרשותיו לשמחת תורה באופן מ״ד.

אך כבר העיר שם המהדיר ז״ל בשער יוסף, שעיקר הדבר צ״ע, דאם הכתיבה בדמע לא נחשבה ככתיבה לענין שבת, איך היתה כשרה לכתיבת ספר תורה, ע״ש, שזאת היא הערה בדומה להערתנו על בעל מלא הרועים, כנ״ל.

★ ★

בגמ׳: הקונה ס״ת כחוטף מצוה מן השוק.

וברש״י שם ד״ה כחוטף מצוה וז״ל: ומצוה עבד, אבל אי כתב, הוי מצוה יתירה טפי, ובמנ״ח (מצוה תק״ה) נסתפק במלך שמצווה לכתוב שני ס״ת, אי יוצא בקונה מן השוק, דבמל״מ הביא תוספתא סנהדרין פ״ד, וכתב לו שתהא כתובה לשמו, א״כ נראה דצריך לכתוב, דקונה ס״ת לא נכתב לשמו, וכותב שמצא בספר משנת חכמים דאין המלך יוצא בקונה ס״ת, מטעם הנ״ל.

מיהו בהא דקיי״ל דאם מגיה אות א׳ הוי ליה כאילו כתבו, אפשר דכשר גם במלך, דבזה שכותב אות אחת הוי כתיבה לשמו, וצ״ע, ע״ש.

★ ★

בגמ׳: סימן סגל״ם.

כתב הגאון האדר״ת זצ״ל בספרו מגלת סימנים (ע׳ ק״ד): בש״ס החדש בווילנא נדפס בשם השטמ״ק עגלם סימן, והסימן הוא טעות, ואינן מבין כעת לא זו ולא זו, וה׳ יאר עיני בתוה״ק.

דף ל׳ ע״ב

בגמ׳: **(סע״א) נזדמנה לו תיבה בת חמש אותיות וכו׳ אלא שלש בתוך הדף ושתים חוץ לדף וכו׳.**

ובתוס׳ (ד״ה שלשה וכו׳): אומר ר״ת, דשם צריך שיהא כולו בתוך הדף ע״כ. והנה בשו״ע יו״ד (ס׳ רע״ג ס״ג) איתא: נזדמנה לו תיבה בת ה׳ אותיות, לא יכתוב שתים בתוך הדף וג׳ לחוץ לדף אלא כותב ג׳ בתוך הדף ושתים חוץ לדף. ובסעיף ה׳ שם איתא: כל אלו הדברים אינם אלא מצוה מן המובחר ואם שינה כשר. ושם (סי׳ רע״ו) כותב: צריך שיהיו כל אותיות השם בתוך הדף, ולא יצא מהם כלל חוץ לדף.

וכתב בשו״ת שערי קודש (ח״א סי׳ נ״ז) דיש לדייק, דבסי׳ רע״ו לגבי שם ה׳ לא כתב המחבר שאם שינה כשר. ומקור דברי המחבר הם מהברייתא כאן דמבואר וכנ״ל: נזדמנה לו תיבה בת חמש אותיות לא יכתוב שתים בתוך הדף ושלוש חוץ לדף אלא שלש בתוך הדף ושתים חוץ לדף, והברייתא לא מחלקת בין תיבת השם וסתם תיבה, משמע בכל התיבות הדין כן, אבל התוס׳ כותבים וכנ״ל: אמר ר״ת, השם צריך שיהא כולו בתוך הדף, ומדברי התוס׳ משמע, שבדיעבד אצל השם פסול אם יצא חוץ לדף, דאם לכתחילה אמר ר״ת שצריך שיהא כולו בתוך הדף, פשיטא, שהלא בכל תיבות הס״ת צריך שיהא לכתחילה כולו בתוך הדף, אלא ע״כ שר״ת איירי לגבי דין דיעבד, וע״ז אומר שאם לא כתב כולו בתוך הדף שהוא פסול.

וצריך להבין, מדוע אצל השם פסול כשיצא חוץ לדף, ואצל כל תיבות הס״ת בדיעבד כשר. ועוד, התוס׳ לא כותבים הטעם למה אצל תיבת השם צריך שיהא כולו בתוך הדף אפילו בדיעבד.

והנה המג״א (באו״ח סי׳ ל״ב ס״ק מ״ז) מביא משו״ת באר שבע שפוסל בדיעבד כשכותב חוץ לדף, אבל מג״א שם חולק עליו ומכשיר בדיעבד, דכיון שלא מוזכר בפרוש בגמרא אין לנו לפסול בדיעבד.

והתשב״ץ (ח״א סי׳ קע״ו) כותב, שהקשו לו על הרמב״ם, למה לא מונה פסול זה בין העשרים הדברים הפוסלים הס״ת כשכותב מקצת השם חוץ לשיטה, ותירץ

דמה שכותב חוץ לדף כמו דליתא, והוי הס״ת חסר אותיות הצריכות, וס״ת חסר כבר מונה הרמב״ם בין הפסולים.

אבל זה קשה להבין, שאם מה שכתוב חוץ לדף כמאן דליתא, והוי ס״ת חסר, למה בשאר תיבות הס״ת כשכותב מקצתו חוץ לשיטה כשר בדיעבד, הלא הוי ס״ת חסר.

אבל באמת, בדברי הרמב״ם (בפ״א מתפילין) לא נזכר דין זה דאם כותב מקצת השם חוץ לדף, אלא אם כותב השם בשטה ומקצתו תלוי פסול. ובהלכות ס״ת (פרק ז׳) כותב הרמב״ם, נזדמנה לו תיבה בת חמשה אותיות, לא יכתוב שתים בתוך הדף ושלש חוץ לדף, אלא כותב שלש בתוך הדף ושתים חוץ לדף. (ובהלכה ו׳) כותב, נזדמנה לו בתוך השיטה תיבה בת עשר אותית או פחות או יותר, ולא נשארה מן השיטה כדי לכתוב את כולה בתוך הדף, אם יכול לכתוב חציה בתוך הדף וחציה חוץ לדף כותב, ואם לאו מניח המקום פנוי ומתחיל מתחילת השיטה ואח״כ כותב, כל הדברים האלו לא נאמרו אלא למצווה מן המובחר, ואם שינה בתיקון זה, הרי זה ספר כשר. משמע, שאלו הדינים גם בתיבות השם שאם כותב מקצתו חוץ לדף כשר בדיעבד, דלא כמו שיטת התוס׳ במנחות הנ״ל.

★ ★

והסברא למה לא תפסול בדיעבד, שהאיסור הוא מפני שזה לא יפה כשכותב מקצת תיבה חוץ לדף וכל הדברים שאסור לעשות מפני ״זה קלי ואנוהו״ זה רק לכתחילה, אבל בדיעבד לא פסול. וכן משמע מדברי המחבר, שכותב (ביו״ד סי׳ רע״ו) צריך לכתוב כל אותיות השם בתוך הדף ולא יצא מהם כלל חוץ לדף, ולא כותב אם יצא חוץ לדף שהוא פסול, כמו שהוא כותב לעיל (בסעיף ו׳) אבל מקצת השם בשיטה ומקצתו תלוי פסול. ומשמע שרק לכתחילה צריך שלא יצא השם חוץ לדף, אבל בדיעבד כשר. ובטעם הפוסקים שסוברים שפסול כשכתב מקצת השם חוץ לדף, נוכל לומר שטעמם הוא, מפני שהם מדמים דין זה כמו דין כשכותב מקצת השם בשטה ומקצתו תלוי שהוא פסול, כמו כן הדין כשכותב מקצתו חוץ לדף שהוא פסול. נמצא אבל אם כתב את כל השם חוץ לדף כן יהיה כשר, כמו הדין שכל השם יכול לתלות בין השיטות, כמו כן כל השם יכול לכתוב חוץ לשיטה.

המ״ב באו״ח (סי׳ ל״ב) מביא דברי הגרע״א שסובר, שמקצת השם חוץ לשיטה פסול, וכמו כן אם כתב כל השם חוץ לשיטה שהוא פסול, ולפי דברינו צ״ב בזה, וי״ל ע״כ.

★ ★

עוד כותב שם לבאר בזה, הטעם שיש פוסקים שסוברים כשכותב מקצת השם חוץ לדף הוא פסול, דזה מפני דלכתחילה אסור לכתוב כל תיבה חוץ לדף מטעם שכתוב ״זה קלי ואנוהו״, וזה לא יפה כשכותב מקצת התיבה חוץ לדף, אבל בדיעבד כשר, שכל דבר שאסור לעשות מטעם ״ואנוהו״ לא פוסל בדיעבד, כמו שכתבו התסו׳ (סוכה כ״ט) אבל אצל תיבת השם הפוסקים סוברים שכן פסול בדיעבד.

מפני שזה הפסוק ״ואנוהו״ נזכר ביחד עם תיבת השם, ש״זה קלי - ואנוהו״ כתיב, ומשמע להפוסקים שאם לא קיים - ואנוהו בתיבת השם גופה, אז פסול אפילו בדיעבד, משא״כ בשאר דברים שהם לא בשם גופא שאז ואנוהו לא פוסל בדיעבד.

והפוסקים שסוברים שגם אצל תיבת השם לא פוסל בדיעבד, מפני שהם לא מחלקים בין השם גופה לשאר דברים, ותמיד אמרינן ואנוהו לא פוסל בדיעבד שזהו דין לכתחילה עכ״ד.

★ ★

בתרומת הדשן (סי׳ צ״ג) הסתפק לדעת הר״ת בתוס׳ הנ״ל, אי יציאת אותיות השם מחוץ לשיטה מעכבים אפילו בדיעבד והס״ת נפסל בגין כך, או דאין זה אלא דינא דלכתחילה בעלמא ואין בכך כל פסול בדיעבד.

וכתב בתרומת הדשן (שם): דכתב אשר״י בשם רבינו תם: אותיות השם צריכין שיהיו כולם בתוך השיטה, מדנקט ״צריכים״ משמע אפילו בדיעבד״, עכ״ל.

אכן הגרע״א זצ״ל בדרוש וחדוש (כתבי ע׳ פ״ט) האריך בענין זה והעלה שם לחלק בין אם שנו לשון ״צריך״ על הגברא, לבין אם נקט האי לישנא על הדבר בעצמותו, דהיכא דקאי על הגברא, שפיר מצינו לפרושי דאינו אלא לכתחילה בעלמא, משא״כ אי נקט על החפצא בעצמו, וכגון הא דאמרו באותיות שעטנ״ז ג״ץ שצריכות זיון, דכיון דדין זה אמור לגבי האותיות גופייהו, להכי שפיר מפרשינן

לה לעיכובא, דהכי קאמרינן דכך הוא דרך הכשירן של הני אותיות.

ומהאי טעמא שפיר סבירא ליה לבעל התרומת הדשן לענין אותיות השם שיצאו מחוץ לשיטה דהן מעכבות אפילו בדיעבד, ומשום דבלישנא דרבינו תם איתא להדיא, דאותיות השם צריכות שיהיו בתוך השיטה ע״ש היטב.

★ ★

ובספר שרידי אש (סי׳ ב׳ אות כ״ה) העיר בהנ״ל, דהרואה בדברי רבינו תם עצמו בהלכות ספר תורה שלו שהובאו במחזור ויטרי סי׳ תקי״ז [ובמהדורה מחודשת מכתב יד בספר ״גנזי ירושלים״ ירושלים תשנ״ב], יראה להדיא דרבינו תם גופיה לא נקט כלל האי לישנא, וזה לשונו שם: ״ואות מן השם חוץ לשרטוט לא יוציא״. וכך הובאו דברי ר״ת בספר התרומה סי׳ קצ״ז וכדלהלן: ״נזדמן שם בסוף השיטה, לא יכתוב חוץ לגליון אפילו אות אחת״.

וכיון שכן הרי חזינן בעליל דלא נתכוון רבינו תם כלל להורות שהאי דינא הוא לעיכובא, אלא ללמד האיך צריך הסופר לכתוב לכתחילה את השם, ובעל כרחך עלינו לפרש לכאורה דמה שהביאו רבותינו בעלי התוספות והרא״ש לישנא ד״צריכים״, לא נחתי לדיוקי מידי בהאי לישנא, ושיגרא דלישנא הוא דרהיט להן. וע״ש עוד מש״כ בזה.

★ ★

בגמ׳: ר׳ שמעון שזורי אומר כל השם כולו תולין מקצתו אין תולין.

כתב בספר כלי גולה (ע׳ שמ״ח): הנה מריש דברי ר״ש משמע דרק כל השם תולין, אבל פחות מכל השם היינו רוב מהשם אין תולין, ומסיפא דאמר מקצתו אין תולין, משמע לכאורה דיותר ממקצתו היינו רוב השם תולין. ומה גם לדעת הט״ז (או״ח סי׳ תקפ״ב סק״ג) דכשנאמר כל וגם כולו, כמו ״כל העולם כולו״ שהוא כפל, פירושו כולו ממש, דמצינו הרבה פעמים רובו ככולו, וקמ״ל כאן כולו ממש, א״כ גם כאן בא ר״ש להדגיש כן דרק כולו ממש תולין, אך מסוף דבריו לא משמע כן. ובאמת הבאתי כבר בכ״מ להוכיח דאפילו במקום שנאמר שם כל וגם כולו, אין הכוונה לכולו ממש, וצ״ע כאן אם הרישא דוקא או הסיפא דוקא. ומהפוסקים משמע לכאורה דרק כל השם תולין, אבל אם חסר אפילו מקצת השם אין תולין, עי׳ שו״ע יו״ד (סי׳ רע״ג ס״ו ורע״ו ס״ו).

דף ל״א ע״א

בגמ׳: אימא ר״ש שזורי אומר יין וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה אימא וכו׳) כתבו: ובכל דוכתא משמע סתמא דהש״ס דשמן חשיב משקה וכו׳. ע״כ.

והעיר הרה״ק ר׳ צבי קריזר שיחי׳: הנה התוס׳ טרחו להביא מכ״מ ראיות דשמן חשיב משקה, מפ״ק דשבת (יז.) גבי מפני מה בוצרין בטהרה ואין מוסקין בטהרה, ובמס׳ מכשירין וכו׳ ובפ׳ חבית וכו׳ ובפ״ק דפסחים וכו׳. וצ״ע וכי אישתמיטתיה להו להתוס׳ משנה מפורשת בתרומות (פי״א מ״ג) דקתני להדיא דשמן חשיב משקה לענין טומאה, כדתנן התם ״ואינו מטמא משום משקה אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים״. ואמאי לא הביאו זאת התוס׳ וצ״ע.

★ ★

ותוס׳ (ד״ה אימא) הביאו בשם רבינו תם להקשות שהרי בכל דוכתא מצינו ששמן הרי הוא משקין? ותירצו דהכא איירי בשמן קרוש.

בר״ש (טהרות פ״ג משנה ב׳) הביא דברי רבינו תם אלו, והוסיף על זה, דא״א לפרש דאיירי הכא כשעכשיו השמן הוא קרוש, דהא איתא בתוספתא ששמן בשעה שהוא קרוש, אינו לא אוכל ולא משקה. ולכן כתב דצריך לפרש דאיירי הכא כשחזר ונמחה, שאז חזר עליו טומאתו הישנה.

ועיין בחזון איש טבול יום (סי׳ ד׳ אות ז׳) שמה שחזר עליו טומאתו הישנה, אינו אלא מדרבנן.

★ ★

דבר זה נוגע לדינא, דבמגן אברהם (סי׳ קנ״ח ס״ק ז׳) הביא מברכת הזבח כאן שדבש קרוש אינו משקה, ולכן האוכל מרקחת שיש בו דבש קרוש, שאינה ניגרת, ל״ב נטילת ידים מצד טיבולו במשקה. ובשם הר״ש טהרות מביא שהיינו כשאינו טופח ע״מ להטפיח.

ועיין מש״כ בזה בביאור שיטות הראשונים בשו״ת חתם סופר (או״ח סי׳ מ״ה).

★ ★

בגמ׳: אמר ר״ש שזורי פעם אחת נתערב לי טבל בחולין וכו׳ ורוב ע״ה מעשרין הן והו״ל כתורם מן הפטור על הפטור וכו׳.

הנה הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל כתב בספרו אתוון דאורייתא (כלל ו׳) לחקור וכן חקר הגרא״ו בקובץ הערות (סימן ע״ה אות ו׳, שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד), מה שאסרו חכז״ל דמאי, אם האיסור הוא רק אם הע״ה לא עישר באמת, אבל אם הע״ה עישר באמת, אז אף שהאוכל לא ידע שעישר עכ״ז הוי רק כנתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה שאין שם מעשה עבירה רק מחשבת עביר׳, וה״נ דכוותה, או דילמא כיון שאסרו חכז״ל אכילת דמאי, כל זמן שאין יודע אם הע״ה עישר, ע״כ ה״ל איסור בעצם, אף אם עישר הע״ה, כל זמן שהאוכל לא ידע שעישר.

★ ★

ונק״מ להסוברים שקטן שאוכל נבילות לדרבנן א״צ להפרישו, מה יהי׳ הדין אם הוא יאכל דמאי, דלהצד הראשון שחז״ל אומרים לנו לחוש להמועט שאינם מעשרים, א״כ כמו כן צריך להפריש הקטן, שהרי יש לנו לחשוש שהוא טבל. משא״כ להצד השני שהוא חיוב חדש, ממילא א״צ להפריש את הקטן, וכן יהי׳ נק״מ בין ב׳ הצדדים אם מותר לסחור בדמאי, לפי מאי דקיי״ל דמותר לסחור בדברים שאינם אסורים רק מדרבנן.

★ ★

וכתב בהמשך דבריו: הנה בש״ס מנחות (ל״א ע״א) מפורש, דלמ״ד רוב ע״ה מעשרין הן, וחיוב דמאי אך מדרבנן הוא, אז מותר לעשר מדמאי על טבל וודאי מדרבנן, ולא חשיב מפטור על החיוב או מחיוב על הפטור עש״ה, והנה שם יוקשה ג״כ בב׳ האופנים הנ״ל דממ״נ, אם לא נתעשר הדמאי ביד הע״ה, א״כ הא ה״ל מפריש מן החיוב על הפטור, כיון הדמאי מחויב דאורייתא, ואילו הטבל האחר מחויב רק מדרבנן, ואם נתעשר הדמאי ביד הע״ה, א״כ שוב הא ה״ל מפריש מן הפטור על החיוב, כיון שהדמאי גם מדרבנן פטור ואילו הטבל האחר עכ״פ מדרבנן חייב.

ועל כרחך צ״ל כמו שכתבתי, דדמאי מה״ת אפי׳ לא נתעשר תחלה ביד הע״ה ג״כ פטור מטעמא דרוב ע״ה מעשרין הן, דחשיב היתר עצמותי מכח זה וכנ״ל, ואילו מדרבנן אפי׳ אם נתעשר תחלה ביד הע״ה ג״כ חייב, דמדרבנן הוא להיפוך איסור עצמותי אפי׳ אם נתעשר תחלה ביד הע״ה כל זמן שהאוכל אינו יודע שנתעשר וכנ״ל, וע״כ שפיר דמאי דומה לגמרי לשאר טבל דרבנן הפטור בוודאי מה״ת ומחויב בוודאי מדרבנן ודו״ק היטב עכ״ד.

★ ★

במשל״מ (פרק ה׳ דתרומות הלכה י״ז) הקשה בהא דאיתא בסופ״ה דדמאי דאין תורמין מהדמאי על הדמאי, עיי״ש, והיינו משום דחיישינן שמא האחד מועשר והשני אינו מעושר, ונמצא מפריש מן החיוב על הפטור או מהפטור על החיוב.

וא״כ קשה בגמ׳ כאן, דכיון דדמאי נחשב כספק מתוקן ומה״ט אינו פוטר דמאי אחר, היכי הוא פוטר את הטבל דרבנן שהוא חיוב ודאי, ודלמא הדמאי כבר מעושר ונמצא מפריש מהפטור על החיוב. ותירץ וז״ל והנראה אצלי, דלעולם תורמין מן הדמאי על כל טבל מדרבנן, ושאני מן הדמאי על הדמאי, והטעם דבכל מקום דאיכא חשש איסור תורה, חששו חכמים כגון מן הדמאי על הדמאי דשמא האחד מעושר והשני אינו מעושר ונמצא מפריש מן הפטור על החיוב דאינו תרומה ונמצא אוכל טבל גמור, אבל במפריש מן הדמאי על טבל אחר דרבנן, דאף אם נחוש דלמא הדמאי הוא מעושר, אכתי ליכא איסור תורה, דטבל דרבנן הוא ולא חששו בזה. ולפי זה נראה דדוקא מן הדמאי על טבל דרבנן התירו, אבל מטבל דרבנן על הדמאי לא התירו, משום דשמא הדמאי אינו מעושר, ונמצא פוגע באיסור תורה עכ״ל.

★ ★

ובקהלות יעקב על זרעים (ח״ב סי׳ ד׳) כתב ליישב קושית המשנל״מ, כעין דברי הגר״י ענגיל זצ״ל הנ״ל, דדמאי מלבד שחז״ל קבעוה לספק מתוקן עוד חייבוהו בהפרשת מעשרות בתורת חיוב ודאי מדרבנן, והוא ע״פ דברי האו״ה (כלל ל״ה) שהביא הש״ך ביו״ד (סימן ק״י בכללי ס״ס אות י״ז) שכתב דגבינות של נכרים אע״פ שאסרוהו חז״ל משום ספק תערובות חלב טמא, מכל מקום כבר חשיב כגופו של איסור ודאי, ואם נתערבה גבינה זו באחרות, אין להתיר מטעם ס״ס, לומר שמא לא נתערב בו חלב טמא, ואת״ל שנתערב שמא אינו זה שאוכל, וע״ש מה שהעתיק לשון האו״ה בכלל מ״ז, והיינו דבתר שאסרוהו חז״ל [מחמת חשש הספק חלב טמא], הרי הוא איסור ודאי מדרבנן, ולא

בגדר ספק איסור, ואם כן ה"נ בדמאי, אע"פ שיסוד דינו הוא מטעם ספיקא, מ"מ בתר שתקנו חז"ל לעשר, הרי הוא בגדר חיוב ודאי מדרבנן.

ונמצא שהדמאי יש בו שני דינים, דעיקר יסודו הוא שהוא ספק מעושר, ולגבי הדאורייתא הוא ספק טבל, פי' אעפ"י שרובא להתיר דרוב ע"ה מעשרין, מכל מקום תקנו חז"ל לדונו כספק גמור שחייב לתקנו מספק, אך מצד הדרבנן הוא נעשה שוב חיוב ודאי מדרבנן.

ולפי זה יבואר היטב הא דמעשרין מדמאי על טבל דרבנן אע"פ שאין מעשרין מדמאי על הדמאי, דלענין טבל דרבנן שפיר יכול לעשר מדמאי עליו, כיון שגם הדמאי הוא מדרבנן בגדר "טבל ודאי", ורק על הדמאי השני אינו יכול להפרישו מצד הדאורייתא שהוא בגדר ספק מתוקן ושמא א' מתוקן וא' לא מתוקן והו"ל מפריש מהחיוב על הפטור או איפכא ונכון בעה"י, עכ"ד. והכל כעין דברי הגרי"ע זצ"ל הנ"ל ודו"ק.

דף ל"א ע"ב

בגמ': הא דאמרינן בשלש אל יתפור, לא אמרן אלא בעתיקתא, אבל חדתתא לית לן בה וכו'.

הנה הרמב"א בשו"ע יו"ד (סי' ר"פ סעיף א') מביא בשם הריב"ש (סי' ל') שכתב שמסברא נראה שכמו שחלקו קרע בתוך ב' שיטין לג' בעתיקתא, ה"ה יש חילוק בקרע בתוך ג' שיטין ליותר מג' בחדתתא, וכתב שכן משמע ברש"י שם וברמב"ם [וכן נקט הריב"ש שם בפשיטות בתו"ד בסימן ל"א], וכ"כ בשו"ת הב"ח סי' ק"ח. ובשו"ת חתם סופר (ח"ו סי' ס') הביא את דברי התוס' בשבת ע"ט ע"ב ד"ה קלף שגרסו דבחדתא ג' יתפור אבל ד' לא יתפור, וביאר בחתם סופר שם הטעם בזה, שבקרע שבתוך ד' שיטין, אין התפירה מחזקת יפה ועתיד ליקרע שוב ע"י משיכה, והוי כאילו קרוע לפנינו, על כן הכריע כהרמ"א שאין לתפור קרע יותר מג' שיטין אף בחדתתא, וכן כתב בחתם סופר שם בסוס"י ס"ח ע"ש.

★ ★

וראה בשו"ת תשב"ץ (דוראן) ח"ג סי' ר"ז שכתב דהא דאיתא בגמרא חדתתא לית לן בה, היינו דבכה"ג לא איכפת לן כלל, ואפילו ביותר מג' שיטין מותר לתופרו, וכתב שכן נהג בעירו אף בד' וה' שיטין, ולבסוף גם הריב"ש הודה לדבריו, וכ"כ בנו בשו"ת הרשב"ש (סי' ק"נ).

וכתב בנקודת הכסף ביו"ד הנ"ל, שכיון שלא היה לפני הב"י והרמ"א אלא דברי שו"ת הריב"ש הנ"ל, על כן החמירו בזה ע"כ.

★ ★

בגמ': אמר ר' זעירא וכו' מזוזה שכתבה שתים שתים כשרה, איבעי' להו, שתים ושלש ואחת מהו וכו'.

כתב חכ"א בקובץ עטרת זקנים (קובץ כ"ז ע' י"ב): יש להעיר מה דמבעיא להו שתים ושלש ואחת מהו, דהרי במימרא דר' זעירא דאמר מזוזה שכתבה שתים שתים כשרה, משמע שלכל הפחות נאמר דבעי שתי תיבות, ובתיבה אחת אינה כשרה, וא"כ מאי קמיבעיא להו דגם באחת תהא כשרה, ואם נאמר דזה גופא הוא האבעיא, אם שתים דוקא או גם באחת כשרה, א"כ ה"ה באחת אחת אחת נמי מבעיא להו, ובסוגיא משמע דדוקא מבעיא להו בכה"ג דשלש שתים ואחת, וצ"ב.

ולכאורה צ"ל, דזה ודאי דבסתם כתיבה אינה כשרה אלא בכתב שתים שתים וכו' וכמימרא דר' זעירי, ובפחות מזה אינו כתיבה, ומ"מ מבעיא להו בשלש שתים ואחת דיהא כשר מדין כתיבת שירה, דכיון דהוי כתיבת שירה, מה"ט יהא כשרה נמי בכתיבה ס"ת, וע"ז אמר רב נחמן בר יצחק כל שכן שעשאה כשירה, והיינו דאפשטא האבעיא דכשרה מדין שירה.

ולפ"ז צ"ל, דמה דאמרינן לקמן מזוזה שעשאה שתים ושלש ואחת כשרה ובלבד שלא יעשנה כקובה ובלבד שלא יעשנה כזנב ע"כ, היינו דזה גופא קמ"ל, דכקובה וכזנב אין בה דין שירה, דבלא דין שירה פשיטא דפסולה, כיון שהיא פחות משתים וצ"ב.

★ ★

בגמ': כי תניא ההיא בס"ת וכו'.

כתב בקובץ הנ"ל (ע' י"ג): יש לבאר בזה עפ"י מש"כ הגרי"ז מבריסק זצ"ל על התורה (פר' ואתחנן) על הפסוק וקשרתם לאות וגו', וז"ל וי"ל בזה עפשמ"כ במק"א דדין פרשיות דמזוזה היא דין בפנ"ע מדין כתיבת מזוזה, דהרי חזינן דאפליגו בה אם צריכים להיות פתוחות או סתומות, ואע"ג דבס"ת הרי הן סתומות, משא"כ בתפילין

צריכין כל הפרשיות להיות כמו שכתובין בתורה וכו׳, משא״כ מזוזה יש לה תורת כתיבה מיוחדת למנין פרשיות וזיונין כנ״ל וכו׳, אבל גבי מזוזה כתיב וכתבתם, דגם הכתיבה עצמה יש לה דינים מיוחדים עכ״ל עי״ש.

ולפ״ז אפ״ל, דדוקא בכתיבת ס״ת דאיכא שם דין כתיבת שירה, ולכן אם עשאה כשירה פסולה דשם כתיבת שירה פוסלה, אבל במזוזה דהוי דין כתיבה בפנ״ע כנ״ל, ובכתיבת מזוזה ליכא דין שירה כלל, לכן לא שייך שיפסל ע״י כתיבת שירה, דלא חלה שם שירה עלה, ובשלמא אי הי׳ דין כתיבת מזוזה מדין כתיבת ס״ת, א״כ שפיר הי׳ שייך גם כתיבת שירה מדמצינו שירה בס״ת, אבל כפי המבואר דהוי דין כתיבה בפנ״ע, א״כ לא מצינו כלל כתיבת שירה במזוזה. והוא הוא תירוץ הגמ׳ כי תניא ההוא בס״ת, היינו דשם שייך דין עשאה כשירה, משא״כ במזוזה וכנ״ל ודו״ק היטב.

★ ★

בגמ׳: אמר רב חסדא. על הארץ בשיטה אחרונה, איכא דאמרי בסוף שיטה, ואיכא דאמרי בתחילת שיטה.

הפרי מגדים (סי׳ ל״ב במשב״ז ס״ק כ״ו) תמה דאמאי לא נפסל המזוזה כשכותב רק בסוף השיטה משום עשיית פרשה במקום שאינו צריך ע״כ.

וכתב חכ״א בקובץ קול התורה (קובץ נ״ה ע׳ כ׳): והנה לדעת הב״ח (יו״ד סי׳ ער״ה) דלא נפסל שינוי סדר פרשיות רק בעושה פתוחה במקום סתומה ולהיפך, אבל לא כשמפסיק באמצע פרשה, לק״מ, מיהו ע״ש בט״ז שהשיג על הב״ח. ואפשר די״ל דבמזוזה כו״ע מודו להב״ח, וכמו דאמרינן לעיל בסמוך דעשאה כשירה אינו פוסל במזוזה. וכ״כ הרמ״א בשו״ת (סכ״ה) דלא נאמר בתפילין ומזוזה שצריך לכותבם כדרך שכותבים בס״ת (וע״ש בתחילת התשובה דבתפילין ומזוזה שלא נתנו ללמוד מהם, לא שייך הא דליתן רווח בין פרשה להתבונן), אלא דקבלו איש מפי איש הפרשיות של תפילין ומזוזה פתוחות או סתומות. מיהו במג״א (סי׳ ל״ב ס״ק ל״ג) מבואר בהדיא דגם בתפילין פוסל רווח ט׳ אותיות באמצע פרשה.

עוד אפש״ל לכאו׳, דהנה הריב״ש הקשה בס״ת שעשאה כשירה, דתפ״ל דתפסול משום הרווחים דהוי כפרשה במקום שאינו צריך, ותירץ דס״ד דעשאה כשירה עדיף, דזו צורתה, ואין הרווחים משום הפסק פרשיות. ואפשר די״ל דכיון דהדרך לסיים הענין באופנים שונים, אין הרווח מראה על הפסקת ענין, וכיו״ב כתב הרמ״א (שם) לענין סיום התורה, להסוברים דפרשה נכרת בסופה, דאע״ג שמסיים באמצע שיטה, אין הרווח מתפרש כהפסקת ענין.

★ ★

בגמ׳: והוא בעיא שרטוט.

בתוס׳ (ד״ה הא) הביאו משם רבינו תם דס״ת בעי שרטוט משום נוי, אבל תפלין דהן מכוסין, ל״ש בהו נוי, ולא בעי שרטוט, והר״ן מגילה (ה׳ ע״ב) הוסיף דמזוזה כיון דנבדקת פעמיים בשבע שנים, גם כן צריך שרטוט משום נוי.

ברמ״א או״ח סי׳ קמ״ח (סעיף א׳) כתב: י״א שאם המעיל (-של הספר תורה) בצד אחד פשתן, וצד אחד משי, צריך להפך המשי לצד הספר. ומסיים הרמ״א ולא נהגו כן.

וכתב שם הגר״א (ס״ק ו׳) דכן נראה לדינא כמו המנהג, שהמשי יהי׳ כלפי חוץ, כמו שכתבו כאן התוס׳ דתפלין כיון שהוא מכוסה, ל״ש בו הנוי של שרטוט, רק בס״ת שהנוי נראה כלפי חוץ, א״כ ה״נ יש להניח את צד המשי כלפי חוץ, ולא כלפי פנים שאינו נראה.

★ ★

הרמ״א באו״ח סי׳ ל״ב (סעיף ד׳) כתב לגבי הלכות כתיבת סת״מ: ולכתחילה יכתוב כתיבה גסה קצת כו׳, וכן מצוה ליפותן מבחוץ ומבפנים. ובגר״א שם (ס״ק י״ב) מציין דברי התוס׳ כאן שחולקין על זה, שאין שייך זה א-לי ואנוהו במה שהוא מבפנים, ואינו גלוי מבחוץ.

★ ★

בשו״ת אבני נזר (או״ח סי׳ תל״ב) הביא קושית הגאון בעל חלקת יואב אמאי פסול בשופר צפהו זהב, הא כל שלנאותו אינו חוצץ, וכיון שהציפוי זהב לנאותו הוא, למה יחצוץ בין פיו לשופר.

ותירץ האבני נזר על פי דברי התוס׳ כאן, שבדבר שהוא מכוסה לא שייך נוי והידור מצוה, ממילא כיון שתוקע עם השופר בפיו, לא שייך שם ההידור של ציפהו זהב, וממילא הרי זה חציצה דאין שם משום נוי. ע״כ.

יש לדון בזה, אם הגדרים של נוי לגבי מה שאינו חוצץ, תלוי בהגדרים של נוי לגבי הידור מצוה, או שזה תלוי בדעת הבריות, שזה נטפל ואינו חוצץ, ואף שאינו נוי לגבי הידור מצוה.

★ ★

כתב הגאון ר׳ יוסף שלום אלישיב שליט״א: וקשה ע״ז דהא הרמ״א פוסק כהראשונים החולקים על ר״ת, וכ״פ המרדכי דיש בפרשיות ענין לנאותם, והראיה מהארון דמבית ומחוץ תצפנו זהב עיי״ש. ועוד, דהר״ן במגילה מפרש דברי ר״ת דלא אמר דבריו אלא בפרשיות של תפילין, אבל במזוזה מודה ר״ת שיש ענין לנאותה ואע״פ שכשקובעים אותו מכוסה היא, משום דכיון שצריך לבודקה פעמיים בשבע שנים הרי כשיפתחוה יראוה עיי״ש, והנה הא ודאי דבזמן שבודקים את המזוזה אינו שעת קיום המצוה: ואעפ״כ מפרש הר״ן דעת ר״ת דיש בו עדיין משום זה קלי ואנוהו, ודברי האבנ״ז צ״ב. [קושיא זו יש ליישב, דשאני תפילין שהוא דבר שבקדושה, לכן שייך לנאותו כשפותחין אותו בכדי לבודקו, משא״כ שופר שאינו דבר קדושה, לא שייך נוי, רק בשעת קיום מצותו - כשתוקע בו, ואז הרי הוא מכוסה].

★ ★

הגאון הכלי חמדה בקו׳ המילואים (ע׳ 38 אות ד׳) כתב להאיר ענין נפלא. במש״כ המבי״ט בקרית ספר דהא דבעי כתיב אזכרות לשמן בס״ת דהוא משום ואנוהו ע״כ. והקשה שם ע״פ המבואר בתוס׳ כאן וכנ״ל בשם ר״ת דבדבר מכוסה אין שייך ענין של ואנוהו, א״כ כ״ש דבמחשבה שהוא ענין מכוסה לא שייך ענין ואנוהו. וז״ל הגאון הכלי חמדה שם: ובהגהות מרדכי ה׳ קטנות אות רס״א להגר״מ בנעט ז״ל מ״ש על מחשבה דכ״ע מודים דל״ש ואנוהו ודו״ק היטב. ומלבד זה צ״ע שמערב יחד קדושת השם עם קדושת ס״ת וצ״ע בכ״ז.

ובאמת י״ל דאע״ג דבמחשבה בכ״מ ל״ש ואנוהו כיון שהוא מכוסה, מ״מ במה שנוגע לקדושת השי״ת, כיון דהקב״ה יודע מחשבות, ומחשבה אצלו כמעשה, גם מחשבה הוי בגדר ואנוהו, ולכן י״ל דמה״ט גם מה״ת פסול, כיון דמפורש בתורה ואנוהו בקדושת השי״ת וכו׳ עכ״ד ודפח״ח.

ובהגה״ה שם מבנו של הגאון הכלי חמדה זצ״ל כתב: י״ל דהתוס׳ לשיטתם דס״ל דואנוהו ל״ה רק מצוה דרבנן כמו״ש במנחות מ״א ע״א, לכן י״ל דלא החמירו חז״ל במקום מכוסה, משא״כ לשיטת רש״י ז״ל סוכה דפוסל לולב היבש בדיעבד מצד ואנוהו, נראה דס״ל דהוא מה״ת, א״כ י״ל דפוסל ואנוהו אף במחשבה. ע״כ.

★ ★

בספר תפארת ארי׳ על הל׳ תפילין להגרמי״ל ליטש-רוזנבוים זצ״ל (סי׳ ל״ב) כותב: הי׳ נראה להביא ראי׳ לדבריו (של ר״ת) מהא דאמר הגמ׳ בסוכה (דף נ״ב ע״ב) כשכרה דוד השיתין קפא תהומא ובעי למשטף עלמא, אמר דוד מי איכא דידע אי שרי למכתב שם אחספא ולא אמר, יחנק בגרונו, וקשה אמאי אחספא, הא בעי בשם זה קלי ואנוהו, והול״ל אכסף או אזהב, אלא ש״מ דהואיל ולא הוי להראות רק למישדי׳ בתהומא לא בעי זה קלי ואנוהו.

ועוד ראי׳ ממ״ש בספר אניה דיונה במ״ש רש״י (שבת דף ק״ג ע״ב) וכתבתם, דתפילין ומזוזות, ולכאורה קשה הלא דינים אלו שייכים גם בס״ת, וכתבתי שם דהי׳ קשה לרש״י הא דתני׳ או שכתב אזכרות בזהב, והרי כבר נשמע מרישא דאמר שכתבן שלא בדיו, ואי הכוונה שכתב האזכרות בזהב, בצבע זהב, שהי׳ משוח הקלף וכתב עליו אזכרה ויגנוז משום חציצה, הלא כל לנאותו אינו חוצץ אם הצבע הוא קלוש ודק, לזה פירש רש״י דאיירי בתפילין ומזוזות, דבזה אין הזהב לנאותו, דהרי הפרשיות המה מכוסים תמיד, וכן מזוזה כרוכה ומכוסה, וא״כ יש ראי׳ מזה לדבריו.

אמנם אפ״ה לדינא לא נ״ל כן, ודעת המרדכי דגם מבפנים שייך זה קלי ואנוהו, דהרי עכ״פ בשעה שכותבן צריך ואנוהו, ועוד שפותח אותן לבדוק, והרי גבי מילה קאמר דחוזר אפי׳ על ציצין, ואפי׳ אינם מעכבים משום זה קלי ואנוהו (עי׳ שבת קל״ב) אע״ג דמכוסה ולא יראה, אלא דזה יש לדחות דעכ״פ בשעת עשיית המצוה הוא בפרהסי׳, אלא דעכ״פ יש לעיין דהרי בשבת הנ״ל קאמרה הגמ׳ התנאה לפניו במצות, בקולמוס נאה, הרי דאפי׳ בקולמוס שכותב בחדרו צריך להיות נאה, ומי רואה הקולמוס וכן בדיו נאה וקאי גם אתפילין דאיתא במכילתא עי׳ בילקוט (פ׳ שלח) בפסוק ויהי לי לישועה.

ועוד הרי הארון הי' בפנים זהב כמו מבחוץ, אע"ג דאין אדם רואה, ועי' בספר יראים דכתב דמשו"ה אין הכהנים נושאים כפיהם בגבולין אלא כנגד כתפיהם משום זה קלי ואנוהו, אע"ג דאסור להסתכל בכהנים בשעה שנושאים כפיהם. ואולי יש ליישב בזה מה דהי' קשה לי, אהא דאמר הגמ' בחלק (דף ק"ו) דדואג ואחיתופל לא סלקו להו שמעתתא אליבא דהלכתא, משום דכתיב סוד ה' ליראיו, וקשה הא כשכרה דוד השיתין למד אחיתופל הק"ו לכתוב השם וסלקא לי' הילכתא, אמנם לפמ"ש י"ל, דעכ"פ לא זכה לאמתו והורה לכתבו אחספא,מה שבאמת אינו ראוי, והיה לו לכתבו אטס דכסף כנ"ל.

ועיי' מ"ש אדמ"ו הגאון בחתם סופר (חלק יו"ד סי' רס"ה) דהטעם בתגין הוא משום זה קלי ואנוהו, ומשום זה נהגו הסופרים הקדמונים לתייג גם שאר אותיות חוץ משעטנ"ז ג"ץ, ועכ"פ נהגו התייגים בתפילין אף שמכוסין, ש"מ דבכל ענין שייך זה קלי ואנוהו, ואולי הא דאמר שם גבי דוד לכתוב אחספא, הוא משום דהי' הדבר נחוץ, דבעי תהומא למישטף עלמא, ולא הי' אפשר להמתין עד שיביאו טס כנ"ל. ועכ"פ לית מזה ראי' למה שהורה באדני פז באחד שרצה לעשות כל עמודי דס"ת כסף, ואמר דהואיל ומכוסין בקלף לא שייך זה קלי ואנוהו, ולפמ"ש ליתא.

דף ל"ב ע"א

בגמ': **ספר תורה שבלה ותפילין שבלו, אין עושין מהן מזוזה, לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה וכו'.**

בשו"ת הרד"ד מלאסק זצ"ל (מהדו"ת סי' ו') הביא מהגמ' כאן ראי' לשיטת הט"ז (או"ח סי' קנ"ד) שכתב לחדש אין מורידין אלא בדחזו לקדושה אבל בדלא חזי לקדושה עדיף לרדותה לקדושה קלה ע"ש.

ויש להוכיח ראי' לדבריו מהגמ' כאן, דלכאורה תימה מכאן להט"ז דהא כיון שבלה ולא חזי עוד לס"ת מדוע אין עושין מינה מזוזה, וע"כ מיירי שנשארה פרשה שלימה ועדיין ראוי לתפילין ומש"ה אין עושין מהן מזוזה, ומדלא נקטו בגמ' רבותא טפי דס"ת שבלה אין עושים ממנה תפילין מוכח דתפילין עושה, ומוכח כדעת הט"ז דדוקא למזוזה אין עושים משום דראוי' עוד לתפילין ע"כ.

★ ★

וכתב בספר אמרי כהן עה"ת (פר' פקודי אות י"ט): ולענ"ד אין מכאן ראי' להט"ז די"ל דלא פסיקא לי' לומר ס"ת שבלה א"ע ממנה תפילין משום דאין מורידין, דיוקשה קו' הגמ' הא מורידין עושין, והא הלל"מ ס"ת על הגויל ותפילין על הקלף ואם שינה פסול, ואע"ג דס"ת שכתבה על קלף כשרה, עכ"פ כיון דלכתחילה ס"ת על הגויל, הרי רוב הפעמים לא הי' אפשר לעשות ממנה תפילין גם אם הי' הדין דמורידין, לא פסיקא לי' לומר אין עושין תפילין משום הטעם דאין מורידין וק"ל.

וכתב עוד שם: ובני החה"ח מ' פינחס אלי' הכהן שי' העיר ממפרשי במנחות (שם ד"ה ודלמא) שאם חסר מתפילין מזוזה, ובשבת (עט:) קרי לתפילין מזוזה (ובזה א"צ לשנות הגי' כהגהת הצאן קדשים), וא"כ לק"מ דבאמרו אין עושין מהן מזוזה כולל גם תפילין, כיון שאמר ס"ת שבלה ותפילין שבלו הוכרח לסיים אין עושין מהן מזוזה, ונכלל בזה תרוויי' ס"ת שבלה אין עושין מהן (תפילין שגם הם נקראות) מזוזה, וכן תפילין שבלו אין עושין מהן מזוזה (ממש) וז"פ נכון.

★ ★

בגמ': **ספר תורה שבלה ותפילין שבלו עושין מהן מזוזה לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה.**

בשו"ת דברי חיים (ח"ב או"ח סי' י"ד) דן אם מותר לבנות עזרת נשים במקום שהי' שם לפנים בית הכנסת דאנשים. וכתב דאסור, דאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה.

ואין לומר כיון דבלא זה תהי' פנוי' מקדושת בית הכנסת, שהרי עכשיו הוא מקום פנוי, א"כ כבר עדיף לעשות שם עזרת נשים, הא ליתא, וראי' מכאן שס"ת שבלה, ואינו ראוי לתשמיש, ואעפ"כ אין עושין ממנו מזוזה, ואם כן ה"ה בביהכנ"ס שעכשיו פנוי, א"א לעשות שם כעת עזרת נשים.

ועיין ט"ז (קנ"ד ז') שסובר דליכא איסור להוריד מקדושה חמורה לקלה, היכי דמימלא אין תשמיש בהקדושה החמורה.

ובס' בכור שור מגילה (כ"ו ע"ב) חולק עליו, ומביא כמה ראיות דגם בכה"ג אין מורידין לקדושה קלה.

★ ★

בגמ': **דאמר רבה אמר רב כהנא אמר רב אם יבא אליהו ויאמר חולצין במנעל שומעין לו, אין חולצין בסנדל אין שומעין לו, שכבר נהגו העם בסנדל וכו'.**

כתב כ"ק אדמו"ר מהר"י מסאטמר זצ"ל בספרו אגדות מהרי"ט (ח"ד ע' קל"ב): ואינו מובן הלשון שאמרו על אליהו אין שומעין לו, שזה דבר שאינו במציאות, שכיון שאין שומעין לאלי' בכך, הוא בשביל שהוא היפך האמת וההלכה, ואם כן בודאי שאלי' לא יאמר דבר שהוא היפך האמת וההלכה, ואם כן אי אפשר שיבוא לידי כך שנצטרך לומר על אלי' שלא לשמוע לו, והול"ל שאפילו אלי' לא יוכל לומר אין חולצין בסנדל, ומזה נדע הכל, ומדוע אמרו הלשון אין שומעין לו, שאין זה לכבודו של אותו צדיק, גם אינו במציאות.

אלא שודאי ידעו חכז"ל שאלי' לא יאמר כן, אבל חששו שמא יהיה איזה גדול הדור שיטעה בזה, ויטעו כל העולם אחריו מחמת גדלו לשמוע אליו אף במה שהוא היפך האמת, לזה הפליגו בדבר שאף לאלי' אין שומעין מה שהוא היפך האמת, ותו ליכא למיטעי, ואלו היו אומרים שאף אלי' לא יוכל לומר כן, עדיין היה מקום לטעות באיזה גדול לשמוע אליו אף אם אמר היפך האמת, כי לא אמרו באלי' אלא שלא יאמר, אבל לא על מי שהוא אומר, ולכן אמרו דברים ברורים ומפורשים שאף לאלי' אין שומעין בכי האי גוונא, ולא חששו אף לכבודו של אלי' להגיד עליו לשון זה, כדי שלא לבוא לידי טעות בדורות האחרונים העלולים לטעותים גדולים ונוראים בעון הדור ר"ל. המתבונן בזה יוכל להבין מה שאי אפשר לבאר יותר בכתב. עכד"ק ודפח"ח.

דף ל"ב ע"ב

בגמ': **הא מורידין עושין, והא בעיא שרטוט וכו'.**

ובתוס' (ד"ה והא וכו') בתו"ד מביאים בשם ר"ת דבתפילין המכוסין בעור א"צ שרטוט, דלא שייך בדבר המכוסה ענין של זה קלי ואנוהו עכ"ד. וכתב הגאון מטשעבין זצ"ל בשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' ס"ד) לציין שכן כתב מפורש הרמב"ם (בפ"א דתפילין הלכה י"ב) דתפילין אין צריכין שרטוט לפי שהן מחופין ע"כ. ומפורש כדברי הר"ת בתוס'.

ושם הביא משכ"כ בשו"ת פנים מאירות (ח"ג סי' ל"ב) והובא בפתחי תשובה יו"ד (סי' רע"א אות ג') ע"ד הקלף שמושחין אותו בצבע לבן כדי שיהא נאה וחלק לכתוב עליו, ועי"ז הכתב מיושר מאד, וקצת סופרים רצו לאסור לכתוב עליו, מפני שהצבע מפסיק בין הקלף לכתב, והשיב שהבל יפצה פיהם, ואדרבה מצוה מן המובחר לכתוב על קלף זה משום זה א-לי ואנוהו, והצבע לא הוי הפסק, דכל לנאותו אינו חוצץ עיי"ש.

וכתב הגאון מטשעבין זצ"ל דעל פי דעת הר"ת והרמב"ם הנ"ל, א"כ יוצא דלגבי תפילין שוב לא שייך הטעם של הפנים מאירות שמתיר לכתוב על "קלף משוח" משום זה א-לי ואנוהו, וא"כ אותו צבע שפיר הוי הפסק, דהא ל"ש בזה כל לנאותו אינו חוצץ, דכיון שהם מחופין בעור לא שייך בהם נוי, ובפרט כי באמת הרבה פוסקים חולקים על הפמ"א הנ"ל.

ועי' בשערי תשובה (או"ח סי' ל"ב סק"ו) שהביא את דברי הפנים מאירות, וכתב, שלכתחילה יש לקנח על פניו היטב בחוזק יד עם מטלית, ואז מה שאינו מדובק בהקלף מהצבע יסור ממנו עי"ז, ומה שנשאר מדובק בו נעשה גוש אחד עם הקלף ואינו חוצץ, וסיים דמ"מ נראה שאין להתיר רק משיחה דקה, אבל אל אם הוא טוח על פניו ועב קצת חוצץ כנ"ל.

★ ★

הגאון רבי יוסף שאול נתנזון בעל השואל ומשיב בהגהותיו למשניות על מס' מדות מביא ראיה נפלאה משמו של הגר"א לדברי התוס': בפ"ד ממס' מדות במשנה הראשונה נאמר כך: שכל הבית טוח זהב מלבד אחר הדלתות, ז"א כל בית המקדש היה מצופה זהב, מלבד החלק של הדלתות שהיה מכוסה כאשר הדלתות היו נפתחות פנימה, נמצא שהחלק האחורי של הדלת היה מכוסה בזמן הפתיחה, והחלק המכוסה לא היה מצופה בזהב, כותב על כך בהגהות בית שאול הגאון רבי יוסף שאול נתנזון: עי' ברטנורא שפירש שאחרי הדלתות לא הי' טוח זהב, לפי שלא היה נראה. ושמעתי בשם הגאון הנפלא מורינו רבי אליהו מוילנא זצ"ל: שלמד מכאן שאין קיום של זה קלי ואנוהו, אלא אך ורק בדבר הנראה - לעינים ולא בדבר שאינו נראה.

והביא מכאן ראי׳ לדברי התוס׳ במנחות ל״ב שכתבו: דזה קלי ואנוהו לא שייך בתפילין, לפי שהם מכוסין בעור.

★ ★

בגמ׳: והלכתא תפילין לא בעי שירטוט, ומזוזה בעיא שרטוט.

א. והנה לגבי ס״ת אי בעי שרטוט או לא, נחלקו רבותינו הראשונים ז״ל בזה, דיעוי׳ בספ״ק דמגילה (טז:) שכ׳ דברי שלום ואמת, א״ר תנחום ואמרי לה א״ר אסי מלמד שצריכה מגילת אסתר שירטוט כאמיתה של תורה, ופירש״י וז״ל, כאמיתה של תורה כס״ת עצמו, שירטוט הלכה למשה מסיני, עכ״ל יעו״ש. וא״כ מבואר להדיא דס״ל דס״ת צריך שרטוט.

אולם יעוי׳ בתוס׳ הכא דהביאו לרש״י שם, וע״ז פליגי וס״ל דמש״כ שם ״כאמיתה של תורה״ לא הוי ס״ת, אלא הוי מזוזה שיש בה ״קבלת עול מלכות שמים״, ודוקא מזוזה בעי שרטוט, אך ס״ת לא בעי שרטוט. ולכן לא רגילים לשרטט ס״ת ותפילין, דכיון דלא בעו מעיקר הדין, א״כ אם משרטט הוי בבחינת ״כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט״. אולם בירושלמי משמע כרש״י דאכן ס״ת בעי שרטוט. וכן אמר ר״ת דס״ת בעי שרטוט משום ״זה קלי ואנוהו״, ומשא״כ תפילין ד״מכוסין בעור״ לא בעו שירטוט, דלא שייך בהו ״נוי״ וכו׳, עכ״ד תוס׳ יעו״ש.

והיינו דס״ל לר״ת דמעיקר הדין אי״צ לשרטט ס״ת, ודומיא דתפילין, ורק משום ״הידור מצוה״ צריך לשרטט, והכי משמע בתוס׳ דס״ל הכי. ודלא כרש״י והירושלמי דחייב בשירטוט מעיקר הדין. וכן יעוי׳ ב״פסקי תוס׳״ (אות עא) שכתבו ד״אין רגילים לשרטט ס״ת אלא משום זה קלי ואנוהו״, יעו״ש ובגי׳ למטה.

אולם אפשר דאכן לא ס״ל לתוס׳ כוותי׳ דר״ת ״דראוי לשרטט משום הידור מצוה״, אלא ס״ל דאין ראוי לשרטט מדנחשב ״הדיוט״, וכש״כ בתחילת דבריו, וה״פסקי תוס׳״ תפס כוותיה דר״ת ואכן נחלקו בזה, ויל״ע.

★ ★

ב. והנה מבואר בר״ת דרק ס״ת ראוי לשרטוט משום הידור מצוה, אולם בתפילין ליכא להאי מצוה משום ״שמכוסים בעור״.

אמנם יעוי׳ בתוס׳ בפ״ק דגיטין (ו:) ד״ה א״ר יצחק וכו׳ דמשמע בר״ת דס״ל דגם בתפילין איכא לזה, שכ׳ וז״ל, ואור״ת דתפילין לא בעי שרטוט וכו׳, ואין לשרטט כדאמר עלה בירושלמי דכל הפטור וכו׳, וכן משמע במנחות (לב:) דקאמר תפילין אי״צ שירטוט וכו׳, ומשמע דאין רגילין לשרטט כלל לא ס״ת ולא תפילין, והיינו משום דנקרא ״הדיוט״. ומיהו אם אין הסופר יכול לכתוב יפה בלא שרטוט, צריך לשרטט על כל שיטה ושיטה משום זה קלי ואנוהו וכו׳, עכ״ל התוס׳ בשם ר״ת, יעו״ש. וא״כ מדמיירי בתחילה גבי ס״ת ותפילין שמעיקר הדין אי״צ לשרטט, ואח״כ כ׳ דמיהו וכו׳ דפעמים יש לשרטט, משמע דגם בתפילין איכא המצוה דהידור מצוה, ודלא כש״כ תוס׳ הכא בשם ר״ת להדיא דבתפילין ליתנייהו לזה, וצ״ע.

וכן יעוי׳ בתוס׳ בפ״ב דסוטה (יז:) בד״ה כתב איגרת וכו׳ דס״ל כנ״ל, דמעיקר הדין ס״ת אי״צ שירטוט כ״א מזוזה, אולם מדינא ד״הידור מצוה״ יש לשרטט ס״ת, ויעו״ש שהזכירו לזה רק לגבי ס״ת ולא לגבי תפילין, וכדס״ל לתוס׳ הכא ודלא כתוס׳ בגיטין שם, וצ״ע.

וכן יעוי׳ בתוס׳ הרא״ש בגיטין שם דס״ל דצריך לשרטט ס״ת כמזוזה, ורק תפילין אי״צ לשרטט מדינא, ומ״מ משום זה קלי ואנוהו צריך לשרטט גם תפילין דלא שייך לומר דנחשב עי״ז ״הדיוט״ וכו׳, עכ״ד יעו״ש. וא״כ מבואר להדיא דס״ל דשייך הידור מצוה בתפילין, אע״פ דהוי ״מכוסה״, וכמשמעות התוס׳ בגיטין שם, ודלא כדס״ל להדיא לתוס׳ הכא דלא שייכא בתפילין.

ומאידך יעו״ש בתוס׳ הרא״ש בפ״ב דסוטה שם דס״ל מעיקר הדין צריך לשרטט גם ס״ת, ורק תפילין אי״צ לשרטט משום דמכוסות בעור הבתים ואינם נראים וכו׳, עכ״ד יעו״ש. ומשמע דאף מדינא דהידור מצוה אי״צ לשרטט ד״מכוסים״ הם. וכדס״ל לתוס׳ בסוטה שם. ודלא כדס״ל לתוס׳ הרא״ש גופא בגיטין שם (ולתוס׳ שם) דגם בתפילין יש לשרטט וכו׳, וא״כ צ״ע בזה.

וכן יעוי׳ בחידושי הר״ן בספ״ק דמגילה (טז:) דג״כ ס״ל כוותיה דהתוס׳ הכא דאי״צ לשרטט מדהוי ״מכוסים״ יעו״ש. וכ״כ בחידושי ר׳ יונה במגילה שם דאי״צ לשרטט תפילין וכו׳ ע״ש. וכן יעוי׳ ברמב״ם בה׳ מגילה (פ״ב ה״ט) שכ׳ דמגילה וס״ת צריכים שרטוט, וכן יעו״ש בה׳ תפילין

(פ"א הי"ב) שכ' דהלמ"מ דאין כותבין ס"ת ומזוזה אלא בשרטוט, אבל תפילין אינם צריכים שרטוט לפי שהם מחופין וכו, עכ"ל יעו"ש.

(וע"ש בכס"מ שכ' דמשא"כ מזוזה "שבנקל יכול להסירה ממקומה", ולראות כתבה. ובר"ן במגילה כתב שם כתב דשאני מזוזה "דנבדקת פעמיים בשמיטה" ע"ש). וכן יעו"ש ברבינו מנוח שכ' ע"ש מש"כ הכס"מ, ע"ש. (ועש"ע בספ"ז דתפילין ובכס"מ בזה).

ויל"ע מהו יסוד פלוגתתן אם איכא למצ"ע דהידור מצוה בתפילין "שמכוסה" או לא.

★ ★

ג. ויל"פ דנחלקו ביסוד הידור מצוה, אי הוי בעיקר כדי ליפות את גוף המצוה, או כדי ליפותו בפני בני אדם. דתוס' ותורא"ש בגיטין דס"ל דאיכא הידור מצוה גם בתפילין, ס"ל כצד א' דעיקרו כדי ליפות את המצוה, שהחפץ של המצוה יהיה "יפה", וה"ט דעצם מה שמיפהו אית ביה ריבוי "כבוד שמים", וא"כ אפי' אם לא יראוהו אח"כ בנ"א גם איתנייהו להאי מצוה, דעצם מה "שמיפה" להחפצא של מצוה, הרי זו כמכריז ואומר "זה קלי ואנוהו", ואפי' אם אח"כ לא יראוהו.

אולם מאידך תוס' (הכא במנחות וסוטה) והר"ן ור' יונה (במגילה שם) והרמב"ם (בתפילין שם) דס"ל דאי"צ לשרטט תפילין "דמכוסים", והיינו דאף ליכא בזה למצוה דהידור מצוה, ס"ל כצד ב', וא"כ דוקא היכא "שיראוהו בנ"א" איכא לזה, ולא כשהוא "מכוסה" וכיו"ב. וזהו דס"ל דאי"צ לשרטט תפילין ואף הוי בכלל הכלל דכל הפטור מהדבר ועושהו הוי "הדיוט", ואתי שפיר (אולם אכתי יל"ע בסתירה בתוס' בדעת ר"ת בזה).

(נופת צופים להרה"ג ר' יהודה קוק שליט"א).

דף ל"ג ע"א

בגמ': ריש גלותא בנה ביתא, אמר ליה לרב נחמן, קבע לי מזוזתא, אמר רב נחמן תלי דשי ברישא.

בספר שם משמואל (פרשת בראשית) מבאר דהנה אמרו חז"ל ביבמות (דף ס"ג ע"א) כל העוסק בבנין מתמסכן, וכתב המהר"ל טעם לזה, בנין הוא היפך 'ברכה'. בברכה כתיב "ופרצת ימה וקדמה וגו'", בלי גבולות, ואילו בבנין היפוך הדברים, שכונס, גובל ומגדר. שזהו בחינת דין, על ידי זה הוא מעורר עליו דינים ומתמסכן. זאת היתה כוונת ריש גלותא, שעוד טרם גמר הבניה, רצה שיקבע בו מזוזה, למנוע את הדינים מלהשתלט בבית זה. עכד"ק.

★ ★

בגמ': א"ר נחמן תלי דשי ברישא.

ברש"י ביאר כוונת ר"נ: העמיד הסיפא בבנין תחילה ואח"כ קבעינהו המזוזות, דגמרינן מציצית דכתיב בה תעשה ולא מן העשוי, ואי קבענא תחילה המזוזה בסיפא, והדר הסיפא בבנין, הוה ליה עשוי המזוזה קודם שתבא לידי מצוה.

אך התוס' (ד"ה תלי דשא ברישא) חולקים על פירש"י, שהטעם שביקש ר' נחמן מריש גלותא לתלות הדלת בכדי שלא יהיה בעיה של תעשה ולא מן העשוי, אלא הם מפרשים "דהאי ביתא דבנה ריש גלותא היינו כגון פיתחא בין גברי לנשי דסליק מינה, ומשום היכר ציר קאמר ליה תלי דשא ברישא". כלומר בכדי שידע היכר ציר לאן, לכן ביקש ממנו שיתלה מקום הדלת, ועל ידו ידע האיך הציר.

★ ★

ובב"י (יו"ד סי' רפ"ט) מביא מהמהרי"ל (סי' צ"ד) דס"ל שבמזוזה הולכים אחר פתח הכניסה לבית ומשם ממשיכים מהחיצון לפנימי, ולא משגיחנן בהיכר ציר. רק באופן שיש שני פתחים ובשניהם משתמשים לכניסה להבית, וא"כ אין לנו חיצון ופנימי, שהרי מצד אחד הוי זה פנימי, ומצד שני הוי זה חיצון, אז הולכים אחר היכר ציר. והט"ז שם (סק"ד) פוסק כמהרי"ל דהכל תלוי בפנימי וחיצון.

ובספר גדולי הקדש (סי' רפ"ט אות ז') וכן בבית מאיר (שם) מביא כן בשם אבד"ק גלוגא זצ"ל דג"כ המרדכי שהביא הב"י (שם) ס"ל כמהרי"ל הנ"ל. אבל הבית מאיר בעצמו (ומביא שגם החוות דעת סובר בעיקרון כמותו) לומד שהמרדכי חולק על המהרי"ל. שהמהרי"ל אכן הולך אחר פנימי וחיצון, אבל המרדכי הולך אחר עיקר תשמיש הבית, ואם חדר אחר עיקר (כגון סלון וכדומה) והשני אינו עיקר (כגון פרוזדור) הולכין אחר כניסה מהאינו עיקר לעיקר.

וכתב חכ"א בקובץ אור ישראל (קובץ ס"א ע' ע"ח) לסכם השיטות לפי הנ"ל: דעת המהרי"ל דהכל תלוי בפנימי וחיצון, והולכים מכניסה הראשית להבית ומשם ממשיכים

לחדרים הפנימיים. וכ"פ הט"ז. וכ"ה דעת המרדכי לפי הגידולי הקדש ואבד"ק גלוגא המובא בבית מאיר.

דעת המרדכי לפי הבית מאיר והחוות דעת, דהכל תלוי בעיקר וטפל, שאם החדר הוא עיקר אז קובעים המזוזה בהדלתות הנכנסות לשום אפי' אם הוא פנימי, וגם אין הולכים אחר היכר ציר. וכעין זה דעת הלבוש והש"ך עכ"פ באופן ששניהם פתוחים לרה"ר.

ובאופן ששניהם פתוחים לרה"ר ושניהם עיקר כגון בין גברי לנשי, הולכין לכו"ע אחר היכר ציר, מכיון ששניהם חיצון לגבי השני, ושניהם עיקר. וע"ש נפק"מ להלכה בכמה אופנים לפי הנ"ל ע"ש היטב.

★ ★

בגמ': א"ר זירא וכו' מצוה להניחה בתחילת שליש העליון וכו'.

והביא הב"י יו"ד (סי' רפ"ט) בשם המרדכי, דאם היא (הדלת) גבוהה הרבה, אין לעשות המזוזה גבוה מכתפיו, דאז אינה נראה לעיניו בכניסה ויציאה ע"כ. ובט"ז (יו"ד שם ס"ק ג') הביא אסמכתא לזה מהפסוק (דברים ל"ג י"ד) וז"ל: וסמך לדבר נ"ל בפסוק ולבנימין וגו' ובין כתפיו שכן, להורות שארצו ישכון לבטח טפי משאר ארצות, דאילו בשאר - אין השראת שכינה אלא במקום מזוזה שהיא בין כתפיו של אדם, אבל בנימין חופף עליו כל היום מלבד ובין כתפיו שכן עכ"ל והוא רעיון נפלא.

★ ★

והנה בגמ' כאן מבואר: מצוה להניחה בתחילת שליש העליון: וכן נפסק להלכה בשו"ע יו"ד (סי' רפ"ט ס"ב) ע"ש. ובברכי יוסף (סי' רפ"ט ס"ק) דעפ"י הקבלה צריך להניח בסוף שליש העליון דוקא ע"ש. וראה גם ברבינו בחיי (פר' ואתחנן) שמביא בשם חכמי האמת להניח בסוף שליש העליון והביא כן גם מהירושלמי ע"ש, וראה בירושלמי (פ"ב דמגילה הלכה ב') דמשמע כן ע"ש. אך בגמ' מנחות כאן מבואר אחרת, דהמצוה היא בתחילת שליש העליון.

★ ★

והנה ידוע כי בג' ענינים נחלק הרה"ק ר"י משינווא זצ"ל על אביו הרה"ק בעל הדברי חיים מצאנז זצ"ל וא' מהם היה, דהרה"ק בעל הדברי חיים ס"ל דיש לקבוע המזוזה בגובה כנגד הכתף, ואילו הרה"ק משינווא ס"ל דצריך לקבוע בשליש העליון של הדלת. וראה בגליון "צאנז" (רכ"ב-רכ"ג עמ' 14) שהביא ידי"נ הגאון ר' יחיאל בוים שליט"א מקור מנהג הרה"ק מצאנז זצ"ל בסידור יעב"ץ הל' מזוזה ומרן הדברי חיים נהג הרבה עפ"י זקנו החכ"צ ובנו היעב"ץ כידוע. ע"כ.

דף ל"ג ע"ב

בגמ': מצוה להניחה בטפח הסמוך לרה"ר, מ"ט, רבנן אמרי כדי שיפגע במזוזה מיד, רב חנינא מסורא אמר כי היכי דתינטריה וכו'.

הנה בשו"ע יו"ד (סי' רפ"ה וסי' רפ"ט) מובא הדין דצריך לקבוע המזוזה בטפח הסמוך לרה"ר, וכתב הטור (שם): נתינתה בטפח החיצון שיהא כל הבית לפנים הימנה ובשמירתה, כהמשך למה שכתב קודם וגדולה מזה שהבית נשמר על ידה כמו שדרשו בפסוק ה' שומרך וגומר, מלך ב"ו וכו' עבדיו שומרין אותו מבחוץ ואתם ישנים על מיטתכם והקב"ה שומר אתכם מבחוץ, וע"כ נתינתה בטפח החיצון, עכ"ד.

וכתב חכ"א בקובץ אבן ישראל (ע' רנ"ה) לדון האם ב' הטעמים בגמ' לדין דמזוזה היא בטפח הסמוך לרה"ר חולקים זה על זה, וכתב דלא מסתבר לומר כן, דאי נימא דפליגי, א"כ מדוע באמת פסק הטור כטעם השני, אלא שני הטעמים לא נחלקו ושניהם נכונים, ולכן כשדיבר הטור קודם מענין שמירה הביא שזה גם הטעם לקביעותה בטפח החיצון וכמו שהב"י כתב פה על הטור את שני הטעמים בגמ'. וכן בט"ז ובש"ך.

★ ★

והנה הרא"ש בפסקיו בהלכות מזוזה כתב, נהגו לכתוב ש-ד-י מבחוץ על הריוח שבין פרשה לפרשה, וכן נוהגים באשכנז ובצרפת לכתוב מבחוץ כנגד ה' אלוקינו ה' שם של י"ד אותיות הסמוכות לאותיות של ה' אלוקינו ה' באלפא ביתא והם כוז"ו במוכס"ז כוז"ו. אבל מבפנים אין להוסיף מאומה, ולא לעשות חותמת, דנראה כאילו מכוין לעשות לו קמיע לשמירה, אלא יעשה המצוה כתיקונה לקיים מאמר הבורא יתברך והוא שומרנו והוא יצילנו על יד ימיננו ע"כ.

והנה הרמב"ם הוסיף על זה, (בפ"ה מהל' מזוזה הל' ד') וכתב וז"ל, מנהג פשוט שכותבים על המזוזה מבחוץ

כנגד הריוח שבין פרשה לפרשה ש-ד-י ואין בזה הפסד לפני שהוא מבחוץ, אבל אלו שכותבין מבפנים שמות המלאכים או שמות קדושים או פסוק או חותמות, הרי הן בכלל מי שאין להם חלק לעולם הבא, שאלו הטפשים לא די להם שבטלו המצוה, אלא שעשו מצוה גדולה שהיא יחוד השם של הקב״ה ואהבתו ועבודתו כאילו הוא קמיע של הניית עצמן, כמו שעלה על לבם הסכל שזהו דבר המהנה בהבלי העולם עכ״ל.

ובפשטות משמע מהרמב״ם שלמד, שאין במזוזה כלל ענין השמירה, ולכן כשכתבו שם שמות בפנים, לקחו מצוה של יחוד השם ואהבתו ועבודתו ועשו מזה כאילו קמיע של שמירה להניית עצמן, ובמיוחד זה בולט אחרי שבראי״ש שגם כתב שלא לכתוב שמות המלאכים שנראה כמכוין לשמירה, לא כתב שזה סילוף המצוה ואין להם חלק לעוה״ב, דהרא״ש למד שבוודאי יש במזוזה ענין השמירה, ורק שלא יכוין לזה בעשיית המצוה רק לקיים מאמר הבורא, ולהרמב״ם משמע בפשטות שאין בכלל ענין שמירה.

★ ★

ובהגהות מיימוניות (שם) כתב, וכן כתב בספר המצות משמו, וכן הגיד לי הר״ר משה בן הר״ר יהושע שמורינו הר״ר אביגדור כהן זצ״ל הנהיג בכל ארץ אושטרייך שלא לכתוב במזוזה לא חותם ולא מלאך, רק שתי הפרשיות כאשר הם כתובות לא להוסיף אפילו אות אחת, ודלא כרא״מ (יראים מצוה ת׳, עיי״ש צורת החותמות) אשר כתב צורת המזוזה וחותמות ושמות המלאכים. אמנם כתב שאין בהם לא עיכוב ולא מצוה אך תוספת שמירה. וכן בס״ע של רבינו שמחה כתב ג׳ פסוקים תחת המזוזה ה׳ ישמרך וכו׳ ע״כ.

ומבואר מכאן דפליגי הרמב״ם והרא״מ אם מותר להוסיף במזוזה שמות מלאכים וכדו׳ והנה הכסף משנה התקשה איך ס״ל לרמב״ם שמזוזה לא ענינה שמירה, והרי בגמרא משמע שזה שמירה, ולכן קביעתה בטפח הסמוך לרה״ר, (ולא למד הכ״מ ששני הטעמים בגמ׳ נחלקו והרמב״ם פסק כטעם הא׳, שלא לומד שיש ענין שמירה). ותירץ הכס״מ שאה״נ שהמזוזה שומרת על הבית, אבל דעת הרמב״ם היא שאסור לכוין בעשייתה לשמור הבית, אלא יכוין לקיים המצוה והשמירה כבר תהיה ממילא.

★ ★

וראה עוד בב״י (סי׳ רפ״ט) שהביא מהמרדכי אהא דאמרינן מזוזה בימין מדכתיב על מזוזות ביתך דרך ביאתך, וכי עקר איניש רגלה דימינא עקר ברישא. כתב המרדכי: אין לדקדק דאם הוא איטר ברגליו. ורגלא דשמאלא עקר ברישא ישים המזוזה דרך שמאל ביאתו מידי דהוה אתפילין, דשאני מזוזה דהוי לשימור כל בני הבית, משא״כ בתפילין דהויין ליה לחודיה. מבואר דלמד המרדכי דגם איטר ישים המזוזה בימין, כיון דהוי לשימור כל בני הבית וכן פסק הרמ״א (סימן רפ״ט ס״ב).

א״כ חזינן דזה דבר ברור שיש במזוזה ענין של שמירה, רק דהרמב״ם ס״ל והנ״ל מהכס״מ דהשמירה היא ממילא ע״י קיום המצוה.

★ ★

וראה עוד בגליון מהרש״א יו״ד (ע׳ רפ״ט) שהביא בשם תשו׳ גינת ורדים, שהקובע מזוזה בשביל המצוה, רשאי לחשוב בשכר מצוה וישמרהו ה׳, אבל העושאה רק לכונת שימור, אין לו שמירה, אלא כמו סכין הוא בעיניו ע״כ. והיינו דאסור לעשות מצוה לשם שימור בלבד.

וע״ע בשו״ת אבני נזר (יו״ד הל׳ מזוזה סימן שס״ד אות ז׳) שכתב ליישב שלא יקשה על הרמב״ם שס״ל וכנ״ל שעיקר מצות מזוזה אינו לשמירה, מהגמ׳ דאיתא טפח הסמוך לחיצון כי היכי דתינטרי׳, דעיקר מצות מזוזה לשמור נפשו, ונמשך גם לגופו, והיינו דמזוזה זה שמירה לנפש, ורק ממילא גם לגוף עכד״ק.

★ ★

וראה בבעל הטורים (דברים י״א כ׳): וכתבתם על מזוזות ביתך. וסמיך ליה למען ירבו. שעל ידי המזוזה לא יבא המשחית אל בתיכם (מכילתא שמות י״ב כ״ג), וסמיך ליה אם שמר תשמרון, על שם - ה׳ שומרך ה׳ צלך על יד ימינך (תהלים קכ״א ה׳) עכ״ד.

ובדרכי משה יו״ד (סי׳ רפ״ה ס״ק ב׳) מביא בשם מהריל כי בכל עת שיצא מן הפתח יניח ידו על המזוזה ויאמר ה׳ שומרי, ה׳ צלי על יד ימיני, ה׳ ישמור צאתי ובואי מעתה ועד עולם עכ״ל. ועיין בשו״ע שם, ס״ב. ובס׳ כל בו סי׳ צ׳ כתב: ומנהג פשוט שכותבין על המזוזה מבחוץ וכו׳ ש-ד-י [וכ״כ הרמב״ם בהל׳ מזוזה פ״ה ה״ד ועיי״ש בכסף

משנה] וכו' והטעם למה כותבין זה השם יותר מן האחרים לפי שהוא נוטריקון ש'ומר ד'לתות י'שראל עכ"ל.

ומבואר מכל זה דיש במזוזה ענין שמירה, וצ"ל בדעת הרמב"ם כדברי הכס"מ הנ"ל ודו"ק היטב.

★ ★

בגמ': **אמר ר' חנינא בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם, מדת בשר ודם מלך יושב מבפנים ועם משמרין אותו מבחוץ, מדת הקב"ה אינו כן, עבדיו יושבין מבפנים, והוא משמרן מבחוץ, שנאמר ה' שומרך ה' צלך על יד ימינך.**

כתב בספר כלי גולה (ע' שמ"ט): הנה יש לדעת למה אמר עבדים יושבים מבפנים, ולא אמר העם יושבים מבפנים, כמו שאמר מתחילה העם משמרין אותו.

ונראה דהנה איתא (ב"ב ח.) רבנן לא צריכי נטירותא (ועי' שו"ע יור"ד סי' רמ"ז ס"א וב'), וא"כ לכאורה לא שייך אצל תלמידי חכמים ענין שמירה, דהא התורה משמרתן (עי' קידושין לג: ברש"י ד"ה תורה עומדת, דת"ח הם תורה עצמה), על כן מדגיש כאן ר' חנינא דמיירי בעבדים, ר"ל דישראל בזמן שעושים רצונם של הקב"ה נקראים בנים למקום, אבל בלא"ה נקראים עבדים (עי' קידושין לו.), והם צריכים שמירה ולכן הם צריכים למצות מזוזה, אבל ת"ח אין צריכים למזוזה שלמשמרם, כי תורה מגינא ומצלא, עי' סוטה (כא.) ודו"ק.

דף ל"ד ע"א

בגמ': **לול הפתוח מן הבית לעלי'.**

ופירש"י: זהו דרכן בונין ארובה באמצע העליי', ועולין לה מן הבית במעלות, ועושין ד' מחיצות סביב המעלות למטה, כדי שלא ירד אדם מן העלי' לבית כי אם ברשות בעלי'. ועושין פתח במחיצות, וכן עושין בני עליי' ד' מחיצות סביב הארובה למעלה, ובהן פתח.

בשו"ת נו"ב (מהדו"ת יו"ד סי' קפ"ד) נשאל במרתף שהכניסה והדלת שלו שוכב בארץ ופותחין אותו ויורדין למטה, אם פטור ממזוזה כיון שאינו עומד או לא.

והשיב: ידע שדלת כזה אין לו שייכות מזוזה, והמזוזות באופן זה אינם נקראים מזוזות, ובתורה כתיב וכתבתם על מזוזות.

וראי' שלי אני אומר מדברי רש"י במנחות ל"ד ע"א לול הפתוח כו'. ועיי"ש ברש"י, ולכאו' יפלא, מי הכריחו לרש"י לפרש שבני עליי' בנו למעלה, וגם בני הבית בנו למטה, והלא די באמרו שאחד מהם בנה, ושני הפתחים הם, אחד פתח הארובה, ואחד פתח הבנין, אלא ודאי מוכח מזה שהארובה, אפילו אם יש לו סביב מזוזה ומשקוף, לא מקרי מזוזות, ואין בו שייכות מזוזה.

וע"ש שהביא עוד ראי' ממ"ש בקידושין (כ"ב ע"ב) מה מזוזה מעומד אף דלת מעומד, ומדלא אמר מה מזוזה במחובר, אלמא דבמזוזה מחוברת קאמר, אלא שאינה עומדת רק שוכבת, ולא איקרי מזוזה.

★ ★

בשו"ת מנחת אלעזר (חלק א' סי' ל"ו) נסתפק לפי דברי הנו"ב דדלת שוכבת פטורה ממזוזה, מה הדין בדלת שעומדת באלכסון - בין שכיבה לעמידה, אם דינה כשוכבת או עומדת.

והביא ראי' ממזוזה עצמה שאנו קובעין אותה באלכסון, לצאת ידי רש"י דבעינן שתהי' זקופה, ולצאת ידי ר"ת דצ"ל בשכיבה. הרי שבאלכסון מיקרי - גם עמידה, וממילא חייבת במזוזה.

עוד ראי' הביא מהסולם שבחלומו של יעקב, שכתיב "והנה סולם - מוצב - ארצה וגו'", והרי אותה סולם הי' באלכסון, וכמו שפירש"י אמצע שיפועו כנגד ביהמ"ק, ומ"מ קרי לי' מוצב, א"כ ה"ה דנקרא עומד, וחייב במזוזה.

★ ★

בגמ': **אמר רבה דרך ביאתך מן הימין, דכי עקר אייניש כרעי' דימיני' עקר וכו'.**

הנה ברש"י (דברים ו' ט') כותב: מזוזת ביתך - מזוזת כתיב, שאין צריך אלא אחת ע"כ. ובמפרשים יש ב' דרכים בהבנת דברי רש"י, יש שפירשו, דהנה זה ברור שלא היה ס"ד שצריך להניח מזוזות על ב' צדדי הדלת, דהרי חז"ל לומדים בגמ' כאן דצריך להניח באותו צד שנכנסים אליו ראשון, וכי עקר אייניש, כרעיה דימינא עקר, וא"כ ברור שא"צ על ב' הצדדים של הדלת. ורק היה ס"ד דאם יש פתח א' לבית ואין עוד דלת, א"צ מזוזה, וכדעת חכמים

דס"ל (במנחות כאן) דאיחו חייב במזוזה אלא כשיש לבית שתי דלתות, אך ר"מ פליג והלכה כר"מ.

אך יש שלמדו שכוונת רש"י כפשוטו, דלא צריכים מזוזה על ב' צדדי הדלת, והא דאי' לעיל דבעי צד ימין, י"ל דר"ל שצד ימין יקדים לשמאל, אבל באמת בעי בב' הצדדים מזוזות וזה קמ"ל. וכפי' הב' אי' ברבינו בחיי (פר' ואתחנן) ע"ש היטב אופן אחר קצת לבאר הדברים ודו"ק. וראה גם ביוסף הלל (ח"ב עמ' רכ"ג) שהביא שברש"י כת"י אי': שאין צריך אלא על האחת ע"כ. וזה ברור כפי' הב' הנ"ל ודו"ק היטב.

ויש שלמדו שמש"כ רש"י הנ"ל ר"ל, דאם יש בבית כמה פתחים ודלתות, אין צריך לשים מזוזה אלא בפתח האחד הראשי, אך ראה בצידה לדרך שהביא מנהג זה המבוסס על דברי רש"י וכנ"ל, וכתב על זה: ואני תמה, האיך נתפשט המנהג הרע הזה להקל במצוה גדולה כזאת שהוא ייחוד השם של הקב"ה ואהבתו ועבודתו וכו' ע"כ. (פרדס יוסף החדש פר' ואתחנן)

★ ★

בגמ': ת"ר וכתבתם. יכול יכתבנה על האבנים נאמר כאן וכו'.

וכתב בספר מרפסין איגרא (פר' ואתחנן) להקשות: לשם מה זקוקים אנו לדרשה מיוחדת כדי ללמוד שאין כותבים את המזוה על האבנים, והלא מן הכתוב "למען תהיה תורת ה' בפיך" למדו חז"ל במסכת שבת (כ"ח ע"ב) כי לא הוכשרו למלאכת שמים אלא "מן המותר בפיך", ועל יסוד כלל זה שנינו במסכת מגילה (כ"ד ע"ב) כי תפילין שמצופין בזהב - פסולות, משום שזהב אינו נחשב "מן המותר בפיך", וכשם שהזהב אינו נחשב "מן המותר בפיך", כך גם אבנים אינם נחשבות "מן המותר בפיך", ומכאן שלא ניתן לכתוב מזוזה על האבנים.

כיצד, אם כן, שואלת הגמרא: "יכול יכתבנה על האבנים?", ולשם מה זקוקים אנו לדרשה מיוחדת שאין כותבין אותה על האבנים?

★ ★

והביא שם בשם הרה"ג ר' גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (מח"ס גם אני אודך) ליישב: למסקנת הגמרא במסכת שבת (שם), דינו של רב יוסף לא הוכשרו למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד, נאמר רק על רצועות התפילין. ואילו מהפסוק שנאמר בפרשת תפילין: "למען תהיה תורת ה' בפיך" - "מן המותר בפיך", לומדים רק לענין התפילין עצמם, שיש לכותבם על עור בהמה טהורה.

לפי זה, לענין מזוזה לא למדנו מהפסוק "למען תהיה תורת ה' בפיך". וגם הא דתני רב יוסף, לא נלמד על מזוזה. ולכך יש צורך ללמוד גזירה שוה כתיבה כתיבה מגט, שיש לכתוב את המזוזה על הספר, ולא על האבנים ע"כ.

ועוד כתב שם ליישב, דהנה במצות מזוזה נאמר בפירוש: "וכתבתם על מזוזות ביתך", ואלולי שדרשנו גזירה שוה מיוחדת כתיבה כתיבה מגט, היה מקום לומר שכוונת התורה לכתוב על מזוזות הבית ממש ללא כל הפסק.

ואם כן, על אף שדרשנו שלמלאכת שמים לא הוכשר אלא מן המותר בפיך, לא היתה דרשה זו דוחה ציווי מפורש - לכאורה - לכתוב על אבני מזוזות הבית.

רק לאחר שלמדנו גזירה שוה מגט, שמילת וכתבתם אין משמעותה על האבנים אלא על הספר, ידענו שאין כונת התורה לכתוב על מזוזת הבית, אלא על קלף שיהיה מונח על מזוזת הבית ע"כ.

★ ★

בגמ': ארבע פרשיות שבתפילין מעכבות זו את זו וכו'.

הרשב"א בחידושיו כאן כתב לדון אי בעת יציאת מצרים כבר הי' לבנ"י פרשת שמע ואי קראו במדבר והניחו תפילין שהרי פרשה זו נאמרה להם רק בפר' ואתחנן, וד' פרשיות שבתפילין מעכבות זו את זו. א"כ א"א להניח התפילין כשאין הד' פרשיות בשלימות. וכתב לתרץ ב' תירוצים. א. דאין מוקדם ומאוחר בתורה, וכבר בעת יציאת מצרים נאמרה להם פרשת ק"ש (אפי' שנכתבה רק בפר' ואתחנן). ועוד כתב הרשב"א: א"נ נראה שנאמרה שמע והי' אם שמוע בשעת פסח מצרים אע"פ שנכתבה במשנה תורה ע"כ.

ויש להעיר מהמדרש (דברים רבה ב' ל"ה): מהיכן זכו ישראל לק"ש, משעה שעשה יעקב למיתה וכו' א"כ מבואר, דהיה אצל בנ"י פרשת ק"ש הרבה לפני יצי"מ, וראה במכתבי תורה לכ"ק אדמו"ר מגור זצ"ל (ע' קכ"ט) שהעיר בזה.

★ ★

ויש לציין בזה למש"כ במנחה בלולה על הפסוק (שמות ל"ג ד'): וישמע העם וגו' ולא שתו איש עדיו עליו וגו' וז"ל: כי העדי הזה הם התפילין, זה שאמרו חז"ל (פתיחת דאיכ"ר כ"ד) כלי זיין שנתן להם הקב"ה, שכן התפילין הם כלי זיין, כמו שדרשו חז"ל ברכות על ויראו ממך, אלו תפילין שבראש. וקצתם מן העם דנו עצמם כאבלים דפטורים מן התפילין, וקצתם כמנודים לשמים, שחייבים בתפילין. גם האברבנאל כתב: והעדי אין דעתי לפרשו וכו' ולא לפרשו על התפילין כדרך חז"ל. הרי שהיה לפניו בחז"ל שפירשו שה'עדי' הם תפילין.

★ ★

ובעקידת יצחק (שער נ"ג) כתב וז"ל: ומהראוי שנתעורר עליו תחלה שזה העדי אינו תכשיט הדיוט של כסף או זהב. אלא ודאי קודש הוא, כדאיתא במדרש (ש"ר פ' מ"ה) מהו הורד עדיך מעליך, רשב"י אומר כלי זיין שנתן להם הב"ה ושם המפורש חקוק עליו. ואני אומר שכוונה במאמר הזה על לבישת תפילין שיהיו עליהם לכבוד ולתפארת כמו שאמר (יחזקאל כ"ד י') פארך חבוש עלירך, כי עדי ופאר הם שמות נרדפים.

ומקודם מתן תורה נצטוו עליהם, שנאמר בפרשת קדש לי וגו' (שמות י"ג ט') והיו לך לאות על ידך וגו'. והעדי הזה הוא ודאי כלי זיין בידם, דכתיב (דברים כ"ח י') וראו כל עמי הארץ וגו' ותנא דבי ר' ישמעאל אלו תפילין שבראש (ברכות ו' ע"א), ולזה נאמר (שמות ל"ג ו') ויתנצלו בני ישראל את עדים שקבלוהו בחורב, שהוא כנגד נעשה ונשמע, תפלה של יד ותפלה של ראש. ולפי דעתי שאלו הם הכתרים שאמרו חז"ל שנטלו בסיני, ושנטלו מידם במעשה העגל (שבת פ"ח ע"א). כי הדברים קרובים. עכ"ל. הנה מפורש בדבריו שכבר קודם מ"ת נצטוו בתפילין.

וקושית הרשב"א הנ"ל מהא דד' פרשיות מעכבות זו את זו. י"ל או כתירוצי הרשב"א הנ"ל, או י"ל דלפני שניתנו הד' פרשיות של שמע והיה אם שמוע, היה הדין דבתפילין יש ב' פרשיות והוי סגי בהכי, ורק אחרי שניתנו הב' פרשיות הנותרות, התחדש הדין דבעי בתפילין שיהיה ד' פרשיות, והא דמבואר כאן דד' הפרשיות שבתפילין מעכבות זו את זו, י"ל דהיינו אחרי שניתנו כל הד', וקודם רק ב' עיכבו ודוק. וכעי"ז מצינו בגמ' מנחות (מה:) דבמדבר קרבו כבשים בלא לחם ואח"כ לחם מעכב הכבשים ודו"ק וצ"ע בזה. שו"ר שכעי"ז העיר קצת בספר גור אריה יהודה להגר"ל זמבא ז"ל. בסוף הספר בדרשה א' לבר מצוה על קושית הרשב"א הנ"ל ע"ש.

(פרדס יוסף החדש פר' ואתחנן)

★ ★

ובשו"ת מחזה אברהם להגרא"מ שטיינברג זצ"ל (ח"א סי' ל') דן אם תפילין קרויים עשה שלפני הדיבור, כיון שנצטוינו עליהם בפרשת בא, לפני היציאה ממצרים. וכתב: זה לא נהירא, דלא מצינו בשום מקום שהניחו ישראל תפילן קודם מתן תורה, והטעם דהא כתיב בה והי' כי יביאך, א"כ לכאורה המצוה תלויה בביאת הארץ, ומקודם לא נתחייבו כלל, רק אמרינן בקידושין (ל"ח ע"א) דתנא דבי ר"י עשה מצוה זו שבשבילה תיכנס לארץ, ועכ"פ נראה שהציווי לא התחיל רק אחר מתן תורה, ומקודם לא נצטוו על הנחת תפילין, רק לאחר מתן תורה בעודם במדבר. ועל זה נאמר בש"ס עשה מצוה זו שבשבילה תכנס לארץ, אבל לא שנצטוו קודם מתן תורה עליה... ובפרט דבפ' בא לא נכתב רק קדש והיה כי יביאך, ופרשת שמע והיה אם שמוע נכתב אח"כ אחר מתן תורה, וא"כ אי אפשר לומר דנצטוו בתפילין קודם מתן תורה, דאז לא נאמרו עוד פ' שמע והיה א"ש. עכ"ד.

★ ★

בסידור אוצר התפילות בפירוש ההושענות, הביא בשם המהרי"ל מדיסקין זצ"ל שתיכף אחר שגמרו לאכול הפסח במצרים, נשאר להם זמן עד יציאת מצרים, ואז אמר להם משה פרשת קדש והזהירם על התפילין, והיו לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך, והם הלכו מיד ועשו להם תפילין מעורות הפסחים וגידיהם, ומאז והלאה היו הולכים מוכתרים בתפילין. ובזה ביאר ההושענות: 'יקרך עמם מעבירים' הם התפילין, כמו שדרשו חז"ל ויקר אלו תפילין, כי בזכות התפילין נצולו משטף מים רבים של ים סוף, וכמ"ש במדרש שוחר טוב (תהלים קי"ד) שזכות התפילין - שהיו נושאים על יד שמאל - הצילם. עכ"ד ודפח"ח.

דף ל"ד ע"ב

בגמ': **טט בכתפי שתים פת באפריקי שתים.**

בספר פרי הארץ להרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק זי"ע כותב שלשון הקודש היא שורש כל הלשונות

שבעולם. בכל לשון מוכרח להיות לכל הפחות מילה אחת שוה ללשון הקודש. ואותה המילה היא החיות והדבקות בשרשם, שמשם הלשון יונק את חיותה, דרך אותה מילה. ומשם יפרד לכל הלשון כולה עכד״ק.

★ ★

כתב השל״ה הק׳ (בענין תורה שבע״פ) וז״ל: אל יעלה בדעתך שהתורה כתבה אלו הלשונות שאינם לשון הקודש, אלא הכי פירושו כשברא הקב״ה עולמו, לא היה רק להק״ק כמש״כ רש״י ז״ל בכמה דוכתי, וכשבלל הקב״ה הלשונות בדור הפלגה, בא לשון הקודש ג״כ בשאר הלשונות, והתיבות הנ״ל הם לשון הקודש ונכללו בלשון יוני או בכתפי או באפריקי עכל״ק.

★ ★

בגמ׳: ואם אין חריצן ניכר פסולות.

בקובץ אור ישראל (שנה ט״ו קו׳ א׳ ע׳ קנ״ז והלאה) כתב חכ״א בירור ארוך בענין גדר החריצין שבין הבתים בתפילין, לגבי השאלה שנתעורר לאחרונה בהרבה תפילין.

ונביא קטעים מדבריו: והנה, פירוש מילת ״ניכר״ בכל מקום הוא שנראה להדיא לעין הרואה, (ניכר מלשון הכרה - זיהוי כמו משיכיר את חברו ברחוק ד״א, וכלשון התרגום בכ״מ מקומות ׳אשתמודע׳. ויותר מפורש בלשון רש״י ב״מ י״ט ע״א ״כאדם המכיר את חבירו בטביעת עין שטבע בו״. א״כ פירוש תיבת ״ניכר״ - ניתן להכרה ולזיהוי). ובאמת כך הוא לשון הרמב״ם (הל׳ תפילין פ״ג הי״א) והשו״ע (או״ח ל״ב מ׳) שצריך שיהיה ״החריץ ניכר כדי שיהיו ד׳ ראשיה נראין לכל״. וכבר דייק כן הר״ר רפאל טריביש בתשובתו (נדפס בכנה״ג חו״מ מהדו״ב ח״ב דף רפ״ח ע״ב).

וכן מתבאר מדברי הארחות חיים המובאים בב״י, ובערוגת הבושם בשם רבינו שמחה, ומל׳ ספר התרומה, וכן היה דין זה פשוט לכל רבותינו הפוסקים, ויותר מזה, יש שהצריכו שתהיה ההפרדה בין הבתים ניכרת לרואה להדיא אף בלא התבוננות, והצריכו שיהיה ריוח אויר ממש ביניהם. אמנם יש שחששו לקלקול הריבוע בזה, (שסוברים דהריבוע נמדד כפי עמידתו במציאות, ולא כשיעור העוד בלבד בעת הצמדת הבתים זל״ז, ואם יניחו אויר בין הבתים יתקלקל הריבוע). ולכן סברו שלא לעשות כן. אמנם אם היה שייך לעשות כן בלי שיתרחב יותר ויתקלקל הריבוע, פשיטא להו דעדיף להניח גם אויר בין הבתים.

ועל פי הדברים האלו המנהג הברור בכל ישראל להצריך היכר מבחוץ שהם ד׳ בתים, ומעולם לא שמענו על מי שימכור תפילין של ראש בלי סימני חריצים מבחוץ.

★ ★

אכן, המכשירים בלא שניכר החריץ, סמכו דבריהם על פירוש רש״י במנחות כאן: ״ואם אין חריצן - החריץ שבין כל בית ובית אם אינו ניכר מבחוץ פסולה, כגון אם עשה מחיצות הבתים מבפנים ואין חריץ ניכר מבחוץ״. וביאור דבריו, בשיטמ״ק (על הגליון שם) ועוד מפרשים פירשו דמיירי שהדביק עור על הבית מבחוץ, ובזה כיסה הד׳ בתים, ונראה כמו תפילין של יד, ויש שפירשו דמיירי בשהדביק מחיצות מבפנים.

ועפי״ז שמעינן מברייתא רק דלא סגי במחיצות מבפנים אם מבחוץ הוא בית אחד, וצריך שיהיה הבית מחולק לארבעה בתים מבחוץ. אבל באופן שהבית מחולק לגמרי לד׳ בתים, רק שאין ההפרדה נראית לעין (מפני סתימתה בצבע וכיו״ב), לא מצינו בזה פסול. (וק״ו דלא בעי׳ לפי״ז היכר ממש להפרדת הבתים ע״י ריוח אויר ביניהם).

ובדרך זו פירשו המתירים גם את דברי הרמב״ם והשו״ע, דמה שכתבו דצריך שיהיה החריץ ניכר, לא אתו אלא לאפוקי מחיצות פנימיות, אבל אם הבית עצמו מחולק במחיצות מבחוץ, אינו מעכב מה שאי אפשר לראותו מבחוץ.

ומה שכתבו החיי אדם (י״ד ד׳) והמשנ״ב (ל״ב קפ״ח) דחריצים שאינם אלא בטיח ובצבע פסולין, מיירי בשהדביק את הבתים זה לזה, דנתבטלו המחיצות הפנימיות, ולכן צריך את החריצים מבחוץ לעיקר חלוקת הבתים במחיצות, והחריצים שהם בטיח פסולין.

ואף שרבותינו האחרונים כתבו להדיא לפסול בחריצים שאינם נראים לעין, אי״ז אלא מפני שדעתם לחלוק על פירוש רש״י בדברי הברייתא, אבל לדעת רש״י אין פסול בחריצין שאינם ניכרים מבחוץ, ואע״ג דאינהו נקטו שהדין אמת אף לרש״י, וגם לא מצאנו שום חולק בזה, אנו אין

לנו אלא מה שנראה לנו מסוגיית הגמ' ורש"י, ואין לו לדיין אלא מה שעינו רואות, ואין לך אלא ב"ד שבימיך וכו'.

★ ★

אכן כבר נתבאר בתחילת הדברים, דתיבת "ניכר" שבגמ' אין לפרש בדרך אחרת, מלבד שצריך להיות ניכר לעין. ואין לשון ניכר מבחוץ יכול להתפרש רק שצריך להיות חלוק ומובדל מבחוץ, בלי שיהיה צריך לראותו ולהכירו.

וכ"ש בלשון הרמב"ם והשו"ע הנ"ל שהוסיפו ופירשו דניכר דברייתא, הוא כדי שיהיו ד' ראשיה נראין לכל. וביותר שהרמב"ם והשו"ע לא הזכירו כלל בענין זה עשיית מחיצה מבפנים או תליית עור מבחוץ, אלא כתבו שאם אין החריץ מגיע עד התפר יהיה לכה"פ ניכר כדי שיהיו ראשיה נראין לכל, וזו היא כוונת הברייתא.

ועוד, דלשון הרמב"ם אין לו הבנה לפי דעת המקיל. דהנה הרמב"ם שם כ' וז"ל "וצריך שיגיע החריץ של תפילין של ראש עד מקום התפר, ואם היה החריץ ניכר כדי שיהיו ארבעה ראשין נראין לכל אע"פ שאין החריץ מגיע למקום התפר כשרות, ואם אין חריץ ניכר פסולות". וביאור דבריו ע"פ הגמ' במנחות (ל"ה ע"א) אמר אביי שין של תפילין הלכה למשה מסיני, וצריך שיגיע חריץ למקום התפר, רב דימי מנהרדעא אמר כיון דמנכר לא צריך. וכ' הכס"מ והגר"א דד' הרמב"ם מהברייתא דאם אין חריץ ניכר פסולות, מוכח כרב דימי דבניכר סגי, ולכן נקט דאף אביי לא אמר אלא למצוה, ופסק כתרוייהו (ועד"ז כ' במרדכי).

והשתא ניתי ונחזי, לפי דעת המקיל דפירוש התיבה "ניכר" היינו רק לחייב שיהיו המחיצות מובדלות מבחוץ, א"כ כשכתב הרמב"ם ע"פ לשון הברייתא ורב דימי "ואם היה החריץ ניכר", מתפרשים דבריו "ואם היה החריץ מובדל מבחוץ", וכן כשחזר וכתב "כדי שיהיו ד' ראשין נראין לכל" הכוונה שוב שיהיו ד' הראשין מובדלין מבחוץ ולא מבפנים, ואין מובן מה חזר ופירש יותר ממה שנתפרש בלשון הברייתא עצמה שהעתיק מקודם, ומה הוא כפל דבריו.

גם סוף דבריו שחזר וכתב "ואם אין חריץ ניכר פסולות" תמוה, דאם נפרש ד"אין חריץ ניכר" היינו שאין המחיצה מופרדת מבחוץ, א"כ היינו תפילין של יד. ובשלמא בפרש"י בגמ' איכא לאוקמי שעשה מחיצות מבפנים, וקמ"ל דבמחיצות פנימיות לא סגי, אבל הרמב"ם לא הזכיר כלל מחיצות פנימיות, וא"כ חריץ שאינו ניכר הוא בית בלי חריצים ובלי מחיצות, ואין זה אלא בית אחד, כשאר תפילין של יד.

★ ★

ומה שהעירו מתחילת לשון הרמב"ם וצריך שיגיע החריץ כו' עד מקום התפר, והוא כדאביי ולמצוה, ולא הזכיר ענין של היכר רק שיגיע לתפר, וע"כ שגם בסיפא אין ענין נוסף של היכר. והנה הדבר תמוה, שהרי גם במגיע עד התפר בודאי יש דין שיהיה "ניכר מבחוץ" (איך שלא יהיה פירושו). ולכאו' זה קשה גם במילתי' דאביי גופיה, אלא דאביי אחריץ הנזכר בברייתא קאי, (וכמ"ש באו"ז וביראים), ור"ל דאותו חריץ שנזכר בברייתא (שעליו אמרו שאם אינו ניכר פסול) צריך להגיע עד התפר, ורב דימי אמר דכל שניכר סגי. וגם דברי הרמב"ם מתפרשים עד"ז דהחריץ צריך לכתחי' להגיע עד התפר, אבל בדיעבד כשר אפי' אם לא הגיע עד התפר, כל שהוא לכה"פ ניכר, כדי שיהיו ד' הראשים נראים לכל.

★ ★

מעתה יש לנו לבא ולפרש את דעת רש"י, דפירש בלשון הברייתא "ואם אין חריצן ניכר פסולות" - כגון אם עשה מחיצות הבתים מבפנים. ומדבריו למד המקיל שלא הצריכו אלא שיהיו המחיצות חיצוניות, אבל אי"צ שיהיו ניכרים לעין.

אבל באמת, כד מעיינת תמצא, שאף כונת רש"י עצמו דהתפילין פסולות, משום שיסוד הדין הוא שיהי' החריץ נראה מבחוץ. וזהו הטעם לכך שלא מספיקות מחיצות מפנים וצריך חלוקה לד' בתים מבחוץ. וז"ש רש"י אם אינו ניכר מבחוץ פסולה כגון אם עשה מחיצות הבתים מבפנים וכו'. שזה רק דוגמא לדין זה, וה"ה לאופן אחר. וכבר פירש כן בטהרת הקודש במנחות שם.

והגדר הברור בזה הוא, דדין התפילין ש"ר שיהיו ד' בתים בהיכר העין דוקא, וכמו שביאר הר"ר רפאל טריביש זל בתשובה הנ"ל, וביד אליהו (רגולר) סי' א'. ובטהרת הקודש ביאר דכיון שמקור הדין שצריך ד' בתים נלמד מטוטפות, והוא לשון הבטה, לכן בעי' שיהיו ד' בתים בהבטה דוקא. ועפ"ז מובן שפיר לשון הרמב"ם והשו"ע "כדי

שיהיו ד׳ ראשיה נראין לכל״ דע״י שהחריץ ניכר, ממילא נראה לכל שיש כאן ארבעה בתים נפרדים.

וכפי שנתבאר לעיל, בדברי האחרונים מבואר שזה היה פשוט אצלם שכונת הגמ׳ שהחריץ יהיה נראה מבחוץ, וכמשמעות לשון ״ניכר״, והיה פשוט להם שגם לרש״י זהו יסוד הדין, ולא באו להמציא דין חדש מסברתם, ולא תמהו אלא על הדוגמא לדין זה לפי רש״י, דאם הכונה לאפוקי מחיצות שהם רק בפנים, למה תלוהו בדין ״ניכר״ דמשמע שיהי׳ נראה מבחוץ, וטפי הול״ל שיהיו הבתים מופרדים זמ״ז. ולכן נקטו דאתי לאפוקי אף חריצים גמורים שאינם ניכרים לעין, ונקטו בפשיטות שכך פירשוהו הרמב״ם והשו״ע (כמ״ש בתשו׳ יד אליהו סי׳ א׳).

ובדברי רש״י שנקט דוגמא זו דוקא, ולא פירש כפשוטו בחריצים גמורים שאינם ניכרים לעין, פי׳ בטהרת הקודש שם, דלפי אופן עשיית התפילין בזמן רש״י, לא היה מצוי שידבקו הבתים זל״ז כ״כ, עד שיגרמו להעלמות החריצים. (וכידוע בזמן הראשונים היו רגילים בתפילין דקות, הנעשה ע״י מתיחת עור דק על הדפוס, ואין להם שום מילוי אחר המחזקם, מלבד הפרשיות עצמם. ולכן אין לעור זויות חדות וקשיחות הנצמדות זל״ז לגמרי. וביותר, שבימיהם לא היו טחים את הבתים בטיח ומעזיבה וצבע עב, ולא היו מדביקים בין הבתים, וכמעט לא שייך טשטוש החריצים בכה״ג).

וע״ש עוד אריכות גדולה בענין זה.

★ ★

גמ׳: שטולה עור על אחת מהן ומניחה וכו׳.

מכאן מוכיח הגר״ח הלוי ז״ל מבריסק בחידושיו על הרמב״ם (פ״א הי״א מה׳ תפילין). דבקדושת הכתב של הפרשיות אין חילוק מש״ר לש״י, והא דש״ר קדושתו חמורה, הוא רק מדין קדושת התפילין כו׳ ע״ש, וכבר הקדימו בזה השאגת ארי׳ בסי׳ מ״ז, ובכעין דבריהם כתב הרמב״ן במיוחסות סי׳ רל״ד ע״ש.

★ ★

והנה בספר עטרת יצחק (סי׳ ל״ב) הקשה איך יוציא את קדושת השי״ן מקדושתו והוא כעין מוחק השם כו׳ ע״ש.

וכתב בספר אור הישר כאן: אך לא הביא הנוב״י מהדו״ת (חי״ד סי׳ קע״ד) שכתב דר׳ יוסי מיירי דאכתי לא עשה קוי השי״ן כו׳ ע״ש.

אכן גם לפ״ד הנוב״י קשה טובא. ראשונה הלא תנאי נחוץ כזה היה צריך להיות מוזכר בגמרא, ולפנינו אין מזה זכר גם בראשונים, ואפילו בשו״ע דקבע למעשה ליתא תנאי כזה, ולא עוד אלא שמן הגמרא גופה מוכח דאין לחלק בכך, דלפ״ד הנוב״י למה לו להש״ס לשנויי הא בעתיקתא הא בחדתא, הרי עתיקתא בהכרח דכבר היה עליו שי״ן, ואין לו שום שייכות להאי דינא כלל, ולפי דבע״כ תרווייהו איירי בחדתא הכי הו״ל לשנויי הא דאסור להורידו ולעשותו של יד איירי דכבר חקוק עליו שי״ן, ור׳ יוסי איירי דאכתי לא עשה קוי השי״ן.

★ ★

בגמ׳: כיצד סדרן קדש והיה כי יביאך וגו׳.

ידועה המחלוקת המפורסמת בין רש״י לרבינו תם, שלדעת רש״י הסדר הוא קדש והיה כי יביאך שמע והיה אם שמוע, אמנם לדעת ר״ת מניחים הויות להדדי ,וממילא מקדימים והיה אם שמוע לשמע, כדי שיהי׳ והיה אם שמוע סמוך לוהיה כי יביאך.

ובמרדכי (סוף דף ל״ב ע״ב) הביא שנפל הבימה מעל קבר יחזקאל (בבבל), ומצאו שם תפילין ישנים, והם היו מסודרים כמו רש״י. ובב״ח (או״ח סי׳ ל״ד) כתב שיש דוחים דאדרבה משום שהיו פסולים, לכן נגנזו שם. והב״ח משיג על דיחוי זה, דאם כן לא היו צריכין להגנז, שאפשר לשנות את הסדר. ובפסקי תוספות (כאן אות צ״ב) שמצאו בירושלים ובנהרדעא ב׳ זוגי תפילין א׳ כרש״י וא׳ כר״ת.

ועיין בשו״ת כנסת יחזקאל (שאלה כ״ב) שמביא מהמגלה עמוקות שנתן סימן (תהלים ל״ז ל״ז) ״שמר תם״ הוא תפילין של רבינו תם (בתפילין נאמר ״ושמרתם את החקה הזאת״, ובמערבא מברכין ״לשמור חקיו״), ״וראה ישר״ ישר אותיות רש״י, ״ואחרית לאיש שלום״ הוא תפילין של שימושא רבא - רבינו שר שלום גאון שיניחו בביאת משיח.

★ ★

בטעמי המנהגים (עניני תפילין) מובא שהגר״א נשאל למה אינו מניח תפילין דרבינו תם, והשיב שאם יחשוש לכל השיטות יצטרך להניח ס״ד זוגות של תפילין, דהיינו

מחלוקת רש"י ור"ת ושמושא רבא, וראב"ד (בסדר ההנחה בתפילין) ופרשיות שוכבות או עומדות, וכן פליגי לענין קלף ודוכסוסטוס, חסרות ויתרות, פתוחות וסתומין, וכן בצורת האותיות.

★ ★

בגמ': והקורא קורא כסדרן.

הנה עפ"י רש"י כאן מפורש הסדר: קדש, והיה כי יביאך, שמע והיה אם שמוע. ובתוס' פליגי והנה בברכות (ו' ע"א) דנה הגמ' מה כתיב בתפילין דברי עלמא. וכתב רש"י וז"ל: בשלמא דתפילין דידן כתיב שמע והיה אם שמוע, קדש לי כל בכור, והיה כי יביאך ע"כ. צ"ב שנקט רש"י שלא כסדר שס"ל כאן להלכה ולמעשה וצ"ע.

★ ★

ובשו"ע או"ח (סי' ל"ד) מובא לגבי מחלוקת רש"י והר"ת כאן בסדר הפרשיות: ירא שמים יצא ידי שניהם ויעשה שתי זוגות תפילין (רש"י ור"ת) ויניח שניהם וכו', ואם לא יוכל להניח בבת אחת יניח של רש"י ויברך עליהם, ויהו עליו בשעת ק"ש ותפלה, ואחר תפלה יניח של רבינו תם בלא ברכה ויקרא בהם שמע והיה אם שמוע ע"כ.

וכתב שם בספר מנהג ישראל תורה: והטעם מה שיקרא בהם שמע והיה אם שמוע, כתב בתשובת מהרי"ל הובא בב"י משום דלר"ת לא יצא בשל רש"י, נמצא שהעיד עדות שקר בעצמו, ע"כ יחזור לקרות בתפילין דר"ת שמע והיה אם שמוע, מ"מ פרשת ויאמר אין צריך לקרות בתפילין דר"ת, דליכא טעמא דמעיד עדות שקר דהא לא נאמר בה וקשרתם, וכ"כ במחצית השקל פמ"ג משב"ז סק"ב ושו"ע הרב.

אמנם בשו"ת מהר"ם שיק (סימן כ"ג) האריך בטעמים דנכון לקרות בתפילין דר"ת גם פרשת ויאמר, דכן ראה מרבנים קשישאי שאמרו כל הג' פרשיות, וכ"כ בתורת חיים סימן זה, בשו"ת תורת יקותיאל מהדו"ק סימן כ"א, ובסידור צלותא דאברהם ע' שפ"ה, ובס' זכרון יהודה מביא שהגאון המהר"ם א"ש היה נזהר לומר בתפילין דר"ת הג' פרשיות של ק"ש בעוד שלא עבר זמן ק"ש ותפלה.

ולענין לאחוז אז הציצית, כנהוג בעת ק"ש דתפלה כמ"ש בשו"ע סימן כ"ד, הובא בשלחן מלכים בדיני תפילין דר"ת סעי' כ' כמה מנהגים, יש שאין אוחזין אז הציצית כלל, ויש שנהגו לאחוז רק ב' ציצית בידים, ויש שאוחזין כל הארבעה ציצית בידם, ועי' ילקוט הגרשוני, והמנהג לקרות בתפילין דר"ת גם פרשת קדש והיה כי יביאך הובא בפמ"ג סימן כ"ה א"א סק"ו.

★ ★

בספר תולדות החפץ חיים זצ"ל שכתב בנו ז"ל (ע' כ"ז) מספר כי בערוב ימיו החל החפץ חיים זצ"ל להניח תפילין של רבינו תם, בעקבות מעשה שהיה. באותה תקופה יהודי בעל כשרון אדיר וידע רחב ביותר, טען כי תגלית מרעישה בידו - תלמוד ירושלמי על סדר קדשים שלא נחשף מעולם. והנה ראה זה פלא, במסכת מנחות, שהיתה אז אחת מן המסכתות שנחשפו על ידו, נכתב במפורש כדעת רבינו תם. ראה כן החפץ חיים זצ"ל, ומיד החל להניחן, כעבוד זמן מה התברר, כי חושף הספרים אחראי לאחת התרמיות הגדולות ביותר שנודעו, וכי הוא זייף בעצמו את כל הכתבים שהוצגו על ידו כמי שנכתבו על ידי חכמי ארץ ישראל. שמע זאת החפץ חיים זצ"ל, אך לא פסק מנהגו להניח תפילין דר"ת, אחר שהתחיל לנהוג כן. ע"כ.

★ ★

וכיום המנהג הוא שמתחילים להניח תפילין דר"ת אחרי הנישואין.

ובאות חיים סימן ל"א (סק"א ד"ה אמנם באיזה) כתב טעם לזה, עפ"י מה שידוע שמרן הגה"ק הדברי חיים זי"ע ציוה לבחורים להניח תפילין בחוה"מ, דכיון דלדעת הרמ"א צריך להניח, רק שהחסידים מתלמידי הבעש"ט זי"ע החזיקו כדעת המחבר עפי"ד הזוה"ק שלא להניח, בחורים קודם נישואם לא שייך מילי דחסידותא, וא"כ כמו כן לבישת תפילין דר"ת, הוא מילתא דחסידות, ואין לבחורים לעסוק בחסידות.

ובסימן זה סק"י הוסיף טעם אחר, דהרי איתא בשו"ע לקמן סימן ל"ח דמי שא"א לו להשמר מהרהורים מוטב לו שלא להניחם, ועל כן האינו נשוי שאין לו פת בסלו ויש לחוש בו יותר להרהורים, נהי דלא רצו למונעם לגמרי מלהניח תפילין ומניחין של רש"י, אמנם עכבו בעדם מלהניח דר"ת, ובפרט כי לפי"ד האריז"ל דר"ת קדושתם עוד למעלה מדרש"י.

וכתב דיש לו סמך לטעם זה השני, כי שמע בשם צדיק אחד שאנשי שלומי נהגו שלא יניחו תפילין דר"ת בשנה ראשונה אחר חתונתם, ולטעם השני ניחא דהא בשנה ראשונה צריך להיות נקי לביתו וכו' עי"ש.

ומנהג זה שלא להניח תפילין דר"ת בשנה הראשונה אחר חתונתם הובא בשלחן מלכים בדיני תפילין דר"ת סעי' ב', וכתב דכן הנהיג הגה"ק מהר"ש מבעלזא זלה"ה אצל אנשי שלומו, וכן הובא בספר ברכת שלמה שהגה"ק מו"ה שלמה ארי' לייב מטיטשין לא הניח להניח תפילין דר"ת לאברך שנה ראשונה אחר חתונתו והראה כן בספרים, אולם באות חיים כתב דלא נהגו כן במקומתינו רק להניח אחר חתונתם מיד, וגם הוסיף דנכדי הגה"ק בעל בני יששכר נהגו עפ"י רצונו להניח תפילין דר"ת מיד בכניסתן לבר מצוה בשנת הי"ג.

★ ★

כ"ק אדמו"ר בעל האמרי אמת מגור זצ"ל אמר רמז למה שנוהגין שחתן אחרי החתונה מתחיל להניח תפילין של רבינו תם, שכתיב (ישעיה פ"א י') כחתן יכהן פאר, ואמרו חז"ל ברכות (ברכות יא) שפאר זה תפילין.

ופעם אמר עוד איתא בספרים, שתפילין דר"ת גבוהים יותר מתפילין של רש"י. ואיתא בתוספות (כאן) דרב האי גאון היה מניח סימן הויות להדדי פי' והיה כי יביאך והיה אם שמוע פנימיות זו אצל זו. גוייתא לגוייתא ובריתא לבריתא, ואיתא כאן בגמרא: כאן לימינו של קורא וכאן לימינו של מניח והקורא קורא כסדרן, לרמז שיש קורא מלבד המניח, כדאיתא בתנא דבי אליהו, כל תלמיד חכם שיושב וקורא ושונה ועוסק בתורה הקב"ה יושב כנגדו וקורא ושונה עמו, וזה הויות להדדי, אני לדודי ודודי לי וכו' עכד"ק.

דף ל"ה ע"א

בגמ': אלא לא שנא וכו'.

בתשובות בשמים ראש המיוחסות להרא"ש כתב: ויש מרבוותא דמפרשים דברי רבא (בגמרא מנחות ל"ה.) אלא לא שנא, פירושו וכשר בכל גווני, (ועוד איתא שיש גאונים דאפילו לדידן שלומדים לא שנא ופסול - הך פסול הוא רק מדרבנן ולא מה"ת), וכן כתב בדעת קדושים על או"ח מהגאון הקדוש רא"ד מבוטשאטש ע"ש.

וכתב כ"ק אדמו"ר מז'מיגרד זצ"ל בתשובה על מה שנשאל מחכ"א: נסתפקתי האיך לעשות לדינא באחד שטעה בשעת הנחת תפילין - והחליף תפילין דר"ת עם תפילין דרש"י, ובירך על תפילין דר"ת, אי צריך לחזור ולברך על תפילין דרש"י.

הנה עלמא נהוג כהוראת האי סבא קדישא מרן הדברי חיים (בשו"ת ח"ב יו"ד סי' פ"ב) שכ' שאותם הנוהגים להניח שני זוגות שאין צריכים לברך, ובפשטות כוונתו על מנהגנו שמניחים בשעת התפילה תפילין דרש"י ואחר התפילה תפילין דר"ת, אולם עכשיו מצאתי בשו"ת פרי השדה מהרב מבאניהאד שכ' שפשיטא ליה שמ"ש הד"ח שא"צ לברך, מיירי במי שדרכו להניח שני זוגות כאחד בפעם אחד, והיות שהרב הנ"ל כתב הטעם לדבר ע"כ אבקש מהדר"ג שליט"א שיחוה לנו דעתו הגדולה בזה. ע"כ השאלה.

★ ★

וכתב הגה"צ הנ"ל זצ"ל בקובץ נזר התורה (אדר תשס"ז ע' קמ"ב): הגאונים בעלי הקבלה והגאונים מן תלמידי הבעש"ט זי"ע קבעו ובירורו שהן תפילין של רש"י והן תפילין של ר"ת המה אמתיות, ואלו ואלו דברי אלוקים חיים, וכמו שמבואר בעטרת זקנים בשו"ע או"ח (סי' ל"ד) וזה לשונו בכתבי האר"י שהשני הסברות הם אמתיות, וע"י כל אחד משני הזוגים פועל בהנחתם פעולה מיוחדת כמו שהוא מבואר שם סודם, וז"ש בגמ' מקום יש בראש להניח ב' תפילין, ותפילין של ר"ת הם במעלה יותר מתפילין של רש"י, ומפני שהם גדולים במעלתן אין רוב העולם יכולים לפעול אותם הפעולה בהנחתם, לכן נמנעו מלהניחם עכ"ל, והם דברי זוהר חדש דף י"א ע"ב וז"ל: וכיון דלא בקיעין אלין דדרי בתרא שווין תרי זוגין דתפילין מספק, דלא יודעין ברזא דא בתרוויהו אצטריכו עכ"ל. (ועיין ברע"מ פרשת פנחס דף רנ"ח ע"א).

והנה עפ"י המבואר בבשמים ראש הנ"ל ובדעת קדושים בביאור דברי הגמ' כאן: לא שנא וכשר בכל גווני, יש לומר שאין הכרח שהגמרא אינה סוברת כמו הזוהר, כי יכול להיות שפי' הגמ' לא שנא היינו דהכל כשר, ואם כן יש לומר אלו ואלו דברי אלוקים חיים, וכן לדינא, כיון שהלכה כזוהר במקום שאין כתוב בפירוש בגמרא להיפך

כמו שכתב בתניא, ולכן נוהגים שאין מברכים עוד הפעם, גם נ״ל שמה שמברכים על תפילין של רש״י, אין זה מפני שהלכה כרש״י מפני שרוב הפוסקים כרש״י, כי אין שייך אחרי רבים להטות רק שיהיה כסנהדרין שיהיו ביחד הפוסקים כמו שהיה בסנהדרין כמבואר באריכות בספרי אריה שאג על תורה סוף ספר שמות, ועי״ש שאין חולק על זה, ומה גם שאין ברור שהרוב סוברים כרש״י.

רק י״ל מפני שאלו ואלו דברי אלוקים חיים כנ״ל, ומתנהגים כרש״י כנ״ל בעטרת זקנים, ולכן ג״כ מברכים על רש״י, מפני שזה מניחים מקודם מטעם ששניהם אמיתיים כעטרת זקנים ומעלים בקודש, והברכה על רש״י קאי גם על תפילין של ר״ת שמניחים אח״כ.

ולכן לפי הנ״ל יש לומר, שגם לדינא ששניהם כשרים וכנ״ל שכתב בתניא שבמקום שחולקים הפוסקים ובזוהר איתא כאחד מהם הלכה כהזוהר, וכאן שבזוהר פוסק כהשני דעות ג״כ הלכה כשניהם, כיון שמן הגמרא אין ראיה להיפך מן הזוהר, כי אפשר הפי׳ לא שנא שהכל כשרים.

עוד נראה שאם מברך הוא ברכה לבטלה וגם מזלזל בדברי קבלת זוה״ק, ואם נזכר עוד קודם ברוך שאמר אומר ק״ש ומניח של רש״י בלי ברכה, ואם נזכר אחר ברוך שאמר מניח אחר התפילה ואומר אז הד׳ פרשיות של תפילין כמו שנוהגים בתפילין של ר״ת. עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: ואמר אביי, שי״ן של תפילין הלכה למשה מסיני.

וברש״י: לבית החיצונה עושין כמין קמטין דקים בקלף ונראה בו כעין שי״ן עכ״ל. והנה בשו״ת הגרע״א (סי׳ י״א) כתב: על דבר חדש שמקרוב באו שחותכים שי״ן בקלף אחר ומדבקים אותו על הבית, אני בעניי איני נמנה בזה להתיר, ומה שהביאו ראי׳ להתיר, מהא דאיתא במנחות (ל״ד ע״ב), ת״ר תפלה של יד כותבה על עור אחד ואם כתבה על ארבע עורות והניחה בבית אחד יצא וצריך לדבק. כתב הגרע״א: זה יסוד רעוע מאד. עכ״ד.

ובמשנה ברורה (סי׳ ל״ב ס״ק קצ״ב) פסק כהגרע״א, שאם עשה השי״ן בקלף אחר, והדביק בדבק על הבית פסול.

ומקשים על המ״ב שפסק שם (בס״ק קע״ב בשם החיי אדם ועוד) שהכשירו בתים שעשויים מכמה עורות דבוקים בדבק, שהרי הגרע״א שפוסל בשי״ן דבוקה מפני הספק אם דבק חשוב חיבור, וא״כ מכיון שנתפשט המנהג ברוב התפילין הפשוטים שאינם מעור אחד לאלפים ורבבות, הרי זה כאילו הוכרעה ההלכה דדבק חשיב חיבור, וא״כ פשוט שאין שום נפק״מ בין אם מדביק השי״ן או איזה חתיכת עור אחרת באיזה מקום שהוא בבית.

★ ★

בחזו״א הל׳ תפילין (סימן י״א אות ח׳) כתב וז״ל: במ״ב (סי׳ ל״ב ס״ק קצ״ב) כתב, דאם דבק השי״ן פסול, והוא מתשובת הגרע״א, אמנם דברי רע״א הוא ע״פ דברי הרמ״א אה״ע סי ק״ל דדבק הוי ספק, אמנם למה שהכריע המ״ב בבה״ל ד״ה מעור להקל בדבק ד׳ בתים וכמבואר באו״ז, דדבק הוי חיבור וכמ״ש לעיל סק״ב סק״ד דדבק חיבור יותר מתפירה, וגט שאני, יש מקום להקל בדבק השי״ן, ומיהו אין לחדש בכעין זה, ואפשר דשי״ן של תפילין בעי חיבור טפי, והוי כשופר וגט דלא מהני דיבוק בידי אדם, ואחרי שלא עשו כן בדורות הראשונים הוי כהוראה לאיסור, ע״כ. ועי׳ עוד בשו״ת ציץ אליעזר (ח״ז סי׳ כ״ז אות ה׳) מש״כ בזה.

★ ★

והנה הג״ר אליהו ראם ז״ל בספר הזכרון אדרת אליהו (ע׳ שצ״ט) כותב: והנה בד״ז דקשר של תפילין, צ״ע דברי רש״י בזה, דהנה בעירובין צ״ז ע״א כותב: קשר של תפילין הלמ״מ היאך הוא עשוי שדומה לדל״ת ובתפירתן עשוי כמין שי״ן ורצועה קטנה קבועה בהן וראשה כפוף ודומה ליו״ד הרי ש-ד-י. ופשטות לשון רש״י משמע שבקשר עצמו של ראש יש כל אותיות ש-ד-י, וצ״ב איך זה כן.

ועי׳ רש״י בחולין ט׳ ע״א. ד״ה קשר של תפילין שפירש: יש בו אומנות שעשוי כמו אות דלי״ת שיהא נראה בה ש-ד-י, והשי״ן חקוקה בקמטי התפר כעין שי״ן, ורצועה קטנה כפולה תלויה בה כעין יו״ד, והקשר עשוי כעין ד׳, וזה נראה כעין פירושו בעירובין וכנז׳.

אולם בשבת כ״ח ע״ב. פי׳ רש״י בד״ה שי״ן של תפילין: שיהא העור נקמט בחוץ ג׳ קמטים ודומה לשי״ן, והרצועה נקשרת כמין דל״ת ויש רצועה כפופה כמין י׳, והיינו ש-ד-י, ומדבריו שם נראה דאמנם השי״ן הוא בבית

של הראש, אך הד׳ והי׳ הם שניהם בקשר של ראש, וכן נראה מדבריו בשבת ס״ב ע״א. ד״ה התם. יעו״ש.

ועי׳ ברש״י במנחות ל״ד ע״ב שכתב: תפילין של ראש חמורה קדושתה, שרובו של ש-ד-י נעשה בקשר של ראש שי״ן דל״ת, אבל בשל זרוע אין אלא יו״ד, ומבואר דבקשר של ראש יש ש׳ וד׳, אך אין שם יו״ד, וזה קצת כפירושו בעירובין, אלא ששם כתב דבקשר של ראש יש כל אותיות ש-ד-י וכנז׳, אך בהג׳ צ״ק שם מחק ברש״י מילת קשר. והגיה דצ״ל שרובו של ש-ד-י נעשה בשל ראש שי״ן דל״ת, והיינו שי״ן בעור הנקמט, וכפירושו במס׳ שבת וד׳ בקשר אך היו״ד הוא בשל יד, ובזה לא כמש״כ במס׳ שבת.

ועי׳ ברש״י מנחות ל״ה ע״ב דשם פירש דש׳ הוא בגוף ההתפילין אף פי׳ שם: דשי״ן נראה בקמט בית חיצונה שכפל הקלף כעין שי״ן. ובשבת פי׳ דהקמט הוא מעוד הבית, ד׳ בקשר של ראש ויו״ד בקשר של יד, וזה כפי הנהוג אצלו.

ופלא שרש״י סתר עצמו. ואם שדרכו של רש״י לפרש פירושים שונים במקומות שונים כידוע מדברי המהרש״א והפנ״י והנחלת דוד, אבל שיהא סתירה בדבר הנוהג יום יום, הדבר מפליא, וצע״ג, ע״כ.

★ ★

הנה בשבת (ס״ב ע״א) איתא: והרי תפילין דמחופה עור וכו׳ התם משום שי״ן וכו׳.

ומבואר לכאורה להדיא דדין זה דהנכנס לבית הכנסת חולץ תפילין וכו׳ הוא רק בתפילין של ראש שיש בהם השי״ן וכמובן לא בתפילין של יד. ואכן כך מפורש בתוס׳ שבת (ס״א ע״א) ד״ה דילמא וכו׳ להדיא ע״ש. וכן מבואר ברש״י לעיל ד״ה דילמא וכו׳ שכתב וז״ל: שקיל לי׳ מרישא וכו׳ ע״כ מבואר דקאי על של ראש בלבד. וראה בפ״ק דשבת (י.) דאיתא במרחץ מקום שבני אדם עומדים ערומים חולץ התפילין וכו׳, ופירש״י מראשו, ואין צ״ל שאם אוחזן אסור להניחן שם בראשו אלא יוצא לחיצון ומניחן עכ״ל יעו״ש, ומדוייק להדיא כנ״ל, דהאיסור ליכנס רק בתש״ר, והיינו טעמא מחמת השי״ן שעלי אך בתש״י מותר.

וה״נ מדוייק ברש״י בפ״ג דברכות (כג.) בהא דאיתא שם: איבעיא להו מהו שיכנס אדם בתפילין לביהכ״ס קבוע וכו׳, ופירש״י כשהן בראשו קאמר עכ״ל, ומבואר דדוקא בשל ראש אסור ולא בשל יד. ושו״ר במהר״צ חיות בברכות שם דדייק כן דלכאורה ס״ל לרש״י כתוס׳ בשבת שם דרק בשל ראש אסור ע״כ.

וה״נ יש לדקדק בתוס׳ בברכות שם (כג:) שכתבו דאסור לפנות בגדולים והתפילין בראשו וכו׳ עכ״ל דמשמע דרק בזה אסור אך בשל יד מותר. וכן יעוי׳ בתוס׳ במנחות (לה:) בד״ה ואלו דהביאו דהר״ר יעקב דאורליינש מסופק אם צריך לחלוץ תש״י כשנכנס ע״ש, ויעוי׳ בסי׳ מ״ג ס״א בבאר היטב דהביא לתשובות בית יעקב (סי׳ ק״ע) שכתב שרק לתש״ר צריך לחלוץ ולא לתש״י.

ולפי זה יש לעיין בהא דאיתא בברכות (כ״ג ע״א): ת״ר הנכנס לביה״כ חולץ תפילין בריחוק ד׳ אמות ונכנס וכו׳. ועיין במשנ״ב (סי׳ כ״ה סקמ״ז) ובביאור הלכה שם שהביא מש״כ הב״ח והט״ז והגר״א ועוד דהנכנס לביה״כ כשיוצא צריך לברך ע״ז, דהא אין רשאי להכנס בהם לשם ואידחי ליה שעתיה, ודלא כהמג״א דמסתפק בזה אם צריך לברך ע״ז. ומשמע דמברך גם על תש״י וגם על תש״ר מדסתמו בזה.

אולם צ״ע, דהניחא על תש״ר אכן לכו״ע אסור להכנס בזה לביהכ״ס וכמבואר בגמ׳ דשבת הנ״ל, וא״כ שפיר ״אידחי ליה שעתיה״, אולם בתפילין של יד הדבר שנוי בפלוגתא אם צריך לחולצם לפני שנכנס לביהכ״ס או לא, וכנ״ל וא״כ מדוע צריך לברך כה״ג וצ״ע.

ובמגן גבורים להשואל ומשיב (סי׳ מ״ג בשלטי גבורים ס״ק א׳) מביא את סוגית הגמ׳ בשבת הנ״ל דחולץ תפילין בגלל השי״ן, וכותב: קשיא לן טובא לפי דברי המג״א (סימן מ״ג סק״א) דגם בשל יד אסור לכנוס לביה״כ, א״כ תיקשה תינח בשל ראש דאית בה שי״ן, בשל יד מאי איכא למימר.

וי״ל דממנ״פ לגירסת רש״י דגרס אמר אביי שי״ן של תפילין הלמ״מ ואמר אביי ד׳ של תפילין וכו׳ ואמר אביי יוד של תפילין הלמ״מ, א״כ ממילא כיון דכל השם של שד״י הוא הללמ״מ, א״כ בדין הוא שיהיה אסור בשל יד כמו בשל ראש משום ד׳ והיו״ד דקבוע ברצועות, ולפי מה שהשיגו התוס׳ ד״ה שי״ן על רש״י ולא גרסו ד׳ ויו״ד רק שי״ן בלבד הוא הללמ״מ. א״כ ממילא באמת מותר לכנוס בשל יד לביה״כ, ובהברייתא לא מיירי רק בשל ראש. ושפיר משני משום שי״ן, וז״ב וכו׳. ע״כ.

הנה דהקשה כקושייתנו הנ"ל ודו"ק.

★ ★

בגמ': **ואמר אביי, שי"ן של תפילין הלכה למשה מסיני וכו'.**

וברש"י: לבית החיצונה עושה כמין קמטים דקים וכו' ע"כ.

וברש"י בשבת (כ"ח ע"ב) כתב: "שי"ן של תפילין שיהא העור נקמט מבחוץ שלושה קמטין ודומה לשי"ן", וכו'.

וכתב הגרי"ח סופר שליט"א בספרו מנחת שלום (חלק י"ב סי' ב'): ומריהטת לשון רש"י ז"ל בשבת משמע לי, דרק שי"ן של שלשה קמטין היא הלכה למשה מסיני, אבל שי"ן של ארבעה קמטין אינה הלכה למשה מסיני.

ויתכן משום דלישנא דתלמודא משמע ליה הכי לרש"י דנקט שי"ן של תפילין, ולא אמר שיני"ן של תפילין, לכן פירש דהיינו על שי"ן דתלת ראשין, דשי"ן דארבע ראשין לאו שי"ן מיקריא ודו"ק.

אבל לשון הרמב"ם ז"ל בחיבורו הגדול הלכות תפילין (פ"ג ה"א) כך הוא: "שמונה הלכות יש במעשה התפילין כולן הלכה למשה מסיני, ולפיכך כולן מעכבות, ואם שינה באחת מהן פסל, ואלו הם שיהיה בעור של ראש צורת שי"ן מימין ומשמאל" עכ"ל.

ומפורש בדברי הרמב"ם ז"ל ששי"ן של תפילין הלכה למשה מסיני גם בשי"ן של ארבע קמטין נאמרה.

★ ★

ורבינו הפרי מגדים ז"ל (סימן ל"ב אשל אברהם אות נ"ח) כתב: "הנה הייתי סבור שי"ן של תפילין הלכה למשה מסיני אחת מעכב, אך ברמב"ם (הנ"ל) משמע שתיהן מעכב, ולא עוד שצריך אחד של ארבע ראשין ואחד של שלש ראשין, ומדברי רמ"א ז"ל (נמי מוכח כן, שכתב) אם היפך אין נפסל, הא אם חיסר אחד פסול, ועיין אליה רבה (אות ס"ו)" עכ"ל.

ונראה דרבינו הפרי מגדים ז"ל אינו סובר שרש"י ז"ל חולק על זה שהרי לא הזכירו כלל, אבל שבעניותי לא ידעתי מדוע לא זכרו, שהרי פשט דברי רש"י ז"ל בשבת הנ"ל מורה דרק שי"ן דתלת ראשין הלכה למשה מסיני ועיין.

ומצאתי לגאון הגדול רבי שלמה קלוגר ז"ל בספרו שו"ת שנות חיים (קונטרס פרט ועוללות סימן ל"ח דפ"ב ע"א) שעמד בשאלה זו אם שני השיני"ן שבתפילין הם הלכה למשה מסיני, היינו רק שי"ן אחת, ובאחת סגי, והשניה היא מדברי הפוסקים ואין מעכב בדיעבד, וכן מוכח מפירוש רש"י שבת (כ"ח ע"ב) ומנחות (ל"ה ע"ב) דמה שאמרו שי"ן של תפילין הלכה למשה מסיני, בחד שי"ן סגי ולא בעינן שניהן, ואם כן בדיעבד כל שיש אחד כשר, וכן מורה לשון התלמוד שי"ן של תפילין הלכה למשה מסיני, משמע דרק שי"ן אחד הוא הלכה למשה מסיני", עד כאן לשון הצדיק.

ושמחתי ונתתי הודאה על חלקי שזכיתי לדעתו הרמה זיע"א, שגם הוא ז"ל דקדק כן הן מלשון התלמוד והן מלשון רש"י ז"ל וכאשר כתבנו תלי"ת עכ"ד.

דף ל"ה ע"ב

בגמ': **משעת הנחה ועד שעת קשירה.**

ובתוס' (ד"ה משעת) כתבו: מכאן הי' מדקדק ר' אליהו שצריך אדם לקשר תפילין בכל יום, ור"ת מפרש שאינו צריך וכו'.

דבר נפלא איתא בסדר הדורות (שנת ד"א תתק"ל) וז"ל: וראיתי במ' הג"מ עזריאל טרביטו ספר גדול קשור בו סודות ועניני קבלה ובתוכה היה כתוב זה המעשה ז"ל, העתקה זו באה מפרישי ממדרש הר"ר שמואל ב"ר אליהו מאיברא, ידעו כל הקהלות כי יום ד' ט"ב היה הנביא אמת דורש בעלית הר"ר מנחם הורדייאסי אשרי יולדתו, והרבנים יושבים לפניו, הר"ר מפרואנסי וה"ר יצחק מגשר מורמייר ור' מנחם והר"ר אברהם ב"ר שמואל וה"ר אהרן ב"ר יצחק והרר"מ מקושביאה ורבנים אחרים, ודורש להם שירת הים, ולבסוף דרשתו שאל הר"ר יעקב הנ"ל אל הנביא (עיין שלשלת הקבלה דנ"ד א' שכתב אולי זה הנביא הוא רבינו שמואל שחבר ס' חסידים אביו של ר' יהודה חסיד שנקרא נביא), וא"ל אדוני תשאל אל מהר"ר אליהו מפריש ואל ר"ת האיך קושרין קשר של תפילין, אם צריך לקשרו בכל יום, או די בהדוק או אם צריך הדוק וקשירה (עיין תוס' מנחות ל"ה ע"ב ענין זה שמחולקים ר"ת ורבינו אליהו, ובתוס' חולין ט' א'). והנביא קרב מיד לפניהם את מטטרון, וכך א"ל מט"ט מט"ט רד בכאן לפנינו, והשיב לו מט"ט מה תרצה לא ארד כי משה לפניך ויראתי לילך, אבל שאל מה שתרצה ואשיב לך. והנביא כעס וא"ל פעם שנית רד ותביא

עמך הר״ר אליהו מפרישי ור״ת, א״ל ר׳ אליהו אינו יכול לירד כי הוא מקריב קרבנו לפני הקב״ה, א״ל הנביא מ״מ ירד כי אנו צריכין לתלמודו, א״ל מט״ט אם ירד שכינה תרד עמו, אמרו כל הרבנים אינו מן הראוי להטריח השכינה.

השיב ר׳ יעקב תשאל את מרע״ה שהוא בכאן. וכן עשה הנביא, ושאל ממנו האיך קושרין קשר של תפילין, א״ל משה רע״ה אין אתם קושרין כדת, כי הקשירה לא בשל יד אלא בשל ראש, וצריך לקשור בכל יום, וירד ר״ת כארי ואמר משה טעית, כי הקשר א״צ בכל יום אלא הידוק, ולא בשל ראש היא אלא בשל יד דכתיב וקשרתם לאות על ידך, ענה משה ברוב ענותנותו אני אומר למצוה צריך קשירה בכל יום אבל לא לעכב, השיב ר״ת וכי איזה מצוה היא לא לעכב אלא למצוה, השיב משה הואיל ואמרת כך דע לך שטעית, כי חובה היא לקשרו בכל יום והקשירה צריך להיות בשל ראש בדל״ת, וראיה אביא לך מתורתי שנתתי לך ומן הפסוק שהבאת וקשרתם לאות על ידך, הרי שסמך אות אצל וקשרתם לומר לך שצריך אתה לקשור אותם שהם לאות והיינו של ראש. א״ל ר״ת והא כתיב אחריו והיו לטוטפות בין עיניך שהם של ראש, מכלל שאינו מדבר למעלה בשל ראש, א״ל משרע״ה אפרש לך מדרש הפסוק, וקשרתם לאות, אותם של ראש שהם לאות צריכים קשירה, והא דסמך על ידך אחריו, לומר מתי וקשרתם בזמן שהוא על ידך, והדר כתיב והיו לטוטפות בין עיניך לגזירה שוה מקימה.

ועוד לדבריך שאתה אומר שהקשירה בשל יד ביו״ד לא צויתי לעולם ולא למדתיה, אכן חכמים תקנו אותה בסברתם להשלים שם שד״י, ובשביל כך לא רצו לעשותה בראש, שלא יטעו לומר שצויתים כך מאחר שאינה מצורפת עם ש׳ וד׳.

ואח״כ בא רבינו אליהו מפרישי לסייע למרע״ה והיו מסדרים בהלכות זה לזה ומביאין ראיות, ור״ת היה משיב, והרב ר׳ יעקב מפורייאנסי אמר אל הנביא שישאל על מי לסמוך, השיב מרע״ה לא מצאנו בכל התורה שיצטרך לעשות יו״ד, ואם יעשה כדאי הוא ר״ת לסמוך עליו בשעת הדחק, אכן מצוה מן המובחר לקשור כל הקשר בראש, ולמחר שאל מהר״ר שמואל הנביא למרע״ה היו״ד משד״י מפני מה לא נכתבה עם השי״ן, השיב מרע״ה לא ראיתי הקב״ה כ״א מאחריו וראיתי שי״ן ודל״ת שבראשו של הקב״ה והיו״ד שבזרוע לא ראיתי. ע״כ.

וקבלתי מתלמידי הגאון ר׳ ליאון דמוריאל ומג׳ זקני הדור ואמרו שקבלה אצלם מזקניהם שכך היה המעשה שבהיות ר״ת ורבינו אפרים הגדול ב״ר יצחק ברגנשפורק צרפתי אשר נפטר אח״כ שנת תתקל״ה מלמדים בישיבה יחד. והיו מפלפלים על קשר התפילין, כי ר׳ אפרים אמר שחייב לקשרם בכל יום שנאמר וקשרתם לאות על ידך, ור״ת אמר שלא יש חוב לעשותו בכל יום, וכן פלפלו הרבה, עד שחרה אפו של ר״ת ויעמוד על רגליו ויקרא בקול גדול ויאמר מרע״ה רד, וכן צעק ג״פ, עד שירד מרע״ה בישיבה, ויאמר לו ר״ת אני אומר שאין לקשור קשר תפילין בכל יום ושלא צוית זה בתורה שקבלת מהקב״ה, והודה מרע״ה לדבריו וילך לו. ע״כ. ובמרדכי בה׳ קטנות רומז דבר זה. עכ״ד והוא ענין נפלא.

★ ★

כ״ק אדמו״ר מוהרמ״מ מלובאויטש זצ״ל ברשימות שלו (חוברת ל״ד ע׳ 324) מאריך הרבה בענין זה ובסו״ד כותב: ובגוף מ״ש בשלשת הקבלה ע״ד חיוב הקשירה דתפילין בכל יום - הנה סיים שם (ולא הובאו דברים אלו בסדר הדורות) ״ויש בזה ספיקות רבות״ (אבל לא פירשם), והביא שם בקבלה מפי זקני הדור מעשה לסתור.

ושם, לאחרי שמסיים ע״ד השקו״ט בין משה רבינו לר״ת, ש״השיב מרע״ה לא מצאנו בכל התורה שיצטרך לעשות יו״ד, ואם יעשוה כדאי הוא ר״ת לסמוך עליו בשעת הדחק, אכן מצוה מן המובחר לקשור כל הקשר בראש״ - מוסיף, ״ואני... דברתי ושאלתי עם רבים מחכמי הדור... ואמרו לי שקבלה אצלם מזקניהם שכך הי׳ המעשה וכו׳ עד שירד מרע״ה בישיבה ויאמר לו ר״ת אני אומר שאין לקשור קשר של תפילין בכל יום, ושלא צוית זה בתורה שקבלת מהקב״ה, והודה מרע״ה לדבריו וילך לו״.

★ ★

ומ״ש שם בתחילת דבריו שאירע כל זה ביום ד׳ ט׳ באב - כנראה איזה טעות סופר יש כאן, כי אי אפשר שיחול ט׳ באב ביום ד׳ ע״פ הקביעות שלנו, וכידוע ד״לא בד״ו פסח״, וט׳ באב חל לעולם ביום א׳ של פסח (כהסימן

א"ת ב"ש, "ביום א' של פסח יהי' לעולם תשעה באב). וגם: הרי ט' באב אסור בתלמוד תורה, ואיך עסקו אז בשירת הים והל' תפילין בפלפול. ואולי צ"ל: ביום ד' ט"ו באב.

★ ★

לכללות הענין - יש להעיר ממגלה עמוקות על פ' ואתחנן אופן ע"ג: שלא ראה משה את השי"ן, כי אם הדל"ת או היו"ד. וכפי תיב"ע וריקאנטי עה"ת על הפסוק "וראית את אחורי". עכד"ק ודפח"ח.

★ ★

כתב בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' קפ"ג) דלדידן דלא קי"ל כדעת ר' אלי' שהיה מצריך לקשור בכל יום כמבואר בתוס' כאן, אינו יוצא בתפילין אלא בקשר של קיימא כמו בשבת דלא חשוב קשר אלא של קיימא, והני דנסבי תפילן של אחרים ומשנין הקשר לפי מידת ראשון, לא הוי של קיימא, ולא יצא ידי חובתו, ומצוה לפרסם הדבר ע"כ.

ובספר כלי חמדה (פרשת וילך) מביא ראיה לדבריו מהא דאמרינן בגמ' (ערכין ב' ע"ב) קטן היודע לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין, והקשו בתוס' מדוע גבי לולב וציצית אינו כתוב שאביו לוקח לו, ולפי הנ"ל א"ש דאינו יכול לחנכו בתפילין שלו, כיון דקשר שלו אינו טוב לבנו הקטן, וא"כ לא יהיה הקשר של קיימא, וא"כ אינו יכול לצאת במצות תפילין ואינו בגדר חינוך, וכן הוא לא יצא בו מצות תפילין, כיון דעומד להתיר בשביל בנו הקטן.

★ ★

ובשו"ת ארץ צבי להגה"ק מקוז'יגלוב זצ"ל-הי"ד (סי' ז') כתב, ששמע שאיש אחד כתב שאלה להאדמו"ר בעל השם משמואל וכתב לו השואל שחומרת האבני נזר שלא לשנות הוא נגד מנהג העולם, והשיב לו דמנהג העולם הוא רק לקצר הקשר או להאריך אבל לא להתיר הקשר לגמרי. ע"כ.

★ ★

כתב בספר ואם תאמר (ח"א ע' קע"ב): שיטת רבינו אליהו (עיין תוס' מנחות ל"ב ע"ד ד"ה משעת) הוא דצריכים לעשות קשר של תפילין בכל יום, ור"ת הקשה עליו מעירובין דקרי ליה לקשר של תפילין קשר של קיימא ולרבנו אליהו הא כיון שקושר בכל יום אינו של קיימא, ותירצו האחרונים דמ"מ הוי חילול שבת דמיגו דהוי קשר לענין תפילין הוי קשר לענין שבת. וצ"ע דל"ל קרא למעט שבת מהנחת תפילין, תפ"ל דאסור מטעם איסור, שלרבנו אליהו יצטרך לעשות קשר של קיימא.

★ ★

וכתב כ"ק אדמו"ר בעל הפני מנחם מגור זצ"ל בקו' ויש לומר (ע' י"ז): יש לומר דאיצטריך קרא להיכא דמונחים עליו מערב שבת שצריך לחלצם מעליו בשבת. ואין להקשות איך יתיר לפי סברת רבינו אליהו קשר של קיימא בשבת, דאין הכי נמי יחלצם ולא יתיר הקשר עד אחר השבת (כמו שאנו חולצים התפילין), ואז יתיר הקשר ויניחם ויקשרם מחר מחדש. עכד"ק.

★ ★

בגמ': **השח בין תפלה לתפלה עבירה היא וחוזר עליה מעורכי מלחמה.**

על הפסוק שנאמר בברכת גד (וזאת הברכה ל"ג, כ') "וטרף זרוע אף קדקד", הביא רש"י מחז"ל שנכרין היו הרוגיהן, שהי' חותכין הראש עם הזרוע במכה אחת.

וקשה למאי נק"מ כתבה זאת התוה"ק.

וביאר שם הגר"א באדרת אליהו, לפי המבואר כאן שהשח בין תפלה של יד לתפלה של ראש חוזר עליה מעורכי מלחמה, לכן בני גד, שהיו מנצחים במלחמה, וע"כ שלא הפסיקו בין תפילין של יד לתפילין של ראש, לכן מדה כנגד מדה, הכו זרוע אף קדקד, שחתכו ביחד - הראש עם היד, הקדקד עם הזרוע בלי הפסק.

★ ★

בגמ': **אביי ורבא דאמרי תרוויהו לא סח מברך אחת. סח מברך שתים וכו'.**

ורש"י מפרש דמש"כ: סח מברך שתים ר"ל כדר' חייא והיינו על תפילין של יד ברכה א' - להניח. ועל תפילין של ראש ברכה א' - על מצוות ע"כ. אך ר"ת (בתוס') פליג וס"ל דבסח צריך לברך על של ראש לבד ב' ברכות ע"ש, וכן הביאו בתוס' ברכות (ס:) מרבינו אלחנן בסדר תקון תפילה שלו ע"ש ובגליון הש"ס להגרע"א במנחות כאן מביא שכדברי ר"ת אי' במדרש תנחומא (פר' בא) ע"ש היטב.

ועי' בשאילתות דר' אחאי גאון פר' בא (סי' מ"ה) דפסק כאביי ורבא הנ"ל ע"ש. ובבעל המאור (סוף ר"ה) מביא בשם השאילתות דס"ל דבעי לברך ב' ברכות על תפילין גם בלא סח ע"ש וצ"ע.

והב"ח על הטור (סי' כ"ה ד"ה וניח וכו') הביא בשם הרב הגאון מהר"ר לייב ז"ל בן בצלאל מפראג (הוא רבינו המהר"ל מפראג ז"ל) שתמה (על הנ"ל מר"ת דבסח מברך ב') דהיכן מצינו ב' ברכות על מצוה א' וע"ש מש"כ לבאר. ובלקוטי יהודה (פר' ואתחנן) מביא מכ"ק אדמו"ר בעל האמרי אמת זצ"ל דמברכים ב' ברכות על תפילין של ראש (בסח לר"ת וכנ"ל), כיון דמצינו בגמ' (ברכות ו.) דהקב"ה מניח תפילין כל יום ע"ש, ולכן שפיר י"ל מברכים ב' ברכות בגלל התפילין של הקב"ה, ע"ש בדבריו.

★ ★

בגמ': כל זמן שבין עיניך יהיו שתים.

כעין זה כתבו הפוסקים לגבי ד' מינים (עיין במגן אברהם סי' תרנ"א סעיף ב' והגהות חתם סופר שם), שכמו שדורשים כאן "וקשרתם לאות על ידיך - והיו לטוטפות בין עיניך", שכל זמן שבין עיניך יהיו שתים, כמו כן דורשין "ולקתם לכם פרי עץ הדר - כפות תמרים", שכל זמן שתופס האתרוג בידו, יהי' כפות תמרים בידיך ולא יהי' הלולב בידו - בלי האתרוג, ולכן יקח מקודם את האתרוג, ואח"כ את הלולב, וכשיניח מידו, מניח קודם את הלולב, ואח"כ את האתרוג.

ויש חולקין על זה, ע"ש בדגול מרבבה וכף החיים. ובליקוטי מהרי"ח כתב ע"ז דעביד כמו עביד ודעביד כמו עביד. ובאשל אברהם (בוטשאטש) כתב שעל פי סוד יש לנהוג כהמגן אברהם.

★ ★

בתוס' (ד"ה וקשרתם וכו') כתבו. דכשפוגע תחילה בשל ראש, מעביר עליו ומניח של יד משום שנאמר וקשרתם לאות על ידך והדר והיו לטוטפות בין עיניך ע"כ. וכתב במנחת יצחק (ח"ב סי' י' אות י"ד) להוכיח מדברי התוס' ראי' למש"כ בחכם צבי (סי' ק"ו) דמעבירין על המצות, אף אם כבר התחיל, משום הידור מצוה, שיותר מובחר באותה מצוה, דהרי אם הניח קודם של ראש והדר של יד קיים ג"כ המצוה בדיעבד, לדעות הטו"ז באו"ח (סי' תרפ"ד ס"ק ד') יעיי"ש, ורק דלא הוי מצוה מן המובחר, אלא כשמניח הסדר הש"י ואח"כ הש"ר, וא"כ חזינן דכשפוגע קודם בש"ר, מעביר עליו בשביל לקיים מצוה מן המובחר, וש"מ וכמ"ש החכם צבי שם. ע"כ.

★ ★

בגמ': היה משכים לצאת לדרך וכו' וכשיגיע זמן ממשמש בהן ומברך עליהן.

הגאון רצ"פ פרנק זצ"ל בספרו הדרת קודש על תפילין (סי' כ') כותב: נשאלתי מאיזה תלמיד חכם שהניח תפילין, ואח"כ הרגיש שבית יד חלוקו נתחב ומפסיק בין תפילין של יד לבשרו, האם הוא מחויב לחלצם ולחזור ולקשרם מחדש משום תעשה ולא מן העשוי, ולכן יש להסתפק דאת"ל שהוא מחוייב לעשות קשירה חדשה, אם צריך לחלוץ גם של ראש קודם מפני שהדין הוא שבבין עיניך יהא שתים.

הנה לפי דעת הרשב"א (שהובא בבית יוסף אור"ח סימן כ"ז) דאין דין חציצה בתפילין של יד, ורק משום לך לאות ולא לאחרים אסור להניחו על בגד, הרי אין כאן פסול של תעשה ולא מן העשוי, דכאן לא כתיב שתהא הקשירה על היד, אלא והיה לאות על ידך, א"כ כשמסיר החציצה הם מונחים על ידו וכשר.

אלא לשיטת הרא"ש שאוסר להניח תפילין של יד על הבגד משום חציצה היה מקום לדון בזה דכיון שעל ידך משמעותו שלא תהא חציצה, א"כ מאי דאמרה תורה וקשרתם, היינו דהקשירה תהא על היד, ואם היתה חציצה אין זה קשירה על היד.

אלא דיש לדון אם הקשירה היא מגוף המצוה או שעצם המצוה היא רק מה שמונח על היד והקשירה אינה אלא הכשר למצוות הנחה, וכן נראה מלשון הברכה אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין, ואינו מברך לקשור תפילין, חזינן דהקשירה הויא רק הכשר, א"כ כשר כשמסיר את החציצה אח"כ.

ומביא ראיה מהא דאיתא בגמ' כאן: היה רוצה לצאת בדרך בעוד לילה מניחן וכשיגיע זמנו ממשמש בהם ומברך, ובבית יוסף (או"ח סימן ל') כתב, שלדעת כמה ראשונים הברייתא הזה כמ"ד לילה לאו זמן תפילין, ולמה לא נזכר שצריך לחלצם ולקשרם שנית משום דנעשה בלילה,

אלא מוכח דעיקר מצות הנחת תפילין שיהיו התפילין קשורים ומונחים על ידו וראשו, ולא מעשה הקשירה וההידוק עכ"ד.

דף ל"ו ע"א

בגמ': אמר ר"ח, סח בין תפילה לתפילה חוזר ומברך וכו'.

וברש"י: סח בין תפילה לתפילה, ולא בירך על של ראש אלא סמך על ברכה ראשונה. חוזר עליה מעורכי המלחמה, כראמרינן בפרק משוח מלחמה (סוטה מד:) הירא ורך הלבב מעבירות שבידו. ע"כ.

והתוס' (ד"ה עבירה) כתבו: מתוך פירוש הקונטרס משמע דאם סח ובירך שרי, וליכא איסורא אלא אדרבא מצוה ושכר ברכה. ע"כ. וכ"כ המרדכי (הל' תפילין יב:) בשם ר"ת, שאם קנה קדיש וברכו בינתיים, אין זה הפסק, אחר שאינו יכול להניחה עד שיענה עם הצבור, ואין בזה הפסק אחר שצורך הוא לו, וצריך להקדימו. עכ"ל.

אלא שלדעת הרא"ש (הלכות תפילין סי' ט"ו) אין להפסיק לקדיש וקדושה בין תפילין של יד לתפילין של ראש. וכתב עוד בהלכות תפילין עתיקתא, סח בין תפילין של יד לתפילין של ראש, אם סח שיחת חולין חוזר עליה מעורכי המלחמה. ואם בקדיש ויהא שמיה רבה סח אין חוזר עליה מעורכי המלחמה. לכך כשהפסיק צריך לחזור ולברך ברכת להניח, ואפילו דאין חוזר מעורכי המלחמה אם הפסיק לענות קדושה ואמן נהי דאין העבירה גדולה כ"כ לחזור עליה מעורכי המלחמה, מ"מ איכא איסורא שגודם לברך ברכה שאינה צריכה. עכ"ל.

גם הרמב"ם (פרק ד' מהלכות תפילין הלכה ו') כתב, שמי שבירך להניח תפילין וקשר תפילין של יד, אסור לו לספר ואפילו להשיב שלום לרבו, עד שיניח של ראש. ואם שח הרי זו עבירה וצריך לברך ברכה שניה על מצות תפילין, ואח"כ מניח של ראש. ע"כ. ואם אסור לומר שלום לרבו, ה"ה שאסור לענות לקדיש וקדושה, דהא דין הפסק לקדיש וקדושה נלמד מאמירת שלום לרבו באמצע ק"ש וברכותיה, וכמ"ש הרא"ש.

★ ★

והגאון המלבי"ם בספר ארצות החיים (סי' כ"ה סק"ע) כתב שלפי מנהג הספרדים שאין מברכים על תפילין של ראש כלל, כדעת מרן הש"ע, אם ענה קדיש או קדושה בין תפילין של יד לתפילין של ראש, יברך על תפילין של ראש על מצות תפילין, משום ספק ספיקא, שמא הלכה כדעת הרמ"א שצריך לברך תמיד על תפילין של ראש, ואם תמצא לומר שהלכה כהש"ע, שמא הלכה כדעת הסוברים שקדיש וקדושה הוו הפסק, וצריך לברך על תפילין של ראש ע"כ.

★ ★

והנה הר"ן בסוף ר"ה תמה, מאי שנא בין התקיעות דאסור לשוח לכתחילה, לבין מדבר בסעודה דמותר לכתחילה לדבר, והנה הטו"ז בסי' תל"ב ובסי' תקצ"ב כתב לחלק בין במקום שיכול להפסיק, כגון באכילה דיכול לסלק עצמו וכן בסוכה, אבל בתקיעות אסור להפריד ממנו עד שיגמור חיובו, שם אסור לכתחילה להפסיק ע"כ.

★ ★

וכתב בספר חתן סופר ח"ב שער התפילה ונשיאת כפים (ע' קכ"ז אות ג') ליישב בזה, נראה לחלק בין ברכת נהנין לברכת המצוה, דבברכת נהנין העיקר קפידא שלא יהנה מעוה"ז בלא ברכה, וכל שהתחיל לברך אוכל אח"כ על סמך זה ובזה לא מזיק הפסק, דההפסק אינו עוקר מה שהיה מקודם והרי בירך, אבל בברכת המצוה הברכה היא "מצוה מצד עצמה" וראוי לברך אכל חלק מהמצוה שעושה, רק שחשבינן ברכה ראשונה כאלו מברך בכל רגע, נהי דאינו צריך לברך מחדש בהפסיק, אבל אינו ראוי שיעשה מעשה הגורמת שיצטרך לסמוך אמה שבירך מקודם, ולא יהא נחשב כמברך עכשיו בעשיית המצוה.

וכי תימא אכתי קשה מלישב בסוכה דמפסיק, שאני סוכה דעדיין מצוה שבירך עליה מתחילה קיימת, ולא קשה מעיקרא קושיית הר"ן אלא מסעודה שמדבר באמצע סעודה אע"ג שעבר אכילתו ראשונה ואזד' לה, וא"כ ה"ה בתקיעה, אבל בסוכה ישיבתו קיימת, והבן כל זה וא"ש ע"כ.

★ ★

בגמ': סח בין תפילה לתפילה עבירה היא בידו וכו'.

ובתוס' (ד"ה עבירה וכו') כתבו: מתוך פירוש הקונטרס משמע, דאם סח ובירך שרי וליכא איסורא, אלא אדרבה מצוה ושכר ברכה וכו' ע"כ. ובדרכי משה (סי' כ"ה אות ו') הקשה על מש"כ התוס' דבסח ובירך ליכא איסורא, דהרי אסור לגרום ברכה שאינה צריכה ע"ש. ובב"י (סי' כ"ה)

הביא בשם הרא״ש וז״ל: ובהלכות תפילין עתיקא כתב סח בין תפלה לתפלה, אם סח שיחת חולין חוזר עליה מעורכי מלחמה, ואם בקדושה ואמן יש״ר סח אין חוזר עליו מעורכי מלחמה. ואע״פ שאינו חוזר עליה מעורכי המלחמה נהי דאין העבירה גדולה כ״כ, איסורא איכא, שגורם לברך ברכה שאינה צריכה וכו׳ ע״ש.

וצ״ב בדברי התוס׳ וכנ״ל.

★ ★

וכתב הגר״י וואזנר שליט״א בקובץ שערי הוראה (קובץ י״ג ע׳ ח׳) ליישב דברי התוס׳ ע״פ מש״כ בשו״ע הרב (או״ח סי׳ רט״ו ס״ד וה׳) אסור לגרום ברכה שא״צ כגון כל שני דברים שיכול לפטרם בברכה אחת אסור לגרום שיצטרך לחזור ולברך, כגון שיפסיק בינתים בשיחה וכו׳, בד״א כשיכול לפטור ב׳ דברים בברכה שהיא מיוחדת לשניהם, אבל אם היא מיוחדת לדבר אחד אלא שיכול לפטור בה גם השני בתורת טפילה, טוב יותר להרבות בברכות, לפיכך אם הביאו לו פירות בתוך הסעודה, טוב יותר להניחם לאחר ברכת המזון כדי שיברך אחרים ברכתם המיוחדת להם וכו׳ ע״ש. וכן הוא שיטת אבן העוזר (סימן רי״ב) ע״ש.

ולפי זה י״ל, דהתוס׳ שכתבו שיש שכר ברכה על המסיח בין תפילה לתפילה, לא כתבו דבריהם רק לפי שיטת רש״י שאינו מברך רק ברכה אחת. ובזה י״ל דבאמת תיקנו חכמים ברכה אחרת על של ראש, אלא שאם לא סח ביניתים א״צ לברך כיון שנפטר בברכת להניח שברך על ש״י, דכיון שהברכה המיוחדת על ש״ר הוא על מצות ממילא אין איסור להסיח בינתיים, ואדרבה יש שכר ברכה. משא״כ להשיטות הסוברים שבלא״ה מברכים ברכת על מצות, ואם יסיח בינתים יצטרך לברך עוד הפעם להניח, ודאי אסור לכו״ע שגורם ברכה שאינה צריכה וק״ל.

דף ל״ו ע״ב

בגמ׳: תניא ושמרת את החוקה הזאת מימים ימימה, ימים ולא לילות, מימים ולא כל ימים, פרט לשבתות וימים טובים דברי רבי יוסי הגלילי רבי עקיבא אומר לא נאמר חוקה זו אלא לפסח בלבד.

וכתב בשאגת ארי׳ (סי׳ מ״א) דר״ע ס״ל דלילה לאו זמן תפילין הוא, ומ״מ רבי עקיבא נמי מודה דשבתות וימים טובים לאו זמן תפילין הוא, ונפקא לי׳ התם מקרא אחרינא דתניא רבי עקיבא אומר יכול יניח אדם תפילין בשבתות וימים טובים, ת״ל והי׳ לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך, מי שצריכים אות, יצא בשבתות וימים טובים שהן גופן אות.

וכתב השאגת ארי׳, דאע״ג דכו״ע מודו דשבת ויום טוב לאו זמן תפילין הוא, מ״מ איכא בינייהו, דלר׳ יוסי הגלילי דממעט להו מקרא דמימים ולא כל ימים, ומהא גופי׳ ממעט נמי לילות, וקרא דושמרת אתרוייהו מיעוטי קאי, בין דלילות ובין דשבת ויום טוב, א״כ אסור להניח תפילין בשבת ויום טוב, ואם הניחן עובר בלאו או בעשה, כדאמרינן אדברי ר׳ יוסי הגלילי במניחן בלילה, דאמר התם ר׳ אלעזר כל המניח תפילין לאחר שקיעת החמה עובר בעשה, ור׳ יוחנן אומר עובר בלאו, הוא הדין נמי דבשבת ויום טוב עובר באזהרה זו, דהא האי ושמרת אמעוטי דשבת ויום טוב נמי קאי לר׳ יוסי הגלילי, כמו שקאי לדידי׳ אמעוטי דלילות, עכ״ד.

★ ★

וכתב הגאון ר׳ שלמה דייטש זצ״ל מנייטרא בקובץ כרם שלמה (שנה כ״ב קו׳ צ׳ ע׳ כ״ט): והנה הגאון בעל השאגת ארי׳ בונה עליות על הקדמה הלז, בסי׳ מ״א ובכל הסימנים הבאים. לפע״ד אי אפשר לומר כן, דא״כ ר׳ אלעזר ור׳ יוחנן דאומרים במנחות ל״ב ע״ב דהמניח תפילין בלילה עובר בעשה או בלא תעשה, והיינו ע״כ אליבא דר׳ יוסי הגלילי, מדוע שתקו ממניח תפילין בשבת ויו״ט, והול״ל המניח תפילין בלילה או בשבת ויו״ט, למר עובר בעשה ולמר עובר בלאו. וגם הרמב״ם בפ״ד מהל׳ תפילין לא זכר לאו ועשה כי אם במניח תפילין בלילה, ולא זכר כלל משבת, אלא ע״כ דבשבת ויו״ט ליכא לאו או עשה, ודלא כמחשבת הגאון בעל שאגת ארי׳.

ואע״ג דלר׳ יוסי הגלילי קרא דושמרת בחוקת תפילין מיירי, אעפ״כ מלת ושמרת לא קאי רק על ימים ולא לילות, דזהו הדרשא הפשוטה, ועי׳ ירושלמי ריש פרק המוצא תפילין, וממילא ליכא מיעוט למעט שבת ויו״ט. וכבר כתבו התוס׳ בעירובין, דר׳ יוסי הגלילי סמך אדרשה דרבי עקיבא והי׳ לך לאות, ואין הכוונה כמו שכתב הגאון בעל השאגת ארי׳, דמקשה להו מנ״ל למעוטי אפילו יו״ט, דילמא רק בשבת ממעטינן דחמור טפי, זה אינו, דמה לי שבת או יו״ט, רק הכוונה כמו שכתב מהרש״א שם, דמימים ולא כל

ימים, לא משמע למעט דוקא שבת ויו״ט, דלמא אף שאר ימים, וא״כ נתת דבריך לשיעורים, דהי מפקית.

אלא ע״כ דאדרשה דרבי עקיבא סמך, ולולא הך דוהי׳ לך לאות, לא הוי דרשינן מימים ולא שבתות וימים טובים, וא״כ אין לך בו אלא חידושו, דשבת וי״ט לאו זמן תפילין, דלא בעי בהו אות אחר, וממילא נימא דמימים ממעט נמי שבת ויו״ט, אבל לאו ועשה דושמרת לא קאי עליו כלל, דא״כ קרא ודרשה דמימים, יהי׳ מוסיף על קרא דוהי׳ לך לאות, וזה אי אפשר, דהרי לולא קרא דוהי׳ לך לאות, לא הוי דרשינן כלל מימים ולא שבת ויו״ט, ומהאי טעמא לא נזכר בש״ס ורמב״ם הך לאו או עשה, כי אם במניח תפילין בלילה, ולא בשבת ויו״ט. ע״כ.

★ ★

בגמ׳: חייב אדם למשמש בתפילין בכל שעה ק״ו מציץ וכו׳.

כתב בשיטמ״ק כאן שהר׳ שמחה הקשה, כיון דתפילין בעי כוונה איך יקרא בהם ק״ש דבעי ג״כ כוונה, (וצ״ב הקושיא דלכאורה אותה כוונה היא בתפילין ובק״ש - עול מלכות שמים וצ״ב). ותירץ בשיטמ״ק, דכיון דעוסק במצוה פטור מן המצוה, פטור בעת שלובש תפילין ממצות ק״ש כיון דא״א לקיים שניהם ביחד עכ״ל. והוא דבר פלא.

ובהל׳ פרה אדומה (פ״ז הלכה י׳) נחלקו הרמב״ם והראב״ד אי אפשר לכוון ב׳ דברים כאחד אך כאן הכונה שוה בתרוייהו וכנ״ל וצ״ב. וראה עוד בפסקי תשובה (בהגה״ה לסי׳ רס״ב) אריכות בזה.

וראה בר״ן (ר״ה י״ד ע״א) שכתב דהטעם דעוסק בת״ת פטור מתפילין, כיון דעוסק במצוה פטור מן המצוה ע״כ. ובריטב״א לסוכה (י׳ ע״ב) הביא פירוש זה ודחה, דהרי אפשר לקיים שתיהם. ולכן פירש בריטב״א דהטעם הוא משום דמחשבתו טרודה בתלמודו ואיכא היסח הדעת, ותפילין אסור שיסיח דעתו מהם עכ״ד (וי״ל בדבריהם עפ״י השטמ״ק הנ״ל).

(פרדס יוסף החדש פר׳ ואתחנן)

★ ★

בגמ׳: חייב אדם למשמש בתפילין בכל שעה וכו׳ שלא תסיח דעתו ממנו וכו׳.

בפירוש הסח הדעת כתב הרא״ש בברכות (דף כ״ג ע״ב) וז״ל ״תנו רבנן לא יאחז אדם תפילין בידו וס״ת בזרועו ויתפלל, ולא ישתין בהם מים, ולא יישן בהם לא שנת קבע ולא שנת ארעי. כדאמר בסוכה (דף כ׳ ע״א), אבל כשהן בראשו מותר להשתין בהן בבית הכסא עראי, וגם מותר לישן בהם שנת עראי, כדאמר בסוכה הנכנס לישן ביום רצה חולץ רצה מניח. וא״ת היאך שינת עראי מותר, והלא אסור להסיח דעתו מהם, ובשעה שמתנמנם נמצא שמסיח דעתו מהם.

והיה אומר רבניו יונה ז״ל מתוך דברי רבינו משה ז״ל מצאנו תירוץ לדבר זה, דוודאי היסח הדעת לא הוי אלא כשעומד בקלות ראש ובשחוק, אבל כשעומד ביראה ומתעסק בצרכיו, אע״פ שעוסק במלאכתו ואומנתו ואין דעתו עליהן ממש, אין זה נקרא הסח הדעת, דאי לא תימא הכי, איך יוכל אדם להניח תפילין כל היום. וכן נמי כשמתנמם אין כאן היסח הדעת, כי הוא שוכח הבלי העולם ואין כאן קלות ראש״. עכ״ל.

ומדברי רבינו יונה אלו מובן, שהיסח הדעת הוא רק כשהוא בשחוק וקלות ראש, משא״כ אם עוסק במלאכתו וכדומה אין זה נקרא הסח הדעת.

★ ★

וכתב חכ״א בקובץ מבית חיינו (ע׳ 205): ולכאורה יש להקשות על דברי ר״י הנ״ל, ובהקדים, דהנה בשבת דף י״ב ע״א איתא ״תני דבי ר׳ ישמעאל יוצא אדם בתפילין בע״ש עם חשיכה, מאי טעמא, כיון דאמר רבה בר רב הונא חייב אדם למשמש בתפילין כל שעה ושעה ק״ו מציץ, ומה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת אמרה תורה והיה על מצחו תמיד שלא יסיח דעתו ממנו, תפילין שיש בהן אזכרות הרבה על אחת כמה וכמה, הלכך מידכר דכיר להו״. ע״כ.

והיינו דמכיון שאינו מסיח דעתו מהן כל רגע, לכן גם לא ישכחם כשיגיע שבת ויורידם מעליו. ולפי דברי רבינו יונה שהיסח הדעת אין פירושו כשלא חושב על התפילין, אלא רק כשעומד בשחוק וקלות ראש, אבל אם עוסק במלאכתו וכדומה, אע״פ שאין דעתו עליהן ממש, אין זה היסח הדעת, ולכאורה יקשה אמאי מותר לצאם עם תפילין עליו בע״ש עם חשיכה, הרי כיון שלא חייב לחשוב עליהן כל רגע, אזי גם כשיגיע שבת ישח מהן.

וביותר יקשה דהרי רבינו יונה כתב דכן משמע מתוך דברי רבינו משה (הרמב״ם), וברמב״ם פרק י״ט מהלכות

שבת הלכה כ״ו פסק כן להלכה וז״ל: ״מותר לצאת בתפילין ערב שבת עם חשיכה, הואיל וחייב אדם למשמש בתפילין בכל עת, אינו שוכחן״.

★ ★

וכעי״ז הקשה בשאגת ארי׳ (סי׳ ל״ט) על הרבינו יונה הנ״ל, ומוסיף להקשות, דאם אינו נקרא היסח הדעת אלא בעומד בשחוק וקלות ראש, א״כ לשם מה צריכים את ענין המשמוש בתפילין, והרי גם בלי זה אינו עומד בשחוק וקלות ראש, וע״ש עוד בזה.

★ ★

וכתב בקובץ הנ״ל ליישב בהקדם דברי שו״ע הרב (או״ח סי׳ כ״ב סעיף א׳) שכתב וז״ל: ״אסור להסיח דעתו מהתפילין כל זמן שהן עלי אפי׳ רגע א׳, ק״ו מציץ מה ציץ וכו׳. ואינו נקרא היסח הדעת אלא כשעומד בשחוק או בקלות ראש (או שמטריד דעתו כ״כ לצרכי הגוף עד שלבבו פונה מיראת שמים מחמת טרדתו), אבל כשעומד ביראה ומתעסק בצרכיו, אף על פי שעוסק במלאכתו ובאומנותו ואין דעתו על התפילין ממש, אין זה נקרא היסח הדעת, שאל״כ איך יכול כ״א לילך בתפילין כל היום. ומ״מ מצוה מן המובחר שלא להסיח דעתו מהן כלל זולת ת״ת ובתפילת י״ח״. ובסעיף ב׳ ממשיך וז״ל: ״חייב אדם למשמש בתפילין בכל שעה ושעה, דהיינו בכל פעם שנזכר בהם חייב למשמש בהם, שעי״כ נזכר עליהם תדיר ולא יגיע לידי היסח הדעת גמור״. עכ״ל.

ולאחרי הדיוק בלשונו הזהב שכתב דהחיוב למשמש בהם הוא רק בכדי שלא יגיע לידי היסח הדעת גמור, והיינו שהמשמוש מצד עצמו אין בו שום ענין אלא רק כדי יגיע לידי היסח הדעת, א״כ במקומות שוודאי שלא יגיע לידי היסח הדעת אין חיוב למשמש (דאל״כ כשישן הרי אינו יכול למשמש כל רגע, וא״כ אמאי מותר לישון בהם שנת ארעי).

וע״פ פירוש זה בגדר חיוב המשמוש בתפילין - שהיא לפי שיטת רבינו יונה, שהרי אדה״ז פסק כמותו כפי שמשמע בסעיף א׳ (הובא לעיל) - נראה לתרץ גם דברי הגמ׳ בשבת, דאע״פ שהולך בדרך לאו דוקא שיהיה בשחוק וקלות ראש, אבל כיון שיכול להיות שיגיע למצב כזה, כי הרי אינו עוסק בכלום, לכן חייב למשמש בתפילין כל הזמן שלא יגיע לידי היסח הדעת גמור, שהוא שחוק וקלות ראש (לשון אדה״ז), וממילא יזכור להורידם בכניסת השבת.

משא״כ הישן, וכן העוסק במלאכה מסוימת, כיון שבזמן מלאכתו לא יכול לבוא לידי שחוק וקלות ראש, לכן לא לחייב למשמש בהם בזמן המלאכה.

ולפי זה מובן גם פסק הרמב״ם שמותר לצאת בתפילין ערב שבת עם חשיכה, אע״פ שהאיסור בתפילין הוא רק שלא יהיה בשחוק וקלות ראש, דמכיון שחייב למשמש בהן, ממילא יזכור להורידם בכניסת השבת, ופירוש זה מוכח בהדיא מדברי הרמב״ם שכתב ״דהואיל וחייב אדם למשמש בתפילין בכל עת, אינו שוכחן״. והיינו מפני שהמשמוש הוא בכדי שלא יסיח דעתו בדרך ובמילא יזכור כניסת השבת.

★ ★

בגמ׳: ומה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת כו׳ שלא תסיח דעתו ממנו תפילין כו׳ על אחת כמה וכמה.

כמה שיטות נאמרו בזה בגדר היסח דעת האסור בתפילין. דרבינו יונה ברכות (י״ד ע״ב) כתב בהיסח הדעת אינו אלא שחוק וקלות ראש, ולהכי אין איסור שינה בתפילין - רק מחמת חשש שמא יפיח בהם, ולא משום איסור היסח הדעת. ומ״מ כתב הב״ח (סו״ס מ״ד) שמצוה מן המובחר שלא להסיח דעתו כלל מהם (ע״ש, ובסי׳ ל״ח ס״ז) אבל בשו״ת שאגת ארי׳ (סי׳ מ׳) אוסר היסח הדעת לגמרי.

בדרכי משה (סי׳ רנ״ב אות ד׳) הקשה להסוברים שאין איסור רק בשחוק וקלות ראש, אבל שאר דברים מותרים, מהא דאיתא בשבת (י״ב ע״א) שיוצאין בתפילין ערב שבת עם חשיכה, שכיון שאסורין בהיסח הדעת מדכר דכיר, ואם אין איסור רק בשחוק וקלות ראש, אבל אינו צריך לכוון על התפילין, אם כן איך יהי׳ מדכר דכיר. ותירץ דהואיל ואסור להסיח דעתו מהן בקלות ראש, לכן זוכרן תמיד ומסלקן בשבת, והביאו במגן אברהם שם (ס״ק כ״ה).

★ ★

בשו״ת משיב דבר (להנצי״ב, סי׳ ז׳) כתב חידוש גדול ויסודי - שכמו ששחוק וקלות ראש אסור בתפלין, כמו כן עצבות, להתעצב על דבר, גם כן אסור בתפילין. וז״ל: ונראה דלדעת הרא״ש, דכמו דשחוק וקלות ראש מקרי היסח הדעת, ואסור, ה״נ עצבות אסור. ואע״ג דעצבות אין בזה שחוק וקלות ראש, מ״מ אסור דכתיב תחת אשר לא

עבדת את ה׳ אליך בשמחה ובטוב לבב וגו׳, וה״ז כמו קלות ראש, ולא הוציא הרא״ש אלא שינה ועסק מסחר כו׳ עכ״ל.

★ ★

בכף החיים (סי׳ כ״ח אות ב׳) מביא מעשה נורא מהאריז״ל שחכם אחד, מגדולי הדור שלפניו כמה שנים, שהגיעה זמנו להעלות נשמתו להעולם יותר עליון, ואז מדקדקין במעשיו יותר, הי׳ נענש על שהסיח דעתו מן התפילין, בעת אמרו ״למען לא ניגע לריק, ולא נלד לבהלה״, שאז העמיק מחשבתו בתפלתו, ונמצא שהסיח דעתו מן התפילין, ועיין א״ר ריש סי׳ כ״ח.

★ ★

בגמ׳: ת״ר ידך זו שמאל וכו׳ אשר ידי יסדה ארץ וגו׳.

כתב חכ״א בקובץ בית אהרן וישראל (שנה כ״ב בגליון ב׳ ע׳ קמ״ד) לדקדק במש״כ (שמות ד׳ ד׳): ויאמר ה׳ אל משה שלח ידך ואחוז בזנבו. וישלח ידו ויחזק בו וגו׳. דהנה לפי המבואר בגמ׳ מנחות כאן יוצא ד״ידי״ הוי שמאל, דדוקא כשכותב להדיא יד ״ימין״ הוי ימין, אך סתמא הוי ״שמאל״ ע״ש. ויעוי׳ בספ״ו דברכות (מג:) שכ׳ דכל דבר שמברך עליו לאכלו או להריח בו, צריך לאוחזו בימינו כשהוא מברך. והכי קי״ל ברמב״ם בפ״ז דברכות הי״ד, ושם פ״ט ה״ד, וכן בטושו״ע או״ח (סימן רו׳ ס״ד). ויעו״ש בפמ״ג בא״א (סק״ו) שכ׳ דכ״ש שאר דבר מצוה צריך לאוחזו בימין כשמקיימו ע״ש. וכ״כ בעט״ז שם בשם המרדכי, ע״ש.

ולפי״ז צ״ע מ״ט ציווה הקב״ה למשה רע״ה לשלוח ידו, והיינו יד שמאל כש״נ, ולאחוז בזנבו של הנחש, וכפי שאכן עשה כדכ׳ וישלח ״ידו״ וגו׳, הא מדקיים מצוה בהאי ״אחיזה״, א״כ הו״ל לקיימו ביד ימין דוקא, וצ״ע.

וה״נ צ״ע עד״ז בס״פ פנחס (כ״ה ז׳) שכ׳ וירא פנחס וגו׳ ויקם מתוך העדה ויקח רומח ״בידו״, ע״ש, ודו״ק. וה״נ צ״ע עד״ז בפ׳ וירא (כ״ב י׳) וישלח אברהם את ״ידו״ ויקח את המאכלת לשחוט את בנו, ומשמע שלקחו ״בשמאלו״ כדי לשחטו ולא ״בימינו״, וצ״ע כנ״ל. ויעוי׳ בהגהות המהרש״ם במנחות שם, ועפי״ד יש ליישב, ע״ש.

דף ל״ז ע״א

בגמ׳: וקשרתם - וכתבתם, מה כתיבה בימין אף קשירה בימין.

כתב הגאון בעל צפנת פענח זצ״ל בקובץ כרם שלמה (שנה י׳ קו׳ ה׳ ע׳ ל״ב אות ה׳): הכוונה דמצות מזוזה היא בימין פתח הבית, וזהו מה כתיבה בימין, מצות מזוזה הנקראת בתורה כתיבה, דכתיב וכתבתם עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בספר ודרשת וחקרת (או״ח סי׳ ו׳ אות ו׳): מביא בשם התשורת שי, שדקדק בדברי הגמ׳ (ע״ז ל״ט ע״א): הי׳ רשב״א אומר, מעשה באשה אחת שנשאת לחבר והיתה קושרת לו תפילין על ידו וכו׳ ע״כ. וקשה, איך מהני, הרי בעי ״וקשרתם״ והיינו שהאדם עצמו יקשור, ואת״ל דהוא הושיט וסייע בשמאל שלו, ג״כ לא מהני לכאורה דבעי ״וקשרתם״ בימין כמבואר בגמ׳ כאן. וכתב: וע״כ צ״ל דגידם היה, ולא היה יכול לקשור בעצמו, ולכן היא קשרה לו כדי שיקיים לפחות מצות ״והיו״ לך לאות על ידך, ואה״נ מצות וקשרתם לא היה יכול לקיים ע״כ.

וכתב בספר ודרשת וחקרת (שם): (ומש״כ דגם ע״י שליח לא היה יכול לקיים מצות וקשרתם, הביא ראיה מהבית מאיר אה״ע סי׳ קי״ט מהא דב״ק (דף קי.) דגידם לא מצי לעשות שליח במידי דאיהו לא מצי עביד, צע״ק ממש״כ המג״א בסי׳ ל״ט דגידם כשר לכתוב תפילין דבר חיובא הוא אלא דפומא כאיב ליה, וכ״כ התוס׳ ביבמות דף מ״ד. עיי״ש וצ״ע), והוכיח התשורת שי דיש שני מצות ״וקשרתם״ ו״והיו״ ממש״כ רש״י במנחות דף מד. ד״ה בשמונה עשה עיי״ש.

אולם המהר״ם שיק (חאו״ח סי׳ ט״ו) כתב די״ל דמהני שליחות לאשה מכיון שאם רצה להיכנס לחיוב רשאה היא שפיר הו״ל ישנה במצות וקשרתם, ויכולה לקשור לו בשליחות, והביא ראיה ממילה עיי״ש, ועיין בתשורת שי ח״ב סי׳ כ״ג שדחה דבריו ואכמ״ל.

★ ★

האבני נזר (באו״ח סי׳ מ׳ אות ו׳) הקשה עמש״כ הרמב״ם שאין שום מצוה לתקוע בשופר אלא אך ורק

לשמוע, והתקיעה הוא כבניית סוכה שהמצוה אינו אלא הישיבה בסוכה, וא״כ למה אינו יוצא כששומע תקיעה מחש״ו להוי כסוכת גנב״ך, ותירץ ע״פ הא דמבואר במצות כתיבת ס״ת שכל אחד חייב לכתוב לעצמו ס״ת, ואם נתנו אח״כ לאחר לא יצא, ואעפ״כ אם קיבל ירושה ג״כ לא יצא, אא״כ כתבה ע״י עצמו או ע״י שלוחו, אבל קנה ס״ת יצא, וע״כ צ״ל דכיון דכתיב ״כתבו״, בעינן שיהא שלו ע״י מעשיו, וא״כ ה״ה במצות ״תקעו״ צריך לשמוע ע״י מעשה תקיעה, ותקיעת חש״ו אינו תקיעה.

והקשה על עצמו מהגמ׳ הנ״ל בע״ז שקשרה לו תפיליו, והא כתיב ״וקשרתם״, ותירץ או דס״ל להאי חבר דשבת ולילה זמן תפילין ונשים חייבות, או דמכיון דכתיב ״והיו״, ש״מ דמה שהם עליו לבד מקיים המצוה עכתו״ד.

ומה שהקשה התשורת שי הנ״ל דלשון קושרת לא משמע סיוע לבד, היה נלענ״ד לתרץ ע״פ מש״כ הרש״ש בע״ז שם דהגירסא אמיתית הוא: קושרת לו תפילין על ידו, ולא על זרועו, ותנן בשביעית (פ״ז מ״ג) אבל הוא לוקט ובנו מוכר ״על ידו״, ופי׳ הרע״ב בשבילו, וא״כ י״ל שהיא עשתה את הקשר בשבילו כמש״כ התוס׳ במנחות (לעיל ל״ה ע״ב).

★ ★

ומסכם בספר ודרשת וחקרת (שם): אותו חבר יש לפרשו בו׳ דרכים א) שרק סייעה ב) שקשרה קשר התפילין בשבילו ולא על זרועו, ג) הוא סייע ע״י הושטת ידו ומסייע יש בו ממש, ד) גידם היה, ולא היה יכול לקיים מצות וקשרתם וקיים רק מצות והיו, ה) אותו חבר ס״ל דנשים חייבות בתפילין, ו) מהני שליחות דנשים והיא קשרה לו בשליחותו.

★ ★

בגמ׳: וקשרתם וכתבתם: מה כתיבה בימין אף קשירה בימין.

כתב בספר התרומה (סי׳ ר״ה) וז״ל: וצריך לכתוב בימינו, כדאמרינן סוף הקומץ רבה (ל״ד ע״א) וקשרתם וכתבתם מה כתיבה בימין אף קשירה בימין, ואפילו דיעבד פסול אם כתב בשמאל, דהא תנן פרק הבונה (שבת ק״ג ע״א) הכותב בין בימינו בין בשמאלו שתי אותיות (חייב חטאת), ופריך אין דרך כתיבה בשמאל, ומשני בשולט בשתי ידיו, אבל באטר אשמאל בעלמא ולא אימין, ובענין זה צריך לכתוב ס״ת תפילין ומזוזות דנאמר בכולהו כתיבה, דאין לומר דוקא בשבת דגמרינן ממשכן אינו מועיל כלאחר יד, אבל בעלמא כשר, אין סברא לומר כן שיכתוב ס״ת תפילין ומזוזות כהלכתן בשבת לא יהא חייב, אמנם גבי שחיטה כתיב וזבחת, ותנן נפלה סכין ושחטה פסולה (חולין ל״א ע״א), ודייקינן הא הפילה כשירה אפילו כלאחר יד, ואפילו הכי פטור בשבת משום דהוי כלאחר יד, עכ״ל. ובפסק שם כתב וז״ל, וצריך לכתוב בימינו ואטר בשמאל כל אדם שהוא אליו ימין, ושולט בשתי ידיו יכתב בימין העולם, עכ״ל.

★ ★

וכתב הגאון רמ״ש קליין שליט״א בקובץ כרם שלמה (שנה א׳ קו׳ ו׳ ע׳ ס׳): וביאור דבריו פירשו האחרונים, דתחילה מביא ראי׳ ממה דאיתא בפרק הקומץ לענין על איזה יד צריך להניח תפילין ומקישים קשירה לכתיבה, מה כתיבה בימין, פירש רש״י, מה דרך כתיבה ברוב בני אדם בימין, ואין שום הוכחה שצריך לכתוב סת״ם בימין, ובלבוש כתב איפכא, מה קשירה בימין אף כתיבה בימין, ובגמרא אין היקש כזה.

ונראה כוונתו איפכא, דהנה יש ב׳ לימודים שהנחת תפילין בשמאל א) וקשרתם וכתבתם כנ״ל, ב) ידכה דרשינן יד כהה. והנה ללימוד ידכה, יד כהה, הרי ברור שהקשירה בימין, וע״ז קאי מה קשירה בימין מדין ידכה, אף כתיבה דוקא בימין.

ועוד י״ל דאף דמה כתיבה בימין, הכוונה לרוב בני אדם, מ״מ אחר שהוכחנו שקשירה בימין, אמרינן אין היקש למחצה, וצריך שתהא הכתיבה של סת״ם דוקא בימין. ושוב הביא הוכחה לפסול, מהא דקיימ״ל שאם כתב בשבת שתי אותיות בשמאל פסול. ולא מסתבר שמה שבשבת אינו בגדר מלאכה, יקרא שם מלאכת כתיבה לגבי סת״ם, ושוב דחה דאין ראי׳, דהרי גבי שחיטה ששחט כלאחר יד כשר, ואפ״ה בשבת כה״ג פטור, ונשאר בספק בדין זה.

ונפקא מינה בין ב׳ טעמים שכתב ספר התרומה, בשולט בשתי ידיו, אם נאמר שמטעם וקשרתם וכתבתם, דבאותו יד שקושר צריך ג״כ לכתוב, א״כ אם כתב בשמאל פסול אף ששולט בב׳ ידיו, ואם יכתוב בשבת בשמאל יהי׳ חייב כמבואר בגמרא, אבל מטעם הסברא שכתב דא״א

שיכתוב בשבת תפילין ויהי' פטור, א"כ שולט בב' ידיו וכתב בשמאל כשר. ועיין הגהות רעק"א סי' ל"ב ס"ק ד'.

★ ★

והנה המג"א (או"ח סי' ל"ב סעיף ה') מביא בשם הרמ"ע בתשו' (סי' ל"ח): מעשה היה במצרים שכתב אחד בפיו שתפס הקולמוס בשפתיו, ופסלו אפילו אי אפשר למצוא אחרים ע"כ. וכתב עליו הגאון רעק"א, לא מצאתי שם כן, אלא דהרמ"ע תפס שם בפשיטות דברי ספר התרומה דאם כתב בשמאל פסולה כיון דלענין שבת הוי כלאחר יד. וסיים שם, ואם אמרו בפרק הבונה אין דרך כתיבה בשמאל, ק"ו דאין דרך כתיבה בפה, עכ"ל הרמ"ע. הרי שלמד זה מדין כתיבה בשמאל, וכיון דאנן קיימ"ל דבכתב בשמאל באם אין תפילין אחרים דמניחים בלא ברכה, י"ל דה"ה נכתב בפה, עכ"ד הגרעק"א.

★ ★

בגמ': אין לו זרוע פטור מן התפילין, אחרים אומרים וכו'.

וכתבו בתוס' (ד"ה אין לו וכו'): מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי ע"כ. וכתב בספר ואם תאמר (ח"א ע' ס'): וצ"ע דמסתמא תפסו התוס' ככה, דאי תאמר דאיירי בגידם שאין לו יד, פשיטא שאינו מניח תפילין דהיכא יניח, וע"כ ביש לו יד איירי ומש"ה לא פליגי.

וקשה, דאולי באו לומר דיניח על ימינו, וע"ז פליג הת"ק וס"ל דפטור לגמרי.

★ ★

בגמ': בעא מיני' פלימו מרבי מי שיש לו ב' ראשים באיזה מהן מניח תפילין וכו'. אדהכי אתא ההוא גברא א"ל אתיליד לי ינוקא דאית לי' תרי רישי, כמה בעינן למיתב לכהן, אתא ההוא סבא תנא לי' חייב ליתן י' סלעים כו' שא"ה דבגלגלת תלא רחמנא.

בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רצ"ד) מביא מס' קול יהודה בשם הגאון מו' שמואל קראקוואר שלכן בפרשת במדבר במנין בני ישראל כתיב "לגולגלותם", אבל בשבט לוי לא כתיב "לגולגלותם", לפי שאם הי' כתוב בשבט לוי לגלגלותם, הייתי אומר שאם יש בן לוי א' עם שני ראשים, הרי הוא נמנה בשנים, אבל בשאר שבטי ישראל לא סלקא דעתך הכי, שהרי הם נמנו מבן עשרים שנה ומעליה, וטריפה אינה חי' י"ב חודש, ורק בבן לוי שנמנו מבני חודש, יכול להיות הו"א כך.

והחתם סופר שם האריך בדבריו, וע"ש מש"כ עפ"י רמז למה כתיב באמת לגלגלתם בשאר בשאר שבטים, וכתב שמה אמר לגלגלותם בפרשת המן "עומר לגלגולת", י"ל באמת שאם נולד תינוק עם שני ראשים אז נפלו לו שני עומרי מן.

אולם כתב דלפמש"כ הרשב"א (שו"ת ח"א סי' צ"ח) דטריפה דיותרת שונה משאר טריפות, ויתרת חיה, א"כ אזדא ליה פירושא דהרש"ק, דגם בשאר שבטים יהי' נק"מ במי שי"ל ב' ראשים אם נחשבו כשנים.

ועל כן כתב החתם סופר שאצל הקב"ה לא נמצא דבר לבטלה, ולכן אם נמאר לגלגלותם בשבטי ישראל, ע"כ שהי' אז במדבר אחד עם שני ראשים, משא"כ בשבט לוי שלא נאמר לגלגלותם לפי שלא הי' בהם אף א' עם שני ראשים.

וכתב עוד החתם סופר דמסוגיא זו ראי' להרשב"א דטריפה דיותרת חי', דאל"כ למה נח רבי מכעסו על פלימו, דעד כאן לא מצאנו אלא תינוק בן ל' יום בב' ראשים, אבל בן י"ג שנים עם ב' ראשים לא מצאנו, דטריפה אינה חי', אלא מכאן ראי' כהרשב"א דטריפה דיותרת חי'.

★ ★

והקשה בספר מרפסין איגרא (פר' במדבר) דהרי בגמ' כאן מבואר כי תינוק בעל שני ראשים - חייב לתת לכהן בפדיונו עשרה סלעים, שכן התורה תלתה את סכום הפדיון בגולגולת, ותינוק זה, מכיון שיש לו שני ראשים - נחשב הוא כשני תינוקות לענין פדיון הבן. מדוע, אם כן, לא נאמר במנין הלויים "לגולגלותם", הלא באמת מנין הגולגלות הוא הקבוע, ולא מניין הגופים, שכן אם היה נולד ביניהם תינוק בעל שתי גולגלות, הם היו צריכים למנות אותו פעמים?

וכתב שם ליישב: למרות שתינוק בעל שני ראשים חייב לתת לכהן בפדיונו עשרה סלעים, וכמובא בגמרא מנחות (שם) שסכום הפדיון תלוי בגולגלת, אך מכל מקום אין תינוק זה נחשב כשני תינוקות. תינוק אחד הוא, ולגבי פדיון הבן דוקא דינו כשנים.

ראיה לדבר: בשיטה מקובצת (מסכת מנחות כאן אות ח׳) מובא משפט שהובא בפני שלמה המלך: אדם בעל שני ראשים תבע שני חלקים בירושת אביו. שלמה בחכמתו הרתיח מים, וכסה אחד מהראשים, ושפך את המים על ראשו השני, ומחמת צער המים צעק בשני הראשים, ומזה הסיק שלמה שאדם אחד הוא.

ראיה נוספת: בגמרא (שם) הסתפקו במי שיש לו שני ראשים, באיזה מהם מניח תפילין? הרי שכל הנידון באיזה מהשנים יניח תפילין, אבל ודאי שלא יניח בשתיהן גם יחד. מבואר שאדם אחד הוא ולא שנים, שאם שני בני אדם באו לפנינו, אם כן כל אחד מהם חייב בתפילין בפני עצמו.

מעתה, אדם אחד הוא זה, ועל כן נמנה כאחד ולא כשנים, ומטעם זה לא כתבה התורה ״לגולגלותם״ במנין הלויים כדי שלא יימנה פעמיים. אכן מה שמצאנו לגבי פדיון הבן שחיב כשנים, אין זה מחמת ששני תינוקות לפנינו, אלא תינוק אחד הוא, ולגבי פדיון הבן נידון כמו שנים, וכלשון רש״י (שם ד״ה עשר סלעים) ״דחד בכור הוא... וחשיב כתרין״, שהרי הכתוב תלה דינו בגולגולת. ע״כ.

★ ★

בגמ׳: בעא מיני פלימו מרבי מי שיש לו שני ראשים כו׳ כמה בעי למיתן לכהן כו׳.

בשו״ת חכם צבי (סי׳ ע״ז) הקשה כיון דקיי״ל כל יתר כנטול דמי, אם כן אם יש לו שני ראשים, הרי הוא כאילו הוא חסר ראש, והרי בנדה (דף כ״ד) איתא שולד שנולד וראשו אטומה, אין אמו טמאה לידה, וכתב הרמב״ם (ביכורים פי״א הי״ד) שממילא הבא אחריו חייב בפדיון הבן, וממילא מובן שמי שאין לו ראש הוא עצמו אינו בכור ופטור מפדה״ב, ואם כן גם מי שיש לו שני ראשים, דכנטול דמי, לא יתחייב הוא בפדיון הבן.

ומזה מוכיח דאע״ג דאמרו דכל יתר כנטול דמי, מ״מ אינו ממש כנטול, ורק לגבי טרפות הרי הוא כנטול. אבל לגבי פדיון הבן וכדו׳ אין ה״יתר ראש״ כמו ה״חסר ראש״.

ועל פי זה כתב דאף שדנו כל הפוסקים מה דין בהמה שיש לה שתי לבבות, מ״מ בהמה בלי לב לא שייך בכלל במציאות, ולא אמרינן שכל יתר כחסר דמי, א״כ כמו ששייך פרה עם שני לבבות, שייך פרה בלי לב, דלהנ״ל מבואר שאין יתר ממש כחסר.

ועל פי זה פסק בנדון שאשה שפתחה תרנוגלת, ואומרת שלא מצאה שם לב, אינה נאמנת, דלא יתכן כלל כזה דבר, ובודאי נפל הלב ונעלם ממנה ע״ש.

★ ★

בגמ׳: בעא מיני׳ פלימו מרבי, מי שיש לו שני ראשים וכו׳ קום גלי או קבל עלך שמתא וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה או וכו׳) הביאו מהמדרש שהאשמדאי הוציא מתחת קרקע, אדם אחד שיש לו שני ראשים לפני שלמה המלך, ונשא אשה והוליד בנים כיוצא בו בשני ראשים, וכיוצא באשתו בראש אחד, וכשבאו לחלוק בנכסי אביהם, מי שיש לו שני ראשים שאל שני חלקים, ובאו לדין לפני שלמה. ובשטמ״ק על הגליון הביאו מה שפסק שלמה בחכמתו, ע״ש.

★ ★

והנה באור זרוע ה׳ אבילות (ס״ס תכ״ד) כתב, דכמה תמיהות שונה בתלמוד מה שאינו בעולם, וחשיב הך דהכא מי שיש לו שני ראשים כו׳, וההיא דעשאה לבהמה או לחבית של משקין גולל לקב,ר כדתנן בעירובין ט״ו ובאהלות פט״ו, וכה״ג חשיב באו״ז שם הרבה ע״ש.

★ ★

וכתב בספר אור הישר כאן:

והנה אהא דהרמב״ם חשיב ספ״ו מה׳ תלמוד תורה כ״ד דברים שעל אלו מנדין את האדם, הוסיף הכ״מ בשם הקונדרסין שם עוד דברים, וביניהם מי ששואל דבר שאי אפשר, דמנדין על זה, והורה מקורו מהך דהכא, דעל שאלת הנחת תפילין למי שיש לו שני ראשים, גזר רבי על פלימו שמתא ע״ש. והשתא לדברי האו״ז דהך דהכא הוא דומה לכל הדברים המתמיהים בש״ס, הרי קשיא בממ״נ, אם חייבים על זה שמתא כדהביא הכ״מ שם, א״כ איך נשנו בש״ס כל הדברים וההלכות המתמיהים, ומהם נשנו אפילו במשניות, ואם כדברי האו״ז דאורחא דגמרא להביא אפילו דברים שאינם הווה בעולם ורבי גופיה סדרם אפילו במשניות, א״כ מדוע באמת דוקא הך דהכא היה כיוצא מן הכלל דרבי גזר על פלימו גלות או שמתא.

ואשכחן בסנהדרין נ״ה ע״א דבעי מיניה רב אחדבויי בר אמי מרב ששת המערה בעצמו מהו א״ל קבסתן ופירש״י צערתני ששאלתני דבר שאי אפשר ע״ש, אבל לא גזר עליו שום גזירת שמתא וכה״ג איזה עונש בשביל חסרון האפשרות.

וביותר מצינו בנדה כ״ג ע״א דר׳ ירמיה שאל מר״ז לר״מ דאמר בהמה במעי אשה ולד מעליא הוא קבל בה אביה קידושין מהו ונ״מ לאיתסורי באחות, וג״ז הביא באו״ז שם, ובכ״ז חזינן דרב אחא בר יעקב מסיק עלה עד כאן הביאו ר׳ ירמיה לר״ז לידי גיחוך ולא גחיך וע״ש ברש״י, ולדברי הכ״מ איך עסקו האמוראים בשאלות שחייבים על זה שמתא כבדברים של שחוק בעלמא. וצ״ע כעת.

★ ★

בעצם הדבר, יש שמבארים דברי רבי, לפלימו, לא מפני שלא תתכן יצירה כזאת, אלא שא״א להם לחיות עד גיל שלש עשרה, ועיין בשו״ת שבות יעקב (ח״א סי׳ ד׳) שהעיד שראה שני נערים שהיו דבוקים אחורי הראשים, והיו בני שנה, וכתב כשיגדלו חייב כל אחד בתפילין.

ועי׳ בשו״ת אבני נזר (יו״ד סי׳ שצ״ט ס״ק ב׳) מש״כ לבאר מדוע לא הביאו הפוסקים דין זה דילד שנולד עם ב׳ ראשים ע״ש, ובבן יהוידע (במנחות כאן) מעיד שבעירו בגדד נולד ילד עם ב׳ ראשים ומת כעבור ג׳ ימים ע״ש.

★ ★

בקובץ אוצר החיים (ח״ג ע׳ מ״ה) כתב חכ״א: מה שנסתפק חכ״א בענין בכור שנולד בעזרת צבת, אי חייב בפדיון. נראה לי דאין להקפיד בזה ושפיר הוי בכור. מהא דמנחות לז. ״ההוא גברא א״ל אתיליד לי ינוקא דאית ליה תרי רישי כמה בעינן למיתב לכהן, אתא הוא סבא תנא ליה חייב ליתן לו י׳ סלעים״. ופירש״י: ״דחד בכור הוא ואית ליה תרי רישי, וחשיב בתרין, ואע״ג דיולדות תאומים לא יהיה אלא ה׳ סלעים וכו׳ התם הוא משום דאי אפשר לצמצם, אבל הכא חד הוא ואפשר לצמצם שיצאו כאחד, והוי שניהם פטר רחם״.

ואם איתא להאי אסתפקתא, אמאי חייב בפדיון כלל, הא הוי הפסק וחציצה, כיון דבעת שיצאו שניהם כאחד לא הי׳ רק חד צד של ראש ואחד נגע בכותל בית הרחם. ואפילו אם נימא כיון דעכ״פ נגע בצד אחד בבית הרחם, עכ״ז לא הוי אלא ספק עפ״י הש״ס (חולין ע׳.) בפרוץ מרובה על העומד ויצא דרך עומד וכן להיפך יעיי״ש. אלא ודאי שמעית מיני׳ דלא חשיבה חציצה, כיון דמ״מ נשאר צד אחד שנוגע בהרחם, ושפיר נקרא בכור ומחויב בפדיון. וכן בלידה ע״י הצבת, כיון דע״כ נשאר מקום מגולה בראשו של הילד שאין הצבת כרכו, ומקומות המגולים יותר המה מהמקומות המכורכים א״כ ל״ה חציצה. ע״כ.

★ ★

בקובץ וילקט יוסף (שנה י״ב קו׳ י״ג סי׳ ק״כ) כותב חכ״א: נשאל נשאלתי בפורים דחייב במתנות לאביונים דווקא לשני עניים כדאי׳ בשו״ע או״ח סי׳ תרצ״ד, האיך הדין אם נתן לעני א׳ שיש לו ב׳ ראשים ואם יצא בזה יד״ח. והיא כעין אבעי׳ מהגמ׳ מס׳ מנחות ל״ז ע״א לעינן תפילין, ומסקי׳ שם דתינוק בכור מחוייבי׳ ליתן עבורו ב׳ פעמים ה׳ סלעים.

ונ״ל פשוט, דלענין מתנות לאביונים ודאי לא סגי׳ מה שיש לו ב׳ ראשי׳ שיהי׳ במקום ב׳ עניים. דהנה המנ״ח בסי׳ שצ״ב, תמה מדוע השמיט הרמב״ם בפי״א הל׳ בכורי׳ הא דמס׳ מנחות הנ״ל דבכור שיש לו ב׳ ראשים חייב בפדיון יו״ד סלעי׳? וכתבתי בחידושי ליישב דודאי אי ס״ל טריפת חי׳ וא״כ הא דטריפה פטור מפדיון היה רק גזיה״כ, וא״כ במי שיש לו ב׳ ראשי׳, כיון דלענין פדיון בגלגולת תלה רחמנא, חייב עשרה סלעי׳ (ועיין בס׳ טהרת הקודש שכתב בפירוש הסוגיא שם דמנחות אזלא למאן דס״ל טריפה חי׳). משא״כ לדידן דקיימ״ל טריפת אינה חי׳, וא״כ מי שיש לו שני גלגולות, דאינו ראוי לחיות, פטור לגמרי מפדיון. ושפיר השמיטו הרמב״ם.

והנה עיקר חיוב משלוח מנות ומתנות בפורים הוא להרבות ריעות ואהבה בין ישראל, והקדימו מתנות לאביונים דבעינן לשני עניים דווקא, ומנות סגיא שני מנות לאדם א׳ כדאי׳ באו״ח סי׳ תרצ״ה סעיף ד׳ דהוא משום דצריכי׳ להראות לעניים שהם נשברי לב אהבה יותר, משו״ה בעינן שני עניים דווקא (ועי׳ שו״ת כתב סופר או״ח סי׳ קמ״א אות ב׳), וא״כ אפי׳ אם נימא דאע״ג דהוי טריפה סגיא מה שאנו מרבים אהבה וריעות עמו, מ״מ הרי לא נוכל לחשבו כשני בני אדם.

והגע עצמך, דאטו מי שיש לו ב׳ ראשים נוכל לצרפו לעשרה למניין במקום שנים. וא״כ הה״ד לענין להרבות ריעות בעינן דוקא להרבות ריעות עם הרבה אנשים, ולכה״פ בעינן שניסף אבל לא עם מי שיש לו שני ראשים דעכ״פ הוא רק אדם א׳ לכל הדבריסף וודאי לא סגיא במקום ב׳.

ובאמת יש לעיין אם נחשב אפי׳ כאחד. דאנן בעינן להרבות אהבה וריעות עם מי שאנו מצווין להחיותו, משא״כ טריפה, דכין דהרג את הטריפה פטור, לא סגיא מה שמרבה עמו ריעות. ויש לעיי׳ בזה, כיון דמ״מ אסור להרג,ו צריכים להרבות עמו ריעות ג״כ. משא״כ שיהי׳ נחשב כשנים, פשיטא דלא, מטעם שכתבתי ודו״ק.

דף ל״ז ע״ב

בגמ׳: גובה שבראש מנלן וכו׳.

הנה בדברי חיים להרה״ק מצאנז זצ״ל (ח״ב סי׳ ו׳) כתב דאין צריך כ״כ לדקדק שיהיו התפילין מכוונים באמצע הראש ממש. וז״ל: ״אם לראות במראה שהתפילין יהי׳ באמצע הוא דברי בורות, כי אפי׳ אינם מכוונים ממש כשר, דידוע דיש מקום בראש להניח שני תפילין ואפי׳ ברוחב, ואין שיעור לתפילין ברוחב וכו׳״. אמנם בסידור הרב ז״ל כתב מפורש להיפך וז״ל: ״ויזהר שיהא באמצע רוחב הראש ממש, שהרי אמרו קדש והי׳ כי יביאך מימין ושמע והי׳ אם שמוע משמאל, ובתפילין דרש״י שהפרשיות כסדרן אין בין ימין לשמאל אלא משה,ו דהיינו החריץ שבין והי׳ כי יביאך לשמע, על כן צריך ליזהר בה מאד״. עכ״ד.

★ ★

וראה בספר אות חיים ושלום (סי׳ כ״ז ס״ק י״ב) שהאריך מאד בישוב שיטת הדברי חיים, דמשמע מיני׳ דס״ל דאי״צ שיהיה באמצע ממש, שלכאורה דבריו תמוהין דמה שיש מקום בראש להניח ב׳ תפילין היינו זה למעלה מזה ולא ברוחב כמבואר בכל הפוסקים, ורק הב״י כתב בתירוצו הראשון שהרמב״ם אולי ס״ל דהוא ברוחב, אבל הב״י בעצמו לא ניחא לי׳ בהאי תירוצא. והוצרך ליישב דיש ס״ס, דאפשר שע״י משמוש בידיו יוכל לכוין באמצע, ואף אם לא יכוון, מ״מ אולי הפירוש בהרמב״ם דיש מקום לב׳ תפילין ברוחב, עיי״ש שהאריך בזה.

★ ★

וכתב בספר פאר המלך על הרמב״ם (פ״ד דתפילין) די״ל ספק זה, אי צריכים התפילין להיות ״בין עיניך״ בדיוק או לאו דוקא, תלוי בילפותא בגמ׳ כאן על מקום הנחת תש״ר, דבברייתא השנוי׳ כאן יש ב׳ לימודים ע״ז: ״איתמר גובה שבראש מנלן דת״ר בין עיניך זו גובה שבראש כו׳, או אינו אלא בין עיניך ממש, נאמר כאן בין עיניך ונאמר להלן לא תשימו קרחה בין עיניכם למת, מה להלן בגובה שבראש מקום שעושה קרחה, אף כאן בגובה של ראש מקום שעושה קרחה. רבי יהודה אומר אינו צריך אמרה תורה הנח תפילין ביד הנח תפילן ברא,ש מה להלן במקום הראוי ליטמא בנגע אחד, אף כאן במקום הראוי ליטמא בנגע אחד, לאפוקי בין עיניך דאיכא בשר ושער דאיכא שער לבן ואיכא נמי שער צהוב״.

והנה לת״ק איצטריך ה״בין עיניך״ לגז״ש שצ״ל בגובה שבראש, א״כ א״א לומר שיש קפידא ממש על ״בין עיניך״, רק לכתחילה צריך לכוין אבל אינו מעכב, ולכן ביש לו ב׳ תפילין ברוחב שא״א לכוין שיהא באמצע ממש, אין קפידא בזה. אבל לר׳ יהודה דיליף שצ״ל בגובה שבראש ממקום אחר, ע״כ צ״ל שמש״כ בתורה ״בין עיניך״ היא כפשוטו שצ״ל ממש באמצע, דמהיכי תיתי לומר שאין זה אלא לכתחילה ודו״ק היטב. ועיין בספר רבינו הקדוש מצאנז שנדפס בסופו תשובה ארוכה מאדמו״ר הגה״ק רבינו יואל מסטמר ז״ל, בביאור דעת הדברי חיים בזה (ושוב נדפסה לו בשו״ת דברי יואל חאו״ח סי׳ ד׳).

★ ★

בגמ׳: לך לאות ולא לאחרים לאות.

כתב בספר משמרת איתמר (פר׳ בא): כיון ד׳ידיך׳ היא יד כהה, אל תראה ידך הכהה - חולשתך לאחרים. וכמו שנמצא בספרי היראה (חובת הלבבות, שער הפרישות) שהפרוש: ׳אבלו בלבו וצהלתו בפניו׳ עכד״ק.

★ ★

בגמ׳: ארבע ציציות מעכבות זו את זו וכו׳ מאי ביניהם וכו׳.

כתב בספר ואם תאמר (ח״ב ע׳ קפ״ה): שיטת המרדכי היא שבמקום שהוא אנוס ואינו יכול להשיג ציצית, או שהוא שבת ואינו רשאי לקשור ציצית, רשאי ללבוש הבגד בלי ציצית. וצ״ע דבמנחות (כ״ח ע״א) נחלקו ת״ק ורבי ישמעאל אם ארבע ציציות הן מצוה אחת או ארבע

מצוות, ובגמרא כאן מקשה מאי בינייהו, ולמה לא משני דנפ"מ אם יש לו רק ג' ציציות, שלדעת ת"ק אינו צריך להטילן בתוך בגדו, ולדעת רבי ישמעאל צריך, כיון שעל שלשה אינו אנוס ע"כ.

★ ★

בגמ': **רבינא אמר דרב הונא איכא בינייהו וכו'.**

בשאגת ארי' (סי' מ"א) הקשה על דברי רש"י בערובין (צ"ה ע"א) דנראה דס"ל דהיוצא בתפילין בשבת, כיון דיש איסור בל תוסיף בהנחת תפילין בשבת, האיסור משוי עליו את ההוצאה כמשא. והקשה השאגת ארי' דא"כ מה תירץ רבינא כאן דרב הונא איכא בינייהו, דאמר היוצא בטלית שאינו מצוייצת כהלכתה חייב חטאת ומצד משא, ואם יצא בטלית עם ג' ציצית, לת"ק ליכא מצוה כלל וחייב חטאת, ולר"י ג' מצות קיים עכ"פ בג' ציצת וליכא חיוב חטאת, וקשה הלא מתן ד' שנתן במתן א' כיפר, ואעפ"כ דנתערב מתן א' עם מתן ד', אם נתן א' איכא בל תגרע אף דכיפר, וה"ה הכא אף דעשה מצוה בג' ציצית, עכ"פ עובר על בל תגרע. ולרש"י איסור משוי עליו כמשא, וא"כ גם לרבי ישמעאל חייב חטאת ומאי בינייהו, וע"כ דלא כרש"י יעיי"ש.

★ ★

וכתב הגאון ר' יעקב קאפל רייך ז"ל בקובץ כרם שלמה (שנה ז' קו' ד' ע' כ"ח): ונראה דלא קשה, דוודאי שיטת רש"י אמת, בעושה עבירה ורק עבירה, בבגד שיוצא, דאימתא דרבי' עלי' משווי לי' כמשא, אך אם באותו בגד עצמו שעושה עבירה מצד א', מצד אחד קיים בו מצוה כגון בגד עם ג' ציצית, תו לא הוי' לי' כמשא מחמת העבירה, דהוא רוצה לקיים מצוה בג' ציצית, וליתא עליו כמשא, ואינו חייב חטאת. וכי תימא בתפילין איכא נמי בל תוסיף בחד, א"כ מצד אחד יקיים המצוה דתפילין, כיון דשבת זמן תפילין, זה ליתא, דהא תפילין ב' זוגות, האי לחודי' והאי לחודי' קאי, ואיכא לקיים מצות תפילין בחד, ובשני שעובר בבל תוסיף איכא רק עבירה ולא מצוה, הוי השני, מכח עבירה, דלית בי' צד מצוה, כמשא, ושפיר מיושב רש"י כנ"ל.

★ ★

בגמ': **רבינא הוה קאזיל אבתרי' דמר בר רב אשי בשבתא דריגלא, איפסק קרנא דחוטי' ולא א"ל ולא מידי כו' גדול כבוד הבריות כו' בלאו דלא תסור.**

בשו"ת הגרעק"א (ח"א סי' ח') יצא לחדש שאע"פ שמתעסק פטור מקרבן, מ"מ איסור דאורייתא ישנו, דלא מיעטה תורה מתעסק רק מחיוב קרבן ולא מאיסור.

ובאגלי טל (אופה ל"ג ג') מביא ראי' לזה, מהא דאמרינן הכא שאם יצא עם משאוי בשבת, וחשב שהוא מלבוש, ונתברר שלא הי' מלבוש, עובר איסור דאורייתא, וקשה שהרי הוא מתעסק, ומוכח מזה דמתעסק עכ"פ איכא איסור דאורייתא, ולא נתמעט רק מקרבן.

אמנם באגלי טל מלאכת קוצר (כ"ד י"ב) משיג על הגרעק"א, ומוכיח שם דמתעסק פטור לגמרי מן התורה, ואין כאן איסור כלל, שלא רק מקרבן נתמעט, אלא מכל איסור נתמעט.

ובתשו' (או"ח סי' רנ"א) כתב האבני נזר דיש לדחות הראי' מכאן, דקושיית הגמרא הוא ל"ל שדי' מר בר רב אשי תיכף בשוק, עיין שם עוד.

★ ★

בגמ': **רבינא הוה קא אזיל אבתרי' דמר בר רב אשי וכו' א"ל אי אמרת לי מהתם שדיתי' וכו' ואיכא דאמרי מהתם אמר לי' וכו'.**

הגאון הכלי חמדה בספרו מכתבי תורה והערות (סי' ט"ו אות ה') כתב: נראה דאפי' אי נימא דמתעסק בכל מקום פטור וליכא איסור תורה, ושלא כדעת הגאון רעק"א ז"ל (בשו"ת סי' ח') דבמתעסק איכא עבירה מה"ת אלא דמקרבן מיעטה קרא, מ"מ בשבת מתעסק הוי עבירה דאורייתא, כיון דעכ"פ לא שבת, ויש להביא ראי' לזה מהא דמבואר במנחות (דל"ז ע"ב) רבינא הוי קא אזיל אבתרי' דמר בר"א בשבתא דרגלא, איפסק קרנא דחוטי ולא אמר לי' ולא מידי כו', א"ל אי אמרת לי מהתם שדתי' ואיכא דאמרי מהתם אמר לי'.

ותמוה לכאורה למה אמר לי' מהתם, אפי' לפי דעתו דהי' ס"ל דהוא רה"ר, מ"מ כיון שלא יאמר לו הוי מתעסק ואין כאן עבירה דאורייתא, ואפי' אי נימא דזה הוי

בגדר מלאכת מחשבת כיון דיודע שהוא לבוש בטלית זה, אלא שהוא סבור שהוא מלבוש, ובאמת כיון שחסר אחד מהציצית הוי משוי, והרי זה דומה לקסבר שהוא תלוש ובאמת הוא מחובר דהוי מלאכת מחשבת, ולא מיפטר אלא מצד מתעסק, מ״מ הא מתעסק ג״כ לאו עבירה הוא.

אמנם להנ״ל א״ש, דבשבת הוי מתעסק ג״כ עבירה של תורה מצד שבתון, כיון דעכ״פ לפי האמת שהוא משוי הרי לא שבת, וא״כ שפיר לפי שיטתו הי׳ צריך לומר לו דעבירה של תורה לא נדחה מפני כבוד הבריות.

פרק רביעי

דף ל"ח ע"א

במשנה: התכלת אינו מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת.

הנה הקשה השאגת אריה (סימן ל"ב): בזמן הזה, שאין לנו תכלת, כיצד הותר ללבוש בגד בעל ארבע כנפות, הלא חלק ממצות ציצית הוא חוטי התכלת?

מכח קושיה זו הכריע השאגת אריה כשיטת המרדכי הידועה, שאין איסור בלבישת בגד דאין בו ציצית, אלא שמי שאינו מטיל ציצת בבגד בעל ארבע כנפות הוא מבטל מצות ציצית. עכ"ל.

★ ★

והקשה עליו בספר מרפסין איגרא (פר' כי תצא): קשה: מה קושיא היא זו, הלא במסכת מנחות (ל"ח ע"א) שנינו במשנה: "התכלת אינה מעכבת את הלבן, והלבן אינו מעכב את התכלת", ולא נאמר "פתיל תכלת", אלא למצוה, אבל לא לעכב, ואם נתן כל החוטים של לבן או כולם של תכלת - יצא ידי חובתו. ובגמרא לומדים זאת מן הכתוב: "וראיתם אותו" - "כל חד לחודיה" כלומר: תכלת לחוד, או לבן לחוד. ונמצא, כי גם בזמן הזה שאין לנו תכלת, אין כל איסור ללבוש בגד בעל ארבע כנפות, ומצות ציצית מתקיימת בשלמות בחוטי לבן?

תדע: אם לא נאמר כן, כיצד הותר בזמן הזה, שאין לנו תכלת, ללבוש בגד בעל ארבעה כנפות עם חוטי לבן בלבד, והלא בלבישת בגד עם חוטי לבן ללא חוטי תכלת עוברים על איסור "בל תגרע"? ועל כרחך שיוצאים ידי חובת המצוה גם בחוטי לבן בלבד, ועל כן לא שייך בזה איסור "בל תגרע"?

★ ★

וכתב שם לתרץ: הוכחת השאגת אריה היא מעצם הדין: "התכלת אינה מעכבת את הלבן, והלבן אינו מעכב את התכלת".

כלומר: הרי זה ודאי שמצות תכלת ומצות לבן בציצית הם שני מצוות נפרדות, וכמבואר בגמרא במסכת מנחות (שם). ועיקר מצות התורה היא, שאם לובש אדם בגד בן ארבע כנפות, הוא צריך להטיל בו חוטי לבן וחוטי תכלת.

ואם כן - לכאורה - בזמן שאין לאדם את אחד מסוגי החוטים, היה לנו לאסור עליו ללבוש את הבגד בן הארבע כנפות, כיון שאינו מקיים את מצות התורה. ואסור ללבוש בגד בן ארבע כנפות ללא שני סוגי החוטים.

ומכך שהמשנה אומרת: "התכלת אינו מעכב את הלבן, והלבן אינו מעכב את התכלת", ויש לו לאדם לשים בבגד שלו לפחות את סוג החוטים שיש לו, הרי שאין איסור בלבישה של בגד בן ארבע כנפות ללא ציציות. ולכך התרנו לו ללבוש בגד זה, אפילו שהוא לא שם את כל חוטי הציצית כתיקונן.

אלא שהוסיפה המשנה, שאין מצוה אחת מעכבת את השניה, ואף שהוא לא שם פתיל תכלת, הוא מקיים לפחות את המצוה של הלבן, ויקבל על כך שכר. אך אין הפירוש שהוא קיים את כל מצות ציצית, אלא רק את חלקה ודו"ק היטב.

★ ★

במשנה: התכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת וכו'.

ופירש"י וז"ל התכלת וכו', ואע"ג דמצוה לתת תכלת ב' חוטין ולבן ב' חוטין בציצית כדמפרש לקמן, אפ"ה אין זה מעכב את זה ואי עביד ארבעתן תכלת או ארבעתן לבן יצא, עכ"ל.

ומבואר א"כ ברש"י דס"ל דמתוך הד' חוטין שמטילין לכל כנף [שנכפל אח"כ כל חוט לב' והוי בס"ה ח' חוטים], ב' לבן וב' תכלת. וכ"כ תוס' בהו"א דצריך לתת ב' חוטין תכלת וב' לבן וכו' ע"ש.

אולם לא כן דעת הרמב"ם והראב"ד ומסקנת התוס'. דיעוי' ברמב"ם בה' ציצית (פ"א ה"ו) שכ' וז"ל, כיצד עושין את הציצית וכו', ויהיה אחד משמונה החוטים חוט תכלת והשאר לבנים, עכ"ל. והיינו דלאחר שקיפל לכל הד' חוטים צריך שיהיה א' מהם "תכלת", והיינו א' "משמינית", ודלא כרש"י דהוי מחצה על מחצה.

אולם יעו"ש בראב"ד דאית ליה דיעה ג' בזה, וז"ל, ויהיה אחד וכו', כ' הראב"ד ז"ל, טעות הוא זה, אלא השנים של תכלת והששה לבנים, עכ"ל יעו"ש. והיינו דחוט א' תכלת וג' לבנים דהוי "רביעית". ודלא ככל הנ"ל. וכן יעוי' בשילהי תוד"ה התכלת דס"ל כנ"ל דחוט א' תכלת וג' חוטים לבן, ודלא כדפירש"י דהוי מחצה תכלת ומחצה לבן, ע"ש. וכן יעו"ש בכס"מ שכ' וז"ל, ומש"כ ויהיה אחד משמונה וכו', כ' הראב"ד א"א וכו', וכדבריו כתבו התוס'. וטעמו של רבינו מדכתיב "פתיל תכלת" פתיל חד משמע, וכ"כ בתשובה לחכמי לוניל, והכי משמע בספרי, עכ"ל מרן בכס"מ יעו"ש.

והנה יל"ע בדעת רש"י, דיעוי' ברש"י בר"פ קורח עה"פ ויקח קורח וגו' שכ' בזה"ל, מה עשה קורח, עמד וכינס ר"נ ראשי סנהדראות רובן משבט ראובן שכניו וכו' והלבישן טליתות שכולן "תכלת" ובאו ועמדו לפני משה, אמרו לו טלית שכולה של תכלת חייבת בציצית או פטורה, אמר להם משה רבינו חייבת, התחילו לשחק עליו אפשר טלית של מין אחר חוט אחד של תכלת פוטרה זו שכולה תכלת לא תפטור את עצמה [בתמיה], עכ"ל רש"י יעו"ש. וא"כ מבואר להדיא דס"ל דצריך להטיל רק חוט אחד של תכלת בבגד, ודלא כדס"ל לרש"י הכא דבעינן להטיל ב' חוטין של תכלת, וצ"ע.

אמנם צ"ל ד"חוט אחד" לאו דוקא הוי, דהא אף לרמב"ם דס"ל דדי ב"חוט אחד" משמונה, היינו שב"כנף" אחד והיינו "בחור" אחד די להטיל חוט אחד, אולם בס"ה בעינן להטיל ד' חוטים, דבכל חור צריך "חוט אחד" וא"כ בס"ה הוי ד' חוטים שפוטרו ולא "אחד". וא"כ מהו שכ' רש"י שם ד"חוט אחד" של תכלת פוטר לטלית, דאף לרמב"ם לא מספיק א' כ"א צריך בס"ה ד', וא"כ אטו רש"י ס"ל דמספיק שבס"ה יהיה בבגד רק "חוט אחד" לפוטרו, וע"כ צ"ל דלאו דוקא הוי ובעינן יותר מחוט א' בבגד, וא"כ ה"נ י"ל דבכנף גופא אינו "אחד" אלא יותר והיינו ב' חוטין בכל חור, וכדס"ל הכא, ואתי שפיר.

וע"ע בפ"ב דסוטה (יז.) ובפ"ו דחולין (פט.) דדרש רבא בשכר שאמר אברהם אבינו אם מחוט ועד שרוך נעל זכו בניו לב' מצות, חוט של תכלת ורצועה של תפילין וכו' יעו"ש. וא"כ משמע כוותיה דהרמב"ם [והראב"ד תוס'] דאית ביה רק "חוט אחד", ודלא כרש"י דאית ביה ב' חוטים, ויל"ע. אולם גם בזה צ"ל כלעיל דלאו דוקא הוי, וע"כ צ"ל כן, דהא גם לרמב"ם והראב"ד ותוס' בעינן בס"ה ד' חוטים בבגד, וכש"נ בס"ד. אולם אכתי נר' דמשמעות לשון הגמ' כוותיה דהרמב"ם ודעימיה, אע"פ שאינו מוכרח. וכן יעוי' בספר "קרית מלך" בה' ציצית שם שציין לגמ' הנ"ל כמקור לדברי הרמב"ם ע"ש.

והנה בטור ובשו"ע השמיטו להאי דינא דהתכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו וכו', וכן ב"עין משפט" לא ציין מקומו שם כ"א ברמב"ם שם, וי"ל דה"ט משום דכבר בזמנם לא ידעו מהו "התכלת" או שלא היה בהישג ידם כלל, וכש"כ השו"ע (סימן ט' ס"ב) ע"ש, וכבר כתב כן הרמב"ם בפיה"מ הכא "דאינו נמצא בידינו היום, לפי שאין אנו יודעים לצובעו, שאין כל מין תכלת בצמר נקרא תכלת אלא תכלת ידועה שא"א לעשותה היום, וע"כ אנו עושים בלבן לבדו" עכ"ל יעו"ש. וכ"כ הרא"ש בה' ציצית כנ"ל ע"ש. וא"כ מה"ט י"ל שהשמיטוהו הטושו"ע.

והנה יעו"ש בט"ז (סימן ט' סק"ג) שכ' דבזמן שהיה תכלת בעינן מה"ת ב' חוטין של לבן וב' חוטין של תכלת וכו' ע"ש, והביאו המשנ"ב שם (סק"ז). אולם צ"ע מ"ט ס"ל בפשיטות כוותיה דרש"י ודלא כתוס' והראב"ד דהוי רק חוט א', או כוותיה דהרמב"ם דהוי רק "חצי חוט", דבעלמא בפלוגתא דרש"י ותוס' קי"ל כוותיה דתוס' דהוי "בתרא", וכידוע. או כוותיה דהרמב"ם שפעמים שקול כנגד כולם. וא"כ מהו דתפס כוותיה דרש"י, וצ"ע.

(נופת צופים להרה"ג ר' יהודה קוק שליט"א)

★ ★

במשנה: **והלבן אינו מעכב את התכלת וכו'.**

ובגמ': לימא דלא כרבי, אר"י אמר רב אפי' תימא רבי, לא נצרכא אלא לקדם וכו', ואם הקדים תכלת ללבן יצא אלא שחיסר מצוה וכו'. הגאון ר' יצחק פייגנבוים זצ"ל הסתפק בספרו יפה דעת על יומא (ס' ע"א) דבדברים שהסדר מעכב בהם, אי הפסול הוא על הראשון מה שאיחר אותו, או הפסול הוא על השני מה שהקדים אותו, והסברא נותנת דהפסול הוא על השני, דהתורה לא הכשירה את השני אלא אם עשה מקודם הראשון, אבל הראשון שהדין שיעשה אותו קודם לשני, א"כ אין להראשון שייכות עם השני, א"כ איזה פסול יש על הראשון במה שעשה השני קודם.

וכתב להוכיח מהגמ' כאן דמבואר דהסדר אינו מעכב. א"כ משמע בהדיא, דאם היה הסדר מעכב, היה הלבן מעכב את התכלת שנעשה קודם לו, והיה התכלת פסול שהוא השני. אף דבגמרא שם ע"ב איתא לס"ד דהסדר מעכב דחסיר מצוה דלבן וקיים מצוה דתכלת, אלמא דראשון פסול במה שאיחר אותו, אך כבר הקשו התוס' שם דאיפכא הוה ליה למימר, דמצות תכלת לא קיים דנעשית שלא כהלכה היינו השני, ותירצו משום דבמתני' איתא בהדיא דהתכלת כשר כדאיתא: הלבן אינו מעכב את התכלת, ולכן בס"ד דאחד פסול, מוכרחה הגמ' לומר דהלבן פסול, אף שאין סברא כלל לפסול הלבן שהוא הראשון, ולכך הקשו דא"כ אף התכלת יהא פסול לרבי דאמר מעכבין זה את זה, אבל לפי המסקנא נקטינן כסברת התוס', דאי הסדר מעכב, יש פסול על השני ולא על הראשון. עכ"ד.

★ ★

והנה בתוס' כאן (ד"ה ואם וכו') כתבו: תימא כיון דמקרא הוא ددרשינן דלבן ברישא נימא דמעכב הא לא בעינן שינה הכתוב לעכב אלא בקדשים, וי"ל דלית לן למימר דאסדר לבד יקפיד הכתוב לעכב כמו גבי חציצה דאם הקדים רקיקה לחציצה מה שעשה עשוי ואע"ג דכתי' ככה עיכובא לא קאי אלא אחסרון מעשה עכ"ל.

וכתב הגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל בספרו לקח טוב (כלל ה'): והנה מה שכתבתי במ"א בחידושי דהא דבדאורייתא אין לחלק בין לכתחילה לדיעבד, מקורו מדרש הירושלמי בהאורג דדריש אלה המצות אם עשיתן כמצותן הן מצות ואם לאו אינן מצות ע"ש. ותיבת מצות לא קאי דוקא אמצות מעשיות, כ"א גם כל דיני התורה ומשפטי' הם בכלל מצוות כמבואר במנין המצות לראשונים ז"ל, וקאי תיבת אלה למעט - שכל מה שציותה תורה משפטים ודינים וכל דברי' צריך שיעשו כמו שנצטוה בתורה עשייתו, ואם לא נעשה ככה, אינו מועיל כלום והארכתי שם בחידושי.

והנה לפי ההצעה הזאת, אם אנו אומרים דרק חסרון גוף הדבר מעכב, אבל חסרון סדר אינו מעכב, א"כ ההכרח לומר דשינוי הסדר לא חשוב שלא כמצותן, דכיון דעשה כל המצוה אלא שלא עשאה כסדרה ע"כ חשוב שפיר הדבר הנעשה שנעשה כמצותו, והחסרון הוא רק דבר מבחוץ במה שאיחר המוקדם והקדים המאוחר, ורק אם ציותה תורה שיהי' בדבר פלוני אלו ואלו המעשים עד"מ וחיסר אחת מן המעשים אז הוא דנחשב שעשה הדבר ההוא שלא כמצותו, כיון שחיסר מן המעשים שציותה התורה בו, אבל שינוי הסדר לבד חשוב שפיר כמצותן ודו"ק.

ואפי' אם נאמר דהא דבדאורייתא אין לחלק בין לכתחלה לדיעבד איננו מפאת דרש הירושלמי הנ"ל ורק טעם אחר יש בו, עכ"ז זה עכ"פ הוא מוכרח מדברי התוס' דמנחות הנ"ל, דשינוי הסדר חשוב שנעשה כמצותן, דהא ציצית מצוה היא, ועלה ודאי הא קאי קרא דאלה המצות, וא"כ הרי בפשיטות תקשי דמדוע אם שינה הסדר והקדים התכלת ללבן יצא, הרי כתי' אלה המצות ודרשינן אם עשיתן כמצותן הן מצות ואם לאו אינן מצות, והביאו הראשונים ז"ל הדרש הזה להלכה בכמה דוכתי וכנודע, וא"כ זה ג"כ שעשה שלא כמצותו ראוי שלא תהי' מצותו מצוה, ועל כרחך לומר, דשינוי הסדר חשוב שפיר כמצותן, וחסרון הסדר חסרון מבחוץ הוא, אבל גוף המעשה אשר עשה נחשבת שפיר כמצותה, כיון שעשאה כפי הדינים אשר ציותה התורה בגוף העשי' ודו"ק.

★ ★

וכתב שם להלן: והנה לכאורה יש להעיר ע"ז ממס' מעשר שני (פ"ה משנה י"א) עשיתי כל מצותך אשר צויתיני הא אם הקדים מעשר שני לראשון אינו יכול להתוודות עכ"ל המשנה. וא"כ מוכח לכאורה דגם שינוי הסדר חשוב שלא כמצותן.

וכותב שם לחלק בין הדברים: לכאורה יש לדחות זה ולומר, דאפי' אם נאמר דשינוי הסדר חשוב

כמצותן, עכ"ז זה שייך רק במקום שלא בא מצוה בפ"ע לשמור הסדר, ורק שסדר המצוה לבד נכתב בכתוב, וכגון בציצית דכתי' תחלה הכנף מין כנף, וכתי' תכלת בתר הכי, להורות על סדר העשי' שיוקדם הלבן לתכלת, וכמו שדרשו במנחות שם, ע"כ שפיר שינוי הסדר חשוב שקיים מצות ציצית, וחסר רק את הסדר הנאמר במצוה, משא"כ בהקדמת מע"ש לראשון, דגוף הסדר נלמד מהא דביכורים נקראו ביכורים, וזה מורה שהם ביכורין וקודמין לכל, ואח"כ הוא תרומה שנקראת ראשית, ואח"כ הוא מעשר ראשון שיש בו ראשית וכו', וכמבואר במשניות תרומות, וע"ז בא קרא דמלאתך ודמעך לא תאחר, למצוה בפני עצמה, לשמור את הסדר הזה ולבל לשנותו, וא"כ בכה"ג אם שינה את הסדר, הרי ביטל שפיר גוף מצוה, שהיא מצות ל"ת דמלאתך ודמעך לא תאחר, ולא שייך כאן לומר שבשינוי הסדר עשה כמו שנצטוה וחיסר רק חסרון מבחוץ, שהרי ביטל גופה של מצוה דמלאתך וגו' שציותה לשמור הסדר. וע"ש עוד מה שפלפל בענין זה.

★ ★

כתב הגאון ר' אלכסנדר שמואל הלפרין זצ"ל מלבוב בקובץ כרם שלמה (שנה י"ב קו' א' ע' י"ז): היכי שטעה וקרא בשל חנוכה קודם ראש חודש, עיין בט"ז או"ח סי' תרפ"ד - ולענ"ד נ"ל להוכיח דבר זה ממה שכתבו התוס' ריש פרק התכלת (מנחות לח.) ד"ה ואם הקדים כו', דלית לן למימר דאסדר לבד יקפיד הכתוב כו', ואע"ג דכתיב ככה עיכובא לא קאי אלא אחסרון מעשה. וממילא בתדיר ואינו תדיר לא עדיף מהקדים תכלת ללבן. ע"כ.

★ ★

גמ': **וראיתם אותו מלמד שמעכבין זה את זה [התכלת והלבן] דברי רבי וחכ"א אין מעכבין זה את זה.**

הרמב"ם (הל' ציצית פ"א ה"ד) פסק כחכמים דתכלת אינם מעכבין זה את זה, ומכל מקום פסק דהתכלת והלבן הם מצוה אחת, שנאמר והיה לכם לציצית, וכן כתב בספר המצות (מצוה י"ד).

והרמב"ן (בכמה דפוסים) הקשה על הרמב"ם, שאם אינן מעכבין זה את זה, למאי נק"מ שנחשבים התכלת והלבן למצוה אחת. ולכן כתב דהברייתא שכתב שיש למנותם למצוה אחת, אתיא כרבי שסובר שמעכבין זה את זה, אבל לרבנן שאין מעכבין זה את זה נחשבין לשתי מצוות.

ותירץ הגאון רבי מאיר לוריא שליט"א דהנק"מ יהי' לפי מאי דקיימא לן שהד' ציצית שבכנפות מעכבות זה את זה, מה יהי' הדין אם הטיל בג' כנפות לבן כדינם, ובכנף הד' הטיל תכלת ולא לבן, שאם תכלת ולבן שני מצוות הן, לא יצא ידי חובתו, במה שהטיל תכלת במקום לבן, אבל אם תכלת ולבן מצוה אחת היא, א"כ יוצא ידי חובתו בהכנף הרביעית שהטיל שם תכלת.

דף ל"ח ע"ב

גמ': **דאמרי בני ר' חייא, גרדומי תכלת כשרין וגרדומי איזוב כשרין וכו'.**

וברש"י גרדומין, היינו שיריה, שנשתיירו לאחר שנפסקו ע"כ. כתב בשו"ת התעוררות תשובה (סי' ה'): נסתפקתי בהא דאיתא במנחות (ל"ח ע"ב) בני ר' חייא אמרו גרדומי תכלת כשרים, גרדומי אזוב כשרים, משום דהוי שיורי מצוה, אם נאמר בכל מצות שבתורה כן, למשל אם תקע בשופר כשר בר"ה ואחר שקיים בו המצוה נחסר משיעורו, או שאר פסולין, אם כשר לתקוע בו עוד תקיעה של מצוה. וזה ודאי דסוכה שנחסרה משיעורה אחר ישיבתו, כגון סוכה שבעינן שבעה על שבעה טפחים ונחסר משיעור זה, איננו יוצא עוד בישיבתו בה, כיון דלכל הפחות דירת עראי בעינן, וכיון שנחסר משיעורה, איננה נחשבת לדירה, ואינו מקיים בזה "בסוכות" תשבו שבעת ימים. ואם לקח ארבע מינים ביום הראשון של חג, ואחר שיצא ידי חובתו, נחסר שיעורו, ונתן לאחר במתנה, פשיטא שהאחר לא יצא, כיון דצריך להיות לקיחה תמה, וכיון דנחסר משיעורו לא מיקרי עוד לקיחה תמה, אבל בחוה"מ שאינו צריך לקיחה תמה, א"כ לכאורה הי' יוצא בו, משום דהוי שיורי מצוה.

אבל בשו"ע או"ח (סימן תרמ"ט סעיף ה') מפורש, שאם נחסר משיעורו פסול גם בשאר ימים (וי"ל דמיירי בשלא קיים עדיין בהם המצוה). אבל בהדס וערבה שנשארו בשיעורן י"ב גודלין, ונשרו מהעלין בהדס מרוב שיעורו, שצריך להיות עבות, או נשרו רוב עלין מערבה, יש לומר דיוצא בזה, כיון דבא משיורי מצוה. וא"כ לפי דברינו יש בזה התנצלות גדולה לרוב בני אדם, שבימים אחרונים של

חג, על ידי רוב הנענועים שנעשה נשרו רוב עלין, ובפרט מהדס, ואין מדקדקין לראות אם עדיין הם בשיעורם.

וסבור הייתי דהטעם שלא נמצא דבר זה בפוסקים, הוא משום שרק בתכלת ובאזוב דוקא אמרו כך בני ר׳ חייא, דבמנחות (מ״ב ע״א) איתא דמקום הציצית דחייב להיות למעלה מקשר הגודל, ואם קשר למטה ממנו פסולה משום דלא מיקרי על כנפו, ואם לאחר העשי׳ נקרע הנקב ועי״ז ירדה הציצית למטה מקשר הגודל כשירה, משום דכתיב ״ועשו״ להם ציצית על כנפי בגדיהם, דדווקא בשעת עשי׳ צריכה להיות על הכנף, הרי חזינן דעיקר הקפידא רק על שעת עשי׳. וא״כ י״ל דה״ה לגבי שיעור גודל החוטים, דדוקא בשעת עשייתם צריכים להיות כך.

וה״ה באזוב כתיב בפרשת חוקת (במדבר י״ט י״ח) ולקח אזוב, וילפינן (עיין ספרי שם) מהא דכתיב בפרשת בא (שמות י״ב כ״ב) ולקחתם אגודת אזוב, דגם במזה מי פרה צריכה להיות אגודה. ומהא דכתיב במזה מי חטאת, ולקח ״אזוב״ משמע דאפילו כ״ש כשר, אלא אמרינן דבשעת לקיחה בעינן אגודה של שלשה גבעולין, כדכתיב ״ולקחתם״ אגודת, אך אי נשתייר אח״כ כ״ש כשר. - אבל בשאר שיירי מצוה לא אמרינן דכשרים.

★ ★

אבל עומד לנגדי הא דאיתא בגמ׳ מנחות (ל״ה ע״ב) דרצה לילף דשיורי רצועות של תפילין כשרים מהא דגרדומי תכלת ואזוב, ומסיק דרצועות תשמישי קדושה הוא, ולא ילפינן מתכלת דהוי תשמישי מצוה, משמע מזה דכל שאר שיורי מצוה ילפינן שפיר מתכלת ואזוב.

ואין לומר דאזוב ותכלת הוי שני כתובים הבאים כאחד ואין למדין ממנו, דכיון דלא כתיבי בפירוש בקרא ששיורי מצוה מותר, רק שלמדין מלקחתם שצריך אגודה, וכתיב ולקח אזוב, דמשמע שאינו צריך אגודה והשיריים כשרים, ולא הוי שני כתובים מפורשים כדי שנדון אותם כשני כתובים הבאים כאחד. ועוד דדוקא אם השני כתובים מלמדים דבר אחד ממש, אבל הכתוב ולקחתם אגודת אזוב בא ללמד שאזוב צריך להיות אגודה, ופסוק ולקח אזוב וטבל במים איש טהור, בא ללמד שאם נשתייר מעט מהאגודה כשר עוד להזות בו.

אך נראה לי שאף אם נאמר ששירי מצוה כשירין בכל המצוות, ולא רק בגרדומי תכלת ושיורי אזוב, היינו דווקא אם הפסול בא ע״י עשיית המצוה, כגון שעל ידי נענוע הד׳ מינים נעשו פסולים, אז נידון כשיורי מצוה, אבל אם הפסול בא ממקום אחר, כגון שאחר שקיים המצוה נפסל הלולב, אינו נידון כשיורי מצוה, כי בשיורי תכלת ואזוב נתמעטו ע״י רוב התשמיש בהם, ואם תקע למשל בשופר וע״י התקיעה נסדק השופר, יש לדון להכשירו בשיירי מצוה.

אך יש להשיב, כי הטעם דשופר שנסדק פסול הוא משום דהוי כשתי שופרות, כדאיתא בשו״ע או״ח (סי׳ תקפ״ו סעי׳ ח׳) ובמג״א (סקט״ז), וא״כ לא יהיה עדיף שיירי מצוה ממצוה עצמה דאיתא (שם סעי׳ כ׳) שאם נתן שופר בתוך שופר ונשתנה הקול עי״ז לא יצא, ששופר אחד אמר רחמנא ולא ב׳ שופרות, וכיון שנסדק כולו, הוי פסול משום ב׳ שופרות, פשיטא דאי אפשר להתיר משום שיירי מצוה.

★ ★

ובכעין הנ״ל עמד החתם סופר בשו״ת (יו״ד סי׳ רנ״ו) וכתב: אנו יודעים כי לולב ששיעורו פחות מארבעה טפחים - פסול (שו״ע או״ח סי׳ תר״נ), וכך גם שופר שאינו באורך ארבעה אגודלים (לרוחבם). מעודנו לא שמענו, כי לולב שקיצרוהו והעמידוהו על שיעור של שני טפחים יהא כשר, או ששופר שהיה כשיעורו שקוצץ יהא ראוי לתקיעה, לכאורה, לאור הכלל המבואר בסוגייתנו, כי ״גרדומי מצוה כשרים״, יש להבין, במה שונים הלולב והשופר מן האזוב והציצית, שאם נקצר שיעורם, עדיין ראויים להמשיך ולשמש למצוותם.

וכתב החתם סופר דיש לחלק בין גרדומי תכלת הוא גופיה מצוה שהרי בעי עשיה לשמה, ואפי׳ למ״ד דלאו חובת טלית הוא, מ״מ מדבעינן עשיה לשמה הוה מצוה בעצמו, וכיון שהוכשר, תו לא פקע שם מצוה מיניה משם פחת שיעוריה, ואה״נ דאם נפחת החוט באופן שכשר, ושוב מתיר הציצית וחוזר ותולה, דהוה עשיה חדשה, לא מתכשר הגרדום ההוא, משא״כ כ״ז שהוא עדיין במצותו הראשונה. וכ״ז בתכלת שנתלה בבגד לשמה, משא״כ שופר ולולב שאין גופן מצוה, אלא מעשה הלקיחה בלולב ושמיעה בקול שופר, וכל לקיחה ולקיחה היא מצוה בפ״ע לא שייך לאכשורי גרדומים, דהתחלתה הוא ולא גרדומים.

אך קשה מגרדומי איזוב דדומה ממש ללולב ושופר ואפ"ה כשר, וצ"ע מ"ש מלולב ושופר, ואולי שאני שיורי טהרה דטפי עדיף כדקיי"ל בנטילת ידים בפרק כל הבשר ובטש"ע א"ח סוס"י ק"ס, והש"ס פ' הקומץ לא בא אלא להשוות רצועות לתכלת ודחי תשמישי קדושה שאני, אבל לאיזוב לא דמי, דהתם שיורי טהרה נינהו עכ"ל החת"ס.

★ ★

עוד כתב בהתעוררות תשובה (שם): פשוט הוא הא דגרדומי תכלת ואזוב כשירין, היינו דוקא אם קיים פ"א בהם את המצוה כגון טלית של ציצית, לפי מה שפסקינן בשו"ע (סי' י"ט סעי' א') דטלית חובת גברא הוא אם לבש אותם פ"א עם הציצית, אבל היכא דלא קיים בהם המצוה, לא מיקרי שיורי מצוה, ואינו יוצא בהם, ויותר מזה איתא בטו"ז (סי' י"ב סק"ג) דהיכא דנשאר בו כדי עניבה והותר הציצית, אינו יכול לקשרם עוד הפעם, רק צריכים להיות חוטין שלימים הגם שנתקיים בהם פ"א המצוה, כיון שחזר והתירן פסקו מצותן וצריכין להיות שלמים וק"ל. ע"כ.

וכתב ידי"נ הגאון ר' עקיבא מכתב סופר שליט"א בהגהות עקבי סופר (שם): כ"כ ג"כ בזרע אברהם ח"ב (סי' ל"ג) ערך גרדומי מצוה בשם הגר"י מקוטנא זצ"ל, דהיכא דלא קיים המצוה לא נחשב שיורי מצוה ע"ש, ולכאורה מדברי החת"ס (יו"ד סי' רנ"ו שהובא לעיל) משמע דגם בלי שלבשו ג"כ חשוב כגרדומין, כיון דבעינן עשיה לשמה, ועיין בחתן סופר שער הגדילים והכלאים (סי' ל"ה).

דף ל"ט ע"א

בגמ': הפוחת לא יפחות משבע. והמוסיף לא יוסיף על י"ג.

המפרשים הקשו מכאן על מה שכתב הרמ"א בהל' שבת (סי' רס"ג סעיף א') וז"ל: ויכולין להוסיף ולהדליק ג' או ד' נרות, וכן נהגו כו'. כי יכולין להוסיף על דבר המכוון נגד דבר אחר, ובלבד שלא יפחות (אשר"י ומרדכי מס' ר"ה ר"פ י"ט) עכ"ל.

מבואר בדברי הרמ"א, דכשיש אסמכתא למנין מסוים, כמו בהדלקת נרות שבת, ב' נרות כנגד זכור ושמור וכדו', הרי דאפשר להוסיף על המנין, ורק לא לפחות, ומדוע איתא כאן בגמ' לגבי כריכות דציצית שהם כנגד ג' רקיעין וכדו', שאסור לפחות וגם אסור להוסיף.

★ ★

וכתב רבינו החתם סופר בשו"ת (או"ח סי' ע"ה) לחלק בין הדברים, הדלקת נרות שבת לא נתקנה על ידי חז"ל - מצוה היא מדברי קבלה לענג את השבת, וכל הוספת אורה מצוה היא, ולפיכך, ברור כי באמרם להדליק שני נרות, כנגד "זכור" וכנגד "שמור", לא התכוונו חז"ל להגביל את המצוה, כי אם לקבוע את מספר הנרות המצומצם ביותר שניתן להדליק. סברא זו, הוא ממשיך, קיימת גם לגבי אמירת עשרה פסוקים של מלכויות, זכרונות ושופרות בתפילות ר"ה, שהרי בודאי לא עלה על דעתם של חז"ל להגביל את האדם באמירת שבחים לפני הקב"ה, ולא נתכוונו אלא שלא יפחתו מאמירת עשר פסוקים, ועשר פסוקים חובה היא, אבל בודאי אפשר להוסיף.

אולם, החוליות שאנו עושים בציצית, לא היינו יודעים שיש לעשותם כלל לולי שחז"ל תקנום. משכך, בקובעם מספר מסויים, יש בכך משום הגבלה, שהרי עד לתקנתם לא היו עושים חוליות אלא גדיל אחד בלבד, וחז"ל המה אשר קבעו את מספר החוליות, אשר עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע עכ"ד.

★ ★

בגמ': ש"מ קשר עליון דאורייתא, דאי ס"ד דרבנן, מאי איצטריך למישרי סדין בציצית.

הנה הטור יו"ד (סי' ש') פסק דלא מהני חיבור לענין כלאים אא"כ עושה ב' קשרים ואינן על שפת הבגד, והקשה הפרישה (ס"ק י') על זה מהא דאמרינן בגמ' כאן וכנ"ל: שמע מינה קשר עליון דאורייתא, דאי ס"ד דרבנן מאי איצטריך למישרי סדין בציצית וכו' עיי"ש, ולפי דברי הטור מה בכך דקשר עליון דאורייתא, הלא אכתי לענין כלאים לא הוי חבור עיי"ש.

★ ★

והביא תלמיד יח"ל הבחור יהודה ארי' ליב קפלושניק ז"ל-הי"ד מוורשא בספר כוכבי אור (ח"א ע' ת"ז) תירוץ בזה בשם מהר"ם שפירא מלובלין זצ"ל, עפי"ד הגהת

מרדכי בחולין (פרק א') שכתב לתרץ דעת רבינו אליהו שכתב שצריך לקשור קשר של תפילין בכל יום, והקשו עליו התוס' (חולין ט' ע"א ד"ה ואידך) דא"כ אמאי אסור לקשור תפילין בשבת הא לא הוה קשר של קיימא, ותירץ בהגהות מרדכי דאף דבעלמא לענין שבת בעינן קשר שיעמוד לימים רבים, מ"מ הכא בתפילין כיון שצריך להיות בהן קשר וזה חשיב קשר, אמרינן מיגו דהוי קשר לענין תפילין דהוי קשר לענין שבת עיי"ש.

וא"כ א"ש דשפיר מדייק הש"ס דקשר עליון דאורייתא, דאי לא בעינן כלל קשר בציצית ממילא לא הוי כלאים, אבל כיון דקשר עליון דאוריתא, ממילא אף דבעלמא לענין כלאים לא חשיב כהאי גונא קשר, מ"מ בציצית חשיב קשר גם לענין כלאים מטעם מיגו כמו לענין תפילין בשבת. עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

הגיד הגאון ר' מנחם זמבא הי"ד "קשר עליון - דאורייתא" - איך אפשר להתקשר במלך מלכי המלכים - ע"י אורייתא, בלימוד התורה, שאורייתא וקוב"ה וישראל חד הם.

דף ל"ט ע"ב

בגמ': ת"ש דאמר רחבה אר"י, חוט צמר פוטרין בשל פשתן ושל פשתן פוטרין בשבל צמר וכו'.

בתוס' להלן (מ"א ע"א) ד"ה כיון וכו' כתבו: לעיל דמסקינן דחוטי פשתן פוטרין בשל צמר, היינו בהדי תכלת, דמיגו דתכלת דפטר בשל פשתן, לבן נמי פטר, ואע"ג דאפשר במינו וכו' ע"כ.

וכתב בכלי חמדה פר' כי תצא (אות ט' ס"ק א'): נראה להסביר סברת התוס' לחלק בין היכא דאיכא תכלת ולבן, דאז אמרינן דגם בלבן מותר כלאים בציצית, אע"ג דאפשר במינו ולא צריך כלל לבוא לידי דחוי' בתכלת, דהרי בטלית של צמר תכלת הוי מינו, מ"מ מותר בלבן של פשתן, משא"כ אם ליכא תכלת, נראה בפשיטות דהרי אע"ג דקיי"ל דאין מעכבין זא"ז מ"מ אינו אלא מצוה אחת, וא"כ לבן בלא תכלת הוי רק חלק מהמצוה, ונהי דגם חלק מהמצוה דוחה ל"ת דכלאים, מ"מ זה איננו בגדר הותרה, ושוב אינו דוחה, כיון דאפשר במינו עכ"ד, וע"ש מה שהאריך הרבה ביסוד זה.

★ ★

בגמ': איתבי' רבא לר"נ, השיראין והכלך והסריקין כולן חייבים בציצית וכו'.

הקשו לכ"ק אדמו"ר בעל האמרי אמת מגור זצ"ל, דהנה בגמ' שבת (כ' ע"ב) איתא: רבין ואביי הוו יתבי וכו' חזייה דהוה לביש מטכסא וכו', מיתבי השיראים והכלך והסריקין חייבים בציצית וכו' ואב"א פירושא קא מפרש ואיך תני כאן "כולן", הא לשון "כל" לא עולה על פחות משלשה, כמו שכתב הרא"ש (פ"ק דכתובות) עכ"ק.

והשיב כ"ק אדמו"ר זצ"ל די"ל, דשיראין וסריקין כתוב לשון רבים, וא"כ זה כולל יותר מארבעה, וא"ש דנקט הלשון כולן ודפח"ח.

★ ★

בגמ': איתבי' וכו' השיראין והכלך והסריקין כולן חייבים בציצית וכו'.

במשנ"ב או"ח (סימן ט' ס"ק ה') מביא מאליהו רבה, שאף שהרמ"א סובר שכל בגדים חייבים בציצית מן התורה, עם כל זה ילך בציצית של צמר לקיים מצוה מן התורה ככל השיטות בכל היום.

ובספר מעשה רב סימן י"ז ובספר שונה הלכות (סימן ט' ס"ק א') בשם החזון איש כתוב שהגר"א לבש טלית קטן של כותנה. ובספר שיח אליהו אות ט"ו (והוא מנכדי הגר"א, ונדפס בסידור הגר"א אישי ישראל השלם בסוף ספר מעשה רב) והטעם שהבגדים תחתונים שהיו אז נעשה מפשתן, והגר"א לא רצה ללבוש על בגד פשתן בגד של צמר, מחשש שעטנז.

והביא עוד טעם בשם ר' שמואל סלנט, שכיון שהגר"א לבש בלא"ה טלית גדול של צמר כל היום, רצה לקיים עוד מצוה דרבנן בטלית קטן של שאר מינים.

ובספר ציצית (לר' צבי כהן) כתוב שאמר לו הגר"ח קנייבסקי שליט"א שאמר לו החזון איש, שהגר"א

לבש טלית קטן של כותנה להראות שיכול לקיים מצות ציצית גם בבגד של שאר המינים.

והאגרות משה כתב בכמה תשובות (או"ח ח"ב סוף ס"א, וח"ג ס"א, וח"ג יו"ד סימן נ"ב) שבעל נפש יחמיר אפילו בקיץ ללבוש ט"ק של צמר לצאת מצוה דאורייתא לכל הדעות (כמו שכתב המשנ"ב).

★ ★

בגמ': השיראין והכלך והסריקין כו' וכולן צמר ופשתים פוטרין בהו.

ופירש"י קס"ד שני חוטי צמר ושני חוטי פשתן.

החלקת יואב בהגהותיו על הנודע ביהודה (שנדפסו בחלקת יואב חלק ב') מהדורא תנינא יו"ד ח"ב סי' קפ"ו תמה מכאן על מה שכתב הנודע ביהודה שם שאם חיבר צמר ופשתים וחברם אח"כ בצמר גמלים, ולבש הצמר גמלים אין כאן איסור דאורייתא.

ותמה החלקת יואב שהרי כאן מבואר שאם חיבר חוטי צמר ופשתים אל שיראין, מיקרי כלאים דאורייתא, אף שאין לו הנאה, בהחוטי כלאים, רק מהבגד, והחיבור הוא מהחוטין להבגד ע"ש מרמב"ם, הרי אף שהחיבור הוא על ידי דבר אחר, נאסר כל הבגד מה"ת.

דף מ' ע"א

בגמ': סדין בציצית וכו'.

הנה הגאון רע"א זצ"ל בדו"ח (מערכה ח') כתב לחדש חידוש גדול, דגם התוקע בשבת קיים מצות שופר, דזמנו גם בשבת, אלא דעבר על שבות דשבת ע"כ.

והאחרונים דנו הרבה בדבריו, וכתב הגאון בעל החלקת יואב זצ"ל בקו' קבא דקשייתא (קושי' צ"ט): אבל פלא על גאון כמותו שיאמר דבר כזה, לא מיבעי' להתוס' ריש סוכה כל היכא דהמצוה פסולה, גם מדאוריתא לא יצא, אך אף להר"ן סוף פסחים במשנה דר"ג דחולק על התוס' עיי"ש, אבל היכא דפטרו חכמים לגמרי מן המצוה, ודאי דנעקר המצוה מכל וכל, כמו סדין בציצית שכתבו בתוס' דלכך נקט הברייתא פוטרין ולא אוסרין דלגמרי פטור, וכן הוא בראש"ש דהוי ברכה לבטלה, לכך כתב הר"י ריש ברכות דאינו חייב לקרות קריאת שמע אחר חצות כלל, אף דשם ליכא איסור רק מטעם הש"ס יבמות דיש כח ביד חכמים לעקור ד"ת בשוא"ת עכ"ל שם.

★ ★

וכתב הגרי"נ פלוצקי ז"ל בנו של הגאון כלי חמדה זצ"ל בהגהותיו לקו' המילואים (ע' 140): אין ראיה מסוגית הש"ס מנחות שם דפוטרין סדין בציצית דאם לובש כלאים דאינו מקיים מצות התורה, והא דכ' הרא"ש זצ"ל בשם ר"ת ז"ל דס"ל אף במינו פוטר ואם לובש הוי ברכה לבטלה, י"ל דס"ל לר"ת, כיון דרבנן פטרו מצד גזירה, וא"כ לא תקנו ע"ז ברכה, כיון דהן אמרו והן אמרו, אבל מכאן אין ראי' דלא קיים מצות התורה, ונראה דרעק"א ז"ל מודה דאף דקיים המצוה של תורה, אבל הברכה לא קיים, והוי ברכה לבטלה, כי מיד לא תיקנו חכמים הברכה, אם חל בשבת, ומה"ט נראה דמודה רעק"א דביו"ט שני אם נוטל לולב בשבת דאינו מקיים המצוה כלל, כי מיד לא תיקנו חכמים מצות לולב אם חל בשבת ביו"ט שני, משא"כ ביו"ט ראשון דהוא דאורייתא, נהי דהברכה לא שייך, מ"מ המצוה של התורה קיים כיון דברכות אינן מעכבות. עכ"ד.

★ ★

בגמ': בגמ' סדין בציצית וכו'.

הרא"ש בתשובותיו (כלל ב' סי' ח') מביא בתו"ד: וקיי"ל כב"ש וכו', על כן היה אומר ר"ת ז"ל הלובש טלית של פשתן ומברך עליה, ברכה לבטלה היא. וכן נוהגין באשכנז ובצרפת שלא לעשות ציצית של פשתן.

ואני בבואי לארץ הזאת [-ספרד], ראיתי שכולם לובשים טלית של פשתן, ואמר לי לבי, אם תאסור להם טלית של פשתן, תבטל מהם מצות ציצית, כי אינם נמצאים כל כך טליתות של צמר בארץ הזאת, ואמרתי הנח להם כי נתלים באילן גדול הרב אלפסי שמתירו. ועוד אף לפי ר"ת אין לאסרו בזמן הזה, דעיקר טעם האיסור, הוא דילמא אתי למירמי ביה תכלת שהוא עיקר המצוה ובכסות לילה או אם יקרע סדינו ה"ל כלאים שלא במקום מצוה, אבל בזמן הזה שאין לנו תכלת ואין לנו היתר כלאים בציצית כלל, לא שייך למגזר כלל.

דלא שייך לדמותו לדבר שנאסר במנין דאין לו היתר אלא ע"י ב"ד הגדול ממנו בחכמה ובמנין, דכיון שטעם

האיסור ידוע, אם נתבטל הטעם בטל האיסור ממילא. דלא דמי לביצה מתקנת רבי יוחנן ואילך (ביצה דף ה׳ ע״א), וגם ללך אמור להם שובו לכם לאהליכם (שם), דהיתר ביצה אין הטעם ידוע כ״כ לעולם שיהא ההיתר תלוי במה שתקן שיהיו מקבלין העדות כל היום כולו, וכן בשובו לכם לאהליכם, לא משמע מתוך הפסוק זמן להתיר זמן התשמיש אם לא שפירש במשוך היובל המה יעלו בהר, דהכי משמע פירוש דקרא, היו נכונים לשלשת ימים לקבל התורה אל תגשו אל אשה, ולא נקבע זמן לאותה פרישה, אלא שהסברא נותנת כיון דבשביל קבלת התורה נאסרו בתשמיש, כשנתנה התורה יהיו מותרין. וכהיא דרבי אליעזר שבקש להפקיר כרמו משום שבימיו נתמעטו הפירות בירושלים והיה ראוי שיוליכו פירות מכל סביבות ירושלים אל תוכה לעטר שוקיה בפרות, אי לאו דהתירו התקנה.

אבל בנדון זה אין כאן תקנה, אלא ב״ש אוסרין משום גזירה, וכיון דהשתא לא שייכא הך גזירה שרי ממילא. כל זה דקדקתי שלא לאסור לבני הארץ הזאת טלית של פשתן. עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: סדין בציצית ב״ש פוטרין וכו׳.

וברש״י: דלא דרשינן סמוכין וכו׳ ע״כ. והקשו האחרונים דלדעת ב״ש, א״כ מהיכן נלמד דין עשה דוחה ל״ת, דביבמות (ד׳ ע״א) לומדת הגמ׳ זאת ממה שנאמר: ״לא תלבש שעטנז גדילים תעשה לך״. כלומר: למרות שאסור ללבוש שעטנז מכל מקום מצות עשה של ציצית - ״גדילים תעשה לך״ - דוחה את מצות לא תעשה של שעטנז. וא״כ לב״ש דלא דרשי סמוכין מנא להו עדל״ת בכל התורה.

וכתב בספר מרפסין איגרא (פר׳ כי תצא): אכן לדעת ה״מהר״ם״ במסכת שבת (דף כ״ה ע״ב) ולדעת הפני יהושע במסכת ביצה (דף ז׳ ע״א) בית שמאי לא סברו את הדין של ״עשה דוחה אל תעשה״, ואי אפשר לדחות כל לא תעשה שבתורה, אפילו מפני מצות עשה.

אך יש ליישב דעת ב״ש מנ״ל דעדל״ת, דהנה הגמרא במסכות יבמות (ה׳ ע״א) רוצה ללמוד את הדין של ״עשה דוחה לא תעשה ועשה״ מנזיר מצורע. שאף שלנזיר אסור לגלח את ראשו, ומוזהר על כך אף בעשה, כמו שנאמר (במדבר פרק ו׳): ״תער לא יעבור על ראשו קדוש יהיה גדל פרע״. בכל זאת אם הנזיר נהיה מצורע, מותר לו לגלח את כל שיער ראשו ביום טהרתו מן הצרעת כדין כל המצורעים, כיון שהעשה שנאמר במצורע: ״וביום השביעי יגלח את כל שערו״, דוחה הלא תעשה ועשה של הנזיר.

הגמרא דוחה הוכחה זו, משום שאפשר לפרוך: ״מה לנזיר שכן ישנו בשאלה״, ומאחר והנזיר יכול ללכת לחכם ולהשאל על נזירותו, לכך העשה של מצורע דוחה את הלא תעשה של נזיר, שהוא לא תעשה חלש שאפשר להפטר ממנו על ידי שאלה, ואין ללמוד מכך לשאר מקומות ש״עשה דוחה לא תעשה״.

הרי שאילו הנזיר לא היה יכול להשאל על נזירותו, היה אפשר ללמוד מנזיר מצורע ש״עשה דוחה לא תעשה״.

מעתה: יש לומר, כי הואיל ובגמרא מסכת נזיר (דף ט׳ ע״א) מבואר, שדעת בית שמאי שאין שאלה בהקדש והוא הדין בנזירות, נמצא אם כן שלדעת בית שמאי אפשר ללמוד מנזיר המצורע ש״עשה דוחה לא תעשה״, שהי אי אפשר לדחות כדברי הגמרא ביבמות.

הרי לנו מקור ממנו למדו בית שמאי את הדין של ״עשה דוחה לא תעשה״ אף שהם לא דרשו סמוכים.

★ ★

עוד י״ל דהנה בעלי התוספות במסכת יבמות (דף ה׳ ע״א ד״ה שכן) הקשו, שנלמד מכהן ונזיר בבמה צד שעשה דוחה לא תעשה ועשה.

והיינו הלכה היא, שכהן מצורע מגלח את כל שערו ביום טהרתו מן הצרעת, כדין כל מצורע, אף שנאמר בו: ״ופאת זקנם לא יגלחו״, זאת משום שעשה של מצורע דוחה את הלא תעשה של כהן. וכן נזיר מצורע מגלח את שערו ככל המצורעים, אף שנאמר בו: ״ותער לא יעבור על ראשו״. גם זה משום שעשה של מצורע דוחה את הלא תעשה ועשה של הנזיר.

אלא שמדינו של כהן מצורע בלבד, או מדין נזיר מצורע בלבד, אי אפשר ללמוד לכל התורה כולה שעשה דוחה לא תעשה ועשה, מאחר שכהן אין מצותו נוהגת בכל ישראל, ואי אפשר ללמוד מעשה שאינו שוה בכל. וגם מנזיר בלבד אי אפשר ללמוד, שכן ישנו בשאלה.

על זה הקשו בתוס׳, שנלמד משניהם ביחד בבמה הצד, שאם נבוא ונאמר שאין עשה של כהן שוה בכל, ואי

אפשר ללמוד ממנו, נזיר יוכיח, שאף שהוא עשה ששוה בכל, העשה של מצורע דוחה אותו. ואם תאמר שאי אפשר ללמוד מנזיר, שכן הוא עשה שישנו בשאלה, כהן יוכיח, שאינו בשאלה והעשה של מצורע דוחה אותו, ונלמד משניהם שעשה דוחה לא תעשה ועשה.

ותירצו התוס׳, שכהן ונזיר הם שני כתובים, ״ושני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים״.

מעתה: יש לומר, מאחר שמצאנו כי שמאי הזקן סובר, ששני כתובים הבאים כאחד מלמדים, וכמבואר במסכת קידושין (דף מ״ג ע״א) אם כן, לדעת שמאי, אפשר ללמוד מנזיר וכהן ביחד ש״עשה דוחה לא תעשה״, וכפי שתוס׳ הבינו בקושייתם.

ושוב אף שלדעת בית שמאי לא דורשים סמוכים, ואי אפשר ללמוד את הדין של ״עשה דוחה לא תעשה״ מכלאים בציצית, מכל מקום, גם הם סוברים את הדין הזה, והם לומדים זאת מנזיר וכהן מצורעים.

★ ★

עוד י״ל, דהנה הגמרא במסכת יבמות (דף ה׳ ע״ב) מנסה להביא ראיה ש״עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת״ מכך שהקריבו קרבן תודה בשבת, והרי שהעשה של הקרבת התמיד דוחה לא תעשה של ״לא תעשה כל מלאכה״, אף שיש בו כרת.

הגמרא דוחה ראיה זו, משום שעל קרבן התמיד נצטוו עוד במדבר לפני מעמד הר סיני, וכמאן דאמר שהעולה שהקריבו בני ישראל במדבר, עולת תמיד היתה. ולכך אי אפשר ללמוד שעשה של אחר הדיבור דוחה לא תעשה, ממצות קרבן תמיד שהוא עשה של לפני הדיבור, כיון שיתכן שרק עשה שנאמר לפני הדיבור הוא חזק כדי לדחות לא תעשה. אבל עשה שאחר הדיבור אין בכוחו לדחות מצוות לא תעשה.

מעתה: במסכת חגיגה (דף ו׳ ע״א) מבוארת דעת בית שמאי, כי קרבן העולה שהקריבו בני ישראל במדבר, היתה עולת ראיה, ולא עולת תמיד. ונמצא שלשיטתם אפשר ללמוד מהעשה של עולת התמיד שדוחה לא תעשה של שבת, לכל העשין שבתורה שדוחין לא תעשה, שהרי אין העשה של תמיד, עשה של לפני הדיבור.

מכאן למדו בית שמאי את הדין של ״עשה דוחה לא תעשה״, אף שאין הם דורשים סמוכים ולא יכולים ללמוד זאת מכלאים בציצית וא״ש עכ״ד.

דף מ׳ ע״ב

בגמ׳: היא של עור וכנפיה של בגד פטורה.

בשו״ת אגרות משה (או״ח ח״ב סי׳ א׳) נשאל אודות בגד ד׳ כנפות הנעשה מהמינים ניילאן וכדומה, אם יכול לקיים בבגדים אלו מצות ציצית.

והשיב דמסתבר לו דמינים אלו פטורין מציצית, אף לשיטת הסוברים דכל הבגדים חייבין בציצית אף משאר המינים שאינם של צמר ופשתים, והטעם, דהא מודו שיש בגד שפטור מציצית כדמפורש בגמ׳ דרבא סובר היא של עור וכנפיה של בגד פטורה, אע״ג דרבא עצמו סובר (בדף ל״ט:) דשאר מינים ג״כ חייבין בציצית, והוא משום דלא מרבינן מהכנף אלא מינים שנעשים מחוטים כמו בגדים מצמר ופשתים, ולא בגדים מעורות שהם לא נעשו חוטין ואינו בדומה לצמר ופשתים, ופשוט שאף אם עשה מהעור רצועות דקות כחוטין וארגם ועשה בגד, היא בדין בגד עור שפטור מציצית, וראי׳ מהר״ש ורע״ב (פכ״ז מכלים מ״א) שעל מוסף עליו דעור השק שהוא מטמא משום אריג, כתב משא״כ בעור, דאם יעשה ממנו רצועות דקות ואורגו אין בו משום טומאה, ועפ״י פי׳ המשניות להרמב״ם מתבאר שם הטעם, דכל שייך לעשות ממנו הבגד בלי אריגה, אין לו חשיבות אריגה אף כשעשאן באופן שיצטרך אריגה, וטעם זה שייך גם לפטור מציצית, ולפי״ז גם בגדים של ניילאן וכדומה, דאין צורך לעשותן חוטין ולארוג מהן בגד, דאפשר לעשות מהם בגד בלא חוטין ואריגה, לכן אף כשעשאן חוטין וארגן לבגד ,אין להו חשיבות אריג, ואין לרבותן מהכנף, כמו דלא מרבינן בגד של עור.

והוסיף שם דבניילאן אף שמתחלה נעשו חוטין ולא היו גוף א׳ כמו עור, אלא האריגה היא הכרח בהם באופן שנעשו מתחילה לחוטין, אבל מ״מ עכ״פ ל״ד לצמר ופשתים, דשם הרי ליכא אופן אחר בעשייתן אלא ע״י חוטין, משא״כ בניילאן דאפשר לעשותן מגוף א׳ כמו בעור, ממילא פטור, אע״ג דל״ד לגמרי לעור שלא היו חוטין מתחילה, מ״מ הרי לא נאמר קרא לפטור עור, אלא כל דל״ד לצמר

ופשתים פטור, וממילא ניילאן ג״כ לא דמי לצמר ופשתים ופטורי מציצית.

★ ★

בגמ׳: הטיל לבעלת שלוש והשלימה לארבע פסולה משם תעשה ולא מן העשוי וכו׳.

בספר יד המלך על הרמב״ם (פ״ג דציצית הלכה ט׳) כתב: לכאורה אם עשה ציצית בבגד בלילה, או שהשאיל הבגד לאחר שהחזירה השואל להמשאיל להוי אלו ציצית פסולין, דהא נעשו בבגד בזמן הפטור, וכי מטי זמן חיובא היו כבר הציצית עשויות וקשורות, ונימא דקרינן גם בזה תעשה ולא מן העשוי, מידי דהוי אם קשר ציצית בבגד בת ג׳ כנפות, דכי הוסיף כנף אח״כ והעמידה על ארבע, דהציצית העשוים קודם לכן כשהיתה בת ג׳ כנפות פסולים, ומשום דנקשרו בהבגד בעודה לאו בת חיוב, וכי נעשית אח״כ בת חיובא היו כבר הציצית קשורים והוי מן העשוי, ומה לי אם קשרו הציצית בבגד דלאו בת חיובא מצד שהיא בת ג׳ כנפות, או שאינה בת חיובא משום שאילה, או משום דלילה לאו זמן ציצית הוא.

אמנם י״ל דנקשרו הציצית בטלית בעושה בת ג׳ כנפות, דבבגד זה המעשה של חיוב ציצית הוא מצד הטלית בעצמו, דטלית בת ג׳ כנפות לאו בת חיובא היא, א״כ אם נקשרו הציצית בעוד שהבגד בעצמו לאו בת ציצית היתה, הלכך שפיר כי נתוסף אח״כ כנף אחד ונעשית בת ד׳ כנפות, הרי הציצית אשר קשורים מקדם המה פסולים, משום דנקשרו בבגד קודם שהיתה בת חיובא בציצית, וכשנעשית הבגד אח״כ בת חיובא הוי הציצית הקשורים בה מן העשוי. משא״כ כשהפטור אינה מצד הבגד, רק מצד האדם הלובשו, אבל הטלית בעצמו היתה גם אז בת ציצית, וכי נקשרו אז הציצית שפיר נקשרו ובבגד בת חיובא, ואין זה מן העשוי. ע״כ: וכן פסקו בדעת תורה ותהלה לדוד (או״ח סי׳ י״ח) דמותר להטיל ציצית בלילה.

★ ★

בגמ׳: אר״ז וכו׳ תכלת אין בה משם כלאים וכו׳.

בתוס׳ (ד״ה תכלת וכו׳) כתבו לחדש, דבגדי כהונה לא חשיבא בגדים הנלבשים לצורך הנאת לבישה ע״ש. הגאון מטשעבין זצ״ל כותב בשו״ת דובב מישרים (ח״ב סי׳ ט״ז) ליישב קושיית המנחת חינוך (מצוה צ״ט) מדוע לא נצטווה הכהן גדול להטיל ציצית בטליתו, שלא מבואר ברמב״ם שהמעיל היה פתוח עד לבית הצואר ואינו תפור בצידיו, כך שהיה נראה כבגד ד׳ כנפות ממש. והמנחת חינוך עצמו מציין ששאל שאלה זו כמה מגדולי הדור, ולא פירשוהו. והוא עצמו מיישב, כיון שלא היה בגד פרטית שלו, והרי נאמר: ״גדילים תעשה לך על ארבע כנפי כסותך״, כסותך ולא שאולה. אולם ידוע כי רבים מהאחרונים דוחים תירוץ זה דהא בגד שאול חייב מדרבנן, וכן מוכיחים שנקרא שלו לכמה ענינים, והאריכו בביאור דבריו (כגון מנחת כהן, תיבת גמא, שפתי צדיק פ׳ תצוה, מנחת סולת ועוד).

★ ★

וכתב בדובב מישרים ליישב עפ״י דברי התוס׳ במנחות כאן הנ״ל, ועפ״י דברי התוס׳ בנדה (ס״א ע״ב ד״ה אבל וכו׳) שמבואר מדבריהם דאין חיוב להטיל ציצית אלא לבגד שיש בו הנאת לבישה דוקא ע״כ. וא״כ הקושי׳ לא קשה מעיקרא ודפח״ח ודו״ק היטב.

דף מ״א ע״א

בגמ׳: אין הקטן מתכסה בו ראשו ורובו וכו׳.

בשו״ת רדב״ז (ח״א סי׳ שמ״ג) כ׳ דצריך לכסות הטלית על הראש, ולא להשליך על הכתפים לבד, מדתלי שיעור טלית בכדי שיתכסה בו ראשו ורובו ע״ש.

וכתב בספר אור הישר כאן: ולע״ד אינני רואה בזה שום ראיה, דהא קתני נמי אין הקטן מתכסה בו ראשו ורובו כו׳ פטורה, הרי בע״כ דלא לחיובא דגברא ותכונת תשמיש הטלית אשמעינן בברייתא, אלא לשיעור הטלית בארכו ורחבו אתי לאשמעינן, וכמפורש ברור ברמב״ם ושו״ע דזהו שיעור אורך ורוחב הבגד להתחייב בציצית.

★ ★

בגמ׳: אמר לי׳ מי סברת חובת גברא הוא. חובת טלית הוא וכו׳.

וברש״י: מי סברת חובת גברא הוא לקיים מצות ציצית באחת מהן דתיפטר בהך אחריתי, חובת טלית הוא, ואפי׳ יש לך עשר טעונות ציצית עכ״ל.

ובשו״ת התעוררות תשובה (או״ח סי׳ א׳) כתב: הנה מעולם תמהתי על מנהג ישראל מאז ומעולם שאין עושין ציצית על בגדיהם גם אם הם של ארבע כנפות,

ועיין בשו"ע או"ח (סי' י' סעי' ב') ובמג"א (סע"ק י"ג) מש"כ ליישב המנהג. ומסיים שם המג"א ויען שהלכה זו רופפת ביד הגאונים ולא מצאו טעם נכון, ירא שמים יעשה הקרן אחד עגול. ולענ"ד להוסיף סעיף להיתרא וכו' עפ"י הסוגי' דלעיל ודברי רש"י הנ"ל.

ומוכח מדברי רש"י דלמאי דאמרינן דטלית חובת גברא, ועל האדם מוטל חוב ללכת בבגד של ד' כנפות ולהטיל בו ציצית, דכשקיים מצוה זו באחד מבגדיו, גם אם ילך בבגד נוסף של ד' כנפות, אינו מחוייב עוד מה"ת להטיל בו ציצית.

וכן משמע פשטא דקרא (דברים כ"ב י"א) גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה, ומדלא כתיב כסותיך לשון רבים, וכתיב כסותך, לשון יחיד, משמע דרק בגד אחד שלבוש בו חייב בציצית ולא שאר בגדים, ומה דכתיב (במדבר ט"ו ל"ח) ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם, דהוא לשון רבים, הרי חז"ל בחולין (קל"ו ע"א) דרשו מזה לרבות בגד השותפין שחייב בציצית. וע"ש עוד בזה.

★ ★

וכתב נכדו ידי"נ הגרע"מ סופר שליט"א בהגה"ה עקבי סופר (שם): בגוף דברי רבינו שלמד כן מפרש"י דלמ"ד הוי חובת גברא כשלובש בגד א' עם ציצית שוב פטור מלהטיל ציצית בבגדים אחרים שלובש. לענ"ד לא ידעתי הכרחו, דהרי בעובדא דרבא בר נחמן הנ"ל דאמרו: "דאתי שדייה" וכו' הרי לכאו' הכוונה דפשט לטלית הנ"ל ולבש אח"כ טלית שמצוייץ כהלכתו. וא"כ מה דכתב רש"י: "מי סברת חובת גברא הוא לקיים מצות ציצית באחת מהם דיתפטר בהך אחריתי", היינו דאי ס"ל דחובת גברא ואז רק הבגד שלבוש בו חייב בציצית, והבגדים האחרים שאינו לבוש בהם אינם חייבים כלל, א"כ שפיר לבש בגד אחר ולא תיקן הטלית שלא הי' בו ציצית כראוי, דהרי כל זמן שאינו לבוש בו אינו חייב בציצית.

ומה שכתב רש"י "דתיפטר בהך אחריתי", אין הכוונה דבזה שלבש טלית השני פטר עצמו מחיוב דרמיא עליה, דהרי למ"ד חובת גברא, הרי אינו חייב כלל על טלית שאינו לבוש בו, ועכ"ח הכוונה כדכתבנו דבכה"ג אינו חייב, משא"כ למ"ד דחובת טלית הוא, הרי כל בגד דארבע כנפות חייב בציצית גם אם אינו לובשם עכשיו, ושפיר אמר רבה דעדיין חייב לתקנו, וא"כ מנ"ל לפטור בגדים אחרים מציצית אף כשלובשם. ועיין ברשב"א במנחות (שם הנדפס באסיפת זקנים) דהביא לשון רש"י הנ"ל, ומבואר שם להדיא דלא הי' ס"ד דלמ"ד דהוי חובת גברא לפטור מציצית בגדים שלבוש בהם.

ובאמת מה דדייק רבינו כנ"ל מדברי רש"י, להדיא נמצא כשיטה זו בארחות חיים הל' ציצית (סי' ד') שכתב: והיכא דלבוש תרי מלבושים או ג' בעלי ד' כנפות או יותר, בזה יש מחלוקת בין הפוסקים, י"א שצריך להטיל ציצית בכולן, וי"א שאי"צ אלא בעליון, ואין אחד מהם מביא ראי' לדבריו, אלא משיקול הדעת עכ"ל, והביאו בקיצור בבית יוסף (סי' ח'), וכתב הב"י על השיטה דס"ל דא"צ אלא בבגד עליון, דסברא דחויה היא זו ולית דחש לה עכ"ל. (ואפשר דכוונת הב"י דסברא זו דחויה הוא בגמ' הנ"ל וכדכתבנו לעיל). ע"ש עוד בזה.

★ ★

בגמ': מי סברת חובת גברא הוא חובת טלית הוא.

בספר ברכת אליהו מהגאון רבי אליהו פישר שליט"א כותב: עולה מהגמרא לפי פירש תוספות ד"ה ה"ק שבמצוה שבגופו ודאי שייך למהדר אחריו להשלים גופו בכל המצוות, אבל אי חובה טלית הוא, אין סברא שיהא מוטל עליו ליקח טלית כדי לקיים בהטלית המצוה.

דברים דלעיל העתקתי מספר שפת אמת על הגמרא, ומוסיף ע"ז השפת אמת - כמו דלא מצינו שיהא חייב לקנות שדה, כדי להפריש תרומות ומעשרות וכדומה.

ויש להוסיף, בדומה לזה מצות מזוזה שאם הוא דר בבית הריהו חייב במזוזה, אבל אין חיוב על האדם להיות לו בית ולדור בו כדי לקיים מצות מזוזה והיינו משום דמזוזה היא חובת הדר ואינה חובת הגוף. וביותר מזה יש לדייק לפי דעת הרבי עקיבא איגר בתשובה (סימן ט' בסוף) שהיוצא מביתו לאיזה זמן, כאשר לא היה בביתו לא היה עליו חובת מזוזה ומתחיל עתה חיוב חדש, ואף דמחזיק ביתו לדור, מ"מ בשעה שאינו בביתו, אינו מקיים מצות מזוזה בזה. ולפי זה היה מן הראוי שכל אחד יזדרז להכנס לדירתו, ולא ישהה בחוץ כדי שיוכל לקים מצות מזוזה. וכמובן שלא שמענו מעולם חומרא מעין זו, וע"כ כדאמרן,

כיון שאין זו חובת גברא, ובדומה לזה איתא בתשובת אגרות משה (יו"ד ח"ב סימן קנ"א יו"ד ח"ג סימן קנ"ה) שאין חיוב על האדם לעסק במשא ומתן להרויח כסף כדי שיכול לתת צדקה, ומי שאין לו כסף הריהו פטור ממצוה זו, ואינו חייב להכניס עצמו בחיוב זה. וראיה מהא שתורתו אמונתו כרשב"י זו המעלה הגדולה ביותר עיי"ש עוד.

★ ★

בגמ': **חובת גברא הוא.**

ברש"י ד"ה מי סברת כתב וז"ל: לקיים מצות ציצית באחת מהן דתיפטר בהך אחריתי. לכאורה צ"ב בלשונו שהוסיף שתיפטר באחריתי, ואולי מבואר בדבריו דאי חובת גברא הוא אי"צ להטיל בכל בגד ד' כנפות שלובש, אלא סגי במה שקיים המצוה באחת מהן. [ולא כהפשטות שיש חובה על כל בגד אלא שהחיוב רק כשהגברא לובשן].

ולפי"ז יש ליישב דברי האורחות חיים שהביא הב"י בס"ח שי"א שכשלובש כמה בגדים של ד' כנפות א"צ להטיל אלא בעליון. וכתב ע"ז הב"י דסברא דחויה היא ולית דחש לה. ולהנ"ל י"ל דמדוייק כן מלשון רש"י הנ"ל.
(הרב צבי קריזר שליט"א)

★ ★

בגמ': מלאכא אשכחי' לרב קטינא כו' ענשיתו אעשה א"ל בזמן דאיכא ריתחא ענשינן.

בבינה לעיתים (ח"א דרוש ה' ע' קמ"ד) עמד בזה במ"ש "ענשיתו" ואח"כ "ענשינן", דהו"ל יש עונש אעשה.

וביאר דעונש הבא ע"י מלאך, חמור יותר מעונש הבא על ידי הקב"ה בעצמו, וכמו שמצינו שקילל דהמע"ה את רודפיו ואמר (תהלים ל"ה ו') יהי דרכם חלקלקות ומלאך ה' רודפם, וכתיב (משלי י"ז א') ומלאך אכזרי ישולח בו.

לכן תמה רב קטינא והתפלא אמנם יש עונש על מניעת עשה, אבל וכי הוא כל כך חמור, שהעונש הוא על ידיכם - ע"י המלאך. והשיב לו המלאך, אין, שבשעת ריתחא אפילו על דבר זה נענשים ע"י מלאך.

★ ★

הפנ"י במס' שבת (נ"ה ע"א) מביא, דבמדרש הקשה בהא דכתוב בלוט וכמו השחר עלה ויאיצו המלאכים בלוט לאמר קום קח את אשתך וגו' פן תספה, הרי מלאכי רחמים היו שנפטרו מאברהם לאחר שש שעות והמתינו חצי היום וכל הלילה לעשות רע, א"כ מפני מה אמר ויאיצו.

ומתרץ הפנ"י דבאמת לוט לא היה ראוי להענישו בעון העיר ע"י שלא מיחה בהן, דאכתו לא הוי אלא מצות עשה ואין עונשין אלא בעידן ריתחא, וההוא שעתא ל"ה עידן ריתחא, אבל לאחר שעלה עמוד השחר שהוא קרוב להנץ החמה שהוא עידן ריתחא שמלכי מזרח ומערב משתחוים לחמה כדאי' ברכות (ז.), ומכ"ש בסדום דאשכחן שהיו עובדין לחמה כדאי' בב"ר (נ' י"ב), לכן מיהרו המלאכים ויאיצו בו ואמו לו מהר קח את אשתך פן תספה בעון העיר על שלא מחית בהם כשיגיע עידן ריתחא בצאת השמש, והיינו דכתוב השמש יצא על הארץ ולוט בא צוער עכדה"ק.

★ ★

והנה הפמ"ג בתיבת גומא (פר' וירא) מביא דברי הפנ"י הנ"ל ותמה עליו, דהרי כתבו התוס' כאן וכנ"ל דדוקא בעשה שאינה חיובית הוא שמענשינן רק בעידן ריתחא אבל עשה החיובית אינו בכלל זה. ע"כ.

וכתב בכלי חמדה (פר' וירא): והנה יפה כתב הגאון המחבר ז"ל דקודם מתן תורה לא נצטוו בעשה זו, וא"כ אז לא הי' בכלל עשה החיובית, ושוב לא הי' נענש רק בעידן ריתחא, והדברים פשוטין וברורין, דקודם מתן תורה לא הי' שייך עשה דהוכח תוכיח וכמש"ל, והפנ"י אמר זאת רק בדרך דרש.

ושוב כותב שם: ומה שתמה הג' מוהר"י זצק"ל [-בעל הפמ"ג] מדברי התוס' מנחות, אמת הדבר שכן דעת התוס' מנחות (דף מ"א ע"א בד"ה ענישתו אעשה) וראייתם כיון דבעשה החיובית גם ב"ד של מטה מכין עד שתצא נפשו לקיים העשה, אמנם בכ"ז אין הדבר מוסכם ונראה שהוא במחלוקת בין רבותינו הראשונים ז"ל, דהרי מבואר בריטב"א ר"ה (דף ט"ז ע"ב) בד"ה ואמר ר"י כל שנה שאין תוקעין בתחילתה שכתב בזה"ל: מדנקט האי טעמא משמע שאינו אומר שאין תוקעין כלל דא"כ למה לי האי טעמא, והלא זה יום הדין, ואמר הקב"ה שנתרצה לפניו בשופר וכו' כאדם המתרצה בקרבנו ומתכפר לו, וכשאנו פושעין במצוה זו אנו נענשין (לא מפני מצוה זו) דהא לא ענשו ב"ד של מעלה אעשה אלא בעידן ריתחא, אלא כי בביטול ריצוי זה

ומצוה, בטל קרבן, ובטלה כפרת עונותינו הקודמין, ומתחייבין בדין כמו שחטא ואינו מביא קרבן עכ"ל.

מבואר מד"ק להדיא, דאפי' במצ"ע דתק"ש דהוי מצוה חיובית, מ"מ אין הב"ד של מעלה מענשין [רק] בעידן ריתחא. עכ"ד.

★ ★

הנה כתיב (שמות כ' א'): וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמור אנכי ה' אלקיך וגו'. והקשה רבינו האור החיים הק' מדוע הזכיר שם אלקים בנתינת התורה, ותירץ דבא הכתוב ללמד שהגם שאין הקב"ה מעניש על עשרה רק בעידן דריתחא, על עשרת הדברות יש דין ומשפט גם על המצות עשה שבו, אפי' שלא בעידן ריתחא.

ובלשון קדשו של רבינו: "יתבאר על דרך שאמר רב קטינא (מנחות מ"א א') ענשיתו אעשה, הרי שעל עשה לא יענוש הכתוב. לזה אמר ה' כי יביא במשפט עונש "על כל הדברים", גם לעשין הרשומים בעשרת הדברות, אמונתו יתברך שהוא עוקר הכל, הרשומים בתחילת דבר ה' אנכי וגו', שבת, כבוד אב ואם, על אלו גם שהם עשה יש אלקים שופטים בארץ, והוא אומרו וידבר "אלוקים", שהוא בחינת הדין, את כל הדברים בין עשה בין לא תעשה". עכל"ק.

וכן מפורש יותר דברי רבינו האור החיים הק' בפר' כי תבוא (כ"ח מ"ז) וזל"ק: נמצינו אומרים שענש ה' על בטול תלמוד תורה ועל העובר על מצות לא תעשה ועל המבטל מצות, עשה והגם שאמרו בגמרא מנחות (מ"א ע"א) שאין מענישים על עשה אלא בעידן דריתחא, יש מצוות עשה שחייבין עליהם כגון מילה ופסח, גם המסכים בדעתו לכפר במצוות עשה לבל עשות אותם, את זה יקלל ה' ויכינהו לפורענות ככל הכתוב עכל"ק.

והעיר בספר פתח האהל, דהנה מקור הדבר הוא במנחות כאן דמלאך אחד הוכיח את רב קטינא על שאינו הולך בציצית ורצה להענישו, ושאל אותו רב קטינא 'מי ענשיתו אעשה' ואמר לו המלאך שבעידן ריתחא מענישים. ובתוס' כתבו דזהו דוקא בציצית שאין אדם מחויב לקנות טלית כדי להתחייב בציצית, אבל בשאר עשה בודאי מענישין אפי' שלא בעידן ריתחא, שהרי אפילו בי"ד של מטה מענישים, הרי מפורש בדברי התוס' להדיא דלא נאמר כן לגבי כל המצוות.

ועוד קשה האיך יתיישב הראיה שהביאו תוס' במנחות כאן מהא דאמרינן דמכין אותו עד שתצא נפשו, ומוכח דאפי' בי"ד שלמטה מענישין על עשה וכ"ש בי"ד של מעלה וכמש"כ תוס'.

★ ★

וראה מש"כ לעיל מהכלי חמדה (פר' וירא) שדברי התוס' כאן אינם מוסכמים לכל הראשונים ודו"ק היטב לפי"ז כאן בדברי האור החיים הק'.

★ ★

בגמ': ענשיתו אעשה וכו'.

ובתוס' (ד"ה ענשיתו וכו'): כי האי שאין חיוב לקנות טלית המחוייב אם אין לו, אבל עשה גמור, אפי' ב"ד של מטה מכין אותו עד שתצא נפשו ע"כ. והיינו דעשה דציצית אינו עשה חיובית, כיון שאין אדם חייב לקנות טלית ולהטיל בה ציצית, ורק אם יש לו בגד של ד' כנפות חייב להטיל בה ציצית ולכן על עשה כה"ג מענישים רק בעידן ריתחא וכנ"ל.

וראה בפתח עינים לרבינו החיד"א על שבת (כ"ה:) בהא דאי' שם בר"י בר אילעי שהיה מתעטף בע"ש בציציתו, והיה דומה למלאך ה' צבקות, שהביא בשם המהרש"א דהיינו, כיון דחזינן בגמ' מנחות הנ"ל דמלאכים מקפידים על מצות ציצית, וע"ש בחיד"א משכ"כ להקשות בזה, ובבעל הטורים (פר' שלח) מביא מהפסיקתא רבתי (פרק ט"ו): אמר הקב"ה אני רוצה שתהיו מעוטפים כמלאכים לבושי הבדים ע"כ, וי"ל דג"כ הרמז בענין המלאכים הוא כהנ"ל בדברי המהרש"א. (וכעין זה גם ברוקח כאן ע"ש).
(פרדס יוסף החדש פר' שלח)

★ ★

הנה משה רבינו ע"ה אמר לבנ"י (דברים ד' כ"א): וה' התאנף בי על דבריכם. וברש"י: על אודותיכם - על עסקיכם ע"כ. ולכאורה קשה כעין מה שהקשה בואר החיים הק' (דברים א' ל"ז) דאיך כתיב שם: גם בי התאנף ה' בגללכם וגו'. דהרי משה רבינו נענש בגלל חטא מי מריבה, ולא בגלל בנ"י ע"ש משכ"כ.

והנה בתרגום יהונתן על התיבות: על דבריכם - על פתגמיכון דאתרעמתון על מיא ע"כ.

וי"ל לפי"ז דכיון שבנ"י אז התרעמו נגד הקב"ה על המים, הם גרמו שיהיה עידן ריתחא אצל הקב"ה, ולכן דקדק אז הקב"ה עם משה וגזר עליו גזירה קשה כ"כ שלא יכנס לא"י, וכעין דברי התוס' מנחות הנ"ל כאן דעל ביטול עשה מעניש הקב"ה רק בעידן ריתחא ע"ש. וכאן היה ביטול העשה של: ודברתם אל הסלע וגו' (במדבר כ' ח'), שהיה זה כעין עשה. וכיון שבנ"י הכעיסו אז את הקב"ה, והיה עידן ריתחא, נענש משה רבינו וא"כ שפיר תלה את עונשו בבנ"י, ועפ"י דברי התרגום יהונתן הנ"ל ודו"ק היטב.

(פרדס יוסף החדש פר' ואתחנן)

★ ★

בגמ': ציצית חובת טלית הוא וכו' דחייבה רחמנא כי מכסי טלית דבת חיובא.

בספר ישמח משה (פרשת לך לך) כותב: ולמה ציצית חובת טלית ולא חובת גברא, הלוא מצות ציצית שקולה כנגד כל התורה כולה, ולמה לא נתן אותה בצורת חיובית ללבוש מלכתחילה דוקא טלית עם ציצית. אלא רצה הקב"ה לזכות את ישראל. וחז"ל אמרו בבבא קמא דף ט' ע"ב - הידור מצוה עד שליש, ופירש שם רש"י על קיום חובת המצוה האדם אינו מקבל שכר בעולם הזה, אך מה שעושה יותר מחיובו - מקבל שכר גם בחייו. לזה מה שבני ישראל לובשים את הטלית, מחייבים את עצמם מרצונם לקיים מצות ציצית, ויקבלו עבור זה שכרם בעולם הזה עכד"ק.

★ ★

כתב בספר יד המלך על הרמב"ם (פ"ה דיסודי התורה הלכה י"א) שכתב: ולא יראה תמיד אלא עוסק בתורה, עטוף בציצית, מוכתר בתפילין וכו', וכתב שם: מה שכתב רבינו שהת"ח יהיה כל היום עטוף בציצית, זה לא מצינו בשום מקום כלל, ואדרבה דבפרק התכלת (דף מ"א ע"א) קאמר שם הגמרא דאף אם ציצית הם חובת גברא, היינו דווקא בעידנא דמיכסי בטלית דבת חיובא הוא, אבל אם לא מיכסי בטלית דבת חיובא לא חייביה רחמנא כלל. ואפשר דהיה זאת לרבינו מהא דמסיק הגמרא שם במנחות דהכי אמר ליה מלאכי לרב קטינא טצדקי למפטר נפשך מציצית. והוציא רבינו מזה דמוטל החיוב על כל ת"ח להביא את עצמו לידי חיוב ציצית.

וגם מצד הסברא מסתבר ליה לרבינו, דכיון דטעם מצות ציצית מפורש בתורה (במדבר ט"ו ל"ט) וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אותם ולא תתורו אחרי לבבכם כו'. הרי מבואר דאנו צריכים לראיה ולזכירה זו להנצל מעבירה כל היום כולו, ולפיכך כלל רבינו שיהיה כל היום עטוף בציצית בהדין תורה ותפילין. וכמו כן כתב הסמ"ג בעשין כ"ו וז"ל ולא בביהכ"נ לבד, אלא בשוקים וברחובות דשם אנו צריכין יותר אזהרת דלא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם יע"ש.

★ ★

ועינינו הרואות עובדא המובא בגמרא (מנחות מ"ד ע"א), שכמעט בא לידי עבירה ובאו ארבע ציציותיו וטפחו על פניו וניצל ממנה. והכוונה הוא ג"כ דהיה רואה בפניו הציציות ונזכר בדרכי ה' ובמצות התורה ופירש מן העבירה. גם החכם הרב רבי אברהם בן עזרא בפירוש על התורה (במדבר שם) כתב וז"ל, ולפי דעתי יותר הוא חייב להתעטף בציצית בשאר השעות, למען יזכור ולא ישגה לא יעשה עבירה בכל שעה, כי בשעת התפילה לא יעשה עבירה ע"כ.

והנה אנחנו קיבלנו עלינו כחובה להיות מלובש בבגד ציצית תמיד כל היום, וביותר בשעת התפילה, וחלילה לנו להקל ולהסיר מעלינו עול מלכות שמים אפילו שעה אחת. ובגמרא (שבת דף קי"ח ע"ב) הובא דאמר רבי נחמן תיתי לי דקיימית מצות ציצית, וכן נאמר שם גם בתפילין, ופירש רש"י שלא הלכו ארבע אמות בלא תפילין ובלא ציצית. הרי לנו דהאדם השלם מחויב להיות מוכתר תמיד בשני כתרים האלה.

★ ★

בגמ': תוך שלש לא יתפור כו'.

בתרומת הדשן (סי' מ"ו) נשאל באותם שתופרין מסביב לנקב של הציצית משי, כדי לחזקו שלא יתרחב הנקב, אם אסור או לא.

וכתב דיש להתיר. שהרי רש"י פירש הטעם מה דלא יתפור בתוך שלשה, שמא ישאר מהחוט, ויצרפנו למנין החוטין, והו"ל תעשה ולא מן העשוי. א"כ כאן שתופרו

במשי, שאינו ראוי לציצית בבגד של צמר, מותר לתפור אותו שם.

ויותר מזה כתב, שאפילו לתפור בחוט של צמר, מותר אם צובע את החוט, שהרי אין דרך לשים רק חוטי ציצית לבנים, א"כ אם החוט שתופר לחזק הוא צבוע, אין לחשוש שמא ישתמש בו לחוט של ציצית.

ובראב"ש בשם ר' עמרם גאון מפרש הגמרא כאן שפחות משלושה לאו בגד הוא, והיינו שאם נקרעה הכנף תוך ג', תו לא מהני אח"כ לחזור ולתפור אותה דבטל מיני' שם בגד, אבל נדון דידין, שהבגד הוא שלם, והוא תופר שם רק כדי לחזק את הנקב שרי. ועיין בשו"ע הל' ציצית (סי' ט"ו סעיף ו') ובנושאי כלים שם.

דף מ"א ע"ב

בגמ': **טלית שכולה תכלת מביא תכלת כו'.**

דעת רש"י כאן (ד"ה מיתבי טלית) וכן יוצא מדברי התוספות (ד"ה אין) וכן פסק הרמב"ם (הל' ציצית פ"ב ה"ח) שאם צבע הטלית, אז צריך לעשות הציצית באותו צבע של הטלית, והיינו משום זה א-לי ואנוהו. וכן פסק המחבר (סי' ט' סעיף ה').

אבל דעת הרמ"א שם שלעולם יעשה הציצית לבנים, אף בבגדים צבועים.

והביא שם במגן אברהם (ס"ק ו') וכ"כ העטרת זקנים, לפי שאחז"ל (ר"ה י"ז ע"ב) לגבי י"ג מידות של רחמים: נתעטף הקב"ה כשליח ציבור, והיינו בטלית של מצוה, ואצל הקב"ה נאמר (דניאל ז' ט') לבושיה כתלג חיור, הרי שיש לעשות הציצית בצבע לבן, ולכן גם אם הטלית עצמו צבוע הוא, יעשה הציצית דוקא בצבע לבן. ובליקוטי מהרי"ח (ח"א סדר מצות ציצית) כתב רמז עפ"י מה שדרשו במס' שבת: בכל עת יהי' בגדיך "לבנים" - זהו מצות ציצית, ובבעל הטורים (פ' שלח) "בכל עת יהיו בגדיך לבנים" בגימטריא - זהו ציצית לבגדיכם ע"כ.

★ ★

בגמ': **וקלא אילן לא יביא ואם הביא כשר.**

מבואר מכאן דמה"ת בתולה קלא אילן בבגדו, יוצא עכ"פ משום לבן.

ולפ"ז תמה בפנ"י עמש"כ התוס' ב"מ (ס"א ע"ב) כלפי מ"ש שם שלפיכך נאמר יציאת מצרים בציצית, לומר שהקב"ה מבחין בין מי שתולה תכלת בבגדו, למי שתולה קלא אילן בבגדו. והקשו תוס' פשיטא שעובר, כיון שאינו מקיים מצות תכלת, ותירצו דקמ"ל דהוא עובר כבר משעת תלי', ואפילו עדיין לא לבשו.

והקשה הפנ"י דלהמבואר בסוגיין דתכלת אינו מעכב את הלבן, ובקלא אילן יוצא עכ"פ ידי לבן, אם כן איזה עונש יש לו, הא תכלת הוא רק מצוה מן המובחר.

ולכן כתב דע"כ צריך לתרץ כדברי הרא"ש (שם) דמיירי במוכר ציצית, שמוכר אותן כאילו יש בהם תכלת, ומרמה את הלקוחות, שאין זה אלא קלא אילן.

★ ★

בגמ': **איתמר, רב אמר אין מתירין מבגד לבגד וכו'.**

מביא כאן בספר כלי גולה (ע' שנ"ב): כתבו בתוס': ואפילו למ"ד חובת גברא, סבר רב דאין לבטל מצות הטלית, כדאשכחן במזוזה בסוף השואל (ב"מ קב.) שנענש אותו שנטל המזוזה, ואע"ג דחובת הדר היא וכו'.

הנה לכאורה אפשר לחלק, דשאני מזוזה שהיא להציל מן המזיקין, ע"כ מובן שהוא נענש על שגורם שחבירו יהיה נענש, כדמצינו בתפילה דנענש זה שעוזב את בית הכנסת ואינו ממתין על חבירו [ברכות ה':], ובאמת ראיתי בתוס' שבת [עי' בתוס' שם כדי ד"ה רב] שכתבו כן (ולא הביאו ראיה).

ואפשר לומר דכאן הוא בזיון לטלית שהיא גופה מצוה חוץ ממצות ציצית, ועי' ברש"י עה"ת (בראשית ט' כ"ג) דשם שנתאמץ במצוה יותר מיפת, לכך זכו בניו לטלית של מצוה וכו', והקשה הרא"מ הא אמרו חז"ל שבזכות אם מחוט ועד שרוך נעל זכו לחוט של תכלת, וכתב בכלי יקר שם (על דברי הרא"מ) ונראה דלא קשה מידי, כי בזכות כסוי שמלה זה, זכו לשמלה, ובזכות חוט זכו לחוט וכו, זת"ד בקיצור.

מעתה מובן שפיר למה ס"ל לרב דאין מתירין מבגד לבגד, ולא אמר כן אין מסלקין מזוזה מבית לבית, היינו דגוף הטלית הוא מצוה וממילא מבטלין מן הטלית המצוה, דודאי טלית בלי ציצית אינו כלום, דהא אסור ללבשו בלי

ציצית (ומה גם לשיטת הרי"ט דס"ל דאסור ללבוש הבגד בלי ציצית ולא כשיטת המרדכי דס"ל דמותר, ועי' בהגהות הג"מ שמעלקא טויבש כאן בע"א), א"כ עדיף כאן ממזוזה, דשם אין בזיון לבית שאינו של מצוה, משא"כ לטלית דיש לנו קרא מיוחד דיש בו מצוה, ע"כ מובן שפיר סברת רב דאין מתירין מבגד לבגד, אפילו למ"ד דמצות ציצית היא חובת גברא, דמ"מ הטלית הוא מצוה, ואין לבזותו, ורב חייש לבזיון הטלית, ולא לבזיון הציצית. ועי' כאן בהגהות הרד"ל ז"ל.

דף מ"ב ע"א

גמ': וצריך לפרודה כי צוציתא דארמאי.

בשו"ע סי' ח' (סעיף ז') כתב המחבר: צריך להפריד חוטי הציצית זה מזה. וכתב שם במג"א (ס"ק י') בשם בעל העיטור שבזמן שהי' תכלת, הי' צריך להפריד התכלת מן הלבן, וגם בזמנינו שאין תכלת, יש לעשות זכר לתכלת. [ועל פי זה יש לבאר הא דאיתא בירושלמי, והובא בתוס' לקמן (מ"ג ע"ב ד"ה בין) ש-מאמתי קורין שמע בשחרית - משיכיר בין תכלת ללבן היינו בין תכלת שבציצית, ללבן שבציצית, שצריך להפריד חוטי התכלת מחוטי הלבן, וצרך להכיר ביניהם כדי לדעת להפרידם זה מזה].

וכתבו שם במחצה"ש והגר"א, דלפ"ז אין צריך להפריד רק ד' חוטין מד' חוטין כמו בזמן התכלת, ולא הד' בינם לבין עצמם.

אבל בגר"א כתב דמלשון השולחן ערוך שכתב "זה מזה", אלמא דקאי על כל החוטין, וע"כ כתב דהטעם הוא כדפירש הטור, דנקראים ציצית ע"ש החוטין הנפרדים זה מזה, כדכתיב (יחזקא' ח' ג') ויקחם בציצת ראשי, ועל כן צריך להפרידן זה מזה. ולפ"ז צריך להפריד כל החוטין.

וכתב עוד דכן משמע כאן בגמרא דקאמר אין ציצית כו' שנאמר כו' כי ציציתא דארמאי, משמע דמחמת השם "ציצית", צריך להפרידם זה מזה. ועיין בביאור הלכה (שם ד"ה צריך) דבמג"א כתב שאם ע"י זה יתבטל מתפלה בציבור, ילבשם מבלי להפרידם, אבל לפי דברי הגר"א כתב דיש לצדד דההפרדה מעכבת. ועיין באחרונים שדנו אם מותר להפרידם בשבת, או שאסור משום תיקון מנא, ויש לומר, דלהגר"א אסור ולהמג"א שרי.

★ ★

בא"ר שם הביא ממטה משה: "ציצית" - ר"ת צ'דיק י'פריד צ'יציותיו ת'מיד.

★ ★

גמ': מנין לציצית בעכו"ם שהיא פסולה שנאמר דבר אל בני ישראל וכו'.

כתב בספר ואם תאמר (חלק א' ע' מ"א): שיטת ר"ת היא שאשה פסולה לתלות ציצית מטעם דכל שאינה בלבישה אינו בעשייה. וצ"ע דלמה לי קרא למעט נכרי מדכתיב בני ישראל (עיין מנחות מ"ב ע"א) תיפוק לי' מטעם כל שאינו בלבישה. ע"כ.

★ ★

גמ': קסבר ר"ח, כל מצוה שכשירה בעכו"ם, בישראל אין צריך לברך וכו'.

כתב בספר אם תאמר (ח"א ע' נ"ב): ומטעם דברי הגמ' כאן פסק הרא"ש דאין מברכים על עשיית סוכה דסוכת גנב"ך כשרה. וצ"ע לשיטת הרשב"א דעכו"ם כשר לטבול כלים של ישראל הנלקחים מעכו"ם, איך קיימ"ל להלכה דישראל מברך על טבילת כלים, הא כיון דנכרי יכול לטבול, לא שייך ברכה. עכ"ל.

★ ★

גמ': עיר שאין בה רופא [מוהל] ישראל ויש בה רופא ארמאי ורופא כותי, ימול ארמאי ואל ימול כותי דברי ר"מ, ר' יהודה אומר כותי ולא ארמאי.

והנה יעוי' בש"ך בחו"מ (סי' שפב' סק"ד) דאסור לאב לכבד אחר למול בנו דבזה מבטל המצ"ע שלו למול בנו וכו' ע"ש, והיינו דפרשת "שליחות" לא נאמרה במצ"ע דמילה.

אולם צ"ע מהסוגיא דהכא דמבואר דאם אין ישראל למול דימול נכרי, והא אין מקיים בזה מצותו דהא ליתא בשליחות. וה"נ צ"ע בדאמרי' בגמ' דלא ימול נכרי משום דחשוד על שפ"ד, והא תיפ"ל שאינו בשליחות. וכן צ"ע מה צריך מיעוט דמילת נכרי פסולה הא תיפ"ל כלעיל, ושו"ר במנ"ח (מצוה ב') שג"כ הקשה כן על הש"ך מה צריך "מיעוט" וכו', ע"ש. אך יל"ע מ"ט לא הקשה עוד כש"כ לעיל.

וי"ל דאיירי הכא במילה שלא בזמנה, ומש"כ הש"ך דצריך למולו בעצמו היינו כשהוי "מצוה דנפשיה דהאב" דהיינו בזמנה דוקא הוא דהוי מצותו ולא ימולו אחר, אך אחר זמנה, שכל החיוב למולו מדין ב"ד דכ' המול לכם וגו', אכן אינה מצותו אלא מצות בנו. וה"נ מדוייק ברש"י בשבת (קלב:) ד"ה בינוני וכו' עש"ה. וא"כ לפי"ז הכל אתי שפיר, דמיירי הכא במילה שלאחר זמנה, דגם לש"ך אפשר לקיימה אף ע"י "שליח", וא"כ שפיר ימול "נכרי", וכן א"ש מ"ט למ"ד לא ימול נכרי צריך "מיעוט" מיוחד לזה, וכן מ"ט צריך לטעמיה דחשוד על שפ"ד, והבן בס"ד. וכן יעוי' בספר "הקובץ" על הרמב"ם (ונדפס בסופו) ברפ"א דמילה שכתב בדעת הש"ך דדוקא בזמנה צריך למולו בעצמו ולא ע"י שליח, אך לאחר יום הח' שפיר אפשר ע"י אחר, ועש"ע משכ"כ בזה.

ועוד י"ל דמה שימול נכרי, איירי בפועל נכרי ששכרו הבעה"ב כדי למול לבנו ויד פועל כיד בעה"ב דמי וכבב"מ פ"ק (י.) ואין צריך שיהיה בפרשת שליחות, ואף נכרי דליתא בשליחות, מ"מ אי הוי הפועל דבעה"ב חשיב דהבעה"ב עושהו, וכש"כ המחנה אפרים בה' שליחות סי"א [והובא בחו"מ (סי' תכז) בהגהות רעק"א ובפ"ת שם סק"א ובעה"ש שם] גבי מעקה שעושהו פועל נכרי לבעה"ב, דאע"פ שאין שליחות לנכרי ולא יחשב ע"י מעשה הנכרי כאילו עשהו הבעה"ב, מ"מ ב"פועל" שאני דידו כבעה"ב, ובעשייתו נחשב שעשאו ממש הבעה"ב ויוכל לברך ברכת מעקה ע"ש, וה"נ י"ל הכא במילה, דאף לש"ך יוכל נכרי למול ואפי' במילה בזמנה דנחשב שעשאו האב בעצמו דהוי יותר מ"שליח", והבן, ולכן למ"ד שלא ימול צריך לטעם דחשוד על שפ"ד, דאף פועל דבעה"ב חשוד ע"ז, ולכן אף צריך מיעוט דמילת נכרי פסולה, דאע"פ שפועל הוי ידא אריכתא דבעה"ב ונחשב ממש דעשהו כדחידש המחנ"א, מ"מ במילה יש מיעוט מיוחד שיעשה ע"י ישראל דוקא, אך בלי מיעוט זה יכל למול הגוי אף לש"ך.

אמנם יעוי' בקצה"ח (סי שפ"ב בד"ה ולכן נראה) דביאר בדעת הש"ך, דהא דלא מועיל שליחות מדהוי מצוה "דגופו" וכמו לולב ותפילין שע"כ צריך לעשותו בעצמו ממש וכש"כ התורי"ד, דע"כ דא"א לעשות שליח למצות דגופו, ולפי"ז נר' דאכן לא יועיל אף ע"י פועל, דהא לא עשהו בעצמו, ופשיטא שלא אמרי' דיד פועל כיד בעה"ב אף לגבי מצות דגופיה.

והנה שמעתי שיש שרוצים לצאת מצות מילה אף לדעת הש"ך אך אינם יודעים למול, וע"כ נותנים מעות למוהל לפני המילה, ואומרים לו שבמעות אלו יהיה הפועל שלו ועי"ז קיימו המצוה לכו"ע. אולם לנתבאר אינו מועיל כלום, דלקצה"ח דס"ל דהוי מצוה דגופיה וכלולב ותפילין א"כ פשוט שאין מעליותא כלל בפועל, דאע"פ שיד פועל כיד בעה"ב, מ"מ הוא פשוט שלענין "מצוה דגופיה" לא אמרי' כן וכל שלא עשאו בעצמו ממש לא קיים המצוה כלל (נופת צופים)

★ ★

בגמ': ר' יוחנן אמר המול ימול - המל ימול.

הנה כתיב (בראשית י"ז כ"ו): בעצם היום הזה נמול אברהם וגו', ואיתא במדרש (בר"ר מ"ט ב') כתיב סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם, איזה סוד זו מילה וכו', אמר לפניו ומי ימול אותי, אמר אתה בעצמך וכו' עיי"ש. האמרי אמת מגור זצ"ל אמר הפירוש ששאל אברהם אבינו ע"ה ומי ימול אותי, הא צריך שהמוהל יהיה מהול כמו שכתוב (לעיל י"ז י"ב) המול ימול, ודרשו חז"ל בגמ' כאן וכנ"ל המל ימול, ואמר לו הקב"ה אתה בעצמך, והוה כמו גיטו וידו באין כאחד (קידושין כ"ג:), כי בשעה שמל עצמו הוא מהול. ושאל אותו בנו זצ"ל הבית ישראל הרי אצל אברהם אבינו ע"ה לא היתה פריעה (עי' יבמות ע"א:), ואם כן אינו נקרא מהול כדי שיוכל למול את עצמו, ותירץ לו האמרי אמת זצ"ל שכיון שלא נצטווה על הפריעה, שוב הוי לדידיה כגיטו וידו באין באחד במילה לבדה ע"כ.

דף מ"ב ע"ב

בגמ': ספר תורה תפילין ומזוזות שכתבו צדוקי כותי עכו"ם עבד אשה וקטן מומר פסולין וכו'.

הנה הגאון רי"ח סופר שליט"א נשאל: בהיות שהמנהג בעת שמסיימים הס"ת ליתן לכל אחד ואחד לכתוב אות בסיום התורה מלעיני כל ישראל והתחלת תיבת בראשית, ומכבדים אנשים מגולחי זקן ומחללי שבת, האם מותר לעשות כן. כי המחלל שבת בפהרסיא פסול וזה כותב אות,

או אפשר משום שכותב לשום קדושת ס״ת ושמא עשה תשובה בלבו וכו׳ ע״כ.

והשיב בקובץ אוצרות ירושלים (י״א - כ׳ ע׳ רפ״ו אות של״ז): גרסינן במנחות (מ״ב ע״ב) ס״ת, תפילין ומזוזות שכתבם כותי, עכו״ם עבד, אשה וקטן ומומר פסולין שנאמר וקשרתם וכתבתם, כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה וכו׳. ומבואר בשו״ע יו״ד (סי׳ ב׳ סעיף ה׳) דמומר להכעיס אפי׳ לדבר אחד או שהוא מומר לע״ז או לחלל שבת בפהרסיא, או שהוא מומר לכה״ת אפילו חוץ מב׳ אלו דינו כעכו״ם עי״ש. ודין הפסולין לכתוב סתו״ם שהבאתי בשם ש״ס מנחות פסקו השו״ע באו״ח (סי׳ ל״ט), ומשמע מדברי הגמ׳ והפוסקים דאפי׳ אם אמרו אלו הפסולין הרינו כותבים לשם קדושת ס״ת או תפילין כתיבתם פסולה. דכיון דדינם כעכו״ם, וכי אם עכו״ם כתב ס״ת ואמר הריני כותב לשם קדושת ס״ת נעשה הס״ת כשר?

ועוד משמע כן מדברי הפוסקים דודאי אם אמרו אלו הפסולין שכותבין לשם קדושת ס״ת אפ״ה כתיבתן פסולה. דאם לא אמרו לשם קדושת ס״ת, בלא״ה הס״ת פסול, דהא אפי׳ אדם כשר אם לא אמר בתחילת הכתיבה הריני כותב לשם קדושת ס״ת הס״ת פסול, כמ״ש בספר קול יעקב על יו״ד (סי׳ רע״ד אות א׳) בשם כמה פוסקים ועוי״ש. אלא מוכרח שאמרו, ואפ״ה כתיבתן פסולה, ולא אמרינן כיון שאמרו לשם קדושה שמא חזרו בתשובה, דדבר זה לא ניתן להאמר. ועוד דהא עינינו רואות דעודם בסורם הרע. ואיך נאמר דחזרו בתשובה.

ואם כן כתבו אלו הפסולין בס״ת איזה אות, צריך לקלוף ולחזור ולכתוב בקדושה. ע״כ.

★ ★

בגמ׳: ספר תורה, תפילין ומזוזות שכתב צדוקי וכו׳ פסולין שנאמר וקשרתם וכתבתם, כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה. כל שאינו בקשירה אינו בכתיבה.

וכתב המג״א (סי׳ ל״ט ס״ק ה׳) נראה לי דמי שנקטעה ידו השמאלית, אע״פ שאינו בקשירה, כשר לכתוב תפילין, דגברא בר חיובא הוא, אלא פומא הוא דכאיב לי׳ עכ״ל.

היינו דמחלק המג״א בין כל אלו הנזכרים בגמ׳ כאן שאינם בגדר בר חיובא לענין קשירת תפילין, וממילא אינם בכלל וקשרתם, ולכן אינם נמי בכלל וכתבתם, לבין ישראל כשר שנקטעה ידו, שהוא בעצם בגדר בר חיובא במצות הנחת תפילין, ורק מחמת אנסו אין הוא יכול להניח תפילין, ובכה״ג מיקרי שפיר ישנו בקשירה וממילא נמי כשר לכתיבה. ע״כ.

★ ★

והקשה האבני נזר (או״ח סי׳ תל״ט): דדברי המג״א סותרים לדברי הבית יוסף באו״ח (סימן תקפ״ט) שהביא בשם הכלבו והתשב״ץ, דחרש המדבר ואינו שומע אינו מוציא אחרים ידי חובתן בתקיעת שופר, דכיון דאינו שומע הרי הוא אינו בר חיובא במצות תקיעת שופר דבשמיעה תליא מילתא, ולכן אינו מוציא אחרים ידי חובתן, אע״פ שלענין שאר מצוות התורה הוא מחוייב ככל אדם.

ולפי יסוד דברי המג״א הנ״ל, הכא נמי נאמר הכי, דהחרש הוה בעצם בר חיובא במצוות תקיעת שופר, ורק פומא הוא דכאיב לי׳ ופטור הוא מחמת אנסו, וממילא שפיר יכול החרש המדבר ואינו שומע להוציא אחרים יד״ח כדין הא דאיתא בגמ׳ ר״ה (כט.) דכל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא, משום שהוא בר חיובא בעצם המצוה אע״פ שאינו יוצא בעצמו כעת, הכ״נ נאמר כאן דהחרש המדבר ואינו שומע יוציא אחרים יד״ח אע״פ שאינו יוצא בעצמו, כיון שהוא בעצם בר חיובא ע״כ קושיית האב״נ.

★ ★

והגאון ר״א וסרמן זצ״ל הי״ד בקובץ שעורים (ח״ב סי׳ ל״א) הקשה ג״כ כהנ״ל, וכתב שם לחלק בין בר חיובא ״בכוח״ לבר חיובא ״בפועל״, די״ל דלענין כתיבת תפילין לא בעינן שהכותב יהי׳ בר חיובא ״בפועל״, וכל שיש עליו חיוב ״בכוח״ סגי בזה, שהרי לדינא הכותב תפילין בלילה כשר, אפי׳ אי נימא דלילה לאו זמן תפילין, וכן במגילה כשכתבה באמצע השנה כשרה, אע״פ שבשעת כתיבה לא הי׳ חייב במגילה, כיון דהגברא הוה בעצם בר חיובא ״בכוח״, אע״פ שלעת עתה אין הוא בר חיובא ״בפועל״, ולכן שפיר כתב המג״א דלענין כתיבת תפילין גם גידם יכול לכתוב, ומיקרי בר קשירה אלא דפומא הוא דכאיב לי׳, דלזה לא בעינן שיהא בר קשירה ״בפועל״.

משא״כ בכדי להוציא אחרים ידי חובתן, לא סגי בבר חיובא כמו זה, אלא צריך שיהא בר חיובא בפועל

ממש, וכמ"ש התוס' בפ"ק דיבמות (יד. ד"ה כי) בשם הירושלמי, דבן כרך אינו מוציא בן כפר במגילה, משום דאינו חייב בדבר שלא בזמנו. ולכן חרש המדבר ואינו שומע, אף שהוא אנוס שאינו יכול לשמוע, ופומא דכאיב לי', מכל מקום כיון דסוף כל סוף אינו חייב בפועל, אינו יכול להוציא אחרים יד"ח עיי"ש.

★ ★

בגמ': וכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה כגון תפילין וכו' **אינו צריך לברך.**

הנה בשו"ע (או"ח סי' מ"ז סי"ד) איתא: "נשים מברכות ברכת התורה", והקשו רבים: הלא נשים פטורות ממצות תלמוד תורה כמבואר במסכת קידושין (כ"ט ע"ב)? ותירץ המגן אברהם: "דהא חייבות ללמוד דינים שלהם".

וכתב בספר מרפסין איגרא (פר' האזינו): קשה: הן אמת שהנשים חייבות ללמוד את דיניהן, אך אין זה אלא הכשר מצוה בלבד כדי שידעו כיצד להתנהג, ולא משום עצם מצות תלמוד תורה, וכמבואר באחרונים (עיין בית הלוים חלק א', סימן ו').

וכידוע אין מברכין על הכשר מצוה, כמבואר בגמ' כאן שאין מברכין על עשיית תפילין, משום שאין זה אלא הכשר מצוה?

★ ★

וכתב שם ליישב לדעת בעל המנחת חינוך (מצוה ת"ל), ברכת התורה אינה ברכת המצוות, כי אם ברכת השבח על נתינת התורה, וכמו שכתב הרמב"ן בספר המצוות מצוה א'.

זאת - אם כן - הסיבה, שנשים כשהם באות ללמוד את הדינים שלהם, מברכות ברכת השבח, על כך שהקב"ה נתן לנו את התורה. וברכה זו שייכת אף שאין בלימודה מצות לימוד תורה, כי אם הכשר מצוה בלבד.

ועוד תירץ דהנה חידוש גדול חידש רבינו חיים הלוי מבריסק (הובא בספר חידושי מרן רי"ז הלוי הלכות ברכות), כי ברכת התורה לפניה, הנלמדת מהפסוק: "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו", איננה ברכה על מצות תלמוד תורה, אלא שמפסוק זה למדנו, שלימוד תורה צריך ברכה, וכל מי שקורא בשם ה' צריך לברך על זה.

לכן הנשים, אילו לא היו חייבות ללמוד דינים שלהם, אין לימודם נחשב לתלמוד תורה, אך מאחר שחייבות ללמוד את הדינים האלה, הם חייבות בברכה, ככל תלמוד תורה שטעון ברכה. ע"כ.

★ ★

בגמ': וכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה וכו' **אינו צריך לברך.**

כתב הגאון ר' מאיר וורשוויק זצ"ל-הי"ד בקובץ דגל התורה (וורשא) בקו' תורה אור (סי' ד') דקשה, בנר חנוכה למ"ד הנחה עושה מצוה, הרי מדליקין ואח"כ מניחין כמ"ש הרשב"א והריטב"א, ואין ההדלקה גמר עשייתה, ואיך מברכין להדליק, והרי מבואר כאן דמצוה דעשייתה לאו גמר מצוה אין מברכין עלי'. וצ"ל דמ"ד הנחה עושה מצוה, ס"ל כבתה זקוק לה, ונחשב כל משך זמן ההדלקה כאילו מהוא מדליק כל רגע, דהרי אם יכבה מחויב לחזור ולהדליק, ונמצא ההדלקה הדולקת היא גמר עשייתה, ושפיר מברכין להדליק. עכ"ד.

★ ★

בגמ': וש"מ דבעינן צביעה לשמה וכו'.

הנה בירושלמי (פ"ז דשבת ה"א) שואל: מה צביעה היתי' במשכן, ומתרץ שהיו משרבטין בבהמה ועורות אלים מאדמים, הדא אמרה העושה חבורה ונצרר הדם חייב משום צובע כו', וע"ש בקרבן העדה דהקשה מדוע לא אמר שהיו צובעין תכלת.

ותירץ בקרבן העדה די"ל שהביאו עמהם תכלת ממצרים ע"ש, וכתב הגאון ר"י ענגיל זצ"ל בגליוני הש"ס על שבת (ק"ז ע"א): צ"ע דפ' ציצית שנאמרה במדבר הית' לקיים מצות ציצית מיד, וא"כ הא כתוב בה חיוב תכלת, ובעי צביעה לשמה כמבואר במנחות מ"ב ב' וכן תכלת דבגדי כהונה משמע בתוס' שם (ד"ה משום שנאמר) דבעי צביעה לשמה, וע' ירושלמי יומא (פ"ג ה"ו), וא"כ איך הי' כשר לזה תכלת הנצבע במצרים, הא לא היתי' הצביעה לשמה, שהרי לא ידעו במצרים שתנתן להם מצות ציצית ובגדי כהונה ושיוצרכו תכלת.

וי"ל לפי דרכו של הקרבן העדה, שעוד יעקב הכין להם תכלת, ואותן הביאו עמם, דכעין זה מבואר במדרש שהביאו עמם עצי שטים למשכן עוד ממה שיעקב הכין להם ע"ש, ויעקב הא קיים כל התורה עד שלא ניתנה וא"כ הא

ידע כל התורה, וצבע מיד לשמה לשם תכלת דציצית ובגדי כהונה.[וכן י"ל גם במצרים דמרע"ה ואהרן וזקנים ידעו תורה שתנתן להם והיו צובעין לשמה].

ואולם גם זה צ"ע, אי חשוב לשמה, כיון דעכ"פ אז עדיין לא ניתנה תורה והוי המחשבה שצובעין שאם תנתן תורה ויהי' נאמר בה מצות תכלת דציצית, כאומר כתוב גט לאשה פלונית לכשאכנסנה אגרשנה, דאינו גט, משום דלא חשיב כתיבה לשמה כמבואר ברמב"ם ודו"ק ואולי רק שם לפי שבידה שלא לינשא לו, ומשא"כ כאן דכפה הר כגיגית, ואפי' לא היו רוצים היו מוכרחים לקבל התורה, חשיב שפיר לשמה המחשבה על אחרי שתנתן תורה כו'.

וי"ל לפי זה דזהו באמת הטעם דכפה הר כגיגית, אף שמאליהם אמרו נעשה ונשמע ע' תוס' שבת פ"ח א' (ד"ה כפה), והיינו דאילו לא כפה, אז אף שרצו לקבל התורה, מ"מ כיון דאילו לא הי' רוצין לא היו מקבלין, והי' תלוי בדעתם, תו התכלת הנצבע מתחלה לא חשיב צביעה לשמה, וא"כ הרי היו חסרים תכלת לבגדי כהונה, וציצית דבמדבר לא הי' להם חלזון לצבוע כמ"ש הק"ע שם עש"ה, וע"כ הוצרך שיהי' כפיית הר כגיגית, שלא יהי' הדבר תלוי בדעתם, ומצדו ית' הא ליכא שינוי רצון, והוי דבר וודאי מאז שתנתן להם תורה, והוי שפיר צביעה לשמה, וע"כ הי' כפיית ההר כו', כדי שיהיה להם תכלת לציצית ובגדי כהונה ודו"ק היטב. עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': תפילין יש להם בדיקה וכו'.

ובתוס' (ד"ה תפילין וכו') כתבו: וכן פי' הר' משה בן מיימון דמזוזה לא בעיא לשמה. ולא פירש מנא לי' ע"כ. הנה כבר נשאל הרמב"ם גופיה מחכמי לוני"ל מנא ליה, כמבואר בתשובותיו סי' כ"ה, ובתשובותיו הנדפסות ע"י חברת מקיצי נרדמים בירושלים שנת תרצ"ד הוא בסי' קכ"ט, ותשובתו להם היתה בזה הלשון, לפי שעצמו של ס"ת ועצמן של תפילין הם המצוה כו', ועצמה של המזוזה אינה המצוה, ולא תחשוב מצוה אלא מפני שהבית חייב, ואם אין בית אין מזוזה, אבל ס"ת ותפילין חובת הגוף התדירה עכ"ל. וע' בארצות החיים ה' ציצית סי' י"א ס"א.

★ ★

וכתב באור הישר (כאן): והנה מלשון תשובת הרמב"ם משמע שכל דינו הוא מסברא, אבל התוס' שלא ראו תשובתו כנ"ל, הבינו שיש להרמב"ם מקור לדבריו מספרי תנאים ואמוראים כמו בכל המקומות, ומשו"ה דרשו מקורו, וסיימו ושמא מהכא, ואפשר דשניהם צדקו יחדיו, דמקורו מהכא, ומשום דהכא גופה צריך הבנה מדוע חלקו דין תפילין ממזוזה, ועל זה כתב הרמב"ם טעם הדברים, ובכ"ז טען שם הכ"מ שלא מצינו כן בדברי רז"ל חילוק ביניהם, ולא הביא שם לדברי התוס' שהראו מקורו מהכא, ולא לדברי רש"י דפסק כהרמב"ם, וע"ש בהגהות מיימונית.

והנה זה עתה יצא לאור ספרו של הגאון מהר"ח ז"ל מבריסק על הרמב"ם, והראה מקור לדעת הרמב"ם מירושלמי יומא (פ"ג ה"ו) דהתם תניא עור שעיבדו לשם קמיע מותר לכתוב עליו מזוזה ורשב"ג אוסר ע"ש, ולא הזכיר לדברי התוס' דהכא ע"ש.

אולם לפמש"כ התוס' דמסוגיין הוא סייעתא לדעת רש"י ורמב"ם דתפילין בעי עיבוד לשמה ומזוזה לא בעי עיבוד לשמה, א"כ תקשה מהכא על שיטת הרמב"ן לגיטין נ"ד ע"ב כמובא בר"ן שם, דתפילין כמזוזה ושניהם אינם צריכים עיבוד לשמן, וראייתו מסוגיא דלעיל ל"ב ע"א, והמעיין בחידושי הרמב"ן גופיה יראה דהי"ל גרסא אחרת בש"ס שם, ועכ"פ מהכא תקשה על שיטתו. ע"כ.

★ ★

בסדר הדורות (במפתחות שבסוף חלק א') מציין שרק ב' פעמים נזכר הרמב"ם בתוספות בש"ס, חדא כאן, והשני בברכות (דף מ"ד ע"א).

★ ★

בגמ': תפילין יש להם בדיקה ואין ניקחין אלא מן המומחה וכו'.

בספר מעשה רוקח העיר במה שהשמיט רבינו הרמב"ם הדין דתפילין אין נקחין אלא מן המומחין ועי' תוס' עירובין (צ"ז ע"א ד"ה הלוקח).

וכתב בספר פאר המלך על הרמב"ם (פ"ב דתפילין הלכה י'): ובפשטות גורס רבינו כגירסת הרי"ף שהובא בגליון הש"ס למנחות שם, וכן הביא הרמב"ן (מלחמת סוכה פ"ק) דזו גירסת רבינו וכל ספרי הגאונים. וכ"פ בס' החדש יד פשוטה על הרמב"ם. ובשו"ת צמח צדק (או"ח סי' י"ג)

הביא מחי' הר"ן (סנהדרין מ"ח) דמשמע דגורס תפילין נלקחין ממכל אדם, והעיר ע"ז הצמח צדק ד"זה נגד הש"ס ופוסקים" וציין לעיין ברמב"ן במלחמות פ"ק דסוכה הנ"ל.

וצע"ק מה שכתב שזה נגד כל הפוסקים, דאם כוונתו לכל הפוסקים חוץ מהרי"ף והגאונים שהביא הרמב"ן, הלא גם דעת הרמב"ם כן, כנראה ממה שהשמיט הדין דתפילין אין נקחין אלא מן המומחין. וצ"ע.

ועיין בשו"ת חת"ס (או"ח סי' ו') מש"כ בדעת הרמב"ם.

דף מ"ג ע"א

בגמ': וסימניך שינוי שקר שינוי אמת ע"כ.

וכתב הגאון האדר"ת ז"ל בספרו מגלת סמנים (ע' ק"ד): הם סוף דברי רב אדא משמיה דרב עוירא שאמר קמיה דרבא, דמייתי חמירא ארכסא דשערי ואשפיא לה בגוויה אשתנאי למעליותא כשירה לגריעותא פסולה, וזהו הסימן.

פרש"י, וסימנך איזהו שינוי כשר ואיזה שינוי פסול, שינוי שקר, המשנה דבר לרעה הכל יודעין שרע הוא, "שינוי אמת, המשנה דברו להוסיף עליו ולקיימו, הכל יודעין שטוב הוא". סוף הדברים הוגה בשסי"ן החדשים מלשון רש"י שבהרי"ף, וכן הגיה השטמ"ק שנדפס מחדש.

וקצת יש להעיר מכתובות צ"ט ע"א, ומעילה כ' ע"ב, אם מוסיף על דברי חבירו ה"ל כמעביר על דבריו, וא"כ אינו סימן מובהק כל כך לידע שהמוסיף שטוב הוא, אם אין הדבר בעצמותו טוב.

ובאמת לא ידעתי למה צריך כאן לסימנים כלל, ממילא הדבר מובן שאם השינוי לטובה הוא כשר, וכל לטובה טפי עדיף, ובע"כ דאין הוספת הטובה הוכחה, כיון שהוא דבר נעלם מאותו טעמו, וא"כ אין גם הסימן מוכרח כל כך.

ומצאתי שקדמני הגר"י בכרך ז"ל בהגהות החדשות וז"ל, וצע"ג דדבר זה א"צ לסימן ומי יטעה בזה, דודאי היכא שנשתנה לגריעותא הוא פסול ולמעליותא בודאי כשר. ולולא דברי קדשו הו"א לפמש"א שמועתא אהדדי אתמר היכי דבדקנא בדרב יצחק בריה דרב יהודה, לא איפרד חזותיה כשירה, איפרד חזותיה בדקינן לה בדרב אדא, נמצא דהבחינה של ר"י בדר"י, אם נשתנה לגריעותא, עדיין אינו מוכח שהוא קלא אילן, וזה נקרא שינוי שקר דיכול להיות שתכלת הוא, עד דבדקינן לה בדרב אדא, דרב אדא הוא שינוי אמת שהבחינה שלו אמיתית בכל צד, ואגמרה לן בסימנא טעמא לדעת שמתחילה צריך לבחון בשינוי שקר ואח"כ בשינוי אמת, עכד"ק המצודקים ומתוקים.

אלא שקצת קשה, דאח"כ לבתר דמסיק שמועתא אהדדי אתמר, ה"ל הסימניך שינוי שקר שינוי אמת. וצ"ל דאה"נ דרב אדא עצמו הוא שאמר קמי' דרבא סימן זה, ומזה הוא דמסקינן הא דשמועתא אהדדי אתמר. עכ"ד.

★ ★

בגמ': אין אדם רשאי למכור טלית מצוייצת לעכו"ם מ"ט כו' משום זונה רב יהודה אמר שמא יתלוה עמו בדרך ויהרגנו.

במגן אברהם (סי' כ"א ס"ק ג') הביא מדרש תמוה (ילקו"ש במדבר רמז תש"נ) על הפסוק על כנפי בגדיהם "לדורותם", לדור תם, תם מגזל, תם מגילוי עריות תם משפיכת דמים. וקשה מאי בעי הכא לגבי ציצית לומר שהם תמימים מג' עבירות אלו.

וביאר המג"א דכוונת המדרש לומר שיעשו ציצית על כנפי בגדיהם, ולא על כנפי עכו"ם. ומבאר הטעמים הנ"ל: תם מגזל ושפיכות דמים, שמא יתלוה עם ישראל בדרך, בחשבו שהוא יהודי, ויגזול ממנו או יהרגנו, וכן תם מגילוי עריות, כדמפרש הכא משום חשש זונה.

★ ★

בגמ': ת"ר הכל חייבים בציצית וכו' נשים ועבדים וכו'.

והקשה הגאון בעל החלקת יואב זצ"ל בקו' קבא דקשייתא (קושי' נ"ד): איך עבדים חייבים בציצית, הא לא הוי בגד שלהם, דמה שקנה עבד קנה רבו, וחיוב ציצית אינו אלא כשהבגד והחוטין משלו, ואילו טלית שאולה פטורה מן הציצית. ע"כ.

★ ★

תירוצים רבים באחרונים לקושי' זו. ונביא תמצית התרוצים עפ"י הספר קבא דתירוצא (ע' רכ"ז):

א. יש ליישב, דעד כאן לא אמרה תורה דיד עבד כיד רבו אלא לענין מילי דרשות, אך באופן דנפקא מזה מילי דמצוה, אינו עומד לענין זה ברשות רבו אלא ברשות התורה, והתורה אמרה דלענין זה בגדו הוא. וכן י"ל דירדה התורה

אף לסוף דעת האדון דניחא ליה בזה, וכעין דאמרינן ניחא ליה לאיניש דליעבד מצוה בממוניה.

ב. עוד י״ל דהנותן בגד וציצית לעבד ללבשו היינו שיהא שלו ללבישה, אף דאמרינן מה שקנה עבד קנה רבו, מ״מ קניית רבו היא מכח שקנה העבד, ושפיר מקרי לענין חיוב ציצית ״כסותך״ של העבד, כיון דע״י מה שהוא שלו ללבישה קנה האדון.

ג. וכן י״ל בפשטות, שכיון שניתן לו הבגד לצורך לבישה, א״כ בשעת הלבישה חשיב הבגד כשלו לענין חיובי הלבישה, ושפיר מקרי ״כסותך״ להתחייב בציצית.

ד. עוד י״ל דאין לדמות דין עבד לטלית שאולה, דהשואל טלית אין לו בה קנין גמור. משא״כ עבד שאין לו זכיה גמורה בשום דבר, ולכל היותר יש לו זכות השתמשות בחפץ, וזה הוא אצלו קנין גמור בו להתחייב הבגד בציצית.

ה. עוד י״ל דכל חיוב של עבד במצוות אינו מחמת עצמו אלא מחמת רבו, שאם מכרו רבו לעכו״ם נפקע מן המצוות לגמרי, וא״כ י״ל כאן דסגי כשהטלית וציצית של רבו הן.

ו. ויש שכ׳ דחייב הוא בציצית, אך דאין לו אפשרות קיום, כיון דהבגד אינו שלו. אך מ״מ בר חיובא מיהא חשיב. ורק דאין צריך לשחררו בשביל זה דאינו מצוה גדולה.

ז. עוד יש ליישב, דאיכא אופנים שונים דלא אמרינן בהו מה שקנה עבד קנה רבו, אלא יש לעבד רשות בהם, ובכי האי גוונא חייב העבד בציצית. וכגון בעבד שיוצא בראשי אברים דיוצא לחרות, וצריך גט שחרור, או למ״ד המפקיר עבדו צריך גט שחרור, דעדיין דין עבד עליו, אך מה שקנה שלו הוא ואין לרבו רשות בו. או לשיטת הסוברים שטבילת העבד אחר השחרור מעכב, משכחת בעבד שנשתחרר ולא טבל.

ח. וכן י״ל דמיירי במה שקנה העבד קודם שמכר עצמו, דהוי שלו.

ט. וכן י״ל דמיירי בגוונא שירש העבד את הבגד, ובזה לא אמרינן הדין דמה שקנה עבד קנה רבו.

י. עוד משכח״ל בגוונא שנתן האדון לעבדו ע״י אחר, שאז זוכה העבד והוי שפיר שלו, ולא אמרינן בזה מה שקנה עבד קנה רבו.

יא. וכן י״ל דמיירי שנתן לו אחר ע״מ שאין לרבו רשות בו.

יב. וכן יש ליישב לדעות שאם שאלה ליותר מל׳ יום חייבת בציצית. וא״כ שפיר משכח״ל ששאל העבד מהאדון ליותר מל׳ יום, דחייב בציצית אף שאינו שלו. או י״ל דמיירי שיש לעבד חוטים שאולים מהאדון לתתם בבגדו, ונתנם לעבדו שלא ע״מ להחזירם בעינייהו, דאז הדין דיוצא אף בחוטין שאולין.

יג. עוד י״ל דמיירי שהתנה העבד שמוכר עצמו חוץ ממונו, דיכול לשייר, דאפילו גופו יכול לשייר.

יד. עוד איכא נפק״מ לחציו עבד וחציו בן חורין, דיש לו קנינים, ובפרט ביום שעובד את עצמו, דודאי הוי בר קנין ושלו הוי.

טו. עוד י״ל דמיירי שקיבל העבד מתנה ואין האדון רוצה לזכות בה, דאין האדון קונה בעל כרחו. ושפיר משכח״ל ציצית של עבד.

★ ★

בגמ׳: הכל חייבים בציצית וכו׳ ר״ש פוטר בנשים מפני שמ״ע שהזמן גרמא הוא וכו׳.

בריטב״א שבועות (כ: ד״ה ומאי דבר וכו׳) כתב דנשים פטורות מציצית, כיון דכתיב דבר אל בני ישראל וגו׳ ובני - ממעט נשים ע״ש, ובאמת שכן מפורש בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב) פר׳ שלח דממש״כ בני ישראל - ממעטים נשים (אך בספרי (פר׳ שלח) איתא: דבר אל בנ״י - אף נשים במשמע ע״ש וצ״ע). וראה בלמודי ה׳ (למוד קכ״ד) בזה באריכות. ובספרי פר׳ שלח (פיסקא קט״ו): ר׳ יהודה בן בבא אומר, בייחוד פטרו חכמים את הדרדור של אשה מן הציצית וכו׳ ע״כ. ובתוס׳ מנחות (מ״א. ד״ה תכלת וכו׳)) הביאו את דברי הספרי הנ״ל בשינוי לשון: בייחוד בטלו חכמים את וכו׳ ודו״ק. וראה בתרגום יונתן (דברים כ״ב ה׳) עה״פ: לא יהיה כלי גבר על אשה וגו׳ שכתב וז״ל: לא יהיה גוליין בציצית ותפילין דהוי תקוני גבר על איתת ע״כ ודו״ק.

★ ★

ועי׳ בתוס׳ פסחים (מ״ג: ד״ה סלקא וכו׳) שהקשו מדוע לא נתחייב אשה בציצית מטעם דכל שישנו בלבישת

שעטנז ישנו בגדילים תעשה לך ע"ש מש"כ, וכיו"ב הקשה במושב זקנים (פר' שלח) ע"ש.
(פרדס יוסף החדש פר' שלח)

★ ★

בגמ': **ר"ש פוטר בנשים משום שמצות עשה שהזמן גרמא הוא וכו'.**

ובר"ש: בלילה ע"כ. והיינו דמבואר בגמ': וראיתם אותו - פרט לכסות לילה, והיינו דלילה לאו זמן ציצית, ולכן נחשבת מ"ע דציצית כמ"ע שהז"ג.

וכתב בספר מרפסין איגרא (פר' שלח): מובא בספר הפרדס המיוחס לרש"י (הלכות ציצית סימן ל"ו), כי במקום שבו הנרות דולקים ומאירים - דין הלילה כדין היום, והאדם הנמצא במקום זה חייב בציצית.

וקשה, מדוע אם כן פסק הרמ"א (או"ח סי' י"ח סעי' א) שבליל יום כיפור יתעטף בציצית מבעוד יום, הרי גם בלילה לאור הנרות הוא חייב בציצית, וביום כיפור, המקום שבו מתפללים הרי בודאי שהוא מואר?

עוד קשה, כיצד יתכן שעל ידי הדלקת נרות אנו מחשיבים את הלילה ליום, וכי לילה ויום נמדדים בכמות האור המצויה באותה העת?

★ ★

וכתב שם ליישב: יתכן שאין כוונת רש"י בספר הפרדס לומר שאכן בלילה לאור הנרות חייבים בציצית, אלא כוונתו היא, שאדם הלובש ציצית בלילה לאור הנר אינו עובר באיסור "בל תוסיף".

ורש"י הוצרך להשמיענו זאת, מפני ששיטת רש"י כדעת הרמב"ם (כפי המבואר בבית יוסף או"ח סי' י"ח), שלילה הוא זמן הפטור מציצית (ולא כשיטת הרא"ש הסובר שכסות המיוחדת ללילה היא הפטורה מציצית), לכן הוצרך רש"י להשמיענו שלאור הנר יכול אדם ללבוש ציצית בלילה.

עוד כתב ליישב על הקושיה השניה הנ"ל, מכיון שהמקור לכך שלילה לאו זמן ציצית הוא מהפסוק - "וראיתם אותו", ניתן לומר שבלילה אם ניתן לראות את הציצית כן ניתן לקיים אז את מצות ציצית.

★ ★

בגמ': **וראיתם אותו, פרט לכסות לילה. אתה אומר וכו'.**

להלכה נחלקו הדעות, וסיכומו של הבית יוסף בשו"ע הלכות ציצית (סי' י"ח סעיף א') הוא: לילה - לאו זמן ציצית הוא, דאמעיט מ"וראיתם אותו", להרמב"ם כל מה שלובש בלילה - פטור, אפילו הוא מיוחד ליום, ומה שלובש ביום - חייב, אפילו מיוחד ללילה. ולהרא"ש, כסות המיוחד ללילה - פטור, אפילו לובשו ביום. וכסות המיוחד ליום או ליום ולילה - חייב, אפילו לובשו בלילה. וע"כ הגיה הרמ"א: וספק ברכות - להקל, על כן אין לברך עליו אלא כשלובש ביום, והוא מיוחד גם כן ליום וכו'.

★ ★

בספר ארחות חיים (ספינקא, סי' י"ח אות ב') דן כיון דוראיתם ממעט כסות לילה, יש לדון אם אפשר לעשות ציצית בלילה, והובאו הדברים בספר ארבעת המינים (עמ' קכ"ה) שנחלקו הדעות בדבר. הפרי מגדים (משבצות זהב סי' י"ח ס"ק א') כתב: אם נפסק מכסות המיוחד ליום, ועשה בו ציצית בלילה אם רשאי למעבד כן נראה שכשר אף אם עשאם בלילה. וכ"ה בשם לב חיים ופתה"ד שאפשר להטיל ציצית. וכן כתב במנהגי החזון איש שהיה נוהג לעשות ציצית בלילה, כמובן זאת בנוסף לכל הדעות המובאות שם בפירוש, שלדעתם אפשר לעשות ציצית בלילה.

★ ★

הגרצ"פ פרנק זצ"ל בספרו הר צבי (או"ח סי' י"ב) מבאר את המנהג להביט בציצית לאחר קידוש לבנה. כיון שאנו אומרים בקידוש לבנה: ויהי רצון מלפניך למלאות פגימת הלבנה, ולא יהיה בה שום מיעוט, ויהי אור הלבנה כאור החמה וכאור שבעת ימי הבראשית כמו שהיתה קודם מעוטה, שנאמר "את שני המאורות הגדולים". (ופסוק הוא בישעיה "והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתיים כאור שבעת הימים" וגו'), ולכן מביטים בציצית לאחר קידוש לבנה,

משום שכשיהיה אור הלבנה כאור החמה יהיו חייבים בציצית גם בלילה. ע"כ.

דף מ״ג ע״ב

בגמ׳: שקולה מצוה זו כנגד כל המצות כולן וכו׳.

בשפת אמת (פר׳ משפטים תרנ״ז) כותב: ובאוה״ח פי׳ כי כל מצוה מתקן אבר מיוחד, לכן צריכים לקיים כל המצות כדי להיות נשמרים כל האברים, ז״ש ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו, וכמו כן בשמירת שבת כיון ששקול ככל המצות נשמר כל האדם, וכן אמר מו״ז (החי׳ הרי״ם) ז״ל כי המצות שאמרו חכמים ששקולין ככל המצות, היינו שמתקנים כל האדם וכו׳ עכד״ק.

וכעי״ז עוד בשפת אמת (פר׳ כי תשא תרמ״ט): וכן שמעתי מפי מו״ז (החדושי הרי״ם) ז״ל במה שמצינו במצות פרטיות דשקולה נגד כל המצות כמו ציצית ושבת כו׳, ופי׳ שכל מצוה תיקון אבר מיוחד, ואלה המצות תיקון כל הקומה וכו׳. עכד״ק.

★ ★

בגמ׳: בשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וכו׳ כיון שנזכר במילה וכו׳.

בספר ברכת אליהו מהרה״ג רבי אליהו פישר שליט״א כותב: ראיתי באיזה ספר שאגדות חז״ל שנכתבו בגמרא מיוסדים על פסוקים, ואינם בנויים רק על מה שחז״ל ידעו זאת ברוה״ק. ובכן יש לעיין מנין המקור לסיפר זה, הן אמת שהגמרא רמזה שקודם היה בבחינת ׳שבע ביום הללתיך וכו׳, ואח״כ אמר למנצח על השמינית, אמנם מנין ידענו את הסיפור.

ולפי השפת אמת (וירא ריש תרמ״ד) אפשר לבנות זאת על הפסוק בתהלים ׳גם כי אלך בגיא צלמות וכו׳׳ שראה עצמו ערום בלא מצות, ׳לא אירא רע - כי אתה עמדי׳, היינו חותם שמו של הקב״ה עמו תמיד בכל מקום ובכל מצב.

וכתב באמרי אמת (סוכות דף ע״א ע״ב) אברהם אבינו הוא ברית מילה, וזה הכוח הולך תמיד עם האדם ואפילו בקבר, כדכתיב ׳גם כי אלך בגיא צלמות כי אתה עמדי׳.

★ ★

הנה בגדר קיום מצות מילה, יש מקום לומר שקיום מצות מילה בפעולת הסרת הערלה, והאדם שמלו אותו הריהו חתום בחותם זה, אבל אינו מקיים כל רגע מצות מילה. ומהר״ח אור זרוע (שו״ת סי׳ י״א וסי׳ קפ״ג) מוכיח מגמרא זו דמי שהוא נימול הריהו מקיים מצות מילה בכל רגע, ורא״ייתו מגמרא זו, כי במה נתיישבה דעתו של דוד המלך בהזכרו במילה, סו״ס אינו מקיים עכשיו מצוה זו, אלא ע״כ כדאמרן וכו׳.

ומפרש השפת אמת (זבחים צ״א ע״א) דמצות מילה נקראת תדירית, דלעולם רושם המצוה בגוף האדם, דלא ככל מצוה דהיא כך רק בשעת עשייתה.

ולהאמור מפרש מאמר חז״ל ׳כי עליך הורגנו כל היום׳ זו מילה. ופשוט מקובל לפרש שבני ישראל מסרו נפשם על מצוה זו, או דנימא שעצם הקצת הדם נחשב כהורגנו, אך עדיין צריך ביאור מהו ׳כל היום׳, ולפי המהר״ח או״ז יבואר שהנסיונות והקשיים בשמירת הברית, ע״ז אנו נהרגים כל היום דייקא, כי הנסיונות כזה הם תמיד, ולפעמים הקשיים הם באופן שיש בזה מסירות נפש.

★ ★

בספר תולדות יעקב יוסף (פרשת פקודי) כותב: שנכנס לבית המרחץ - להתרחץ ולהיטהר מפניות ומחשבות זרות, שנכשל בהם בעת עשיית המצוות. אמר אוי לי שאעמוד ערום - כי אין מצוה בלא פניה חיצונית, ואם אדקדק בכך אשאר ערום בלא מצוות, כיון שנזכר במילה - שנעשתה בזמן שאינו ראוי להתייהר, כשהיה קטן, בלי שום פניה חיצונית, נתיישבה דעתו. עכד״ק.

כעי״ז מובא מהרה״ק מפרימשלאן זי״ע, והוסיף ע״כ שלכן אומרים ״כשם שנכנס לברית, כן יכנס וכו׳״, כלומר כמו שנכנס למצות הברית מילה - בלי פניות, כן יכנס לתורה לחופה ולמעש״ט בלי פניות.

★ ★

רבינו החתם סופר ז״ל בדרושים ואגדות (ע׳ קל״א) כותב גם עד״ז וז״ל: דהנה מדרך הצדיקים וחסידי עליון כשעושים חשבון הנפש לעצמם ומפשפשים במעשיהם, אז אינם מוצאים אף מעשה אחד טוב שיהי׳ ישר בעיניהם שעשו רצון הבורא בשלימות, וכמו שפירש מו״ר בס׳ הפלאה לעולם יעסוק אדם שלא לשמה, פי׳ ״לעולם״ שכל ימיו יעבוד שלא לשמה, היינו שאותה המדרגה שהיה בו היום ועשה לשמה בכוונה שלימה, למחר כשנתעלה במדריגה, אזי מבין שהעבודה שעשה אתמול לא היתה עדיין בשלימות, וכן

לעולם עולה מדרגה אחר מדרגה, עד שלעולם לא יוכשר בעיניו כוונותיו ומחשבותיו בעבודת הבורא יתברך.

ולכן כשנכנס דהמע״ה לבית המרחץ, היינו לרחוץ ממעשיו לבררם כדרך הצדיקים, ראה עצמו ערום, פי׳ שהי׳ נראה לו כאילו הוא ערום מכל מצוה, כי לא הוכשר בעיניו שום מעשה ממעשיו, וכיון שנזכר במילה שמח.

דנה י״ל טעם הגון על שנצטוינו לחוקק ברית קודש בבשרנו בן שמונת ימים, ולא כשיעמוד על דעתו ויהיה בן י״ג או יותר, משום שהוא שורש כל הקדושות, ובה תלוי הכל, שהרי כ״ז שהוא ערל, אפילו הוא צדיק גדול לא יזכה לראות פני השכינה כ״א נופל על פניו, ואם יופסד הכוונה במצוה זו, הרי יפסיד בכל אשר יעשה וישיג על ידה, ועוד כי שאר מצוות אפשר לעשות פעם אחרת בכוונה יותר נכונה, משא״כ מילה שא״א שימול ב׳ פעמים, ולכן טוב שתעשה מצוה זו בלי כונה כלל וכלל, רק על דעת המקום ית״ש, דקיי״ל בכמה דוכתי דקטן העושה ע״ד גדול מהני, ולכן נצטוינו שיעשה מצוה זו מיד כשנולד בלי כונה כלל וכלל.

ובזה מובן על ששמח דהמע״ה במצוה זו, כיון שלא הי׳ לו אז כלל פניות ומחשבות בלתי נכונות, רק נעשה כשלא היה עדיין בר דעת כלל, בזה נתיישבה דעתו שנעשתה רצון הבורא ית״ש בשלימות כאשר צונו בלתי מחשבות לא נכונות כלל. עכדה״ק ז״ל.

★ ★

במג״א או״ח (סי׳ כ״א ס״ק ב׳) מביא בשם כתבי האריז״ל שכתב דע״פ הסוד יש לשכב בלילה בטלית קטן, וראיה מדוד שראה עצמו ערום במרחץ וכו׳, וקשה למה לא אמר כן בלילה שהיה ג״כ ערום ממצות, אלא ע״כ שהיה שוכב בט״ק בלילה עכ״ד האריז״ל, וכתב ע״ז המ״א דאם דבריו דברי קבלה נקבל, אבל לדין יש תשובה, די״ל דבלילה עכ״פ היה לו מזוזה בפתחו ומשא״כ במרחץ וכו׳, עכ״ד המג״א יעו״ש.

ובאליה רבה (סק״ד) כתב ליישב ראיית האריז״ל מקושית המג״א, די״ל דראייתו מלילה ששכב עם אשתו במשך השנה דפטור ממזוזה וכו׳ עכ״ד.

★ ★

ובהגהות הברוך טעם ז״ל מתרץ, דשאר המצות יכול לקיים אף כשאינו בתוך החדרים, אלא כונת דהמע״ה הוא שלא יהי׳ גופו ערום מן המצות, לכך כשנסתכל במילה או בעת שכבו בטלית שבגופו אף לדעת הרמב״ם דכסות פטור בלילה עכ״פ הי׳ לו לזכרון כמו שכתב היש״ש בחולין (פ״ח סי׳ נ״ג) דבטלית שאולה אף שפטור מציצית עכ״פ למצוה יחשב כיון שהיה לזכרון ע״כ.

★ ★

בשערי תשובה (שם סק״ד) כתב דיש לדחות ראית האריז״ל, דשאני דוד שהי׳ מלך, והיה לו קשור ספר תורה בזרועו, לכן לא היה ערום בלילה מן המצוות, משא״כ בבית המרחץ.

ועיין שם באשל אברהם (בוטשאטש מהדו״ת) למה לא נתפייס בזה שהי׳ לו פאות הראש והזקן, ותירץ שלא תשחית פאת זקניך - הוא בשוא״ת, ודהמ״ע לא נתפייס רק במצוה שהוא בקום ועשה. בפמ״ג (שם א״א כ״א ב׳) כתב דמזה שאמר כאן בשעה שנכנס דוד למרחץ, ולא בשעה שנכנס ״לבית הכסא״, מוכח כדעת הפוסקים שמותר להכנס עם טלית קטן לבית הכסא.

★ ★

ובהגהות הגרע״א לשו״ע (שם) כתב, דמדברי המג״א בשם האר״י הק׳ יהי׳ מוכח כשיטת הרא״ש רס״י י״ח דכסות יום בלילה חייב, דאילו להרמב״ם דפטור, א״כ מה הועיל שהיה שוכב בלילה בט״ק, הא מ״מ ערום מן המצות, דאין לו קיום מצות ציצית כיון דפטור מציצית בלילה ע״כ.

ובהגהות מהר״ב פרנקל ז״ל כתב שאפילו להסוברים דבכסות יום פטור בלילה, מ״מ יש בזה זכרון מצות ה׳, וממילא יש בזה שמירה.

וכתב בספר מנהג ישראל תורה (שם): מוכח להדיא דכדי לקיים דברי האר״י צריך לישון בט״ק שלובש גם ביום, דמיוחד ללילה לכו״ע אינו מקיים מצוה כלל, וכ״כ בצמח צדק החדשות ובדרכי חיים ושלום או׳ ל״ח, וכן הובא הוכחת הגרעק״א באשל אברהם מהדו״ת, והוסיף שם עוד טעם על מה שיש לישן בט״ק המיוחד גם ליום, משום חשש איסור בל תוסיף דמלבוש המיוחד ללילה דלכו״ע אין בו מצוה אם לובשו נראה כמוסיף עי״ש (והאריך בזה גם במהדו״ק).

אולם במנהגי קול אריה הובא דהגאון הקול ארי' לא חשש ע"ז: והיה לו ט"ק מיוחד לשינה, וכמדומה שכך מנהג רוב העולם, ואיכא בזה מעליותא משום נקיות כמו שהעיר גם באשל אברהם דהט"ק המיוחד ליום אינו מסוגל לישן בו מצד מה שאמרו חז"ל (עירובין דף ס"ה) אי קרצתן כינה לא תנאי, (ועי' שו"ת קנין תורה ח"ד סי' א').

ובמשמרת שלום סו"ס ג' בהג"ה סק"ה הובא בזה כעין פשרה וז"ל, והנה ראיתי לאבא מארי ז"ל שהיה לובש בלילה ט"ק אחר ומברך עליו, ונראה טעמו כיון שהולך בו איזה זמן ביום ג"כ נקרא מיוחד ליום וללילה ומקיים בו מצות ציצית גם בלילה לדעת הרא"ש, וגם אין בזה חשש ב"ת, אבל לישן בט"ק שהולך בו כל היום, לבד שהוא מתקלקל, גם אין יכול לברך עליו בבוקר, וגם לילך כל היום בשעת התפלה בט"ק שישן בו בלילה אינו מהנכון ע"כ העיקר כמנהג אבא מארי זצ"ל עכ"ל.

אמנם מה שרגיל לישן בו כמה שעות אחר עלות השחר כתב באשל אברהם (מהדו"ת) דאינו מועיל דלא נקרא מיוחד גם ליום מפני זה עיי"ש.

★ ★

בגמ': ואלא מאי מברך שלא עשאני עבד - היינו אשה.

וברש"י: דאשה נמי שפחה לבעלה כעבד לרבו וכו' עכ"ל. וכתב הגאון הכלי חמדה זצ"ל בפר' משפטים (ע' 230): מקשין העולם על רש"י ז"ל, וכן הוא לחד גירסא בגמ' סנהדרין (דף פ"ד ע"ב) דצריך קרא דכי יכה כל נפש לחייב ההורג את האשה, דהו"א דוקא הורג את האיש חייב ועיי"ש, וקשה מאד דלמה צריך קרא דהורג את האשה חייב מיתה, הא מקרא מלא דיבר הכתוב וכי יכה איש את עבדו "או את אמתו" בשבט ומת תחת ידו נקם ינקם, הרי מבואר דאף בשפחה כנענית יש חיוב מיתת ב"ד, וא"כ מכ"ש בישראלית, והוא תימה גדול.

וכתבתי לתרץ לפי מה דמבואר בכמה דוכתין דהבעל יש לו באשה קנין ממון ג"כ, ומלבד קנין האיסור שיש לו בה הוי בכלל מקנת כספו, כמבואר בגמ' דמד"ת ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה דהוי קנין כספו וכמש"כ רש"י במנחות כאן דאשה נמי שפחה לבעלה כעבד לרבו. ועי' בתשב"ץ (ח"ב סי' ס"ז) שכתב לתרץ דלכן בריש פרק קמא דקידושין תני האשה נקנית ואח"כ תני האיש מקדש, משום דבעל באשתו יש לו שני דברים קנין ממון וקנין האיסור דאסר לה אכ"ע כהקדש. והנה בפ"ק דתני ענין הקנין שיש לבעל באשתו, צריך למיכתב האשה נקנית, דאי תני האיש קונה הו"א אפי' בע"כ (כדאיתא בסוגיא התם), משא"כ בפרק ב' דתני האיש מקדש והיינו ענין ההקדש שיש לבעל באשתו, שפיר כתב האיש מקדש, דבזה ליכא למיטעי דהו"א אפי' בע"כ כיון דאין אדם אוסר דשא"ש ודפח"ח.

ומעתה י"ל, דהא דצריך קרא לחייב כשהרג אשה, היינו אם הרג את אשתו, והו"א דדינה כשפחה כנענית ויש בה דין יום או יומים, לכן צריך קרא דאינו כן, והורג את האשה אפי' אשתו חייב תמיד מיתה, כיון דהיא ישראלית גמורה, אינה נדחית בדין יום או יומים, עכ"ד והוא ענין נפלא.

★ ★

בגמ': וכיון שנזכר במילה שבבשרו וכו'.

וכ"ה בירושלמי בסוף מסכת ברכות (פ"ט ה"ה) אך קצת בשינוי, דכ' דכיון "שהביט" במילה שלו התחיל לקלס להקב"ה וכו' ע"ש.

ויל"ד דהכא כתוב שרק נזכר במילתו אך לא הסתכל ע"ז והתם כתיב שהביט בזה, וכן ע' בספרי בס"פ ואתחנן דגרסי' דנסתכל דוד במילה והתחיל עליה סודר שבח וכו' ע"ש. וכן עי' ברי"ף וברא"ש בס"ה ציצית שגרסו "שנסתכל" במילה ע"ש. וכן גרס רש"י בספ"ק דמגילה (טז:) בד"ה אמרתך יעו"ש. והמגיה שם (הגרי"פ ז"ל) כ' דבמקום "שנסתכל" צ"ל "שנזכר", אולם נר' שאין לשנות הגירסא, דרש"י נקט כלשון הירושלמי והספרי שם ודו"ק. וכן ערש"י הכא דגרס "שנסתכל" במילה, והמגיה כ' דצ"ל "שנזכר". אולם התם א"א לומר דגרס כהירושלמי והספרי דהא כ' רש"י כדאמרי' במנחות שראה עצמו בבית המרחץ וכו' והתם אכן כ' "שנזכר".

והא דלא הסתכל ע"ז, יעו' בגמ' שבת (קיח:) דר' יוסי ורבי אמרו דמעולם לא נסתכלתי במילה שלי (ופירש"י מרוב צניעות) ולכן קראו לרבי "רבינו הקדוש" יעו"ש, וכ"ה ברמב"ם בפכ"א דאיסו"ב הכ"ד יעו"ש, ולגי' הירושלמי והספרי יל"ע דאטו לא הקפיד ע"ז כנכדו רבינו הקדוש ור' יוסי. וי"ל דמש"כ דנסתכל היינו רק במחשבה, וכדכ' באבות רפ"ג דעקביא בן מהללאל אומר הסתכל בג' דברים ואין

אתה בא לידי עבירה וכו', וכן יעוי' בפ"ק דברכות (י.) דדוד הע"ה הסתכל ביום המיתה ואמר שירה יעו"ש, דהוי הסתכלות "בעיני השכל" ולא "בעיני בשר", וזהו אף שכ' בדוד שנסתכל במילה והיינו בעיני השכל ולא כפשוטו בעיניו ממש, דודאי הקפיד שלא להסתכל על ערותו וכדנהג נכדו רבי הק' ור' יוסי בן חלפתא.

(נופת צופים) ועיין מש"כ בזה בשדי חמד ח"ב (ע' 285).

★ ★

בגמ' ובשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וכו' אמר אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה וכיון שנזכר במילה שבבשרו נתיישבה דעתו.

ויל"ע הרי הי' לדוד בתים וקיום בהם מצות מזוזה, ומצינו שמצות מזוזה הוא מצוה שנמשכת כל הזמן ולא נגמרת בזה שקבע אותם בבית, דאי' בגמ' אמרינן חביבין ישראל שסיבבן הקב"ה במצות, ומזוזה בפתחיהן, ובתוס' ב"ק (נו:) ד"ה בההוא, דעוסק במצוה פטור מהמצוה הוא דוקא בשא"א לקיים שניהם, דאטו אדם שיש לו תפילין בראשו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו יפטר מן המצות, משמע דמצוות מזוזה נמשכת תמיד ומקיים מצוה בכל רגע ורגע שיש לו מזוזה, והנה בשו"ת רעק"א מהדו"ת סי' י"ג, כתב במי שקבע מזוזה ושכח לברך, דאפשר לו לברך עכשיו מכיון שכל רגע הוא התחלת מצוה, דאלו נטלו לא יהי' לו מצוה, וכ"כ בעקרי הד"ט הל' מזוזה סי' ל"א אות ח', א"כ חזינן דיש מצוה כל רגע במזוזה ואין המצוה נגמרת בקביעות המזוזה, (ועי' בשו"ת רעק"א סי' ט' שכתב לחדש דמי שיוצא מביתו נפקע ממנו מצות מזוזה, כי מצות מזוזה הוא דוקא כשהוא בבית א"כ כשנכנס צריך שוב לברך עי"ש, וצל"ע מתרג"י פ' שופטים עה"פ מי האיש אשר בנה בית ולא חנכו דלא קבע מזוזה, ואם נאמר שבעת שהוא אינו בבית אין לו חיוב של מזוזה א"כ למה חוזר מעורכי המלחמה, ועי' בעין יצחק יו"ד סי' ל"א שחולק על רעק"א).

וא"כ למה לא נתיישב דעתו בזה שיש לו מזוזה בביתו, וי"ל כש"כ הברכי יוסף או"ח סי' ח' דין י"א והאמרי ברוך או"ח סי' כ"א דדוד המלך הצטער רק על מצוה שבגופו. (ואף דאי' בסוטה י. דדוד המלך נולד מהול עי' בשו"ת פרי יצחק ח"ב סוף סי' ל' מה שמיישב).

ואעתיק כאן דבר נאה מה ששמעתי מהרה"ג ר"י סילמן שליט"א, ידוע הסיפור שבלובלין הי' איש אחד אשר הי' נהוג לחלק בבית המרחץ בין הרוחצים מסרקות והחוזה מלובלין שיבח זאת מאוד ואמר מי יתן ויהא חלקי עמו במצוה זו וכשסיפרו זאת לראש הברזל (הגאון ר' עזריאל הורוביץ) אמר שמן הגמ' משמע שאין זה מצוה דהא אם הי' מצוה למה לא נתישבה דעתו של דוד המלך עד שנזכר במילה שבבשרו הלא הי' יכול לחלק מסרקות (וגם זה הוא מצוה שבגופו) וכאשר הגיעו הדברים להחוזה אמר שנשתכחה מראש הברזל משנה מפורשת בסנהדרין כב. במלך ואין רואין אותו בבית המרחץ וא"כ לא הי' יכול לחלק שם מסריקות ע"כ הסיפור.

ולכאו' תמוה דהא בגמ' אי' שלאחר שיצא מבית המרחץ אמר למנצח על השמינית מזמור לדוד (פרק יב) ושם מבואר דאמר זה בזמן שברח משאול המלך והזיפים אמרו לשאול המלך שדוד מסתתר שם, ואי' בגמ' מגילה יד: בעובדא שדוד המלך רצה להרוג את נבל ואמרה לו אביגיל שעדיין שאול קיים ולא יצא טבעך בעולם נמצא שלא הי' לו דין מלך אז ושוב הי' יכול לחלק מסריקות בבית המרחץ.

אולם זאת אפשר ליישב דדעת האבנ"ז ביו"ד סי' שיב בהג"ה שם (וכן כתב הטו"א במגילה שם ודלא כהפרשת דרכים דרך י"א) דדוד המלך הי' לו דין מלך מאז שנמשך רק אביגיל אמרה לו שא"א שנבל הוא מורד במלכות מכיון שעדיין לא יצא טבעך בעולם ולכן לא ידע מזה ולא נזהר בכבודו ולפי"ז א"ש דדוד הי' מלך ולא יכול לחלק.

וי"ל מה היתה פלוגתתם, דבביאור הלכה סי' תקפ"ח מסתפק האם מותר לעשות מצוה במקום שאינו נקי, דעת ראש הברזל היתה שאסור כיון שיש לכוון לעשיית המצוה, ודעת החוזה שאע"פ שלא יכוון הרי מצוה בין אדם לחבירו העיקר שהגיע הנאה לחבירו וא"כ יעשה את המצוה בלי כונה. (הרה"ח יצחק מאיר ניימן שליט"א).

★ ★

בגמ': שנזכר במילה וכו' למנצח על השמינית מזמור לדוד, על מילה שניתנה בשמיני.

הגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל כותב בגליוני הש"ס על הירושלמי (סוף ברכות): ע' בחרדים שכתב מילה מצוה שמינית אחר ז' דבני נח, א"נ שנתנה ביום השמיני ע"כ. ולא ידעתי מדוע נסתפק, דזה הא וודאי הכוונה על שניתנה ביום השמיני, וכמבואר בבבלי מנחות מ"ג ב' וכיון

שנזכר במילה כו׳ שנא׳ למנצח על השמינית כו׳ על מילה שניתנה בשמיני, וע׳ ירושלמי לעיל פ״ב ה״ד כנגד המילה שהיא לשמונה, וע׳ מה שהבאתי שם בגליון מירושלמי יומא דמפורש שם כנגד המילא שהיא לשמונה ימים.

[ואילו הי׳ הרשות לפרש בירושלמי פה גם פי׳ אחר כדברי החרדים י״ל עוד, דחשבינן מחוץ לפנים, היינו מזוזה בפתח הבית מצוה אחת, ואח״כ ד׳ ציציות בטלית הקרוב יותר לגוף הרי ה׳ מצות, ואח״כ ב׳ תפילין דראש וזרוע על הגוף ממש הרי ז׳ מצוות, ואח״כ מילה מצוה שמינית בגוף עצמו ודו״ק]. עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: כל שיש לו תפילין בראשו כו׳ ומזוזה בפתחו וציצית בבגדו הכל בחיזוק לו שלא יחטא שנא׳ והחוט המשולש במהרה לא ינתק.

בהגהות מהר״ש ויטאל על הלבוש (או״ח סי׳ כ״ד ס״ו) כתב טעם ג׳ מצוות אלו, לפי שאלו המצוות עושין אותם בראשית היום שלובש ציצית ומניח תפילין ומנשק מזוזת הפתח ביציאתו מביתו.

ושלשה אלו הם נגד הג׳ אבות, ציצית היא בגימטריא תרי״ג (כמו שפירש״י סו״פ שלח) נגד אברהם שנאמר בו עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמר משמרתי וגו׳, הם התרי״ג מצוות. מזוזה נגד יצחק, מזוזה נוטריקיון זז מות, היינו הגבורות והדינים שרמוזים ביצחק. תפילין נגד יעקב ששניהם במידת התפארת.

★ ★

וכיוצ״ב כתב בשם משמואל (פר׳ מקץ ע׳ קל״ד): נראה דציצית ומזוזה ותפילין הם בזכות ג׳ האבות. ציצית בזכות אברהם כבמד״ר (פ׳ מ״ג) אמר לו הקב״ה אתה אמרת אם מחוט ועד שרוך נעל, חייך שאני נותן לבניך מצות ציצית וכו׳ עיי״ש. מזוזה בזכות יצחק, מזוזת, זז מות, והיינו כי מות מסטרא דשמאלא ובמה שיצחק מדתו יראה כמ״ש (בראשית ל״א) ופחד יצחק וגו׳ קו השמאל של הקדושה, בזה גרם שנופל פחד ה׳ על הכוחות החיצונים שלא יקרבו לקדושה, ובזה הוא זז מות כי כל ענין מיתה הוא התקרבות כחות חיצונים כמבואר בהאריז״ל.

וזה הוא ענין מזוזה כבזוה״ק (ח״ג רס״ו) ת״ח בשעתא דאינון זינין בישין קריבין לפתחא דב״נ, זקפן רישא ומסתכלן בשמא קדישא דאיתחזי לבר וכו׳ מיני׳ דחלין וערקין ולא קרבין לפתחא דבר נש.

תפילין בזכותו של יעקב כמבואר בזוה״ק (ח״א קס״ב) בסתרי תורה, יעקב שלימא נטל אינון מקלות תפילין דרישא ברהטים אתר ודוכתא לדיורי תפילן, והיינו דג׳ האבות השפיעו לזרעם אחריהם קדושה עליונה כל חד בדרגין דילי׳, וישראל מקבלים הקדושה ע״י ג׳ מצוות אלו עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין וכו׳.

הנה ברש״י (שמות כ״ה ד׳) כתב: ותכלת - צמר צבוע בדם חילזון וצבעו ירוק עכ״ל. (אין להוכיח שכוונתו לגוון הנקרא ירוק בימינו, שכן בראשונים אנו מוצאים הגדרות שונות לצבע ׳ירוק׳). מדבריו משמע שהמושג ׳תכלת׳ בתורה הוא צמר הצבוע בדם המופק מהחילזון בדווקא, כל חומר צובע אחר גם באותו גוון אינו נקרא ׳תכלת׳ כלל.

וכך אמנם מפורש בתוספתא (מסכת מנחות פרק ט׳ משנה ו׳) - תכלת אין כשרה אלא מן החילזון, שלא מן החילזון פסולה.

וכן איתא במסכת ציצית (פרק ראשון): אין צובעין תכלת אלא בחילזון, חילזון למה הוא דומה בריאתו דומה לדג וגופו דומה לרקיע, ואין עולה אלא (לשבע) [לשבעים] שנים ולפיכך דמיו ביוקר ע״כ.

וכך גם מפורש בגמ׳ להלן (מ״ד ע״א): תנו רבנן חילזון זה גופו דומה לים, ובריתו דומה לדג, ועולה אחד לשבעים שנה, ובדמו צובעין תכלת לפיכך דמיו יקרים.

★ ★

על המקום בו נמצא החלזון, איתא בגמ׳ שבת (דף כו.) ׳ומדלת הארץ השאיר נבוזראדן רב טבחים לכורמים וליוגבים׳ כורמים - תני רבי יוסף אלו מלקטי אפרסמון מעין גדי ועין רמתא, ׳יוגבים׳ - אלו ציידי חילזון מסולמות של צור ועד חיפה. למדים אנו מזה, דהחלזון נמצא במקום שבין סולמות של צור לחיפה.

וכעי״ז מבואר בגמ׳ מגילה (ו׳ ע״א): אמר זבולון לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם לאחיי נתת להם שדות וכרמים ולי נתת הרים וגבעות וכו׳, אמר לו כולן

צריכין לך על ידי חילזון שנאמר ׳עמים הר יקראו ושפוני טמוני חול׳, תני רב יוסף ׳שפוני׳ - זה חילזון, ׳טמוני׳ - זו טרית, ׳חול׳ - זו זכוכית לבנה. והיינו המקום הנ״ל שהרי זבולון לחוף ימים ישכון וגו׳ ודו״ק.

★ ★

בשנת תרמ״ז קם האדמו״ר מראדזין, הגה״ק ר׳ גרשון חנוך ליינר זצ״ל מחבר ספר ׳סדרי טהרות׳ וטען שניתן וצריך לחפש את החילזון, כדי לחדש את מצות התכלת. תחילה הוא פרסם קונטרס ׳שפוני טמוני חול׳, בו פירט את סימני החילזון שנמצא במקורות. לאחר מכן הזמין משלוח של סוג הדג ׳ספייא׳ שהיה נראה לו כמין הנכון וכך כתב - שלחתי לגלילות ים התיכון והובא לי הבריה, והיא ממינים הנקראים ״דגי דיו״, שיש בהם כתשעה עשר מינים, ונראה לי שבמין אחד מהם נמצאו כל הסימנים הנ״ל שנתבארו מדברי חז״ל, וגם דמו השחור הוא כדיו אשר הוא תחת ידי.

אין זה ״חילזון״ כמקובל בלשוננו כיום, אלא כעין תמנון קטן, שיש בו שלפוחית דיו, שהוא מתיז אל המים כדי להימלט מאויבים בחסות ״מסך עשן״.

בתחילה לא מצא הגה״ק מראזדין את הדרך לצבוע בו, אי לכך נסע האדמו״ר לנאפולי שבאיטליה, למוזיאון לזואולוגיה ימית, והמשיך לברר את תכונותיו של הדג הנקרא בימינו ׳דיונון הרוקחים׳. בסופו של דבר נמצא הכימאי שהצליח להפיק מן הדיו השחורה הזו צבע כחול, בתהליך כימי.

וכך כתב בספר עין התכלת - והנה התחלתי לעסוק במלאכת המצוה בגודל יגיעה - ובעזה״י, עלה בידי להוציא מהדם השחור כדי את צבע התכלת באופן שאין שום דבר מסייע להצבע רק דם החילזון, והסממנים הם משוללי צבע והם פועלים להוציא הצבע מהדם.

וכך החל לצבוע פתילי ציצית, ואחריו המשיכו חסידיו ליצר ולהטיל תכלת זו.

★ ★

הגר״ח מבריסק זצ״ל אמר כאשר נשאל מדוע לא נחשיב ענין זה כספק דאורייתא שהדין הוא שצריך לחייב לחומרא. על כך השיב שהכלל ׳ספיקא דאורייתא לחומרא׳ נאמר רק כאשר החיוב הוא מסופק, ועל ידי הקיום יצא מכלל ספק, אולם כאשר החיוב הוא ודאי והקיום הוא מסופק, הרי גם אחר הקיום נשאר בספק, ועל כך לא מצינו שנאמר הכלל ספק דאורייתא לחומרא. [ויל״ע לפ״ז במי שי״ל אתרוג רק - ספק מורכב, אם צריך ליטלו].

★ ★

יש מקורות בחז״ל הרומזים על כך שהמלכות היא שגזרה על התכלת. וכך אמרו במסכת סנהדרין (דף יב.) - שלחו לי׳ לרבא זוג בא מרקת, ותפשו נשר, ובידם דברים הנעשה בלוז, ומאי ניהו תכלת, בזכות הרחמים ובזכותם יצאו בשלום, ועמוסי יריכי נחשון בקשו לקבוע נציב אחד, ולא הניחן אדומי הלז וכו׳. איגרת זו רשומה בלשון סתר, ועיקרה עוסקת בעיבור השנים שהמלכות אסרה עליה. בדרך אגב מוזכר כאן, שמלכות רומי המכונה ׳נשר׳ התנכלה גם לתכלת.

דברים אלו מוזכרים גם בפירוש הרמב״ן על התורה (שמות כ״ח ב׳) וז״ל: כי אלה הבגדים לבושי מלכות הן, כדמותן ילבשו המלכים בזמן התורה, וכו׳. והתכלת גם היום לא ירים איש את ידו ללבוש חוץ ממלך גוים עכ״ל.

★ ★

בגמ׳: התכלת דומה לים וים דומה לרקיע ורקיע לכסא הכבוד.

בב״ח (או״ח סי׳ כ״ד) והובא במגן אברהם (סי׳ ח׳ ס״ק ז׳) כתב שיש לברך להתעטף בציצית - עם פתח מתחת להבי״ת, והכוונה להציצית הידועים דהיינו תכלת, ואע״פ שאין לנו תכלת בזה״ז (ולכן חולק הלבוש וסובר שיברך בציצית - עם שו״א), מ״מ כיון שהתכלת היא זכר לכסא הכבוד, ובזוה״ק איתא שעל כן, שזוכר כסא הכבוד ששם מקום הדינים, נופל עליו יראת שמים, לכן יש לכוון על התכלת בכדי שיגיע אליו היראה.

ועיין מה שהבאנו לעיל (מ״ב ע״א) מהבעל העיטור שלכן צריך להפריד בין חוטי הציצית, זכר לזמן שהיה תכלת, שהיו צריכין להפריד התכלת מן הלבן. ובלקוטי מהרי״ח בשם ר״ר שבתי סופר שכיון שבציצית ישנם הרבה חילוקי דינים, לכן יש לברך בציצית עם פת״ח, כלומר בהציצית הידועים עם כל דיני׳ ופרטי׳ על פי דקדוק.

★ ★

בגמ׳: חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום.

במדרש תנחומא (קרח פ׳ י״ב) איתא משל״כ בדוד: נאם הגבר הוקם על, בגימטריא מאה, כנגד מאה

ברכות, שבכל יום היו מתים מישראל מאה אנשים, בא דוד ותקנן למאה ברכות. כיון שתקנום נעצרה המגפה. וכן הוא בבמב״ר י״ח כ״א.

והובא בשם הגר״א (המאור הגדול ע׳ תכ״ה) שזהו לבטל שתי האותיות הראשונות של הס״מ, שהוא בגימטריא מאה. וזהו (משלי י״ז י׳) ״תחת גערה במבין, מהכות כסיל - במאה״. ועי״ז מבטלין הצ״ח קללות שבפ׳ כי תבא ועוד שתי קללות במש״נ ״ובאו עליך כל הקללות האלה והשיגוך״ (מיעוט קללות שתים - הרי מאה קללות). [וכעין זה כתב הרוקח (פ׳ עקב) ובספרו סי׳ ש״כ]. וכנגד זה היה למשכן מאה אדנים, אדנים מלשון שם אדנות, ע״כ מהגר״א.

ומהחידושי הרי״ם (פ׳ פקודי) איתא: מאת אדנים הוצרכו למשכן, ומאה ברכות צריך לברך בכל יום, שכמו שהאדנים הם היסודות למשכן, כן המאה ברכות הם היסוד של קדושת ישראל, של קדושת כל יהודי ויהודי, אדנים מלשון אדנות, שעל ידי הברכה מעידים שהקב״ה הוא אדון כל הארץ, ומאה ברכות הם המאה אדנים למשכן הפרטי של כל איש ישראל.

★ ★

קיים בין הפוסקים נידון, אימתי מתחיל מניין מאה הברכות, מלילה ללילה (בעל העיתים סי׳ קצ״ה, שו״ת בצל החכמה ח״ד סי׳ קנ״ה), או מבוקר לבוקר (תורת חיים סי׳ מ״ו ס״ק י׳). הדעת הרווחת בין הפוסקים היא, כי יש למנות את מאה הברכות מלילה ללילה (עיי׳ מג״א ושם ומ״ב ס״ק י״ד). אך כתב בספר תשובות והנהגות (ח״ב סי׳ קכ״ט), כי מי שחיסר ממאה הברכות תענית וכדומה, ישלימם בלילה ולכל הפחות יצא ידי חובה לדעת הסוברים שמניין מאה הברכות נמנה מבוקר לבוקר.

★ ★

בספר קרן אורה (כאן) מבאר ענין המאה ברכות, על פי מה שאמרו חז״ל (חגיגה ט׳, ע״ב) ״אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחת פעמים״, מכך שלא אמרו ״אינו דומה השונה פרקו פעם אחת לשונה פרקו פעמים״, משמע, כי בכוונתם להדגיש, כי השונה פרקו מאה פעמים, אינו שוכח את הדבר ששינן והרי הוא מוטבע בו, ומכאן ואילך, כל המוסיף הרי זה משובח. זהו הטעם לאמירת מאה ברכות, לשינון ולזכירת מלכותו יתברך.

★ ★

והנה ברמז שיש בפסוק ועתה ישראל מה ה״א שואל מעמך וגו׳ לענין מאה הברכות כתב רש״י כאן וז״ל: מה ה׳ אלוקיך וגו׳ - קרי ביה מאה ע״כ. ואין ברור כ״כ ברש״י דרך הלימוד, ובתוס׳ (ד״ה שואל וכו׳) הביאו בשם רש״י וז״ל: ובקו׳ פי׳ אל תיקרי מה אלא מאה כלומר שחייב ק׳ ברכות ע״כ. א״כ לומדים תוס׳ בפרש״י שהלימוד הוא בדרך של ״אל תקרי״, ובאמת בזוה״ק בכ״ד (ראה בח״ב דף קכ״ז ע״א, וח״ג ד רנ״ד ע״א) מפורש: אל תקרי מה אלא מאה וכו׳ ע״כ. וכן הביאו בדעת זקנים (פר׳ עקב) בשם הגמ׳ במנחות. וכן הביא בסידור רב עמרם גאון בשם גמ׳ דארץ ישראל ע״ש וראה במהרש״א כאן מש״כ לבאר בדברי רש״י.

והנה ביד מלאכי (אות תקמ״ז) הביא מתוס׳ כריתות (ז.) דלא שייך לומר הביטוי ״קרי בי״ אם מוסיף על התיבה אפי׳ אות אחת ע״ש, והקשה ע״ז ביד מלאכי מהרש״י הנ״ל כאן דמבואר דאמרינן ״קרי בי״ גם כשצריך להוסיף אות א׳ לתיבת מה ע״כ. וראה בשדי חמד כללים (מערכת הק׳ אות י׳) שר״ל שדברי התוס׳ בכריתות הנ״ל תלוים במחלוקת אי יש אם למקרא או למסורת, ולפי״ז ר״מ לשיטתו דס״ל יש אם למסורת שפיר כתב רש״י כאן (במימרא דר״מ) דאמרינן ״קרי בי״ ג״כ בתוספת אות עכ״ד השדי חמד ע״ש.

ואכן לפי המתבאר לעיל דכאן הוא ענין של ״אל תקרי״, אפשר שלא שייך כל השו״ט הנ״ל, דדברי התוס׳ בכריתות הם לגבי לימוד בצורה של ״קרי בי״ ולא לגבי לימוד בצורה של ״אל תקרי״ וצ״ע.

ובבית האוצר להגר״י ענגיל ז״ל ח״א (מערכת א-ח כלל מ״ח) הביא הכלל הידוע דחסרון אחד אינו נחשב חסרון בגימטריות וכדו׳. ושם ר״ל שזה ג״כ הביאור כאן ברש״י, דכיון דחסרון א׳ אינו נחשב לחסרון, לכן אפשר לקרות תיבת מה כאילו כתוב מאה, וחסרון הא׳ לא נחשב חסרון עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

עד כעת ביארנו דברי רש"י בענין דרשת חז"ל הנ"ל, ובתוס' כאן כתבו וז"ל: פי' ר"ת דהוי מלא, ויש מאה אותיות בפסוק ע"כ. ובביאור יותר כתב באור זרוע באלפא ביתא (אות כ' סי' ל"ב) וז"ל: ור"ת זצ"ל כתב בתיקון ס"ת שלו, שואל מלא, ומאה אותיות בההוא קרא ע"כ. וכ"כ בערוך ערך מאה א' ע"ש. (ויש לציין דלפי חשבון זה צריך למנות תיבת ה' שכתובה בס"ת בשני יודי"ן לד' אותיות שם השם, ואז יוצא החשבון ק' דו"ק ותשכח).

אכן במנחת שי (פר' עקב) מביא, שבמסורת שלנו תיבת שואל היא חסרה, ודלא כמוש"כ תוס' והאו"ז והערוך הנ"ל. וא"כ חסר א' ממאה ויש לנו רק צ"ט.

ואולי י"ל לפי"ז דנצרף את דברי רש"י לתוס' ונאמר דאמרינן כאן כאילו כתיב "מאה" בדין של אל תקרי. וא"כ יש שפיר ק' תיבות אפי' אי תיבת שואל חסרה ודו"ק היטב.

שו"ר שכ"כ בתורה תמימה (פר' עקב) כמהלך הנ"ל לצרף דברי רש"י לתוס', ובילקוט הגרשוני (כאן) הקשה עליו שכתב כדברי התוס' מדנפשי', אך ברור שאין דברים הנ"ל כדברי התוס' שלפנינו על פשוטם וכמובן.

אך אחרי העיון ראיתי במנחות כאן שהביאו פי' נוסף וז"ל בסו"ד: וי"מ כדי להשלים מאה ברכות באותיותיה וכי קרי' מאה הרי כולן ע"כ, וכנראה כיוונו לפי הנ"ל דאי תיבת שואל חסרה, משלימים מאה תיבות מתיבת מה - מאה, וזה קושית הילקוט גרשוני על התורה תמימה ודו"ק.

שו"ר בכד הקמח לרבינו בחיי (אות ב'- ברכה) שהביא ג"כ כהנ"ל. דאמרינן אל תקרי מה אלא מאה. ואז יש לנו ק' אותיות בפסוק ורמז למאה ברכות ע"כ, וזה כהנ"ל ודו"ק היטב בס"ד. ובפי' הרוקח הביאו דברי התוס' דבפסוק יש ק' אותיות, וכתב דאם תיבת שואל היא חסרה א"כ נצרף את קריאת הפסוק עצמה דחשוב כאחד ויש ס"ה ק' ע"כ. (וראה בבן יהוידע כאן מש"כ עוד לרמז בדברי התוס' וי"ל).

הנה דיש לנו כבר כמה רמזים וביאורים בענין מאה ברכות, ובפי' הרוקח (פר' עקב) כתב דתיבות: "מה ה' אלקיך שואל מעמך כי" הם בגי': מאה ברכות ע"כ והוא דבר נפלא.

★ ★

עוד הביאו בתוס' מנחות כאן: וי"מ דמה עולה בא"ת ב"ש מאה ע"כ. דכתיבת מה בא"ב של א"ת ב"ש הוא אותיות י"צ והם בגי' ק'. וכ"כ באור זרוע הנ"ל ע"ש. וכן בספר יראים (סי' י') ע"ש, וראה בזוה"ק (ח"ג דף קע"ט ע"ב) שכ"כ ובילקוט ראובני (פר' בא) בשם ספר הפליאה ע"ש. וראה גם בפי' התורה לרבינו אביגדור שנדפס בספר הזכרון להגרש"ב ורנר ז"ל (עמ' קצ"ד) שכ"כ ע"ש היטב.

בבעל הטורים (פר' עקב) כתב רמז נוסף דתיבת "ממך" בפסוק (שם) עולה בגי' ק' ע"כ. ולכאורה תמוה מאד, דהרי בפסוק (שם) כתיב "מעמך" ולא כתיב כלל תיבת "ממך". ובהג"ה בבעל הטורים השלם כתב די"ל דכוונת בעה"ט לפסוק אחר (מיכה ו' ח'): מה ה' דורש ממך וגו'. והביא שמצא באבודרהם שרמז בפסוק הנ"ל במיכה ענין הק' ברכות, וי"ל דזה גם כוונת בעה"ט וא"ש עכ"ד.
(פרדס יוסף החדש פר' עקב)

★ ★

בספר תורת חיים על ב"ק (צ"א:) כתב ענין נפלא בהא דאי' שם בגמ' דר"ג חייב מי שלקח מחברו ברכה לשלם לו שכרו עשרה זהובים. וכתב שם בתורת חיים וז"ל: מצאתי כתוב באור זרוע רמז שהברכה שוה עשרה זהובים מדכתיב גבי אליעזר עבד אברהם: ויקח אברהם נזם זהב וכו' עשרה זהב משקלם, למה פרט הכתוב משקלם, אלא לפי שגרמו לו לברך השם כמו שאמר ברוך ה' אלקי אברהם, לפיכך נתן לו שכרה עשרה זהובים שכך קיבל מאברהם ששכר ברכה י' זהובים וכו'. נראה דהדא הוא דכתיב (תהלים פ"ד י"א): כי טוב יום בחצריך מאלף בחרתי הסתופף בבית אלקי וגו'. לפי שהאדם מחויב לברך בכל יום מאה ברכות, ושכרן עולה אלף זהובים ליום אחד, וזה: טוב יום בחצריך לברך מאה ברכות. מאלף זהובים שכרם עכ"ל התורת חיים והוא דבר נפלא.

★ ★

הגר"ש ואזנר שליט"א נוקט (שו"ת "שבט הלוי" ח"ה סי' כ"ג), כי נשים פטורות ממצוות מאה ברכות, וראייתו לצידו, מן הבית יוסף (שם), המונה את מניין מאה הברכות שבכל יום, ובכלל ברכת הציצית וברכת התפילין, שנשים אינן מברכות.

אולם, בשם הגאון רבי יוסף שלום אלישיב שליט"א כתבו (מובא בספר "ישיב משה" עמ' י"ט), כי נשים חייבות גם הן במצווה זו, שהרי גמרתנו מבארת כי תכלית

מצווה זו להביא יראת שמים בלב המברך, ונשים זקוקות גם הן לנטוע יראת שמים בליבן.

★ ★

כתב הגאון ר׳ יוסף ענגיל ז״ל בספרו לקח טוב (כלל י״א): דע דהתוספתא דברכות פ״ד איתא: הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל עד שיתירו לו כל המצות, נלענ״ד בכוונתה, שהתוספתא קראה לברכות בשם מצוות, כי מצאתי און לי לומר כן, ממה שמצינו במנחות דמ״ג ע״ב תני׳ הי׳ ר׳ מאיר אומר חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום וכו׳ ע״כ, ואלו בירושלמי ברכות פ״ט ה״ה איתא וז״ל תני בשם ר׳ מאיר אין לך אדם מישראל שאינו עושה מאה מצות בכל יום, קורא שמע ומברך לפני׳ ואחרי׳, ואוכל את פתו ומברך לפני׳ ולאחרי׳, ומתפלל ג׳ פעמים של שמונה עשרה ועושה שאר מצות ומברך עליהן וכו׳ עכ״ל.

הרי מבואר נגלה דדבר ר׳ מאיר דהירושלמי הנ״ל הן הן דברי ר׳ מאיר דבבלי הנ״ל, וגם בירושלמי הנ״ל קאי אמאה ברכות, וכדחשיב רובם שהם ברכות ק״ש לפני׳ ולאחרי׳ וג׳ פעמים י״ח, ולפני׳ ואחרי׳ דפת, ובמה שעשה שאר מצות ומברך עליהן בזה משלים מנין המאה ברכות, וזהו שאמר בירושלמי ועושה שאר מצות ומברך עליהן. וא״כ מדקרי להו בירושלמי ״מאה מצות״, מוכח דהם ז״ל קראו לברכות בשם מצות סתם.

וא״כ שפיר י״ל שגם התוספתא הנ״ל קרא לברכות בשם מצות וכעין זה דרך הירושלמי והמ״ר לקרוא לנתינת צדקה בשם מצוה סתם וכנודע, וע׳ רש״י שבת קנ״ו א׳ ד״ה וצדקן במעות.

★ ★

כתיב (בראשית כ״ו י״ב): ויזרע יצחק וגו׳ וימצא בשנה ההיא מאה שערים ויברכהו ה׳. וכתב השפת אמת זצ״ל (פר׳ תולדות תרנ״ז): וימצא מאה שערים, הגיד אדוני מו״ז (החידושי הרי״ם) ז״ל כי אלה המאה שערים נפתחים בכל יום בכח מאה ברכות, וכן הוא בריקאנטי ע״ש. והנה בזה נתקיים הפסוק (תהלים ל״א כ׳) מה רב טובך אשר צפנת ליראיך, ולכן יצחק עמוד היראה נגלה לו המאה שערים, כמו שדרשו חז״ל בפסוק מה ה׳ אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה (דברים י׳ י״ב), ואמרו כאן אל תקרי מה אלא מאה, כמו כן מה רב טובך הוא מאה, וגמר אומר כי אם ליראה, שעל ידי היראה זוכין לקבל הברכות שהם צפון ליראיו. ונמסר מפתחא דמאה ברכאין בידי האדם כדאיתא בזוה״ק לך ריש הסדר (ח״א ע״ו:) ולכן ה׳ אלקיך שואל מעמך, כי משמים רוצין להשפיע כל הברכות תמיד, רק שיהיה האדם כלי לקבל הברכות, והוא בכח המאה ברכאין עכד״ק.

★ ★

ובספר אמרי אמת לכ״ק אדמו״ר מגור זצ״ל כותב: אי׳ בשם החי׳ הרי״ם ז״ל שמאת אדנים שהיו במקדש הם רמז למאה ברכות שבכל יום, וי״ל דששים אדני הנחושת שהיו בחצר הם כנד ששים הברכות הפותחות באשר קדשנו במצוותיו, ובפתח המשכן היו עוד חמשה אדנים נגד ה׳ אקב״ו שמברכים בכל יום עכד״ק.

והוסיף א״א ז״ל לבאר בספרו הבן יקיר לי אפרים (פר׳ פקודי - החודש ע׳ רפ״ה) בענין הקשר שבין המאה ברכות למאה האדנים. וז״ל: אפשר שעל כן נרמזים מאת הברכות שראוי לכל איש מישראל לומר בכל יום במאת אדני המשכן, כי אותם מאה ברכות מהווים את היסוד של הבית היהודי, והן מהוות את נדבך האמונה של כל בית יהודי בישראל, כפי שמתבאר בלשון הברכה ״ברוך אתה ה׳״, מלשון אדנות, שכוונתה קבלת אדנות הבורא יתברך. אולם כאן ישאל השואל, והרי איננו יכולים לכוון את הכוונה הרצויה בעת אמירת הברכה, על כך בא הסיום החוזר על עצמם פעמים אין ספור במהלך הפרשה: ״כאשר צוה ה׳ את משה״ כלומר, כאשר אנו כוללים עצמינו ביחד עם כלל ישראל, ביחד עם גדולי וצדיקי הדור, ביחד עם משה רבינו, אז אפשר על ידי מאה הברכות הנאמרות בכל יום, לזכות להשראת השכינה במעשה ידינו - בבית היהודי של כל אחד ואחד מישראל. עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

הגאון ר׳ בצלאל הכהן מוילנא זצ״ל כותב ענינים נפלאים בקובץ כרם שלמה (שנה כ״ב קו׳ ג׳ ע׳ כ״ג): נ״ל לרמז בעז״ה כל זה מקראי דשיר השירים, דכתיב כרם הי׳ לשלמה כו׳, ודריש בירושלמי ריש פרק כיצד מברכין אקרא דתבואת הכרם, דכל העולם ומלואה בכרם, ומה פדיונו, ברכה, ע״ש. ונ״ל בדרך רמז, דתיבת הכר״ם אותיות ברכ״ה למפרע (וכשתחליף מ׳ בב׳ בא״ל ב״ם כדאיתא בשבת דף ק״ד ע״ש), והמלאה דריש על העולם ומלואה, (עי׳ במפרש).

וי"ל עוד דפן תקדש המלא"ה הוא אותיות להמא"ה (וכמ"ש ברש"י ובתוד"ה שואל, דמה הוא כמו מאה), והיינו דהעולם ומלואה כולו קדוש להמאה ברכות שבכל יום, והא דפרט קרא זרע, דהיינו חמשת המינים עם תבואת הכרם בלבד, לפי שאלו חשובין ואין יוצאין בהם בברכת שהכל, (לר' הונא בברכות דף מ'). וזהו לא כו' כרמך כלאים, ר"ל בברכה כוללת כמו ברכת שהכל, פן תקדש (ר"ל, בדרך רמז, שהיין חדוש שמקדשין עליו כמש"ש רש"י ז"ל מהך דברכות ריש דף מ"ב, שאני יין דגורם ברכה כו' ע"ש).

ומה"ט גם ברכת הזרע דהיינו פת אינו פוטר תבואת הכרם דהיינו יין, כדאיתא התם, וזהו כרם הי' לשלמה כו', (היינו שהעולם ומלואה ככרם, ולשלמה, הוא המלך שהשלום שלו כדאיתא בשבועות דף ל"ה ע"ש). וזה נתן את הכרם לנוטרים איש יביא בפריו אלף כסף, כלומר דעל ידי צירוף ברכת הפירות שמברכין גם עליהם למלאות מאה ברכות (כגון בשבת ויו"ט כדאיתא הכא), עולה הכל לשכר אלף כסף כדאיתא בחולין דף פ"ז דשכר ברכה הוא עשרה זהובים, ולמאה, הוא אלף כסף. (ויש לרמז עוד, דגם איש אחד בעד מצוה אחת של פרי אחת לבד, צריך ליתן בעדה אלף כסף לפעמים, כגון בר' גמליאל שלקח אתרוג באלף זוז, להודיעך כמה מצות חביבות עליהן, כדאיתא בסוכה דף מ"א). ואולי כבר קדמוני במ"ש לעיל, ואנכי לא ידעתי באמת אם קדמוני בזה עכ"ד ודפח"ח. ועיין מה שהבאנו לעיל מהתורת חיים לבבא קמא.

★ ★

גמ': חייב אדם לברך מאה ברכות כל יום כו' מה ה"א שואל מעמך.

ופירש רש"י אל תקרי מה אלא מאה.

בספר עטרת תפארת ישראל כותב: שמעתי בשם הרב המפורסם מוה"ר מנחם נחום מטשערנוביל זצוקללה"ה שאמר ע"פ ועתה ישראל מה ה"א שואל מעמך כ"א ליראה, ודרחז"ל (מנחות מ"ג ע"ב) אל תקרי מה אלא מאה שהכוונה הוא כך מ"ה רומז לענוה, בחי' ונחנו מה, זהו הדבר שהשי"ת שואל מעמך אבל אל תקרי מה, לא תקרא ענוה, אלא מאה, באם יש השראת א' בתוך אותיות מ"ה, זה הוראה שאלופו של עולם משרה שכינתו בתוכו, וזה הסימן של ענוה אמיתית, שאין בה שום שמץ פסול, כי אם ליראה את ה' וכו' אבל ע"י ענוה פסולה, לא ישכון בתוכו אור הקדושה כלל עכד"ק.

★ ★

גמ': תניא הי' ר"מ אומר, חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום וכו'.

במשנה ברורה (סי' מ"ו ס"ק י"ב) כתב בשם המג"א שלא יכניס עצמו לברכה שאינה צריכה בגלל מאה ברכות ע"ש.

ומקור דברי המג"א בסי' רט"ו, שם (בס"ק ו') מביא המג"א מהשל"ה הק' דאע"פ שאסור לברך ברכה שאינה צריכה, כגון לדחות אכילת הפירות לאחר הסעודה, דאז גורם לעצמו ברכת בורא נפשות, מ"מ בשבת מותר, כדי שיהא לו מאה ברכות ע"כ.

והמג"א חולק עליו, וס"ל שלא התירו ברכה שאינה צריכה משום מאה ברכות, והוכיח זאת מגמ' ביומא ע"ש.

★ ★

ובספר בני ראם להגר"א גנחובסקי שליט"א (סי' ל"ג) הסתפק, אם מי שאינו יכול להגיע למאה ברכות, מ"מ ישתדל כמה שיותר שיהי' לו, או שנאמר דכיון שמאה אין לו, א"כ אין נפק"מ כמה שיהי' לו, ואין זה מעלה ומוריד.

והביא מדברי השל"ה הק' (מסכת יומא סוף עמוד התשובה) שהביא בשם ספר סדר היום מעלת המאה ברכות, וכתב דבפחות ממאה אין הדבר נגמר, וביוהכ"פ יקח בשמים, ומשעה לשעה יריח בהם, ובשל"ה טען דהא בנכנס לחנותו של בשם מברך רק פעם אחת, ואף ביוצא ונכנס. ולכן העלה בשל"ה דביוהכ"פ מה דאפשר לעשות יעשה ע"ש, ומוכח דיש מצוה גם בפחות ממאה ע"כ.

דף מ"ד ע"א

גמ': עבד זיל טפי

כתב בספר אור הישר: בזה ניחא מה דהרמב"ם בפ"ז ה"ו מה' תפילה סידר ברכות שלא עשני עבד אחר שלא עשני אשה, משום דעבד זיל טפי, ולפי פחיתותו קבע אותו בסוף, ואתיא גם ללישנא קמא דרש"י וע"ש בלח"מ. ומה שאנו מקדימין בסידור התפילה ברכת עבד לאשה אע"ג דעבד זיל טפי, ע' הטעם בזה בב"י סי' מ"ו (שהוא לפי הסדר

למעליותא, שלא עשני גוי, ואף לא עבד, ואף לא אשה) ובמג״א וחידושי הגרע״א שם סק״ט, אולם בדק״ס יש לו גרסא אחרת בזה בגמרא.

אכן על פירש״י איכא למידק, בזה שכתב: זיל טפי דהעבד מזולזל יותר מן האשה ע״ש, והוא בלא סברא ובלא ראיה במה ומדוע הוא מזולזל יותר, וראיתי בספר מטה יהודא לאו״ח סי׳ מ״ו סק״י שכתב דעבד זיל טפי, דחשוד על הגזל, ואין לו זכות אבות, ואסור בבת ישראל ע״ש, ולעד״נ להוסיף על דבריו, דעבדים חסרים נאמנות, ואברהם אבינו אמר לאליעזר לא מהימנא לך היינו דאמרי תמן לית הימנותא בעבדי כדאמרינן בב״מ פ״ו ע״ב, משא״כ נשים דכל עיקר דינא דעד אחד נאמן באיסורין ילפינן מוספרה לה לעצמה כדאמרינן בכתובות ע״ב ע״א, וע׳ גיטין ד״ב ע״ב תוד״ה עד האחד, ואכמ״ל.

★ ★

ועיין במג״א (סי׳ מ״ו ס״ק ט׳) שאם בירך שלא עשני אשה, מיד אחרי שלא עשני גוי, תו לא יברך שלא עשני עבד, דבכלל מאתים מנה. אבל בט״ז שם חולק לפי שעבד יכול להשתחרר ולהתחייב בכל המצוות, משא״כ אשה. ועוד טוען הגרעק״א שעבד יש לו ברית מילה משא״כ אשה, אמנם בזה יש להעיר לפמש״כ הגרעק״א עצמו (יו״ד סי׳ רס״ז) דלהרמב״ם אין דין מילה כלל על העבד, רק על רבו.

★ ★

בגמ׳: חלזון זה גופו דומה לים ובריתו דומה לדג וכו׳.

בנודע ביהודה (מהדו״ת או״ח סי׳ ג׳) דן לגבי ענין מן המותר לפיך, אם שרי לצבוע את התפילין מצבע היוצא ממין טמא, וכתב בתו״ד: יש להוכיח וכו׳ שאפילו בדבר שהוא המצוה, בחזותא לא שייך בו מן המותר בפיך, דהא תכלת היה במשכן ובמקדש ובפרוכת ובבגדי כהונה, והרי התכלת הוא הצבע מדם חלזון שהוא תולעת, כמו שפירש רש״י סנהדרין דף צ״א ע״א, ותולעת אינו מן המותר לישראל ואפ״ה צבעו בו, אלמא דאם גוף הדבר שהוא הצמר הוא מן דבר טהור, אין קפידא בצבע שנצבע בו, הואיל והוא רק לחזותא, הרי מוכח דצביעה אין בו ממש וכו׳.

אמנם אם זה החלזון הוא מין טמא, יש בזה שנויים וסתירה בפי׳ רש״י ז״ל. דהנה במס׳ מנחות דף מ״ד ע״א: ת״ר חלזון זה גופו דומה לים, ובריתו דומה לדג, ועולה אחת לע׳ שנים. ואם כן אין ראיה כלל מתכלת, דיש לומר דחלזון הוא דג טהור, ויש לו סנפיר וקשקשת. אך רש״י ז״ל מפרש שם במנחות עולה מן הארץ ע״ש, ואם הוא רמש הארץ בודאי שהוא טמא. ולכאורה מלשון הברייתא מוכח שהוא רמש הארץ, דקאמר ובריתו דומה לדג, דאם הוא מן המים לא שייך בו לשון דומה, דאם הוא דומה לדג ותולדתו מן המים הרי הוא דג ממש, ולכך מפרש רש״י ועולה מן הארץ, דהיינו רמש הארץ, ולכן אינו נופל בו שם דג ממש, דמה שגדל ביבשה אינו מסוג הדגים. ולכך קאמר שדומה לדג בתמונתו, אבל אינו דג ממש. אך רש״י בסנהדרין בפ׳ חלק דף צ״א ע״א בד״ה חלזון כתב תולעת שיצא מן הים, וכן במס׳ מגילה דף צ״א ע״א בד״ה ע״י חלזון, כתב רש״י חלזון עולה מן הים על הארץ. וכן כתב הרמב״ם בפ״ב מהל׳ ציצית (ה״ב) שחלזון הוא דג הנמצא בים המלח, ולפ״ז יש לומר שיש לו סנפיר וקשקשת והוא טהור עכ״ד.

★ ★

והנה בהקדמת הראב״ד לספר יצירה בסופו (נתיב הח׳) כתב וז״ל: החלזון א״א לעמוד עליו אם הוא מכלל הדגים או מכלל הצומח, כי הוא חי ומתנועע אינו מחליף מקומו, כי הוא נעוץ ותקוע בארץ עכ״ל, והדברים פלא. ולפ״ז הוא כמו ״אדני השדה״ בכלאים (פ״ח מ״ה) ע״ש ברע״ב.

והנה לפי״ד היד רמה בסנהדרין (צ״א.) נראה דיש ב׳ מיני חלזון, יש מין הגדל בארץ, ויש מין הגדל בים ע״ש, וכ״כ בצפנת פענח (פ״ב דציצית ה״ב) ע״ש. ולפי״ז אולי יש ג״כ ב׳ מינים באותו הגדל בים, א׳ הגדל בים המלח וא׳ הגדל בים כנרת וצ״ע. וראה אריכות בזה בהערות בעי חיי על הרבינו בחיי כאן ע״ש. וראה גם בתשו׳ הרדב״ז (ח״ב סי׳ תרפ״ה) אריכות בענין זה, וכתב, שהחלזון המצוי בים ועולה מן הים אל היבשה ואח״כ אוספים אותו ביבשה ע״ש (ולפי״ז ג״כ י״ל דב׳ הדברים ברש״י הנ״ל נכונים, גם מה שכתב דהוא בארץ וגם מה שכתב שהוא בים, וצ״ע עוד בכ״ז).

(פרדס יוסף החדש פר׳ בהעלתך)

★ ★

בגמ׳: תניא א״ר נתן אין לך כל מצוה קלה שכתובה בתורה שאין מתן שכרה בעוה״ז, ולעוה״ב איני יודע כמה, צא ולמד ממצות ציצית וכו׳.

ויל״ע מ״ט נקראת מצוה זו מצוה קלה. וכן יעוי׳ בשבת (נה:) שכ׳ אמרו מלאכי השרת לפני הקב״ה רבש״ע מפני מה קנסת מיתה על אדה״ר, אמר להם מצוה קלה צויתי ועבר עליה וכו׳. ויל״ע מ״ט נקרא המצוה ד״עץ הדעת״ ״מצוה קלה״.

ונראה לפרש בזה, דהנה יעוי׳ ברפ״ק דע״ז (ג.) בגמ׳ אמרו לפניו רבש״ע תנה לנו מראש ונעשנה, אמר להן הקב״ה וכו׳ אלא אעפ״כ מצוה קלה יש לי וסוכה שמה לכו ועשו אותה וכו׳, ואמאי קרי ליה מצוה קלה, משום דלית ביה חיסרון כיס וכו׳ יעו״ש. וכן יעוי׳ בס״מ חולין (קמב.) במשנה שכ׳ ומה אם מצוה קלה שהיא כאיסר אמרה תורה למען ייטב לך והארכת ימים ק״ו על מצות חמורות שבתורה, ופירש״י שהיא כאיסר, שאין בה חיסרון כיס אלא דבר מועט, עכ״ל ע״ש. וכ״כ רע״ב, והיינו דמ״ע דשילוח הקן אפשר לקיים בכאיסר. וא״כ מבואר כנ״ל. וא״כ ה״נ י״ל דזהו דנקרא כן האזהרה על ״עץ הדעת״ מדלא היה ביה לאדה״ר ובניו ״חיסרון כיס״ כלל דרק הוצרך להימנע מלאכול מזה אך לא הוצרך ״להוציא״ מכיסו אפי׳ פרוטה אחת כדי לקיימו, ודו״ק. וה״נ יל״פ עד״ז בספ״ח דסנהדרין (עד.) שכ׳ כי אתא ר׳ דימי א״ר יוחנן לא שנו אלא שלא בשעת גזירת המלכות אבל בשעת גזירת המלכות אפי׳ מצוה קלה יהרג ואל יעבור וכו׳, מאי מצוה קלה, אמר רבא ב״ר יצחק אמר רב אפילו לשנויי ערקתא דמסאנא, ופירש״י ותוס׳ בשם ר״ת, דהיינו ״שרוך הנעל״ שלא יחליפנו משל ישראל דהוי בצבע לבן לשל עכו״ם דהוי בצבע שחור יעו״ש. וא״כ ג״כ יל״פ דה״ט דנקרא מצוה קלה, מדלית ביה ״חיסרון כיס״.

וה״נ יל״פ הכא דזהו דנקראת כן מצות ציצית, מדלית ביה ״חיסרון כיס״, דדוקא ״תכלת״ דמיו יקרים וכלעיל בגמ׳ אולם ציצית והיינו ״הלבן״ אין דמיו יקרים ואינו נחשב ״חיסרון כיס״ מדהוצאתו מועטת ודומיא דסוכה, ומה״ט נקרא ״מצוה קלה״. ויעוי׳ ברד״ה ציצית, מצוה קלה, ״עשה בעלמא״, עכ״ל ע״ש. ויל״ע כוונתו בזה.

שו״ר ברש״ש הכא שביאר וז״ל, בסוף מסכת חולין (שם) במשנה אמרו ומה אם מצוה קלה שהיא כאיסר, משמע דקרי קלה לאותה שהיא ״קלה בדמיה״, אך הכא א״א לפ׳ כן, דלעיל בסמוך אמר לפיכך דמיה יקרים, וכן מדמה אותה לעיל לחותם של זהב לעבד שאצלו הוא ודאי דבר יקר, עכ״ל ע״ש. וא״כ זהו דפירש״י עשה בעלמא, לאפוקי דלא הוי הכא מצ״ע שאין בו חיס״כ כ״א דהוי רק ״עשה״ ולא אף ל״ת. אך עדיין יל״ע בכוונת רש״י דמהו ״עשה בעלמא״ אם יש בו חס״כ ומ״ט אכן נחשב מ״ע דציצית ל״מצוה קלה״ וצ״ע.

וכן יעוי׳ בספר ״גליוני הש״ס״ לגרי״ע ז״ל ברפ״ק דע״ז שם שכ׳ דצ״ע ברש״י הנ״ל, ועש״ע מש״כ בזה. אכן יעוי׳ ב״שפת אמת״ במנחות הכא שבי׳ דהכוונה שם שע״י שמסתכל בציצית ומניחם ע״ג עיניו דה״ז נחשב ״מצוה קלה״ יעו״ש. וע״ע ב״בן יהוידע״ הכא בשבת דג״כ הק׳ מ״ט קוראים לזה ״מצוה קלה״, ותי׳ באופ״א מפני שאין בה ״טורח״ דהוי בשוא״ת שלא לאכול מעץ הדעת, ועוד מפני שעדיין לא ידע טעמו של עץ מה הוא ואין מן הראוי שבכה״ג יהיה יצרו תוקפו כל כך, עכ״ד יעו״ש. אולם יל״ע מ״ט לא ביארו כל הנ״ל ע״פ הגמ׳ הנ״ל בע״ז שכ׳ להדיא מ״ט קוראים כן, וכש״נ בס״ד.

(נופת צופים)

★ ★

בגמ׳: מעשה באדם אחד שהיה זהיר במצות ציצית, שמע וכו׳.

במדרש הגדול (פר׳ שלח) אי׳ שהמעשה היה עם א׳ ששמו נתן ע״ש. וברש״י (שבת נ״ו: ד״ה נתן דצוציתא וכו׳) כתב שנקרא כך על שם שאחזו מלאך בציצית ראשו ע״כ. וברש״י סנהדרין ל״א: ד״ה לדזיו לי׳ וכו׳ מש״כ, ובערוך השלם (כרך ה׳ עמ׳ שצ״ז) מביא שלשון של אש יצא מד׳ ציציותיו ע״ש. וי״ל דהכוונה למעשה במנחות כאן דבאו ד׳ כנפות הציצית וטפחו לו על פניו ויצאו מהם לשונות של אש, ובגלל זה נרתע מלעשות העבירה ודו״ק היטב.

★ ★

ובענין הזה של השמירה שיש בציצית, מצאתי דבר נפלא באבן עזרא כאן וז״ל: המתפללים בטלית בשעת התפילה, יעשו זה בעבור שיקראו בק״ש והיה לכם לציצית. ועשו להם ציצית, רק לפי דעתי יותר היא חיוב להתעטף בציצית - בשאר השעות מבשעת התפילה, למען יזכור ולא

ישנה ולא יעשה עבירה בכל שעה, כי בשעת התפילה לא יעשה עבירה עכ״ל. והדברים נפלאים.
(פרדס יוסף החדש פר׳ שלח)

★ ★

גמ׳: באו ארבע ציציותיו וטפחו לו על פניו.

בספר אור המאיר (לסוכות) כותב: וזהו שכתוב ונואף אשה חסר לב (משלי ו׳ ל״ב) שיש ל״ב חוטי ציצית בטלית. וזה חסר לו ציצית, שהיו מצילות אותו מן הניאוף עכד״ק.

בשפת אמת ליום הכיפורים מביא שענין ציצית ומילה ממקור אחד יהלכון. בעריות כתיב ׳אני ה׳ אלקיכם׳ (ויקרא י״ח ד׳) וכן בציצית (במדבר ט״ו מ״א) שזו עדות וזו עדות. וזה גם מקום המנהג שבשעת ברית המילה כשמסירין הערלה ומקדשין את הברית, לובשין ציצית עכד״ק.

★ ★

בספר לקוטי מהר״ם שיק פ׳ כי תצא הובא בשם הצדיק מו״ה יוסף מטאמשוב זלה״ה דהסגולה שיש בציצית לשמור האדם מן העבירה כההוא מעשה דהובא במנחות ליכא רק כשהציצית שלמים בכל הל״ב חוטין, ואמר רמז ע״ז בדברי רש״י שם ״לא דברה תורה אלא כנגד יצה״ר״, דהיינו ל״א (כשיש ל״א חוטין בציצית) דברה תורה (שכשרים הם מה״ת), אל״א (כשיש ל״ב חוטין בציצית כמנין אלא) כנגד יצה״ר (אז איכא ביה גם סגולה לשמור ולהצילו מהיצה״ר), ודפח״ח. ובשפת אמת שבת (קי״ח ע״ב) מפרש הא דאיתא שם ״אמר ר״נ תיתי לי׳ דקיימית מצות ציצית״, היינו כשנפסק לו אף רק חוט אחד, אפ״ה תקנו. ועיין בכף החיים (סי׳ כ״ד ס״ק י״ב) של״ב חוטי הציצית, הם סגולה נגד כאב שינים, שלהאדם יש ל״ב שיניים. ועיין באשל אברהם (בוטשאש, סי׳ י״ב) בשם הרה״ק ר׳ מנדל מרימינוב זי״ע שיש להדר גם כשחסר רק חוט אחד להחליף הציצית, ע״ש מה שדן לדינא.

★ ★

גמ׳: טלית שאולה כל ל׳ יום פטור מן הציצית.

הנה לענין אם יכול לחייב את עצמו תוך ל׳ יום, ולברך עליהם, כתב המגן אברהם (סי׳ י״ד ס״ק ה׳) שכמו שנשים יכולים לחייב את עצמן במצות עשה שהזמן גרמא, ואף לברך עליהן, כמו כן הכא יכולים בטלית שאולה לברך עליה.

והק׳ בתהלה לדוד (סק״ז) שהרי בד׳ מינים שאולים ביום ראשון, דבעינן ״לכם״, אינו יכול לחייב א״ע ולברך, ותירץ דהתם יש חובה ליטול ד׳ מינים, וא״כ כשהתורה מיעטה שאולין, ע״כ שהרי זה ״פסול״, ולכן אינו יוצא ידי חובתו, ואינו יכול לברך, משא״כ הכא בציצית - שאינו חובה ללבוש ד׳ כנפות, וע״כ מה שהתורה מיעטה שאולין אינו פסול, אלא ״פטור״, ולכן שפיר יכול לחייב א״ע ולברך, כמו במ״ע שהז״ג.

אמנם הגרעק״א בהגהותיו, וכן החוו״ד (בסידור דרך החיים) חלקו על המגן אברהם, וכתבו דשאני במ״ע שהז״ג, שכיון שהאנשים מחויבים בהם, שפיר יכולות הנשים גם כן לברך, משא״כ בטלית שאולה, שהוא פטור לכולי עלמא, אי אפשר לברך עליה.

★ ★

גמ׳: הגר בפונדקי בא״י והשוכר בית בחו״ל כל שלשים יום פטור מן המזוזה כו׳.

מבואר כאן שבארץ ישראל, השוכר בית חייב במזוזה מיד, אבל הדר בפונדקי פטור עד ל׳ יום.

ובשו״ת שבט הלוי (ח״י סי׳ ק״פ) דן במי שגר בחו״ל ובא לא״י לתקופה קצרה, ושוכר שם דירה, אם חייב שם מזוזה מיד, שהשואל ר״ל דהחילוק בין שוכר דחייב לפונדקי דפטור, דשוכר הוא ע״מ לגור שם, משא״כ בפונדקי אינו אלא באופן ארעי, ולכן י״ל דגם אילו שבאים רק לתקופה לא״י פטורים מן המזוזה אף בשוכר.

אבל הגר״ש ואזנר שליט״א שם מסיק דלא כדבריו, אלא מסתימת הפוסקים משמע החילוק, ששוכר הוא שוכר את עצם הבית, ושכירות ליומי׳ ממכר הוא, ולכן חייב במזוזה מיד, ואפילו אין דעתו להשתקע, משא״כ דר בפונדקי, אין לו שום זכות בהפונדקי, רק משלם עבור האש״ל, ולכן פטור ממזוזה עד ל׳ יום, וא״כ באופן הנ״ל חייב במזוזה, כיון שהוא שוכר וקונה הדירה, אף שאינו רק לזמן עראי.

★ ★

בגמ': **והשוכר בית בחול כל שלושים יום פטור מן המזוזה וכו'.**

בהגהות נחלת צבי (יו"ד סי' רפ"ו סכ"ב) הביא מסידור דרך החיים להגאון מליסא ז"ל דגם בחו"ל אם רוצה לדור יותר מל' יום, מתחייב מיד, ע"ש מש"כ בזה ובפתחי תשובה שם ביו"ד (ס"ק י"ז) ע"ש היטב.

וראה בשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' י"ב) שהעלה להלכה כדעת הגאון מליסא זצ"ל דאם דעתו לדור בה יותר מל' יום חייב כבר כעת במזוזה ע"ש ראיותיו. ועי' בקובץ כרם שלמה (שנה י"ט קו' ו' עמ' ל-ל"א) בהגהות הג"ר אברהם ז"ל אב"ד קופנהגן, בענין השוכר מעכו"ם אי יכול לקבוע המזוזה בברכה בתוך ל' יום, והביא מהמג"א (סי' י"ד ס"ק ה') ע"ש. וגם בשו"ת אריה דבי עילאי (יו"ד סי' י"ז) הביא שמנהג העולם הוא לקבוע מיד ולברך והביא סמך לזה מהמג"א הנ"ל ע"ש וכהנ"ל.

★ ★

ובמנחת חינוך (מצוה תר"ג) הסתפק בקבע מזוזה תוך ל' יום אי מהני אלאחר ל' יום, או דצריך לקבוע מחדש דחשיב לא תעשה ולא מן העשוי ע"ש ובשדי חמד (מערכת מ' כלל קי"ג עמ' 59) מש"כ באריכות בספק זה ע"ש היטב. (וראה במכתב כ"ק אדמו"ר בעל הפני מנחם זצ"ל אלי שנדפס בספר חדושי הגרמ"ז (סי' ט"ו בהג"ה ל"ב) מש"כ בסוף המכתב מהחתן סופר, והשווה לספק המנ"ח הנ"ל, וי"ל הרבה בכ"ז).

★ ★

וראה בנחל אשכול על האשכול דר"ל דכיון דשכירות לא חייבת מדאורייתא במזוזה, א"כ יש להדר לקיים מצות מזוזה מדאורייתא ולקנות בית ע"ש. ויש הרבה לדון בזה עפ"י הסוגיא דמנחות (מ"א.) והתוס' שם לגבי ציצית, וראה בשו"ת מהר"י אשכנזי (סי' כ"ג) דלא ס"ל כנחל אשכול הנ"ל (ובפרדס יוסף החדש (פר' שלח אות רט"ו) מש"כ בסוגיא דמנחות הנ"ל).

★ ★

ואי משכיר דירתו לעכו"ם כתב בפתחי תשובה (יו"ד סי' רצ"א ס"ק ט') בשם שאילת יעב"ץ (ח"ב סי' קכ"ב) שחייב להוריד מזוזה מהבית לפני שנכנס העכו"ם לתוכה, שמא לא ינהג בבית מנהג ודרך כבוד ע"ש, וכן העלה בשו"ת יד אפרים (יו"ד סי' ט"ו) ע"ש.
(פרדס יוסף החדש פר' ואתחנן)

★ ★

בגמ': **אלא מאן דלית לי' תרי מצות חד מצוה נמי לא ליעביד וכו'.**

הגאון בעל הכלי חמדה (פר' פקודי - ע' 325) דן לגבי חצי שיעור במצוה אי נחשב מצוה, וכותב בתו"ד: ויש להעיר מדברי הגמ' כאן דמקשינן על ר"ח אלא מאן דלית לי' תרי מצות חד מצוה נמי לא ליעבד וכו', נראה דאם הי' מצוה אחת הי' סברת ר"ח טובה. וקשה ג"כ וכי אם לית לי' אלא חצי מצוה לא יעשה כלום, נראה קצת דח"ש ממצוה אינו מצוה.

אמנם בלימוד התלמידים אמרתי בזה לפ"ד רש"י ז"ל דקשר של תפילין הלל"מ, היינו השם של השי"ן שבבית של ראש והדלי"ת שבקשירה ברצועות של ראש ויו"ד בקשר של יד, וא"כ אמאי קתני במשנה דאין מעכבין זא"ז, הא לא נשלם הקשר של תפילין בתפילה אחת, וצ"ל דהלל"מ אינו שיהי' יחד רק של ש"ר יהי' הקשר ד' ושל יד יהי' יו"ד, אבל לא שיהי' השם שלם דוקא.

אך זה דוקא לפי האמת דהיא שתי מצות, משא"כ אם הוי אמרי' דהיא מצוה אחת, א"כ הוי אמרי' כפשוטו דהלל"מ דצריך קשר שיהי' השם שלם, א"כ תפילה אחת אינה מצוה כלל, מצד דליכא קשר כהלכתו, ובזה ל"ש דהוי ח"ש, דאם אינו שם שלם ליכא מצוה כלל, וזה נכון בעזהשי"ת.

★ ★

בגמ': **אמר רב ששת, כל שאינו מניח תפילין עובר וכו' וכל שאין לו ציצית וכו', וכל כהן שאינו עולה וכו' כל שאין לו מזוזה בפתחו וכו'.**

בשו"ת בנין ציון (סי' ז') עמד בכך, שמה שאומר ר"ש לגבי מי שאינו מניח תפילין שעובר בשמונה עשה הביא הרמב"ם, וכן לגבי נשיאת כפים שכהן שלא עולה לדוכן, עובר בג' עשה, ואילו מש"כ ר"ש לגבי מזוזה וציצית לא הביא.

וכתב שם די"ל דלכן לא הביא הרמב"ם דברי ר' ששת לגבי ציצית ומזוזה, שהרי באמת אין נפק"מ כמה עשה יש, ולא אמר ר"ש כן רק להגדיל ענין המצוות הללו. ולכן הביא הרמב"ם דבריו בסוף הל' תפילין ובסוף הל' נשיאת כפים. כדרכו שבסוף ההלכות כותב דברי מוסר על ההלכות שביאר. אכן לענין ציצית לא הוצרך להביא דברי ר"ש לזה שכתב בסוף הל' ציצית להגדיל המצוה מה שכולל יותר, שכתב: לעולם יהא זהיר במצות ציצית שהרי הכתבו שקלה ותלה בה כל המצוות כולן עכ"ל. וכן לענין מזוזה כתב בסוף הל' מזוזה: חייב אדם להזהר במזוזה, מפני שהיא חובת הכל תמיד וכו' ע"ש שהגדיל ענין המצוה ע"י בחינת התרוממות. אשר על כן לא הוצרך לכתוב שיש בה ב' מצוות עשה עכ"ד הבנין ציון.

והנה מה שכתב דאין נפק"מ כמה עשה יש, צ"ע דנפק"מ גדולה היא לגבי דיני עשה דוחה ל"ת. ולדוגמא, כיון דעשה דוחה ל"ת, ואין עשה דוחה ל"ת ועשה, אך ב' עשין דוחים ל"ת ועשה וכמובן וא"כ נפק"מ שפיר אי יש עשה א' או ב' עשה ועוד כיו"ב.

(פרדס יוסף החדש פר' ואתחנן)

★ ★

הנה הרמב"ם פ"ד דתפילין כתב: וכל דאינו מניח תפילין עובר בשמנה עשה עכ"ל.

והקשו בנו"כ על השינוי לשון שבדברי רבינו, שכאן כותב "עובר", ואילו בסוף הל' תפילה וברכת כהנים כתב "כל כהן שאינו עולה לדוכן אע"פ שבטל עשה אחת הרי הוא כעובר על שלשה עשה שנאמר כה תברכו אמור להם ושמו את שמי" - הרי שדקדק לכתוב שהיר הוא כעובר ולא עובר ממש. ובמקור הדין (מנחות מ"ד ע"א) הגירסא בין בתפילין ובין בברכת כהנים הוא "עובר" בלי כ"ף הדמיון.

והנה כתב הכס"מ שם "וסובר רבינו דלאו דוקא עובר אלא הרי"ז כעובר, משום דליכא לשון ציווי אלא כה תברכו". דלפי"ז מיושב השינוי בין תפילין לברכת כהנים דבתפילין ישנו ציווי ולכן הרי הוא עובר ממש, ואילו בברכת כהנים ליכא ציווי.

וכתב בספר אור הישר (הל' ברכת כהנים שם) לתמוה על הכס"מ, דאיך יתכן לומר דכה תברכו אינו לשון ציווי, הרי בע"כ היא מ"ע כדכתב הכא על אתר "אע"פ שבטל מ"ע אחת" וכל המקור שיש חיוב לברך הוא מפסוק זה ד"כה תברכו". ובהשקפה ראשונה דברי הכס"מ נפלאין איך נעלם ממנו מה שמפורש באותה הלכה ממש.

★ ★

והנה ביאור דברי הכס"מ נמצא בחי' על הרמב"ם לרבינו הצמח צדק ז"ל (נדפס בפסקי דינים ע' שמה), וז"ל: "למה כתב כאן כעובר, וע"כ צ"ל שלאו במנין המצות תליא, דאע"פ שהציווים רבים שבאו על מ"ע אחת אין נמנין במנין המצות למצות בפ"ע, עכ"ז שפיר יצדק על כ"א לשון מצוה, לומר שהמבטל מצוה זו עובר בכך וכך עשה, ע"כ גבי תפילן דהשמונה הם ציווים ע' רש"י (דמ"ד) ע"כ שפיר המבטלם עובר בשמונה מ"ע, אבל גבי ברכת כהנים ה"ט כמ"ש הכ"מ משום דליכא לשון ציווי אלא כה תברכו" עכ"ל.

וביאר בספר פאר המלך על הרמב"ם בהל' תפילין: מבואר בדבריו הק' שלא התכוון הכס"מ לומר שליכא מצוה של ברכת כהנים או שאין מצוה זו מיוסד על הכתוב "כה תברכו", דזה ברור שאינו, אלא שכאן אין אנו מדברים אודות המצוה של ברכת כהנים בתור א' מהתרי"ג מצות כ"א אודות מספר הציווים שעובר בהם אם אינו מקיים את המצוה, הנה בזה שפיר מחלק הכס"מ בין ב"כ לתפילין, דבתפילין חוץ ממה שיש בה ב' מצות במנין התרי"ג יש בו ח' ציווים, אבל ברכת כהנים אף שיש בה מצוה אחת במנין התרי"ג מ"מ אין בה יותר מזה, ואם אינו מברך אינו עובר על ג' ציווים ממש, כיון שהלשונות שבהן השתמשה התורה אינן לשונות של ציווי, וממילא אין בהעברה על מצוה זו חומר כ"כ כהעברה על מצוה שהוכפל בה הציווים על קיום המצוה, ובכה תברכו וגו' הלשון מורה שיש להם לברך דוקא באופן כזה וכיו"ב משאר הפרטי דינים הנלמדים מלשונות אלו, אבל ליכא לשון המורה בגלוי על ציווי לברך וכשאינו מברך עובר על ציווי זה.

★ ★

ובעיקר הקושיא למה בהל' תפילין כתב הרמב"ם "עובר" בלי כף הדמיון, ואילו בנוגע לברכת כהנים כותב "כעובר", י"ל, דבאמת בזה שכותב כעובר הרי הוא מפרש שמה דאיתא בגמ' עובר, אין הכוונה שיש במנין התרי"ג יותר ממצוה אחת בברכת כהנים, אלא שהרי זה כאילו עובר,

וכפי׳ הכס״מ מיוסד על מש״כ רבינו בעצמו בספר המצוות וכמו שכתב הצמח צדיק שם.

אכן בנוגע לתפילין מה שכותב ״וכל שאינו מניח תפילין עובר בשמנה עשה״, הרי זה בהמשך למש״כ ״כל הקורא ק״ש בלא תפילין הרי״ז כאילו מעיד עדות שקר בעצמו״, שאין זה ממש איסור גמור ולכן קתני ״כאילו״. מעתה באם היה משנה לשון הגמ׳ וכותב ״כעובר״ ע״ד מש״כ בהל׳ ברכת כהנים, אז היינו טועים שהרי זה כמו בקורא ק״ש בלא תפילין, שכמו שם אין זה איסור גמור, ה״נ ליכא בזה איסור גמור. ולכן דקדק לקיים גירסת הש״ס ״עובר״ בלא כ״ף הדמיון, כדי שנדע שהכוונה בזה היא לעבירה גמורה, ושהוא חמורה הרבה יותר מהקורא ק״ש בלא תפילין.

★ ★

בגמ׳: א״ר ששת כל שאינו מניח תפילין עובר בשמונה עשה, וכל שאין לו ציצית בבגדו עובר בחמשה עשה, וכל כהן שאינו עולה לדוכן עובר בג׳ עשה, כל שאין לו מזוזה בפתחו עובר בב׳ עשה וכתבתם וכתבתם.

ופירש״י בשמונה עשה, ד׳ פרשיות יש בהן וכו׳, לשון אחר בפ׳ קדש כתיב והיה כי יביאך וכו׳ ע״ש. וכן עי׳ ברבינו גרשום שכ׳ ע״ד פי׳ א׳ איזה ח׳ עשה איכא בתפילין. [ויל״ע בגמ׳ מ״ט פירטה הגמ׳ רק לתרי עשה שבמזוזה ״וכתבתם וכתבתם״ ולא פירטה אף לשאר מצ״ע דתפילין וכו׳, ויל״ע].

א. ויעוי׳ בספר ״אומר השכחה״ [להגר״י פיק זצ״ל] (אות טז׳) שכ׳ וז״ל, מנחות (מד.) כל שאינו מניח וכו׳, הנה הרמב״ם בס״ה תפילין (פ״ד הכ״ו) הביא כל שאינו מניח תפילין עובר ב״שמונה״ עשה, וכן הך דכל כהן שאינו עולה עובר בג׳ עשה כתבו הרמב״ם בפט״ו דתפילה. אמנם ענין דכל שאין לו ״ציצית״ דעובר ב״חמשה״ עשה, וענין ״מזוזה״ דכל שאין לו בפתחו דעובר ״בשני״ עשה, לא מצאתי ברמב״ם. גם הטור והשו״ע לא כתבו באחד מן המקומות, זולת גבי ״כהן״ (בסימן קכח׳ ס״ב) שכ׳ דעובר ב״שלשה״ עשה. ולא ידעתי למה החרישו הטושו״ע בשאר, עכ״ל הגרי״פ זצ״ל בספרו הנ״ל, יעו״ש. וא״כ צ״ע ברמב״ם ובטושו״ע בזה.

וביותר יל״ע ברמב״ם, דיעו״ש ברמב״ם בה׳ ציצית (פ״ג ה״י) שכ׳ וז״ל, היאך חיוב מצות הציצית, כל אדם שחייב לעשות מצוה זו אם יתכסה בכסות הראוי לציצית, יטיל לה ציצית ואח״כ יתכסה בה. ואם נתכסה בה בלא ציצית, הרי ביטל מצות עשה וכו׳, עכ״ל יעו״ש. וא״כ יל״ע מ״ט כתב שביטל רק מצות עשה והיינו אחד, הא הול״ל דה״ז ביטל ועבר בחמשה מצ״ע, וכדברי ר׳ ששת בגמ׳ הכא, וצ״ע.

אכן מצאתי ב״בית יוסף״ בס״ה ציצית (סימן כד׳ ס״א) דהביא להא דציצית וז״ל, אמרי׳ בפ׳ התכלת מי שאין לו ציצית בבגדו עובר ״בחמשה״ עשה וכו׳, עכ״ל יעו״ש. אולם צ״ע מ״ט לא הביאו מרן אף ב״שולחנו״ הטהור וה״ערוך״.

ב. ומצאתי בס״ד בשו״ת ״בנין ציון״ [לבעל הערוך לנר] (סימן ז׳) כן מ״ט השמיט הרמב״ם להנ״ל, שכ׳ בזה״ל, לחתני הרה״ג וכו׳, מה שהוקשה לך דבמנחות (מד.) א״ר ששת כל שאינו וכו׳, והרמב״ם בס״ה תפילין כתב שמי שאינו מניח תפילין עובר בח׳ עשה, ובס״ה נשי״כ כ׳ דכל כהן וכו׳, והוקשה לך, חדא, למה הביא הרמב״ם דברי ר״ש דוקא לענין תפילין ונשי״כ ולא גם לענין ציצית ומזוזה וכו׳. ועוד, למה לענין תפילין כ׳ דעובר בחמשה עשה, ולענין נשי״כ כתב דה״ז כעובר. ע״ז אשיב, שמה שהרמב״ם כ׳ בתפילין שעובר ממש, דתפילין הם ח׳ עשה ״ממש״, דבד׳ פרשיות כתובים ח׳ עשה כש״כ רש״י בלישנא אחרינא, אבל בנשי״כ אין עשה רק ״כה תברכו״ וגו׳, ושמו אין זה לשון ציוו כש״כ הכס״מ, לכן כ׳ הרמב״ם דהוי כעובר ולא ״עובר ממש״, עכ״ל הבנ״צ יעו״ש.

אולם אכתי יל״ע מלשון הגמ׳ הכא שכ׳ בתרווייהו דעובר ממש וכפשוטו על מצ״ע אף גבי נשי״כ ע״ש, וא״כ עדיין יל״ע בזה.

ויעו״ש אח״כ שכ׳ בזה״ל, ומה שלא כתב דברי ר״ש גם לענין ציצית ומזוזה, לענ״ד הטעם, דהנה כל דברי ר״ש כמה עשה איכא אין נפק״מ לדינא, ולא אמר כן רק להגדיל ענין המצות הללו, ולכן הביא הרמב״ם דבריו בס״ה תפילין ובס״ה נשי״כ כדרכו שבסוף ההלכות כותב ״דברי מוסר״ על המצות שביאר. אכן לענין ציצית לא הוצרך להביא דברי ר״ש לזה, דהא כ׳ בס״ה ציצית להגדיל המצות

מה שכולל יותר, שכתב "לעולם יהא זהיר במצות ציצית, שהרי הכתוב שקלה ותלה בה כל המצות כולן" עכ"ל הרמב"ם. וכן לענין מזוזה כ' בס"ה מזוזה "חייב אדם להיזהר במזוזה, מפני שהיא חובת הכל תמיד" וכו', עכ"ל הרמב"ם. [ויל"ע מ"ט בציצית כ' לעולם יהא זהיר, ומשא"כ במזוזה כ' חייב אדם להיזהר], ויעו"ש שהגדיל ענין המצות ע"י בחינות התרוממות, אשר על כן לא הוצרך לכתוב שיש בה ב' מצות עשה, עכ"ל רבינו הערו"ל בבנ"צ, יעו"ש.

ג. וא"כ אתי שפיר "השמטת" הרמב"ם. וכן לפי"ז אתי שפיר הטושו"ע, דיעו"ש בטור בה' ציצית (סימן כד') שהאריך בגודל מעלת מצ"ע דציצית ששקולה כנגד כל המצות כש"כ בגמ' הכא במנחות, וכן לדאמר רשב"י כל הזהיר במצות ציצית זוכה ורואה פני שכינה, וכן לדאמר ריש לקיש כל הזהיר במצות ציצית זוכה שמשמשים לו 2800 עבדים וכו' וכו' יעו"ש ובב"י. וכן יעו"ש בשו"ע שכ' דכל הזהיר בזה זוכה ורואה פני שכינה וכו' ע"ש, וא"כ שפיר השמיטו להא דר' ששת, דדי במש"כ בשביל לחזק ולעורר בנ"א בהאי מצ"ע, וע"ד מש"כ הערו"ל.

וה"נ אתי שפיר גבי "תפילין". דיעו"ש בטור (סימן לז) דהביא לגמ' הכא כל המניח תפילין מאריך ימים, וכן לדאמר אביי דערב אני בו שאין אש של גיהנום שולט בו וכו', ולכך צריך כל אדם להיות זריז בהן, עכ"ל יעו"ש ובב"י. וכן יעו"ש בשו"ע שכ' ד"גדול שכר מצות תפילין" וכו' ע"ש. וא"כ מהאי טעמא נר' דלא הביא להא דר' ששת, דדי בהנ"ל כדי "לחזק ולעורר". וה"נ אתי שפיר גבי "מזוזה". דיעו"ש בטור ביור"ד (סימן רפה) שכ' דכל הזהיר בה יאריכו ימיו וימי בניו, ואם לאו יתקצרו וכו', יעו"ש ובב"י. וכן יעו"ש בשו"ע שכ' כנ"ל. וא"כ א"ש מ"ט לא הביאו להא דר' ששת, וכש"נ בס"ד.

(נופת צופים)

דף מ"ד ע"ב

במשנה: הסולת והשמן אין מעכבין את היין וכו'.

וכתבו בתוס' (ד"ה הסולת וכו'): משמע הא סולת ושמן מעכבין אהדדי. ותימא, דהא לא כתיב שום קרא במנחת נסכים עכ"ל. וכתב הגאון ר' יהושע גלדצלר שליט"א בספרו קדשי יהושע (כרך ה' סי' תי"ד): לכאורה במנחת סולת או במנחת מאפה תנור, חלק השמן הוי טפל לסולת, והעיקר היא הסולת או המאפה תנור, וכמו דבעינן מלח בכל קרבן, כן בעינן שמן במנחה.

אמנם נראה דאינו כן, אלא דהשמן הוא חלק מעצם המנחה, וכלשון הגמ' מנחות ע"ט ע"ב, דשמן גופא דמנחה היא. וראיה לדברינו מגמ' זבחים צ"א ע"א וברש"י שם ד"ה מנחת כהנים, וז"ל, מותר כהן משיח לפי ששמנה מרובה, שלשה לוגין לעשרון, ומתוך שהיא אפוי' תחילה אין שמנה נבלע בפתיתיה, וצריך להקטיר המותר לעצמו. הרי דשמן המנחה יש לו דין הקטרה בפני עצמו, אפילו דאינו נטפל לעיקר המנחה.

וכן משמע [ביחזקאל מ"ה כ"ה], בשביעי בחמשה עשר יום לחודש בחג יעשה כאלה שבעת ימים כחטאת כעולה וכמנחה "וכשמן", ע"כ. הרי דנקט שמן בפני עצמו, ולא נכלל במנחה. ומוכח דהם שני חלקים במנחה, הסולת והשמן. וכן משמע בויקרא ב' בפרשת המנחה, מסלתה ומשמנה, ומגרשה ומשמנה. ומעכבין זה את זה כדאיתא במשנה מנחות כ"ז ע"א.

ולפי"ז יש ליישב קושית התוס' שם מ"ד ע"ב ד"ה הסולת, דאיתא שם בגמ' הסולת והשמן אין מעכבין את היין, וכתבו שם בתוס' וז"ל, משמע הא סולת ושמן מעכבין אהדדי, ותימא דהא לא כתיב שום קרא במנחת נסכים עכ"ל. ולפי דברינו נראה ליישב, דאע"ג דלא כתיבי במנחת נסכים שום עיכובא דשמן מעכב את הסולת, מ"מ כיון דהם שני חלקים ממנחה, פשיטא שמעכבין זה את זה, ולא צריכין קרא לעכב. ועי' תוס' שם י"ט ע"א ד"ה ושאני התם, דמוכן דשמן הוה חלק עצמאי מן המנחה עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': היינו טעמייהו דרבנן דכתיב עולה ומנחה.

וברש"י: משמע אחר העולה מיד יקריב מנחה ע"כ. בספר משמר הלוי פנינים ואגרות (חלק ד' סי' ל"ז) מביא שהמשנ"ב בביאור הלכה (סי' א' ד"ה ר"פ עולה וכו') מביא מהפרמ"ג וארצות החיים שדנים שסגי לומר פעם אחת כל פ' נסכים דפ' שלח אחרי אמירת קרבנות, שאפשר לומר שכל מנחת נסכים קריבה בצמוד להקרבן שלה, ומ"מ סגי לומר אחרי כל הקרבנות את פ' הנסכים דפ' שלח שעולה על כל הקרבנות, ואפשר לומר לאידך גיסא, שהנסכים קרבים רק אחרי כל הבהמות והעופות, ומ"מ כל קרבן צריך אמירת

פ' נסכים, ומה זה תלוי בזמן הקרבת הנסכים, יוקרבו מתי שיוקרבו, אבל הלא שייכים הם להקרבן, ולכל קרבן יש נסכים משלו, ואולי צריך אמירה מיוחדת.

וכתב חכ"א (שם): אחר שאמרו במנחות מ"ד ע"ב דכתיב עולה ומנחה, פירש"י משמע אחר העולה מיד יקריב המנחה, מבואר דהוא דין כללי בכל מקום. והיינו שהמנחה צריכה להיות סמוכה לעולה, וא"כ לא סגי באמירת פרשת הנסכים אחרי אמירת כל הקרבנות ע"כ.

וטען הגרמ"מ שולזינגר ז"ל (שם ע' מ"ו): לכאורה מש"כ רש"י מנחות מ"ד ע"ב שאחר העולה מיד יקריב המנחה הכוונה לפני הנסכים, שקודם המנחה ואח"כ הנסכים, דלא כרבי שלומד מ"זבח ונסכים", שקודם הנסכים ואח"כ המנחה, אשר זה הוא כל הנידון שם בסוגיא אם המנחה קודמת ליין או היין קודם למנחה, ולא מיירי התם מסמיכות המנחת נסכים להעולה.

אמנם ביומא ל"ד ע"א למדו מ"עולה ומנחה" שהקטרת אברי התמיד קודמת למנחת הנסכים והחביתין והם קודמים ליין, וכל זה בתמיד או אולי גם במוספין, אבל מנלן שדין זה נוהג גם בקרבנות יחיד? ע"כ וע"ש עוד הרבה בענין זה.

★ ★

במשנה: ר"ש אומר אם הי' להם פרים מרובים, ולא הי' להם נסכים, יביאו פר אחד ונסכיו, ולא יקריבו כולן בלא נסכים.

במשך חכמה (פנחס כ"ט י"ד-ט"ז) מציין בענין זה דבר מחודש ברמב"ם (הל' שגגות פ"י ה"ב) לגבי יולדת עשירה שמביאה כבשה לעולה, ואם אין ידה משגת - אז היא מביאה עוף. ומחדש הרמב"ם שלא רק אם אין היא משגת דמי הכבשה, אלא אף אם יש לה כסף לקנות כבשה, אלא שאין לה כסף בשביל נסכי הכבשה - העולה, גם כן מביאה עוף, ואף שלעוף אין נסכים, מ"מ קרבן הצריך נסכים, אם מביאה בלי נסכים, חסר בהידור הקרבן, משא"כ בקרבן שאינו צריך נסכים.

דף מ"ה ע"א

בגמ': וביום החודש פר בן בקר תמימים וששה כבשים ואיל מה ת"ל לפי שנאמר בתורה פרים כו'.

ומבואר כאן דקרא איירי בקרבנות ראש חודש.

בטעמא דקרא (יחזקאל מ"ו) עמד על זה למה נזכר הקרבת קרבנות דראש חודש באמצע אותה פרשה דאיירי במילואים.

ותירץ על פי מה שכתב רש"י יחזקאל (מ"ה י"ח) שמילואים שלעתיד לבא יתחילו בראש חודש ניסן, ולכן קמ"ל קרא שאע"פ שמביאים קרבנות המילואים, לא ימנעו מלהקריב קרבנות של ראש חודש, אף שעדיין לא נגמרו המילואים.

ועל פי זה גם ביאר נוסח התפילה במוסף לראש חודש "מזבח חדש בציון תכין, ועולת ראש חודש נעלה עליו", היינו מיד כשהמזבח יהי' חדש, בראש חודש ניסן, אז - עולת ראש חודש נעלה עליו.

★ ★

בגמ': מלואים הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה.

ועיין בשטמ"ק (אות ד') שקאי על לעת"ל. ואם היו זוכין אז היו מקריבין אותם בימי עזרא.

ובמלבי"ם (יחזקאל מ"ה י"ז) כתב דלפי זה יוצא שהחנוכת בית דלעתיד לבא ימשך מחג הפסח ועד חג הסוכות, שהרי בפסוק כ"א שם מבואר קרבנות של פסח שהם משונים, ושם בפסוק כ"ג מבואר קרבנות החג שהם משונים, ועל כרחינו שכל אותה תקופה תהיה מילואים.

והיינו משום שתחילת הגאולה תהי' בחג המצות, וסוף הגאולה תהיה בחג הסוכות שאז תהי' מלחמת גוג ומגוג [ועיין טור או"ח (סי' ת"צ) בשם רבינו האי שלכן מפטירים תחה"מ בשבת חוה"מ פסח, וגוג ומגוג בשבת חוה"מ סוכות], וכל אותו זמן תהי' המילואים וחנוכת בית המקדש. ע"ש חשבון נפלא למה ימשכו ק"ץ יום מפסח עד סוכות, וכתב וסימנך לק"ץ הימין (כמבואר בדניאל).

★ ★

בגמ׳: **וכל נבילה וטריפה מן העוף ומן הבהמה לא יאכלו הכהנים, כהנים הוא דלא יאכלו הא ישראל אכלי, א״ר יוחנן פרשה זו אליהו עתיד לדורשה. רבינא אמר, כהנים איצטריך לי׳, ס״ד אמינא הואיל ואשתרי מליקה לגבייהו תשתרי נמי נבילה וטריפה. קמ״ל.**

בספר ואם תאמר (ח״א ע׳ ס״ג) כותב: הגמרא בחולין (ק״ב ע״א) יליף מקרא דנפש לרבות המחה את החלב ושתה, ובעינן קרא דליכא למילף מנבילה, משום דחלב הותר מכללו משא״כ נבילה דאע״ג דהותר מליקה גבי כהנים, שאני מליקה דמצותו בכך. וצ״ע ממנחות (מ״ה ע״א) דאיתא דאי לאו קרא דיחזקאל דהכהנים לא יאכלו הנבילה, הו״א דהותרה נבילה לכהנים מדאשתרי מליקה, והאיך אפשר למימר הכי, דאי הותר להם נבילה למה לי קרא ד״נפש״, הא שפיר אפשר למילף מנבילה, דגם היא הותר מכללה אצל כהנים ע״כ.

★ ★

עוד כתב (שם ע׳ ל״ו): במנחות איתא (מ״ה ע״א) דבעינן קרא דיחזקאל דכהנים לא יאכלו את הנבלה, דהוה אמינא מדאישתרי להו לאכול ממליקת העוף הוא הדין דהותר להם נבלה. וצ״ע לפי הו״א זה יפסלו כהנים לשחוט, דאינן בני זביחה, כיון דנבלה מותרת להם ע״כ.

★ ★

במכילתא (פר׳ ויקהל) איתא: שלא יהו ישראל אומרים, הואיל ומותרים בעשיית מלאכה בבית המקדש נהא מותרין בגבולין, ת״ל וביום השביעי יהי׳ לכם קודש, ולמקום חול. [ובמכילתא דרשב״י (מהדורת רד״צ הופמן) הגירסא: שלא יהו ״כהנים״ אומרין, הואיל ומותרים אנו במקדש, נהא מותרין בגבולין וכו׳].

וכתב בספר אבני שהם להגרמי״ל שחור ז״ל שם: ומצינו כעין זה בגמ׳ מנחות מ״ה ע״א, דמפרש לקרא דיחזקאל (מ״ד ל״א) כל נבלה וטרפה מן העוף ומן הבהמה לא יאכלו הכהנים, דלפיכך איצטריך להזהיר לכהנים שלא יאכלו נבלה וטריפה, כדי שלא נאמר הואיל ואשתרי מליקה לגבייהו, תשתרי נמי נבילה וטריפה ע״ש.

וצריך עיון, למה באיסור כלאים לא מצינו דלידרוש מקרא דכהנים אסורים בלבישת כלאים, אעפ״י שהם מותרים בבית המקדש, וראה בגמ׳ ערכין ג׳ ע״ב: הכל חייבים בציצית, כהנים לויים וישראלים, פשיטא, כהנים איצטריך לי׳, סד״א הואיל וכתיב לא תלבש שעטנז גדילים תעשה לך, מאן דלא אשתרי כלאים לגביה בלבישה הוא דמחייב במצות ציצית, והני כהנים הואיל ואשתרי כלאים לגבייהו לא לחייבו, קמ״ל, נהי דאשתרי בעידן עבודה, בלא עידן עבודה לא אשתרי, ולא מצינו פסוק ולימוד על זה.

★ ★

בספר אהבת יהונתן להגר״י אייבשיץ (סו״פ אמור) מביא קושית הגמ׳ כאן: הא ישראל אכלי וכו׳ בתמיה. וכתב: דפירוש הקרא הוא עפ״י מה דמבואר בקידושין (כ״ב ע״ב) דאמרינן בגמרא דכהן אסור ביפת תואר כיון דרבי קדושתי׳, אין לדמותו לישראל בענין זה, ומעתה נראה דה״ה זה ד״דרשנין ובתים מלאים כל טוב להתיר כל איסורין בשעת מלחמה, היינו דוקא ישראלים אבל לכהנים לא אשתרי נבילות וטריפות בשום פנים ואופן אפי׳ בשעת מלחמה, כיון דאמרינן כללא דשאני כהנים דאתרבי קדושתייהו, אין לדמותם לישראלים, ה״ה דלענין זה י״ל כן, ומעתה י״ל דזה כוונת יחזקאל דכל נבילה וטריפה לא יאכלו הכהנים בהחלט אפי׳ בשעת מלחמה עכת״ד.

★ ★

והגאון ר״י ענגיל ז״ל בספרו לקח טוב (כלל י׳) כתב לדון אי אצל כהנים חמורים מצות שאינם ממצות כהונה, או שרק מצות הכהונה חמורת אצלהם, והביא מדברי הגר״י אייבשיץ הנ״ל וכתב: הרי דנבילה דאינה ממצות כהונה כלל ג״כ מחמירנן בה בכה טפי מבישראל מפאת קדושתם היתיר׳ דרביה בהו רחמנא מצוות יתירות דמפאת זה הוא דאסורים ביפת תואר וכש״ס קידושין כ״א ע״ב ע״ש.

★ ★

והגאון הכלי חמדה זצ״ל (בפר׳ ויקרא) הביא דברי האהבת יהונתן הנ״ל וכתב עליו: דברי רבינו הגאון באהבת יונתן ז״ל נלענ״ד שצל״ע, לא מיבעי׳ לפי״ד הרמב״ן ז״ל דבמלחמות מצוה הו״ל בכלל היתר גמור, א״כ אין לדמות זה ליפת תואר דלא דברה תורה אלא כנגד יצה״ר, ואדרבה יש עונש ע״ז בן סו״מ, ובאמת עיקר רצון השי״ת שלא יבוא לזה, ושפיר י״ל דאף דהתירה תוה״ק לגבי ישראל, אבל לכהנים דרבי קדושתייהו לא אשתרי.

משא״כ דברים אסורים, דילפינן מקרא דובתים מלאים כל טוב, דהתוה״ק התירה אותם בעת המלחמה, מנ״ל לחלק בין כהנים לישראלים.

אמנם אפי׳ לדעת הר״מ ז״ל דס״ל דרק בשעת רעבון הותר להם, ואין זה בגדר היתר גמור, מ״מ י״ל דל״ש בזה שאני כהנים דרבי קדושתי׳, דסברא זו ל״ש אלא במה שנוגע באיסורי ביאה, דכהנים נזהרו במצות יתירות, בזה שפיר אמרינן די״ל דנהי דיפ״ת הותרה במלחמה, אבל לכהנים לא אשתרי, משא״כ איסור נבילות וטריפות דלא הוזהרו כהנים יותר מישראל, ואדרבא מצאנו קולא דכהנים אשתרי מליקה לגבייהו, ל״ש לומר דיהי׳ חמירי מישראל בשעת מלחמה. והרי נראה מבואר דהש״ס שלנו לא רצו בסברת רבינו הגאון מוהר״י זצ״ל. ואדרבא מבואר כן בגמרא דהו״א דכהנים קילי משום זה מדאשתרי מליקה לגבייהו, א״כ איך אפשר לומר מסברא להיפך.

אמנם מה שיש להחזיק בדברי רבינו הגאון זצ״ל ונאמר דלהרמב״ן ז״ל דס״ל דלא הותר אלא במלחמת מצוה ואז הוי בגדר היתר גמור, אמנם במלחמת הרשות לא הותרו איסורין כלל, וכיון שכן י״ל דכהנים ולויים שלא נטלו חלק בארץ, אינן בכלל כיבוש, ולכן לא אשתרי להם כלל נו״ט.

והא דלא אמרו כן בש״ס, היינו משום דהיא משנה שאינה צריכה, כיון דלא אשתרי אלא במלחמת מצוה, וכהנים לא נתחייבו בזה כיון שלא נטלו חלק בארץ, ולא צריך יחזקאל להשמיענו זאת. עכ״פ דינו של רבינו ז״ל אמת לפי״ז לפ״ד הרמב״ן ז״ל.

ואין להשיב ע״ז מתרומת המכס שנוטלין הכהנים, וא״כ הרי יש לכהנים חלק בשלל הביזה, זה אינו, דהרי אין זה אלא מצות שעה, ואפי׳ לפ״ד הבה״ג ז״ל דס״ל דהוא מצות דורות, עכ״פ הוא רק במלחמת הרשות, אבל במלחמת מצוה אדרבא ילפינן מקרא דחלק ונחלה לא יהי׳ להם בתוך בנ״י, ואפי׳ בביזה, וא״כ הקרא דובתים מלאים כל טוב לא קאי על הכהנים כלל כיון דאין להם חלק בביזה כלל, ול״ש לומר דהותר להם שלל של איסור. הכלל שנראה מסברא שצדקו דברי הגאון אהבת יהונתן ז״ל לפי״ד הרמב״ן ז״ל עכ״ד.

★ ★

בשו״ת שבט סופר (או״ח סי׳ כ״ו) בתשובה להג״ר יחזקאל רייך ז״ל כותב: בשולי מכתבו הציע מעכ״ת נ״י קושי׳ אחת בש״ס מנחות דף מ״ה וכל נבילה וטריפה וכו׳ לא יאכלו הכהנים הא ישראל אכלי, ואמר ר״י דרשה זו אלי׳ עתיד לדורשה, הא בפסחים כ״א אמר ר״א כ״מ שנאמר לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עד שיפריש לך הכתוב כדרך שפרט בנבלה, וא״כ דלמא אתי קרא דיחזקאל להוסיף איסור הנאה בנבילה בכהן, דלא כתיב כאן היתר אחריו ורק לישראל מותר נבילה בהנאה, אלו דבריו.

ואנן ואומר, דלפי האמת לרבינא לא קשה דלמא אתי קרא לאסור בהנאה נבילה לכהנים אי אמרינן כר׳ אבוה, כיון שבאמת יש לנו דרשא אחרת, דה״א מדאשתרי מליקה גבייהו לשתרי נמי נבילה וטריפה, ונ״ל יותר לומר דרשה אחרת מלומר דהיתר הנאה נבילה בתורה רק לישראל נאמר ולא לכהנים, כיון דהלאו נאמר בין לישראל בין לכהנים גם ההיתר אחריו לכל נאמר, ומנ״ל לחלק לענין איסור הנאה בין לכהנים בין לישראל, כיון דשפיר יכולין לדרוש בגווא אחריתי דכהנים וישראל שווים לענין איסור נבילה, רק לר״י דלית לי׳ דרשה דרבינא ואלי׳ עתיד לדורשה, יש להקשות דלמא אתי לאסור הנאה לכהנים, וקרא דיחזקאל גילה לן דהיתר הנאה הוא רק לישראל ולא לכהנים, דקרא ריבה מצות יתירות בכהנים.

אלא שבאמת גם זו אינו קושי׳, דלמא ר״י לית לי׳ דר׳ אבוה דלא תאכל איסורי הנאה במשמע, וע״כ דר״א תלמיד דר״י, מ״מ מוכח דפליג ר״י ועיין בראש״ש פרק גה״כ סוגי׳ דמולח אדם ירך וכו׳ דהוכיח מסוגיא דנזיר כ״ט דר״י סבר חולין שנשחטה בעזרה דאורייתא, ולר״א ע״כ סבר לאו דאורייתא, וכן מפורש בירושלמי פסחים בסוגי׳ שם דסבר ר״י כחזקיה דלא תאכל איסור אכילה לבד משמע, וא״כ לא קשה על ר״י נמי, אע״ג דלית לי׳ דרשה אחריתא ושפיר קאמר עתיד אליה לדורשה ע״כ.

★ ★

בכלי חמדה (פר׳ אמור אות ג׳) כותב: המפרשים התקשו אמאי ר׳ יוחנן אמר: פרשה זו אליהו עתיד לדורשה, ולא אמר כרבינא דכהנים איצטריך לי׳ סד״א וכו׳. והנראה לענ״ד, דהנה באמת בתוה״ק איכא ג״כ קרא מיוחד על כהנים באיסור נו״ט בפרשת אמור: כל נבילה וכל טריפה לא יאכל לטמאה בה, והיינו בנבילת עוף טהור שמטמא בבית הבליעה עכ״פ ג״כ קשה כהנים הוא דלא אכלו לי׳, ועי׳ ברשב״ם

ז״ל שם על התורה שמפרש דסד״א מדאשתרי מליקה עיי״ש, אך א״כ קשה למה לי קרא דיחזקאל.

אך ראיתי בפנים יפות שכתב די״ל בכוונת התוה״ק אפי׳ בנתערב חתיכת נבילה בשני חתיכות שחיטה דמותר מצד נבילה, אעפ״כ מטמא בבית הבליעה, דהוי טומאת משא דלא בטל כמו במנחות (דף כ״ב) לענין נבילה בשחיטה עיי״ש, אך באמת דבר זה תלי׳ אי טומאה כמאן דאיתא דמי או כמאן דליתא דמי, ודעת המהר״י קורקוס דטומאת משא היא רק מדרבנן, ולפ״ז נסתרו ד׳ הפנים יפות.

וכבר כתבו האחרונים, דאם אמרינן דבר שיש לו מתירין לא בטל, וטעמא דרש״י ז״ל דהוא משום דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, וקשה הא ע״י ביטול ג״כ הוא היתר, וע״כ דע״י ביטול ההיתר הוא רק מצד דאמרי׳ דכל חדא היתרא הוא, אבל האיסור לא נתבטל, ומעתה דבר זה אי טומאת משא דאורייתא תלי׳ בפלוגתת דשיל״מ.

ומעתה לפמ״ש הרמב״ן במלחמות בפ׳ כל שעה, דריו״ח דס״ל דשיל״מ בטל ולא ס״ל הסברא דעד שתאכלנו באיסור, וע״כ דטומאת משא לאו דאורייתא, ואיסור נתבטל לגמרי, וא״כ ע״כ צ״ל בפרשה קמא דפר׳ אמור כמו״ש הרשב״ם, דכהנים אצטריך לי׳ סד״א דהוי בכלל מליקה, וא״כ שוב לא אצטריך קרא דיחזקאל, לכן אמר אליהו עתיד לדורשה, וז״נ בדרך חידוד בס״ד.

★ ★

הנה ברש״י שבת (י״ג ע״ב ד״ה ודרשו וכו׳) כתב וז״ל: דמשום דאישתרו מליקה בחטאת העוף גבייהו, הוצרך להזהירם על מליקת חולין שהיא נבילה ע״כ. ודקדק בלשונו דהס״ד היתה על מליקת חולין להתירה לכהנים דומי׳ דמליקת קדשים, ולא על סתם נבילה וטריפה.

ולפי״ז לשון הגמ׳ במנחות כאן דאיתא: תשתרי נמי נבילה וטריפה קצ״ע, גם לשון הפסוק הוא כל נבילה וטריפה וגו׳. גם בפסוק מסיים: בעוף ובבהמה, ואי הי׳ הס״ד דומי׳ דמליקת קדשים, א״כ הוי רק בעוף ולא בבהמה ולמה לי קרא על בהמה הרי ע״ז אין כלל ס״ד וצ״ע.

★ ★

ובספר דרך שיחה להגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א (ח״א פר׳ במדבר) כותב: אמר הרב שליט״א להקשות בשם צורב אחד, הנה במסכת מנחות (דף מ״ה ע״א) איתא: כל נבילה כו׳ לא יאכלו הכהנים, כהנים הוא דלא יאכלו הא ישראל אכלי, רבינא אמר כהנים איצטריכא ליה סד״א הואיל ואשתרי מליקה וכו׳ קמ״ל. וקשה איך הוה סלקא דעתין שמותר, דא״כ למה אמרה תורה כל נבילה וטריפה לכלב תשליכון אותו, ולמה לא יתנו לכהן?

ועוד איתא בחולין (ל״ג ע״א): מזמנין על ישראל אבני מעים ולא על עכו״ם, ומבואר שעכו״ם שבנחירה אסור בבני מעים, ואם כהן מותר בנחירה איך נותנים לו ״קיבה״, אמנם זרוע ולחיים מותר אבל קיבה אסור?

והתשובה על כך, אמר הרב שזה טעות, הסלקא דעתין היה רק משום דמליקה מותר, א״כ הוא רק בעוף ולא בבהמה, והא דכתיב בקרא ביחזקאל גם בהמה, הוא משום דע״כ על עוף צריך לכתוב, ואם היה כתוב רק עוף היה מקום לטעות ולדייק שבהמה מותר, ואחר שכתוב עוף ע״כ כתיב גם בהמה. ע״כ.

הנה שהרגיש בדיוק הנ״ל דלפי״ד רש״י קשה למה כתיב בקרא ״בעוף ובבהמה״ וי״ל.

★ ★

בכלי חמדה (פר׳ בהעלותך) הביא ג״כ דברי רש״י בשבת הנ״ל, וכותב: מלשון רש״י ז״ל נראה דזה לא ס״ד להתיר לכהנים נבילות וטריפות בעלמא, רק דהי׳ ס״ד דמליקה גם בחולין הוא שחיטה אצל כהנים כמו שהוא שחיטה בקדשים, וקמ״ל דמליקה בחולין גם בכהנים נבילה הוא, וממילא ידעינן דאסור להם משום נבילה דמה שהוא נבילה בעצם לא אשתרי להו, וקדשים שאני דמליקתן זו הוא שחיטתן, כנלענ״ד ברור בדעת רש״י ז״ל למדקדק בלשונו הזהב.

ובזה ממילא יפלו כל הקושיות שיש בזה, דמעולם לא ס״ד דיהי׳ כהנים מותרים בנו״ט, ושפיר הויין בר זביחה, ויש להאריך עוד בזה עכ״ד.

וראה לעיל מה שהבאתי קושיא בשם ספר ואם תאמר (ח״א ע׳ ל״ו) ודו״ק.

★ ★

בספר ואם תאמר (ח״א ע׳ ס״ה) מביא קושיא בגמ׳ כאן: במנחות (מ״ה ע״א) איתא דיחזקאל הוצרך להזהיר הכהנים שלא יאכלו נבלה, דהו״א מדאישתרי להו מליקת העוף, דמליקת חולין נבילה, ה״ה שאר נבלות. וצ״ע דמאי

ראיה ממליקת העוף, דילמא הותר להם מטעם עשה שדוחה ל״ת, דהא אכילת קדשים הוי מצות עשה ע״כ.

★ ★

ועיין בזה דברי הצל״ח בדורש לציון (דרוש שמיני) ואלו דבריו:

בתוס׳ ד״ה הואיל ואישתרי מליקה וכו׳ כתבו: אע״ג דלעיל פרכינן שכן מצותו בכך, וכלאים נמי אסרינן להו בלא קרא, מ״מ אתי לאורויי לן דלא נטעה למילף מיני׳, והאי דקאמר אין שחיטה לעוף פירשתי בחולין עכ״ל התוס׳.

והנה זה לי שלש שנים בדרוש שבת הגדול תק״ה לפ״ק תירצתי קושית התוספות שהקשו: מצותו בכך, והקשה גם כן מכלאים דאסרינן להו בלא קרא, ואמרתי דחדא מיתרצת בחברתה, דהרי לכאורה קשה מה דקאמר הואיל דאשתרי מליקה לגבי כהנים תשתרי נמי נבילה, וקשה הרי אכילת קדשים מצות עשה היא ומצות עשה דוחה לא תעשה, ואם כן לא אישתרי מליקה כלל לגבייהו, רק גם להם בלאו כמו לכל ישראל, אלא דעשה דאכילת קדשים דחי לאו נבילה.

ואמרתי לתרץ זה, דודאי אישתרי מליקה לגבייהו, ולא מטעם עשה דחי לא תעשה, דהרי כלל גדול הוא בידינו כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים שתיהן אין העשה דוחה הלא תעשה, וכאן במליקה יכול לקיים שתיהן, שיאכלוהו כהנים רבים עד שיגיע על כל אחד פחות מכשיעור, וחצי שיעור איכא מ״ד שהוא מותר מן התורה, ואף על פי כן לא מצינו שהצריכו זה, ואף כהן אחד אוכל כמה זיתים.

אם כן מכלל דאישתרי מליקה לגמרי לגבייהו, אם כן שוב מתורצים כל קושיות התוס׳, דבכלאים אסירי בלא קרא דלא אישתרי כלל גבייהו, והא דהיו בגדי כהונה כלאים, לאו דאישתרי, אלא דמצותו בכך, ואי אפשר בענין אחר, ועשה דלבישת בגדי כהונה לעבודה דחי לאו דכלאים, אבל מליקה דאפשר לקיים שתיהן ואין העשה דוחה, ואף על פי כן הותר לאכול כהן כשיעור, מכלל דאישתרי מליקה לגמרי, וה״א תשתרי נמי נבילה וטריפה.

אמנם היינו, אי חצי שיעור מותר מן התורה הוא אפשר לקיים שתיהן, אבל אי חצי שיעור אסור מן התורה, אם כן גם כאן אי אפשר לקיים שתיהן, וקשיא על קרא דיחזקאל למה הוצרך להזהיר כהנים על נבילה וטריפה. ובזה אמרתי דר׳ יוחנן אזיל לשיטתו דסבר במס׳ יומא דף ע״ד ע״א דחצי שיעור אסור מן התורה, ולכך אמר אליהו עתיד לדורשה עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: א״ר יוחנן פרשה זו אליהו עתיד לדורשה, רבינא אמר כהנים איצטריך לי׳, ס״ד אמינא הואיל ואשתרי מליקה לגבייהו תשתרי נמי נבילה וטריפה.

הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו אתוון דאורייתא (כלל א׳) כתב לחקור האם מליקה בעוף קדשים היא כמו שחיטה בחולין, היינו שהיא במקום שחיטה, והיינו שעוף קדשים אינו צריך שחיטה אלא מליקה, והביא מדברי הגמ׳ כאן וכותב: לכאורה קשה, דמדוע סד״א לומר כן דכיון דמליקה מותרת, נתיר ג״כ נבילה וטריפה, הרי המליקה איננה נבילה כלל לגבי כהנים, כיון דמליקתו היא שחיטתו אצלם, [ואין לומר דכוונת רבינא דה״א דהואיל ומליקה חשיבה שחיטה לגבייהו בקדשים אישתרי נמי בחולין, ומדאמר דסד״א דאישתרי נמי נבילה וכו׳, מוכח דהייתי טועה להתיר גם שאר מיני נבילה, ולאו דווקא נבילת המליקה, והיינו על כרחך, משום דמליקת קדשים לא חשיבה שחיטה כלל והוי נבילה באמת, וע״כ שפיר ה״א דהואיל ואשתרי מליקה לגבייהו אישתרי נמי שאר נבילה וכו׳].

אולם י״ל דהא דס״ל לר׳ יוחנן דפרשה זו אלי׳ עתיד לדורשה, ולא תירץ כרבינא, היינו משום דפליג באמת בזה ארבינא, וס״ל דטעם היתר מליקה לכהנים, הוא משום דמליקתו זו היא שחיטתו, וע״כ לא הי׳ יכול לתרץ כרבינא וכנ״ל,

ואדרבה תמצא בזה דעת ר׳ יוחנן מוסברת דלטעמי׳ הוא דאזיל, כיון שהוא הוא הבעל המאמר בסוגי׳ דזבחים דפ״ד ע״ב דשוחט בהמה בלילה בפנים והעלה בחוץ חייב, וקשה עליו קושית הגמ׳ ממתני׳ דשוחט עוף בפנים והעלה בחוץ פטור, וצריך לתרץ כתירוץ הגמ׳ דשחיטת עוף בפנים מיקטל קטלי׳, והיינו משום דמליקתו היא שחיטתו, וע״כ השחיטה באמת איננה שחיטה כלל ומיקטל קטלי׳, וא״כ כיון דס״ל לר׳ יוחנן דמליקתו היא שחיטתו, ע״כ שפיר

הוצרך לומר דפרשה זו אלי׳ עתיד לדורשה ולא הי׳ יכול לתרץ כרבינא וכנ״ל עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: סד״א הואיל ואשתרי מליקה לכהנים תשתה נמי נבילה וטריפה קמ״ל.

בקובץ הערות (סי׳ י׳ אות ג׳ ואילך) תמה דמהיכ״ת לומר כן. וכי נאמר שכיון שהותרה שחיטה אצל קרבנות ציבור בשבת, ה״נ הותרה שחיטה להדיוט בשבת.

ותירץ על פי המבואר בחולין (ק״כ ע״א) דמה דנבילה הותרה לכהנים, הוא מדין שולחן גבוה קא זכו, ולכן א״א לעולם מינה קולא לגבי נבילה לגבי הדיוט.

ולפ״ז לכאו׳ הי׳ צ״ל, דכמו דלגבי מזבח בעינן ״ממשקה ישראל״, רק מה שהותר להדיוט, ה״נ לגבי אכילת כהנים מליקת העוף, ליבעי ״משקה ישראל״, וא״כ שפיר ס״ד דנבילה הותרה לכהנים אף בחולין, דאם לא חסר ב״ממשקה ישראל״, והרי כהנים משולחן גבוה קא זכו, וגדר אכילתם - כגדר אכילת המזבח. ולכן משום הכי שפיר איצטריך קרא להשמיענו שבנבילה וטריפה אסורים הכהנים לאכול.

דף מ״ה ע״ב

במשנה: הלחם מעכב את הכבשים ואין הכבשים מעכבין את הלחם דברי רע״ק, אמר ר״ש בן גנם לא כי אלא הכבשים מעכבין את הלחם והלחם אינו מעכב את הכבשים שכן מצינו כשהיו ישראל במדבר מ׳ שנה קרבו כבשים בלא לחם אף כאן יקרבו כבשים בלא לחם.

וברש״י: שהרי עומר ושתי הלחם אינן באין אלא מן הארץ, ובשטמ״ק (אות י׳) מביא גירסא אחרת ברש״י שכתב שהרי לא הי׳ להם לחם אלא מן. ע״כ.

★ ★

והנה בתוס׳ (ד״ה קרבו וכו׳) כתבו: פי׳ הקונטרס שלא הי׳ להם אלא מן, וקשה דבפ״ב דיומא (דף ע״ה) מוכח דאומות היו מביאין להם מיני מאכל, ובפ׳ שתי הלחם (לקמן צ״ה) נמי מוכח שהיה עמהם לחם הפנים במדבר והיו מקריבין מנחת העומר וכו׳. ואמר ר״ת שהיינו טעמא דכתיב כי תבואו אל הארץ, ורע״ק לטעמיה דכי תבואו לאו דוקא וכו׳ עיי״ש. - ודעת התוס׳ דהיו מקריבין מנחת העומר במדבר.

ותמה בקרן אורה, תמיהה עצומה, וכתב: דברים ז״ל אינם מובנים לי מש״כ דהיו מקריבין מנחת העומר במדבר הוא תמוה, דאיסור חדש לא היה כלל במדבר לכו״ע, ועומר לא בא דכיון דהעומר בא רק להתיר חדש, ובמדבר שאין איסור חדש נוהג, שוב לא צריך כלל לעומר, ואיך כתבו התוס׳ דאין מביאין העומר במדבר, וכן תמה על דברי התוס׳ בחדושי חת״ס שהניח דברי התוס׳ בצ״ע.

והגאון ר״מ אריק זצ״ל בהגהות טל תורה (שם) מביא ראי׳ דלא הי׳ מקריבין מנחת העומר במדבר מדברי התוס׳ (ר״ה דף י״ג) ד״ה דאקריבו עומר שכתבו שם בשם הירושלמי, דבשעה שנכנסו ישראל לארץ נאסרו כל התבואות משום חדש, עי׳ ירושלמי פ״ב דחלה, דאיתא התם, ר׳ יונה בעא קמיה דר׳ ירמי׳ בשעה שנכנסו ישראל לארץ ומצאו קמח לחה מה שתהא אסורה משום חדש. אמר ליה למה לא, עד כדון לחה, אפילו יבשה, אפילו קצירה מעתה ואפילו חיטין שבעלי׳ וכו׳ עיי״ש דקאמר דכל תבואות ישנות, כשבאו לארץ נאסרו משום חדש, וכתב הגר״מ אריק זצ״ל, דמוכח מדבריו דלא היו מקריבין מנחת העומר במדבר, דאי אמרי׳ שהיו מקריבין במדבר מנחת העומר, הרי מתיר התבואות הישנות, ולמה נאסרו אח״כ כשנכנסו לארץ, וא״כ מוכח דלא היו מקריבין מנחת העומר במדבר.

★ ★

וכתב הגר״ש אלברג זצ״ל בקובץ הפרדס (שנה ס״ג חוברת ט׳ סי׳ מ״ט) ליישב בזה, די״ל דיש ב׳ דינים בעומר: א) הבאת העומר כדי להתיר החדש. ב) מלבד דעומר בא משום שמתיר חדש, הוא בא ג״כ מדין חובת היום. ואיה״נ דבמדבר ליכא כלל האיסור דחדש, אפ״ה מביאין העומר משום חובת היום. ולא קשה קושית הקרן אורה דלמ״ל להביא עומר במדבר כיון דליכא איסור חדש, דחדש נוהג רק בארץ, אבל כיון שאמרנו שהעומר בא גם מחובת היום, דהיום מחייב את הבאת העומר כמו שאר הרבה קרבנות אחרים שבאין מתורת חובת היום, הכ״נ עומר בא מדין חובת היום, ושוב במדבר אם כי אין צורך בעומר כדי להתיר האיסור דחדש, אבל דין חובת היום מחייב את הבאתו.

ויוצא דיש חילוק גדול בין הבאת העומר במדבר ובין הבאת העומר בארץ, דבארץ הבאתו היא: א) משום חובת היום, ב) משום היתר דחדש, אבל במדבר הבאתו רק מדין חובת היום, ואע״פ שאין העומר מתיר כלל במדבר דהא אין

חדש נוהג אלא בארץ, אבל אין הדין דהיתר דחדש תליא בהבאת העומר, דגם במקום שאין צריך היתר דחדש, העומר בא, דחובת היום מחייבת את הבאתו.

וניחא מאד דברי התוס' ר"ה י"ג הנ"ל, דשפיר יש לומר דדעת התוס' דכשנכנסו לארץ נאסרו התבואות הישנות, אבל אין מכאן שום ראי' לומר דלא היו מקריבין מנחת העומר במדבר, דהרי אם היו מקריבין את העומר במדבר שוב התבואות הישנות הותרו ע"י העומר שהקריבו במדבר - זה אינו, דאיה"נ דהיו מקריבין העומר במדבר, אבל עומר זה לא התיר כלל האיסור דחדש, משום דחדש לא הי' נוהג אז, וכל הבאתו הוא משום דין חובת היום. דאם היינו אומרים דהבאת העומר הוא רק בשביל להתיר חדש, שפיר הי' אפשר להוכיח מדברי התוס' דבמדבר לא היו מקריבין העומר, דאי הי' קרב העומר ע"כ משום היתר חדש, אבל לדברינו יש לומר דהעומר אע"פ שקרב במדבר, אבל הבאתו היה לא כדי להתיר חדש אלא מדין חובת היום וע"ש עוד שהאריך בזה בדברים נעימים.

★ ★

במשנה: במדבר קרבו כבשים בלא לחם.

ובשם רש"י כתבו תוס' (ד"ה קרבו) לפי שלא היה להם רק מן, ולא תבואה.

הגאון רי"ז יוסקוביץ ז"ל הקשה להרוגוצ'ובר ז"ל שהרי בתוס' חולין (פ"ח ע"ב) כתבו שבזמן שהיו בני ישראל במדבר, היו זורעין ומצמיחין, א"כ היה להם ממה שזרעו.

ותירץ בצפנת פענח (ורשא סי' ע"ו) וז"ל: דבירושלמי פ"ח דכלאים בעי שם אם יש לומר על פת של תבואה שגדלה בעציץ - המוציא לחם מן הארץ כו' דאין עליו שם לחם, וה"נ אף בזמן שהיו ישראל במדבר, וכמ"ש בתוס' בחולין, ובירושלמי פ"ג דשבת לגבי סממנים, מ"מ אין עליו שם לחם וא"ש [והיינו כיון שלא היה גידול טבעי, לא נקרא לחם].

★ ★

וכתב בספר אור הישר: לפנינו ברש"י הטעם דאין באין אלא מן הארץ ע"ש, הנה לפמש"כ הריטב"א בקידושין ל"ז ע"ב דלהכי לא יצאו במן לחובת מצה, משום דאינה מחמשת המינין, לפ"ז אפ"ל גם הכא, דלפי גרסת התוס' ברש"י שלא היה להם אלא מן, י"ל דהחסרון הוא משום דאינה מחמשת המינין וכמש"כ הריטב"א.

ולפי פירש"י כשהוא לפנינו, י"ל דלפי מה שהרגישו במן כל הטעמים, להכי נחשב כמו שהוא מחמשת המינין, והחסרון הוא רק בזה דלא בא אלא מן הארץ ע"כ.

★ ★

במשנה: כל האמור בתורת כהנים לא קרב במדבר.

והיינו דזבחי שלמי ציבור ושתי הלחם לא קרבו במדבר.

על פי זה ביאר המשך חכמה (פנחס כ"ט ל"ט) מה דלכאו' קשה בפסוק שנאמר "אלו תעשו לה' וגו' לעולותיכם למנחותיכם ונסכיכם ולשלמיכם". וקשה למה הפסיק במנחות ונסכים בין עולות - לשלמים, הלא בין עולות בין שלמים טעונים נסכים?

ותירץ דיש לומר דקרא קאי אזמן שהיו ישראל במדבר, שאז לא הקריבו זבחי שלמי ציבור, וא"כ לא הי' שלמים רק ביחיד, ומבואר בקידושין (ל"ז ע"ב) וברש"י (שם) שלא קרבו נסכים במדבר, רק בקרבנות ציבור, ולא בקרבנות יחיד, ולפ"ז א"ש שאמר לעולותיכם שיש עולה של ציבור במדבר, ואז הקריבו גם נסכים, משא"כ שלמיכם - זהו בלי נסכים, שזבחי שלמי ציבור לא הי' במדבר, ולשלמים של יחיד - לא קרבו נסכים במדבר.

דף מ"ו ע"א

בגמ': שאני תודה דרחמנא קרייה שלמים, מה שלמים קרבים בלא לחם, אף תודה קרבה בלא לחם.

הנה בגמ' להלן (ע"ח ע"ב) איתא: יקריב קרבנו על זבח מלמד שאין הלחם קדוש אלא בשחיטת הזבח, זבח תודה מלמד שאם שחטן שלא לשמן לא קידש הלחם, וכן הוא שם במשנה שחטה שלא לשמה וכו' לא קידש הלחם. [וברש"י ז"ל זבח תודה משמע זבח לשם תודה שצריך לשחטו לשמו] וכן פסק הר"מ ז"ל בפי"ב מפסוה"מ (הל' י"ח). ע"כ.

ובשפת אמת שם כתב דיש לעיין, אי התודה כשירה כיון דהוי בלא לחם וכו', והגם דאיתא בפ"ק דזבחים (ד.) תודה ששחטה לשם שלמים כשירה ועלתה לבעלים וכו', מיהו י"ל התם הטעם כיון דשחטה לשם שלמים, מאחר דתודה קריא רחמנא שלמים י"ל דחשיב לשמה וכו'. והא

דתנן כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרין משמע אפילו תודה, הוא משום דכמה שלא לשמה איכא דכשרים בתודה, כגון שלא לשם בעלים דבהא נראה ודאי דקידש הלחם וגם עכ״פ לשם שלמים כשרים, ולא היה יכול התנא לכלול התודה בהדי חוץ מן הפסח והחטאת, ובכהאי גוונא ודאי אין למדין מן הכללות וכו׳ עכ״ד עיי״ש.

★ ★

וכתב הגרש״ב ליברמן ז״ל בספרו בשבילי ההודאה (סי׳ ג׳ אות י״ב): נראה שתפס השפת אמת דהלחם הוא ממש חלק מהתודה ובלי לחם פסולה, אבל לפי מש״כ באחרונים דהלחם אינו חלק ממש מהתודה, וגם אפשר להיות תודה בלי לחם, ורק בשעת שחיטה עושה השחיטה זיקה להלחם ומקדש להלחם, נמצא דהשחיטה קובעת הלחם, ממילא כאן בשחט שלא לשמה דאין השחיטה מקדשת להלחם אינה קובעת נמי דין הלחם, ושפיר יכול להיות תודה בלי לחם.

ויש להוסיף עוד דבתודת חובה אם אמר הרי עלי, וכיון דבשלא לשמה שלא עלו לבעלים לשם חובה וצריך להביא תודה אחרת לצאת ידי חובתו, ממילא תודה זו אינה עיקר התודה כיון דצריך להביא אחרת, וכיון דאינה עיקר התודה, ממילא אינה מחויבת כלל בלחם דדמיא למותר תודה והבן עכ״ד.

★ ★

הגאון רי״פ פרלא זצ״ל בסה״מ לרס״ג (שנד״מ על המועדים ע׳ רל״ו) דן האם קרבן תודה נחשב קרבן חובה, והביא מדברי הראשונים דקרבן תודה חובה היא, דמדכתיב: ״ואם נדר או נדבה זבח קרבנו״ ופירש״י וסמ״ג ״שלא הביאו על הודאה על נס וכו׳״. מכלל דקרבן תודה דמיירי ביה עד עכשיו, לא באה בנדר ובנדבה, אלא קרבן חובה הוא, שכל אחד מהארבעה הצריכין להודות חייבין להביאו, ואם כן לפי דעת הסמ״ק דהלל מתורת הודאה על נס הוא, הרי מצותו מפורש בתורה לפירש״י והסמ״ג, וכן פירש הראב״ע שם עיי״ש.

וכך כתב הרא״ש (הלכות פסחים בקצרה ד״ה ויהיה) שכתב שם טעם למה שמביאין שלוש מצות בליל פסח, משום דדמי ללחמי תודה דהיוצא מבית האסורים מביא תודה, וכך כתב באור זרוע (ח״ב סי׳ רנ״ב) דארבעה הצריכים להודות היינו להודות ולהביא קרבן תודה עיי״ש, וכך כתב הר״ש פלייזא בפירושו לפיוט אל אלקי הרוחות הביאו באור זרוע (סוף הלכות פסח) עיי״ש, וכך כתב הראב״ד ז״ל בפירושו לתורת כהנים (פרשת צו פי״א), וכך כתב הראב״ע (בפי׳ לתהלים ק״ז) דארבעה הצריכין להודות חייבים להביא זבחי תודה עיי״ש, וכך כתב הרשב״ץ ז״ל (בספרו יבין שמועה) בפירושו לפרק איזהו מקומן וז״ל: ״כתיב (בפרשת צו) שמקריב זבחי שלמים על נס שנעשה לו כגון ארבעה הצריכין להדות הנזכרים במזמור יאמרו גאולי ה׳, שנאמר ״יודו לה׳ חסדו״ ונאמר ״ויזבחו זבחי תודה״ זה הקרבן נקרא תודה וטעון לחם״ עיי״ש.

★ ★

וכתב להקשות על זה מדתנן (חולין מ״א ע״ב): ״השוחט (חולין בחוץ) לשם עולה לשם זבחים לשם אשם תלוי לשם פסח לשם תודה שחיטתו פסולה וכו׳, השוחט לשם חטאת לשם אשם וכו׳ שחיטתו כשרה, זה הכלל כל דבר שנידר ונידב השוחט לשמו פסול ושאינו נידר ונידב השוחט לשמו כשר (דבנידר ונידב חיישינן שיאמר הרואה שעשיו הקדישן ושוחט קדשים בחוץ) עיי״ש. דמבואר לכאורה מזה דתודה נידר ונידב, וכתב בהמשך דבריו דמההיא מתניתין דסוף פרק ב׳ דחולין אין ראיה כלל, דהרי קתני נמי פסח בין הנך דנידר ונידב, ופרכינן עלה בגמרא שם: ״פסח בר נידר ונידב הוא״ ומשני: א״ר אושעיא שאני פסח הואיל והפרשתו כל השנה כולה״.

ופירש״י ז״ל: ״כל ימות השנה ראוי להפרישו ולהניחו עד זמנו, הילכך השתא נמי אמרינן השתא מפריש ליה וקשחיט פסח בשאר ימות השנה וקיימא לן דשלמים הוא, ואמרי קשחיט שלמים בחוץ ואכיל להו״ עיי״ש. הרי דכייל פסח בין הנך דנידר ונידב משום דפסח בשאר ימות השנה שלמים, ואף על גב דבכהאי גוונא מיהת לכולי עלמא בעי עקירה, וכמבואר בפרק תמיד הנשחט, ובסוף פרק אלו הדברים, וכן בחולין (שם לעיל ל׳ ע״א) עיי״ש.

מכל מקום כיון דמהניא ליה עקירה לשוויה שלמים חשוב ליה נידר ונידב, ואם כן תודה נמי, שהרי מהניא ליה עקירה למשוויה שלמים, וכמבואר בגמ׳ כאן דאיתא: ״ושחיטה עושה זיקה (כלומר שהשחיטה קובעת את הכבשים והלחם להיות יחד, דאם נאבד אחד מהם מעכבין זה לזה) ורמינהו, עד שלא שחטה נפרס לחמה יביא לחם אחר ושוחט,

משחטה נפרס לחמה הדם יזרק והבשר יאכל וידי נדרו לא יצא והלחם פסול, ואי סלקא דעתך שחיטה עושה זיקה כיוון דהוזקו זה לזה בשחיטה איפסל ליה לחם תפסל נמי תודה״, ומשני: ״שאני תודה דרחמנא קרייה שלמים מה שלמים קרבים בלא לחם, אף תודה קרבה בלא לחם״.

ופירש״י וז״ל: ״רחנמא קרייה שלמים תודת שלמיו, ומשמע דאף על פי שהיתה תודה בשעת לחמה חוזרת להיות שלמים בלא לחם״.

משמע, דאף על פי שהיתה תודה בשעת לחמה חוזרת להיות שלמים, והילכך לא עדיפא מפסח דכייל ליה תנאי דמתניתין בכלל הנך דנידרין ונידבין, וכיוצא בזה אמרינן נמי התם (לקמן מ״ז סוע״ב) עיי״ש, ובמה שכתב התוס׳ שם בד״ה והרי תודה עיש״ה. ודו״ק היט״ב.

דף מ״ו ע״ב

אמר לי׳ אביי לרבא, מאי שנא שני כבשים דמקדשי לחם ומעכבי, ומאי שנא שבעה כבשים ופר ואילים דלא מקדשי לחם ולא מעכבי וכו׳.

הגה״ק ר״ח ענרייך זצ״ל - הי״ד משמלוי מביא במכתבו שנדפס בקובץ אוצרות ירושלים (חלק רי״ב סי׳ ס״ב) קושי׳, דאמאי לא פריך הש״ס בשעיר החטאת דג״כ לא מקדשי לחם ומעכב, דהא השעיר חטאת בא ג״כ מחמת הלחם כדאמרי׳ לעיל (דף מ״ה ע״ב) דכל הקרבנות הכתובים בת״כ באים מחמת הלחם, לבד הקרבנות דמוספין דבחומש הפקודים, וכשתגיע אצל פרים ואילים אינם וכו׳ וכמש״כ ברשיז״ל שם.

ועוד הוסיף לתמוה, לפי מה דמבואר במס׳ זבחים (דף צ׳ ע״א) וכן פסק הרמב״ם ז״ל פ״ט מהל׳ תמידין ומוספין דבכ״מ החטאות קודמות לעולות, חוץ מפרי החג דכ׳ בהם כמשפטם עיי״ש, ונחלקו בזה הראשונים ז״ל אי הוי לעיכובא, דלשיטת התוס׳ במס׳ פסחים דף נ״ט (ע״ה ד״ה זה וכו׳) ל״ה אלא למצוה ולא לעיכובא, ולפי דעת הריטב״א הובא במל״מ שם דהויא לעיכובא (חוץ במצורע עיי״ש) א״כ החטאת דקרבנות שתי הלחם קודמת לשאר קרבנות.

ועי׳ במנח״ח (מצוה ש״ז) שפלפל בזה, אי ב׳ שעירי חטאת דעצרת קודמין למוספין, היינו לעולות המוספין, אי נימא דקרבנות דמוספין הי׳ תדיר, הואיל ושם מוסף שייך גם בשאר מועדים ור״ח, עיי״ש, עכ״פ זה מבואר שם, דשעיר החטאת דשתי הלחם הי׳ קודמין לעולות הבאות בגלל הלחם (ועיי׳ מצוה רצ״ט שם) א״כ בודאי קשה טובא, דהו״ל להש״ס למינקט שעיר החטאת אמאי לא מקדשי לחם הואיל דבא קודם, וע״ש בזה באריכות.

★ ★

בגמ׳: רב יוסף אמר, לעולם לשריפה אתיין, והיינו טעמא דלא שרפינן, לפי שאין שורפין קדשים ביו״ט וכו׳ אלא אמר רב יוסף גזירה שמא יזדמנו להם כבשים לאחר מכן וכו׳.

וברש״י שמא יזדמנו להם כבשים לאחר מכאן: לאחר שריפת הלחם הילכך משהינן להו שאם יבואו הכבשים יונפו עמהם ויאכל ע״כ.

וכתב באור שמח (פ״ח דתמידין ומוספין הלכה ט״ז) דלכאורה קשה בדברי ר״י, מה הוא גזירה שמא יזדמנו להם כבשים לאח״כ, הול״ל שמא יזדמנו. וכתב דהנה אמרינן על זבח שיהא זבח בשעת שחיטה. ונהי דתנור מקדש הלחם, אך לפסול ביוצא קדוש רק ע״י שחיטת הזבח או זריקתו. וכן כתב תוס׳ דף ט׳. וכתבו שם בתוס׳ ובאין בלא זבח הוי כאין לו מתירין ומשיתקדשו בכלי כבר נפסל ביוצא, משא״כ בבאין עם הזבח - הזבח מקדש הלחם קדושה גמורה לפסול ביוצא. וא״כ אם באו לעצמן ולא כיון לצרפן עם הזבח נחתי להו קדושה גמורה ללא הזבח, ואח״כ אם הביא הזבח לא יכול לצרף להם הלחם, וצריך להביא הכבשים עם לחם אחר, ויצא שלמפרע שרף לחם זה שלא כדין ביו״ט, דאע״ג דכשנשרפין כמצותן נשרפין ביו״ט, הכא תו הוי כמו שאר פסולי מוקדשין שאין שריפתן דוחה יו״ט, ולכך אמר גזירה שמא יזדמן להם כבשים לאח״כ ולמפרע שרפן שלא כדין ביו״ט ע״כ דבריו.

★ ★

וכתב בספר והרים הכהן (ח״ב סי׳ ס״ג) דלפי דבריו אפשר ללמוד דמצות שריפתן כשלא באו כבשים אחרים עם לחם אחר יהיה כמו מצות שריפת פר ושעיר של יו״כ, ולכן דוחה יו״ט כקושית אביי לר״י, ורק ר״י חידש דלכן לא שרפינן ביו״ט גזירה שמא יזדמנו להם כבשים לאח״כ, ונמצא השריפה שלא כהוגן ביו״ט.

ובחידושי הגרי״ז בסוגיין כתב דע״כ דין שריפה של שתי הלחם הבאין בפני עצמן אינו מטעם דין שריפה לכתחילה כפר ושעיר של יו״כ. דא״כ איך ישתנה דינם לאח״כ כשבאין כבשים שיאכלו, כיון דחל עלייהו כבר דין שריפה, וע״כ דין שריפה הוא רק כי אין להם מי שיתירן

וא״א לאכלן. ולכן אם יזדמנו להם כבשים לאחר מכאן שפיר יותרו ע״י כבשים. וכתב שם דאם ישרפו ע״כ כבר קיים מצות הבאת לחם ולא יוכל להביא עם הכבשים לחם אחר כי כבר קיים מצות לחם, ושתי פעמים להביא לחם לא מצינו, ורק אם לא שרפן א״כ הכבשים מביאין עליהן דין אכילה, שהרי עד עתה היו אסורין באכילה ומחוייבין שריפה מטעם שאין להם אוכלין, וזה הכל אם לשריפה קיימי, אבל אם לאכילה קיימי א״כ לא יוכלו להצטרף שוב עם הכבשים, שכבר הותרו בהבאה לחוד, ואין חסר ללחם שום דבר ועי״ש בלשונו באורך הענין.

ומבואר לפי״ז כפרש״י, דאם היינו מביאין הכבשים לאח״כ, שפיר מצטרפין שתי הלחם האלו לכבשים.

ולשיטת האור שמח שכתב ע״פ ר״י דהלחם לא מצטרף לכבשים שבאים לאח״כ כמו שכתבנו, ולכאורה יקשה פרש״י שמבואר שמצטרף עיין בלשונו לעיל.

אך יש שם שתי גירסות, דלגירסה הכתובה בגמרות דילן הוא כך: שמא יזדמנו להם כבשים לאח״כ, לאחר שריפת הלחם, הילכך משהינן להו שאם יבואו הכבשים יונפו עמהם ואוכלו, ובשטמ״ק גרס ויאכל, ואפשר דלפי גירסת השיטמ״ק ויאכל קאי על הלחם האחר, ויונפו עמהם פירש לחם אחר, אף שהוא דוחה, אבל אם לא כן לא קאי האור שמח כלל כשיטת רש״י ומנ״ל וצע״ג.

דף מ״ז ע״א

בגמ׳: אלא לאביי מאי איכא בין רבי לראב״ש איכא בינייהו לאיפסולי ביוצא.

פרש״י לרבי מיפסל ביוצא אם יצא לא יהא כשר לשחוט עליו כבשים אחרים לראב״ש לא מיפסל ביוצא שלא ירדה עליו קדושת הגוף וכשרין לשחוט עליה כבשים אחרים.

הרש״ש העיר, דלכאורה ה״ה דהוי מצי לפרושי לענין אי שרי לשחוט עלהן את הכבשים הראשונים. ובמקדש דוד (סי׳ כ״ט ס״ק ו׳) ר״ל דהלחם נפסל להקרב עם הכבשים הראשונים משום דיחוי דנראו בשעת שחיטה וכשיצאו נדחו, ואביי אית ליה לקמן (נט:) דגם כשבידו לתקן יש פסול דיחוי, ומ״מ אין זה דיחוי בגוף הלחם וע״כ ראוי הוא לכבשים אחרים.

עוד תמה המקדש דוד (סי׳ כ״ט ס״ק ה׳) דאיך יכול לשחוט כבשים אחרים על אותו הלחם, והלא כבר הוזקקו עם הכבשים הראשונים ע״י שחיטה וכדלעיל (מו.) ואפילו אם לא יצאו. וע״ש שצדד דהא דאמרינן דהוזקקו זה לזה בשחיטה, הוא רק באבדו הכבשים לאחר שחיטה, אבל כאן הן קיימים אלא דאין יכול להביאם עם אותו הלחם וסיים דצ״ע בזה.

★ ★

בגמ׳: שתי הלחם שיצאו בין שחיטה לזריקה וזרק דמן של כבשים חוץ לזמנן וכו׳ לטעמי׳ דאמר זריקה מועלת ביוצא וכו׳.

בספר שלמי יוסף (ח״א ע׳ ר״מ סי׳ ס״ו) הביא ספק יקר, לר״ע דזריקה מועלת ליוצא וגם בשתי הלחם אי אף לקולא אמרינן אם זה יתיר חדש במקדש, דהא בתוס׳ לקמן דף מ״ח ע״ב (בד״ה כבשי) מבואר דהלחם הוא המתיר ושתי הלחם מיקרי מנחה, א״כ יש לדון דאם הלחם יצא, אף דזריקה מועלת ליוצא, אבל הלחם בתורת קרבן ומתיר הוי קרבן פסול, וזה לא יכול להתיר חדש במקדש, וזה ספק גדול וצ״ע ע״כ.

דף מ״ז ע״ב

בגמ׳: שאני תודה דרחמנא קריה שלמים.

וברש״י: תודת שלמיו כדאמרן לעיל וכו׳ ע״כ. הנה לעיל (מ״ו ע״א) מבואר, דמה״ט דתודה קרייה רחמנא שלמים, הדין הכא דאם נפרס הלחם של הקרבן תודה ונפסל, לא נפסלת התודה, כיון דרחמנא קרייה שלמים שנאמר זבח תודת שלמיו, ולכן אף שנפסלה מדין קרבן תודה, עדיין כשירה כשירה היא מדין שלמים ובלא לחם.

★ ★

וכתב הגרש״ב ליברמן ז״ל בספרו בשבילי הקרבנות (סי׳ י״ט אות ב׳): והנה לא נתבאר להדיא בגמרא במאי דאמרינן שאני תודה דרחמנא קרייה שלמים, האם הכונה היא שתודה שנפרס לחמה עדיין שם תודה עליה וכדאמרינן ״אף תודה קריבה בלא לחם״, ולפיכך אף לאחר שנפרס לחמה זורק דמה לדם תודה, ואוכל הבשר ליום ולילה כדין שאר בשר תודה. או דילמא, פירוש הגזירת הכתוב שתודה בלי לחם נהפך דינה לשלמים, וזורק הדם לשם שלמים. ולפיכך, גם הבשר נאכל לשני ימים ולילה אחד, כמו שלמים דעלמא.

ונראה שנחלקו בענין זה רבותינו הראשונים ז״ל, דעת רש״י (מ״ו ע״א ד״ה הדם וכו׳) שזורק הדם לשם שלמים. וכן כתבו התוס׳ כאן (מ״ז, ב׳ ד״ה והרי תודה)

במסקנתם. ומבואר בדבריהם, דדוקא קאמרי לשם שלמים, ואם שינה וזרק לשם תודה פסול, לפי שאין תודה בלא לחם. ומבואר, מדבריהם, שתודה זו נהפכה אכן לשלמים, ומאי דאמרינן אף תודה כשירה בלא לחם, ר״ל אם עוקר אותה לשם שלמים.

אולם לא נתבאר בדבריהם להדיא, האם גם הבשר נאכל כשלמים או לא. אבל בחידושים המיוחסים לרשב״א כאן (נדפס באסיפת זקנים) כתב ״שאם לאחר שחיטה אירע הפסול, הבשר יאכל כדין שלמים״, ולשון זה מורה שהבשר נאכל לשני ימים ולילה אחד. ומסתבר, שגם לרש״י ותוס׳ הדין כן, שמאחר וזורק הדם לשם שלמים, גם הבשר נאכל כמו שלמים. ולאידך גיסא, מדברי התוס׳ בדף מו. (ד״ה דרחמנא), דייק השפת אמת (ד״ה והנה) דסבירא להו דזורק לשם תודה.

ונראה מזה, שנחלקו הראשונים בנין תודה שנפרס לחמה, האם מעכשיו דינה כשלמים, או שנשארת תודה.

★ ★

והנה הגר״י אלפאנדרי זצ״ל בספרו שו״ת מוצל מאש (ח״ב סי׳ י״ז) חקר כהנ״ל בענין תודה שנפרס לחמה, דיש לה דין שלמים וכנ״ל, האם דינם כתודה ונאכלים ליום ולילה או דינם כשלמים ונאכלים לשני ימים ולילה אחד, וכתב להוכיח דדעת הרמב״ם היא דדינם כשלמים ונאכלים לשני ימים ולילה אחד ע״ש.

אך הגרי״פ פרלא זצ״ל בספרו על סה״מ לרס״ג (מ״ע נ״ט) טען, דהא מבואר בפסחים (פ״ט ע״א) דשלמים הבאים מחמת פסח אינם נאכלים אלא ליום ולילה, ואם כן נראה שגם שלמים הבאים מחמת תודה דינם כן ע״ש.

וכתב הגרש״ב ליברמן ז״ל שם (אות ט׳) ליישב קושית הגרי״פ פרלא, דמאי שנא שלמים הבאים מחמת לפסח לשלמים הבאים מחמת תודה, די״ל ששלמים הבאים מחמת הפסח נאכלים ליום ולילה, לפי שהפסח אינו בכלל שלמים כלל, אלא שמגזירת הכתוב דרשינן שמותר הפסח משתנית להיות שלמים. וכן מבואר בירושלמי דפסחים (פ״ה ה״ב) דאמרינן: אמר רבי יוסי בי רבי בון משנין קדשים קלים ואין משנין קדשים קלין לשם קדשי קדשים, אמר רבי יוחנן על דאמר רבי חנינא, דאתון אמרין אין הפסח משתנה לשם שלמים וכו׳, הרי שהפסח נעשה שלמים, יש בו ענין השתנות. ולפיכך, יש לומר, שכך הוא רצון התורה, שאף שנשתנה להיות שלמים, מכל מקום לענין זמן האכילה נשאר דינו כמקדם, שנאכל ליום ולילה בלבד.

מזה שאין כן בתודה שנפרס לחמה, דכיון שביארנו שכל תודה היא גם כן שלמים, אלא ששם תודה שעליה גורם לה שתיאכל ליום וללילה בלבד, אם כן כשנפרס לחמה ונתבטל ממנה שם תודה שהיה עליה, נשארה עם השם שלמים שהיה לה מקודם בלבד, ונאכלת לשני ימים ולילה אחד. ואין זה שינוי ממה שהיה, ששם שלמים כבר היה עליה מכבר עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

וכ״ק אדמו״ר בעל הבית ישראל מגור זצ״ל אמר בשם אביו כ״ק אדמו״ר בעל האמרי אמת זצ״ל על הא דשלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד, ואילו תודה אינה נאכלת אלא ליום ולילה, דלכאורה הא תודה נמי איקרי שלמים, וכדכתיב: תודת זבח שלמיו? רק, דתודה הרי באה על ניסים, ולכן אינה נאכלת רק ליום וללילה, משום דנס בכל יומא איתא, ובכל יום ישנם ניסים חדשים שחייבים עליהם קרבן תודה, ולכן אין שייך לאכול קרבן תודה שני ימים, משום שלמחרת הוא כבר צריך להביא קרבן חדש על ניסים אחרים.

וזה גם הפשט במדרש, שלעתיד לבא כשהמשיח יבוא ויהיה תחיית המתים, וזה לבד כבר יהיה ניסים גדולים כך ע״יז לבד כבר יצטרכו להביא קרבן תודה, ולכן קרבן תודה אינו בטל לעתיד לבא עכד״ק.

ולפי״ז אפשר גם להבין את החילוק בין שלמים הבאים מחמת הפסח לשלמים הבאים מחמת תודה ודו״ק היטב.

דף מ״ח ע״א

גמ׳: והשאר נאכלות בפדיון וכו׳ ופריק להו גוואי וחולין ממילא קא הוויין וכו׳.

בשו״ת אבני חפץ (סי׳ כ״ו) כתב הגר״א לוין זצ״ל-הי״ד לדון בענין אם מותר להמשיך מורה השעות בשבת בעת הילוכו, והספק הוא אם זה נחשב תיקון כלי, כיון שלעת עתה אינו מתקן כלום כיון שממילא הולך. וכתב שם (בס״ק ג׳): נלפע״ד להעיר בזה מדברי הש״ס עירובין (נ׳ ע״א), דסוכה שמקצת הסכך תוך עשרים ומקצתו למעלה

מעשרים כשרה, אע"ג דכי שקלינן לי' להאי דלמעלה מעשרים יהי' חמתה מרובה מצלתה, מ"מ השתא מיהא הוה צלתה מרובה מחמתה, ועיין תוס' סוכה (ט' ע"ב) ד"ה הא, וה"נ י"ל אע"ג דכי יפסוק מלהתנועע יהי' תיקון, מ"מ השתא מיהת מתנועע הוא ול"ה תיקון. ויש לדמות זאת ג"כ להא דאיתא במנחות (מ"ח ע"א) דבשחט ב' כבשים על ד' חלות מושך ב' מהן ומניפן והשאר נאכלות בפדיון, ואמרינן בש"ס שם דפריק להו מגוואי, ואין בזה משום חולין בעזרה, דחולין ממילא קא הוי עיי"ש, וה"נ מה שהולך אח"כ להלאה ככלות זמן התנועה ממילא הוה, ובשעת מעשה לא קעביד איסורא. ע"כ.

★ ★

בגמ': אי דפריק להו מאבראי וכו' אי גוואי הא מעייל חולין לעזרה וכו' וחולין ממילא קא הויין וכו'.

הנה הגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל בספרו אתוון דאורייתא (כלל א') כתב לחדש דבלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש, אין איסור שחיטת חולין בעזרה ע"ש היטב טעמו, והביא שם שתלמידו רבי צבי לופטיג ז"ל הקשה לו מהגמ' כאן דפריק וכנ"ל, ואם כדבריו הא מצי למיפרק להו בלשכות הנ"ל דליכא פסול יוצא דאדרבה מנחות נאכלים שם, ואעפ"כ משום חולין בעזרה ליכא ע"כ.

וכתב שם ליישב זה בהקדם מש"כ די"ל דהך מילתא אי איסור לשחוט חולין בלשכות הנ"ל ראוי שיהי' תלוי בפלוגתא דתנאי אי דרשי' טעמא דקרא, דאי אמרי' הכי ה"נ ראוי שנדרוש טעמא דקרא דאוסר שחיטת חולין בעזרה דהוא משום בזיון הקדשים אם שוחטין חולין הפחותים במקום המיוחד לשחיטת קדשים וממילא דשרי בלשכות הנ"ל, דאין בזה בזיון קדשים, ואי לא דרשי' וכו' א"כ ה"נ כיון דכתי' כי ירחק ממך המקום וגו' אסור לשחוט בכל העזרה שכולה נקראת מקום, וגם הלשכות הנ"ל בכלל, הואיל ויש להם קדושת עזרה לענין אכילת קדשי קדשים וכנ"ל.

ולפי"ז מיושבת הקושי' הנ"ל מהגמ' כאן, דעדיפא מיני' משני שינויא דהוי אליבא דכ"ע, משיאמר שפדו אותם בלשכות הנ"ל דהוי רק למ"ד דדרשי' טעמא דקרא וכנ"ל ע"כ.

★ ★

בגמ': עמוד וחטא בחטאת בשביל שתזכה בחטאת אמרינן, עמוד וחטא בחטאת בשביל שתזכה בעולה לא אמרינן.

בכתב סופר בשו"ת (או"ח סי' י') כתב במה שכתב הרמ"א בסי' רע"ו דעת בעל העיטור דמותר לומר לגוי להדליק נר לצורך סעודת שבת, ומזה למד הרמ"א זכות על הנוהגים להדליק נרות לסעודת חתונה ומילה, וכתב ע"ז מרן הכתב סופר דהוא לא ידע שום סמך להתיר מלאכה דאורייתא משום מצוה, דבעל העיטור לא התיר רק בסעודת שבת כיון דקביע וקיימא בכל שבת, לא אסרו מתחלה להדליק לצורך סעודת שבת, או כיון שהסעודה לכבוד שבת עצמו, אבל להתיר לסעודת חתונה ומילה דבאים במקרה בשבת ולא שייכים לכבוד וקידוש היום מנ"ל להתיר, עיי"ש שהאריך בזה וסיים דכל זה צ"ע רבה לדינא.

והקשה הגאון בעל המשנה שכיר זצ"ל - הי"ד: תמהני מאד על רבינו ז"ל, למה לא הביא ראיה מוכחת לדבריו מש"ס מנחות דף מ"ח [ע"א], עמוד וחטא בחטאת כדי שתזכה בחטאת אמרינן, עמוד וחטא בחטאת כדי שתזכה בעולה לא אמרינן, עיי"ש בכל הסוגיא ובתוס' שם [ד"ה חטא], וכן נפסק להלכה ברמב"ם [פ"ו מהל' פסולי המוקדשין ה"כ], הרי בפירוש דעמוד וחטא במצוה זו כדי שתזכה במצוה זו אמרינן, אבל עמוד וחטא במצוה זו כדי שתזכה באחרת לא אמרינן, וא"כ חילוקו ברור, דדוקא לסעודת שבת התיר הבעל העיטור, משום דהוי עמוד וחטא בשבת כדי שתזכה בשבת, אבל לגבי מצוה אחרת לא התיר הבעל העיטור כלל.

ובאמת גם מהרמ"א נראה דלא ברור לו לומר כך ללמוד מכאן לגבי שאר מצות, ורק רצה ללמד זכות על העושים כן, וגם המג"א כתב מוטב שיהיו שוגגין וכו', הרי דלא הסכים להלכה כן. וכבר כתב בתשובת תשב"ץ [ח"ב סי' מ"ז] דלא בכל מקום אמרינן מוטב שיהיו שוגגין וכו', כי כבר אמרו בירושלמי [מועד קטן פ"ב ה"ב] דילפי מקלקלתא, ואם יהיו שותקין יתפשט להתירא בטעות, ואם אנו אומרים מוטב שיהיו שוגגין בכל דבר ודבר אזי ח"ו תתבטל התורה לאט לאט, עיי"ש, על כן לא ישתקו ואין אומרים מוטב שיהיו שוגגין ומחויבין למחות, וכבר הבאתי דבריו בספרי משנה שכיר ח"ד, וכמו כן בנ"ד דנעשה

בפרסום גדול וילמד חד מחבריה, בודאי גם להמג"א צריך למחות: ודו"ק.

★ ★

בגמ': עמוד וחטא בחטאת בשביל שתזכה בחטאת אחרים וכו'.

בשו"ת משנה שכיר (ח"א סי' כ"ד) כותב: "ראיתי דבר תמוה בספר חק נתן מנחות (מ"ח ע"א) דדוקא עמוד וחטא בשביל שתזכה בעשה אמרינן היינו לקיים מצות עשה, אבל בשביל שתזכה למנוע מן החטא לא אמרינן. והגאון ר' מרדכי זאב ז"ל בספרו מאמר מרדכי (סי' ק') הביאו להלכה. ולי הדבר מאד לפלא, הלא אדרבה זכות יותר גדול היא במניעת הלא תעשה שהוא בקום ועשה, ר"ל העבירה הוא בקום ועשה, משא"כ העבירה דעשה היא בשב ואל תעשה. ואולי לא אמר החק נתן דבריו רק גבי התירו לו לרדותו, דגם הל"ת הוא בשב ואל תעשה, וא"כ ליכא ראיה לנידון מפרשי הים שם (בסי' ק"י) דמיירי מל"ת שהוא בקום ועשה ועיי"ש ודו"ק".

ובקונטרס אחרון שם (אות נ"ד) כתב: "וכעת מצאתי לקיים דברי החק נתן, עם מה שמצאתי בתשו' באר משה להגאון ר' משה נחום ירושלמסקי בקונטרס בנין ירושלים (סי' ט') בתשובת הגאון מהר"ם שמעלקעס ז"ל, שהעלה דהצלת עבירה לא חשוב כעושה מצוה, עיי"ש בנועם דבריו, ועפי"ז גם דברי החק נתן א"ש. אבל אח"כ ראיתי שגם הגאון הנ"ל שם חילק בעצמו, דזה דוקא לענין שכר, עדיף עושה מצוה מהצלה דעבירה, אבל לענין להזהר ודאי יש להיזהר להציל מעבירה אולי יותר מעושה מצוה עיי"ש, ועיין ג"כ בתשו' מהרא"ם להגאון האדיר מו"ה סנדר מרגליות רבו דבית אפרים ז"ל (סי' כ"ט), וא"כ הדרא פליאתי על החק נתן, ודו"ק" עכ"ל.

★ ★

וכתב נכדו ידי"נ הרה"ג ר' ישכר דוד קלויזנר שליט"א ליישב בזה עפ"י מ"ש רבנו הזקן נ"ע באגרת התשובה (פ"א) בתחלתו לבאר הברייתא דסוף יומא (פ"ו ע"א): "עבר על מ"ע ושב אינו זז משם עד שמוחלין לו, עבר מל"ת ושב, תשובה תולה ויוה"כ מכפר: פי' דאע"ג דלענין קיום מ"ג גדולה שדוחה ל"ת (יבמות ג' ע"ב), היינו משום שע"י קיום מ"ע ממשיך אור ושפע בעולות עליונים מהארת אור א"ס ב"ה... וגם על נפשו האלוקית... אבל לענין תשובה אף שמוחלין לו העונש על שמרד במלכותו ית' ולא עשה מאמר המלך, אין האור נעדר וכו', וכמרז"ל (ברכות כ"ו ע"א) ע"פ (קהלת א' ה') מעוות לא יוכל לתקון זה שביטל ק"ש של ערבית או וכו'. דאף שנזהר מעתה לקרות ק"ש של ערבית ושחרית לעולם אין בתשובתו מועלת לתקן מה שביטל פעם אחת, והעובר על מל"ת ע"י שנדבק הרע בפנשו עושה פגם למעלה בשרשה ומקור לחצבה... לכך אין כפרה לנפשו ולא למעלה עד יוהכ"פ... ולכן אין ללמוד מכאן שום קולא ח"ו במ"ע ובפרט בת"ת, ואדרבה ארז"ל (ירושלמי חגיגה פ"א ה"ז) ויתר הקב"ה על ע"ז וכו' אף שהן כריתות ומיתות ב"ד, ולא ויתר על ביטול ת"ת". עכ"ל.

ולפי"ז יש לבאר גם בענין עמוד וחטא בשביל שתזכה בעשה, דהיינו דוקא גבי לקיים מ"ע, כיון "שע"י קיום מ"ע ממשיך האור ושפע בעולמות עליונים וכו' וגם על נפשו האלקית וכו', ואם לא עשה מאמר המלך האור נעדר וכו' ואין תשובתו מועלת לתקן מה שביטל פעם אחת", ולכן אמרינן בזה עמוד וחטא בשביל שתזכה בעשה, וכמו שמבאר רבינו הזקן גבי עשה דוחה ל"ת (שזה בעצם אותו ענין, שהחטא נדחה בפני העשה), משא"כ בשביל שתזכה למנוע מן החטא שבל"ת, אין שם הענין החמור הזה של "אין תשובתו מועלת לתקן מה שביטל פעם אחת", ולכך לא אמרינן בל"ת שיחטא בשביל שתזכה למנוע מן החטא וכו', וא"ש ע"כ.

דף מ"ח ע"ב

בגמ': כללו של דבר, כל הכשר בעולת נדבה כשר בעולת חובה, וכל הפסול בחטאת פסול באשם חוץ משלא לשמו וכו'.

הנה בזבחים (ו' ע"ב) איתא: אמר רב פפא קרבנות צבור קאמרת, שאני קרבנות צבור, דלב ב"ד קמתנה עליהן, כדרב יהודה אמר שמואל וכו' קרבנות צבור סכין מושכתן למה שהן, ופירש"י: כגון תמידין שלא הוצרכו לציבור שנקחו מתרומה ישנה, והגיע אחד בניסן שמצוה להביא מן החדש וכו', שוחטן וכשרין לקיץ המזבח כדין שאר מותר תרומת כסף הנשאר בקופות של תרומה וכו', ואע"ג דלשם תמידין נלקחו ולא לשם עולת נדבת ציבור כגון קיץ המזבח, הואיל ולא חזו לתמידין קרבי למאי דחזו, משום

דלב ב״ד מתנה עליהן אם הוצרכו הוצרכו ואם לאו יקייצו בהן את המזבח.

ובסוף דבריו כתב רש״י, ונראה בעיני דלא גרסינן לה להא דשמואל הכא, דהא מוקמינן ליה בשבועות (י״ב ע״ב) אליבא דמאן דלית ליה לב ב״ד מתנה עליהן, ובשמ״ק בהשמטות (אות ה׳) הביא בשם תוס׳ טוך שמקיים הגירסא, דדוקא לבטל ההפרשה לגמרי ולהוציאן לחולין לית ליה לב ב״ד מתנה, אבל לשנותן מחובה לנדבה לכו״ע אית להו לב ב״ד מתנה ע״ש.

והקשה הגרי״ז מבריסק זצ״ל, אמאי בעינן לדין לב ב״ד מתנה עליהן לענין שיוכלו להקריבן נדבה לקיץ המזבח, ודין זה הוא דוקא בקרבן ציבור ולא בקרבן יחיד, הרי ברייתא מפורשת היא במנחות הנ״ל דקרבן חובה יכול להקרב בתורת נדבה ואז אין בו הפסול דבן שתי שנים, ורק אשם פסול משום שאשם אינו בא בנדבה ע״כ.

★ ★

וכתב בספר זהב מרדכי (פר׳ כי תצא אות ג׳): אמרתי למרן הגרי״ז, דיש ליישב הקושי׳ הנ״ל, דהא דקתני בברייתא דמנחות דקרבן שהופרש לשם קרבן חובה יכול להקרב נדבה, הוא דוקא באופן שכבר נפסל הקרבן קודם השחיטה להקריבו לשם חובה, וכדאיתא התם שהיו בני שתים ודינם להיות בני שנה, אבל כל זמן שהם ראויים לשם חובה, אי אפשר להקריבם בתורת נדבה, ולכן בתמידים שנלקחו מתרומה ישנה והגיע ר״ח ניסן, ולא הוצרכו לציבור משום דבעינן שיקחום מתרומה חדשה, כיון דגם כעת הם כשרים להקרבה לשם תמיד, דכל הדין דתרומה הוא רק לכתחילה, אי אפשר להקריבם בתורת נדבה, ולכן בעינן לדין לב ב״ד מתנה שיקרבו לקיץ המזבח.

ואולם הגרי״ז הקשה על דברי מהברייתא במנחות (מ״ח ע״א) כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן או ששחטן בין לנפי זמנן בין לאחר זמנן הדם יזרק והבשר יאכל, הרי דאפי׳ לפני זמנם דראויים עדיין לכבשי עצרת ולא נפסלו קודם השחיטה להקריבם לשם חובה, אפ״ה קרבים הם בתורת נדבה, וא״כ גם בתמידים שלא הוצרכו לציבור נימא דיכולים הם להקרב בתורת נדבה בלא הדין דלב ב״ד מתנה.

★ ★

בגמ׳: אמר לי׳ ר״מ, מר דמקדיש לי׳ לחטאת תני פסולין וכו׳.

וברש״י מבואר, שחולק בין פסולא דשלא לשמה לבין פסול פיגול, דרק פסולא דפיגול הוא בכלל פסולו בגופו ולא פסולא דשלא לשמה. והקשה על זה בחידושי הגרי״ז מבריסק זצ״ל בהלכות פסולי המוקדשין מההיא דפסחים ע״ג עמוד ב׳: דמוקי הא דתניא שם דבחול כה״ג ישרף מיד, הא מני יוסף בן חונאי היא, דתנן יוסף בן חונאי אומר הנשחטים לשם פסח ולשם חטאת פסולים, אלמא פסולו בגופו היא ומשו״ה ישרף מיד עיי״ש, וא״כ דברי רש״י דמנחות דמוקי להך ברייתא דתעובר צורתן אליבא דכו״ע ומשום דלאו פסולו בגופו הוא, צ״ע מהך דפסחים הנ״ל״.

וכתב ליישב זאת עפ״י מה שחידש בביאור דברי הגמ׳, שההיקש לחטאת לא נאמר לענין המחשבה דשלא לשמה, אלא לענין מהותו של הקרבן דכבשי עצרת. היינו, דמצד השלא לשמה, לא שניין כבשי עצרת משאר קרבנות, שאף הם כשרים ולא עלו.

איברא, דלהך הוא דנאמר ומהניא ההיקש לחטאת, דכשם שלא נאמרה בחטאת, תורת כשר ולא עלו, שכן אין החטאת באה אלא בחובה ולא בנדבה. הוא הדין, דאף כבשי עצרת אין בהם תורת כשר ולא עלו, שכן אף המה אינם באים אלא בחובה ולא בנדבה.

נמצא, דכשם דלאידך לישנא, דהכוונה היא שהביאן בני שתים, ודאי שההיקש לחטאת, מהניא להא שאין בכבשי עצרת תורת נדבה. כך היא המדה גם לפירוש קמא, שההיקש בא לומר אך זאת שאין בכבשי עצרת תורת הבאה שאינה עולה לשם חובה.

ומדוקדק היטב, מה דנקטו לה בלשון ״שלא כמצוותן״. ולכאורה, אמאי שינו משאר דוכתי ולא נקטו לה בלשון ״שלא לשמן״.

ומוכח מזה כהנ״ל, דיסוד הפסול אינו אלא מחמת האי, דלאחר שהמחשבה הביאתם לכלל לא עלו לשם חובה, תו הוו להו בכלל ״שלא כמצותן״, וזהו הפוסלן. שכן זה הוא מה דילפינן מהיקשא לחטאת. שאין בכבשי עצרת תורת הבאה של נדבה או שלא כמצוותן. כשם שאין תורת נדבה או שלא כמצוותן בחטאת.

ומיושבת היטב שיטת רש"י, שכן שאני בנשחטין לשם חטאת ופסח אליבא דיב"ח, או פסח וחטאת שנשחטו שלא לשמן אליבא דכו"ע. דהמחשבה היא שהביאתם לידי פסול. ובכהאי גוונא, גם רש"י מודה, דפסול זה פסול הגוף הוא, דומיא דמחשבת פיגול, ופסולו בגופו ישרף מיד.

לא כן בסוגיין, שכאמור, המחשבה בכבשי עצרת, לא מביאתם אלא לידי לא עלו לשם חובה. והא דהכבשי עצרת נפסלים, אין זאת אלא משום שאין בהם תורת נדבה, או לא עלו לשם חובה. והלא פסול זה, מובן היטב, שאינו בכלל פסולו בגופו, ותעובר צורתו עכ"ד.

★ ★

והוסיף בזה הגרב"מ אזרחי שליט"א בספריו ברכת מרדכי (או"ח ח"ב סי' כ"א): והנה לכאורה תתעורר הערה, מדוע יהני ההיקש לחטאת רק לענין זה שאין בו תורת נדבה, ולא לענין דינא דשלא לשמה. ואמאי לא נימא, דאף לענין זאת הוקשו אהדדי, דכשם דשלא לשמה, פוסל בחטאת, פוסל הוא גם בכבשי עצרת. הרי לכאורה היקש למחצה הוא.

ונראה, דהלא הא מיהת פשוט וברור, דאף לאחר ההיקש, כבשי עצרת וחטאת שני שמות נינהו. וכיון דאף לאחר ההיקש, כבשי עצרת לאו חטאת נינהו, תו לא שייך לאקושינהו לענין פסול המחשבה, שכן אין המחשבה פוסלת אלא חטאת ולא קרבן אחר.

ולא שייך להקישם אלא לענין תורת הוויתם, שהוייתם של כבשי עצרת, והוויתו של החטאת הוקשו אהדדי, דכשם שאין לחטאת הויה אלא בחובה ולא בנדבה, גם כבשי עצרת אין להם הויה אלא בחובה ולא בנדבה. ומובן היטב, שאין זה היקש למחצה, שכן הקרבנות עצמם, מעולם לא הוקשו, וודאי דתרי שמות נינהו בעצם מהותם. ואילו לענין מה שהוקשו, הוי זאת היקש מלא ולא למחצה. כנלענ"ד ביאור דברי מרן זצוקלל"ה בעה"י.

דף מ"ט ע"א

בגמ': **אמר לי' רב עלו ועלו, אמר ר"ח מסתברא מילת' דרב דכסבור אילים ושחטן לשם כבשים וכו', עקירה בטעות לא הויא עקירה וכו'.**

בספר ואם תאמר (ח"ב ע' קס"ו) מקשה בגמ' גיטין (כ' ע"א) דאיתא דאם הי' צריך לכתוב השם ונתכוין לכתוב יהודה וטעה (שסבר שצריך לכתוב יהודה - רש"י) ולא הטיל בה דל"ת, דמעביר עליו קולמוס ומקדשו. וצ"ע דקיימ"ל בגמ' כאן דעקירה בטעות לא הוי עקירה, ואם שחט עולה וסבר שהוא שלמים (וכך כוון) דעלו לבעלים לשם חובה, א"כ כיון דכתבו התוס' (מנחות מ"ב ע"א ד"ה ואל) דאזכרות סתמן לשמן, א"כ אמאי צריך להעביר קולמוס וצ"ע.

★ ★

במשנה: **התמידין אין מעכבין את המוספין.**

בשו"ע או"ח סי' רפ"ו (סעיף א' בהגה"ה) כתב הרמ"א שאם התפלל תפילת מוסף קודם לתפלת שחרית, בדיעבד יצא.

וכתבו שם בהגהות לבושי שרד והגהות הגר"א (ס"ק ה') שהמקור הוא מסוגיין, דאמרינן דבדיעבד אם הקריב קרבן מוסף לפני קרבן התמיד, יצא ידי חובתו, אם כן כמו כן גם לגבי התפילות, אף שצריך לכתחילה להתפלל תפילת שחרית ואח"כ תפילת מוסף, מ"מ בדיעבד אם התפלל תפלת מוסף קודם, יצא ידי חובתו.

★ ★

במשנה: **לא הקריבו כבש בבוקר יקריבו בין הערבים, א"ר שמעון אימתי בזמן שהיו אנוסין או שוגגין, אבל אם היו מזידין ולא הקריבו כבש בבוקר לא יקריבו בין הערבים.**

ויעו' בגמ' (נ.) דהכי קתני לא הקריבו כבש בבוקר לא יקריבו בין הערבים, בד"א שלא נתחנך המזבח אבל נתחנך המזבח יקריבו בין הערבים, א"ר שמעון אימתי בזמן וכו', מנה"מ דת"ר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים, שני בין הערבים ולא ראשון בין הערבים וכו' יעו"ש, וברש"י.

א. והנה יעו' בפ"ב דתענית (יז.-:) ובספ"ב דסנהדרין (כב:) דתניא רבי אומר, אומר אני כהנים אסורים לשתות יין אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו [דלא חיישי' "שמא יבנה פתאום" וכו', רש"י], ואמר אביי כמאן שתו האידנא כהני חמרא, כרבי. מכלל דרבנן אסרי לשתות יין בזה"ז, מ"ט, מהרה יבנה ביהמ"ק ובעינן כהן הראוי לעבודה וליכא.

ויעו"ש בתענית ב"גבורות ארי" שהקשה הא לאחר שעבר זמן של "תמיד של שחר" לישתרי ביין, שהרי מעתה א"א לחנך את המזבח וע"כ דלא יצטרכו כהנים "לעבודה", וכמבואר הכא דכו"ע ס"ל דאם לא הקריבו

לתמיד של שחר ואף לא נתחנך המזבח דלא מקריבים קרבנות באותו היום. וא״כ מחצות היום ואילך דא״א להקריב לתמיד של שחר, וכדקי״ל כרבנן ברפ״ד דברכות (כו.) דזמנו עד ״חצות״ יעו״ש, א״כ יוכלו הכהנים לשתות יין מחצות היום אליבא דחכמים. ותירץ דס״ל כמ״ד הכא (מט.) דמזבח הקטורת מתחנך בקטורת בין הערבים. א״נ בז׳ נרות של המנורה בערב ״מתחנך״, וא״כ גם כשאין ״קרבן״ יש ״עבודה״, וא״כ שפיר משכח״ל שיצטרכו כהנים כשרים שיוכלו לעבוד אף ״אחר חצות״, עכ״ד הגבו״א יעו״ש.

ב. ויעוי׳ עוד בתוס׳ בתענית שם ובתוס׳ הרא״ש בסנהדרין שם שהקשו באופ״א, דהא אף בלי יין ״אסורים בעבודה״ דטמאי ״מתים״ נינהו וצריכים הזאה ג׳ וז׳, וא״כ מה בכך שישתו יין, ותירצו דמ״מ מותרין ״בעבודת ציבור״, דטומאה הותרה בציבור, עכ״ד תוס׳ ותורא״ש ע״ש. וכן יעו״ש בסנהדרין ברבינו יונה שכ׳ כנ״ל.

אולם יעו״ש בסנהדרין ב״ערוך לנר״ בד״ה ובעינן כהן וכו׳ דג״כ הקשה מנפשיה כנ״ל הא בלא״ה אינם ראוים לעבודה ״דכולם טמאי מת הם״, ותי׳ ג״כ כנ״ל דהא הותרה טומאה ״בציבור״. וע״ז הקשה וז״ל, אבל קשה, כיון דלא הותר בציבור רק טומאת מת אבל לא טומאת נדה ושרץ ונבילה וכדו׳ [וכדאיתא בפ״ז דפסחים (סז.) ועש״ע לקמן (צה:) וברש״י, וכן יעוי׳ בפ״ב דזבחים (כב:) וברש״י ע״ש, וברמב״ם בה׳ ביאת המקדש [פ״ד הי״ב-ט״ז) יעו״ש], א״כ כמו דגזור רבנן שלא לשתות יין משום מהרה יבנה ביהמ״ק, כ״כ לגזרו ג״כ שלא יטמא הכהן עצמו במגע שרץ ונבלה ונדה וכדו׳, דבזה א״א ״לתקן עצמו במהרה״ כמו פרועי ראש וכו׳, דהא בעי ״טבילה והערב שמש״ ולא יוכל להקריב עוד קרבן, דאין קרבן ״בלילה״. ועוד דהא בטומאה ״מיחל עבודה״, וצ״ע, עכ״ד הערו״ל, יעו״ש. וא״כ צ״ע בזה. וכן יל״ע דלא הזכיר לתוס׳ שכבר הקדימו בזה.

אכן יעוי׳ ב״גבורות ארי״ בתענית שם דג״כ עמד בזה, שכ׳ בזה״ל, ק״ל א״כ יהא אסור לכהן ליטמא בזה״ז בשום טומאה אף שאינו של מת מה״ט ״שמא יבנה״, וי״ל דבטומאה כיון דאין דרך בנ״א בטומאה לא גזרינן, דאם זה יטמא בודאי ימצא הרבה בהוא בית אב שלא נטמאו, אבל ביין דרך בנ״א לשתותו, וכן לגדל פרע חיישי׳ לשמא יבנה ולא ימצא שום כהן הראוי לעבודה, עכ״ל רבינו בעל ה״שאגת אריה״ בספרו גבו״א, יעו״ש.

אולם צ״ע וכי אין כל ישראל ״טמאי מת״ או ״טמאי שרץ ונבלה״ וכיו״ב, דהא במשך השנים בודאי כל או״א נטמא בכל סוגי הטומאות למיניהם, וא״כ אפי׳ את״ל ״דאין דרך בנ״א בטומאה״, מ״מ מספיק פעם א׳ במשך ״שנה שלמה״ להיטמאות. וא״כ שפיר איכא לאסור ולמיגזר על הכהנים ״שלא יטמאו״, דאטו האידנא אם יבנה ביהמ״ק, בב״א, ימצא הרבה כהנים שלא נטמאו? וצ״ע.

וכן צ״ע דלא הזכיר לתוס׳ במקומו דכבר הקדימוהו בזה. וכן יל״ע בלשונו שכ׳ דיהיה אסור לכהן ליטמא אף בטומאה שאינו של מת, והיינו דטומאת מת ״חמורה״ ולא מיבעיא במת שלא יטמא כ״א אף בשאר טומאות ״הקלות״ כגון דשרץ נמי לא יטמא, הא אדרבה, דטומאת מת קלה לענין זה ״מדהותרה טומאתו בציבור״ ומשא״כ שאר הטומאות לא הותרו, וכש״כ הערו״ל וכלעיל, וא״כ הול״ל שלא יטמא רק בשאר טומאות, ויל״ע. וכן עדיין צ״ע מ״ט אכן לא גזרו ע״ז.

(נופת צופים)

★ ★

במשנה: לא הקריבו כבש בבוקר יקריבו בין הערבים.

הנה כתיב (במדבר כ״ח ד׳): את הכבש אחד וגו׳. ובשמות (כ״ט ל״ט) כתיב: את הכבש האחד וגו׳. וצ״ב שינוי הלשון? ואמר בזה הגרי״ז מבריסק זצ״ל עפ״י המבואר כאן דב׳ התמידין אינם מעכבים זה את זה, ואם לא הקריבו כבש בבוקר יקריבו בין הערבים, אולם כל זה אחר שנתחנך המזבח, אבל קודם שנתחנך המזבח, אם לא הקריבו כבש בבקר לא יקריבו בין הערבים, שאין מחנכין את המזבח אלא בתמיד של שחר יעו״ש.

ועל כן בפר׳ תצוה דמיירי מענין חינוך המזבח, כתיב את הכבש ״האחד״ וגו׳, דהוא צריך להיות ראשון דוקא, אבל בפר׳ פנחס דמיירי מעיקר המצוה של תמידין, כתוב את הכבש ״אחד״ וגו׳, דבעיקר המצוה ליכא שום דינא דהתמיד של שחר צריך להיות תחילה ואח״כ תמיד של בין הערבים, דאינן תלויים כלל זה בזה, והיינו דכתיב ״אחד״, ולא ״האחד״ דמשמעו הראשון, עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

ולהנ״ל מובנים דברי רבי יהודה החסיד ז״ל בספרו טעמי מסורת המקרא כאן וז״ל: ובואתה תצוה כתיב:

הכבש האחד, האחד בגי' י"ח. התמיד נעשה בט' כהנים וכן לערב הרי י"ח כמנין האחד וכו' ע"כ. והיינו שמש"כ שם בפר' ואתה תצוה: האחד, בגי' י"ח מרמז על תמיד של שחר ובין הערבים, שבשתיהם יחד היה י"ח כהנים.

ולכאורה מדוע רק שם בפר' ואתה תצוה רמזה התורה לתמיד של שחר ותמיד של בין הערבים יחד (שהיה בהם י"ח כהנים כמנין האחד וכנ"ל) ואילו אצלנו לא רמזה זאת התורה.

ולדברי הגאון מבריסק זצ"ל הנ"ל הדברים נפלאים, דשפיר בפר' תצוה דאיירי בחינוך המזבח מרומזים ב' התמידים. משא"כ אצלנו אין רמז לב' התמידים כיון שאינם תלוים זה בזה וכתיב רק אחד וכנ"ל ודו"ק.
(פרדס יוסף החדש פר' פנחס)

★ ★

במשנה: שאין מחנכין וכו' ולא מזבח העולה אלא בתמיד של שחר.

בשו"ת יוסף אומץ (סי' ו') הביא מהגאון ר' אברהם פארדו זצ"ל שהסתפק, אם יבוא המשיח בערב פסח. והמזבח ייבנה לאחר חצות, לאחר מועד הקרבת התמיד של שחר, כלום לא יקריבו ישראל קרבן פסח באותה שנה, מאחר שהמזבח לא נחנך? אכן, אם נסבור שהמזבח שלא נחנך, אינו מזבח כלל, כך יש לנהוג. אך הג"ר אברהם פארדו לא סובר כן, ולדעתו הכשרת המזבח אינה תלויה בקיום מצוות חינוך המזבח, ולפיכך הקרבת הפסח, שהיא מצוות עשה שיש בה כרת, תדחה את מצוות חנוכת המזבח. ע"ש, ועיין במקדש דוד קדשים (סי' א' אות א' ד"ה ומיהו).

★ ★

בחזון איש על מנחות (סי' ל' סעיף ה') דן, מה דינו של מזבח אשר נפסל עם פגימת אחת מקרנותיו, ולאחר מכן תוקן. ברור, כי הוא זקוק לחינוך ככלי שרת, שהרי בשעת פסילתו פרח ממנו שמו זה, ויש לחדשו עליו על ידי חינוך. אלא שאם חינוכו בתמיד של שחר מתייחס לחנוכתו בבניין בית מקדש חדש, הרי שבמקרה זה די בחנוכתו על ידי כל קרבן שיהא. ע"ש בדבריו.

★ ★

הרמב"ם בספר המצוות (בשורש שלישי) כותב, שאין ראוי למנות במנין המצוות ציווים שלא היו אלא לשעתם.

כדוגמא לכך הוא מביא את חנוכת המזבח שלא היתה אלא לשעתה. והרמב"ן בהשגותיו שם חולק עליו, וסובר שמצוה זו אינה רק לשעתה אלא נוהגת לדורות, בכל פעם שמחנכים מזבח חדש.

וכתב בספר מרפסין איגרא (פר' צו) להקשות על דעת הרמב"ם, מהמבואר כאן במשנה דאין מחנכין את המזבח אלא בתמיד של שחר, א"כ מבואר כאן, שיש הלכות קבועות הנוגעות לחינוך המזבח, ולא הי' זה רק לשעתו.

וכתב שם לתרץ, די"ל דדעת הרמב"ם היא, שאין למנות את חנוכת המזבח כחנוכה נפרדת משאר חנוכת המשכן, משום שחנוכת המשכן כוללת את חינוכם של כל כלי המשכן על ידי משיחתם ועבודה בהם.

ואולם, ביחס לאותם ציווים שהיו יחודיים לחנוכת המזבח, כגון: סוג הקרבנות הקרבים, עליהם אמר הרמב"ם שאינם מצוות לדורות אלא לפי שעה, ובכל חנוכת מזבח ניתן לשנותם על פי נביא או על פי חכמי הדור ע"כ.

★ ★

במשנה: אין מחנכין את המזבח אלא בתמיד של שחר.

הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א בטעמא דקרא (פ' ויקרא) עמד על זה מ"ש שהדין ששחיטה בצפון, נאמרה בפרשה שני' של עולה - לגבי בן צאן, ולא בפרשה ראשונה של עולה - לגבי בן בקר, והוצרך ללמוד בן בקר מבן צאן שנאמר אחר כך.

ותיריץ דלפי המבואר כאן שאין מחנכין את המזבח רק בתמיד של בין הערבים, והרי קרבן התמיד הוא מצאן, את הכבש האחד תעשה בבוקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים, ולכן שפיר הזכירה התורה דין צפון אצל צאן, הקרבן הראשון, ויליף בן בקר מינה.

★ ★

ע"ש עוד בטעמא דקרא בקרא דיחזקאל (שהובא בהפטורה לפרשת תצוה) "אלה חוקות המזבח ביום העשותו,

להעלות עליו עולה וגו'", וקשה למה דוקא נקט עולה, הלא כל הקרבנות מקריבין עליו.

אלא שבא לרמז דין זה, שאין מחנכין את המזבח רק בתמיד של שחר, וזהו קרבן עולה, לכן שפיר קאמר - "ביום העשותו, להקריב עליו עולה וגו'".

★ ★

בחידו"ת מאת הגאון רבי מנחם זמבא הי"ד שנדפס בקובץ אבן ציון (ע' תס"ח) כתב לבאר על פי זה הפסוקים בפרשת העקידה, ששאל יצחק את אברהם אבינו: הנה האש והעצים, ואיה השה "לעולה", וקשה מאן יימר דבעי שה - לעולה דוקא, אולי יקריבו שלמים או קרבן אחר.

אלא דיצחק נסתפק אם הי' להמזבח שהולכים לבנות - דין מזבח או דין במה, ומזה שהביא אברהם אתו עצים, וע"כ משום דלמזבח בעי עצים שלא השתמשו בהן הדיוט, כדאיתא בזבחים (קט"ז ע"ב), משא"כ לבמה שרי גם עצים שנשתמשו בהם הדיוט, כמוש"כ בטור עה"ת (פ' ויצא), ומזה שהביא אברהם אתו עצי עולה, הינו עצים שראויים לעולה, שלא נשתמשו בהם הדיוט, מזה מוכח שעומדים לבנות "מזבח".

לכן שפיר תמה יצחק ושאל: איה השה לעולה, שהרי כמבואר כאן, אין מחנכין את המזבח אלא בקרבן תמיד שהוא עולה, ואם כן איה השה - לעולה.

★ ★

במשנה שאין מחנכין את מזבח העולה אלא בתמיד של שחר.

לקמן (מט:) ילפי' דתמיד צריך ביקור ד' ימים, ובתוס' סוכה (מב. ד"ה שאינו) דביקור התמיד מעכב אפילו בדיעבד וכ"כ באו"ז פסחים סי' רט"ז. ויל"ע אם כן מה טעם כהנים אסורים לשתות יין בזה"ז כיון שמהרה יבנה המקדש ויצטרכו מיד לעבוד ושתויי יין אסורים בעבודה, הא אם אין מחנכין מזבח חדש אלא עם תמיד של שחר א"כ אף ביום שיבנה המקדש עדיין לא יוכלו להקריב קרבנות כיון דבעינן ביקור ד' ימים אף בדיעבד, ובהנך ד' ימים יתפכחו הכהנים מיינם.

והנה בגבורת ארי (תענית שם) מקשה כעין קו' זו והוא דהרי אין מחנכין את המזבח אלא עם תש"ש ותמיד נקרב לכל המאוחר עד ארבע שעות וא"כ למה לאחר שעה זו אסור לשתות יין, ותירץ דקאי כמד"א (לקמן נ.) שמחנכין את מזבח הזהב עם קטורת של בין הערביים ואכתי איכא למיחש שמא יבנה ויקטירו קטורת. ולפי"ז מיושב גם קו' דידן.

ולכאו' צ"ע דאי' בתוספתא מנחות פ"ו ה"ו ובירושלמי שקלים (פ"ד ה"ב) דמזבחות מעכבין זה לזה, וא"כ כל זמן שלא חינכו את מזבח העולה א"א להקטיר קטורת, וי"ל דהגבורת ארי סבר כהמקדש דוד סי' ב' שהא דאין מחנכין את המזבח וכו' וכן כל הדינים שנאמרו בזה בכולם אין הכונה שחינוך המזבח צריך להיות דוקא בזה העבודה וכד אז לא נקרא מזבח רק דזה דין מה צריך להיות העבודה הראשונה אבל לא שבזה נתחנך המזבח עי"ש, נמצא דשם מזבח יש לו מקודם ושפיר היו יכולים להקטיר קטורת הגם שעדיין לא הקריבו תש"ש.

וקו' הרא' נראה ליישב בכמה דרכים.

א. יש לחשוש אולי ימצאו אחד שביקר את קרבנו ואח"כ ימסור לציבור ומהני כדאי' בר"ה ז. ועי' מצפ"א שבועות י. ובחזו"א פסחים סי' קכ"ד לדף צו. שאפשר לבקר קרבן לפני הקדישו.

ב. אם נימא כדעת הטו"א במגילה כט. שא"א לבקר קרבן אלא רק אחר הקדשו י"ל כחידוש המהרש"ם (ח"ו סי' ל"ח) שכל זה שביקור מעכב הוא רק כשאפשר לבקר אבל במקום שא"א לבקר אינו מעכב, ובזה"ז שאסור להקדיש קרבנות נמצא שא"א לבקר ולכן הביקור אינו מעכב.

ג. וכעין תי' הנ"ל י"ל דהגאון ר' מרדכי קאלינא זצ"ל (בקובץ עמק הלכה סי' ל"ז) מדייק מהא דאמר ר"י בסוכה שם השוחט את התמיד שאינו מבוקר כהלכתו בשבת חייב חטאת וצריך תמיד אחר, מה בא להשמיענו דצריך תמיד אחר בודאי שאם חייב חטאת ע"כ שלא יצא בתמיד שאינו מבוקר, אלא ע"כ שגם ר"י מודה שאם אין לו תמיד מבוקר שיכול להקריב, וכל זה שחילל שבת הוא רק כשיש שם תמיד אחר והוא הקריב אלו שלא ביקרו ע"כ חילל שבת, וזה בא לומר וצריך תמיד אחר היינו שיש שם עוד תמידין דאל"כ אינו חייב ולפי"ז א"ש, דכשיבנה ביהמ"ק אין לנו תמיד אחר שהוא מבוקר ולכן מותר להקריב כן.

ד. בשו"ת תורת חסד (סי' כ"ג אות א') מבאר דדברי תוס' בסוכה הנ"ל הוא דוקא לשיטת רבי יוסי שם שאם מקריב תמידין שלא מבוקר בשבת חייב חטאת אולם בן בג בג (לקמן ע"ב) אינו סובר כן ואינו מעכב, א"כ י"ל דהגמ'

בתענית אינו אליבא דר״י, אולם ד׳ התורת חסד הוא דוקא בתוס׳ אבל באו״ז הנ״ל אינו מבואר כן וז״ל ״ומיהו נראה דביקור מעכב דתניא בתוספתא א״ר יוסי שמעתי שהשוחט תמיד בשבת דאינו מבוקר שחייב חטאת ויחזור ויביא תמיד אחר להכשירו חוץ מן הנשחט שנאמר תמימים יהיו לכם כשהן מבוקרין הן תמידין ושאינן מבוקרין אינן תמידים וע״כ דלית ליה מום דאי אית ביה מום צריכא למימר״ חזינן דסבר כן להלכה ולא דוקא ברבי יוסי.

ה. בתורת חסד הנ״ל מחדש דמה שביקור מעכב הוא דוקא ביקור של אותו היום לפני ההקרבה אבל ביקור של ד׳ ימים שהיו מבקרין זה אינו מעכב, וא״כ א״ש דביקרו את התמיד אותו יום לפני ההקרבה.

ו. במנ״ח (מצו׳ רצ״ג או״ב) כתב דאם הבהמה הוציא את ראשו או פדחתו והחזירו מתחילין למנות שמנות ימי הרצאה מיום שהוציא, ובס׳ פלגי מים (ערכין יח:) דמתוס׳ בסוכה הנ״ל למידין דענין ביקור אינו רק שהקרבן יהא בלי מומין דא״כ למה כשמצאו אותו מבוקר ממום חייב חטאת, אלא הענין הוא גדר של הזמנה לקרבן כדי להבדילו מחולין ולהכינו לקרבן ולפי״ז מחדש דסברא זו שייך רק בבהמה שהיתה חולין שאז צריכים להבדילה אבל בולד שנולד באותו יום ומיד מקדישה אז אי״צ ביקור, ולפי״ז י״ל שיומצא בהמה שהוציא ראשה לפני ח׳ ימים והחזירה ואחר ח׳ ימים נולדה שאז ראוי להקרבה מיד כשנולדה ואי״צ ביקור (רק יל״ע אם שייך במציאות שבהמה יחי׳ ח׳ ימים במעי אמה לאחר שכבר הוציאה ראשה. (הרה״ח יצחק מאיר ניימן שליט״א).

★ ★

במשנה: ולא את השלחן אלא בלחם הפנים בשבת וכו׳.

הנה בספרי (פר׳ עקב) איתא על לחם הפנים שהוא מהמצוות הנוהגות רק משנכנס בנ״י לא״י ע״ש. והקשה כ״ק אדמו״ר בעל האמרי אמת זצ״ל בשו״ת חדות יעקב מהדו״ת (סי׳ כ״ד) דזה חידוש לומר שלחם הפנים התחיל חיובו רק בא״י. ותמוה על זה מהפסוק ״ויערוך עליו ערך לחם״ (סו״פ פקודי, שמות מ׳ כ״ג) וזה הי׳ במדבר, ואיך נימא דלחם הפנים הי׳ חיובו רק בא״י.

וכתב הגרי״ז יוסקוביץ ז״ל בקובץ דגל התורה (סי׳ י׳ אות ד׳) ליישב הספרי, עפ״י מה דמבואר במשנה כאן שאין מחנכין מזבח הזהב אלא בקטורת הסמים וכו׳, ולא את השלחן אלא בלחם הפנים בשבת וכו׳, נראה מזה דמזבח הזהב ומזבח העולה ושלחן ומנורה צריכין חינוך בתחילה כשהתחילו לעבוד בהן, ובלא החינוך לא הי׳ עדיין בגדר מזבח ושלחן ומנורה, וראי׳ גדולה לזה מדברי הרמב״ן ז״ל בספר המצות (שורש ג׳) שכתב להביא ראיה לדעת הבה״ג דמצות חנוכת המזבח היא לדורות, וכתב שם בזה״ל: שמצות חינוך המזבח היא מצוה לדורות כמו שכתיב בפרשת ואתה תצוה וזה אשר תעשה על המזבח שהיא מצות חינוך, ומזה שנינו (מנחות מ״ט) אין מחנכין המזבח אלא בתמיד של שחר עכלה״ק.

מבואר דזה שהקריבו בפעם ראשונה על המזבחות, וכן הנחת לחם הפנים על השלחן, והדלקת מנורה הי׳ חינוך ממש, שנתחנכו בזה הכלים לעבודה, ואם כי בספר זוהר רקיע לרשב״ץ ז״ל תמה וכתב בזה״ל: ואני אומר שהחינוך הזה ששנינו בפ׳ התכלת אין ראי׳ שיכנס במניין המצות, שאין בו תוספות ענין שיקרא מצוה, אלא כשבונין מזבח חדש ומקריבין התמידין שהן חובה ליום, אותה התחלה קרוי חינוך, וכן במזבח הזהב ושלחן ומנורה כשיתחדשו ויעשו בהן המצוה המוטלת עליהן, אותה התחלה קרוי׳ חינוך עיי״ש.

עכ״פ דעת הרמב״ן ז״ל כן הוא, דעבודה ראשונה הי׳ בגדר חינוך, ובלא זה לא נתקדשו הכלים לעבודה, וזה מוכרח. ולפ״ז י״ל דאפי׳ אי נימא דלחם הפנים אינו נוהג במדבר, יהי׳ מאיזה טעם שיהי׳, מ״מ בעת חנוכת המשכן והמזבח הי׳ צריך שיהי׳ לחם הפנים כדי שיתחנך השלחן לעבודה, דאפי׳ אם לא הי׳ נוהג מצות לחם הפנים, מ״מ צריך שיהי׳ השלחן מחונך לעבודה, לפי המבואר בירושלמי (פ״ד דשבת ה״ה) דשלחן ומנורה ומזבחות ופרוכת מעכבים הקרבנות [ודברי הירושלמי הנ״ל נעלמו מאת הגאון מנ״ח ז״ל (מ׳ צ״ה) עיי״ש שכתב בפשיטות דאינו מעכב וכבר עמדו עליו האחרונים], וע״כ הי׳ צריך אז לחם הפנים בכדי שיתחנך השלחן.

וא״ש היטב דברי הספרי, דלחם הפנים אינו נוהג במדבר, ולא קשה כלל ממה דמצינו בקרא דהי׳ לחם הפנים, דהרי מצינו רק בקרא דפ׳ פקודי, וזה הי׳ בעת חנוכת המשכן וכלים, וזה הי׳ מוכרח לחנך השלחן וז״נ לענ״ד, ויש לומר

דתירוץ זה נכלל ג"כ בדברי אדמו"ר שליט"א [זצ"ל], שכתב די"ל דזה הלחם הפנים הי' הוראת שעה לחנך השלחן ודו"ק.

★ ★

בגמ': פשיטא תמידין עדיפי, דהוו להו תדיר ומקודש.

הגאון הפרמ"ג בספרו תיבת גמא (פר' וירא אות ד') הקשה, מדוע מלין אחרי התפילה, הרי מילה היא מצוה דאורייתא ותפילה היא רק מצוה דרבנן ע"כ.

וכתב הגאון ר' נתנאל הכהן פריעד זצ"ל בקובץ כרם שלמה (שנה י' קו' ב' ע' כ"א): צריך להבין כונת הגאון, הלא תפלה תדיר ממילה, ולכן קודם. וי"ל דס"ל דדאורייתא הוי מקודש, וזה איבעיא דלא איפשטא במנחות מ"ט תדיר ומקודש איזה מהם קודם, ורמב"ם ז"ל פסק איזה שירצה יקריב, וכ"כ בנוב"י מה"ק האו"ח סי' (מ"א), אמנם הגאון השאגת ארי' (סי' כ"ב) הוכיח דאפי' מצוה דרבנן קודם לד"ת אם הוא תדיר, דהרי ב"ה ס"ל דמברך על יין ואח"כ מברך על היום אף דברכת יין הוא דרבנן, אפ"ה הוא קודם לקידוש היום, וטעמא דרבנן הוי כרשות לגבי דאורייתא יעו"ש, ובזה נחה ושקטה תמיהת הגאון המחבר.

ומה שתירץ הגאון בתיבת גמא דכל מצוה דרבנן הוי דאורייתא, משום "לא תסור וגו'", רק דהקילו היכא דהתנו מעיקרא כן כמ"ש במגילת אסתר שורש א', והכא לא התנו, זה דוחק, אמנם לפני דברי השאגת ארי' יבוא על נכון.

★ ★

בגמ': תמידין עדיפי שכן תדיר או דלמא מוספין עדיפי דהוו להו מקודש.

וברש"י: וקא מיבעי' לי' וכו' אם יניחם לצורך תמיד מחר ע"כ. הגאון ר' יוסף ענגיל ז"ל בספרו לקח טוב (כלל ו') כתב להסתפק אם יש חיוב קיום במצוה להכינה לפני זמנה בפועל, והביא תלמידו להוכיח מדברי רש"י הנ"ל דיש חיוב הכנת המצוה לפני זמן המצוה, דאל"כ מאי בכך דתמידין דמחר יש להם עדיפות ומעלת תדיר, עכ"ז הלא היום אין עדיין החיוב דמצוה של מחר כלל, ומה מועיל עדיפות המצוה בזה אם אין חיוב המצוה עדיין כלל וכנ"ל, ועל כרחך דיש חיוב הכנת המצוה גם לפני זמן המצוה. עכ"ד.

★ ★

בגמ': אלא תמידין דלמחר ומוספין דהאידנא, תמידין עדיפי שכן תדיר וכו'.

ומבואר כאן דמעלת תדיר דוחה להא דאין מעבירין על המצוות, דרוצה הגמ' לומר דיש לדחות מוספים דהיום מחמת תמידים דלמחר מפני שהם תדירים, אע"ג דמצד מוספים דהיום יש מעלת אין מעבירין על המצוות.

והקשה בספר ואם תאמר (ח"ב ע' ק"נ): וצ"ע מהא דקידושין (כ"ט ע"ב): דנחלקו תנאים אם יש לו די כסף או לפדות את בנו או לעלות לרגל איזה מהמצוות יקיים, והא עלייה לרגל הוי תדיר לגבי פדיוה"ב דהוי ג' פעמים בכל שנה, ואע"פ שהגיע זמן לפדות בנו ואין מעבירין על המצוות, הא מעלת תדיר עדיף.

★ ★

עוד הקשה שם (ע' ע"ח) על מש"כ רש"י במוע"ק (ח' ע"א): דהא דאין מעבירין על המצוות היינו אפילו קלה מפני חמורה, וצ"ע דבגמ' כאן יש בעיא אם יש לציבור כסף רק לקרבן אחד אם יביאו מוסף היום או תמיד למחר, הרי מוכח דלא אמרינן אין מעבירין וכו' אלא כששניהן שוות. ובשו"ת חכם צבי (סי' ק"ו) הקשה כן, ותירץ דשאני הכא שעבודת הקרבנות כולן כמצוה אחת דמי, אבל במצוות שונות, אין מעבירין על המצוה קלה מפני החמורה, ע"ש שהאריך בזה.

★ ★

בגמ': ת"ל וערך עליה העולה וכו'.

בתוס' (ד"ה תלמוד וכו') הוכיחו דעשה דהשלמה אינה פוסלת, דאי נימא דהקרבן הקרב לאחר התלמיד פסול, לא מהני דחיה, ובגמ' אמרינן, אתי עשה דפסח ודחי עשה דהשלמה ע"כ.

והקשה בזה הגר"א וסרמן זצ"ל-הי"ד בקובץ שעורים עמ"ס פסחים (אות קס"א): וקשה, דהא טומאה דחויה בציבור אף דביחיד פסול בדיעבד, ואי נימא דהתם טעמא כיון דהאיסור נדחה תו ליכא פסולא, א"כ גם בעשה דהשלמה אפשר לומר כן, ובתוס' רפ"ב דזבחים ט"ז ד"ה מה ליושב שכן פסול לעדות, נסתפקו, אם הוא לעיכובא או אינה אלא מצוה לעמוד, ואמאי לא הוכיחו מהא דת"ח מעיד מיושב, דעשה דכבוד תורה דוחה עשה דעמידה, ואי עדות

מיושב פסולה מאי מהני דחיה. (ראיה זו הביא הרמב״ן ריש פרק שבועו העדות וכן הוא בר״ן שם) ע״כ.

דף מ״ט ע״ב

בגמ׳: **ודקא קשיא לך שלא יהא דבר קודם מצוה בעלמא הוא.**

בספר אור החיים הק׳ ריש פ׳ צו כתב לפרש הא דעולה נקרא חסרון כיס, הוא לצד שמצות עולת תמיד צריך שיהי׳ עולה ראשונה, ותניא בתוספתא כל הקדשים שהקריבו קודם לתמיד של שחר פסולים, הא למדת אם אין עולת התמיד כל הנעשה קודם לה פסול, ומזה ישתלשלו דברים רבים שיש בהן חסרון כיס, הרי שהביא כבש בן שנתו, ואם הי׳ מקריבו סמוך להבאתו הי׳ כשר, ולצד שאומרים לו עומד, עד שיקריב תמיד של שחר, הרי מפסיד בשהיית שעה א׳, כי מונין שעות לקדשים. גם משכח״ל בזמן שלא יהיו כבשים, כשהיתה ירושלים במצור וצריכין ישראל לתת ממון רב בכבש לצד שאין מציאות להקריב עד שיקדים, וכן תמצא שהי׳ משלשלין קופה מלאה דינרי זהב בעד כבש א׳ ואין לך חס״כ גדול מזה, ואולי שאם לא הי׳ העיכוב הנזכר לא היו נותנים כל הפלגה בכבש א׳ כל יום ובפרט מנכסי גבוה עכ״ד ז״ל.

ובספר כלי חמדה (פ׳ צו אות א׳) תמה כמה תמיהות על דבריו ז״ל, א, מה שהביא מהתוספתא בתוס׳ מנחות מבואר דהוא רק מדרבנן אבל מה״ת אינו נפסל, ואפי׳ א״נ דהוא מה״ת, מ״מ נראה דזהו רק אם מקטיר האימורין קודם התמיד, אבל בשחיטה וזריקה בוודאי לא מיפסל מה״ת, וא״כ נסתר מ״ש דפועל שעות בקדשים, שהרי יכול לשחוט קודם התמיד ולזרוק הדם, ולהקטירו אחר התמיד.

אמנם אף אם נדחוק שדעת רבינו האוה״ח הק׳ ז״ל אינו כן, ס״ל דהכל פסול מה״ת אם נעשה קודם התמיד, אבל מ״ש שדין זה גם בליתא לכבשים עבור התמיד לא נוכל לעשות שום עבודה במקדש זה תמוה מאד דגמ׳ ערוכה שף בדף מט. דמבואר להדיא בקרא זה דהעולה עולה ראשונה היינו רק כשיש עולת תמיד אז המצוה שיהי׳ התיד הקרבן הראשון, אבל כשליכא תמיד ל״ש קרא זה כלל ע״ש ובתוס׳ ובמל״מ ריש הל׳ תומ״ס, ותראה שלא עלה ע״ד אדם לומר שאם לא יהי׳ כבשים לתמיד שיהי׳ אסור להקריב שאר קרבנות ואדרבה פשוט להיפוך דתמיד אנו מעכב שום קרבן ואם ליכא תמידין בודאי מקריבין לכתחילה נדרים ונדבות וכל הקרבנות.

ומ״ש האוה״ח הק׳ דאם לא הי׳ מעכב לא הי׳ נותנים כל הפלגה בכבש אחד בכל יום ובפרט מנכסי גבוה, אינו מובן כלל, דהרי בכל מצות עשה צריך ליתן סך רב לקיום מ״ע, ובפרט קרבן תמיד דהוא מצ״ע דכל ישראל ומכפר על כל ישראל בודאי דכל הון היו ישראל נותנים לקיים המצ״ע, עכת״ד הכל״ח.

ועיין עוד בשפת אמת זבחים (פ״ט ע״א) בהגהת ר׳ יעק״מ בידרמן שהקשה על האוה״ח הק׳ מגמ׳ ערכין דף י״א.

★ ★

בגמ׳: **דתניא בן בג בג אומר מנין לתמיד שטעון ביקור ד׳ ימים קודם שחיטה ת״ל תשמרו להקריב לי במועדו ולהלן הוא אומר והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום מה להלן טעון ביקור וכו׳.**

בר״ש בתו״כ פ׳ ויקרא פ״ג מבואר דהילפותא הוא משום דכתיב בתמיד תשמרו ובפסח מצרים כתיב למשמרת, אולם ברמב״ם בפיה״מ בערכין (פ״ב מ״ה) כתב וז״ל ולמדנו זה מפסח מצרים שהיתה משיכתו מבעשור ושחיטתו בי״ד לפי שנאמר בפסח במועדו ונאמר בתמיד תשמרו להקריב לי במועדו. סבר דהילפותא הוא משום דכתיב מועדו, ועי׳ בתוי״ט שם דהרמב״ם הי׳ לו גירסא כן בגמ׳, ולפי״ז יוצא דגם פסח דורות טעון ביקור, וכ״ה דעת רש״י בפסחים צו. (ד״ה ופסח דורות) ותוס׳ שם צה. (ד״ה מה בין).

אולם המנ״ח (מצוה ה) ופמ״ג סי׳ ת״ל ועוד העירו דהרמב״ם (פ״א מתו״מ ה״ט) שכתב דין ביקור רק בתמיד, ובפסח לא כתב, משמע שסובר דפסח דורות א״צ ביקור, ולכאו׳ הוא סותר למש״כ בפיה״מ, ומצאתי שכן הק׳ בשו״ת תורת מרדכי בקונ׳ חיבת הקודש (סי׳ כ״ט סק״ב) ונשאר בצ״ע, וי״ל דהרמב״ם חזר בו ביד החזקה ממה שכתב בפיה״מ, וכן מצינן הרבה פעמים.

★ ★

בענין ביקור ד׳ ימים, כתב החזו״א (או״ח סי׳ קכ״ד לדף צו.) צ״ע אי בכל יום מבקרו או בחד ביקור סגי. בגור אריה פ׳ בא (י״ב ו׳) עה״פ והיה לכם למשמרת, הקשה וא״ת למה ד׳ ימים הקדים לקיחתו ולא ב׳ ימים, לכך הקדים

לקיחתו ד' ימים שכך שיערה תורה דבעי ד' ימים אם אין אדם רואה ביום זה, רואה ביום אחר, ולכן צריך ביקור ד' ימים, חזינן דצריך כל יום לבדוק. וכ"נ מדברי האליה רבה (סי' תקפ"א) כתב טעם למה צמים ד' ימים לפני ר"ה, עוד טעם דבכל הקרבנות נאמר והקרבתם, ובראש השנה נאמר ועשיתם, שיעשה האדם עצמו קרבן בראש השנה, ולהכי צריך ארבע ימים, שעל ידי התענית יבקר ויפשפש בחטאו דומיא דקרבן מפני המומין. וכ"כ בשפתי צדיק פ' פנחס (אות מה) למה כפל הכתוב כ"פ תמימים, אולי מכאן למדו חז"ל לכפול ולשלש הרבה פעמים בדיקה ממומין ד' ימים ביקרו בבוקר ובערב עיי"ש.

אמנם מצינו שכבר נחלקו בזה רבותינו הראשונים, רש"י בפסחים צו. (ד"ה למשמרת) ביקור, שלא יהא בו מום, מבקרין אותו כל ארבעה. ואולם דעת הרמב"ם (בפ"א מתו"מ ה"ט) כתב ואע"פ שהיו מבקרין אותו מתחילה לא היו שוחטין את התמיד עד שמבקרין אותו שניה קודם השחיטה. ממה שכתב שניה משמע שסגי בפעם אחד בתוך הד' ימים. (הרה"ח ר' יצחק מאיר ניימן שליט"א)

★ ★

בגמ': (בסע"א): **תניתוה התמידין אין מעכבין וכו' ואמר רבא וכו' אמר לי' אביי וכו'.**

וכתב הגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל בספרו לקח טוב (כלל ה' אות י'): צריך להבין טעמא דר' חסדא דס"ל בפשיטות דהך דהעולה עולה ראשונה הוא מעכב ואמאי הא בקדשים בעינן שינה לעכב.

ונראה פשוט, דר' חסדא סבירא לי' דסדר הדבר הוא כגוף הדבר, ואם שינה את סידרו של דבר חשוב כאלו לא עשאו כלל וכמ"ש כמה פעמים, וע"כ כיון שנתנה תורה סדר לקרבנות אחרי התמיד, ע"כ אם הקריבן קודם לתמיד חשוב כאילו לא הקריבן ושפיר פסולין, ולא שייך כאן כלל הא דבקדשים בעינן שינה לעכב. דזה שייך רק היכא דהצריכה תורה מעשה פרטית בהקרבה - ולא שינתה בו, דאז אין המעשה ההוא מעכבת והקרבן כשר אף אם חיסר המעשה הזאת, וה"נ שינוי הסדר שפיר משכחת שלא יעכב בקדשים, כגון אם ציותה תורה עשיית מעשה פרטית בקרבן, ונתנה סדר למעשה זאת שתעשה אחרי דבר פלוני, ולא שינתה התורה בחיוב המעשה ההוא, אז אפי' כשעשה המעשה ההוא קודם הדבר ההוא ג"כ הקרבן כשר, דמה בכך דשינה סדרה של מעשה וחשוב כאלו לא עשאה כלל, הרי גוף המעשה אם לא עשאה ג"כ אינו מעכב, כיון דלא שינה בה הכתוב לעכב, משא"כ כאן דנתנה סדר אל כלל ההקרבה שההקרבה כולה של המוסף תהי' אחרי התמיד, וא"כ אם הקדים והקריבו קודם התמיד, הרי חשוב כאלו לא עשה את ההקרבה כלל, דשינוי הסדר חשוב כאילו לא נעשה הדבר כלל, וא"כ הרי שפיר הקרבן פסול וא"צ שינה לעכב כיון דנחשב כאילו לא הקריב כלל ודו"ק.

ואולם אביי דפליג עלי' וקאמר דהקדימה היא רק למצוה בעלמא, על כרחך דס"ל דאין הסדר כגוף הדבר, וחשיב שפיר גם בשינוי הסדר שנעשה גוף הדבר אלא שיש חסרון הסדר, וא"כ כיון שלא שינה הכתוב את הסדר, שפיר אינו מעכב דבקדשים הרי בעינן שינה לעכב, ואולי גם בעלמא יסבור אביי דאין שינוי הסדר מעכב.

וע"ש במנחות מ"ט ע"א (בתוד"ה קודם) דלפי דבריהם שם יש לומר, דס"ל לר' חסדא דקרא דהעולה עולה ראשונה א"צ אלכתחילה, דלכתחילה תיפוק לן דתדיר קודם וע"כ דקאי אעיכובא. וי"ל עוד גווני אחריני עפ"י דבריהם שם, ובכל אופן יש להבין ג"כ טעמא דאביי דפליג עלי', ואלם גם מה שכתבנו דפליגי בסברא אי סדרו של דבר הוא כגוף הדבר ניתן להאמר, ונראה יותר לפי פשט הסוגיא דמנחות הנ"ל, דלא הוזכר בו רק מקרא אחד דהעולה עולה ראשונה לבד, ובזה נחלקו אם הסדר מתחייב מן הכתוב מעכב או דילמא הוא אך מצוה בעלמא ובאתי רק להעיר.

דף נ' ע"א

בגמ': שאין מחנכין את מזבח הזהב אלא בקטורת הסמים.

כתב הגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל ברמזיו בירושלמי ברכות (אות נ"ב): לירושלמי ברכות תפלת שחרית נגד תמיד דשחר ותפילת מנחה נגד קטורת דבין הערבים. וצריך טעם מדוע בתמיד תיקנו תפילה נגד של שחר דייקא אף דיש קטורת גם בשחר, ואולי בתמידין תמיד של שחר עיקר ובקטורת של בין הערביים עיקר, תדע דחינוך המזבח רק בתמיד של שחר, ודמזבח הפנימי רק בקטורת דבין הערבים (כמבואר בגמ' כאן), ולמ"ד כאן דמחנכין בקטורת של שחר דייקא, יסבור דתפלת המנחה נגד תמיד של בין הערבים,

דא״א לו לסבור נגד קטורת, דמדוע תקנו תפלה נגד דבין הערבים ולא נגד השחר הלא אינו עיקר רק דשחר.

ונמצא דפלוגתא דירושלמי ודבבלי אי תפלת מנחה נגד תמיד של בין הערבים או נגד קטורת דבין הערבים, תלוי בפלוגתא דגמ׳ מנחות כאן אי חינוך המזבח הפנימי בקטורת דבין הערבים או דשחר, ואולם י״ל דאפי׳ למ״ד דהחינוך בדשחר, מ״מ לא תיקנו תפילה נגד קטורת דשחר, הואיל ויש בשחר בלא״ה תפילה נגד התמיד, ובתמיד הא הוצרכו לתקן רק נגד תמיד של שחר, דבתמיד לכ״ע השחר עיקר, דלכ״ע חינוך מזבח החיצון רק בתמיד של שחר, וע״כ תיקנו רק תפלה במנחה נגד קטורת דמנחה עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: ת״ר זהו קטורת שעלתה ליחיד על מזבח החיצון והוראת שעה היתה, היכא, אמר ר״פ בנשיאים וכו׳.

כתב בספר אור הישר: לכאורה מלשון והוראת שעה היתה משמע דברייתא זו ס״ל כשמואל לעיל י״ט ע״ב דלא ילפינן דורות משעה, ולפ״ז יל״ד בשלמא אי הוו ס״ל דרב דילפינן לדורות משעה, ואם גם לא הוה לן כל הני קראי דמייתי בברייתא בסמוך למעט בין יחיד בין צבור על מזבח הפנימי בין על מזבח החיצון, ואז הרי היה מקום למילף מהני קראי היתר לדורות, לפ״ז שפיר הו״ל לאשמעינן דבנשיאים הוראת שעה היתה ולא ילפינן מינה.

אבל אחרי דאית לן כל הני קראי לאיסור כנ״ל, ובלא״ה נמי לא הוה ילפינן דורות משעה, וא״כ מאי דהוה הוה ולאיזה צורך אשמעינן כלל דבנשיאים הוראת שעה היתה, ואולי י״ל דוקא משום דאית לן הני קראי לאיסורא והיה מקום להקשות קראי אהדדי, להכי אשמעינן דבנשיאים הוראת שעה היתה, א״נ למסבר קראי כדשאכחן ביומא ד״ה ע״ב, וכו׳ ע״כ.

★ ★

בגמ׳: ת״ר זהו קטורת שעלתה ליחיד על מזבח החיצון, והוראת שעה היתה, היכא אמר רב פפא בנשיאים.

ראה בענין זה רש״י שיר השירים (ה׳ א׳) על הפסוק: באתי לגני וגו׳ אכלתי יערי עם דבשי, ופירש״י שהיינו קני סוכר, דבש הגדל בקנים, ומרוב חביבות אכלתי הסוכר עם עץ הקנה עצמו, שכן מצינו לגבי נשיאים, שנהגה בהם דבר שלא היה נוהג לדורות, שהקטירו יחיד קטורת על מזבח החיצון ונתקבלה ע״כ. וזהו פלא, למרות שבאותו יום ממש באחד בבניסן, מתו נדב ואביהו - על הקריבם קטורת זרה, קטורת יחיד, לפני ה׳.

★ ★

במשך חכמה (קרח ט״ז י״ז) מבאר מ״ש במדרש (במדב״ר י״ג ז׳) שמקשה על מה שנאמר: ״ויהי״ המקריב ביום הראשון וגו׳. והרי אין ״ויהי״ אלא לשון צער? ומשני שהולכים להישרף במחלוקת של קורח, וכמו שנאמר ראשי העדה ואמרו במדרש (במדב״ר י״ח ב׳) שאלו הם הנשיאים אליצור בן שדיאור וחבריו.

והיינו שכיון שהיתה אצלם הוראת שעה שנתקבל הקטורת שלהם ברצון, ואילו נדב ואביהו נשרפו באש אשר יצא מלפני ה׳, בגלל אשר הקטירו קטורת זרה, זו היתה הסיבה שגרם להם לחשוב שהם חשובים יותר מן הכהנים, ובהם בחר ה׳ לעמוד לשרת לפניו, ולכן נחלקו על משה ביחד עם קרח ונשרפו.

★ ★

בגמ׳: אבל נתחנך המזבח, יקריבו בין הערבים.

וברש״י: דכתיב בפרשת פנחס ואת הכבש השני תעשה בין הערבים כמנחת הבוקר וגו׳, ובההוא קרא לא כתיב את הכבש אחד תעשה בבוקר וכו׳ ע״כ. ותמהו המפרשים נוראות שהרי במדבר (כ״ח ד׳) מפורש גם את הכבש אחד תעשה בבוקר וגם ואת הכבש השני תעשה בין הערביים וצע״ג. וראה בברכת הזבח במנחות כאן ובתורה תמימה (פר׳ פנחס) מש״כ בזה.

והנה החכם ר׳ וואלף היידענהיים ז״ל בפי׳ למחזור בהפטרת יום א׳ דר״ה שציין אליו החת״ס בשו״ת (או״ח סי׳ ט׳) כתב לדייק על מה שכתוב: שם אחת חנה, ולא כתוב: שם האחת חנה. והוכיח מזה החכם ר׳ וואלף היידענהיים ז״ל, שזה הדגשה לתיבת חנה, לרמז שהיא היתה החשובה בעיניו ע״ש מש״כ.

ולפי״ז י״ל דהפירוש ברש״י הוא, דהדיוק של רש״י הוא מזה שלא כתוב (בפסוק ד׳) את הכבש האחד כמו בפר׳ תצוה.

וט״ס ברש״י וצ״ל: ובההוא קרא לא כתיב את הכבש האחד וכו׳ ע״כ. וראה בלקוטי הערות לתשו׳ חת״ס או״ח (סי׳ ט׳ ס״ק א׳) מש״כ עוד בזה.

ובקוביץ אוצרות ירושלים (חלק ל״ד סי׳ תס״ז) כתב הגר״צ מושקוביץ ז״ל לבאר דכוונת רש״י כאן על הפסוק (במדבר כ״ח, ח׳) דכאן כתיב רק בין הערבים ולא מוזכר של שחרית ע״ש היטב. וראה גם בכלי יקר שעמד בזה מדוע בפסוק ח׳ לא מוזכר של שחר ע״ש מש״כ.

וגם בתשו׳ חת״ס הנ״ל (או״ח סי׳ ט׳) עמד בזה, וע״ש מש״כ, ובסיום דברי רש״י במנחות כאן שיש בו ב׳ גירסאות ועיין בצאן קדשים ובברטנורה במשניות, ועי׳ בספר רש״י (עמ׳ ק״א) שמביא שב׳ הגירסאות נמצאות בספרי שלפנינו בפר׳ פנחס בפסוק ד׳ ובפסוק ח׳ ע״ש היטב.

(פרדס יוסף החדש פרשת פנחס)

דף נ׳ ע״ב

בגמ׳: אלא אפילו [קטורת] יחיד על מזבח החיצון דאשכחן בנשיאים הוראת שעה היתה.

על פי זה ביאר הגאון ר׳ שלמה הכהן ז״ל מוילנא בהקדמת ספרו בנין שלמה (ע׳ 18) מה שתמוה לכאורה בקרא, שבסוף פ׳ נשא כשמסכם מנין כלל כל מה שנדבו הנשיאים, נאמר ״מזרקי כסף שנים עשר וגו׳, כפות זהב שתים עשר מלאות קטורת״. וק׳ ל״ל הזכיר גם כן שהקערות והמזרקות היו מלאות סולת.

אלא שהמנחות, פשיטא שהקריבו לנדבה, שכל א׳ וא׳ יכול לנדב, משא״כ לגבי קטורת, שהרי אין היחיד יכול לנדבה, ואם כן סד״א שמסרוה לציבור בשביל הקטורת של כל יום ויום, קמ״ל קרא: כפות זהב שתים עשרה מלאות קטורת, להקריב מהם כל א׳ וא׳ ביומו, ומשום שהוראת שעה היתה וכדאמרינן הכא.

★ ★

במשנה: כהן שמביא מחצה שחרית ומת ומינו כהן אחר תחתיו לא יביא חצי עשרון מביתו וכו׳.

וכתב בכלי חמדה (פר׳ אמור): מבואר במשנה דאם מת הכהן בשחרית, אם ימנו כה״ג אחר תחתיו בין הערבים, שוב מביא מנחת חביתין, וקשה מאד הא בעי משיחה או ריבוי בגדים, ועי׳ ביומא (דף ה׳ ע״א) דנראה דעכ״פ אחת מעכב כל ז׳, וא״כ בכל השנה איך משכח״ל דמת כה״ג שחרית ומינו אחר באותו יום שיהי׳ קריבין מנחת חביתין משלו, כיון דעדיין אינו נעשה כה״ג. ואין לומר דהפי׳ במשנה שם אם הי׳ כבר כה״ג בחייו ע״י שיהיה בראשון פסול, דהלשון ומינו אחר תחתיו, נראה דהי׳ מינוי חדשה אחר מיתת הכה״ג הקודם, וקשה טובא א״כ אמאי יתחייבו במנחת חביתין באותו יום שמינוהו, כיון דעדיין אינו ראוי עבורה לעבודה עד שיתרבה ז׳ ימים.

★ ★

ומכח קושי׳ זו כתב הכלי חמדה שם להוכיח, דכיון דמפורש בתוס׳ יומא (דף י״ב ע״ב) בשם הירושלמי דיליף לה מקראי דכה״ג נתמנה בפה, נראה דלענין שיעשה כה״ג סגי במינוי בעלמא, שבזה נעשה כה״ג, והא דצריך משיחה וריבוי בגדים היינו שיהי׳ כשר לעבודת כה״ג, אבל כה״ג נעשה ע״י המינוי גרידא, שכן מורה הלשון דמתמנה בפה, וכ״כ קצת מלשון הגמ׳ (י״ב ע״א) דאמרינן הלשון מחנכין אותו בתמיד של שחר או באבנט, נראה דהוא רק לצורך חינוך שיוכל לעבוד, אבל לענין שיעשה כה״ג סגי מינוי גרידא.

ולפי״ז א״ש המשנה כאן, דאע״ג דאינו ראוי לעבודה, מ״מ כה״ג נעשה ע״י המינוי בלבד, וע״ש מש״כ עוד לבאר לפי״ז.

★ ★

בגמ׳: רבי יוסי אומר, תאפינה רבה.

וברש״י: אפיות הרבה, אופה ומטגנה ואופה ע״כ. הגר״י ענגיל זצ״ל בגליוני הש״ס עמ״ס ערובין (כ״ח ע״א) הביא מחז״ל בכ״ד דלשני פעמים א״א לקרוא הרבה ע״ש מרש״י מכות (כ״ג ע״א) ותבואות שור (סי׳ א׳ ס״ק ב׳) ועוד. ולפי״ז קשה כאן דבב׳ פעמים קרי לי׳ רבה. וכתב הגר״י: י״ל דאין כוונת לשון ריבוי שנאפה הרבה פעמים, דב׳ פעמים אין קרוי ריבוי, ורק שהוא אפוי הרבה שע״י שנאפה ב׳ פעמים ממילא הוא באיכות אפוי הרבה, אבל אין הכוונה על ריבוי מעשה האפיות שנאפה הרבה פעמים ודו״ק היטב ע״כ.

★ ★

בגמ׳: מנה״מ אמר רב הונא תפיני תאפנה נאה ואי אפו לי׳ מאתמול אינשפה לה.

ופירש״י נפוחה ברוח.

וכתב באגלי טל (אופה אות ט״ו אות קטן ט״ז בהגה״ה) דאין לפרש דהפסול בנפוחה משום דבעינן אפי׳ נאה,

דהלא לעיל אמרינן דאין מטגנה ואח״כ אופה, שע״י הטיגון משחירה, ובעינן אפי׳ נאה, אלא אופה ואח״כ מטגנה, הרי דלא אכפת לן מה שמשחירה בהטיגון אחרי האפי׳, דלא בעינן רק שתהי׳ נאה בשעת האפי׳, וא״כ ע״כ צ״ל דמה שאינשפה לה פסול מצד הסברא, דאין זה בכלל הקריבהו נא לפחתך.

וע״ש שהק׳ להפוסקים דאין בישול אחר אפי׳, וכ״ש שאין טיגון אחר אפי׳, א״כ הרי היו יכולים לאפות לבד מערב שבת, ולטגן בשבת, ואינו דוחה את השבת.

ותיריץ על פי יסוד שחידש שם דאף אם נימא דאין צלי אחר בישול, מ״מ אם נימא שהצלי יועיל לפסח וכדו׳, יש צלי אחר בישול, והכא נמי אף דנימא שאין טיגון אחר אפי׳, אבל הכא דנצרך לה טיגון אחר האפי׳ משום דין מעשה החביתין, חייב עלי׳ משום בישול. ועיי״ש עוד.

דף נ״א ע״א

בגמ׳: על מחבת מלמד שטעונה כלי וכו׳.

באגלי טל מלאכת זורע (ס״ט אות כ״ב סק״ו) כתב להוכיח הא דהיפוך בצינורא הוי עבודה, היינו משום דכתיב גבי כלי המזבח (שמות כ״ז ג׳) ומזלגותיו, והם הצנורות להפך בהם האיברים על גבי המזבח למהר עיכולם כמו שפרש״י שם, ומדכתיב מזלגותיו מוכח שהיו צריכים כלי שרת, וכתב לבאר כה״ג בגמ׳ כאן דאי׳: על מחבת מלמד שטעונה כלי שרת, היינו, דמזה דטעון כלי שרת מוכח דהיפוך איברים עבודה היא עיי״ש.

★ ★

בגמ׳: ואי אפי׳ לה מאתמול איפסיל לי׳ בלינה וכו׳.

הגר״י ענגיל זצ״ל בספרו אתוון דאורייתא (כלל כ״ב) דן בדבר שא״א לעשותו באיזה זמן מפני ארי׳ דאיסורא, אי מיחשיב מכח זה שאין זמנו אז, וכתב: סברא זו מתבארת מדברי התוס׳ במנחות דף נ״א ע״א דהא דאמרי׳ התם דאפיית חביתי כ״ג דוחה שבת, משום דכתי׳ על מחבת מלמד שטעונה כלי, ואי אפי׳ לה מאתמול איפסלא בלינה, כתבו הם ז״ל (בד״ה אפי׳) וז״ל: ותימא היכי מוכח דאי אפי׳ לה מאתמול איפסלא בלינה, הא כלי שרת אין מקדשין אלא בזמנן וכו׳, וי״ל כיון דלא דחו שבת א״כ מאתמול נמ הוי זמנן עכ״ל, ומוכח ג״כ, דארי׳ דאיסורא מיחשיב שלא בזמנו, וע״כ כיון שאסור לאפותו בשבת מפאת האיסור שבת, אין השבת זמן האפי׳ רק מערב שבת זמנו.

ומה שכתבו התוס׳ דמאתמול נמי הוי זמנן ולא כתבו דזמנן באתמול לבד, היינו משום דההקטרה הוא בשבת, וכל מעשי המנחה האפי׳ וגם ההקטרה הרי כולם מצוה אחת הן וכנודע, וא״כ הרי מתחיל זמן המנחה בערב שבת, מפאת האפי׳, ונגמר זמנה בשבת מפאת ההקטרה, וע״כ שפיר כתבו דמאתמול נמי הוי זמנן, אבל אי נימא דארי׳ דאיסורא אין מסלק השם הזמן, א״כ הרי גם האפי׳ זמנה בשבת אע״פ שאינה דוחה איסור שבת, וא״כ כיון שהשבת זמנה הרי אין הערב שבת זמנה, וא״כ נמצא דהערב שבת איננו זמן כלל, וא״כ מדכתבו תוס׳ דכיון דאינו דוחה שבת מאתמול נמי הוי זמנן, על כרחך דארי׳ דאיסורא מסלק השם זמן וע״כ אין השבת זמן האפי׳ רק הערב שבת וכנ״ל ע״כ.

דף נ״א ע״ב

בגמ׳: כה״ג שמת ולא מינו כהן אחר תחתיו, משל מי היתה קריבה וכו׳ ר׳ יהודה אומר משל יורשין ושלימה היתה קריבה.

הנה כתיב (ויקרא ו׳ י״ג): ״זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה׳ ביום המשח אתו וגו׳, מחציתה בבוקר ומחציתה בערב״.

ועוד כתיב (ויקרא ו׳ ט״ו): ״והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אתה חק עולם לה׳, כליל תקטר״.

ומבואר דכשהכהן הגדול מקריב מנחת החביתין, הוא מקריב מחציתה בבקר ומחציתה בערב. ואולי זה כדי להראות שהוא עושה רק חצי, וצריך בערב להשלים מה שעשה בבוקר וכן ביום מחר.

אבל כשהכהן הגדול מת ולא מינו עדיין כהן אחר תחתיו, אז המנחה נקרבת משל יורשיו וכולו קריבה כדעת רבי יהודה כאן.

ואולי אז לא מקריבים מחצית, כי לאחר שנפטר מהעולם, שוב אין צריך להראות שעשה רק חצי.

וגם כדי לא להראות שיש מחלוקת בשעה שעדיין אין ממלא מקום לכהן הגדול, שאז הוא זמן שעלול למריבות

ומחלוקת מי יירשנו, ולפיכך "יעשה אותה" כולה ולא חציה, שלא להראות שיש שני חצאים, שיש מחלוקת.
(וללוי אמר)

★ ★

בגמ': **ורבי יהודה האי חק עולם מאי עביד לי', חוקה לעולם תהא.**

בנודע ביהודה (מהדו"ת או"ח סי' פ"ז) כתב לבאר דאיצטריך קרא זה, כיון דכתיב והכהן המשיח תחתיו וגו', והו"א דכיון דכתיב "המשיח" היינו רק עד שיגנז שמן המשחה, קמ"ל קרא ד"חק עולם" דאפי' מרובה בגדים ג"כ עכ"ד.

★ ★

וכתב הגאון הכלי חמדה בקו' מיד ולדורות (בסוף חומש במדבר אות ז'): דלה לן חספא ואנא אשכחנא מרגניתא תותי', שלכאו' הדברים מחוסרין ביאור, דמה נפק"מ לעינן מנחת חביתין בין כה"ג המשיח לבין כה"ג מרובה בגדים, וע' בתוס' מנחות שם בד"ה חק זו לעולם תהא שכתב דה"א אהרן מקריב חביתין בכל יום ובניו בשעה שנעשו כה"ג, ור"ש לית לי' האי סברא עכ"ל, מבואר מדבריהם, דר"י צריך קרא אפי' בכה"ג המשיח, דהו"א דלדורת כיון שנולדו מכהנים אע"ג דצריכין חינוך בשעת עבודה, מ"מ אינו צריך להקריב מדי יום ביומו מנחת חביתין, ומ"ש התוס' דר"ש לית לי' האי סברא הוא פשוט, כיון דר"ש ס"ל דאם מת כה"ג קריבה משל ציבור, הרי מבואר דמנחת חביתין הוא באמת קרבן ציבור, רק דגזה"כ דאם יש כה"ג הוא מקריבה משלו, וא"כ ממילא ידעינן דנוהג לדורות.

אמנם מה שנלענ"ד בזה לקיים פירוש הנו"ב ז"ל ונאמר, דהנה ר"י ס"ל דאם מת הכה"ג קריבה משל יורשין, ע"ז דריש ר"י חק עולם חוקה זו לעולם תהי', דהיינו דלדורות ג"כ הדין דאם מת הכה"ג קריבה משל יורשין, דה"א דדוקא בכהן המשוח בשמן המשחה כיון דקיי"ל דקדושת שמן המשחה לא בטל בשום אופן, ועי' במדרש שמואל (פ' כ"ד) ד"א ולא שכיבה הוא מיתה, אלא דוד ע"י שנמשח בשמן המשחה כתיב בו שכיבה, ויואב ע"י שלא נמשח בשמן המשחה כתב בי' מיתה, מבואר דקדושת שמן המשחה מקדשת אפי' לאחר מיתה, ועי' בתו"כ (פ' צו פ' י"ח) דר"י ס"ל דאהרן ובנין לעת"ל לא יהיו צריכין עוד הפעם שמן המשחה, דקדושה הראשונה קיימת.

ולכן הו"א, דדוקא בכה"ג שנמשח בשמן המשחה קריבה משל יורשין, משא"כ לדורות לאחר שנגנז שמן המשחה, והוי רק כה"ג מרובה בגדים, א"כ כשמת, נסתלקה הכהונה ממנו לגמרי, וליכא כה"ג, ואינה קריבה כלל, קמ"ל חק עולם דלדורתם הדין כן, דקריבה משל יורשין, ולכן לר"ש לשיטתו דדריש מחק עולם דקריבה משל ציבור לא צריך לימוד דנוהג לדורות, וזה נכון מאד עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': **וסבר ר"ש משל ציבור דאורייתא והתנן אר"ש שבעה דברים התקינו ב"ד וכו' חטאת היא, מלמד שמועלין בה וכו'.**

ובתוס' (ד"ה חטאת וכו') כתבו: תימא תיפוק לי' דקדשי בדק הבית היא, וי"ל דאיצטריך למועל אחר מועל וכו' ע"כ.

והביא בשו"ת דבר אברהם (סי' ל"ח) שהגאון ר' אהרן משה קיסלאוו ז"ל (אב"ד חארבין שבסין) הקשה לו, דמשמע מדברים, דאף דפרה קדשי בה"ב, יש מה מועל אחר מועל כמו בקדשי מזבח, מקרא דחטאת היא, והוא תמוה, דבמעילה (דף י"ט ע"ב) מבואר דעיקר החילוק שבין קדשי מזבח שיש בהם מועל אחר מועל, ובין קדשי בדק הבית שאין בהם מועל אחר מועל, הוא משום דקדשי מזבח אין להם פדיון, וע"כ אינן יוצאין לחולין ע"י מעילה, וממילא יש בהם מועל אחר מועל, אבל קדשי בדק הבית דיש להם פדיון ויוצאין לחולין ע"י מעילה, לא שייך בהם מועל אחר מועל, דממעילה הראשונה יוצאין לחולין, יעוין ברש"י ותוספות קידושין (דף נ"ה).

וא"כ בפרה, דקי"ל דיש לה פדיון, כמבואר בשבועות (דף י"א ע"ב), ור"ש גופיה דאליביה אזלא הסוגיא במנחות סובר התם דפרה נפדית אף ע"ג מערכתה וכ"ש מחיים, וא"כ ממעילה הראשונה יצאה לחולין, ותו לא שייך מעילה שניה, דבשלמא לשאר דברים שנותנין לה חומרי דקדשי מזבח, אף ע"פ שהיא קדשי בדק הבית, ניחא דאין זה סתירה, משא"כ מעילה שהם דברים סותרים והפוכים, דאם יש לה פדיה כקדשי בדק הבית, לא שייך בה מועל

אחר מועל, ולומר דגזה"כ הוא בפרה שלא תצא לחולין ע"י מעילה אף במכוון להוציא מרשות הקדש (יעוין בתוס' קידושין שם) הוא דבר זר ורחוק, שלא מצינו בכל הקדשים כן. וע"ש מש"כ לפלפל בקושי' זו.

★ ★

בגמ': שתי תקנות כו' כיון דחזו דקא מידחקא לשכה כו'.

פירש"י דקאי על זמן בית שני, שאז היו הרבה כהנים גדולים, שלא הוציאו שנתם, ושלוש מאות כהנים עמדו בת"ך ימי בית שני, לכן נדחקה הלשכה.

בהגהות תוספות חדשים על משניות שקלים (פ"ז ו') הביא ממהרש"ח שהוסיף עוד רעיון בזה, דבימי בית ראשון, שהעמידו את הכה"ג לפי מעלתו, מינו תיכף אחר מיתת הכהן הגדול, כה"ג אחר במקומו.

משא"כ בבית שני שהמינויים היו לפי ממון, אם כן נשתהה הרבה, מי יתן ויוסיף יותר ממון למלכות, לכן נדחקה אז הלשכה.

★ ★

בגמ': דתניא חטאת היא, מלמד שמועלין בה וכו'.

ובתוס' (ד"ה חטאת וכו') הקשו, תימה תיפוק לי' דקדשי בדק הבית היא. ויש לומר דאיצטריך למועל אחר מועל דאינו אלא בבהמה וכלי שרת בלבד עכ"ל.

ותמה הקרן אורה דאמאי יהיה בפרה אדומה דין מועל אחר מועל, הא מפורש במעילה [דף י"ט] רבי אומר כל דבר שאין לו פדיון יש בו מועל אחר מועל, וכיון דפרה נפדית ע"ג מערכתה אפי' בלא מום, אמאי יהא בה דין מועל אחר מועל. שהרי במעילה ראשונה יצאה לחולין דומיא דפדיון שמוציאתה לחולין, וא"כ מה שייך שוב למעול בה.

וכתב בחזון איש פרה (סי' ג' ס"ק י"ז) להכריח מכח קושי' זו של הקרן אורה, שרבה הודה לאביי בשבועות [י"א ע"ב] דפרה אין לה פדיון ע"ש.

★ ★

וכתב בקהילות יעקב (מנחות סי' כ"ד) ליישב קושית הקרן אורה, דהנה התוס' בחולין [דף י"א] ובע"ז [דף כ"ג] הקשו דבפרה אדומה לכמה דברים חזינן דהוי כקדשי בדה"ב ולכמה דברים כקדשי מזבח. והריטב"א בעבודה זרה שם תירץ בשם התוס' דהטעם שלגבי פדיון דינה כקדשי בה"ב, הוא משום דקרא דחטאת היא מלמדנו שדינה כקדשי מזבח הוא רק כאשר הפרה משמשת לטהרת הטמאים, דהכי דרשינן "למי נדה חטאת היא", דרק כשמשמשת למי נדה דינה כחטאת, אבל כאשר בא לפדותה, שלא תשמש לחטאת, בזה הוברר למפרע שכל קדושתה רק כקדושת בדק הבית ומהני לה פדיון.

ולפי"ז מתיישבת תמיהת הקרן אורה, דרק בפדיון שייך לומר דאינה עומדת למי נדה, אבל במעילה שאכתי הבהמה עומדת למצותה, דינה כחטאת, ושפיר שייך בה מועל אחר מועל.

★ ★

וכתב בספר משברי ים (על גלגל החוזר סי' קע"ה): והעירני הגר"מ גרינולד שליט"א שלדברי הקה"י עולה חידוש שלאחר מעילה ראשונה שוב לא יוכלו לפדותה, שהרי כאשר יבוא לפדותה, יוברר למפרע דקדושתה רק קדושת בדה"ב, וא"כ כבר יצאה לחולין במעילה ראשונה, וכיון שאם יפדנה יתבטל פדיונו על כרחך לא יחול כלל, ודבר חידוש הוא לומר שלאחר מעילה לא יהני פדיון פרה אדומה.

★ ★

ועוד הביא שם מהדבר אברהם [בח"א סי' ל"ח - ג'] שכתב נמי ליישב תמיהת הקרן אורה על פי דברי הריטב"א, אבל בשינוי קצת, דבאמת אם כונתו במעילתו להוציאו לגמרי לחולין לא יהא בה מועל אחר מועל כיון דיותר אינה עומדת לפרת חטאת לפי מחשבתו, וא"כ גם במעילה יהפך דינה להיות כבדה"ב, אמנם להריטב"א משכח"ל מועל אחר מועל באופן שנטל הפרה אדומה להשתמש בה רק לזמן, ודעתו אח"כ להחזירה, דבאופן זה כתב המל"מ [פ"ו ממעילה ה"ד] שאין יוצאין לחולין רק אותו זמן שנתכוין להוציא, ובזה האופן אם היתה הפרה כדין קדשי בה"ב, לא היה שייך שוב למעול בה באותו זמן דאותו זמן יצאה לחולין, אבל היות ועומדת למי נדה (שהרי לא מעל בה רק לזמן), ולכשיושלם הזמן תחזור לקדושתה הקודמת בזה חידש לן קרא דחטאת היא שלא יצאה לחולין כלל, ויש בה מועל אחר מועל אף בזה הזמן גופא. עכ"ד.

ולדברי הדב"א אם יפדנה לאחר שמעל בה ב' פעמים, באופן שמעל השני בתוך ימיו של הראשון, שפיר

יהני לה פדיון, אלא שבזה יתברר שלא היה חיוב קרן וחומש ואשם על המעילה השני' ודו"ק עכ"ד שם.

דף נ"ב ע"א

בגמ': **אמר רב אשי שתי תקנות הואי, דאורייתא בה מועלין באפרה אין מועלין, כיון דחזו דקא מזלזלי בה וקא עבדי מיני' למכתן גזרו בה מעילה וכו'.**

בספר להורות נתן להגר"נ גשטטנר זצ"ל פר' חוקת (עה"פ י"ט, ב') אות ג' כותב: נשאלתי אם יש קדושת דמים במי חטאת. ולכאורה לא מצינו שום קדושה במי חטאת.

והביא דברי הגמ' כאן הנ"ל וכותב: ומוכח דליכא קדושה גם במי חטאת, דלא"כ תקשי דאיך שרי להזות בספק הזאה דמועלין במי חטאת, וע"כ דלית ביה קדושה כלל. ועיין רשב"א קידושין (נח:) גבי באפר פרה ובמי חטאת מקודשת, ובחידושי הגרע"א לשו"ע יו"ד (סי' רצ"ד ס"ח).

★ ★

בגמ': **והתניא איפכא, הי מינייהו אחריתא וכו'.**

וברש"י: איזו נאמר באחרונה שנסמוך עליה משום דקי"ל רבי יהודה ור"ש הלכה כר"י ע"כ. הגרע"א (בשו"ע או"ח סי' רי"ח) והתוספות החדשים (כלים פ"ג) הוכיחו מרש"י כאן, דכל כללי ההלכות שנאמרו בש"ס נאמרו גם על ההלכות שאינן נוגעות בזה"ז וכהל' קדשים, ודלא כהמהרי"ק. מיהו התוס' שבת (ע:) כתבו דאפשר דלא קי"ל כר"י לגבי ר"ל בדברים שאין נוהגין בזה"ז.

ועי' בקובץ שיעורים עמ"ס ב"ב (אות תצ"ט) שמבאר מחלוקת זו, דרש"י כאן ודעימיה ס"ל דבכל כללי הלכות לא היתה הכרעה על כל דין ודין לעצמו, אלא דהגמ' נתנה כללים באופן שאין לה הכרע וכגון בר"י ור"ש סברות של ר"י יותר קרובין להלכה [אע"ג דאלו ולאו דברי אלקים חיים], והתוס' בשבת והמהרי"ק סוברים דההכרעה היתה על הדין עצמו, דבדקו בכל מקום שנחלקו ר"י ור"ש, ולפ"ז מסתברא דלא בדקו בדברים שאין נוהגין היום דאלו הלכתא למשיחא ע"כ.

★ ★

ובקובץ קול התורה (קובץ נ"ה ע' כ"ו) כתב חכ"א: ועי' בסדר תנאים ואמוראים בהגהות ליקוטי מנחם (אות י"א) שר"ל עפ"י המהרי"ק הנ"ל דגם הא דקי"ל הלכה כסתם משנה לא נאמר בהלכות שאינן נוגעות בזה"ז. ודבריהם צ"ע, דבהדיא מבואר לקמן בע"ב דלא כדבריהם, וע"ע בלקוטי הלכות בסוף הקדמה הראשונה בהג"ה.

דף נ"ב ע"ב

בגמ': **אמר רבי יוחנן הלכה כאבא יוסי בן דוסתאי [שאמר מקריב ב' קמצים שחרית וערבית בחיי הכהן].**

והקשו בתוס' (ד"ה הלכה וכו') תימא הלכתא למשיחא עכ"ל. ונשארו בתימה.

וכתב הרה"ג ר' ישכר דוד קלויזנר שליט"א ליישב בזה, בהקדם מה שכתב כ"ק אדמו"ר מוהרמ"מ מלובאויטש זצ"ל בלקוטי שיחות חלק כ"ז (ע' 204 הערה 96) דמה שפסק הרמב"ם (בהל' מלכים פי"א בתחלתו וסופו) דמשיח בונה מקדש: "הוא דעת ר' אליעזר בויקרא רבה [פ"ט, ו'] ובמדבר רבה [פי"ג, ב] שם- משא"כ בשאר מקומות הנ"ל (הערה 93) [ירושלמי מגילה פ"א הי"א, ירושלמי פסחים פ"ט ה"א (תוספתא פסחים פ"ח ב') - לגירסת ופירוש המנחת חינוך מצוה שפ], לא נאמר שיהי' ע"י משיח דוקא. ובזה מתורץ זה שבימי ר' יהושע בן חנניה רצו לבנות ביהמ"ק בלא משיח (מ"ר פ' תולדות) - כי זה שמשיח דוקא יבנה ביהמ"ק הוא חידוש התלמוד הותיק - ר' אליעזר, שהי' לאחר זמן ר' יהושע בן חנניה" עכ"ל.

והנה לפי חידוש עצום זה יבואר ענין נפלא, דאיתא בזבחים (מ"ד ע"ב): "תניא ר' אלעזר אומר משום רבי יוסי, פיגל בדבר הנעשה בחוץ פיגל, בדבר הנעשה בפנים לא פיגל וכו'. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה אמר רב הלכה כרבי אליעזר שאמר משום רבי יוסי, אמר רב יוסף [נ"א רבא] הלכתא למשיחא הוא, אלא דרוש וקבל שכר, ה"נ דרוש וקבל שכר, הכי קאמינא לך הלכתא למה לי ["האי דמתמהנא אקביעות הלכה הוא דמיתמהנא, דמיגרס בעינן מיתני משניות ומחלוקת הלכות עבודה לפי שתורה היא ודרוש וקבל שכר, אבל קיבוע הלכה אינה אלא להורות הלכה למעשה, ועכשיו אינו נוהג" - רש"י].

והקשו התוס' שם (מ"ה ע"א) ד"ה הלכתא למשיחא [וכן הקשו התוס' ביומא י"ג ע"א. ובתוספות ישנים שם]: "מיהו בסוף התכלת (מנחות נ"ב ע"ב) קשה דפסק רבי יוחנן כאבא יוסי בן דוסתאי גבי חביתי כהן גדול, ולמה

לא הקשו הלכתא למשיחא״, דמאי שייכא בזמן הזה? - ועי׳ מ״ש התוס׳ ביומא ובזבחים שם לתרץ. ועייג״כ בתוס׳ סנהדרין (נ״א ע״ב) ד״ה הלכתא.

והנה ר׳ אליעזר שבמדרש רבה הנ״ל הוא בר פלוגתא של ר׳ יוסי בר חנינה ע״ש, וי״ל שהכונה לרבי יוסי בר חנינה האמורא שהיה מגדולי תלמידי רבי יוחנן (סנהדרין ל׳ ע״ב).

בויק״ר כתוב ׳ר׳ אליעזר׳ משא״כ בבמדב״ר כתוב ׳ר׳ אלעזר׳ ויתכן מאד שהכוונה לר׳ אלעזר בן פדת, שהוא סתם ר׳ אלעזר דאמוראים (רש״י שבת (י״ט ע״ב) יבמות (ע״ב ע״ב) ועוד, כמ״ש בסדר הדורות ח״ב בערכו), ור׳ אלעזר הי׳ תלמיד מובהק של ר׳ יוחנן (יומא נ״ג ע״א).

והנה רב נחמן שבזבחים הנ״ל הי׳ תלמיד מובהק של רבה בר אבוה כמבואר בברכות (כ״א ע״א), ועי׳ ג״כ ע״ז (נ״א ע״א), [ושבשמו ובשם רב אמרו שהלכה כרבי אלעזר שאמר משום רבי יוסי].

★ ★

ולפי זה נראה לומר, דבמנחות שאמר ר׳ יוחנן שהלכה כאבא יוסי בן דוסתאי גבי חביתי כהן גדול, לא שייך להקשות ׳הלכתא למשיחא׳, כיון דאז הי׳ מותר לבנות ביהמ״ק בלי משיח, [כמו בימי ר׳ יהושע בן חנניה הנ״ל, וזה הי׳ לפני החידוש של התלמיד ותיק ר׳ אליעזר - שהי׳ תלמידו של ר׳ יוחנן - שמשיח דוקא בונה מקדש, ולפי״ז א״ש מאד מדוע לא מקשה הגמ׳ ׳הלכתא למשיחא׳.

משא״כ רב נחמן בזבחים שם [ורבו רבה בר אבוה, ורב ורב יוסף] היו הרבה זמן אחרי ר׳ אליעזר [או ר׳ אלעזר] הנ״ל, א״כ מובן היטב דלאחר שקבע ר׳ אליעזר שמשיח דוקא בונה מקדש, א״כ שפיר מקשי ׳הלכתא למשיחא׳, ומיושבת היטב קושיית התוס׳, וא״ש עכ״ד.

פרק חמישי

במשנה: **ושתי הלחם שהן באות חמץ וכו'.**

בשפת אמת (לפסח) כותב: מצה נעשית בחפזון ומהירות. וחמץ מסמלת מתינות וישוב הדעת.

ביציאת מצרים שלא היו מבורר עדיין שלמות הדעת, מוכרח היה להיות פסוח דילוג ויד חזקה, אע"פ שלא היו ראויים. אבל אחרי הבירור של השבעה שבועות וישוב הדעת, זכו לתורה שהיא בישוב הדעת. כי בחכמה אתברירו, לכן שתי הלחם באות חמץ עכד"ק.

★ ★

ובספר שם משמואל (לשבועות) מביא, שיצר הרע נקרא חמץ, והנה אמרינן בגמרא שבת דף פ"ט ע"א - כאשר המלאכים קיטרגו ואמרו תנה הודך על השמים, ענה להם משה 'כלום יצר הרע יש ביניכם'. נמצא לפי זה היצר הרע הביא תועלת לישראל שיקבלו התורה. כי בטענה זו ניצח משה את המקטרגים, שכרו הוא, כי שתי הלחם שמקריבים ביום קבלת התורה באות חמץ. עכד"ק.

דף נ"ג ע"א

בגמ': **ואימא לא תאפה חמץ למיקם גברא בלאו בעלמא, ואיפסלי לא מיפסלא וכו'.**

כתב הגאון ר' יוסף ענגיל ז"ל בספרו לקח טוב (כלל ו' ד"ה המקום הז' וכו'): מבואר באחרונים כולם דבקדשים לא שייך דין מהצב"ע, ודייקי לה מהא דאמרי' במנחות (דף נ"ג ע"א) ואימא לאוקמי גברא בלאו בעלמא (במחמץ את המנחה איירי), ואיפסולי לא מיפסל, [ע"ע בתמורה ה' ב' אי לאו דאמר רחמנא ולנדר לא ירצה (במקדיש בע"מ) ה"א כעובר מצוה וכשר וכן מוכח עוד בדוכתי טובא], והטעם דכיון דבקדשים בעינן שינה לעכב, א"כ על כרחך דלא שייך בהו מהב"ע, דאל"כ כשעובר על הלכתחלה הרי הוא עביר' וראוי שיעכב מטעם מהב"ע.

והנה לכאורה יוקשה ע"ז ממקור דין מהב"ע, דהא בסוכה (ל' א') ילפי' לי' מקרא דוהבאתם את הגזול, דאיירי בקרבנות, ועל כרחך לומר דרק עביר' הנוהגת בקדשים לבד כחימוץ מנחה והקדש בעלי מומים הוא דיש לה דין קדשים ובעי' שינה לעכב ולית בה משום מהב"ע, משא"כ גזל דהוא עביר' דעלמא, ע"כ גם בהיותו בקדשים אין לו דין קדשים ושפיר פוסל מטעם מהב"ע ע"כ.

★ ★

אכן בכלי חמדה נראה דלא ס"ל כן, ולא קיבל את הראי' מהגמ' כאן דבקדשים לא שייך דין מצהב"ע, ואלו דבריו בפר' בחוקותי (ע' 249): מבואר בגמ' (במנחות כאן) דאע"ג דעבר עבירה, שאפה את המנחה חמץ ולא עשה המנחה כתקנה, מ"מ אינה נפסלת, ובעי שינה עליו הכתוב לעכב, וע"כ צ"ל דה"ט, משום דהכא מצד מצוה הב"ע אינה פסולה, כיון דבשעת המצוה, דהיינו אכילת המנחה אין כאן עבירה, נהי דהוא עשה עבירה שאפה את המנחה חמץ ולא עשאה כמצותה, מ"מ אין המנחה נפסלת, ובעי קרא אחרינא לעכב וכו' עכ"ד.

הנה דס"ל דכאן אין ענין של מצהב"ע, וא"כ ל"ש להוכיח כדברי' הגר"י ענגיל ז"ל הנ"ל ודו"ק.

★ ★

בגמ': **ואי בר אבהן ולא בר אוריין, אישא תכליה.**

הרה"ק ר"מ מפרמישלאן זצ"ל ביאר משנ"כ (במדבר ד' כ"ב): נשא את ראש וגו', ואלו דבריו: אם אתה רוצה לקבל עליך נשיא וראש, אז "בני - גרשון" אם הוא רק בר אבהן ולא בר אוריין, גרש אותו, כמ"ש בגמ' כאן: בר אבהן ולא בר אוריין אשא תכלא, אבל "גם - הם" אם הם הם עצמם צדיקים ובני אוריין, אז "לבית

אבותם למשפחותם", וזכות אבותם מסייעתם (אבות פ"ב מ"ב) עכד"ק.

★ ★

בגמ': אמרי לי' רבנן לרבי פרידא וכו'. לאברהם יצחק ויעקב שהודיעוני תחילה בעולם וכו'.

כתב בסה"ק ליקוטי מהר"ן (אות נ"ב): עיקר הדעת להשתמש בו להוציא את שכלו מן הכוח אל הפועל. כי גם לקטן יש דעת, אך דעתו הוא רק בכח ולא בפועל. וזאת גם הסיבה שקטן אינו מוליד, כי ההולדה באה מן הה' כדכתיב 'הא לכם זרע' (בראשית מ"ז כ"ג), ואברהם ושרה לא הולידו אלא משקבלו את ה', כמו שאמרו בבראשית רבה (מ"ד י') אברם אינו מוליד אברהם מוליד, שרי לא תלד, שרה תלד. ומי שהוא שלם בדעתו, ומשיג בדעתו מה שאפשר להשיג, הרי הוא יונק מדעת השם יתברך שהוא בחינת ה"א, ואז מוליד.

ולהשלים את דעתו שיהא שלם בדעת, אי אפשר אלא על ידי עסק עם בני אדם, להכניסם תחת כנפי השכינה, ולקרבם לעבודת ה', וזהו שהודיעוני תחילה בעולם עכד"ק.

דף נ"ג ע"ב

בגמ': בן ידיד זה אברהם וכו'.

בתוס' (ד"ה בן וכו') הביאו ב' פירושים על מה קאי מה שאומרים (בברית מילה): אשר קידש ידיד מבטן. על אברהם אבינו או על יצחק אבינו ע"ש. וכ"ק אדמו"ר האמרי אמת מגור זצ"ל הביא משכ"כ ברא"ש (קידושין פ"א סי' מ"א: הלכות פדיון בכור סי' א') בשם הגאונים שיש שתיקנו לברך בפדיון הבן אשר קידש עובר במעי אמו וכו', והקשה עליהם הרא"ש אי קדושת בכור קאמר, בפטר רחם תלה רחמנא, ואף בכור בהמה שהוא קרב לגבי המזבח אין קדוש עד שיצא לאויר העולם עיי"ש. ואמר אדמו"ר זצ"ל דיתכן לומר שהוא כעין דאיתא בתוס' הנ"ל על נוסח ברכת ברית מילה "אשר קידש ידיד מבטן", שיש מפרשים דקאי על אברהם ויש מפרשים דקאי על יצחק, הכי נמי אשר קידש עובר במעי אמו קאי על יעקב, שהוא היא הבכור האמיתי כדכתיב (שמות ד' כ"ב) בני בכורי ישראל, והוקדש כבר במעי אמו, כדאיתא במדרש שעליו כתיב בטרם אצרך בבטן ידעתיך.

★ ★

בגמ': בשעה שחרב בית המקדש מצאו הקב"ה לאברהם שהי' עומד בבית המקדש, א"ל מה לידידי בביתי, א"ל על עסקי בני באתי, א"ל בניך חטאו וגלו כו', א"ל שמא מיעוטן חטאו, א"ל הרבים כו'.

לכאו' תמוה שהרי כלפי סדום ביקש אאע"ה בגלל עשרה אנשים ינצל כל העיר, וכאן אחרי שהקב"ה א"ל שרבים חטאו, נשתתק אברהם ולא ביקש יותר.

וכתב על זה בספר הק' פני מנחם (וירא תשנ"ג): אלא נראה שלגבי בני ישראל שאני, מיהודים דורשים יותר, למסור עצמם לגמרי להשי"ת ולהשמר בכל הענינים עכ"ל.

ובכתבים (שם) הוסיף עוד לתרץ, דלגבי סדום הי' מדובר להחרב ולהציל מחורבן גמור, סגי בעשר צדיקים, משא"כ לגבי חורבן ביהמ"ק שלא היתה כלי', הי' צריך שיהיו רובן צדיקים.

ובנו הגאון מו' ר' שאול אלתר שליט"א הוסיף עוד דידועים דברי הפמ"ג שההלכה דאזלינן בתר רוב, דילפינן מאחרי רבים להטות, נתנה לישראל ולא לבן נח, דלדידהו לא אזלינן בתר הרוב. ולכן לגבי סדום שהיו גוים, היה סגי שיציל אותם עשר, משא"כ לגבי ישראל בחורבן בית המקדש, דאזלינן אצלם בתר רוב, כיון שא"ל הקב"ה שרובן חטאו נשתתק.

★ ★

עוד כתב שם: "מה לידידי בביתי", וכי הקב"ה לא ידע, הרי הקב"ה יודע תעלומות, יודע את כל המחשבות. ויתכן לפרש שא"ל הקב"ה, מה לך לבא בטענה על הגלות, הרי ידעת שיהי' כך, הרי אתה בעצמך בחרת גלות, כדאיתא [אצל ברית בין הבתרים] שאברהם אבינו בירר את הגלויות.

"אמר לו על עסקי בני באתי", היינו שהי' חפץ להתלוות עם בניו בגלותם, ואכן כוחו של אאע"ה נמצא עם בנ"י בכל הגלויות.

★ ★

בגמ': ת"ר אין מחמיצין בתפוחים. משם ר"ח בן גמליאל אמרו מחמיצין.

תלמיד יח"ל הגאון רמ"י לוברט ז"ל מביא בכתביו קושי' בשם התלמיד ישראל נדלר ז"ל - הי"ד (ונדפס בספר כוכבי אור ח"א ע' רח"צ): קשה טובא מהא דמבואר בשבועות (י"ב ע"ב) דכל מיני פירות אסורין למזבח משום כל דבש לא תקטירו עיי"ש ברש"י ד"ה וכל דבש וכו', וא"כ איך מחמיצין בתפוחים, כיון דכתיב כל דבש ע"כ.

דף נ"ד ע"א

בגמ': תפוח שרסקו כו'.

במגן אברהם (ריש סי' תס"ב) מביא משלטי גיבורים (פסחים י"ב ע"א) שתפוחים ורמונים שהם חמוצים, משקין היוצא מהן מחמיץ, שכל משקה חמוץ מחמיץ.

וכתב המג"א שכנראה הוציא השלט"ג דין זה ממשנה דתרומות (פ"י מ"ב) שתפוח שרסקו ונתנו לתוך עיסה אסורה לזרים.

אמנם כתב המגן אברהם דבסוגיין כאן במנחות מבואר בהדיא דלא כהשלט"ג, דמוקמינן כאן (ועיין תוס' לעיל נ"ג ע"ב ד"ה אין) דהוו מי פירות, ומתניתין הנ"ל איירי שעירב בו מים, והוי רק חמוץ נוקשה, וכן כתב הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ה ה"ב): התפוחים והרימונים וזיתים ודבש דבורים כולן הוי מי פירות. וע"ש בפמ"ג שדן ל"ל נתירו מטעם זה וזה גורם, כיון שמיץ התפוח לבדו אינו מחמיץ.

★ ★

בגמ': מנחת חוטא מגבלה במים וכשרה וכו', מאי חריבה - חריבה משמן.

הנה בפנים יפות עה"פ (במדבר ה' ט"ו): לא יצוק עליו שמן וגו' כתב: י"ל, משום זה הטעם כתיב לא יצוק עליו שמן, משום דיש לחוש שמא תעלים את טומאתה מחמת נדות או שתטמאה את עצמה למת, וכיון שיתן הכהן את מנחתה על כפה, תטמא את הכלי ואת המנחה במשא, וגם תטמא את המים במשא כשתשא את הכלי, וכיון שתפסול את המנחה, לא יבדקו המים, לכך הוצרך ליקח קמח שלא הוכשר שאינו מקבל טומאה, לכך לא היה יכול לצוק עליו שמן כדי שלא יתכשרו, ואי משום חיבת הקודש, אינו אלא מדרבנן כדאי' בפסחים (דף ל"ד.) וכן פירש"י בזבחים פ' ב"ש ע"ש עכ"ד.

★ ★

וכתב הגאון ר' מאיר אריק זצ"ל בספר מנחת קנאות (על סוטה דף י"ד) להאריך ולהקשות בדברי הפנים יפות ובתו"ד כתב: בעיקר דבריו יש לתמוה דהא מנחת חוטא, נמי לא בעי שמן ולבונה ועי' סוטה (דף ט"ו) דבזה דמי מנחת חוטא למנחת סוטה, ובמנחות (דף נ"ד) אמרינן מנחת חוטא מגבלה במים וכשירה, דמאי חריבה משמן יעו"ש, א"כ גם במנחת סוטה נותן לתוכה מים, א"כ אכתי הוכשרה המנחה במים, ומה יועיל מה שאינו נותן לתוכה שמן.

אמנם ברמב"ם (פי"א מהל' מעשה הקרבנות הי"ד) נראה דסובר דדוקא בדיעבד אם נתן בה מים כשרה, אבל לכתחילה תהיה חריבה מכל דבר יעו"ש, א"כ יש לקיים דברי הפנים יפות.

ובקובץ קול תורה (שנה ג' קו' א'-ב' סי' י"ג ס"ק ח') כתב הג"ר יחיאל אברהם בלנקמן ז"ל ליישב התמיה הנ"ל על הפנים יפות, עפ"י דברי הקצוה"ח (סי' ת"ו) דלא מהני הכשר גבי קדשי קדשים דלא הוי ממון בעלים, והנה הרשב"ם (ב"ב צ"ז.) ס"ל דרק גבי מים בעי ניחותא דבעלים ע"ש, ולפי"ז א"ש, דלכן לא היה שמן, דאז היה מתכשר אפי' דלית לי' בעלים. משא"כ במים, כיון דבעי ניחותא דבעלים, א"כ כיון דהוי קדשי קדשים ואין לו בעלים לא מתכשר ודו"ק היטב עכ"ד.

ובקובץ קול תורה (שנה ג' קו' א'-ב' סי' ה' ס"ק ו') כתב הג"ר שלום ברוך סוכצבסקי ז"ל ליישב בזה בפשיטות, דלק"מ על הפנים יפות, דהרי דוקא המנחות הנאפות נילושות בפושרין כמבואר בגמ' פסחים (ל"ו:) וברמב"ם. אבל מנחת סוטה שאינה נאפית קודם הקמיצה, א"כ לא נילושה בפושרין ולא מתכשרת ודו"ק היטב.

★ ★

ובספר מרגניתא דרבי מאיר למהר"ם שפירא ז"ל (עמ"ס סוטה ו:) נדפסה תשובתו של מהר"ם שפירא על החידוש הנ"ל, וכתב על זה: דחיה זו חוזרת ונראית, דהא עיקר הקושיא על הפנים יפות היא, מהא דמגבלה במים, ואכתי יכולה לטמאות המנחה כשנותנין על כפיה, והרי זה

דוקא אי אמרינן דנקמצת עיסה והיא שיטת רש"י ז"ל ורבינו גרשום מאוה"ג ז"ל במנחות (ע"ב).

ומלבד זה הרי מבואר בהדיא בדברי התוס' במקומו במשנה דכל המנחות נילושות בפושרין, שכתבו דנקט בפסחים הטעם דמקום זריזין דאיתא בכל המנחות, כגון מנחת סולת וכו', הרי בהדיא, דאפילו מנחת סולת נילושת בפושרין. עכ"ד.

★ ★

בגמ': בשר העגל שנתפח וכו' בשר זקנה שהי' בו כשיעור וצמק וכו'.

בגמ' כאן מבואר, דבאופן שהשיעור צמק, אזלינן בתר המצב הנוכחי, ולא בתר המצב הקודם שהי' בו שיעור, ולפי"ז כתב בשו"ת זרע אמת (ח"א סי' כ"ט) והובא דבריו במשנה ברורה (סי' ר"י ס"ק א') להלכה, דבאוכל לחם או שאר מיני מאפה, שיש בתוכם חללים, יש להפחית לגבי השיעור כזית את שיעור החללים שבתוכו.

אכן בשער הציון (סי' תפ"ו ס"ק ג') מביא רוב אחרונים שחולקים על כך וס"ל דאין להתייחס למאפה כאל מאכל מצומק שתפח, אלא נפחו הנוכחי הוא הנפח הראוי לו. שכן יש להבדיל בין מאכל שהעמידוהו בשמש והצטמק או תפח, לבין מאפה שזהו צורת עשייתו. כלומר מאחר שזוהי צורת המאכל, בלתי הגיוני לקבעו בתחומי השיעור המצומק שבו היה נתון בתחילת עשייתו, ויש לשערו לפי מצבו הנוכחי. את דעתם זו הם מוכיחים מן המשנה (פ"ב דעוקצין מ"ח): "פת סופגניות משתערת בכמות שהיא, אם יש בה חלל ממעט את חללה", היינו: פת ספוגית משוערת כמות שהיא, כולל חלליה הזעירים, לבד מאשר חללים גדולים. ע"ש.

דף נ"ד ע"ב

בגמ': כי פליגי כגון שהיה בו כשיעור וצמק וחזר ותפח דמר סבר יש דיחוי באיסורא ומר סבר אין דיחוי באיסורא.

בשו"ת אבני חפץ להגר"א לווין ז"ל - הי"ד (סי' כ"ו אות ד') דן בעינן דבר שהי' כבר פעם אחת במציאות ונתבטל וחזר למקומו הראשון, האם נהי' כעת אצלו מצב של הוי' חדשה, או שאין זה הוי' חדשה רק התעוררות המצב הישן שהי' כבר.

וכתב די"ל דזה המחלוקת כאן בגמ', וכמו שכתב רש"י כאן לבאר, דהמחלוקת היא, דמ"ד א' ס"ל כמו שביאר ברש"י שם דהואיל שכבר הוה כשיעור, לא אמרינן דבשעה שצמקו נדחו מאיסורא והו"ל כמי שלא הי' כן מתחילה, ומ"מ כיון דאדחי אידחי. ואידך מ"ד פליג בזה והוא ב' הצדדים הנ"ל ע"כ.

★ ★

בגמ': הניחן בגשמים ותפחו.

בתפא"י (בועז טהרות פ"ג אות ה') תמה למה נקט דוקא הניחן בגשמים, ולא באופן כללי שהניחן במים ותפחו.

ותירץ דלא איירי כלל כאן ששרה אותן במים, אלא שדרך הוא שאויר חם מצמק, ואויר צונן מנפח, וזה הכונה כאן שאם הניח החתיכה במקום קר, ועי"ז מתנפח לשיעור שהי' לה בתחילה חייב. אבל מים שנבלעו אינן מצטרפין, דהא לית לן שהיתר מצטרף לאיסור.

ועיי"ש שמביא התפא"י דבר טבעי זה מספר הברית, שדרך העצמים להתנפח בימות הגשמים, אולם באמת גמרא מפורשת היא בבבא מציעא (מ' ע"א) שהמפקיד לחברו תבואה בימות החמה, והחזיר לו בימות הגשמים, אינו מוציא לו חסרונות, מפני שמותירות. ופירש"י שנתפחו מלחלוחית הגשם והקור, ומקשה שם ר' פפא לאביי, א"כ לפקע כדא, כשממלאין את הכד חטה או שעורה בימות החמה, וסוגרין את הכד, יפקע הכד בימות הגשמים, מחמת תפיחת התבואה, ומשני דאה"נ הוה עובדא ופקע כדא.

הרי לנו מפורש דדרך החומרים והמאכלים להתפשט בימות הגשמים, מפני הלחלוחית והרטיבות שיש באויר.

★ ★

בגמ': אלא הכא בתרומה גדולה עסקינן ורישא בעין יפה וסיפא בעין יפה.

וכתב רש"י: ניטלת בעין יפה, דלא נתנה תורה בה שיעורא ומדאורייתא חטה אחת פוטרת וכו' ועין רעה אחד משששים וכו' ע"כ.

וכתב בספר כלי גולה (ע' שנ"ה): אפשר לתת טעם לשבח למה נקט בזה לשון "עין", דיותר היה ראוי לומר לב טוב וכן לב רע, דהא תליא יותר בלב ולא בעין, דלשון

עין שייך בדבר שיש לעיין בו לראות הטוב שבדבר או לראות הנולד, עי' במס' אבות [פ"ב מ"ט] ר"א אומר עין טובה, ופי' הרע"ב מסתפק במה שיש לו וכו' ואינו מקנא כשרואה שיש לחבירו יותר ממנו, היינו הפירוש לבטוי "עין".

ונראה דהנה במעשר אמרינן [שבת קיט.] עשר בשביל שתתעשר וה"ה לתרומה, דמעשרות ותרומות בהדי הדדי אזלי תמיד בדברי חז"ל, ועי' בחי' מס' כריתות [כב.] שהבאתי דה"ה לצדקה שמעשרת (וראיתי בשם האדמו"ר מגור זצ"ל דמשו"ה כופין על הצדקה מטעם מדת סדום, כלומר דמי שאינו רוצה לעשות צדקה הוא מדת סדום, דהא לא יחסר לו כלום אם יתן צדקה דאדרבא יתעשר), ועי' [חולין קלד.] צדק משלך ותן לו נאמר במתנות שעושה מדת צדקה בנותן לכהן. ועי' בחידושי למס' ברכות [ב.] לברר אם יוצא מצות צדקה בנתינת תרומה לכהן, דהא חטה אחת פוטרת הכרי ואם נותן יותר כצדקה נחשבת, א"כ זה שנותן אחד מארבעים יש לו עין יפה, שרואה העתידות דעל ידי נתינה זו ירויח ויתעשר, משא"כ מי שנותן אחד מששים דעינו רעה [ע' אבות פ"ה מי"ג הרוצה שיתן ולא יתנו אחרים וכו' יתנו אחרים והוא לא יתן וכו'], כלומר דאין רואה כהוגן על כן הוא מקמץ ובאמת אם הי' מפזר היה מרויח הרבה יותר ממה שנותן ודו"ק.

ועי' כאן בתוס' [ד"ה ניטלת], מצוה לעשות מאומד דמתוך שירא שלא לפחות נוטל בעין יפה וכו'. ולכאורה זה מובן במפריש בעין יפה בלבד, אבל אפשר דאפי' מי שמפריש בעין רעה א' מס', מ"מ כשנוטל באומד אינו יכול לצמצם על א' מס', ומתוך כך נותן קצת יותר, ונמצא שגם בתוך העין רעה יש קצת עין יפה.

ואפשר עוד בדרך צחות שזה שנותן בעין יפה מתברכת תבואתו, וממילא קשה לו למדוד ומפריש באומד, משא"כ זה שמקמץ ונותן אחד משששים דאינו מתעשר (ועליו נאמר אשר יתן לכהן לו יהיה כמ"ש רש"י שם ממדרש שלא יהיה לו רק מה שנותן לכהן) על כן שפיר מיירי באדם נותן בעין יפה, ודו"ק.

דף נ"ה ע"א

במשנה: כל המנחות נילושות בפושרין.

לעיל (נ"ד ע"א) הבאנו דברי הפנים יפות משכ"ל לגבי מנחת סוטה שלא הוכשרה לקבל טומאה, ומה שהקשה עליו הגאון ר"מ אריק זצ"ל דהרי נתנו בה מים, וא"כ מ"מ הוכשרה לקבל טומאה.

וכתב הגאון ר"מ שפירא מלובלין זצ"ל בשו"ת אור המאיר (סי' כ"ט): לחדש חידוש עצום, די"ל דכיון דאי' (כאן) דכל המנחות נילושות בפושרין, א"כ מים כאלו לא מכשירים, כיון שאין זה מים רגילים, דחשיבי מים שיש להם שם לווי, ואין מכשירין את המנחה לקבל טומאה, וכמו שכתב הר"ש (בפי"ד דנגעים מ"א) דמים פושרים מיקרי שיש להם שם לווי (לגבי טהרת מצורע) ע"ש. עכ"ד.

★ ★

וכתב הגרש"י פצנובסקי ז"ל בספר חדושי הגרמ"ז (סי' מ"ז) על חידושו הנ"ל של מהר"ם שפירא זצ"ל: וחוץ מהראיות שהביא שם בעצמו להיפך. כבר פלפלו בזה גדולי האחרונים ז"ל דדברי הר"ש תמוהין. דבלא"ה בלא הטעם דשם לווי גם כן פסולין מי פושרין למי חטאת ולנגעים, משום דלא הוי מים חיים. וכפירוש הרע"ב והרמב"ם ז"ל, וא"כ אין ראיה משם דפושרין נקראים שיש להם שם לווי.

וכעין זה ראינו להרא"ש חולין בשם הרבינו שמחה דמי חלב לא הוי כחלב משום דכתיב בחלב אמו, ולכן לא מיקרי בשר בחלב רק בחלב שהוא כמו שיצאה מן האם. אבל לענין הכשר, גם מי חלב מכשיר, ולא נקרא עבור זה שם לווי עי"ש.

וה"נ במי פושרין, לא שייך תו שם לווי, רק שם בנגעים ומי חטאת, כיון דאינם כמו שיצאו מן המקדש לא הוי קרינן מים חיים.

והראיה דגם גבי מקוה דבעי מים, אפ"ה כשרה בחמין, ולא מיפסלי מטעם שם לווי. וכמתניתין דיומא דאם היה הכהן גדול זקן אזי מטילין לו חמין. (והדעות שפסלו הוא רק משום גזירת מרחצאות אטו מים שאובין וד"ל).

עוד ראינו בהר"ן נדרים (נ"ג) בשם הרשב"א דהנודר מן היין אסור גם ביין מבושל. דהיינו שאף שנתבשל לא מפסיד שמו הראשון ולא נקרא שם לווי. ועי' רשב"ם פסחים (ריש דף קי"א) דחמימי וקרירי שם מין אחד הוא ועי' בית

יצחק יו"ד סי' נ' ועי' עבודה זרה ל"ז ע"ב וברש"י ז"ל בחולין ק"ה ע"ב ד"ה סולדת וכו' ועוד.

★ ★

בגמ': **לא תאפה חמץ חלקם, אפילו חלקם לא תאפה חמץ.**

במשך חכמה (שמות י"ב י"ט) הביא בענין זה המשל מהמדרש (שמו"ר מ"א ג') על הפסוק כי ה' יתן חכמה, מפיו דעת ותבונה (משלי ב' ו'), למלך שהיה לו בן, בא בנו מבית הספר מצא תמחוי לפני אביו, נטל אביו חתיכה אחת ונתנה לו, מה עשה בנו, אמר לו: איני מבקש אלא מזה שבתוך פיך, מה עשה, נתנה לו, ולמה, על שהיה מחבבו, נתן לו מתוך פיו, הוי: "כי ה' יתן חכמה, "מפיו" דעת ותבונה.

על דרך זה מבאר המשך חכמה, שגם מה שהכהנים אוכלים "חלקם", ה"ז "מאשי ה'", כאילו אוכלים מחלק המזבח, כביכול מחלק אשר בפיו של המלך, ולכן האיסור חמץ שנוהג בחלק הקומץ הקרב ע"ג המזבח, הרי הוא נוהג כמו כן בהשיריים, מה שנאכל לכהנים, דכי קא זכו - משולחן גבוה קא זכו, מאשר בתוך פה של המלך, בוחר ונותן לבניו.

★ ★

באור החיים הק' (ויקרא ב' י') עמד אל זה, דאכתי ידעינן רק שאם אפאה כשהיא חמץ שהוא לוקה, שנא' "לא תאפה" חמץ חלקם, ומנין שאסור להחמיץ השיריים גם אחר האפי'.

ותירץ דבפסוק שם נאמר בסמיכות "והנותרת מן המנחה וגו' כל המנחה וגו' - לא תעשה חמץ", הקיש הנותרת להמנחה, וכאן לא נאמר "תאפה", אלא "תעשה", שיש איסור חימוץ אף בעשייה גרידא.

דף נ"ה ע"ב

בגמ': **(בע"א): אמר ר"ל דאמר קרא לא תאפה חמץ חלקם, אפי' חלקם לא תאפה חמץ וכו', א"כ לכתוב חלקם לא תאפה חמץ וכו' ש"מ תרתי.**

ובפשטות כוונת הגמ' היא דר"ל יליף מדסמיך חלקם ללא תאפה, אבל המלבי"ם כותב דאי אפשר לפרש הכי, דאיך אפשר לומר שקאי רק אקומץ, והלא הפסוק מדבר על השיריים דכתיב חלקם נתתי וגו'.

ופירש שכוונת ר"ל כך היא, שכיון שהפסוק אמר לא תאפה חמץ חלקם, משמע שהפסוק אומר לא רק המנחה דהיינו הקומץ לא תאפה חמץ [שתי"ו נקבה קאי אמנחה שהיא נקבה], אלא גם חלקם לא יאפה, ובגמרא פרכינן: ואימא כולה להכי הוא דאתא [ר"ל רק על השיריים חייב על האפייה לחודה], ומשני אם כן לכתוב חלקם לא תאפה חמץ, מאי לא תאפה חמץ חלקם, שמע מינה תרתי [דהיינו לא תאפה המנחה, והיא הקומץ חמץ וגם חלקם לא תאפה חמץ, שכל אחד מהם חייב מלקות על האפייה לחוד] ע"כ.

★ ★

בגמ': **מה אפייה מיוחדת שהיא מעשה יחידי וכו' אף אני מביא לישתה ועריכתה וכל מעשה יחידי שבה לאתויי קיטוף וכו'.**

בספר זכרון שאול (ע' קס"ג סי' ה') מובא מכתב מהגר"ש בלזם המביא בשם חותנו הגאון בעל קהלות יעקב לגבי אפיית מצות וז"ל: מרן שליט"א צידד שבעריכה גופא יש כמה חלקים, ואין הכרח לומר שמה שעושים יותר דק, זהו ה"מעשה יחידי" של עריכה, ז"א שיש לומר ש"המערע" שמביאים לחתוך לפרוסות נקרא כבר ערוך גם.

ובהג"ה שם כותב: שמעתי מיד"נ ב"א הרה"ג רבי אריה קלופט שליט"א שבחזו"א הל' שבת (סי' נ"ח ס"ק ה') נראה ג"כ דס"ל הכי ע"ש, ועוד אמרו לי שבספר הערוך כתב וז"ל. "ערך" רקיקי מצות, תרגום ירושלמי עריכין פטירין. רקיקין אחד, תרגום ירושלמי עריך חד, עכ"ל הערוך. ובפי' הראב"ד לתו"כ פרשת צו כתב [בהא דדרשי' התם אקרא דלא תאפה חמץ מה אפי' מיוחדת מעשה יחידי וחייבים עליה בפני עצמה אף אני מרבה את לישתה ואת עריכתה וכו'] וז"ל וכל מעשה יחידי שבה, מפרש במנחות פרק כל המנחות (נ"ה ע"ב) לאיתויי קיטוף קטפה בחמץ ולוקה. הקיטוף הוא בשעה שמחלק העיסה, והעריכה האמורה עם הלישה הוא כשעורכין את העיסה כשהיא שלימה כולה. עכ"ל. ולכאו' יש לדייק מדברי הראשונים הנ"ל לנד"ד. עכ"ד שליט"א.

★ ★

בגמ': אף אני אביא לישתה ועריכתה כו'.

ותוס' (ד"ה אף) כתבו דאיירי בהתרו בו על כל א' וא', וסד"א כיון דנפסל בחימוץ ראשון ליפטר על השאר וקמ"ל.

אבל באגלי טל (לש ס"ק ו') הביא ירושלמי (שבת פ"ז דף נ' ע"ב) שמקשה דמ"ש דלש מקטף ועורך בשבת דחייב אחת בהעלם אחד, ובמנחות חייב על כל אחת ואחת, ומשני דבמנחות יש ריבוי. חזינן מדברי הירושלמי, שלגבי מנחות, מרבינן שחייב על כל א' וא' אפילו בהתראה אחת, והוי כמו הרבה מלאכות בשבת, שהמלאכות מחלקות, ולגבי שבת חייב רק אחת, דאילו דכשמתרה בו על כל א' וא', גם לגבי שבת חייב על כל א' וא'.

דף נ"ו ע"א

בגמ': אלא אותו טעון צפון ואין השוחט עומד בצפון, מדרבי אחייא נפקא וכו'.

וכתב בספר אור הישר: לע"ד יש בזה מקום עיון לפי סדר הברייתא בתו"כ נדבה פרשה ה בדרשת ושחט אותו, דת"ק דרש אותו בצפון ואין העוף בצפון, ור"א בן יעקב אומר אותו בצפון ואין הפסח בצפון, ור' אחייה דהוא התנא בתרא שם אמר אותו בצפון ואין השוחט צריך להיות עומד בצפון כו' ע"ש.

ולפ"ז מאי שנא דהכא פתח הש"ס בדרשת דר' אחייה דהוא בתרא בברייתא, ומינה נסיב לדעת ת"ק ובתר הכי לר"א בן יעקב, ובאופן דמסקנא דסוגיין הוא כדר' אחייה, וא"כ בודאי דטפי עדיף ליה למיזל כסדרן, עד דמטא לתנא בתרא לאוקים כוותיה, וצ"ע כעת.

★ ★

בגמ': אלא אותו טעון צפון ואין השוחט עומד בצפון.

וכתב ברבינו גרשום בגליון הגמ': אלא אותו הזבח והסכין, ואין השוחט צריך להיות עומד בצפון עכ"ל.

וכתב בספר מדת הקודש (סי' א' אות כ"א): בפשטות מבואר בדבריו דאף סכין השחיטה צריך להיות בצפון. והוא חידוש. ועי' בכתבי הגרי"ז שם. ועי' תוס' בזבחים מ"ז. בד"ה איזהו מקומן ובשטמ"ק (שם אות כ"ט) דכתבו דאין הסכין צריך להיות בצפון עיי"ש.

★ ★

בגמ': ושחט אותו על ירך המזבח וכו' אותו בצפון ולא השוחט צריך להיות עומד בצפון וכו'.

וכתב בספר מרפסין איגרא (פר' ויקרא): קשה: לשם מה זקוקים אנו לדרשה מיוחדת כדי ללמוד שאין השוחט צריך לעמוד בצפון, והלא מן הכתוב (ויקרא א' ה') "ושחט את בן הבקר לפני ה'" למדנו כי השוחט רשאי לעמוד אף מחוץ לעזרה ולשחוט עם סכין ארוכה, וכלשון הגמרא (זבחים ל"ב ע"א): "בן הבקר לפני ה' - ולא השוחט לפני ה'". ואם השוחט רשאי לבצע את השחיטה אף אם הוא נמצא מחוץ לעזרה, קל וחומר שהוא רשאי לבצע את השחיטה מדרום העזרה?

וכתב שם ליישב, דהנה במסכת זבחים (שם) מובאת דעתו של שמעון התימני הסובר, שהשוחט אינו יכול לעמוד מחוץ לעזרה ולשחוט, אלא עליו לעמוד לפנים מן הבהמה הנשחטת.

לפי שיטה זו זקוקים אנו לדרשה מיוחדת כדי ללמוד שאין השוחט צריך לעמוד בצפון, ובלבד שיעמוד בעזרה "לפני ה'".

עוד כתב ליישב, דהנה בעל המשך חכמה מקשה: מדוע ציווי התורה שהשחיטה תהיה בצפון נאמרה רק בפרשת הקרבנות הבאים מן הצאן, ולא נאמרה בפרשה הקודמת לה, בקרבנות הבאים מן הבקר?

ותירץ על פי המדרש (ויק"ר ב' י') שמבאר, שצפון מזכיר את עקידת יצחק אשר אפרו צפון לזכרון לפני ה' תמיד. ומשום כך ציוותה תורה על צפון רק בקרבן הבא מן הצאן, זכר לאילו של יצחק שבא תמורת יצחק, ולא ציוותה כן במפורש בבן בקר, אף שגם בן הבקר צריך להישחט בצפון (כפי שלומדת הגמרא בזבחים מ"ח ע"א), וזאת כדי שלא לעורר את זכרון חטא העגל שנעשה בבקר.

על פי דבריו מתבארת הסיבה שהוצרכה התורה ללמד שהשוחט אינו זקוק לעמוד בצפון, אף שנלמד כבר שיכול לעמוד מחוץ לעזרה, וזאת משום שהיה ניתן לטעות ולומר שרק בקרבנות הבאים מן הבקר ניתן לעמוד מחוץ לעזרה כדי שלא להזכיר את חטא העגל, אולם בקרבנות הבאים מן הצאן חייב השוחט לעמוד בצפון כדי להזכיר את עקידת יצחק, ומשום כך זקוקים אנו ללמוד מפסוק נוסף שגם בצאן אין השוחט צריך לעמוד בצפון.

עוד כתב שם ליישב, די״ל דלולי הדרש שאין השוחט צריך לעמוד בצפון, ניתן היה להבין שאף כאשר שוחט מחוץ לעזרה, עליו להיות בצד צפון, במקביל לצפון המזבח.

★ ★

בגמ׳: לפי שמצינו במקבל שעומד בצפון ומקבל בצפון וכו׳ יכול אף זה כן, ת״ל אותו, אותו בצפון ולא השוחט צריך להיות עומד בצפון וכו׳.

וכתב בספר ביכורי ארץ על התו״כ דנדבה (פרק ו׳ אות ז׳): ומבואר בזה, דלגבי שחיטה הרי דרק מעשה השחיטה צריכה להיות בצפון, אבל לגבי השוחט לא נאמר דינא דצפון, ואע״פ דגוף השחיטה כשלעצמה מיקרי עבודה בקרבן, אבל בכל זאת אינה חשובה כעבודה לגבי השוחט, דהרי שחיטה בזר כשירה ולכן ליכא בהשוחט דינא דצפון. משא״כ בקבלת הדם הרי חוץ מאשר איכא דינא דצפון לגבי עצם גוף מעשה הקבלה, הרי דגם לגבי המקבל נאמר דינא דבעינן שיעמוד בצפון.

ויש לעיין בזה, דהנה בשלמא אי נימא דבקבלת הדם הא דבעינן שמקבל הדם יעמוד בצפון, הרי זה משום דין בדין העבודה של קבלת הדם, שפיר יש לומר דהאי דינא ליתא לגבי שחיטה, ומשום דשחיטה בזר כשירה ואין שחיטה מיקרי עבודה לגבי השוחט, ולכן שפיר לא ילפינן דינא דשוחט מדינא דמקבל לגבי עמידת הגברא בצפון.

אבל אי נימא דהא בעינן דמקבל הדם יעמוד בצפון, הרי זה חידוש דין בפני עצמו, ואינו תלוי בחלות שם עבודה דחל על קבלת הדם, למה לא נילף שוחט ממקבל דאף השוחט צריך לעמוד בצפון.

ויותר צריך ביאור בזה, הרי כל עיקר דין קבלת הדם מה דבעינן שם צפון, הרי דילפינן לה מעולה, וכדאיתא בזבחים (מ״ח.) חטאת מנלן דבעיא צפון, דכתיב ושחט את החטאת במקום העולה אשכחן שחיטה קבלה מנא לן, דכתיב ולקח הכהן מדם החטאת מקבל עצמו מנא לן, אמר קרא ולקח לו יקח ע״כ, וכתב רש״י בד״ה ולקח לו יקח, סרסיהו למפרע ודרשהו את עצמו יקח למקום הדם ע״כ, וא״כ למה לא נילף שחיטה מקבלה דאף השוחט צריך להיות עומד בצפון.

★ ★

ונראה לומר דבאמת יש מקום לחלק בין שחיטה לקבלה לגבי דינא דצפון, דהנה הא דכתיב צפון בשחיטה, הרי עיקרו נאמר במקום המזבח, וכדכתיב על ירך המזבח צפונה, והיינו דבזה כתוב דלגבי מעשה השחיטה בעינן שהיא תהא על חלות מקום, ולכן ממעטינן לה בזבחים (כ״ו.) דבאויר לא מהני ע״ש, ולגבי דין המקום נאמר דבעינן שהוא יהא בצפון. וכיון שכן שפיר יש לומר דדין דצפון נאמר רק לגבי מעשה השחיטה, דבעינן התם חלות שם של מקום, ולא לגבי השוחט דלא שייכא ביה האי דינא של מקום. אבל בקבלת הדם הרי הא דבעינן מעשה הקבלה בצפון, אין זה משום דלגבי קבלת הדם נאמר חפצא של מקום לגבי דין הקבלה, ובהאי מקום נאמר דינא דצפון, אלא כפשוטו בעינן מעשה קבלת הדם בצפון. וכיון שכן הרי דגם לגבי המקבל נאמר דינא דבעינן שהוא יעמוד בצפון, ולכן לא ילפינן שוחט ממקבל.

ולפי״ז הרי אף אי נימא דדינא דצפון שנאמר בהמקבל הוי חלות דין בפני עצמו, ואינו דין בחלות שם עבודה דחל על קבלת הדם, הרי דג״כ יש מקום לומר דאין למילף שוחט מקבלה, ולכן ממעטינן מאותו אותו בצפון ואין שוחט בצפון.

דף נ״ו ע״ב

בגמ׳: הכל מודים במחמץ אחר מחמץ שהוא חייב וכו׳.

וברש״י (ד״ה הכל וכו׳): כלומר כל המסייעין בחימוץ, כגון עורך אחר הלש ואופה אחר עורך כולן חייבין ע״כ.

הגה״צ בעל השפתי צדיק מפילץ זצ״ל במכתבו שנדפס בספר שארית אפרים צב (ע׳ מ״ח-ט) כתב אל הגרמ״נ ירושלימסקי זצ״ל: ספק לי, אם שנים יערכו או ילושו בחמץ אי חייבים, אף דבכל מקום ב׳ שעשו פטורים ונלמד מקרא, מ״מ י״ל הטעם כמו כל שאינו בזה אחר זה אף בבת אחת אינו, משא״כ כאן דחייב בזה אחר זה, ואולי גם כאן אין חייבין בזה אחר זה רק במעשה חדש, כדמפורש ברש״י כל המסייעים בחימוץ זה לש וזה עורך וכו׳ עכד״ק.

★ ★

והשיב לו הגרמ״נ ירושלימסקי זצ״ל (שם ע׳ נ״ג אות ו׳): לא מבעיא לשיטת התוס׳ דס״ל דאפי׳ בעשיי׳ אחת

כגון אפי' ואפי' או בעריכה או לישה חייב בזה אחר זה, א"כ פשוט דלא שייך בזה הסברא דכל שאינו בזה אחר זה כו' וכמ"ש ג"כ רו"מ, אלא אפי' לשיטת רש"י דאינו חייב בזה אחר זה אלא במעשה חדש כעריכה אחר לישה וכדומה.

מ"מ י"ל דבשני בני אדם אפי' במעשה אחת הוי כפעולה חדשה והוא בכלל מחמץ אחר מחמץ וכמ"ש רש"י גבי עורך אחר דעריך חברי', א"כ בנדון שנסתפק רו"מ בשנים שלשו או ערכו כאחד שפיר י"ל דחייבים המה כדעת רו"מ, כיון דבשנים חייבם בזה אחר זה, ה"נ דחייבים המה בעשו כאחד וכמובן.

★ ★

והגה"צ רבי דב בעריש איינהורן מאמסטוב זצ"ל - הי"ד כתב שם (ע' נ"ט) בקשר להערת השפתי צדיק הנ"ל: נראה לי, שדבר זה לעינן אם במחמץ ב' שעשאו מחויבים, תליא באשלי רברבי, דהנה מרש"י שבת (צ"ב ע"ב) בד"ה זה אינו יכול וז"ל: דחייב בהכי והוציא בשנים וכו', ומשמע דזה יכול דפטור משום דלאו אורחיה לא חשיבא מלאכה, והוי כמו עראי עיי"ש, וע"ע ברש"י ד"ה וחד יתירא למעוטי זה יכול וכו', משום דלאו אורחי' למיעבד בתרי עיי"ש.

וקצת סמוכין לזה מהירושלמי והובא בתוס' שבת ג' [ע"א ד"ה בעשותה וכו'] שהקשה, כל מלאכת מושיט הוה ליה ב' שעשאו, ומשני הירושלמי, דכך היתה עבודת הלוים, והקשו בתוס', מ"מ דהוה ליה ב' שעשאו, ולפירש"י הנ"ל א"ש, דהנה אמרינן בשבת (צ"ב ע"א): המציא משאו על כתפו חייב, משום שכן היה משא בני קהת, ועיין ברש"י שם דכתף באמת לאו אורחיה, ואעפ"כ מחוייבים שום שכן היה במשכן ע"ש, א"כ פירוש הירושלמי נכון.

וזה פשוט לפ"ז דרק במלאכת שבת פטרינן ב' שעשאו דהוי כלאחר יד, אבל מה שאין כן בשאר איסורים, אמנם מהתוס' שם משמע ד"ובעשותה" לא ילפינן דוקא לעניין מלאכות שבת אלא אפילו בשאר איסורים גם ישנו דין זה עיי"ש. ולפי"ז במחמץ אחר מחמץ ג"כ פטורים.

[ועיין ריטב"א קידושין (מ"ג ע"א) דנקט דשנים שעשאו הוא פטור בכל האיסורין, ע"ש לגבי שחוטי חוץ. ובהגה"ה שם מהחוו"ד שאינו אלא פטור בקרבן, וא"כ במחמץ חייב מלקות].

★ ★

גמ': א"ר אמי הניח שאור ע"ג העיסה והלך לו ונתחמצה לוקה.

בשאילת יעב"ץ (חו"מ סו"ס ט"ז) כתב עמש"כ הרמב"ם (הל' חו"מ פא" ה"ג): אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא, אא"כ קנה חמץ בפסח, או חימצו כדי שיעשה בו מעשה. דע"כ מש"כ הרמב"ם שעשה בו מעשה, היינו שמחמם העיסה בין ידיו, דאילו אם מניח שאור ע"ג העיסה, ועי"ז נתחמץ ה"ז גרמא.

ובשו"ת הר צבי (יו"ד סי' קמ"ג) תמה עליו, דהרי מבואר כאן איפכא, שהניח שאור ע"ג העיסה לוקה. ויש לומר דלכן דייק רב אמי בלישני' והוסיף "והלך לו", לומר הא גופה דזה נקרא מעשה, ולא גרמא, אף שאינו עושה מעשה בידיו ממש.

שוב כתב שם די"ל דשאני גבי מחמץ מנחה, שנאמר בלשון נפעל, לא תֵאָפה חמץ חלקם, וא"כ י"ל דלעולם הוה גרמא, מ"מ כיון דכתוב בלשון זה, בלשון נפעל, גם גרמא חייב, וכעין מש"כ רש"י (בא י"ב ט"ז) עהפ"ס כל מלאכה לא יעשה בהם , אפילו ע"י אחרים.

וע"ש מה שדן במקיף את שערו של חבירו ע"י סם, אם זה מקרי גרמא ופטור, או לא.

★ ★

גמ': ומעשה שבת כה"ג מי מיחייב.

וכתבו התוס' (ד"ה ומעשה) אע"ג דהדביק פת בתנור חייב, התם משום שדרכו לאפות כו'. במגן אברהם (סי' רנ"ב ס"ק כ') דן אם יש איסור דאורייתא ליתן חטים בריחיים של מים בשבת משום טוחן, או כיון דהוא לא קעביד מעשה רק הריחיים מסתובבים מעצמם מכח המים, לא הוה מעשה שלו, ואינו חייב רק על ריחיים של יד, שהוא מסובב את האבנים.

וכתב דלכאו' יש להביא ראי' שהוא חייב, שהרי מדביק פת בתנור מבואר כאן שהוא חייב אף שלא עשה שום פעולה בהפת, והפת נאפתה מעצמה.

אולם בהגהות נתיב החיים דחה, דשאני התם שכן היתה המלאכה במשכן, כמו בישול סממנים ע"י האש, וזהו אופן וגדר המלאכה, משא"כ לגבי טחינה, יש לומר שפיר שאין הוא חייב רק כמו המשכן שהי' כתישת הסממנים ע"י מכתשת בידים, ולא ע"י ריחיים של מים שנעשה מעצמה, והחזיק אחריו החתם סופר בהגהותיו (שם).

אבל באגלי טל (טוחן ס"ק ה' אות ח') חולק על הנתיב חיים, ומוכיח שבמה שהי' במשכן לבד לא הי' מתחייב, אם זה לא נקרא מעשיו ע"ש.

דף נ"ז ע"א

בגמ': **וקמ"ל דכל מצד אחד כמאכל בן דרוסאי לא כלום הוא.**

המשנה ברורה העלה דבר חדש לגבי בישול בשבת, דהא דקיי"ל דעירוי מבשל עכ"פ כדי קליפה, הוא רק מדרבנן, דהרי מבואר באחרונים שמה שנתבשל כ"ק בהרגע של אדמיקר לי' בלע לי' זה בודאי אינו בישול כל צרכו רק כמאכל בן דרוסאי ובגמ' מבואר דכמבאד מצד אחר לאו כולם כלום הוא, ואסור רק מדרבנן, ולכן עירוי שמבשל רק מצ"א במקום שעירה עליו, אינו אסור מה"ת כ"א מדרבנן ככל מאב"ד מצד אחד ע"ש בשעה"צ סי' שי"ח סק"ה.

ובאגרות משה (או"ח סי' צ"ג) מוכיח דעירוי מבשל כ"ק הוא מה"ת, שהרי מבואר בתוס' זבחים צ"ו: דעירוי על קמח בשיעור מצומצם של חיוב חלה פוטר מחלה, הואיל ואחר הקליפה אין שיעור המחייב, ועפי"ז אוסר שם לערות מים רותחים על כוס שיש בה טיפות קרות של מים, דאף דהוי פסיק רישא דלא ניח"ל, מ"מ באיסור דאורייתא אין להקל, וכתב באגרות משה שם דהשעה"צ מצדד באופן שמערה על צד א' אבל כשמערה על ב' הצדדים גם הוא יודה שעירוי מבשל מדאורייתא.

ובמגילת ספר על הלכות שבת (סי' ג' ס"ק י"ד) כתב לולי דברי האגרות משה דאפילו אם עירה על ב' הצדדים, מ"מ כיון דרק הקליפה נתבשלה, והתוך עדיין אינו מבושל, זה עדיין נחשב למאב"ד מצ"א.

ולייש הוכחת האגרות משה מחלה, כתב שם לחדש די"ל דזה דין רק בשבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, דהנה לכאורה הגמ' תמוה דמה גורע מה שאינו מבושל מב' צדדים, והרי צד א' כבר נתבשל גרוגרות בשיעור של כמאב"ד, ואם היה חותך אותה החתיכה כגרוגרת לפני הבישול, ומבשלה לחוד הי' חייב, ובמה גרע במה שהוא עדיין מחובר לחתיכה, ולכן היה נראה שזה פטור מסויים בהל' שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, ובאופן שנצלה רק מצד אחד כמאב"ד חסר בחשיבות המלאכה ולכן פטור, ובאמת בשאר איסורי תורה כגון בישול בשר בחלב י"ל דחייב גם על בישול כמאב"ד מצד אחד, וכן י"ל בחלה כיון דנתבשל ע"י עירוי כ"ק כמבאב"ד בוודאי הוי בשול ופטור מחלה, ובשבת י"ל דאף דעירה מב' צדדים, מ"מ כיון דתוכו לא נתבשל חסר בחשיבות המלאכה ופטור עכת"ד.

★ ★

בגמ': **וקמ"ל דכל מצד אחד כמאכל בן דרוסאי לאו כלום הוא.**

במשנה ברורה (סי' שי"ח ס"ק א') הביא פסק הרמב"ם (פ"ט ה"ה מה' שבת) דבנצלה כמבאב"ד חייב משום מבשל, אלא דבזה שאינו צליה גמורה צריך שיהי' הבשר צלוי משני הצדדים של בשר דוקא, ואם לאו פטור ומקורו מהגמ' הנ"ל.

ובשעה"צ (ס"ק ה') הקשה ע"ז מהא דאי' שם בסעיף י' דעירוי מבשל כדי קליפה, ומבואר באחרונים דהא דנתבשל כ"ק הוא כשיעור כמאב"ד, ולפי הנ"ל דבמאמב"ד צריך שיהי' עכ"פ נתבשל משני הצדדים, ובעירוי הרי לא נתבשל אלא מהצד שעמדה עליה ולא מהצד השני, ומסיים וז"ל "ואפשר משום דמ"מ איסורא דרבנן יש, אבל הוא דבר חדש, וצריך עיון בכל זה" עכ"ל.

וצ"ע לפי"ז הא דפסק המ"ב שם (בס"ק ע"ד) דבעירה מכ"ר שלא נפסק הקלוח דנתבשל כ"ק אסור אפילו בדיעבד, ומסתימת הלשון משמע אפילו בשוגג. ובבה"ל שם ריש הסימן מביא מהגר"א והח"א דבדרבנן בשוגג לא נאסר בדיעבד, ואי נימא דעירוי מבשל כ"ק רק מדרבנן א"כ אמאי אסור בדיעבד כשנעשה בשוגג.

שוב מצאתי בספר אגלי טל מלאכת האופה סעיף י"ד שהעיר ג"כ בענין זה, וז"ל "המערה מכ"ר אינו ככ"ר ומ"מ מבשל כ"ק, לפיכך המערה מכ"ר ע"ג דברים דקים שאינם עבים יותר מכ"ק או ע"ג תבלין העשויין לפלוט מהן טעם להטעים את התבשיל ה"ז חייב, אבל דברים שהם עבים יותר מכ"ק פטור אף על הכ"ק שמתבשלת אפי' יש בהכ"ק כגרוגרת, משום דאינה מתבשלת ברגע העירוי כל צרכו - אלא כמאב"ד, וכל המתבשל מצד אחד כמאב"ד פטור כמ"ש,

ולא עוד אלא שמותר לכתחילה מאחר שאינו על עצמו של אש" עכלה"ק.

ולפי האג"ט יוצא דבדברים דקים יתחייב מה"ת, ואולי הא דבסעיף י' דפסק המ"ב דנאסר בדיעבד מיירי בדברים דקים שאינם עבים יותר מכ"ק ונתבשל מב' הצדדים, ובדברים עבים לדידי' מותר אף לכתחילה ואין בו אף איסור דרבנן, וע"ש בס"ק ל"א אות ג' דאע"ג דבגמ' קאמר דכל מצ"א כמאב"ד פטור משמע אבל אסור, זהו דוקא שם, דמיירי בבשר שמונח על גחלים שאפשר לבא לידי בשול גמור, אסור מדרבנן אף מצא אבל בעירוי שא"א לבא לבישול גמור מב' הצדדים מותר אפילו מדרבנן ע"ש. [ולפ"ז ניחא הא דנקט לגבי שבת עירוי על גבי תבלין, דתבלין הוא דבר דק ומתבשל בכולו ע"י כ"ק].

(יד יהושע)

★ ★

בגמ': בעי ר"פ חימצה ויצאת והדר חימצה מהו כיון דיצאה איפסלא כו'.

בטורי אבן (בהשמטה לדף ט' ע"א) חקר למ"ד פסח שני תשלומין דראשון הוא, אם חוץ ממה שהיה טמא הי' לו עוד דיחוי, מי אמרינן כיון דתשלומין דראשון הוא, כיון שלא הי' ראוי בראשון מחמת הפסול השני, אינו מקריב בשני, או דלמא כיון דלגבי טומאה, אע"ג דלא הי' בראשון, הכשירה אותו התורה בשני, וא"כ כיון דממילא לא הי' ראוי בראשון, תו לא איכפת לן מה שהי' לו עוד דיחוי, ויכול להקריב פסח שני.

והביא הטורי אבן לפשוט ספיקתו מסוגיין דקאמר לגבי מנחה, חימצה ויצאת והדר חימצה מהו, ופירש"י כיון דחימצה פסול, תו לא מהני בי' יוצא, דלאו קדושה גמורה היא. ומשמע שאם הי' חל פסול יוצא, הי' פטור בחזר וחימצה, ולא אמרינן כיון שמחמץ אחר מחמץ חייב, ה"נ מחמץ אחר יוצא חייב. וא"כ נפשט השאלה הנ"ל דאם הי' לו פסול אחר וגם הי' טמא, אינו יכול עשות פסח שני, דדוקא לגבי טומאה הוכשר לעשות פסח שני, ולא אמרינן דמיגו דהוכשר לגבי טומאה הוכשר גם לגבי הפסול אחר.

אלא שהקשה מזבחים (צ"ט ע"א) דבעל מום חולק קדשים, וטמא אינו חולק בקדשים, ובעל מום שהוא טמא ע"ש שמצדד שהוא חולק - ומ"ש מהך דהכא דלא אמרינן דמחמץ ויצאה יתחייב.

ותירץ הגר"א וסרמן הי"ד בקובץ הערות (סימן ל"ז אות ד') דמחמץ את הפסולה פטור, אינו משום דה"פסול" פוטר, אלא שאינו מתחייב במחמץ רק כשיש עליו דין "כשרות", ואם הי' היכי תימצי שיהי' לא כשר ולא פסול, לא הי' חל עליו דין חימוץ. אבל בסוגיא דזבחים, דסיבת זכות חלוקה הוא מה שהוא כהן, ובעינן שיחול עליו פסול דאינו ראוי וכו', שלא יהא חולק, ולהכי התם דוקא כשיש עליו פסול בעל מומו, ולהכי שפיר י"ל שהוא חולק, משא"כ הכא כל שאין לו חלות דין כשרות, אין בו דין חימוץ.

★ ★

בגמ': בעי רב פפא, חימצה ויצאת וחזר וחימצה מהו וכו'.

הגאון ר' יוסף ענגיל ז"ל בספרו לקח טוב (כלל ו') כותב: במקו"א בחי' כתבתי לחדש דכמו דקיי"ל דאין איסור חל על איסו, ה"נ אין פיסול חל על פיסול, ודייקינא לא מהא דאמרינן בש"ס מנחות דף נ"ו ע"ב הכל מודים במחמץ אחר מחמץ (במנחה) שהוא חייב דכתי' לא תעשה חמץ, ולא תאפה חמץ וכו'. ושם דף נ"ז ע"א איתא כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ כשירה ולא פסולה, מכאן אמרו המחמץ את הכשירה (מנחה כשיר') חייב ואת הפסולה פטור. בעי ר' פפא חימצה (חימץ את המנחה) ויצאת, וחזר וחימצה מהו, כיון דיצאת איפסלא לה ביוצא וכי הדר מחמיץ לה לא מיחייב עלה וכו', או דילמא כיון דחימצה (תחלה) פסול, יוצא (תו) לא מהני בה, וכי הדר מחמיץ לה מיחייב עלה משום מחמץ אחר מחמץ עכ"ל הגמ'.

ומבואר בזה, דכיון דיש כבר פיסול במנחה מפאת החימוץ, ע"כ נסתפק ר' פפא לומר דלא מהני בה תו פיסול יוצא וזהו כדברינו דאין פסול חל על פיסול, וע"כ אין בה במנחה זו אלא פיסול חימוץ בלבד, וע"כ כי חזר וחימצה שפיר יש לחייבו, כיון דבמחמץ אחר מחמץ הרי יש גזה"כ שהוא חייב וכנ"ל (ואם שמדברי רש"י מנחות שם מוכח לכאורה דדברי ר' פפא הנ"ל יש להם סברא אחרת, עכ"ז כבר הארכתי בחידושי להוכיח שדברי רש"י ודברינו מתאימים יחדיו ואין כאן מקום).

ועיין עוד בזבחים (דף ק"ט ע"ב) דתנן התם הקומץ והלבונה והקטורת וכו' שהקריב מאחת מהן כזית בחוץ חייב וכו' וכולן שחסרו כל שהו והקריבן בחוץ פטור עכ"ל המשנה. ובגמ' שם (ק"י ע"א) איבעי' להו חסרון דחוץ (הוציאן שלימים לחוץ ונחסר מהן בחוץ) שמי' חסרון או לא, מי אמרינן כיון דנפק אפסלו להו ביוצא מה לי חסר מה לי יוצא וכו' עכ"ל הגמ'. וזהו ג"כ כדברינו הנ"ל דפיסול דחסרון אינו חל על פיסול יוצא, ונמצא שאין כאן רק פיסול יוצא לבד, וע"כ שפיר ראוי שיתחייב, ככל מקריב בחוץ דחייב ואעפ"י שכבר נפסל הקודש מטעם יוצא מיד בצאתו לחוץ.

וע"ע בזבחים (דף צ"ט ע"א) דדרשי' התם הכהן המחטא אותה יאכלנה, כהן המחטא (הראוי לעבודה) יאכל (חולק באכילת קדשים), שאינו מחטא אינו אוכל וכו', ופריך הרי בעל מום דאינו ראוי לעבודה וחולק, ומשני בעל מום רחמנא רביי', דכתי' כל זכר בכהנים לרבות בע"מ וכו'. בעי ר"ל בע"מ והוא טמא מהו שיחלקו לו, כיון דלא חזי (לעבודה) ורחמנא רביי' מה לי בע"מ והוא טמא וכו' עכ"ל הגמ'. ולדברינו הנ"ל י"ל דהאיבעי' היא היכא דהי' בע"מ תחילה, ואח"כ נטמא, דאז ראוי לומר דאין פיסול טומאה חל על פיסול מום, ונמצא שאין בו רק פיסול מום לבד, וע"כ שפיר איבעי לי' שיחלק כיון דפיסול מום רחמנא רביי' שיהא חולק.

דף נ"ז ע"ב

גמ': ומי פירות אין מחמיצין וכו' מגבלה במים וכשרה.

בספר כוכבי אור (ח"א ע' רכ"ח) מובא מתלמיד יח"ל הבחור אהרן הלר מסטריי ז"ל-הי"ד: בטור או"ח (סי' תס"ב) מובא מחלוקת הטור והדרכי משה אי מלח מחמץ או לא, וי"ל לפשוט ספק זה מגמ' מפורשת (מנחת נ"ז ע"א) דקאמר שם ר' יוסי הגלילי, דמאשר תקריבו מרבינן דאסור לחמץ מנחת נסכים, ופריך הא דמנחת נסכים מי פירות הם ומי פירות אין מחמיצין, וקאמר ריש לקיש אומר הי' ר' יוסי הגלילי מגבלה במים וכשרה, א"כ מוכח מהכא דמלח אין מחמץ, דא"כ למה לי לדריש לקיש, תיפוק ליה משום דאמרינן (מנחות כ') דמכל קרבנך מרבינן דאפילו מנחות נסכים טעונין מלח, וא"כ שפיר מרבינן מנחת נסכים לחימוץ שנחמיצה ע"י מלח (ועיין בתשו' נודע ביהודה מהדורא תנינא או"ח סי' נ"ז).

★ ★

גמ': שלח רבין משמי' דר"י כך היא הצעה של משנה ואיפוך וכו' ר"ע אומר לרבות וכו'.

הרמב"ם (פי"ד דמעשה הקרבנות הלכה י"ט) פסק: המחמץ לחם הפנים לוקה שנאמר כל המנחה, אבל מנחת נסכים אין בה מלקות שאם גבלה במים הרי נפסלה קודם שתתחמץ, ואם גבלה בשמן של נסכים מי פירות הן ואין מחמיצין עכ"ד.

וכתב הכס"מ (שם): במנחות [נ"ז ע"א] תניא אשר תקריבנו לרבות מנחת נסכים לחימוץ דברי ר"י הגלילי ר"ע אומר לרבות לחם הפנים לחימוץ ופסק כר"ע, ואמרי' בגמ' מנחת נסכים מי פירות הם ואין מחמיצין, אמר ריש לקיש אומר היה ר"י הגלילי מנחת נסכים מגבלה במים וכשירה, משמע דר"ע לא ס"ל הכי, עכ"ל הכס"מ.

★ ★

וכתב הנודע ביהודה (מהדו"ק א"ח סי' כ"ב): ואני תמה הלא מסקנת הגמרא דאיפוך דר"ע הוא דאמר לרבות מנחת נסכים לחימוץ, וא"כ קשיא למה פסק הרמב"ם כר"י הגלילי ולא כר"ע, הלא הלכה כר"ע מחבירו, ומכ"ש שר"י הגלילי לא היה חבירו של ר"ע רק תלמידו של ר' טרפון שהיה חבירו של ר' עקיבא, כמו שכתב הרמב"ם בהקדמתו לספר יד החזקה, וז"ל שם, וכן קבלו חביריו של ר"ע מר"א הגדול, וחבריו של ר"ע הם ר' טרפון רבו של ר' יוסי הגלילי.

ואומר אני, טעמו ונימוקו של הרמב"ם, שהוא סובר דבין לריש לקיש שסובר דר' יוסי הגלילי מרבה מנחת נסכים וסובר שמגבלה במים וכשרה, ובין למסקנא לר' יוחנן שסובר דר"ע מרבה מנחת נסכים וסובר כן, מ"מ לכל מר כדאית ליה צריך להבחין מנ"ל להאי תנא דמחנת נסכים מגבלה במים וכשירה. וסובר הרמב"ם שמהכא גופא הוא דנפקא ליה, כיון שאין לנו לרבות מההיא קרא לחימוץ אלא או מנחת נסכים או לחם הפנים, וכיון דההוא תנא סובר דמדת יבש לא נתקדשה, וא"כ ע"כ לרבות מנחת נסכים אתי, וממילא מוכח דמגבלה במים, דאל"כ לא משכחת לה חימוץ במי פירות לחוד.

וכיון שכן הוא, הרמב"ם אזיל לשיטתו שפסק בפ"א מהל' כלי המקדש הי"ט דמדת יבש נתקדשה ודלא כר"ע, משום דת"ק במשנה בפ' שתי מדות שם דף צ' ע"א פליג עלה ופסק כת"ק, וא"כ כיון דלא קי"ל בהא כר"ע, וממילא איכא לרבויי לחם הפנים, וא"כ שוב אין לנו לימוד דמנחת נסכים מגבלה במים, ולכך פסק גם בהא דלא כר"ע. עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': כבש מנין וכו' ת"ל ואל המזבח לא יעלו לרצון.

מבואר כאן דמתיבת "ואל", ילפינן לרבות מה שסמוך למזבח - דהיינו הכבש.

על פי זה מבאר המשך חכמה (ויקרא י"ח י"ט) באופר מקורי הגמרא בשבת (י"ג ע"א) תנא דבי אליהו, מעשה בתלמיד אחד ששנה הרבה וקרא הרבה ושימש ת"ח הרבה, ומת בחצי ימיו, והיתה אשתו נוטלת תפיליו, ומחזרתם בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, וא"ל: כתיב בתורה כי הוא חייך ואורך ימיך, בעלי ששנה הרבה וקרא הרבה, ושמש ת"ח הרבה, מפני מה מת בחצי ימיו וכו'.

- בתי בימי נדותך מה הוא אצלך, אמרה לו ח"ו אפילו באצבע קטנה לא נגע בי, בימי לבונך מהו אצלך, אכל עמי, שתה עמי, וישן עמי, בקירוב בשר, ולא עלתה על דעתו דבר אחר, ואמרתי לה: ברוך המקום שהרגו, שלא נשא פנים לתורה, שהרי אמרה תורה "ואל אשה בנדת טומאתה, לא תקרב".

והנה בפשטות לומדים, שאליהו אמר לה שממה שנאמר "לא תקרב" ילפינן שאפילו קריבה אסורה.

בא המשך חכמה ומפרש שלא כן, אלא ממה שנאמר "ואל" אשה בנדת טומאתה לא תקריב, שכמו שדרשינן כאן מ"ואל" המזבח לא יעלו, שבא לרבות, מה שהוא סמוך למזבח, דהיינו הכבש, כמו כן ממה שנאמר "ואל" אשה וגו', בא לרבות, שלא רק עצם הביאה אסורה, אלא אף הקריבה, השינה במיטה א' גם כן אסור.

דף נ"ח ע"א

בגמ': מפני שיש בשאור מה שאין בדבש ויש בדבש מה שאין בשאור, דבש הותר בשיירי מנחות שאור לא הותר בשיירי מנחות.

ופירש רש"י (בד"ה דבש הותר בשיירי מנחות) אם ורצה ללוש ולטגן שיירי מנחה בדבש מותר, דכל מתנות כהונה נאכלות בגדולה כדאמרינן בפ' הזרוע והלחיים (חולין קלב:) לך נתתים למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין עכ"ל.

ומבואר בגמ' וברש"י דהיתה סיבה לאסור ליתן דבש בשיירי מנחות, משום דהאיסור דכל דבש לא תקטירו, ורק האיסור דאסור זה הותר מכללו בשיירי מנחות, וכדפירש רש"י דהוא משום למשחה.

וביאר בספר צבא הלוי (ח"ב סי' מ"א) לפי"ז את דברי הגמ' בסוטה (ט"ו ע"א) דאיתא ורשאין הכהנים ליתן לתוכו יין ושמן ודבש מאי טעמא אמר קרא למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין. והקשו המפרשים דלכאורה צ"ע דיליף מקרא דלמשחה דרשאין הכהנים ליתן בתוכו יין ושמן ודבש, ומשמע דלולא הך קרא היה אסור, דמאי קס"ד לאסור.

אכן למבואר בגמ' כאן הנ"ל א"ש, דקאמר ורשאין הכהנים ליתן יין ושמן ודבש משום למשחה, משום דקס"ד לאסור משום כל דבש לא תקטירו, וזהו דילפי' מלמשחה דלא נאמר איסור זה בשיירי מנחות שהם לאכילה, וכמבואר בגמ' מנחות כאן וברש"י.

אלא דבאמת דעיקר דברי הגמ' במנחות צ"ב, דמאי קס"ד לאסור משום כל דבש לא תקטירו, דלכאו' הדבר פשוט דאיסור זה ל"ש אלא בדברים שעולים למזבח ולא בשיריים שנאכלים לכהנים, וע"ש עוד מש"כ בזה.

★ ★

בגמ': לוג שמן של מצורע איכא בינייהו.

היינו דלר' אליעזר דאמר כל שממנו לאשים, אם הקטיר לוג שמן של מצורע, אינו עבר בלאו דכל שממנו לאשים, ולר' עקיבא דאמר כל ששמו קרבן, וכיון דהלוג איקרי קרבן, עובר בלאו הנ"ל.

והנה שיטת רש"י לעיל (כב. במנשנה) דמנחה שלא נקמצה עדיין, והקטירה, אין במנחה זו דין שיריים, ואינו עובר בלאו דכל שממנו לאשים, אמנם בתוס' זבחים (ע"ו: ד"ה ואי) כתבו דאם הקטיר את הלוג שמן של מצורע לפני מתן שבע יעבור בבל תקטירו, ותמהו האחרונים דהא קודם מתן שבע אין הלוג שמן דין שיריים, ולמה עובר בלאו.

★ ★

וחידש הגאון ר' אריה לייב מאלין זצ"ל (ח"ב סימן מ"ג) דלוג שמן של מצורע הוי כולו בגדר מתנות כהונה ואפילו לפני מתן שבע, ולכן חל בו הדין של שיריים, עוד קודם מתן שבע. וכיון דדין אכילתו הוא מחמת האשם, להכי סברו התוס' ששייך בו מיד האיסור של בל תקטירו.

וכתב שבזה מיושב היטב הלשון בגמרא ב"ק (ק"י:) דמונה הש"ס כ"ד מתנות כהונה, והלשון הוא "לוג שמן של מצורע", ולכאורה הוה ליה למימר "מותר" לוג שמן של מצורע, אלא מוכח כהנ"ל שכל הלוג הוי בגדר מתנות כהונה.

★ ★

וידידי עוז הרב רפאל רוזנבוים שליט"א תירץ בזה קושיית התוס' להלן (ע"ג: ד"ה מן האש) על הגמרא דבעינן דרשה דמותר לוג שמן של מצורע לכהנים אזל, כיון דכתיב מן האש, והוה אמינא דכיון דהשמן לאו ממותר אישים קאתי, ולא לכהנים אזל, להכי כתיב לכל קרבנה למידרש דלכהנים אזל, ותמהו התוס' דלא ליכתוב מן האש, ולא בעינן לדרשה דלכל קרבנם.

אך לפי הנ"ל אתי שפיר, דכיון דסברי התוס' דדין אכילתו של לוג שמן הוי מחמת האשם, ולכן הוי בו דין שיריים עוד לפני מתן שבע, לפיכך הוצרך הכתוב לומר מן האש, לרמז לזה דאם הקטיר הלוג לפני מתן שבע, עובר בבל תקטירו.

★ ★

ולפי הגרא"ל מלין יש לחקור לשיטת ר' יהודה דהמקדש בקדשי קדשים מקודשת (קדושין נ"ב: וכרב שם שאמר עדיין הוא מחלוקת), מה דינו של המקדש בלוג שמן לפני מתן שבע.

★ ★

בגמ': כל שאור וכל דבש וכו' אין לי אלא כזית, חצי זית מנין וכו'.

מבואר כאן דעל עירוב שאור ודבש בהקטרה חייבים אף על משהו, משום דכתיב כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'.

וכתב הגאון רבי יוסף זוסמנוביץ זצ"ל - הי"ד בקובץ כרם שלמה (שנה כ' קו' צ' ע' ל"ג אות ז'): נסתפקתי אם במעלה בשר חטאת ובשר אשם, ובשר קדשי קדשים, ובשר קדשים קלים, שהוא חייב, כדיליף לה במנחות שם, מהא דכל שממנו לאשים הרי הוא בבל תקטירו, אם גם עליהם חייבים על משהו או לא, ולא מצאתי מי שיעיר בזה, וצ"ע רב.

★ ★

כתיב (ויקרא ב' י"א): כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ, כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'.

וכתב הגאון מהרי"ל דיסקין זצ"ל בפי' עה"ת שם: פי' דכל המנחה, קאי על הקומץ כידוע, שהוא עיקרו של המנחה, ומשום הקומץ נאסרה כל המנחה להעשות חמץ, ואח"כ אמר דאפי' מקצת מן הקומץ ג"כ לא תאפה חמץ, דכי כל שאור לא תקטירו מרבה אפי' מקצתו ואפי' עירובו, כמבואר במס' מנחות (נ"ח ע"א) עיי"ש מחלוקת אביי ורבא ע"ש, וע"כ צריך ליזהר מאד בזה.

ואפשר תאמר שתתן לתוכה מי פירות שלא תחמיץ, דמי פירות אינם מחמיצים, ע"ז אמר הכתוב וכל דבש לא תקטירו, וכו'. והיינו כל מתיקת פרי קרויה דבש, כדאיתא בפירש"י, וכן איתא בספר החינוך (במצוה קי"ז) ע"ש.

דף נ"ח ע"ב

בגמ': **ויש הקטרה פחות מכזית וכו'.**

בשיטמ"ק לעיל (ט"ז ע"ב) אות ח' הקשה על המבואר שם: הקטיר שומשום לאכול שומשום וכו' חד אמר פיגול וחד אמר פסול וחד אמר כשר כו', מאן דאמר פיגול דברי הכל, קסבר דרך אכילה בכך ודרך הקטרה בכך, ומ"ד פסול דברי הכל, קסבר דרך אכילה בכך ואין דרך הקטרה בכך וכו', ומאן דאמר כשר דברי הכל קסבר דרך הקטרה בכך, ואין דרך אכילה בכך, הקשה השטמ"ק על מ"ד דמובאר כאן בגמ' אין דרך הקטרה בכך, מהא דיש הקטרה פחות מכזית, ותירץ דהני מילי חצי זית, אבל שומשום לא הוי דרך הקטרה עכ"ל.

וכתב בשו"ת דבר יהושע (ח"ב סי' ס"ה) להוכיח מזה כשיטת המהר"ם חלאווה בחי' עמ"ס פסחים (מ"ד ע"ב) שחידש, דאף דקיימ"ל חצי שיעור אסור מן התורה, מכל מקום פחות מחצי זית אינו בכלל זה יעו"ש.

דמדברי השיטמ"ק הנ"ל מבואר דהא דשומשום אין דרך הקטרה, הוא משום דהוי פחות מחצי זית, דכל שפחות מחצי זית הוי כשומשום, וא"כ צריך לומר דגם הא דחד אמר אין דרך אכילה בכך הוא ג"כ מטעם דהוי פחות מחצי זית, הא בחצי זית הוי דרך אכילה לכולי עלמא, דכמו שדקדק בשטמ"ק לחלק בין חצי זית לפחות לענין הקטרה משום דקיימ"ל דיש הקטרה בפחות מכזית, כך יש לדקדק לענין אכילה, שהרי תנן לעיל (י"ב ע"א) בחישב לאכול חצי זית בחוץ חצי זית למחר פסול, אלא דיש אכילה פחות מכזית, ועל כרחך צריך לומר, דהיינו דוקא חצי זית, אבל פחות מחצי זית לאו דרך אכילה היא, וממילא שפיר יש לומר כמו שכתב המהר"ם חלאווה הנ"ל, דפחות מחצי כזית לכולי עלמא לא הוי מן התורה, דנהי דנמי דחזי לאצטרופי, מכל מקום לא אכלו כדרך אכילה, עכ"ד.

★ ★

וכתב הגאון ר' צבי אברמוביץ ז"ל בשו"ת טעם הצבי (סי' כ'): לפענ"ד הראי' מההיא דמנחות היא ראי' לסתור, דבמנחות כ"ו ע"א אמרינן במשנה הקטיר קומצה פעמים כשרה, ובגמרא שם (בעמוד ב') קאמר אמר רבי יהושע בן לוי פעמים ולא פעמי פעמים (פעמים, חציו בראשונה וחציו בשני', ולא פעמי פעמים שלשה או ארבעה פעמים, רש"י על פי הגהת השטמ"ק). ור' יוחנן אמר פעמים ואפילו פעמי פעמים, מאי בינייהו א"ר זירא כו' ריב"ל סבר אין קומץ פחות משני זיתים (הלכך האי דנקט מתניתין פעמים, דוקא נקט, שתהא בכל הקטרה כזית ולא פחות דאין הקטרה בפחות מכזית, רש"י) ואין הקטרה פחות מכזית, ורבי יוחנן סבר יש קומץ פחות משני זתים (ואפילו הכי קתני מתניתין פעמים כשרה, אלמא יש הקטרה בפחות בכזית, הלכך אפילו ג' וד' נמי, רש"י על פי הגההת השטמ"ק), ויש הקטרה פחותה מכזית (ובתוס' שם זה לשונם, יש הקטרה בפחות מכזית, בהקטר שומשום בסוף הקומץ זוטא (ט"ז ע"ב) מודה דאין דרך הקטרה בכך עכ"ל, והן הן דברי השטמ"ק הנ"ל בדף ט"ז ע"ב, אלא שבשטמ"ק כתב דהא דיש הקטרה פחות מכזית הני מילי חצי זית והתוס' סתמו בזה).

והרי כשיוקטר הקומץ הפחות משני זיתים בד' הקטרות, על כרחך תהי' הקטרה של פחות מחצי כזית, ומבואר דזה הוי דרך הקטרה, ורק בהקטיר שומשום סבירא לי' לההוא מאן דאמר דאין דרך הקטרה בכך, ועל כרחך הא דנקט השטמ"ק דהני מילי חצי כזית הוי דרך הקטרה לא אתי אלא לאפוקי שומשום, ויש לנו לומר, דכשם דהמאן דאמר אין דרך הקטרה בכך מודה דפחות מחצי כזית הוי דרך הקטרה, כך המ"ד אין דרך אכילה בכך מודה דפחות מחצי כזית הוי דרך אכילה, ונמצא דאדרבה משמעות הסוגיא היא דגם פחות מחצי כזית חשיב דרך אכילה.

ומכל מקום פשיטא דאין מזה קושיא על האב"נ והמהר"ם חלאווה, דאף דפחות מחצי כזית הוי דרך אכילה מכל מקום יש לומר דאינו אסור מן התורה משום דלא חזי לאיצטרופי, דאין לשון צירוף נופל אלא על חצי כנ"ל ע"כ.

★ ★

בגמ': **ורבא אמר אין קומץ פחות משני זיתים וכו'.**

בקובץ המאסף (שנה י"ט כרך ב' סי' כ"א אות ה') כתב: צריך עיון להסוברים דשיעור כזית הוא כביצה שלמה שלנו מפני שהביצים נתקטנו, א"כ כשיבנה בית המקדש במהרה בימינו לא יהיה לנו כהן ראוי לעבודה, דהא קיימא לן אין קומץ פחות משני זיתים ואיתא בירושלמי יומא פ"ב ה"א דכל כהן שאין קומצו מחזיק ב' זיתים פסול לעבודה. ועיין במשנה למלך פ' י"ג מהלכות עבודת

הקרבנות דאין בנמצא אצלינו איש שיהיה קומצו מחזיק ב' ביצים עכ"ל.

★ ★

וכתב בספר יתן מציון (ח"ב ע' צ"ג) ליישב בזה, דהנה בגמ' (סנהדרין ק' ע"א) איתא עה"פ: ואולך אתכם קוממיות רבי מאיר בשתי קומות של אדם הראשון, והיינו קומת אדם הראשון היתה מאה אמה וקומת כל אחד מישראל תהיה מאתים אמות. ורבי יהודה אומר מאה אמה.

ולפי"ז יש לומר הקושי' הנ"ל, דמסתמא כיון דלעתיד לבוא תהיה קומת איש מאתים אמה או מאה, בודאי שגם בכמות יגדל ויתעבה, ויהיה היד מחזיק יותר מב' ביצים.

דף נ"ט ע"א

במשנה: יש טעונות שמן ולבונה, שמן ולא לבונה, לבונה ולא שמן, לא שמן ולא לבונה וכו', שתי הלחם ומנחת חוטא ומנחת קנאות אין טעונין לא שמן ולא לבונה.

ויעוי' במשנה בע"ב שכ' וחייב על השמן בפני עצמו ועל הלבונה בפני עצמה וכו', ופירש"י אם נתנו על "מנחת חוטא" ע"ש. וכ"כ ברבינו גרשום. וכן יעוי' ברע"ב שכ' דמיירי שנתנו על "מנחת חוטא" או על "מנחת קנאות".

והנה יל"ע אם חייב על עצם הנתינה דהשמן והלבונה ע"ג הני מנחות אפי' אם לא "הקריבם" ע"ג המזבח, או דחייב ע"ז דוקא אם נתנו והקריבו כך עם השמן או הלבונה, אך אם לא הקריבו עמו פטור. והנה מלשון הרמב"ם הנ"ל שכ' "נתן והקריב לוקה" וכו', מבואר להדיא דס"ל כצד ב' דדוקא אם אח"כ "הקריבו" כן חייב ולא על נתינה בעלמא. וכ"כ ברדב"ז שם דמדוייק דחייבים רק על "ההקרבה" ולא על "הנתינה", ע"ש.

אולם יעוי' במנ"ח (מצוה קכה אות ז) דס"ל בפשיטות דעוברים על הלאו תיכף בנתינה, ואפי' אם ליקט אח"כ לשמן או ללבונה ה"ז לוקה ע"ז, עכ"ד יעו"ש. אמנם יל"ע מהרמב"ם הנ"ל דס"ל דדוקא אם הקריבו חייב, ודלא כהמנ"ח, ויל"ע. ומאידך יל"ע מהו אכן "מקור" הרמב"ם לזה. וכן יל"ע מהו יסוד פלוגתתן דהרמב"ם והמנ"ח בזה. וכן יל"ע מהו יסוד פלוגתתן דתוס' ודעימיה עם ר"ת הנ"ל, ובבי' דברי ר"ת בזה.

אכן יל"פ בזה, דנחלקו ביסוד ה"טעמא דקרא" דהאי ל"ת, דהנה יעוי' לעיל בפ"ק (ו.) וברפ"ב דסוטה (טו.) דתניא א"ר שמעון בדין הוא שתהא מנחת חוטא טעונה שמן ולבונה "שלא יהיה חוטא נשכר", ומפני מה אינה טעונה, "שלא יהיה קרבנו מהודר", ופירש"י שלא תהא המנחה נאה יעו"ש. וכן יעוי' ב"חינוך" (מצוה קכה) שכ' וז"ל, שלא יתן הכהן [וכ"כ בסו"ד שם דנוהגת "בזכרי כהונה" וכו', אולם יעו"ש במנ"ח (אות ט) שתמה ע"ז הא מנ"ל, "ולא מצינו בשום מקום דלאו זה יהיה רק בזכרי "כהונה" וכו', וכן נר' פשוט, וכן הרמב"ם בסנהדרין (פי"ט ה"ד) לא הזכיר "כהן", וצ"ע בחינוך, עכ"ד המנ"ח] שמן במנחת חוטא עני וכו', ומשרשי המצוה, לפי שהשמן רמז למעלה ולגדולה וכו', ולכן ימשחו בו המתחנכים למעלת "מלכות" או "כהונה". על כן אין ראוי לתת ממנו במנחת החוטא הצריך להראות בעצמו דאגה ושפלות על שבא דבר עבירה לידו, עכ"ל החינוך. ומקורו מהגמ הנ"ל.

אולם יעו"ש אח"כ שכ' עוד טעם בזה, וז"ל, ועוד נאמר, שהוא לחמלת העני שלא להטריחו יותר מדי להביא שמן, כי הקב"ה לא יטריח בריה, ומפני זה ג"כ לא חייבו רק "במעט קמח" וכו', וזה יספיק לנו גם על הלבונה, עכ"ל בחינוך. [ויעו"ש במנ"ח (אות א) שתמה ע"ז הא מנ"ל, הלא בגמ' בסוטה ובמנחות הנ"ל הוזכר רק טעם א' הנ"ל, וצ"ע. ויעו"ש בהערות שציינו לויק"ר (פרשה כז אות ו) דאשכחן כעי"ז גבי קרבנות ע"ש, ועדיין צ"ע].

וא"כ יל"פ דזהו יסוד פלוגתתן דהרמב"ם ובמנ"ח, דהרמב"ם ס"ל דיסוד האיסור כש"כ בגמ' "שלא יהיה קרבנו מהודר" והיינו כש"כ החינוך ד"צריך להראות בעצמו דאגה ושפלות" וכו', וא"כ דוקא אם מקריבו ע"ג המזבח ה"ז עובר ע"ז, דנמצא שהקריב קרבן מהודר ולא הראה בעצמו דאגה ושפלות, אך אם רק נתנו ע"ג מנחתו ולא הקריבו בסוף, נמצא שלא היה קרבנו מהודר, דדוקא אם הקריבו לא הראה בעצמו דאגה ושפלות בעצם הקרבתו באופן זה, אך בנתינה בלבד לא הידר בקרבן ולא התגאה בזה. וזהו דס"ל לרמב"ם בפשיטות דדוקא אם "הקריבו" ה"ז עובר ולוקה ע"ז.

ומאידך המנ"ח ס"ל דיסוד איסורו כש"כ החינוך (בטעם ב) שלא רצה הקב"ה להטריח לעני בנתינתו

דהשמן והלבונה ע"ז, וא"כ לפי"ז שפיר עוברים ע"ז על עצם הנתינה אפי' אם אח"כ לא הקריבו כלל, שכן עצם נתינה זו רצה הקב"ה למנוע, ולכן תיכף משנתנו ע"ג מנחתו ה"ז עובר ולוקה ע"ז, וזה כפתור ופרח.

(נופת צופים)

★ ★

במשנה: שתי הלחם ומנחת חוטא ומנחת קנאות, אין טעונין לא שמן ולא לבונה.

כותב הגאון ר' נתן אינפלד שליט"א בספרו מנחת נתן (סי' ה'): הנה הרמב"ם בפרק י"ב מהלכות מעשה הקרבנות הלכה ז' משמיט שתי הלחם ע"ש ברמב"ם שמביא דין זה רק במנחת קנאות ומנחת חוטא, וצ"ע לכאורה דלמה לא מביא גם שתי הלחם שם כלשון המשנה, וקושיא זו שמעתי בבחרותי בשנת תשי"ב מהרב מפיטסבורג מחשובי חסידי גור הרה"ג רבי אברהם בנימין זילברברג זצ"ל, והקשה זה בשיעור בישיבת "שפת אמת" ירושלים בתור קושיא על הרמב"ם, וכפי זכרוני עשה הקושיא אז רעש ונשארו בצע"ג על הרמב"ם.

★ ★

והנה בשנת תשל"ב פרשת ויקרא נזכרתי בקושיא זו, ועיינתי בזה וראיתי שלא קשה על הרמב"ם הנ"ל שהשמיט בהלכה זו שתי הלחם, דז"ל הרמב"ם שם: כל המנחות הקריבות לגבי המזבח טעונות שמן ולבונה וכו' חוץ ממנחת קנאות ומנחת חוטא שנאמר לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבונה עכ"ל הרמב"ם, ופשוט הוא דכוונת הרמב"ם להדגיש, דרק מנחות הקריבות לגבי מזבח טעונות שמן ולבונה, ולאפוקי שתי הלחם שאינן קריבות למזבח, שאין טעונין לא שמן ולא לבונה, וכן ראיתי שכתב לפרש כן בכוונת הרמב"ם בקרית מלך.

ובכלל אין מקום ברמב"ם זה לשתי הלחם, דהרי הרמב"ם מדבר כאן בהלאו דלא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבונה, ואין שייך כאן כלל שתי הלחם, דאין בזה לאו כלל, ויתכן לומר דאין אפילו בזה איסור כלל, ורק דנתמעט דאין שמן ולבונה ע"ש במנחות (נ"ט ע"א) דנתמעט מהיא שלא יטענו לא שמן ולא לבונה, ואפילו אי נימא דיש איסור בזה, עכ"פ זה ברור דאין לאו וחיוב מלקות בזה. ובפרט לפי מה שביארו האחרונים (הקרן אורה, השפת אמת, האור שמח, האבן האזל והחזון יחזקאל) בהרמב"ם שם הלכה ח' דהלאו היא רק על ההקרבה ע"ש בדבריהם, דפשוט הוא דלא שייך זה בשתי הלחם, דאין בה כלל הקרבה, ועכ"פ זה ברור דאין לאו בשתי הלחם, וא"כ אין מקום כלל לכלול בהלכה זו שתי הלחם עם מנחת חוטא ומנחת קנאות, וא"ש הכל.

★ ★

וכן בעין משפט במנחות (אות ל') מציין על שתי הלחם על רמב"ם זה, וצ"ע דלא הוזכר כאן ולא שייך כאן כלל שתי הלחם, וכמשנ"ת, ואולי כוונתו כמש"כ לעיל, שהרמב"ם מרמז על שתי הלחם כמש"כ כל המנחות הקריבות לגבי המזבח טעונות שמן ולבונה, דרק הקריבות לגבי המזבח, ולא שתי הלחם.

★ ★

אך זה צ"ע קצת, דבפרק ח' מהלכות תמידין ומוספין בסדר עשיית שתי הלחם, הי' צריך הרמב"ם להביא הדין מפורש במשנה ובגמרא דאין טעון שמן ולבונה, ואפשר דהרמב"ם שם כותב דיני שתי הלחם ולא הזכיר שמן ולבונה, ובכ"ז צ"ע קצת דהיה צריך להביא בפירוש, כדרכו תמיד שמביא מפורש דין המפורש במשנה ובגמרא.

וגם צ"ע כנ"ל אם יש איסור בזה או לא, וגם אם יש איסור, יש לעיין אם פוסל בדיעבד, ולכאורה פשוט הוא דאינו פסול בדיעבד, דהרי לא שנה הכתוב לעכב, ולא מצאתי מבואר כ"ז, וצ"ע. ע"כ.

★ ★

בגמ': אדרבה לחם הפנים וכו' פיגולא וכו'.

ומבואר כאן דבשיירי עומר נוהג פיגול וכו'.

כתב בספר משברי ים (גלגל החוזר סי' קנ"ג): בחזון איש [זבחים סי' ח' ס"ק ח'] נסתפק היאך הדין בקרבן ציבור הבא בטומאה אי חייבין עליו משום פיגול. דמחד גיסא י"ל דלא הותרה טומאה בקרבן ציבור, רק לקיים המצוה, וכיון שנפסל משום פיגול, ואין כאן קיום מצוה א"כ לא הותרה הטומאה, וחשיב שלא קרב המתיר כמצותו ואין בו כרת, או דילמא דכיון שלולא הפיגול היה כאן היתר לטומאה, א"כ נמצא שהפיגול הוא זה שגורם לפסול הטומאה לחול, וחשיב שפיר דקרב המתיר כמצותו, וחייבין עליו כרת.

והביא שהגאון ר' דב לנדו שליט"א בהערותיו למנחות [דף נ"ט ע"א] פשט לספיקו של החזו"א מהש"ס במנחות שם, דמפורש שיש פיגול במנחת העומר, והרי בכל מנחת העומר שיש פסול שבא מן החדש ואין זה ממשקה ישראל, ובתוס' מנחות [פ"ד ע"א סוד"ה שומרי] כתבו, דגזיה"כ הוא שמנחת העומר כשרה על אף שיש בה הך פסול דממשקה ישראל [והרשב"א מנחות ה' ע"א תי' באופן אחר דבאין כאחד ההקרבה והיתר ע"ש]. ותקשי דהיאך שייך פיגול במנחה זו, הרי כשמפגל, נמצא דחוזר כאן הפסול דמשקה ישראל, ולא הוקרב המתיר כמצותו, ועל כרחך דכיון שפסול הפיגול הוא זה שגרם שיחול כאן הפסול דממשקה ישראל, דכל כה"ג חשיב שפיר לקרב המתיר כמצותו. ודן שם לדחות דיש להעמיד את דברי הש"ס שיש פיגול במנחת העומר באופן שהקריב מן הישן. וע"ש מש"כ עוד בזה.

דף נ"ט ע"ב

במשנה: וחייב על השמן בפני עצמו וחייב על לבונה בפני עצמה.

כתב בשפת אמת כאן: פשוט נראה דמיד בנתינת השמן או הלבונה חייב, והרמב"ם (פי"ב ממעשה הקרבנות) כתב נתן והקריבה לוקה על השמן בפני עצמו ועל הלבונה בפני עצמה ע"כ. משמע דכל שלא הקריב פטור, ואיני יודע מנין לו, והמפרשים לא עמדו בזה עכ"ל.

ובאור שמח על הרמב"ם (שם) כתב, דסברת הרמב"ם היא מדאמר ר"ש במנחות (ו' ע"ב) דלכך אין במנחת חוטא שמן ולבונה כדי שלא יהי' קרבנו מהודר - מזה שמעינן דהתורה הקפידה על ההקרבה. ומקור הדבר הוא בתו"כ מובא במנחות שם (ס' ע"א) דאמרי': 'יכול בשני כהנים? ת"ל עלי" - בגופה של מנחה הכתוב מדבר ולא בכהן', ובתו"כ שם הגירסא: 'ולא בשני כהנים' ובפרש"י ותוס' נדחקו בפירושה. וע"ע בקרבן אהרן על התו"כ ובהתורה והמצוה פ' ויקרא סי' שמ"א בזה.

וכתב באור שמח דהרמב"ם מפרש: 'יכול שקפיד רחמנא על השימה והנתינה לחוד בלא הקרבה, וא"כ בשני כהנים א' שם השמן וא' נתן הלבונה, שניהם לוקין? ת"ל: "עלי" - בגופה של מנחה ולא בשני כהנים', כלומר דקרא עלי' גלי לן דקפידת התורה הוא על גוף המנחה היינו הקרבתה - שלא תהי' בשמן ולבונה, וא"כ הרי ההקרבה הוא רק בכהן אחד, ואם הכהן הקטיר המנחה בשמן ובלבונה לוקה שתים, וסיים ע"ז: 'וז"ב', יעו"ש.

★ ★

וכתב חכ"א בקובץ קול תורה - ירושלים (שנה ל"ח חוברת ו' ע' ט'): וראה זה פלא בפירוש רבינו גרשום שם במנחות כתב וז"ל: 'בגופה של מנחה הכתוב מדבר "לא יתן עלי" [לבונה] - "לאישים", דאפי' בכהן אחד, יעו"ש. והנה לכאורה הדברים הם משוללי הבנה, אכן ע"פ פירושו של האור שמח בביאור שיטת הרמב"ם - כוונתו מבוארת בטוטו"ד, דקרא גלי לן דקפידת התורה הוא על הקרבה לאישים - שהקטרת המנחה על האישים לא תהי' בשמן ולבונה. והקרבה הרי הוא בכהן אחד, ואפשר שיתחייב כהן אחד שתים ודו"ק.

★ ★

ובדברינו יש ליישב מה דיש להעיר על מתני' שם במנחות דקתני: 'נתן שמן על שירי' אינו עובר בל"ת' - ולשיטת הרמב"ם קשה, הרי היא משנה שאינה צריכה, דהא האיסור רק על ההקרבה - שהוא החלק הקרב על גבי מזבח?

ובמ"ש א"ש, דהנה בתו"כ (פר' י' פי"ט) אמרי': "לא ישים עלי' שמן" - "נותן הוא על שירי'". ובקרית ספר להמבי"ט (פי"א מפסוה"מ) כתב וז"ל: 'במשנה נתן שמן על שירי' אינו עובר בל"ת ד"עליה" כתיב בגופה של מנחה.', יעוש"ה. ולמ"ש בשם האור שמח וביארנו שכ"ה בפי' רבינו גרשום - דזהו באמת כוונת הש"ס 'בגופה של מנחה הכתוב מדבר' - ר"ל שקפידת התורה על גופה של מנחה - כלומר הקרבת המנחה, וא"כ לק"מ, דבאמת מכאן לקח הרמב"ם שיטתו, וכמו שביאר האור שמח כנ"ל.

★ ★

בגמ': מ"ט, לא ישים, שימה כל דהו, עליה עד דאיכא שיעורא.

כתיב (דברים ז' ט"ו): לא ישימם בך, ונתנם בכל שונאיך וגו'. הנה מה שכתוב כאן ב' לשונות - ישימם, נתנם, כתב במהרי"ל דיסקין ז"ל בפי' עה"ת (פר' עקב) וכן בליקוטי יהודה בשם כ"ק אדמו"ר בעל האמרי אמת זצ"ל מגור לפרש עפ"י דאי' בגמ' כאן דלשון שימה ר"ל כ"ש, ולשון נתינה ר"ל בכשיעור, וזה הפי' כאן: לא ישימם בך אפי' בכ"ש. ונתנם בכל שנאיך - בכשיעור גדול ומרווח

עכ"ד ודפח"ח וכעי"ז בקובץ הבאר (כרך רביעי חלק ב' סי' ד') בשם הג"ר מאיר פרוימער מסלוצק ז"ל ע"ש.

★ ★

כעין זה יש לפרש הפסוק "הראנו ה' חסדך", ולא רק זה, אלא "וישעך תתן לנו", שיהי' לנו הישועה בשיעור גדול וחשוב.

★ ★

וראה בברכת שמעון להגרב"ש שניאורסון זצ"ל משכ"כ להעיר בפסוק (במדבר ו' כ"ו-כ"ז) שכתוב: וישם לך שלום - ושמו את שמי וגו', ומדוע כתוב לשון שימה שהוא בכ"ש ולא לשון נתינה שהוא בכשיעור ע"ש.

אך בגמ' להלן (ס.) מבואר, דאי כתיב ב' פעמים "עלי'" דמשמע שיעור כזית, הוי ריבוי אחר ריבוי ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט דלא בעי כזית ע"ש.

וי"ל לפי"ז כתיב וישם לך שלום. ושוב כתיב: ושמו את שמי, ב' פעמים "ושמו" שהוא בכל שהוא. והוי כעין מיעוט אחר מיעוט, וקי"ל בכ"ד (עי' יומא מ"ג. ועוד) אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, וא"כ מרבה בכשיעור גדול ודו"ק היטב.

★ ★

וי"ל בזה עוד, דהנה בעת יצי"מ כתיב (שמות ט' ז'): והנה לא מת ממקנה בנ"י עד א' ויכבד את לבו וגו'. ובחז"ל מבואר שראה א' שמת מבנ"י ולכן הכביד את לבו, שכבר החליט שהמגיפה במצרים לא היתה בגלל שהם לא שומעים בקול ה', והראיה שג"כ מבנ"י מת א' ע"כ. ושמעתי מהרה"ח הישיש ר' משה בוים ז"ל שזכיתי להכירו בזקנותו כשהיה למעלה ממאה שנים, והיה שוכב במיטתו ומדבר בדברי תורה וחכמה. וסיפר רבות מעיר הולדתו - פשיסחא, שם היה אביו הרה"ח ר' קלמן ראש הקהל בזמן הרה"ק רש"ב מפרשיסחא זצ"ל.

ואמר פעם לבאר הא דביצי"מ כתיב: אני ה', אני ולא מלאך, אני ולא שרף, ומדוע הוצרך לזה, וביאר, דהנה בציבור גדול כזה כמו בנ"י, היה בודאי א' שהיה צריך למות מיתה טבעית באותה לילה של יצי"מ, והנה אי הי' א' מת מבנ"י, היה בודאי פרעה נתלה בזה לומר שלא שלטה מגיפה במצרים בגלל שהם המצרים רעים ורשעים, והיה שוב מכביד לבו (וכעין הנ"ל לגבי מכת הערוב), ולכן הוצרך שהקב"ה בעצמו יצא במצרים, והוא עשה ב' דברים, היכה את המצרים ועשה שמבנ"י לא ימות א' (כי הרי אין מלאך עושה ב' שליחויות והיה נצרך לזה הקב"ה בכבודו ובעצמו) עכ"ד וזה כעין הנ"ל.

ולפי כל הנ"ל מובן מדוע כתיב כאן: לא ישימם בך - אפי' בכ"ש, אפי' שימה לא, כיון שאי יהיה על בנ"י ממדוי מצרים הרעים אפי' כ"ש, שוב יאמרו אומות העולם שגם מה שבא עליהם בכשיעור גדול - נתינה, אין זה בגלל רשעותם ויוסיפו לחטוא ודו"ק היטב בזה.

(פרדס יוסף החדש פר' עקב)

★ ★

כתב הגאון בעל כלי חמדה זצ"ל בספרו פר' שמיני (ע' 46): בעיקר חטא נדב ואביהוא נלענ"ד להעיר בדבר חדש לתרץ בזה מה שהקשו המפורשים על מה שנאמר (ויקרא י' א'): ויקריבו לפני ה' אש זרה, ולא נאמר ויקריבו לפני ה' קטורת אשר לא צוה אותם, וכן מה שנאמר וישימו עלי' קטורת ולא נאמר עליהן, ועיין ברמב"ן ז"ל ובפנים יפות מ"ש בזה.

ולענ"ד נראה עפי"מ דיש לדקדק בלשון הקרא שנאמר: ויקחו בני אהרן וגו' איש מחתתו "ויתנו בהן אש" "וישימו" עלי' קטורת וגו', מבואר באש לשון נתינה ובקטורת לשון שימה, וצ"ע לפי מה דמבואר במנחות (דף נ"ט ע"ב) לענין מנחת חוטא דכתיב בתוה"ק ולא ישים עלי' שמן ולא יתן עלי' לבונה, דאם נתן משהו שמן ע"ג כזית מנחה פסול, דשימה בכ"ש משמע, אמנם בלבונה אינו פוסל את המנחה עד שיתן כזית לבונה דנתינה בכזית עי"ש.

מבואר מזה, דשימה היינו כ"ש, ונתינה בכזית, וא"כ הכא כיון שרצו להקטיר קטורת על האש, וקיי"ל דאין הקטרה פחותה מכזית, אמנם האש בוודאי לא צריך שיעורא כלל, כיון דאין המצוה להקטיר האש, אלא הקטורת, א"כ איפכא הול"ל, וישימו בהן אש ויתנו עליהן קטורת.

★ ★

לכן נראה דבאמת הם לא רצו להקטיר קטורת זרה, אלא רצו להקריב קרבן אש, ולכן דקדקו ונתנו אש כשיעור במחתות, אמנם הקטורת נתנו רק על האש להוסיף ריח, לכן לא נאמר "עליהן", כי לא היתה כוונתם להקטיר קטורת בהמחתות כי אם להקטיר אש, וזהו חידוש שחידשו מדעתם

להקריב אש לפני ה' שיהי' זה הקרבן, ועפי"ז יתפרש היטב כל המקרא.

ועיין היטב בזה באור החיים הק' בקרא דוישימו עלי', שכתב ג"כ, שקאי על האש, להיות שהקפידא הי' על אש זרה, לזה כינה בה המעשה. אך דבריו צ"ע. אמנם לדברינו באמת הי' זה כל חטאם, ולא היתה כוונתם להקטיר קטורת כלל, רק שנתנו קצת קטורת על אש כנ"ל. עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': לא ישים, שימה כל דהו וכו' לא יתן כתיב, עד דאיכא נתינה עליה וכו'.

הנה כתיב (ויקרא ב' א'): ויצק עלי' שמן ונתן עלי' לבונה. וכתב בספר נחלת יעקב יהושע (פר' ויקרא): יש להקשות, אמאי במנחת העומר שינתה התורה הלשון דכתיב ונתת עליה שמן ושמת עליה לבונה. מדוע בסתם מנחה כתיב בלבונה לשון נתינה ובשמן לשון יציקה ובמנחת העומר כתיב בשמן לשון נתינה ובלבונה לשון שימה, והנה במנחת סוטה כתיב (במדבר ה' ט"ו): לא יצוק עליו שמן ולא יתן עליו לבונה ובמנחת עשירית האיפה כתיב לא ישים עלי' שמן ולא יתן עליה לבונה, וי"ל דהנה בגמ' כאן מבואר וכנ"ל, דהיכא דכתיב שימה הוא כל שהו, אבל בנתינה צריך שיעור, והנה בסתם מנחה כתיב ויצק עליה שמן פירש"י על פני כולה, וי"ל הטעם, כיון שאינו על חטא, צריך שיהי' הקרבן מהודר, ונתן עליה לבונה שלא יפחות משיעור נתינה, אך בקרבן מנחת חוטא ובמנחת סוטה לא יצוק עליו שמן כלל כמו במנחת חוטא דכתיב לא ישים עליה שמן אפי' כל שהו שלא יהא קרבנם מהודר כמנחות דף ו', וכמבואר בגמ' כאן: לא ישם עליה שמן אפי' כל שהו ולא יתן עליה לבונה כשיעור, אבל כל שהו ליכא איסור.

★ ★

וכעת יש לעיין במנחת העומר לענין שמן ולבונה, אם נדמהו לסתם מנחה דכתיב בה ויצק עליה שמן על פני כולה כפירש"י, או נדמהו למנחת סוטה דלא יצוק ולא ישים עלי' שמן אפי' כל שהו, וכן לא יתן עלי' לבונה כשיעור דאז מפסל.

ומשו"ה עשתה התורה פשר במנחת העומר, ונתת עליה שמן כשיעור נתינה ולא על פני כולה, כיון דיש בה נמי מנחת סוטה דכתיב לא יצוק עלי' שמן על פני כולה, וגם אי אפשר לפטור לגמרי שלא יצוק עלי' שמן, דהרי יש בו מנחת מצוה, ולא יגרע מסתם מנחה דכתיב בה ויצק עליה שמן, ומשו"ה כתב תורה פשרה, ונתת עליה שמן כשיעור נתינה בכזית, דהוא שיעורו אמצעי לא על פני כולה ולא פטור לגמרי, וכן בלבונה כתוב במנחת סוטה ולא יתן עליו לבונה, היינו דוקא בכשיעור, אבל פחות מכשיעור היינו בכל שהו ליכא איסור, ומשו"ה כתיב ושמת עליה לבונה היינו שימה כל שהו, על כל פנים פחות דרגא מסתם מנחה דכתיב ונתן עליה לבונה היינו כשיעור, אבל במנחת העומר די בכל שהוא, ונהי דבמנחת סוטה אין צריך לבונה ומנחת העומר הוא נמי מנחת סוטה, אך שם כתיב רק לא יתן כשיעור נתינה, אבל בשימה כל שהו לא נפסל, משו"ה כתב התורה ושמת עלי' לבונה, משום דבמנחת העומר יש בו נמי מנחת סוטה וא"ש עכ"ד שם ודפח"ח.

דף ס' ע"א

בגמ': יכול בשני כהנים ת"ל עליה.

וכתבו תוס' (ד"ה יכול) בשם רבינו תם שאם נתן שמן ואח"כ לבונה אינו חייב על הלבונה, כיון שכבר נפסלה המנחה, ומתניתין דקתני וחייב על השמן בפני עצמו ועל הלבונה בפני עצמו, איירי בשתי מנחות.

אבל הרמב"ם (הל' מעשה"ק פי"ב ה"ח) כתב: נתן והקריב לוקה על השמן בפני עצמו, ועל הלבונה בפני עצמו, ומשמע דאף במנחה אחת לוקה שתים.

וכתב בהגהות שוהם וישפה (לבעל תהלה לדוד) דלהרמב"ם לשיטתו הוא מוכרח שאף שנפסל המנחה לוקה, שהרי הרמב"ם כתב "נתן והקריב לוקה כו'", הרי שסובר הרמב"ם שאינו לוקה על הנתינה גרידא, רק עד שיקריב, והרי מכיון שכבר שנתן את השמן פסלה, אלמא דאע"פ שפסולה לוקה אח"כ. ואם כן ה"ה בנתן השמן וגם הלבונה על מנחה אחת פסולה.

אבל ר"ת יסבור דבנתינה גרידא לוקה, וא"כ שפיר נקט דבמחנה פסולה כבר, לא שייך מלקות.

באור שמח (שם) כתב שהמקור של הרמב"ם שאינו חייב עד שיקריב, שכיון שרבי שמעון מפרש הטעם שלא

יהא קרבנו מהודר, א״כ א״א לחייבו על הנתינה גרידא, רק על ההקרבה.

★ ★

בגמ׳: יכול בשני כהנים ת״ל עליה, בגופה של מנחה הכתוב מדבר.

הקשה בספר נחלת יעקב יהושע (פר׳ ויקרא): וקשה לי, דמבואר במנחות (דף ט׳) דמקמיצה ואילך מצות כהונה, משום דכתיב ויצק עליה שמן ונתן עליה לבונה והדר והביאה אל בני אהרן הכהנים, וקמץ לימד על יציקה ובלילה דכשרה בזר, ולפ״ז ראוי הלאו דלא ישים עליה שמן ולא יתן עלי׳ לבונה להיות בזר, ואמאי נקט הש״ס יכול בשני כהנים, הלא אפי׳ זרים עוברים על הלאו.

וכתב ליישב: ונראה דדוקא בדרך מצוה לסייע לעבודה נתרבה מקרא דכשרות בזר, ואע״ג דכשרות בכהנים, מ״מ י״ל דשליחות׳ דכהנים עבדוהו, אבל לעבור ולפסול הקרבן, לא עשאוהו לזר שלוחים דאין שליח לדבר עבירה, והמעשה של הזר בטל, ולא יוכל לפסול הקרבן, ושפיר אינו עובר הזר. ובזה מיושב דברי החינוך (מצוה קכ״ה) דלאוין דלא ישים ולא יתן בזכרי כהונה וכהן לוקה, ותמה במנחת חינוך כיון דיציקה ובלילה כשרה בזר, למה לא יעבור הזר, ולפמ״ש א״ש. ויש ראי׳ מש״ס הנ״ל דנקט כהנים לדינו של החינוך.

ומהאי טעמא במנחת סוטה כתב נמי החינוך דוקא כהנים, כיון דיש איסור ביציקה ובלילה שוב אין לזר שייכות למנחה הזו, ולא נחשב לעבודה כלל, ומשו״ה הזר אינו עובר וא״ש.

★ ★

במשנה: ר״ש אומר מנחת כהנים מנחת כהן משיח אין בהם הגשה, מפני שאין בהם קמיצה, וכל שאין בהם קמיצה, אין בהם הגשה.

הטעם לכלל זה, כתב המשך חכמה (דברים כ״ו ד׳) דכל מה שהמנחה טעון הגשה, היא בשביל שעי״ז יזכה המזבח בהמנחה, ושוב כשהכהנים אוכלים שיריים, ה״ז ע״י זה - משולחן גבוה קא זכו, לכן אותן מנחות שיש בהם קמיצה, והשיריים נאכלים לכהנים, בעו הגשה למזבח.

אולם אותם מנחות שנקטרים כליל, כגון מנחת כהנים ומנחת כהן משיח, ממילא זכה המזבח בכולן, ואין בהם אכילת שיריים לכהנים, ולכן לא בעי הגשה.

דף ס׳ ע״ב

בגמ׳: ר׳ שמעון אומר, והבאת, לרבות מנחת העומר להגשה וכו׳. והקריבה לרבות מנחת סוטה להגשה וכו׳.

כתב בספר נחלת יעקב יהושע (פר׳ ויקרא) לבאר בזה, דהנה בזוה״ק פר׳ אמור (ד״ה והניף את העומר וכו׳) כתב אשר מנחת העומר שעורים הוא ג״כ לבדיקה כביכול אשר נבדקה כנסת ישראל וטהורה היא ונקתה ונזרעה זרע עיש״ה, ובדברי הזוהר מיישב בספר בני יששכר (מאמר ספירת העומר) את דברי הפסיקתא (פי״ח) רשב״ל אמור לעולם לא תהא מצות העומר קלה בעינך, שע״י מצות העומר עשה הקב״ה שלום בין איש לאשתו הה״ד והביא האיש את אשתו אל הכהן והביא את קרבנה עליה עשירית האיפה קמח שעורין ואיזה זה מצות העומר, ולכאורה תמוה דהרי מנחת קנאות של סוטה היא מצוה אחרת ולא מנחת העומר שהוא מצוה לציבור, אולם לפמ״ש הזוהר ניחא, דבמנחת העומר יש נמי מנחת סוטה עי״ש.

★ ★

והנה הזוה״ק הוא מר׳ שמעון, וא״כ לכאורה קשה, דר״ש קאמר כאן דבעי תרי קראי למנחת העומר ולמנחת סוטה היא, והרי הזוה״ק ס״ל וכנ״ל דמנחת העומר נמי מנחת סוטה וא״כ למה לי קרא מיוחד והקריבה לרבות מנחת סוטה להגשה, הלא כבר נשמע מוהבאת לרבות מנחת העומר להגשה וא״כ מנחת סוטה בכלל.

אך י״ל דנהי דמרבה מנחת העומר דהוא מנחה של מצוה לציבור אע״ג דיש בו נמי מנחת סוטה, אעפ״כ י״ל דעיקר דצריך הגשה בשביל מצוה, אבל במנחת סוטה דליכא שום מצוה כלל, הו״א דאין צריך הגשה, משו״ה צריך קרא מיוחד ואינו דומה למנחת העומר דיש בה תרוייהו, מנחת מצוה ומנחת סוטה עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: והקריבה - לרבות מנחת סוטה להגשה וכו׳.

במהרש״א תמה מדוע לא יליף ממה שנאמר להדיא (במדבר ה׳ כ״ה) לגבי סוטה: והקריב ע״כ. וגם ברש״י עה״ת שם פירש על והקריב: זו היא הגשתה וכו׳, ובשפת אמת במנחות כאן כתב: לכאורה תמוה, כיון דמפורש והקריב אותה היינו הגשה, ולמה לי והקריבה. וצ״ל בדוחק דהו״א להקריבה אצל המזבח אבל לא הגשה

ממש, כיון דשינה קרא, דבכל מנחות כתיב והגישה והכא כתיב והקריב. ועי׳ רש״י בחומש דפי׳ והקריב זה הגשה וצ״ע עכ״ד.

★ ★

וכתב בנחלת יעקב יהושע (פר׳ נשא): ונראה דרש״י פירש בקרא (ויקרא ב׳ ח׳) והקריבה אל הכהן והגישה אל המזבח, מגישה לקרן דרומית מערבית של מזבח, וכאן עהפ״ס והקריב וגו׳ הנ״ל פירש״י זו היא הגשתה בקרן דרומית מערבית של מזבח קודם קמיצה כשאר מנחות, הרי דצריך ילפותא זו דמחנת סוטה תהי׳ הגשה לקרן דרומית מערבית כשאר מנחות, ומנא לן זאת, לכן צריך לרבות זאת מוהקריבה וגו׳ והגישה אל המזבח, להורות דלא רק בשאר מנחות צריך להיות בקרן דרומית מערבית, אלא גם במנחת חוטא הדין כן וא״ש.

דף ס״א ע״א

במשנה: מוליך ומביא מעלה ומוריד וכו׳.

ובגמ׳ (סוכה ל״ז ע״ב) מובא כעי״ז לגבי נענועים בלולב, ומבואר בגמ׳: מוליך ומביא כדי לעצור רוחות רעות, מעלה ומוריד כדי לעצור טללים רעים ע״כ. וכתב בספר בגדי מרדכי להגרמ״י שלזינגר ז״ל (פר׳ אמור) לבאר בזה לשון הפסוק (ויקרא כ״ג, י״א): והניף את העומר לפני ה׳ לרצונכם וגו׳. וברש״י פירש: לרצונכם - אם תקריבו כמשפט זה, יהי׳ לרצון לכם ע״כ. והביאור לפי הנ״ל הוא והניף (הכהן) את העומר לפני ה׳ לרצונכם, כלומר, כדי שיעשה, רצונכם, לעצור הרוחות הרעות וטללים הרעים ודו״ק.

★ ★

במשנה: מוליך ומביא מעלה ומוריד שנאמר אשר הונף ואשר הורם.

במשך חכמה (שמות כ״ט כ״ז) מבאר שבקרא כתיב ״אשר הונף ואשר הורם״, אשר הונף זהו מוליך ומביא, כמו נפה של קמח שמוליך ומביא בכדי לנפות את הקמח, ואשר הורם היינו מעלה ומוריד, שמרים למעלה ומוריד.

★ ★

בגמ׳: מאי ר״א בן יעקב, דתניא ולקח הכהן, לימד על הבכורים שטעונים תנופה וכו׳.

כתב בספר ברכת פרץ להגאון בעל קהלות יעקב (פר׳ כי תבא): לפי כללא דמנצפ״ך דכף פשוטה היא ת״ק ונון פשוטה הוא ת״ש, לפ״ז ״ולקח הכהן את הטנא מידך״ בגימטריא ״לימד על הבכורים שטעונין תנופה״ ע״כ.

★ ★

בגמ׳: לימד על הביכורים שטעונין תנופה וכו׳.

הרמב״ם (ביכורים פ״ג הי״ב) כתב: וכשם שטעונין תנופה כך טעונין קרבן שלמים ושיר כו׳ ואין הקרבן מעכבת עכ״ל. ולכאורה צע״ק, למה תנופה ושיר מעכבים וקרבן אינו מעכב.

וכתב בספר רשימת שיעורים להגרי״ד סלוביצ׳יק ז״ל עמ״ס סוכה (מ״ז ע״ב) לבאר: ונראה דשיר ותנופה הויין ממצות הבכורים עצמה, ומשו״ה מעכבים. מאידך קרבן אינו קיום בגוף הביכורים אלא שבכורים מחייבים הבאת קרבן, ומ״מ גם אם לא הביא קרבן, קיים מצות בכורים שלמה לעצמה, ולכן יוצא בה.

דף ס״א ע״ב

בגמ׳: הא כיצד כהן מניח ידיו תחת ידי הבעלים ומניף.

התוס׳ (בד״ה וכהן) כתבו דלאו דוקא קאמר תחת יד הבעלים ממש, דא״כ הו״ל יד הבעלים חציצה בין הכלי לבין יד הכהן וכו׳, אלא הבעלים אוחזין באוגני הכלי והכהן בשוליו מלמטה, והיינו תחת יד הבעלים וכו׳. אלא שהקשו ע״ז מהירושלמי דגרסינן גבי תנופת סוטה וכהן מניח ידו כו׳ ואין הדבר כעור מביא מפה ואינו חוצץ מביא כהן זקן ואפילו תימא כהן ילד וכו׳. ומבואר דבלא המפה הרי הוי יד הכהן תחת יד הבעלים ממש, וכתבו ע״ז התוס׳, דאע״פ שזה למטה וזה למעלה פעמים נוגעין ידיו בידה וכו׳. ומבואר מדבריהם דמה דאמרינן בירושלמי מביא מפה זהו לרווחא דמילתא שלא יבואו אף ליגע קצת אגב התנופה.

אולם רש״י לקמן בדף צד. (בכת״י ד״ה נתמעטה בחוברין) פליג בזה וס״ל דיד הבעלים לא הוי כלל חציצה לידו של הכהן, משום דעיקר תנופה בבעלים כדכתיב על כפי הנזיר, והיינו דס״ל דהכהן מניח ידו תחת יד הבעלים

ממש. והתוס' הקשו על רש"י דמנ"ל הא, הא תרוייהו כתיבן.

ואולי יש ליישב פירש"י, דודאי אף לשיטתו דיד הבעלים לא הוי חציצה מ"מ ודאי דמפה הוי חציצה, דמש"כ דעיקר תנופה בבעלים אין כוונתו דליכא כלל דין חציצה, אלא דזהו הטעם שבהם הקפידה תורה יותר שאף יד הכהן לא תחצוץ בהם, אולם על יד הכהן ליכא קפידא שלא יהיה חציצה מצד יד הבעלים מאחר דמצוותו בכך שבהם לא יהיה שום חציצה.

והג"ר חיים מאיר שטינברג שליט"א העירני דכ"כ התוס' בקידושין ל"ו ב' ד"ה מכניס וכו' וי"ל וכו', אך לא משמע דזו כוונת רש"י. והגרי"ז פירש ברש"י דרק בתנופת הבעלים שנאמר בו "ידיו תביאנה" פוסל חציצה, שהרי נמצא דאין כאן ידיו תביאנה, אבל בתנופה שלא נזכר שם "ידיו" לא פוסל חציצה דמ"מ הניף. ואילו תנופה היתה עבודה - היה פוסל בה חציצה גם בתנופת הכהן מדין חציצה בעבודה, ככל עבודות כהונה, אבל כיון שתנופה אינה עבודה, לפיכך אין בה פסול חציצה ככל העבודות שפוסל בהן חציצה. ואף אי תנופה היא עבודת כהונה, מ"מ בחידושי רח"ה בהל' תו"מ כתב דפסול חציצה שייך רק בעבודות שנאמר בהן דין ימין, ותנופה כיון דנעשית בשתי ידים, לא נחשב דטעונה ימין ואין בה פסול חציצה. והובא במשנת חיים ויקרא סי' מ"ט סוף אות א', ובמדבר סי' י"ח אות א'.

(הרב צבי קריזר שליט"א)

★ ★

גמ': בישראל אבל לא באחרים וכו'.

בתוס' (ד"ה בישראל וכו') בתו"ד הביאו דברי התו"כ דאין לדמות תנופה בקרבן עכו"ם לסמיכה, כיון דתנופה אינו בבעלים אלא בכהנים, וכתבו בתוס' וז"ל: וכיון שיש תנופה שלא בבעלים, יש לנו לחלק ולהוציאו קרבן עכו"ם לגמרי מדין תנופה, שאין חזה ושוק שלהם חלוק משאר הבשר שהכל לכהנים כו', וקצת קשה כו' ועוד דתני דכל שלמי הערלים לכהנים, משום דערל אסור בקדשים, מ"מ אי בעי יהיב לי' לישראל, דשאר בשר לישראל בר מחזה ושוק דאסור וכו' ע"כ.

★ ★

והנה הגאון הכלי חמדה ז"ל בספרו (פר' ראה ע' 60) מביא דברי המאירי בסוכה (דף ט') שכתב חידוש עצום, דשלמים אינם מותרים באכילה אלא לבעלים ע"ש. והאחרונים האריכו הרבה בדבריו, והכל"ח מפלפל בהם שם וכותב: הרי מבואר מדברי התוס' דבשר שלמים מותר לכל ישראל ולא דוקא לבעלים, שו"ר להגאון בעל קרן אורה ז"ל שהביא בשם בעל קרבן אהרן שס"ל באמת שאסור לישראל, לבד אם יהיב לי' הנכרי על מנת שיתכפר בו ישראל, והוא ז"ל תמה עליו מנ"ל זה עיי"ש, וכנראה מדברי הגאון בעל קרן אורה הי' ס"ל בדעת הקרבן אהרן דס"ל לחלק בין קרבן ישראל דמותר לכל, ובין קרבן עכו"ם דמותר דוקא לכהנים, אמנם לענ"ד נראה ברור דהקרבן אהרן אזיל בשיטת המאירי דס"ל דשלמים אינו מותרין לישראל כי אם לבעלים, ולכן בב"נ דבעלי' אסורין בשלמים הכל לכהנים למ"ד דעכו"ם קרבן שלמים, וישראל אסור בהו, וזה מוכרח בדעת הקרבן אהרן למי שמעיין בדבריו ז"ל, אך באמת הדבר תמוה ונגד דברי התוס' כנ"ל, וע"ש עוד שהאריך בזה.

★ ★

גמ': א"ר יוסי, מצינו שחילק הכתוב בין קרבן ישראל לקרבן עכו"ם וכו'.

ובתוס' (ד"ה מצינו וכו') כתבו: וא"ת למה לי קרא למעוטי ידו ולא יד שלוחו (גבי סמיכת קדשים דכתיב ידו ודרשי' למעט יד שלוחו) תיפוק לי' מקרבנו ולא מקרבן חבירו (דכתיב ג"כ בסמיכה קרבנו ודרשי' למעט קרבן חבירו), וי"ל דאצטריך תרי קראי, דלא תימא כי שוי' שליח עדיף דשלוחו של אדם כמותו עכ"ל.

והנה הגר"י ענגיל זצ"ל בספרו לקח טוב (כלל א') כתב להסתפק מהו גדר הענין של אדם כמותו, האם הפירוש הוא שהשליחות מתייחסת אל המשלח, או הכוונה היא שהשליח נעשה גוף המשלח, ושם (באות ט') הביא את דברי התוס' כאן וכתב: מוכח מדבריהם דבשליחות מתייחסת המעשה למשלח או שגוף השליח נחשב כמשלח, דאי נימא דהשליח אדם אחר הוא ומעשהו מתייחסת לו ורק שמועל מגזה"כ, א"כ כאן בסמיכה לא הי' ראוי להועיל, כין שהצריכה תורה שיהי' הסומך סמוך על קרבן שלו, וכאן הרי סמך הסומך על קרבן חברו, כיון שמעשה הסמיכה מתייחסת לשליח, והרי אין הקרבן שלו כי אם של

המשלח, ועל כרחך דהמעשה מתייחסת למשלח, והוי כאילו סמך המשלח או שגוף השליח נחשב כגוף המשלח, ושפיר הוי סמיכה בבעלים ודו"ק.

ושוב מצאתי מפורש כן יותר בגליון התוס' ערכין דף ב' ע"א שכתבו וז"ל: וי"ל דה"א דשלוחו של אדם כמותו ולא איקרי קרבן חבירו עכ"ל, וה"ז מפורש כדברינו הנ"ל ודו"ק.

דף ס"ב ע"א

בגמ': **והא קמ"ל דבעינן שלשה כהנים משום דכתיב ברוב עם הדרת מלך.**

מבואר כאן, ד"ברוב עם" היינו לפחות ג' אנשים, וכתב בספר מרפסין איגרא (פר' עקב) להקשות במש"כ בשו"ע או"ח (סי' קס"ז סי"א), שאם מספר אנשים סעדו יחדיו, ואפילו שנים, אחד מברך לכולם. וביאר הביאור הלכה (ד"ה אחד), כי הידור מצוה הוא שאחד יברך לכולם משום "ברוב עם הדרת מלך". מבואר בזה, כי דין "ברוב עם הדרת מלך" נאמר אף בשני אנשים.

וקשה, דהנה הביאור הלכה (סימן תכ"ו ד"ה אלא) כתב, כי למרות שמעיקר הדין מותר לקדש את הלבנה אפילו ביחידות, מכל מקום רצוי לקדשה בעשרה משום "ברוב עם הדרת מלך". ואם אין אפשרות לקדשה בעשרה, ישתדל לקדשה בשלושה, שכן לדעת החיי אדם אף בשלושה נחשב "ברוב עם", כפי שהוכיח זאת החיי אדם מדברי הגמ' כאן ע"ש.

כיצד יתפרנסו דברים אלו עם דברי השלחן ערוך כפי שנתבארו על ידי הביאור הלכה, שדין "ברוב עם" נאמר אף בשני אנשים?

וכתב שם ליישב, די"ל דהנה דרכים שונים יש להדר את המלך על ידי רוב עם: האחד הוא בכך שאנשים רבים יחדיו אומרים את אותו הדבר לפני המלך. ובזה מתגדל כבוד המלך, שלא אחד לבדו מקלסו כי אם רבים.

אפשרות נוספת יש להגדיל את כבוד המלך, על ידי שהאחד אומר את השבח וההלל, ואחרים עונים על ידו, ומביעים את הסכמתם לנאמר.

מעתה יש לומר, שבקידוש לבנה שכולם אומרים את אותו הנוסח, ואין האחד מוציא את חבירו, מעלת הרוב הוא בכך שכולם מקלסים יחדיו. בזה צריך לפחות שלשה אנשים, ופחות מכך אינו מספיק למעלה של רוב עם הדרת מלך מסוג זה.

אך בברכת המזון, שהאחד אומר והשני שומע, ויוצא ידי חובתו על ידי הראשון, בזה גם כשרק אחד שומע את המברך, יש בזה כבר חשיבות של רוב עם הדרת מלך.

★ ★

עוד כתב שם ליישב, אכן ודאי הוא, כי שני אנשים המקלסים יחד את מלכם עדיפים הם על אדם אחד שעושה זאת לבדו, כיון ש"ברוב עם הדרת מלך", וככל שיש יותר עם גדול, יש יותר הדרת מלך.

ומכל מקום כשבאנו לדון בדין "ברוב עם הדרת מלך", מצאנו בדברי הגמ' במנחות, שרק שלשה אנשים ויותר, יקבלו את מעלת הדין של רוב עם, ובמקרים מסוימים תהיה להם עדיפות על דינים אחרים.

ולכך, בהלכות קידוש לבנה פוסק הביאור הלכה, כי אדם שרואה את הלבנה בחידושה, ויכול עתה לקדשה, אך יודע הוא כי בעוד כמה ימים יוכל לעשות את הברכה במנין וברוב עם, יש לו לחכות ולדחות את המצוה כדי שיוכל לקיימה במעלת רוב עם. ועל זה הוסיף הביאור הלכה, כי אם יש אפשרות לברך את הברכה בשלשה אנשים, שוב יש כאן מעלת דין רוב עם כבר היום, ואין צריך לחכות לעוד כמה ימים כדי לקיימה במנין גדול יותר.

דין זה נאמר רק בשלשה אנשים שמקבלים את מעלת רוב עם. ולא בשני אנשים, שאין להם מעלת רוב עם, - אף שהם עדיפים על אחד בודד שמברך את הלבנה לבדו.

ומעתה: בהלכות ברכת המזון, שאין הנידון להעדיף את מעלת הרוב על הלכה אחרת, אלא הלכה בלבד נאמרה כי יש עדיפות לברכה הנאמרת יחד, יותר מברכת היחיד לבדו, בזה נאמר כי גם שנים המברכים עדיפים על אחד המברך לבדו, כעין מעלת רוב עם הדרת מלך, אבל אין לזה מעלת ברוב עם באמת - לדחות בזה הדין של זריזין מקדימין למצוות.

★ ★

בגמ': **רבי אומר על בסמוך, אתה אומר על בסמוך או אינו אלא על ממש, כשהוא אומר וסכות על הארון את הפרוכת, הוי אומר על בסמוך.**

כ"ק אדמו"ר בעל האמרי אמת מגור זצ"ל הקשה לאביו השפת אמת זצ"ל דהרי ודאי מצינו ג"כ "על" ממש, כמו ונתת על השלחן, על המנורה וכדו'.

והשיב לו השפת אמת זצ"ל: הגם די"ל דשאני התם דמוכח דהפירוש כפשוטו, מ"מ אפשר לומר דבאמת מה"ט כתיב הכא על הלחם ועל הכבשים, ללמד דעל הכא בסמוך הוא.

וממשיך השפת אמת וכותב: וגבי לחם הפנים ובזיכין נמי יש הוכחה לרבי דעל בסמוך, משום דס"ל דרוחב החלות לא היו ממלאין את השלחן כדאיתא לקמן (דף צו.) ע"ש עכ"ד.

★ ★

ויש לציין לדברי רש"י בראשית (י"ד ו') ושמות (כ' כ"א) שהביא מהפסוק (במדבר ב' כ'): ועליו מטה מנשה וגו' דמוכח דעל הוא בסמוך ע"ש, ולא הביא מדברי הגמ' כאן מהפסוק וסכות על הארון וצ"ע. וגם להלן במנחות (צ"ו ע"א) לומדת הגמ' דעל בלחה"פ הוא בסמוך ומייתי קרא דעליו מטה מנשה ע"ש וצ"ע.

דף ס"ב ע"ב

בגמ': **והיינו טעמא דרבי, כי התם מה התם דבר שמתנה לכהן אף הכא דבר שמתנה לכהן וכו'.**

מבואר כאן בגמ' דבשלמי יחיד התנופה היא בחזה ושוק דהם מתנה לכהן, ולכך אף בכבשי עצרת שהם שלמי ציבור תהא התנופה במה שהוא מתנה לכהן, והנה כל הכבשי עצרת הם מתנה לכהן, ואשר על כן יונפו בשלימותן אף לאחר שחיטתן.

והקשה בספר פני מלך (פר' צו ע' מ'): ולכאורה איך אומרת הגמ' שהתנופה היא במה שהוא מתנה לכהן, והלא בשלמי יחיד מניף מלבד החזה והשוק גם את האימורין, והאימורין אינם מתנה לכהן?

וכתב להוכיח מזה כדברי הספורנו שכתב (ויקרא ז' כ"ט) עה"פ את החזה להניף אותו תנופה לפני ה' וגו'. אע"פ שנותן החלב על החזה בשעת תנופה, מ"מ עיקר התנופה היא בשביל החזה להודיע שהוא נתון לגבוה עכ"ל.

מבואר מדבריו, ד"עיקר התנופה היא בשביל החזה", ולפי"ז שפיר אומרת הגמ' כאן "מה התם דבר שמתנה לכהן" - והיינו החזה והשוק והם עיקר התנופה.

ואף שגם השוק הוא בתנופה כהחזה מ"מ עיקר התנופה הוא בחזה, ואשר על כן נקראו להלן (י' ט"ו) "שוק התרומה וחזה התנופה", הרי דהתנופה מתייחסת במיוחד אל החזה, ואף שגם השוק הוא בתנופה.

★ ★

וראה שם ברמב"ן שנתן טעם לזה, דמה שהכהנים זכו לדורות בחזה ושוק, היה זה מכח החזה ושוק של קרבן המילואים, ובמילואים היה השוק תרומה לה' והוקטר עם הלחם והחלבים, ואילו החזה הונף לבדו ולא עם השוק שהונף עם החלבים להקטירם לה', ועל כן "יקרא לעולם השוק תרומה, והרי זה תנופה, כאשר היה בהם ביום הזכות", וא"כ אף לדורות שגם השוק נאכל לכהנים, מ"מ "עיקר התנופה הוא בשביל החזה", כלשון הספורנו.

★ ★

בגמ': **אמר רבינא, גמירי שתי סמיכות בציבור.**

ופירש רש"י דמכל קרבנות הציבור, איכא סמיכה בשתי קרבנות בלבד, בפר העלם דבר של ציבור ובשעיר המשתלח.

והנה כתב רבינו ההפלא"ה (פנים יפות פרשת וישב בפסוק ויהי ה' את יוסף) דכשם שאמרו חז"ל דעשר מסעות נסעה שכינה, וכנגדן גלתה סנהדרין (ר"ה לא.), כך גם בגלות ישראל למצרים היו עשר מסעות א) יוסף יצא מחברון לשכם. ב) יוסף בא משכם לחברון. ג) יוסף נמכר בדותן למדינים. ד) ממדינים לסוחרים. ה) מסוחרים לישמעאלים ו) מישמעאלים לפוטיפר. ז) מפוטיפר לבית הסוהר. ח) השבטים ירדו למצרים פעם ראשונה. ט) השבטים ירדו למצרים פעם שנית. י) יעקב אבינו והשבטים ירדו למצרים. וגלות השכינה התחילה ממכירת יוסף כדאיתא שנסתלקה השכינה מיעקב אבינו.

וכתב הרה"ח ר' יחיאל רוזנבוים ז"ל (פנים יפות ימים נוראים עמוד פ"ה) על פי הראשונים שפירשו הענין

דעינוי נעילת הסנדל ביום הכיפורים, דבא לכפר על מכירת יוסף, כמו שהוכיח הנביא עמוס (ב' ו') על מכרם בכסף צדיק, ואביון בעבור נעלים. ולפי זה אפשר לומר דגם האחד למעלה ושבע למטה, שמזין מדם הפר והשעיר, מכפרים על מכירת יוסף, כיון דשתי המסעות הראשונים לא היו בחטא, והאחד למעלה הוא חטא המכירה בדותן, שממנו נשתלשלו השבע למטה, עד שהוצרך יעקב אבינו לירד למצרים (ורמז לזה דתיבות "שבע למטה" מכוון בגימטריא לתיבת וימצאם "בדתן", חושבנא דדין כחושבנא דדין).

ובנו ידידי הרב רפאל שליט"א הוסיף, דכשנתבונן בקרבנות הציבור נמצא דיש עשרה סוגים: א) שעיר דחטאת המועדים. ב) שעיר עבודת הכוכבים, שנכנס דמו לפנים ונשרף. ג) שעיר דיום הכיפורים שנכנס דמו לפני ולפנים ונשרף. ד) עולת פר. ה) עולת איל. ו) עולת כבש. ז) תודה הבאה להוסיף על העזרות (שבועות יד.). ח) שלמי עצרת. ט) פר העלם דבר של ציבור. י) שעיר המשתלח. עשר קרבנות כנגד העשרה דמכירת יוסף, ועשר המסעות.

וכבר כתבו הקדמונים דעשרה הרוגי מלכות לכפר על מכירת יוסף. ואיתא בספר הזכות מהחידושי הרי"ם (פ' עקב) דר' יהודה ור' שמעון ור' יוסי, הם תיקון למכירת יוסף, ששמעון מכר את יוסף, ויהודה אמר מה בצע כי נהרוג את אחינו. והנה כאן מצאנו ר' יהודה ור' שמעון נלחמים במלחמתה של תורה על ענין זה של סמיכה בקרבנות ציבור (להלן צב.) וכתוב וישחטו שעיר עיזים, ופלוגתייהו דר' יהודה ור' שמעון היא דווקא על השעיר, דלר' שמעון סומכים גם בשעיר עבודה זרה, ולר' יהודה סומכים רק בשעיר המשתלח. ותן לחכם ויחכם עוד.

★ ★

בגמ': ויהא אשם מצורע טעון תנופה שחוט מק"ו וכו'.

לכאורה קשה, הרי כבר נעשה בו תנופה מחיים ומהיכי תיתי להטעינו עוד תנופה. ובתוס' (ד"ה ויהא וכו') כתבו: ואע"ג דאמר לעיל (ס"א ע"א) תנופה ולא תנופות (שלא יניף האשם בפני עצמו והלוג שמן בפני עצמו, אלא מניף שניהם כאחד), הכא לא דמי כיון דחדא מחיים וחדא לאחר שחיטה עכ"ל.

ודבריהם צ"ב, דאמאי באמת לא חשיב בכהאי גונא כשני תנופות, ומה לי אם האחת מחיים ואחת לאחר שחיטה, סוף סוף למעשה הוא מניף ב' פעמים.

★ ★

ובשפת אמת לעיל (ס"ב ע"א) עמד בזה, וכתב: קשה בעיקר הדרש מה מצינו ביחיד, כיון דהכא נמי איכא תנופה רק מחיים, והתם ליכא מחיים רק אחר שחיטה, למה נרבה ב' תנופות.

מיהו לרבנן זה מיושב קצת, דתנופה דילפינן מהתם הוא לחזה ושוק, ולא דמי לתנופה מחיים, אבל לרבי קשה, ואפשר דמהאי טעמא נד רבינא מהאי בנין אב ודרש משלמיהם, ובאמת מפורש בתורת כהנים האי ריבוי דשלמיהם, ולכאורה קשה לומר דרבי לא דריש האי שלמיהם כדאיתא בתורת כהנים.

ולכן נלע"ד, דלכולי עלמא דון מינה היא מהך דשלמיהם, מכל מקום גם בזה ס"ל לרבי דון מינה ואוקי באתרה, ועל זה קאמר רבינא דבעלמא לכולי עלמא דון מינה ואוקי באתרה, רק שלמיהם ריבויא הוא ולא דמי לבנין אב, ורבי ס"ל אפילו בזה דון מינה ואוקי באתרה וכו' עכ"ל השפ"א.

★ ★

וכתב הגרש"ב ליברמן ז"ל בספרו בשבילי הקרבנות בקו' בשבילי התנופה (סי' ו' אות ה'): לא נחה דעתי במה שכתב דלרבנן מיושב קצת משום דתנופת שחוטין היא רק בחזה ושוק ולא דמי לתנופה מחיים, דאמאי לא דמי, הא בתנופה דמחיים דהוא מניף לכל הקרבן הכל בכלל וגם לחזה והשוק נעשתה התנופה, ואכתי קשיא למה נרבה ב' תנופות.

גם מה שכתב השפת אמת שגם רבי יליף מריבויא דשלמיהם, אלא דס"ל דגם בזה אמרינן דון מינה ואוקי באתרה, קשה לי, היכן מצינו כדבר הזה דילפינן מריבויא דקרא (ולא מבנין אב) דאמרינן בזה דון מינה ואוקי באתרה, הא כיון דילפינן מריבויא דשלמיהם לשון רבים, דקאי קרא גם אשלמי צבור, הוי כמאן דכתיב בקרא להדיא דבשלמי צבור מניפין רק לחזה ושוק המוזכרים בפסוק שם ולא יותר. וע"ש מש"כ בענין זה באריכות.

דף ס"ג ע"א

בגמ': **מרחשת עמוקה דכתיב וכל נעשה במרחשת, מרחשת צפה דכתיב ועל מחבת.**

הנה ההבדל בין מנחת מחבת למנחת מרחשת הוא כדמבואר כאן שהמחבת הוא כלי שאינו עמוק, וממילא אין שם הרבה שמן, וממילא מה שמטגנין שמה הוא קשה. משא"כ המרחשת הוא כלי עמוק, ויש שם הרבה שמן, ולכן מה שמטגנין שם יוצא רך כמו סופגנין.

ובזה יש לבאר לשון הפייטן בזמירות לש"ק (ב"ברוך קל עליון") - "השומר שבת הבן עם הבת - לא-ל ירצו - כמנחה "על מחבת", ולמה דייקא כמנחה על מחבת? אלא כמו שמנחה על מחבת מעשיה קשין ולא רך כסופגנין, כן הרוצה להיות "שומר שבת הבן עם הבת" שינחיל קדושת שבת לו ולדורותיו אחריו, צריך להיות השקפתו ברורה קשה וחזקה, לשמוח בתוקף במתן נחליאל בחמדת הימים אשר נתן לנו הקב"ה, ולא רך כקנה - שמתנדנדת עם כל רוח עוברת.

★ ★

בגור ארי' למהר"ל פ' ויקרא (ב' ה') מפרש מה שאמר כאן מחבת - צפה, היינו ששניהם המחבת והמרחשת היו סירים עמוקים, אלא שהמחבת היה שוליו מתרוממים כמו גבעה פנימה, ונעשה תל באמצעותו, וממילא נתבטל עמקותו, והוא צפה ומעשיה קשין.

★ ★

לדעת הרמב"ם (הל' מעשה"ק פ"י ה"ז ע"ש בנושאי כלים) אין להמחבת שום שפה מסביב אלא הוא רק כלי שטוח בלי דפנות, ומדביקין את הבצק עליו, ואופין אותו, וממילא מעשיה קשין שלא יפול מהמחבת, משא"כ מרחשת יש לו שפה סביב ככל סיר ומחבת, ממילא מעשיה רכין יותר.

★ ★

בגמ': **אמר ר"י, מנין לאומר הרי עלי מנחת מאפה שלא יביא מחצה וכו', אמר לו ר"ש וכו'.**

הנה הגר"י ענגיל זצ"ל בספרו ציונים לתורה (כלל ל"ד) דן מה עושים כשיש סתירה בין ב' פסוקים, האם י"ל דכוונת התורה היא דרשאי לעשות כך או כך, או שכוונת התורה היא שצריך לקיים ב' הפסוקים כאחד ולהשוותם כדי שלא יסתרו זה את זה.

ומביא דוגמאות רבות לפשוט ספק זה מהש"ס, בכמה דוכתי חזינן כך, ובכמה דוכתי חזינן כך, ומביא מהגמ' לעיל (מ"ה ע"ב): ר"ע אומר יכול הן הן כבשים האמורים כאן, הן הן כבשים האמורים בחומש הפקודים אמרת כשאתה מגיע אצל פרים ואילים אינן הן (דבתורת כהנים כתי' פר ושני אלים, ובחומש הפקודים כתי' פרים בני בקר שנים ואיל אחד), אלא הללו באין בגלל עצמן, והללו בגלל לחם כו'. ופרים ואילים ממאי דאישתנו, דילמא הכי קאמר רחמנא, אי בעי פר ושני אילים ליקרב, אי בעי שני פרים ואיל אחד ליקרב כו', ומשמע לכאורה, דבכתובים הסותרים, הכוונה דרשאי לעשות כאחד משניהם או כזה או כזה, ובאתי רק להעיר.

עוד הביא מלעיל (ס"ב ע"א): ת"ר והניף הכהן אותם על לחם הביכורים, יכול יניח כבשים על גבי הלחם ת"ל על שני כבשים, יכול לחם ע"ג כבשים ת"ל על לחם הביכורים, נישתקל הכתוב ואיני יודע אם לחם ע"ג כבשים ואם כבשים ע"ג לחם כו' ר' חנינא בן חכינאי אומר מניח שתי הלחם בין ירכותיהן של כבשים ומניף, ונמצא מקיים ב' מקראות הללו, לחם ע"ג כבשים וכבשים ע"ג לחם. רבי אומר לפני מלך בו"ד אין עושין כן לפי ממ"ה הקב"ה עושין כן, אלא מניח זה בצד זה ומניף כו'. רבי לטעמי' דאמר על בסמוך כו'. ומבואר לכאורה דכתובים הסותרים, צריך לקיים שניהם, ולא אמרי' דהכוונה דיכול לעשות כאחד משניהם או כזה או כזה, ור' חנינא בן חכינאי מצריך מפאת זה להניח ב' הלחם בין ירכותיהן כו', אף דהשתא לפני מלך בו"ד אין עושין כן כו', ועכ"ז צריך לעשות כך לדידי', כדי לקיים ב' הכתובים גם שניהם, ולא אמרי' דכוונת סתירת הכתובים דיכול לעשות כמו שירצה ע"כ.

★ ★

והעיר עוד מהגמ' כאן דאיתא וכנ"ל: א"ר יהודה מניין לאומר הרי עלי מנחת מאפה, שלא יביא מחצה חלות ומחצה רקיקין, ת"ל קרבן מנחה, קרבן אחד אמרתי לך ולא ב' וג' קרבנות, אמר לו ר"ש וכי נאמר קרבן קרבן ב' פעמים, והלא לא נאמר אלא קרבן אחד ונאמר בו חלות ורקיקין, מעתה רצה להביא חלות מביא, רקיקין מביא מחצה חלות ומחצה רקיקין מביא כו', ור' יהודה שפיר קאמר ר'

שמעון, אמר לך ר׳ יהודה כיון דכתי׳ בשמן בשמן, כמאן דכתי׳ קרבן קרבן דמי ור״ש אי לא כתב בשמן בשמן, ה״א דווקא מחצה חלות ומחצה רקיקין, אבל חלות לחודייהו ורקיקין לחודייהו אימא לא קמ״ל כו׳ ומבואר דסברת ר״ש כ דכתובים הסותרים אמרי׳ שצריך לקיים כל אחד בחצי, וע״כ הקרבן דווקא מחצה חלות ומחצה רקיקין [אי לאו בשמן בשמן], ולא אמרי׳ דמאי דבעי מייתי או כולו חלות או כולו רקיקין.

פרק שישי

דף ס"ג ע"ב

במשנה: **וחכמים אומרים, אחד שבת ואחד חול בשלשה.**

וברש"י: לפרסם הדבר מפני הבייתוסין ע"כ. היינו שהיו אומרים דבמנחות השבת זה שבת בראשית.

וכתב כ"ק אדמו"ר בעל האמרי אמת מגור זצ"ל: יש להסתפק איך היה בזמן הבית כשחל יום העומר בלאו הכי במוצש"ק האם ג"כ קצרו בשלש מגלות. ע"כ.

★ ★

במשנה: **ר' חנינא סגן הכהנים כו' בחול היה נקצר בשלשה אנשים כו' ובשבת באדם אחד.**

והיינו משום איסור ריבוי בשיעורין שלא לצורך.

ובשו"ת הרמ"א (סי' ע"ב) מביא ראי' מכאן שאסור למול בשבת ע"י שתי מוהלים שאחד מל והשני פורע, דהרי חזינן הכא דבקצירת העומר בשבת, ממעטינן האנשים הדוחים את השבת, וכן פסק הרמ"א להלכה ביו"ד (סי' רס"ו סעיף י"ד).

ובשו"ת שאגת ארי' (סי' נ"ט) דחי לה, דשאני מילה בשבת דהותרה, והרי בר"ן ביצה (ט' ע"ב בד"ה הרי"ף) כתב דלכן מותר ביו"ט לבשל חבית של מים, אע"פ שאינו צריך רק לקיתון אחד, משום דביו"ט דאוכל נפש הותר, שרי אף ריבוי בשיעורים, משא"כ פיקוח נפש שלא הותרה, רק נדחה, א"כ לא הותר רק מה שנצרך ולא יותר. ולפ"ז מילה בשבת שהותרה, גם כן שרי לרבות במוהלים.

אבל בשו"ת אבני נזר (סי' קנ"ח) השיג עליו, דדוקא תמידין ומוספים של שבת, שמצוותן בכך, שנצטוו כן להביאם בשבת, הותרה. אבל מילה שהזדמן בשבת, י"ל שהוא גם כן דחוי' ולא הותרה.

★ ★

בגליון מהרש"א (יו"ד סו"ס רס"ו) כתב שבעיר פויזן (ששם נהג הגרעק"א ברבנות) נהגו להחמיר שלא יהי' אחד מל ואחד פורע, אבל בכל מדינות פולין נוהגין להקל, וכ"כ בשו"ת נו"ב (תנינא או"ח סי' כ"ב).

★ ★

בגמ': **מוטב להרבות במלאכת הרקדה, ואל ירבה במלאכות הרבה.**

בס' תורת היולדת (פ"ז סעיף ד') כתב על פי זה, שאם יש להיולדת בשבת בית חולים שיש לה תיק מוכן ויצטרכו לעשות פחות מלאכות, (כגון בדיקות דם וכתיבה וכדו'), אבל הוא רחוק יותר, עדיף לבחור בית חולים זה מבית חולים קרוב יותר, כפי המבואר כאן שעדיף להרבות במלאכה אחת - נסיעה ארוכה, שעוצר כמה וכמה פעמים הבערה, מלעבור כמה וכמה איסורים שבבית החולים הקרוב.

ועיי"ש בהערה מהמהרש"ם לגבי חולה שצריך לאכול בשר בשבת, שחכם א' רצה לטעון שמוטב שלא למלוח הבשר, שעובר על רק איסור דם שבישלו, והוא כ"פ איסור אחת, מלעבור כ"פ איסור בורר ומפרק.

והמהרש"ם דחה דאיסור אכילה חמיר טפי, ועוד שדם שבישלו קרוב לדאורייתא, לכן יש למלוח הבשר כדרכו בחול.

★ ★

בגמ': **מוטב שירבה במלאכה אחת בהרקדה ואל ירבה במלאכות הרבה.**

הקשה חכ"א בספר שיח התורה (ע' רמ"ז): צלע"ג הא בלא"ה הוא קוצר וטוחן את הג' סאין, ואינו חוסך לגמרי את אותם המלאכות. ומה נפק"מ אם מוסיף בהם עוד מעט קצירה ועוד מעט טחינה, ממה שמוסיף על הברירה שיש לו, הא אם יקצור חמש לא יתחדשו לו מלאכות חדשות שלא היו לו.

והשיב לו הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א: בהרקדה הוא עושה הכל ביחד וחייב א', אבל בקצירה וטחינה עושה כל א' לעצמו בסתמא ע"כ.

★ ★

גמ': **ואל ירבה במלאכות.**

ופירש"י מלאכות הרבה. שיקצור ויזרה ויברר ויטחן וירקד שתי סאין יותר עכ"ל.

האגלי טל עמד בזה שרש"י מנה כל מלאכות סידורא הפת, ואילו עימור ודש שייר. ובמלאכת מעמר (א' ג') כתב דלכן לא כתב מעמר, כשיטת המאירי (שבת ע"ג ע"א) דאין חייב באסיפת עמרים רק כשקושרם אח"כ עוד, ולכאן כאן בעומר שמעיו"ט עושין אותן כריכות במחובר לקרקע כדי שיהיו נוחין לקצור (כדלקמן ס"ה ע"א), ופירש"י שקושרין ראשי השיבלין, ואח"כ מאסף כל אותן עמרים לכלי אחד, בקופות, מ"מ כנ"ל בעשיית עמרים קטנים לעומר אחד, אינו חייב עד שיקשור.

ומה ששייר רש"י "דש", כתב באגלי טל (דש ס"ק כ"ח אות י') דמכאן ראי' שאין עובר על מלאכת דישה, רק אם הוא דש כדי להכניס תבואה לאוצר. אבל כאן במנחת העומר שעשו כל המלאכות בשביל להקריב מהן תיכף מנחת העומר, ולא דשו לקיום, אין כאן משום מלאכת דש, ושפיר שיירי'.

דף ס"ד ע"א

גמ': **שחט ב' חטאות של צבור אמר רבא וכו' חייב על השניה וכו' ואפילו נתכפר לו בשניה.**

בשו"ת רב פעלים (חאו"ח סי' י"ב) עלה ונסתפק באם אחד בירר בשבת אוכל מתוך פסולת ביד כדי לאכלו בין הערבים, דהדין דחייב חטאת, מה יהי' אם יאכלנו לאלתר, האם יתוקן בזה איסור בורר למפרע ויפטור עי"ז מחטאת.

ומביא ראי' לפשוט ספיקו מסוגיא דידן, שהרי כאן בנשפך דם הראשונה, נמצא שהוצרכה שחיטת השניה לבו ביום, ועם כל זה חייב על שחיטת השניה, ולא אמרנין הוברר הדבר למפרע ששחיטת השניה היתה לצורך, ולא יתחייב עליה, אלא מאחר שבעת השחיטה היתה שחיטה אסורה, הגם שנשפך דם הראשונה, אמרינן דחייב על שחיטה זו, ה"נ בשאלה הנ"ל, דכיון דבעת שברר האוכל לא היתה דעתו לאכלו לאלתר, נמצא דבעת הברירה קעביד איסורא, ונשלמה מלאכתו במחשבה זו, ממילא חייב אע"ג דנמלך אח"כ ואכלו לאלתר, נמצא למפרע דבעת שברר האוכל מהפסולת היתה לצורך סעודת לאלתר, מ"מ כבר נתחייב בעת הברירה, ותו לא מפטר.

ועיי"ש עוד שכתב לחלק מהא דאמר רבא כאן דנתכוין להעלות דגים והעלה דגים ותנוק, דפטור אע"פ שלא שמע שטבע תנוק, משום דאזלינן בתר מעשיו, אע"ג דמחשבתו היתה באיסור לצוד דגים, מ"מ כיון דלמעשה עשה בהיתר פטור, א"כ נימא גם כאן דכיון דלמעשה נתברר שברירתו היתה עבור סעודתו לאלתר יפטור.

וע"ז כתב דלא דמי, דשם לגבי צידה, גוף המעשה נעשה באופן ההיתר לפנינו, שבאמת יצא תינוק עם הדגים, משא"כ גבי ברירה, אין ניכר היתר בשעת הברירה, שנעשתה מעשה איסור במחשבת איסור, וכבר נגמרה פעולתו באיסור, ומה שנמלך אח"כ לאכילה לאלתר, זה הי' אחר שכבר נגמרה המעשה כולה במחשבה של איסור, וה"ז פנים חדשות, ולא יועיל תיקון זה אחר שכבר נגמר הקלקול, עיי"ש שהאריך בדברים נחמדים.

★ ★

גמ': **והא אמר רבה, היו לפניו שתי חטאות, אחת שמינה ואחת כחושה וכו' לא עוד אלא אומרים לו הבא שמינה לכתחילה ושחוט וכו'.**

בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' ל"ז) נשאל אודות אחד שדרכו להדליק נר חנוכה בשמן זית, ומדליק בכל פעם בשעה שתכלה רגל מן השוק, וכשבא להדליק ולא מצא שמן זית בביתו, והתחיל להכין עצמו עם נרות של שעוה, ותחב אותן בתוך המקום הראוי להם, ובתוך כך שרצה להדליק - הביאו לו שמן זית, ונשאל השבות יעקב: האם יסלק ידו מן הנרות שעוה וידליק בשמן זית - שהוא מצוה מן המובחר, או נימא הואיל ואדחי אדחי, וכיון שכבר התחיל להתעסק בנרות שעוה, לא יפסיק. ומסיק שם ש"משום מצוה מן המובחר אין לבזות מצוה ראשונה - שכבר התחילה בה". יעו"ש.

אכן החכם צבי (סי' מ"ה) חולק עליו וס"ל דיש לו לסלק ידו מן הנרות של שעוה, ולהדליק בשמן זית שהיא מן המובחר.

וכותב בתו"ד: רצונך לידע כחה של מצוה מן המובחר, צא ולמד באותה שאמרו בפרק ר"י וכו' הבא שמנה לכתחילה ושחוט וכו' עכ"ד. והובא מחלוקת זו בשע"ת או"ח (ריש סי' תרע"ג) ע"ש.

★ ★

הגאון החיד"א בשו"ת שער יוסף (בסו"ס שער יוסף על הוריות) כתב לדחות הראי' של החכם צבי מהגמ' כאן, די"ל דבסוגין הרי מיירי שכבר היו שתי הבהמות לפניו, כדמוכח מלשון הגמ': "היו לפניו שתי חטאות", ורק באופן כזה יש חובה גם לאחר התחלת המצוה לקיימה באופן המובחר ביותר, מאחר שכבר נתחייב לקיימה באופן כזה קודם ההתחלה. ואין זה דומה לנדון השאלה בשבות יעקב ובחכם צבי הנ"ל, שבשעה שהתחיל עדיין לא היה לפניו שמן זית כלל, ואז התחיל כדין בנר של שעוה, לכן אין לדחותה אחר כך.

ועוד, כי שונה הוא דין ההידור הנובע מחמת דין ד"הקריבהו נא לפחתך", משאר דיני הידור ומצוה מן המובחר, ובסוגיין מדובר בדין הידור מחמת "הקריבהו נא לפחתך", ובזה י"ל דגם אחרי קיום המצוה יש חובה לקיימה באופן מהודר יותר, ואילו בשאר דיני הידור ומצוה מן המובחר, שההידור של שמן זית אינו אלא לזכר הנס שהיה בשמן זית, אין שום חובה לקיימה באופן מובחר יותר, כשעומדים אחרי התחלת המצוה עכ"ד רבינו החיד"א ז"ל שם.

★ ★

הגאון ר"מ אריק ז"ל בשו"ת אמרי יושר (ח"א סי' א') הביא ראיית החכם צבי מגמ' כאן (וכנ"ל), והקשה עליו. דהרי למדנו בתמורה (כ"ג.) דלרבנן עשו תקנה בקדשים דאמרינן ליה לך התכפר באבודה, ושאינה אבודה תרעה, ורבי סבר דלא עשו תקנה בקדשים. והסבירו תוס' שם, דע"כ צ"ל דמיירי באבודה שהיא כחושה ושאינה אבודה שמינה, דאל"ה מ"ט דרבי, ואנן קיי"ל כרבנן שיתכפר בכחושה כדי להציל השמינה ולא לאבדה בידים, ולכאורה מבואר בגמ' תמורה הנ"ל דלא כסוגיא דמנחות כאן, דכאן בגמ' רואים דאדרבה שוחטין השמינה ג"כ ואפילו בשבת. וכתב הגר"מ אריק: צריך לחלק, דשאני קדשים דבעי שליחות, ובודאי הציבור רצו שישחוט השמינה ולא הכחושה, כדי לקיים המצוה בהידור, וא"כ כיון דשינה בשליחות המשלח ממילא הקרבן נפסל וצריך לשחוט השמינה, אבל סברא זו אינה שייכת בקרבן יחיד או בהדלקת נרות חנוכה. ע"כ.

★ ★

וראה באמרי כהן להגר"מ וורשוויאק ז"ל - הי"ד (פר' ויקרא אות מ"ג) שהביא החילוק הנ"ל בין יחיד לציבור בשם הגאון הכלי חמדה וכתב עליו: ובמחכ"ת משנה מפורשת היא (סופ"א דפרה) דחטאת יחיד כמו חטאת ציבור כשרים מיום שלשים והלאה, ואם הקריבה ביום שמיני כשרה, וכ' הר"ש דלכתחילה אית לי' להביא מיום שלשים למצוה מן מובחר, הרי דיחיד שוה לצבור בזה ע"ש ע"כ.

★ ★

ובעצם מחלוקת השבות יעקב והחכם צבי הנ"ל. ראה בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' ז') שפנה השואל להשבות יעקב ואמר לו דהחכם צבי חולק עליו "על כן נפשי בשאלתי איך אסמוך על זה למעשה, כי בטוח אני בענותנותו הגדולה שאינו עומד על דבריו מעולם... על כן ישיב לי אדוני מלא דבר בזה".

השבות יעקב ענה לו שאין צריך לדחות כל דברי החכם צבי, משום שעיקר הראיות שלו [היינו של השבות יעקב] היו להוכיח דאינו צריך לבזות המצוה הראשונה כדי לעשות מצוה מן המובחר דוקא, אבל בודאי אם רוצה להחמיר על עצמו ולהפסיק רשאי, ולפי זה נסתרים רוב הראיות שהביא החכם צבי ע"ש בדבריו.

★ ★

הגאון הכלי חמדה זצ"ל בקו' המילואים (על' פר' ויקרא אות ב') דן אי פסול "הקריבהו נא לפחתך" הוא דין לכתחילה או פוסל גם בדיעבד, וכותב דמהגמ' כאן ודברי רש"י נראה ברור שהוא רק דין לכתחילה, ושמינה הוי רק מצוה לכתחילה, משום מצוה מן המובחר ע"ש.

ובספר אמרי כהן (פר' ויקרא אות מ"ב) מביא את דבריו וכותב: והנה נביא אמר הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך, וזה משמע דגם בדיעבד אינו מרצה, אמנם

ודאי כחוש אינו ראוי משום מצוה מן המובחר כמ"ש רש"י במנחות (ד"ה נעשה), אולם כשיש לו שמנה ומקדיש כחושה הרי זה בכלל ארור נוכל ויש בעדרו זכר (עי' ברמב"ם רפ"ז דאסורי מזבח), וע' שבועות (טו.) מי איכא חשיבותא כלפי שמיא כו' אחד המרבה ואחד הממעיט כו' וע"ש בחידושי הרשב"א ז"ל, דכל ענין מצוה מן המובחר הוא שלא יהיו מצות בזויות עליו, וע"ז נאמר וכל מבחר נדריכם, צריך שידור מן המובחר, וע' תמורה (ד"ז סע"א) מקדיש בעל מום לקי, משום דזילא מילתא, דשביק תמים ומקדיש בעל מום.

ומש"כ רש"י בסוגיא דכחושה ושמינה הוא משום מצוה מן המובחר, היינו דפסול הקריבהו לא שייך בקריבין ובמקריבין, כלומר בגברא ובחפצא, דהיינו היכי שהקרבן בעצם הוא בגדר הקריבהו נא לפחתיך פסול גם בדיעבד בכ"מ, אבל אם הקרבן בעצמו כשר הוא, אך בערך וביחס נגד אחר כחוש הוא, ושניהם עומדים לפני הכהן המקריב, כשיבא הכהן להקריב הכחושה נאמר לו הקריבהו נא לפחתיך, והרי הוא בכלל הכהנים אשר הנביא מוכיח אותם שם (במלאכי) וקראם בוזי שמו ית', והוא בכלל בוזה העבודה שאינו ראוי' לעבוד (ע' פ"ק דפסחים (ד:) ובמנחות (יח:)), וזהו כוונת רש"י ז"ל כשנמצא הראשונה כחושה קודם שחיטת השניי' ואיכא [על הכהן] משום הקריבהו נא. אפ"ה חייב על השניי', דבמלתא דר' אמי סתמא אתמר שחט ב' חטאות בשבת כיעו"ש.

אבל במלתא דרבה שאמר היו לפניו ב' חטאות אחת כחושה ואחת שמינה, דבר בעת השחיטה הי' בכלל הקריבהו נא לפחתך, וחיוב מצוה מן המובחר, אומרים לו הבא שמינה לכתחילה, כיון דכבר היתה מוכנת לחלק גבוה קודם שחיטה הראשונה משום הקריבהו נא.

ומ"מ ללישנא קמא דגם קמייתא רבה אמרה, שפיר פריך מי אמר רבה הכי, ויהי' חילוק גדול כ"כ, דאם לא ראה מקודם חייב חטאת על השניי', ובהי' לפניו ב' חטאת יהי' מצוה לשחוט את השניי', ומסיק דקמייתא ר' אמי אמרה.

ובהכי ניחא מה דתמי' טובא, מי איכא דלר' אמי חייב חטאת ולרבה מצוה כמו דפרכינין בשבת (קלח:), ועפ"י דברינו ניחא, דתרי ענינים הם, ר' אמי מיירי בנמצאת הראשונה כחושה. דשפיר שחט הראשונה, אין לשחוט השניי', כיון דשחיטת הראשונה הי' כהוגן, משא"כ רבה דמיירי בהיו לפניו ב' חטאות א' שמנה וא' כחושה, ופשע ושחט הכחושה, דלחייבו חטאת על שחיטת הראשונה א"א, דהרי קרבן ציבור דוחה שבת, אבל מצוה היא לשחוט השמינה, וע' שטמ"ק שם עכ"ד.

★ ★

רבינו החיד"א בברכי יוסף או"ח (סי' ער"ב) נסתפק במי שקידש על יין מגולה, אפי' אי נימא דבדיעבד יצא ידי חובתו, אם אינו נכון משום מצוה מן המובחר לקדש עוד הפעם, אע"ג שיש חשש ברכה לבטלה, הא לא גרע מהא דמנחות ס"ד מימרא דרבה אומרים לו הבא שמנה ושחוט אע"ג דעושה מלאכה בשבת יעו"ש.

וכתב הגאון הכלי חמדה בקו' המילואים (ע' 47): והנה בפשטות אין ראי', דהרי התם נראה ברור דאם כבר נתכפר בראשונה ל"ש לומר דמשום מצוה מן המובחר יחלל שבת עוד הפעם. וע"ש עוד באריכות בזה.

★ ★

בגמ': **היו לפניו שתי חטאות אחת שמינה ואחת כחושה כו' שחט כחושה כו' ולא עוד אלא שאומרים לו הבא שמינה לכתחילה.**

ואעפ"י שנפסלת הכחושה מותר להקריב השמנה.

ומזה מוכיח האור שמח (הל' שגגות פ"ב ה"ט) כמו שכתבו המגן אברהם והט"ז (סי' ט"ו) שמותר להסיר מהטלית קטן ולזרוק ציציות ישנות שאינן כ"כ מהודרות, כדי להטיל ציצית שהן יותר מהודרות, שהרי כאן מתירין לפסול קרבן החלוש, כדי להביא קרבן מהודר יותר.

★ ★

בגמ': **חולה שאמדוהו לשתי גרוגרות ויש שתי גרוגרות בשתי עוקצין ושלש בעוקץ אחד וכו' פשיטא דשלש מייתינן.**

במנחת חינוך (מצוה ל"ב ע' קע"ח בדפו"ח) כתב בחולה שנצטרך לשחוט בשבילו בשבת, צריך לשחוט בשבילו כבש רזה, ולא כבש שמן, בכדי שלא להרבות בשיעורים.

★ ★

בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' קנ"ז ס"ק י') כתב וז"ל: והא דמבואר במנחות דחולה שאמדוהו לשני גרוגרות ויש שנים בעוקץ אחד ושלש בעוקץ אחד כורתין העוקץ שיש בו השנים ולא שיש בו השלש, היינו משום שהגרוגרת

השלישית אינו לצורך החולה, וע"כ לא נתבאר בפוסקים דאם יש שנים בעוקץ אחד ושנים בשני עוקצין, אסור לכרות השנים בשני עוקצין, דבאמת מותר בזה, כיון שהכל לצורך אף שמרבה בבצירה, ועי' היטב בשו"ע סי' שכ"ח סט"ז ותראה שכן היא עכ"ל.

ובשו"ת ארץ צבי (ח"ב סי' כ"ו) הביא מקובץ דגל התורה (סי' ט"ז אות ב') שהקשה אהא דכתב האבני נזר דביש ב' גרוגרות בעוקץ א' ושנים בב' עוקצין מותר לכרות גם השנים שבב' עוצקין, והלא מבואר בגמ' הנ"ל דאפילו ג' בעוקץ א' וב' בב' עוקצין, צריך לכרות הג' בעוקץ אחד ולא השתים בשני עוקצין, דמיעט בבצירה עדיף, וא"כ כ"ש כשיש ב' בעוקץ א' שצריך לכרות העוקץ א' ולא הב' עוקצין ע"כ קושיתו.

וכתב בארץ צבי וז"ל: ולהד"מ כי לא נזכר כלל בגמ' ולא בשו"ע שאסור לכרות השנים בב' עוקצין, רק דמותר לכרות גם הג' בעוקץ אחד (דס"ד דאסור משום ריבוי שיעור דאיסור בחולה קמ"ל דמותר כיון דלעומת זה ממעט בבצירה), והילך לשון השו"ע סי' שכ"ח סט"ז: אמדוהו לשתי גרוגרות ולא מצאו אלא ב' גרוגרות בב' עוקצין וג' בעוקץ אחד, כורתין העוקץ שיש בו ג', ואם הי' ב' בעוקץ אחד וג' בעוקץ א', לא יכרתו אלא העוקץ שיש בו שנים, עכ"ל. והנה כל מי שאין עיניו טרוטות ולא הוכה בסנורים, יראה בעליל חילוק גדול בין רישא לסיפא, דבסיפא בב' בעוקץ א' וג' בעוקץ א', כתב ולא יכרתו אלא העוקץ שיש בו שנים, ואלו ברישא בב' גרוגורות בב' עוקצין וג' בעוקץ א' לא כתב כלל בלשון איסור לא יכרות אלא העוקץ שיש בו ג', רק בלשון רשות: כורתים העוקץ שיש בו ג', ואין שום ספק שזה הי' כונתו הקדושה, שהרי כתוב באבנ"ז שם ועי' "היטב" בשו"ע סט"ז ותראה שכן הוא, עכ"ל הנה צוה לעיין "היטב", ואין שום ספק שזה היה כוונתו הזכה, מדנקט בסיפא לשון איסור ולא ברישא ש"מ דברישא היתירא קאי למשמע לן ולא איסורא, ואם לא כדברינו לא הי' מצוה לעיין "היטב" בשו"ע דדברי השו"ע פשוטים ומפורשים לכל בר בי רב וק"ל, וזה המקשה לא מסתיי' שלא הבין דברי רבינו, אלא דממחא נמי מחי, ונפלאת היא בעינינו על עורכי דגל התורה שהבטיחו לשום עין ברורות על כל הדברים שנדפסה שמה, וכאן לא חלו ולא הרגישו בדבר פשוט ומפורש בדברי רבינו זצ"ל עכ"ל.

דף ס"ד ע"ב

בגמ': מ"ט [בעינן מן הקרוב] וכו' **ואיבעית אימא משום דאין מעבירין על המצות.**

הקשו האחרונים מזה אהא דאיתא בסוטה (כב.) גבי קיבול שכר מאלמנה שאף שהיה בית הכנסת בשכונתה, הלכה למקום רחוק כדי לקבל שכר פסיעות. וכן איתא בב"מ (קז.) רבי יוחנן לטעמיה דאמר שכר פסיעות יש. ומזה הוציא המג"א (או"ח סי' צ' ס"ק כ"ב) דאם יש בית הכנסת בעיר אחת, מצוה לילך להתפלל בביהכ"נ היותר רחוק כדי לקבל שכר פסיעות. וכן כתב המשנה ברורה שם (ס"ק ל"ז). וקשה ד"אין מעבירין על המצות". ונביא כמה תירוצים מהאחרונים:

א) בס' "מנחה חריבה" בסוטה שם תירץ, דמאחר והביהכ"נ של רבי יוחנן היה קדוש טפי לענין תפילה, ממילא כל היכא שיש עדיפות באחד לא שייך הך דאין מעבירין על המצוות, לכן איכא שכר פסיעות ברחוקה.

ב) עוד כתב לתרץ, דכיון דאשה אינה חייבת להתפלל בצבור בביהכנ"ס, א"כ לגבי דידה ליכא מצוה כלל ולא שייך "אין מעבירין על המצוות", ולכן הלכה לרחוקה ואיכא שכר פסיעות, אבל לגבי איש באמת אסור משום "אין מעבירין". אך מדברי המג"א הנ"ל שהבאנו מבואר שדין זה לילך לרחוק משום שכר פסיעות אמור גם לגבי אנשים ולא רק לנשים.

ג) בשו"ת "לבושי מרדכי" (תניינא או"ח סי' כ"ב) כתב שבמצוה אחת כל שעושה אח"כ אותה מצוה עצמה ביותר הידור אין בו משום אין מעבירין על המצות, וממילא מאחר שכשהולך לביהכ"נ היותר רחוק דאיכא טירחא ולפום צערא אגרא חשיבא טפי, ואין בו משום אין מעבירין על המצות דחד מצוה היא להתפלל בביהכנ"ס זה או זה.

ד) ובספר "נתיבות עולם" להמהר"ל מפראג (נתיב העבודה פ"ה) תירץ, שההליכה לבהכ"נ היא עצמה מצוה, שמקרב את עצמו אל מקום השראת השכינה, ולא רק הכשר מצוה, וממילא אי"ז נחשב כמעביר על המצוה. וכדבריו ראינו מביאים מדברי ה"אשל אברהם" (בהערות לאו"ח סי' צ' מג"א ס"ק כ"ב) שכתב וז"ל: "י"ל שכיון שתפילה במקום קרבן, כמו שהולכה עבודה אף שאפשר לבטלה, כן הפסיעות מצוה". ויעויין רש"י בסוכה (כה. ד"ה שלוחי מצוה), שכתב דאף ההולך ללמוד תורה הו"ל עוסק במצוה

שפטור מן המצוה. וברור דגם בזה לא שייך הדין דאין מעבירין על המצוות, וכדברי המהר"ל הנ"ל, וחידוש המהר"ל וה"אשל אברהם" הוא שבכל הליכה לביהכ"נ ההליכה היא מגוף המצוה.

[**לתירוצים** נוספים עיין ב"שדי חמד" כללים מערכת אלף אות קפ"ט, ובשו"ת "בצל החכמה" ח"ד סימן י"ט. גם החיד"א ב"פתח עינים" במנחות (סד:) כתב ליישב, אך צ"ע בכוונת דבריו].

(מספר "עלי ורדים" על סוטה עמ' רצ"ב)

★ ★

בגמ': בכל יום ויום היו משלשלין להם דינרים בקופה.

בספר ברכת אליהו מהרה"ג רבי אליהו פישר שליט"א כתב לבאר שמה שהתאמצו כ"כ לקיים הקרבת קרבן התמיד, כתב באור החיים הק' (ריש פרשת צו) שהדין שתמיד צריך להיות קרבן ראשון הוא לעיכובא, דאם לא יקריבו תמיד אי אפשר להקריב שום קרבן במשך היום, ומסיים שם וזה לשונו 'וכן תמצא שהיו משלשלין להם קופה וכו' ואין לך חסרון כיס גדול מזה, ואולי שאם לא היה העיכוב הנזכר לא היו נותנים כ"כ הפלגה בכבש א' בכל יום, ובפרט מנכסי גבוה'.

ויש לומר הסבר נוסף לפי ה'שפת אמת' (ריש פ"י דזבחים), לגבי שאלה שדן שם וכתב 'אפשר לי לומר דדוקא בקרבן תמיד משום דכתיב תמיד, לכן ביטול הקרבן אפילו למחר נוגע גם בכל יום כיון דצריך להיות תמיד', היינו שהקרבן תמיד כשמו כן הוא, ואם מחסירין יום א', אף אם יעלה בידם להקריב בימים הבאים כבר חסר בעצמיות הקרבן כי בטל ממנו שם תמיד, ויתכן שזו הסיבה שכל כך התאמצו בזה, ולפי זה נבין מה שאמרו חז"ל שבי"ז תמוז בטל התמיד - ומשמע שעד אז לא בטלו מעולם, ואפשר לומר שזה מטעם הנ"ל.

★ ★

בגמ': באותה שעה אמרו ארור שיגדל חזיר וכו'.

וכתב בספר אור הישר כאן: כן הוא בב"ק (פ"ב ע"ב) ובסוטה (מ"ט ע"ב) אולם בנמו"י סו"פ מרובה גריס באותה שעה אמרו ארור אדם שיגדל חזירין בירושלים ע"ש, ותמהני על גרסא זו, ירושלים מאי בעי הכא, הלא משנה מפורשת היא שם ע"ט ע"ב אין מגדלין חזירין בכל מקום.

דף ס"ה ע"א

בגמ': פתחי' זהו מרדכי.

באמרי פנחס (ח"ב ע' כ"ד) מבאר בתוך דבריו, שמרדכי הי' המתנגד להמן שהי' מזרע עמלק. ובעמלק נאמר אין השם שלם וכו' כמוש"נ כי יד על כס י-ה. ולכן נקרא מרדכי - פתחיה שהוא - פתח י-ה, להשלים שם השם שנקטע ע"י עמלק.

★ ★

בגמ': אין מושיבין בסנהדרין אלא וכו' בעלי כשפים וכו'.

וברש"י: שאם יהא הנדון מכשף, והאור לא ישלוט בו, יעשו הן מכשפות וימיתוהו בכל מיתה שיוכלו ע"כ. והתוס' פירשו בענין אחר ע"ש. וכתב בספר יקב אפרים בשו"ת (סי' ל"ז) בתשובה לחכ"א: הקשה כבודו דמנין לו לרש"י דמותר לעבור איסור תורה כדי להמית מי שנתחייב מיתת ב"ד, ע"כ.

לע"ד הדבר פשוט ומבואר, כי הרי בסוגיא דעשה דוחה לא תעשה בפרק קמא דיבמות, דנו אי עשה דוחה ל"ת שיש בה כרת, ואמנם רצו ללמוד מהא דתניא דקרא דלא תבערו אש בא למנוע שריפת בת כהן בשבת, שמע מינה דאי לאו קרא הו"א דאתי עשה ודחי ל"ת של כרת, ומדחי לה התם משום דהוי אמינא ק"ו וכו' - וגם נידון שלפנינו שב"ד יהרגו ע"י מכשפות את המחויב מיתה, היכא דא"א בענין אחר, תלוי ג"כ בזה אם עשה [דמיתת בי"ד] דוחה ל"ת שיש בה כרת, דהרי על כישוף יש חיוב מיתה. והנה שם (דף ו' א' תוד"ה שכן) יש מחלוקת בין רש"י ותוס' באופן שא"א לקיים העשה רק ע"י דחיית הלאו, וזה נקרא 'הכשר מצוה' אם באופן זה ידחה גם לל"ת של כרת, רש"י ס"ל דדחי, ותוס' שם חולקים.

והנה גם כאן מיירי באופן שא"א להם לקיים בו מצות מיתת ב"ד ומצות ובערת הרע מקרבך, רק ע"י עבירת הלאו דכישוף - וממילא נכנסנו למחלוקת רש"י ותוס' שם, וא"כ רש"י כאן לשיטתו ביבמות דבאופן כזה עשה דוחה לא תעשה אף שיש בה מיתה, ותוס' שפירשו כאן בענין אחר, לשיטתייהו התם דאין עשה דוחה ל"ת של כרת גם באופן כזה. ודו"ק.

★ ★

ומה שהקשה עוד כבודו: הרי שריפה הוא פתילה של איבר, א"כ מה אש יש כאן שיוכל לעכב ע"י כישוף שלא ישלוט בו ע"כ. אין זו קושיא כלל, דהרי פתילה של אבר רותחת היתה ושורפת, ויעשה כישוף שלא יזיקנו החום השורף של האבר, וכן לשאר מיני עונשים יעשה שלא ישלוט בו, ויעשה צוארו כשיש נגד הסייף, ומעיו עשת שן נגד אש הפתילה, וכמו שמוסיף בשטמ"ק על הגליון ע"כ.

★ ★

בגמ': אין מושיבין בסנהדרין וכו' ויודעים שבעים לשון.

ובתוס' (ד"ה ויודעים וכו') כתבו: בסוף אחד דיני ממונות משמע דסגי בשנים לדבר ואחד לשמוע וכו' א"נ התם לדיני ממונות והכא לדיני נפשות ולא סגי בכ"ג וכו' דבעי ע"א ע"כ. הגאון הכלי חמדה (בפר' שופטים אות ד') כתב דב' התירוצים בתוס' חולקים בב' הדעות שמובאים ברמב"ן (דברים י"ז ו') אי עדות דיני נפשות צריכה להיות בפני ב"ד של כ"ג. דרבי סעדיה גאון ס"ל דאין צריך, והרמב"ן פליג עליו ע"ש, והאחרונים האריכו הרבה במחלוקתם.

וכתב הגאון הכלי חמדה, דכאן בתוס' מבואר דב' התירוצים פליגי בזה. דבתירוץ הא' סוברים כרס"ג ז"ל דג' סגי לקבלת עדות, אך במה שצריך ב"ד הגדול, ובתירוץ הב' נראה דס"ל דבמקום שצריך ב"ד הגדול צריך שיהי' כולם מקבלי עדות, ואפי' סנהדרין של כ"ג וקבלו עדות לא מהני, לכן צריך כולם שידעו ע' לשון ע"כ.

★ ★

במשנה: כל העיירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם וכו'.

וברש"י: שיבינו הבייתוסים שבמוצאי יו"ט קוצרין אותן וכו'. וכתב כ"ק אדמו"ר מגור זצ"ל בספר אמרי אמת ליקוטים: יש שמפרשים הטעם משום חיבוב מצוה, ויש ראיה שהטעם הוא משום חיבוב מצוה מהא דאי' במד' רות עה"פ ותלכנה שתיהן, אר"ש בר"ס אותו היום קציר העומר היה, דתנינן תמן כל העיירות הסמוכות לשם היו מתכנסות כדי שיהא נקצר בעסק גדול, ע"כ. והרי אז לא היו עוד בייתוסין, ועל כרחך הטעם הוא משום חיבוב מצוה.

במשנה כיצד הן עושין וכו'.

במעדני ארץ (שביעית סי' ה' אות י"ד) מקשה לדעת האחרונים (מלבושי יו"ט קו' חובת קרקע סי' י"א, משכנות יעקב יו"ד סי' ס"ד ושפ"א מנחות ע.) דאיסור קצירה לפני העומר נוהג גם בזה"ז והטעם משום דמהרה יבנה ביהמ"ק ונמצא שביטל מצות ראשית קצירכם, א"כ למה אין אנו קוצרין בזה"ז לצורך העומר נהי דלא מצינן להקריבו, הא הקצירה בעצמו הוא מצוה, ודן אם היו צריכים להקדיש לפני הקצירה וא"כ בזה"ז אין מקדישין.

ויל"ע דהטעם דאין מקדישין בזה"ז הוא משום דחיישינן לתקלה אבל לזמן מועט ל"ח (עי' מעילה יד:) וא"כ אפשר להקדיש ולקצור ולמחרת אם לא נבנה ביהמ"ק יוליך לים המלח, וי"ל דאין מקדישין לכתחי' להפסד.

אולם הרי היו יכולים להקדיש על תנאי דאם יבנה המקדש מחר הרי זה הקדש ואם לאו אין זה הקדש, זה אינו דהרי יש איסור קצירה בחול המועד ואין זה נקרא לצורך קצת כיון דהוי רק ספק עי' תוס' חולין פד: (ד"ה תקיעת שופר) וא"כ תלוי אם נימא דלצורך מצוה "הותרה" קצירה בחוה"מ (עי' אוסף חידו"ת סי' ע' בזה) א"כ גם הכא אפשר לעשות תנאי ולקצור ואין זה חילול המועד כיון שיש כאן צד צורך מצוה והותרה, אבל אי נימא דלצורך מצוה רק "דוחה" ולא שזה מותר א"כ היות שיש כאן צד חל אסור לקצור.

ובר מן דין לא מצינו שמצד מהרה יבנה ביהמ"ק יחייב חיוב לעשות, מצינו רק שאסור לעשות מעשה שאם יבנה ביהמ"ק יקלקל. (הרה"ח יצחק מאיר ניימן שליט"א).

★ ★

דף ס"ה ע"ב

בגמ': ממחרת השבת ממחרת יום טוב.

בקדושת לוי (לפרשת אמור) כותב, דלכאורה קשה למה דוקא יום טוב של שבועות נקרא "שבת". וביאר דהנה דרכו של אומן העושה מלאכה כשהוא גומר את מלאכתו וניכר תכליתה, אז הוא שובת ונח. וכן כביכול אצל ה' יתברך, כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, אך, תכלית בריאת העולם היא - לידע ולהכיר גדלות ה' ולקיים חוקיו ומשפטיו, ולא נשלם אלא ביציאת מצרים דוקא, שאז נתגלה א-להותו בעולם על ידי הניסים והגבורות שפעל ועשה, ונגמר בריאת החיות השכליות של העולם,

ואחרי שנתגלתה תכלית ומטרת בריאת העולם, יום זה הוא בחינת שבת.

★ ★

בגמ': ספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד.

ובתוס' (ד"ה וספרתם וכו') כתבו: גבי יובל כתיב וספרת לך, דאבית דין קאמר להו רחמנא ע"כ. היינו דר"ל דאי הי' כתוב גבי ספירת העומר וספרת לך, הו"א דהציווי קאי על הב"ד. ולכך כתיב וספרתם וכו' כל אחד ואחד, ובא למעט ב"ד.

וכתב הגאון ר' יוסף ענגיל ז"ל בספרו לקח טוב (כלל א'): לכאורה קשה מדוע לא פירשו האי וספרתם שתהא ספירה לכל אחד ואחד כי הא דדרשי' בסוכה (דמ"א ע"ב) ולקחתם לכם שתהא לקיחה לכל אחד ואחד, כי שם הפירוש הוא דבא למעט שלא יועיל שליחות בלקיחת לולב רק שכל אחד ואחד צריך ליקח בעצמו, דשם אין שייך לומר דה"א דהמצוה על הב"ד, דרק בספירה שייך למיטעי הכי הואיל ומצינו ספירת יובל בב"ד, אבל בלקיחת לולב מהיכי תיתי שיהי' המצוה על הב"ד.

וצריך ליישב, דרק בלקיחת לולב צריך קרא למעט שליחות משום דהוי מעשה, משא"כ בספירה דהוי מילי ולא מימסרן לשליח, ע"כ א"צ קרא למעט שליחות, וע"כ הוכרחו לפרש דהרבותא הוא מה שכל אחד ואחד סופר, ולא אמרי' דהמצוה על הב"ד.

ולפי"ז הנה גם דעת התוס' היא כדעת המהרי"ט דס"ל בשו"ת (ח"א סי' קכ"ז) דאפי' בחד שליח שייך הא דמילי לא מימסרן לשליח, ואולם במקו"א ביארתי דדברי המהרי"ט הם רק היכא שצריך השליח לפעול דבר ע"י המילי, וע"כ צ"ל דגם כאן קיום המצוה נקרא פעולה, וא"א שיפעול השליח ע"י הדיבור מצות ספירה. ודו"ק היטב.

★ ★

אדמו"ר הלב שמחה הגיד (במאמרים לימי הספירה): ספירה לכל א' וא', כל א' והספירה שלו, ספירה לשון "ספיר ויהלום" כדאי', להאיר כו'. ספירה לכל אחד ואחד - להיות באחדות ושלום, כמש"נ במתן תורה כאיש אחד בלב אחד כו' עכ"ל.

★ ★

בגמ': ת"ר וספרתם לכם, שתהא ספירה לכל אחד ואחד.

והביא הב"ח מדברי התוספות (סוכה כ"ט ע"ב ד"ה בעינן) והרא"ש (שם פרק ג' סימן ג') שביאור הדרשה הוא "דאי הוה כתיב וספרת לך לשון יחיד הוה משמע דסגי בספירה של כל אחד בשביל כולם, השתא דכתיב וספרתם, דרשינן מיניה דבעינן ספירה לכל אחד ואחד".

והנה כלל נקוט בידינו במצוות רבות שענינם אמירה - יש בהם דין "שומע כעונה", שכל אדם מישראל יוצא ידי חיובו במה ששומע מאדם אחר, והשאלה היא בספירת העומר, הגם שיש מצוה על כל אחד ואחד לספור, האם די במה שיספור אחד בקול וכולם יצאו בשמיעה מדין שומע כעונה. או שבספירת העומר לא נאמר דין שומע כעונה, וכל אחד חייב לספור לעצמו.

★ ★

ובמשנה ברורה (סימן תפ"ט ס"ק ה') הגדיר בקצרה את מחלוקת הפוסקים [הלבוש והחק יעקב עם הפרי חדש] בדין זה: "לספור בעצמו, דכתיב וספרתם לכם משמע שהמצוה חלה על כל יחיד ויחיד, והנה משמע מזה דבספירה אינו כמו שאר מצוות התלוי באמירה, כגון לענין קידוש והבדלה וכיוצא בזה, דשם אם שמע לחבירו ונתכוין לצאת יוצא בזה משום דשומע כעונה, והכא גילתה התורה דלא יצא כל כמה דלא ספר לעצמו. אבל יש מהאחרונים שכתבו דכוונת התורה הוא רק דלא נימא דמצווה זו אבית דין לבד קאי, כמו שמיטין ויובלות דכתיב שם וספרת לך, אלא קאי אציבור, אבל באמת אם שמע מחבירו שספר והתכוון לצאת וגם חברו כוון להוציא יצא, כמו בכל מקום, דקיימא לן שומע כעונה". ומוסיף המשנה ברורה וכותב, שכל הנידון הוא רק לגבי הספירה, אבל בברכה שמברכין על הספירה, לכולי עלמא אפשר לצאת על ידי חבירו אפילו הוא בקי וכמו בכל הברכות. ומסיים המשנה ברורה: "אמנם המנהג בכל ישראל שכל אחד מברך וסופר לעצמו ואין סומכין על השליח ציבור".

★ ★

ובביאור הלכה (ד"ה ומצוה) הרחיב בביאור מחלוקת זו וכתב שכבר נחלקו בה רבותינו הראשונים. מדברי רש"י בסוגיה כאן, על דברי הגמרא "שתהא ספירה לכל אחד ואחד" פירש רש"י: "שכל אחד ואחד חייב לספור". וביאר

בחדושי הרשב"א את דברי רש"י "דאי כוונת התורה לציבור בלבד ולא לכל יחיד ויחיד, הוי ליה למימר וספרתם לבד ולשתוק, ומדקאמר "לכם" משמע דבא לומר לכל אחד", ודייק מכך הביאור הלכה כדעת הסוברים שמצות הספירה שייכת על כל יחיד ויחיד בפני עצמו. לעומת זאת מביא הביאור הלכה מדברי הרי"ץ גיאות בהלכות ספירת העומר שכתב: "ואנו קבלנו מרבותינו אסמכתא לספירת העומר בעמידה מדכתיב (דברים ט"ז ט') "מהחל חרמש בקמה", שאין תלמוד לומר בקמה, ללמדך שבקומה ובעמידה, ובמוצאי שבת אומרים לאחר תפילת ויהי נועם וקדושה דסידרא כשהם יושבים, נהגו ראשונים לברך ש"ץ מעומד וכל הקהל עונים אמן בכוונה, שלא להטריח הציבור לחזור ולעמוד". וכן כתב בעל האורחות חיים (הל' ספה"ע ד') בשם רב האי גאון. ומדייק הביאור הלכה מדבריהם שציבור יוצא ידי חובת הספירה גם על ידי השמיעה מהש"ץ, כי אם כוונתם שיוצאים ידי חובת הברכה בלבד, אם כן עכ"פ אחר כך צריכים הקהל בין כה וכה לעמוד בשביל הספירה שסופרים לעצמם, שהספירה הרי צריכה להיות מעומד.

ומאחר ובמחלוקת זאת נחלקו רבותינו הראשונים, מכריע הביאור הלכה למעשה: "ועל כן לכתחילה בודאי צריך כל אחד לספור בעצמו, אכן בדיעבד אם שמע מחברו וכוון לצאת, יחזור ויספור בלי ברכה, וכ"כ הפמ"ג", עכ"ד הביאור הלכה.

★ ★

וטען רבי צבי רייזמן שיחי' בספרו רץ כצבי (ח"א בקו' המועדים סי' ל"ו): ויש לעיין בדברי הביאור הלכה, מה ראה בדברי רש"י והרשב"א שצריך לספור כל אחד בעצמו ואינו יוצא בשמיעתו מהש"ץ יותר מדברי התוספות והרא"ש. והרי בדברי רש"י "שהספירה על כל אחד ואחד", וגם מה שביאר הרשב"א את דברי רש"י שמתיבת "לכם" משמע "שהספירה מוטלת על כל יחיד ויחיד" - לא מפורש יותר ממה שכתבו גם התוספות והרא"ש במסכת סוכה [שהבאנו דבריהם לעיל] שמלשון הכתוב "וספרתם" ולא "וספרת" משמע דבעינן ספירה לכל אחד ואחד", ובכל זאת הבינו חלק מהפוסקים גם לאחר דברים אלו ששייך לצאת ידי הספירה מדין שומע כעונה והיינו שנחשב שכאילו ספר השומע בעצמו וממילא נתקיים בו הדין שצריך ספירה לכל אחד ואחד, ומה ראה הביאור הלכה בדברי רש"י והרשב"א יותר מדברי התוספות והרא"ש, צ"ע.

★ ★

אמנם הביאור הלכה הוסיף בהמשך דבריו תוספת בסוגריים מרובעות: "ולענ"ד יש לעיין אפילו לפירש"י הנ"ל, היכא שאינו בקי לספור בעצמו אפשר שחבירו יכול להוציאו, ולא גרע ממה דקיימא לן לענין ברכת המזון שאין אחד יכול להוציא את חבירו לכו"ע אא"כ אכל בעצמו משום דכתיב ואכלת ושבעת מי שאכל הוא יברך, ואפ"ה קיי"ל דסופר מברך ובור יוצא ואפשר ה"ה הכא וצ"ע". הרי שגם הביאור הלכה הבין שמדברי רש"י אינו מוכרח שלא שייך בספירת העומר לצאת מדין שומע כעונה.

★ ★

עוד צ"ב בדברי הביאור הלכה, ממה נפשך, אם לפי רש"י מפורש בדרשת הגמרא במנחות שאי אפשר לצאת ידי חובת הספירה מדין שומע כעונה כי הפסוק בא לומר שכל אחד ואחד סופר לעצמו בפועל, מדוע פסק הביאור הלכה למעשה שאם איננו בקי יכול לצאת בשמיעת הספירה מדין שומע כעונה, הרי זה נגד דרשא מפורשת. ומאידך גיסא, אם הדרשה שצריך ספירה לכל אחד ואחד איננה נוגדת את האפשרות לצאת מדין שומע כעונה, מדוע נקט הביאור הלכה בדברי רש"י שרק בדיעבד אפשר לצאת מדין שומע כעונה, אם דין שומע כעונה אינו נוגד את הדרשה, הרי שספירת העומר שווה ליתר המצוות שגם לכתחילה אפשר לצאת ידי חובה מדין שומע כעונה, וע"ש ברץ כצבי מש"כ עוד בזה.

דף ס"ו ע"א

גמ': הא כיצד, מצה שאי אתה יכול לאוכלה שבעה מן החדש, אתה יכול לאכלה ששה מן החדש וכו'.

וברש"י: כגון חל פסח בשני בשבת, ולא תביא עומר עד לאחר השבת, נמצא שלא תאכל מצה חדש אלא אותו יום בלבד ע"כ.

והקשה הגאון ר' אלעזר פלעקלס זצ"ל מפראג (בעהמ"ס תשובה מאהבה, בקובץ כרם שלמה שנה ט"ז קו' ה' ע' י"ח) דלכאורה ביותר הו"ל לרש"י לנקוט אם חל פסח באחד בשבת ולא יאכלו כלל מן החדש לדעת הצדוקים

וכמש"כ התוס' לעיל (ס"ה ע"ב) ד"ה מה להלן וכו'. וע"ש מה שהאריך בתירוץ הקושי'.

★ ★

בגמ': **אמר רבא, כולהו אית להו פירכא בר מתרתי תנאי בתראי וכו'.**

וברש"י ד"ה תרי תנאי וכו': והיינו ועוד דר' יוסי ור"ש בן אליעזר ע"כ. ובהגהות הב"ח (אות ב'): תרי תנאי דברייתא דר' יוסי כצ"ל, ותיבות היינו ועוד נמחק עכ"ל.

וכתב הגרש"א שזורי ז"ל בקובץ קול תורה - ירושלים (שנה י"ד חוברת ג' ע' י"ד): והגהה זו כמו שהיא לפנינו כולה מוקשה, דממנה יוצאת הגירסא ברש"י: 'תרי תנאי דברייתא דר' יוסי ור"ש בן אליעזר'. והדברין מרפסין איגרי, דהא כמה תנאי איתנייהו בהך ברייתא: ר' יוסי בר יהודה, ר' יהודה בן בתירא והדר רבי יוסי ור"ש בן אליעזר ומאי חזי דקרי לה לברייתא כולה בשמם של השנים דוקא, ובכלל מה הוצרך לתת סימנים לברייתא זו ולא מסתיא בשם 'בתרייתא' דקרי לה הש"ס וכדמסתייא לאידך בשם 'קמייתא'?

והנה באשר לזה נראין הדברים דט"ס נפלה כאן בהעתקה שבהגהה דהב"ח לא אתי עלה למיגרס ד'ברייתא' במקום ה'בתרייתא', כי אם להוסיף תיבת ד'ברייתא' אהך ד'בתרייתא' וכדהגיהו נמי בשטמ"ק י"א: תנאי דבברייתא בתרייתא, אלא דגם לפי זה אינני יודע מה מקום לעיקר ההגהה דקא מטי בה הב"ח ז"ל להדיא למימר: 'ותיבת היינו ועוד נמחק'. ובעניי שתי תיבות אלו לא בכדי נאמרו, וכונתן ברורה למסקנת הש"ס בזה דגם לרבי יוסי דבברייתא בתרייתא חזי ליה פירכא. והיינו דקא אמר 'ועוד'. ולזה קולע רש"י ז"ל בפרושו להאי דנקיט הש"ס בסתמא: 'תרי תנאי דבתרייתא', דהמכוון לא לגמרי לתרי תנאי כדמשמע לכאורה, אלא: 'והיינו' - כלומר המכוון בהאי תרי תנאי הוא להא - 'ועוד דרבי יוסי' - כלומר לרבי יוסי בהך גיסא ד'ועוד' דוקא דלית עלה פירכא - 'ורבי שמעון בר אלעזר' - דבכלל לית ליה פירכא.

ולפי"ז שתי התיבות הללו דרש"י ז"ל מתכוונת גם הן לעומקן, והגי' שלפנינו מקוימת ללא כל מחק ובעינה בעזה"י.

★ ★

בגמ': **מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי וכו'.**

בעל המאור (סוף פסחים) כתב דהטעם שאין מברכים את ברכת שהחיינו על ספירת העומר הוא משום "שלא מצינו ברכת זמן אלא בדבר שיש בו משום הנאה, כגון נטילת לולב שהוא בא לשמחה.... ולספירת העומר אין בו שום זכר לשום הנאה, אלא לעוגמת נפשינו לחורבן בית מאויינו".

והקשו המפרשים דהרי גם נטילת לולב כל שבעה בזמן הזה אינה אלא זכר למקדש, ולמרות זאת כאשר יום טוב ראשון של סוכות חל בשבת - מברכים את ברכת שהחיינו ביום השני, וכן מי ששכח לברך את ברכת שהחיינו ביום הראשון - מברך ביום השני, ואין אנו אומרים שהואיל והנטילה היא "לעוגמת נפשינו לחורבן בית מאויינו", אין לברך שהחיינו?

★ ★

וכתב בספר מרפסין איגרא (פרק כ"א): תירץ הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א: לאחר שכבר תיקנו את ברכת שהחיינו כשיו"ט ראשון של סוכות חל ביום חול, שוב לא פלוג רבנן.

והגאון ר' יחיאל מיכל פיינשטיין ז"ל תירץ די"ל דברכת שהחיינו נתקנה לא רק על מצות נטילת ארבעה מינים אלא גם על ראיית האתרוג.

עוד כתב שם ליישב: חלוקה מצות ספירת העומר ממצות נטילת לולב. שהרי כל כולה של מצות ספירת העומר מזכירה לאדם את הקרבת העומר שבמקדש, אם בנוסח הברכה: "על ספירת העומר", ואם בנוסח הספירה: "היום יום אחד בעומר", וא"כ נזכר הסופר ומצטער שבעוונותינו אין למעשה קרבן העומר מאז שחרב בית המקדש, לכן לא יברך שהחיינו.

מה שאין כן בנטילת לולב, שאין מצוה עצמה מה שיזכיר לאדם את חסרון בית המקדש, ורק חכמים תקנו נטילתו כדי שנמשיך מעשינו כיום כבימים קדמונים בעת עומדו של בית תפארתנו על מכונו. והואיל ואין במעשה המצוה עצמה מה שיזכיר לו עבודת בית המקדש, ממילא יכול לברך שהחיינו.

★ ★

מובא מכ"ק אדמו"ר מגור בעל האמרי אמת זצ"ל (באמרי אמת ליקוטים): יש מחלוקת בין הפוסקים הובא ביראים ועוד, אם מצוה למנות השבועות בכל יום או רק בתשלום השבוע, ויש ראיה שצריך להזכיר השבוע בכל יום, דכ' שבעה שבועות תספר לך מהחל חרמש בקמה וגו', והלא אין מונים השבוע כבר מהחל חרמש בקמה, אלא ראיה שצריך להזכיר השבוע בכל יום.

ולפי"ז היה צריך לומר ביום הראשון היום אחד לשבוע ראשון, וכן בכולם, כמו שאומרים בשבוע ב' שבוע א' ויום א', אמנם אי' בשם האריז"ל אשר השבוע הראשון מהספירה כולל כל השבועות, יום לשבוע, א"כ ניחא באמת - שבעה שבועות וגו' מהחל חרמש.

★ ★

בגמ': אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר זכר למקדש הוא.

ובתוס' (ד"ה זכר למקדש וכו') כתבו דבספירת העומר יכול לברך בספק חשיכה ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה. כיון שהוא ספיקא דרבנן ע"כ.

וכתב הגאון ר' אליהו ראם ז"ל בספר הזכרון אדרת אליהו (ע' י"ח): ויש לדון אם בכל מצוות דרבנן אמרו כן דכיון שיכול לעשותן בספק חשיכה גם לברך יכול, או דלא אמרו כן אלא לענין ספירת העומר, דאדרבה מעליותא איכא כשסופר עם תחילת הלילה משום תמימות, וכמו שכתבו התוס' שם דאפילו ביום סמוך לחשיכה עדיף משום תמימות עיי"ש, וא"כ ספירת העומר הואיל והיא מדרבנן לכתחילה זמנה בספק חשיכה, ושייך לברך על קביעות זמן זה. אבל בשאר מצות דרבנן דמצוותן בלילה, אלא שיכולים להקל מטעם ספיקא דרבנן לעשותן בספק חשיכה, נימא דהני מילי לענין עצם העשיה, אבל לענין הברכה דקיימא לן ספק ברכות להקל גם כן אין יכול לברך.

בשפת אמת (כאן) נקט בדברי התוס' ד"לברך" היינו לספור, אבל א"א לברך מחמת ספק ברכה. והק' בס' דברי אסף דא"כ איך אפשר לספור אז, הא הרי הוא מפסיד את הברכה, כמו אלם שלא יתרום ולא ישחוט, מפני שהוא מפסיד את הברכה. וצ"ע.

★ ★

באור שמח (הל' תמידין ומוספין פ"ז הכ"ב) מביא מהרמ"ה ורבינו ירוחם דס"ל דמנין השבועות בזה"ז הוא מדרבנן, שנאמר "מהחל חרמש בקמה - תספרו שבעה שבועות", תלה מנין השבועות בספירת העומר. אמנם ספירת הימים אינו תלוי בהבאת העומר, ולכן גם בזה"ז הוא מה"ת (דלא כהרמב"ם (שם) שסובר דהכל הוא מה"ת בזה"ז, ולא כתוס' שסובר שהכל הוא מדרבנן).

ובזה פי' מ"ש כאן, שאמימר מני יומי, היינו עם ברכה, אבל שבועי מנה בלי ברכה, שבדבר שהוא זכר למקדש אין מברכין עליו, כמו כורך בליל הפסח, וערבה בהו"ר. אבל בזמן הבית היו מברכין בנפרד על הימים ועל השבועות.

★ ★

בגמ': אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר זכר למקדש הוא.

כתב הר"ן בסוף בסוף פסחים (כח, א כדפי הרי"ף) וז"ל: "וכתוב בספר המאור שיש שואלין מה הטעם אין אומרים זמן בספירת העומר. ועוד מה טעם אין אנו סופרים בלא ברכה ביו"ט שני של פסח כדאמרינן בסוכה (דף מ"ז ע"ב) בשמיני ספק שביעי, מיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן. מפני שברכת הסוכה

עומדת כנגד קידוש היום [הכי נמי ברכת העומר עומדת כנגד קידוש היום], ונמני מימני ולא ליבריך ברוכי, ועוד, מה טעם אין אנו סופרין ב' ספירות מספק כמו שאנו עושין שני י"ט מספק,

והוא ז"ל השיב, דכיון דספירת העומר אינו אלא לזכר בעלמא. דהכי אסיקנא בדוכתיה במנחות (דף ס"ו ע"א) אמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא, ואנו שאנו מונין ימים ושבועות מנהג הוא בידינו. אבל להטעינו זמן אין לנו". עכ"ד הר"ן בשם ספר המאור. ובבעל המאור שלפנינו (פסחים שם) כותב כהנ"ל ומסיים: "וכללו של דבר, אין לנו להחמיר בספירת העומר שאינו אלא לזכר בעלמא" עכ"ד.

★ ★

ובהגדה של פסח לבית בריסק (ח"א עמוד רל"ו) מובא בשם הגרי"ז מבריסק זצ"ל שהעיר על דברי בעל המאור. שתירוצו שאין מברכים זמן על ספירת העומר בגלל שזאת תקנה מדרבנן "זכר למקדש" אינו מובן, שכן וכי לא מצינו ברכת זמן גם בדרבנן [כגון בחנוכה וקריאת מגילה]. וביאר הגרי"ז: "והנה איתא במנחות אמימר מני יומי ולא

מני שבועי, אמר זכר למקדש הוא. ופירוש רש"י שם. אמר. האי מנינא דהשתא לאו חובה הוא וכו' הלכך ביומי סגי.

ובביאור הדברים נראה, דהנה מצינו מצוות שאינן נוהגות בזמן הזה כי אם מדרבנן כגון מרור ועוד, ובמצוות אלו התקנה היתה שהמצוה שהיתה בזמן הבית מדאורייתא, נוהגת גם בזמן הזה מדרבנן, אבל בספירת העומר שאמרו בזה שהיא זכר למקדש, נראה שהתקנה לא היתה שהאי מ"ע שהיתה בזמן הבית מדאורייתא נוהגת גם בזמן הזה מדרבנן, דאם כן, לא היה שייך חילוקים בקיום המצוה בזמן הזה ממה שהיה נוהג בזמן הבית, דהרי אותה המצוה שנהגה אז מדאורייתא, תיקנו שתנהג גם בזמן הזה, והיה צריך לספור שבועי ויומי. אלא דתקנתם היתה תקנה מחודשת לספור זכר למקדש, ולזכר בעלמא שפיר שייך לומר דסגי ביומי בלבד.

ועל פי זה מבואר מה שכתב הבעל המאור לענין ברכת זמן, דאין הכי נמי אילו היתה התקנה דבזמן הזה נוהג מדרבנן מה שהיה נוהג בזמן הבית מדאורייתא, לא היה שייך לחלק בזה, אבל כיון דהוי תקנה מחודשת כמו שביארנו, א"כ שייך כבר לחלק ולהקל". עכ"ד הגרי"ז (שם).

★ ★

ומבואר בדברי הגרי"ז שישנם שני סוגים שונים של תקנות שתיקנו חז"ל לעשות דברים היום זכר למה שהיו עושים כאשר בית המקדש היה קיים. סוג אחד, תקנות מדרבנן כגון מרור ונטילת לולב כל שבעה ימים בגבולין, שתיקנו לקיים גם בזמן הזה מדרבנן את אותה מצוה שהיתה בזמן הבית מדאורייתא. ובסוג זה של תקנות, כל פרטי וגדרי המצוה שמקיימים הזה הם בדיוק כפי פרטי גדרי המצוה מדאורייתא בזמן הבית.

אולם יש סוג אחר של תקנות, שגדרם תקנה מחודשת זכר למקדש, לקיים מדרבנן מצוות "זכר בעלמא" למצוות המקדש, ותקנות אלו הם בגדר מחודש ושונה מצורת ופרטי קיום המצוה מדאורייתא בזמן הבית.

★ ★

וכתב רבי צבי רייזמן שיחי' בספרו רץ כצבי (על יו"ט ופסח סי' ט') ליישב לפי זה תמיהה שהקשה בביאור הלכה.

בשו"ע או"ח (סימן תע"ה סע' א') כתב המחבר: "ואחר כך נוטל מצה שלישית ובוצע ממנה, וכורכה עם המרור וטובלה בחרוסת ואומר "זכר למקדש כהלל" ואוכלו יחד בהסיבה, ומשבירך על אכילת מצה לא יסיח בדבר שאינו מענין הסעודה עד שיאכל כריכה זו, כדי שתעלה ברכת אכילת מצה וברכת אכילת מרור גם לכריכה זו".

וכתב בביאור הלכה (שם ד"ה ואומר זכר למקדש) וז"ל: "קשה הלא אמירה זו הוי הפסק בין ברכה לכריכה, והמחבר עצמו מסיים שאין לו להסיח [בדבר שאינו מענין האכילה] כדי שתעלה ברכת אכילת מצה ואכילת מרור לכריכה זו. ודוחק לומר דגם אמירה זו הוי מענין הסעודה כמו טול בריך [גמ' בברכות (מ' ע"א) נפסק להלכה בשו"ע (או"ח סימן קס"ז) שאם אחרי ברכת המוציא, קודם האכילה, אומרים דברים שהם מצורך הסעודה כגון "הביאו לי מלח או לפתן" וכיו"ב, אין זה נחשב הפסק]. ובאמת לא מצאתי לשום פוסק האי לישנא שכתב המחבר, רק כתבו דכריכה זו הוא זכר למקדש, אבל לא הזכירו שיאמר זכר למקדש".

ומסיים הביאור הלכה: "ולולא דמסתפינא הוי אמינא דצריך לומר במחבר וטובלה בחרוסת זכר למקדש כהלל, וכלשון הש"ס וכל הפוסקים, והאי "ואומר" הוא שיטפא דלישנא וצ"ע", עכ"ל.

★ ★

אכן לפי מה שהתבאר יסודו הנחמד של הגרי"ז מבריסק זצ"ל הנ"ל שיש תקנות מדרבנן "זכר למקדש" שהם סוג של תקנה חדשה שצורתה ופרטי דיניה היא כפי שקבעו חז"ל, ושונה מצורת קיום המצוה מדאורייתא. מיושבים דברי המחבר בשו"ע שצריך שיאמר "זכר למקדש כהלל". שכן חז"ל יכולים לתקן תקנה "זכר למקדש" שצורת קיום התקנה המחודשת תהיה על ידי שנאמר בפה "זכר למקדש" בין הברכה לאכילה, וזה נחשב כמו "טול ברוך" שהביא הביאור הלכה. ושוב אין זה חשוב הפסק. מכיון שכך היא צורת התקנה המחודשת "זכר למקדש". ודו"ק היטב עכ"ד.

דף ס"ו ע"ב

בגמ': **וחכמים אומרים אין אור לשון קלי וכו'.**

וכתב בספר בכורי ארץ על התו"כ (דיבורא דנדבה פרק י"ד אות ו - ח): ומבואר בזה דרבי מאיר וחכמים

פליגי בתרתי, חדא פליגי אם הקלייה באש היתה בעודם בשבלים או לאחר חביטה ודישה, ועוד פליגי אם הקלייה באש היתה על ידי כלי או באש ממש.

ונראה לומר דבאמת חד פלוגתא היא, והוא, דרבי מאיר ס״ל דדין קלי דכתיב הכא אינו דון בחלות שם מנחת העומר, דנימא דמעשה הקלייה באש הוי בדין גוף המנחה, אלא ס״ל לרבי מאיר דהרי זה קיום מצוה בעלמא, וכדאיתא במתניתין כדי לקיים בו מצות קלי, וכיון דהוא רק דין בהגברא לקיים האי מצוה, משום זה ס״ל דקיום המצוה הוי גם בקליית השבלים, ולא בעינן אחר חביטה ודישה.

ויותר יש לומר בשיטת ר׳ מאי,ר והוא, דס״ל דהאי קיום מצוה של קלייה באש את השבלים, הרי זה גמר מצות קצירה, וכדאיתא בירושלמי ראש השנה (פ״א ה״ח) לגבי מכשירי מצוה אי דוחין את השבת, דאיתא בירושלמי שם והתנינן קצרוהו ונתנוהו בקופות הביאוהו לעזרה והיו מהבהבין אותו באור כדי לקיים מצות קלי דברי רבי מאיר, רבי יוסי אומר מכיון שהתחיל במצוה אומרים לו מרוק ע״כ, והיינו דרבי יוסי דוחה לה, דאין להביא ראיה מהא דהיו מהבהבין אותן באו,ר דמכשירי מצוה דוחין את השבת, משום דהתם הרי זה מעיקר המצוה וגמר קיומה, ומצד גמר המצוה היא דוחה את השבת, וכיון שכן שפיר ס״ל לרבי מאיר דמצד גמר המצוה של מעשה הקצירה, הרי סגי לן אם הקלייה הוי בעודן בשבלים. ולכן אף ס״ל דהקלייה היתה באש ממש ולא על ידי דבר אחר דהיינו על ידי כלי, וזהו מה דס״ל לרבי מאיר במתניתין כדי לקיים בו מצות קלי, והיינו דקיום המצוה היתה בדוקא על ידי קלייה באש.

אבל חכמים ס״ל דדין הקלייה באש אינו קיום מצוה בעלמא ובדין הגברא, אלא עיקרו הוא דין בגוף השבלים, דבעינן שיחול עליהן חלות שם ״קלוי״, וא״כ זה הוי רק אם קולה אותן באש לאחר חבטה ודישה, כי אז שייכא בהו חלות שם קלוי. ולפ״ז יש לומר דאף לגבי דין הירושלמי בראש השנה ס״ל לחכמים דאין הקלייה משום גמר מצות קצירה אלא הוא דין בפני עצמו, וכדאיתא בירושלמי שם התיב רבי יודן קומי רבי יוסי הגע עצמך שבא מן העלייה מכיון שהתחיל במצוה אין אומרין לו מרוק ע״כ, ועיין במפרשים שפירשו אם הביא את העומר מתבואה ישנה שבעלייה ובגוונא שאין שם תבואה חדשה, הרי דלא התחיל לדחות שבת בקצירה, ואטו אין מהבהבין אותו באור ע״ש, והיינו כיון דהקלייה באש הוי דין בגוף המנחה ומשום דבעינן שיחול עליהן חלות שם של קלוי, הרי גם אם העומר בא מתבואה ישנה איכא דינא דקלייה באש.

וכיון דס״ל לחכמים דעיקר דין הקלייה הוי משום דבעינן שיחול עליהן חלות שם של קלוי, הרי דלא בעינן בדוקא דהקלייה תהיה באש ממש, אלא אף על ידי דבר אחר דהיינו על ידי כלי חל עליהן שם קלוי. ע״כ.

★ ★

בגמ׳: דבי רבי ישמעאל תנא, כרמל, כר מלא.

בל״ב מדות דר״א בנו של ריה״ג איתא, מנין שדורשין נוטריקון באגדה ת״ל אברהם אב המון גוים, ומביא שם דרשות נוטריקון, על התיבות כרמל, נמרצת, ירט, וכמו דאיתא בשבת (ק״ה ע״א) ע״ש.

ובספר הכריתות כתב אהך דמדות ר״א בנו של ריה״ג, גם זה שדרש הגדה ולא ד״ת ולא דין ומשפט ולא חשיב לי׳ ר׳ ישמעא׳ (בבריתא די״ג מדות שהתורה נדרשת בהן). ע״כ.

ובספר דברי סופרים (ח״ב ע׳ ק״י) הקשה מהגמ׳ כאן דמבואר דברי רבי ישמעאל דורשים נוטריקון תיבת כרמל - כר מלא. הרי דתנא דבי רי״ש אית להו נוטריקון לדינא, ועי׳ תוס׳ פסחים ה׳. ד״ה דברי רי״ש דבכמה דוכתי פרכינן מר׳ ישמעאל אתנא דבי ר׳ ישמעאל. ומביא לחלק בזה, דבי רי״ש לא דרשו כרמל רך ומל דלהפך התיבות לא דרשו נוטריקין לדינא, משא״כ לחלק התיבות כמו כר מלא, נוטריקין כזה כ״ע דרשינן נוטריקון לדינא לרי״ש ע״כ.

★ ★

בגמ׳: ור״ע מחייב בחלה ובמעשרות.

במקדש דוד (סי׳ ל״ג אות ג׳) תמה דאיך מחייב ר״ע במעשרות, והרי מכניסין את התבואה בשבלין לעזרה, ובכה״ג אין איסור טבל וכדאיתא לקמן (סז:) מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת וע״ש בתוס׳.

ותיריץ דר״ע לטעמיה דאמר במעשרות (פ״ג מ״ה) דחצר השותפין כל שאחד פותח ואחד נועל פטורה והיינו כל שאפשר למחות בחבירו מלנעול, וה״נ בעזרה אין רשות לשום אדם לנעול וכל חצר שאינו קובע למעשרות גם אינו

פוטר, [וע"ש שכתב דגם להחולקים על ר"ע במעשרות אין העזרה כחצר הקובע במעשרות].

דף ס"ז ע"א

בגמ': **גלגל הקדש פוטר וכו' גלגול עכו"ם מאי וכו'.**

הנה בירושלמי (פ"ג דחלה מ"ו) מבואר דר"ע ס"ל דגלגול הקדש פוטר, וגלגול עכו"ם לא, והקשה בספר תורת זרעים (על חלה שם) מה הביאור בזה, ומה החילוק בין עכו"ם להקדש, וכתב לבאר דעת ר"ע בזה, דחלוק גלגול עכו"ם מגלגול הקדש, דגלגול עכו"ם אינו פוטר ומפקיע את העיסה מחיוב חלה, ועיקר דינו אינו אלא מה דאינו מחויב בחלה, דבעינן עריסותיכם פרט לעכו"ם, משא"כ בגלגול הקדש, לבד מה דאינו מחייב, כדרשינן במנחות (לקמן ע"ב): עריסותיכם פרט להקדש, הוי נמי דבר הפוטר ומפקיע את העיסה מחיוב חלה, כדרשינן בספרי: תרימו את התרומה שמורם קודש והשאר חול ולא שזה וזה קודש, פי' דבהקדש לא שייך כלל ענינא דחלה. ומעתה מבואר היטב, דבגלגול עכו"ם, נהי דלא נתחייבה בשעת עיסה מ"מ מתחייבת השתא בשעת לחם ע"י הקרימה בתנור, משא"כ בגלגול הקודש, כיון דהפקיע את העיסה מחיוב חלה, א"א שתחייב שוב בשעת לחם ע"י הקרימה בתנור.

שוב מצאתי בתשו' הרשב"א ח"א סי' נ"ד שנשאל ע"ז, והשיב וז"ל: דר"ע בקראי תלה לה, דתרי קראי כתיבי, ראשית עריסותכם, וכתיב באכלכם מלחם הארץ, עריסותיכם היינו גלגול, ולחם משיקרמו פני', ולפיכך פי' ר"ע דבשל ישראל בתרומה שגדילה בחיוב הגלגול טובלה דכתיב ראשית וגו', ושל עכו"ם א"נ תבואת חו"ל הנכנסת לארץ תלה הכתוב בלחם דכתיב מלחם הארץ והיינו קרימה בתנור.

ביאור הדברים, דהקרא דבאכלכם מלחם הארץ אשר אני מביא אתכם שמה, הרי מיירי בפירות חו"ל שנכנסו לארץ, כדרשינן לעיל רפ"ב: שמה אתם חייבין בין בפירות הארץ בין בפירות חו"ל, וע"כ בדידהו תלה הכתוב החיוב חלה בלחם ע"י הקרימה בתנור, וה"ה בפירות של עכו"ם דדמי לפירות חו"ל, וע"כ גלגול עכו"ם אינו פוטר, אבל בפירות הארץ ביד ישראל החיוב חלה דידהו תלוי רק בגלגול העיסה, וע"כ גלגול הקדש פוטר, והרי"ט אלגאזי נתקשה בכוונת דברי הרשב"א, והדבר מבואר כמש"כ.

★ ★

בגמ': **מירוח העכו"ם אינו פטור, גזירה משום בעלי כיסין.**

בספר חקר ועיון חלק ה' (ע' צ"ה) כתב לבאר יסוד הגזירה, והביא כמה ביאורים בזה:

הערוך (ערך בעלי כיסים) ביאר: בני אדם עשירים הלוקחים תבואה מגויים ומישראל, ואם נפטור פירות הגויים, יתלו גם תבואה שלקחו מישראל, או אף שגדלו בשדותיהם, ויאמרו שמגוי קנו אותה כדי לפוטרה מתרומות ומעשרות ע"כ. לפירוש זה גזירת בעלי הכיסין היא בכל פירות שמירחם גוי, אף בפירות שדהו. וכן משמע גם מפירושו הראשון של רש"י המפרש שאם נתיר ללוקח מן הגוי שלא יעשר, יבא לומר שגם לוקח מישראל פטור.

אמנם אפשר לחלק בין פירוש הערוך לפירושו של רש"י. הערוך מפרש, שלמרות שיודע שאין פירות ישראל פטורים, יתלם בכוונה בגוי כדי שלא להפריש, וכלשונו של ר' בצלאל אשכנזי (שו"ת סי' א') ברשיעי עסקינן. לעומת זאת לרש"י אפשר לפרש, שכשיתירו את של גוי ללא הפרשה, יחשוב שגם לקוח מישראל פטור, או שיניח שמה שלקח מחמר ישראל, הנו מפירות של גוי שנמרחו ע"י גוי.

בכל אופן גם להערוך גם לפירוש הראשון של רש"י גזרו משום בעלי כיסים, לחייב פירות של גוי שגדלו בשדהו ונתמרחו על ידו.

לעומת זאת מפרש רש"י בפירושו השני, משום בעלי כיסין, שיש להם קרקעות הרבה וחסים על רוב מעשרות, ויקנוהו לגויים וימריחום גויים ומפקע להו ממעשר. וכוונתו, שישראל מתוך רצונו להפקיע את פירותיו מחובת תרו"מ יקנה אותם לגוי. ופירות אלה שמירחם גוי מן הדין אין בהם חיוב תרו"מ. ובכדי למנוע ההפקעה, גזרו, שפירות של ישראל שמירחם הגוי חייבים בתרומות ומעשרות. ולפי פירוש זה של רש"י, גזירת בעלי כיסין אינה אלא בפירות ישראל שנמכרו לגוי ומירחן גוי.

★ ★

הרמב"ם מזכיר גזירת בעלי כיסין בחיבורו בהלכות תרומות פ"ד הט"ו: אף על פי שמן התורה עכו"ם שהפריש תרומה משלו אינה תרומה, (ודבר זה מפורש בברייתות שהקשו רב פפא ורבינא מהם), הרי משום בעלי כיסין גזרו שתרומתו תרומה מדבריהם. והנה הבינו ר' בצלאל אשכנזי (בתשובתו שם) ומוהר"י קורקוס (בפירושו)

שלרמב"ם זו כל הגזירה שגזרו, ונדחקו מאד היאך ע"י גזירה זו ימנעו מבעלי כיסים לתלות תבואתם בשל גוי.

אך הרדב"ז (בפ"א הי"ג) פירש, שגם ההלכה האמורה ברמב"ם (שם) שתבואתו של ישראל שנמכרה אחר שהגיעה לעונת המעשרות לגוי, אף שמירחה גוי, חייבת בתרומות ומעשרות, הוא משום גזירת בעלי כיסין. ואמנם כך מפורש כתב הרמב"ם בתשובתו (פריימן סי' קל"ד, בלאו סי' של"ז), שחיוב תבואה של ישראל שמירחה גוי בתרומות ומעשרות הוא משום בעלי כיסים.

מפורש נאמר בתשובה, שאין חיוב תרומות ומעשרות בפירות שמירחם גוי, אלא בפירות ישראל שמירחם גוי, אבל לא בפירות של גוי. וכן מורה פשטות הדברים בהלכות שרק פירות ישראל מוזכרים בהלכה י"ג בפ"א דתרומות.

★ ★

וע"ש שהאריך במחלוקת האחרונים לגבי פירות גוי שמירחם גוי, אם חייבים בתרו"מ לפחות מדרבנן, והביא תשובות מכמה מגדולי הדורות בזה ממנהג אר"י בענין זה ע"ש היטב.

★ ★

בגמ': גזירה משום בעלי כיסים.

וברש"י עשירין וכו'. בדגל יהודה (פר צו) כותב: ברש"י ז"ל (ויקרא ו' ב' מתו"כ) אמר ר"ש ביותר צריך הכתוב לזרז במקום שיש בו חסרו כיס עיי"ש. פי' הרב הוא החידושי הרי"מ ז"ל ע"פ מה דאיתא (במד"ר כ"ב ז') למה נקראים נכסין שנכסין מזה ונגלין לזה, דלכאורה יש לדקדק דמשום האי טעמא יותר הי' ראוי לקרותם נגלים, על שם מי שיש לו הנכסים, דלדידי' הם נגלים, אמנם הפשוט הוא דעיקר החשיבות בממונו של אדם הוא משום שאינם בנמצא אצל כל אדם, ולהכי מי שיש לו ממון הוא דבר חשיבות, ומשו"ה נקראים הנכסים על שם עיקר חשיבותם, שעל בעל ממון אומרים עליו שיש לו נכסים, היינו דברים המכוסים מאחרים.

וזה ביאור לשון הגמ' (מנחות סז.) בעלי כיסין, היינו שעיקר שמו של הממון נקרא על שם חשיבותו מפני שהוא דבר המכוסה, ודברי הגמ' הקדושים רומזים למעלה לכל דבר עבודה שבלב ויראת השם, להורות דעיקר קניינו של אדם בכל מה שיגע ועמל בתורה ועבודה, הוא רק כשוהא מכוסה ונעלם אפי' לגבי עצמו עד שלא ידע וירגיש כלל אם יש לו דבר מה, ואז הוא נקרא עושר בתורה, שיש לו דברים המכוסים עכ"ד.

דף ס"ז ע"ב

בגמ': אמר ר' אושעיא מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כו' דעייל לה דרך גגות וקרפיפות.

ובגמרא ברכות (ל"ה ע"ב) שדורות אחרונים היו מביאים דרך גגות וקרפיפות להפטר מן המעשר.

סיפר הגאון ר' זאב כהן ז"ל מראשי ישיבות גייטסהעד, שבהיותו ילד לקחו אביו הגה"ח ר' פישל כהן ז"ל לנסיעה לאדמו"ר הגאון ר' יחזקאל מאוסטרובצא ז"ל. ושאלו האדמו"ר מהו לומד, והשיב לו דברי הגמרא אלו, ואמר שהיו חכמים, והביאו את התבואה דרך גגות וקרפיפות - כדי להפטר מתרו"מ.

פנה האדמו"ר לאביו ואמר: "זאג דיין יונגעל, אז דאס הייסט נישט קלוג" (-תגיד לילד שלך - שזה לא נקרא "חכם").

★ ★

בגמ': תרומה נמי אפשר דעביד לה כדר' אושעיא וכו'.

בשו"ת עטרת פז (ח"ג או"ח סי' ג') דן לגבי אם צריך אדם להכניס עצמו לחיוב המצוות, והביא סוגית הגמ' בברכות (ל"ה ע"ב) על דורות האחרונים שהכניסו פרותיהם דרך גגות וחצרות כדי לפוטרן מן המעשר. ומבאר דרבי אלעי התאונן על דורות האחרונים שעשו כך, כיון שלכתחילה צריכים להכניס עצמם לחיוב.

וכותב: ועיין נמי בגמ' מסכת ברכות (ל"א ע"א) דאיתא התם, אמר רב הושעיא מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה, כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר. יעו"ש. ומשמע לכאורה מלשון זה דקאמר "מערים" דיכול אדם לעשות כן לכתחילה, והרי לכאורה הוא גורם בזה לבטל מעשר בידים, ומדוע נקט כהאי לישנא דמשמע דמותר לו לגרום לבטל מצות מעשר, ומאי שנא מעובדא דרבי אלעאי בגמ' דברכות דהתאונן על דורות אחרונים שפוטרים את עצמן מן המעשר, והכא קאמר לשון "מערים" דמשמע דשפיר שרי ליה למעבד הכי.

ברם הנה יש לומר, דהתם האי לישנא ד"מערים" אינו לשון לכתחילה, אלא היינו שאם עשה כן הועיל לו מעשיו, ועי' נמי בגמ' מנחות (ס"ז ע"ב) דאיתא התם, תרומה נמי אפשר דעביד לה כדר' אושעיא, דאמר רבי אושעיא מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה, כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר. אי נמי, דעייל לה דרך גגות ודרך קרקיפות. התם בפרהסיא זילא ביה מילתא, הכא בצינעא לא זילא ביה מילתא. ופירש רש"י: התם - במוץ ובדרך גגות פרהסיא זילא מילתא שיאמרו פלוני מערים למיפטר ממעשר, הלכך עביד להו על ידי עובדי כוכבים בצנעא, יעו"ש. והרי שהשוו הכא את ענין זה דמכניס תבואתו דרך גגות וקרפיפות, וכדקאמר רש"י שלא יאמרו בני אדם וכו', ומשמע דבני אדם נזהרים שלא לעשות כן, מפני שיאמרו עליהם שעושים מעשים לפטור את עצמם ממעשרות, והיינו שאין בני אדם עושין כן לבהמתו אפילו בדרך קבע כיון דהוי מילתא דלא נגמרה מלאכתו, ולא משום שיש בו חסרון ראיית פני הבית. יעו"ש. ועכ"פ חזינן דכל האי מילתא דשרינן ביה היינו לבהמה. וק"ל.

★ ★

בגמ': כדר' אושעיא דא"ר אושעי' מערים אדם וכו'.

באמרי אמת (עיוהכ"פ שנת תרע"ה, וכן בבית ישראל שנת תשי"א) מערים אדם על תבואתו ומכניסו במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר. הכוונה על יראת שמים, שכן כתיב במעשר למען תלמד ליראה, ואיתא לעולם יהא אדם ערום ביראה, בהמתו אוכלת היינו הגוף - יוכל לקיים, וזו האכילה והשתי' של עיוהכ"פ, פטורה מן היצה"ר, על ידי יראת שמים.

★ ★

בגמ': מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלו, כו' התם פרהסי' זילא בי' מילתא הכא בצינעא לא זילא בי' מילתא.

ופירש"י שלגבי תרו"מ שמפרישין בפהרסים, מתבייש להערים ולפטור ממעשרות, ולכן עושה ע"י גוי, אבל חלה שמפרישין בצינעא אינו מתבייש.

במשך חכמה (במדבר ט"ו כ') כתב רמז בפסוק שנאמר גבי חלה: "ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה - כתרומת הגורן כן תרימו אותה", תלה הכתוב הפרשת חלה - בהפרשת תרומה, היינו שכמו שתרומת הגורן שמפרישין אותה בפרהסיא, מפרישין אותה בלי התחכמות, כדת וכדין. כן כאשר מפרישים את החלה בצינעא תוך ביתו, גם כן יפרישו אותה בלי לעשות הערמות.

ומביא ע"ז הגמרא בברכות (כ"ח ע"ב) שאיחל ריב"ז לתלמידיו: יהי' רצון שיהי' מורא שמים עליכם - כמורא בשר ודם:

דף ס"ח ע"א

במשנה: משחרב ביהמ"ק התקין ריב"ז וכו'.

בסוכה (מ"א ע"א) אי' במשנה ג"כ תקנות ריב"ז, ובתוס' שם כתבו: הרבה תקנות תיקן ריב"ז, אלא הנך תרתי [שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש, ושיהא יום הנף כולו אסור] תיקן יחד. להכי מייתי הכא יום הנף אגב גררא. ותימא דבמנחות (סח.) לא תני הנך דלולב אגב ההוא דיום הנף וכו'. וכתב בספר ראש גולת אריאל (ח"א ע' שכ"ב): בקיץ שנת תרצ"ט שהה הרה"ק רבי משה בצלאל הי"ד, אחיו של רבינו בעל האמרי אמת מגור זצ"ל, בעיירת המרפא שצ'אוניץ, ונפגש שמה עם הגאון מבריסק רבי וולוי'לה סלובייצ'יק זצ"ל. יום אחד יצאו שניהם לטייל ועסקו יחד בדברי תורה. הזכיר הגרי"ז את דברי המשנה (סוכה מ"א ע"א) ואת קושיית התוס' הנ"ל.

פתח רבי משה בצלאל ואמר: אחי אדמו"ר שליט"א אמר, דמאחר שתיקן ריב"ז תקנת הלולב זכר למקדש מובן מאליה שהגלות תימשך ותארך הרבה, ואז הי' חשש שבני ישראל יפלו ברוחם מחמת המשך אורך הגלות, לכן הוסיף מיד ותיקן שיהא יום הנף כולו אסור "משום מהרה יבנה בית המקדש" (כדברי הגמרא סוכה שם), וממילא יתחזקו ברוחם ולא יתייאשו. ובזה מתורצת קושיית בעלי התוספות, כי דוקא אחרי תקנת לולב, שהיו עצבים, הוצרך לסמוך תקנת "יום הנף" לחזק לבבם, אבל במס' מנחות אצל התקנה ד"יום הנף" שהיא מטעם "מהרה יבנה בית המקדש", אין צורך להסמיך לה תקנת לולב.

והיה הגאון מבריסק זצ"ל באותו מעמד מפליא מאד את תירוצו של רבינו.

★ ★

במשנה משקרב העומר הותר חדש מיד.

בשפת אמת מדייק מה בא ללמדנו "מיד", ומחדש דבא לומר אפי' קודם הקרבת הכבש דאי' ברמב"ם (פ"ז מה' תו"מ) העומר קודם לכבש [כפי פי' הכ"מ שם], והטעם י"ל אע"ג דבהמה קודם למנחה מ"מ עומר דבא להתיר הוא קודם.

והקשה ג"א שליט"א דבגמ' אי' טעם אחר, דאי' בהוריות יג. עומר קודם לכבש הבא עמו זה הכלל דבר הבא בגין ליום קודם לדבר הבא בגין לחם.

וי"ל דהלח"מ שם מביא דעת המבי"ט הסובר דהי' מקריבין הכבש לפני העומר ומקשה עליו מד' הגמ' הנ"ל ומתרץ דהמבי"ט יפרש דברי הגמ' דקאי רק על ההגשה והנפה אבל קמיצת העומר היתה אחר הקרבת הכבש, דהא הקרבת בהמה קודם למנחה, אום מהכסף משנה משדמע דחולק וסובר דדעת הרמב"ם שגם הקמיצה היתה לפני הקרבת הכבש, וזה צריך טעם אחרי שאין כבר הכרח מד' הגמ' וגם למה יהי' אחרת מכל הקרבת בהמה שקודמת למנחה לכן מפרש השפ"א שהיא מטעם דעומר בא להתיר, ולכן קמיצה שהיא המתרת קודם להקרבת הכבש וזה כונת הגריע"מ שכתב בהג' "כפי פי' הכ"מ שם". (הרה"ח יצחק מאיר ניימן שליט"א)

★ ★

בגמ': כתיב עד הביאכם וכתיב עד עצם היום הזה, הא כיצד, כאן בזמן שביהמ"ק קיים, כאן בזמן שאין ביהמ"ק קיים וכו'.

הגאון הכלי חמדה זצ"ל בספרו (פר' שלח ע' 20) מביא מדברי הגאון הצפנת פענח זצ"ל שכתב לחדש (בפ"י מהל' מאכלות אסורות הלכה ב'): דאע"ג דכל ה' מינים אסורים בחדש מה"ת, מ"מ בשעורין יש איסור נוסף, דהוא איסור טבל, כיון שמקריב העומר ממנו, הרי הוא טובל ואסור בהנאה של כילוי, ועיי"ש שהוכיח כן מלשון רש"י ותוס' פסחים (דף כ"ג) בהא דקוצר לשחת ומאכיל לבהמה שכתבו: אף "חטין" גמורין ע"י קיטוף, ומדלא נקטו שעורין אלא חטין, נראה דשעורין אסור בהנאה של כילוי דהן טובלין, והוא חידוש דין ע"כ.

והקשה עליו הכלי חמדה מהגמ' כאן הנ"ל, דאי כדבריו, אמאי לא נימא דהא דהאיר המזרח מתיר היינו איסור חדש מכל המינים שאין מביאין מהם העומר, אמנם משעורין שמביאין מהם העומר, אינו מותר אלא בהקרבת העומר, ומוכח מזה היפוך דבריו, דאין חילוק בין שעורין לשאר המינים.

אך יש ליישב זאת, דנראה פשוט דזה מודה הרב הצפנת פענח הנ"ל, דכיון דטובלת הרי תלי' בהפרשה, וא"כ נראה דאיסור זה שיש על השעורין מצד דהוא טבל, מותר מיד לאחר שקצרוהו לעומר, דהרי בזה שקוצרים תבואה מיוחדת להעומר, הרי מפרישין את זה לעומר, וממילא פקע איסור טבל מכל השעורין, ולכן לא צריך בזה עד הביאכם ע"כ.

דף ס"ח ע"ב

במשנה: אין מביאין מנחות ובכורים קודם לעומר ואם הביאו פסול.

והטעם דפסול משום דכתיב ממשקה ישראל מן המותר לישראל כדמוכח בגמ'. וכתב בטורי אבן במגילה (כ' ע"ב) דהנה האי דממשקה ישראל גבי קרבנות כתיב, ואפילו הכי בעי נמי בבכורים מן המותר לישראל, אלמא בכורים חומר קדשים עליהן, וכיון שכן ה"ה נמי שאינו מביאו בלילה כקדשים, וא"כ הו"ל מצות עשה שהזמן גרמא כיון דאינו נוהג בלילה, ואמאי נשים ועבדים חייבים בהבאת בכורים.

וכותב דמכאן ראי' להא דמחדש, דהא דאצטרך קרא אותו ולא אותה דנשים פטורות מלמול בניהם, ותיפ"ל דהו"ל מ"ע שהז"ג דהא מילה אינה נוהגת בלילה, ומפרש דכיון דמצות מילה אינו נוהג באיש אלא פ"א ואם היה מלו היום א"צ למולו יותר, אלא שאם לא מלו רמי חיובא עליו לעולם, אע"ג דאין מילה בלילה, אינו אלא הפסקה, ולא ביטול, דהא בהאיר היום אותה מצוה גופא הדרא וחיילא עליה, ה"נ גבי בכורים, דמצוותן אינו אלא פ"א על פירות הללו, אע"ג דאינו בלילה, אינו אלא הפסקה, ולא ביטול, דהא לכי האיר היום, אותה מצוה גופא הדרא וחיילא עלי', משו"ה לא חשיב לה מ"ע שהז"ג.

★ ★

הנה במשנה כאן איתא: דאין מביאים בכורים קודם לעומר, ואם הביא פסול, קודם לשתי הלחם לא יביא ואם הביא כשר, וכן פסק הרמב"ם (פ"ז דתמידין ומוספין הלכה י"ז) ע"ש. ומשמע להדיא דקודם לעומר הוא פסול גמור.

ומ"מ כתב הרמב"ם (פ"ב דביכורים ה"ו) שאם הביא ביכורים קודם לעומר יניחם בביהמ"ק עד שתבוא עצרת ויקרא עליהם ע"כ. ולכאורה צ"ע מדוע לא נימא דכיון שנקצרו באיסור נפסלו לגמרי, ואולי יחשב מצהב"ע וצ"ע.
(פרדס יוסף החדש פר' כי תבוא)

★ ★

במשנה: אין מביאין מנחות ובכורים ומנחת בהמה קודם לעומר.

וברש"י ד"ה מנחות כתב: מנחת סוטה ע"כ. ובכלי חמדה (פר' שלח ע' 126) מביא בשם בנו, הגאון ר' ישראל נתן ז"ל שהקשה על דברי הגאון הצפנת פענח זצ"ל [שהבאנו לעיל בע"א] שכתב לחדש דאע"ג דכל ה' מינים אסורים בחדש מה"ת, אבל בשעורים יש איסור נוסף שהוא איסור טבל, כיון שמקריב העומר ממנו, הרי הוא טובל ואסור בהנאה של כילוי ע"כ. ולפי"ז קשה כאן, דהרי מנחת סוטה היא שעורין ואסור משום טבל, וא"כ מה מקשה הגמ' מה בין קודם לעומר לקודם לשתי הלחם, הא קודם לעומר הוא טבל.

ויש להקשות ביתר שאת, דבאמת יש להעיר לפי מה דקיי"ל דבעינן ראשית ששירי' ניכרין, ואם אינו מתיר את השיריים אינו תרומה כמבואר בפסחים (דף ל"ג) גבי תרומת חמץ, א"כ לכאורה כל חדש הוא טבל ג"כ, דהא לא מהני לה הפרשה כלל, כיון דלאחר הפרשה אסור משום חדש, אך עי' בתוס' פסחים (ל"ג ע"ב) בד"ה אמר קרא וכו' דהיכא דמתיר איסור הנאה של כילוי שהי' אסור בו כל זמן היותו טבל, הוי בגדר שירי' ניכרין, א"כ א"ש דמהני הפרשת תרומה בחדש, ומעתה זה דוקא בחטין, אבל בשעורין כיון דלדעת הגאון הצפנת פענח הנ"ל מצד חדש ג"כ טובלת, וא"כ אינו מתיר כלל, ושוב לא מהני ההפרשה, וא"כ אסור למנחות משום טבל לתרו"מ דאין מביאין מהם מנחות, וזה קושי' גדולה וסתירה לדברי הצפנת פענח הנ"ל.

אמנם י"ל דכוונת רש"י ז"ל על מנחת סוטה משעורין שבחו"ל, דליכא בהו טבל דתרו"מ כלל, וליכא בי' אלא איסור חדש. וע"ש עוד בזה.

★ ★

בגמ': בעי רמי בר חמא, שתי הלחם מהו שיתירו שלא כסדרן וכו'.

בספר לקח טוב להגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל (כלל ה') כתב להסתפק לגבי ב' דברים הצריכים לפעול פעולה מסוימת, האם הם פועלים את הפעולה רק כשעושים אותם כסדרם, או אפי' אם משנים את הסדר הם ג"כ פועלים את פעולתם, וכתב דלכאורה י"ל דזהו הספק בגמ' כאן, והמשיך וכתב, די"ל דהספק כאן הוא ג"כ האם שינוי הסדר מעכב בדיני התורה או במצות שאם הדברים פועלים את פעולתם גם בשינוי סדרם אזי ראוי שלא יעכב הסדר, ואם בשינוי הסדר אין הפעולה המכוונת נפעלת, אזי ראוי שהסדר יעכב, דכל הדברים שבתורה הרי יש להם פעולה מכוונת, וגם המצות הרי יש להם פעולות נעלמות מאתנו, ואם לא יוכלו מעשי המצוה לפעול את פעולתם מפאת ששינה סדרם, אזי שפיר י"ל דלא יצא ידי המצוה כלל כיון שאין בפעלת הפעולה המכוונת בה וכמובן.

וביותר דמיא הך איבעי' דמנחות לנידון חליצה ורקיקה שהביאוהו התוס' דמנחות ל"ח ע"א לראי' דאין שינוי הסדר מעכב, דחליצה ורקיקה הרי יש להם פעולות היתר שמתירים את היבמה לשוק, וא"כ דמיין לעומר ושתי הלחם שיש להם ג"כ פעולות היתר שמתירים חדש למקדש, וכי היכי דאיבעי לי' לגמ' דמנחות הנ"ל שבשינוי הסדר דעומר ושתי הלחם אין בכחם להתיר את החדש, א"כ ה"נ רקיקה וחליצה הנעשים שלא כסידרן ראוי לומר דאין בכחם להתיר את היבמה לשוק, ויש ליישב, ובאתי רק להעיר עכ"ד.

דף ס"ט ע"א

בגמ': חטין שנזרעו בקרקע כו' כמאן דשדיא בכדא דמי.

ברש"ש (שבת דף ע"ג) כתב לחדש שהזורע בשבת, וטרם שהשרישו בקרקע הוציא את הזרעים פטור, דהא אמרינן הכא שכל זמן שלא השרישו בקרקע כמונח בכדא דמי, וא"כ לא עשה כלום, וכמו באופה שאם רדה את הפת טרם שנאפה הרי הוא פטור.

אבל המנחת חינוך (מוסך השבת מלאכת זורע, ומצוה רח"צ אות י"ג), והאגלי טל (זורע אות ח' וט"ז) חולקין על

זה, והם סוברים שאף אם יוציא הזרעים טרם השרשה, יהי' חייב משום זורע. ובס' דבר אברהם (סי' כ"ג ענף ו') ביאר טעם שיטה זו, שבזריעה אין זה בודאות שאמנם יקלט בקרקע, שהרי עדיין צריך לגשם ועוד דברים. א"כ ע"כ חייבתו תורה על עצם ההכנסה לקרקע, משא"כ באופה שבודאי יתבשל, א"כ אינו חייב עד גמר האפיי', ולכן כשרודה את הפת באמצע פטור.

ומה שהביא הרש"ש ראי' מסוגיין שטרם שנשרשו כמאן דמונחי בכדא דמי, כתב בס' שערי שבת (להג"ר מאיר לוריא שליט"א) סימן ל"ב אות ג' לדחות, דהכא מספק"ל רק אם דין הזרעים כקרקע או כמטלטלין, ולזה אמר שלפני שהשרישו כמאן דמנחא בכדא דמי, אבל לענין פעולת הזריעה, שחשיבותה מחמת שעומדת לצמוח, שפיר י"ל שמשעה שהוכשרו לזריעה חייב עליהם, אף אם נטלם אח"כ מן הקרקע.

★ ★

בגמ': חטים שברעי הבקר כו' אלא למנחות פשיטא כו'.

ובתוס' (ד"ה דבלע) כתבו דחטים שנמצאו במעי התרנגולת בפסח, ראוי להחמיר ולאסור, דחטין קשים הם ואינם מתעכלים.

בתוס' בכורות ז' ע"ב (ד"ה דג) הובא דיעה החולקת על תוס' כאן, וסובר שחטה שנמצא בעוף, אפילו לא נתעכלה דינו כנתעכלה. וקשה דא"כ למה פסולין כאן רק משום הקריבו נא לפחתך, ולא נפסלו מדינא מכיון דנתעכלו.

ותירץ בשו"ת אגרות משה (חלק ח' או"ח סי' ל"ד אות ב') דדיעות אלו איירי רק בחטה הנמצאת בתרנגולת, דבעופות שיעור העיכול מיד, כדי שתיפול לאור ותשרף, כמו שהביא התוס' כאן מגמרא שבת (קנ"ה ע"ב), אבל הכא איירי בחטין שנמצאו ברעי בהמה, שעיכולן קשה ולאט, ובזה לכו"ע לא הוה מיד מתעכלין, ולכן שפיר נאמר הכא לפסול אותם רק מטעם הקריבהו.

★ ★

להלכה אם אמרינן עיכול בחטה, לגבי חטה הנמצאת בתרנגולת בפסח, כתב הרמ"א או"ח סי' תס"ז (סעיף י"ב) די"א דמידי ספיקא לא נפקא, ולכן בהצטרף עוד ספק, שנמצאה חטה בתרנגולת שנמלגה, ויש עוד ספק שמא נפלה עתה שם החטה יש להקל בכה"ג.

אבל המגן אברהם כתב דבחטה שלמה יש לאסור, כמוש"כ התוס' כאן דבחטה שלמה בין לענין איסור בין לענין טומאה, לא הוה עיכול. ובמקום הפסד מרובה מיקל בתערובות.

ובחטה שבורה נקט דהוה ספק עיכול, ומיקל בספק ספיקא.

★ ★

בשו"ע הרב (סו"ס תס"ז סעיף ס"ג) כתב: וכל זה בחטה ושעורה וכיו"ב מדברים שאפשר שבלען העוף כשהן שלמין ולא לעסן כלל, ולכך אינם חשובים כמעוכלים, עד שנשתברו שם במעיו, אבל אם אכל מורסן וכיו"ב מדברים הרכים, שבודאי נלעסו בפיו, אם שהו במעיו כשיעור עיכול, דהיינו מעת לעת, הרי הם כמעוכלים לגמרי, ונפקע מהם איסור חמץ.

ואם הקיאן דרך בית הרעי, אפילו תוך מעל"ע נפקע מהם איסור חמץ. אבל אם בלע חטים ושעורים וכיו"ב והקיאן כשהן שלמים, אף ששהו במעיו יותר מעל"ע לא נפקע איסורן כו' עכ"ל.

ועיין בתפארת ישראל (תמורה פרק ז' בועז אות ה') שהאריך בחילוקי האופנים והדינים מתי אומרים שהוא כמעוכל ומתי לא.

★ ★

בגמ': פיל שבלע כפיפה מצרית וכו'.

בגמ' ב"ב (כ"ב ע"א) מסופר שרב דימי הגיע למקום שלא הכירוהו, ושלח ריש גלותא לרבא שיעמוד על טיבו. רבא שלח את רב אדא בר אהבה שיכריז שאם הוא צורבא מרבנן יקנו רק ממנו גרוגרות. ושאלו רבא מה דין כפיפה מצרית לענין קבלת טומאה, והיות ולא היתה בידו תשובה לא הוו נקיטי ליה שוקא (לא הרשוהו למכור לבד). ומקשים התוס' דהא שאלה זו היא בגמ' מנחות בעיא דלא איפשיטא (וא"כ מה הפלא שגם רב דימי לא ידע). ומתרצים וי"ל דמ"מ הוה ליה לאיתויי הנך ראיות דמייתי התם בגמרא ולדחותן. ע"כ.

★ ★

בקובץ עץ חיים (קובץ ב' ע' רס"ה) מביא שפעם נכנס הג"ר חיים קריזווירט ז"ל גאב"ד אנטוורפן ועמו תלמיד חכם נוסף אל הגאון מטשעבין זצ"ל, ושאלו בענין

מסויים שיש לו מקורות מועטים בש"ס. הגאון מטשעבין החל כדרכו לישא וליתן בענין, והביא כמה ראיות בינהן ראיות ממרחקים, כאשר תוך כדי דיבור פרך את הראיות שהביא, שאינן ראיות משום כך וכך, כדרכה של תורה.

כשיצאו פנה בן לוויתו של הג"ר חיים קריזווירט ואמר לו: 'זהו גאליציאנער גדול שמביא ראיות אלו, שלאחר מכן דחאם בעצמו?' ענו לו רבי חיים שיש מקור להנהגתו בתוס' הנ"ל שכתבו להדיא שהיה לי' לאתויי הנך ראיות דמייתי בגמ' ולדחותן, ומבואר, דגם אם יש דחיות לראיות, יש להביאן ולפלפל בהם (וראה גם בספר שר התורה ע' 207).

★ ★

בגמ': דבלע הוצין וכו'.

בתוס' (ד"ה דבלע וכו') כתבו לחדש שור שאכל תרומה מתחללת התרומה ויוצאת לחולין משעת בליעה. והקשה בספר ואם תאמר (ח"ב ע' קע"ה) דצ"ע דלריש לקיש דס"ל (חולין ק"ב ע"ב) דבכל איסורי אכילה החיוב חל משעת הנאת מעיים, א"כ האיך משכח"ל החיוב דזר שאכל תרומה, דבשעת הנאת מעים אין זה הנאת תרומה שכבר נתחללה באכילתו משעה שבלע. ע"כ.

דף ס"ט ע"ב

בגמ': בעי ר' זירא, חיטים שירדו בעבים מהו וכו'.

בספר נהרי אש מהגה"ק רא"ש ענגיל מז'ליחוב זצ"ל-הי"ד בנד"מ (ע' ר"ט אות פ"ו) כותב: רוב הלכות תורה אינם נוגעים למעשה אפילו במצות הנהוגות בזה"ז, רובם של הלכות אלו לא התרחשו בשום פעם. רבינו הביא כמה דוגמאות מן הלכות בש"ע כמו טריפות עצמות ביור"ד סי' ל"ג ועוד, אפילו שאר הלכות בש"ע שלכאורה נראה נוגעים למעשה, אבל כשתעיין בהם אפשר לראות כי רק חלק קטן מהם היו נמצאים למעשה, וגם זה לפעמים רחוקות, אבל רוב הלכות התורה מעולם לא היו בפועל לשאול עליהם ההלכה.

והביא בשם אבות דר' נתן (פל"ה מ"ה) שמעולם לא הי' פיגול בבהמ"ק, אע"פ שחלק גדול מסדר קדשים נוגע אל הלכות פיגול בקרבן או במנחה. הגע עצמך וכי באפשר שימצא כהן רשע כ"כ שיחשוב מחשבת חוץ לזמנו או חוץ למקומו במזיד לעבור על לאו דלא יחשב, כי בשוגג אינו פיגול, וגם בחוץ לזמנו שיקבע בפיגול, צריך שיקרב כל מתיריו כל עבודות הדם בהכשר כהרצאת כשר כך הוצאת פסול, ויעשה גם עבירה זאת לזרוק הדם בפסול.

כן הביא הא דאמרינן בגמ' כאן: חטים שירדו בעבים, שהעבים בלעו ספינה עם חטים ואח"כ הוריקו החטים הללו ועי"ש בתוספות, אם כשרים לשתי הלחם, וכי הי' זאת בשום פעם, אבל הענין של לימוד תוה"ק הוא לידע רצון הבורא ית' בתורתו, הלכות התורה שנמסרו למשה רבינו ע"ה מסיני, אע"פ שלא יהיה במעשה ובפועל בשום פעם, וכן רוב מס' כלים ואהלות שרחוק לחשוב שהלכות התורה הללו היו בפועל.

הידיעה של הלכות התורה שהן הם רצון הבורא ית' נותן התורה, בעת לימוד התורה, המחשבה של אדם מישראל במוחו הגשמי מתאחדת ומתדבקת ברצון הבורא ית' בעת לומדו הלכות התורה של בקר לעולה וסולת למנחה, ארבעה שומרים וארבעה אבות נזיקין, מראות נגעים והלכות אהלות, הכל רצון הבורא בתורתו, זאת ההתדבקות והתקשרות של שכל הגשמי בבורא עולם, וכל מהותו של אדם מישראל מתעלה ומתקדש בלומדו הלכות התורה מעלה מעלה עד אין שיעור, אע"פ שבשום פעם לא יהיו הלכות אלו באפשר לקיימם בפועל במעשה.

★ ★

בגמ': בעי ר' זירא, חיטים שירדו בעבים מהו וכו'.

ובתוס' (ד"ה חיטין וכו') כתבו: נראה לי דע"י נס ירדו בעבים וכו'. ודעת הרמב"ם ז"ל בפ"ז מהל' מעה"ק בחיטים שירדו בעבים אם הביא כשר, מבואר שהדבר שנתהווה ע"י נס הוי דינו כמו שנתהווה עפ"י סדר הטבע, וחיטים שירדו בעבים במעשה ניסים כשר למנחות כמו חיטים הגדילים מן הארץ, רק הספק הוא אם מיקרי מושבותיכם.

וכתב חכ"א בקובץ יגדיל תורה - חב"ד (שנה ט' ס"ב-ס"ז סי' מ"ח) לגבי אם עור של בהמה שנבראה ע"י ספר יצירה (כמבואר בסנהדרין ס"ה ע"ב) כשר לתפילין ולמזוזות, ולפי הנ"ל י"ל דבהמה הנבראת ע"י ספר יצירה הוי מין בהמה כמו מין בהמה הנולד בסדר הטבע, ואפשר דעורו כשר לכתיבת סת"ם.

אמנם מצאתי כתוב בדברי קדשו של השל"ה ז"ל (בפ' וישב) שמביא בשם קובץ ישן וז"ל: והנה מצאנו בגמ' דרבא ברא עגלא תילתי בכל ערב שבת ע"י ספר יצירה, ובודאי זה הנברא עפ"י שמות ולא מצד התולדה א"צ שחיטה, וניתר לאכול בעודו חי, וכך עשו השבטים, ויוסף לא ידע מזה, וחשדם שאכלו אבר מן החי והם כנים היו וכדין עשו עכלה"ק. מבואר דבהמה הנברא ע"י ספר יצירה איננו כלל בגדר מין בהמה, וממילא אין עורו כשר לכתיבת סת"ם ע"כ.

★ ★

בגמ': בעי ר' זירא חיטין שירדו בעבים מהו למאי אי למנחות אמאי לא וכו'.

הקשה חכ"א לכ"ק אדמו"ר מגור בעל האמרי אמת זצ"ל ממה דאי' בסנהדרין (דף כ"ט ע"ב) דבשר שצלו מהשמים לאדם הראשון לא היה לו דין בשר, השיבו אדמו"ר זצ"ל דמש"כ שם שאינו בשר היינו בשר מן החי' שזה הוזהר אדם הראשון, אבל בשר הוא, דחיך אוכל יטעם, לכן כשרים החיטין שירדו בעבים כיון שלא כתוב בתורה שהמנחות יהיו מחיטין הצומחים בקרקע.

וחזר והקשה הרב הנ"ל דהשמן דנס חנוכה לא יהיה שמן זית, ויישב לו כ"ק אדמו"ר זצ"ל דבנס חנוכה היה הנס שבפך היה בו מידת מועט המחזיק את המרובה, והיה באמת הרבה שמן זית.

★ ★

בגמ': בעי ר' זירא, חיטין שירדו בעבים וכו' אלא לשתי הלחם.

הקשה בספר מרפסין איגרא (פר' אמור): מאחר ואסור להנות ממעשה ניסים, כמבואר במסכת תענית (כ"ד ע"ב), נמצא שחיטים שירדו בעבים אינן מותרות לאכילה, ואם כן כיצד ניתן להשתמש בחיטים אלו לצורך "שתי הלחם", והלא הלכה היא שצריך "ממשקה ישראל", כלומר שיהיו הקרבנות מן המותר באכילה לישראל?

ובספר הנ"ל (פרק מ"ד) מביא בשם הגאון ר' יחיאל מיכל פיינשטיין ז"ל שתירץ: איסור הנאה ממעשה ניסים אינו מן הדין, אלא ממידת חסידות, כמוכח מדברי רש"י (תענית כ"ד ע"ב ד"ה אמר) שכתב: "ובמה שאפשר להתרחק ממעשה ניסים יותר טוב ונכון". הרי שמעיקר הדין מותר ליהנות ממעשה ניסים, אלא שאין זה טוב ונכון. ואם כן, גם מעשה ניסים נחשב מ"משקה ישראל".

עוד כתב שם (בפר' אמור): גם אם נפרש שחל איסור להשתמש ממעשה ניסים, הרי שאין האיסור בחתיכה הנאכלת, אלא שעל האדם להימנע מלאוכלה, וכפי שכתב רש"י בתענית (כ"ד ע"א) ש"אם עושים לו נס מנכים לו מזכויותיו" (כמו כן, אכילה של מצוה תהיה מותרת לכאורה). מאחר שכן אין פסול במאכל, לא ה"חפצא" נפסלת, אלא איסור הוא על ה"גברא", והרי הוא "ממשקה ישראל".

★ ★

הט"ז (או"ח סי' תר"ע) כתב ליישב קושיית הב"י (שם) מה הי' הנס בלילה הראשון של חנוכה. הרי הי' בפך השמן כדי להדליק יום א', ותירץ על פי מה דמבואר בזוה"ק דאין הברכה חל על כלי ריקן, א"כ איגלאי מילתא למפרע דגם בלילה הראשונה הי' נס, כיון דלא הי' בו אלא כשיעור לילה אחת, וע"כ דלא נשרף כל השמן, דאל"כ איך נעשה בו נס שיהי' עוד שמן, הא הברכה אינו חל על כלי ריקן, וע"כ דגם בלילה הראשונה היה נס. עכ"ד.

והחדושי הרי"ם זצ"ל אמר להוכיח כדברי הט"ז, דע"כ דבנס חנוכה הי' רק ברכה ולא נס, לפי מה דקיי"ל דכל השמנים פסולין למנורה רק שמן זית זך, והנה מבואר כאן בעי ר' זירא חיטין שירדו בעבים מהו למנחות וכו', ועיי"ש בתוס' כיון דע"י נס הוא לא מיקרי ממושבותיכם עיי"ש, ומעתה ה"נ, כיון דע"י נס הוא, א"כ לא הוי שמן זית כיון דאינו מזית וממילא פסול למנורה, וע"כ דבנס חנוכה הי' ברכה, וא"כ אותו השמן זית נתוסף ונעשה הרבה, עכ"פ כיון דבא מכח שמן זית המיעוט, הכל הוא שמן זית וכשר למנורה, וא"כ צדקו דברי הטו"ז, כיון דע"כ הי' ברכה ושוב לא חל על כלי ריקן, ומוכרח דגם בלילה הראשון הי' נס עכד"ק.

★ ★

ובכלי חמדה (פר' ויקהל) כתב להעיר בדברי החדושי הרי"ם זצ"ל. דפשיטא לי' דמה שהוא ברכה נחשב כאותו מין ודינו כשמן זית, ויש לעי' לכאורה על זה מתוספתא הובא בפירוש הרד"ק ז"ל במלכים במעשה דאלישע שכתב בזה"ל: ובתוספתא וכד אתרחיש לה ההוא ניסא אמרת לי' לנביא דה', אית עלי עישור מהאי משחא או לא, אמר לה

בעלך זן נביאיא דה' במילתא דליכא עלי' עישורא ואף את לית על משחך עישור, דמן ניסא הוא עכ"ל.

מבואר מהתוספתא, דכיון דהי' מן נס, פטור ממעשר, וע"כ כיון דלאו שמן זית הוא, וא"כ מבואר להיפך, דאפי' מה שבא ע"י ברכה, אינו כמין צומח שיתחייב במעשר. וע"ש שהאריך הרבה בביאור ענין זה.

★ ★

בגמ': **חטים שירדו בעבים מהו כו' למנחות כו'.**

בשו"ת חתם סופר או"ח (סי' קכ"ח) הקשה השואל, הרי דלמא קציר גוים הוא, וכתיב קצירכם, וספיקא דאורייתא לחומרא.

וכתב ע"ז החתם סופר: במחילת כבודו, נתחלף לו בין עומר לשתי הלחם, בעומר כתיב "קצירכם" ולא כתיב "מושבותיכם", ובשתי הלחם כתיב "מושבותיכם", למעוטי חוץ לארץ, ולא אימעוט קציר גוי בארץ ישראל. ומ"מ הוה מצי להקשות היא גופא, דלמא מחוץ לארץ הוא, ולא רק מטעם ספיקא להחמיר, אלא דניזל בתר רוב, ורובא דעלמא חוץ לארץ הוא, וגוים הם.

עוד יש לדקדק בגמרא, למה נקט האבעיא בשתי הלחם ומשום חו"ל, ולא בעומר משום קצירכם. וכל זה רק לרש"י שפירש שנבלעו בעבים, אבל לתוס' שירדו בנס לק"מ.

וכתב עוד החתם סופר, דבחלה (פ"ה מ"א) פליגי תנאי בפירות א"י שיצאו לחו"ל אי חייבים בחלה או לא, וה"נ איכא למימר דאיירי בידעו שבלע מתבואת א"י, אלא דכיון שנא' "ממושבותיכם", ולא פירות א"י שיצאו חוץ למושבותיכם, מספק"ל להש"ס אי עבים בכלל מושבותיכם או לא. ומיושב קו' תוס' על רש"י.

וכן מיושב בזה קו' הנ"ל למה לא מבע"ל בעומר, דבעומר ל"ב מושבותיכם, רק שיהי' קציר ישראל מא"י עכתו"ד.

דף ע' ע"א

בגמ': **לא מצינו תרומה במחובר וכו' ואי גחין ואכיל, בטלה דעתו אצל כל אדם וכו'.**

האור זרוע (ח"ב סי' שפ"ו) כתב חידוש גדול, דכמו דקי"ל דאין מעילה במחובר, ה"ה בנותץ אבן מן המחובר, ליכא לאו דלא תעשון כן לה"א וכו' עכ"ד.

וכתב הגאון הכלי חמדה ז"ל בספרו (פר' ראה אות א'): נלמד מדבריו דאם אין מעילה במחובר, ה"ה דלא שייך הלאו דלא תעשון כן בנותץ אבן מן המחובר, כיון דאין מעילה במחובר הרי מחובר אינו נתפס בקדושת קדשים, ליכא הלאו דלא תעשון כן. וע"ש שכתב לתלות זאת במחלוקת רש"י ותוס' ע"ש היטב.

★ ★

והנה בספרי (פר' ראה) איתא דהנותץ אבן מן ההיכל עובר בלא תעשון כן לה"א ע"ש, ולכאורה זה דלא כדברי האור זרוע הנ"ל.

וכתב הכלי חמדה (שם) לבאר בזה, דלכאורה קשה, דהנה הא דאין מעילה במחובר ילפינן בגמ' (מעילה י"ח ע"ב) חטא חטא מתרומה, דכמו דאין תרומה במחובר ה"נ אין מעילה במחובר ע"ש. ולכאורה קשה, למבואר כאן בגמ' דאין חיוב קרן וחומש בתרומה במחובר, כיון דאם גחן ואכל, בטלה דעתו ואינה נחשבת אכילה וכנ"ל. וקשה, הא הקדש חל על כל מחובר ג"כ , וא"כ אינו דומה לתרומה המחוברת אלא לתבואה שנתלשה ונתחברה אח"כ, וא"כ נהי דלענין תרומה לא משכח"ל משום דבטלה דעתו, מ"מ בהקדש דתלי' בהנאה, ובענין זה ל"ש בטלה דעתו דדרך להנות ממחובר, א"כ ל"ש כלל אין מועלין במחובר.

וע"כ צ"ל דהילפותא מתרומה הוא, דסוף כל סוף כיון דבתרומה המחוברת מעיקרה אינה נתפסת בקדושת תרומה כלל, ה"ה בהקדש אינו חל עליו קדושת עצם אם מקדיש בעודו מחובר וליכא מעילה, ולפי"ז בהקדש מחובר כזה אפי' אם יתלש ממנו ליכא מעילה כמו בתרומה. אמנם כל זה במחובר כזה שאינו חל עליו קדושה בעצם, משא"כ קדושת המקדש והעזרות שגוף קרקע המקדש נתקדש בקדושת השי"ת, והוא מקום המקודש מששת ימי בראשית לזאת בנין המקדש שהי' עפ"י השי"ת להיות קודש, בודאי דחל קדושת השי"ת על מחובר ג"כ, לזאת אפי' אי נימא דגם בזה אין מעילה במחובר, דגם לענין זה ילפינן מתרומה, מ"מ איכא הלאו דלא תעשון כן אם נותץ אבן מן ההיכל והעזרות, דבזה ל"ש ללמוד מתרומה דאין מעילה במחובר שלא יהי' נתקדש כלל, כיון דבאמת נתקדש הכל בקדושת גבוה, וז"ב ומוכרח בדעת האור זרוע, דס"ל דפשיטות דבמחובר כיון דאינו מעילה במחובר ליכא הלאו דלא תעשון

כן, ולא זכר כלל הא דנותץ אבן מן ההיכל, וע״כ כדאמרן, דס״ל לחלק בין קדושת המקדש דהוא קדושת עצם, ואפי׳ אי נימא בזה אין מעילה במחובר, היינו משום דבתרומה לא משכח״ל, ה״ה בהקדש, מ״מ עכ״פ קדוש מה״ת, ולכשיתלש מועלין בו, וא״כ ממילא איכא הלא דלא תעשון כן עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: במחובר לא עבידי אינשי דאכלי.

הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל הסתפק בספרו אתוון דאורייתא (כלל א׳) אי טומאת נבלת עוף טהור דנטמא בבית הבליעה הוא מטעם אכילה או מטעם מגע, וכתב להוכיח מכאן דהוא מדין אכילה, דאי נימא דמטעם מגע היא, א״כ מה בכך דלא עבידי אינשי דאכלי הכי, הא סוף סוף נגע הנבלת עוף טהור בבית הבליעה ויש כאן מגע, ועל כרחך דרק השם אכילה מטמאהו, וע״כ כיון דלא עבידי אינשי דאכלי הכי, והוי שלא כדרך אכילה ולא חשיב אכילה, ע״כ שפיר ראוי שיהי׳ טהור ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אמר רב טביומי וכו׳ הזורע כלאים בעציץ שאינו נקוב אסור, אמר אביי בשלמא וכו׳ אלא אסור מאי קמ״ל דמדרבנן הויא זריעה, תנינא, תרם משאינו נקוב על הנקוב תרומה ויחזור ויתרום.

הגאון בעל צפנת פענח זצ״ל בחי׳ על הרמב״ם (פ״א מהל׳ שבת ה״ד) כתב דלכאורה קשה, למה לי׳ לאביי להביא מתרומה דיש איסור דרבנן בעציץ שאינו נקוב לענין כלאים, הא זה מבואר במשנה בכלאים סוף פ״ז דאסור לענין כלאים, שכך אמרו שם: עציץ נקוב מקדש בכרם, ושאינו נקוב אינו מקדש, ר״ש אומר זה וזה אוסרין ולא מקדשין (ופי׳ הר״ש כלומר לא יביא זרע לשם ואם הביא לא קידש). הרי מבואר דאסור לזרוע כלאים בעציץ שאינו נקוב, ולמה לו להוכיח מתרומה. וכתב די״ל דבוודאי ידע אביי שיש איסור מדרבנן על מעשה זריעת כלאים בעציץ שאינו נקוב, אך עדיין יש להסתפק אם רק אסור לזרוע מדרבנן, משום דמיחלף בעציץ נקוב, אבל לא נחית ע״ז שם כלאים מדרבנן, ולכן אין איסור על הפירות מדרבנן משום כלאים, או דילמא דמדרבנן נתנו עליו דין זריעה לכל דבריו, והוי כלאים מדרבנן, ואם זרע כלאי הכרם בעציץ שאינו נקוב אוסר, דשם כלאי הכרם עליו, וע״ז אין לנו ראיה ממשנה דכלאים הנ״ל, וזהו דאשמעינן שמואל דהזורע כלאים בעציץ שאינו נקוב אסור והיינו דאסור באכילה (ולא רק דאסור לזרוע). ואמר אביי אי אשמעינן לוקה מכת מרדות, ר״ל אם אכלן שפיר הוי חידוש בזה שהחמירו כ״כ בזה לתת דין מכת מרדות ע״ז, אבל הא דאסור בדיעבד, זה ראיה מתרומה דהוה תרומה, ומוכח דמדרבנן יש עליו שם זריעה לכל דבריו.

ועי׳ בתוס׳ יבמות (דף פ״ט ע״ב) מה שכ׳ בשם ריב״ן ע״ש שהריב״ן, פירש דמה שאמרו דמן הנקוב על שאינו נקוב תרומה, היינו רק לענין ליתנו לכהן, ולא לדבר אחר, שאינה אסורה לזרים. והתוס׳ הקשו ע״ז דכיון דפוטרת שאינו נקוב דחייב בתרומה מדרבנן, ה״נ הוי תרומה מדרבנן כמו משאינו נקוב על שאינו נקוב.

וכתב חכ״א עפ״י מה שביאר דבריו של הצפנת פענח בקובץ נזר התורה (אדר תשס״ז ע׳ ל״ה-ו) ומוסיף שם (בהגה״ה 24): ובטעם הריב״ן נראה שלמד דלא נתנו על עציץ שאינו נקוב לגמרי דין זריעה דרבנן, רק חייבו בהפרשה, ולכן התרומה אינה אסורה לזרים, (ועי׳ בצ״פ כלאים פ״ה הט״ז שפי׳ בטעם הריב״ן באופן אחר ע״ש). אך לפי״מ שביאר רבינו בסוגיא דמנחות, זהו מה שרצו להוכיח מדין תרום משאינו נקוב על נקוב, דשם זריעה מעליא עלה מדרבנן לכל דבריו, וכשיטת התוס׳. כנלע״ד לפרש בכונתו.

★ ★

במשנה: אם השרישו קודם לעומר, העומר מתירן ואם לאו אסורין עד שיבוא העומר הבא.

באור זרוע (הל׳ חדש סי׳ שכ״ח) חקר לפי מה דקי״ל דחדש נוהג בחו״ל ונוהג נמי בשל עכו״ם, מ״מ שפיר אכלינן בזה״ז הנשרשים לפני העומר, אע״ג דהאידנא ליכא הקרבת העומר, משום דסבירא לן האיר המזרח מתיר, אבל תבואה שנזרעה לאחר העומר, הא ודאי אסירא עד שיבא עומר הבא, וקא חזינן שחורשין וזורעין אחר העומר, א״כ היכא אכלינן מינה, הא הו״ל ספיקא דאורייתא, ומזה הוכיח דחדש בחו״ל דרבנן וספיקא דרבנן לקולא ע״ש שהאריך בזה.

ובספר אור הישר כאן ציין שהרשב״א ז״ל נשאר ג״כ בשאלה זו, והשיב בתשובותיו (סי׳ רע״ט) בתכלית הקצור, דנראה לו ברור שרוב התבואות של חמשת המינין נשרשות הן קודם העומר, ורובא דאורייתא ע״כ.

דף ע׳ ע״ב

בגמ׳: תנא, התבואה והקמחים והבציקות מצטרפין זה עם זה, למא הלכתא, אמר רב כהנא לענין חדש וכו׳.

הגאון הכלי חמדה (פר׳ כי תצא ע׳ ר״מ) כותב: אמרתי להצדיק את דברי מרנא הגה״ק בתשובות הרי״ם זצוק״ל (יו״ד סי׳ י״ט סוגי׳ דחדש) שכתב להעיר, דלאחר שנעשה בצק ליכא איסור חדש כלל כיון דנפק מקלי ע״ש מה שמפלפל בחכמה, ולכאו׳ תמוה מגמ׳ ערוכה מנחות (דף ע׳ ע״ב) הקמחין והבציקות מצטריפין זה עם זה ר״פ אמר לענין חדש, הרי מבואר דחייב על בצק משום חדש. אמנם י״ל, דעל בצק אינו חייב אלא כשיש כזית חיטין בתוך הבצק, אמנם המים אינם מצטרפים לאיסור חדש כשהם בצק, ונ״מ דמצד חמץ מצטרפים המים ג״כ, דזה הוא איסור חמץ, הקמח עם המים, וא״כ חל איסור חמץ על כזית בצק שליכא אז איסור חדש כיון דאין בו כזית חיטין, וצדקו דברי מרן זצוקללה״ה עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: תנא, התבואה והקמחים והבציקות מצטרפין זה עם זה, למאי הלכתא וכו׳.

הנה בירושלמי (פ״ק דחלה) איתא דין זה, ואיתא שם בשם ר׳ חייא: וכולן שבללן, ונצטרפין לגבי חיוב חלה ע״ש. ברי״ט אלגאזי ז״ל התעכב בזה שהגמ׳ דידן לא הזכירה דאיירי בבללן, ולא הזכירה הנפק״מ לגבי חלה, ומבואר דלא ס״ל כירושלמי.

וראה גם באור זרוע הל׳ חלה (סי׳ רי״ד) שכתב, דר״ח הי׳ שונה שאם לש בצק ואין בו שיעור חלה ולקח קמח או תבואה כמו שהן ובללן עם הבצק מצטרפין עם הבצק לשיעור חלה ולחייבו בחלה, וקא מהדר לי׳ ר׳ יוסי שאין זה אלא כמו נשוך דאין מצטרף, וקיי״ל כר׳ יוסי, ומביא ראי׳ מהגמ׳ מנחות כאן, מדלא אוקמי הברייתא לדין חלה, משמע דס״ל להש״ס דלדין חלה לא מצטרף ע״כ.

★ ★

בגמ׳: והתניא חטה בין קלופה בין שאינה קלופה מצטרפת וכו׳.

וברש״י: קליפת חיטים דקה ורכה היא וראוי׳ לאכול, לפיכך מצטרפת, ובשעורה פרש״י דכין שאינה ראוי׳ לאכול, היא מפסקת ע״ש. ומבואר בדברי רש״י, דהנידון אם מצטרף או לא היינו אם יש לצרף האוכלין של החיטה לכביצה, דאם הקליפה אין ראויה חשיב הפסק בין האוכלין ולא הוה כביצה.

אך ברמב״ם (פ״ה דטומאת אוכלין הלכה י״ב) נראה להדיא, דהחילוק בין חיטה לשעורה הוא לגבי לצרף השומר לשיעור כביצה ע״ש.

וכתב בספר שחיטת חולין עמ״ס חולין (קי״ט ע״א) להקשות מהמבואר בגמ׳ שם דשומר שחילקו לא מצטרף ע״ש, וא״כ לרש״י מובן הנידון כאן, כיון דלא איירי לענין לצרף השומר לשיעור כביצה, אלא הנידון דאם הוי שומר אע״ג דאין יכול להצטרף להשלים עם אוכל אחר, אבל הפסק לא הוה כיון דאיהו מצטרף עם אוכל דידיה, [וכן מבואר בחזו״א עוקצין סימן א׳ סק״ג].

אך להרמב״ם הנ״ל דמבואר דהנידון כאן הוא לגבי לצרף השומר לשיעור, קשה כנ״ל דהא הוי שומר שחלקו [אבל אם נימא דשומר א׳ יש לצרף לאוכל, א״כ י״ל דהנפ״מ בין חיטה לשעורה הוא לגבי לצרף חיטה אחת לקליפתה, אבל לא משמע כן מלשון הרמב״ם]. עכ״ד.

★ ★

אמנם בליקוטי הלכות (בעין משפט אות א׳) כתב, דהרמב״ם ס״ל דבריה שאני וליכא בזה החסרון דשומר שחלקו, ובזה מיושב הא דהביא הרמב״ם (שם בהלכה ד׳) דרשא דתנא דבי ר׳ ישמעאל דחיטין בקליפיהן ולא הזכיר דאיירי בחיטי דשמעון בן שטח, (ועיין חזו״א עוקצין סימן א׳ אות ה׳ שעמד בזה), ולהנ״ל מיושב, כיון דבריה שאני ע״כ.

דף ע״א ע״א

במשנה: מצות העומר לבוא מן הקמה.

וברש״י: שתהא קצירה לשמה כדכתיב מהחל חרמש בקמה ע״כ. בשו״ת הגאון ר׳ שאול משה מוויערשוב זצ״ל (סי׳ כ״ח) כותב: אזכיר מה דקשה לי ברש״י ז״ל דבמנחות דף ע״א במשנה פרש״י ז״ל דבעי קצירה לשמה כדכתיב מהחל חרמש בקמה, ובמכות דף ז׳ ע״ב פרש״י ז״ל מדכתיב וקצרתם יע״ש, מדוע שינה רש״י ז״ל טעמו בזה.

★ ★

הר"ש והרע"ב (בפ"א דשבועות מ"ד) כתבו דהטעם דקצירת העומר דוחה שבת, הוא משום דבעינן קצירה לשמה ע"כ.

וכתב הגאון הכלי חמדה זצ"ל בספרו (פר' בא ע' פ"ד): ותמוה מאד, דמה ענין זה לקצירה לשמה, הלא עיקר הטעם שדוחה שבת היינו משום דיליפנן מקראי שקצירה צריכה להיות בליל ט"ז דוקא, ובלא זה אינו כשר להקרבת העומר, ואיך אפשר לומר דהוא מצד קצירה לשמה, הלא אפשר לקצור לשמה גם מערב יו"ט כמבואר בסוכה דלב"ש בעי לשמה, ואעפ"כ כשר אפי' בעשאה מתחילת השנה לשם סוכה, א"כ ה"ה בקצירת העומר, איך אפשר לומר דנקצר קודם פסול מצד שלא לשמה.

הן אמת שמצות העומר להיות קצירה לשמה כמבואר ברש"י (מנחות דף ע"א ע"א) במשנה שם ד"ה מן הקמה עיי"ש, אבל זה שדוחה את השבת עיקר הטעם הוא משום דמצוה לקצור בליל ט"ז דוקא, ומדברי הרע"ב והר"ש ז"ל נראה, דזה שדוחה שבת הוא משום דבעינן קצירה לשמה וצ"ע. וע"ש מש"כ ליישב בענין זה.

★ ★

בגמ': מנין לעומר שמתיר בהשרשה וכו'. **אלא אמר רבא אשר תזרע, משעת זריעה וכו'.**

הנה בש"ך יו"ד (סי' רצ"ד) מביא דברי תרומת הדשן (סי' רצ"א) שכתב גבי חדש "ונראה דהיכא דאיתרמי שנה כה"ג שהשלג והקרח כה"ג הוה עד סמוך לימי הפסח, דבעו שיזרעו כדי שישרש קודם הנף, היינו ג' ימים, כדמוכח בהדיא פ' מקום שנהגו גבי הא דתניא המנכש בשלושה עשר" וכו' יעויי"ש, מבואר מדבריו, דלגבי חדש אזלינן בזמן קליטה דסגי בג' ימים כדמוכח מגמ' פסחים.

והש"ך בנקודות הכסף (שם) וכן בדגול מרבבה להנוב"י הקשה עליו דהאיך למד התרומת הדשן להקל בקליטה דסגי בג' ימים, והא הגמ' פסחים אזלה אליבא דר' יהודה דסבר במשנה שביעית דכל קליטה הוי ג' ימים, אך להלכה דפסקינן דר"י ור"ש לגבי ערלה דבעינן י"ד יום כדפסקה הגמ' בר"ה (י' ע"ב), הרי גם בחדש בעינן י"ד יום לקליטה, ונשארו בצ"ע.

★ ★

וכתב בספר ארץ הבחירה על ערלה (פ"א מ"ה אות ג') ליישב בזה, דהנה עפ"י דחזינן כאן בגמ' דצריך לימוד על כך דבעי השרשה בחדש, א"כ צריך להבין אמאי לא בעי בגמ' מנין דבעינן קליטה בערלה, ונקטינן בפשיטות במשנה שביעית ובגמ' ר"ה דבעינן קליטה, אלא דפליגי תנאי בזמן הקליטה. ותו דהא בערלה כתיב "ונטעתם" ולא כתיב ב"שדה", וא"כ מנל"ן באמת דבעינן קליטה, ואמאי לא נימא משעת מעשה הנטיעה ממש.

אלא דרש"י בר"ה נקט מסברא דקודם קליטה הוי כמאן דמנח בביתא, ולא הוי נטיעה כלל. אך א"כ אמאי בעינן בחדש קרא ד"בשדה" ואמאי לא סגי בסברא דרש"י.

מבואר מכאן, דשיעור השרשת חדש וקליטה דערלה לא שוו, והשוני הוא בצורת חוזק הקליטה דבעינן לדין חדש ולדין הערלה. דבערלה בעינן שיעור חוזק קליטה גדול הנותן יניקה וחיות לכל האילן, דמדכתיב "ונטעתם כל עץ מאכל" ילפינן שע"י הנטיעה יחשב עץ מאכל. ופשיטא מסברא דכל זמן דלא קלטה להחיות את האילן, אינו בגדר עץ מאכל, אלא כמקל המונח בביתו והיינו סברת רש"י בר"ה. כי הקליטה צריכה להיות בחוזק כזה, שכל האילן ינק ויחיה מהנטיעה, דאזי שוב אינו מקל בעלמא הנעוץ בקרקע אלא אילן מאכל. אך בחדש לא מצינו שנצטרך ע"י הזריעה שיחשב צמח, וע"כ אי הוי כתיב "אשר תזרע" גרידא, הו"א דסגי בשעת זריעה, אך מאחר ואיכא קרא אחריני ד"בשדה" ילפינן דבעינן בחדש השרשה והאחזות בקרקע השדה. ואף אם לא תמשוך עדיין חיות לגדול ולצמוח לית לן בה, דמיתורא דבשדה ילפינן דסגי בהשרשה מועטת של הזרע בקרקע השדה. וכ"כ רש"י במנחות ס"ט ז"ל: "השתא לגבי תבואה שריין עומר ושתי לחם בהשרשה תבואה הנשרשת קודם לעומר אף על פי שלא גדלה כלום וכדקתני מתניתין" יעויי"ש. הרי דבקליטה מועטת של הגרעין אף שאינו צומח "שלא גדלה כלום" סגי.

אך גבי ערלה, ודאי דלא סגי בהכי דבעינן שיחשב עץ מאכל ע"י קליטה זו והיינו בהמשכת חיות וצמיחה בכולו.

והנה האי זמן קליטה מועט בחדש לא ידעינן כמה הוא. ויעויין בנודע ביהודה (מהדו"ב סי' פ"ח) דכתב, דבפחות מג' ימים לא ידעינן שיעור. וע"כ ילפינן מערלה מהקטן שבשיעורים דהיינו ג' ימים דר' יהודה, והיינו

דמייתי הגמ' בפסחים דברי ר' יהודה, לאו למימרא דאתי' אליבא דר' יהודה, אלא דמזימנא דר' יהודה נלמד לחדש לכו"ע שהוא הקטן שבשיעורי קליטה שמצינו בחז"ל. דאי בערלה סבר ר' יהודה דמהני האי שיעור לקליטה כ"ש דמהני בחדש לכו"ע.

וזהו שכתב התרומת הדשן דילפינן בפסחים דזמן קליטה בחדש הוי ג' ימים, דהיינו לכו"ע ובין בארץ ובין בחו"ל, וא"ש הכל בס"ד עכ"ד ודפח"ח.

דף ע"א ע"ב

בגמ': ומתירין גמזיות של הקדש וכו'.

ובתוס' (ד"ה מתירין וכו') הקשו: וא"ת ויחללו שוה מנה על שוה פרוטה וכו', ותירצו: דוקא בעלים הוא דיכול לפדות שוה מנה על שוה פרוטה ע"כ.

עפ"י דברי התוס' כאן כתב הגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל בספרו אתוון דאורייתא (סוף כלל ג') ענין נפלא, דהנה הוא כתב שם ליישב קושיית התוס' במעילה (כ"א ע"ב) שהקשו על מה דאיתא שם במשנה: פרוטה של הקדש שנפלה לתוך כיסו, כיון שהוציא את הראשונה מעל, והקשו בתוס', מדוע לא בטלה הפרוטה של הקדש ברובא ע"ש.

וכתב הגר"י ענגיל זצ"ל די"ל ליישב קושיית התוס', דיש לחדש טעם חדש להא דאין להקדש ביטול מה"ת, וזה עפמ"ש הש"ך ליו"ד (סי' ק"ט) דבלא נודע התערובות לא שייך ביטול, ומקורו מירושלמי ערלה (פ"ב ה"א), ושם בירושלמי קאמר פשיטא שידיעתו מתירתו ידיעת חברו מהו שתתירו ע"ש, והנה אם נאמר דבעי' ידיעת בעלים דווקא, א"כ בהקדש דהגבוה בעליו, והגבוה הרי אינו יודע מתערובות, רק אדרבה יודע איזו היא הקדש ואיזה הם החולין, א"כ שפיר ראוי שלא יהי' ביטול להקדש ע"כ. וא"כ א"ש דבהקדש לא מהני ביטול וא"ש קושיית התוס'.

וחזר הגר"י ענגיל זצ"ל והקשה על הנ"ל מהא דחשיב בש"ס נדרים (דף נ"ז ע"ב) הקדש בין הדברים שאינם בטילים מטעם דשיל"מ, דתיפוק לי' דמה"ת לא בטל.

★ ★

וכתב ליישב כל הנ"ל, עפ"י יסודם של התוס' במנחות הנ"ל כאן, דהא דקי"ל הקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל, הוא רק בבעלים שהקדישוהו, אבל לא באחרים, דאעפ"י דכשנותן שויו גם אחר יכול לפדות כמו בעלים, עכ"ז דין דשוה מנה על שוה פרוטה דמחולל הוי רק בבעלים. והנה בבכורות (דף י"א ע"א) מבואר, דאפי' לר' יהודה דס"ל דפטר חמור אסור בהנאה, עכ"ז יש לבעליו בו זכות ונקראים בעלים מפאת שיכולים לפדותו בזה בפחות משויו ע"ש, וא"כ שפיר י"ל לפי"ז, דבכל הקדש נחשבים הבעלים שהקדישוהו לבעלים גם אחרי שהוקדש, מפאת הזכות שיש להם בו שאם פדאוהו שוה מנה על שוה פרוטה דמחולל, כיון שהם מיוחדים בזכות הזה דאחר אין יכול לפדותו רק בשויו וכתוס' מנחות הנ"ל, וזכות הזה שפיר חשוב הוא להקרא בעלים עבורו וכש"ס בכורות הנ"ל, וא"כ שפיר ראוי שיהי' להקדש ביטול אם בעליו שהקדישוהו יודעים שנתערב, דזה שפיר הוי ידיעת בעלים מן התערובות וכנ"ל.

★ ★

ואולם זה יונח רק היכא שההקדש שוה יותר מפרוטה, דאז שפיר נחשבים הבעלים לבעלים מפאת הריוח שיכולים להרויח בפדיונו כשיפדוהו רק בפרוטה, אבל היכא שההקדש עצמו הוא רק פרוטה, דאז אין לבעלים עוד זכות הזה, כיון שגם בפדיונו הם מוכרחים לתת פרוטה וכדקיי"ל דאין הקדש מתחלל בפחות מפרוטה, וא"כ אין יכולים להרויח בפדיונו כלום, וא"כ שוב אין להקדש הזה בעלים רק הגבוה לבד, וא"כ הקדש כזה שפיר אין לו ביטול, כיון שאין בו ידיעת בעלים מן התערובות, כיון שהגבוה לבד הוא בעליו, והגבוה הרי איננו יודע מתערובות כלל רק אדרבא יודע איזו היא ההקדש ואיזו היא החולין וכנ"ל.

ולפי"ז בהך ברייתא דנדרים הנ"ל דנשנה שם הקדש סתם, וא"כ קאי בין אהקדש שהוא שוה פרוטה בין שהוא שוה יותר מפרוטה, ע"כ שפיר הוצרך לטעמא דדשיל"מ, שזהו טעם מספיק בכל מיני הקדש, שאילו הטעם מפאת שאין שם ידיעת בעלים הרי הוא רק בשוה פרוטה וכנ"ל, אבל מתני' דמעילה הנ"ל דתנן בה בהדיא פרוטה של הקדש שנפלה בכיס או האומר פרוטה בכיס זה הקדש כיון שהוציא את הראשונה מעל, א"כ כיון דאיירי בפרוטה, ע"כ שפיר מה"ת אינו בטל ושפיר מעל ומייתי קרבן מעילה עכ"ד ודפח"ח.

דף ע"ב ע"א

בגמ': **ראבר"ש בשיטתו ר"ע רבו של אביו אמרה.**

בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' כ"ה) נשאל על מה דאיתא בב"מ (פ"ג ע"ב) בעובדא דראבר"ש בההוא גברא שבעל נערה המאורסה ביוהכ"פ, ונתלה ע"י המלכות. ופירש"י דכל הנסקלין נתלין, וקשה דזה סובר ר"א, אבל חכמים בסנהדרין (מ"ה ע"ב) סוברין דרק מגדף ועובד ע"ז נתלה.

ותירץ החתם סופר עפ"י המבואר כאן שסתמא ס"ל ראבר"ש כמו ר"ע רבו של אביו ר"ש, ור"ע הי' תלמידו של נחום איש גם זו, שהי' דורש כל התורה כולה בריבוי מיעוט וריבוי כדאיתא בשבועות (כ"ו ע"א). ור"א דס"ל כל הנסקלין נתלין, משום דדריש בריבוי מיעוט וריבוי, לכן א"ש מש"כ רש"י בדעת ראבר"ש שסובר גם כן הכי, כיון שגם שהוא ס"ל כר"ע דדריש כל התורה כולה במיעוט וריבוי, וממילא כל הנסקלין נתלין.

★ ★

בגמ': **ראבר"ש בשיטת ר"ע רבו אמרה כו' ואי ס"ד נקצר שלא כמצותו כשר אמאי דחי שבת.**

ברמ"א יו"ד (סי' רס"ב סעיף א') כתב: עבר ומל בלילה, צריך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית, מלו תוך ח' וביום יוצא.

אבל בש"ך (שם ס"ק ב') הוכיח מסוגיין שאם מל תוך ח' לא יצא, דאם נימא דיצא בדיעבד, אמאי מילה דוחה שבת, לימהלי' ביום השביעי - בערב שבת, דאף שהוא רק בדיעבד, הא כיוצא בזה מקשה הכא, שאם בדיעבד כשר קצירה שלא בזמנו, לא הי' קצירת העומר דוחה שבת, ותמה על הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין) שאחז את החבל בשני ראשין, שפסק שבדיעבד אם קצר ביום כשר, וקצירתו דוחה שבת, ובסוגיין מוכח כנ"ל, שאם בדיעבד קצירתו כשר ביום, אז לא הי' דוחה את השבת.

ועיין בשו"ת כנסת יחזקאל (סי' מ"ב) מש"כ בדברי הש"ך.

ותורף דבריו הוא דשאני לגבי מילה, שאם מל לפני יום השמיני הפסיד לגמרי מצות ביום השמיני ימול, ואין לזה תקנה, לכן מילתו דוחה שבת, משא"כ לגבי קצירה, אם נימא שהוא רק דין דלכתחילה לקצור בזמנו, אז באמת לא הי' דוחה את שבת. (ע"ע בשו"ת שאגת ארי' סי' נ"ג ונ"ד).

★ ★

בגמ': **ואי ס"ד נקצר שלא כמצותו כשר, אמאי דחי שבת, נקצרי' מערב שבת וכו'.**

ובתוס' (ד"ה אמאי וכו') כתבו: ואע"ג דלכתחילה מצותו בלילה, כיון דבדיעבד כשר לא הי' דומי' דתמיד דכתיב בי' במועדו לומר דדחי שבת, ומסתברא דדומי' דתמיד בעינן עכ"ל.

והנה הגאון ר' יוסף ענגיל ז"ל כתב בלקח טוב (כלל ד') לחקור אי זמן שכשר רק בדיעבד נקרא זמן, והוכיח מכאן, דהנה בתוס' כאן וכנ"ל מבואר דרק כיון דדחיית שבת מתמיד ילפינן, ובתמיד הרי הלכתחלה וגם הדיעבד הם רק בשבת, לכן בעומר דקצירתו כשירה בדיעבד מערב שבת, לכן אין קצירתו דוחה שבת, משום דלא הוי דומיא דתמיד, משא"כ אילו הי' נכתב קרא דבמועדו בעומר גופי' לומר דקרבן העומר דוחה שבת, אזי הית' גם קצירתו בכלל, ואע"ג דנקצר מערב שבת כשר.

והשתא אי נימא דדיעבד קרוי זמן, א"כ הרי זמן הקצירה הוא גם בערב שבת, וא"כ הרי אין הקצירה בכלל קרא דבמועדו כלל, כיון דלענין הקצירה הרי אין השבת מועדו כלל, דגם הערב שבת הרי היא מועדו.

ועל כרחך דבדיעבד אין קרוי זמן, ועל כן השבת לבד הוא דהוי מועדו, וע"כ אילו הי' כתוב קרא דבמועדו בעומר גופי', שפיר הית' הקצירה בכלל, משא"כ השתא דמתמיד ילפינן, לא הוי דומיא דתמיד ודו"ק היטב (וע"ש עוד שהאריך הרבה בזה).

★ ★

בגמ': **סבר לה כאידך דרבי שמעון דתניא אמר ר"ש וכו'.**

וברש"י (ד"ה סבר לה וכו'): וגבי מילה דאמר כל מלאכה שאפשר לעשותה מע"ש אינה דוחה שבת, כגון הבאת איזמל דאין לה זמן קבוע ע"כ. בירושלמי (פ"ב דשבת ה"ה) מקשה על ר' שמעון דס"ל מקלקל בהבערה חייב, נימא דה"ה בכל המלאכות, ותירץ הירושלמי דס"ל לר"ש ס"ל הבערה על עצמה יצא. ופירש בקרבן העדה דס"ל הבערה ללאו יצאת ע"כ.

וכתב בכלי חמדה (פר' ויקהל ע' 310): אך באמת דעת התוס' להיפך דר"ש ס"ל דהבערה יש בה חיוב מיתה ולחלק נפק"ל מהיכא דנפקא לי' לר"י. וי"ל דגם פירוש הירושלמי כן הוא.

ולכאורה י"ל דממקומו הוא מוכרע כדברי התוס', בהא דמבואר במנחות (דף ע"ב ע"א) דמקשינן בגמ': ורבי לאו תלמידו של ר"ש הוא וכו', ותרצינן סבר לה כאידך דר"ש דאמר בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה דהקטר חלבים ואימורים כשרים כל הלילה ואין ממתינים עד שתחשך, ופירש רש"י ז"ל: והא דבמילה אמרי' דכל שאפשר מע"ש אינו דוחה שבת, היינו מה שאין לו זמן קבוע ע"כ. ואי נימא דר"ש ס"ל הבערה ללאו יצאת, מה ראי' מהא דר"ש דס"ל בהקטרה דחביבא מצוה בשעתה דוחה שבת, דילמא התם שאני מצד דהוא לאו גרידא לכן דוחה שבת, משא"כ קצירת העומר דהוי אב מלאכה, מנ"ל דדחי שבת משום חביבא מצוה בשעתה, וא"כ מוכרח דפשיטא להש"ס דר"ש מודה דיש חיוב מיתה בהקטרה עכ"ד.

★ ★

בגמ': בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה, שהרי הקטר חלבים ואברים כו' ולא היה ממתין להן עד שתחשך כו' שא"ה שהרי דחתה שחיטה.

ביבמות (ה' ע"ב) איתא דאין עשה דוחה ל"ת שי"ב כרת, ושאני מילה שהוא עשה שישנה לפני הדיבור. והק' האחרונים דהא פריעה של מילה ג"כ דוחה את השבת, ואע"ג דאינה לפני הדיבור, דלא נתנה פריעה לאברהם אבינו כדאי' בפ' הערל.

ותי' בס' הר צבי (יו"ד סי' רי"ב) עפ"י מה דאמרינן כאן דכיון דנתנה שחיטה של התמיד לדחות את השבת, נתנה גם ההקטרה לדחות את השבת, וה"נ כיון שנתנה מילה לדחות את השבת, שוב נתנה גם הפריעה לדחות, וא"כ אין ללמוד מזה דבעלמא ידחה עשה את ל"ת שיש בו כרת.

ודחה תירוץ זה, דשאני הקטרה, שהיא בעצמותה דוחה את השבת, אלא שהלא אפשר לעשותה במוצ"ש, לזה אמרינן שאגב שחיטה הותרה גם ההקטרה, משא"כ לגבי פריעת מילה, שלא ניתנה לפני הדיבור, הרי הוא ככל עשה בעלמא, שאינו דוחה ל"ת שי"ב כרת, והדק"ל למה תדחה פריעה את השבת, וע"ש עוד.

דף ע"ב ע"ב

בגמ': ורבי אלעזר ב"ר שמעון לא שמיע ליה וכו'.

וברש"י: אבל בעומר ליכא למימר הכי, דבשעת קצירה אכתי לא אידחי שבת, ואע"ג דלמחר דחי' הקרבה שבת, בשעת קצירה מיהא לא נדחית וכו' ע"כ. הגאון הכלי חמדה זצ"ל בהקדמתו לספרו על חומש במדבר כותב: נראה לפרש הלשון שבקרא - וכל ילידי ביתו נמולו אתו, דהכונה דהנה מבואר בפרקי דר"א דהי' ביוה"כ, ולכאו' קשה, כיון דאאע"ה קיים כל התורה איך מל את עצמו ביוה"כ, אמנם נראה דהוי כמילה בזמנה שדוחה יוה"כ, כיון שאז נצטווה. אך במילת עבדיו קשה, הא בידו להפקירן, ואמאי מל אותם ביוה"כ, אך באמת קשה בכלל על דין זה אמאי מילת עבדיו יליד בית שנימול לשמנה דוחה יוה"כ הא בידו להפקירן.

אמנם נראה לחדש, דהסברא דבידו להפקירן ל"ש אלא במכשירי מצות שא"א בשום פעם לדחות מה"ט דבידו להפקירן, אבל במילה בח' כיון דמילת בנו, דוחה את השבת, א"כ מילה בח' דוחה את השבת, שוב גם מילת עבדיו דוחה אע"ג דבידו להפקירן, כיון דכבר ניתן שבת לדחות אצל מילה והיינו במילת בניו כנ"ל, וכיו"ב כתב הרא"ש ז"ל לענין איסור נטילת נשמה בשבת בחולה שיש בו סכנה, דלכן מותר לשחוט עבורו כיון דניתן לדחות אצל מילה וז"נ.

ומעתה נראה דזה פירוש הקרא נמולו אתו, היינו כיון דאצל אברהם ניתן לדחות יוה"כ, דהוי כבזמנו, ממילא ניתן לדחות גם מילת עבדיו ע"כ.

ולהלן כותב עוד: ונשמט שם מהדפוס מה שציינתי דברי רש"י ז"ל במנחות (דף ע"ב ע"ב) ד"ה ור"א בר"ש לא שמיע לי' שכתב בזה"ל: אבל בעומר ל"ל הכא דבשעת קצירה אכתי לא אדחי שבת ואע"ג דלמחר דחי' הקרבה בשבת בשעת קצירה מיהא לא נדחית עכ"ל. ונראה דרש"י ז"ל לא כתב כן אלא בקצירה, כיון דההקרבה שדוחה שבת פסולה בלילה ואין זמנה עתה, לכן אינו מועיל לגבי קצירה שבליל שבת, משא"כ הכא דזמן מילת אברהם ג"כ השתא, שפיר הוי בגדר ניתן לדחות ע"כ.

פרק שביעי

במשנה: ואלו מנחות נקמצות ושייריהן לכהנים מנחת סולת והמחבת והמרחשת כו'.

התפארת ישראל (בקונטרס חומר בקודש שברים סדר קדשים) פרק ב' אות ט' נתן סימן בחמש מנחות שאפשר להקריב בנדבה, ונזכרים בתחילת פרשת ויקרא, והם: ס'ח'ר'ח'ר' - ר"ת ס'ולת ח'לות ר'קיקי מצות, מח'בת מר'חשת.

★ ★

במשנה: ושיריהן לכהנים.

הגאון ר' משה פינקל זצ"ל הסתפק בספרו בני חול (לנדרים סימן ט' אות ו') ארבעה ספיקות בענין זה דאכילת קדשים.

א) מי שלא קיים מצות שריפת הקדשים האם קעבר בבל יחל דברו, דהא מחמת דיבורו באה מצוה זו, ואם אינו מקיימה נמצא מחלל דיבורו.

ב) אם הותירו הכהנים מבשר הקרבן, או מהמנחה, האם עובר הבעלים בבל יחל.

ג) לשיטת רש"י (פסחים נט.) דגם הבעלים אפילו ישראל מצווה באכילת קדשים, אם לא קיים המצוה האם עובר בבל יחל.

ד) לשיטת הר"ן בנדרים (טו. ד"ה הלכה) דגם המודר הנאה עובר בבל יחל, משום דבל יחל אדיבור קאי, ואף שהוא לא נדר בפיו, אם כן יש להסתפק גם בכהנים שלא קיימו מצות אכילת קדשים, האם קעברו בבל יחל, דאע"פ שלא נדרו, מ"מ מודר הוו. ע"ש.

★ ★

בגמ': מנלן דכתיבא כתיבא, ודלא כתיבא, כתיב בי' וזאת תורת המנחה וכו', באה חיטין לא קמיבעי' לן וכו'.

ובתוס' (ד"ה חיטין וכו') הביאו מרש"י, דמההוא קא נפקי מזאת תורת המנחה דסתם מנחה באה חטים, הילכך ההוא קרא בבאה חיטין מיירי ע"כ.

והקשו עליו בתוס': וקשה דלעיל בפ' כל המנחות באות מצה (ד' נ"ב) דקאמר מניין לכל המנחות שהן באות מצה וקאמר דכתובה כתובה דלא כתובה, כתוב זאת תורת המנחה, הוה לי' למימר כי הכא תינח באה חיטין באה שעורין מנ"ל עכ"ל.

★ ★

וכתב מהרי"ל דיסקין זצ"ל בספרו עה"ת (פר' צו): ויש ליישב פירש"י, דבהא דכל המנחות באות מצה לא הוי מצי ר' אמי (דהתם דבאה שעורין מיבעי לי' דהא ליכא מנחות בעי מיני' ר' פרידא מר' אמי) למימר דבאות שעורים כי אם מנחת העומר ומנחת קנאות, ובמנחת העומר לא בעי קרא דלא ליהוי חמץ, דהא הוי ביום ששה עשר בניסן ביום ב' של פסח, וא"כ הא לא הוי ממשקה ישראל מן המותר לישראל. ובמנחת קנאות ג"כ לא בעי קרא דלא ליהוי חמץ, דאפשר דס"ל לר' אמי כמ"ד התם (דף נ"ד) חריבה מכל דבר ולא היו נותנים בו אף מים, ומאין יחמיץ ודו"ק.

★ ★

בגמ': באה חיטין לא קמיבעיא לן כי קא מיבעיא לן באה שעורין.

התוס' ביארו דדוקא לענין אכילה ששיריהן נאכלין לכהנים אמרינן דבאה חיטין לא קמיבעיא לן, דבשעורין לא נפק"ל מזאת תורת המנחה דשיירי מנחת שעורין נאכלין לכהנים, משום דשעורין הוו מאכל בהמה, כדמוכח בפ"ק

דפסחים (ג:) שעורין נעשו יפות אמרו ליה צא ובשר לסוסים ולחמורים וכו', ותנן בפ"ב דסוטה (יד.) כשם שמעשיה מעשה בהמה אף קרבנה מאכל בהמה. ע"כ.

אולם לכאורה יל"ע בזה, דהרי ידוע וברור דשעורין הוו מאכל אדם, וכדמוכח במקומות רבים ונביא מקצתם, חייבין בחלה (כדקתני במתני' חלה פ"א ה"א), ואדם יוצא בהן יד"ח בפסח (פסחים לה.), וכן בכתובות (דף סד:) תנן המשרה את אשתו ע"י שליש לא יפחות לה משני קבין חטין או מארבעה קבין שעורין, ובגמ' שם פריך אלא באדום הוא דאכלי שעורים בכולי עלמא לא אכלי - בתמיה. וכן תנן בפאה (פ"ח מ"ה) אין פוחתין לעניים בגורן מחצי קב חיטים וקב שעורין [ודוחק לאוקמי דהשעורין ניתנין לו למאכל בהמתו]. וכן בגיטין (דף נו.) אנא זיינא להו בחיטי ושערי וכו'. וכן בסוטה (ד:) בעי בדחיטי או בדשערי. וכמו"כ הרי חייבים במעשר, [ולא דמו לכרשינין דדוד גזר עליהן מאחר שנאכלין בשני רעבון כמבואר בירושלמי חלה פ"ד סוף ה"ד, ורמב"ם תרומות פ"ב ה"ב, דכרשינין באמת חייבין בתרומה רק מדרבנן, דבעיקרן הם מאכל בהמה]. אלא שמכל אלו המקומות אולי היה אפשר לחלק שהשעורים נחשבים למאכל אדם דוקא בשעת הדחק. [וכדמוכח נמי מהא דגיטין (נו.) במעשה דמרתא בת בייתוס ששלחה להביא לה פת סולת ולא נמצא, והעדיפה פת קיבר מפת שעורין].

אך עוד מבואר להדיא דהוי מאכל אדם ממש (היינו לכתחילה) מהא דתנן בנגעים (פי"ג מ"ט, ומייתינן לה בכ"ד בש"ס לגבי השיעורין הנלמדין מקרא דארץ חטה ושעורה וכו') מי שנכנס לבית המנוגע וכו' עד שישהה כדי אכילת פרס פת חיטין ולא פת שעורין וכו', והתם הרי ילפינן מקרא "והאוכל בבית", ואמרינן עלה כמה הוא אותו שיעור אכילה, ואיצטריך קרא למעוטי שיעור אכילת פת שעורין, אלמא דהוי אכילת אדם מעליא.

★ ★

ונראה דצ"ל בפשיטות, דאף אמנם דשעורין הוו גם מאכל אדם, מ"מ מאחר ורובם נאכלין לבהמות, דכשיש לאדם חיטים מעדיף הוא לאכלן משעורים, ואילו גבי בהמות עיקר מאכלן הוא שעורין, וכמבואר בביצה (דף כט.) לא ימדוד אדם שעורים ויתן לפני בהמתו ביו"ט, וכן בחולין (דף ז.) גבי חמורו דר' פנחס בן יאיר רמו ליה שערי, וכדפירש"י בב"ק (דף יט:) דשעורים הוו מאכל חמור, וממילא עיקר גידולן מה שמגדלין שעורין הוא לצורך הבהמות, ומשו"ה תו סגי זה שייקרא שקרבנה מאכל בהמה, וכן בפסחים שא"ל שיבשרו לסוסים ולחמורים, וכן לא הוה נפקא מקרא דזאת תורת המנחה על שיירי מנחת שעורין, כמש"כ התוס' כאן.

עוד נראה לחלק באופן אחר, דשעורים הוו מאכל אדם דוקא ע"י שליקה ובישול, ואילו כשהן חיין לא הוו אלא מאכל בהמה. משא"כ חיטים הוו ראויין למאכל אדם גם כאשר הם חיים. וכמו שמוכח להדיא מדברי הרמב"ם (בפ"י מתרומות ה"ד' ח') שכתב וז"ל: אבל השוגג שאכל תרומה ביוה"כ וכו' או שכסס את החיטים כאחד או ששתה וכו' הרי זה משלם קרן וחומש. היה שבע וכו' וכן הכוסס את השעורים פטור מן החומש, מפני שהזיק את עצמו" עכ"ל. הרי שחילק הרמב"ם בין כסיסת חיטים לשעורים, וס"ל דכסיסת חיטים שמה אכילה, וע"כ גם מברכין על כסיסת חיטים בורא פרי האדמה. [אמנם הראב"ד שם חולק בזה, ועיי"ש בכס"מ ובמהר"י קורקוס בענין זה, ואכמ"ל. שו"ר בשו"ת מהרש"ם ח"ח בס"ס קנ"ג קונטרס שלם מזקיני הגה"צ ר' שלום שבדרון זצ"ל (נכד המהרש"ם), בשם "הכוסס והאוכל" הדן בענין זה, עיי"ש].

שו"ר בספר "פירות תאנה" בסוטה (ט.) שהביא משו"ת הרד"ל (סי' ו') שהשעורים המוזכרים במקרא ובגמ' הם מה שאנו קוראין היום שיבולת שועל דהם מאכל סוסים, ואילו מה שאנו קוראין שעורים אינו מיוחד לסוסים. אך לכאורה לא העלה ארוכה לכל מה שהבאנו בזה מדברי הגמ' בכמה מקומות.

(הרב צבי קריזר שליט"א)

★ ★

בגמ': באה חיטין לא קמבעיא לן כי קא מבעיא לן שעורין כו'. אמר חזקי' דאמר קרא וכל מנחה בלולה אם אינו ענין לבלולה של חטין תנהו ענין לבלולה של שעורין.

בטעם באמת שלא כתבה התורה מפורש במנחות שעורין, שהשיריים הם לכהנים, כתב במשך חכמה (ויקרא ב' י"ד) שהתורה חסה על כבוד הבריות יותר מעל כבודו, ולכן שעורין שהם מאכל בהמה, לא הזכירה התורה שיאכלו ממנה הכהנים, רק אכילת מזבח נאמר בו.

★ ★

בגמ': אמר חזקיה דאמר קרא וכל מנחה בלולה בשמן וחריבה לכל בני אהרן תהיה.

הנה שיטת החינוך דיש שתי מצוות נפרדות באכילת כהנים. במצוה ק"ב בפרשת תצוה ואכלו אותם אשר כופר בהם. ומצוה קל"ד מהאי קרא דלעיל וכל מנחה בלולה וגו', וכן ס"ל להרמב"ם. והמנחת חינוך במצוה קל"ד תמה דבגמרא יבמות (מ.) משמע דעיקר המצוה היא ואכלו אותם אשר כופר בהם, ואילו פסוק דידן דוכל מנחה בלולה הוא רק תשלום המצוה ונשאר בצ"ע למה מנאם הרמב"ם לשתי מצוות.

★ ★

והגא"ל מאלין (ח"ב סימן מ"ג) תירץ דבחמשת מנחות נדבה, אין אכילת הכהנים שייכת להרצאת הקרבן. ולפיכך אין להם שייכות למצוה דואכלו אותם אשר כופר בהם. ויש בהם מצוה נפרדת של קרא דידן וכל מנחה בלולה וגו'.

וגם בקדשים קלים באכילת חזה ושוק, אין עניינה ל"אשר כופר בהם", שהרי כבר נשלמה הרצאת הקרבן, ולכן כתב הרמב"ם שאכילת חזה ושוק היא מצוה נגררת.

דף ע"ג ע"א

בגמ': אבל יחלקו מנחות כנגד עופות, שהרי קמו תחתיהן בדלות וכו'.

הקשה בספר בארות יצחק (פר' צו): תימא וכי בדלי דלות המנחות קמות תחת העופות, והלא מעולם לא נתחייב עופות כיון שהוא מהדלי דלות ולא מן הדלים, והלא עיקר חיוב החטאת הוא זבחים, אלא שבדלים העפות הם תחת הזבחים ובדלי דלות המנחות הן תחת הזבחים, אבל אין המנחות תחת העופות וצ"ע.

ות"ח אחד השיב, דמן המשנה (כריתות כ"ז.) "מביאין מהקדש כשבה ושעירה תורין ובני יונה, מהקדש תורין ובני יונה עשירית האיפה" משמע דלהביא עשירית האיפה מהקדש כשבה ושעירה אי אפשר. ומזה מוכח דעשירית האיפה עומדת תחת העוף ולא תחת הזבח, ועדיין צריך עיון.

★ ★

בספר משנת חיים (פר' ויקרא סי' ל"ו) מביא שהגרמ"מ שולזינגר ז"ל הקשה לו, דבגמ' כאן מבואר דהמנחות אינן קמין תחת זבחים בדלות, אבל מנחות קמין תחת עופות בדלי דלות. וכ"כ רש"י ותוס' בזבחים ס"ג ב'. ומנין הי' פשוט לחז"ל כן, ולא נימא כפשוטו דאף המנחת חוטא היא תחת החטאת בהמה והוי אחת תחת אחת.

וכתב במשנת חיים (שם): ובפשוטו י"ל, דהנה במצורע חילקה התורה בין קרבן עשיר לקרבן עני, אך בעני עצמו לא חילקה התורה בין עני לעני, וכל העניים שוין דמביאין קרבן עני. ורק בקרבן עולה ויורד חילקה התורה, דעני מביא ב' עופות, והיותר עני מביא מנחה. נמצא דבקרבן עולה ויורד נאמרו שני סוגי עני. וי"ל דזה שאמרו דהמנחה תחת עופות, דהא העני הא מביא עופות, וחידשה התורה דאם העני אין ידו משגת אף לעופות, מביא מנחה תחת העופות דהי' לו להביא בהיותו עני.

והנה בפי' רבינו בחיי (בויקרא פ' ה' פסוק ו') כ' קרבן עשיר כו' קרבן עני כו' קרבן דלי דלים כו', וקבלו ז"ל כי דמי הכבשה או השעירה שהוא קרבן עשיר הוא שני שקלים, כענין שכתוב באיל (להלן פסוק ט"ו) "בערכך כסף שקלים בשקל הקודש לאדם", ומיעוט שקלים שנים. ויש לו להביא קרבן שיהיו דמיו שני שקלים לפחות כו', וקרבן הדל שהוא תורים ובני יונה דמיו עשירית של דמי בהמה, וקרבן דלי דלים שהוא עשירית האיפה דמי עשירית של דמי תורים ובני יונה, וזהו שתמצא עשירית האיפה חסר יו"ד רומז על שעורי ב' הקרבנות הללו.

וי"ל דזו היא כוונת הגמ' דהמנחה באה תחת העופות, דהיינו דכמו שהעופות באות תחת הבהמה - דהן עשירית משווי הבהמה, כמו כן המנחת חוטא היא עשירית משווי העופות, ומשו"ה נחשב דהמנחה באה תחת העופות. עכ"ד.

★ ★

בגמ': לרבות מנחת העומר ומנחת קנאות, סד"א ואכלו וכו' והאי להתיר קא אתיא וכו'.

ומבואר, דמנחת העומר ומנחת קנאות חשיבי (למסקנה) דבאים לכפר ג"כ, ועי' ברמב"ן (במדבר ה' ו') שכתב דמנחת סוטה אינה לכפרה ע"ש. ואולי הפי' גם

למסקנה דאינם בכלל אשר כופר בהם, ורק איתרבי מקרא לכל מנחתם דאפי' שאינם לכפרה, מ"מ בעי אכילה ודו"ק.
(פרדס יוסף החדש פר' קרח)

דף ע"ג ע"ב

בגמ': שלמי העכו"ם עולות וכו'.

במדרש תנחומא פ' צו (אות ד') איתא: וזאת תורת זבח השלמים, זש"ה אשמרה מה ידבר וגו', כי ידבר שלום אל עמו ואל חסידיו, אמרו או"ה לבלעם, למה אמר הקב"ה לישראל שיהיו מקריבין לו קרבנות, ולנו לא אמר כלום, אמר להם בלעם הקרבנות אינן אלא שלום, ומי שקיבל את התורה צריך שיקריב קרבנות, אתם מתחלה פסלתם אותה, ועכשיו אתם מבקשין להקריב קרבנות, מי שקבלה הוא מקריב קרבנות, שנאמר ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום, לכך נאמר אשמעה מה ידבר וגו' ע"ש במדרש.

ובעץ יוסף שם מביא בשם הזית רענן, ואע"ג דאמרינן איש איש לרבות עכו"ם שנודרין נדרים ונדבות כישראל, היינו דוקא עולות אבל לא שלמים כדאמרי' מנחות ע"ג: שלמי העכו"ם עולות עכ"ל.

ועי' שו"ת חתם סופר (ח"ז סי' מ"ז ד"ה במה) שכתב וז"ל, אפשר לומר שנצטוו להקריב ולא לאכול מהם, ולא קחשיב בהדי ז' מצות, ואפשר שמטעם זה לא הקריבו שלמים בני נח כמבואר בזבחים (קט"ז ע"ב). משום שא"א להם לאכול ממנו, עכ"ל.

★ ★

בגמ': שלמי העכו"ם עולות וכו'.

וברש"י: וה"ה דמנחתן כליל וכו'. בספר ואם תאמר (ח"ב ע' קכ"ח) מביא מדברי התו"כ(פר' אמור) דלמדו מקרא דאין מקבלים שקלים מן הגוי, והקשה שם: וצ"ע דלמה לי קרא, הא מבואר במנחות (כ"א ע"ב) שלדעת בן בוכרי כהנים פטורים משקלים מפני שנאמר "וכל מנחת כהן כליל תהיה", ומכיון שאם יש לו חלק בעומר ושתי הלחם על ידי שישקול לא יוכלו לקיים דין זה של כליל תהיה ממילא פטור משקלים. וא"כ הוא הדין בגוי, כיון דקיימא לן שקדשי גוים הויין עולות (מנחות ע"ג ע"ב), וגם מנחתם כליל (כמבואר ברש"י שם), וא"כ איך ישקלו, כיון שאין קרבניהם נאכלים ע"כ.

★ ★

בגמ': הא ר"י הגלילי הא ר"ע, דתניא איש מה ת"ל איש איש לרבות את העכו"ם וכו'.

ומבואר כאן דפליגי ר"ע וריה"ג לגבי קרבנות עכו"ם, דר"י הגלילי ס"ל דעכו"ם מקריבים גם שלמים מריבוי דאיש איש וכו', ור"ע ס"ל דאין מקריבים אלא עולה בלבד. והקשה בקרן אורה בזבחים (קט"ז ע"ב) דשם פליגי אמוראי אי קרבו שלמים בב"נ או לא, ומדוע לא מייתי בזבחים את מחלוקת ריה"ג ור"ע כאן דהתם תנאי.

ותירץ בקרן אורה דהם שתי מחלוקות נפרדות, דבמנחות מיירי במקדש ובזבחים מיירי בבמה, וא"כ אפשר דלר"ע קרבים שלמים בבמה אע"פ שבמקדש איתרבו רק לעולה, ולריה"ג קרבים בבמה רק עולות, אע"פ שבמקדש איתרבו גם לשלמים.

ולפי"ז העיר על הרמב"ם שכתב בהל' מעה"ק בפי"ט הל' ט"ז, דהנכרים מותרים להקריב עולות לשם בכל מקום, והיינו בין במקדש בין בבמה, וכמש"כ שם בפ"ג הל' ב' דאין מקבלים מהעכו"ם אלא עולות בלבד, דמשמע דחד דינא הוא במקדש ובבמה.

עוד כתב בקרן אורה שם ליישב הנ"ל דהפלוגתא בזבחים היא קודם מתן תורה, והפלוגתא דריה"ג ור"ע כאן היא לאחר מתן תורה ע"ש.

★ ★

ובספר זהב מרדכי (פר' נח) כתב ליישב בזה, די"ל דבאמת אין לבני נח שתי תורות הקרבה, במקדש ובבמה, והריבוי דאיש איש, דעכו"ם נודרים ונודבים, הוא רק שמקבלים מהם קרבנות ומקריבים אותם במקדש, אבל ההקרבה היא בתורת הקרבה של במה, וכדמצינו בתוס' בע"ז ל"ד ע"א ד"ה במה, דהא דשימש משה בז' ימי המילואים בחלוק לבן ולא בבגדי כהונה, הוא משום שבימי המילואים היה למשכן דין במה, ואין בגדי כהונה בבמה, וא"כ למאי דאיתרבו בהקרבה במקדש, איתרבו נמי בבמה.

והביאור בזה לפמש"כ המשך חכמה בריש פ' ויקרא להכריע במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בטעם הקרבנות, דבבמה י"ל כהרמב"ם דהקרבנות הם כדי להרחיק לב האדם מע"ז, וכדתנן בזבחים (קי"ג ע"א) דאין ריח ניחוח בבמה, אבל קרבנות בית המקדש, ודאי הם לקרב העולמות ולחבר דודים וכמש"כ הרמב"ן, ולפי"ז נמצא דקרבנות עכו"ם שהקרבתם היא רק בתורת הרחקה מע"ז, אינם יכולים כלל להיקרב בתורת קרבנות בית המקדש, וע"כ שהם קרבים רק בתורת הקרבת במה.

ולפי"ז מבוארים היטב דברי הר"ש משאנץ שכתב דבקרבנות עכו"ם אין הקרבן מרצה על הבעלים כלל, ונתרבו רק לענין שיכולים להביא קרבן עכ"ד. והביאור בזה הוא כהנ"ל, דכיון שהקרבתם היא רק בתורת הרחקה מע"ז גרידא, אין בזה דין ריצוי ודו"ק.

★ ★

בגמ': איש איש לרבות העכו"ם שנודרים נדרים ונדבות כישראל.

הגאון ר' יצחק אלחנן מקאוונא ז"ל בשו"ת באר יצחק (סי' א') הביא קושית הפנים מאירות בהא דאמרי' איש איש לרבות העכו"ם שנודרים נדרים ונדבות כישראל, והלא אין שליחות לנכרי, ואמאי לא פשיט הגמ' מכאן דכהני שליחא דרחמנא נינהו, ותירץ דהאי דבעי שליחות בשחיטת קדשים היינו דוקא בישראל, שיש להבעלים זכות בגוף הקרבן, בשלמים זכות אכילת בשר לבעלים ובעולות וחטאות יש לבעלים זכות שמכפרת על עשה ולא תעשה, ולכן שייך שפיר על הבעלים חיוב למנות שליח על השחיטה, משום דעדיין יש להבעלים חלק בהקרבן, משא"כ בנכרי דלאחר הקדשו לא נשאר לעצמו שום זכות כלל בהקרבן, דהא שלמי נכרי עולות הם, ומכפרת עליהם לא שייך כמבואר בהגהות אשר"י פ"ק דב"ק דלכן אין מקבלין צדקה מהם, ונדרים ונדבות מקבלים מהם משום שאין באין לכפרה, א"כ אין להם שום זכות בהקרבן דנימא דיעשו שליחות על השחיטה דהוי כליתא בעלים על הקרבן עכת"ד.

★ ★

בגמ': עובד כוכבים ששלח עולתו ממדינת הים ושילח עמה נסכיה קרבים משלו, ואם לאו קרבים משל צבור.

והקשה שם בשיטה מקובצת (אות ד') וז"ל: "ואם לאו קריבין משל ציבור, וא"ת אמאי לא כייפינן ליה להביא נסכים משלו כדאמרינן בהתודה (דף פ"א ע"ב), וי"ל דה"מ ישראל אבל עכו"ם אין כפיה לעכו"ם". וטעמא בעי אמאי אין כפיה לעכו"ם.

★ ★

וכתב הגרצ"פ פראנק זצ"ל בספרו הר צבי (פר' ויקרא): והנה דברי רש"י (על התורה ר"פ ויקרא) מקורם מדברי הגמ' בערכין (דף כ"א ע"א): "חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותן, אע"פ שאין מתכפר לו עד שיתרצה, שנאמר לרצונו, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. וכן אתה אומר בגיטי נשים כופין אותו עד שיאמר רוצה אני".

ולכאורה קשה, דאם אומר רוצה אני על ידי כפיה, אין זה לרצונו, ואיך מתקיים הכתוב "יקריב אותה לרצונו".

והנה הרמב"ם בהלכות גירושין (פ"ב ה"כ), הסביר שאלה זו: "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, ב"ד של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר וכו'... ולמה לא בטל גט זה שהוא אנוס... לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני, כבר גרש לרצונו". כוונת דבריו, שע"י הכפיה אנו מסלקין את יצרו הרע והוא חוזר לרצון המקורי והפנימי של כל בן ישראל, לקיים את המצוות בשלימות וברצון גמור, ואמירתו רוצה אני נובע מרצונו הפנימי האמיתי שלו. (וכיוון שהמשנה משווה בדין זה קרבן לגט, הרי טעם זה איתא אף בקרבן).

וע"פ זה ברורים דברי השטמ"ק הנ"ל, דרק בישראל אמרינן שרצונו הפנימי הוא לקיים מצוות התורה, והכפיה מתשת את יצרו הרע שתקפו שלא לקיים המצוה. אבל בעכו"ם אין רצונו הפנימי והמקורי לקיים מצוות, ולכן אף שאמר רוצה אני, כיון שאמר ע"י כפיה, אין זה לרצונו, כי בפנימיות לבו באמת אינו רוצה אף עתה לקיים המצוה או להביא הקרבן, ורק מחמת הכפיה משקר ואומר רוצה אני, ואין זה לרצונו עכ"ד.

דף ע"ד ע"א

בגמ': **מנין לכהן שבא ומקריב קרבנותיו כל עת שירצה כו' דבר שבא על חטא וכו' וכפר הכהן על הנפש השוגגת בחטאה בשגגה וכו'.**

המשך חכמה (במדבר ט"ו כ"ז) מבאר שעיקר לימוד הגמרא הוא ממה שהפסוק מתחיל בלשון נקיבה: "וכפר הכהן - על הנפש השוגגת בחטאה בשגגה וגו'". ומסיים בלשון זכר - "לכפר עליו", ועל כרחינו שזה בא ללמד על הכהן עצמו, שאם הוא בעצמו חטא, מביא קרבנותיו כל זמן שירצה.

★ ★

בגמ': **מה מנחת חוטא של ישראל נקמצת, אף מנחת חוטא של כהנים נקמצת, אי מה מנחת חוטא של ישראל וכו' ושירי נאכלין. אף מנחת חוטא של כהנים וכו' ת"ל לכהן כמנחה. לכהן כמנחה ולא לאשים כמנחה וכו'.**

וברש"י: לכהן כמנחה כל שיש לכהן לעשות בה יהא כמנחת חוטא של ישראל דנקמצת. ולא לאשים כמנחה - לענין מזבח אין שוין מנחת חוטא של כהנים ומנחת חוטא של ישראל, דשירי מנחת חוטא של ישראל נאכלין ומנחת חוטא של כהנים קריבין.

נמצא לר"ש שמכח ההיקש מתחלק הדין במנחת חוטא דכהן, שלענין מעשי העבודה דינה כמנחת ישראל בקמיצה, ואילו לענין המזבח קרב הכל כדין מנחת כהן. אכן לדידן דלא סבירא לן כר"ש, הרי דין מנחת חוטא דכהן [כשאר מנחת כהן] לא יעשה בה קמיצה מצד סדר העבודה גופה, ואם יקמוץ יהי' כאן חסרון בעשיית המנחה דמנחת כהן ודו"ק.

★ ★

ולפי"ז כתב בספר שפתי מלך על הרמב"ם (פי"ב דמעשה הקרבנות ה"ט) לבאר מש"כ הרמב"ם שם: כל המנחות הקריבות לגבי המזבח נקמצות וכו' חוץ ממנחת זכרי כהונה שאינה נקמצת אלא מקטירין אותה כולה שנאמר וכל מנחת כהן וגו', הא למדת שמנחת חינוך והחביתין וכהן שהביא מנחת חוטא או מנחת נדבה כולן נשרפות על גבי המזבח ואינן נקמצות.

כתב רבינו בתחילת דבריו "חוץ ממנחת זכרי כהונה שאינה נקמצת", ואח"כ חזר וכתב בסוף דבריו "וכהן שהביא מנחת חוטא או מנחת נדבה כולן נשרפות על גבי המזבח ואינן נקמצות", ויש לעיין למה חזר על זאת, ובפרט לאחר שכבר כתב שכולן נשרפות על המזבח.

ולהנ"ל מתבארים הדברים, דלכן הוסיף רבינו וכתב בסוף דבריו "וכהן שהביא מנחת חוטא או מנחת נדבה כולן נשרפות על גבי המזבח ואינן נקמצות", והיינו שמחוץ מדין שריפת כל המנחה, יש דין נוסף שלא יקמוץ כלל, שכן שינוי הוא מסדר המנחה כנ"ל, ואתיא גם לאפוקי מדעת ר"ש שאע"פ שהכל נשרף יש דין קמיצה במנחת חוטא. ויעויין עוד ברש"י במתני' שם ע"ב: דמשמע שהקמיצה היא חסרון בדין כליל יעו"ש.

★ ★

בגמ': **הא כיצד קומץ קרב בעצמו, ושיריים קרבים בעצמם וכו'.**

ומבואר בגמ' להלן דהשירים הקריבו על גבי התפוח ע"ש להדיא בגמ'.

והנה ביומא (כ' ע"א) איתא: אברים שפקעו מעל גבי המזבח, קודם חצות יחזיר וכו', ובתוס' (ד"ה אברים וכו') כתבו: וא"ת כשמאספין האפר להעלותו לתפוח אין יכולין ליזהר שלא יהו גחלים באפר ואסור להוריד גחלת מן המערכה. ע"כ.

וכתב בספר שמועת חיים (שם) סי' ע': לכאורה כוונתם דאסור להוריד הגחלת מהמערכה וליתנה ע"ג התפוח, אמנם במנחות (דף ע"ד ע"א) אמרינן, דלר"ש מנחת חוטא של כהנים נקמצת והקומץ קרב ע"ג המזבח והשיריים קרבין על התפוח, ומשמע דגם ע"ג התפוח הוי מקום הקטרה, וא"כ צ"ע מה נתקשו התוס' כאן, דהרי שרי להעביר הגחלים מהמערכה ע"ג התפוח דגם שם הוי מקום הקטרה.

ונראה ליישב, דבמקדש דוד (סימן ה' סק"א) נתקשה, דאף אם התפוח דינו כמזבח וראוי להקטיר עליו, מ"מ לא היה בו מערכה דעצים והיאך יקטיר שם השיריים, וכתב לתרץ, דאע"ג דר"ש ס"ל במנחת חוטא של כהנים דהקומץ קרב לעצמו ושיריים קרבין לעצמן, מ"מ רק על הקומץ יש דין הקטרה גמורה ובעי עצים אבל השיריים אין להם דין קרבן גמור וא"צ עצים להקטרתן, ע"ש.

ומעתה י"ל, דאברים שנעשו גחלים א"א להורידן מהמערכה וליתנן בתפוח, כיון דעדיין בעו שיגמר הקטרתן ועיכולן ע"ג מערכה דעצים.

★ ★

ועיין בשיח יצחק שפירש דברי התוס'. דאחר שהעלו לתפוח היו מוציאין הדשן מהתפוח לחוץ לעזרה, וע"ז הקשו התוס' דנמצא נוטל גחלים מהתפוח לחוץ העזרה, ע"ש, ונראה דפירש כן מחמת מה שהערנו דלתפוח עצמו ג"כ דין מזבח עליו, וס"ל דגמר עיכולן דאברים א"צ דוקא שיהו ע"ג עצים, ורק תחילת ההקטרה בעיא עצים ודו"ק.

★ ★

בגמ': מנין לכהן שבא ומקריב קרבנותיו בעל עת וכו'.

כתיב (דברים י"ח ו'-ז'): וכי יבוא הלוי מאחד שעריך וגו' ובא בכל אות נפשו אל המקום אשר יבחר ה', ושרת בשם ה' אלקיו וגו'. וביאר בספר כבודה של תורה בשם הגאון ר' יחזקאל אברמסקי ז"ל דמש"כ: ובא בכל אות נפשו, מרמז על דברי הגמ' כאן: י"ל, דהכונה לכהן שמקריב קרבנותיו בכל עת שירצה, כדאיתא בגמ': תנו רבנן, מנין לכהן שבא ומקריב קרבנותיו בכל עת ובכל שעה שירצה תלמוד לומר, ובא בכל אות נפשו ושרת.

שבא ומקריב, פירש"י, אם נדר קרבן או שהיה מוטל עליו חטאת ואם חובה, מקריב אף במשמר שאינו שלו, ואינו מוגבל בזמן ועת לגבי הקרבת קרבן הכהן עצמו. עכ"ד.

דף ע"ד ע"ב

במשנה: מנחת כהנים כו' למזבח ואין בהן לכהנים.

ברמב"ן (צו ו' ז' - י"א בסופו) מביא מהרמב"ם במורה נבוכים הטעם שמנחת כהן - כליל תקטר, ואינה כמו מנחת ישראל שקומצין ממנה ומקטירה, והשאר נאכל לכהנים, שכיון שמעשה העבודה במנחה אינו אלא מעט, שקומץ מעט ממנה ומקריב ע"ג המזבח, א"כ אין ניכר כאן מעשה עבודה לה' ית' במה שאוכל הכהן - המביא את המנחה - את השיריים, להכי כליל תקטר, מקטירין כולו ע"ג המזבח, משא"כ מנחה של ישראל, שהשיריים נאכלים למשרתי השם, לכהנים, ניכר עבודתה בכך. וכך כתב בדעת זקנים מבעלי התוספות.

★ ★

במשנה: שתי הלחם ולחם הפנים נאכלין לכהנים ואין בהם למזבח, ובזה יפה כח הכהנים מכח המזבח.

אולי אפשר לרמז כאן למה שאמרו חז"ל (פסחים ס"ח ע"ב): "הכל מודים שבעצרת בעינן נמי לכם".

וזה מה שאומרת המשנה: "ובזה יפה כח הכהנים מכח המזבח", שבשתי הלחם שבאים בעצרת, יש לכהנים ואין למזבח, והיינו משום דבעצרת מתקיים "לכם" ודו"ק. (וללוי אמר)

★ ★

במשנה: כל המנחות הנעשות בכלי טעונות שלשה מתנות כו'.

דעת המשנל"מ (הל' מעשה"ק פי"ג ה"ה ד"ה וכסברת התוס') שבשלש מתנות אלו אין שיעור, ויכול לרבות בזה ולמעט בזה כפי רצונו, אמנם בחזון איש (מנחות סי' כ"ה אות א') כתב שעיקר נתינת השמן היא בהבלילה, שאז נהפך למנחה בלולה, ולכן ביציקה ומתן שמן שהם מצוות גרידא, לא יתן יותר מכזית, ושאר השמן שבלוג, יתן בשעת הבלילה.

★ ★

בגמ': דאמר שמואל המתנדב שמן קומצו ושיריו נאכלין.

ובתוס' שם (ד"ה קומצו) אבל יין צלול הוא ואי אפשר לקומצו ע"כ.

כתב תלמיד יח"ל, הבחור המצוין ברוך ויס ז"ל-הי"ד מטורק במכתב אל הגאון הצפנת פענח זצ"ל ונדפס בספר כוכבי אור (ח"א ע' רמ"ז): וקשה לי על זה הלא שמואל ס"ל (שם י"ט ע"ב) דעושין מדה לקומץ א"כ הא יכול לעשות מדה. ואפשר לומר ע"פ התוספתא דאהלות דבדבר לח א"א שלא ישאר מה בכלי, ובתוס' מנחות (כ"ג ע"א) ד"ה הוא עצמו משכשכו בשירי הלוג ומשו"ה א"א שלא ישאר בכלי, ורק משום דלא ניתנה תורה למלאכי השרת, וא"כ בשלמא בדבר יבש שפיר יכול לעשות מדה לקומץ, כי גם בהכלי אינו נחסר, אבל בדבר לח, כגון שמן או יין, אינו יכול לעשות מדה, כי יהי' קומץ חסר ולא ניתנה תורה למלאכי השרת אינו שייך כאן, כיון ששם הצווי של קמיצה קאי רק אאדם ולא אכלי.

גם פלא לי על שלא מצאתי ברמב"ם ז"ל הדין דאין עושה מדה לקומץ.

★ ★

והנה במקדש דוד (סי' י"א אות ב') הסתפק אם צריך להקריש השמן קודם קמיצה, והוכיח מדברי התוס' כאן הנ"ל דמיירי דוקא בשמן שאינו קרוש, דאלת"ה הא גם יין אפשר להקריש כמבואר בסוכה י"ב, והביא עוד סימוכין לכך מגמרא זבחים ע"ו מהא דבעי ראוי להזאת מצורע, ע"ש.

וכתב חכ"א בקובץ בית אהרן וישראל (שנה י"ב גליון ד' ע' קמ"ח) דמבואר כאן דעת המקדש דוד דסתם שמן לאו צלול ולאו קרוש הוא ואפשר לקומצו, וגם רואים לדידיה דאע"פ דיש להוכיח דלא צריך להקריש השמן, מאידך גיסא רואים עכ"פ דס"ל דשמן קרוש כשר למזבח, דרק הסתפק אם יש חיוב להקרישו. וכן מדברי רבינו גרשום (הובא במק"ד) דכתב "קומצו - יקפנו" מבואר דשמן קרוש כשר נמי לקמיצה.

והעיר עוד הנ"ל שם: תנן בשלהי פי"ב דמנחות רבי טרפון אומר מתנדבין שמן, ופי' הרע"ב וקומצו ומקטיר הקומץ ושירים נאכלין ע"כ, והוא מדברי שמואל הנ"ל, והתוי"ט כתב וז"ל ומיהו ודאי דלקמיצה בפס ידו כדרך קמיצת המנחה א"א, אלא שמפריש בכלי שיעור קומץ שהוא כשני זיתים וכו' ע"כ, וכ"כ בתפא"י שם אות ל"ב, מבואר דעתם דס"ל שמן קרוש פסול למזבח, מדלא פירשו דמשכחת קמיצה בשמן קרוש. מיהו קשיא לי טובא שמדברי תלמוד דידן יומא מ"ז. ת"ר בקומצו שלא יעשה מדה לקומץ, ופירש"י שלא יעשה כלי למידת קומצו וימדוד בו קומץ מן המנחה ע"כ מפורש יוצא דצריך לקמוץ בידו דוקא.

וכן נזכרתי בגמרא מנחות י"ט: דנחלקו בזה רב ושמואל אם קמיצה בכלי מעכב (ק"ק למה המסורת הש"ס או הגרי"פ לא קישרו בין הגמרות), ודוחק לומר דהרע"ב ותפא"י פירשו אליבא דשמואל.

בפירוש חסדי דוד על התוספתא מנחות פרק י"ב מ"ד ד"ה ומעתה, אחרי שהביא תוס' הנ"ל ד"ה קומצו. הקשה כיון דקיי"ל שהקומץ היתר והחסר פסול ואין קומץ בב' פעמים, א"כ אע"ג דשמן אינו צלול כ"כ, מ"מ סו"ס משקה הוא ואיך אפשר לקמוץ ביד, וציין לדברי התוי"ט הנ"ל דביאר דמיירי בקומץ בכלי ששעיורו קומץ, וס"ל לחסדי דוד דכ"ה השט ברמב"ם. הרי קמן דהבנת החס"ד בתוס' כמו המקדש דוד דלא מיירי בשמן קרוש, ודו"ק וע"ש עוד בזה.

דף ע"ה ע"א

בגמ': אמר רבא לא לשתמיט קרא דלכתוב חלות משוחות ורקיקין בלולין.

הנה רש"י פירש דרבא בא לאפוקי, דלא תימא דבעינן בין בחלות ובין ברקיקין תרוייהו גם משיחה וגם בלילה, וע"ז תירץ רבא דלא מצינו באף מקום שיהי' נאמר משיחה אצל חלות ובלילה אצל רקיקה.

ואם לא בלל או משח כלל, למדנו לעיל (י"ח ע"א) דבדיעבד לא בלל ולא משח, אינו מעכב.

אבל בלחם משנה (מעשה"ק פי"ג ה"ח) כתב בשם הר"א מזרחי (ויקרא ב' ד') דהיינו דוקא אם לא בלל כלל, ולא משח כלל, אבל אם היפך הסדר, כגון שעשה משיחה בחלות, או שעשה בלילה ברקיקין פסול. ועיין שם שביאר לפי זה הגמרא כאן, דלא לשתמיט קרא דלכתוב חלות משוחות ורקיקין בלולין. אלמא שאם בלל רקיקין או משח חלות פסול.

ובלחם משנה טען עליו שזהו דלא כדברי רש"י, שכנ"ל פירש שבא לאפוקי שלא יבלול וימשח בשניהם.

ובחסדי דוד על התוספתא (פ"ח ה"ג) כתב דכדברי הרא"ם מבואר בתוספתא שם: "כשר בחלות - פסול ברקיקין, כשר ברקיקין - פסול בחלות". הרי שאם בלל הרקיקין או משח החלות פסול.

★ ★

בגמ': כיצד מושחן כמין כי, מאי כמין כי, אמר רב כהנא כי יווני.

הנה בגמ' הוריות (י"ב ע"א) איתא: כמין כף יוני, וברש"י (שם): שמתחיל למשוח באצבעו בין ריסי עיניו, ומושך באצבעו על הראש והולך עד שמגיע לעורף, ככף יווני עכ"ל.

וברש"י (שמות כ"ט ז') כתב: ומשחת אותו: אף משיחה זו כמין כ"י, נותן שמן על ראשו ובין ריסי עיניו ומחברן באצבעו עכ"ל.

וכתב כ"ק אדמו"ר מהרמ"מ מלובאויטש זצ"ל בביאורים לפירוש רש"י עה"ת (שם): מקובל לפרש ש"כ"י" הוא שמה של אות יונית, וכמבואר בגמרא (מנחות ע"ה ע"א) "מאי כי, כמין כי יווני". אבל לפי זה הי' רש"י צריך לומר "כמין כ"י יונית" (כבגמרא).

לכן נראה לפרש, שמלת "כ"י" אינה אות בשם "כי", אלא זוהי ראשי תיבות - כ"ף יונית (כפירוש רש"י לעיל פסוק ב) ע"כ.

★ ★

וכתב חכ"א בקובץ מוריה (שנה כ"ג קו' א-ב ע' קי"ז): הנה, בדברי הראשונים מצאנו פירושים שונים, והגדרות שונות בתיאור אות זו, כף יוני, והוא ממש פלא כיצד יתכנו דעות כה רבות בביאור אות א'. בהמשך הדברים ננסה להעלות השערה, דכל השיטות נתכוונו לדבר א'. ובריש נעתיק את כל דברי הראשונים.

ברמב"ם שלפנינו (פ"א מכלי המקדש מובא לציור כ"י האות היוונית הכ"ב - X . [אשר שמה באמת "כי"]. וכן ברש"י שלפנינו (דפוס וילנא) במס' כריתות הנ"ל [ובמס' הוריות יש ברש"י כמין צורה כזו **ח** והעירו על הגליון. שזה טעות והעיקר כציור הנ"ל].

וכן כתב בפירוש במוסף הערוך ערך כי, "יאות יוונית שנים ועשרים בסדר האותיות, וצורתה שני קוים באלכסון בוקעים אחד לאחד בתווך". ובעקבותיו דרך התפארת ישראל (זבחים פ"י אות ל"ז, וכלים הנז"ל) שכן הוא העיקר, וסותר את שאר הפירושים (שנביא לקמן), וכן העיר בראשון לציון על הרע"ב מנחות דלקמן.

והנה קשה מאד לפרש כן בכוונת הגמ', דהרי מן התיאור שנותנת הגמ' כיצד היתה משיחת הכהן, כמין "כי" הרי עולה שאין שום דמיון לצורה הנ"ל. דאי נפרש הכוונה לחיבור השמן שעל ראשו להשמן שעל ריסי עיניו. הרי יצא לנו כעין משולש Λ (וכשיטת הערוך דלקמן) או עכ"פ כחצי עיגול. אבל וודאי לא כצורת X^. [ואפי' נפרש כוונת הגמ' כרבינו גרשום דלקמן, נמי יצא לנו כעין חצי עיגול].

זאת ועוד, אי כוונת הגמ' היתה לאות הכ"ב ששמה "כי", לא היתה הגמ' מסבירה "מאי כי, כף [או כי] יוונית", כשם שלא בארו בשום מקום "מאי גאם". וע"כ דהאותיות היווניות היו ידועות בזמן ההיא. ולמי שאינו יודע אותם. מה יואיל לו התיאור "כף [או כי] יוונית".

ומוכח בפשטות ד"כי" אינו שם של אות. אלא רק כינוי לאות ותיאור האות היא "כף יוונית". [כנראה מורכב מראשי תיבות - וכן מצאתי אח"כ בשפתי חכמים (שמות כ"ט ל"ו), שהעיר שהוא ע"פ ר"ת]. וכן מפורש ברש"י (מנחות עד:) "שבלשונינו קורין לכף שלהן כי". משמע בהדיא שזה אינו שמו היווני. אלא זה כינוי בלשוננו.

וכן יש להוסיף ולהעיר למשנה (דמאי פ"ז מ"ח) המבואר במי שקבע מעשרותיו ואין ידוע היכן (עיי"ש) ש"נוטל שתי שורות לוכסן". שהוא ממש כצורה זו - X . ולא הזכירו "כמין כי".

★ ★

ובאמת בהרמב"ם דפוס פרנקל מובא ציור ה"כי" כמין כף כפופה הפוכה (מימין לשמאל). ובילקוט שינויי נוסחאות מובא מכת"י כעין חצי אליפסה כזה - C .

ומביאין שם. דאף בשאר הראשונים לא מצאנו כלל צורת X. ובאמת בכת"י הערוך יש צורות C או **ח** באופנים שונים. ומעי"ז אף מובא בשאר הראשונים. ואף ברש"י כריתות הנ"ל הופיע בכת"י ובדפו"י מעין צורה כזו - ומדפיסי וילנא הם ש"תקנו" בדברי רש"י ע"פ דברי מוסף הערוך הנ"ל. ולא שתו את ליבם שאינו מתאים כלל עם פירש"י. [וכן עשו ג"כ בפירוש הר"ש על מתני' כלים הנ"ל. ש"תקנו" על הגליון"].

וכנראה טעותו של הר"ב בעל מוסף הערוך נובעת ששם אות X בלשון יוון הוא אכן "כי". ואף צורת הגייתו דומה לכף שלנו. ע"כ החליט שזהו הפירוש המתאים ל"כף יוונית".

★ ★

ועתה נבוא לצורות המובאות ב"אמת" בדברי הראשונים. וננסה להבין ע"פ דבריהם לאיזה אות יוונית כוונתם.

הברטנורה (מנחות פ"ו מ"ג) מפרש "כמין כי יוונית - שהיא כמין ט' שלנו. כהפרשת גודל [של שמאל] מן האצבע".

וכשיטה זו מצאנו בעוד ראשונים. וכגון רש"י (כת"י מנחות עד:, ומובא בתוס' שם עה.) שצייר כמין טי"ת.

וכן דעת רבינו גרשום (מנחות והוריות) המצייר כמין ט, ומפרש הכוונה במשיחת הכהן, שיצק השמן על ראשו עד לערפו. וחיבר זאת עד ריסי עיניו. נמצא כמין ט' (היינו כעין ט' הפוך ,חצי עיגול העליון - היקף גולגולת הכהן).

התוס' יו"ט (מנחות. וכלים) מבאר שהכוונה לאות היוונית העשרים (איפסילון) שבאותיות הקטנות צורתה כזה - ט. ויש להעיר - דאף דמדברי הר"ג משמע קצת כעין צורה הנ"ל, הרי ברע"ב מוכח בהדיא שאין כוונתו לאות זו. שהרי הוסיף "כהפרשת גורל מן האצבע", ובכה"ג אין יוצא כצורת אות יוונית הנ"ל. וראה להלן.

[ויש לציין. דבדפוס וילנא על הרע"ב הנ"ל מובא בסוגריים כמין כ' הפוכה C . ובדפוסים החדשים ראיתי מביאין אות C הלטינית. וכנראה שטעו וחשבו שכ' יוונית היינו אות השלישית הלטינית (Cסי, או צֶה) שהגייתו קרובה לשל כ' (מגביל קצת לכי היוונית הנ"ל X). וזה מתאים עם דברי הרע"ב בכלים דלקמן. וע"כ גם הוסיפו בסוגריים "כהפרשת גודל [של שמאל] מן האצבע". שאז יוצא מעין צורת C הנ"ל (כשהאצבע כפופה) - כדי לחזק השערתם. אמנם השערה זו מוטעית. הן דאות זאת היא לטינית (רומית) ולא יוונית, ואילו בגמ' ובראשונים מפורש בהדיא דהאות יוונית. ב' דהרי הרע"ב כתב בהדיא כעין ט', ואילו לאות הנ"ל אין שום דמיון לאות ט', ופשוט).

אבל במס' כלים כתב הברטנורה "כמין כי יונית שהיא כ' הפוכה שלנו". התוס' יו"ט מגיה ומעיר שאין הכוונה לכף פשוטה, אלא לכף כפופה (וכן מוכח מהמשך דברי הרע"ב שכתב "שימשוך הקנים מג' צדדים"). ומבאר התויו"ט דכנראה הכוונה לאות הט"ן היוונית (פי) שצורתה - והוא כעין כף הפוכה [דהרי אין שום אות הדומה לכף כפופה].

אמנם מקשה על פירוש זה, דא"כ מדוע נקט כמין "כף הפוכה". הו"ל לומר כמין "חית שלנו". ונדחק לתרץ שאולי היה נהוג בזמן הרע"ב לכתוב כעין כתב אשורית **וז** .ואז אין ח' דומה לאות היוונית. [והוא דוחק גדול. מה גם שלא ידוע כת"י שהיה מצוי לכתוב ח' בצורה זו]. וכן מעיר שדברי הרע"ב במנחות וכלים סותרין אהדדי.

★ ★

פירושים נוספים מצאנו בדברי הראשונים. ונעתיק דברי התוס' (מנחות שם) וז"ל :"צייר בקונט' כמין טי"ת, ובפירושי חומש פי' גימל, ויש מפרשים כמין נון או כמין כ, ובערוך פירש דתניא בכריתות 'המלכים מושחין כמין נזר והכהנים כמין כי יוונית פירוש יצק שמן על ראש [אהרן] ויורד אילך ואילך כמין שני מרגליות וזהו צורתו". [בדפוסים שלפנינו אין שום צורה בתוס' אבל בתפא"י הביא שהכוונה לצורה זו Λ [שהיא האות היוונית הי"א (למבדה)].

ויש להעיר שברש"י שבחומש אשר לפנינו [התפא"י מציין לפ' תצוה (שמות כט כ')] כתב "שהיא עשויה כנו"ן שלנו". ואולי כוונת התוס' לרש"י במקו"א, ולא ידענו מקומו. אמנם אות יוונית כמין נון לא מצאנו. וכמין ג' אולי הכוונה לאות הי"א (למבדה) הנ"ל שכאותיות הקטנות צורתה כך - .

ומה שכתבו התוס' כמין כ', לא ידענו אי הכוונה כמין כף כפופה [ולא מצאנו כזה אות יוונית, אם לא שנפרש כתוי"ט הנ"ל]. או הכוונה לכף פשוטה. ומצאנו שיטות שונות בראשונים וכגון הר"ש [בשם גאון והערוך] והרא"ש במס' כלים. וכך העתיק המלאכ"ש שם שהכוונה כעין כף פשוטה, בציורים השונים מובא הפוך לכל הכיוונים. אמנם המשמעות אחד. וכפי שפירש הרא"ש, שמקיף מב' צדדים - לאורך ולרוחב. אות יוונית הדומה לצורה זו היא גמ"א הנז"ל - .

וכמו"כ מצאנו שיטת ר"ח (עירובין פה.) המפרש "כחצובה - דעבדין כמין כף יווני", וכך מובא בערוך ערך חצב. והנה צורת חצובה הלא היא כזו ∴ וא"כ לכאורה הכוונה לאות הרביעית היוונית (דלתא) .

וכך מצאנו שיטת הגר"א (כלים) שפירש כי כמין חצי עיגול. ואולי כוונתו לאות הנ"ל כתויו"ט לאות ט, וצ"ע.

והנה לכאורה הוא דבר פלא, שנמצא כ"כ הרכה שיטות שונות ומשונות זמ"ז, בפירוש אות יוונית שבחז"ל?. וכן, אי נפרש שיטות הנ"ל כפשוטם, יעמוד לפנינו קו' התפארת ישראל (זבחים), מדוע קראו חז"ל לאות זו "כי"? ואף אי נחליט שהוא ר"ת "כף יוונית," הלא לרוב סברות האמורות אין האות דומה לכף אלא, לח', ט', נ', ג', או סתם צורות של משולשים.

★ ★

ונראה להעלות השערה. אשר על ידה יהיה אפשר לתרץ כל השיטות הנ"ל כולם כאחד. והיינו דצורת כי היא באמת אות גאם הנ"ל Ã . ובכך יובן היטב מדוע כינו

אותה בלשוננו - כי - "כף יוונית", שהרי היא באמת דומה לאות כף פשוטה שלנו, כשהיא הפוכה מימיך לשמאל, כדרך קריאת יוונית.

וזה עולה בקנה אחד, עם שיטת הר"ש והרא"ש הנ"ל, שפירשו ממש כצורה זה, ופשוט. ואף בדברי הרע"ב בכלים, שכתב "כף הפוכה" יש לפרש שכוונתו לאות זה - וא"צ לשום הגהה בדבריו. ומה שכתב שמקיף מג' רוחות. כוונתו להדגיש, שלא נימא כצורת גא"ם הרגילה, שהיא מקיפה רק מב' רוחות, אלא הכוונה לצורה האמורה כשהיא מוטה על צידה - כזה ∧ שהוא באמת מקיף מג' רוחות.

וכזה נרויח גם את קו' התפא"י על שיטת הרע"ב. דהרי במתני' מבואר שאם ארג בתוך מחצלת, קנים בצורת גם, הר"ז אינו מקבל טומאה, כיון שהקנים מפריעים לשכיבה. והקשה התפא"י, דלפי שיטת הרע"ב (כפי שהובן עד עתה) שצורת גאם הוא כמיך כ' או ח', המקיף את המחצלת מג' רוחות, הלא אין הקנים מפריעים לשכיבה. דהאדם יכול לשכב בתווך ברווח האמצעי, עיי"ש. ברם לפי דברינו שהכוונה לצורה זו - ∧, מובן שפיר שהקנים נמצאים גם באמצע המחצלת (ולא רק מקיפין מסביב) ומפריעין לשכיבה. עכ"ד ודפח"ח

★ ★

בספר עוד יוסף חי להגה"ק בעל בן איש חי (פר' תזריע וכי תשא) כתב לבאר מה שמבואר עפ"י רש"י בהוריות, דכף יוני הוא אות שקצר מלמעלה ורחב מלמטה, וכותב שם: ואמרתי בס"ד טעם לזה, להורות לכהן גדול, שבדברים הנפשיים, שהם ענייני העבודה של תורה ומצוות ששייכים למעלה, יראה עצמו תמיד מקצר בעבודה זו ולא יצא ידי חובתו עדיין. אבל בדברים הגופניים שהם קנין עולם הזה שהוא תחתון למטה, יראה עצמו רחב, שיהיה עשיר ושמח בחלקו, כדי שלא יהיה להוט אחר קנייני עולם הזה, ועל ידי כן יוכל לשמור קדושת כהונתו, שיהיה כלי כפרה לישראל, ולכן בעת שמושחין אותו לכהונה גדולה, מושחין אותו כמין 'כי', שהוא כ"ף יווני, הקצר מלמעלה ורחב מלמטה.

וכתבתי [עוד] בס"ד הכוונה, עושין לו המשיחה כזה, שיש מצד אחד העלאה מתתא לעילא, ומצד אחד ירידה מעילא לתתא, כי כל כהן גדול אשר כל ישראל תלויים בו, כמו שאומרים [בסדר עבודת יום הכפורים] קהל עדתינו עליך יסמוכו ועל ידך תהיה סליחתינו, צריך שיהיה צדיק, שמעלה אור מ"ן מתורה ומצוות, והקטרת קטורת וקרבנות מתתא לעילא, ואז על ידי זה יוריד שפע מעילא לתתא. ולכן כשמושחין אותו, מושחין כעין כ"ף יווני שהוא כזה: ∧, וזה שנאמר כי תשא את ראש בני ישראל, כלומר ראש בני ישראל שהוא כהן גדול, תעשה לו משיחה בראש כעין 'כי', שהוא כ"ף יווני.

★ ★

בגמ': רקיקין הבאים בפני עצמן מביא לוג שמן ומושחן וחוזר ומושחן כו'.

כתב הרמב"ם (הל' מעשה"ק פי"ג ה"ח): ויראה לי שמושח אותם אחר אפייתם עכ"ל.

ובטעמו של דבר, כתב מהר"י קורקוס דאפשר שמשיחה שקודם אפי', אינה נכרת. וברדב"ז שם כתב טעם אחד, דאי קודם אפי' מושח אותם, מכיון שהוא בולע כל כך שמן, אין זה אפי' אח"כ, אלא טיגון. ועוד טעם דלפני אפי' שהוא לח, לעולם לא יכלה לוג השמן במשיחתן, ורק אחר האפי' שכבר נתייבש, יכלה לוג השמן במשיחה.

★ ★

במשנה: כל המנחות הנעשות בכלי טעונות פתיתה.

הגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל בספרו אוצרות יוסף (דרוש ד' אות ל"ו) כתב רמז בזה שהאחדות הוא מורה על השי"ת, ופתיתה הוא ריבוי, שהוא ההפרדה והשניות, ולכן רק מנחות שנעשות בכלי, והכלי מצרף מה שבתוכו, הן טעונות פתיתה.

ולקמן (ע"ב) אמרינן "לפתיתים, ולא פתיתים לפתיתים", שמי שאמר לעולמו די, הגביל את הריבוי וההפרדות, וזהו ולא פתיתים לפתיתים שלא יפרדו יותר מדאי.

דף ע"ה ע"ב

בגמ': הי' עומד ומקריב מנחות וכו'.

בספר אור הישר כותב: יש לדקדק בלשון הש"ס דקאמר ומקריב מנחות בלשון רבים, הלא לכל הפירושים רק על המנחה החדשה מברך שהחיינו, ולא על הבאות אחריה אח"כ, וברמב"ם (פ"ז דתמידין ומוספין הלכה י"ח) הלשון מנחה, ובחידושי הרשב"א לברכות (ל"ז ע"ב) משמע דדין

זה הוא בכל מיני מנחות וגם בין של יחיד או של ציבור, ובתוס' ר' יהודא החסיד בברכות שם הגרסא מנחה ע"ש.

ולע"ד אפ"ל, דדוקא אם הקריב עוד מנחות אח"כ אז מברך על הראשונה שהחיינו, וגם ברמב"ם משמע קצת הכי דכתב בלשונו "תחילה", וזה מורה שהקריב ג"כ מנחות אח"כ. אולם אף אם נחדש דין כזה הוא דוקא לפי המפרשים דקאי על הכהן המקריב, משא"כ אם קאי על הישראל המקריב לא יתכן לאמר כן כמובן.

★ ★

בגמ': היה עומד ומקריב מנחות בירושלים.

וברש"י: כגון שלא הקריב כהן זה עדיין מנחה מימיו או שהקריב מנחה חדשה כגון מנחת העומר, אומר כהן שהחיינו ע"כ.

ומובא בספר אמרי אמת ליקוטים לכ"ק אדמו"ר מגור זצ"ל: בספר אחד מהאחרונים מקשה על פירש"י, איך יתכן שלא הביא מנחה מימיו, הלא כל כהן מביא מנחת חינוך והוא בעצמו עושה כדאי' מביא עשירית האיפה משלו ועובדה בידו [ואין לומר דמיירי כאן במנחת חינוך, שהרי היא אינה נאכלת, וכאן כתיב נטלן לאכלן, כמ"ש התוס']. **ויש** ליישב דמיירי שעשה שליח להעלות המנחת חנוך, דמש"כ עובדה בידו, אין ר"ל דמחויב לעבוד בידו, אלא רבותא אשמעינן דיכול לעובדה בידו אע"פ שלא נתחנך מקודם, משום דע"י זה המנחה נתחנך והוי כגיטו וידו באין כאחת, אבל לא שחייב לעובדה בעצמו.

★ ★

בגמ': הי' עומד ומקריב מנחות בירושלים אומר ברוך שהחיינו וקיימנו וכו'.

והקשה בהגהות היעב"ץ אמאי נקט דוקא ירושלים, בשלמא לרבי יהודה (זבחים קי"ג) הרי אין מנחה בבמה ופשיטא דמיירי בירושלים, אולם לרבנן אמאי נקט ירושלים טפי משאר מקומות. וכתב דדלמא איכא לפלוגי, דאף למאן דאמר יש מנחה בבמה, מיהא מצוה ליכא, מה שאין כן במקדש בירושלים דמצוה היא ע"כ.

★ ★

וכתב בספר בשבילי הקדשים להגרש"ב ליברמן ז"ל (סי' ט"ו הערה י"ב) להעיר על דבריו: אמנם מדברי רש"י בברכות (מ"ח ע"ב) צ"ע על דבריו, שהרי הפסוק "כי הוא יברך הזבח" עוסק בבמת יחיד, ועל זה פירש"י (שם) דבירך עליו "אשר קדשנו במצותיו וצונו לאכול את הזבח", הרי לנו דברים מפורשים שיש "מצוה" באכילת קדשים בבמה.

ובהשקפה ראשונה היה נראה לחלק בין זבחים למנחות, ולומר שכל מה שמצדד היעב"ץ לחדש שאין "מצוה" בבמה, היינו דוקא במנחות, שכן לא מצינו בקרא ענין הקרבת מנחה בבמת יחיד (וכפי שאכן שיטת ר' יהודה שאין מנחה קריבה כלל בבמה). אולם לענין הקרבת זבחים שאמר קרא (דברים י"ב ח') "איש כל הישר בעיניו", וקאי שם על במת יחיד וכדפירש"י שם, (ומבואר בהמשך הפסוקים דמיירי בזבחים ע"ש), ולכך יש לומר דהוי מצוה.

אמנם המעיין בתוספתא ברכות (פ"ה הכ"ג) יראה שגרסינן "היה מקריב "זבחים בירושלים" אומר ברוך שהגיענו וכו', כשהוא מקריבם אומר בא"י אקב"ו להקריב זבחים, כשהוא אוכלם אומר בא"י אקב"ו לאכול זבחים, ואף בזה היה ליעב"ץ לדייק אמאי כתיב דוקא "ירושלים", ואם נאמר כתירוצו, יעלה לנו שגם בבמה אין "מצוה", וכל דבריו הנ"ל לגבי מנחות, וכבר הוכחנו שבזבחים ודאי שיש מצוה גם בבמה. אכן אשכחנא בהגהות אור הגנוז על התוספתא שם שהגיה היה מקריב "מנחות" וכו' וכגירסת הש"ס דילן, ולגירסא זו שפיר יש לחלק בין זבחים למנחות וכנ"ל.

★ ★

ולכאורה יש ליישב דברי היעב"ץ אף לפי הגירסא שלפנינו (וכפי שהיא מובאת בתוס' מנחות שם ד"ה היה), ונימא דבאמת אין מצוה להקריב זבחים ומנחות בבמה, אבל אם הקריבם יש מצוה לאכול בשר הקרבנות ושירי המנחות, (וכדמוכח מדברי רש"י ברכות מ"ח: הנ"ל). ולפיכך בתוספתא דמיירי לגבי ברכת שהחיינו, שעל ההקרבה גופא כבר הוי מצוה, (ובתוספתא גם הביא הברכה על ההקרבה גופה אקב"ו להקריב מנחות. ומשמעות הסוגיא בפסחים ז: שלשון מעין זה וכמו "לשחוט" "למול" משמעותו שיש עליו חיוב גמור). ואף בקרבנות נדבה כיון שהקדישם יש חיוב להקריבם, משא"כ בבמה, אף שהקדישם, אין מוטל עליו להקריבם. אבל לענין האכילה שפיר כתב רש"י דאף בבמה מברך אקב"ו לאכול את הזבח, דהאכילה הוי מצוה בכל מקום.

דף ע"ו ע"א

במשנה: כל המנחות טעונות שלש מאות שיפה וכו' ור"י אומר בבצק.

במג"א (סי' תנ"ט ס"ק ד') מביא בשם התרומת הדשן, דאין להעביר ידים על המצות ולשפשף בהם ע"כ. וטען במור וקציעה להגר"י עמדין זצ"ל (שם): וצ"ע דהא בהדיא תנן במנחות (ע"ו ע"א): כל המנחות טעונות שלש מאות שיפה וכו' ואר"י אף בבצק, ש"מ מיהת דשיפה מעלי לה, ומונעת מלהחמיץ, וכן אמרו בפירוש (פסחים ל"ז ע"א) אם אמרו בפת עמלה. אלא שיש לחלק בין זריזין, לשאינן זריזין דהשיפה המתונה ודאי מחמצת, ביחוד בעיסת קמח ושאני סולת דקשה היא ע"כ.

ורבינו החיד"א זצ"ל במחזיק ברכה (שם ס"ק א') כתב דאפשר דשיפה דהתם הויא בחוזק והכא מיירי בהעברה בעלמא. ובדרשות מהרי"ו לא כתוב "ולשפשף", וכן בדרכי משה לא העתיק תיבה זו. ע"כ.

★ ★

בגמ': כל המנחות באות עשר עשר כו'.

לענין אם עושה מנחת סולת עשר חלות, עיין ברש"י כאן (ד"ה כל) שסובר שבאו עשר חלות, אבל בלח"מ (הל' מעשה"ק פי"ג ה"י) מדייק מרש"י בחומש (ויקרא ב' ד') שסובר דלא כמ"ש כאן, ומנחת סולת, דנקמצת לפני אפייתן, אינה באה עשר חלות.

ומזה דנקט הלח"מ דגם מנחת סולת בעי אפיי', השיג עליו במשנל"מ (שם) דלא מצינו בשום מקום שצריך לאפות אותה, ואם רצה הכהן אוכל אותה סולת כמו שהיא.

★ ★

בגמ': לחמי תודה שאפאן ארבע חלות יצא וכו', והא בעי אפרושי תרומה מינייהו, וכי תימא דמפריש מכל חדא וחדא, אחד אמר רחמנא, שלא יטול פרוס, דאפרישנהו בלישה.

וכתב תלמיד יח"ל הבחור שלמה זלמן וויסמן ז"ל-הי"ד מיארוסלב אל הגאון בעל הצפנת פענח זצ"ל (נדפס בספר כוכבי אור ח"א ע' רנ"א): וקשה לי האיך מפרישו בלישה, הא מבואר במנחות (ע"ח ע"ב) דהיכא שנאפה כשעור נא יוצאין בפסח, וקאמר שם בגמ' אמר רבא וכן לענין לחמי תודה, ופריך פשיטא וכו' מהו דתימא אחד אמר רחמנא שלא יטול פרוס והא כמאן דפריסה דמיא קמ"ל, כיו שנאפה כשעור נא לא הוי פרוסה, משמע דבצק לכו"ע מיקרי פרוס, ואיך משני כאן דאפרישנהו בלישה, הא בלישה הוי עדיין בצק ומיקרי פרוס, ואיך יפריש תרומה ממנו, הא אסור להפריש פרוס.

דף ע"ו ע"ב

במשנה: העומר היה בא עשרון משלש סאין, שתי הלחם שתי עשרונים משלש סאין, לחם הפנים עשרים וארבע עשרונים מעשרים וארבע סאין.

כ"ק אדמו"ר בעל האמרי אמת מגור זצ"ל כותב: בשאר מנחות לא נתפרש וגם ברמב"ם לא נתפרש, וכנראה שדינם כלחם הפנים כיון שבאים מחיטים, וכן משמע מפירוש רש"י בשמואל א' א-כד (עי' ברד"ק).

★ ★

בגמ': ת"ר סולת ואפית אותה מלמד שנקחית כשהיא סולת ומנין שאפי' חיטין תלמוד לומר ולקחת מכל מקום יכול אף בשאר מנחות כן ת"ל אותה.

כתב בכלי חמדה (פר' אמור אות י'): יש לעיין הפירוש בגמ' יכול אף בשאר מנחות כן, אם קאי רק על מנחת ציבור, דבזה שפיר י"ל כיון דנקחית מתרומת הלשכה, א"כ מי כשקונה קונה למנחות ונתקדשו החיטין קדושת דמים עכ"פ, דזה אמרינן דצריך להיות נקחית סולת, כגזיה"כ דבעת ההקדש למנחה צריך שיהי' סולת, משא"כ במנחת יחיד שלוקח במעות בשוק חיטין והכל חולין, נהי שלקחו לצורך מנחה, מ"מ יכול אח"כ לטחון ולעשות ממנו סולת, או דילמא דגזיה"כ דגם במנחת יחיד צריך שיקנה סולת דוקא.

★ ★

הן אמת שבלא"ה יש לעיין, די"ל דכל הסוגי' קאי רק על מנחת ציבור, דבזה מהדרינן שיהי' יפה מאוד כמבואר ר"פ ר' ישמעאל דמחללינן שבת על מהודר ביותר, ולכן אמרינן דכל המנחות אינן נקחין אלא סולת, וע"ז בא אותה למעט, דדוקא לחם הפנים, אע"פ שהיא קרבן ציבור, מ"מ כיון שיש בו חסרון כיס גדול, חסה התורה על ממונן של ישראל, משא"כ בשאר מנחת ציבור, אבל שנאמר דהקרא

אתי למעט מנחת יחיד, אין סברא, דאין למדין קרבן יחיד מקרבן ציבור.

★ ★

ושוב כותב הגאון הכלי חמדה: אמנם שבתי וראיתי ברש״י מהדו״ק הנדמ״ח בש״ס דפוס ווילנא שכתב לפרש דברי הגמ׳: יכול אף בשאר מנחות, קאי על מנחת יחיד, ונראה מדברי רש״י ז״ל להיפוך, דאותה אינו ממעט אלא שאר מנחת יחיד, אבל שאר מחנת ציבור דינם כלחם הפנים דנקחין חיטין עיי״ש היטב.

וכן נראה מרש״י שלפנינו שכתב דשאר מנחות הן דבר מועט ואינן באות תדיר, וע״כ דכוונתו על מנחת יחיד דוקא, דמנחת ציבור הרי באות בכל יום עם התמידין והנסכין, וכן מנחת חביתין של כה״ג שמקריב בכל יום, וע״כ דס״ל לרש״י ז״ל דקאי רק למעט מנחת יחיד דהם אינן נקחין אלא כשהן סולת, וע״ש עוד מש״כ בזה.

★ ★

וע״ש בסו״ד שכתב: בדרך דרש נראה לבאר ההבדל בין כל המנחות ללחם הפנים דנקחת מן החיטין, משא״כ בכל המנחות דאינן נקחין אלא סולת, דהנה יש לעיין על כל המנחות שבאין מן החיטין למ״ד עץ הדעת שאכל אדה״ר חיטה היתה, א״כ נימא אין קטיגור נעשה סניגור כמו שהעיר הרמב״ן ז״ל (בפר׳ אמור) למ״ד דאתרוג הי׳, שלא מרצה מטעם זה, כי אם בתערובות, כיון דאין קטיגור נעשה סניגור, והכא אין לומר דהיא בתערובות שמן ולבונה, דעיקרה הוא המנחה שהיא החיטין, ועוד מנחת חוטא מאי איכא למימר דאינה בשמן ולבונה.

אמנם נראה דכיון דמקשינן בגמ׳ מדם הפר דנימא אין קטיגור נעשה סניגור, ותרצינן כיון דאשתני, א״כ ה״נ, כיון דקי״ל דחיטין ועשאן סולת הוי שינוי, וכיון דקי״ל דאין מביאין אלא סולת הוי שינוי, ול״ש בי׳ אין קטיגור נעשה סניגור.

וי״ל דזה באמת הטעם דכל המנחות דאינן נקחין אלא סולת, והיינו דבשעת ההקדש לצורך מנחה יהי׳ סולת, דבלא״ה אין ראוי להקדישו למנחה כיון דאין קטיגור נעשה סניגור, ומעתה מובן היטב הענין לחלק בין לחה״פ לשאר מנחות, לפי מה דאיתא במדרש דכל עונשו של אדה״ר הי׳ שאכלה פגא, והיינו משום שלא המתין עד שבת קודש, דבשבת לא נאסר לו אכילת עץ הדעת, ולכן בשבת אין זה קטיגור כלל, כיון דבשבת לא הי׳ אסור אכילת עץ הדעת, ולכן שפיר בלחה״פ מביאין אף מן החיטין.

וי״ל דזה הענין של הבאת לחם הפנים, לתקן את חטאו דאדה״ר מעץ הדעת, ולזאת נאכל בכל שבת שאחרי סידורו, להורות שממתינים כל השבוע עד שבת לאכלו, ולא יאכלו אותו קודם שבת כמו שהי׳ דין עץ הדעת עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: ת״ר סולת ואפית אותה, מלמד שנקחת סולת, ומנין שאפילו חיטין ת״ל ולקחת מ״מ, יכול אף בשאר מנחות כן ת״ל אותה וכו׳.

כותב הגאון ר׳ מנחם זעמבא זצ״ל-הי״ד בספר גור ארי׳ יהודה בחלק השו״ת (סי׳ ד׳ אות ק״ט): ומבואר דרק לחם הפנים הותר ליקח חטים, אולם בשתי הלחם אינו מבואר אם הוי בכלל המעוט דשאר מנחות. וראיתי בפי׳ הראב״ד ז״ל לתו״כ (פרשת אמור פי״ח ה״א) דכתב דרק בלחם הפנים התיר הכתוב לפי שהי׳ בכל שבת, אבל שאר מנחות כגון שתי הלחם ומנחת נסכים לא הי׳ נקחית אלא סולת, שאין עניות במקום עשירות יעו״ש דהקשה מעומר דהיו מביאין בשבלין, ותירץ דמצותו בקצירה עיי״ש.

אולם בפירוש הר״ש ז״ל ראיתי דכתב לחלק בין שאר מנחות ללחם הפנים, משום דא״צ סולת מנופה כ״כ, אבל בלחם הפנים דבעי מנופה בי״א נפה, ע״כ נקחית חטים יעו״ש, הנה דנחלקו בזה דלראב״ד ז״ל רק לחם הפנים ניקח חטים ולא שתי הלחם ומנחות, ולפי׳ הר״ש ז״ל דמשום דבעי סולת מנופה ליקח חטים, א״כ שתי הלחם היא כלחם הפנים, דגם שתי הלחם בעי סולת מנופה.

וראה ברמב״ם (פ״ה מתמידין ומוספין ה״ו): כיצד מעשה לחם הפנים מביא כ״ד סאה חטים כו׳ יעו״ש ובפ״ח מתמידין ומוספין ה״ג: מביאין שלש סאין חטין חדשות יעו״ש, הנה דשניהם שוים ליקח חיטים, אך דין דשאר מנחות לא הזכיר.

★ ★

ועי׳ ברשב״א למנחות (ע״ו:) שם דפי׳ יכול אפי׳ שאר מנחות שהיחיד מביא יעו״ש, משמע דבכל מנחת

צבור מביא חיטין ולא אימעט אלא דיחיד, וזה דלא כראב"ד ור"ש ז"ל.

אך צ"ע, דבסוף דבריו שם כתב טעם דהיקל בלחם הפנים, א"כ בכלל מעוט זה נכלל גם שאר מנחת צבור, ולמה דקדק דוקא מנחת יחיד עכ"ד.

★ ★

בגמ': אמר ר"א, התורה חסה על ממונן של ישראל, היכא רמיזא, דכתיב והשקית את העדה ואת בעירם.

הנה ברש"י (במדבר כ' ח') מביא את דרשת חז"ל כאן ולשונו שם הוא: מכאן שחס הקב"ה על ממונם של ישראל ע"כ. וכן איתא במדרש שם (במדבר רבה פרשה י"ט ט').

ובמפרשים הקשו דמה הראי' מהפסוק "והשקית" וגו', הרי כאן יש ענין של צער בעלי חיים דהוא דאורייתא, ולכן אמרה תורה והשקית וגו' ואת בעירם. וביום תרועה עמ"ס ר"ה (כ"ז.) כתב די"ל, דמאן דיליף מכאן דהתורה חסה וכו', ס"ל דצער בעלי חיים לאו דאורייתא ע"ש בדבריו.

★ ★

והנה ברש"י (חולין מ"ט: ד"ה התורה חסה וכו') הביא מהתו"כ דיליף הא דהתורה חסה וכו' מהפסוק וצוה הכהן ופנו את הבית וכו' ע"ש. וכן הביא רש"י ביומא (ל"ט. ד"ה התורה וכו'). וברש"י ר"ה (כ"ז. ד"ה התורה חסה וכו'). ומקור הדברים במשנה (פי"ב דנגעים מ"ה ע"ש). ובנודע ביהודה מהדו"ת (יו"ד סי' ק"ס) הקשה מדוע לא הביא רש"י בחולין ויומא ור"ה הנ"ל את המקור מהפסוק המובא במנחות הנ"ל, ותירץ הנוב"י דקרא דוהשקית וגו' איירי בבהמתם של כל בנ"י, ואין מזה ראי' לגבי יחיד דג"כ יש ענין דהתורה חסה וכו' ע"ש בדבריו.

אכן צ"ב דבריו, דבספר הפרדס לרש"י (סי' ר"ו) כשמדבר לגבי זה שראוי לשוחט שלא להחמיר לפסול בהמות כיון דהתורה חסה וכו', הוא מביא הלימוד מהפסוק והשקית וגו' ע"ש, וא"כ מבואר דס"ל לרש"י דאין לחלק בין יחיד לרבים דהרי התם איירי ביחיד וכמובן וא"כ צ"ע. (וראה גם בראב"ן (סי' רמ"ו) שהביא כדברי הפרדס הנ"ל). וראה בש"ס דקדוקי סופרים כאן המביא שבכת"י לא מופיע בש"ס כאן כל הראי' מהפסוק והשקית וגו' ע"ש וצ"ע.

★ ★

ובתורת חיים על חולין (מ"ט:) כתב דהא דהתורה חסה וכו' ילפינן ממש"כ והשקית את העדה ואת בעירם. כן פי' הערוך והראב"ן וכן פרש"י עכ"ל.

וצע"ג דבריו שלא התייחס לכך שרש"י (בחולין הנ"ל) מביא הפסוק ד"ופינו את הבית", ואם כבר מזכיר את הדרשה מהפסוק והשקית וגו', מדוע מזכיר זה מהערוך והרמב"ן ולא מביא מהגמ' דמנחות כאן הנ"ל שמוזכר לימוד זה וצ"ע.

(פרדס יוסף החדש פר' חוקת)

★ ★

ובעצם קושית המפרשים הנ"ל מדוע מביאה כאן הגמ' את הפסוק והשקית וגו', ובמשנה נגעים ובתו"כ מובא ענין זה מהפסוק וצוה הכהן ופנו את הבית וגו'.

כתב הגאון הכלי חמדה זצ"ל (בפר' חיי שרה ע' ל') ליישב בזה: נראה דזה בוודאי ידעינן דהתורה חסה על ממונן של ישראל, ומהיכי תיתי לגרום היזק לבעה"ב שיש לו נגע בביתו במה שנוכל להציל ע"י הוצאה לחוץ טרם שיטמא הכהן.

אמנם זה דוקא אם איו נוגע לכבוד שמים, אמנם בלחם הפנים דהוא קרבן לגבוה, שפיר י"ל דלא שייך בזה כלל התורה חסה על ממונן של ישראל, כיון דמה שנוגע לענין גבוה ל"ש לומר התורה חסה על ממונן של ישראל וכמו"ש התוס' יו"ט פ"א דשקלים, דמה"ט ממשכנין על השקלים אפי' את כסותו כיון ד"משלך הכל", וא"כ יש סברא גדולה לומר כן לענין התורה חסה על ממונן של ישראל ג"כ דל"ש מה"ט.

אמנם מדמצאנו גבי והשקית את העדה ואת בעירם, דהשי"ת שידד הטבע בשביל ממונן של ישראל, הרי כ"כ יקר ממונן של ישראל אצל הקב"ה עד ששידד הטבע עבור הממון, לכן אמרינן דגם לנגד גבוה התורה חסה על ממונן של ישראל ודו"ק היטב.

פרק שמיני

במשנה: התודה היתה באה וכו' עשרים עשרון, עשרה לחמץ ועשה למצה.

בקדושת לוי (פרשת פקודי) כותב: שקרבן תודה מביאים על הנס, והנה שתי בחינות הם בהכרת הבורא, א' כאשר נעשה נס לאדם שלא כדרך הטבע, כשהוא רואה שהשם יתברך מושל על הטבע ועושה בו כרצונו, הרי מוכח מזה שמלכותו בכל משלה. הבחינה הב' היא כאשר האדם מתעמק, משכיל ומשיג את הבורא, מתוך לימוד וידיעה, ואז ענין הניסים והנפלאות אינן תופסין מקום אצלו כלל, כי מתוך שהוא מכיר את גדלות ה' אין זה כל חידוש אצלו. וככה היה הדבר בישראל, בזמן יציאת מצרים, ראו נסים ונפלאות שעשה עמהן השם יתברך, שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם, וזהו הבחינה הראשונה - המצה שבתודה, כאשר הגיעו למעמד הר סיני והשיגו את גדלות הבורא מצד רוממותו ואחדותו, אין צורך כבר במצה המרמזת על ניסים ונפלאות, אלא מקריבים שתי לחם שהם חמץ, התודה שהאדם מביא על הנס היא מצה וגם חמץ, לרמז לו לאדם כי אחר שהכיר את הבורא על ידי ניסים ונפלאות, צריך להתעמק ולהשיג את הבורא מתוך לימוד וידיעה, שאז אין צריך במצה אלא גם בחמץ, שמי שאמר לשמן וידליק יאמר לחומץ וידליק, הנס והטבע אצלו אחד הן.

דף ע"ז ע"א

בגמ': והמשתכר לא ישתכר יותר משתות.

וכן נפסק להלכה ברמב"ם (פי"ד דמכירה) ע"ש. וברשב"ם בב"ב (ד' ע"א) כתב: וכגון שלא הוקר השער, אבל אם לקח בשעת הגורן ועכשיו הוקר. ישתכר אפילו כפליים כפי שהשער הולך ע"כ. והובאו הדברים הנ"ל בשם רש"י במ"מ פי"ד דמכירה, וע"ש בהגהות מימוניות בשם רבינו שמשון ע"ש.

ובספר דברי שלום (ח"ג סי' ר"ד) נשאל: היות שבימים האלו השערים משתנים מיום ליום, כי המטבעות שלנו כאן עולים ויורדים שלא כדרכו, והסחורות אשר מוחר כהיום במחיר הישן, אינו יכול לקנות עוד במחיר הישן רק צריך להוסיף על המחיר כמובן אף שיש לו עוד בחנותו בגדים הנעשים מסחורות שקנה כבר, אבל איך יוכל למכור סחורות או בגדים אלו במחיר הישן, הלא הוא בעצמו צריך לשלם עתה יותר, ואחרי כי הוא רוצה להיות נושא ונותן באמונה, רוצה לדעת בזה דעת תורה איך להתנהג בבגדים שיש לו מכבר, האם יוכל עפ"י תורה להעלות השער כפי המחיר של היום הזה, או מחויב למכור את הבגדים שיש לו מסחורות הישנות במחיר הישן.

★ ★

והשיב דלפי דברי הרשב"ם בב"ב (צ' ע"א) הנ"ל מבואר להדיא, דאם יש לו סחורה מכבר אשר לקח בשער הזול ועכשיו עלה מחירו למעלה, יכול למכרו בשער של עתה ביוקר, אפילו עלה מחירו כפליים.

ואדרבה פליגי הראשונים אפי' בהבטיח למכור לחבירו במחיר הנמוך כמו שהי' אז בשעתו, וכשבא הדבר ליתן לו אחר גמר עשיית הדבר עלה מחירו למעלה, אם יכול לחזור, כיון דמה שהבטיח למכור לו במחיר הנמוך דאז הי' מחירו למטה, אבל כעת שעלה למעלה למעלה למה יפסיד, לכן ס"ל לבעל המאור וסייעתו דבאופן זה לא שייך לומר עליו דהוה מחוסר אמנה, דזהו רק בחד תרעי דלא עלה השער וחוזר מטעם אחר, זה חשוב מחוסר אמנה, אבל כשעלה השער, דהיינו תרי תרעי, לא שייך דהוא מחוסר אמנה, והביא לו ראי' מדברי הירושלמי, וכן הביא הש"ך את דברי בעה"מ בש"ע חו"מ [סוף סימן ר"ד ס"ק] ח' עיי"ש, ובב"ח נסתפק בזה לדינא, אם שייך בזה האופן מי שפרע מאנשי דור המבול הוא יפרע ממי שאינו עומד

בדבורו, והרמ"א שם הביא ב' דעות, בזה ומסיים דעיקר כדיעה השניה דאפילו עלה השער בינתיים אין לחזור, ואם חוזר הרי זה מחוסר אמנה, וחייב מי שפרע עיי"ש, ובערוך השלחן חו"מ סימן ר"ד ס"ח מסיק דבאופן כזה שמבטיח לחבירו הוה רק ממידת חסידות שלא יחזור ויעמוד בדבורו הראשון עיי"ש.

★ ★

אמנם בשל"ה הק' במסכת חולין בענין משא ומתן מפלפל בזה, ומביא ראי' מדתנן סתמא כל המקיים את דברו רוח חכמים נוחה הימנו (בסוף מס' שביעית), משמע בכל אופן אפילו אם עלה השער בינתים וחוזר בדבורו אין רוח חכמים נוחה הימנו דלא כבעה"מ וסייעתו, והביא ראי' ממה שאמרו חז"ל בגמרא בבא מציעא (דף מ"ט ע"א) דפליגי שם רב ור' יוחנן, רב ס"ל דברים אין בהם משום מחוסר אמנה ורבי יוחנן סבר יש בהם משום מחוסר אמנה, ופריך שם הגמרא על רב מדברי ר"י שיהא הן שלך צדק ולאו שלך צדק הרי מזה דבדברים ג"כ שייך מחוסר אמנה וקשה לרב, ומשני הגמרא אמר אביי ההוא שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב, ופירש"י בשעה שהוא אומר הדיבור לא יהא בדעתו לשנות, אבל אם נשתנה השער לאחר זמן והוא חוזר בו לפי שינוי השער אין כאן חסרון אמנה עכ"ל.

וכתב ע"ז בשל"ה הק' דאביי בא לתרץ אליבא דרב דלא שייך מחוסר אמנה בתרי תרעי היינו כשעלה השער בינתים, אבל לפי שיטת רבי יוחנן דקי"ל כוותי', אפילו בתרי תרעי שייך לומר דהוא מחוסר אמנה וחייב מי שפרע עיי"ש.

נמצא בפירוש, דאם לא אמר למכור במחיר הזה, רק כאשר עלה השער רוצה למכור כפי מה שעלה השער, בודאי לא שייך מחוסר אמנה או איזה דין אונאה, ויכול לחשוב כאשר עלה מחירו ע"ש.

★ ★

בגמ': **והא אמר רבא, כל דבר שבמדה ושבמשקל ושבמנין אפי' פחות מכדי הונאה חוזר.**

הנה כתב הרמב"ם (פט"ו מהל' מכירה ה"א) המוכר לחבירו במדה במשקל או במנין, וטעה בכל שהוא, חוזר לעולם, שאין הונייה אלא בדמים, אבל בחשבון חוזר.

כיצד, מכר לו מאה אגוזים בדינר, ונמצאו מאה ואחד, או תשעה ותשעים, נקנה המקח ומחזיר את הטעות ואפי' לאחר כמה שנים, וכן אם נמצאו המעות חסר או יתר מן המנין שפסקו, חוזר וכו', ע"כ.

והראב"ד השיג עליו, וז"ל, אינו מחוור, פעמים שאין המקח נקנה שאם רצה לחזור עד שלא השלים חוזר, כגון שהיה תופס לפניו שק של אגוזים וא"ל הילך שק זה שיש בו סאה של אגוזים בדינר ונטלו והלך לו ומדדו ולא מצא מדתו הרי זה חוזר ואע"פ שרצה זה להשלים וכו', ע"כ.

והיינו דהרמב"ם כתב דאין המקח בטל אלא רק שצריך להוסיף או להחזיר הטעות, והראב"ד חולק וסובר דעצם המקח בטל והוי כמקח טעות.

ובחדושי הגר"ח מבריסק ז"ל (שם) הביא, דגם הרשב"ם בב"ב (דף ק"ג:) הוכיח מהגמ' כאן דדין זה דכל דבר שבמדה ושבמשקל ושבמנין, אפי' פחות מכדי אונאה חוזר, היינו דהוי ביטול מקח לגמרי.

דאיתא כאן בגמ': אמר שמואל אין מוסיפין על המדות יותר משתות, ובעי למימר דהטעם הוא משום אונאה דלא ליהוי ביטול מקח, ופריך והאמר רבא כל דבר שבמדה ושבמשקל ושבמנין אפי' פחות מכדי אונאה חוזר ע"ש.

הרי מוכח להדיא, דהא דאמר רבא "חוזר", היינו ביטול מקח, כהראב"ד, וקשה על הרמב"ם שפסק דהמקח קיים ורק דצריך להחזיר הטעות.

★ ★

וכתב הגר"ח ליישב, דהרמב"ם מיירי דוקא באופן דהמוכר והלוקח היה דעת שניהם שוה בפסיקת המקח, ורק דאח"כ חיסר לו מהמדה שפסק עמו, דבזה סובר דע"י טעותו במנין אין המכר מתבטל. ורק שיחזיר לו כפי מה שפסק עמו.

אבל כאן בגמ' הרי מיירי לענין הוספה על המדות, דבזה הא הטעות הוי במה שהלוקח יהא סבור על המדה הגדולה, והמוכר תהא דעתו על המדה הקטנה, דנמצא שהם מחולקים בעצם בפסיקת המכר, וא"כ בזה ודאי גם הרמב"ם מודה דהמקח בטל, כיון דעצם הפסיקה נעשה בטעות.

אכן הקשה ע"ז הגר"ח, דא"כ מאי פריך הגמ' מרבא דכל דבר שבמדה וכו' חוזר, דהא רבא לא מיירי דטעה בעצם המקח, רק דחיסר לו מהמדה שפסק עמו, וכמ"ש

הרמב״ם הנ״ל, ואינו ענין להגמ׳ שם דמיירי לענין טעות בהפסיקה, דהוי ביטול מקח וע״ש עוד בזה.

דף ע״ז ע״ב

בגמ׳: והקריב ממנו מן המחובר.

וברש״י: דבעינן שיהיו כל החלות ביחד בשעת תרומה, ובכת״י פירש״י שיהיו כולן בכלי אחד ליטול תרומה ע״כ.

כתב הג״ר יוסף הירש זצ״ל אב״ד דטארנא בקובץ כרם שלמה (שנה ג׳ קו׳ ח׳ ע׳ כ״א): וצריך להבין מחלוקתן. ואפשר לומר, דראיתי בספר בנין שלמה מהגאון בעל חשק שלמה שהקשה דרש״י סותר את עצמו, דבמס׳ גיטין (דף ל׳) על הא דמקשה שם וכי נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף כ׳ וז״ל: דאסור לחבר לומר תבואה שיש לי במקום פלוני תהא תרומה על זו, דשמא באותה שעה אינה בעין ע״כ, משמע דלא בעינן בכלי אחד, ובמס׳ עירובין (דף ל׳) כשמקשה הגמ׳ וכי נחשדו חברים וכו׳ פירש״י וז״ל: שלא מן המוקף מדבר שאינו סמוך לו באותו כלי דליהוי מיניה וביה ע״כ, הרי דמוקף בעי דוקא בכלי אחד דוקא.

וכתב דיש לחלק בין מוקף דתרומה גדולה למוקף דתרומת מעשר, דמוקף דתרומה גדולה כיון שהוא מה״ת, צריך שיהיה בכלי אחד, אבל מוקף דתרו״מ דאינו אלא מדרבנן, כדאמרי׳ בירושלמי בכל התורה כולה למדה ומלמדה חוץ מתרומת מעשר דוהרמותם ממנו דכתיב בתרו״מ מוקמינן אתרומה גדולה ודרשינן מן המוקף, אבל תרו״מ אינו צריך מוקף מה״ת, לפיכך די אם באותה שעה הוא בעין. ובזה יתיישבו דברי רש״י, במס׳ עירובין דמיירי בתרומה גדולה, לפיכך פירש״י דבעי בכלי אחד, ובמס׳ גיטין דמיירי בתרו״מ, ותרו״מ לא צריך מוקף מה״ת רק דחכמים גזרו שמא אינו בעין, לפיכך די אם המה לפניו, אבל בכלי אחד לא בעינן ע״כ.

ובזה יש להבין ב׳ הפירושים של רש״י אי מן המוקף בלחמי תודה אי צריך בכלי אחד או די אם המה לפניו, דהנה במנחות כאן ילפינן מקרא ״ממנו״ הכתוב בלחמי תודה דבעי מוקף, לפיכך פירש״י דבעי בכלי אחד, ולפי הפי׳ השני שכתב רש״י דדי אם המה לפניו, י״ל דס״ל כיון דילפינן מתרו״מ שצריך להפריש אחד מעשרה, אם כן ילפינן הכל מתרו״מ דלא צריך בכלי אחד, רק די אם המה לפניו, אף דכתיב בי׳ ממנו.

★ ★

ועתה עלה בדעתי לומר, דהנה נסתפקתי אם בעי שיהיו כל המ׳ חלות מן המוקף, או די אם כל מין בפני עצמו צריך להיות מן המוקף, ומדברי רש״י נראה שכל המינים ביחד צריכים להיות מן המוקף, עיי״ש שכתב וז״ל: דבעינן שיהיו כל החלות ביחד בשעת תרומה ע״כ.

וי״ל דהנה הר״ש במס׳ מעשר שני (פ״ג) מביא בשם הירושלמי למס׳ חלה (פ״ב) דבר שמקפיד על תערובתן אין הכלי מצרף לחלה [בירושלמי גריס אין הבית מצרף עי׳ בביאור הגר״א יו״ד סי׳ שכ״ה מזה], עיסה טמאה עיסה טהורה עשו כדבר שהוא מקפיד על תערובתן עיי״ש, א״כ אפילו אם יתן כל החלות בכלי אחד, דהמה מצה וחמץ ביחד, כיון שמקפיד על תערובתן לא מהני הנתינה בכלי אחד להחשיב מן המוקף, דאם יתן כל מין לבדו בכלי אחד שפיר מיקרי מן המוקף, אבל לא אם יתן כל המינים ביחד בכלי אחד. וגם לפ״ד הפמ״ג (או״ח סי׳ תנ״ז) וכן הוא דעת הגאון רע״א (יו״ד סי׳ שכ״ה) דלא אמרי׳ הסל מצרף רק במינו עיי״ש, ממילא א״א לצרף כל המ׳ חלות בכלי אחד, לפיכך אפשר לחדש ולומר דב׳ פירושים המה אמת, דכל מין לבדו צריך שיתן בכלי אחד, דאז הכלי מצרפן כיון דהם מין אחד, ואינו מקפיד על תערובתן, אבל לענין זה שצריך מן המוקף כל המינין ביחד, אז די אם המה לפניו, ולא צריך בכלי אחד, דבכה״ג לא מעלה ולא מוריד כיון דהמה ב׳ מינים, וגם מקפיד על תערובתן.

אמנם יש לפקפק, דאפשר דגרע אם נותן כל מין לבדו בכלי אחר, מאם נותן כל המינים ביחד והמה לפניו ולא יתנם בכלי, די״ל דהרשויות מחלקות, ולא יחשב כלל מן המוקף, כמו אם מפריש מאחד על חבירו אפילו אם נוגעות או נושכות זה בזה אם המה בב׳ כלים לא מהני, וע׳ באו״ח סי׳ תנ״ז וביו״ד סי׳ שכ״ה מזה, ואכ״מ.

★ ★

בגמ׳: או כלך לדרך זו כו׳ דנין תרומה שאין אחריה תרומה, מתרומה שאין אחרי׳ תרומה, ואל יוכיח בכורים, שיש אחריהן תרומה.

הגה״ק ר׳ חיים בנו של כ״ק אדמו״ר ר״י מאוסטרובצה זצ״ל-הי״ד במכתבו אל הגאון הצפנת פענח זצ״ל שנדפס בקובץ כרם שלמה (שנה י״ח קו׳ ח׳ ע׳ ל״א אות ו׳) כותב: הערתי דנוכל למילף מבכורים דשביעית, עפי״ד רש״י משפטים כ״ג על הפסוק ראשית בכורי אדמתך תתן לי, דפירש דאף שביעית חייב בבכורים, ומתרומה פטור, וצ״ע ע״כ.

★ ★

הגאון ר׳ מאיר אריק ז״ל בהגהות טל תורה כאן כותב: דמזה שדימתה הגמ׳ חיוב ביכורים לתרומה, נראה דבכל הז׳ מינים חיוב התרומה הוא מה״ת כדעת הראשונים בשיטמ״ק (ב״מ פ״ח) ודלא כתוס׳ שם ע״כ. ובכת״י תלמיד יח״ל הבחור משה וולצמאן ז״ל-הי״ד מקוטנא ראיתי שפלפל בזה, וציין לדעות הראשונים בזה. התוס׳ בע״ז (נ״ו.) דס״ל כשיטתם בב״מ הנ״ל דאין חיוב תרו״מ בכל ז׳ המינים ע״ש, וראה עוד ברש״י ותוס׳ כתובות (כ״ה.) ובראב״ד (פ״ט דמעשרות) דס״ל כתוס׳ הנ״ל בב״מ, אך בתו״כ (פר׳ בחוקותי) יליף מקרא דעשר תעשר את כל ז׳ המינים לחיוב תרו״מ ע״ש, וזה כדעת הראשונים שבשיטמ״ק הנ״ל עכ״ד ויהיו שפתותיו דובבות. והי״ד.

(פרדס יוסף החדש פר׳ כי תבא)

★ ★

בגמ׳: נאמר כאן תרומה ונאמר בתרומת מעשר תרומה, מה להלן אחד מעשרה אף כאן אחד מעשרה.

הערוך לנר (נדה ו:) תמה דהא אמרינן לעיל (ע״ו.) דארבעים לחם לתודה הוי למצוה לכתחילה, ובדיעבד אם אפאן ארבע חלות כשר. והא (בדף כ״ז.) אמרו דילפינן ארבע חלות לעיכובא מנזיר דנאמר בו ״כן יעשה״ דמשמע עיכוב, ואם כן קשה דנימא דגם הארבעים לחם מעכב.

ותירץ על פי הריטב״א (סוף פרק קמא דשבועות) דהיכי דכתיב קרא בקדשים לעיכובא, לא קאי רק אהאי דכתיב מפורש בפסוק, ולא על מה דאתי מדרשא, וממילא מיושב דכיון דמיני החלות כתובים מפורש בקרא, קאי עליהם עיכובא דקרא, אבל מספר החלות דלא כתוב מפורש בקרא, וילפינן לה הכא מגזירה שוה מתרומת מעשר, לפיכך לא דרשינן קרא לעיכובא.

אמנם מה שאיתא במשנה דלעיל שלא יטול פרוסה, דילפינן לה ממה דכתוב מפורש בקרא ״אחד״, לפיכך על זה ודאי קאי קרא דעיכובא, ומעכב גם בדיעבד.

★ ★

ועיין בספר בני חיל להגאון ר׳ משה פינקל זצ״ל (נדרים סוף סימן ב׳) במה דאמרו לעיל (ע״ו: ובנדרים י״ב:) דתרומת הלחמי תודה מצי לאפרישנהו בלישה, דלהר״ן והרא״ש שם משמע דגם בלישה שייך חסרון דפרוסה, ובעשה ארבע חלות בלבד, צריך לעשות מכל חלה עשר חלות קטנות ולהפריש אחד לכהן.

אבל להתוס׳ שם ולהרמב״ם (פ״ט הלכ״ב ממעשה הקרבנות) משמע דהחסרון דפרוסה אינו אלא לאחר אפיה, ויכול לעשות בצק גדול, ולפרוס מהבצק ולהפרישו לכהן. ונשאר שם בצ״ע לשיטת הר״ן והרא״ש הא כיון דבין כך ובין כך אינו מקיים מצות ארבעים לחם, דהא מיירי דעשה ארבע חלות בלבד, אם כן למה אמרו שיעשה עשרה בצקיות קטנים ויתן אחד לכהן, והרי מצי ללוש מכל מין שתי חלות, אחד גדולה לבעלים, ואחד קטנה לתרומה לכהן. (והצ״ע הזה קשה גם לפירוש רש״י בנדה שם ו׳:, שכתב ותשעה נותרים לבעלים אפה בחלה אחת, ולא כתב ״ומידת״ תשע הנותרים אפה בחלה אחת, וליכא למימר דכוונת רש״י שם לתשע העשרונות היא לתשע החלות, דהא בריש דבריו כתב רש״י שם ״נטל אחד מעשר לתרומה״, ואי הוי קאי אעשרון, היה ליה למימר נטל עשרון אחד לתרומה, וגם מרש״י לעיל (ע״ו.) משמע הכי, דכתב ״ושוב עשה חלות שלמות״).

★ ★

בגמ׳: ונילף מתרומת חלה וכו׳.

בשו״ת נודע ביהודה מהדו״ת (חיו״ד סי׳ ר״א) הביא קושיית הגאון ר׳ ישעי׳ ברלין זצ״ל בהא דהקשו בגמ׳ כאן: ונילף מתרומת חלה, וכתב רש״י אחד ממ״ח, וע״ז תמה תרי תמיהי, חדא דשיעור חלה הוא רק מדרבנן, אבל מן התורה אין לחלה שיעור, ועוד דרש״י נקט אחד ממ״ח, והרי בבעה״ב שיעורו אחד מכ״ד, וצריך לומר

דדקדק רש״י לאחוז היותר מועט ותפסת מועט תפסת, א״כ למה פירש רש״י לעיל מזה בד״ה ונילף מתרומת מדין דהוה אחד מחמשים, והוה לי׳ לאחוז המועט, דהיינו תרומת אלעזר שהיא אחד מה׳ מאות, עד כאן קושיית הגאון ר׳ ישעי׳ ברלין זצ״ל.

וע״ש שהנו״ב האריך ביישוב הקושי׳ הראשונה, על פי חידושו הידוע, שסובר ששיעור נתינה בתרומה הוא מן התורה ע״ש.

★ ★

בגמ׳: שלא ינתח בשר קודם שיטול אמורין.

בספרי מוסר למדו מכאן החיוב, שבמעשים הגשמיים, תהיה מחשבת האדם לשם שמים, בבחינת האימורין שנקטרים לגבוה. וצריך שתקדום מחשבת גבוה למעשי בשר ודם, כדאיתא בשו״ע אורח חיים סימן רל״א.

וידידי הרה״ח מאיר מלניק הי״ו דקדק (בקונטרס אדר וארבע פרשיות עמוד ס״ט) בפרשת האפוד שנשתנה מכל כלי המשכן, שלאחר שעשו את כלי המשכן תפש הכתוב לשון עבר, ממנו ״היו״ קרנותיו (ל״ח ב׳) כפתוריהם וקנותם ממנה ״היו״ (ל״ז כ״ב) רבוע ״היה״ (ל״ט ט׳), אבל באפוד נאמר לשון הווה, וחשב אפודתו אשר עליו ממנו ״הוא״ (ל״ט ה׳) ולא אמר ממנו ״היה״, וטעמא בעי.

וביאר שכיון שאמרו חז״ל (זבחים פ״ח:) דאפוד מכפר על עבודה זרה, ופירש ההפלאה ד״חשב אפוד״ מכפר על מחשבת עבודה זרה, ובעבודה זרה מחשבה רעה הקב״ה מצרפה למעשה, לפיכך נקט הכתוב לשון הוה, שאפילו מחשבת הווה - שלא הגיעה לידי מעשה, הוי כמעשה.

והרה״צ מורינו ר׳ יעקב מאיר אלתר שליט״א הוסיף שם (עמוד ע׳) דבזמן שהמקדש קיים היה האפוד מכפר על עבודה זרה ומחשבת עבודה זרה, אך לאחר החורבן, גילתה לנו התורה בתיבה ״חשב האפוד״ שהתיקון יהיה על ידי ״המחשבה״, על ידי האפוד הפרטי של כל אחד ואחד, שכל המעשים הגשמיים יעשה במחשבה לשם שמים, ולא לתאוות היצר ח״ו, כי האפוד הוא על חלק הגוף התחתון, וה״חשב אפוד״ מחובר אליו בראשו על פני רוחבו של האפוד, והקפיד הכתוב שיהיה ״חשב האפוד״ כמעשהו, שיהיו המעשים הגשמיים במחשבת לשם שמים, ולכן נאמר בו לשון הווה, שצריך ליזהר בזה בתמידות כל ימי האדם, ובזה מכפר על מחשבת עבודה זרה, כל המחשבות של כוחי ועוצם ידי, ומחשבה מכפרת על מחשבה, והוא כהנ״ל שלא ינתח בשר קודם שיטול אימורין, שאפילו ההכנה לאכילת גופו לא יעשה מבלי שתקדום לכך עבודה לגבוה.

ובזה מבואר היטב מה שהקשו הקדמונים שקרא הכתוב לעיל ״מעיל האפוד״ (כ״ח ל״א). ופירש רש״י ״המעיל שהאפוד ניתן עליו לחגורה״. ותמוה מי נתלה במי, וכי הנשמע כדבר הזה שיאמר אדם ״החליפה המהודרת של האבנט״, והלא האבנט הוא בטל לחליפה, אלא כהנ״ל ש״חשב האפוד״ הוא יסוד גדול מאד בעבודת ה׳, ולכן נתלה המעיל באפוד שניתן עליו לחגורה.

★ ★

בגמ׳: ונילף מתרומת מדין, דנין תרומה הנוהגת לדורות מתרומה הנוהגת לדורות וכו׳.

הקשה בשפת אמת כאן למה לא פרש״י דכוונת קו׳ הגמ׳ היא דנילף מתרומת מדין שהיתה לכהנים שהיא א׳ מת״ק כמפורש כאן, וזה יותר דומה לתרומת לחמי תודה שהיתה ג״כ לכהנים עכ״ד השפת אמת.

ויש לציין, שבאמת ברש״י כת״י בגמ׳ מנחות כאן פירש קושית הגמ׳: ונילף מתרומת מדין, דר״ל מחלק הכהנים שהיה א׳ מת״ק ע״ש.

★ ★

ובספר משמר הלוים (על חולין סי׳ נ״ד) כתב כאן ענין נפלא ונביא דבריו: והנה במש״כ רש״י שלפנינו אחד מנ׳, אמרתי בס״ד דאולי כוונת רש״י שכיון שבתרומת מדין היו שני סוגים של תרומה, גם אחד מנ׳ וגם אחד מת״ק, וכשהנדון לפנינו מהיכא למילף, א״כ באנו בזה לכלל דתפסת מרובה לא תפסת תפסת מועט תפסת, וא״ת דהלא אחד מנ׳ שכתב רש״י הוא המרובה, שצריך ליתן תרי ממאה, ואילו אחד מת״ק הוא המועט, שצריך לתת רק תרי מאלף, וא״כ למה תפס רש״י המרובה אחד מנ׳.

אבל באמת דבר זה מתיישב היטב לשיטת רש״י בכל דוכתי בש״ס שאמרו להאי כללא שתפסת מועט תפסת, ומפרש רש״י דהיינו מטעם שהמועט לא יוציאו מידך וברי לך שישאר אצלך, משא״כ על המרובה צריך אתה להביא ראי׳. וא״כ לפי ביאור זה של רש״י, הלא גדר מועט ומרובה אינו במספר, מספר מועט או מספר מרובה, אלא בשרש

הענין, מה שודאי אצלנו שלא יטלו ממנו - זהו מיקרי מועט, ועל מה שצריך להביא ראי' - זהו מיקרי מרובה.

ולפי"ז הלא הנידון בסוגיין הוא מה שיעור חיוב של הבעלים של התודה ליתן לכהן תרומה מלחמי תודה שלו, וא"כ כשיתן אחד מנ', הלא ודאי יצא ידי חובת נתינה לכהן, אבל כשיתן רק אחד מת"ק עליו הראי' שיצא ידי חיובו, דאולי צריך ליתן באמת אחד מנ', ולא סגי בא' מת"ק, ונמצא שהמועט הוא החומרא והמרובה הוא הקולא, וכאן החומרא הוא ליתן א' מנ', וזה המועט, ותפסת מועט תפסת, דאילו לתת אחד מת"ק הוא קולא, וממילא הוא גדר מרובה, ותפסת מרובה לא תפסת. וכאשר דיינינן כאן תפסת מועט תפסת שוב אתינן למש"כ בדרו"ח הגרע"א זצוק"ל יומא ע"ב ע"א שהנלמד במידה זו דתפסת מועט הוא מדין ודאי ולא מדין ספק עיי"ה ברעק"א ובהגהתו על ספר תוספת יום הכיפורים יומא פ' א' עיי"ה.

★ ★

ואע"פ שכאשר נחליט שהחיוב הוא ליתן אחד מנ' א"כ ממילא יסתעף מזה שצריך לעשות נ' חלות מכל אחד ואחד מד' מינים שבתודה, דהלא הא דבעינן אליבא דאמת עשר חלות מכל מין ילפינן לה מהא דהתרומה היא אחד מעשרה כתרומת מעשר, וממילא מזה הוא דידעינן שצריך להיות מכל מין י' חלות, כדי שהאחד השלם הניתן לכהן יהי' אחד מעשרה שלמים, וממילא ידעינן שצריך עשרה לחם מכל מין. ולפי"ז למאי דהקשו בגמרא ונילף מתרומת מדין ומפרש רש"י אחד מנ', א"כ לכאורה בכלל קושיא זו שהעשרה עשרונים חמץ יאפו נ' חלות, ויהי' האחד מנ' לחם שלם, ולא פרוס, וארבעת המינים שבתודה יהיו מאתים חלות. ואילו מפרשינן הקושיא שיהי' התרומת לכהן אחד מת"ק, א"כ הי' צריך לאפות מעשרה עשרונים חמץ ת"ק לחם, וארבעת המינים שבתודה יהיו לפי"ז אלפים לחם, וא"כ מהנידון על שיעור התרומה מסתעף עוד נידון על מספר החלות.

ובזה כבר לא ברירא לי מה כאן חומרא וקולא, כשהנידון היא אם לאפות מאתים לחם או אלפים לחם, דאם יעשו מאתים וצריך אלפים הוי ממעט במידת החלות, ואם צריך מאתים ויעשה אלפים הוי מרבה במספר החלות, ובמרבה או ממעט בחלות תודה הויא פלוגתא דתנאי בסוגיא לעיל בדף ע"ו דלהברייתא בעמ' א' שם הוי פסול, וכן להיש אומרים בברייתא בעמ' ב' שם, ואילו לת"ק שם הוי כשר, ויש לפלפל טובא בזה.

אבל נלענ"ד דלכאו' לא אכפת לן כל הנידון הזה, כיון שהוא מסתעף מהנידון העיקרי מה הוא שיעור התרומה, ובנידון זה דשיעור התרומה דיינינן לחומרא מכח תפסת מועט תפסת כמשנ"ת, דצריך ליתן אחד מנ', ושוב הוא מדין ודאי לרעק"א הנ"ל, וא"כ ממילא ידעינן שמספר הלחם הוא חמשים לכל מין, ולכל ארבעת המינים ביחד מאתים. ואכתי צ"ב ועיון בפרט זה. עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': ואל תוכיח תרומת מדין שאינה נוהגת לדורות.

הרמב"ם לא מנה המכס לה' בתרומת מדין במנין המצוות, לפי שסובר שאינה מצוה הנוהגת לדורות, אמנם בעל הלכות גדולות מנה מצוה זו. וכתב על זה הרמב"ן (בהשגות לסוף שורש שלישי): ואולי סובר בעל ההלכות, בפרשת תרומות המכס, שהיא פרשת מלמדת לדורות, בכל מלחמות הרשות, להקריב מן הבא בידם תרומה לה', כעין שכתוב בדוד (דה"י א' י"ח) ומטבחם ומכון ערי הדדעזר, לקח דוד נחשת רבה מאוד, בה עשה שלמה את הים הנחושת ואת העמודים וכלי הנחושת. וכתיב (שם) גם אותם הקדיש המלך דוד לה', עם הכסף והזהב אשר נשא מכל הגוים.

- ולכך נאמר (במדבר ל"א) בקרבן שרי האלפים והמאות, "ויקח משה ואלעזר הכהן את הזהב מאותם, ויביאו אותו אל אהל מועד - זכרון לבני ישראל לפני ה'". ואילו היתה נדבת שעה מן האנשים היחידים ההם, לא היה בה ענין ראוי לומר בו "זכרון לבני ישראל לפני ה'", אלא [מוכח] שעשו בנדבה ההיא כלי שרת, והוא חק וזכרון לדורות לעשות כן, עכ"ל הרמב"ן.

ובקנאת סופרים הביא מבעל זוהר הרקיע שדחה הלצת הרמב"ן בעד הבה"ג, שהרי בפירוש אמרו כאן שתרומת מדין - אינה נוהגת לדורות, ומ"ש "זכרון לבני ישראל", היינו כמ"ש ביומא (ל"ז.) בבן גמלא ובן קטין ומונבז שנדבו כלים לביהמ"ק, אף שלא הי' זה מצוה לדורות.

ותירץ הקנאת סופרים, שלא להמכס נתכונו הרמב"ן והבה"ג, ששיעור זה של מכס, באמת לא נהגו

לדורות, אלא חוץ מזה הביאו כלים קרבן לה׳, וזהו לפ״ד הבה״ג מצוה הנוהגת לדורות.

★ ★

בגמ׳: בעי רבא תרומת לחמי תודה חייבין עליהן מיתה וחומש או אין חייבין עליהן מיתה וחומש, כיון דאיתקש לתרומת מעשר כתרומת מעשר דמי או דלמא בו וחמישתו מיעט רחמנא.

כתב הג״ר ישכר דערשאוויץ ז״ל בקובץ כרם שלמה (שנה י״א קו׳ א׳ ע׳ כ״ט): וקשה אמאי לא הוכיח רבא שאין בלחמי תודה דין תרומה, ממתני׳ דמעילה דף ט״ו ע״ב, התרומה ותרומת מעשר ותרומת מעשר של דמאי והחלה והביכורים מצטרפים זה עם זה, משום דבכולהו כתיב תרומה והוי תרומה, וא״כ אם נאמר דגם לחמי תודה הוי תרומה וחייבין חומש, אמאי לא חשיב מתני׳ לחמי תודה, אלא וודאי דלא הוי תרומה רק לדבר הצריך למילף לענין חלה, וא״כ מאי קא מיבעיא לי׳ לרבא. (ועי׳ רמב״ם פ״י מתרומות ה״ד).

דף ע״ח ע״א

במשנה: המילואים היו באים כמצה שבתודה וכו׳.

ולכאורה יש להקשות למה בימי המילואים לא הקריבו גם כנגד חמץ שבתודה?

ואולי כשבאים לעשות חנוכת המשכן בימי המילואים צריך שיהיו רק מצוה, ושלא יתערב בתוך המצה גם חמץ, שהרי בתחילת העבודה צריך שלא יהיה מעורב בתוכו שום חמץ.

וזה הטעם שבחנוכת המזבח בימי החשמונאים הצריכו את הנס שהפך של הכהן גדול דלק לשמנה ימים, ולא סמכו על מה שטומאה הותרה בציבור. כיון שכאשר באים להתחיל חינוך, צריך שיהיה כולו טהור בלא תערובות טומאה.

ואולי משום זה בליל פסח, שהוא היום טוב שאנו נהיינו עם ישראל, יום החינוך של בני ישראל, ׳הלילה הזה כולו מצה׳ - שבליל פסח צריכים כולו מצה בלי שום תערובות חמץ, ומשום זה בזמן חירותינו חמץ אסור במשהו.

★ ★

וכעי״ז מובא בספר דף על הדף על מסכת שבת (כא: בעניני חנוכה) בשם ספר בצלו חמדתי (עמוד קע״א), שסיפר הגאון מטשעבין זצ״ל, שהשתתף פעם בסעודת בר מצוה בה היה נוכח גם הרה״ק מבעלזא זצ״ל, ובברכת המזון זימן הבחור בר-המצוה על הכוס כנהוג, ולאחר ברכת המזון ציווה הרה״ק מבעלזא לבחור שישתה את כוס היין עד תומו. וסיפר הגאון מטשעבין, שבלבו פנימה תמה על הנהגתו של הרה״ק מבעלז שהכביד כך על בחור צעיר עול ימים שישתה כוס יין מלא, אף שעל פי דין אינו מחוייב לשתות כי אם מלא לוגמיו (שולחן ערוך אורח חיים סימן ק״צ סעי׳ ג׳).

הרה״ק מבעלזא זצ״ל הרגיש מיד במחשבתו של הגאון מטשעבין ואמר לו בביאור הנהגתו, הרי לכאורה תמוה מאד כל הנס שנעשה לישראל בימי החשמונאים שמצאו פך של שמן טהור חתום בחותמו של כהן גדול, שלשם מה זקוקים היו בני ישראל לנס זה מאחר דקיימא לן שהדלקת נרות המנורה דוחה את הטומאה (רמב״ם הלכות תמידין ומוספין פ״ג ה״י), וכבר הקשו כן האחרונים (ב״ח אורח חיים סימן תר״ע).

אלא ביאור הענין, שכאשר טיהרו בני ישראל את בית המקדש ועמדו להדליק את המנורה, חינכו אז מנורה חדשה לאחר שהמנורה שהיתה בבית המקדש נטמאה על ידי היוונים (עי׳ עבודה זרה מג. וברש״י ד״ה ומלכות), נמצא שבהדלקת המנורה ביום כ״ה בכסלו היה משום חינוך כלי שרת, וכל דבר שיש בו משום חינוך צריך להיעשות באופן של ׳לכתחילה׳, ועל כן נעשה להם הנס שמצאו פך של שמן טהור והדליקו ממנו שמונה ימים.

אף כאן, סיים הרה״ק מבעלזא, הבחור דנן שנכנס עתה לעול תורה ומצוות, יש בדבר משום ׳חינוך׳ ומן הראוי שביום הזה יקיים המצוות בשלימותן, ולכן ציוויתיו לשתות כל הכוס.

הגאון מטשעבין בסיימו לספר הוסיף בהתפעלות ׳איך האב געפילט אז ער [הרה״ק מבעלזא] האט מיר תופס געווען די מחשבה׳ [הרגשתי שהרה״ק מבעלזא תפס מחשבתי ולכן מיהר לבאר הנהגתו], עכלה״ק.

וכל זה כיסוד הנ״ל דבעניני חינוך צריך להיות דין דלכחילה ממש, מצוה גמורה בלא שום תערובת ודו״ק.
(וללוי אמר)

★ ★

בגמ': **זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח אותו וכו'.**

הכהן הגדול מביא כל יום מנחת חביתין, אותה מנחה שהכהן הדיוט מביא פעם אחת כשהוא מתחנך פעם ראשונה לעבודה.

וביאר החידושי הרי"ם (פ' צו) שהכהן הגדול מתעלה כל יום ויום, כאילו הוא נולד מחדש, וכמו שאמרו על ה"יהודי" הקדוש מפרשיסחא, שכל יום עלה דרגא כמו מאינו יהודי ליהודי, ולכן נקרא ככה. וכן הכה"ג בכל יום נתחנך מחדש, ובעי להביא מנחת חביתין, כמו הכהן הדיוט ביום חינוכו, ועי' בסה"ק פני מנחם (צו שנת תשנ"ד סעודה שלישית).

★ ★

בחינוך (מ' קל"ו) כתב הטעם שכה"ג מביא מנחה כל יום, שכיון שהוא שליח של כלל ישראל, בינם לבין קונם, ועל ידי תפילותיו וקרבנותיו הם מתכפרים, לכן מן הראוי שיהי' לו קרבן מיוחד שיביא תמיד מידי יום ביום - דוגמת הקרבן תמיד שמביאים כלל ישראל בבוקר ובערב, ועיין עוד באברבנאל כמה טעמים בזה.

★ ★

בגמ': **כה"ג המתקרב לעבודה כו' צריך שלש.**

ופירש"י אחת לחינוך תחלת עבודה, ואחת לחינוכו לכה"ג, ואחת לחביתין.

באור שמח (הל' כלי המקדש פ"ה הי"ז) חוקר אם כהן גדול הוא - כהן הדיוט שנתוסף בו מעלה יתירה שהוא כהן גדול, או שהוא דבר וסוג אחר לגמרי.

וכתב לפשוט מהא דאמרינן הכא שכהן גדול מביא חביתין אחת לחינוכו של כהן הדיוט, ואחת לחינוכו של כה"ג, הרי שהוא גם כהן הדיוט וגם כה"ג כצד הראשון של החקירה.

אמנם בירושלמי שקלים (פ"ז) איתא שאינו מביא רק שנים, אחת לחינוכו, ואחת לחביתין, והיינו דהירושלמי סובר כצד השני של חקירתנו, שאין בכללו של כהן גדול - כהן הדיוט, אלא הוא סוג אחר לגמרי.

וע"ש דמיתלי תלי' לי' בהפלוגתא (במס' יומא) אם אבנט של כהן גדול הוא שוה לאבנט של כהן הדיוט, אז הוא כמו כהן הדיוט ונתוסף עליו עוד ד' בגדים, משא"כ למ"ד שאבנט של כה"ג אינו כמו אבנט של כהן הדיוט, אם כן הוא סוג אחר לגמרי, ומביא רק מנחת חינוך אחת כמו הירושלמי.

★ ★

באמת יסוד זה מצאנו כבר בראשונים, ראה בחידושי הר"ן ראש השנה (י"ג ע"א ד"ה מהיכן) שעל מה שהגמרא מקשה מהיכן הקריבו העומר הראשון כשנכנסו בני ישראל לארץ ישראל בימי יהושע, מקשה, דלמא הקריבו מעבר הירדן, מארץ בני גד ובני ראובן. ותירץ דכיון דמלכתחילה מצוה להביא מארץ יהודה, "אינו נראה לומר - שעומר הראשון היתה שלא כמצותו" עכ"ל.

★ ★

בגמ': **אמר רב חסדא, כהן גדול המתקרב לעבודה, צריך שתי עשרונות האיפה וכו'.**

וכן פסק הרמב"ם (פ"ה דכלי המקדש הלכה ט"ז) ע"ש, אך הירושלמי (פ"ז דשקלים) והביאו הכס"מ (שם) ס"ל דאין צריך הכה"ג להביא אלא מנחת חינוך אחת, וע"ש בשיירי קרבן לבעל קרבן העדה בירושלמי שקלים שם.

וכתב הכלי חמדה (פר' כי תבוא ע' רנ"ח) די"ל דהבבלי והירושלמי פליגי אי כה"ג שמתחיל לעבוד עבודה במקדש ולא עבד עוד מימיו, אם צריך חינוך גם מפאת כהן הדיוט או לא, דהש"ס דילן ס"ל דכה"ג יש עליו ב' קדושות, קדושת כהן הדיוט וקדושת כה"ג, אמנם הירושלמי ס"ל דכה"ג א"צ להיות כהן הדיוט, ואם נעשה מיד בהיותו בן י"ג כה"ג ונתחנך לעבודת כה"ג, הרי הוא כה"ג בלבד, דמצד כהן הדיוט הרי לא נתחנך לעבודה.

ולפי"ז כתב שם לבאר את דברי התרגום יונתן (בר"פ כי תבוא) שכתב דביכורים מביאין לכהן גדול, ואין לו ביאור לכאורה, מדוע צריך דוקא כה"ג.

וכותב הכלי חמדה: שמעתי אומרים בשם מרנא הגה"ק מגור (שליט"א) [בעל האמרי אמת זצ"ל] שאמר עפמ"ש הרמב"ן ז"ל לפרש דברי הספרי עה"פ אל הכהן אשר יהי' בימים ההם, שבא לומר שאם הובא בכורים לכהן ונמצא אח"כ שהי' בן גרושה ובן חלוצה שהבכורים כשרין, ואתא לאפוקי בזה מדברי הגאון בעל הפלאה ז"ל שרצה לחדש, דאע"ג דקיי"ל בכהן שנמצא בן גרושה ובן חלוצה

עבודתו כשירה, מ"מ בעבודות שצריכות כה"ג, העבודות פסולין, שכה"ג אינו כשר שבעצם הוא חלל, וכבר תמהו עליו מדברי הגמ' מכות דיש פלוגתא דתנאי אי מתה כהונה או בטלה כהונה, וקמ"ל התרגום יונתן דאפי' בכה"ג דינא הכא, דעד עתה הי' כה"ג.

אך לכאו' אינו מובן, כיון דסוף סוף הבכורים א"צ כה"ג. וא"כ פשיטא דהבכורים כשרין, דמה בכך דאגילא מילתא למפרע דל"ה כה"ג, מ"מ גם בכהן הדיוט עבודתו כשירה.

אמנם לאחר העיון אמרתי, גברא רבה אמר מילתא ויש לקיים דבריו הקדושים, בהקדם המחלוקת הנ"ל בין הבבלי וירושלמי, אי לכה"ג יש ג"כ קדושת כהן הדיוט, ולפ"ז לשיטת הגאון בעל הפלאה ז"ל, בכה"ג שנתמנה מיד בתחילת עבודתו לכה"ג ולא נתחנך לכהן הדיוט ואח"כ נמצא בן גרושה ובן חלוצה עבודתו פסולה לגמרי, כיון דחלל לא מצי להיותך כה"ג, ממילא אינו כה"ג וגם כהן הדיוט אינו, כיון דלא נתחנך עדיין לכהן הדיוט, וא"כ לדעת הסוברים דחינוך של עשירית האיפה מעכב ובלא זה עבודתו פסולה, א"כ גם בחלל בכה"ג עבודתו פסולה, דנהי דילפינן מקרא דברך ה' חילו דגם בחלל עבודתו כשירה, אבל לא עדיף מכהן כשר, אמנם אם נימא דחלל קודם שנודע גם כה"ג יכול להיו כמו שנראה מגמ' מכות הנ"ל למ"ד מתה כהונה, שפיר עבודתו כשירה.

ומעתה י"ל שזה כוונת התרגום יונתן דגם כה"ג יכול להיות, אם הוא חלל קודם שנודע לכן הבכורים כשרין, ויצא ידי מצות הקרבת בכורים אם הביאן לכה"ג ואח"כ נודע שהוא חלל ודו"ק היטב.

★ ★

ובקו' המילואים להגאון הכלי חמדה (פר' תצוה אות ו') כתב לבאר עפ"י מחלוקת הבבלי (כאן) הנ"ל והירושלמי, אם לכה"ג הי' גם קדושת כהן הדיוט, מה שהעיר לו הגה"צ מפאבניץ זצ"ל-הי"ד בדברי האור החיים הק' שכתב דבפר שהביאו אהרן ובניו, סמך אהרן בנפרד ובניו בנפרד, וכן כתב בחסדי דוד על התוספתא, ובעלי התוס' כתבו דכולם סמכו יחדיו, ותלה הגאון הכלי חמדה את הספק הנ"ל במחלוקת הבבלי והירושלמי הנ"ל, דאם לכה"ג יש גם דין כהן הדיוט, א"כ הי' לאהרן דין כמו לביניו והיו סומכים יחד, ואם לא היה לכה"ג דין כהן הדיוט, היה זה ב' סמיכות שונות עכ"ד.

דף ע"ח ע"ב

במשנה: השוחט את התודה לפנים, ולחמה חוץ לחומה, לא קדש הלחם. שחטה עד שלא קרמו פניה בתנור, ואפילו קרמו כולן חוץ מאחד מהן, לא קדש הלחם.

ובגמרא שם: "מאי חוץ לחומה, רבי יוחנן אומר חוץ לחומת בית פאגי וכו'". והיינו דאם בשעת שחיטת התודה היו לחמי התודה מחוץ לחומת בית פאגי, לא נתקדש הלחם בקדושת "לחמי תודה", אבל אם הלחמים הם לפנים מחומת בית פאגי, אף שהם חוץ לעזרה נתקדש הלחם.

ובספר ברכת הזבח (שם דף ע"ו) הביא ראי' ממשנה זו, דאפיית לחמי התודה הי' מחוץ לעזרה, דהרי ע"כ איירי מתני' שכבר נאפה הלחם, שהרי לא קדשו עד שקרמו פניה כמבואר במשנה שם, ואי אפיית הלחם הוא בפנים העזרה, א"כ כשיוציא אח"כ מחוץ לעזרה אף שהוא לפנים מחומת בית פאגי, הרי נפסל הלחם ביוצא. אלא ע"כ דגם אפייתו הוא חוץ לעזרה.

והביא בספר פינת יקרת (כרך ג' ע' מ"ז) שכ"ק מהרי"ד מבעלז זצ"ל תמה על ברכת הזבח, דהרי הדין הוא דתודה ולחמה נאכלין בכל העיר, וא"כ ממילא אינם נפסלין ביוצא כל שהם בתוך חומת העיר, וא"כ צ"ע ראייתו של ה"ברכת הזבח" ע"כ.

★ ★

בגמ': השוחט את הפסח על החמץ וכו' ואמר ריש לקיש לעולם אינו חייב עד שיהא או לשוחט, או לזורק, או לאחד מבני החבורה עמו בחזרה.

ובתוס' דקאי אפסח, אבל בתמיד פשיטא דלא מחייב משום אחד שבישראל. ותמה בשפת אמת דהא לריש לקיש ודאי גם בתמיד שייך איסור זה, וכיון דיש חמץ בעזרה לאחד מישראל, נקרא שוחט על החמץ, ונשאר בצ"ע.

והנה בחי' הגר"ח על הש"ס כתב דהטעם הוא דפסח הוא קרבן יחיד, ואילו התמיד הוא קרבן ציבור, ואפילו רוב ישראל יש להם חמץ, יש לומר דלא מהני משום דאין להם צירוף לענין זה, ולא ביאר דבריו.

וביאר חכ"א בקונטרס נחלת לוי (ברוקלין תשנ"ה) דלכאורה יש לדון בזה משני צדדים א) מצד שכל אחד מישראל הוא הבעלים של קרבן תמיד. ב) מצד שמצאנו בתמורה דהמקדיש מוסיף חומש, והמתכפר עושה תמורה. וביאר הגרי"ז בתמורה (ב:) דהבעלים של הקרבן הוא האיש המתכפר, אע"פ שאינו ממונו, אלא דיש גזירת הכתוב דהוספת חומש אינו תלוי בהבעלים רק במקדיש. ולפי זה יש לדון דליחייב בלא תשחט גם אתמיד, כיון דכל איש ישראל הוי מתכפר.

והביא דבחידושי ר' אריה לייב מאלין זצ"ל (ח"ב סימן נ"ג) מבואר דחילוק יש בין קרבן ציבור לקרבן שותפין. דבציבור הוי הכפרה על "הציבור" ביחד, ולא כפרה לכל אחד ואחד, משא"כ בשותפין דהוה כפרה לכל אחד בפני עצמו. (ובזה מיישב המשנה בתמורה (י"ד.) דאין קרבנות הציבור עושים תמורה, דקשה שאין זה דין של ציבור, דהא בכל שותפות אין תמורה).

ולפי דברי הגרא"ל מובן דלצד השני דכל איש ישראל הוא מתכפר, מיושב היטב דאינו עובר בלא תשחוט, כיון דכפרת הציבור הוי "כפרה ציבורית", אמנם לצד הראשון שכל איש ישראל הוי הבעלים של הקרבן תמיד, עדיין צ"ע אמאי לא יעבור בלאו דלא תשחט בשחיטת התמיד. (ובפרט לדברי התוס' בתמורה (ז: ד"ה שאין) דשניהם ממירים הן בעל הממון והן המתכפר).

וכתב בקונטרס הנ"ל לבאר על פי מחלוקת רש"י והרמב"ן בריש ויקרא, ברוב ציבור שהתנדבו להביא עולה, דלרש"י הוי דוקא כשהממון נעקר מרשות היחידים, והוא עתה תלוי בלב בית דין, אז הוי קרבן ציבור, אבל הרמב"ן סובר דאף שהממון נשאר עדיין ברשות היחידים, מ"מ כל זמן שנשתתפו רוב ציבור בהקרבן, הוי קרבן ציבור.

ובזה מיושב קושיית השפת אמת גם לצד הראשון, משום דבקרבן ציבור נעקרה הבעלות מכל איש ישראל, ונמסר ליד בית דין, וכלן אינו עובר דלא תשחט בתמיד, כיון דגם מי שיש לו חמץ, נעקרה ממנו הבעלות על התמיד.

דף ע"ט ע"א

בגמ': תנן, הנסכים שקדשו בכלי ונמצא זבח פסול, אם יש זבח אחר יקרבו עמו, ואם לאו יפסלו בלינה וכו' אמר ר"י לב ב"ד מתנה עליהם וכו'.

הנה לעיל (ט"ו ע"ב) איתא: ת"ר נסכי בהמה חייבים עליהן משום פיגול מפני שדם הזבח מתירן ליקרב דברי ר"מ, אמרו לו והלא אדם מביא זבחו היום ונסכיו לאחר עשרה ימים, אמר להן אף אני לא אמרתי אלא בבאין עם הזבח, אמרו לו אפשר לשנותו לזבח אחר, אמר רבא קסבר ר"מ שהוקבעו בשחיטה כלחמי תודה [ואין רשאין לשנותן לאחר, רש"י].

ובתוס' שם (ד"ה אפשר) הקשו מהא דתנן [כאן] הנסכים שקדשו בכלי ונמצא זבח פסול אם יש זבח אחר יקרבו עמו, ומפרש הגמ' דזהו משום לב ב"ד מתנה, דאם הוצרכו הוצרכו ואם לאו יהיו לזבח אחר, והנה משמע דאלמלא דלב ב"ד מתנה עליהם אסור לשנותן, ומה זה דסבר רבנן הכא דאפשר לשנותן לזבח אחר, [והכא ל"ש לומר דרבנן סברי דאפשר לשנותן גם מצד לב"ד מתנה, שהרי הכא קיימינן גם על קרבן יחיד דליכא ביה לב"מ, ועוד דליכא מתנה זה רק אם לא הוצרכו, אבל אם הוצרכו א"א לשנותם].

ותירצו ע"ז התוס' דאכן י"ל דסוגיא דהתם היא רק אליבא דר"מ, ועוד תירצו די"ל דכל מה דפליגי ר"מ ורבנן אם הנסכים הוקבעו בשחיטת הזבח ואי אפשר לשנותן לזבח אחר, זהו רק בשחיטת פיגול [דקרבן פיגול אין לו נסכים], ובזה הוא דס"ל לרבנן דשחיטת פיגול אינה קובעת אותן ואפשר לשנותן לזבח אחר, אבל בשחיטה כשרה מודו רבנן דשחיטה קובעתן וא"א לשנותן לזבח אחר אלמלא לב"ד מתנה, עכ"ד.

★ ★

והחזון איש (זבחים סי' י"ד ס"ק ב') כתב בתו"ד להוכיח כתרוץ השני שבתוס', דבקרבן כשר מודו רבנן דהוקבעו בשחיטת הזבח, ופליגי רק בשחיטת פיגול, מהא דאיתא בגמ' (תמורה יד.) דנסכים הבאין עם הזבח קריבין רק ביום ונסכים הבפ"ע קריבין גם בלילה, [וכפירש"י שם

דזהו משום דקידשן שחיטת הזבח שיהיה דינם כי זבח גופיה ואינן קריבין אלא ביום], והנה אי נימא דרבנן לית להו כלל דנסכים הוקבעו בשחיטת הזבח, א״כ מאי טעמא שאינם קריבין בלילה ומהיכ״ת שיהיה דינם כי זבח גופיה, [ודוחק לומר דסוגיא דהתם אינה אליבא דרבנן], אלא מוכח דבקרבן כשר מודו רבנן דהוקבעו בשחיטת הזבח וכל מה דפליגי זהו רק בשחיטת פגול וכתרוץ השני שבתוס׳, עכ״ד החז״א.

★ ★

ולכאורה כעת צ״ב איך לפרש דברי הגמ׳ בתמורה לפי התירוץ הראשון שבתוס׳, דאם רבנן לא סברי דנסכים הוקבעו בשחיטת הזבח א״כ מהיכי תיתי שאינם קריבין אלא ביום.

★ ★

וכתב בספר השג יד על ערכין (סי׳ נ״ב) תירוץ נפלא בזה, בהקדם מה שכתב שיש לחקור בדין דנסכים הבאין לאחר עשרה ימים אי הוו חלק מחלקי עבודת הקרבן, או דלאחר עשרה ימים כבר הוו קרבן בפני עצמו. ולפי זה ביאר כאן דהתירוץ הראשון בתוס׳ במנחות הנ״ל לעיל ס״ל דהא דנסכים הבאין עם הזבח קריבין רק ביום, זהו משום דנסכים הוו חלק מחלקי עבודת הזבח, ולכן הוא שיש להם את דיני הזבח ואינם קריבין אלא ביום, אבל נסכים הבאין לאחר עשרה ימים לא הוו חלק מחלקי עבודת הזבח, ולכן הוא דקריבין גם בלילה.

אבל לפי תירוץ השני שבתוס׳ דמנחות הרי ניתן לומר דבאמת גם נסכים הבאים לאחר עשרה ימים הוו חלק מחלקי עבודת הזבח, אבל זה לא הוה סיבה דמשום זה יהיה דינם ליקרב רק ביום, ומה דנסכים הבאים עם הזבח קריבין רק ביום אין זה משום דהוו חלק מחלקי עבודת הזבח אלא זהו רק משום דהוקבעו בשחיטת הזבח, ולכן הוא דנסכים הבאים בפני עצמם שלא הוקבעו בשיטת הזבח, קריבין גם בלילה עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

והנה בתוס׳ לעיל (ט״ו ע״ב) ד״ה אפשר וכו׳ כשהקשו מהגמ׳ כאן כתבו: מי לא עסקינן בקרבן יחיד דלא שייך בי׳ לב ב״ד ע״כ. ומבואר בדבריהם דס״ל בפשיטות, דבקרבן יחיד לא שייך לב ב״ד מתנה עליהם.

וכן פסק הרמב״ם ז״ל (בפרק י״ב מהלכות פסולי המוקדשין הלכה ו׳) בענין נסכים שקדשו ונפסל הזבח, שאם נפסל מקבלה ואילך קדשו הנסכים ליקרב, ואם הי׳ שם זבח אחר באותה שעה יקרבו עמו, וכתב הרמב״ם במה דברים אמורים בקרבן ציבור, מפני שלב בי״ד מתנה עליהם, אבל בקרבן יחיד לא יקרבו בזבח אחר.

וראה במשנל״מ (בפרק ב׳ מהלכות מעשה הקרבנות) שחקר בדעת הרמב״ם אם דין לב ב״ד מתנה הוא דוקא בקרבן ציבור, או אפילו בקרבן יחיד וצ״ע שלא הביא דברי הרמב״ם המפורשים לעיל.

★ ★

וכתוב בספר מקדש מעט (ע׳ קל״ז) להקשות לפי״ז על דברי הרמ״א (או״ח סי׳ קנ״ד ס״ט) דפסק שם המחבר המתנדבים ספר תורה ומניחים מטפחות בבית הכנסת מותר להשתמש בהן כל ספר וספר, שלדעת כן הוקדשו, אבל המניחים בביתם ואחר כך מקדישין, כיון שעל דעת אותו ספר נעשה ונשתמש בו אסור להניחו בספר תורה אחר, ויש מתירין, הגיה הרמ״א: דהכי נוהגין משום לב בי״ד מתנה עליהן לנהוג כך, ע״כ. והרי הכא איירי בנדבת יחיד, ולפי המבואר בראשונים הנ״ל אין דין לב ב״ד מתנה נוהג בנדבת יחיד.

וכתב: והי׳ אפשר לתרץ, דהנה בהגדרת הדין של לב בי״ד מתנה אפשר לומר דאין כאן דין הקדש לתנאי, אלא שבשעה שמשתמשים בחפצי הקדש אמרינן שלזה לא הוקדש, דהיינו שבאופן זה לא הוקדש מראש, ודבר זה אפשר לומר רק בהקדש ציבור ולא של יחיד, שבהקדשו אין כח לבית הדין לומר שלא הקדיש היחיד לענין זה מראש, אבל אפשר לאמוד בדעתו של היחיד והמקדיש, שלזה היתה כוונתו בשעה שהקדיש, ולזה לא היה בדעתו בשעה שהקדיש.

ולכן אפשר לחלק בין אם להוציא חפץ לחולין, שבודאי אין אומדין דעתו של היחיד בזה, ולא אמרינן שגם לזה היתה דעתו בשעה שהקדיש, לבין היתר שימוש אחר באופן עראי, שבודאי גם היחיד היתה דעתו לזה, אבל בשל צבור דהתם אמרינן שההקדש אינו תופס מראש למה שהתירו הבי״ד, זה אפשרי גם כדי להוציאן לחולין.

ולא כתבו התוס׳ שביחיד לא אמרינן דין לב בי״ד מתנה, רק אם רוצים להוציא החפץ לחולין, ובזה גם הרמ״א

יודה שלא אמרינן דין לב בי"ד מנתה, עליהן כדי להתיר, ודו"ק היטב. [והחתם סופר בהגהותיו על שו"ע רמז לכל זה בקוצר מילין].

דף ע"ט ע"ב

בגמ': **אמר ר"ח שמן שהפרישו לשום מנחה זה, פסול לשום מנחה אחרת.**

כתב החזון איש (זבחים סי' י"ט אות כ"ד): נראה דדוקא בב' מנחות קאמר, שנאבד סלתה של זו ושמנה של זו, ורוצה לחבר שמן הנשאר לסלת הנשאר, אבל יכול להביא סלת מן החולין ולחבר לשמן הנשאר, כדקיי"ל לעיל (ט' ע"א) דמנחה שחסרה קדם קמיצה יביא מתוך ביתו וימלאנה, אע"ג דשמן שהופרש לסלת זה משמש לסלת שהביא.

וטעמא דכל שמן מתקדש לשום כל סלת חולין שימלאנה, אבל אינו מקדש לסלת שכבר הוקדש לשמן אחר, ומיהו הכא בנסכים שהוקבעו לזבח ונפסל הזבח אין הנסכים באין אף בפני עצמן, שאי אפשר לזווגם כמו במנחה לאחר קמיצה, והכא לא הביא דברי רב חסדא אלא שאין חילוק בין בפני עצמן או לזווגה לזבח אחר וכו' עכ"ד.

★ ★

בגמ': **שמן גופא דמנחה הוא.**

כתב הגאון הצפנת פענח זצ"ל בספרו על הרמב"ם בהשלמות (ע' 28): דהנפק"מ בכך דאמרינן דהשמן נחשב כמו גוף המנחה הוא, דהנה במנחות דף ק"ד ע"ב נקט שם במשנה דאין מנחה בא בשותפות, משום דאין שנים מתנדבים עשרון. ועי' מנחות דף ה' ע"א וזבחים דף ה' ע"ב ותוס' סוטה דף כ"ג ע"א, אך זה יהי' נ"מ אם שותפים יכולים להתנדב מנחה של שני עשרונות ותהיה נקראת מנחה אחת... ועי' בתו"כ פ' ויקרא פ"ח פ"י דיליף שם מקרא דקרבנו דאין שנים מביאין מנחה, וממעט שם יין ולבונה ועצים, ובאמת קרבן עצים מבואר בירושלמי שקלים פ"ח דיחיד אם אמר הרי עלי עץ די באחד, ומ"מ משמע שם דאין יכולים להביא בשותפות אף שנים ע"כ.

★ ★

בגמ': **אלימא אחליפי תודת חובה.**

רש"י (כת"י בפירוש השני) פירש, דתודת חובה היינו כגון מפרש בים והיוצא בשיירא וחולה שניצל וכו'.

וכתב חכ"א בקובץ קול התורה (קובץ נ"ה ע' ל"ד): לכאורה מבואר ברש"י דלא כהחת"ס (או"ח סי' נ"א) שדייק מפסוקי תהלים דביורד לים אין חיוב קרבן תודה אלא רק במושב זקנים יהללוהו. ועי' ברגמ"ה שג"כ פירש כן, וכתב כגון מפרש בים "ונסתכן", וכתב הכלי חמדה (קונט' מלואים לפר' ויקרא אות ג') דנראה פשוט וברור דמודה החת"ס בירד לים ונסתכן דצריך להביא תודה דלא גרע מחולה, ואפש"ל דגם כוונת רש"י בנסתכן. מיהו בחת"ס לכא' מבואר לא כדבריו, אלא דדיבר אפילו כשנסתכן ומשום דגרם לעצמו סכנה הבאה בידי שמים ע"ש.

ובעיקר מש"כ רש"י בלשון ב' הנ"ל והרגמ"ה, דתודת חובה היינו מפרש בים ואינך, עי' בשטמ"ק (אות י') שחלק על זה, שלא מצינו שיתחייב בתודה בלי שיאמר הרי עלי.

דף פ' ע"א

בגמ': **מ"ט, לחם גלל תודה ואין תודה גלל לחם וכו'.**

הרה"ק החוזה מלובלין ז"ל בספר זכרון זאת (פר' מצורע) מביא בשם הרה"ק ר' שמעלקא מניקלשבורג זי"ע: 'לחם' - האכילה צריכה להיות 'גלל תודה' - שיוכל בכח האכילה להודות להשם יתברך ולהתפלל לפניו. ולא 'תודה בגלל לחם' - שיתפלל בכדי שיוכל כבר לאכול. עכד"ק.

★ ★

בגמ': **מ"ט לחם בגלל תודה ואין תודה גלל לחם.**

כ"ק אדמו"ר החוזה מלובלין זצ"ל בספרו 'זכרון זאת' בפ' מצורע כותב: "וכן שמעתי הלצה בשם הרב הגאון הקדוש זצ"ל הרב הגדול מניקלשפורג שהיה קודם בק"ק שינאויי, לחם בגלל תודה ואין תודה גלל לחם, פי' האכילה יהיה להיות לו כח להודות לפניו ית'. וזה לחם גלל תודה ואין תודה גלל לחם, לא כאלו שמתפללים כדי שיהיו יכולים לאכול אח"כ ודו"ק, עכל"ק.

★ ★

וכתב הרה"ג ר' יששכר דוד קלויזנר שיחי': עד"ז לבאר גם בהא דאיתא בלוח 'היום יום' (י' שבט): "אמי זקנתי (הרבנית מרת רבקה נ"ע) בהיות כבת שמונה עשרה שנה - בשנת תרי"א חלתה, וציוה הרופא אשר תאכל תיכף בקומה משנתה, אמנם היא לא חפצה לטעום קודם התפלה,

והיתה מתפללת בהשכמה ואחר התפילה היתה אוכלת פת שחרית. כשנודע הדבר לחותנה אדמו״ר הצמח צדיק, אמר לה: א איד דארף זיין געזונד, און א [-יהודי חייב להיות בריא וגם] בעל כח. אויף מצות שטייט [-על מצוות נאמר] וחי בהם, איז דער טייטש [-הפירוש] וחי בהם, מען דארף אריינברייגגען א חיות אין [-שחייבים להכניס חיות ב] מצות. בכדי איז מען זאל קענען אריינברייגגען א חיות אין [-שיהיו יכולים להכניס חיות ב]מצות, מוז מען זיין א בעל כח און זיין [-חייבים להיות בעל כח ולהיות] בשמחה. וסיים דו דארפסט ניט זיין קיין ניכטערע [-את לא חייבת להיות על קיבה ריקה], בעסער עסען צוליב דאווענען ווי דאווענען צוליב עסען [-עדיף לאכול בשביל להתפלל מאשר להתפלל בשביל לאכול]. וברכה באריכות ימים - (נולדה בשנת תקצ״ג ונפטרה י׳ שבט תרע״ד). מאמר זה אמר אאמו״ר [כ״ק אדמו״ר מוהרש״ב נ״ע] לאחד על יחידות והוסיף: און מען דארף עס טאן [-וצריכים לעשותו] בשמחה״.

וזהו נמי י״ל בהא ד׳לחם גלל תודה ואין תודה גלל לחם׳, שעדיף לאכול בשביל להתפלל מאשר להתפלל בשביל לאכול ע״כ.

דף פ׳ ע״ב

בגמ׳: התם הוא דאיכא למימר מרבה בתודות הוא וכו׳.

ורש״י: אבל חטאת וכו׳ שאין דרכן של בני אדם להרבות חטאות ע״כ. וכתב בהגהות הרש״ש כאן: לכאורה טפי הו״ל למימר שאין חטאת באה נדבה, ואולי משום דגם תודה אינה באה בנדבה, רק אם אירע לו אחד מהד׳ דברים שצריכים להודות עליהם, זה לא מצאתי מפורש כעת עכ״ל.

אך הגרצ״פ פראנק זצ״ל בהר צבי על התורה (פר׳ צו) כתב: יש להביא ראיה להיפך, דתודה באה בנדבה, מהא דקידושין (דף נ״ה ע״ב) אמר מר זכרים עולות, דלמא תודה היא דמייתי נמי תודה וכו׳, וע״כ הא דמייתי היינו ומתנה וכמש״כ רש״י דאם אינה תודה יהיה נדבה, א״כ הר״ז מבואר להדיא דיכולים להביא תודת נדבה.

וליכא למימר דתודת נדבה היינו שלמים, א״כ התוס׳ בד״ה דמייתי שכתבו ואי משום דלאו שוו באכילתן כו׳, למ״ל להביא ממרחק מכח פסח, ותפ״ל מתודה עצמה שמביאה בתנאי שאם היא תודה יהיה נדבה, הא שינה באכילתן דתודת נדבה הוי כשלמים, א״כ הרי משמע דלעולם תודה נאכלת ליום אחד.

[ולכאו׳ מנוסח התפילה ב״איזהו מקומן - יהי רצון כאילו הקרבתי תודה, ואין אומרים אם נתחייבתי כו׳, משמע שיכול להביא תודה בנדבה

★ ★

בגמ׳: התם הוא דאיכא למימר מרבה בתודות הוא וכו׳.

ורש״י (וכנ״ל): שאין דרכן של בני אדם להרבות בחטאות, ורש״י (כת״י) כתב: דחטאת לא בר נדר ונדבה הוא וכו׳ ע״כ. וכתב בספר כלי גולה (ע׳ שס״ח): הנה על שני הפירושים יש להעיר על מה שכתב ״שאין דרכן״ של בני אדם להרבות בחטאות, דהא איסור איכא בזה דליכא נדר ונדבה בחטאת, כמו שכתב רש״י כת״י, וא״כ החטאת השניה הוא חולין גמור, ואיך מותר אפילו להביאו לבית המקדש מטעם חולין בעזרה. אמנם מצינו גם בחטאת אופן שיבא בנדבה, והיינו חטאת נזיר כדאיתא [נדרים י.], וא״כ גם חטאת בר נדר ונדבה הוא, ובמג״א [סי׳ א׳ סקי״א], וז״ל, ועוד דעכ״פ חטאת מקרי באה בנדבה דמביא נזיר טהור.

גם מה שכתב רש״י שאין דרכן של בנ״א להרבות בחטאות, הנה גם זה אינו כלל גמור, דלפעמים אדם מרבה בחטאות אם עבר על כמה עבירות בהעלם בינתיים, שהוא צריך להביא חטאת על כל עבירה ועבירה. ועי׳ מחצית השקל על המג״א הנ״ל שכתב וז״ל, אלא שעדיין צ״ב האיך חטאת א׳ יכפר על עבירות הרבה, והא לכל חטא צריך קרבן בפ״ע. אפילו עבירה א׳ כגון אכל חלב ב׳ פעמים צריך להביא על כל אכילה חטאת בפ״ע, אם לא שהיו ב׳ האכילות בהעלם א׳, ואולי חטאת נזיר שאני וכו׳, עכ״ל.

דף פ״א ע״א

בגמ׳: וכי מפרישים תחילה למותרות וכו׳.

בשו״ת בית יצחק (יו״ד ח״ב סי׳ קכ״ג) דן בדברי התוס׳ ביומא (ס״ג ע״א) ד״ה שלמים וכו׳. שכתבו לחדש, דמנחה אפשר להקריב אף דליכא מזבח, והקשה עליהם מסוכה (מ״א.) דתנן התם, דריב״ז התקין שיהא יום הנף כולו אסור, וקאמר בגמ׳ מ״ט, מהרה יבנה ביהמ״ק, ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו בהאיר המזרח, השתא נמי ניכול,

ואינהו לא ידעי, דאשתקד דלא הוה ביהמ"ק, האיר המזרח התיר, וכתבו התוס' שם, ואפי' לר' יהושע דאמר, שמעתי שמקריבין אע"פ שאין בית וכו', הנ"מ כשיש מזבח בנוי, אבל בלא מזבח לא וכו', והרי התם מיירי לענין הקרבת מנחת העומר, ומבואר מדברי התוס', דאף מנחה א"א להקריב בלא מזבח.

וכתב שם דזה לא קשה כל כך, דבכמה מקומות מצינו שדברי התוס' סותרים זה את זה, אבל עיקר הקושיה היא, דלשיטת התוס' דלהקרבת המנחה לא בעינן מזבח, איך יתרצו קושיית התוס' בסוכה הנ"ל. וכתב דיש לישב קושית התוס' סוכה בדרך זה, דכיון דהשיריים אין נאכלין, אין להביא לכתחילה קרבן, שלא יהי' אפשר לאכול השירים, דאין מביאין קדשים לבית הפסול, והביא עוד מדברי הגמ' כאן (הנ"ל): וכי מפרישין תחילה למותרות, וכיון דלכתחילה אסור להקריב מנחת העומר, שוב מותר לאכול חדש בהאיר המזרח ע"ש.

★ ★

וכתב הגר"ש ברנדר זצ"ל בספרו חוקת היום עמ"ס יומא (שם) אות ט': מה שהביא מהך דמנחות (פ"א.) וכי מפרישין תחילה למותרות, הוא פלא גדול, דאין לו כלל ענין לכאן, דהתם לא מיירי כלל, מטעם שלא יהי' אפשר לאכול הבשר, אלא דהתם רצה לומר, שיקדיש בתחילה בהמה לשם מותר תודה, וע"ז קאמר רבי, וכי מפרישין תחלה למותרות, דרק אם הקדיש בהמה לשם תודה וניתותרה, כגון שנתכפר באחרת, יש עלי' דין מותר תודה, שאינה טעונה לחם, אבל להקדיש בתחלה בהמה, שיהי' עלי' דין מותר תודה, זה א"א, ויותר הי' לו להביא, מהך דמנחות (ע"ד.) וכי יש לך דבר שקרב לאיבוד, אבל גם זה אין אין לו ענין כלל לכאן, דהתם קאמר שא"א לומר, שהתורה תצוה להקריב קרבן כזה, שכך יהי' דינו וסדר הקרבתו, שהקומץ יקרב ע"ג המזבח, והשיריים יתפזרו לאיבוד, אבל הכא הרי באמת דין הקרבן הוא, שהקומץ קרב והשיריים יאכלו, ורק מחמת איזה סיבה, א"א לאכול השיריים, ומה זה ענין להתם.

★ ★

בגמ': יתיב רבי יצחק וכו' ויתיב וקאמר, ולייתי בהמה ולחם ולימא, אי הך דקיימא תמורה היא, הא תודה והא לחמה, ואי הך דקיימא תודה היא, הא לחמה והא תהוי תמורה, א"ל עני מרי ארבען בכתפי' וכשר וכו'.

בכלי חמדה בקו' המילואים (פר' בחוקותי) הביא בשם הגה"ק ר' נתקה שפיגלאגלאס זצ"ל-הי"ד שהקשה, א' דקארי לה מה קארי לה, ועוד מה זאת דנקט דוקא סופג את הארבעים, ואטו לאו שאין בו מעשה מותר לעבור, וי"ל עפ"י מ"ש בקונטרס אחרון לספר חמדת ישראל (אות ב') דאיסור תמורה הוא על השני', ועשה על הראשונה, דאל"כ לא יתכן בדיבורא איתעביד מעשה עיי"ש באריכות, והנה מבואר במנחות מ"ח בשחט ארבעה כבשים על ב' חלות, דמושך שנים מהן וזורק דמן שלא לשמה, ומקשינן מאברי חטאת שנתערבו באברי עולה וכו' חטא בחטאת בשביל שתזכה בחטאת אמרינן, אבל חטא בחטאת בשביל שתזכה בעולה לא אמרי'.

ומעתה י"ל, דהמקשה הכי ס"ל, דעיקר איסור תמורה, משום שרוצה שהראשונה תצא לחולין, וא"כ הלאו בראשונה, וכיון דרוצה לתקן את הראשונה שתהי' קריבה, הוי חטא באותו דבר שרוצה לזכות, וע"ז השיב לו דכיון דסופג את הארבעים, אע"ג דהוי לאו שאין בו מעשה, וע"כ משום דבדיבורא אתעביד מעשה, וא"כ ע"כ דהאיסור בשני', דזה איתעביד ע"י דיבורא דידי', וא"כ אסור לעבור בשני' כדי לתקן הראשונה את"ד ודפח"ח.

★ ★

והוסיף הגאון הכלי חמדה (שם) ובפשיטות י"ל דהמקשה הכי ס"ל, דהעיקר האיסור בתמורה, משום דרוצה להפקיע הראשונה מקדושתה, וא"כ הכא דאמר מקודם הא לחמה והא תהוי תמורה, הרי גלוי דעתי' שאינו רוצה להפקיע מקדושתה, וא"כ אינו אסור, ומותר לצורך הכשר קרבן.

וע"ז השיב לו ארבעים בכתפי' וכשר, היינו דאיסור הוא במה שרוצה שתחול על השני' קדושת תמורה, וזה הוא מעשה איסור, דאל"כ איך לוקה, וא"כ אסור אף במקום תיקון, כמו דאמרי' לעיל דאסור להכניס חולין לעזרה ולהפריש תחלה למותרות.

★ ★

אמנם מה שיש לעיין בלשון הגמ' ארבעים בכתפי' וכשר, נראה דהקרבן פסול, ובאמת אינו כן דבתמורה הקרבן כשר, ובסנהדרין (דף כ"ו) דאיכא האי לישנא התם קאי אגברא, ובאמת אמרי' דפסול, משא"כ הכא לא יתכן הלשון כשר, הול"ל ארבעים בכתפי' ומותר, ועיין ברש"י ז"ל דפירש כן, ועכ"פ לשון הגמ' קשה.

ולכאורה עלה בדעתי דהכא קאי ג"כ אגברא, והפירוש הוא, כיון דא"א לתקן הקרבן אלא באופן שיספוג את הארבעים, וא"כ הוא מיפסל לעדות ולשבועה, דעובר על לאו שיש בו מעשה נפסל, ולא צריך לתקן הקרבן במקום שגברא מיפסל וע"ש עוד בזה.

דף פ"א ע"ב

במשנה: תודה עלי מן החולין ולחמה מן המעשר וכו'.

תוס' (ד"ה תודה וכו') כתבו, דהטעם דאין חזרה בהקדש גם תוך כדי דיבור, דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, ולא אתי דיבור ומבטל מעשה.

בספר זכרון יעקב בחדושים (סי' י') כתב: איתא בשבועות (דף כ"ו.) המקדיש בלבו ולא הוציא בשפתיו הקדשו הקדש, דכתיב נדיב לב, וכן כתב הרמב"ם שם. ובהלכות מעשה הקרבנות פט"ו כתב הרמב"ם דלא מהניא חזרה בהקדש אפילו תוך כדי דבור. ונסתפקתי דילמא זה דוקא במקדיש בפה, אבל במקדיש בלבו יכול לחזור תוך כדי דיבור. דהרי הטעם דליכא חזרה בהקדש משום אמירה לגבוה כמסירה להדיוט דמי, ובנדרים (דף כ"ט) כתב הרא"ש, דאמירה כמסירה הוא, משום דכתיב מוצא שפתיך תשמור, ע"ש. א"כ י"ל דזה שייך במקדיש בדברים, אבל לא בלב.

ולפ"ז יתיישב מה שהקשה הש"ך (חו"מ סימן רנ"ה) על הרמב"ם ותוס' מב"ק (דף ע"ב.) דהתם משמע לעינן תוך כדי דיבור ליכא חילוק בין הקדש לשאר דברים, דאל"כ מה מקשה הש"ס מר' יוסי דתמורה, ע"ש והניח בצ"ע.

ולפי האמור ניחא, שזה פשוט דתמורה מהניא במחשבה כשאר הקדש, דמאי שנא, ונהי דלענין מלקות אפשר לחלק, אבל לא לענין חלות ההקדש. ונתמשך מזה דר' יוסי מיירי אף כשהמיר במחשבה, ולפ"ז שפיר מדמה הש"ס תמורה לשאר דברים, והיינו במחשבה. ולא קשה על הרמב"ם, וצ"ע לדינא.

★ ★

תוס' (ד"ה תודה וכו') כתבו (וכנ"ל) דהטעם דאין חזרה בהקדש גם תוך כדי דיבור הוא כיון דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט ע"ש, והנה במקנה בקו"א להל' קדושין (סי' כ"ז ס"ק ג') כתב בתו"ד: מצינו גבי הקדש דאינו יכול לחזור בו תוך כדי דיבור, כדאיתא בתמורה, משום דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט דמי, משמע להדיא דאחר מסירה להדיוט אינו יכול לחזור בו אף תוך כדי דיברו, ונראה לי הטעם בזה, משום דלא אתי דבור ומבטל מעשה, כדאיתא בפרק האומר דלכולי עלמא אין דיבור מבטל מעשה וכו' ע"כ.

וכתב הגאון הנפש חיה בשו"ת (אבהע"ז סי' י"ח) להקשות עליו: מה שכתב דמצינו לגבי הקדש דאינו יכול לחזור תוך כדי דיבור, כדאיתא בתמורה, משום דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט, הנה שם בתמורה איתא דבהקדש לא יוכל לחזור תוך כדי דיבור, אבל אינו מבאר הטעם משום דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט, אך הנה במנחות בדף פ"א ע"ב וכו' ממרוצת לשונם של התוס', נראה לכאורה דמשום דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט אינו יכול לחזור תוך כדי דיבור, אך באמת מה שכתבו מתחילה - דהכא דבעי למיהדר ולא מצי הדר דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט, פירוש דבריהם, דאי לאו מההו טעמא דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט, הי' יכול לחזור אף לאחר כדי דיבור, דאם לא הוי רק דיבור בעלמא אתי דיבור ומבטל דיבור, ואח"כ כתבו דאף תוך כדי דיבור אינו יכול לחזור כאן, משום דבכל מקום תוך כדי דיבור כדיבור דמי חוץ ממקדש ומגרש והקדש בכלל וזה ברור פירוש דבריהם, דבוודאי אם לא הי' מעשה ולא הי' אמירה לגבוה כמסירה להדיוט הי' יכול לחזור אף לאחר כדי דיבור. עכ"ד.

★ ★

וכתב הגאון הכלי חמדה (פר' תרומה ע' קל"ה) ע"ד הנפש חי' הנ"ל: ולענ"ד לא זכיתי להבין דברי קדשו, דהרי הכא בהקדש קיימינן, ואיכא לאו דלא יחל דברו, וא"כ איך

הי׳ יכול לחזור לאחר כדי דיבור משום אתי דיבור ומבטל דיבור, הא בזה גלי קרא לאו דלא יחל דברו כמו בכל נדר דהוא רק דיבור בעלמא ואעפי״כ לאחר כדי דיבור אינו יכול לחזור בו, וא״כ למה הוצרכו התוס׳ לבוא מצד אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט ע״ש עוד.

★ ★

במשנה: תודה עלי מן החולין ולחמה מן המעשר יביא וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה תודה וכו׳) כתבו, דאפילו בתוך כדי דיבור לא מצי הדר ביה, דאמירה לגבוה כמסירתו להדיוט.

בתשובת ושב הכהן (סימן י״ט) מביא שבחו״מ (סימן קצ״ה סעיף ז׳) איתא, שבתוך כדי דיבור יכול לחזור, כשמוסר המוכר הדבר ללוקח, וכתב דלפי התוספות כאן אינו יכול לחזור תוכ״ד אלא מקנין כסף ולא מקנין משיכה.

והקצות החושן (סימן רנ״ה ס״ק ב׳) מיישב דברי התוספות וכותב: ואע״ג דמסירה להדיוט גופיה מהני חזרה תוך כדי דיבור וכמבואר בשו״ע, היינו משום דגבי הדיוט מסירה ומשיכה גרידא אינו עושה קנין אם אינו אומר להקנות לו, וכן אמירה גרידא שאמר להקנות אינו עושה קנין עד שימשוך, ומש״ה כיון דמשיכה אינו עושה קנין אלא ע״י דיבור שאמר לו קני, יכול לחזור תוך כדי דיבור מדיבורו קמא, והו״ל משיכה או מסירה בלא דיבור, אבל בהקדש הרי אמירה דידי׳ מעשה הוא כמסירה, מש״ה אינו יכול לחזור בו.

וע״ע מה שהקשה הש״ך שם (בסימן רנ״ה ס״ק ה׳) על התוס׳ מסוגיא בב״ק (דף ע״ג) דמבואר להדיא שאפילו בהקדש יכול לחזור בתוך כדי דיבור, ועיין מה שמתרץ בעולת שלמה כאן על זה.

★ ★

במשנל״מ (הל׳ מעשה הקרבנות פט״ו ה״א) יישב דברי הרמב״ם שהיה לו הוכחות שאותה סוגיא דבבא קמא אינה אליבא דהלכתא. ועיין שם בשער המלך, ובספר מלא הרועים (ערך תוך כדי דיבור אות ג׳ ד׳).

ובספר מחנה אפרים (הלכות צדקה סוף סימן ח׳) כותב, שגם בצדקה לפי שיטת התוספות לא יכול לחזור אפילו בתוך כדי דיבור.

אבל הקצות החושן (שם) כותב, שבהקדשות שלנו, דלא הוי לא קדושת הגוף ולא קדושת בדק הבית אלא לעניים וכו׳, ובנודר לעניים לא אמרינן אמירה לגבוה כמסירה להדיוט ואינו עושה קנין, אלא דצריך לקיים נדרו משום דכתוב ׳בפיך זו צדקה׳, א״כ לא עדיפא מנזירות דמהני חזרה תוך כדי דיבור, וזה ברור.

★ ★

ובפתחי תשובה (סי׳ רנ״ה ג׳) כתב משו״ת ושב הכהן (סי׳ י״ח) שגם לגבי צדקה של עניים אמרינן אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, וממילא תוכ״ד לאו כדיבור דמי.

★ ★

בגמ׳: תודה מן החולין ולחמה מן המעשר כו׳.

וכתבו תוס׳ (ד״ה תודה) בתוך דבריהם דלהכי לא מצי לחזור בו תוכ״ד בהקדש, משום דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט. וכתב ההפלא׳ (בקו״א סי׳ כ״ז ס״ק ט׳) דלפי דבריהם יוצא, דבמסירה ממש להדיוט דהיינו קנין, לא מהני חזרה תוכ״ד.

אבל באמרי בינה (תרומות סי׳ ז׳) מביא מאבנ״מ (סי׳ כ״ז סק״ט) שחולק, וביאר שיטתו דלגבי קנין, דבעינן ב׳ דברים: א׳ אמירה, שיאמר לו לך חזק וקני, ב׳ מעשה הקנין, וכיון שהאמירה מוכרחת להיות מצורף להמעשה קנין, ממילא יכול לחזור בו תוכ״ד מהאמירה הראשונה דלך חזק וקני.

משא״כ לגבי הקדש דאמירה לגבוה כמסירתו להדיוט, ובדיבורי׳ אתעביד מעשה, אינו יכול לחזור בו תוכ״ד, על ידי דיבור גרידא.

וע״ש באמרי בינה שדן לגבי הפקר והפרשת תרומה, אם מהני לחזור בו תוכ״ד, כיון דבדיבורו אתעביד מעשה, כמו בהקדש, אבל במחנ״א (זכי׳ מהפקר סי׳ ח׳) נקט דיכול לחזור בו תוכ״ד.

★ ★

הקרית ספר (על הרמב״ם רפט״ו מהל׳ מעשה הקרבנות) כתב דלהכי לא מהני לחזור בו תוכ״ד בהקדש, דכיון דבהקדש חל במחשבה, והרי לפני שהוציא מפיו כבר הוחלט

במחשבתו להקדיש וחל ההקדש, א"כ תוכד"ד מדיבורו, הוא כבר אחר כדי דיבור ממחשבתו, ולא מהני חזרתו.

★ ★

בגמ': **האומר הרי עלי תודה בלא לחמה וזבח בלא נסכים ואמר לו הבא תודה ולחמה כו' ואומר אילו הייתי יודע שכן, לא הייתי נודר, כופין אותו ואומרים לו שמור ושמעת.**

המשך חכמה (דברים י"ב כ"ח) מציין כעין זה ירושלמי נזיר (פ"ב ה"ד): הריני נזיר ע"מ שאהי' שותה יין כו', ה"ז נזיר ואסור בכולם, מתניתא דרבי מאיר, דר"מ אומר צריך לכפול (שסובר שבעינן תנאי כפול, והוא לא כפל התנאי. ודוחה) תמן דברי הכל הוא (אפילו לרבנן הסוברים שאין צורך בתנאי כפול), "שמור ושמעת".

ומבאר המשך חכמה ד"ושמעת" אין הכוונה לשמיעת האוזן, דאיך יתכן שמירה לפני השמיעה, וע"כ שהכוונה של שמיעה מלשון קבלה, שגם במצוות שהם בנדבה, כגון קרבן תודה ונזירות, יקבל על עצמו לעשות כדת של תורה, בתודה להביא לחמה, ובנזיר שלא לשתות יין.

★ ★

בגמ': **האומר עלי תודה בלא לחם וזבח בלא נסכים וכו' כופין אותו ואומר לו: שמור ושמעת וכו'. מאי שמור ושמעת, אמר אביי, שמור הבא תודה ושמעת הבא לחמה.**

כותב הגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל בגליוני הש"ס עמ"ס שבת (פ"ח ע"א): משמע דשמיעה מורה על קיום הדבר בשלימות הגמור, וזהו "שמור" לעיקר החיוב להביא תודה, "ושמעת" שתקיימנו בשלימות גמור דהוא עם הלחם, וזהו ושמעת הבא לחמה. והנה בעניין קיום כל המצוות, הנה לקיימם מיד בשלימות הגמור בלי שום פני' רק בלב זך לשמו ית' לבד זה וודאי א"א, ורק צריך האדם לעשות עכ"פ כפי יכולתו, ואז ע"י העשי' שעושה מה שנצטוה, אז ברבות הימים יזכהו ה' בשכר העשי', גם ללב זך ושלם שתהא עשייתו בשלימות הגמור כראוי, ובזה יש לבאר ענין הקדמת עשי' לשמיעה במתן תורה, כנאמר: כל אשר דבר ה' נעשה מקודם, וע"י כן ונשמע, היינו נזכה ג"כ להיות העשי' בשלימות הגמור כראוי וכנכון ודו"ק ונכון בס"ד עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': **תודה מהיכן קא ילפת לה משלמים.**

וברש"י: ותודה איקרי שלמים דכתיב (ויקרא ז'): ובשר זבח תודת שלמיו וגו'. בשפת אמת על זבחים (נ' ע"א) מציין לדברי רש"י כאן שלכאורה סותרים למבואר בגמ' (שם) בזבחים שהדין שתודה באה מן המעשר ילפינן מהפסוק: וזאת תורת זבח השלמים וגו' שבו הוקשה תודה לשלמים, ע"ש בגמ', וזה לא הפסוק שנקט רש"י כאן ע"כ.

דף פ"ב ע"א

בגמ': **איתמר, המתפיס מעות מעשר שני לשלמים ר"י אמר קני, ר"א אמר לא קני וכו'. כי פליגי אליבא דר"מ דאמר מעשר ממון גבוה הוא וכו'.**

כתב הגאון ר' מרדכי קאלינא זצ"ל (מח"ס מכתבי תורה) בקובץ דגל התורה (וורשא - סי' י"ט אות ה'): יש לחקור לענין מעות הקדש אי חל עליהן הקדש אחר, ומהא דמנחות פ"ב. אמר ר"א המתפיס מעות מע"ש לשלמים לא קני שלמים, מ"ט דלא אלימא קדושת השלמים למיחל אקדושת מע"ש, ועוד שם המתפיס מעות מ"ש לשלמים ר"י אמר קנה ר"א אומר לא קנה וכו', כי פליגי אליבא דר"מ דאמר מעשר ממון גבוה ועיי"ש, ומבואר דגם על מעות לא חלה קדושה אחרת, וכן מבואר בירושלמי שקלים (פ"ב ה"ב) דיהיב טעמא דהנותן שקלו מעשר שני ואכל כנגדן דכתיב אך בכור שור וכו' לא יקדיש איש אותו כל שהוא קדש אין קדושה חלה ע"ש בק"ע [וגם לפי פי' הפ"מ מוכח זה ועיי"ש].

אמנם ברמב"ם בה' ערכין (פ"ב הי"ג) הוצרכו לקדשי מזבח ולא הספיקו להן תרומת הלשכה מוציאין את הראוי להן מקדשי בדק הבית, אבל אם הוצרכו לב"ה וכו' אין מוציאין הראוי להן מקדשי מזבח, ובראב"ד השיג וכתב ועוד תנן א' קדשי מזבח וא' קדשי בדק הבית אין משנין אותן מקדושה לקדושה [וכן פליגי בזה הרמב"ם ז"ל והראב"ד ז"ל בה' שקלים פ"ד ה"ו יעי"ש], ובכ"מ כתב ומה שהקשה מדתנן אחד קדשי מזבח וכו' רבינו פירש שם דה"ק, אין עושין השלמים עולה וכו' ואם הקדיש שום דבר להיכל אין משנין אותו לבדק הבית ולפירוש זה ניחא עכ"ל הכ"מ ז"ל ועיין ברמב"ם הלכות תמורה פ"ד הי"א ובהשגות הראב"ד,

ואין מובן דאמאי מותר לשנות מב"ה לקדשי מזבח ומאי שנא ממעות קדושה למזבח.

★ ★

וכתב שם להלן לחלק בין לחול קדושה על המעות עצמן [דכיון דהן כבר קדושין לא חלה עליהן קדושה אחרת], ובין לקנות בהמעות של קודש הקדש אחר, ולענין קדש של מע"ש בודאי כן דהרי קונין שלמים במעות מע"ש [וטעמא דמ"ד המתפיס מעות מעשר שני לשלמים קני, כיון דמעשר קרב שלמים, כי מותפסת לו נמי תפס], ומ"מ כי מתפיס להו לשלמים ס"ל לר"א לא קני, וזהו כוונת הירושלמי שקלים דהנותן שקלו ממעשר שני ואכל כנגדן דכתיב וכו' כל שהוא קדש אין קדושה חלה, דכיון דהשקל נעשה קדש [עי' ברמב"ם בה' מעילה פ"ו הי"ג ובה' ערכין פ"ו הט"ז], וע"כ כשהוא קדש, שוב אין קדושת שקלים חלה.

ועיין מנחות פ"א במתניתין דלא יביא מחיטי מע"ש אלא ממעות מע"ש ובש"ס שם, וי"ל דזהו הטעם דעל החיטין של מע"ש לא חלה קדושה אחרת, ועיין ברמב"ם ה' מע"ש פ"ז הי"ט, וע"כ לא יביא מהן, אבל ממעות מע"ש יביא, דלא חלה עדיין קדושת מע"ש על הבהמה והחטין שקונה, א"כ שפיר חלה קדושת תורה אף שקונה ממעות מע"ש. עכ"ד.

★ ★

במשנה: כל דבר שבחובה אין בא אלא מן החולין וכו'.

ובביצה [דף י"ט ע"ב] מספקא ליה לריש לקיש באומר הרי עלי תודה ואצא בה ידי חגיגה מהו, וכן באומר הרי עלי נזירות ואגלח ממעות מעשר שני מהו. ומסיק דהרי הוא נדור להביא תודה ואינו יוצא בה ידי חגיגה, וכן הרי הוא נזיר ואינו יכול לגלח ממעות מעשר שני.

ובתוס' [שם ד"ה נזיר] כתבו, דדוקא באופן שאמר קודם הרי עלי תודה ואצא ידי חגיגה, בזה אמרינן דכיון שנדר ואמר הרי עלי תודה, אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, ושוב אינו יכול לקבוע שיבוא מחגיגה, אבל אם אמר "על מנת שאצא משום חגיגה - הרי עלי תודה", בזה ליתא דין זה.

★ ★

וכתב בספר משברי ים (גלגל החוזר סי' קנ"ח): ולא נתפרש בתוס' האם באופן זה יוצא ידי שניהם או דבאופן זה פטור מלהביא תודה.

ובראב"ד [פ"ב מהל' חגיגה הי"ד] מפורש דבאופן זה יוצא ידי שניהם.

ובהג"ה מהגאון ר' יעקב מאיר בידרמן זצ"ל בשפת אמת (ביצה שם) הקשה, דהרי זה חוזר וחלילה, דהן אמת שאם לא יצא ידי תודתו יהי' פטור לגמרי, מכל מקום הרי כאשר נימא שיוצא ידי תודה, נמצא שהביא חגיגתו מדבר שבחובה, ונמצא שאם יחול כאן חיוב התודה נמצא שהביא חגיגתו מן החובה ולא הוה חגיגה, א"כ באופן זה היה ראוי לפסוק שלא יחול כפי הכלל הנודע שכל חלות שאם תחול תתבטל אינה חלה.

ולי"ישב דברי הראב"ד יש לומר דכלל זה שאין מקיימים שני חובות כאחת, הוא רק כאשר כל חובה בפני עצמה בכוחה לחייב קרבן, אבל כאן שהתודה אם יחייב בפני עצמו יפקע חובתו, באופן זה אדרבה מוטב שיקיים שני מצוות כאחד ודו"ק. (ואולי בזה יתיישב גם מדוע לא הוי כמתנה על מה שכתוב בתורה).

★ ★

בגמ': חזר ר"ע ודנו דין אחר, מה לפסח מצרים שכן אין טעון מתן דמים ואימורים לגבי מזבח.

בספר ואם תאמר (ח"ב ע' קכ"ב) מביא קושי' מהא דמבואר בפסחים (צ"ו ע"א) דהמשקוף ושתי המזוזות הי' להם דין מזבח בפסח מצרים ע"ש והרי בגמ' כאן מבואר וכנ"ל דמה שזרקו על המשקוף וב' המזוזות לא הי' לו חלות זריקה על המזבח וצ"ע.

דף פ"ב ע"ב

בגמ': (סע"א) מה לפסח מצרים שכן אין טעון מתן דמים ואימורים לגבי מזבח תאמר בפסח דורות וכו'.

נראה מהגמ' דלא הי' מתן דמים בפסח מצרים כדקאמר: מה פסח מצרים שכן אין טעון מתן דמים, דכולל לדם ואימורין כחדא, וכמו שלא היתה הקטרה כן לא הי' מתן דם, ואילו בפסחים (צ"ו ע"א) איתא דרק להקטרה לא הי' מזבח אבל להזאה שפיר המשקוף והמזוזות הי'

המזבח שלו, והעיר בזה בגליוני הש"ס להגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל כאן.

★ ★

וכתב הגר"ש אלברג ז"ל בקובץ הפרדס (שנה ל"ד חוברת ח' ע' 28): והנה ברש"י כאן כתוב שכן אין טעון מתן דמים למזבח: "דלא הוה מזבח אלא משקוף ומזוזות" וכוונתו פשוטה, דלא דמי פסח מצרים לפסח דורות, דבפסח מצרים הזריקה היתה על המשקוף, ובפסח דורות על המזבח ומזבח, קדוש יותר ממשקוף ולהכי חמיר פסח דורות ושפיר אפשר דבא גם מן המעשר.

ולפי"ז שפיר אין שום סתירה מגמ' פסחים, דאף דהיתה זריקה בפסח מצרים אבל לא היתה על המזבח ממש כמו שהיתה בפסח דורות. דאין משקוף ומזוזות מזבח.

אולם צ"ע קצת, כיון דאמרי' ג' מזבחות היו שם, והי' דין מזבח על המשקוף א"כ אין הבדל בין זריקה הנעשית על המזבח לזריקה הנעשית על המשקוף, דהא גם המשקוף הי' עליו דין מזבח, ובפי' זה ינחמנו על המכילתא כ' דנותנין על ג' מקומות על המשקוף ועל שתי המזוזות כמו שנותנין על המזבח. הרי דדין מזבח על המשקוף ולמה לא נימא דזריקתו על המשקוף הוי זריקת מזבח וע"ש עוד בזה.

★ ★

בגמ': **מה עולה טעונה כלי וכו' מנלן דכתיב וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת לשחוט את בנו, והתם עולה הכא דכתיב ויעלהו לעולה תחת בנו.**

בספר אור אברהם (פר' וירא) הביא בשם הגרי"ז מבריסק זצ"ל שהעיר מדוע הביאה הגמרא להך קרא דויעלהו לעולה תחת בנו דכתיב בסוף הפרשה, והרי בתחילת הפרשה כתיב להדיא דיצחק אבינו היה קרבן עולה, דהרי כן כתיב שם, והעלהו שם לעולה וגו', ואם כן הרי שפיר מבואר משם דלשחיטת קרבן עולה צריך סכין.

ועל זה אמר הגרי"ז זצ"ל, דמתחלת הפרשה אין להביא ראיה לזה, ומשום דיש לומר דדוקא על קרבן אדם הוא דצריך סכין, אבל אין ללמוד מזה לגבי קרבן בהמה דכמו"כ צריך סכין, ומשום כך, הוא דהביא הגמ' ראיה לזה מהא דויעלהו לעולה תחת בנו, הרי דנעשה באיל ככל מה שהיה ראוי לעשות ביצחק, וע"כ דגם את האיל שחט בסכין, עכ"ד.

★ ★

הגאון בעל האור שמח זצ"ל כתב במשך חכמה (פר' וירא): בגמ': מה עולה טעונה כלי, אף כל טעונה כלי, מאי כלי? (אילימא מזרק, בשלמי ציבור נמי כתיב בהו, "ויקח משה חצי הדם וישם באגנות" (שמות כ"ד ו') אלא בסכין. ועולה גופיה מנלן? דכתיב "ויקח את המאכלת", והתם עולה הוא, (דכתיב "ויעלהו לעולה תחת בנו", עכ"ל). והנה מקרא מפורש כן ביחזקאל מ' פסוק מ"ב: ("וארבעה שלחנות לעולה, אבני גזית אורך אמה אחת וחצי, ורוחב אמה אחת וחצי, וגבה אמה אחת, אליהם) ויניחו את הכלים אשר ישחטו את העולה בם והזבח" - הרי דלשחיטת קדשים טעון כלי.

ומשום דעולה אשכחן בהדיא גבי יצחק דטעון כלי, לכן כתב "בם והזבח". דלפי משפטי הלשון, הוה ליה למיכתב "אשר ישחטו בם את העולה והזבח". רק דשאר קדשים אינו מפורש, אך ילפינן מעולה דהואי גבי יצחק, ודו"ק.

★ ★

בקובץ אוצרות ירושלים (כרך ו' תשס"ד ע' רצ"ד) כתב חכ"א לדון אי למזבח של אברהם אבינו הי' דין מזבח או במה. וכתב יש להביא ראי' דלא הי' לו דין במה מהמבואר בגמ' דעולה צריך סכין מדכתיב וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת, ופרש"י דצריך כלי שרת, והנה בזבחים בדף קי"א, מבואר במשנה, דבמה אין צריך כלי שרת, ואיך ילפינן מכאן דצריך כלי שרת, אלא ודאי משום דהי' כאן דין קרבן על גבי מזבח, ואפי' לשיטת התוס' בזבחים (מ"ז ע"א), דאין צריך כלי שרת אלא כלי, מ"מ איך אפשר ללמוד מבמה על מזבח עולמים, אלא ודאי דהי' לו דין מזבח ע"כ.

דף פ"ג ע"א

בגמ': **זבחי שלמי ציבור מרבויא דקרא אתי בקדש הקדשים תאכלנו כל זכר בכהנים יאכל אותו וכו'.**

הנה הפסוק (במדבר י"ח י') לא מוזכר תיבת בכהנים, ויש שסי"ם שתיבת בכהנים מוקפת עגול, אך צ"ע שגם

בתוס׳ כאן מובאת תיבות זו ע״ש. ואותה ברייתא דמנחות כאן, מוזכרת גם בזבחים (צ״ז:) ושם לא נזכר תיבת בכהנים וט״ס בש״ס.

★ ★

בגמ׳: וחטאת גופא מנלן [שאינה באה מן המעשר] וכו׳ משלו ולא משל מעשר.

כותב הגאון ר׳ ליבל זעמבא ז״ל בספר גור ארי׳ יהודה בשו״ת (בנד״מ ע׳ נ״ג): ראיתי באור שמח (פ״ז ממע״ש הלכה ג׳) דכתב דזהו רק למ״ד ממון גבוה, אבל למ״ד מעשר שני ממון הדיוט שפיר מקרי אשר לו יעו״ש.

ולדבריו למ״ד ממון הדיוט, חטאת באה מן המעשר, ותמהני שלא הזכיר דברי רש״י ז״ל בחולין (כ״ב.) ד״ה משלו ולא מן המעשר דתרי אשר לו כתיבי, ואפי׳ לר״י דאמר מעשר ממון הדיוט להכי אתי אשר לו למעטינהו יע״ש, הנה דמיתורא דקראי גם לר״י אין חטאת מן המעשר, ושוב ראיתי בטורי אבן לחגיגה (ח׳.) שהביא דברי רש״י ז״ל, ותמה דכולהו קראי דאשר לו צריכי כמפורש בשבועות (י״ד.) וביומא (נ״א:), ועי׳ במשנה למלך (ריש פרק א׳ מעבודת יוה״כ) יעו״ש ואכ״מ.

★ ★

בגמ׳: מה אשם עצמותיו מותרין וכו׳.

וברש״י: שהרי בשרו מותר וכו׳ ע״כ. משמע דלאו מקרא ילפינן דעצמותיו מותרין, אלא סברא היא דדינם כמו הבשר, וכיון שבשרו מותר אף עצמותיו מותרין.

והקשה בספר אילת השחר להגרא״ל שטיינמן שליט״א בזבחים (פ״ו ע״א) בהא דאיתא שם בגמ׳ דאשם עצמותיו מותרים אפי׳ לעשות מהם קתא דסכיני, והיינו דחשוב כחולין ממש, ואי מבשרו ילפינן, לא יהא מותר אלא להשתמש בו, אבל לא יהא שלו, כמו דבשר קדשים אינו ממונו כדאיתא בקידושין נ״ב ע״ב דמשולחן גבוה קא קזכי, ומנ״ל דשרי אפי׳ קתא דסכיני דמשמע שחשוב כחולין.

ויש לומר, דבדבר מאכל שייך לומר דמצוה לאכול דמשולחן גבוה אכיל, אבל לא מצינו שיהא מצוה ליהנות מדין מצוה שבקודש, כגון ע״י קתא דסכיני, וע״כ אם יהא מותר ליהנות הוא משום דהוי חולין.

אלא דזה גופא צ״ע, איך נוכל ללמוד שיהא עצמותיו מותרין ליהנות, כיון שזה לא היתר שימוש בתור דבר של קודש.

★ ★

בגמ׳: מה אשם עצמותיו מותרין וכו׳.

וברש״י בזבחים (צ״ח ע״א) כתב דמותרים לעשות מהם כלים ע״ש, וכן נראה גם בתוס׳ שם (ד״ה מה אשם וכו׳) ע״ש. והקשה הגאון הכלי חמדה בעניני קרבן פסח (סי׳ קפ״ז): לכאורה צריך עיון, הא יהיה כלים הבלועים מנותר, וכתב דצריך לומר דס״ל לרש״י דנהי דהקפידה תורה הקדושה לבער את בליעת נותר, מכל מקום היינו דוקא אם בשעה שחל שם נותר איתא להבליעה, כגון בכלי וחל עליו שם נותר, לכן מוכרח לבער אותה, מה שאין כן בעצמות, כיון דבזמן שבאין לידי נותר הרי ליתא לאיסורא כלל דהוי כמבוער, א״כ לא חל עליו שם נותר כלל, ולכן פשיטא ליה לרש״י ז״ל דמותר לעשות מהן כלים.

אך עדיין אינו מיושב, דלפי זה, קודם שיהיה נותר יהיה אסור לעשות כלים מהעצמות, ודבר זה לא מצאנו בשום מקום, ופשוט נראה דמותר לעשות מיד בשעת זמן אכילה מהעצמות כלים.

איברא, דנראה פשוט דאין הכי נמי, דאם יעשה מהעצמות כלים קודם זמן האיסור, יהיה באמת צריך הכשר אחר שיעשה נותר, כיון דבשעה שחל עליהם שם נותר יש עליהם תורת כלי ולא חשיב כמבוער. ובאמת עיקר נראה דעיקר כוונת הש״ס על עצמות עצמן שאינן בכלל איסור דנותר, ומותר לעשות מהן כלים, ואי דצריכין הכשר מצד הבלוע כשיעשה מהן כלים, אפשר לומר דיהיה באמת צריך מריקה ושטיפה קודם לכן ואח״כ יעשה מהן כלים. וצרין עיון עוד בכל זה, כי כתבתי מתוך טרדות רבות, ואי״ה אשנה פרק זה בארוכה.

★ ★

עתה בסדרי הרברים לדפוס זיכני השי״ת ובא לידי ספר אור זרוע הגדול חלק ב׳ הנדפס מחדש בירושלים עיה״ק תובב״א, וראיתי במס׳ עבודה זרה (סי׳ רצ״ז) האריך טובא בדין זה אי כלי עצם בולע, והביא מהגמרות מפסחים

ומזבחים הנ״ל (צח) דפשיטא לרש״י ז״ל דבעצמות לא שייך נותר.

ועיין שם בסוף דבריו הקדושים שכתב בזה״ל: ושאלתי להרב ר׳ יחיאל בר יוסף זצ״ל וכו׳, וכתב לי כלי עצם לא מצינו לו בליעה ואיסור, וגם אל הרב ר׳ שמואל בר שלמה זצ״ל שלחתי והיה דוחה את ראיותי, ולא הבנתי את דבריו, וכאשר כתבתי כן נראה בעיני, ועל זה אני סומך לעשות מעשה עכ״ל רבינו הגדול בעל אור זרוע זצ״ל.

וצר לי מאוד כי לא העתיק לנו רבינו את מה שדחה דבריו הרב רבינו שמואל זצ״ל, ומתוך מה שכתבנו יתבאר לך מה שיש לדון בראיות האור זרוע ז״ל.

שוב מצאתי לכבוד ידיד נפשי הגאבדק״ק קינסק שליט״א בספרו חלקת יואב (מהדו״ת סי׳ י) שכתב להביא ראיה מסוגית הגמרא דפסחים דדוקא בכלי הקפידה התורה הקדושה לבער את הבליעה, והוא מגזירת הכתוב וכמבואר מדברי הגמרא זבחים הנ״ל. ולפי מה שכתבנו לעיל אינו ראיה, וכן מוכרח מדעת האור זרוע, דסבירא ליה דהא דצריך כלי דוקא, הוא רק לענין הכשר בפנים דבזה כתיב כלי, ויש להאריך בזה ואין כאן מקומו עכ״ד.

[ועיין בפליתי יו״ד (ריש סי׳ צ״ט) ופרי תואר ופמ״ג במשבצות זהב שם (סק״א) אם יש לעצמות טעם ולחלוחית, ונק״מ אי מהני עצמות להצטרף לבטל את האיסור].

פרק תשיעי

דף פ"ג ע"ב

במשנה: כל קרבנות הציבור והיחיד באין מן הארץ ומחוצה לארץ מן החדש ומן הישן, חוץ מן העומר ושתי הלחם שאינן באין אלא מן החדש ומן הארץ וכו'.

ובגמ' מתני' דלא כי האי תנא, דתניא עומר הבא מן הישן כשר, שתי הלחם הבאות מן הישן כשרות אלא שחיסר מצוה. ובתוס' (ד"ה מתני' דלא כי האי תנא) פירשו דאינן באין לאו לכתחילה משמע, חוץ מהנך דתניא לא יביא ואם הביא כשר עכ"ל, והיינו דכיון דבמשנה כתיב: 'אינן באין אלא' א"א לומר דבדיעבד כשר, נמצא דמתני' דלא כהברייתא המכשירה ישן בדיעבד.

ומהרמב"ם (פ"ו דאיסורי מזבח הט"ו) נראה דפסק כהמשנה, שכתב וז"ל כל המנחות והנסכים כשרים מהארץ ומחו"ל מן החדש ומן הישן וכו' חוץ מן העומר ושתי הלחם שאינן באין אלא מן החדש ומא"י עכ"ל, והוא כלשון המשנה.

ולכאורה צ"ע דהא בהל' תמידין ומוספין (פ"ח ה"ב) כתב הרמב"ם: שתי הלחם אינן באין אלא מן הארץ ומן החדש וכו' לא מצאו חדש יביאו מן העליה עכ"ל והוא כהברייתא.

עוד יש לעיין דבפ"ז מהל' תמו"ס דאיירי בדין עומר, לא כתב הר"מ דאם לא מצא חדש יביא מן הישן כמש"כ בשתי הלחם, ולכאורה נראה דמחלק בין עומר ושתי הלחם. ויש לעיין מאי שנא זה מזה, וממ"נ, או שפסק כהמשנה או כהברייתא.

ועכ"פ מבואר מהרמב"ם דלא כתוס' הנ"ל, דאעפ"י שכתב בשתי הלחם לשון 'אינן באין אלא מן החדש' אפ"ה פסק דאינו לעיכובא, ובדיעבד בא גם מן הישן. ונראה דס"ל להרמב"ם דגם במשנה יש לפרש דהא דבשתי הלחם בעי מן החדש הוי רק לכתחילה, אבל בדיעבד גם המשנה מודה דכשרין מן הישן, אלא דלפי"ז הא דהקשתה בגמ' מתני' דלא כי האי תנא, לא הקשתה הגמ' אלא מן העומר, דהרי שתי הלחם גם להמשנה כשרין מן הישן בדיעבד, וקשה כנ"ל מהיכי תיתי לחלק ביניהם ולומר דקושית הגמ' היא רק מעומר.

★ ★

וכתב חכ"א בקובץ קול תורה (קובץ נ"ז ע' קי"ד) לבאר בזה, בהקדם מש"כ לחקור בהא דעומר מתיר חדש במדינה ושתי הלחם במקדש כמבואר לעיל (ס"ח ע"ב). האם קרבנות הם ככל הקרבנות, אלא דאמרה תורה דקרבנות אלו גם מתירין את החדש, זה במדינה וזה במקדש, או דילמא דנימא דכל ענינם אינו אלא שבאו להתיר את החדש ואין להם דין קרבן חוץ מזה, דלא לקרבן באו אלא להתיר.

ולכאו' נפק"מ בנידון דידן, דאי נימא דכל דינם אינו אלא להתיר ואין להם דין קרבן לעצמן, מובן לומר שהקפידה תורה שיבואו דוקא מתבואה החדשה, דזהו כל ענינם שעי"ז מתירים את התבואה הזה למדינה ולמקדש. אך אם עיקר דינם הוא קרבן ככל הקרבנות, י"ל דלא מעכב בהו דין חדש, רק כיון דגם מתירים הם, אמרה תורה דמצוה להביאן מן החדש.

והי' נראה לפי"ז דזהו מחלוקת המשנה והברייתא, דלהמשנה כל ענינם אינו אלא להתיר ולכן מעכב בהם דין חדש, ולהברייתא קרבנן הן ככל הקרבנות, ולאו לעיכובא הוא שיבואו מן החדש.

וא"כ הרמב"ם דמחלק בין עומר לשתי הלחם, הי' נראה דס"ל דשאני עומר משתי הלחם בזה, דעומר כל כולו מתיר הוא, ולכן מעכב בו דין חדש, ושתי הלחם בעיקר דינו הוא קרבן, אלא דגם מתיר במקדש, ולכן פסק דאינו מעכב בו. ודו"ק היטב.

דף פ"ד ע"א

בגמ': **כמאן דלא כי האי תנא וכו' וכיון דאורייתא היא, אקרובי נמי מקריבין.**

הפני יהושע בקונטרס הגדול שכתב בענין חדש בזה"ז, הוכיח מכאן דסתם מתניתין כאן ס"ל דחדש בחו"ל אינו דאורייתא. דהרי מתניתין היא דלא כר' יוסי ב"ר יהודה דס"ל דהוא דאורייתא ומקריבים. ובמתניתין תנן להדיא דלא מקריבין עומר ושתי הלחם מחו"ל, ע"ש בפנ"י שהקשה דלפי"ז הרמב"ם סותר עצמו, דבהל' מאכלות אסורות פסק להדיא, דחדש בחו"ל מדאורייתא, ואפ"ה פסק בהל' תמידין ומוספין פ"ז ה"ה, דהעומר אינו בא אלא מן הארץ, ולמאי דפריש בו קשיא דידיה אדידיה דה"ל כמזכה שטרא לבי תרי.

אמנם בעל לחם משנה (שם) הרגיש בזה, וכתב דהרמב"ם ז"ל סמיך אקרא ד"ראשית קצירכם" והיינו דסמיך נמי ארישא דקרא דכתיב "כי תבאו אל הארץ וכו'" עיי"ש ע"כ.

ובספר מנחת פיתים בסוגי' דחדש (ע' ק"ז) כותב על דברי הלח"מ, דקשה לומר שהרמב"ם שמביא את סוף הפסוק מסתמך בעצם על התחלת הפסוק. להיפך יכולתי אולי לומר, אם הרמב"ם מביא את תחילת הפסוק, שיתייחס בעצם על הסוף, כי מי שמכיר את ההתחלה יודע את הסוף. ועוד, אי אפשר לומר שהרמב"ם מסדר לעצמו שיטה חדשה על סמך הפסוק, בזמן שהגמרא מפרשת את הפסוק "כי תבאו" על זמן ביאה, אין הרמב"ם יכול ללמוד מזה שהעומר בא רק מן הארץ ע"כ.

★ ★

ויש לציין שהראי' מהמשנה והגמ' כאן דחדש בזה"ז דרבנן, כתב הגר"א בהגהותיו לשו"ע יו"ד (סי' רצ"ג ס"ק ב') ע"ש, והאור זרוע הל' חדש (סי' שכ"ח) קדם לשתיהם בראי' זו ע"ש היטב.

★ ★

בגמ': **שומרי ספיחין כו' לאכלה ולא לשריפה כו' א"ל רחמנא אמרה לך לדורותיכם ואת אמרת תיבטל כו'.**

בשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' ק"י) רצה השואל להוכיח דאין איסור חדש נוהג במה שגדל בעציץ שאינו נקוב, דאל"כ קשה, לפי מה דאיכא צד בירושלמי ערלה (פ"א ה"ב) דאין איסור שביעית נוהג במה שגדל בבית, וממילא ה"ה דאינו נוהג שביעית במה שגדל בעציץ שאינו נקוב, וא"כ קשה למה מביאים מנחת העומר מתבואת שביעית, ונכנסים באיסור דלאכלה ולא לשריפה, הא אפשר להביא מתבואה שגדלה בעציץ שאינו נקוב, שכנ"ל אין איסור שביעית נוהג בו.

ומזה מוכיח שאין איסור חדש נוהג במה שגדל בעציץ שאינו נקוב, וממילא א"א להביא עומר ממנו.

אבל הגאון מטשיבין דחה, דלעולם יש לומר דאיסור חדש נוהג בהן, מ"מ אין מקריבין מהן העומר, לפי המבואר כאן דאין מביאין ביכורים ממה שגדל בעציץ וספינה, ובתוס' לעיל דף ס"ח (ד"ה קוצרין) כתבו שמה שאינו ראוי לביכורים, כ"ש שאינו ראוי למנחות, ואם כן אינו ראוי להביא מנחת העומר ממה שגדל בעציץ שאינו נקוב.

★ ★

בגמ': **שומרי ספיחים בשביעית.**

בתוס' (סוף ד"ה שומרי) הקשו לר"ע שסובר שספיחין אסורין מה"ת, תיקשי האיך מקריבין העומר בשביעית, הא בעינן ממשקה ישראל, ותירצו דכמו דבכל השנים תקשה, דלפני שהקריבו את העומר, החדש אסור מה"ת, וא"כ איך מקריבין את העומר, אלא ע"כ שהתורה התירתו, א"כ כמו כן בשביעית ג"כ התירה התורה.

אמנם בחי' הרשב"א (לעיל ה' ע"א) ג"כ הקשה קושיא השנית של תוס', דאיך הותר להקריב עומר כל שנה, הא יש כאן איסור חדש, וממילא ליכא ממשקה ישראל, והוא תירץ באופן אחר, דבאין כאחת, ההיתר לגבוה וההקרבה ע"ג המזבח.

ותוס' שלא תירצו כן, ביאר בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' רכ"ב אות ג') שהם סוברים שאיסור ממשקה ישראל הוא מיד בתחילת ההקטרה, ואילו ההיתר אינו רק בסוף ההקטרה, כדס"ל ר' יוחנן (לעיל כ"ו ע"ב) שאין העומר מתיר עד שיוצת האור ברובו, לכן הוצרכו לתרץ שגזיה"כ הוא להתיר.

משא"כ הרשב"א יסבור שאין איסור ד"מממשקה ישראל" רק בשעת הכפרה, דהיינו גמר ההקטרה, דאז חל ההיתר, ממילא באין כאחת.

★ ★

בגמ׳: **רמי לי׳ רמי בר חמא וכו׳ ורמינהו לאכלה ולא לשריפה וכו׳.**

וברש״י: והיכי מקריבים קומץ לשורפה על גבי המזבח ע״כ. והקשה הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו בית האוצר (כלל קס״ה) דלמא אתיא מתני׳ כר׳ יעקב אר״י בחולין (דף פ״א ע״ב) דאכילת מזבח שמה אכילה וא״כ הוי בכלל לאכלה, וכתב שם לחלק, משום דכתיב לכם, צריך להיות אכילת אדם, דאכילת מזבח אע״ג דשמה אכילה, מ״מ לא הוי לכם, אך דחה זאת, משום דעיקר המיעוט מתיבת לאכלה גופיה עי״ש שהאריך בזה.

★ ★

ובספר נחלת יעקב יהושע (פר׳ בהר) כתב ליישב בזה, דהנה מבואר בגמ׳ חולין (שם) מאי טעמא דאכילת מזבח שמה אכילה דאמר קרא ואם האכל יאכל בשתי אכילות הכתוב מדבר אחד אכילת אדם ואחד אכילת מזבח, וכתב במלא הרועים, דנשמע מכאן דר׳ יוחנן ס״ל דלא דברה תורה כלשון בני אדם, אבל רבא דס״ל שם בחולין דאכילת מזבח לא שמה אכילה, יש לומר דלא דריש האכל יאכל, דס״ל דברה תורה כלשון בני אדם עי״ש.

ומבואר בירושלמי (פ״ק דנדרים הלכה א׳) איש כי ידור נדר מה ת״ל נדר, מכאן שכינויי נדרים כנדרים, עד כדון כר׳ עקיבא דאמר לשונות רבויין הן, כר׳ ישמעאל דאמר לשונות כפולות הן והתורה דברה כדרכה הלך הלכת נכסף נכספת ע״ש, הרי דר׳ ישמעאל ס״ל דברה תורה כלשון בני אדם, וא״כ ממילא סובר אכילת מזבח לא שמה אכילה, ומבואר בירושלמי שקלים (דף יו״ד) מאן תנא שומרי ספיחות בשביעית נוטלין שכרן מתרומת הלשכה ר׳ ישמעאל הוא, ולפ״ז שפיר מקשה הש״ס במנחות על ר׳ ישמעאל האיך סובר דשומרי ספיחין בשביעית נוטלין שכרן מתרומת הלשכה ורמינהו לאכלה ולא לשרפה, ואין לתרץ דאכילת מזבח שמה אכילה, דזה אינו, דר׳ ישמעאל לשיטתו דס״ל דברה תורה כלשון בנ״א, א״כ אכילת מזבח לא שמה אכילה וזה פשוט.

★ ★

בגמ׳: **א״ל רחמנא אמר לך לדורותיכם, ואת אמרת תיבטל וכו׳.**

ובתוס׳ (ד״ה רחמנא וכו׳) כתבו: ועוד שאני עומר דמצותו בכך ולא מיקיימא מצותו אלא בשל שביעית וכו׳ ע״כ. הגאון הכלי חמדה (בקו׳ המילואים פר׳ בהר אות א׳) מביא דברי הירושלמי (פ״א דערלה ה״ב) דאיתא שם: אילן שנטעו בתוך הבית חייב בערלה ופטור מן המעשר, ובשביעית צריכה דכתיב ושבתה הארץ וכתיב שדך לא תזרע עכ״ל. מבואר מדברי הירושלמי דמספק״ל בנטוע בתוך הבית אם נוהג בו תורת שביעית.

והקשה הכלי חמדה: ותימא לי אמאי לא פשיט להו ממשנה דשקלים דשומרי ספיחי שביעית נוטלין שכרן מתרומת הלשכה כדי שיהי׳ עומר קרב בשביעית, ועיין במנחות (דף פ״ד ע״א) דפריך הגמ׳ ותיבטל, אמר לו רחמנא אמר לך לדורותיכם ואת אמרת תיבטל, ועיי״ש בתוס׳ שם ד״ה רחמנא אמר שכתבו דא״א בענין אחר בשום אופן רק להקריב מפירות שביעית עיי״ש, ואי נימא דבתוך הבית אינו נוהג בו קדושת שביעית, א״כ איכא עצה לזרוע בשנה השביעית בתוך הבית, דאינו נוהגת בו קדושת שביעית.

★ ★

ובסו״ד כתב ליישב: נראה להעיר בדבר חדש מאוד, דהא דמספק״ל לירושלמי אם בתוך הבית נוהג קדושת שביעית כיון דבית אינו בכלל שדך, היינו רק בנטיעה, כיון דקיי״ל דנטיעות אינן מבטלין מחיצה, א״כ הנוטע בתוך הבית אינו בכלל שדך, וי״ל דאינו נוהג בו דיני שביעית, משא״כ בזריעה, כיון דקיי״ל דזרעים מבטלים מחיצתא, א״כ בזרעים בתוך הבית נוהג בו דין שביעית, ולכן בשומרי ספיחי שביעית שפיר כתבו התוס׳ דא״א שיהי׳ עומר קרב אם לא מפירות שביעית, ויש להעיר גם בזה, אם גם בבית שיש בו תקרה מבטל מחיצה ע״כ.

וכבר דשו בזה הרבה פוסקי זמנינו, לענין ירקות הגדלות ע״ג יריעות ניילון, אם נוהג בהן קדושת שביעית.

★ ★

בגמ׳: **רחמנא אמר לך לדורותיכם ואת אמרת תיבטל וכו׳.**

ובתוס׳ (ד״ה רחמנא וכו׳) כותבים בתו״ד: שאני עומר דמצותו בכך ולא מיקיימא מצותו אלא בשל שביעית וכו׳ ע״כ. כותב בכלי חמדה (בקו׳ מיד ולדורות אות י״ד): נראה מדבריהם דס״ל דמביאים שתי הלחם הבאות בפני עצמן מפירות שביעית והוא תימה, הא בזה שוב קשה קושית הגמ׳ ונייתי מדאתשקד.

ועי' בשטמ"ק ובהג"ה שכתב: ומיהו קצ"ע דמנ"ל להתוס' דשתי הלחם הבאות בפני עצמן קרב בשביעית עכ"ל. וזה לא קשה, די"ל דכיון דהלכה דלחם עיקר, וכבשים אינן מעכבין את הלחם א"כ י"ל דלדורותיכם קאי על שביעית אפי' דליכא כבשים.

אך זה הוא שקשה, דמה בכך דליכא כבשים, הא נוכל להביא מדאשתקד, ואין לומר דליכא מדאשתקד, זה אינו, דבכה"ג אינו בכלל תיבטל, כיון דתמיד יכול להכין מדאשתקד כמבואר בסוגיא לענין עומר.

ובאמת י"ל דגם מטעם דיוכל להכין כבשים ויהי' השתי הלחם כולה לכהנים ג"כ אינו בגדר תיבטל, ויפה הקשה בעל הגה"ה, דאפי' אי נימא כיון דלכתחילה מצותו שיהי' מנחה חדשה אם יביא מדאשתקד הוי בכלל ביטול מצות שתי הלחם, אבל הרי יכול להביא עם כבשים, ויתקיים לדורותיכם בשלימות כמות שהיא המצוה, לחם עם כבשים, דאי נימא דלדורותיכם קאי על הקרבת שתי הלחם, בודאי קאי על לחם וכבשים כיון דכך הוא מצותן, וצ"ע לענ"ד לתרץ דברי התוס' ע"כ.

★ ★

בגמ': תנן התם, אין מביאין ביכורים חוץ משבעת המינין וכו'.

בספר שם משמואל (לפרשת כי תבוא) כותב שתרומות ומעשרות לדעת רוב הפוסקים החיוב מדאורייתא אינו אלא דגן תירוש ויצהר. ואמר בעל האבני נזר זצ"ל טעם על זה, כי שלשה אלו הם נגד חכמה בינה ודעת: 'יצהר' זהו שמן המרמז לחכמה, כמו שאמרו 'מתוך שרגילים בשמן זית חכמה מצויה בהם', 'תירוש' - הוא יין המרמז לבינה, כדמצינו 'נכנס יין יצא סוד'. 'דגן' זהו דעת, כדאמרו 'יכול לאכול כזית דגן מרחיקין מצואתו' כי יוסיף דעת יוסיף מכאוב. חב"ד אלו הם תרומות ומעשרות, ואילו בכורים המה כנגד שבעת המידות ושבע הספירות העליונות כדאיתא בכתבי האריז"ל, לכן ביכורים נוהג בכל ז' המינים עכד"ק.

★ ★

בגמ': אין מביאין ביכורים חוץ משבעת המינים כו'.

ולענין אם מביאים ביכורים מכוסמין שיפון ושיבולת שועל, שלגבי חלה הם מיני חטה ושעורה, הביא בדרך אמונה (ביכורים פ"ב ה"ב בצהה"ל אות ל"א) שדעת המהרש"א והרש"ש פסחים (ל"ו ע"ב) שמביאים מהן ביכורים, כיון שהם מיני חטה ושעורה.

אבל דעת הפנ"י פסחים (שם) ומנחת חינוך (מ' צ"א) שאין מביאין רק מחטה ושעורה עצמם, שכוסמין שיפון ושיבולת שועל אינם מז' המינים, וכן הוא בב"י או"ח סי' רי"א בשם הג"מ, וכן הוא בירושלמי ברכות (פ"ו סוף ה"א) ותוספתא שם (פ"ד הי"א).

★ ★

אם הביא משאר המינים, כתב הרמב"ם (פ"ב ביכורים ה"ב) שלא קידשו. אבל עיי"ש בדרך אמונה (ס"ק כ"א) דדעת הר"ן בחולין ק"כ ע"ב ובחי' הרשב"א כאן (בתי' א') שבדיעבד קידשו גם שאר המינים.

דף פ"ד ע"ב

בגמ': ולא מתמרים שבהרים ולא מפירות שבעמקים.

ופירש"י (כת"י) שבהרים מתוקים. ובגליון הגיהו נדצ"ל אינם מתוקים, אבל בדרך אמונה ביכורים פ"ב (בצהה"ל אות מ') ביאר שתמרים שבהרים מתוקים יותר מדאי, ומפיהמ"ש להרמב"ם (ביכורים פ"א מ"י) כתב מפני שאין בהם הרבה דבש.

ועל מש"כ רש"י עוד פירות שבעמקים - תבואה, הביא מש"כ רש"י פסחים (נ"ג ע"א) לפי שהמים לנין שם, והתבואה מתכמשת, ולפ"ז דוקא בתבואה פסולה בעמקים, והק' ע"ז דיברושלמי ביכורים איתא שרשב"א מכשיר רימונים שבעמקים, הרי שרבנן פוסלים בכל המינים וצ"ע.

★ ★

בגמ': תני חדא שבגג ובחורבה ושבספינה ושבעציץ מביא וקורא ותניא אידך מביא ואינו קורא כו' גג אגג לא קשיא הא הא בגג דמערה הא בגג דבית.

בס' דבר אברהם (חלק א' סי' כ"ה בהגה"ה) הקשה למה דחיק לאוקמי בגג של מערה, דקרי לעליונו של מערה גג סתם, ועוד מאי רבותי' דמביא וקורא, ול"ל תירץ מרווח ביותר כמו בספינה, כאן בגג בית של חרס כאן בגג של עץ, ולזה י"ל דאין דרך בית להיות של חרס. אבל לשיטת ר"ת דשל עץ לא בעי נקובה, ל"ל אוקמי תרוייהו בשל עץ, והא דתני מביא וקורא, כשאין רצפה של אבנים שם, והו"ל כעציץ

שע"ג יתדות שיונק מן הקרקע, ומה שאין הגג נקוב לא איכפת לן, דהא דר"ת ל"ב נקובה.

ותירץ על פי מש"כ הריטב"א גיטין (ז' ע"ב) בל"א, דכי אמרינן דעציץ נקוב המונח ע"ג יתדות יונק, הוא דוקא כשאין הפסק של עשרה טפחים, אבל למעלה מעשרה טפחים אינו יונק, ולפ"ז מיושב כאן, שכיון שאין בית פחותה מעשרה טפחים, אם כן יש הפסק של י' טפחים בין הגג לקרקע, ולכן אינו יונק, ומשו"ה הוצרך לתרץ דאיירי בגג של מערה.

★ ★

בגמ': כאן בנקובה כאן כשאינה נקובה.

מדברי הראשונים נתבארו ד' שיטות בענין עציץ נקוב (הובאו במשנל"מ ביכורים פ"ב ה"ט, ואגלי טל קוצר אות י"א), (א) דעת רש"י בגיטין (ז' ע"ב) דעציץ של חרס לא בעי נקובה, ושל עץ בעי נקובה. (ב) דעת ר"ת (שם) להיפוך, דשל חרס בעי נקובה ושל עץ דמתלחלח מן הקרקע לא בעי נקובה. (ג) רבינו תם כאן בתוס' סובר דשל חרס בעי נקובה, ושל עץ גרע טפי ולא מהני נקובה. (ד) הראב"ד הל' טומאת אוכלין (פ"ב הי"א) סובר דבין של חרס בין של עץ בעי נקובה.

ובשולחן ערוך או"ח סי' של"ו (סעיף ח') חשש גם לרש"י וגם לר"ת, וכתב דבין עציץ של חרס בין עציץ של עץ שעומדין ע"ג הקרקע, אפי' אינו נקובים, לא יגביהנו מע"ג הקרקע.

ובאגלי טל (שם) כתב דיש להקל בשל חרס דרק בנקובה ה"ז יונק, ואין לחוש לשיטת רש"י שהיא יחידאה.

★ ★

עיין שם עוד במשנל"מ שדעת רש"י בשבת (צ"ה ע"ב) דהנקב של עציץ נקוב הוא אפילו בנקב שהוא בעציץ מן הצד. אבל מדברי התוס' כאן (ד"ה כאן) שכתבו: וספינה דגיטין בשל חרס ובנקובה, ואין המים באים בה, שהעפר נדבק ונעשה רגבים וסותם את הנקב, מדייק שאם אין עפר בנקבים, לא הוה עציץ נקוב, דנקובה מן הצד ל"ש נקובה.

דף פ"ה ע"א

בגמ': אמרי לי' יוחנא וממרא למשה וכו'.

וברש"י יוחנא וממרא - ראשי מכשפים של מצרים ע"כ. הנה בגמ' זבחים (ס"ב ע"ב) איתא: בני אחתיה דרבי טרפון הוו יתבי קמי' דרבי טרפון. פתח ואמר: ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה יוחני, אמרי ליה הא קטורה שמה, קרי עלייהו בני קטורה עיי"ש.

וכותב מהר"ם שפירא מלובלין זצ"ל בספר אמרי דעת (פר' חיי שרה): הנה צריך לבאר בזה המאמר.

א) הלא באמת הצדק איתם, דכתיב קטורה, וגם יותר מוקשה, שקרא להם ע"ז בני קטורה.

אך לפרש זה המדרש נקדים המדרש (ב"ר ס"א ד') על תיבת קטורה, שמעשיה נאים כקטורת, ועוד יש דרשה שם לגנאי, שהקטירה לע"ז, ובאמת יש לומר דשניהם אמת וצדק, דלפני בני אדם היתה מראה את עצמה כצדקת, ובאמת בסתר היתה מרשעת והקטירה לע"ז, והנה איתא בסוטה (כ"ב.) ההיא אשה ושמה יוחני בת רטיבא, והיתה מכשפה וצבועה, דלפני בני אדם היתה נראית לצדקת, ולפי הנראה שם שכל אדם הצבוע נקרא יוחני כשם האשה.

וזהו שאמר להם רבי טרפון ושמה יוחני, דהיתה מרשעת בהסתר. ברם אמרו לו תלמידיו הא קטורה שמה, דמי יכריח לך לפרש לשם גנאי, כיון דיש לדרוש לשבח כנ"ל שהיו מעשיה נאים, ולא נדרוש כלל הדרש השני שהקטירה לע"ז, דמי יוחני כתיב בקרא, ע"ז קרי עלייהו רבי טרפון: בני קטורה, כלומר הביטו וראו מי בניה, ישבק, ואי' במדרש (ב"ר ס"א ה') ששבקו את הקב"ה וכדומה עיי"ש, וכיון שהם הרשיעו, בודאי גם היא מרשעת בהסתר כיוחני, ושני הדרשות אמת וכנ"ל, ודו"ק היטב עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

וכתב הר"י וינפלד בספר משנת יעקב (סי' קכ"ט בהגה"ה) על הנ"ל: מצאתי סעד לדבריו שהשם יוחני או יוחנא הם שמות נרדפים למכשפות ולמכשפים, כדאיתא במס' מנחות (פ"ה.): "אמרי ליה יוחנא וממרא למשה: תבן אתה מכניס לעפריים" וכו'. ומפרש רש"י: יוחנא וממרא הם

חרטומי מצרים, אמרו למשה כשהיה עושה המופתים, תבן אתה מכניס לעפריים. משל הוא, שהמביא תבן למכור לעפריים, משוגע הוא, שיש שם תבן הרבה במחנייתן, אף אתה עושה מכשפות במצרים, ואין מכשפים במצרים כמותינו". עכ"ל רש"י. והדברים נפלאים.

★ ★

בגמ': **תבן אתה מכנים לעפריים וכו' אמרי אינשי, למתא ירקא ירקא שקול.**

הגאון ר' מאיר מקונסטנטין זצ"ל, בנו של היעב"ץ, בספרו החדש שיצא מכתב יד (המאור הגדול, חלק ב', ברוקלין תשס"ט, עמוד קע"ו) תמה איך ומה השייכות של דברי חרטומי מצרים לגמרא דידן.

וכתב שברוך ה' אורו עיניו, כי אין דבר ריק בתלמודינו, ואפיו שיחה בעלמא, על פי שאמרו במסכת סוכה (לו:) דשיטת ר' יהודה דצריך לסכך הסוכה בארבעה מינים דווקא, ואמרו לו חכמים ואם לא מצא, יהיה יושב ובטל מן המצוה.

והכא נמי, כין דאיתא במשנה דאינה באה אלא מן המובחר, ותתעורר השאלה, ואם לא מצא, יהיה יושב ובטל מן המצוה, לפיכך הביאה הגמרא ד"למתא ירקא ירקא שקול", כלומר ארץ ישראל שנשתבחה בשבעת המינים, אם כן שם תמיד שכיח המובחר, כי לשם מכניסים המשובח גם ממקומות אחרים, ואם כן לא יהיה בטל לעולם, ולהכי מייתי הכא הגמרא להאי אמרי אינשי.

★ ★

בגמ': **תבן אתה מכנים לעפריים וכו'.**

וברש"י שהיו סבורין שהיה עושה את האותות והמופתים ע"י כישוף, ואמרו שלארץ מצרים שהיא מלאה כשפים אתה מכניס כשפים ע"ש.

הנה רבינו המגן אברהם בספרו זית רענן על הילקוט (שמות רמז קפ"ז) כתב לבאר מה דאיתא שם דשירת הכלבים היא: בואו נשתחוה נכרעה נברכה לפני ה' עושינו, וכתב ע"ז וז"ל, קצת קשה מנלן שאמרו שירה זו, וי"ל דלעיל מיניה כתיב אשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו, ואמרינן בחולין (קכז.) הרבה בריות בים והרבה בריות ביבשה, הבריות שבים אילו עולים ליבשה מיד מתים, ושביבשה אילו באו לים מיד מתים, וא"כ מי יוכל להעיד על היבשה ועל הים, אלא כלב, דאיתא במשנה (פי"ד דכלים מי"ג) כל שבים טהור חוץ מן כלב המים מפני שבורח ליבשה, א"כ הוא בים וביבשה עכ"ל ודפח"ח.

★ ★

וכתב הגאון ר' נתן גשטטנר זצ"ל בספרו להורות נתן (פר' בא) ועל פי זה יש לבאר הא דחזינן דבשכר לא יחרץ כלב לשונו אמרה תורה גבי טריפה דלכלב תשליכון אותו משום שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה, וכמבואר במכילתא (פר' משפטים), וקשה אמאי נתנה שכר דוקא לכלבים ולא לשאר חיות, דהרי גבי מכת ערוב כתיב (וארא ח' י"ח) והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן אשר עמי עומד שם עליה לבלתי היות שם ערוב וגו' ושמתי פדות בין עמי ובין עמך, וכתב הרמב"ן וז"ל, וכאשר יעלו החיות ממעונות אריות ומחדרי נמרים וישחיתו כל ארץ מצרים, ראוי היה בטבעם שיבואו גם בארץ גושן וכו', לכן הוצרך לומר והפליתי את ארץ גושן, שתנצל כולה בעבור שעמי עומד עליה, כי רובה של ישראל היא, ואמר שמתי פדות בין עמי ובין עמך, שאפילו בארץ מצרים אם ימצאו החיות איש יהודי לא יזיקוהו, ויאכלו המצרים כדכתיב ישלח בם ערוב ויאכלם עכ"ל. הרי שהחיות לא הריעו לישראל ואף שהזיקו למצרים, וזה בניגוד לטבעם, וא"כ בדין היה ליתן לכל החיות שכר כמו שניתן שכר לכלבים על שלא חרצו לשונם.

ברם לדרכו של הזית רענן ז"ל יש לומר, דדוקא הכלבים זכו שינתן להם שכר ולא שאר החיות, והוא דבאמת י"ל דלבעלי חיים אינו מגיע שכר על מעשה טוב שנעשה על ידם, משום שאינם בני דעת, אלא דאמרו חז"ל (שבת לב.) מגלגלין זכות ע"י זכאי וחובה ע"י חייב, וע"כ כל שנתגלגל דבר טוב ע"י בעלי חיים בדין הוא שיקבלו שכרם ואף שנעשה בלא בחירתם, והנה הכלבים שלא חרצו לשונם בשעת יציאת ישראל ממצרים גרמו קידוש שם שמים ברבים, ע"י שראו כל עמי הארץ ששינו את טבעם לכבודם של ישראל, וראו כי אף הכלבים חרדו מפחד ה' והדר גאונו. ברם גם זה נעשה רק ע"י הכלבים ולא במכת הערוב.

דהנה עפ"י מה שהתבאר בגמ' מנחות הנ"ל כאן וברש"י, א"כ יוצא לכאורה דגם במה שהחיות הרעות שבאו במכת הערוב לא הזיקו את ישראל, היה מקום לומר שאין זה אלא כישוף שנעשה ע"י משה, וממילא לא נתקדש שם שמים על ידם. וכל זה בשאר חיות, אבל מה שלא חרץ כלב

לשונו, לא יכלו לטעון שהוא מעשה כשפים, ובהכרח הודו כולם שהוא בדרך נס בהשגחה פרטית ומהשי"ת, והוא דמבואר בירושלמי עבודה זרה (פ"ג ה"א) דעבודה זרה אינו שליט בים אבל הקב"ה שליט בים וביבשה, ופירש הפני משה שם, דגם עובדי ע"ז עצמם מודים אף לפי טעותם שהעבודה זרה אין לה שליטה בים עיי"ש.

ועפי"ז פירש בהגהות ציון וירושלים שבירושלמי שם, קרא (תהלים כ"ד) לה' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה כי הוא וגו', ולהנ"ל אתי שפיר, דכיון שתבל על ימים יסדה, ובימים הלא הכל מודים שאין לבשר ודם שליטה, והרי כל העולם על ימים עומד, א"כ על כרחך מוכח כי לה' הארץ ומלואה עכ"ד. ובזה יש לפרש עוד קרא (תהלים צ"ה) אשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו, דכיון דהכל מודים אשר לו הים ורק הוא עשהו, שהרי אין לבשר ודם ולשום עבודה זרה שליטה וכח על הימים, מזה ראיה כי גם יבשת ידיו יצרו.

ומעתה תינח בשאר חיות רעות שבאו במכת ערוב ולא הזיקו לישראל דבזה היה אפשר לטעון למצרים שנעשה ע"י כישוף, וממילא לא נתקדש שם שמים על ידם שהרי אפשר היה לתלות בכשפים, אבל מה שלא חרץ כלב לשונו לא היה אפשר לתלות בכשפים, כי הכלב הוא חית יבשה וחית ים כמש"כ הזית רענן הנ"ל, וכיון שיש בו חלק של ים ממילא אין הכשפים שולטים עליו, כי עבודה זרה אינו שולט בים וכנ"ל, וא"כ בהכרח מודים כולי עלמא, כי מה שלא חרצו לשונם בשעת יציאת מצרים, הוא מעשה נס ע"י הקב"ה, וכיון שנתגלגלה על ידן זכות זו שיתקדש שמו של הקב"ה בעולם לכן זכו וקבלו שכר. אבל החיות שבמכת ערוב אינן בני שכר, כי מה שלא הזיקו את ישראל לא היה לפי בחירתם שהרי אינם בני דעת, ואם שיגיע להם שכר משום מגלגלין זכות ע"י זכאי וכמו שניתן לכלבים, זה אינו, דכיון שהמצרים יכלו לומר שמעשה כשפים היא, א"כ לא נתגלגלה שום זכות על ידם עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': לפי שאין מביאין את העומר אלא מן השדות המודרמות וכו' שבהן חמה זורחת ומהן חמה שוקעת וכו' וגזבר מכנים ידו לתוכה, אם עלתה בה אבק, אומר לו חזור ונפה אותה שנית, משום ר' נתן אמרו, גזבר סך ידו שמן ומכנים לתוכה עד שמעלה כל אבקה.

דקדקו המפרשים הא כל רבותא דשדות הללו, שהשמש מאירה בהם ומשביחה את התבואה, ולמה נקטה הגמרא לומר "ומהן חמה שוקעת", האי שקיעה למאי אתיא, וטפי הוה ליה למימר שבהן חמה זורחת כל היום.

ומורינו הגה"צ ר' יצחק דוד אלטר שליט"א ביאר מאמרם ז"ל במסכת יומא (כ:) שקולם של גלגל החמה והמונה של רומי, הולך מסוף העולם ועד סופו, ומבטלים אחד את השני, ואלמלא קולו של גלגל החמה, היו שומעים את קול המונה של רומי, ואלמלא קול המונה של רומי היו שומעין את קולו של גלגל החמה. ואמרו שם מפני מה אין קולו של אדם נשמע ביום כדרך שנשמע בלילה, מפני גלגל החמה שמנסר ברקיע. והאי "חיגרא דיומא" היינו האבק הנראה באויר כשהשמש מאירה עליו, הוא מחמת ניסור החמה ברקיע, ואבק זה נקרא "לא", כמו שאמר נבוכדנאצר (דניאל ד' ל"ב) וכל דיירי ארעא כ"לא" חשיבין.

והקשה המהרש"א שם דהא בשילהי מכות אמרו דרבן גמליאל וזקנים היו מהלכים ושמעו קול המונה של רומי ממרחק ק"כ מילין. ואיך שמעו זאת, הא אמרו הכא דקול גלגל חמה מבטל קול המונה של רומי.

וביאר הגרי"ד דגלגל חמה היינו הבריאה עצמה שמפרסמת שכבודו מלא עולם, השמים מספרים כבוד א-ל, ובשעה שמתבונן האדם במעשי ה' ובבריותיו הנפלאים והגדולים, ויראה מהם חכמתו יתברך שאין לה ערך וקץ, מיד הוא מודה ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע את השם הנכבד (כמוש"כ הרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"ב ה"ב), ודבר זה מבטל קול המונה של רומי, שרוצה להשקיע את האדם בתאוות העולם הזה.

ואמר רמז נאה דתיבות "קול גלגל חמה" מכוון בגימטריא לתיבות "כבודו מלא עולם". ואילו תיבות "איה מקום כבודו" מכוונת לתיבת "עמלק". שמלכות רומי היא מצאצאיו, והם רוצים לבטל את ה"כבודו מלא עולם", ושואלים כל הזמן "איה מקום כבודו". כמו שאמר הכתוב באלופי עשיו (וישלח ל"ו מ"ג) שאלוף מגדיאל, ופירש רש"י הוא רומי, כי מלכות רומי רוצה כביכול לחתוך ולגדע מלכות שמים מן העולם (מגדיאל מלשון [דניאל ד' י"א] גודו אילנא).

וזה שאמרו שם שבשעה שהחמה מאירה על העולם הזה, כשיש "כבודו מלא עולם", הכל הופך לאבק, האדם

יודע ומרגיש שכל העולם הזה הוא כלום, אבק אחד קטן, וכל החירגא דיומא נקרא "לא" שכל העולם הזה הוא מקשה אחת של "כלום", ו"אבק", ו"לא", כי כשמחשב האדם בדברים האלו, מיד הוא נרתע לאחריו, ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה, שפלה, אפלה, עומדת בדעת קלה מעוטה, לפני הא-ל הגדול הגבור והנורא (וכלשון הרמב"ם שם).

אמנם כל זה היה כשהמקדש קיים, אך כששקעה השמש, ונחרב המקדש, התגברה מלכות רומי ביותר, ונתגברה השאלה של "איה מקום כבודו", עד כדי כך שרבן גמליאל והזקנים שמעו קול המונה של רומי ממרחק מאה ועשרים מילין. (ושמעתי רמז נאה בזה, ד"מילין" לשון תיבות, דהתיבה המאה ועשרים לאחר מתן תורה היא "חרבך הנפת עליה ותחלליה", ששמעו את קול המונה של רומי שנתרחק ממתן תורה מאה ועשרים מילין, שנתרחקו ישראל מן התורה ונתחלל המקדש).

וזה גם שאמרו שם מפני מה אין קולו של אדם נשמע, "קולו של אדם" זה הגשמיות והתאוות, שביום בשעה שהחמה זורחת, ויש קול גלגל חמה, כבודו מלא עולם, מתבטל ה"קולו של אדם". אבל בלילה, בשעת הגלות, כשקול המונה של רומי מרעיש ואומר "איה מקום כבודו", אז נשמע "קולו של אדם", הרצונות הגשמיים שלו, והעצה לזה היא להתדבק בגדולי הדור וחכמיו, שהם הגלגל חמה שבכל דור ודור, כמו שאמרו חז"ל שאמר יעקב אבינו על עצמו "מי גילו לו ששמי שמש" (בראשית רבה כ"ד י"א).

ורבן גמליאל והזקנים הם אלו ששומעים את קול המונה של רומי, כי ההמון והציבור מהלכין באפילה, שמפיל עליהם היצר הרע, אך גדולי הדור, הנמשלים לשמש, הם שומעים את קול המונה של רומי, ואומרים ומזהירים ומסייעים לכל אחד, להתעלות ולראות דהאי "חירגא דיומא" הוא אבק, כחלום יעוף, ולדעת שאין עוד מלבדו, וכבודו מלא עולם.

והוסיף עוד הגרי"ד שליט"א לרמז בזה, כי תיבות: קול המונה של רומי ס"ת: לילה. ותיבות: קול גלגל חמה ס"ת הלל עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

ולפי דברי הגרי"ד אפשר להוסיף בגמרא הנ"ל, דהעומר ושתי הלחם הם נתינת כח הראשית לה' יתברך, העומר הוא קרבן ראשית בגידולין, ושתי הלחם הם קרבן ראשית במקדש. "שמהן החמה זורחת" שעל ידי העבודה הזו זורחת החמה לפרסם ש"כבודו מלא עולם". וגם לאחר החורבן "שמהן החמה שוקעת" כששקעה החמה, נמשכת העבודה של העומר ושתי הלחם על ידי ונשלמה פרים שפתינו. אבל צריך שיהא הגזבר מכניס ידו לבדוק אם יש "אבק", החירגא דיומא, לבדוק שלא התדבק בגשמיות, ואם רואה הגזבר שיש אבק, אז מעורר את הציבור, להיות מרקד ומנפה שנית, להמשיך ולעבוד את עבודת ה' להוציא את הפסולת והאבק.

והנה אמרו חז"ל על ר' נתן דשמואל ירחינא ראה ספרא דאדם הראשון וכתוב בו רבי ור' נתן סוף משנה (ב"מ פ"ו ריש ע"א). וכשראה ר' נתן שהדורות מתמעטים והגיעו "לסוף משנה", אז אמר שצריך שגדולי ישראל יסיכו ידם בשמן התורה, ויעוררו גם את הציבור עוד ועוד, עד שיעלה כל האבק, וידע כל אחד להתגבר על היצר ולדעת שכל תאות העולם הזה הם אבק, ותכלית עבודת ה' היא להיות "בכל דרכיך דעהו".

דף פ"ה ע"ב

במשנה: תקוע אלפא לשמן.

בספר האשכול (הל' חנוכה) והמאירי (שבת כ"א ע"ב) כתבו לבאר, דלכן היו צריכים לנס חנוכה שיהי' שמן לשמונה ימים, כי היו צריכים ללכת לתקוע שהיא בחלקו של אשר שהתברך בשמן, וההליכה ארכה ארבעה ימים כל צד, ולכן היו צריכים שמן לשמונה ימים ע"כ.

ויש הסוברים כי תקוע היתה בחלקו של שבט יהודה, והיתה סמוכה לירושלים, ולפי"ז לא הי' מהלך רב כל כך מירושלים לשם, והטעם שהוצרכו לנס שמונה ימים הוא כמש"כ הב"י (או"ח סי' תר"ע) שעושי השמן היו טמאי מתים והיה עליהם להטהר במשך שבעה ימים מטומאת המת, וביום הנוסף היה צורך כדי לכתוש בו את הזיתים ולעשותם שמן.

★ ★

משנה: אין מביאין מן הגרגרין שנשרו במים ולא מן הכבשין.

בשו"ת אבני נזר חו"מ סי' קפ"ט (ונדפס באגלי טל (החדש) סי' רכ"ה אות י"ז), כתב לחדש דאף

להפוסקין הסוברים דאמרינן כבוש כמבושל אפילו בשאר משקין, ולא רק בחומץ, מ"מ היינו דוקא במשקין שיש להם טעם עצמי, אבל במים שאין להם שום טעם, לא אמרינן כבוש כמבושל.

והביא ראי' לזה ממתניתין דקתני - מן הגרגרין שנשרו במים ולא מן הכבושין, וקשה היינו כבושין, היינו שנשרו במים, אלא חזינן מכאן דאין כבוש כמבושל במים, ולכן איצטריך לאשמעינן כבושין, וגם שנשרו במים עכתו"ד.

מדברי האבני נזר יש ללמוד, שמה שפוסל כאן גרגרים שנשרו במים, היינו דוקא שנשרו מעת לעת דומיא דכבוש שהוא כמעת לעת, דאם נימא שפסול גם אם נשרה פחות מעל"ע, אם כן נפל היסוד של האבני נזר, דדלמא לעולם כבוש הוא גם במים, ומ"מ נקט כאן נשרו לפסול אף פחות מעל"ע, אלא מוכרח מדבריו שסובר דאין כאן פסול אם נשרה פחות מעל"ע, ולכן שפיר הקשה היינו נשרה היינו כבוש, והוצרך לחדש שאין כבישה במים.

★ ★

בגמ': אמר להם לא לי קלסוני אלא לזה שבא עמי שמדד לי בשמן במאה ריבויא והרי נושה בי בשמונה עשרה ריבויא וכו'.

כתב המהרש"א, לאו משום דעשיר גדול היה דמשום עשירות לא שייך למימר קלסו לו וכו'.

וציין בזה בספר כלי גולה (ע' ש"ע): והנה עיין [בב"מ לה.] דאיתא שם ומאי שנא לוה דמהימן ליה למלוה ומאי שנא מלוה דלא מהימן ללוה לוה מקיים ביה במלות תומת ישרים תנחם, מלוה מקיים ביה בלוה וסלף בוגדים ישדם. וכתב רש"י ז"ל לוה מקיים במלוה מקרא זה תומת ישרים תנחם, דאם לא שאדם ישר ונאמן הוא לא היו מעשרין אותו מן השמים שאמר תומת ישרים תנחם.

מעתה מובן כאן שפיר מה שאמר לא לו קלסו, דהא עתה הוא לוה וחייב ממון לזה על כן יש לקלס לזה שבא עמי שהרי נושה בי בשמונה עשרה ריבוא, והיינו דמפני שהוא המלוה מוכח דהוא איש נאמן כנ"ל ולא לי שאני הוא הלוה, ודו"ק.

דף פ"ו ע"א

במשנה: הראשון למנורה והשאר למנחות וכו'.

הגאון החלקת יואב זצ"ל בקו' קבא דקשייתא (קושי' ח') הקשה, לפי המבואר כאן דהטיפות הראשונות היוצאים מהזית הם למנורה והשאר למנחות, א"כ קשה, להמבואר, בשבת (קמ"ד ע"ב) וברש"י שם, דהסוחט משקה על דעת שיתנו אותו לתוך מאכל, אין עליו שם משקה מה"ת (ומותר לסוחטו בשבת) ע"ש, א"כ מדוע שמן למנחות בביהמ"ק טהור משום דמשקה בית מדבחיא דכן וכמש"כ בגמ' פסחים (י"ז ע"א) וברש"י שם (ד"ה משקי וכו') דזה גם בשמן של מנחות. והרי כיון שהזית נסחט על מנת לתיתו במנחות דינו כאוכל ולא כמשקה לגבי סחיטה בשבת וכנ"ל, וא"כ אמאי הוא טהור בטומאה, ע"כ קושייתו.

★ ★

ונביא תמצית תירוצי האחרונים בזה כמבואר בספרי קבא דתירוצא (שם):

א. יש לומר דדיני טומאה חלוקים מדיני שבת, ואף שמצינו לענין שבת דמשקה הנסחט על דעת לתיתו לאוכל אוכל הוא, מ"מ לענין טומאה חשיב כמשקה, וא"ש.

ב. עוד י"ל דאין דין בסחיטת השמן שיהיה לשם מנחות, ורק שנינו דהשמן הראשון כשר למנורה והשני למנחות. וא"כ לק"מ, דשפיר מיירי שהשמן למנחות נסחט לכתחילה לשם משקה, ושפיר חשיב משקי בי מדבחיא.

ג. עוד י"ל דכיון שדין התורה במנחה שיהיה שמן דוקא, וע"כ דהיינו משקה, דאל"ה לא נקרא שמן. וא"כ שמן דמנחות מגזירת הכתוב יש עליו דין משקה.

ד. עוד יש ליישב, דמה דמשקה הבא לדעת נתינה באוכל חשיב כאוכל, הוא רק כשעוד בשבת זו יתן את המשקה לאוכל. וא"כ לא דמי למנחות, דשם הכינו את השמן חדשים ארוכים לפני שנתנוהו למנחות, ובינתים בודאי לא היה לזה דין אוכל.

ה. עוד י"ל ע"פ המבואר דמכל מנחת רקיקין נשאר שמן אחר היציקה ונאכל לכהנים כמו שהוא בעין, ונמצא דיש בשמן הניתן למנחה גם שמן שישאר לעולם משקה, ושמן

זה המעורב בשאר שמן עוד קודם שניתן למנחה גורם שיהיה לכל השמן דין משקה, וא״ש.

ו. עוד י״ל דמה שאינו עובר מה״ת כשסוחט ע״מ ליתן לאוכל, אין הטעם דכשכוונתו לאוכל אינו משקה, אלא שאין חייבים על סחיטת משקה לתוך אוכל אלא כשבדעתו להשתמש במשקה, אבל כשבדעתו להופכו לאוכל אין כאן מלאכה (והר״ז דומה לסוחט לאיבוד שדעת הר״ן שפטור), וכך הדין אם לבסוף לא יתקיים בתור משקה, אבל מ״מ כעת יש לו דין משקה.

ז. עוד י״ל שהרי אם יטמא השמן שוב אינו עומד לתת באוכל, דכבר אינו כשר למנחות, ושפיר חשיב משקה, ואינו מקבל טומאה מדין משקי בי מדבחיא דכן.

★ ★

במשנה: כתית למאור ואין זך כתית למנחות.

כתב בשפת אמת (ליקוטים פר׳ תצוה) לבאר הענין, שבהקרבת הקרבן אדרבה כתיב בכל לבבך, בב׳ יצריך, ועיקר הריח בא מביטול הרע בטוב וכענין חלבנה, אך למאור שיחול עלי׳ האור, צריך כתית, להיות נקי בלי שום פסולת עכד״ק.

★ ★

בספר שם משמואל (פרשת תצוה) מביא בשם בעל האבני נזר זצ״ל שמנחות הם לכפרה, ומי שנצרך לכפרה, הרי יש בו פסולת, וכמוהו כן קרבנו.

לא כן המנורה, שמטרתה ׳מאור׳ באור, אסור שיהיה בה פסולת עכד״ק.

★ ★

הרה״ק מאלכסנדר זי״ע אמר (חשבה לטובה פ׳ תצוה) כתית למאור, שהאדם יכתת וישבור את עצמו, בכדי שאח״כ יאיר ויחזק את עצמו בתורה ויראת שמים, ולא כתית למנחות - שלא יכתות וישבר א״ע שעל ידי זה יגיע לעצלות ורפיון ידים.

★ ★

כ״ק אדמו״ר בעל האמרי אמת זצ״ל אמר לתרץ הקושיא מה דרק גבי חנוכה מצינו (שבת כא:) ענין של מהדרין וכו׳ (מה שלא מצינו בשאר מצות), דהנה אי׳ (שם) שמצאו פך אחד של שמן שהי׳ מונח בחותמו של כהן גדול, וקשה מה ענין כהן גדול אצל השמן, וכי כהן גדול הי׳ מכין את השמנים במקדש, ואיך בא על זה חותמו של כה״ג, וצריכים לומר שהשמן הי׳ של חביתי כ״ג שמביא מביתו (עי׳ מנחות נ: וברמב״ם פי״ג הל׳ ב׳ מהל׳ מעשה הקרבנות), אך קשה הלא למנורה היו צריכים שמן זית זך כתית, משא״כ למנחות, וא״כ איך הדליקו בשמן זה, אלא בוודאי הי׳ הכהן הגדול הזה מהדר לעשות מנחתו ג״כ בשמן זית זך כתית, וא״כ כיון שכל הנס בא ע״י הידור מצוה (של הכ״ג), לכן יש בחנוכה גם כן ענין של מהדרין עכד״ק.

דף פ״ו ע״ב

בגמ׳: יכול יהא זך כתית פסול למנחות וכו׳.

ותמה בשפת אמת (ליקוטים פר׳ תצוה) מה הי׳ ההו״א שיהא כתית פסול למנחות, איזה סברא יש בזה, וביאר דכמו שמצינו ריבה שמנה פסול (מנחות יא.), ובכתית דליכא שמרים כמו בסתם שמן, והוי ריבה שמנה, וס״ד שזה נקרא ג״כ ריבה שמנה ויהי׳ פסול, ולזה נצרך לימוד לכך דכשר ודו״ק היטב.

★ ★

וכ״ק אדמו״ר בעל האמרי אמת מגור זצ״ל תירץ, דכמו שמצינו שבסממני הקטורת הצריכה התורה חלבנה, הו״א שגם כאן הצריכה התורה שיהי׳ השמן רק עם שמרים.

★ ★

בגמ׳: מאי חיסכון, אמר ר״א, התורה חסה על ממונן של ישראל.

ותמה בשו״ת תשובה מאהבה (סי׳ ד׳) דפעמים מצאנו בחז״ל אין עניות במקום עשירות, ולכך בגדי כהונה שנעשו צואין אין מלבנים אותם במים משום דאין עניות במקום עשירות ועושים חדשים (זבחים פח:).

וכן כתב הר״מ (פ״א דכלי המקדש הט״ו): וכן סכין שנפגם אין משחיזין אותו אלא עושים חדשים מפני שאין עניות במקום עשירות.

וצ״ע דלכאו׳ הנך ב׳ כללים סותרים זה את זה, ממנ״פ, אם אין עניות במקום עשירות, למה לא יביא למנחות כתית כמו למנורה?

★ ★

וכתב הגאון הנודע ביהודה בשו״ת מהדו״ת (בסוה״ס בקו״א סי׳ ז׳) ליישב הקושי׳ הנ״ל. ונקט שם הנוב״י כמה

כללים בזה, וליישב דין המנחות כתב הנוב״י, דהא כל המנחות דינם שווה, ואי אפשר לחלק בין מנחת יחיד למנחת ציבור דשניהם קדש קדשים, ואם היה צריך לשמן כתית למנחת צבור, כן הי׳ צריך למנחת יחיד, דדינם שווה, וכל הכלל דאין עניות במקום עשירות היינו בחובת הציבור והמעות של לשכה דאין עניות אצל הציבור, אבל המנחה היא קרבן יחיד, ובזה התורה חסה על ממונם של ישראל ודו״ק היטב.

★ ★

בספר מרפסין איגרא (פר׳ תצוה) כתב ליישב בענין זה בכמה אופנים. י״ל דהנה אדם זר כאשר יונח בפניו כד שמן, לא יוכל לזהות האם מדובר בשמן זך וכתית או לא, מכיון שרמת זקיקות השמן אינה משתקפת במראהו החיצוני.

לכן, במקום שבו החיסרון יהיה ניכר לעין כל, כמו שימוש חוזר בבגדי כהונה לאחר כיבוסם, שם נאמר הכלל ״אין עניות במקום עשירות״.

אבל היכן שהחיסכון לא יהיה ניכר לעומד מן הצד, כמו השימוש בשמן שאינו זך וכתית למנחות, במקרה זה לא נאמר הכלל ״אין עניות במקום עשירות״.

עוד כתב שם ליישב, דהנה הכל מודים שהשמן ששימש למנחות התאים במדויק לשימושו זה. שימוש בשמן ברמת זיקוק גבוהה יותר אינה מוסיפה לאיכות התיבול או הטיגון מאומה.

במקרה שכזה הקפידה לזיכוך יתר נתפסת כביכול כבזבוז שאינו רצוי, שהרי העלאת רמת השמן לא תוסיף למנחות מאומה. לכן במקרה זה ״חסה התורה על ממונם של ישראל״.

★ ★

בגמ׳: שלחן בצפון ומנורה בדרום אמר רבי זריקא אמר רבי אליעזר לא לאכילה אני צריך ולא לאורה אני צריך.

וברש״י פירש שהכוונה לכך שהמזבח הפנימי מפסיק ביניהם. ועיי״ש בתוס׳ שפירש באופן אחר ודחה דברי עצמו ופירש כרש״י.

וכתב חכ״א בקובץ בית אהרן וישראל (שנה י״ט קו׳ ד׳ ע׳ ק״נ): אולם עיין במדרש: דבר אחר בנוהג שבעולם, מלך בשר ודם עושה לו מטה ושלחן, הוא נותן המנורה משמאלו, אבל בבית המקדש אינו כן, אלא המנורה היתה נתונה מימינו של שלחן, להודיעך שאינו צריך אורה משלך, ולמה אמר לך להאיר לך לעולם הבא וכו׳ (ילקוט שמעוני תצוה רמז שע״ה ומקורו בתנחומא תצוה).

וכוונת הדברים היא, שהדרום הוא ימין וכמו שכתוב ״צפון וימין אתה בראתם״ (תהלים פ״ט), [ומשום כך נקרא הדרום תימן]. והסיבה לכך היא כי מצד השכינה שהיא בקדש הקדשים במערב, וכביכול פניה למזרח לתוך ההיכל, וממילא הדרום הוא הימין והצפון הוא השמאל. ומעתה היה נכון יותר להניח את השולחן שהוא העיקר בדרום, ואת המנורה שהיא רק להאיר, בצפון, ומכך שהסדר הוא הפוך, ״שולחן בצפון ומנורה בדרום״, מוכח שהתורה באה להראות כי ״לא לאכילה אני צריך ולא לאורה אני צריך״.

והנה באמת החליפה הזאת במקומם של השולחן והמנורה, מפורשת בתורה. בפרשת תרומה (שמות כ״ו ל״ה) כתוב בפסוק - ושמת את השולחן מחוץ לפרוכת, ואת המנורה תתן נכח השולחן על צלע המשכן תימנה, ואת השלחן תתן על צלע צפון.

עצם לשונו של פסוק זה אומר דרשני. למה לא נכתב מיד מקום השולחן בצפון, ולשם מה חזר בסוף הפסוק ומזכיר נתינת השולחן, שמקומו הוא בצפון (והעירו בזה בהעמק דבר ובמלבי״ם ונדחקו הרבה).

★ ★

הישוב לתמיהה נמצא בהתבוננות בפרשיות עשיית המשכן, ניתן להבחין כי תמיד קודם צד תימן (דרום) לצפון גם בקרשים וגם בקלעים. בצווי ובעשיה. והטעם בזה כי הדרום הוא ימין כמו שהזכרתי לעיל.

וכאן במנורה יש דבר פלא, כי בסדר הכלים גם בצווי עשייתה בפרשת תרומה וגם בסדרם של כלים בפרשת ׳כי תשא׳ וב׳ויקהל׳, קודם השולחן למנורה. אבל במקום עמידתם, המנורה עומדת בדרום שהוא הצד הראשון בסדר החשיבות, והשולחן שהוא ראשון מצד עצמו עומד במקום השני בחשיבותו, בצפון.

ומעתה כבר מובן הפסוק, כי בסדר הכלים צריך להקדים שולחן למנורה. ולכן נכתב קודם השולחן ואחר כך המנורה, אבל בסדר המקומות קודם דרום לצפון, ולכן

אחר כך נכתב מקום המנורה בדרום ושוב חוזר למקום השולחן בצפון. והטעם להיפוך זה, כבר נתבאר בדברי חז״ל האמורים, כדי להודיעך שלא לאורה הוא צריך ולא לאכילה הוא צריך.

[וראה זה דבר נפלא, כי גם האריז״ל בזמר ׳אזמר בשבחין׳ לסעודת ליל שבת כתב תחילה - נזמין לה השתא בפתורא חדתא ומנרתא טבתא דנהרא על רישין. הרי הקדים שולחן למנורה, ואחר כך כשכתב סדר מקומם כתב - אסדר לדרומא מנורתא דסתימא ושולחן עם נהמא בצפונא ארשין].

★ ★

[ובמה שפירש רש״י יש להעיר קצת, שהרי בגמרא יומא דף לג: אמרו - מזבח ממוצע ועומד באמצע, ומשוך כלפי חוץ קימעא. ונוקמיה להדייהו? כיון דכתיב ואת המנרוה נכח השלחן בעינן דחזו אהדדי. הרי, שהתורה כן הקפידה שהמנורה תאיר על השולחן, והמזבח לא יחצוץ אלא יהי משוך כלפי חוץ].

★ ★

בגמ׳: וממנה הי׳ מדליק וכו׳.

בתוס׳ (ד״ה ממנה וכו׳) כתבו לשיטת רש״י דהדלקת נר מערבי בשחרית אם מצאו שכבה, הוא תיקון חכמים זכר לנס שהי׳ בימי שמעון הצדיק, ותמיד דכתי׳ במנורה קאי על לילה עכ״ל.

והקשה הגר״מ אריק זצ״ל בשו״ת אמרי יושר (ח״ב סי׳ ז׳) בשם הרה״ק ר׳ אליעזר מויזניץ זצ״ל (בעל דמשק אליעזר) דא״כ האיך עשו כן בשבת. ואין לומר דבשבת לא היו מדליקין, דהא בירושלמי ר״ה ופ״ק דמגילה איתא דתני ר״ח סדר התמיד הוא בין בחול בין בשבת, והוא קושיא חמורה.

ולחומר הקושי׳ כתב שם ליישב די״ל דבשבת היו מדליקין ע״י קטן שהגיע לחינוך, דהדלקת נר מערבי בבוקר מתקון חכמים זכר לנס שפיר אפשר ע״י קטן, כמו לענין מגילה דקטן מוציא הגדול לדעת כמה פוסקים כיון דכל המצוה מדבריהם עי׳ בסי׳ תרפ״ד, ואף דאסור למספי קטן איסור בידים, מ״מ דרך חינוך מצוה שרי כדברי התוספות פסחים פ״ט (ד״ה וניתי כהן קטן) עכ״ד.

★ ★

והגה״ק ר״נ וידנפלד זצ״ל-הי״ד בהערותיו לספר חדושי מהרי״ו (סי׳ א׳ ס״ט) שנדפס גם בקובץ דרך כוכב מיעקב (קובץ ד׳ ע׳ ע״ב) כתב די״ל דהא דר״ח בירושלמי האומר דהדליקו בין בחול ובין בשבת לאו דברי הכל הוא, שהרי במתני׳ פ״ב דתמיד האברים והפדרים שלא נתעכלו מבערב מחזירין למערכה, והנה לתוס׳ יומא (מ״ו.) לרבא דס״ל שאין דוחה שבת, ובכל יום דתנן לבד משבת, א״כ סדר התמיד דאיברים והפדרים הוא רק בחול, וע״כ דפליג רבא אדתני ר״ח, וא״כ מתורץ, דפירש״י במנחות (כאן) לרבא איירי, ורבא לשיטתו ודו״ק. [ועיין גבורת ארי יומא (מ״ד) דתנן בכל יום חותה בשל סאה דמשמע אפי׳ בשבת], וזה נכון לחומר הנושא.

★ ★

והגאון ר׳ אברהם דוד הורביץ זצ״ל מח״ס קנין תורה כתב בקובץ מוריה (שנה ח׳ גליון ו׳-ז׳ ע׳ מ״ט-נ׳) ליישב קושיית הרה״צ מויזניץ זצ״ל הנ״ל, בהקדם דברי הגמ׳ בשבת (כ׳ ע״א) דאיתא ע״ד המשנה ומאחיזין את האור במדורת בית המוקד (עם חשיכה), מה״מ, אר״ה לא תבערו אש בכל מושבותיכם, בכל מושבותיכם אי אתה מבעי,ר אבל אתה מבעיר במדורת בית המוקד. מתקיף לה ר״ח אי הכי אפי׳ בשבת נמי, אלא אר״ח קרא כי אתא למשרי איברים ופדרים הוא דאתא וכהנים זריזין הן עכל״ה, דנראה לכאו׳ דדברי ר״ה נדחו, אולם בגליון הש״ס ציין לדברי התוס׳ יומא (ט״ו ע״ב) ושם ד״ה ואחת נקטו התוס׳ הדרשה אבל אתה מבעיר במדורת בית המוקד, משמע דלפי שהוא צורך המזבח יכול להבעיר בשבת וכ״כ שם בפנ״י ובספר שבת של מי ע״ש.

ודבריו יסוד מוצק דהתירו להבעיר אש בשבת אפי׳ במדורת בית המוקד, כיון דבעזרה הוא לא קרי בי׳ בכל מושבותיכם, ולפי״ז י״ל שהדליקו הנר מערבי שכבה בשחרית מתקנת חכמים, ולזה יש היתר גמור בשבת, וא״צ לדחוק בדבר רחוק שנעשה ע״י קטן, ודו״ק היטב.

★ ★

בגמ׳: וממנה הי׳ מדליק ובה הי׳ מסיים וכו׳.

התוס׳ (ד״ה ממנה וכו׳) הביא הדין המבואר במשנה (תמיד פ״ג מ״ט): ״נכנס ומצא ב׳ נרות מזרחיות דולקין, מדשן את השאר ומניח את אלו דולקין במקומן, מצאן שכבו, מדשנן ומדליקן מן הדולקין, ואח״כ מדשן את השאר״. פי׳, דכשנכנס הכהן בבוקר להיכל על מנת להיטיב את הנרות,

ומצא את נרות המזרחיים [היינו נר שני ממערב הנקרא ״נר מערבי״], עדיין דולקות, כפי שהי׳ תמיד בזמן ששימש שמעון הצדיק, מדשן את שאר הנרות, ומניח את אלו במקומן, אמנם אחר שמת שמעון הצדיק, שפעמים הי׳ דולק ופעמים לא הי׳ דולק, אם מצא בבוקר שכבה הנר המערבי, מדשנו ומשים בתוכו חצי לוג שמן וחוזר ומדליקו, בכדי שידלק עד הערב.

וסיימו עפ״י דעת רש״י: ״ושמא הא דתקון הכי [דהיינו לחזור ולהדליק בבוקר שתי הנרות], היינו טעמא שלא לשנות מכמות שהיה בשעה שהנס קיים בימי שמעון הצדיק״ ע״כ.

והביא בספר פינת יקרת (חלק ב׳ ע׳ נ״ד) שכ״ק אדמו״ר מהרי״ד מבעלזא זצ״ל הקשה, דאם הדלקת נר המערבי ביום אינו אלא תקנת חכמים שלא לשנות מזמן שמעון הצדיק, האיך אפשר להדליק הנר המערבי בשבת בבוקר אם מצאן שכבו. ואין לומר דבשבת לא הדליקו שוב נר המערבי, דהרי אמרינן בירושלמי (ר״ה פ״א הלכה ח׳) ״זה סדר תמיד לעבודת בית אלוקינו - בין בחול ובין בשבת״, ומבואר דאין חילוק בעבודת התמיד בין בחול לבין בשבת, והרי כל ענין ההדלקה אינו אלא תקנה ומדוע ידחה שבת עכ״ד.

★ ★

וכתב הגאון ר׳ שלום ברנדר זצ״ל בקו׳ חותמו של כהן (ע׳ ל״ו): ותי׳ כ״ק מרן מהרי״ד ז״ל ברוח קדשו, דאפילו באותן זמנים שלא היה נר המערבי דולק בדרך נס, שהיה נכבה בבוקר עם כל הנרות, מכל מקום בשבת לא היה נכבה מעולם, דאיתא במדרש (בראשית רבה פי״א) עה״פ ויברך אלקים את יום השביעי, אמר רבי אלעזר ברכו בנר, שבש״ק נכנס ברכה בנר, ובי הי׳ המעשה פ״א הדלקתי את הנר בלילי שבת ובאתי ומצאתי במוצאי שבת דלוק ולא חסר כלום, וא״כ אם בנר שבת סתם נכנס הברכה, א״כ בביהמ״ק בודאי היתה תמיד שורה הברכה בנר בשבת, ואפי׳ באותן זמנים שהנר המערבי לא הי׳ דולק כל מעת לעת, ולא הוצרכו מעולם להדליקו בשבת, אלו דבריו הק׳.

וסיפר ע״ז הגה״ח ראש הישיבה זצ״ל, שפעם אמר לפני הגאון מבריסק זצ״ל קושיא זו והתי׳ הנ״ל שהשיב מרן, ומן התירוץ התפעל עוד יותר מן הקושיא ואמר ״א וודאי, א וודאי, אזוי איז עס געווען״. והיינו שאף שתירוץ זה שנאמר ברוח הקודש ואין מבואר בשום מקום שכך הי׳, אבל וודאי שעפ״י דברי המדרש נראה שזה נכון וכן הי׳ עכ״ד והוא דבר נפלא.

★ ★

במשנה: אין מביאין לא מתוק וכו׳ ואם הביא פסול.

וברש״י (בלשון אחר) פירש דיין מתוק היינו תירוש שלא עבר עליו ארבעים יום יום ע״כ. ובתוס׳ (להלן פ״ד ע״א) ד״ה מתוק וכו׳ הקשו על רש״י מהא דתני ר״ח יין מגיתו לא יביא ואם הביא כשר ודחו פירושו הזה ע״ש, אכן לדברי רש״י ע״כ צ״ל שר״ח פליגי אמתניתין, ומאחר שהמשנה היא העיקר כנגד הברייתא, ע״כ כתב שמקמי הכי פסול כמ״ש במשנה.

וכתב חכ״א בקובץ כרם שלמה (שנה ו׳ קו׳ ח׳ ע׳ מ״א) לבאר בזה דרש״י לשיטתו. דהנה עה״פ (במדבר כ״ח ז׳): הסך נסך שכר וגו׳ כתב רש״י: יין המשכר, פרט ליין מגתו ע״כ.

והרמב״ן תפס לרש״י בזה וז״ל, ואינו נכון, שכבר אמרו יין מגתו לא יביא ואם הביא כשר, והנה אינו מתמעט מן הכתוב אלא מעלה מדרבנן לכתחלה עכ״ל. והרא״ם חתר לתרץ דברי רש״י, דהא דאם הביא כשר הוא מפני שלא שנה עליו הכתוב לעכב, אבל הא דאל יביא נלמד מדכתיב שכר מידי דמשכר, עיי״ש שהביא כן מדברי הרשב״ם בב״ב (דף צ״ז), וכתב עליו שכל דבריו דברי רש״י הם, אמנם בנדה (דף ח׳ ע״א) כתב רש״י בד״ה בן ארבעים יום, ומקמי הכי פסול דהוי לי׳ יין מגיתו, ונסתר מזה תירוצו (וע״ש בתוס׳ ד״ה ועל היין שנראה שלא הי׳ לפניהם בדברי רש״י האי ומקמי הכי פסול).

והנראה בזה שרש״י כאן ושם בנדה לשיטי׳ אזיל שמפרש כאן במנחות דיין מגיתו לפי מתניתין פסול (ודלא כר״ח), ולכן שפיר בפירושו עה״ת כתב דיין מגתו פסול ולא כשר גם בדיעבד כטענת הרמב״ן ודו״ק היטב.

★ ★

במשנה: אין מביאין לא מתוק ולא מעושן ולא מבושל וכו׳.

כתב הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל באתוון דאורייתא (כלל ד׳): כתבו הרא״ש פרק המוכר פירות והר״ן בפרק ערבי פסחים דהטעם משום דנשתנה ע״י הבישול, ושינוי פוסל לנסכים, וכדאמרי׳ בבכורות דף י״ז ע״א הדלה הגפן על גבי תאינה יינו פסול לנסכים מ״ט זבח ונסכים, מה זבח

שלא נשתנה אף נסכים שלא נשתנו עכ"ל הגמ', והכוונה דבכה"ג קלט הגפן ריח התאנה, ונשתנה ריח הגפן ע"י כך עכת"ד הרא"ש והר"ן, והנה לפי פירושם ז"ל מבואר דפסול דמבושל לנסכים הוא משום דנשתנו מברייתו ע"י הבישול.

וגם הרמב"ם ז"ל נראה דס"ל כרא"ש ור"ן הנ"ל, שכ' (בפ"ו מה' איסורי מזבח ה"ט) וז"ל ואלו הן היינות הפסולים לגבי מזבח, המתוק והמעושן והמבושל באש או בשמש עד שנשתנה טעמו בבישול עכ"ל. מוכח דגם דעתו ז"ל דמבושל פסול לנסכים מטעם שינוי' וכו'.

ובהגה"ה שם כותב הגר"י ענגיל זצ"ל: ומ"ש דיין מבושל פסול לנסכים מטעם שינוי, השיגני אחי יצחק שי' לאוי"ט במכתב מתרומות פי"א מ"א אין מבשלין יין של תרומה מפני שממעיטו ר' יהודא מתיר מפני שמשביחו ע"כ, ומבואר דיין מבושל משובח מאינו מבושל, והרי כתבתי בעצמי בפנים דבישול כשהוא למעליותא לא חשיב שינוי עכ"ד.

ואישתמיט לי' דברי המשנה תרומות פ"ב מ"ו דאסור לתרום יין מבושל על שאינו מבושל משום דהוי מן הרע על היפה, וע"ש בר"ש בשם ירושלמי יישוב סתירת המשניות, דמבושל גרוע בעצם משאינו מבושל, והך דמפני שהוא משביחו, היינו רק לענין קיום שמתקיים יותר כשהוא מבושל עש"ה, וא"כ שפיר חשיב שינוי לגריעותא כיון דבעצם הוא גרוע וכמובן ע"כ.

דף פ"ז ע"א

במשנה: [יין] **שיש בו קמחין פסול שנאמר תמימים יהיו להם ונסכיהם.**

הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א בספרו טעמא דקרא עמוד ע"ז, הקשה למה נאמר קרא זה לפסול יין שיש בו קמחין דוקא לגבי עצרת.

וכתב דאפשר כיון שאז מתחילין להביא נסכים מן החדש, ששתי הלחם מתירין במקדש, לכן אז הזהירה התורה שלא יהי' בהם מום, קמחים.

ובשם הג"ר אלעזר משה הורביץ מפינסק ז"ל מביא, לפי מה דאיתא בבבא בתרא (דף צ"ח) יין מבושם אני מוכר לך, חייב להעמיד לו עד העצרת. ופירש שם הרשב"ם שמהעצרת ואילך דרך היינות להתקלקל, לכן כתבה התורה דייקא בעצרת דיני ייני הנסכים, שאז הוא זמן האחרון ליינות הטובים.

★ ★

במשנה: **ר"י ב"ר יהודה אומר, שיש בו קמחין פסול שנאמר תמימין יהיו לכם ומנחתם, תמימים יהיו לכם ונסכיהם.**

והנה בגמ' מבואר כאן דחכמים חולקים על ר"י ב"ר יהודה, אך גם לפי שיטת ר' יוסי בר יהודה יש לשאול, מדוע נאמר פסוק זה, היינו "תמימים" אצל נסכים רק ביום הביכורים, וראה מ"ש בזה בהעמק דבר.

ואשר נראה בע"ה, דהנה אמרו חז"ל (פסחים סח:) אמר רבי אלעזר הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, וזה אשר נרמז כאן אפי' העסק ב'לכם', היינו בנסכיהם, אכילה ושתיה, צריך להיות תמימים, גם האכילה והשתיה צריכה להיות לשם שמים.

עוד י"ל שהנה "ונסכיהם" הם אותיות 'ונכסיהם', ולרמז הוא בא, שע"י קבלת התורה יכולים להגיע לידי כך שגם נכסיו של אדם יהיו תמימים ודו"ק.

(וללוי אמר)

★ ★

הגה"צ רצ"ח מבנדין זצ"ל הקשה כהנ"ל, מדוע דין זה שיש בו קמחין פסול כתוב דוקא בקרבנות חג השבועות, והשיב לו גיסו כ"ק אדמו"ר בעל האמרי אמת מגור זצ"ל משום דאי' (יומא דף ע"א ע"א) הרוצה לנסך יין על גבי המזבח ימלא גרונם של ת"ח יין, ועכ"ז אומרים להת"ח שיראה שלא יהיה בו מום, היינו שלא יתגאה, דאי' (מגילה כ"ט ע"א) האי מאן דיהיר בעל מום הוא, וזהו משום דכל יתר כנטול דמי עכד"ק.

★ ★

בגמ': **דיבור רע ליין וכו'.**

יש לרמז בזה, דהנה יין רומז לחכמה, כמו שכתוב בגמרא יומא (דף ע"ו ע"ב) חמרא וריחני פקחין. וגם איתא: נכנס יין יצא סוד. והרי סייג לחכמה שתיקה, ולכן הדיבור רע ליין ודו"ק.

(וללוי אמר)

פרק עשירי

במשנה: **שתי מדות של יבש היו במקדש עשרון וחצי עשרון כו'. עשרון מה היה משמש, שבו הי' מודד לכל המנחות, לא הי' מודד לא בשלשה לפר ולא בשל שנים לאיל כו'.**

ובגמרא יליף לה מועשרון אחד לכבש האחד, שימדוד הכל בעשרון.

המשך חכמה (במדבר כ"ט ט"ו) תמה למה נזכר מיעוט זה רק בסוף קרבנות המועדים לגבי חג הסוכות.

ותירץ דביחזקאל (מ"ב י') מבואר שהיתה בשביל הקרבנות מדת האיפה, דהיינו עשר עשרונים, ולכן בעיקר לגבי קרבנות החג שמקריבים ארבע עשרה כבשים, אז היה עולה על דעתינו שימדוד עשר מהארבע עשרה עשרונים שלהם, באיפה, קמ"ל דלא, וצריך להטריח א"ע למוד הכל עשרון עשרון.

משא"כ בשאר מועדים, בין כך לא מצינו שיערו מרובה כזאת של נסכים של עשר עשרונים ויותר לכבשים וכדו'.

דף פ"ז ע"ב

בגמ': **ורבי מאיר נקודו לא דריש.**

כתב בספר ברית הלוי השלם (ע' ת"כ): נ"ל לפרש בזה פירש"י בפרשת וישלח על הפסוק [בראשית ל"ב י"א] קטנתי מכל החסדים כו', שמא משהבטחתני נתלכלכתי בחטא ויגרום לי להמסר ביד עשיו. והיינו כמו שדרשו בברכות (דף ד' [ע"א]) למה נקוד על לולא וכו' מובטח אני בך שאתה משלם שכר טוב לצדיקים כו', שמא יגרום החטא. וא"כ לפי"ז פחדו של יעקב שמא ימסר ביד עשיו תליא אם דרשינן לניקוד. וא"כ לר' מאיר דלא דריש נקודו, כדאיתא הכא, לא היה לו להתירא שמא יגרום החטא, דהרי זה ילפינן מנקוד.

וזהו שנאמר שם [ל"ב ח'] ויירא ויצר לו, פירש"י שמא יהרג ושמא יהרוג את האחרים, וכבר כ' המרומז בזה שהיא יהרוג את ר' מאיר, וכמ"ד מאן אחרים ר"מ. כלמור דנירון קיסר רומי שהוא עשו נתגייר ויצא ממנו רבי מאיר. ולדברי הרי הוא כמין חומר, דמר' מאיר אין לו ליפחד, דהרי לא דריש נקודי. אבל ויירא - מפני מה ויצר - לו שמא יהרוג את האחרים, ובלעדו, נדרוש נקודי. ושפיר נדרוש "שמא יגרום החטא" מנקודי על לולא כו'. ומש"ה נמי אמר קטנתי מכל החסדים שמא יגרום החטא, דאולי יהרוג את עשיו. והוא ע"ד חידוד באגדות, עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': **בעא מיני' רמי בר חמא מר' חסדא חביתי כה"ג במה מחלקין ביד או בכלי.**

ופירש"י דהיינו מה שמחלק העיסה, ותוס' ס"ל דהיינו כשמחלק כשהוא סולת.

אבל הרמב"ם (הל' מעשה"ק פי"ג ה"ד) סובר שאחר שנאפה, חולק כל חלה וחלה לשנים באומד, וכתבו הנושא"כ שהרמב"ם פי' בעי' דרמי בר חמא לענין חלוקת החלות, דמה דקמשני ר' חסדא שחלוקה ע"י משקל הוא סימן קללה, זה שייך רק בחלוקת לחם, דאילו בעריסה וסולת, הלא זהו דרך כל הנחתומין ששוקלין במשקל, רק בלחם שהוא פת נפולה ומתפורר, זהו סימן קללה, שצריך לשקול במשקל.

ובמשנל"מ שם מבאר לדעת רש"י ותוס', שלכן בעי רמב"ח כן רק בחביתי כה"ג, ולא בלחם הפנים, משום דחלה של לחה"פ היתה שני עשרונים כל חלה וחלה, וא"כ שיעורה ידוע, אבל בחביתין שמכל חצי עשרון הי' עושה שש חלות, לכן שאלו במה מחלקין.

אלא עדיין הקשה, ל״ל שאלו בכל המנחות, שהיו באין עשר עשר חלות, במה מחלקין.

ותי׳ דשאר מנחות שהעשי׳ היתה כאחת, ומחלק אחר כך העיסה לעשר חלות, אין להקפיד אם חלה אחת גדולה וחלה אחת קטנה, אבל חביתין שצריך ליתן לכל חלה רביעית שמן, א״כ צריך להקפיד טובא בשיעור החלות שיהו כולן שוות, כדי שלא יהי׳ אחת מרובה שמן ואחת חסרה שמן, לכן דוקא כאן שאל היכי מחלקן, ומשני דמ״מ יכול לחלקן באומד.

★ ★

בגמ׳: בעא מיניה רמי בר חמא מרב חסדא, חביתי כהן גדול במה מחלקן, ביד או בכלי, פשיטא דביד, דאי בכלי טורטני יכנים. ויכנים, כיון דבקללה כתיב לאו אורח ארעא.

ופירש רש״י, במה מחלקן לחלות ביד או בכלי, ישער בידו או יחלקם בכלי. וכי טורטני יכניס, אם היה צריך להביא משקלות, כיון דבקללה כתיב והשיבו לחמכם במשקל ע״כ.

נשאל הגאון בעל בן יהוידע: שנים שעשו עיסה למצת מצוה של ליל פסח בשותפות, ורוצים לחלק המצות אחר האפיה על ידי משקל, יען כי אין החלות שוים בכמותם. ואמר חכם אחד, מאחר שזו מצת מצוה, טוב לנהוג בה טובת עין ותחלקו אותה לפי אומד הדעת בלא משקל, ותמחלו זה לזה אחר כך. ויש [אשר] השיבו לו, ענין זה של טובת עין אינו נוגע למצת מצוה עצמה כדי שתאמר בשביל חיבוב המצוה יעשו כן, אלא דבר זה נוגע בין אדם לחבירו, שהם מוותרים זה לזה ואין האחד חושש אם יגיע לחברו בחלקו יותר ממנו, אבל לענין מצת מצוה עצמה מה הפרש יש בכבוד שלה אם ישקלנה במשקל או יקחנה באומד הדעת, ואם אלו יעשו כן לחלק באומד הדעת ולא יחלקו במשקל, במה ניכר בזה חיבוב המצוה כדי שתאמר טוב לעשות כן. ורצינו לדעת אם יש טעם בדברי החכם הנזכר, או אם אמת כאותם אשר השיבו לו על דבריו.

★ ★

והשיב בשו״ת תורה לשמה (סי׳ קל״ז) דעפ״י המבואר בגמ׳ כאן וברש״י וכנ״ל נמצא יש שורש לדברי החכם הנזכר שהלחם הנשקל במשקל גריע, משום דבקללה כתיב והשיבו לחמכם במשקל, ולכן יפה יעץ אותם לחלק ביניהם מצת מצוה ביד באומד ולא בכלי המשקולות. ובודאי יש בזה חיבוב מצוה מאחר דאשכחן כהאי גוונא בחילוק החלות בבית המקדש, וקפדי שלא לחלק החלות במשקל משום גריעותא הנזכרת, דבקללה כתיב ע״כ.

דף פ״ח ע״א

בגמ׳: כדאמר רבינא, גמירי שתי סמיכות בצבור, ה״נ גמירי דשבע מידות של לח היו במקדש.

כתב בספר אור הישר: ויש לדקדק טובא, מאי שייך לתלות זה בזה, אטו בשביל הקבלה דסמיכות נאמרה הקבלה דמדות, הלא גמירי היא הלמ״מ, ואם היתה להם הקבלה מסיני על שבע מדות בלח, אז אפילו לא הוה גמירי שתי סמיכות בצבור נמי הוי להו קבלה זו בלבד, ואי לא היתה להם קבלה זו, מאי שייך לעשות קבלה חדשה על שבע מדות משום דרבינא אמר גמירי דסמיכות, ואין לומר דהאי גמירי דסמיכות ודמדות לאו הלמ״מ אלא קבלה בעלמא, כדהאריך בזה בתשו׳ חוות יאיר סי׳ קצ״ב בכמה דברים, זה אינו, דהא הרמב״ם פ״ג ה״י ממעשה הקרבנות כתב על שתי סמיכות בצבור דדבר זה הלכה מפי משה רבינו ע״ש, ואף אם נימא דלשון זה אינו הלמ״מ כמש״כ בחוות יאיר שם, אבל עכ״פ אין מקום לתלות זה בזה, ולאמר דכמו דאמר רבינא דשתי סמיכות בצבור הניח משה רבינו בקבלה, כמו כן נימא דשבע מדות של לח נמי הניח לנו בקבלה, וצ״ע כעת.

★ ★

במשנה: רביעית מה היתה משמשת, רביעית מים למצורע ורביעית שמן לנזיר, חצי לוג מה היה משמש, חצי לוג מים לסוטה וכו׳.

כתב הגר״נ אינפלד שליט״א בספרו מנחת נתן (סי׳ ז׳ אות ל״ז): הנה דין זה מובא גם ברמב״ם (פ״א דכלי המקדש הלכה י״ח), וקשה לי ע״ז, דמה הדין הזה שצריך למדוד בכלי מקדש, וכי הוא הלכה למשה מסיני דצריך כלי המקדש דווקא, ולה לא יהי׳ אפילו מעילה ע״ז, הלא מצורע ונזיר קודם שחיטת איל נזיר חולין הוא ע״ש בגמ׳, וכן החצי לוג של סוטה מותר להשים בכלי חול ע״ש בתוס׳, ואיך מותר למדוד בכלי המקדש, וע״ש ב״שפת אמת״ שכתב על מצורע דהוא חידוש ע״ש, ולי קשה על עצם הדין דמה הדין הזה ולא דווקא על מצורע וצ״ע.

וכשהצעתי את קושיתי לפני הגאון רבי יחיאל מיכל פיינשטיין זצ״ל אמר לי שזה אכו מאד קשה, והוסיף עוד להקשות מהגמ׳ פסחים (דף ל״ח) דמבואר שם שיכולים לעשות לחמי נזיר למכור לנזיר שצריך את זה ע״ש, ושם שעושה את זה למכור בוודאי אסור למדוד בכלי מקדש וצריך להיות אפילו מעילה וצ״ע.

★ ★

במשנה: חצי לוג מה הי׳ משמש וכו׳ שלשה ומחצה למנורה, חצי לוג לכל נר.

מבואר כאן, שהשמן שממנו הדליקו את המנורה בביהמ״ק, היו צריכים מקודם להתקדש בכלי שרת של חצי לוג, ורק אח״כ היו יכולים להדליק בהם (וראה תוספות שם דף פ״ט ע״א ד״ה חצי לוג לכל נר ונר, שהקשו דבאמת למה היו צריכים לקדש השמן בכלי שרת).

והביא הגאון בעל חבצלת השרון זצ״ל (בספר פינת יקרת ח״ג ע׳ קנ״ו והלאה) ששמע מפ״ק אדמו״ר מבעלזא זצ״ל שהקשה מכאן על דברי הבית יוסף (או״ח סי׳ תר״ע), שהקשה, למה קבעו חנוכה שמונה ימים, דכיון דשמן שבפך היה בו כדי להדליק לילה אחד ונמצא שלא נעשה הנס אלא בשבעה לילות, ותירץ בשני תירוצים האחרונים, שלאחר שנתנו השמן בנרות המנורה כשיעור, נשאר הפך מלא כבתחילה וניכר הנס אף בלילה הראשונה. אי נמי שבליל הראשון נתנו כל השמן בנרות ודלקו כל הלילה ובבוקר מצאו הנרות מלאים שמן וכן בכל לילה ולילה.

וקשה, דאיך הדליקו בכל יום בשמן שנשאר שם עפ״י נס, הרי שמן זה לא נתקדש מעולם בכלי שרת, שהרי כל הכלים נטמאו ולא הי׳ להם כלי שרת לקדשן עכ״ק.

★ ★

ובספר הידוע בשם ׳מאקאווער חיבור׳ מכתבי הגה״ח ר׳ יונה זאב האלפערט ז״ל שו״ב מאקאווא, מובא תירוצו של אדמו״ר מבעלזא זצ״ל על קושיא זו: ונ״ל שהתוס׳ (מנחות דף פ״ט ע״א ד״ה חצי לוג, עיי״ש) הקשו, למה היו צריכין השמנים להתקדש מקודם בחצי הלוג, הלא נתקדש אח״כ בהמנורה. ויש לומר שכל הכלים שעשה משה בתחילה נתקדשו בשמן המשחה, מכאן ואילך עבודתן מחנכתן, ואפי׳ הכלים שעשה משה לאחר שלא היה שמן המשחה עבודתה מחנכתן כמו שארז״ל (שבועות ט״ו ע״א), וזהו אחר שנעשה בו מעשה שהדליק המנורה ונעשה כלי שרת [דרק אחר שעשה בו מעשה הוי דינו ככלי שרת דעבודתו מחנכתו].

ולפ״ז תינח אחר שהדליק בה פעם אחת, שעי״ז נעשה כלי שרת נתקדש בה השמן אח״כ, משא״כ כאן שהיתה מנורה חדשה, א״כ בפעם הראשון שנתנו בה השמן שעדיין גם המנורה לא היתה אז תורת כלי שרת עליה, לא היה השמן נתקדש בה. וממילא לא קשה קושיית התוס׳ כמובן, דכיון שהמנורה לא נעשית כלי שרת שיוכל להתקדש בה השמן רק אחר שהדליק בה השמן פעם א׳ קודם וכנ״ל, וע״כ היה צריך במנורה חדשה להתקדש קודם בחצי הלוג, וכיון דבימי החשמונאים נטמאו כל הכלים והיה מנורה חדשה, א״כ לפ״ז הדרא קושיא הא לדוכתא מתי נתקדש השמן שניתן בהמנורה [היינו השמן שנתרבה במנורה].

אמנם לפי״ד הכל ניחא, כיון שלילה הראשון היה השמן קודש נשאר בהמנורה, כנ״ל, א״כ בהדלקה זו כבר נתקדשה המנורה ונעשית כלי שרת. ולכך היה צריך השמן ברכה להתקדש בהמנורה עכד״ק.

★ ★

והגאון בעל חבצלת השרון (שם) כותב: ואמרתי ליישב קושייתו בדרך הפלפול. דהנה לכאורה יש ליישב קושייתו בפשיטות, דהנה התוס׳ שם (פ״ט ע״א ד״ה חצי) כתבו וז״ל: ותימא למה הי׳ צריך לקדש השמן בכלי שרת. ופירש בטהרת הקודש כוונתם, דהא המנורה בעצמה היא כלי שרת, ולמה צריך לקדש מקודם בחצי הלוג.

ונראה לי ליישב קושייתם, עפי״מ שכתבו התוס׳ במנחות (פ׳ ע״ב ד״ה וכי מכניסין) וב״ב (פ״א ע״ב) דלעשות כעין עבודה ממש אסור בדבר שאין בו רק קדושת דמים, כמו חולין בעזרה, א״כ הכא כיון דעריכת נרות היא עבודה וצריך כהן ובגדי כהונה, א״כ אם הי׳ נותן השמן בהמנורה ולא נתקדש השמן עדיין בקדושת הגוף, הוא עושה עבודה בדבר שהוא כעין חולין.

ואין לומר דקידושו ועבודתו באין כאחת, זה אינו, דהא כלי שרת אין מקדשין אלא מלאים, וז׳ קני המנורה מעכבים זה את זה, וכל שלא נתן עדיין שמן בכל הנרות לא נתקדש השמן בקדושת הגוף, ולכך צריך לקדש מקודם בחצי לוג שהיא כלי שרת, ואז אין חשש מה שהתחיל ליתן בכלי קודם

שנתמלא חצי הלוג, דהא כתבו התוס' ישנים ביומא (כ"ט ע"ב) דקידוש בכלי שרת אי"צ כהן ולא בגדי כהונה, אבל נתינת השמן בנרות המנורה זה הוא עריכת הנרות דהוי עבודה וצריך כהן ובגדי כהונה, וזה אסור לעשות בדבר שאין בו רק קדושת דמים.

וא"כ מיושב לכאורה קושית מרן הקדוש זצוק"ל, דשם בנס חנוכה דנתמלאה המנורה מאלי' הי' בדרך נס, ולא ע"י כהן, ולא הי' צריך לעשות עבודה עם השמן, שפיר סגי במה שנתקדש בהמנורה גופי' כקושית התוס' הנ"ל. וע"ש עוד מש"כ לפלפל בזה.

דף פ"ח ע"ב

בגמ': שבה הי' מודד לחביתי כה"ג רביעית שמן לכל חלה וחלה.

הרמב"ם (פ' ג' מהל' מעשה"ק ה"ג) כתב לגבי חביתי כה"ג: ואחת אחת היו נעשות כו'. וכתב שם במשנל"מ: כעת לא ראיתי דין זה בפירוש, אך הדין הוא מוכרח ממאי דאמרינן (הכא) דרביעית שבה הי' מודד לחביתי כה"ג, שמן לכל חלה וחלה, אלמא דאחת אחת הי' נעשית.

וכתב שם עוד להלן, שיש להסתפק אם באפייתן גם כן יש שיעור, דלמא רק בלישתן היתה קפידה לעשות אחת אחת, אבל באפייתן האיך דבעי עביד, או דלמא גם באפייתן יש שיעור, ויש להסתפק אם בעי לאפות אחת אחת דומיא דשתי הלחם, כמבואר לקמן דף צ"ד, או שתים שתים דומיא דלחם הפנים, כמבואר שם.

וכתב דדיוק לשונו של הרמב"ם, שכתב - שכל עשייתם הי' אחת אחת, ולא כתב - אחת אחת היו נילושות, אלמא דסובר דגם אפייתן היתה אחת אחת.

אבל במקו"צ הביאו מפירוש המשניות להרמב"ם (ריש פרק ט') שכתב שאופה כל הי"ב חלות בבת אחת ולא אחת אחת.

★ ★

בגמ': חצי לוג למה נמשח וכו' שבו הי' מחלק חצי לוג שמן לכל נר ונר וכו'.

בספר כלי חמדה (פר' במדבר ע' 20) מביא בשם כ"ק אדמו"ר האבני נזר זצ"ל שאמר לחדש, שאע"ג דקיי"ל דנרות המנורה מעכבין זה את זה, וכל מנורה שאין בה ז' נרות אינה בגדר מנורה ואינה מצוה להדליק בה, מ"מ הדלקת ז' הנרות אינן מצוה אחת, וכל נר הוי מצוה בפני עצמה, ואין הדלקת נר אחד מעכב את חברו. ע"כ.

★ ★

וכתב הגאון הכלי חמדה: וראי' לזה מהא דמבואר במנחות (דף פ"ח ע"ב) דחצי לוג נמשח להיותו כלי שרת לקדש חצי לוג של כל נר ונר, ואי נימא דכל הדלקת שבעת הנרות מצוה אחת הן ומעכבין זה את זה, א"כ איך נתקדש בחצי לוג, הא אין כלי שרת מקדש פחות מכשיעור, א"ו דכל נר ונר מצוה בפני עצמה.

וכן אמר לי הגאון הצדיק מפילטץ (שליט"א) זצ"ל [-בעל ה"שפתי צדיק"] ששמע כן מפ"ק מאוה"ג רבן של ישראל בעל חידושי הרי"ם זצוקללה"ה שאמר בזה לבאר תירוץ הב"י (או"ח סי' תר"ע) דחילקו את השמן לח' חלקים, היינו דחשבו להדליק בכל לילה רק נר אחד, שבזה מתקיים ג"כ שפיר מצות הדלקת המנורה עכ"ד.

וראה ב"דף על הדף" לעיל (כ"ח ע"א) מה שהארכנו עוד הרבה בענין זה.

★ ★

בגמ': אמר רב הונא בר"י דר"י אמר רב ששת נר שבמקדש של פרקים הוה וכו' מיתיבי וכו' הוא דאמר כי האי תנא וכו'.

והנה בדעת רב ששת מבואר ברש"י דס"ל דנרות המנורה (היינו הפמוטים) הם מחוברים לגוף המנורה וא"א הי' לנתקן, אלא רק את קני המנורה היו יכולים לכופף וכך הדליקו בהם, ואידך תנא פליג בזה.

ובאור החיים הק' (במדבר ח' ב') הביא ב' הדעות הנ"ל וכתב: ואני אומר, אילו הייתי שם הייתי מוכיח ודן לפניהם מן הכתובים דלא קביעי נרות, הראשון ממה שמצינו כשהזכיר כל פרטי מעשה המנורה, לא הזכיר פרט זה שעשה למול פני המנורה יאירו, שאם הנרות קבועים, כשהזכיר המעשה חל זכרון הדבר. ועוד ראיה אחרת, ממה שאמר הכתוב בפרשת במדבר (ד' ט') ולקחו בגד תכלת וכסו את מנורת המאור, ואת נרותיה, ואת מלקחיה, ואת מחתותיה, ואת כל כלי שמנה אשר ישרתו לה בהם וגו', הרי זה מראה באצבע שאין הנרות קבועים, שאם לא כן, הרי הנרות בכלל המנורה הם, ולא היה צריך לפרטם, אלא ודאי שאינם

קבועים, ולזה הוצרך לפרטם, כמו מלקחיה ומחתותיה שהם בפני עצמם.

שוב ראיתי כזה בספר דברי הימים ב' (ד' כ') ויעש שלמה את כל הכלים אשר בית האלקים וגו' ואת המנורות ונרותיהם לבערם כמשפט לפני הדביר, הרי זה מגיד כי בזכרון המנורות לא יכללו נרותיהם, וגם ראיתי לרש"י שם שכתב, ואת המנורות ונרותיהם, להוציא מלבן של מפרשים נרות היו עושים מגופה של מנורה ואדוקין בה, שהרי כתוב ואת המנורה ואת נרותיהם, [מ]מה שהזכיר את נרות בפני עצמן ולא שאר מעשה המנורה בפני עצמן גביעים וכפתורים ופרחים, מכלל שלא היו הנרות אדוקין, והואיל ואין אדוקין בה נראה כמעשה אחר, וצריך להזכיר נרותיהם, אבל שאר מלאכות שהיו אדוקין בה אינו מזכירם שנקראים על שם המנורה, הא למדת שפשטיות הכתובים יגידו כי לא קביעי נרות, עד כאן לשון קדשו זצ"ל.

★ ★

וכתב הגאון ר' יעקב חיים סופר שליט"א בקובץ כרם שלמה (שנה ט"ו קו' ז' ע' ל"ט והלאה) ביישוב קושיות האור החיים הק' ונביא דבריו.

על טענתו הראשונה של האור החיים שהיא (כהנ"ל) דבספר שמות (פרק כ"ה) מבואר דין עשיית המנורה, וכאן בספר במדבר (פרק ח') מבואר דין הדלקת המנורה, ובשלמא למאן דאמר דלא קביעי נרות ואפשר לעקרן, אם כן שפיר דלא נזכר הדבר בענין עשיית המנורה, כי הוא דין בהדלקת המנורה ולא בעשייתה, ואין נפקא מינה לציין ולהזכיר דבר זה שהנרות יהיו מכוונים כנגד נר האמצעי, ולכן רק נזכר כאן בספר במדבר באומרו: אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות, אבל למאן דאמר דנרות קביעי, אם כן בספר שמות כשהודיע הקב"ה למשה איך לעשות את המנורה, היה צריך ללמדו ולהודיעו שיעשה נרות המנורה אל פני המנורה, כי הדבר הוא דין בעשיית המנורה ולא בהדלקתה וצריך להזכירו, כך היא טענת רבינו הקדוש זיע"א.

ובעניותי יש לי להשיב בס"ד, דהנה כך הוא לשון רש"י ז"ל במדבר שם, אל מול פני המנורה, אל מול נר האמצעי שאינו בקנים אלא בגופה של מנורה, יאירו שבעת הנרות, ששה שעל ששת הקנים, שלשה המזרחיים פונים למול האמצעי התפילות שבהן, וכן שלשה המערביים ראשי הפתילות למול האמצעי, ולמה כדי שלא יאמרו לאורה הוא צריך, עכ"ל. ומפורש בדברי רש"י ז"ל באר היטב, דלא את נרות המנורה (ר"ל פמוטים) היה מכוין אל מול נר האמצעי, אלא רק את ראשי הפתילות, ואם כן היינו טעמא דלא נזכר בציווי מעשה המנורה פרט זה שיהיו ראשי הנרות מול נר אמצעי, כי לא היה צורך להזכיר פרט זה בדין מעשה המנורה, כי אין שום דין וחיוב שיהיו נרות המנורה מכוונים מול פני נר האמצעי, והוא רק דין בהפתילות, ואתי שפיר אף למאן דאמר קביעי נרות, ודו"ק.

וכל זה מלבד מה שיש לומר דבהא דכתוב במעשה המנורה (שמות כ"ה ל"א), ועשית את נרותיה שבעה והעלה את נרותיה והאיר אל עבר פניה ככר זהב טהור יעשה אותה את כל הכלים האלה, סגי, שהרי הזכיר בעשיית המנורה ענין זה שיהיו הנרות מכוונים כנגד נר האמצעי, ואולי כוונת רבינו האור החיים ז"ל לא לקראי דפרשת תרומה, אלא לקראי דפרשת ויקהל (ל"ז י"ז ואילך) ששם מבואר שעשו את המנורה, ולא נזכר פרט זה שהיו הנרות מכוונים כנגד נר האמצעי ע"ש.

★ ★

וכן טענתו השניה של רבינו אור החיים הקדוש, דממקרא מלא דבספר במדבר מבואר דמנורה לחוד ונרותיה לחוד, ושאינן קבועות אלא ניטלות וכמחתותיה ומלקחיה, הנה אף זה לא קשיא מידי, כי כבר כתב רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל בפירוש לתורה שמות (שם), ושם במנחות אמרו לדברי האומר (מנורה ונרותיה באה מככר) שהיו הנרות מקשה עמה, ואף על פי כן יקראם הכתוב "הכלים האלה" מפני שהם כלים לקבל השמן, ויש להם שם בפני עצמן, ובשאר המנורות נעשין נפרדין ממנה, עכ"ל.

וביאור דברי הרמב"ן ז"ל הוא, דלכאורה קשה למאן דאמר שהמנורה ונרותיה באים מן הככר ונרות המנורה היו קבועים בה, איך יפרש לקרא דאמר ככר זהב יעשה אותה את כל הכלים האלה, והלא הם מחוברים עם המנורה ובשעה שאמר קרא ככר זהב יעשה אותה (ר"ל המנורה), כבר נכלל בזה שגם את הכלים המחוברים וקבועים עמה יעשה, ומהו שחזר ואמר גם את כל הכלים האלה, ולכאורה שמע מינה, דהם (ר"ל נרותיה) לא היו קבועים עמה. ולזה תירץ הרמב"ן ז"ל ואמר דלא היא, ולעולם נרותיה קבועים עם גוף המנורה, ואף על פי כן שייך לקרוא לנרותיה בשם

כליה - כאילו הם כלים בפני עצמם, כיון שהם כלים לקבל השמן ויש להם שם בפני עצמן, ובשאר המנורות נעשים נפרדין ממנה, ולכן שפיר שייך לקרא לנרות אף על פי שהן מחוברין למנורה כליה, ובלשון רבינו הטור ז״ל בפירושו הארוך לתורה כך הוא: הא דקאמר ואת כל כליה, לא קאי על כלים נפרדים ממנה, אלא על כלים שהם מגוף המנורה כגון נרותיה, וקרא אותן המקרא כליה, אף על פי שמחוברין בה, לפי שהדרך בשאר המנורות להיות נפרדים מהם ויש להם שם בפני עצמן, עכ״ל ע״ש.

והשתא דאתית להכי, לא קשיא מידי מה שהקשה רבינו אור החיים הקדוש זיע״א, דאין הכי נמי לעולם היו נרות (ר״ל פמוטים) המנורה קבועים במנורה, ומה שהמקרא אומר וכסו את מנורת המאור ואת נרותיה, למרות שהנרות מחוברים בה, כי הם כלים לקבל השמן, ויש להם שם בפני עצמן, ובשאר המנורות נעשים נפרדין מן המנורה, ולכן קרא להם גם כאן שם בפני עצמן אף על פי שהם מחוברים עמה, וזה ברור.

★ ★

ובס״ד הנני להכריח דברינו אלה, כי הנה בברייתא דמלאכת המשכן (הובא בפירוש הרמב״ן שם) מבואר להדיא שגם המלקחים והמחתות מחוברין עם המנורה מקשה אחת, ולפי שיטת חז״ל איך יפרשו לקרא דוכסו את מנורת המאור ואת נרותיה ״ואת מלקחיה ואת מחתותיה וגו׳״, והלא הם מחוברים בגוף המנורה, ובשעה שמכסה המנורה כבר כוסו גם המלקחיים והמחתות, ומדוע הוזקק המקרא להוציאם בפני עצמן, ואטו מהני תנאי נעלם מקרא מלא ח״ו. אלא ודאי שאע״פ שהיו המלקחיים והמחתות מחוברים אל המנורה, מ״מ שפיר מוציאן הכתוב בפני עצמן, כיון שהם כלים שיש להם שם בפני עצמן, ומינה נמי למאן דאמר קביעי נרות במנורה, שפיר דאפקיה קרא לנרות בפני עצמן, ונתיישבה טענת רבינו אור החיים הקדוש זיע״א, ודו״ק היטב.

ועם מה שבארנו בס״ד, נדחתה גם הראיה שהביא אור החיים הקדוש ז״ל מקרא דספר דברי הימים, ואת המנורות ונרותיהם לבערם כמשפט, ואדרבה דברי המפרש ז״ל לספר דברי הימים שם אינם מובנים, איך כתב להוציא מלבן של המפרשים דנרות היו קבועים וכו׳ וכנ״ל. והלא רבותינו תנאים ואמוראים נקטו וסברו כן, ואיך שייך לומר להוציא מדעתם, ולכאורה מדכתב להוציא מלבן של מפרשים, נראה דלא זכר דהיא סברת תנאים ואמוראים, וצ״ע.

★ ★

ומסיים שם: עוד יש להעיר על דברות רבינו אור החיים הקדוש ז״ל שמות (כ״ה ל״ו) שכתב, והנה יש מחלוקת בין רז״ל אם הנרות קבועים במנורה או לא וכו׳, ואפילו למאן דאמר קבועים, הרי מודה הוא שאינם מקשה, שלא נחלקו רז״ל במנחות שם אלא אם היתה מהככר או לבד מן הככר, אבל שאינם מקשה ממנה אליבא דכולי עלמא לא [ר״ל לא בעינן], וכן דקדק הכתוב באמרו מקשה ירכה וקנה גביעיה כפתוריה ופרחיה, ואילו נרותיה לא אמר, ואחר שאמר משפטי פרטי המנורה באורך שיעשו את נרותיה הרי זה מראה באצבע שחלוקים הם מן המנורה, ור״ל שאין נרותיה מקשה.

ולא זכיתי להבין, שהרי באותה סוגיא עצמה שהזכיר רבינו אור החיים הקדוש, מבואר דהנרות מקשה אחת עם המנורה, שכך אמרו שם, ובפלוגתא דהני תנאי, דתניא מנורה ונרותיה באין מן הככר וכו׳, ופירש רש״י, קסבר כי כתיב ככר ומקשה אמנורה ונרותיה כתיב, שהמנורה והנרות היו מחתיכה אחת, וכן בפירוש רש״י מכתב יד שם כתוב, קסבר כי כתיב ככר ומקשה, דמשמע מחתיכה אחת יעשה הכל, אמנורה ונרותיה כתיב, הנרות הם מחוברים בה מאותה חתיכה עצמה, הרי לנו מפורש שבאותה סוגיא עצמה שידי רבינו אור החיים הקדוש ממשמשות בה, מבואר במפורש שהמנורה ונרותיה מקשה אחת היו, וצע״ג [ומצאתי בשפת אמת למנחות (שם), ובספר סגולת משה על אור החיים הק׳ שהרגישו בפרט זה].

עוד יש להעיר, דלכאורה דברי רש״י ז״ל עצמו צ״ע, כי כאן בפירושו לתורה כתב דראשי הפתילות היו מכוונים נגד נר אמצעי, ומשמע דלא הנרות עצמם היו מכוונים (וכן הוא בציור הנדפס בפירוש המשניות לרמב״ם בש״ס וילנא), אבל בפירושו לתורה שמות (כ״ה ל״ז) כתב רש״י ז״ל, שפי הנרות היו מוסבים כנגד נר אמצעי.

★ ★

בגמ': דתניא מנורה ונרותיה באות מן הככר וכו' ר' נחמי' אומר וכו' ולא נרותי' ומלקחי' וכו' במאי קא מיפלגי וכו'.

כתב הגאון בעל אור שמח זצ"ל בספרו משך חכמה (פר' תרומה כ"ה ל"א): טעם של התנא דסובר דאין הנרות מן הככר, נראה, משום דבראש ויקהל כתיב (להלן ל"ה י"ד) "ואת מנורת המאור ואת כליה" [מלקחים ומחתות], "ואת נרותיה ואת שמן המאור", אפסקיה קרא לכלים קודם נרות המערכה, ושמע מיניה דכמו "כלים" הן דברים שהן חוץ לככר, כן הנרות הם דברים שהן חוץ לככר. ולכן בכ"מ כתיב לקמן (פסוקים ל"ז-ל"ח), סוף ויקהל (ל"ז, כ"ג) תרי זימני, דעשייה היה הנרות קודם למלקחים ומחתות, ורק משה שינה בפעם אחד (להלן ל"ה י"ד) להודיעם שאין הנרות מן הככר.

ולכן לא כתוב "ואת כל כליה" (שם) כמו דכתיבא גבי שולחן (שם פסוק י"ג) ומזבח (שם פסוק ט"ז) ולקמן במנורה (ל"ז כ"ד), משום דהיכי דכתוב בסוף, כתיב "ואת כל כליה" כמסיים הדבר, אבל כאן (ל"ה י"ד) שכתב אח"כ הנרות, לא מצי לכתוב "כל כליה", ודו"ק.

דף פ"ט ע"א

בגמ': וליעבד זהב כל דהו, קמ"ל.

מבואר דמסקנת הגמ' דבעי במנורה זהב טהור ממש, וכתב בספר בגדי כהונה (פר' כי תשא ע' קל"ט) לדייק, מדוע לגבי הציץ איכא בגמ': דומה כמין טס של זהב וכו', ולא ציינה הגמ' שהיה זהב טהור. וכן בגמ' יומא (ל"ז ע"א): לפי שמצינו בציץ שהשם כתוב עליו והוא של זהב וכו', ולא קתני זהב טהור, ומשמע דאינו מעכב.

ונמצא דחלוק דין זהב טהור האמור בציץ, מדין זהב טהור האמור במנורה (שמות כ"ה ל"א: "ועשית מנורת זהב טהור"), דאילו במנורה שנינו בגמ' כאן וכנ"ל, דצריכה להיעשות מזהב טהור היא ומלקחיה ומחתותיה ונרותיה.

ואפשר להסביר החילוק שבין מנורה לציץ. דהטעם שצריכה התורה זהב טהור בציץ הוא משום נוי ותפארת, דזהו הטעם שהקפידה תורה לעשותו מזהב דוקא, ואשר על כן די לו אם יעשוהו מזהב סתם, שאין העין מבחין בין תפארתו של זהב טהור טפי מתפארתו של סתם זהב. אבל המנורה, שהוא מכלי המקדש, שלא נאמר בהן לכבוד ולתפארת, ע"כ שהמצות התורה לעשותו מזהב טהור, הוא מפני שכך גזרה התורה שחומר הזהב שתעשה המנורה הימנו יהא של זהב טהור, ולכן צריכה להיעשות מחומר זה דוקא. דאם כי יכול לעשותו גם משאר מיני מתכות, אבל אם עושהו של זהב, הקפידה עליו תורה שיהא זהב טהור.

ובסו"ד כותב (שם): מיהו צריך להוסיף, דאף על פי שאין עיכובא שיהא הציץ עשוי זהב טהור, היינו, שלא איכפת לן שיהו מעורבים בו סיגים ופסולת עצמיים שמעיקר תולדתן, אבל אם יש בו סיגים זרים וחמרים אחרים, כגון הזהב שלנו שמערבים בהם מתכות אחרות, לא יכשר לציץ. לפי שהסיגים והחמרים הזרים אינם בטלים בתוך הזהב, ונמצא שיש בו חלק שאינו של זהב, והתורה אמרה לעשותו זהב. ורק אם לא זקקו את הזהב מן הסיגים הטבעיים שלו כשר, דאף הסיגים מתולדת הזהב הן, וכיין שמעורב בשמריו דמי, דאף על פי שאינו צלול כולו יין מקרי, אף כאן אף על פי שלא צירפוהו מפסולתו כולו זהב מקרי וכשר, רק שאינו זהב "טהור".

★ ★

בגמ': חצי לוג לכל נר וכו'.

ובתוס' (ד"ה חצי וכו') הקשו: תימא, למה הי' צריך לקדש השמן בכלי שרת עכ"ל, וביאר בצאן קדושים כוונתם, דהמנורה עצמה היתה כלי שרת והיא מקדשת את השמן ע"כ.

וכתב הגאון האור שמח זצ"ל במכתב לחתנו הגאון ר' אברהם לופטביר זצ"ל (בקובץ דגל התורה בנד"מ ע' רכ"ז אות ב'): ותירצת קושית התוס', לפי דברי הגמ' במנחות (ז.) וכי מקדשין בכלי שעל גבי קרקע יעו"ש, א"כ ניחא דהמנורה הרי היתה עומדת על גבי קרקע ואינה מקדשת.

הנה הערתך נמרצה, אבל לפי מה שפסק רבא במנחות (ז.) דמקדשין בכלי שעל גבי קרקע, רק בקידוש קומץ דמדם ילפינן, לא מהני על גבי קרקע, זה לא שייך באין לו מתירין כמנורה [יעוי' זבחים (מג.)] ע"כ.

★ ★

בגמ': ושיערו חכמים חצי לוג מאורתא ועד צפרא וכו'.

הנה במאירי כתב וז"ל: שמתחלה אין מחנכין את המנורה בהדלקה אלא מבערב ונותן שם שמן כדי "שיעור לילה ויום" עכ"ל.

ותמה הגר"מ כשר ז"ל בקובץ דגל התורה (בנד"מ ע' רל"ד אות א') דלכאורה דברי המאירי תמוהים, דהא לכל השיטות שיש בענין הדלקת המנורה, אינו נותן בלילה אלא חצי לוג כדי שיעור שידלק בלילי טבת הארוכים כמבואר במנחות פ"ט, ולא מצינו חיוב ליתן שיערו לילה ויום.

ונראה לבאר הדברים עפ"י מה דמבואר בזבחים פ"ח דכלי שרת אין מקדשין אלא מלאים, ועפי"ז נראה לחדש, דגם היכא דבעינן שהכלי שרת יתקדש ע"י העבודה דעבודתן מחנכתן, בעינן ג"כ מלאים, והנה במנחות פ"ט בגמ' דפליגי אם ממעלה למטה שיערו, ופירש"י שמתחלה הביאו לוג וראו שנשתייר, עד שידעו שלא נצרך רק חצי לוג, ואיכא מ"ד דממטה למעלה שיערו, ומבואר מזה דהנר של מנורה שיעורו הי' לוג ולפ"ז י"ל שפיר דברי המאירי שכתב דבשעת חינוך המנורה, שאז מתקדשת המנורה ע"י ההדלקה, דעבודתן מחנכתן, הי' צריך הנר להיות מלא, ומשום הכי היו צריכים ליתן בו שיערו -לוג שמן ללילה ויום.

ולפי"ז כתב שם ליישב קושית הב"י (או"ח סי' תר"ע) שקדמו בזה המאירי (שבת כ"א) לגבי נס פך השמן בנר חנוכה, מאי נס הי' בלילה הראשונה, כיון דבהפך שמצאו הי' שיעור ללילה אחת ולא הי' להם לתקן אלא ז' ימים.

ועפ"י הנ"ל א"ש, דהא בלילה הראשון שהדליקו במנורה חדשה שנתקדשה ע"י ההדלקה, הי' צריכה להיות מלאה כנ"ל, א"כ גם בלילה הראשונה הי' נס, דהנר של המנורה נתמלא לשיעור הדלקה לילה ויום, דאל"ה לא נתקדש, ובהפך שמצאו הרי לא הי' בו שיעור להדליק אלא ללילה אחת, והי' צריך לנס.

★ ★

עוד כתב שם באופן אחר, דהנה השמן שנתנו להמנורה הי' צריך שיתקדש מקודם בחצי לוג שהי' במקדש כמבואר במנחות פ"ט, והתוס' (בד"ה חצי) הקשו באמת, למה הי' צריך לקדש השמן, ונשארו בתימה, ולפמש"ל י"ל, כיון דהנר הי' מחזיק לוג, וכלי שרת אין מקדשין אלא מלאים, א"כ המנורה עצמה לא היתה יכולה לקדש את השמן, דהרי לא נתנו בה שיעור חצי לוג, ומשום הכי הי' צריכין כלי שרת לקדש בו שהוא רק חצי לוג.

והנה במגלת תענית מבואר, דלא הי' להם בז' ימים שום כלי שרת, דהכל נטמא, ולפ"ז בשעת ההדלקה בחנוכה ע"כ הי' צריכין שהשמן יתקדש בהמנורה, דלא הי' להם כלי שרת, אחר משום הכי היו צריכין שיהי' להם השיעור ללילה ויום, וכיון דלא הי' להם רק שיעור ללילה אחת, משום הכי היו צריכין לנס בלילה הראשונה שהנר של מנורה נתמלא, דמסתמא עשו מנורה כמו שהיתה מקודם, דהנר הי' בו שיעור לוג.

ועפ"ז יש לפרש דברי השאלתות (בפ' וישלח) שכתב בזה"ל דההוא "לוגא" דאשתכח בהיכלא והוה בי' שיעורא יומא חד, ועי' בהעמק שאלה שכתב לפרש באופן דהפי' לוגא ר"ל לוג ממש ולא פך, והיינו שלא הי' רק להדליק אלא לנר מערבי ליום אחד שהי' נצרך לוג - ולפמ"ש י"ל דהי' נצרך לוג כדי שיתקדש השמן והמנורה, וכבר האריכו האחרונים דמצות הדלקה מקיים אף בנר אחד עכ"ד.

★ ★

בגמ': ושיערו חכמים חצי לוג וכו'.

ובתוס' (ד"ה ושיערו וכו') הביאו מהירושלמי, דבימות הקיץ היו עושים פתילה גסה, ובימות החורף עשו פתילה דקה, ולכתחילה שיערו בפתילה בינונית ע"כ.

והנה הב"י (או"ח סי' תר"ע) הקשה (וכנ"ל) מה הי' הנס בלילה הראשון בחנוכה, הרי הי' בפך שמן כדי להדליק יום אחד, ותירץ הב"י ג' תירוצים, וא' מהם שכאשר החשמונאים ראו שיש בפך שמן ליום אחד בלבד, הם חילקו את השמן לשמונה חלקים, עבור כל יום חלק אחד, וא"כ הי' נס גם ביום הראשון, שהכמות הקטנה (שמינית) הספיקה לכל הלילה.

וכתב בכלי חמדה (פר' וישב ע' 104): בכוונת הב"י שמעתי אומרים בשם אדמו"ר רבן של כל ישראל מרן מגור [-החידושי הרי"ם] זצלה"ה. דהנה באמת זה ששיערו חז"ל שצריך חצי לוג שמן לכל לילה, היינו בפתילה בינונית, ובימות החמה בתקופת תמוז הי' באמת פתילה עבה כמו"ש התוס' מנחות (דפ"ט ע"א) בשם הירושלמי.

אך לפי"ז, אם יקח פתילה דקה מאוד מאוד, דהיינו שיהי' שמינית מהפתילה שצריכה חצי לוג ללילה שלימה, יוכל

להדליק בשמינית שמן לכל לילה. וא"כ י"ל דזה כוונת הב"י ז"ל, דמפני שלא הי' להם אלא פך שמן אחד שלא הי' בו להדליק אלא ללילה אחת, חלקו את השמן לח' חלקים, ולקחו פתילה דקה מאוד שיהי' דולק בשמינית שמן כל הלילה, ויתקיים בזה מצות התוה"ק בשלימות, שיהי' דולקת המנורה מערב ועד בוקר, והא דנעשה נס, היינו כדי שיתקיים המצוה בהידור מצוה לגמרי שיהי' האור יפה, כאילו היה פתילה עבה, וכיון דהי' עיקר הנס בהידור מצוה, דאל"ה לא הי' צורך בנס כלל, לכן יש במצוה זו מהדרין ומהדרין מן המהדרין, משא"כ בכל המצות. אלו תוכן ד"ק ודפח"ח ושפתים ישק. וכעין זה כתב הבית הלוי (על התורה, בדרושים לחנוכה).

★ ★

הוסיף על זה הגאון רבי שלמה בוימגארטען ז"ל מלונדון דבתחילת פרשת בהעלתך מצאנו שנאמר: בהעלתך את הנרת (-חסר, בלי וי"ו), יאירו שבעת הנרות (-מלא, עם וי"ו). התורה באתה לרמז נס זה, שאפילו בזמן שיהי' שמן רק לפתילה דקה, נרת - חסר, מ"מ יאירו שבעת הנרות, נרות - מלא, בפתילות עבות למהדרין. (ילקוט דברי אסף - חנוכה).

★ ★

בגמ': איכא דאמרי מלמעלה למטה שיערו ואיכא דאמרי ממטה למעלה שיערו וכו'.

ותמה בקרן אורה כאן למ"ד ממטה למעלה שיערו, א"כ לא קיים מצות הדלקת המנורה, כיון שלא נתן בה כדי מידתה ע"ש.

ובכלי חמדה (פר' אמור ע' 210) הקשה, מדוע לא אומרת הגמ' דב' הדעות הנ"ל פליגי אם מצוה ליתן במנורה כמידתה שתהא דולקת מערב ועד בוקר.

וכתב: אמנם העיקר נראה דמכאן מוכח כמו שכתב הרא"מ ז"ל בביאורו על הסמ"ג הלכות חנוכה לתרץ הקושי' המפורסמת, למה אנו עושין חנוכה ח' ימים, הא בלילה הראשונה הי' שמן, ותירץ דחילקו אותו לח' חלקים להדליק בכל לילה קצת, והא דכתיב מערב ועד בוקר היינו רק למצוה, וכ"ב הב"י ז"ל בתירוץ הא' ע"ש.

והנה א"א לומר דכוונת הרא"מ והב"י לומר דהדין ד"ערב ועד בוקר" הוא רק לכתחילה ולמצוה, כיון דמפורש בתורה שהמצוה היא שיהי' דולק מערב ועד בוקר, איך אפשר לומר דאינו מעכב.

ולכן כתב בכלי חמדה רעיון נפלא: אלא ודאי דס"ל להרא"מ ז"ל דאינו מקיים המצוה אלא אם דולק מערב ועד בוקר, אמנם מש"כ דמערב ועד בוקר הוא רק למצוה, הכוונה ע"ז דדרשינן תן לה כדי מידתה שתהי' דולקת והולכת מערב ועד בוקר זה הוא רק למצוה, אבל אין מעכב אם נותן בה עתה קצת שמן, ואח"כ כשרואה שמתחיל לכבות מוסיף עוד שמן, ולכן חלקוהו לח' חלקים.

אך עדיין אין מתורץ בזה דברי הרא"מ ז"ל, כיון דמצוה הוא לכתחילה ליתן השמן בבת אחת, אמאי לא עשו כן, ודוחק לומר דחשבו אולי יהי' נס ויהיה דולק כל הלילה, וכיון שידעו שיהיו מוכרחים אח"כ להוסיף השמן הנשאר, אמאי לא עשו כן מיד. וע"ש עוד דהאריך הרבה בזה.

★ ★

בגמ': התורה חסה על ממונן של ישראל.

כתב בשפת אמת כאן להקשות על פירש"י גבי מלמטה למעלה שיערו, כי התורה חסה על ממונן של ישראל וכו', ומה שמשייר למחר הי' שופכין לחוץ, וכן מלמעלה למטה שיעורו אין עניות במקום עשירות כתב רש"י אין חוששין במה ששופך לחוץ, והקשה השפ"א, לדברי המג"א בזית רענן שכתב בפר' בהעלותך בשם ברייתא דאסור לכבות שום נר במנורה כשהי' דולק, האיך היו שופכין עיש"ה.

★ ★

וכתב בספר נחלת יעקב יהושע (פר' בהעלותך): ולא זכיתי להבין הקושיא, דדוקא בעת שדולקת המנורה לקיום המצוה אז הי' אסור לכבות, אבל כאן איירי בעת ששיערו שלא בעת המצוה כדי שנדע אח"כ ליקח שמן בעת המצוה, ובזמן נסיון השיעור שפיר ליכא שום איסור.

וראי' לזה מדברי התוס' שם (ד"ה אין עניות במקום עשירות) שכתבו וז"ל: ואע"פ שיכול לשער בשמן של חול מ"מ אין עניות במקום עשירות עכ"ל, ואם השיעור ששיערו הי' למצות מנורה ג"כ, מה הקשו משמן של חול, אלא ע"כ דלא היו מקיימין בעת ששיערו את מצוה מנורה, וכן כתב בספר קרן אורה, דיותר הי' נראה דבשמן של חול שיערו דלפי משמעותא דשמעתא דבמנורה עצמה שיערו.

וכנראה מלשון רש"י ז"ל, הוה מצי למימר דלהכי שיערו מלמעלה וכו' כדי שיהא בה שיעור הדלקה לכל הפחות עד דקשה למ"ד ממטה למעלה, א"כ כי נתנו שיערו פחות מלוג ולא הי' בו כשיעור מערב עד בוקר לא קיים המצוה, כמו לענין נר חנוכה דבפחות משיעור לא יצא אע"פ שהוסיף אח"כ עכ"ל הקרן אורה. ולפ"ז מיושבת הקושיא מעל הזית רענן וא"ש.

★ ★

בגמ': איכא דאמרי מלמעלה למטה שיערו, ואיכא דאמרי ממטה למעלה שיערו.

ידועה קושית הב"י בריש הל' חנוכה (סי' תר"ע) דלמה קבעו חנוכה ח' ימים, הלא על לילה א' הי' בו שמן להדליק, נמצא דהנס הי' רק על ז' ימים. ובחד תירוץ מחדש, דחלקו השמן לח' חלקים, ובכל לילה שמו חלק שמינית במנורה ונעשה נס ודלק כל הלילה וכן חזר חלילה הנס שמונת ימים, ולכן קבעו ועשאו ח' ימים חנוכה.

והאחרונים הקשו ע"ז דהלא אין סומכין על הנס, ומהיכי תיתי שיחלקו השמן לשמונה חלקים, ולא יהי' מספיק השיעור אף ללילה א', כמו שצריכים לתת חצי לוג כדאי' תן לה כמדתה.

ומתרץ הגאון מליסא ז"ל במקור חיים סי' תר"ע, עפ"י הגמ' דמ"ד ממטה למעלה דהתורה חסה על ממונן של ישראל, ופירש"י שאילו הי' נותנין בו לוג לכתחילה ומה שמשייר למחר שופכין לחוץ, ואיכא חסרון, ולכן בתחילה נתנו רק רביעית הלוג, ועמדו שם וראו שאין סיפוק ושוב הוסיפו עד חצי לוג, ומ"ד ממעלה למטה סובר דאין עניות במקום עשירות, ואין חוששין במה ששופך לחוץ.

רואים עכ"פ דלשני המ"ד היו שופכין מחר השמן לחוץ, וא"כ ע"כ היו צריכין לחלוק את השמן לח' חלקים, דאי הי' נותנין כל החצי לוג בלילה א', היו צריכין לשפוך את השמן אף אם הי' נשמר, ובע"כ היו מוכרחין לשער ממטה למעלה, ואין שייך כאן לומר אין עניות במקום עשירות, דאין לך מקום עניות גדול מזה שישארו בלי שמן למצות הדלקת המנורה, ומוכרח שחילקו השמן לח' חלקים, כדי לשער ממטה למעלה.

אך הקשה ע"ז דבסי' תרע"ה ס"ב אי' דכיון דהדלקה עושה מצוה צריכים לתת שמן כשיעור תיכף בשעת הדלקה, ואיך יפרנס המ"ד ממטה למעלה דהא במנורה ודאי הדלקה עושה מצוה, כדמוכח בשבת דף כ"ב, וא"כ בע"כ היו צריכין לשער ממעלה למטה.

לכן מפרש דיש חילוק בין הדלקה עושה מצוה דחנוכה להדלקה עושה מצוה דמנורה, דבחנוכה המצוה רק בעת ההדלקה תדע דקיי"ל כבתה אז"ל, ומש"ה כיון דהמצוה הוא רק תחילת ההדלקה, לכן צריך שיהי' שם תיכף כל השיעור, כיון דאח"כ כבר נגמר ואזלא מצותה, מה יתן ומה יוסיף, בהוספת שמן אחר שהמצוה כבר נגמרה, משא"כ במנורה דכבתה זקוק לה, ע"כ דהמצוה והחיוב הוא שיהי' דולק כל השיעור הזה ולאו דוקא בעת התחלת ההדלקה, ולכן במנורה בביהמ"ק סגי אפילו כשמוסיף השמן אח"כ, וא"ש שיטת המ"ד ממטה למעלה, הגם שלא נתנו שיעור תיכף בעת ההדלקה, מ"מ במנורה בביהמ"ק סגי בהוספת שמן אח"כ וכנ"ל עכת"ד המקו"ח ז"ל.

★ ★

במשנה: מערבין נסכי פרים בנסכי אלים, נסכי כבשים בנסכי כבשים וכו' אבל אין מערבין נסכי כבשים בנסכי פרים ואלים וכו'.

כתיב: "ומנחתם סולת בלולה בשמן, שלשה עשרונים לפר האחד, ושני עשרונים לאיל תעשו", "עשרון עשרון תעשה לכבש האחד לשבעת הכבשים" (במדבר כ"ח כ').

וקשה דבכל המנחות שבכל הימים טובים כתוב המנחות של הפר והאיל ביחד באותו פסוק, והמנחה של הכבש בפסוק אחר, ולמה?

ואולי זה בא לרמז למה שהמשנה אומרת כאן מערבין נסכי פרים בנסכי אלים, נסכי כבשים בנסכי כבשים וכו', אבל אין מערבין נסכי כבשים בנסכי פרים ואלים וכו' (משום דכבשים בלילתן רכה, והללו בלילתן עבה), ולהכי נאמרו נסכי כבשים בפסוק אחר ודו"ק.

(וללוי אמר)

דף פ"ט ע"ב

בגמ': אר"א, כתיב ונסכה וקרינן ונסכו, כיצד וכו' מה יין רביעית, אף שמן נמי רביעית.

ברמב"ם (פ"ב דמעשה הקרבנות הלכה ה') כתב שהנסכים של העומר הם שני עשרונים בלול בשלישית

ההין שמן ע״כ. וכתב ע״ז הראב״ד: זה שבוש, ובהדיא גרסינן במנחות (פ״ט ע״ב) ונסכה וכו׳, דהיינו רביעית ע״כ. ובכס״מ מסכים לדברי הראב״ד ע״ש.

וכתב בספר תורת הקרבנות להג״ר יוסף צבי הלוי זצ״ל (ע׳ י״ח): מדבריו משמע דלא יצא דין זה מרבינו הרמב״ם אלא טעות דפוס, וזה לא יתכן דהא רבינו כתב הכי מפורש בהקדמה לפירושו של מנחות וז״ל: והכבש שמקריבין בשני של חג המצות יום הנפת העומר שהיה עולה כמו שביארנו, מה שכתוב עליו שתהא מנחתו שתי עשרונים בלולים בשלישית ההין שמן והנסכים שחייב בהן רביעית הין יין כמו של כבש, עכ״ל.

ומזה שכתב האבן האזל בפ״ד דמעשה הקרבנות דזה תליא במחלוקת דר״א ור״ע ור״ש בקידושין (יח) ובסוכה (ה) אם יש למקרא ולמסורת, והברייתא דנסכים סברה כר״ש דגם בשתי הלכות דרשינן שתיהם שמן למנחה ויין לנסכים הם שני דינים, והרמב״ם ס״ל דבזה לא דרשינן ע״ש.

ולא מתקבל, איך אפשר דרבינו ידרוש לעמצמו מה שלא נזכר בשום מקום, אם היה תליא בפלוגתא הו״ל להגמ׳ לומר.

לכן נראה, דהיה לרבינו גירסא אחרת בברייתא הנ״ל ולא שבוש, אולם הסמ״ג (עשין קפ״ג) כתב הכבש הבא חובה לעומר היתה מנחתו כפולה ב׳ עשרונים, אבל נסכים כשאר נסכי כבש אין שם כי אם רביעית שמן לב׳ עשרונים ורביעית ההין יין כדאיתא במנחות (מהמיימוני) עכ״ל, משמע שראה דבריו בדברי רבינו המיימוני בנוסח אחר לא כמו שלפנינו.

★ ★

בגמ׳: א״ר יוחנן, אשם מצורע ששחטו שלא לשמה טעון נסכים, שאם אי אתה אומר כן, פסלתו.

הרמב״ם (בפ״ד מהל׳ פסוה״מ הכ״ז) כתב: עולת נזיר עולת יולדת, עולת מצורע ששחטן בני שנים עשר חודש ויום אחד, או מחוסרי זמן בבעלים כשרים וטעונין נסכים עכ״ל, מקור הרמב״ם הוא מהתוספתא פ״ק דזבחים, ובהגהות הגר״א שם וטעונין נסכים, דאל״כ פסלתו כמו גבי אשם מצורע, וכוונתו למימרא דר׳ יוחנן הנ״ל.

והקשה בספר גבורת יצחק (פר׳ תזריע סי׳ קע״ב): וצ״ע דבשלמא באשם מצורע דבעלמא אשם לא בעי נסכים וחיובא דנסכים הוי מדיני אשם מצורע, ס״ד דאשם מצורע שקרב שלא לשמו דאינו עולה לחובתו הוי כשאר אשמות דלא בעי נסכים, ולזה בעינן לטעמא דאל״כ פסלתו, אבל בעולת נזיר ויולדת דכל עולה טעונה נסכים, ל״ל לטעמא דאל״כ פסלתו, והלא לא גרע מכל עולת נדבה שטעונה נסכים.

ועוד צ״ע, דהנה במנחות כאן לגבי תמיד של שחר ששחטו שלא לשמה, פליגי בה אביי ור׳ אבא אי טעון שני גזירים דאל״כ פסלתו, ור״א אמר בשלמא הנך עולות נינהו אי לא חזי לעולת חובה קרבי לעולת נדבה, אלא הכא אי לא מוקמית ליה במילתיה, אשם נדבה מי איכא, ולפימש״כ הגר״א דטעון נסכים רק מטעם דאל״כ פסלתו, הרי לכאורה יהא תלוי בפלוגתא דאביי ור׳ אבא. וע״ש מש״כ לבאר בזה.

★ ★

בגמ׳: ותמיד של שחר ששחטו שלא לשמה יהא טעון שני גזירין בכהן אחד וכו׳ אלא אמר אביי, חדא מיניהו נקט וכו׳.

הנה במשנה (תענית כ״ו ע״א) איתא וקרבן עצים וכו׳, וביאר הגאון בעל שאגת ארי׳ בגבורות ארי (שם) עפ״י רש״י, דר״ל קרבן עצים דהני משפחות דקחשיב בסיפא שקבועין להם ימים מיוחדים להביא עצים למערכה, והיו מביאים עם העצים קרבן להקריב, והיינו דתנן בפרק קמא דמגילה אבל זמן עצי כהנים והעם מאחרים, פירוש בחל בשבת, ואי אין מביאין קרבן למה מאחרין, הא סידור מערכה דוחה שבת אל ודאי שהיו מביאין עמו קרבן.

אך הריטב״א בתענית (שם) כתב: יש מפרשים שהיו מבערין במזבח בפני עצמו מן העצים שהתנדבו וזה היה קרבן עצים, וכן אמרינן במסכת תמיד ששני גזירין היו קריבין עם תמיד של בין הערביים. וזה יוכיח, כי קרבן עצים ממש הוא, ולא שאר קרבנות שהיו מביאין באותו היום כדעת קצת רבותינו ע״כ.

וכתב בגבורות ארי (שם) ואינו יודע מאי קאמר, הא ב׳ גזרי עצים חובה הן לתמידים של שחר בכהן אחד, ושל בין הערבים בשני כהנים, ונפקא ליה מקרא בפרק ב׳ דיומא (דף כ״ו) מובער וערכו מדשני קרא בלישנא וכולה מילתא כדאיתא התם, אלמא מן התורה חובה לתמיד הן באים.

והכי נמי מוכח להדיא בפרק י׳ דמנחות (דף פ״ט) דאמר רבי יוחנן, אשם מצורע ששחטו שלא שלמה טעון נסכים שאם אי אתה אומר כן פסלתו כו׳. מתקיף ליה כו׳ ותמיד של שחר ששחטו שלא לשמו יהא טעון שני גזירי עצים, שאם אי אתה אומר כן פסלתו, וקאמר אביי אין הכי נמי, וחדא מנייהו נקט.

שמע מינה שני גזירי עצים חובה לתמידין באים מן התורה, ואי נדבה בעלמא מתקנת חכמים הם, מה ס״ד לפסול בלא גזירין, אלא ודאי כדפירוש רש״י עיקר, שהיו מביאין עם העצים שהתנדבו לצורך המערכה קרבן נדבה.

ומ״מ לא נתברר לי איזה קרבן היו מביאין עמו, אי עולה או שלמים או עולת העוף או מנחה או מנחת נסכים שבאה נדבה כדאמרינן בפרק ט׳ דזבחים (דף פ״ד), או שמא אפילו עצים הביאו לנדבה דמיקרו קרבן וטעונין קמיצה והגשה וצריכין עצים כדאמרינן בפרק י״ג דמנחות (דף ק״ו) קרבן מלמד שמתנדבין עצים כו׳. ע״כ.

דף צ׳ ע״א

בגמ׳: אשם נדבה מי איכא.

בספר חדושי מהרי״ו על שו״ע או״ח (סי׳ א׳) הביא דברי המגא״ (שם ס״ק י״א) הכותב בשם הטור, דאחר אשר יאמר יהי רצון, דס״ל דאשם לא בעי ידיעה בתחלה, שלא כשיטת הר״מ, ובשם מהר״ח ובית יוסף דהכוונה אשם נזיר טמא דבא בנדבה ע״ש. והקשה בחדושי מהרי״ו שם מהגמ׳ כאן דמקשה אשם נדבה מי איכא, ולהנ״ל האיכא בנזיר טמא.

וכתב הגה״ק ר״נ וידנפלד זצ״ל-הי״ד בהסכמתו לספר הנ״ל (ובספרו חזון נחום בסוה״ס בקו׳ דברתי בחזון פרפר מ״ב) ונדפס גם בקובץ דרך כוכב מיעקב (קובץ ד׳ ע׳ ע״א) די״ל בהקדם קושית הרשב״א כאן דאיכא אשם נדבה לר׳ אליעזר דאמר (כריתות י״ח ע״א) אדם מתנדב אשם תלוי בכל יום, ותירץ דכוונת הש״ס התם במצורע מי שייך אשם נדבה, שהרי אינו יכול ליעתק לאשם אחר, ולפי״ז מיושבת הקושי׳ הנ״ל.

ודברי הרשב״א הם לכאורה לפלא, שהרי בזבחים (ע״ז.) אמר דאין יכול להתנות אשם מצורע על אשם תלוי דאימרי בדכרי מחלפי לך, דאשם מצורע בן שנה ואשם תלוי בין שתי שנים, א״כ הכי נמי מאי הקשה הרשב״א, כן נתעוררתי מחכם אחד, ואמרתי ע״פ מ״ש התוס׳ תמורה (י״ט:) בשם הרב אפרים דהא דאשם בן שנה והביאו בן שתים פסול איירי בלשמו, והא דתני הביאו בן שתים כשר היינו בשלא לשמו, ולפי״ז מתורץ, דבמנחות (צ.) דאיירי באשם מצורע ששחטו שלא לשמו, דכשר בן שתים, יפה עולה קושית הרשב״א ע״כ.

★ ★

בגמ׳: מדת הלח בירוציהן קדש וכו׳, וכי נעקר מאי הוי גברא למאי דצריך קא מכוין.

לעיל (פ״ז:) מנה רבי יהודה מדות הלח מלמטה למעלה ור״מ מנאן מלמעלה למטה, וקאמר רבי יוחנן (פח.) דבירוצי מידות איכא בינייהו למ״ד מלמטה למעלה הכי אמר רחנמא למשה שער דקא עיילי להו בירוצין. כתב המל״מ (פ״ב דמעשה הקרבנות הלכה ט׳) דבהיא דלעיל אין להקשות גברא למאי דצריך קמכוין, דמאחר דרחמנא אמר שיהיו קדש מה לנו ולכוונתו ע״ש.

וכתב חכ״א בקובץ קול התורה (קובץ נ״ה ע׳ ל״ו): ולפי דברי המל״מ לכא׳ י״ל דבדוקא פריך הכא לרבי יוסי ולא לר״ע, דאפש״ל דר״ע ס״ל דבירוצין קדש מה״ת וכר״י דלעיל ולא בכונתו תלוי, אבל לרבי יוסי דס״ל דלא נמשחו בחוץ, שפיר פריך, דע״כ לא קאמר רחמנא שער דקא עיילי להו בירוצין מאחר דא״א שיתקדשו לאחר שהן מלאין עם בירוציהן, ודו״ק.

אלא דהר״מ (שם) פסק דבירוצין קדושין רק מדרבנן, אע״ג דפוסק דמדות לח נתקדשו בחוץ, ואפשר דהיינו משום דמנאן מלמעלה למטה (פ״א דכלי המקדש הלכה י״ז) ומ״מ קדשי מדרבנן, וכדאמרינן הכא לרבי יוסי. ולפ״ז מיושבת קושית הלח״מ בהל׳ כלי המקדש ודו״ק.

דף צ׳ ע״ב

במשנה: כל קרבנות הציבור והיחיד טעונים נסכים וכו׳.

הגאון רבי חיים פאלאג׳י בספרו נפש חיים (מערכת ה׳ אות כ״ד) כתב, שההספד הנעשה על הנפטר עם דברי תורה והורדת דמעות גדלה מעלתו, והוא תיקן לנשמות דאזלין ערטלאין וכו׳, ושבספר שמנה לחמו כתב שנשמת הצדיק הנפטר הוא קרבן, והדמעות שמורידים בהספד הם נסכים, והביאו דבריו בספר פני יצחק (פרשת נצבים) ובספר

קמח סולת (דקנ״ח ע״ד), וסיים בנפש החיים שם: ״ועל הקדמה זו דהרב שמנה לחמו - מחכו עלה דהא קיימא לן דנסכים ליכא בקרבן ציבור ואכמ״ל״.

וכתב הגרי״ח סופר שליט״א בספרו תורת יעקב (פר׳ שלח):

ותמהני טובא, מאן הוא דאחיך עלה באומרו ״קיימא לן נסכים ליכא בקרבן ציבור״, כי משנה שלימה שנינו במסכת מנחות (צ׳ ב׳): ״כל קרבנות הציבור והיחיד, טעונין נסכים, חוץ מן הבכור והמעשר והפסח והחטאת והאשם״ ע״ש, וכן פסק הרמב״ם ז״ל בהלכות מעשה הקרבנות (פ״ב ה״ב): ״אין טעון נסכין אלא עולות בהמה ושלמים בלבד, בין היו קרבן ציבור או קרבן יחיד״ וכו׳, והוא פלא, ומן התימה שהגאון רבי חיים פאלאג׳י ז״ל העלה טענה זו על ספרו והביאה בשתיקה, ולא דחאה ממשנה שלימה, וכל הענין צע״ג.

★ ★

גמ׳: אוציא את חובות הבאות מחמת הרגל ברגל, ומאי נינהו עולות ראי׳ ושלמי חגיגה ת״ל או במועדיכם.

ובתוס׳ דקדקו דהוי מצי למנקט כבשי עצרת ג״כ ע״ש.

במשך חכמה (במדבר ט״ו ג׳) העיר שהלא גם לגבי כבשי עצרת לא נזכר להביא נסכים, ואמאי לא רבויינהו הכא.

וכתב דהגמרא מדויקת להפליא, דכבשי עצרת מצאנו להם מקור במקום אחר שצריך להביא נסכים, דבקרא כתיב (במדבר י׳ י׳) ״וביום שמחתכם ובמועדיכם וגו׳, ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם וגו׳״, והנה ״זבחי שלמיכם״ הנזכר כאן, הוא על כרחך זבחי שלמי ציבור שמקריבין בעצרת, שהוא הקרבן שלמים של הציבור היחידי, ותקעתם בחצוצרות, היינו שירה, ואין אומרים שירה אלא על היין - של נסכים (ערכין י״א ע״א), א״כ הרי לנו מקור נאמן שעם זבחי שלמי ציבור מקריבין נסכים, ומשו״ה שפיר דייק הכא רק לגבי עולות ראי׳ ושלמי שמחה, מנא לן שמביאין עמהן נסכים.

★ ★

אך י״ל דהתוס׳ צודקים, דמהא דפר׳ בהעלתך לא הוי ידעינן עדיין לגמרי דבכבשי עצרת בעי נסכים, שהרי בערכין (י״ב.) יש ספק בגמ׳ אם מביאים הנסכים למחרת שהקריבו הקרבן אם אומרים שירה, ע״ש ובתוס׳ ר״ה (ל: ד״ה ונתקלקלו וכו׳) מש״כ דלכתחילה צריך להביא הנסכים עם הזבח ע״ש, וברמב״ם (פ״ג דכלי המקדש ה״ב) פסק דאין אומרים שירה על נסכים הבאים בפ״ע ע״ש. [וראה במנ״ח (מצוה רצ״ט ס״ק ז׳ ובהגהות שם אות י״ג) בזה], ולפי״ז נפק״מ גדולה בענין כאן אם מביאים נסכים יום אחרי עצרת, כיון דאז אין שירה וממילא אין נסכים לדברי המשך חכמה הנ״ל ודו״ק היטב ושפיר הקשו התוס׳ במנחות וכנ״ל. ועי׳ במנחת חינוך (מצוה רצ״ט) מש״כ דהאיבעי׳ דבערכין הנ״ל הוי רק במקרה שמביא היין ללא המנחה, ואם מביא את המנחה עם היין חשיב דיש אכילה ושתיה ע״ש מש״כ בענין זה באריכות (ולפי״ד המנ״ח יש לעיין בכמה נקודות שהעיר באבני נזר (או״ח ח״א סי׳ כ״ב) ע״ש היטב ואכ״מ עוד).

(פרדס יוסף החדש פר׳ שלח)

דף צ״א ע״א

גמ׳: הואיל וכתב מן הצאן, כמאן דכתיב יחדיו דמי.

וברש״י (ד״ה הואיל וכו׳) וגבי אביו ואמו אע״ג דכתיב ואמו, לא משמע יחדיו, משום דהתם לא אפשר בלא וי״ו דהיכי לכתוב ומקלל אביו אמו משמע אביו קילל אמו ע״כ.

והקשה בספר אור הישר, דהרי כל האפשרות לפרש דמשמע שניהם כאחד, הוא משום דכתיב ואמו, משו״ה יש מקום לפרש דהוא וי״ו החיבור, מה שאין כן אי הוה כתיב אביו אמו, אז היה מקום יותר לפרש כל אחד בפני עצמו, דלפרש אביו קלל אמו אי אפשר, לפי סיום הכתוב מות יומת, דאיך נימא דהתורה הטילה חיוב מיתה על הבן בשביל שאביו קילל אמו, הרי ברא עניא מאי קא עביד, ואין לאמר נמי דהמיתה מוסבת על האב, דא״כ שם אב ואם בהאי קרא מיותר לגמרי, רק הכי הו״ל לכתוב ומקלל את אשתו מות יומת, ולפ״ז בע״כ דאילו הוה כתיב ומקלל אביו אמו מות יומת, נמי הוה מפרשינן דחיוב מיתה רמי על הבן, בין כשהוא מקלל אביו בין כשמקלל את אמו.

וחכ״א הבין בכוונת רש״י, דהייתי מפרש דאביו קילל את אמו של עצמו, ודוקא אם גם לו בן, דמרגיש ויודע ברחמי האב על בנו, ובכ״ז קילל ומשו״ה מות יומת, אבל גם זה אינו, דמאי שנא דהקפידה תורה על קללת אמו דוקא ולא על קללת אביו, ולאמר משום דאביו חזקה

בעלמא ואמו ודאית כדאמר בנזיר מ״ט ע״א ובספרא ר״פ אמור, גם זה דוחק.

אבל לפי האמת נראה בכוונת רש״י, כיון דבלא וי״ו הוה משמע אביו קילל אמו, ולשון כזה לא היה סובל שום פירוש ע״פ הטעמים הנ״ל, ומשו״ה אי אפשר בלא וי״ו.

★ ★

בגמ׳: אמר מר תודה מנין תלמוד לומר או זבח, אטו תודה לא זבח נינהו, איצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל ואיכא לחם בהדה, לא תיבעי נסכים, ומאי שנא מאיל נזיר דאיכא בהדיה לחם ובעי נמי נסכים, סלקא דעתך אמינא התם בנזיר שני מינים, הכא בתודה ארבעה מינים קא משמע לן.

כתב הגרי״ח סופר שליט״א בספרו תורת יעקב (פר׳ שלח): מבואר כאן שצריך מקור מפורש לרבות תודה לנסכים, כי אחר שיש בה לחם, היה מקום לומר שלא ינהגו בה נסכים ויהיה לחמה במקום נסכיה, ואין לטעון מאיל נזיר שאף על פי שיש בו לחם יש בו גם נסכים, כי שם רק שני מיני לחם יש, מה שאין כן בתודה שיש ארבעה מיני לחם, והיה מקום לומר שהם יהיו נסכיה ולא נצטרך לנסכים, לכן בא הלימוד מאו זבח ללמדנו שאף על פי כן יש נסכים בתודה כך הצעת הסוגיא.

ולפי זה יש לדון בכבשי עצרת דאיכא לחם בהדייהו (ומעכבין זה את רמב״ם הלכות תמידין פ״ח הי״ד), דלא ליבעו נסכים, שלחמן יהיה נסכים.

וצריך לומר אחר שיש בכבשי עצרת רק מין לחם אחד, אם כן תו לא מיקרי נסכיה, וקל וחומר מאיל נזיר שיש בו שני מיני לחם ולא מיקרי נסכיה, ולא דמי לתודה שיש בה ארבעה מינים לחם, דאכן בכהאי גוונא היה מיקרי נסכיה ודו״ק.

אלא שלא הבינותי היטב מה לי שני מיני לחם דאכתי לא מיקרי נסכיה, ואילו בארבעה מינים מיקרי נסכיה, ולכן בעינן לקרא לרבות שיהיה בה נסכים ממש, וצ״ב.

★ ★

בגמ׳: אלא שחטאתו של מצורע ואשמו טעון נסכים, מנא הני מילי דת״ר ושלשה עשרונים סלת מנחה, במנחה הבאה עם הזבח הכתוב מדבר, אתה אומר במנחה הבאה עם הזבח, או אינו אלא במנחה הבאה בפ״ע, כשהוא אומר והעלה הכהן את העולה ואת המנחה הוי אומר במנחה הבאה עם הזבח הכתוב מדבר.

והנה עה״פ הנ״ל (ויקרא י״ד כ׳) ואת המנחה וגו׳ כתב רש״י: מנחת נסכים של בהמה ע״כ, וכתב הרא״מ וז״ל: פי׳ מנחה הבאה עם הבהמה שהיא מנחת נסכים, לא מנחה הבאה בפני עצמה, שהמנחה הבאה בפני עצמה היא נקמצת והנותר ממנה נאכל לכהנים, ואלו מנחה זו הוקשה לעולה, לומר לך מה עולה כולה לאישים אף מנחה כולה לאישים והיינו מנחת נסכים הבאה עם הבהמה עכ״ל, וכן כתב ג״כ הגור ארי׳.

ולכאורה מה לן ההיקש הזה, הלא מפורש בפסוק והעלה הכהן את העולה ואת המנחה המזבחה, הרי שמנחה זאת נקטרת, וצ״ל דאי לאו הקישא, הו״א דמש״כ והעלה הכהן את המנחה היינו הקומץ מן המנחה, ורק משום דהוקשה לעולה אמרינן מה עולה כולה לאישים אף המנחה כן.

★ ★

ומהגמ׳ כאן לכאו׳ צ״ב כנ״ל, דקאמר: או אינו אלא במנחה הבאה בפני עצמה, ואיך אפשר לומר כן, הרי מנחה הבאה בפני עצמה נקמצת והנותר ממנה נאכל לכהנים.

וכתב חכ״א בקובץ כרם שלמה (שנה ו׳ קו׳ ו׳ ע׳ ל״ד) דע״כ צ״ל, דהרא״מ והגור ארי׳ מפרשים שלסברת האו אינו בגמ׳ כאן דהפסוק מדבר במנחה הבאה בפני עצמה, הא דכתיב והעלה הכהן את המנחה היינו הקומץ, וע״ז באה התשובה, כשהוא אומר את העולה ואת המנחה הוקשה מנחה לעולה, מה עולה כולה לאישים אף מנחה כולה לאישים הוי אומר שהוא מנחת נסכים הבאה עם הזבח, דאלו מנחה הבאה עם הזבח אינה כולה לאישים, שהשיריים נאכלין לכהנים.

אמנם רש״י לא פירש כן את הגמ׳, שרש״י כתב כאן: את העולה ואת המנחה, משמע המנחה גלל עולה, ע״כ. ולפ״ז גם לסברת האו אינו שהוא מנחה הבאה בפני עצמה הי׳ מפרש והעלה הכהן את המנחה המזבחה, שהמנחה הזאת כולה לאישים כמשמעות הכתוב, ואף שבשאר מנחות רק הקומץ עולה למזבח, במנחה זו כתבה תורה שתהא כולה לאישים, והתשובה כשהוא אומר והעלה הכהן את העולה ואת המנחה הוא, שמשמעותן המנחה הבאה גלל עולה.

ואולי לא היו דברי רש"י במנחות כאן לפני רבותינו הגאונים הנ"ל זלה"ה שהוא נדפס ברש"י כת"י, וצ"ע ע"כ.

דף צ"א ע"ב

בגמ': הניחא לר' יוחנן דאמר בריה הוא וכו' אלא לבר פדא וכו'.

המבואר בגמ' כאן דר"י ס"ל דפלגס ברי' הוה לא איל ולא כבש, והא דתנן דמביא עליו נסכי איל, משום דאיכא קרא או לאיל לרבות את הפלגס לנסכי איל, ובר פדא סובר דפלגס הוה ספק איל ספק כבש, ולדידי' ע"כ לא אתא קרא דאו לאיל לרבות את הפלגס, דמי איצטריך קרא לרבויי ספיקא, ולדידי' הא דמביא נסכי איל לפלגס הוא משום ספק דשמא איל הוא, וכיון דיש נמי ספק דשמא כבש הוא צריך להתנות, דאם הוא כבש יהי' המותר בנדבה, והנה בחולין (כג.) מבואר דר"ז בעי דאולי גם בזה מסתפק בר פדא, דאולי אינו לא כבש ולא איל אלא ברי', ואם הוא ברי' אינו טעון כלל נסכים, דהרי לבר פדא ליכא קרא לרבויי פלגס לנסכים, ולפי צד זה, כשמקריב פלגס אליבא דבר פדא צריך להביא נסכי איל ולהתנות בג' אופנים, דאם הוא איל הרי אלו נסכיו, ואם הוא כבש הרי כאן נסכי כבש והמותר הוא נדבה, ואם הוא ברי' ואינו טעון כלל נסכים הרי כל הנסכים נדבה ע"ש ודו"ק.

★ ★

והנה המשל"מ (פט"ו דמעשה הקרבנות הלכה י"א) כתב, דלשיטת הרמב"ם שפסק דיין של נסכי חובה אינו טעון מלח, ויין של נסכי נדבה צריך מלח ע"ש. ולפי"ז א"א להביא נסכים מספק ולהתנות דאם אינם חובה יהיו נדבה, דהרי א"א לתת עליהם מלח דשמא חובה הם, ולנסך בלי מלח א"א דשמא נדבה הם.

והקשה הגאון ר' שלום ברנדר זצ"ל בספרו עבודת הכהן על הרמב"ם (פט"ו דמעשה הקרבנות הלכה ב' אות ב') דא"כ קשה כאן היאך אפשר להביא נסכים ולהתנות דמה שאינו חובה יהי' נדבה, והרי לשיטת הרמב"ם א"א להתנות תנאי כזה, ועי' בקרן אורה מנחות (צ"א:).

והנה על בר פדא גופיה לא קשה דאמר דמייתי ומתנה והרי א"א להתנות כנ"ל, די"ל, דהרי תמהו מאד על הרמב"ם שכתב דיין הבא בפני עצמו טעון מלח, דכיון דפסק דלשיטתין אזלי ודלא כשמואל, וכל דבר שאינו עולה לאישים אינו טעון מלח, אמנם היטב אשר דיבר במרכבת המשנה (ח"א) בפרק זה הי"ד דדבר זה תליא במחלוקת אי אמרינן דון מינה ומינה או דון מינה ואוקי באתרה, דלמ"ד דון מינה ומינה אמרינן כיון דהא דמתנדבין יין ילפינן ממנחה, שוב ילפינן גם לענין מלח ממנחה, ואמרינן דכמו דמנחה טעונה מלח גם יין נדבה טעון מלח, ולמ"ד דון מינה ואוקי באתרה אמרינן, דאף דילפינן ממנחה לענין זה דמתנדבין יין מ"מ אוקי באתרה, דכמו דיין חובה אינו טעון מלח כמו כן יין נדבה אינו טעון מלח, והרמב"ם סובר כמ"ד דון מינה ומינה, ולכך דבר דיין נדבה טעון מלח.

ולפי"ז י"ל דבר פדא סובר כרבי דאמר דון מינה ואוקי באתרה, וממילא סובר דיין נדבה אינו טעון מלח, ושוב אפשר להתנות בנסכים דאם אינם חובה יהיו של נדבה, אבל על הרמב"ם קשה טובא, דאיך כתב לעיל דהמקריב פלגס מביא עליו נסכי איל, והרי פסק כאן דפלגס ספק הוה, ואם הוא ספק ע"כ א"א להקריב נסכיו אלא בתנאי דאם אינם חובה יהיו נדבה, ולהרמב"ם א"א להתנות תנאי כזה, דנסכי חובה אינם טעונין מלח ונסכי נדבה טעונין מלח וכנ"ל, וע"ש משכ"כ פלפול נפלא בישוב הדברים.

★ ★

בגמ': או לאיל מה ת"ל לפי שמצינו שחלק הכתוב בין נסכי בן שנה לנסכי בן שתים יכול נחלק בין נסכי בן שתים לנסכי בן ג' ת"ל או לאיל וכו'.

ומבואר בגמ' דבשאר קדשים דלא כתיב בהן בני שנה אין השנים פוסלות בהן. דאי נימא דאיל יותר מבן ב' שנים פסול מן התורה ל"ל קרא, והרי הרמב"ם (בפ"א ממעה"ק הי"ד) פסק דאיל הוא בן שנתים, וע"כ דגם ביותר מזה אין פסולו מן התורה. ועיין במשל"מ (בפ"ב מאיסו"מ הל' ו') שהקשה על דברי התוס' ביומא דף סה: (ד"ה משום) דמוכח דס"ל דגם זקן בשנים פסול מן התורה, עיי"ש. [ועיי"ש שהוכיח דיש ב' דיני זקן. א', יש דין זקן בשנים מדרבנן שאין מקריבין אותו לכתחילה מפני הכבוד, אבל מן התורה אינו פסול. ב', דין זקן שפסול מן התורה והוא בכלל מום ומבואר ברמב"ם בפ"ז מביאת מקדש הל' א']. ועיין בזה ב"קרן אורה" (סוטה מו.).

והנה האבן האזל (בפ״א מהל׳ מעה״ק הי״א) מדייק מד׳ הרמב״ם דזקן בשנים פסול בכל הקרבנות. ולכן מפרש דמש״כ הרמב״ם דיותר מבן ג׳ בבקר ובן שתים בצאן הרי הוא זקן ואין מקריבין אותו, היינו שפסול מן התורה, ולפי״ז צ״ל דסוגיין אתיא אליבא דר״מ (בפרה פ״א מ״ב) דס״ל דזקן בשנים אינו פסול אלא שאין מביאין אותו מפני הכבוד, אבל לרבנן פסולו מן התורה.

אולם לכאורה זהו דחוק טובא לפרש דסתמא דגמ׳ אתיא אליבא דר״מ דלית הילכתא כוותיה. וגם יקשה לפי״ז דברי הרמב״ם בפ״א מפרה הל׳ א׳ שכתב וז״ל: מצות פרה אדומה שתהיה בת ג׳ שנים או בת ד׳, ואם היתה זקנה כשירה אלא שאין ממתינן לה שמא תשחיר ותפסל. עכ״ל. ומבואר דגבי פרה זקנה כשרה. ועיי״ש בהל׳ ז׳ שכתב דכל המומין הפוסלין בקדשים פוסלין בפרה שנאמר אשר אין בה מום. ואם נימא דבקדשים פסול זקן מן התורה אמאי אינו פסול בפרה הרי לענין מום דינם שוה, אמנם קו׳ זו אפשר ליישב דדין זה דשעות פוסלות בקדשים אין זה מדין מום אלא דגזיה״כ הוא דאחר שעבר שנתו שוב אינו ראוי להקרבה, וכמו שיש פסול של מחוסר זמן כך גם פסול אם עבר זמנו. ובפרה לא נתרבה אלא מומין שפוסלין בקדשים שפוסלין גם בפרה, אבל שאר פסולין לא נתרבו גבי פרה. אמנם עדיין יקשה מסוגיא דסוטה ומנחות. ועיין מש״כ בזה אאמו״ר בספר ״נזר אברהם״ ע״מ ר״ה סי׳ ב׳.

(הרב צבי קריזר שליט״א)

דף צ״ב ע״א

במשנה: כל קרבנות הצבור אין בהן סמיכה וכו׳.

רבינו החיד״א בספרו פני דוד פר׳ בהעלתך (אות ג׳) מקשה בשם נמוקי רבינו ישעי׳ על ענין סמיכת הלוים על הפרים (במדבר ח׳ י״ב), דהרי קי״ל כאן דאין סמיכה בקרבנות ציבור, ואיך סמכו הלוים את ידיהם על הפרים שהיו קרבנות ציבור. ותירץ שם די״ל דהיתה זו הוראת שעה ע״כ.

★ ★

והנה רבינו החיד״א עצמו בספרו נחל קדומים (פר׳ בהעלתך) מביא בשם הפסיקתא חידוש עצום, דהסמיכה של בנ״י על הלוים מבוארת שם (במדבר ח׳ ט׳) היתה רק בפה ע״ש, ולפי״ד גם א״ש מה שסמכו בנ״י על הלוים שהיו בבחינת קרבן ציבור, אך אם היתה זו סמיכה בפה א״ש כמובן, דמש״כ כאן במשנה דאין סמיכה בקרבנות ציבור היינו סמיכה רגילה וכמובן.

ואולי גם הסמיכה של הלוים על הפרים היתה כיו״ב, וג״כ א״ש קושית הפני דוד הנ״ל.

וגם לתירוצו של רבינו ישעי׳ הנ״ל שהי׳ הוראת שעה בסמיכת הלוים על הפרים, אולי אפ״ל כן גם לגבי סמיכת בני ישראל על הלוים ודו״ק.

★ ★

וראה במשך חכמה (פר׳ בהעלתך) שהביא מהסוגיא דמנחות כאן דבקרבן ציבור אין סמיכה רגילה, אלא רק סמיכה מהזקנים שהן במקום הציבור, וכתב דלפי״ז צ״ל דגם כאן רק זקני וראשי הלוים סמכו ידיהם על הפרים וע״ש עוד באריכות.

★ ★

וי״ל דלפ״ז מובן בדרך נפלאה מש״כ רבינו החיד״א בנחל קדומים (פר׳ בהעלתך) בשם החזקוני דרק הנשיאים סמכו ידיהם על הלוים ע״כ. וראה בספר עמק דבר לנצי״ב שכותב לחדש דבר פלא, שאיזה מגדולי ישראל סמכו ידיהם על הלוים בשליחות כולם. ולכאורה צ״ע מה מקור הדברים האלו, אך להנ״ל הוא נפלא, דהרי הלוים היו כעין קרבן לכלל בנ״י, ושוב הרי אין סמיכה בקרבן ציבור, אלא רק סמיכה מהזקנים וכדברי המשך חכמה, ושפיר רק הנשיאים או איזה מגדולי ישראל סמכו על הלוים את ידיהם, וכן עשו גם הלוים לגבי הפרים וכנ״ל ודו״ק היטב בס״ד.

(פרדס יוסף החדש פר׳ בהעלתך)

דף צ״ב ע״ב

בגמ׳: ואין שעירי עבודת כוכבים טעונין סמיכה באהרן אלא בזקנים וכו׳.

הנה כתיב (במדבר ח׳ י״ב): והלוים יסמכו ידיהם על ראש הפרים וגו׳, וכתב הגאון האור שמח זצ״ל בספרו משך חכמה (שם) ענין נפלא, דכמו דמבואר כאן בגמ׳ דשעירי עבודה זרה לר׳ שמעון טעונים סמיכה בזקנים ובירושלמי הוריות (פ״א ה״ח) מייתי מקרא דדברי הימים (ב׳ כ״ט כ״ג) גבי חזקיהו ד״ויגשו שעירי החטאת לפני המלך והקהל, ויסמכו ידיהם עליהם״, דשעירי עבודה זרה

היו, וסמיכה בציבור הוא בזקנים. לכן סמך המלך והקהל, המה השרים דכתוב בפסוק כ': "ויאסוף את שרי העיר וכו'" ואם כן הלויים - לפי מה דמסיק בסוף פרק קמא דהוריות (ו' ב') דלגבי העלם דבר הוי שבט לוי ככל השבטים ומקרו קהל, יעויין שם - אם כן קרבן פרים שלהם היה דין קרבן ציבור, והוי טעונים סמיכה דזקנים, ולא סמכו רק זקני וראשי הלויים.

וכן מסתברא דאיך יתכן דכל הלויים יסמכו על הפרים? ולפי מה דאמר בירושלמי דשעירי עזים של חזקיה היו של עבודה זרה, אתי שפיר, דהיו שוחטים העולות וזורקים דמי העולות קודם חטאות, כדין פר עבודה זרה דקודם לשעיר עבודה זרה, עכ"ד והוא דבר נפלא.

★ ★

בגמ': אמר רבינא, גמירי שתי סמיכות בציבור גירסא בעלמא.

וברש"י ד"ה (והאמר רבינא וכו'): ותו לא, דכיון דאמר במתני' חוץ מפר העלם כו' ושעיר המשתלח היינו ב' סמיכות כו' יעוש"ה, ובתוס' ד"ה גירסא בעלמא פ' בשם רש"י כלומר דר"י לית לי' הלל"מ בשתי סמיכות, אלא בגירסא בעלמא להו ויליף להו מקראי כו', עוד פי' לשון אחר גירסא בעלמא קראי אסמכתא בעלמא לאוקמי גירסא לסימנא יעו"ש.

★ ★

וכתב הגאון הנפלא רבי דוב בעריש צוקרמן זצ"ל בספרו בית אהרן עמ"ס הוריות (ג' ע"ב): ולענ"ד אפ"ל ולהרכיב ב' הפירושים יחד ועפ"ז נבין היטב תירוץ הש"ס: גירסא בעלמא.

ואקדים מש"כ הגאון מנחת חינוך (מצוה ק"כ) לחדש בדעת הרמב"ם דס"ל כר"י דפר העלם ושעיר ע"ז מגבין מתחילה מכל אחד, דעי"ז ע"כ פר העלם ושעירי ע"ז לא נחשבים קרבן ציבור, ורק למ"ד דבאין מתרומת הלשכה כמו תמידין ומוספין וכיוצא נחשבים קרבן ציבור, יעו"ש שמבאר הדבר באריכות נכבד.

ולענ"ד מקור לדבריו ממ"ש הרמב"ן עה"ת (פ' ויקרא) עה"כ תקריבו שמביא מפרש"י, ששנים מתנדבין עולה בשותפות, קרבנכם מלמד שהוא בא נדבת ציבור הוא עולת קיץ המזבח דבאה מן המותרות, וכתב הרמב"ן: פי' הרב לומר כן, שאם יתנדבו רבים להביא עולה, עולת השותפין הוא, מה בין שנים המשתתפין בקרבן, לעשרה ואלף שנשתתפו בו, אבל עולת קיץ המזבח הוא עולת ציבור, וכן השלמים שאמרו שאין מביאין אותה נדבה, בכולן יכולין הרבים להתנדב בהן מתחלה כו' ושלמי שותפין נקראת, לא ממעטו אלא שלא יביאו אותן מן "הקופות", ואפשר שנאמר שאם רצו הציבור בתחלה לנדבה ויגבו אותה כאשר יגבו השקלים לתמידין ומוספין שתהא נדבת צבור כו', וכל זמן שיתנדבו בו רוב ישראל הוא נדבת ציבור והוא עיקר עכ"ד יעוש"ה.

ומבואר דרש"י סובר, דהיכא דלא בא מקופות הלשכה, אפי' גבו אותם מרוב ישראל הוי רק קרבן שותפות ואין לו דין קרבן ציבור, והרמב"ן חולק, דגם בגבו, כיון דבא מרוב ישראל הוא קרבן ציבור, ודברי הגאון המנחת חינוך נכונים מאד לדעת רש"י ז"ל.

ומעתה למ"ד דמגבין מתחלה, דאין דין קרבן ציבור עליהם, לא צריכין שוב להא דרבינא דגמירי שתי סמיכות בציבור, דלענין פר העלם דבר בלא"ה צריך סמיכה, דהא הוי כמו קרבן יחיד, וכל קרבנות היחיד טעונין סמיכה, וא"כ זה כוונת תירוץ הש"ס גירסא בעלמא, כפרש"י דר"י לית לי' הלמ"מ בשתי סמיכות, דהא לר"י לשיטתו פר העלם אינו קרבן ציבור, ונשאר רק קרבן ציבור אחד דבעי סמיכה היינו שעיר המשתלח.

והא דנקיט ר"י במתני' דכל קרבנות הציבור אין בהן סמיכה חוץ מפר העלם, ושעיר המשתלח, הם רק גירסא בעלמא, היינו הכוונה דזה נקיט ר"י רק לגירסא אחת דברייתא שני' דש"ס דמנחות הנ"ל דשם הגירסא דר"י ס"ל דבאין מתרומת הלשכה, לר"ש ס"ל מגבין מתחילה, וא"כ לגירסא זו, גם לר"י פר העלם דבר הוי קרבן ציבור, כמו שעיר המשתלח, ושפיר הוי שני סמיכות בציבור, אבל באמת מסקינן בש"ס דגירסא דברייתא קמייתא עיקר להלכה כפרש"י, וממילא לר"י פר העלם הוי רק כמו קרבן יחיד, ופשיטא דבעי סמיכה, וא"כ ע"כ לא ס"ל לר"י שתי סמיכות בציבור שאמר רבינא שהם הלל"מ כנ"ל, כיון דלדידי' לא הוי רק חד קרבן ציבור דבעי סמיכה היינו שעיר המשתלח, ומה דנקט ר"י במתני' חוץ מפר כו' ושעיר המשתלח, הם גירסא "בעלמא", היינו גירסת ברייתא שני' שאינה עיקר, ולא קי"ל כן, וממילא שפיר צריך ר"י קרא למעט שעירי עיזים

דלא בעי סמיכה, כיון דלר"י לשיטתו, הם כמו קרבן יחיד, וכל קרבנות היחיד טעונין סמיכה, אבל קרא ממעט להו.

וזה שפירשו התוס' דהא דצריך קרא לאוקמא גירסא לסימנא, דמצריך קרא למעט שעירי ע"ז שאין בהן סמיכה, ע"כ משום דהם קרבן יחיד, דקרבן ציבור לא בעי מיעוט, דכל קרבן ציבור לא בעי סמיכה, וע"כ דר"י ס"ל דפר העלם ושעיר ע"ז מגבין מתחלה, ולא כגירסא ברייתא שני' א"כ הקרא אוקמא לן גירס' נכונה, וכל זה נכון בס"ד ע"ד החידוד והפשט, עכ"ד.

★ ★

בגמ': וסמך ידו ראש השעיר לרבות שעיר נחשון לסמיכה דברי ר"י, ר"ש אומר לרבות שעירי ע"ז לסמיכה שהי' ר"ש אומר כל חטאת שנכנס דמה לפנים טעונה סמיכה, למה לי למימרא שהיה, סימנא בעלמא.

וברש"י (ד"ה שהיה וכו'): ושעירי ע"ז נמי נכנס דמן לפנים, לאפוקי שעיר נחשון דאין דמו נכנס לפנים ע"כ.

וצ"ב מה הכוונה בתיבה "שהיה" ר"ש אומר ומה דקאמר הש"ס סימנא בעלמא קצ"ב, וכתב הג"ר דוב בעריש צוקרמן ז"ל בקובץ הדרום (קובץ ז' ע' 15) בהקדם מש"כ הירושלמי (פ"ב דהוריות ה"ד) אותו מיעוט קרבנו מצוה יחידת, שלא יכנס דמו לפנים כו', מה כרבי כו' משיח בשגגת מעשה היא כו'. אמר ר"ה על דרבנן נצרכה שלא תאמר הואיל בהיכנס נכנס דמו לפני ולפנים, צריך מימר אותו מיעוט שלא יכנס דמו לפנים. ופירש הפני משה דלרבנן דס"ל דמשיח בע"ז חייב רק בהעלם דבר, צריך קרא אותו למעט שלא יכנס דמו לפנים. ובמראה הפנים שם ד"ה אותו כתב: הכי איתא לברייתא בתו"כ, והרמב"ם לא סמך עצמו על האי ברייתא, אלא כסתמא דמתני' דפ' איזהו מקומן דשעירין הנשרפין טעונין הזאה על הפרוכת ועל מזבח הזהב וכמ"ש בפ"א ממעה"ק הט"ו והן שעירין הנשרפין לא נתפרש בתורה כיצד נותנין דמן כו' יעו"ש.

ומבואר דס"ל להירושלמי בשם התו"כ, דשעירי ע"ז, הזאת דמן אינו בפנים והם כחטאות חיצונית וזה דקאמר כאן הש"ס: שהי' ר"ש אומר כל חטאת שנכנס דמו לפנים כו', כדי לאפוקי מדעת הירושלמי דשעירי עכו"ם אינו נכנס דמו לפנים, וא"כ י"ל דקא אתי לרבות שעיר נחשון כדעת ר"י, אבל הש"ס דידן ס"ל דשעירי עכו"ם הזאת דמן בפנים, ולכך קרא אתי לרבות שעירי ע"ז ולא שעיר נחשון. ודו"ק היטב.

דף צ"ג ע"א

בגמ': קרבנו ולא קרבן חבירו.

הראב"ד לתו"כ (נדבה פרק י"ז) הקשה היינו ידו ולא יד שלוחו, ותירץ דידו ולא יד שלוחו ממעט שאינו יכול לאמר לשלוחו סמוך תחתי, והכא מיירי ששלח לו קרבנו ממדינת הים דלא נימא כיון דאין בעליו כאן יסמוך חבירו תחתיו ע"ש.

והנה לעיל (ס"א ע"ב) תוד"ה מצינו תירצו, דאיצטריך תרי קראי דלא תימא כי שוייה שליח עדיף דשלוחו של אדם כמותו ע"ש.

★ ★

וכתב בספר אור הישר כאן: אולם לשני התירוצים קשה, הלא אחרי דאית לן קרא דאפילו שוייה שליח בפירוש לא מהני שליחותו, הרי דהוא כמצוה דבגופו דלא מהני בזה שליחות וע' בקצוה"ח סי' קפ"ב וסי' שפ"ב. מכש"כ היכא דשלח לו קרבנו ולא פירש שיהיה שלוחו בודאי דלא מהני, וקרא דקרבנו למעט קרבן חבירו למה לי, לכן הטיבו אשר דברו בתוס' ריש ערכין לתרץ, דאי לאו קרבנו אמינא דידו למעוט חבירו אתא אבל שלוחו סומך, אולם אחרי דלמעט חבירו אית לן קרא דקרבנו בע"כ דידו למעט שלוחו ממש ע"ש.

אמנם לעד"נ בכוונת הראב"ד דהיכא דשלח לו קרבנו ממדה"י עדיף הרבה משליחות לסמיכה, דאם עשאו שליח לסמוך הרי לא מסר לו רק שליחות זו הפרטית של סמיכה, משא"כ אם שלח לו קרבנו ממדה"י הלא מסר לו הבעלות בגוף הקרבן, ובזה אפ"ל דהוא כמ בעליו עצמו, להכי איצטריך תרי קראי כנלע"ד. ע"כ. ועין כעין חילוק זה ברשב"ם בבא בתרא (פ"א ע"ב ד"ה המתחיל והבאת) לגבי קריאה של ביכורים.

★ ★

בגמ': לרבות כל בעלי קרבן לסמיכה וכו'.

ובפרש"י (כת"י) כתב: שאם [היה להם בשותפות] קרבן אחד סומך עליו ולא [מתחייבי לסמוך] כולם ע"כ.

וכתב הגאון ר' משה שטרן ז"ל מדעברעצין (בקובץ כרם שלמה שנה ו' קו' ד' ע' כ"ד): לפענ"ד ההגהות שיש ברש"י לא נכונות וצריך להגיה באופן אחר, דהנה ברש"י כאן (ד"ה כל בעלי קרבן וכו') כתב: מי שיש לו חלק בקרבן סומך עליו, ובמנחות (צ"ד.) פרש"י בכת"י, כל בעלי קרבן לסמיכה, כל החוברין סומכין, וכן מפורש יוצא מדברי רש"י במנחת (צ"ד. ד"ה שיכול) שיהא אחד סומך לכל החברים וכו', והן הוא מפורש מפרש"י (שם בד"ה נתמעטה, וד"ה ותתרבי) לכל המעיין בסוגי' היטב, ובאמת משנה מפורשת היא במנחות (ל"ג סע"ב) ואין אחד סומך לכל החברים, פי' אלא כל אחד ואחד מחוייב לסמוך זה אחר זה, (ועיין בפרש"י מנחות צד. ד"ה תנופה, ומה שפירש התוי"ט כוונת רש"י על נכון).

לפי זה אי אפשר לקיים ההג"ה בפרש"י כת"י (מנחות צג.) דאיך כתב להגיה: ולא [מתחייבי לסמוך] כולם, הג"ה זו שגגה היא, דבודאי לרבנן דדרשו קרבנות לרבות "כל" בעלי קרבן לסמיכה, הפירוש הפשוט והאמיתי שעל כל אחד ואחד מהחבורה מוטל לסמוך כאילו היה הקרבן "קרבנו" בלבד. אלא כך צריך להגיה בדברי רש"י כת"י: שאם [הביאו] קרבן, [אין] אחד סומך עליו (ולא) [אלא] כולם. או צריך להגיה כן: קרבן אחד, סומכים עליו כולם. או צריך להגיה: שסא [הביאו] קרבן, [כל] אחד סומך עליו ולא [אחד בשביל] כולם. וזה ברור כשמש.

★ ★

במשנה: הכל סומכין וכו' על הראש בב' ידים וכו'.

הנה עה"פ (ויקרא א' ד'): וסמך ידו על ראש העולה וגו' איתא בתרגום יונתן: ידו - יד ימינה ע"כ. וכתב מהרי"ל דיסקין זצ"ל (עה"ת שם): והוא פלא דהא בעינן סמיכה בשתי ידיו. כמבואר במנחות דף צ"ג במשנה וכן הוא ברמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ג הי"ג, ואפ"ל דאיתא בהרמב"ם (שם הי"ד) ומניח שתי ידיו בין שני קרניו, ואי לא מחזיק ב' ידיו נותן ידו א' וע"ז אמר דנותן יד ימין.

ובאמת איתא בתוספתא דנותן יד על ידו, ופליאה דהרמב"ם ז"ל שם אינו מביא כל זה להלכה, ועיין ביומא דף ל"ו ובתוס' בד"ה ובלבד מה שמביא מהתו"כ ע"ש וצ"ע.

וראה להלן בע"ב מש"כ עוד הרבה בדברי התרגום יונתן הנ"ל.

★ ★

במשנה: הכל סומכין חוץ מחרש שוטה וקטן וכו'.

ובגמ' דלאו בני דעה נינהו, והקשה במנחת חינוך (מצוה קט"ו) איך יש מציאות שיהי' קרבן לקטן דצריכה המשנה למעט אותו שאין יכול לעשות סמיכה, הרי לקטן ממילא אין קרבן, שהרי אין יכול להפריש קרבן כיון שאין לו דעת, וליכא למימר שצריך להשמיענו שאין יכול לסמוך על קרבן חבירו, זה אינו, שהרי גם גדול אינו יכול לסמוך על קרבן חבירו, דבעינן סמיכה בבעלים, א"כ מדוע צריכה המשנה למעט קטן, ובשלמא חרש ושוטה אפשר לומר דיש מציאות שיהא להם קרבן כשהפרישו קודם שנעשה שוטה או קודם שנתחרש, אך בקטן קשה וכנ"ל.

וכתב במנחת חינוך (שם) ליישב ע"פ מה שכתב הרמב"ם (הלכות נדרים פרק י"א הלכה ד') דמופלא הסמוך לאיש קרבנותיו ונדריו חלים מן התורה, א"כ נדרו הויא נדר, לכן כשמפריש קרבן חל על זה דין קרבן, ובזה הקטן מיירי במשנה, דמ"מ אינו יכול לסמוך, דלגבי שאר דיני תורה הויא עדיין בגדר קטן ע"כ.

על תירוץ זה של המנ"ח כתב הגרח"ש בירנבוים זצ"ל (חתנו של הגרע"א זצ"ל) בשו"ת רחש לבב (סי' מ"ג) להקשות דממ"נ, הרי נדריו של ילד שמלאו לו שתים עשרה שנים חלים, משום שהוא כבר נחשב בן דעת ביחס לנדרים. ואילו בסוגייתנו נאמר, כי קטן אינו סומך משום שאין לו דעת, ולכאורה, קטן שיש בו דעת לנדור ולהבין את נדריו, יש בו גם די דעת כדי לסמוך, וצ"ע להבין החילוק בענין זה.

★ ★

בהגהות הרש"ש (כאן) עמד ג"כ בקושי' זו, ותירץ ע"פ מה דאיתא בגמ' נדרים (ל"ה ע"ב) אדם מביא קרבן מצורע על בניו הקטנים, א"כ משכחת שפיר קרבן לקטן, לכן צריך למעטו מסמיכה. ע"כ.

ובשו"ת רחש לבב הנ"ל כתב ליישב די"ל דמיירי במדיר את בנו בנזיר, למאי דקימ"ל (נזיר כ"ט ע"א) דהלכה למשה מסיני הוא, וקרבן נזירות שמביא האב בשבילו, כשהוא קטן אינו סומך.

★ ★

וע״ש במנחת חינוך שכתב לחדש, דקטן שהגיע לחינוך מצוה לחנכו וליתן לו לסמוך קרבן, אף שהיא עבירה של עבודה בקדשים, ולספות לו איסור בידים דקימ״ל בשו״ע (או״ח סי׳ שמ״ג) דאסור, מ״מ הא כבר כתבו התוס׳ (בפסחים פ״ח ע״א) דאע״ג דיש איסור לאכול קרבן פסח שלא למנויו, מ״מ מותר לספות לקטן בידים קרבן פסח, אע״ג שאינו יכול לימנות על הפסח והויא עבירה מותר, משום דבמקום חינוך ליכא איסור לספות איסור לקטן, אם כן הכא נמי בקטן שהגיע לחינוך מצוה לחנכו לסמוך ע״כ. והובא תוס׳ זה במגן אברהם סימן שמ״ג (סוף ס״ק ג׳) עי״ש.

דף צ״ג ע״ב

בגמ׳: וסמך את ידו, ולא יד עבדו וכו׳.

כתב הגאון ר׳ צבי פסח פראנק זצ״ל בספרו הר צבי (פר׳ ויקרא): הקשה מהרי״ט אלגאזי דתפ״ל דעבד הרי הוא כאשה דאין לו מצות עשה דסמיכה, וא״כ בלאו קרא אינו בר שליחות מטעם דאינו בתורת סמיכה כדאמרינן גבי שליחות הגט.

ובאמת י״ל דאינו דומה, דגבי קבלת הגט רוצה שע״י קבלתו תחול חלות גירושין, ומכיון דאינו בתורת אותו דבר, שוב אינו נעשה שליח על חלות הגירושין, אבל גבי סמיכה אין שום ענין חל על ידו, שהוא עושה רק פעולה, ולא שייך לומר דמה״ט לא יהא שליח, דזה אינו שייך אלא היכי דבעי שיחול על ידו איזה דבר ע״כ.

★ ★

בגמ׳: ובשתי ידים, מנא הני מילי, אמר ר״ל דאמר קרא וסמך אהרן את שתי ידיו, כתיב ידו וכתיב שתי, זה בנה אב, כל מקום שנאמר ידו הרי כאן שתים וכו׳.

הנה מפורש כאן דילפינן מקרא דסמיכה בב׳ ידיו (וראה לעיל בע״א משכ״ב בזה בס״ד). וכתב הגאון ר׳ שלום יוסף פייגנבוים זצ״ל מלאקאטש (בקובץ כרם שלמה שנה ט״ז קו׳ ד׳ ע׳ כ״ה): הנה בפרשת ויקרא, וסמך ידו על ראש העולה, ובתרגום יונתן, ויסמוך בתוקפא יד ימיני׳, וכן תירגם לקמן קפיטל ג׳ פסוק ב׳, ופסוק ח׳, וי״ג, וכן בקפיטל ד׳ פסוק ד׳. אבל בפסוק ט״ו שם על וסמכו זקני העדה את ידיהם, תירגם, ויסמכון כו׳ ית ידיהון בתוקפא כו׳, ולא תירגם ית ימינהון. ושוב בפסוק כ״ב תירגם יד ימיניה, וכן בפסוק כ״ט, ול״ג, ובפרשת אחרי מות (קפיטל ט״ז פסוק כ״א), תירגם על וסמך אהרן את שתי ידו, ית תרתין ידוי, כי אי אפשר לתרגם שם שתי ימיניו, כי אין לו רק ימין אחת, וע״כ ב׳ ידיו.

וצ״ע מהגמ׳ כאן דמפורש הלימוד שבעי סמיכה בב׳ ידיו ולא כהנ״ל.

★ ★

והביא שם את דברי הירושלמי פ״ק דחגיגה, (וכן בפ״ג דיומא), ומייתי לה בתוס׳ חגיגה ג׳ ע״א ד״ה חרש, איכא פלוגתא דר׳ יוסי ורבנן, בולבני אהרן תעשה כתנות, דלרבנן ב׳ כתנות לכל אחד ואחד, ולר׳ יוסי ב׳ כתנות לשניהם, ומדמי בירושלמי שם גם לענין חרש באזנו אחת לראייה לזה, דלרבנן פטור דבאזניהם היינו ב׳ אזנים לכל אחד ואחד. ולר׳ יוסי אפי׳ אוזן א׳ לכל אחד ואחד, עיי״ש.

ודברי התו״כ פר׳ ויקרא עה״פ (ויקרא ד׳ ט״ז): וסמכו זקני העדה את ידיהם וגו׳ דאי׳ שם: ידי כל יחיד ויחיד ע״כ. וביאר לפי״ז, די״ל דבאמת הך ברייתא דתורת כהנים דדריש וסמכו זקני העדה את ידיהם ידי כל יחיד ויחיד, אתיא כרבנן דרבי יוסי דבירושלמי הנ״ל דלדידהו כי היכי דס״ל מדלא כתיב ולבני אהרן תעשה כתונת וידעינן דכתונת לכל אחד ואחד, דאין סברא לומר כתונת א׳ לב׳ כהנים, הכי נמי הומ״ל וסמכו זקני העדה את ידם, וידעינן דיד אחת לכל אחד ואחד, דאין סברא דסגי בסמיכת יד זקן אחד, דהא זקני כתיב, ומדכתיב ידיהם, שמע מניה ב׳ ידים לכל יחיד ויחד, ולא ס״ל דרשא בש״ס דילן במנחות כאן דמדכתיב שתי ידו זה בנין אב לכל מקום דהוי ב׳, אלא דהיכי דכתיב ידו ולא כתיב שתי, היינו רק יד אחת, והיינו ימין, וילפינן ידו ידו מבהן ידו דכתיב הימנית. וגם מדבעינן סמיכה בכל כחו, ע״כ היינו בימין שהיא היד החזקה והתקופה, וכן ס״ל להתרגום יונתן, ורק היכי דכתיב ידים, היינו בשתי ידים.

וכל זה כרבנן דר׳ יוסי, אבל הירושלמי ס״ל להלכה כרבנן ולא כר׳ יוסי, וכדס״ל דגבי חרש באזנו אחת ג״כ דוקא לרבנן פטור, אכן ש״ס דילן ס״ל כר׳ יוסי, ומשו״ה מוסמכו את ידיהם נמי לא הוי ש״מ רק יד אחת לכל אחד ואחד, ולא דייקינן מדלא כתיב ידם וכנ״ל, ורק מדכתיב שתי ידו וחסר יו״ד, זה בנין אב כנ״ל.

וכי תימא א״כ למה כתיב בהני תלת ידיהם ולא כתיב ידם, הא לא קשיא, דאורחא למיכתב לרבים ידיהם אפילו הי הוי רק יד אחת לכל אחד ואחד, וידוע שהתרגום יונתן הנהו בכמה מקומות כשיטת הירושלמי, (וכמו שכתב הגאון חיד״א ז״ל בספרו שם הגדולים מערכת ספרים אות ת׳ בסי׳ צ״ו בסופו משם הערוך ומהר״י חאגיז, דתרגום יונתן שבידנו הוא תרגום ירושלמי, עיי״ש), וגם כאן ס״ל כשיטת הירושלמי כנ״ל, ותל״מ, ודו״ק היטב כי לענ״ד מקום הניחו לי בזה, והדברים ברורים בס״ד.

★ ★

והנה באמת לולא דברי התרגום יונתן התמוהים מאד ודבריו מרפסין איגרי, לא היינו אומרים דהירושלמי לשיטתי׳ ס״ל דסתם מתניתין דמנחות דכל סמיכה בשתי ידים, היא כר׳ יוסי דוקא, ולהלכה ס״ל כרבנן דרבי יוסי וכברייתא דתורת כהנים הנ״ל, והיינו מבקשים תירוצים לתרץ ברייתא זו וקושיא הנ״ל דגם בסמיכה אשכחן ידיהם, ולמה לי, לכתוב ידם כנ״ל, אבל התרגום יונתן מכריחנו לחדש כן דלשיטת הירושלמי ע״כ כן הוא, ודו״ק.

★ ★

בגמ׳: אזל ר״א אמרה להא שמעתתא בבי מדרשא ולא אמרה משמי׳ דר״ל, שמע ר״ל ואיקפד וכו׳ למה לי למכתב ידיו ידיו וכו׳.

בספר בגדי מרדכי להגרמ״י שלזינגר ז״ל (פר׳ ויקרא) כתב, לכאורה יש להקשות מדוע כשאיקפד ר״ל על ר״א שלא אמר את הדין שסמיכה היא בכל מקום בשתי ידים (ואפי׳ כשכתיב וסמך ידו) בבי מדרשא משמו (של ר״ל), הקשה ר״ל גופי׳ על הדין הזה מידיו ידיו שבתורה, על אף שהדין התחדש על ידו, וא״כ ר״ל היה צריך להיות מעונין להחזיק את דינו ולא להקשות עליו וד״ל.

ונ״ל דלכאורה קשה גם על ר״א מדוע לא אמר את הדין בשם אומרו ר״ל, ולכן צ״ל שר״א לא רצה לאמרו בשם ר״ל, מאחר והדין מקורו במקום יותר קדום, היינו בברייתא דספרא בפ׳ אחרי, ור״ל הבין שזה הי׳ טעמו של ר״א, ועל כן הקשה לו, וכי אתה חושב שאני רק סתם חוזר על דינה של הברייתא.

אך זה אינו נכון, כי על הברייתא האומרת רק סתם על וסמך אהרן את שתי ידיו על ראש השעיר, מלמד שהסמיכה בשתי ידיו, בנין אב לכל הסמיכות שיהיו בשתי ידים, קשה, דאם ס״ד שגם היכא דכתיבא ידו, כגון בפסוק וסמך ידו על ראש העולה, הפי׳ הוא בשתי ידים, א״כ למה כתובים בתורה ידיו ידיו בלשון רבים כמה פעמים, והרי אפשר לכתוב ידו בלשון יחיד, וג״כ יהי׳ פירושו שתי ידים, משא״כ לדידי זה לא קשה, שהרי אני דייקתי והסברתי שבלשון הפסוק בפרשת אחרי כתיב שתי ידו, דהיינו כתיב ידו וכתיב שתי, וע״כ הגעתי לדרוש שכאן בנתה התורה בנין אב, דכל היכא דכתיב ידו הפי׳ הוא שתי ידיו מלבד אם כתיב ידו אחת, וממילא כבר לא קשה מדוע כתבה התורה הרבה פעמים ידיו ידיו, כי לדידי זה לא כ״כ פשוט שכל היכא דכתיב ידו פירושו שתי הידים, כי הרי אני לא מדייק זאת כהברייתא דספרא משתי לבד, אלא מזה דלכאורה יש שם סתירה, דהיינו גם שתי וגם ידו בלשון יחיד ודו״ק

וממילא יוצא שר״ל לא הקשה על למודו הוא, אלא על למוד הברייתא, אלא שהקשה זאת רק כשהי׳ ברוגזו, אך כדנח מרוגזו, הצדיק אף הוא את דרשת הברייתא, באמרו, שמן שלשת הפסוקים שהקשה על ר״א לא קשה, כי הם מדברים מסמיכות על אדם, ואלו הברייתא דיברה מסמיכות דבהמה דו״ק ותשכח.

פרק אחד עשר

דף צ"ד ע"א

במשנה: שתי הלחם נילושות אחת אחת ונאפות אחת אחת.

בפלתי (יו"ד סי' ק"ח) הקשה בהא דקי"ל שאפיית שתי הלחם אינה דוחה יום טוב. דצ"ע, דהא קיימא לן בביצה (י"ז א') ממלאת אשה ביום טוב כל התנור פת אף על פי שאינה צריכה אלא לאחת - מפני שהפת נאפית יפה בזמן שהתנור מלא, ואם כן הרי ישנה עצה לאפות שתי הלחם ביום טוב על ידי שימלאו שאר התנור בפת של חולין לצורך יום טוב.

ומכח קושי' זו הוכיח הפלתי דריחא מילתא, ולפיכך אם יאפו יחד עם חולין, יהיו אסורין מטעם ריחא דפת דקדשים ע"כ.

★ ★

והקשה כ"ק אדמו"ר בעל הפני מנחם מגור זצ"ל בספר ואם תאמר (בקו' ויש לומר ע' לב-ג) על הפלתי, דאיך אפשר לאפותן עם חולין, הרי איתא במשנה [מנחות צ"ד.] דשתי הלחם נאפות אחת אחת, וכן פסק הרמב"ם [הל' תמידין ומוספין פ"ח ה"ו], וכן לחם הפנים נאפות שתים שתים [שם פ"ה ה"ז]. וקושיה זו מצאתי במנחת חינוך מצוה ש"ז ובעוד אחרונים.

ועי' בשפת אמת ובקרן אורה [כאן] דהא דשתי הלחם נאפות אחת אחת - אפילו אחת אחת קאמר, ובלחם הפנים אפילו שתיים שתיים, ולפי דבריהם מתורצת קושיה זו, אולם מסקנת האחרונים דאחת אחת בדוקא קאמר.

ואולי יש ליישב דרק מינה מחריב בה, שלא יאפו יותר משתיים בלחם הפנים, ויותר מאחת בשתי הלחם, מה שאין כן חולין אולי שרי (וכמו שאיתא ביומא מ"ג. לגבי פרה אדומה, דאפיק חמור בהדה שרי).

וע"ש שהביא עוד קושי' נפלאה על הפלתי בשם בנו, הגאון ר' אריה זצ"ל, דהרי אפשר לאפות בתנור גדול המחזיק יותר מהשיעור שמותר ביחד, ואז אין ריחא כלל ולכולי עלמא שרי [עי' תוד"ה רבא, ע"ז ס"ו: ובטור ושו"ע יו"ד סי' צ"ז וסי' ק"ד] וע"ש עוד.

★ ★

בגמ': כיון דאפי' לה נפחה.

בשו"ת הרמ"ז (סי' נ"ג) הקשה, דהרי לחם הפנים חייב להיות מצה, כמבואר (לעיל נ"ב ע"ב) וא"כ איך כשר לחם הפנים שהתנפח, הרי זה חמץ, וכתב דלא מיירי בנפיחה ממש, אלא במה שראינו בעין פעם בפעם שהמצות שמורות שלנו מפני שעבות קצת מתעבות בתנור וכמותן מתגדל ומתרחב, ולטעם זה היה צריך דפוס אחר ללחם הפנים, אבל לא שגדל בגובה ע"כ.

★ ★

בחק יעקב או"ח סי' תס"א (ס"ק י"ט) הביא ממהר"ר ליב בן המחבר שו"ת שער אפרים שחכמי וינציא לועגים על מה שאנו נוהגים לאסור מצה נפוחה. וחכם אחד הביא ראי' להתיר, מה דאמרינן כאן לגבי לחם הפנים שהיו מצוה, ואעפ"כ איתא כיון דאפה לה נפחה, הרי דנפוחה שרי במצה, ולא נתחמצה בזה.

בהגהות מהרי"ש נתנזון (שם) דחה, די"ל דהחשש הוא רק במתנפח בשעת אפי', משא"כ לגבי לחם הפנים י"ל דמתנפח אחר האפי', ותו ליכא למיחש מידי.

★ ★

וראה בגליון מעדני אשר שהביא בענין זה האם במצה נפוחה בפסח יש חשש חימוץ, דהנה הרמ"א (או"ח סימן תס"א ס"ק ה') פסק מצה נפוחה באמצעיתה אסורה.

והט"ז (שם ס"ק ו') כתב וז"ל: מעיד אני עלי שמים וארץ כי לא ראיתי פעם אחד מן חותני [-הב"ח] שאסר שום מצה מחמת שנפוחה באמצעיתה, ואמר בכל פעם שזה בא מחמת דקירת המצות, או שלא נערכה העיסה כראוי, רק שבחיבורו פסק שיש פרושים לאסור, ולאו דסמכא נינהו כי כל ימיו לא אסר דבר זה, ואדרבה שחק על האוסרין, על כן אין להפסיד ממון ישראל בשביל זה, וכדאי הוא הרב מהר"ש שמיקל בכל ענין באפייה כמ"ש במהרי"ל.

והמגן אברהם (שם) תמה על הט"ז: וז"ל והפריז על מדותיו להקל ראש בדבר שאבותינו ואבות אבותינו נהגו בו איסור וגם מהר"ש לא התיר אלא בעלה בתחתיתו קרום כמו שעולה על הפת אע"פ שהיתה כמו אגרוף וכמ"ש רמ"א, אבל נפוחה באמצעיתה לא התיר, מיהו בהגהות מהרי"ל דפוס הנווא' כתב דמהר"ש התיר נפוחה שעלתה מחמת האפייה, ומה שכתב שהב"ח שחק על האוסרין, נ"ל ששמע וטעה, היינו שיש אוסרין אם נמצא נקב במצה והוא גדול כאגוז או כאצבע קטנה אע"פ שלא עלה העליון למעלה, על זה שחק ואמר שבא מן הדקירה והעריכה, אבל כשהעליון עלה למעלה, דזה ודאי אסור כמ"ש בחבורו, ואפי' ס' לא מהני אפי' קודם פסח, דכולה נתחמצה וכ"כ מור"ם לובלין בתשובה.

דף צ"ד ע"ב

בגמ': רבי חנינא אמר כמין תיבה פרוצה, ר' יוחנן אמר כמין ספינה רוקדת.

בבעל הטורים (ויקרא כ"ד ה') כותב: ואפית אותה. בגימטריא כמין תבה פרוצה ובגימטריא ספינה רוקדת. עכ"ל והוא פלא.

ובספר גימטריאות מרבי יהודה החסיד כותב (שם): "ואפית אותה" (ויקרא כ"ד ה') בגימטריא כמין תיבה פרוצה. "סולת ואפית" (שם) בגימטריא זה כמו ספינה רוקדת. עכ"ל.

★ ★

ובמצרף לכסף על בעל הטורים כתב די"ל דהגי' של "תיבה פרוצה" הוא עם הי', והיינו תיבת "תיבה" מלא, וחסר ט', ומצרף ט' האותיות של המילים ואפיתה אתה ע"כ.

★ ★

והנה הרמב"ם (תמידין ומוספין ה' ט') פסק בענין לחם הפנים כמאן דאמר כמין תיבה פרוצה ולא כרבי יוחנן דאמר ספינה רוקדת אף דתניא כוותיה?

וכתב הגאון האדר"ת זצ"ל בספרו סדר פרשיות (פר' תצוה): ונראה לי די"ל לפי מה שכתב רש"י בפירוש התורה דלהכי נקרא לחם הפנים משום שהיה לו פנים לכאן ולכאן [שמות כ"ה כ"ט], והיינו טעמא דסבירא ליה כמאן דאמר תיבה פרוצה היה וכמו שכתב רש"י, ועיין רמב"ן בזה, ואם כן למאן דאמר כמין ספינה רוקדת מאי טעמא נקרא לחם הפנים? ועיין מנחות (צ"ו ע"א) במשנה: בן זומא אומר לחם הפנים שיהא לו פנים ואיכא דגרסי שם פינים, עיין שם. וי"ל דזהו למאן דאמר כמין ספינה רוקדת היה, ובביצה (כ"ב ע"ב) וכמה פת עבה טפח שכן מצינו בלחם הפנים טפח, ולכן פסק הרמב"ם כמ"ד תיבה פרוצה, והיינו שלמד הפי' בתיבת לחם הפנים כפרש"י הנ"ל ודו"ק.

★ ★

בגמ': כמין ספינה רוקדת.

וברש"י (ד"ה כמין וכו'): "ולהכי קרי לה רוקדת שמרקדת והולכת מהר", עי"ש ובתוס'.

וכתב בספר במדבר יהודה (סו"פ אמור): וי"ל הנה השלחן רומז לפרנסה וכן הלחם, וחז"ל אומרים שקשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף, ולזה דומה הלחם כספינה רוקדת בים, להעיר לנו ע"ז, שקשה מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף, וכמו שהספינה רוקדת פעם קופצת למעלה ופעם למטה, כן הפרנסה אינה תלויה בהתאמצות שלו כי הכל בגזירת הבורא, ומזונתיו לפי מעשיו ורצון הבורא, פעם מושפע יותר ופעם פחות.

ור' חנינא אמר כמין תיבה פרוצה, י"ל, שאם ה' השפיע לך שפע ויש לך לחם הרומז לכל צרכי הסעודה, תהי' הסעודה פתוחה, שגם אחרים יוכלו להכנס לתוך הלחם שלך ויהנו ממנה.

★ ★

רבי שמשון רפאל הירש זצ"ל בפי' על התורה (פר' תרומה) כותב רעיון מופלא בצורת לחם הפנים, ואלו דבריו: לפי דעת ר' חנינא וכו' "כמין תיבה פרוצה", היינו תחתית שטוחה ושתי הדפנות זקופות |_____|, אורך התחתית היה כאורך שתי הדפנות הזקופות יחד. נמצא, שעל ידי

הצורה הזאת נתן כל הלחם אותו השיעור, או כמעט אותו השיעור, לצורך נשיאת הלחם שמעליו, כמו שיעור התחתית שלו עצמו.

נראה שדבר זה מסמל את מסירות איש אל אחיו, מסירות שכל אנוכיות מסולקת ממנה. והרי זה התנאי הנדרש לכל רווחה: שכל אדם ירבה נכסים לזולת - בה במידה שירבה לעצמו, ויפרנס את שולחן חבירו באותה מדה, או כמעט באותה מדה, שהוא מפרנס את שולחן עצמו.

(דבר זה מסתמל עוד יותר לפי הדעה השניה, "כמין ספינה רוקדת", שכן לפי דעה זו היה אורך תחתית הלחם רק כאצבע, דהיינו רק חלק אחד מארבעים מאורך הלחם, ושאר חלקי האורך התרוממו באלכסון מעלה מעלה אל הלחם שמעליו). מידה זו של אחוה בולטת כל כך בכל ענייני הלחם, עד שעלינו לראות בה את יסוד כל מערכת הסמלים המתבטאת בלחם הפנים, והרי לפי תפיסתנו זה תנאי היסוד של הרווחה בישראל. עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': בשלמא למ"ד כמין תיבה פרוצה וכו'.

וברש"י ארבעה סניפין של זהב היו שם, מפוצלין בראשיהן, שנים לסדר זה ושנים לסדר זה וכו' ע"כ. והביא הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א בביאור הלכה (פ"ג דבית הבחירה הלכה י"ג): התוס' במנחות צ"ד ע"ב (ד"ה דסמכי) כתבו שהסניפין רחבן כרוחב של לחם, והפיצולין היו בהן להכניס ראשין של הקנים, וכן כתב רבנו גרשום שם, וכן כתב הראב"ד וכן פירש הר"ש משנץ בתו"כ אמור פי"ח, וקשה לשון בראשיהן שהרי היו ככל גובה הלחם, ופירש התוי"ט שם, שבראשיהם הכוונה בכל גובה השלחן, לאפוקי מהשולחן ולמטה, וכ"כ בפסקי הרי"ד שם, וקשה דזה רק למ"ד סניפין על גבי קרקע עומדין, אבל למ"ד על גבי שולחן עומדים היו כנגד כולן, וא"כ תיקשי מתני' לר' יוחנן דס"ל כמין ספינה רוקדת, ואולי ס"ל דבראשיהן הכונה בצד שכלפי הלחם לאפוקי מהצד השני וצ"ע.

ורבינו הרמב"ם בפיה"מ צייר (בציור המיוחס לו) כזה ∧ משמע שרק בראשן ממש הי' כזה, ומצאתי כן בפי' הר"א בן רבנו בפ' תרומה שכתב וקשותיו מקלות כל מקל מהן אחד מתחת ומפוצל ממעל לשני ראשים קראום חכמים סניפין, משמע שמפרש שהסניפין לא היו רחבים אלא כמו מקלות, ולמעלה היו מתפשטין כדי שיתרחבו כנגד החלה העליונה, וממילא החזיקו את כל החלות שלא יפלו, וזה נראה פירש רבינו הרמב"ם ז"ל, וזהו ממש בראשיהן (ורש"י בחומש הזכיר ג"כ כמין יתדות זהב וצ"ע), וכן משמע בבמדב"ר פ"ד סי' י"ז סניפין של זהב עושין לו וקרניו היו שם ע"ש בפירוש הרד"ל, אך שם אי' שלא היו סומכין אלא את החלה התחתונה ע"ש, ועי' תוס' מנחות צ"ד ב' ד"ה דסמכי עכ"ד.

דף צ"ה ע"א

בגמ': כי פליגי במסולק וכו'.

וברש"י (ד"ה במסולק וכו') כתב: שעדיין לא הגיע זמן לסלק את זה עד שנסעו וכו' ע"כ. ומבואר להדיא בדברי רש"י, דבשעת המסעות הי' ג"כ לחם הפנים על השלחן. ולפי"ז מובנת קושית החזקוני (במדבר ד' ז') שהקשה: חז"ק, האיך הי' עומד הלחם בשעת המסעות שלא יפול עכ"ל. והיינו כנ"ל, דג"כ בעת המסעות הי' הלחם על השלחן. [אמנם החיד"א מביא בכמה מקומות שהיו נוסעין על הענן כמו על ספינה (וכן משמע בתרגום על שיר השירים ב' ו' ע"ש), בלי צורך ללכת ברגליהם, ולפי זה מיושב קושיית החזקוני].

אך ראה ברבינו גרשום ובשטמ"ק כאן דמבואר, דבשעת המסעות הורידו את הלחם מעל השלחן ע"ש. וצ"ל דקושית החזקוני היא רק לרש"י.

★ ★

בגמ': ונסע אהל מועד אעפ"י שנסע אהל מועד.

במשך חכמה (במדבר ב' י"ז) מבאר שאין הלימוד מהמילים "ונסע אהל מועד", אלא מתוכן הענין, שענין הסדר שייך רק אצל דבר של כבוד, כמו לגבי ספר תורה - כהן קורא ראשון ואחיו לוי ואחריו כו', וכן אמרו (ברכות מ"ז ע"א) - אין מכבדין אלא בפתח שיש בה מזוזה.

ומדהקפידה התורה על הסדר אף בשעת הנסיעה, כמו שנאמר: ונסע אהל מועד וגו' כאשר יחנו כן יסעו, מזה גופא מוכיח הגמרא שאף בעת נסיעתן - אהל מועד הוא, שיש עליו קדושת אהל מועד, ולכן ראוי שיהי' בסדר מסודר, דאם לא היה בו דין אהל מועד, לא הי' שייך שהתורה יצווה בו לעשות איזה סדר.

אך עי' בחזקוני עצמו (שמות כ"ה כ"ט) עה"פ ומנקיותיו וגו' שהביא דברי חז"ל להלן (צ"ז:) שהסניפים מעמידים את הלחם ופרש"י שלא יפול ע"ש היטב, וא"כ א"ש הקושיה שהקשה כאן בפשיטות.
(פרדס יוסף החדש פר' במדבר)

★ ★

בגמ': אמר אביי, ש"מ יש סילוק מסעות בלילה וכו'.

הנה כתיב (במדבר י' ל"ב): ויסעו מהר ה' דרך שלשת ימים וגו'. וכתב ברמב"ן (שם) ולא נתפרש אם הלכו בלילה ע"כ. והעיר הגר"מ אריק זצ"ל בטל תורה כאן דבגמרא כאן מבואר להדיא: ש"מ יש סילוק מסעות בלילה וצ"ע. וכתב שם לתרץ די"ל דכוונת הרמב"ן רק על נסיעה זו דכתיב כאן דרך שלשת ימים וע"ז י"ל דר"ל בימים ולא בלילות, אבל בשאר הנסיעות אולי כן נסעו ודו"ק.

(ועי' סוכה (מ"ג.) בסוכות תשבו שבעת ימים, ואפי' לילות וכו' או אינו ימים ולא לילות וכו', ומוכח דכשכתיב ימים אין הכוונה בהכרח למעט לילות וצ"ע. ועי' במרגלית הים על סנהדרין (ל"ד: אות ח' - י"א) ואכ"מ).

וידידי הרב אברהם מרדכי נייהוז שיחי' מירושלים העיר בזה מדברי הספורנו (לעיל ט', כ"א) שכתב בסו"ד: אמנם עם זה סיפר שלא היתה תחילת שום מסע בלילה ע"כ. וי"ל. ועי' גם בספר קרני ראם מהגרא"מ רבינוביץ ז"ל (עה"ת עמ' קנ"א) שהעיר בדברי הרמב"ן מדוע שנאמר דנסיעה זו היתה בגלל שכתוב שלשת ימים - ומשמע דוקא ביום ע"כ.
(פרדס יוסף החדש פר' בהעלתך)

★ ★

בגמ': הוגללו הפרוכת הותרו הזבין ומצורעין ליכנס לשם.

הנה בגמ' ברכות (נ"ד ע"א) מבואר, כי שני המצורעים, "את" ו"והב", היו מהלכים אחרי המחנה, שבהיותם מצורעים אסור היה להם להכנס למחנה ישראל, ועל כן היה באפשרותם לחזות כיצד נדבקו ההרים שמשני צידי נחל ארנון זה לזה, וכתוצאה מכך מתו האמוריים שהתחבאו בהרים ונשפך דמם לנחל ארנון.

והקשה בספר מרפסין איגרא (פר' חוקת) מודע הוזקקו שני המצורעים - "את" ו"והב" - ללכת אחרי המחנה. הן אמת שמצורעים משתלחים מחוץ למחנה, אך הלא במסכת מנחות כאן שנינו, בזמן שבני ישראל היו נוסעים ממקום למקום, הרי שמרגע שפורק המשכן וגללו את הפרוכת על מנת לנסוע למקום אחר - היה מותר למצורעים להכנס למחנה, וכדאיתא כאן: "הוגללו הפרוכת - הותרו זבין ומצורעין לכנוס לשם"?

והביא שם בשם הצל"ח בברכות (שם) די"ל דהדין המובא בגמרא: "הוגללו הפרוכת - הותרו זבין ומצורעין לכנוס לשם", הוא רק לדעתו של רבי אליעזר, אולם חכמים (שם) חולקים וסוברים שגם בזמן נסיעתם היו המצורעים והזבים הולכים מחוץ למחנה.

מעתה דרשת הגמרא במסכת ברכות, נאמרה רק לשיטת חכמים ולא לשיטת רבי אליעזר. ואמנם, בתרגום אונקלוס, שכפי המובא במסכת מגילה (ג' ע"א) תרגם את התורה מפיו של רבי אליעזר, ביאר כוונה אחרת על המילים "את" ו"והב", בשונה מדרשת הגמרא ולשיטתו ע"כ.

דף צ"ה ע"ב

במשנה: ואינן דוחות את השבת.

בגמ' חגיגה (כ"ו ע"ב) איתא שמראין לעולי רגלים לחם הפנים ואומרים להם ראו חיבתכם לפני המקום סילוקו כסידורו וכו' שנאמר (שמואל א' כ"א ז') לשום לחם חום ביום הלקחו, ובתוס' (שם) הקשו דאיכא מ"ד במנחות (דף צ"ה:) שהיא נאפית מערב שבת ואי אפשר שישמור החום עד השבת וכו' ע"ש.

ובלקוטי יהודה (פר' תרומה) מביא שהאמרי אמת זצ"ל אמר בשם אביו השפת אמת זצ"ל דהפי' בגמ' שקאי על ישראל, שע"י החמימות וההתלהבות שלהם היו ממשיכים קדושה משמים, וזה סילוקו כסידורו, עכד"ק.

★ ★

בגמ': ואפייתן בפנים אלמא תנור מקדש, ואין דוחות את השבת, איפסלה בלינה.

בישועות יעקב (או"ח סי' רנ"ה) הקשה, דהרי יכול לאפות מע"ש קרום אחד דשוב אינו חייב כשאופה בשבת קרום שני, ולענין לחה"פ לא חשיב לחם עד שיגמר לגמרי ואינו מפסל בלינה כיון שלא נתקדש עוד ע"כ. (וראה להלן מה שהבאתי מהגאון בעל תשובה מאהבה בזה).

★ ★

וכתב בספר תורת חיים (או״ח סי׳ רנ״ד ס״ק כ׳) לתמוה עליו, דאפי׳ אי נימא דבכל מקום אינו חייב מצד שבת אחר שנאפה קרום אחד, מ״מ בלחה״פ כיון דאמרת דאינו חשיב לחם עד שיגמר לגמרי, חייב משום שבת, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, ולחם זה אפייתו שצריך להיות ניקרים ב׳ פנים עכ״ל.

★ ★

וכתב הגאון הכלי חמדה זצ״ל בספרו מכתבי תורה והערות (סי׳ ט״ו): והנה הקושי׳ זו על התירוץ הזה שכתב בישועות יעקב קדמו בזה הגאון בעל תשובה מאהבה וכבר נתפרסם כן בשם מרנא הגאון קדוש ישראל מקאצק זצוקללה״ה זי״ע אמנם לא מטעמי׳ דכת״ה, משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה, ולחם זו אפייתו שצריך להיות ניקרים ב׳ פנים, דבזה יש להשיב דמה בכך דכאן אינו ראוי ללחה״פ עד שיקרמו ב׳ הפנים, מ״מ כיון דכללא הוא דמלאכת אפי׳ אינו חייב עליו אחר גמר קרימת פנים התחתון, והיינו משום דהוי כמו מאב״ד בבשול דאינו חייב עליו אח״כ משום מבשל, אע״ג דרק בן דרוסאי אכיל לי׳ כך, מ״מ כיון דיש אנשים שלגבי׳ חשוב, כבר נגמר, נהי דאינו נגמר לכ״ע, מ״מ אינה בגדר מלאכת מחשבת דשבת דצריך שיהי׳ מלאכה לכל.

א״כ הסברא נותנת דה״ה בלחה״פ, אע״ג דלחה״פ אינו קרוי לחם עד שיגמר לגמרי, מ״מ אין על אפי׳ זו שם מלאכה, כיון דכל הלחם שבעולם אינו צריך לאפי׳ זו ואינו חייב עליו, אינו בגדר מלאכת מחשבת.

אמנם מרנא זצוק״ל אתא עלה מטעם מיגו דהוי אפי׳ לענין לחה״פ, הוי אפי׳ לענין שבת, והוי לדוגמא לדברי רש״י ז״ל (ביצה כ״ז ע״ב) דשריפת קדשים רחמנא אחשבי׳ להבערתן והוי מלאכה משום זה, ה״ה הכא י״ל דאחשבה רחמנא לאפי׳ זו דלחה״פ שאינו קרוי לחם עד שיגמר, ולכן הוי בכלל מלאכה.

אך לפ״ז כבר כתבתי במק״א, דגם לדעת רש״י ז״ל דרחמנא אחשבה למלאכה, אין זה בגדר מלאכה גמורה שיתחייב עלי׳ מיתת ב״ד, כיון דאינה מלאכה בכל מקום אלא בפרט זה, אינה בגדר מלאכת שבת, רק דהוא איסור תורה, ומעתה י״ל דמלאכה כזו שכל מלאכתה היא רק מכח שהיא מצות לחה״פ, ואל״ה לא היתה בגדר מלאכה כלל כיון שכבר נגמר, זה דוחה שבת אפי׳ בלחה״פ, והא דלחה״פ אינו דוחה שבת, היינו דוקא מה שהוא מלאכה בעצם, אבל מה שבעצם אינו מלאכה אלא שמצותו מחשיבו למלאכה, ומצוה זו מכח קדושת השבת באה, שפיר דוחה את השבת וצדקו דברי הגאונים ז״ל.

★ ★

וראה עוד בקובץ דגל התורה (וורשא) סי׳ נ״ג אות ב׳ שכתב הגאון הכלי חמדה זצ״ל למצוא יסוד לדברי כ״ק אדמו״ר מקאצק זצ״ל הנ״ל בירושלמי (פ״א דשבת הלכה י׳), עי׳ שם דבריו היקרים.

★ ★

בגמ׳: הא קשיא, ואפייתן בפנים אלמא תנור מקדשי ואין דוחות את השבת, איפסלה בלינה וכו׳.

הגאון המהרש״ם הקשה קושיא נפלאה (בקובץ כרם שלמה שנה י״א קו׳ ח׳ ע׳ י״ג): יש להקשות מהא דמקשה הגמרא במס׳ שבועות (דף י״א ע״א), אלא מעתה (דקטורת קדוש קדושת הגוף) תיפסל בלינה וכו׳, ומשני, שאני קטורת הואיל וצורתה בכל השנה כולה, ופירש״י, ובלינה היינו טעמא דלא מיפסיל, לפי שאינה משנה את מראיתה, הלכך אע״ג דקדושת הגוף לא מיפסלה בלינה, עיי״ש, והנה איתא לקמן (דף צ״ו ע״ב) אמר רבי יהושע בן לוי נס גדול נעשה בלחם הפנים, סילוקו כסידורו, וא״כ מה היתה קושיית הגמרא דלחה״פ תיפסל בלינה, הא גם לחם הפנים אינו משנה את מראיתו, אלא נשאר חם ביום הלקחו כביום סידורו, ושוב אינו נפסל בלינה וכפירש״י הנ״ל.

★ ★

וכתב לתרץ, בהקדם מה שדקדקו המפרשים בסוגיין, דבקושיא הראשונה בגמרא, אמר רבה הקשה אדם קשה שהוא קשה כברזל, ובקושיא השני׳, אמר רבה הקשה אדם קשה וכו׳, למה לא אמר רבה גם בקושי׳ השני׳, שהקשה אדם קשה וכו׳, ורק רבא החזיק הקושיא, (עיין בערבי נחל סוף פ׳ יתרו).

ואפשר ליישב קושיא חדא בירך חברתה, עפ״י מה דנחלקו אביי ורבא במס׳ פסחים (דף ס״ד ע״ב) דאביי אית לי׳ דסומכין על הנס, ורבא אית לי׳ אין סומכין על הנס, וא״כ שפיר מיושב, דלרבא לשיטתו מקשה הגמ׳ דתיפסל בלינה, דלדידי׳ ליכא לתרץ דמאחר דאינו משנה את צורתו לא שייך הפסול בלינה, דכיון דס״ל דאין סומכין על הנס,

שוב אין רשאין לסמוך דיהי׳ סילוקו כסידורו, ושפיר הקשה הגמרא תיפסל בלינה, ובשלמא לגבי קטורת קאמר הגמרא דאינו נפסל בלינה, הואיל ומדרך הטבע צורתה אינה משתנית בכל השנה, ולפיכך ליכא איסור בהלנת הקטרות ואינה נפסלת, ואין צריכין לחוש שלא תשאר עלה צורתה, אבל לגבי לחה״פ א״ש קושיית הגמרא, דכיון דאין לסמוך על הנס שיהי׳ חם ביום הלקחו, שפיר איפסלה בלינה.

וממילא מיושבת ג״כ הקושיא השני׳ הנ״ל מדוע רק רבא החזיק הקושיא ולא רבה, דרק לרבא לשיטתו קשה הקו׳ דתיפסל הלחה״פ בלינה, משא״כ רבה י״ל דס״ל כאביי תלמידו דאמר (בפסחים שם) דסומכין על הנס, ולדידי׳ רשאין לסמוך דישאר צורתו עליו ולא יפסול בלינה, ולכן לא אמר רבה הקשה אדם קשה וכו׳, רק רבא אמרה, ודו״ק היטב.

ובדרך אחר הי׳ אפשר לתרץ הקושיא הא׳ הנ״ל, דדוקא לגבי קטורת שבטבעה אינה משתנית מראיתה לעולם, אז לא שייך בה פסול לינה, אבל לחם, דמדרך הטבע משתנית מראיתו, שפיר י״ל דגם לחה״פ נפסל בלינה, אע״ג דלגבי לחה״פ נעשה בו דסילוקו כסידורו, ושפיר הקשה הגמרא דתפסול בלינה, וק״ל.

★ ★

ובקובץ הנ״ל (שנה י״א קו׳ י׳ ע׳ מ״ו) כתב חכ״א, דעפ״י דברי המהרש״ם הנ״ל אפשר ליישב מה שהקשו האחרונים (עיין שו״ת חת״ס חאו״ח סי׳ קכ״ה בד״ה וידידי הרב) על הא דמשמע מרש״י ד״ה איפסלו בלינה, דקושית הגמרא היתה רק על לחה״פ, ומה הכריחו לרש״י לומר דקושיית הגמרא לא היתה אף על שתי הלחם. אמנם לפי דברי המהרש״ם יש לומר דרש״י הי׳ לו הוכחה מדברי הגמ׳ דאין הקושיא אלא על לחה״פ, דהי׳ קשה לי׳ לרש״י למה רק רבא החזיק הקושי׳ ולא רבה, וע״כ משום שרק לרבא לשיטתו דס״ל דאין סומכין על הנס קשה קו׳ הגמ׳.

אמנם זהו דוקא אם נאמר דקו׳ הגמ׳ הוא מלחה״פ, אז שייך לומר דאם נאמר דסומכין על הנס, לק״מ, כיון דלחה״פ הי׳ נשאר חם משבת לשבת, ואז לא שייך פסול לינה כד׳ הגמ׳ שבועות י״א הנ״ל, ולכן לא החזיק רבה הקו׳ הנ״ל, אבל אם נאמר דקו׳ הגמ׳ היתה אף על שתי הלחם, א״כ שוב יקשה למה לא הקשה רבה קו׳ הגמ׳, דאף אם נאמר דסומכין על הנס, הלא עכ״פ על שתי הלחם קשה למה לא ניפסל בלינה, וע״כ כתב רש״י דקו׳ היתה רק על לחה״פ, ודו״ק.

ועיין עוד מה שהבאנו לקמן צ״ו ע״ב (בד״ה כלי עץ) מהגה״ק מאוסטרובצא ז״ל בביאור הסוגיא כאן בדרך חידוד.

★ ★

בגמ׳: אלמא תנור מקדש ואין דוחות את השבת, איפסלה בלינה.

בספר ואם תאמר (ח״א ע׳ פ״א) מביא קושי׳, דהא קיי״ל דאין כלי שרת מקדשין אלא מדעת, א״כ יכול לאפות מערב שבת, ולכוון שלא יתקדש התנור ולא נפסל בלינה וצ״ע.

★ ★

בגמ׳: אמר רבא הקשה אדם קשה כברזל ומנו רב ששת.

רש״י פירש קשה כברזל, מחודד לחתוך הלכה כברזל עכ״ל. וכתב בסדר הדורות (ערך רב ששת) שהוא ע״ד מ״ש בפ״ק דתענית, ברזל בברזל יחד, מה ברזל אחד מחדד חבירו כו׳.

ותוס׳ כתבו שבח לת״ח הוא, כמ״ש בתענית (ד׳ ע״א) כל ת״ח שאינו קשה כברזל אינו ת״ח.

וכתב בסדר הדורות (שם) שמיאנו התוס׳ בפירש״י, דא״כ הול״ל הקשה אדם כברזל, ומדקאמר אדם ״קשה״ כברזל, הרי דזה שבח לענין קושי הוא ולא לענין חידוד.

עוד כתב טעם אחר למה מיאנו תוס׳ בפירושו של רש״י, דמצינו בכמה מקומות שמעלתו של ר׳ ששת בזה שהי׳ סיני, בקיא במשניות, ולאו דוקא בפלפול. ולכן לא רצו לפרש שהי׳ מחודד כברזל, על כן פירשו באופן אחר.

★ ★

הרה״ק מדז׳יקוב בספרו עטרת ישועה (ליקוטים שבסוף חומש דברים אות ל״ג) כתב די״ל בדרך הלצה, כי בס״ק מאור עינים (בליקוטים) כתב שהקושיות והפירכות הם מכח החטאים והעוונות של האדם, ולכן אל יתגאה איש כשיש לו קושיה להקשות.

ולכן ע״ז דקאמר ״הקשה אדם קשה כברזל״, מקשה הגמרא ״ומנו״, הלא הקושיות מהקליפות הם. ומשני ״רב ששת״ והלא רב ששת הי׳ סומא, וסומא פטור הוא מכל

המצוות [וכמו שכתב רש״י פ׳ ויצא שייחד הקב״ה שמו על יצחק, כיון שהי׳ סומא וכלוא בביתו, ובטל ממנו יצר הרע], וא״כ ע״כ אצלו לא שייך לומר שהקושיות הוא מכח העוונות, שאין לו שום חטא ועון.

★ ★

בגמ׳: דלמא מאי מבפנים - במקום זריזין וכו׳.

וברש״י: ולא בעזרה ממש, אלא בחוץ יאפוהו כהנים זריזים שלא תחמוץ ע״כ. והביא הגאון הנודע ביהודה (מהדו״ק או״ח סי׳ ט״ו) שהגאון בעל אור חדש הקשה לו, תינח בלחם הפנים, אבל שתי הלחם חמץ תאפינה כתיב, ולמה זהו מקום זריזים.

וכתב על זה הנודע ביהודה (שם): הנה על קושיא זו אני אומר הקשה אדם קשה כברזל והיא חמורה מאד. ולתרץ אותה דרך תירוץ הוא רחוק אצלי, אבל דרך דיחוי לדחות קושיתו לגמרי אני אומר, שמהראוי היה שלא לחלק במנחות בין מנחה למנחה, וכיון שכל המנחות לישתן ועריכתן ואפייתן הכל בפנים היה ראוי להיות גם בלחם הפנים ובשתי הלחם כן. ואף שהמה נעשו בכלי יבש שלא הוצרך להתקדש, מ״מ אין הפסד שיהי׳ הכל בעזרה. אלא שאז היו נעשים בכלי שרת, וזה אי אפשר, דהרי ע״כ היו נעשים יום קודם זמנן, שלחם הפנים זמנו בשבת ושתי הלחם זמנו ביו״ט, והמה אינן דוחין לא את השבת ולא יו״ט, וא״כ אם היו נעשים בכלי שרת בפנים היו נפסלים בלינה, ולכך ע״כ הוצרכו לשנות בהו משאר מנחות, והיה לישתן ועריכתן הכל מבחוץ.

ולרב אשי גם לחם הפנים אפייתן במקום זריזין שלא יחמץ, וגם כל המנחות הי׳ אפייתן במקום זריזין שהרי נאפות מבפנים ממש, וא״כ למה נחלק בחנם בין שתי הלחם לחם הפנים ושאר מנחות למקום זריזים. ואף שלא היה הכרח לזה בשתי הלחם, מ״מ אין בזה הפסד, ולמה נחלק בין מנחה למנחה.

והא שפירש״י כלל הטעם שלא יחמץ, ולא פירש הטעם שלא לחלק בין מנחות הללו לשאר מנחות, היינו משום שהרי ע״כ חלוקים משאר מנחות, שהמה בפנים ממש ואלו בחוץ נאפות שלא יפסלו בלינה, לכך הוצרך רש״י לתת הטעם בלחם הפנים משום חימוץ, ואז ממילא גם בשתי הלחם כן שלא לחלק בין מנחה למנחה. והנה ידעתי שהוא דוחק קצת, אבל לפי חומר הקושיא שלא לשוות למאור עיניו רש״י כטועה הוכרחתי לתרץ לפי שעה, ועוד חזון למועד.

★ ★

עוד כתב הנודע ביהודה (מהדו״ת או״ח סי׳ ל״ו) לחכ״א בענין הקושי׳ הנ״ל: מה שרצה לישב קושיא במנחות צ״ה ע״ב אשר הבאתי [במהדו״ק] חלק או״ח ס״ס ט״ו, ורוצה לומר שרש״י סובר דבשתי הלחם ודאי ערב שבת לא מקרי זמנו כיו שברוב השנים אין חל בשבת, ובודאי אין התנור מקדשם.

הנה בני הרב הגדול החריף מוה׳ שמואל תיכף בראותו דבריו הקשה שהם נגד דברי התלמוד סוף פרק ר׳ ישמעאל [שם ע״ב ע״ב], ששם על שתי הלחם אמרו דאי אפי לה מאתמול איפסלה בלינה, ולהכי דחו שבת. ותמיהני איך שגה מעלתו בזה, והלא עבור קושיא זו חידשו תוס׳ שם דף נ״א ע״א [ד״ה אפי] דבר זה דערב שבת זמנם הוא, וא״כ איך רצה לחלק בזה בין לחם הפנים לשתי הלחם.

ועוד אני אומר, לו יהיה כדבריו שאין התנור מקדשם, א״כ פשיטא צריך טעם למאי נפקא מינה אפייתן מבפנים ומה תוספת מעלה יש להם שנאפות בפנים. ועל כרחך צריך לתרץ במקום זריזין, כתירוץ הגמרא דף צ״ה. וא״כ שוב הדרא קושית הרב מרעכניץ לאיתנה, תינח לחם הפנים צריך לזירוז משום חימוץ אבל שתי הלחם חמץ הם.

★ ★

הגאון רבי עקיבא איגר זצ״ל בתשובתו שנדפסה בקובץ כרם שלמה (שנה א׳ קו׳ ז׳ ע׳ י״ב) כותב בנידון הקושי׳ הנ״ל: מ״ש ידידי על ק׳ הגאון בעל אור חדש במנחות צ״ה ובא בארוכה והוא רק דבר א׳ שגבי ב׳ הלחם שייך ג״כ מקום זריזין שישגיחו שיבא לידי חימוץ כראוי, ומ״ש רש״י שלא יחמצו היינו דעיקר הסוגי׳ בנוי על לחה״פ דעיקר מתני׳ נשנית בשביל זה, ודייק כן, הא׳, דהא בסוף פרק י׳ קתני פלוגת׳ דת״ק ורשב״ג אי דחי׳ שבת וי״ט, הב׳, מדלא נזכר במתני׳ מדחיית י״ט, זהו תורף דבריו.

ואני שותא דמעכ״ת לא ידעתי, הלא בסוף פרק י׳ לא פליגי לענין שבת, אלא דרשב״ג פליג דדוח׳ י״ט, אבל מודה דלא דחי שבת, ומה״ט אין התחלה ג״כ לדיקדוקו הב׳ הנ״ל מדלא קתני מדחיית י״ט, והיינו דבזה מתני פלוגתא בס״פ ומש״ה נקט שבת דגם רשב״ג מודה, ופשוט. וגם שאר

הדברים דחוקי׳ וכאשר הנחתום עצמו מעיד עלי׳ כמ״ש מעכ״ת שזה הדוחק טוב מאינך דחוקי׳ שתירצו הגאונים.

★ ★

והגאון בעל הרי בשמים בקובץ כרם שלמה (שנה י״ב קו׳ ז׳ ע׳ י״ד) כותב בנידון הקושי׳ הנ״ל: נראה דהנה בתוס׳ שבת דף כ׳ ע״א מובא בשם הירושלמי דאף דלענין שבת ס״ל לר״א דדי בקרימה כל דהו, מ״מ לענין קדושת התנור לענין שתי הלחם ולחם הפנים בעינן קרימה מעליא, ע״ש. והנה איתא ביומא (כ״ט ע״ב) זה הכלל כל דבר הקרב ביום אינו קדש אלא ביום, וא״כ לכאורה מאי פריך ואינן דוחות את השבת איפסלה בלינה, הרי יכול להניחם בתנור כדי שיקרם קרימה כל דהו מבעוד יום, ואף שנקרא בלילה קרימה מעליא, לא קדיש, כיון דאינו קדוש בלילה, ולא יפסל בלינה.

אמנם באמת הלא שתי הלחם ולחם הפנים אינן דוחות לא את השבת ולא יו״ט כדאי׳ במשנה מנחות ק׳ ע״ב, א״כ ע״ד משל כשעצרת הוא ביום א׳ והי׳ נאפה בערב שבת כנ״ל, א״כ נהי דבליל שבת אינו קדוש, אבל ביום שבת הא נתקדש, שאז כבר נקרם קרימה מעליא, ונפסל בלינה בליל מוצאי שבת. אמנם הא יוכל להיום שיקדים ויסלקו בליל שבת קודם עמוד השחר ולא יקדשו בתנור. אמנם הא תינח בשתי הלחם, אבל בלחם הפנים ע״ד משל כשחל יו״ט ביום ו׳, על כרחך נאפה ביום ה׳, א״כ נהי די״ל דלא נתקדש בליל ו׳ משום שאינו קדוש אלא ביום ונאפה כנ״ל, אבל ביום ו׳ הא נתקדש ונפסל בלינה בליל שבת.

ואי שיקדים ויסלקו קודם עמוד השחר של יום ו׳, זה אינו, לפי דברי התוס׳ בחגיגה כ״ו ע״ב שהקשו על הא דאמרינן נס גדול נעשה בלחם הפנים כסידורו כך סילוקו שנא׳ לשום לחם חם ביום הלקחו, והקשו התוס׳ דלמ״ד שהי׳ נאפה מערב שבת הא גם בשעת סידורו לא הי׳ חם, ותירצו דנשאר בתנור לשמור חומו עד השבת בבוקר ע״ש, וא״כ אי אפשר לומר בלחם הפנים שיקדים ויסלקו, כיון שע״כ הי׳ נשאר בתנור עד השבת בבוקר כדי לשמור חומו, וא״כ קשה שפיר פירכת הא איפסלה בלינה.

ולפי״ז כיון דע״כ פירכת הש״ס היא רק על לחם הפנים, דעל שתי הלחם ליכא קושיא כלל דאפשר לומר כנ״ל, א״כ שפיר משני, מאי מבפנים במקום זריזין שלא יחמיץ, כיון דלחם הפנים בא מצה, וא״ש דברי רש״י על נכון, ודו״ק.

[הג״ה] בכל הנ״ל צל״ע מדברי התוס׳ ישנים ביומא כ״ט ע״ב שכתבו דאפי׳ נתקדשה מבעוד יום, חשובה בלילה כמנחה בכלי חול, הואיל ואין ראוי להתקדש בלילה, עש״ה.

★ ★

הגאון בעל תשובה מאהבה זצ״ל (תלמידו המובהק של הגאון הנודע ביהודה) כתב בשו״ת (ח״א סי׳ נ״ח) בנידון הקושי׳ הנ״ל שהקשה הגאון האור חדש לנוב״י: עפר אנכי תחת כפות רגלי שני גדולי הדור עמודי עולם, איך לא הרגישו יחד שדברי רש״י שם לעיל מיני׳ צע״ג, שפירש בד״ה איפסלו בלינה כו׳, קודם שיסדרנו על השלחן, עכ״ל, ותימה וכי היו מסדרין את שתי הלחם על השלחן.

ולכך אני אומר, דכל הסוגיא שקלי וטרי על לחם הפנים לבד, עפ״י הקדמה, תמן תנינן שבת (דף י״ט ע״ב) אין נותנין פת בתנור עם החשכה ולא חררה ע״ג גחלים אלא כדי שיקרמו פניה מבע״י, ר׳ אלעזר אומר כדי שיקרום התחתון שלה. וקאי איבעיא להו שם (דף כ׳ ע״א) תחתוך האיך דגבי אור או דילמא תחתון האיך דגבי תנור, הדר פשטו ת״ש ר״א אומר כדי שיקרמו פני׳ המדובקי׳ בתנור, יעיי״ש ברש״י דהאיבעיא איפשטא לחומרא. ועיין בתוספות שם בשם הירושלמי דהאיבעיא איפשטא ר״א לקולא, דאמרי׳ בירושלמי ומודה ר׳ אליעזר בלחם הפנים שאין קרוי לחם עד שיקרמו פנים בתנור כיון דבלחם הפנים בעינן קרימה מעליא, עכ״ד.

ופשוט בזה לדעת הירושלמי דאין נפסל בלינה עד שקרמו משני צדדי׳, ופסול לינה ליכא, דעדיין אינו לחם מעלי׳, ומעתה מאי פריך התלמודא ואפייתן בלפנים אלמא התנור מקדש ואין דוחות שבת איפסלו בלינה, הא משכחת לן אפייתן בפנים בהאיך דגבי אש וגמרו אפייתן בשבת דאין נפסלין בלינה.

אלא דא״א לאוקמי בלחה״פ על גוונא דא, דהא לחם הפנים ככל המנחות שבאות מצה ובקרום אחד ממהר להחמיץ לשיטת מהרי״ל מובא בד״מ או״ח סימן תס״א. וצ״ל באמת דקושית הגמרא מלחה״פ לחוד, אבל משתי הלחם לק״מ דאפשר לאפותן ע״ד שכתבתי, אם בשביל

שמחמץ בקרום אחד, הלא מצותה בכך חמץ תאפינה. ומעתה מדוקדי' דברי רש"י איפסלו בלינה קודם שיסדרנו על השלחן, כי הקושי' לא היתה אלא על לחה"פ, ויפה פירש"י כהנים זריזין שלא יחמיץ אחרי דשקלי וטרי הוא בלחם הפנים שבא מצה. עכ"ד.

★ ★

הגאון הכלי חמדה זצ"ל במכתבי תורה והערות (סי' ט"ו) מביא בשם הרה"ק ר' אברהם מצ'כנוב זצ"ל שאמר ליישב הקושי' הנ"ל של הגאון האור חדש, דבשתי הלחם צריך זריזות שלא יתחמץ מחמת עצמו, אלא רק ע"י שאור שניתן לתוכו ע"כ.

וכתב על זה הגאון הכלי חמדה זצ"ל: והנה לכאורה הדברים מחוסרין הבנה, דזה תינח בלישה, אבל באפי' אחר שכבר שנתחמץ למה צריך זריזות. ונראה מזה, שדעת הגאון דמצות שתה"ל היתה שישאר מצד עצמו מצה אף לאחר שיתחמץ ע"י השאור, מ"מ מכוחו לא יתחמץ גם אח"כ, והי' צריך זריזות בזה שלא יתחמץ מחמת עצמו, והרי מצאנו במחמץ אחר מחמץ שאסור במנחות שמצותו מצה וכן בשתה"ל, אע"ג דאמרה תורה חמץ תאפנה, היינו מה שנחמץ מחמת השאור שנותן לתוכו, אבל אכתי צריך זריזות שלא יתחמץ מחמת עצמו.

★ ★

בגמ': מאי מבפנים במקום זריזין.

ופירש"י שהיו זריזין לשמרו מחימוץ. בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קכ"ה) הקשה ג"כ כקושית הגאון בעל אור חדש הנ"ל

וכתב החתם סופר, דבגמרא גופא היה אפשר לפרש, דמאי דקאמר דבעי זריזין, היינו באמת בלחם הפנים כדי לשמרו מחימוץ, ושתי הלחם בעי זריזותא כדי לחמץ, אבל על רש"י קשה כנ"ל.

והביא מחכם א' שמדברי רש"י שכתב בקושיית הש"ס איפסלו בלינה כו' קודם שיסדרנו על השולחן עכ"ל, משמע דאכן סובר רש"י דקושיית הש"ס קאי רק על לחם הפנים, ועל זה יפה כתב רש"י דבעי זריזים לשמרו מן החימוץ.

ועיי"ש שמפרש דלהכי לא מקשה באמת הש"ס על שתי הלחם, רק על לחם הפנים, חדא דשתי הלחם אינן קדושות רק בשחיטת הזבח כדלעיל (ט"ז ע"ב), ועוד דאין כלי שרת מקדשין שלא בזמנן, ודוקא בלחם הפנים כתבו תוס' לעיל נ"א ע"א (ד"ה אפילו) דרק הדפוסים שנותנין לתוכה אחר רדייתן מקדש, ולילה אינו מחוסר זמן, ובשתי הלחם זה לא שייך, ע"ש עוד.

★ ★

בגמ': אלא הא דרב אשי בדותא.

ופירשו תוס' דתברא ומי ששנה זו לא שנה זו, וחד מ"ד ס"ל דלישתן עריכתן ואפייתן בחוץ, וחד מ"ד ס"ל דהכל בפנים ולכן דוחה שבת.

והנה הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ה ה"ז) כתב: לישתן ועריכתן בחוץ ואפייתן בפנים בעזרה, וק' דהא כנ"ל מבואר כאן בסוגיא שזה סותר זה את זה, שאו שהכל הי' בחוץ, או שהכל הי' בפנים.

וכתב בלחם משנה (שם) שהרמב"ם מפרש הסוגיא באופן אחר, דמ"ש הא דרב אשי בדותא הוא, היינו לומר שאף שהתנור מקדש, מ"מ אינו מקדש לגמרי, שהוא מקדש לענין דבעי אפייתן בפנים, ומכל מקום אינו מקדש לגמרי, והיינו שאינו מקדש לענין לילה, ולכן אינו דוחה את השבת.

באור שמח (הל' מעשה"ק פ"ז ה"ג) כתב לתרץ, דבלחם הפנים שעומדים שבוע ימים על השולחן, לא שייך לימפסל בהו משום לינה, ואף דנעשו בכלי שרת, וכמו דאמרו בשבועות (דף י"א) לגבי קטורת דאף דנעשה בכלי שרת, כיון שהיא עומדת להישחק בשביל כל השנה אינה נפסלת בלינה.

ועיין שם שמביא מילקוט שמעוני (שמוא' סי' ק"ל) שבזה טעה דואג והורה שאפיית לחם הפנים גם כן דוחה שבת, ואמר להם דוד: מה אתם עושין, אפייתו אינו דוחה את השבת, כי אם עריכתו, שנא' ביום השבת יערכנו.

דף צ"ו ע"א

במשנה: שתי הלחם היה ארכן שבעה ורחבן ארבע וקרנותיהן ארבע אצבעות. לחם הפנים ארכן עשרה ורחבו חמשה וקרנותיהן שבע אצבעות.

ראיתי בספר הק' הבית אהרן שכתב שהשבת שלפני שבועות הוא גדול יותר מהחג עצמו.

וחשבתי שיש ראיה לזה מהמשנה כאן דמבואר כנ״ל ששתי הלחם היה ארכן שבעה ורחבן ארבעה וקרנותיהן ארבע אצבעות. ולחם הפנים היה ארכן עשרה ורחבו חמשה וקרנותיהן שבע אצבעות.

רואים שלחם הפנים שמסדרים בשבת, יותר גדול משתי הלחם של שבועות, וזה כהנ״ל כדברי הבית אהרן ודו״ק היטב.

(וללוי אמר)

★ ★

במשנה: שתי הלחם וכו׳ וקרנותיו ארבע אצבעות.

כותב הגאון התשב״ץ בשו״ת (ח״א ענין קל״ד): כתב ה״ר לוי ב״ר גרשום ז״ל (-הרלב״ג) בפירוש התורה שלו בפרשת תרומה שהרמב״ם ז״ל פירש קרנותיו עוביו, ותמה עליו בזה, והוכיח בראיות ברורות שאי אפשר שיהיה שיעורו כל כך. ולמד זה ממסורת רבותינו ז״ל שאמרו שאמה על אמה ברום שלוש אמות מחזיק ארבעים סאה (ערובין ד׳ ע״ב), ולמדו מזה כל שיעוריהם, ומזה יצא להם דאצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע הוא רביעית של תורה שהיא ביצה ומחצה, כדאיתא בערבי פסחים (ק״ט ע״א), ויפה כיון בזה.

אבל אני תמה אם אמרו הרמב״ם ז״ל, שאי אפשר שיטעה בדבר שאפילו תינוקות של בית רבן יודעים אותו, ומי הוא הבקי בשיעורין יותר ממנו, והרי הוא בעצמו למד שיעור חלה מאותם שיעורין כמו שכתב בהלכות בכורים (פ״ו הט״ו) ולא מצאתי בנוסחאות כתוב עוביו, אבל בפרק ה׳ מהלכות תמידין הלכה ט׳ כתב וקרנותיו שבע, ובנוסחא אחרת ורומה שבע, שמא נוסחא משובשת נזדמנה לו להה״ר לוי ז״ל.

והוא ז״ל פירש, וקרנותיו שבע, כי החלה לא היתה בעלת ארבע צלעות בשלימות, אבל היתה בעלת שמונה, ארבע צלעות לצד החלה וארבע צלעות לצד הזויות באלכסון, והם אשר קראום קרנות, ואורך כל קרן מהם היה שבע אצבעות. וזהו שאמר בן זומא שיהיו לו פנים הרבה, שהיו לו שמונה עשר שטחים, ארבעה שטחים בתושבת החלה ושבעה שטחים בכל אחת משתי דפנותיו. זהו תורף דבריו.

ופירושם, שאחר שהיו עושין החלה אורכה עשרה ורוחבה חמישה, היו מחתכין בכל קרן מארבע קרנותיה באלכסון מעט מהבצק כשיעור חמש אצבעות באורך וחמש ברוחב שלא ישאר הקרן מחודד, וישאר רוחב אותו קרן שבע אבצעות כמסורת רבותינו ז״ל (ערובין ע״ו ע״ב) דכל אמתא בריבועא אמתא ותרי חומשא באלכסונא, וכשכופל הדפנות לעשות החלה כמין תיבה פרוצה היו לה שמונה עשר שטחים, והם שקראם בן זומא פנים. כיצד, תושבת החלה ארבעה שטחים, תחתית החלה המונח על הקנים אחד ועליונו שהוא בפנים מהחלה הרי כאן ארבעה. ובכל דופן שבעה, כיצד, אחד חוץ לחלה, ואחד שכנגדו בפנים מן החלה, ושני צדדים בעובי הדופן, הרי כאן ארבעה, ועובי החלה לצד העליון שבה הרי כאן חמישה, וקרן מכאן וקרן מכאן שחתכנו אותו שם כשיעור שבע אצבעות, הרי כאן שבעה שטחים לכל דופן, בין כולם שמונה עשר שטחים. זהו פירוש דבריו.

★ ★

וכותב התשב״ץ: ואין פירושו נכון אצלי, שלא מצינו בלשון חז״ל שיהי הקרן אלא הדבר החד שאין לו רוחב כלל ואם נתרחב שם יצא מכלל קרן, שהרי מצינו לענין ציצית (לעיל ל״ז ע״ב) שאם נחתכו הקרנות על הדרך שפירש ה״ר לוי ז״ל בלחם הפנים, קורין אותה בעלת שמונה, וכשאינו נחתך אלא נשאר כמות שהוא קורין אותו קרן, הטיל על הקרן וגו׳ (לעיל מ״ב ע״א). ואילו כדבריו היה להם לומר ואלכסון קרנותיו או רוחב קרנותיו או לשון אחר שיפרש שאותם קרנות אינן כשאר קרנות. ועוד, מה יופי יש בזויות מחותכות הקרנות ונשארות פגומות לשם, והיכן מצינו כיוצא בזה.

אבל הפירוש הנכון בזה הוא מה שפירש רש״י ז״ל שם שפירש שהיו מדביקין בצק לכל זוית כעין קרניים, ואורך הקרן שבע אצבעות. עד כאן לשונו. והוא הפירוש הנכון, שהוא דומה לקרנות המזבח, והוא יתרון ולא חסרון, והוא נאה ללחם שיהא כמגדל בנוי לתלפיות. ולענין ריבוי השטחים גם כן שיהיו לו פנים, הרבה יותר יש לזה הפירוש מהפירוש האחר, כי בפירוש האחר לא הרוחנו כי אם שטח אחד בכל קרן, ובזה הפירוש הרווחנו שני שטחים בכל קרן, אחד בגג הקרן ואחד בגובה לצד פנימית הדופן בין שתי הקרנות.

★ ★

ואחרי שו״ט ארוכה בבירור הענין כותב הגאון התשב״ץ זצ״ל: אבל עדיין יש לי תמיהה לכל אחד מהפירושים, למה היו צריכים בשתי הלחם לעשות קרנות, שהרי אין לנו קרנות בלחם הפנים אלא ממדרש בן זומא לחם הפנים שיהיו לו פנים, ובשתי הלחם דליכא פנים מנא תיתי. ושמא איכא במכילתא דרשא אחריתי בשתי הלחם כמו בלחם הפנים, או ילפי לה בגזרה שוה דלחם לחם ע״כ.

★ ★

במשנה: לחם הפנים ארכו י׳ טפחים ורחבו ה׳ טפחים וקרנותיו שבע אצבעות וכו׳.

וברש״י וקרנותיה שהיה מדביק בצק לכל זוית כעין קרנים, ואורך הקרן ד׳ אצבעות ע״כ.

וברמב״ם פ״ה מתו״מ ה״ט אורך כל חלה כו׳ ורומה שבע אצבעות ע״כ ונראה שכן מפרש פירוש קרנותיו, וכן פירש שם הכ״מ ודן בדבריו, גם מביא שם את הרלב״ג בפר׳ תרומה שנשאר למסקנתו שהי׳ עוביו פחות מאצבע עיי״ש.

והעיר הרש״ש בהגהותיו למשניות, דזה צריך עיון היטב מגמ׳ מפורשת בביצה (כב:) ובפסחים (לז.) דאיתא להדיא שעובי לחה״פ הי׳ טפח (שהוא ד׳ אצבעות) ועיי״ש רש״י. וזה דלא כמר ודלא כמר, ע״כ.

★ ★

בספר הזכרון להרה״ח ר׳ משה ליפשיץ ז״ל (ע׳ קכ״ו) כותב, הנה עפ״י המבואר כאן יוצא, דלחם הפנים היה חמשים טפחים מעוקבים, מלבד קרנותיו. והנה שיעור מקוה ארבעים סאה הוא אמה על אמה ברום שלש אמות שהם 648 טפחים מעוקבים היינו פי 13 משיעור חלה אחת מלחם הפנים.

והנה מדת איפה היא ג׳ סאין, ובארבעים סאה יש 13 איפות ויותר מעט, ומכל מדת איפה סולת, אפו חמש חלות [שהרי שני עשרונים החלה האחת]. היינו שלאחר האפיה התנפחה החלה חמש פעמים ממשקלה.

וכתב הרשב״ץ [ח״ג סי׳ ע׳] דלמראית עיניו אי אפשר שיהיה כן, ונ״ל דכוונתו, שהרי לחם הפנים היה מצה ואי אפשר ליתן לו להחמיץ ולהתנפח. ועל כן כתב, דרק בקצוות הלחם היה עביו טפח, אבל שאר שטח הלחם היה פחות מעובי טפח ע״כ.

★ ★

במשנה: ר׳ מאיר אומר, השלחן ארכו י״ב ורחבו ו׳ וכו׳.

הנה דפליגי כאן ר״מ ור״י אי אמות השלחן היו באמת בת חמשה טפחים כדעת ר״י או ששה טפחים כדעת ר״מ. והביא הגאון הצל״ח בפסחים (ק״ט ע״ב) קושית ש״ב הגאון ר׳ גבריאל אב״ד לעוורטוב וק״ק ברעסלא. במה דהקשתה הגמ׳ בפסחים (שם): אמר רב אשי שלחן של מקדש, של פרקים הוה וכו׳, אמתא באמתא היכי מטבליה, והקשה, דהתינח לר׳ מאיר דאמר דגם אמות השלחן אמה בת ששה טפחים, אבל לרבי יהודה דס״ל דאמות השלחן אמה בת חמשה, והא ודאי דאמה על אמה ברום שלש אמות בשיעור מקוה הכל באמות בת ששה, ואם כן נסתר קושית הגמרא, דודאי אמתא בת חמשה יתיב באמתא בת ששה.

ובזה תירץ הגאון הנ״ל דברי הרמב״ם (בפ״ה מתמידין ומוספין הלכה ט׳) שפסק כר׳ מאיר, שהוא נגד כללי הש״ס דר״מ ור״י הלכה כר״י, אבל כיון שדברי רב אשי בכאן לא אתיין אלא אליבא דר״מ, ומדסתם ר״א ואמר שלחן של מקדש של פרקים היה ואל אמר שלחן של מקדש לר״מ של פרקים היה, מכלל דס״ל לרב אשי להלכה כן. והגאון משנה למלך האריך בזה ליישב בכמה מקומות דברי הרמב״ם בעסק זה דשיעור השולחן ובמקום עמידת השולחן. עכ״ד הגאון הצל״ח שם.

★ ★

במשנה: שם היו נותנים שני בזיכי לבונה וכו׳.

בשו״ת מהר״ם שיק (או״ח סי׳ פ״ה) עמד על דברי רש״י (ויקרא כ״ד ז׳): ונתת על המערכת לבונה זכה וגו׳: על כל אחת משתי המערכות היו שני בזיכי לבונה, מלא הקומץ לכל אחת, עכ״ד. ולכאורה דבריו תמוהים, שהרי משמע מלשונו, שכאילו רוצה לומר, שעל כל אחת משתי המערכות היו שני בזיכי לבונה, וביחד היו א״כ ארבעה בזיכים, ואלו לפי המבואר במשנה כאן היו שם בס״ה רק שני בזיכים של לבונה.

וכתב המהר״ם שיק (שם) דלדעתו צריך לחלק את דבריו של רש״י לשני משפטים, דהיינו שמאחר וכתיב ונתת

על המערכת לבונה, בלשון יחיד, והי' - אם כך - אפשרי לטעות שיתן לבונה רק על אחת מהמערכות, הוכרח רש"י במשפטו הראשון לומר, שעל אף לשון היחיד דכתיב, מתכוין הכתוב לצוות, שיש לתת לבונה "על כל אחת משתי המערכות", ובכך מסתיים משפטו זה, ולאחר מכן קובע רש"י במשפט שני, ש"היו (שם) שני בזיכי לבונה", והיינו בסך הכל היו שנים. ע"כ. עכ"ד.

★ ★

במשנה: אבא שאול אומר וכו' אמר להם הרי כבר נאמר ועליו מטה מנשה וכו'.

מבואר דאבא שאול לומד מקרא דכתיב "ועליו" על מש"כ כן בלחם הפנים "על". דר"ל בסמוך ולא עליו ממש, וזה קצ"ב דאין התיבות שוות, וע' יומא (ב' ע"ב) ושב הכהן ובא הכהן - זו היא שיבה זו היא ביאה ודו"ק.

★ ★

במשנה: לא סידור הקנים ולא נטילתן דוחה את השבת.

ידוע מהסה"ק שהשבת מביאה הפרנסה לששת ימי המעשה, והשבת מכינה כל טוב לימי המעשה.

ויש להביא רמז לזה מהמשנה כאן: "לא סידור הקנים ולא נטילתן דוחה את השבת".

נמצא שבשבת מסדרים את הלחם בשתי המערכות בלא הקנים, ובמוצאי שבת נותן את הקנים מתחת לחלות כסדרן.

נמצא שבשבת קודש לחם הפנים שוכב ממש על השלחן בלי הפסק, בלי הקנים.

וזה סימן שהשבת מביא את הפרנסה, מפני שהלחם שהוא הפרנסה שוכב בשבת ממש על השולחן, ולא על הקנים כמו ששוכב בשאר ששת ימי המעשה וודו"ק היטב. (וללוי אמר)

★ ★

במשנה: לא סידור הקנים ולא נטילתם דוחה את השבת וכו'.

הנה בבית יוסף (או"ח סי' רפ"ו) הל' שבת מביא בשם שבלי הלקט (סי' פ"ב) לפרש, מה שאומרים בנוסח תכנת שבת וכו' בתפילת י"ח של מוסף ש"ק, "ציויתה פרושיה עם סידורי נסכיה", דסידורי נסכיה היינו נסכי הקנים של לחם הפנים, מלשון קשות הנסך (במדבר ד' ז'), והיינו דסידור נסכי הקנים דוחה שבת כמו הקרבנות.

ובשו"ת חתם סופר בחלק חו"מ בהשמטות (סי' קצ"ג) הביא שהיעב"ץ בסידורו הביא פירוש זה, ותמה עליו הרבינו החתם סופר דהרי מבואר במתני' כאן דסידור הקנים של לחם הפנים לא דוחה שבת. וראה בתוס' במס' שבת (דף קכ"ג ע"ב ד"ה לא סידר הקנים), דאף דהוי רק שבות ואין שבות במקדש, מ"מ אשכחן במקדש שגזרו פעמים לצורך גם על שבות כי הכא כקנים ומקלות עכ"ל. וכן פסק הרמב"ם (פ"ה מהל' תמידין ומוספין הלי"א) וא"כ מה לו לסידור הקנים בשבת, ורה גם בספר פינת יקרת (חלק ג' ע' מ"ט) שהביא שכן הקשה כ"ק אדמו"ר מהרי"ד מבעלזא זצ"ל, וע"ש מש"כ עוד בזה.

דף צ"ו ע"ב

בגמ': כמאן דאמר מסגרתו למטה ולמאן דאמר מסגרתו למעלה כו'.

הרה"ק מדז'יקוב בספרו עטרת ישועה (פ' כי תשא אות ז') כתב ששולחן רמז לעשירות, "שולחן מלכים", הם העשירים תומכי דאורייתא, ומסגרת רמז להתלמידי חכמים שהם יושבים ספונים וסגורים באהלה של תורה, וכלפי שאחז"ל "אם אין קמח אין תורה ואם אין תורה אין קמח" (אבות פ"ג מי"ז) אמר, דח"א מסגרתו למעלה, שהשולחן הוא מחזיק את המסגרת, ושאם אין קמח אין תורה, וח"א מסגרתו למטה, שהמסגרת מחזיק את השולחן, שאם אין תורה אין קמח, שכל העשירות של זבולון הוא בזכות שתומכים בישכר שיוכל ללמוד ולשבת באהלה של תורה.

★ ★

בגמ': כלי עץ העשוי לנחת הוא וכו' אין מקבל טומאה וכו' שלחן נמי מטלטל מלא וריקן וכו' סילוקו כסידורו וכו'.

ובתוס' (ד"ה סילוקו וכו') כתבו, דהיינו רק למ"ד אפיית לחם הפנים דוחה שבת, שאז הי' חם בשעת סידורו שפיר נוכל לדרוש סילוקו כסידורו, אבל למ"ד אין אפייתן דוחה שבת, לא הי' חם בשעת סידורו, דהא אפו הלחה"פ קודם שבת. ותמה הגאון מטשעבין זצ"ל בשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' ק"ג) דלפי"ז תקשה למ"ד אין אפייתן

דוחה שבת, אמאי הוי השולחן בר קבולי טומאה הא אינו מטלטל, כיון דלא היו מגביהין אותו לעולי הרגלים.

★ ★

וכתב חכ״א בקובץ כרם שלמה (שנה א׳ קו׳ ז׳ ע׳ כ״ז) ליישב קושי׳ זו בהקדם קושיא המובאת בספר שבחי כהן (בחידושין על מס׳ ר״ה דף ד׳) בשם הגה״ק רבי דוד משה הכהן ראבינאוויץ מרדאמסק זצ״ל הי״ד שהקשה על הגמ׳ כאן למה צריך לומר טעמא דשולחן בר קבולי טומאה הוא משום שמגביהין אותו ברגל, תיפו״ל דבכל שבוע היו צריכין להגביה השולחן, דהא איכא מ״ד בפ״ק דמנחות (דף ז׳ ע״א) דאין מקדשין בכלי שרת שעל גבי הקרקע אלא צריכין להגביה הכלי, א״כ כיון שהשולחן הי׳ ע״ג הקרקע, היו צריכין להגביה השולחן בשעת סידור וסילוק בזיכין כדי לקדשן, יעו״ש, וא״כ תו לא הוי כלי עץ העשוי לנחת ושפיר הוי בר קבולי טומאה, עכ״ק.

אמנם י״ל דקושיא חדשא מתורצת בירך חברתה, על פי מ״ש הגה״ק מאוסטראווצא זצ״ל בספר מאיר עיני חכמים (מהדורא תנינא) על מס׳ מנחות בסוגיא דשתי הלחם (דף צ״ה ע״ב), דתנן התם במתני׳, אחת שתי הלחם ואחת לחם הפנים לישתן ועריכתן בחוץ ואפייתן בפנים ואינן דוחות את השבת, ומקשה שם בגמ׳ כיון דאמרת אפייתן בפנים אלמא תנור מקדש, ואח״כ אמרת אין דוחות את השבת א״כ איפסלה בלינה, אמר רבה הקשה אדם קשה שהוא קשה כברזל ומנו רב ששת. ודקדקו המפרשים מדוע נקיט ומנו רב ששת מאי נפק״מ בזה אם רב ששת הקשה קו׳ זו או אחר, וגם מדוע דוקה רבא עשה מזה קושיא גדולה באומרו הקשה אדם שהוא קשה כברזל. (עיין ערבי נחל ס״פ יתרו).

וכתב שם, די״ל דדוקא רבא ורב ששת לשיטתם הקשו קו׳ זו, דלכאורה יש להקשות לפי דברי הש״ס הנ״ל דכלי שרת המונח ע״ג קרקע אינו מקדש, א״כ מה מקשה רב ששת דכיון דהתנור מקדש איפסלה בלינה, הלא התנור הי׳ מונח ע״ג קרקע, נמצא שאם היו רוצין שיתקדש הלחם היו מוכרחין להגביה את התנור, ולפ״ז הלא יש עצה שלא יגביהו התנור קדום השבת וממילא לא יתקדש הלחם ולא יפסל בלינה, רק למחרת בשבת בבוקר יגביהו את התנור מעל גבי הקרקע ואז יתקדש הלחם, אך רב ששת ורבא לשיטתם דסבירא להו שם בדף ז׳ דגם כלי שרת המונח ע״ג קרקע מקדש את המנחה, א״כ תו ליכא עצה זו שלא להגביה את התנור עד הבוקר, דהא גם כשהוא מונח על הקרקע יתקדש הלחם ויפסל בלינה, ולפי״ז שפיר ניחא דדוקא רבא ורב ששת לשיטתם הקשו קו׳ זו, עכדפח״ח.

★ ★

ולפי״ז מיושבת קושית הגה״ק רד״מ זצ״ל הנ״ל שהקשה דלמ״ד אין כלי מקדש ע״ג קרקע מדוע לא אמרו בגמ׳ הטעם שהשולחן מקבל טומאה משום שהיו צריכין להגביה השולחן בכל שבוע בעת סידור לחה״פ, ולהנ״ל לק״מ, דהלא התוס׳ כתבו שם דהסוגיא ע״כ אתא כמ״ד אפייתו דוחה שבת, וקשה עליו למה ידחה את השבת, הרי יכולין לאפות קודם השבת ולקדשו בבוקר ע״י הגבהה השולחן וכנ״ל, אע״כ דס״ל דלא יועיל עצה זו, דאכתי יפסל בלינה משום דס״ל דכלי שרת מקדשין ע״ג קרקע כמבואר לעיל, ולאותו מ״ד לא היו צריכין להגביה השולחן בכל שבוע בעת סידור לחה״פ, כי השולחן מקדש גם כשמונח ע״ג הקרקע, ולכן שפיר מייתי הגמ׳ טעם שמקבל טומאה, משום ההוא דמגביהין השולחן לעולי רגלים.

ועפי״ז מיושב גם תמיהת הדובב מישרים הנ״ל, שהקשה דלמ״ד אין אפייתו דוחה שבת איך הוי השולחן בר קבולי טומאה כיון דלא היו מגביהין אותו לעולי רגלים כמבואר בתוס׳, אבל להנ״ל ניחא, שהרי על המ״ד דאין אפייתו דוחה את השבת, דהיינו תנא דמתניתין, הקשו בגמ׳ דיפסל בלינה, וכדי לתרצו ע״כ צריכין לומר דסבירא לי׳ דאין כלי מקדש ע״ג קרקע ולא נפסל בלינה, כי הגביהו את התנור בשבת בבוקר וכדברי הגה״ק מאוסטראווצא, וכיון דס״ל דאין כלי מקדש ע״ג קרקע, א״כ ע״כ היו מגביהין את השולחן בכל שבוע בעת סידור לחה״פ, א״כ הוי השולחן בר קבולי טומאה אף דלא ס״ל האי מ״ד מגביהין אותו לעולי רגלים, שהרי בלא״ה היו מגביהין אותו בכל שבוע, נמצא שכל אחד לשיטתו לא קשה מידי, כמובן.

★ ★

ובקובץ הנ״ל (שנה כ״ב קו׳ ו׳ ע׳ ע״ה) כתב חכ״א ליישב קושית הדובב מישרים הנ״ל בפשטות, עפ״י מש״כ התוס׳ במנחות דף כ״ט ע״א ד״ה סילוקו, דגם למ״ד אין תנור מקדש, מ״מ הגביהו את הלחם להראות שהיא רך. וכן י״ל בתוס׳ דף צ״ד, דלהראות שהלחם חם הוא דוקא למ״ד

דדוחה שבת, אבל גם למ"ד דאין דוחה שבת הגביהו להראות שהוא רך, וכ"כ בשיטה מקובצת להגיה בתוס' מנחות דף צ"ו, וא"ש בס"ד.

★ ★

בגמ': **ראו חיבתכם לפני המקום וכו' נס גדול נעשה בלחם הפנים, סילוקו כסידורו.**

הקשו הקדמונים הלא עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש, דברים שראה כל אחד בעיניו, שעומדין צפופים ומשתחוים רווחים וכדומה, ומה המיוחד בנס הזה שבו ראו חיבתם, מאי רבותא אית ביה.

והגה"צ ר' ברוך מנדלבוים זצ"ל מגדולי הגאונים אצל הבית אהרן מקרלין זי"ע, כתב דבר נפלא (נודע בשערים, שער הצדקה אות קס"ג) בדברי התוס' שבת (פח.) שהקשו מה הראיה שנמשלו ישראל לתפוח, הא קרא דמייתי הש"ס קאי אקב"ה, דכתיב כתפוח בעצי היער כן דודי בין הבנות, וטפי הוה ליה לאתויי לקרא דריח אפך כתפוחים, שנאמר על כנסת ישראל.

וביאר יסוד אמיתי שאי אפשר לכנות שום תואר להקב"ה, אלא ע"י מעשה התחתונים וכשרון פעולתם, וכיון שישראל מכנים לה' יתברך בשם "תפוח", הוי ראייה ברורה שהגיעו בכשרון דרכיהם לבחינת "תפוח", ועי"ז המשיכו על עצמם גילוי שכינתו יתברך בתואר זה, וממילא נמשלו גם הם לתפוח, בזה שהקדימו נעשה לנשמע, ולהכי עדיפא ליה להש"ס לאתויי האי קרא, כיון דקרא דריח אפך כתפוחים, הוי ריחו בלבד, ולא ממשו, אבל מקרא דתפוח בעצי היער, מוכח דבני ישראל הם בחינת "תפוח" ממש.

ובזה ביאר גם כן הקושיא המפורסמת במסכת אבות דחמשה קניינים ואחד מהם אברהם אבינו, ויליף ליה מקרא דברוך אברם לקל עליון קונה שמים וארץ, ותמהו הקדמונים דמהאי קרא אפשר לן למיגמר דהקב"ה קונה שמים וארץ, ומהיכי ילפינן דאברהם הוה קנין אחד, אלא דהביאור כנ"ל, דכיון דהנביא שֵם בן נח, כינה להקב"ה קונה שמים וארץ, ובירך את אברהם בתואר הזה, הוי ראיה ברורה שאברהם הגיע להבחינה הזו שהוא קנין אחד, דהא רק ע"י כשרון מעשיו יכילנא לתאר הקב"ה בבחינה זו.

ואמר לי ידידי הרב רפאל רוזנבוים שליט"א דבזה אפשר לפרש גם ש"ס דידן, דכיון דחזינן דמן השמים הטריחו לעשות נס כזה שיהיה הלחם חם כביום הלקחו, זה גופא הוי ראיה שבני ישראל המדריגה הזו של חמימות לעבודתו יתברך, ונכספה וכלתה נפשם, וצמאה נפשם לא-ל חי, וזה ראו חיבתכם לפני המקום, שמוכח לעין כל שבני ישראל עובדים במדרגה גבוה של "העובד מאהבה". (וביותר על פי המאמר הידוע על קשה עלי "פרידתכם" הפירוד שביניכם, לפי זה יהיה גם כן הכא ראו "חיבתכם" החיבה שבתוככם "לפני המקום", אל המקום ברוך הוא, שהלחם חם מעיד על החיבה הגדולה שיש לבני ישראל אל אביהם שבשמים).

דף צ"ז ע"א

בגמ': **שאני שולחן דרחמנא קרי' עץ וכו'.**

הנה הרמב"ם בפ"א מהל' בית הבחירה הי"ח כתב: המנורה וכליה והשולחן וכליו ומזבח הקטורת וכל כלי שרת אין עושין אותן אלא מן המתכת בלבד ואם עשאום של עץ או עצם או אבן או של זכוכית פסולין.

ולכאורה צ"ל כיון שהרמב"ם כלל בסוף דבריו כל כלי שרת אין עושין אותן אלא מן המתכת, למה פירט המנורה וכלי' השולחן וכליו ומזבח הקטורת ואח"כ חזר וכלל כל כלי שרת, הרי כל הפרטים שפירט כלי שרת הם. בשלמא מנורה ניחא דכל כלי שרת ילפינן ממנורה, אך השולחן ומזבח הקטורת למה לי.

אלא תמיה רבה יותר יש כאן, דהא מקרא מלא דיבר הכתוב ועשית שלחן עצי שטים וכן גבי מזבח הקטרת כתיב עצי שטים תעשה אותו, ואיך כותב הרמב"ם דאין עושין אותם אלא מן המתכת. ובהכרח לומר דס"ל להרמב"ם דבשלחן ומזבח הקטורת רק הציפוי זהב הוא כלי שרת ולא השלחן והמזבח עצמם וע"ז נתכוין הרמב"ם לומר שאין עושין אותם אלא מן המתכת היינו ציפוי השלחן והמזבח - דהם בלבד כלי שרת - הם מן המתכת בלבד.

אך מהגמ' כאן קשה, דמבואר דשלחן רחמנא קרי' עץ. ובגמ' בחגיגה (כ"ז ע"א) מבואר, דלכן הציפוי בטל אל העץ, וא"כ קשה לכאורה על הרמב"ם, דכאן אמרינן דהשלחן רחמנא קרייה עץ והיינו דהציפוי בטל אל העץ, ולעיל הכרחנו בדברי הרמב"ם דאדרבא הכלי שרת בשלחן הוא הציפוי בלבד, ואיך אפשר דהכלי שרת שבשלחן בטל

אל החלק הטפל דהיינו העץ שאינו כלי שרת לדברי הרמב״ם וצ״ע.

★ ★

בגמ׳: לא סידור הקנים ולא נטילתן דוחות את השבת וכו׳ טעמא מאי דלא מיעפש לחם וכו׳.

בפנים יפות (פר׳ אמור) מביא: ראיתי בת״כ ביום השבת, ביום השבת עורך חדשה, ובשבת יקטיר ישנה, וכתב הקרבן אהרן תרי זימני, לומר ששני דברים דוחים אותו, אחד בעריכת החדשה ואחד בהקטרת הלבונה הישנה.

ולא ידעתי מה דחיית שבת יש בעריכה זו, וצ״ל כיון שהיה הלחם הפנים בדפנות גבוהים יותר מטפח, א״כ מה שסידר הלחם עליו הוי אוהל, כדאיתא כה״ג בביצה דף ל״ב ע״ב א״ר יהודא האי מדורתא וכו׳, וכן איתא בר״פ תולין [קלח.].

אע״ג שהיה יכול לסדר הלחם זה על גב זה לפני שבת, י״ל כיון דאמר (בגמ׳ כאן) סידור הקנים אין דוחין את השבת, ואמר רבא טעמא מאי דלא ליעפש לחם בכי האי שיעורא לא מיעפש, פירש״י בכי האי שיעורא דהוי חצי יום לזו וחצי יום לזו לא מיעפש וכו׳ ע״ש, ואם היה מסדר אותם מע״ש הרי שהיה מונח יותר מעת לעת בלא קנים והיה חשש שיתעפש.

אך מה שפרש״י שם דסידור הקנים הוי כבנין צ״ע, דמה שייך בנין בנתינת הקנים בין לחם ללחם.

ותו דסוגיא דמנחות נראה כסותר לסוגיא דשבת פ׳ כל הכלים (דף קכ״ד) קודם התרת כלים נשנה משמע דאינו אלא טילטול בעלמא.

ויותר קשה מ״ש בת״כ יערכנו, אין עורך עמו קנים בשבת, ופירוש הקרבן אהרן דה״ל לומר יערוך ואמר יערכנו לומר שהעריכה לבד דוחה השבת, ומשמע שיש בו מלאכה דאורייתא.

ונראה די״ל, כיון דהקנים היו סמוכין על הסניפין והסניפין היו תקועין בארץ כפירש״י בפ׳ תרומה (כ״ה כ״ט) וכשסלקו הלחמים היו צריכין להסיר הסניפים מן הארץ ה״ל בונה, וזהו דוקא במשכן שלא היה רצפה, אבל בבית עולמים שהיה בו רצפה י״ל דדמי למה דאמר בפ׳ במה טומנין דף נו״ן האי סכינא ביני אורבא דצה ושלפא והדר דצה שפיר דמי וצ״ע. ע״כ.

דף צ״ז ע״ב

בגמ׳: אם כן רווחא לה עזרה וכו׳.

ומסקנת הגמ׳ היא דרק אמה של רוחב כניסת הסובב הי׳ באמת באמה בת חמשה [וכן גובה היסוד וגובה הקרנות] אבל רוחב כניסת היסוד באמה בת ששה טפחים, כן הוא שיטת רש״י ורגמ״ה ז״ל, ולפי״ז א״ש הא דקתני: ״עלה אמה וכנס אמה כו׳ נמצא שלשים על שלשים״, והיינו דהוי בדיוק שלשים, כיון דכניסת אמה של יסוד הוא באמה בת ששה טפחים, ומ״מ הא דקאמר ״עלה חמש מאות וכנס אמה כו׳ נמצא כ״ח אמה על כ״ח״ צ״ל דהכוונה כ״ח ושני טפחים, שהרי כניסת הסובב הוא באמה בת חמשה, אלא כיון דהוי בציר מאמה לא דק, ועכ״פ רוחב כניסת היסוד הוא באמה בת ששה לשיטת רש״י ורגמ״ה ז״ל.

★ ★

וכתב בספר יד בנימין עמ״ס זבחים (נ״ד ע״א) דאם כי דעת רש״י ור״ג היא כנ״ל. אולם דעת הרמב״ם ז״ל (בפ״ב דבית הבחירה ה״ז) דגם למסקנא רוחב כניסת היסוד הוא באמה בת חמשה טפחים ורק רוחב הקרנות למעלה בראש המזבח הי׳ באמה בת ששה וא״כ לא נשאר במקום המערכה אלא עשרים וארבעה אמות וד׳ טפחים וכיון דהוי בציר מאמה לא דק.

[ועי׳ בכס״מ שכתב דאף לדעת רש״י ע״כ צ״ל דהברייתא לא דק בב׳ טפחים, שהרי כניסת הסובב הי׳ באמה בת חמשה, וא״כ הא דקאמר נמצא כ״ח על כ״ח, ע״כ לאו דוקא דהרי הוי כ״ח וב׳ טפחים, אלא כיון דהוי בציר מאמה לא דק, ה״נ להרמב״ם הברייתא לא דק בד׳ טפחים.

ובאמת לפי מש״כ רש״י דגם אמה של כניסת הקרנות אפשר שהי׳ באמה בת חמשה, א״כ דגם לשיטת רש״י צ״ל דהברייתא לא דק בד׳ טפחים, וכבר העיר מזה במל״מ. וכן פירש״י להדיא כאן בכוונת הגמ׳ ״לא שנא הכי ולא שנא הכי״, היינו דאפי׳ אי כניסת הקרנות הי׳ באמה בת חמשה ונשאר מקום מהמערכה עשרים וארבע אמות וד׳ טפחים מ״מ כיון דהוי בציר מאמה לא דק].

ועכ״פ מתבאר מכל זה, דלהרמב״ם הא דקאמר עלה אמה וכנס אמה זהו יסוד נמצא שלשים על שלשים אמה, היינו שלשים ושני טפחים וכמו שנדפס בסוגיא דזבחים (שם) בגליון בצד בנוסח אחר, וכ״כ להדיא בפיה״מ (פ״ג דמדות)

וז"ל "הרי הוא מבואר כי מה שאמר נמצא ל' על ל' הרי שלשים וב' טפחים על שלשים וב' טפחים כו' וכן אמר נמצא כ"ח על כ"ח היינו כ"ח וד' טפחים כו' אלא שהוא לא מנה הטפחים לפי שהם פחות מאמה" וכו' ע"כ.

[אלא שלדעת הרמב"ם עדיין יש להבין כוונת הגמ' במאי דקאמרי' גבי מדות הקרן בראשו של מזבח "לא שנא הכי ולא שנא הכי", הרי לדידיה ע"כ נמדדין רוחב הקרנות באמה בת ששה כדנתבאר, ועי' ב"ליקוטי הלכות" שכתב דהמפרשים מחקו דברי הגמ' אלו לדעת הרמב"ם מחמת דוחק הקושיא. וכתב הוא לקיים הגירסא באלף, וה"ג לא שנא "הכא" ולא שנא הכא. ור"ל דבכל הד' קרנות סביב הי' גובהה באמה בת חמשה] ע"כ.

★ ★

בגמ': אם כן רווחא לי עזרה וכו'.

כתב הגאון מטשעבין זצ"ל בשו"ת דובב מישרים (ח"ג סי' קכ"ב ס"ק ב') בתשובה להרה"ג רב"צ פירר ז"ל: הערת במנחות דף צ"זוכ"ת שית מיניה מעיקרא באמה בת ה' טפחים א"כ רוחא לה עזרה, ופרש"י ז"ל א"כ הו"ל בין אולם ולמזבח כ"ג אמות כו' ובמתני' תנן דלא היתה רק כ"ב אמות, וקשה, דאמאי לא משני דב' אמות מעיקרא הוי של ה' טפחים ולא תיקשי דרוחא לה עזרה דהיינו שיהיה בין אולם ולמזבח ב' טפחים יותר מכ"ב אמה, דכיון דלא הוי אמה לא קחשיב, וממילא אפילו כל הכניסות ל"ה רק בת ה' טפחים נמי ל"ה מקום המערכה רק כ"ד אמה וד' טפחים, וכיון דלא הוי לי' אמה לא קחשיב להו הפסוק, שהרי גם לפי מסקנת הש"ס הוי מקום המערכה כ"ד אמות וב' טפחים והפסוק לא מנה רק כ"ד כדכתיב והאריאל וגו' וכמ"ש המל"מ פ"ב מהל' בית הבחירה.

ועפי"ז הוספת בישוב הרמב"ם שם, דס"ל למסקנא דמסיק ואמר רוחב כניסה לאו דוקא כניסה דסובב לחוד כפרש"י, אלא אפילו כניסה דיסוד הוי בת ה' טפחים, והקשה המל"מ דא"כ צ"ל דרוחב כל קרן הוי באמה בת ששה טפחים דאל"כ הדרא קושי' דעשרים וחמשה הוי, דנוספה אמה שלימה מג' כניסות ואיך קאמר הש"ס דרוחב הקרן ל"ש הכי ול"ש הכי ואפילו בת ה' טפחים,

ולהאמור הרמב"ם יתרץ, דיש לפרש ג"כ כנ"ל בד' אמות מעיקרא בת ה' טפחים, עד כאן דבריך.

אבל הנה לא העלית מזור, דלמה לא ניחא לי' להש"ס לתרץ ע"ד שמפרש הרמב"ם, רק שכתבת דה"ה שהיה הש"ס יכול לתרץ כן, ולפנינו יתבאר זה, ובעיקר הערתך דלמה לא מתרץ הש"ס הכי דאע"ג דגם במסקנא אתי הש"ס לסברא זו דכיון דלא הוי אמה לא קחשיב, היינו רק לפי שנויא דהש"ס לעינן מקום הקרנות לחודא דהוי יותר ב' טפחים שפיר לא חשב הש"ס לדוחק לומר כן כיון דלא הוי אמה שלימה לא חשיב, אבל באופן שהקשית שיתרץ דב' אמות מעיקרא בת ה' טפחים וגם מקום המערכה יהיה ע"י כניסות כ"ד וארבעה טפחים, רק שתאמר דבשניהן הן במקום העזרה והן במקום המערכה בכל אחד אין החשבון מדוקדק וכיון דלא הוי מקום אמה בכל אחד לא קחשיב, זה נראה להש"ס דוחק לתלות כמו שינוי וטעות בשני מקומות, וקצת דמיון לזה למה שכתבו התוס' פסחים י"ב ד"ה אלא דסבר רבא דאין לתלות הטעות בשנים.

★ ★

וע"ד הפלפול נראה, שעפי"ז תתיישב ג"כ שיטת הרמב"ם הנ"ל, דהנה הש"ך יו"ד סי' ל' סק"ה הביא לענין שיעורי מידות מה דאמרינן בכמה דוכתי בש"ס אימור דאמרינן לא דק לחומרא לקולא מי אמרינן, וסברא זו איתא נמי לענין דאמרינן פחות מאמה לא קחשיב, ולפי זה הנה בזבחים דף ל"ג דאמר כל הסמיכות שהיו שם קורא עליהן אני תיכף לסמיכה שחיטה חוץ מזו שהיתה בשער ניקנור שאין מצורע יכל להכנס לשם כו' ואי אמרת ביאה במקצה שמה ביאה לעייל ידיה ולסמוך, אמר ר' יוסף הא ר"י בר"י הוא דאמר מרחק צפון, פירש"י צפון הכשר לשחיטת ק"ק רחוק מן הפתח יותר מכ"ב אמה מקום דריסת רגלי ישראל וכהנים דכל אחת י"א אמה כו', הלכך צריך להחזירו לצפון המזבח וליכא תיכף לסמיכה שחיטה, ובתוס' סוטה ל"ט ד"ה כל כתבו לגבי נטילת ידים דתיכף לנטילה ברכה, דאיכא למשמע מתיכף לסמיכה שחיטה דמשמע שם דמשער ניקנור עד בית המטבחיים לא חשיבה תכיפה כש"ס זבחים ל"ג הנ"ל. ובמס' מדות משמע דלא הוי טפי מעשרים ושתים אמה וכו' עכ"ל. - ועיין טו"ז או"ח סי' ח' סקי"א בזה.

ולפי זה יש נפ"מ גדולה לדינא אי רווחא לה עזרה יותר מכ"ב אמה אפילו רק ב' טפחים וכדומה דאז נאמר דאפילו בשיעור כ"ב אמות עדיין מקרי תכיפה ולענין תיכף

לנטילה ברכה אף בהפסק שיעור זה לא הוי הרחקה ואינו צריך לברך שנית כי אם בשיעור הפסק כ"ב אמה וב' טפחים.

והשתא דנאמר לא דק, כלומר דפחות מאמה לא קחשיב, איכא למטעי מלשון המשנה לקולא דרווחא לה כ"ב ושיעור זה לא הוי תיכף לנטילה ברכה וצריך לברך שנית ותהיה הברכה לבטלה אם לפי האמת רווחא לה עזרה מקום דריסת רגלי ישראל וכהנים יותר מכ"ב אמה, דלפי זה הוי לא דק אי לא קחשיב לקולא וזה לא אמרינן ודו"ק.

ולפי זה יש לתרץ ג"כ דברי הרמב"ם הנ"ל, דהרמב"ם לשיטתו בפ"ה מהל' בית הבחירה הי"ד דכל העזרה כשרה לשחיטת קדשים, ועיין כ"מ פ"ד ממחו"כ ה"ב במ"ש דמצורע מכניס ידו ושוחט משום דאפשר לעייל ידיו ולסמוך כיון דלא ס"ל מרחק צפון, א"כ לדידיה אין נפק"מ כלל לדינא בשיעור תכיפה ע"י אותן כ"ב אמות של מקום דריסת רגלי ישראל והכהנים, ע"כ להרמב"ם לשיטתו שפיר יש לתרץ כמו הערתך, דב' אמות מעיקרא בת ה' טפחים, והא דרווחא לה עזרה מקום דריסת רגלי ישראל וכהנים פחות מאמה לא קחשיב ודו"ק עכ"ד ודפח"ח.

דף צ"ח ע"א

בגמ': שתים של שבע שבע, רבי אומר, רואין את העליונה כאילו אינה וכו'.

וכתבו בתוס' (ד"ה רואין) תימא, הא אין שלחן מקדש יותר מי"ב טפחים, ונמצא בזיכין למעלה מי"ב, ותירצו: כגון דמשקע לי' לשביעי עד שהוא בתוך השישי, וסיימו: ומיירי שעשאו באותו ענין שיכול לשקע בתוכו עכ"ל.

ויש להקשות מכאן על מה דאיתא במדרש (במדבר רבה פרשה ד' י"ד): נותן ו' חלות לסדר זה ושש חלות לסדר זה, אם נתן ח' חלות לסדר זה וד' חלות לסדר זה, או שעשה ג' סדרים של ד' לא עשה כלום, עשה ב' סדרים של י"ב, רבי אומר רואים את העליונים כאילו אינן והתחתונים כשרים ע"כ.

והשתא יוקשה מאד, דהתינח בשתים של שבע שבע, אפשר לומר כהתוס' הנ"ל, אבל באופן שאיירי המדרש בי"ב - י"ב, איך ס"ל לרבי כה"ג דרואין וכו', הא יוקשה קושית התוס' דאין שלחן מקדש יותר מי"ב טפחים, ונמצא דלא קדשי הבזיכים, ותי' התוס' דמשקע להו לא שייך בי"ב, וצ"ע.

(פרדס יוסף החדש פר' במדבר)

★ ★

בגמ': רבי אומר, רואין את העליונה כאילו אינה. והא בעינן ונתת על וכו'.

הקשה הגר"מ וורשוויאק זצ"ל-הי"ד בספרו אמרי כהן (פר' אמור אות ל"א): יש להעיר מה קושיא דהוי חציצה הא קיי"ל מין במינו אינו חוצץ (כרבא בסוכה לז:), ואפשר כוונת רש"י ז"ל דהאויר שבין השביעית לששית הוא חוצץ, כמו דבעי רבא בזבחים (יט.) נכנס לו רוח בבגדו מהו, והתם לא אפשיט, אפשר משום דדרך לבישה בכך, אבל הכא פשיטא דרוח ואויר חוצץ, וז"פ.

אבל עדיין יש להבין דברי התוס' שתמהו הא אין שלחן מקדש יותר מי"ב טפחים ונמצא בזיכין למעלה מי"ב טפחים, ותירצו דמשקע לי' לשביעי עד שהוא בתוך הששי, ומיירי שעשאו באותו ענין שיכול לשקוע בתוכו עכ"ל. ולפי"ז הא אין כאן רווח מפסיק בין הששי לשביעי, ומין במינו הא אינו חוצץ, ומה מקשינן והא בעינן על המערכת (ורש"י לשיטתו לעיל דהשלחן לא מקדש את הבזיכין, ולא קשה לדידי' קושית התוס' כלל, אבל לתוס' שהקשו מבואר דס"ל דשלחן מקדש, קשה טובא מה תירצו דמשקע להו, א"כ מה פריך הא בעינן על המערכת, הא מין במינו אינו חוצץ).

ואפשר כוונת התוס' שמשקע לתוכו באופן שהבזיכין לא היו למעלה מי"ב טפחים, אבל אויר עדיין יש בין הששי לשביעי, והוי חציצה. ופשוט, דלדבריהם הסוגיא אזלא כמ"ד דלחה"פ נעשו כתיבה פרוצה, דלמ"ד כספינה רוקדת, לא הי' צורך לשנות עשייתן של השביעי באותו ענין שיוכל לשקעו בתוך הששי, דהרי בין הששי לשביעי לא היו קנים, וכספינה רוקדת נכנסים אחד בתוך השני, ולא נצרך עשיי' מיוחדת להא.

והכי מוכח גם מהא דאמרינן לעיל (דף צ"ד רע"ב) דלמ"ד כספינה רוקדת מקום עביד להו לבזיכין בדופני הלחם, א"כ אם משקע את השביעי בתוך הששי הרי הדפנות מונחות זה על זה וליכא שום אויר ביניהם, שוב יקשה הא מין

במינו אינו חוצץ, ובהכרח דלתוס׳ אזלא סוגיא זו למ״ד כתיבה פרוצה, ונעשה השביעי בענין שיוכל לשקע בתוכו טפח, וכשהבזיכים מונחים על שולי השביעי הי׳ בתוך י״ב טפחים, ושפיר פריך הא בעינן על, וכאן האויר שבין הששי והשביעי חציצה.

וכן צ״ל גם לרש״י דסוגיא זו אזלא כמ״ד כתיבה פרוצה, דלמ״ד כספינה רוקדת לא הוי חציצה כלל, כיון דלדידי׳ הבזיכין מונחין תמיד בדופני הלחם ובין הדפנות ליכא חציצה כלל, ולפי מה דמשני דרבי ס״ל על בסמוך, אפ״ל דס״ל לרבי דלחם הפנים נעשין כספינה רוקדת, ולא קשה לא קושית הגמ׳ ולא קושית התוס׳, וכ״ז פשוט.

ויש לעיין מדוע העמידו תוס׳ דבריהם על הברייתא, ולא על קושית הגמ׳, דבאמת לפי המסקנא לק״מ על הברייתא וצ״ע.

★ ★

בגמ׳: והא בעינן ונתת על וכו׳.

וכתב הגרצ״פ פראנק זצ״ל בספרו הר צבי (סו״פ אמור) עמד ג״כ בקושי׳ הנ״ל דהרי מין במינו אינו חוצץ. וכתב: ויש לומר דכאן פריך אליבא דר״י ואליבא דשמואל דמשמע בזבחים (דף ק״י) דלית להו כלל דמין במינו אינו חוצץ. והגר״י קלמס אמר לחלק, דהיכי דכתיב על המערכת והוא מניח על הלבונה על העליונה, הרי״ז כמו שמניח במקום אחר, אבל אין זה חילוק, דלהכלל דמין במינו אינו חוצץ נימא דחשיב שמונח על המערכת. [ויש לדון מצד חציצת קשותיו המיותרים].

★ ★

בגמ׳: על בסמוך, אתה אומר על בסמוך או אינו אלא על ממש וכו׳.

הנה עה״פ לא תשחט חמץ על דם זבחי וגו׳ למדו חז״ל בפסחים (ה׳ ע״א): לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים. וכתב הצל״ח בפסחים שם בהא דלמדו חז״ל מכח דרשא זו דצריך להשבית החמץ בערב פסח לפני חצות, יש לדקדק שיתכן לדרוש כן לר׳ יוחנן דאמר לקמן דף ס״ג ע״ב אעפ״י שאינו עמו בעזרה, וא״כ קפיד קרא שלא יהיה חמץ קיים בשעת זביחה כלל, אם כן צריך להשביתו מן העולם. אבל לריש לקיש דאמר עד שיהיה עמו בעזרה, וא״כ לא קפיד קרא על השבתה מן העולם, רק שלא יהיה חמץ עמו בעזרה, ואיך נילף מיניה השבתת חמץ. ואף דמדברי רבא ליכא קושיא על ריש לקיש, מ״מ כיון שגם ר׳ ישמעאל דורש כן, ואם כן גם ר׳ ישמעאל סובר אעפ״י שאין עמו בעזרה, ואיך פליג רשב״ל שהוא אמורא על ר׳ ישמעאל.

ובשלמא לפי מה דס״ד שם טעם פלוגתא דרבי יוחנן ור״ל דפליגי בהתראת ספק, א״כ לא פליג רשב״ל רק לפוטרו ממלקות אם אינו עמו בעזרה, אבל איסורא איכא כל היכי דאיתיה לחמץ, שפיר ילפינן מינה שצריך להשביתו מן העולם, אבל כיון דמסיק שם דבעל בסמוך פליגי, הדרא קושיא לדוכתא, וצ״ע.

ושאלני תלמידי הותיק האלוף הרבני המופלג בתורה וידיו רב לו בפלפול ובקיאות מוהר״ר מרדכי ברומף, הלא במנחות דף צ״ח (ע״א) איכא כמה תנאי דסברי על בסמוך, ואם כן אמר לך ר״ל אנא דאמרי כהני תנאי, והאריך תלמידי הנ״ל בזה לפרש דברי התוס׳ לקמן דף ס״ג [ע״ב ד״ה לא].

ועל זה השבתי לו, וכי ס״ד שיהיה שם תנא שיסבור שהיה מניח שתי בזיכי לבונה רחוק משתי המערכות של לחם הפנים, וכן בהר גריזים והר עיבל, וכי יש שום תנא שסובר שהיו הלוים עומדים בריחוק מקום מן ההרים, ועד כאן לא נחלקו שם במנחות אלא אי בעינן הבזיכים על המערכות ממש או סגי על בסמוך, וכן בעמידת הלוים אם עמדו על ההרים או סמוך להם, ואטו ר׳ ישמעאל עצמו מי לא מודה שם בבזיכים ובלוים דעכ״פ בעינן או על ממש או על בסמוך, ואפ״ה ס״ל כאן בחמץ דלא בעינן על בסמוך.

ועל כרחך דר׳ ישמעאל ס״ל, שיש לחלק בין על דהכא לעל דהתם, וכמו״ש והתוספות לקמן דף ס״ג ע״ב בד״ה לא אמרינן על בסמוך, ואם כן דר׳ ישמעאל ס״ל לחלק איך פליג רשב״ל על התנא עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: ויאריכו הבדים, יכול לא היו נוגעין בפרוכת תלמוד לומר: ויראו, אי ויראו יכול יהו מקרעין בפרוכת ויוצאין, תלמוד לומר לא יראו החוצה, הא כיצד, דוחקין ובולטין בפרוכת.

מדברי הגמ׳ כאן כתב הגאון המהרש״ם זצ״ל (בהסכמתו לספר זהרי חמה) להוכיח ראי׳ לדעת הפוסקים (ראה במשנה ברורה (סי׳ רכ״ט ס״ק ח׳) בשם שו״ת חתם סופר (סי׳ נ״ו) ע״ש). שאם רישומו של החמה ניכר בעד

העננים, אפשר כבר לברך ברכת החמה, דמבואר כאן וכנ״ל, דאף שהבדים מכוסים בפרוכת, כיון שדוחקים בפרוכת ובולטין ומקומם ניכר הוה בכלל ׳ויראו׳, והוא הדין גם לגבי ברכת החמה, כיון שהשמש ניכר יש לברך בשם ומלכות, יעו״ש.

★ ★

ויש לציין מעשה רב מלשונו של הגאון בעל שו״ת מהרש״ם זצ״ל בכתביו: ״דרוש אשר חדשתי לקידוש החמה יום ד׳ ה׳ ניסן תרנ״ז, אבל בעוה״ר לא קדשתיה כי עננים כסוה כל היום״ (ראה בהוספה לספרו תכלת מרדכי עה״ת ח״א בסוה״ס ע׳ ס״ט).

בשו״ת גנזי יוסף (סימן ס״ו אות ב׳) מביא שחכם אחד הורה בשנת תרנ״ז כדברי הפנים מאירות לברך בשם ומלכות אף כשהי׳ השמש מכוסה בעננים, וכששמע הרה״ק בעל דברי יחזקאל משינאווא זצוק״ל הקפיד עליו מאד, יעו״ש.

★ ★

הגאון מטשעבין זצ״ל הביא מהגמ׳ כאן רמז לדברי הרמב״ם (פ״ה דיסודי תורה הלכה י״א) המתאר כיצד צריך להראות תלמיד חכם, וז״ל: ״לא ירבה בארוחות עמי הארץ וישיבתן, ולא יראה תמיד אלא עוסק בתורה, עטוף בציצית, מוכתר בתפילין, ועושה בכל מעשיו לפנים משורת הדין, והוא שלא יתרחק הרבה ולא ישתומם״, דהיינו שבדי הארון על אף שהם מסתתרים מאחורי הפרוכת, בכל אופן רישומם ניכר תמיד, בכך שהם בולטים, בלי לקרוע את הפרוכת ולצאת החוצה, כך תלמיד חכם האמיתי, מצד אחד ׳לא יראה תמיד׳, ומאידך ׳ולא יתרחק יותר מדי׳ עכ״ד ודפח״ח.

(ספר שר התורה ע׳ 411)

דף צ״ח ע״ב

בגמ׳: ת״ר מזרח ומערב היו מונחין דברי רבי ר״א בר״ש אומר צפון ודרום.

הנה ברש״י בחומש (במדבר ח׳ ב׳) נקט כרבי דמנורה שבביהמ״ק ממזרח למערב היו מונחים. אבל הרמב״ם (הל׳ ביהב״ח פ״ב הי״ב) פסק כראבר״ש שצפון לדרום היו מונחים.

ודבר זה נוגע לדינא, האיך להעמיד את המנורה בבית הכנסת בחנוכה, לפמש״כ הסמ״ק שיש להעמיד המנורה בדרום ביהכ״נ, כמו בביהמ״ק שהמנורה היתה בדרום, וה״נ אם יש להעמיד את המנורה מצפון לדרום או ממזרח למערב כמו בביהמ״ק, תלוי בשיטות הנ״ל.

★ ★

והנה בשו״ע או״ח (סי׳ תרע״א) איתא: ובית הכנסת מניחו בכותל דרום כנרות המנורה ומסדרן ממזרח למערב (תרומת הדשן סימן ק״ד, ב״י) ע״כ, בתרומת הדשן באמת מביא בזה שני מנהגים, שיש מקומות שמסדרין אותם בין מזרח למערב, ובמקומות אחרים מסדרים אותם בין צפון לדרום, והא מילתא תליא בפלוגתא דתנאי הכא בנרות המנורה האיך היו מונחים, אלא שהתרומת הדשן מסיים, דאם הייתי במקום שאין מנהג, הייתי מנהיג כמו שראיתי ברוב מקומות לסדרן ממזרח למערב דכן ס״ל לרבי, והלכה כרבי מחבירו, וכ״כ בב״י ובדרכי משה לסדרן בין מזרח למערב ועפ״ז פסק כן בשו״ע (ועיין במג״א).

★ ★

וכתב בספר מנהג ישראל תורה (שם): והנה לשון הב״י דהמנהג פשוט לקבעם בכותל דרום ונמצאו מסודרים בין מזרח למערב עכ״ל, לשון זה מורה שקבעו ממש המנורה בכותל דרום וא״כ המדליק עמד כשפניו לדרום ואחוריו לצפון, וכתב בכף החיים אות ס״ט דכן מנהג הספרדים, אבל בתשובת מהר״י ברונא סימן ל״ט (הו״ד בארחות חיים) כתב דהמדליק יעמוד בדרום בין הכותל דרום למנורה ופניו לצפון, וכ״כ בשו״ת חתם סופר סימן קפ״ו דבכל קהלות גדולות שעבר שהיה יסודתם קודש בהררי קודש ע״י גאוני קדמאי ראה שהמדליק עמד אחוריו לדרום ופניו לצפון, וכתב שם טעם למנהג זה משום דבכה״ג מתחיל בהנר הסמוך לארון הקודש, ומצינו במקדש שהיה בזה מעלה דהיותר סמוך לקדשי קדשים נקרא לפני ה׳ עיי״ש, והו״ד דברי החתם סופר גם במשנה ברורה.

★ ★

הגאון רבי בצלאל שטרן זצ״ל בשו״ת בצל החכמה (ח״ב סי׳ נ׳) מבאר את השינוי (המובא בטור או״ח סי׳ תרע״א) שהיו רבני קהילות שראו לנכון להדליק את החנוכי׳ בצפון בית הכנסת. וביאר בזה, דהנה במערבה של ארץ

ישראל, ארון הקודש ממוקם במזרח בית הכנסת ופתח בית הכנסת הוא בצד מערב. נמצא, שלעולם אין אפשרות למקם את החנוכיה באופן זהה למיקום המנורה בבית המקדש. שכן, בבית המקדש המנורה עמדה בצד דרום והיתה לשמאלו של הנכנס, ואילו בבית הכנסת, אם ממוקמת בצד דרום, היא בימינו של הנכנס. מעתה היו קהילות שהעדיפו למקם את המנורה בצד שמאל של הכניסה לבית הכנסת אף על פי שצד זה הוא צפון.

ולפי"ז מוסיף וכותב שם, כי בתי כנסת הבנויים במזרחה של ירושלים, אינם רשאים להניח את המנורה בצד צפון לכל הדעות, שהרי צדדיו של בית כנסת זה זהים לחלוטין לצדדי המקדש - הפתח במזרח וצד דרום הוא בצד שמאל של הנכנס ע"כ.

★ ★

בגמ': **ת"ר מזרח ומערב היו מונחין דברי רבי, ר"א ב"ר שמעון אומר צפון ודרום וכו' מי סגרת שטחן דמשה בהדייהו הוה יתיב, לא, דמידלי לי' ומנח לי' ומיחתי להו לדידהו פורתא כתלמיד היושב לפני רבו.**

הנה בגמ' יומא (נ"א ע"ב) איתא: "תנו רבנן [הכהן הגדול כאשר היה נכנס לבית קדשי הקדשים ביום הכפורים] בין מזבח למנורה היה מהלך - דברי רבי יהודה. רבי מאיר אומר - בין שולחן למזבח, ויש אומרים בין שולחן לכותל. מאן יש אומרים, אמר רב חסדא, רבי יוסי הוא דאמר פתחא בצפון קאי, ורבי יהודה סבירא ליה פיתחא בדרום קאי, ור"מ כמאן, אי כר' יהודה סבירא ליה, ניעול כרבי יהודה, אי כרבי יוסי סבירא ליה ניעול כרבי יוסי. לעולם כרבי יוסי סבירא ליה, ואית ליה שולחנות צפון ודרום מונחין, ומפסקא ליה שולחן ולא מתעייל ליה".

ורבינו חננאל (שם) מביא גירסא אחרת בסוגיא זו, ומחליף את דעותיהם של רבי יהודה ורבי מאיר, ואומר שרבי יהודה הוא הסובר בין שולחן למזבח, ורבי מאיר הוא הסובר בין המזבח למנורה.

והביא בספר תפארת אדם (או"ח סי' מ"ב) בתשובה להגה"ק ר"מ מבילגורייא זצ"ל קושיא בשם כ"ק אדמו"ר מהריד מבעלזא זצ"ל שהקשה דבשלמא לגירסא הראשונה, שרבי מאיר הוא דאמר שלחנות מפסקי ליה ולא מתעייל ליה, ניחא. אך לגירסת רבינו חננאל, שרבי יהודה הוא דאמר שלחנות מפסקי ליה ולא מתעייל ליה, קשיא טובא. הרי לדעת רבי יהודה אמת כלים היתה בת חמשה טפחים, ורק אמת בנין היתה בת ששה טפחים, ואם כן, כשיש עשר אמות בין הכותל לאמצע ההיכל, שהם ששים טפחים, וחמש שלחנות שהם עשר אמות של כלים הם חמשים טפחים, הרי נשאר עשרה טפחים לעבור בין השלחנות למזבח, ומדוע אומרת הגמ' ש"לא מתעייל ליה" עכ"ק.

★ ★

וכתב ש"ב הגה"צ רח"י רויטמן שליט"א בקובץ אור הצפון (קובץ כ"ג ע' י"ג) ליישב הקושי' הנ"ל עפ"י המבואר במסקנת הגמ' כאן וכנ"ל, דלמ"ד מזרח ומערב היו מונחין, עמד שולחן דמשה מחוץ לשתי השורות של השולחנות, וממילא לא היה צריך שתי הפרשות של ב' אמות ומחצה בין השורות, אלא הפרשה אחת, וא"כ היו כל השולחנות ברוחב הצפוני של ההיכל.

והנה ידוע דאפושי פלוגתא לא מפשינן, וכמה שאפשר להשוות בין השיטות יש להשוות, ועל כן י"ל דרבינו חננאל סבירא ליה דלמסקנת הגמ' שהי' שולחן דמשה עומד מחוץ לשתי השורות מול ההפרש שביניהן וכנ"ל, כן הוא גם למ"ד צפון ודרום היו מונחין, ומחלוקת היא רק אם ממזרח למערב או מצפון לדרום, אבל באופן סדור עמידת השולחנות של משה ושל שלמה, אינם חולקים, וכיון שלמ"ד מזרח ומערב ההכרח הוא ששולחן דמשה עמד מחוץ לשורות, כן היה למ"ד צפון ודרום.

וא"כ יוצא דלמ"ד צפון ודרום, דלגירסת רבינו חננאל הוא רבי יהודה, אף דס"ל דאמת הכלים היא בת ה' טפחים, מכל מקום חמש שולחנות של משה תפסו חמישים טפחים ושולחן דמשה תפס עשרה טפחים, וע"כ לא יכול היה הכה"ג להלך בין השולחן לכותל.

והנה יכולים לומר ששלחן דמשה עמד ע"י הכותל הצפוני והעשרה שולחנות המשיכו עד אמצע רוחב ההיכל, והכהנים שסדרו את לחם הפנים עמדו בצד מזרח ובצד מערב, והי' לכאורה די בשתי אמות לשני כהנים. ז"א כי מלשון הגמ' שהשולחן היה משוך שתי אמות ומחצה מן הכותל למ"ד מזרח ומערב היו מונחין, ופרש"י ז"ל דשעור זה הי' כדי ששני כהנים יוכלו לילך זה בצד זה, משמע

לכאורה דלא היה די בשתי אמות, הגם שלגיר' הירושלמי המובאר בתוס' במנחות הי' די שתי אמות, אך התוס' כתבו שזה השמטת הסופר עיי"ש, וכן נראה גם משי' רש"י ז"ל, ועוד דהתוס' במנחות שם ד"ה תרי דרי הוו, ס"ל דא"א לסדר את לחם הפנים על שולחן שהוא דחוק לכותל, ויש מפרשים דהוא מטעם שלא יתעפש הלחם, ולכן קצת קשה לומר ששלחן דמשה עמד ע"י הכותל הצפוני.

וי"ל דשלחנות דמשה עמדו מהכותל ולדרום, ובעשרה טפחים שנשארו מסוף השולחנות עד אמצע ההיכל עמד שולחן דמשה, מול ההפרש שבין שתי שורות השולחנות, ושם הי' מקום מרווח לכהנים לסדר את לחם הפנים.

ואם נאמר שרבינו חננאל סבירא ליה כהמאירי, שסובר דמחלוקת רבי ורבי אליעזר ברבי שמעון הוא רק לגבי סדר עמידתן של העשרה שולחנות דשלמה, אבל שולחנו של משה עמד לכו"ע ממזרח למערב, וא"כ היו הכהנים צריכים להכנס בין שלחן דמשה והשולחנות של שלמה, יכול להיות שהריוח בין שתי השורות הי' עוד יותר משתי אמות ומחצה, כך שהיו יכולים להכנס שם בריוח. ועי' בשו"ת נודע ביהודה תנינא או"ח סי' קכ"ב.

עכ"פ לפי המתבאר אפשר ליישב את הקושיא, דאף לרבי יהודה היו השולחנות ממלאים את כל רוחב הצפוני של ההיכל, וממילא היה הכהן הגדול צריך להלך בין השולחן למזבח עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

גמ': ת"ר עשר מנורות עשה שלמה כו'.

האדמו"ר מחב"ד (ליקוטי שיחות פ' תרומה חלק כ"א) הביא הרבה הוכחות, שבהמנורה שבביהמ"ק היו קנים באלכסון, ולא כפי שרגילין לצייר אותם בחצי עיגול, שכן כתב רש"י פרשת תרומה (כ"ה ל"ב), וכך הוא בציור מכתב יד של הרמב"ם (בפירוש המשניות כאן) שהקנים היו באלכסון.

ומה שבקשתו של טיטוס שברומי מצוייר שבויי יהודה וירושלים והשלל, ושם קני המנורה מצויירים בחצי עיגול, כתב די"ל שזה מנורה מהעשרה מנורות של שלמה, אבל המנורה העיקרית של משה, היו קניה באלכסון וכנ"ל.

דף צ"ט ע"א

בגמ': ת"ר עשרה שלחנות עשה שלמה ולא היו מסדרין אלא על של משה וכו' ר"א בן שמוע אומר, על כולן היו מסדרין וכו'.

וברש"י: על כולן, פעמים בזה פעמים בזה ע"כ. הנה בשו"ת הרדב"ז (ח"ו סי' קנ"ח) כתב לחדש, דלא היו מוציאין את השלחן לעזרה בשעה שהיו מגביהין אותו לעולי רגלים, וכתב עוד שם דלכך לא עשו ב' שלחנות, שיהי' מזומן אם יטמא אחד מהם כעין כל הכלים שהיו במקדש שהיו כפולים משום דלא הי' מקיים בזה לחם הפנים לפני תמיד, אם יקחו את הלחם משלחן זה ויניחוהו על שלחן אחר יעש"ה, והיינו דכיון דאין הלחם מונח תמיד על שלחן אחד לא חשיב תמיד, ולפ"ז נראה, דאפי' בשבת שהי' מסלקים את הלחם, אם היו מניחים את הלחם החדש על שלחן אחר, לא הי' מקוים בזה לחם הפנים לפני תמיד.

★ ★

וכתב חכ"א בקובץ ברכת שלמה - כתר תורה (בנד"מ ע' 478) להקשות עליו מדברי הגמ' כאן וברש"י הנ"ל: פעמים בזה - פעמים בזה, [והטעם שהוכרח רש"י לפרש כן, משום דהתורה לא צותה רק על לחה"פ אחד, וקרבנות צבור אין באין בנדבה, וא"א להביא יותר מן החיוב], ועכ"פ הרי מבואר מדברי רש"י הנ"ל דלא כרדב"ז, דלפי"ד לא הי' מקויים בזה לחה"פ לפני תמיד.

ושבתי וראיתי דדברי הרדב"ז יתכנו עפי"מ שהביא החק נתן למנחות (דף צ"ט) משם שלטי הגבורים שהביא משם מדרש אבכיר דהיו מסדרים על כל העשרה שלחנות ביחד וכן היו מדליקין בכל העשרה מנורות ביחד ע"כ יע"ש בחק נתן מה שעמד בזה, לפי"ז אין שום סתירה לדברי הרדב"ז מגמ' הנ"ל וא"ש.

ובזה ישבתי מכבר את דברי המדרש שהביא בספר אמרי יושר ח"ב להגאון ר"מ אריק אבד"ק טארנא זצ"ל שהמנורה היתה דולקת כל השבוע בלי הפסק ע"י נס, וכתב ע"ז בספר הנ"ל שהוא פלא שהי' צריך לקיים מצות הטבה והדלקה והניח בצ"ע ע"ש, ולפי המדרש אבכיר הנ"ל א"ש, דזה נראה פשוט דנס זה המוזכר בתנחומא הנ"ל לא הי' בבית שני, דלא הי' שכיחי ניסי בבית שני כ"כ, ובודאי

עדות המדרש קאי על בית ראשון, ושם היו עשר מנורות והיו מדליקין על כולם ביחד. ושפיר היו יכולים לקיים מצות הטבה והדלקה, בשאר המנורות שלא הי' בהם הנס הנ"ל וא"ש.

★ ★

בגמ': עשר שולחנות כו' עשר מנורות ועל כולן היו כו'.

ברש"י מפרש שלפעמים הי' מדליק בזו ולפעמים הי' מדליק בזו. ומשמע שסובר שלא היו מדליקין על כל המנורות כאחת.

אמנם במשך חכמה (ר"פ תצוה) הביא ילקוט שמעוני (מלכים קפ"ה) דמבואר שם שעל כולם היו מדליקין. דהכי איתא התם: ואעפ"י שעשה שלמה עשר שולחנות, לא הי' מסדר לחם הפנים "תחילה", אלא על של משה, שנא' ואת השלחן אשר עליו לחם הפנים, "ואח"כ הי' מסדר על כולן", שנא' ואת השולחנות ועליהם לחם הפנים.

ואעפ"י שעשה שלמה עשר מנורות, לא הי' מבעיר "תחילה" אלא של משה, שנא' ומנורת זהב ונרותיה, ואח"כ מבעיר כולם שנא' ואת המנורות ונרותיהם לבערם כמשפט עכ"ל הילקוט, הרי שהי' מעריך ומבעיר על של כולם.

★ ★

ועיין שם עוד בילקוט שמעוני: ויעש שלחנות עשרה - כדי להרבות זרעים, ולמה עשה משה אחד, שלא היו במדבר צריכין לזרעים, וכיון שבא שלמה, עשאן עשר כדי להרבות זרעים. ולכך נתן חמש מימין כנגד ימין העולם, שהוא דרום, שמשם טללי ברכה וגשמי נדבה יוצאים לעולם. אמר שלמה, בזכות אלו השולחנות הנתונות בימין, יהיו גשמי ברכה וטללי ברכה יורדין לעולם מן ימין. ולכך נתן חמשה משמאל, כנגד צפון שהוא שמאל, שמשם הרעה יוצאה לעולם, אמר שלמה בזכות השולחנות הנתונות משמאל יודחו הרעות מישראל.

עוד איתא שם בילקוט שמעוני: ויעש את מנורת הזהב עשר, כנגד עשרת הדברות, וכל מנורה היו בה שבעה נרות, הרי שבעים כנגד שבעים אומות, שכל זמן שהנרות דולקות היו מתכבשים, ומיום שכבו הנרות נתגברו. עכ"ל.

★ ★

במשך חכמה (שם ר"פ תצוה) האריך בחשבון שלפי היחס של אורך רוחב וגובה ההיכל בבית המקדש - כלפי המשכן, לכן הי' צריך עשר מנורות - מול מנורה אחת שהיתה במשכן.

★ ★

בגמ': שני שולחנות היו בביהמ"ק א' של כסף וא' של זהב בכניסתו מסדרין בשל כסף וביציאתו בשל זהב.

הגה"ק ממונקאטש בספרו שער יששכר (חודש תמוז אות י"ג) כתב על פי המבואר בספרים הקדושים שכסף מרמז לרחמים, וזהב מרמז לדין. על כן בתחילה הי' העולם מתנהג ברחמים כשל כסף, אבל לעתיד לבא תהי' הלכה כבית שמאי, והעולם יתנהג על פי דין, שמעלין בקודש ולא מורידין, ולכן נתנו על של זהב ביציאתן.

★ ★

בגמ': שמעלין בקודש ולא מורידין.

כתיב (שמות מ' י"ח): ויקם משה את המשכן וגו' ואיתא בספורנו, דהמשכן הם העשר יריעות מעשה חושב שנקראו משכן, והוקמו היריעות קודם הקרשים ע"כ.

ואולי זה מה שמרמזת הגמרא כאן, שמפסוק זה לומדים "דמעלין בקודש ואין מורידין".

והפירוש הוא, שמתחילים בקודש ב"מעלין" בלמעלה בהיריעות ואחר כך נמשכין למטה לאדנים וכו'.
(וללוי אמר)

★ ★

בגמ': בגמ' ומנא לן דאין מורידין, אמר רבי דאמר קרא. ויקם משה את המשכן ויתן את אדניו וגו'.

וברש"י: וא"נ דלא סייעהו אחיו הכהנים בהקמת העמודים והאדנים, ש"מ אין מורידין לפיכך לא נתעסקו בו אחרים וכו' ע"כ. והקשה הגר"א לוין זצ"ל - הי"ד בספרו ברכת אהרן על ברכות (מאמר רל) לפ"ד המדרש (נשא פי"ב סט"ו) דכל שבעת ימי המילואים הי' משה מעמיד המשכן ומפרקו, ובשמיני העמידו ולא פרקו. ותמהו המפרשים הא בתוך ז"י ע"כ הי' גם שבת ביניהם, והאיך הי' מעמיד ומפרקו הא מלאכת המשכן אינה דוחה שבת, ותירצו שסייעו לו ושניים שעשאו פטורין, וא"כ איך נוכל לדייק דאין מורידין מדלא סייעו למשה בהקמתו, והרי אדרבא סייעו לו,

דאל"כ לא היו רשאי להעמידו בשבת, ומדאנו רואין שסייעוהו בשבת, ש"מ דמורידין, דאלו הי' אסור לא הי"ל להקים בשבת, כי בעצמו הי' אסור משום חילול שבת וע"י סיוע מאחרים הי' אסור מטעם הורדה בקודש עכ"ק.

★ ★

וכתב הגר"מ וורשוויאק זצ"ל - הי"ד בספרו אמרי כהן (פר' שמיני אות י"ג בהגה"ה) ליישב בזה, דהנה רש"י ז"ל בלשונו הטהור דייק וכתב מדלא סייעוהו אחיו הכהנים בהקמת העמודים והאדנים, והשמיט תיבת והקרשים שהזכיר באו"ד, משום דהקרשים א"א הי' לאחרים להקים בלי משה, כי כן הי' הרצון שיהי' נקרא על שמו כדאיתא בתנחומא (פ' פקודי) ואם היו מסייעים בהקמת הקרשים עם משה לא הי' הורדה כלל, כי זה הי' כהעמדת ס"ת פסולה בארון ביחד עם ס"ת כשרה דמותר (כדאי בס"ח סי' תתקל"ד), דגם שברי לוחות מונחות היו בארון יחד עם הלוחות, וכדעת מהרש"ל (הו"ד במנ"א סי' קנ"ד) ולא הי' מזה שום ראי' מדלא סייעוהו בזה דאין מורידין.

אבל הראי' היא מדלא הקימו העמודים והאדנים, שהי' אפשר להם להעמיד ביחידות, והיו מקילים בזה את המלאכה ממשה, וע"כ משום דאין מורידין, וא"כ בשבת שא"א הי' למשה להקים לבדו משום איסור שבת, שפיר י"ל דסייעוהו בהעמדת הקרשים יחד עמו, והורדה לא הי' כאמור, ע"כ.

★ ★

בגמ': ואמר קרא ויקם משה את המשכן וכו'.

וברש"י ד"ה ויקם וכו': שבתחילה פורס היריעות ולא הורידן בהקמת העמודים והאדנים וכו'. וכן מפורש גם בספורנו (שמות מ' י"ח) עה"פ הנ"ל ויקם וגו' וז"ל: עשר היריעות מעשה חושב שנקראו משכן הוקמו קודם הקמת הקרשים, אם בידי אדם מחזיקין בו, ואם על דרך נס כדבריהם ז"ל [תנחומא שם] ועל זה הסדר נעשה והובא אל משה, כי אמנם אותן עשר יריעות הן היו עיקר המשכן, ושאר הנכנס באותו הבנין והם האדנים והקרשים והבריחים והעמודים והאוהל היו להעמיד המשכן ולכסותו עכ"ל. הרי דבנין המשכן היה תחלה פרישת היריעות, ואח"כ העמידו כתליו ואדניו להעמידו וכרש"י הנ"ל.

והביא הגאון בעל משנה שכיר זצ"ל - הי"ד בכתביו, שבנו הרב חיים מנחם שליט"א הקשה ע"ז מש"ס מפורש בביצה דף ל"ב ע"ב ועירובין דף ק"א ע"א אמר רב יודא האי מדורתא ממטה למעלה אסור לממעלה למטה שרי, עיין שם ברש"י ותוס' דממטה למעלה אסור משום דהוא דרך בנין, אבל ממעלה למטה דהיינו לפרוש הגג תחלה ולהחזיקו בידי אדם שרי משום דאין דרך בנין בכך, ועיין גם בשבת דף מ"ג ע"ב ברש"י ותוס' שם, וכן בתוס' שבת דף קל"ח ע"א ד"ה כסא, שכתבו וז"ל, אינו כן דרך עשייתו אהל לעשות הגג תחלה ואחריו הדפנות ושרי עיי"ש, וקשה הא כל מלאכת שבת ממלאכת המשכן גמרינן, ובנין המשכן היה ממעלה למטה, דתחלה היו פורשין היריעות ובני אדם מחזיקין בו, א"כ חזינן דגם כי האי הוי דרך בנין, א"כ היה לן לאסור גם בדרך זה, כיון דכל מלאכת שבת ממשכן גמרינן לה, ויפה העיר ויפה הקשה.

ויש להוסיף עוד לחזק הקושיא, דהרי בשבת לעיל בדף כ"ח ע"א ילפינן דפשתן אקרי אהל, ופרש"י (ד"ה משכן) ותוס' שם (ד"ה ויפרוש) דילפינן מיריעות דשש דהוא הוא על המשכן, ונקרא אהל דכתיב (שמות ל"ט ל"ב) משכן אהל מועד, הרי דהיריעות שש אקרי אהל, ואהל זה נבנה מלמעלה למטה, א"כ חזינן דגם בנבנה מלמעלה למטה הוי אהל, ולא כדברי תוס' דשבת הנ"ל שכתבו אינו כן דרך עשיית אהל לעשות הגג תחלה ואחריו הדפנות ושרי, הא באמת אהל דמשכן נבנה כך, וכיון דכל מלאכת שבת ממשכן ילפינן הוי לן למילף גם זאת ממשכן, דגם באופן זה אסור עשיית האהל, והיא באמת קושיא אלימתא, ודו"ק. ע"כ.

ויש ליישב על פי מה דאיתא בשבת ע"ד ע"ב שהטווה צמר ע"ג בהמה בשבת פטור, דהוה כלאחר יד, ומקשה ממה שבמשכן כל אשה חכמת לב, טוו על גבי העזים. ומשני חכמה יתירה שאני. והכא נמי, אם נימא שעל פי נס הקימו היריעות ולאחמ"כ הקרשים, או שהיתה חכמה יתירה, א"א ללמוד מזה אבעלמא לחייב הקמת אוהל בכה"ג.

★ ★

גמ': תני ר"י, מלמד שהלוחות ושברי לוחות מונחין בארון, מכאן לת"ח ששכח תלמודו מחמת אונסו, שאין נוהגין בו מנהג בזיון וכו'.

בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק או"ח סי' ט') נשאל בענין ספרי תורה פסולים שאינן ראוים עוד לתיקון, אם מותר להניחם בארון הקודש המקודש לספרי תורה הכשרים, והביא השואל ראיה משברי לוחות שמונחים בארון עם הלוחות השלמים, ושוב דחה כי השברי לוחות היה בהם קדושה יתירה שהיו מעשה ידי הקב"ה בעצמו. ע"כ.

וכתב לו הנודע ביהודה: הדחיה שלו אינה דחיה, דלפי דבריו א"כ איך הביאו במסכת מנחות דף צ"ט ע"א ראיה מזה להזהר בתלמיד חכם שכח תלמודו מחמת אונסו. אבל באמת עיקר הראיה שלו אינו כלום, דשם מתחלה על דעת כן נעשה הארון להניח בו שברי לוחות ג"כ, ופשיטא דתנאי מתחלה מועיל, כמבואר באו"ח סי' מ"ב סעיף ג' בהגה"ה, ואע"פ כן יפה הוכיחו מזה להזהר במי ששכח תלמודו, דחזינן שהקפיד הקב"ה על שברי לוחות להניחם בארון והתנה על תנאי זה. וע"ש מה שהעלה להלכה בזה.

★ ★

גמ': מלמד שהלוחות נשברו ושברי לוחות מונחין בארון וכו'.

פרשו הקדמונים לרמז שידע האדם שכל הצרות והיסורין הבאים עליו, הם חסד ה', כדי לקרב את האדם אל הארון, שהשברים גורמים שיהיה האדם קרוב לתורה, קרוב לארון, וקרוב למי שאמר והיה העולם.

ובקונטרס בינו שנות דור ודור (ניו יורק תשע"א עמוד ל"ד) הביא מכתב הרה"ק ר' יעקב לייב מידנר, שכתב לבנו החסיד המפורסם ר' משה מידנר, והביא ביאורו של בעל היסוד העבודה על הפסוק (תהלים ל"ב י') רבים מכאובים לרשע, והבוטח בה' חסד יסובבנו. שביאר דתיבת "חסד" נמשכת הן לרישא והן לסיפא. היינו שאם האדם מאמין שהמכאובים שה' שולח לו, הם חסד ולטובתו, היניו ש"בוטח בה' חסד", שכל המכאובים הם חסד, אז זוכה ש"חסד יסובבנו", שה' מתנהג עמו בחסד וברחמים, עכ"ד ודפח"ח.

דף צ"ט ע"ב

גמ': אמר ר"ל, פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה וכו'.

בספר צפנת פענח (פ"ט ע"א) מביא בשם הבעש"ט זי"ע עה"פ: החיות רצוא ושוב. הנשמה מתלהבת תמיד, לעלות מעלה מעלה עד אין סוף. ויש לחשוש פן תתבטל חס ושלום לאורו יתברך, ואז גם להגוף אין ערך כלל. לכן 'ביטולה של תורה' - מה שהאדם עוסק בצרכי גופו, אכילה ושתיה משא ומתן וכדומה, באותו הזמן הנשמה נחה מהתלהבותה, ומוסיפה כוח לקיומה וחיזוקה - זהו "יסודה" עכד"ק.

★ ★

הנה בט"ז (יו"ד סי' רנ"א ס"ק ו') כותב: "יותר יש זכות למי שזוכה לעסוק בתורה ולא בא לידי הצלת נפשות, ממי שבא לידו הצלת נפשות ועל ידי כך צריך לבטל תלמוד תורה ולעסוק בהצלת נפשות. ויליף ליה ממרדכי שהוצרך לבטל תורתו ולעסוק בהצלת נפשות הורידוהו חכמים מגדולתו" עכ"ל.

וכתב בספר מרפסין איגרא (פרק כ"ד) להקשות, דהרי ברש"י כאן פירש: "ביטולה של תורה זהו יסודה, כגון שמבטל תורה להוצאת המת והכנסת כלה - זהו יסודה, כלומר: מקבל שכר כאילו יושב ומייסדה ועוסק בה". הרי מפורש, כי אדם שהוכרח לבטל תורה לצורך קיום מצוה נחשב לו "כאילו יושב ומייסדה ועוסק בה"?

והביאו תירוץ בשם הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א: למרות שאדם שהוכרח לבטל תורה לצורך קיום מצוה מקבל שכר מלא, מכל מקום חסרות לו המעלות של תלמוד תורה ע"כ.

ויש לבאר הדברים, דבמצות ת"ת ישנם ב' מצוות: א) לימוד תורה - דילפינן מוהגית בו יומם ולילה. ב) מצות ידיעת התורה - דילפינן מושננתם לבניך, שיהיו דברי תורה מחודדין בפיך. וכשעוסק בצרכי ציבור, אמנם נחשב כאילו מקיים מצות "לימוד התורה", אבל עדיין חסר לו ב"ידיעת התורה", ואת זה א"א להשלים.

★ ★

כ״ק אדמו״ר בעל האמרי אמת מגור זצ״ל אמר עה״פ (שמות ל״ד א׳): אשר שברת וגו׳. ואי׳ בגמ׳ שבת (פ״ז ע״א) אמר ר״ל, יישר כחך ששיברת, ואמר: הנה אי׳ (ב״ב ג:) לא ליסתור איניש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחריתי עיי״ש, משום הכי לא אמר הקב״ה למשה אשר שברת, יישר כחך ששיברת, עד (הציווי של) הלוחות השניים, (ודבורו של השי״ת כמעשה). והוסיף ואמר, ק״כ יום לא עסקו ישראל בתורה ע״י שנשתבו הלוחות, רק היו הכנה לאח״כ (שהשתוקקו והכינו עצמם ללוחות השניים) שיוכלו לעסוק בתורה, וזהו מה שאמרו חז״ל: פעמים שביטולה של תורה זהו קיומה עכד״ק.

★ ★

בגמ׳: תנא דבי ר״י, משל לאדם שמסר צפור דרור לעבדו וכו׳.

הגאון ר״ש קלוגר זצ״ל בהגהות חכמת שלמה על יו״ד (סי׳ פ״ב) הביא מה שפלפלו בטו״ז ובנקה״כ שם בענין צפור דרור אם הוא טהור או טמא, וכתב ע״ז וז״ל: נראה לי ראי׳ ברורה שהוא טהור, מהש״ס דמנחות דף צ״ט ע״ב דקאמר שם תנא דבי ר׳ ישמעאל משל לאדם שמסר צפור דרור לעבדו וכו׳, וא״כ מדמה התורה לצפור דרור, ובודאי מדמה התורה לעוף טהור ולא לעוף טמא, דחלילה להמשיל התורה לעוף טמא, אלא ודאי שטהור הוא, כנלפע״ד נכון ודו״ק, עכ״ל.

וכתב על זה חכ״א בקובץ כרם שלמה (שנה ד׳ קו׳ ו׳ ע׳ נ״ב): ויש לתמוה ע״ז ממה שכתוב בשיר השירים (ה׳ י״א) קוצותיו תלתלים שחורות כעורב, וקאי על התורה שאותיותי׳ שחורות, כמבואר שם במדרש, אפילו אם מתכנשין כל באי עולם להלבין כנף אחד מן העורב אין יכולין, כך אם מתכנשין כל באי עולם לעקור יו״ד שהוא קטן האותיות שבתורה אין יכולין יעו״ש. והרי עורב עוף טמא הוא - וגם מקרא מלא דיבר הכתוב, כנשר יעיר קנו על גוזליו ירחף (דברים ל״ב י״א), ונדרש על הקב״ה בעת מתן תורה עיי״ש ברש״י, והרי גם נשר עוף טמא הוא. וצ״ע.

★ ★

במשנה: המכניסים עומדים בצפון וכו׳.

וברש״י: דקדושת צפון חמירא ע״כ. כתב בספר מדת הקודש (סי׳ י״א אות כ׳): יש להסתפק בדין צפון אי הוי ענין של קדושה יתירה שנמצאת בצפון, או דאי״ז אלא קביעות מקום בעלמא, ונראה דהדבר מבואר ברש״י בזבחים נ״ח. בד״ה ה״ג כולו וז״ל, ״דקדושת צפון עליו מגזיה״כ וכו׳״ עכ״ל. וכן נראה מדברי רש״י (שם כ׳ א׳ בד״ה ר׳ אלעזר) ״אבל מזרחו של מזבח וכו׳ לא מכשר אפי׳ חלק צפוני דקילא קדושתיה״. וכ״כ רש״י במנחות (צ״ט:) בד״ה המכניסין וז״ל, ״דקדושת צפון חמירא״, עכ״ל. ועיי״ש ברש״ש. וכתב שם התוי״ט וז״ל, ״כלומר דקדשי קדשים שחיטתן בצפון״, עכ״ל. ומבואר דדין צפון הוי ענין של קדושה.

[וע״ע רש״י שבת קל״ג: ד״ה ושנים וז״ל, דכל צפון ענין חשיבות היא וכו׳ עכ״ל. וכתב שם החכמת מנוח ״לפי שרוב עבודות בצפון הן דכתיב על ירך המזבח צפונה״ עכ״ל. וע״ע סוכה (נ״ו ע״א) ״הנכנסין חולקין בצפון״. ופרש״י שהצפון עיקר שהרי קבעו הכתוב לשחיטת קדשי קדשים״].

אמנם עי׳ רש״י לעיל מיני׳ נ״ה: בד״ה צפון לא וכו׳ וז״ל, ״וק״ו דרבנן לא דריש, דאיכא למימר להאי קבע צפון ולהאי שאר רוחות, דמאי קדושתיה דצפון מדרום, אלא דקביעות מקום בעלמא הוא״ עכ״ל. ומבואר לכאורה איפכא דענין צפון הוי רק קביעות מקום בעלמא.

אלא דיעוי׳ בצאן קדשים דגרס איפכא וז״ל, דהא דקבא להאי צפון ולהאי שאר רוחות, משום קדושתיה דצפון מדרום, ולא דקביעות מקום הוא עכ״ל. והוא כמש״כ. ועיש״ה בסוגיא. ולהצד צפון הוי ענין של קדושה יתירה כתב הרש״ש (שם) דבזה יבואר קרא דכתיב (ויקרא י״ד י״ג) ״ושחט את הכבש במקום אשר ישחט את החטאת ואת העלה במקום הקדש״. והיינו דצפון הוי מקום הקדש יתר על שאר מקומות.

וע״ע רש״י להלן (ק״ו.) בד״ה לצפונה של ירושלים, ״שכל מעשה חטאת בצפון״ עכ״ל. ומבואר לכאורה דצפון הוי ענין של קביעות מקום, ומשו״ה שייך זה אף לצפונה של ירושלים, דאי הוי ענין של קדושה, מה שייך זה לצפונה של ירושלים, ואטו בכל צפון שבעולם איכא הך קדושה יתירה וצ״ע.

★ ★

במשנה: שני שלחנות היו באולם וכו׳ ועל של זהב ביציאתו, שמעלין בקודש ולא מורידין.

והקשה בספר ואם תאמר (ח״א ע׳ ע׳): וצ״ע דמ״מ היו מורידין, שהרי לחם הפנים היו עושין בדפוס של זהב כמבואר במנחות (צ״ד ע״א), וא״כ כשהיה מניחן על של כסף בכניסתו, הא מוריד בקודש.

★ ★

במשנה: חל יוהכ״פ להיות בשבת החלות מתחלקות לערב וכו׳.

כתב המג״א (סוף סי׳ תרי״ב) לגבי נגיעה באוכלין ביוהכ״פ וז״ל: בנגיעה בעלמא לא חיישי׳ וכן עיקר, ועיין במשנה ספי״א דמנחות ובמהרי״ל אוסר ליגע וכ״ה בירושלמי פ״ד דפסחים דדבר שראוי לאכילה בעין גזירה שמא יאכל ולכן החלות מתחלקות לערבית ע״כ.

וכתב רבינו הנודע ביהודה זצ״ל בהגהות דגול מרבבה שם: לדעתי אין ראיה מהחלות. ואולי אפי׳ ראיה להיפך, שהרי רש״י פירש שם במשנה החלות מתחלקות לערב ולא למחר, שנפסלות בלינה לאחר זמנו שנסתלק ע״ש מנחות דף צ״ט ע״ב, הרי שלא מיעט אלא שלא ימתין עד למחר, אבל אם רצו לחלקם בו ביום רשאים אלא שלמה יטרח בחינם כיון שא״א לאכלם ביום, ועוד אמינא, שאף אם נפרש שמתחלקים דוקא לערב ולא בו ביום דגזרינן דלמא אתי למיכל, אכתי שאני חלות שזמנם בהול שהרי יפסלו בחצות הלילה, לכך בהול לאכלם וגזרינן דלמא אתי למיכל, אבל לגזור בשאר אוכלים ליגע ביום הכיפורים וליחוש דלמא אתי למיכל לא שמענו מחלות הללו.

שוב פקחתי עיני וראיתי שראיה זו מן החלות לא המג״א עצמו המציאו רק הירושלמי מביא ראיה זו מן חלות, וצריך אני לקבל באימה דברי הירושלמי עכ״ד.

★ ★

במשנה: חל יוה״כ להיות בשבת, החלות מתחלקות בערב.

הקשה הגאון החלקת יואב זצ״ל בקובץ דגל התורה וורשא (סי׳ קי״ב אות ב׳): קשה לי בהא במשנה מנחות (צט.) בחל יוה״כ בשבת חלות מתחלקות לערב, הלא קי״ל (בר״פ טבול יום) דמי שאינו ראוי לעבודה אינו חולק בקדשים, ויוה״כ כל עבודת היום בכה״ג, אם כן למה חילקו החלות לשאר הכהנים. ולריטב״א דעבודה של כל השנה ביוהכ״פ הוא רק מדרבנן בכה״ג ניחא, אבל להחולקים קשה, ואין לומר דלחם הפנים חשיב משבת שעברה בעת סידורו, דהרי מ״מ העבודות היו היום יעוי׳ סוכה נ״ו בתוד״ה והלכתא שכתבו א״נ חשיב לחם הפנים חובת היום, אעפ״י שהוא משבת שעברה עכ״ל ומכש״כ הכא וצל״ע.

★ ★

ובשו״ת אמרי יושר להגר״מ אריק זצ״ל (ח״ב סי׳ קכ״ז) מביא הקושי׳ הנ״ל ומוסיף עוד להקשות אמאי לא נקיט נמי במשנה דשעיר הנעשה בחוץ מתחלק לערב בכל יו״כ, וכתב דבאמת שעיר מתחלק לכהני משמר, דאינו ראוי לחיטוי הוא רק ביש חסרון בגוף הכהן כגון טמא או אונן, אבל הכא יומא הוא דקגרים, וההכרח לזה, דהא קיי״ל דגם הראוי לחיטוי כשאינו ראוי לאכילה מבעו״י אינו חולק (זבחים צט.) וא״כ גם לכה״ג לא יהי׳ זכות בקרבנות יו״כ, וע״כ דזה אינו בכלל לא חזי לאכילה דיומא קגרים, א״כ ממילא גם שאר כהנים חולקין כיון דראויין תמיד לחיטוי לבד מיו״כ דיומא קגרים.

והא דלא נקיט במתני׳ נמי דשעיר החיצון מתחלק לערב. משום דבשר השעיר חי ואינו מתוקן לאכילה, לא חיישינן שמא אתי למיכל ושרי לחלק אותו אף מבעוד יום, משא״כ חלות אפויות דחזי למיכל תנן דמתחלקות לערב לאפוקי מבעו״י, משום דלמא אתי למיכל כמ״ש בירושלמי הובא במג״א (סו״ס תרי״ב) עכ״ד.

★ ★

וכתב הגר״מ וורשוויאק זצ״ל - הי״ד בספרו אמרי כהן (פר׳ אחרי בהגה״ה לאות כ״ד): ואני שמעתי ולא אבין, דודאי בנוגע לחלוקת לחה״פ ביו״כ שחל להיות בשבת, דבכל השנה ראוים הכהנים לאכול, שפיר י״ל דגם ביו״כ נקראים ראוים לאכילה ואך יומא קגרים וניחא קושית החלקת יואב, אבל לענין שעיר החיצון דא״א חיטוי זה ועבודה זו אלא ביו״כ, ל״ש לומר יומא קגרים, כיון דתמיד חיטוי זה הוא אך ביו״כ, והכהן הדיוט אינו ראוי לעולם לחיטוי זה, ואיך שייך לומר בזה דיומא קגרים.

וההכרח שכתב הגהמ״ח מכה״ג שאינו ראוי לאכול, אינו מוכרח כלל, דשאני קרבנות דכל השנה דראויין לאכול מבעו״י, והוא אונן ואינו ראוי לאכול מבעו״י שפיר אינו חולק, אבל קרבנות יו״כ לא ניתנו כלל לאכלם מבעו״י, ותמיד זמן חילוקם הוא בלילה, לא מקרי הכה״ג ביו״כ

אינו ראוי לאכול כיון דבתחלה לא ניתן לאכלם ביום, והרי זה דומה ללחם הפנים קודם הקטרת הבזיכין, דודאי לא יעלה על הדעת לומר כי מפני שאין הכהנים רשאיים לאכול קודם הקטרת הבזיכין נקראים אינו ראוי לאכול ולא יחלקו, דהרי זו היא הכשרת הלחם שיהי׳ ראוי לאכילה, וא״כ כ״ש ביו״כ שאינו ראוי לאכול מפני שעדיין לא הגיע זמן אכילת השעיר עד שתחשך היום, ודאי לא נאמר דזה מקרי אינו ראוי לאכילה, דהרי כאן אין מחוסר מעשה, וזמן ממילא קאתי ואז יכשיר לאכילה, לכן הכ״ג ודאי מקרי ראוי לאכילה, משא״כ כהן הדיוט שאינם ראויים לחיטוי ביו״כ, הרי זה כמו חסרון בגופו שהוא לעבודת יו״כ כמו זר או כטמא, ושפיר י״ל דאין השעיר מתחלק כלל, ושייך אך לכ״ג הראוי לחיטוי ולאכילה בזמנו, ואמנם יוכל ליתן לכהנים אשר אוכלים אותו כדי שלא יבא לידי נותר כמ״ש תוס׳ במנחות (דף ק׳ רע״א), ולא משום מצות אכילת קדשים, משום דכל שאינו חולק אין מצוה באכילתו שיהי׳ בה כדי לכפר, וז״ב לענ״ד.

★ ★

בספר ואם תאמר (ח״ב ע׳ קכ״ד) כותב: במנחות (צ״ט ע״ב) אמרו שלא חילקו לחם הפנים בשבת שחל להיות ביוה״כ כיון שלא אכלו אז רק חילקו בלילה. וצ״ע דבפסחים (נ״ח ע״א) מבואר דחילקו לחם הפנים בשבת שחל להיות ערב פסח, אע״פ שהיה מצה ואסור לכול מצה ערב פסח.

★ ★

והנה הקושי׳ הנ״ל מערב פסח הקשה חכ״א לכ״ק אדמו״ר בעל האבני נזר (או״ח סי׳ ש״פ) שהקשה שיהי׳ אסור לחם הפנים לאכול בערב פסח שחל להיות בשבת לפי דעת מהרש״א ז״ל דמצה שאינה משומרת אסור לאכלה בער״פ מטעם דיש לה טעם מצה, הלא לחה״פ ג״כ יש לו טעם מצה, ומדוע במשנה במנחות צ״ט: חושב דיום הכיפורים שחל להיות בשבת החלות מתחלקות בערב, יהא גם ער״פ שחל להיות בשבת הדין כן ויחשב במשנה ג״כ להתחלק בערב יעש״ה.

והשיב לו כ״ק אדמו״ר האבני נזר זצ״ל דודאי משום חביבה מצוה בשעתה, מצוה לאכול מבעוד יום, דמצינו דהקטרת אברים ופדרים דוחה שבת, אף דאפשר להקטירם משתחשך, ממילא אכילת לחה״פ דהיא מצוה שצריך לעשותה עכשיו, דוחה איסור אכילת מצה בערב פסח, שאין איסורו רק משום ביטול ופגם המצוה שבערב, והביא ראי׳ לזה מתרומת הדשן סי׳ קכ״ו, יעש״ה, וא״כ אפי׳ תימא דפגם מצוות מצה היא טפי, הלא מותר לטמא לקרובים אף שעי״ז יתבטל אח״כ מפסח, כיון שעדיין לא חל חיוב פסח שעדיין לא הגיעה זמנה, כמו״כ מותר לאכול עכשיו לחה״פ משום חביבה מצוה בשעתה, אף שמ״מ יפגום המצה שבערב עכד״ק.

★ ★

והעיר על הנ״ל הגה״ק ר׳ אלטר עזריאל מאיר איגר מלובלין זצ״ל - הי״ד בקובץ בית אברהם (וורשא - סי׳ ל״ט): לולי דברי קדשו הי׳ נראה לי הצעיר, דהמשנה מיירי שם רק במצות החלוקה, דהוא גמר עבודת הלחה״פ, ופי׳ הרע״ב ז״ל שם ד״ה והחלות מתחלקות לכהנים משמר היוצא חולק עם משמר הנכנס. וניחא שפיר משני טעמים, אחת דבערב פסח שחל להיות בשבת לא הי׳ מצות חלוקה כלל, דכל המשמרות שוים בה, וגם נראה מה שבאמת ביום הכפורים שחל להיות בשבת מתחלקת בערב, אי משום ענין מוקצה שאינו ראוי לאכילה מדאורייתא, או אפשר דנצרך להיות החלוקה בזמן הראוי לאכילה מדאורייתא, ושני הטעמים אלו לא שייכים כלל בערב פסח שחל בשבת שהוא ראוי לאכילה מדאורייתא הוא זמן חלוקה, ואין בו מוקצה כמובן.

אבל לענין אכילת החלות אין מדבר המשנה כלל, כי אין נפקא מינה מתי שיאכל, ממילא אם לא יוכלו לאכול ביום יאכלו בערב הן ביוהכ״פ והן בערב פסח. ודעת קדושים לא אדע מה ענין חביבה מצוה בשעתה שייך על אכילת החלות, והרי הוא כמו אכילת שאר קדשים או תרומה, ודברי המחבר הקדוש שגבו ממני וצע״ג.

★ ★

על הנ״ל כתב הגאון רבי יצחק יהודה טרונק מקוטנא זצ״ל (בקובץ בית אברהם שם סי׳ מ׳) להעיר:

מש״כ דבערב פסח שחל בשבת לא הי׳ מצות חלוקה כלל. זאת צריך עיון, אף דלא היו מתחלקות למשמר מ״מ היו מתחלקות לכל המשמרות כמבואר בסוכה נ״ה: נ״ו. כל המשמרות שוות ״בחילוק״ לחם הפנים וע״ש ״הילך״ מצה

וכ״מ ברש״י פסחים נ״ח. ד״ה בזיכין דערב פסח שחל להיות בשבת לחה״פ הי׳ מתחלק.

והשיב ע״ז הגה״ק ר״א עזריאל מאיר איגר זצ״ל הנ״ל (בסי׳ מ״א): אין זה דחי׳, דבוודאי היו הכהנים מחלקים ביניהם כמה שעלה לכל אחד אבל לא הי׳ מתחלק למשמרות, כלשון הרע״ב שם מנחות פי״א, ולא נאמר במשנה בהתחלקות לחה״פ, רק בחילוק. ויש חילוק גדול בלשונות אלו. ועי״ש בגמ׳ סוכה, מנין שכל המשמורות שוות בחילוק לחה״פ ת״ל חלק כחלק יאכלו, כחלק עבודה כך חלק אכילה, וע״ש זה נקרא חילוק לחה״פ אבל לא התחלקות ועי״ש בתוס׳ בשם התוספתא עבודתו במשמר הקבוע, ואכילתו בכל המשמורות, הרי דלא הזכיר התחלקותן רק אכילתן, וזה ראי׳ גדולה לדברי.

★ ★

עוד העיר הגאון מקוטנא זצ״ל, במש״כ הגה״ק מלובלין הנ״ל דבערב פסח שחל בשבת אין בו מוקצה. והעיר הגאון מקוטנא זצ״ל: הנה כתב הפרמ״ג באו״ח הל׳ פסח דמצות מצוה הוי מוקצה בשבת שחל בו ער״פ מצד מוקצה אף דל״ה אלא מדרבנן, א״כ הה״ד בלחה״פ ועי׳ שבת קי״ז רש״י ד״ה הכא וע׳ זבחים צ״ט דאף דאינו ראוי רק מדרבנן אינו חולק וע׳ מג״א סי׳ תרי״א סק״ב, אבל בעיקר מבואר בירושלמי הביא המג״א בסו״ס תרי״ב דאין הטעם משום מוקצה, רק גזירה שמא יאכלנו.

והשיב גם על זה הגה״ק מלובלין זצ״ל: עוד ראיתי דבריו על מה שכתבתי דלזה ביוהכ״פ שחל בשבת מתחלקות לערב, ואולי מטעם מוקצה מה שלא שייך בער״פ בשבת, דהוא זמן אכילה מדאורייתא וכו׳, מביא הפמ״ג באו״ח הלכות פסח דמצות מצות הוי מוקצה בשבת ער״פ אף דלא הוי אלא מדרבנן, לא יובן שם המוקצה משום דהוקצו אותם למצת מצוה, לא מטעם האיסור דרבנן, ואין להאריך בזה.

גם מה שמביא מרש״י שבת קי״ז ד״ה הכא, שם באמת איסור דאורייתא לאכול פסח ביום. כן מה שמביא ממס׳ זבחים צ״ט: שם הוא עצם איסור אונן וכאן הוא רק משום חביבות המצוה, גם מה ענין שם לכאן באיסור מוקצה, ולא אדע כוונתו בזה.

★ ★

במשנה: שעיר של יוהכ״פ נאכל לערב והבבליים אוכלין אותו כשהוא חי מפני שדעתן יפה.

הגאון החלקת יואב זצ״ל בקו׳ קבא דקשייתא (קושי׳ צ׳) הקשה, דהנה קיי״ל דעשה דוחה לא תעשה שאין בו כרת. והנה הנכנס למקדש רק במקצת גופו אינו חייב כרת אלא מלקות בלבד, וממילא באופן זה אמרינן עשה דוחה לא תעשה. ואף דביאה במקצת היא חלק מביאה גמורה שהיא באיסור כרת. נמצינו למדים, דאף בחצי שיעור דאיסור כרת אמרינן עשה דוחה לא תעשה. ואם כן קשה, מדוע לא אכלו הכהנים את השעיר החיצון ביום הכיפורים, אלא רק בלילה שלאחריו. הא מצות אכילת קדשים שיעורה בכזית, שהוא רק חצי שיעור לגבי איסור אכילה ביום הכיפורים שהוא בככותבת, ונימא דעשה דאכילת קדשים דוחה לא תעשה דיום הכיפורים, ויאכלו כזית חי מן הקרבן ביום הכיפורים.

וביותר קשה, דהלא במקום דאיכא אפשרות אכילה מעכבת האכילה את הכפרה, ונמצא דעד שלא יאכלו את הקרבן לא תהיה כפרה, ובוודאי עדיף שתהיה הכפרה ביוהכ״פ עצמו, ומחוייבים להשתדל שיהיה כן. ומדוע שלא יאכלו עכ״פ כזית ביום הכיפורים עצמו, לקיים מצות אכילת קדשים ביומו, ובפרט להסוברים דעיקר מצות אכילת קדשים היא לאכול ביום זבחו דוקא.

★ ★

והאריכו האחרונים הרבה בקושי׳ זו ונביא תמצית התירוצים כמובא בספרינו ״קבא דתירוצא״:

א. יש ליישב דמצות אכילת השעיר הוא עד הלילה בחצות, וכיון דאפשר לקיים שניהם, היינו גם מצות אכילת קדשים בלילה וגם עינוי יוהכ״פ, לא אמרינן בזה עשה דוחה לא תעשה, דהא יכול להמתין עד הלילה ולאכול אז, ויתקיימו גם העשה וגם הל״ת.

ב. וכן י״ל דמצות אכילת קדשים אינה מכלל המצוות דקרבן יוהכ״פ אלא מצוה כללית דאכילת קרבנות, ואינו שייך ליוהכ״פ. ומשו״ה כיון דיכול לאכול בלילה ולקיים העשה, אסור לאכול הקרבן ביוהכ״פ עצמו דליכא בזה דחיה וא״ש.

ג. עוד יש לומר דאף דבעלמא אכילת כזית ביו״כ חשובה כאכילת חצי שיעור, הכא דמקיים בזה מצות אכילת

קדשים, מיגו דחשיב אכילה למצות עשה הוי נמי אכילה ליו״כ, שיש שם חיוב כרת.

ד. יש לחלק בין איסור ביאה במקצת דדוחה לל״ת, לשאר איסור חצי שיעור. דחצי שיעור אסור משום דחזי לאצטרופי לכשיעור, וכיון דבשיעור שלם איכא כרת, ולא אתי עשה ודחי לל״ת שיש בו כרת, א״כ גם בח״ש אסור, דמ״מ חזי לאצטרופי, וכשיצטרף הרי יהיה אסור, ויהיה שם חיוב כרת.

ה. י״ל דגזרו בזה כזית ראשון אטו כזית שני דביה כבר איכא כרת, ולכן אסרו אף אכילת כזית דהוא מותר מטעם דעשה דוחה לא תעשה.

ו. עוד י״ל דמצות תענית ביום הכיפורים היא עשה ול״ת, ואין עשה דוחה ל״ת ועשה, וק״ל.

ז. עוד י״ל דקיום מצות אכילת קדשים הוא רק באכילת הכזית כולו, ואילו איסור חצי שיעור דיום הכיפורים ישנו בכל משהו מן האכילה. וא״כ שפיר לא אמרינן עשה דוחה לא תעשה, דדחיית הל״ת הוא מתחילת האכילה, ואילו קיום העשה אינו בעידנא, אלא בסיום הכזית, וא״ש.

ח. וכן י״ל דכיון דמצות אכילת קדשים היא בכזית, ובפחות מכאן רק עבר על איסור יוהכ״פ בלא קיום העשה, וביותר מכזית דכבר ליכא מצוה שוב חייב משום איסור דיוהכ״פ. בכי האי גוונא דאיכא ב׳ צדדים לאיסור לא אמרינן עשה דוחה לא תעשה.

ט. וכן י״ל דמצות אכילת קדשים מקיים בהנאת גרונו, ואילו איסור יוהכ״פ הוא רק כשבא למעיו, וא״כ לא הוי דחיית הל״ת בעידנא דקיום העשה.

י. עוד יש ליישב, דהכהנים היו שבעים בבית המקדש אף מאכילת חצי שיעור. וא״כ היה חיוב באכילת יום הכיפורים אף בפחות מכזית, שהוא השיעור דבהכי מייתבא דעתיה, דבקדשים מייתא דעתיה אף בפחות מכך.

יא. עוד י״ל דמצות אכילת קדשים הוא באכילה על השובע, והיכא שא״א לאכול חולין קודם שיהיה על השובע, ליכא כלל מצות אכילת קדשים, וא״ש.

יב. עוד י״ל דאכילת בשר חי הוא שלא כדרך אכילתו, ולא חשיב אכילה, ואין מקיימין בזה מצות אכילת קדשים. וא״ש דלא ידחה איסור יוה״כ כיון דליכא מצוה בזה כלל.

יג. עוד יש ליישב, דלא יתכן דביום הכיפורים שצותה בו תורה שלא לאכול, יהיה דין אכילה בקרבנותיו. וע״כ דאין מצות אכילת הקרבן ביום הכיפורים רק בלילה.

★ ★

בספר מרפסין איגרא (פר׳ פנחס) מקשה, דלכאורה ניתן לבשל את בשר השעיר בלא לעבור כל איסור, באופן שיניחו את הבשר על האש ביום כיפור סמוך לחשכה בזמן שלא תהא כל שהות לבשר להתבשל ביום כיפור, וגמר הבישול יהיה בשבת. באופן זה לכאורה המבשל אינו עובר כל איסור, שהרי מבואר ב״פרי מגדים״ (פתיחה כוללת), שאדם שהניח קדרה על האש בשבת סמוך למוצאי שבת וגמר הבישול לא היה בשבת, אינו עובר על איסור מבשל. ועל גמר הבישול הנעשה בשבת, גם כן אין לחייבם, כשם שכל אדם המניח תבשיל שאינו מבושל על גבי האש קודם שבת, אינו עובר על איסור מבשל מחמת גמר הבישול הנעשה בשבת.

אם כך, גם במקרה זה שחל יום הכיפורים בערב שבת, ניתן היה לנהוג באופן דומה, תמוה אם כן מדוע הוצרכו הכהנים הבבליים לאכול את בשר השעיר ללא בישול?

והביא בשם חכ״א שיחי׳ ליישב בזה, די״ל דאסור לנהוג כן מפני איסור הכנה, שהרי אסור להכין אוכל בשבת לצורך שבת אחרת, ואם יניחו את בשר השעיר על האש שיתבשל לצורך השבת הבאה לאחר מכן, נמצאו מכינים מיום הכיפורים לשבת, והבשר יאסר באכילה.

★ ★

כתב הגר״מ וורשוויאק זצ״ל - הי״ד בספרו אמרי כהן (פר׳ אחרי אות כ״א): במנחות (צט:) חל יו״כ בע״ש הבבליים שדעתן יפה אוכלים אותו חי לערב משמע גם באין זה משמרתם, וזוכין מן ההפקר. כי כשלוחי אנשי משמר א״א, דבאכילה ע״י הדחק, לא מצי עביד שליח (עי׳ ב״ק קי.), וליתן במתנה אין רשאי כמו שאינו רשאי למכור (ע׳ פנ״י קידושין נג.), ובלא חלוקה אין אכילתם מכפרת, ואך כנאבד נחשב, והבעלים מתכפרים (ע׳ תוס׳ פסחים נט:) ולא בעי באכילתם זו למשחה גדולה.

ואפשר כיון דחלוקת קדשים חלף עבודתם היא, ויו״כ שאין עבודה אלא בכה״ג, הוא זוכה בעד כל המשמורות והבבליים בכלל, ובאכילתם הבעלים מתכפרים, ושוה יוה״כ

בזה לרגלים (ע׳ סוכה נו.), ולמשחה מתקיים כדרך שמלכים שדעתן יפה אוכלין (ע׳ נדרים (סה.) בפרש״י ב׳ פירושים, והשביעו שראהו חותך מארנבת חי׳ וק״ל).

והא דפסחים (עא.) אין שמחה בבשר חי, היינו שאין מביא שמחה, ואינו יוצא יד״ח שמחה ברגל, אבל כהן שאינו מצטער אוכל בשמחה גם בשר חי (ערש״י יומא יד.) והבן, וצריך בירור.

★ ★

בגמ׳: אלא מה אני מקיים לפני תמיד, שלא ילין שלחן בלא לחם.

בספר ואם תאמר (ח״ב ע׳ קמ״ב) הקשה בגמ׳ (נ״ו ע״א) דאיתא שהיו אומרים לקהל הזהרו שלא תגעו בשלחן שלא יוכלו להטבילו אם נטמא, מפני שא״א לסלקו ממקומו דכתיב ביה לחם פנים לפני תמיד. וצ״ע לרבי יוסי שסובר כאן דאפילו סילק הישנה שחרית וסידר את החדשה בערבית אין בכך כלום, דמה שנאמר תמיד היינו שלא ילין שלחן בלא לחם, א״כ לדידיה למה אמרו הזהרו וכו׳ שיכולים להטביל השולחן.

★ ★

ובספר שלמה מול אדר מביא בשם אביו ז״ל דאפי׳ לר״י דס״ל דאפי׳ סילק את הישנה שחרית וסידר החדשה ערבית הוי בגדר תמיד, מ״מ כיון דמבואר במנחות צ״ט ע״ב דזה תליא בפירושא דקרא דלא ימוש מפיך יומם ולילה אם סגי בק״ש שחרית וערבית, וכיון שכן הרי ריו״ח בשם רשב״י ס״ל דאסור לאמרו בפני ע״ה, א״כ שפיר צריך לומר הזהרו שלא תגעו בשלחן, שלא ידעו הדין דאפי׳ סילק הישנה שחרית הוי בגדר תמיד, דא״כ יהי׳ יודעין דיוצא קרא דלא ימוש בק״ש שחרית וערבית ודפח״ח, וא״ש הקושי׳ הנ״ל ודו״ק.

★ ★

בגמ׳: מדבריו של ר״י נלמוד, אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים מצות לא ימוש ס״ת הזה מפיך וכו׳. אפי׳ לא קרא אדם אלא ק״ש שחרית וערבית קיים וכו׳.

בספר ואם תאמר (ח״א ע׳ קע״ב) כותב: איתא בב״ק (פ״ב ע״א) שמפני שהלכו ג׳ ימים בלא תורה תקנו נביאים שביניהם שיהיו קוראים בתורה בב׳ וה׳ בשבת, וסמכו על הקרא ד״וילכו ג׳ ימים ולא מצאו מים״ ואין מים אלא תורה. וצ״ע דהא מכיון שקוראים ק״ש בכל יום, הרי אינם הולכים ג׳ ימים בלי תורה כמבואר בגמ׳ כאן שהרי אדם שקורא ק״ש בכל יום קיים בזה לא ימוש ספר התורה הזה מפיך.

★ ★

בגמ׳: ודבר זה אסור לאמרו בפני עמי הארץ.

ביאר בזה כ״ק אדמו״ר בעל הלב שמחה זצ״ל, דעצם כוונת הגמ׳ דר״י שאומר ק״ש סגי ונחשב שלא ביטל מצות לא ימוש, היא, דהקורא ק״ש בכוונה, בודאי זה יביא אותו לידי כך שילמד תורה כל היום והלילה ושפיר יקיים מצות ת״ת, אך אסור לומר ענין זה בפני ע״ה, שהוא יחשוב כפשוטו, שכוונת הגמ׳ לאמירת ק״ש לבד, וזה ודאי לא מספיק עכד״ק.

★ ★

הגאון רב״ש שניאורסון זצ״ל בספרו ברכת שמעון על ערב יוהכ״פ (ע׳ נ״ח) מביא: הנה על מה שלא נקבע בנוסח העל חטא החטא של ביטול תורה, אם כי נפרטו כ״כ הרבה עניינים בא״ב כפול, והרי הפליגו חז״ל כל כך בעניני החטא של ביטול תורה (שבת ל״ב - ל״ג ועוד), י״ל בדרך צחות דהתשובה על כל חטא מכפרת ומסלקת העון כאילו לא עשאה, אבל בתורה שמלבד מצות לימוד התורה ישנה המצוה של רכישת ידיעת התורה ואם בטל מן התורה הרי חסרה לו גם הידיעה.

ומו״ר הגאון מלובלין זצ״ל פי׳ עפי״ז הגמ׳ (מנחות צט:) אר״י משום רשב״י אפילו לא קרא אדם אלא ק״ש שחרית וערבית קיים לא ימוש, ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ, וע״ש ברש״י, למה אסור לאמרו בפני ע״ה, ואמר הוא ז״ל דאם כי מצות לימוד התורה יכול לקיים בק״ש שחרית וערבית, אבל ידיעת התורה הרי יחסר לו וישאר ע״ה, ולכן אסור לאמרו בפני ע״ה כי יחשוב שגם לגבי דידי׳ דינא הכי וזה אינו. ולפ״ז התשובה על ביטול תורה קשה יותר מכל מה שמפרט בהעל חטא, וא״כ בזה שלא נכלל עון ביטול תורה בהעל חטא יש רמז להאדם גודל ענינה, שלא יתוקן בהכאה על לבו, רק שירבה בתורה נגד מה שביטל.

★ ★

בגמ': **שאל בן דמא בן אחותו של ר' ישמעאל כגון אני כו' מה ללמוד חכמה יונית כו' א"ל כתיב והגית בו יומם ולילה צא ובדוק שעה שאינה מן היום ואינה מן הלילה.**

בבני יששכר (כסלו טבת ג' כ"א) מבאר שלכן דייקא תקנו להדליק נר חנוכה - משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, להורות שאף זמן זה שהוא גמר היום ותחילת הלילה, גם הוא יש בו מן היום ומן הלילה, ואור התורה אז מוכרחת, להתגבר על חכמת היונית של היונים, שאין שום זמן שאפשר לבטל מוהגית בו יומם ולילה.

★ ★

השפת אמת בחי' (כאן) הקשה ממ"נ, אם הוא צריך לימוד זה לצורך פרנסתו, הרי זה מותר דהנהג בהן מנהג דרך ארץ, וברכך בכל אשר תעשה כתיב. ואם אין בו צורך לצורך פרנסה, פשיטא שאסור שהרי עובר על עשה של ודברת בם ולא בדברים בטלים.

וכתב לחדש חידוש גדול, שאף שהוא צורך פרנסתו, מ"מ לא יתעסק האדם בדבר שצריך עיון וריכוז, ולהשקיע מחשבתו בזה, שעי"ז זה מפריע אחר כך להעיון של תורה.

והיינו כמאמר האדמו"ר מקאצק במש"נ "יגיעת כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך", ודרשו חז"ל "גדול הנהנה מיגיעת כפו, יותר מירא שמים", ואמר יגיעת "כפיו", דייקא, שהידים עושות, והראש מונח בדברים אחרים.

★ ★

בגמ': **מהו ללמוד חכמה יונית וכו' לא ימוש ספר התורה הזה מפיך וכו'.**

בספר שר התורה (ע' 265) מביא שהגאון מטשעבין זצ"ל ביאר דברי הגמ' כאן, דלכאורה הגמ' סותרת את עצמה מיני' ובי'. בתחילה אמרנו דאפי' לא קרא אלא ק"ש וכו' יצא יד"ח, ואח"כ אומרים דאסור ללמוד חכמה יונית כיון דכתיב לא ימוש וגו', ואמר שהפסוק עצמו מבאר זאת: "ודברת בם", שהאדם מחוייב לעסוק בתורה בכל מצב יומם ולילה, אבל כל זה "בשבתך בביתך", אבל "ובלכתך בדרך" שצריך להתפרנס ואינך יכול להיות כל כולך בעסק התורה אז "בשכבך ובקומך" פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': **מהו ללמוד חכמה יונית כו'.**

כותב רבינו החתם סופר זצ"ל בדרשותיו (ד' ק' טור ד'): דבאמת כדי לידע התורה צריכים לידע כל השבע חכמות, כי א"א להגיע לידע לקבל עדות החודש מבלי שנדע מקודם כל דקדוקי הלוח החמה והלבנה, וא"א לדון המכשף אם לא נדע שרשי המכשף וחכמת בני קדם, והלכות טרפות מבלי נדע חכמת הנתוח על אופן היותר דק ועמוק, ושירי הלויים מבלי נדע חכמת המוסיקא, וחלוקת א"י מבלי נדע מדידת הארץ וחכמת השיעור ואגרופיע, וזריעת כלאים ויניקתם מבלי הבאדנאמיע, וכמה הפליגו חז"ל בל"ט מלאכות בשבת שנראה מהם בקיאותם הנ"ל בכל המלאכות כגון האריגה וכלי האריגה וכל חכמת הטבע, ואין זכר מכל הנ"ל בתורה שלנו, ואין לנו שום ספר מחובר ע"ז, והאומות יש להם בכל אלו חכמים וחבורים רבים.

אבל אנחנו הרי אי אפשר לנו ללמוד מספריהם, שהרי נאמר והגית בו יומם ולילה, וכששאלו מהו ללמוד חכמה יונית, השיבו ילמדנו בשעה שאינו יום ולא לילה, וא"כ מאין נדע כל הצריך לתורה, וכותב החת"ס וז"ל: "אבל דע והאמן, כי אם הוא זרתיים ארכו וזרתיים רחבו, ארוכה היא מארץ מדה ורחבה מני ים, ואין לך כל חכמה בעולם ומה למעלה ומה למטה ולפנים ולאחור שלא נרמז במילותיה ובתיבותיה, ובלי ספק כי בפסוק החודש הזה לכם רמז כל חכמת קידוש החודש - יותר ממה שהעתיק הרמב"ם מספריהם, והיודע לשמש בפסוק הזה, ימצא הכל מפורש, ושום שכל [עי' נדרים ל"ו ע"ב ושום שכל אלו הפסוקים], ועמ"ש רמב"ן בפסוק זה ספר תולדות אדם שמביא חבור מרב שרירא גאון שהוציא מהפסוק הזה כל עניני שרטוטי הידים והפנים, וכן כולם, כי המכתב מכתב אלקים הוא, ולמה לא, הלא אנו מאמנים שברא העולם בתורה, א"כ ע"כ מוכרח שיהי' שרשי כל החכמות העולמות משורשים בה" עכלה"ק.

דף ק' ע"א

בגמ': **לא בבלים וכו' ומתוך ששונאין את הבבליים וכו'.**

וברש"י: שעושין מנהג רעבתנות וכו' - הנה בירושלמי (פ"ג דעירובין ה"א) איתא, בשר חי מערבין בו, דתנינן הבבליים אוכלים אותו כשהוא חי מפני שדעתן יפה, ופירש בקרבן העדה, דתנינן במנחות פרק שתי הלחם, חל להיות יום הכיפורים בערב שבת, ואינן יכולין לבשלן לא ביוהכ"פ ולא

בשבת, הבבליים אוכלים אותו חי בערב, מפני שדעתן יפה, ואין קוצין לאכול בשר חי, ובהגהות ציון וירושלים להגאון בעל שואל ומשיב ז״ל מעורר בזה״ל, צ״ע דיש לומר שאני שעיר שהוא רך, ועי׳ מ״א סי׳ ש״ח סקנ״ו, ואם כן אין ראיה משם וכו׳ עכ״ל, הרי דנקט דבשר שעיר רך וחזי לאוכלו חי.

וכתב בקובץ כרם שלמה (שנה ד׳ קו׳ ד׳ ע׳ ל׳ בהערה) דעפ״י דברי הגאון השואל ומשיב אפשר ליישב קושית הגאון מוה״ר מאיר אריק זצ״ל בהגהות טל תורה על ירושלמי מס׳ סנהדרין פ״ה ה״ב דאמרינן התם לגבי בן סורר ומורה, אכלו חי כלב הוא, וכ׳ ע״ז בטל תורה, וצ״ע דהבא הבבליים אוכלים השעיר בשר חי, ועי׳ בירושלמי פ״ג דעירובין ה״א דמשו״ה מערבין בבשר חי, והכא קרא לי׳ אכילת כלב, עכ״ל. ולדברי הגאון השואל ומשיב הנ״ל אפשר ליישב, דדברי הירושלמי בסנהדרין לא מיירי בבשר שעיר רק בבשר קשה כגון בשר שור וא״ש. ועיין במנחת פתים על שו״ע אה״ע בסופו בהוספות על או״ח סי׳ ש״ח סעיף ל״א שהגר״מ אריק עצמו כתב שם דאסור לערב עם בשר קשה יעויי״ש.

ובלא״ה יש להעיר בעיקר קושית הגר״מ אריק שהקשה מהא דהבבליים אוכלים השעיר בשר חי, דבאמת מבואר בהדיא בגמ׳ כאן דגנאי הוא להם, ועיי״ש ברש״י ובתוס׳ דמיחזי כרעבתנותא, וא״כ שפיר אמרו בירושלמי דהאוכל בשר חי כלב הוא.

★ ★

בגמ׳: ומתוך ששונאין את בבליים קורין אותם על שם בבליים.

כתבו התוס׳ (ד״ה ששונאין וכו׳) דמה שמזכירין אותם לגנאי, על שאוכלין את השעירים חיים, אע״ג דמצוה קעבדי ״שלא יבאו ליד נותר״, לפי שהרגילו עצמם לאכול כן בכל השנים. כתב חכ״א בקובץ קול התורה (קובץ נ״ה ע׳ ל״ט) ממה שכתבו ״שלא יבאו לידי נותר״, משמע לכאורה דלא קיימו בזה מצות אכילת קדשים באכילה זו שהיא שלא כדרך אכילה, וכן משמע בתוס׳ לעיל (מח.) ד״ה חטא ע״ש, וכן הוכיח הצפנת פענח (השמטות ליו״ט פ״ו).

ועי׳ בבית הלוי (ח״ג סי׳ נ״א אות ד׳) דרצה להוכיח מהבבליים שאכלו את השעיר חי דמקיימים מצות עשה בשלא כדרך, והמל״מ (פ״ה דיסודי התורה) מסתפק בזה. ודחה דאכילת קדשים שאני, שעיקר המצוה שהקרבן יאכל ולא חובת אכילה על הגברא ע״ש. ולפי המבואר בתוס׳ לכאורה אין להוכיח כן מכאן.

★ ★

בגמ׳: קסבר לילה אין מחוסר זמן.

וברש״י ד״ה קסבר וכו׳: לילה אין מחוסר זמן, דהלילה הולך אחר היום ע״כ. הקשה חכ״א בקובץ כרם שלמה (שנה כ״א קו׳ ד׳ ע׳ כ״ה) דהא קיימא לן בקדשים הלילה הולך אחר יום העבר, ונלמד מקרא דקרבנו יאכל כמבואר ברש״י חולין דף פ״ג ובתמורה דף י״ד ע״א, ושם לענין אכילת הקרבן שכבר נתקדש הקרבן קדושת הגוף בשחיטה וזריקה והקטרת אימורין, ע״כ אז נקרא קדשים, שכבר נתקדש כל קדושות הצריכות, על כן לענין אכילת הקרבן הלילה הולך אחר יום שעבר, אבל לענין שנתקדש בכלי שרת, דקודם הקידוש בכלי שרת לא נקרא עליהם שם קדשים לגמרי, כמבואר בפרק ב׳ דמעילה משנה ח׳ עיי״ש, דלא הוי קדשים אלא לענין מעילה מחמת קדושת פה של המקדיש, אבל לא לשאר דברים התלוי בקדושת עצמן קדושת הגוף, ע״כ שפיר הלילה הולך אחר יום הבא.

אך זה יש להעיר לכאורה, למה צריך קרא באותו ואת בנו דהלילה הולך אחר יום הבא משום דס״ד כיון דבקדשים קאי ושם הולך אחר יום שעבר. ולמ״ש אינו דומה כלל, דשם לענין אכילה שכבר הוי קדשים, משא״כ לענין שחיטה. אך י״ל דקרא קאי בשחט בלילה שלפני חולין, ולמחרת ביום קדשים, ושחט וזרק, והוי ס״ד דפסול בדיעבד דהוי מחוסר זמן, דהוא כבר קדשים ודו״ק.

דף ק׳ ע״ב

במשנה: שתי הלחם וכו׳ נאפות מערב יו״ט וכו׳.

ובגמ׳ פסחים (מ״ז ע״א) מבואר הטעם שאין אפיית לחם הפנים ושתי הלחם דוחות שבת ויו״ט, לפי שכתוב ביום טוב ״אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו ישעה לכם״, ודרשו חז״ל ״לכם״ ולא לגבוה.

ואולי שזה רמז למה שאמרו חז״ל (פסחים ס״ח ע״ב): ״הכל מודים שבעצרת בעינן נמי לכם״. ומה הלשון נמי?

אלא ״נמי״ בגימטריא מאה, ור״ל שבעצרת בעי שיהי׳ מאה אחוז לכם, ״נמי - לכם״, ולפיכך ״לכם ולא לגבוה״ ודו״ק. (וללוי אמר)

★ ★

עוד יש לרמז בהנ״ל, דהנה בגמ׳ מבואר וכנ״ל, דלמרות שהכהנים אכלו את שתי הלחם, אעפ״כ אין נאפות ביו״ט, משום שנאמר ׳לכם׳ ודרשינן לא לגבוה, שלצרכי גבוה לא הותר מלאכת אוכל נפש בי״ט.

נמצא שבשבועות, גם כשהכהנים אוכלים גם זה נקרא גבוה ולא ״לכם״, וא״כ ״לכם״ הכוונה רק על אכילת חולין לגמרי, שאכילת קדשים נחשבת אכילת גבוה.

ויכול להיות שזה הפירוש ״הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם״. שאכילת חול שלך (ולא אכילת הכהנים שאוכלים תרומה או קדשים) הדברים שהם חול לגמרי, צריכים ג״כ להיות בקדושה ודו״ק.

(וללוי אמר)

★ ★

במשנה: לחם הפנים נאכל אין פחות מתשעה ולא יותר ולא י״א וכו׳.

בקובץ בית אברהם (סוכטשוב - וורשא סי׳ לח) הביא הגה״צ ר״א עזריאל מאיר איגר זצ״ל הי״ד מדברי התוס׳ יו״ט (בפ״ב דמנחות מ״ב ד״ה לאכול וכו׳) שכתב וז״ל: כתב הרע״ב זמן אכילתו כל אותו השבת כו׳ ומסיים הרמב״ם כמו שביאר ביום השבת ביום השבת יערכנו ע״כ. ולא הבינותי ראי׳ זו, שזה על הסיפור הוא שנאמר ולכן נ״ל דילפינן לה מדכתיב יאכלהו במקום קדוש כי קודש קדשים הוא לו, ומדקרא קודש קדשים איכא למילף דזמן אכילתו נמי כאכילת קדש קדשים שהוא ליום ולילה. ומעתה אין אנו צריכין למ״ש הר״ב, למחר, כלומר שלא בזמנו, ועוד דבהדיא תנן פי״א מ״ז שנאכלים לערב.

וכתב הגה״צ מלובלין זצ״ל: למעוט השגתי לא הבנתי כל דברי תוי״ט אלה, איך יוכל לעלות על הדעת דכוונת הרמב״ם ז״ל והרע״ב אחרי׳, דזמן אכילת לחם הפנים רק באותו שבת ביום בלבד זמן קצר כזה שלא נמצא כזאת בשום קדשים, דלפחות יום ולילה, כדברי התוי״ט, דבהדיא תנן פי״א מ״ז ונאכלים לערב, משמע בדבריו שכן אי׳ שם במשנה, ובאמת שם אי׳ רק ונחלקות לערב, אבל אכילה לא נזכר שמה, ואם כוונתו בזה דממילא אין נאכלות קודם הערב, אין זה בהדיא, וגם הלא ביותר הי׳ לו להתפלא על דברי הרמב״ם והרע״ב גם מעצם האפשרות כשחל יוה״כ בשבת א״א לאכול הלחם כלל להרמב״ם והרע״ב, האם באפשרות לומר כך.

גם יש להבין שם במשנה (פי״א מ״ז) חל יוה״כ בשבת החלות מתחלקות לערב חל להיות ע״ש, שעיר של יוה״כ נאכל לערב וכו׳, למה באמת אין מזכיר גם אצל החלות, נחלקות ונאכלות לערב.

ולפי דעתי הקלה הי׳ נראה לי בדרך אפשר לומר בזה דבר חידוש, דהרמב״ם והרע״ב ז״ל יכוונו בפירושם לשיטת רבינו יונה ז״ל במס׳ אבות (פ״ו במשנה דעשרה ניסים), דזמן אכילת לחה״פ משבת זה עד השבת הבא כל ימי השבוע עיי״ש, וההכרח יהי׳ לפרש לשון הרמב״ם והרע״ב כל אותו השבת - היינו שבוע שלימה, דג״כ נקראת שבת, כדכתיב שבע שבתות תמימות. ויובן בזה לשונם הטהור כל אותו השבת, דאי רק בשבת בלבד הי׳ די כל יום השבת, אותו השבת משמע יותר כל ימי השבת כשיטת הרבינו יונה הנ״ל.

ויוצדק שפיר הלימוד מהפסוק ביום השבת ביום השבת יערכנו, היינו מכפל הלשון, דהי׳ די בפעם אחת ביום השבת, מזה לקח הרמב״ם כלשונו כמו שביאר ביום השבת ביום השבת היינו שמכפיל לומר רמז גם על זה דכמו שמונח על השלחן משבת לשבת, כן זמן אכילתו משבת לשבת [כענין ישן מפני חדש תוציאון].

ובזה יונח שפיר דברי הרע״ב לאכלו למחר, כלומר שלא בזמנה, היינו החלוקה מוכרח להיות בערב, אבל האכילה יש זמן כשבעה ימים, ואין צריך המשנה להגביל זמן על זה לענין יוה״כ, משא״כ השעיר אין לו זמן אכילה רק לערב. ומתורץ בעזהשי״ת הכל על נכון עכד״ק.

★ ★

ובסימן מ׳ (שם) כתב הג״ר יצחק יהודה טרונק מקוטנא ז״ל - הי״ד להקשות על הנ״ל: כל זה צ״ע ממשנה מפורשת מנחות ק״י לחם הפנים נאכל אין פחות מט׳ ולא יותר על י״א יע״ש, ופשוט דכוונת התוי״ט לא לפסלו לאכלו במוצ״ש דלא מצינו קדשים נאכלים ליום אחד רק מצד מצוה מן המובחר עכ״ד.

והשיב על הנ״ל הגאון מלובלין זצ״ל - הי״ד (שם סי׳ מ״א): ראתי כעת דברי הגאב״ד קוטנא יחי׳ מה שמביא ממשנה מנחות פי״א מ״ט גם בעירובין פ״ב מ״ב

לחה״פ אינו נאכל פחות מתשעה ולא יותר מי״א, משמע לי׳ מזה דלחה״פ אין נאכל רק באותו שבת, לפי״ז יהיה סתירה לשיטת רבינו יונה ז״ל דנאכלת עד שבת שני׳.

אינני רואה מזה שוב קושיא, דהמשנה מיירי רק על התחלת עיקר זמן אכילה לפעמים ט׳ ולפעמים י״א ולא יותר, אבל כמה המשך זמן אכילה לא מיירי המשנה כלל, דגם בכל שבת נאכלת בתשעה, אבל לשיטת רבינו יונה זמן אכילתה שמונה ימים ודו״ק כי כן הוא ברור.

★ ★

גם בקובץ כרם שלמה (שנה י״ט קו׳ ז׳ ע׳ כ״א) הקשה חכ״א על הרבינו יונה מהמשנה כאן ואלו דבריו: וע״ד דברי רבינו יונה בפרקי אבות (פרק ה׳ משנה ה׳) שכתב שהלחם הפנים הי׳ נאכל כל השבוע כולה אחר שסלקוהו מהשלחן ואם נשאר לשבוע אחרת נפסל. ועל זה תמה ממשנה מפורשת (מנחות ק׳ ע״ב) לחם הפנים נאכל לתשעה ולי׳ לי״א לא פחות ולא יותר, הרי דאין נאכל ליותר מי״א יום, עכ״ד.

ושגה בזה, דממשנה הזאת אין קושיא כלל, דהמשנה לאו על סוף זמן אכילה, דהיינו כמה זמן מותר לאכול לחם הפנים, דאז הי׳ הכוונה כי אין מושך זמן אכילתו פחות מט׳ יום ולא יותר מי״א, ולעולם מותר באכילה משך ט׳ ימים ולפעמים י״א, וזה טעות דמוכח כמובן. אך כוונת המשנה היא על התחלת הזמן שמתחיל זמן אכילתו, וכמה זמן עובר מעת אפייתו עד שמתחיל היתר אכילתו, ומקודם אינו מותר באכילה, ועל זה אמרה המשנה כי התחלת זמנו אין פחות מט׳ יום, כי לעולם לא יתחיל זמן היתר אכילתו פחות מיום הט׳ מאפייתו, ולא יותר מי״א, ר״ל דלעולם לא יתחיל זמן היתר אכילתו יותר מי״א יום מאפייתו, אבל כמה נמשך זמן היתר אכילתו אחר שכבר התחיל, אין זכר במשנה הזאת. ותמהתי איך שגית בפירוש הפשוט.

★ ★

במשנה: שתי הלחם וכו׳ ואינו דוחה לא את השבת ולא את יו״ט.

והקשה בפלתי (סי׳ ק״ח סוף סק״ז) שתי הלחם למה אינו דוחה יו״ט, יאפו שתים ושלש פת לצורך יו״ט, ויאפו שתי הלחם עמהם, ופת נאפית יפה יותר, ומותר משום יו״ט, ושתי הלחם נאפו בזמנן, ואין ב׳ לחם אוסרות שאר הפת, דכיון דאין תנור מקדש דאל״כ יפסול בלינה, א״כ אין עליהם קדושת הגוף, ואינה אוסרת כו׳.

וכתב בספר אור הישר: ונפלאתי על מה שכתב בפשיטות גמורה דאין שתי הלחם קדושת הגוף מדלא פסלה בלינה. דלע״ד הוא נגד משנה מפורשת במעילה (ד״ט ע״א) דשתי הלחם משקרמו בתנור הוכשרו ליפסל בטבול יום ובמחוסר כיפורים, וכתבו שם התוס׳ (ד״ח ע״א) דגרסינן ובלינה דמדקתני קרמו בתנור הוכשרו ליפסל כו׳ אלמא אית ליה תנור מקדש לחם, וא״כ ע״כ לינה פסלה כו׳, ומשנה דהכא במנחות ס״ל דתנור אינו מקדש ולהכי קאמר דאין אפייתו דוחה יו״ט ע״ש.

אבל רש״י שם (ד״ט ע״א) כתב דלא גרסינן ובלינה, וכל עיקר ראייתו בזה הוא ממשנתנו דהכא דשתי הלחם אין נאכלין לא פחות משנים ולא יותר על שלשה ע״ש, הרי דלא פליגי הראשונים ז״ל אלא על גרסת ובלינה, אבל זהו ודאי, דקרימת התנור מקדש הלחם אליבא דכו״ע באין חולק כמבואר במשנה, וע׳ מה שהאריך בזה בקרן אורה בחידושיו לעיל דף נ״א, וא״כ הלא יש בהלחם קדושת הגוף, ולפ״ז י״ל נמי דקדושה זו תספיק גם לאסור שאר הפת שבתנור, ועכ״פ הי״ל להביא משנה דהתם, וחילוק כזה כתב ג״כ הלח״מ בפ״ה ה״ז מתמידין, דתנור מקדש קצת ולא לגמרי, היינו אינו מקדש ליפסל בלינה, אבל מקדש שתהא אפייתו בפנים ע״ש, בכל אופן גם איהו ס״ל שיש בהלחם קדושת הגוף.

ובעצם קושית הפלתי לצרף לשתי הלחם שאר לחם בתנור ופת נאפה יפה יפה, נמי י״ל הלא זהו רק דעת ר׳ שמעון בן אלעזר בביצה י״ז ע״א, ודילמא ס״ל לתנא דמשנתנו כת״ק דהתם, דלאפות אינו אופה אלא מה שצריך לו, ור״ש בן אלעזר אפשר דס״ל דתנור מקדש, וע״ל מ״ו ע״א תוד״ה ואיזו וברע״ב ס״פ ר׳ ישמעאל, ועפ״ז הרי כתב הפלתי גופיה דשתי הלחם יאסרו את שאר הפת שעמהן בתנור.

עוי״ל דהא דשרי ר״ש ב״א בביצה שם, הוא דוקא להדיוט, משום דאיכא למימר כל חדא וחדא חזיא ליה כדכ׳ בספר התרומה ה׳ חלה סי׳ פ״ג ע״ש, משא״כ גבי פת שעם שתי הלחם, דאי אפשר לומר הכי.

פרק שנים עשר

דף ק״א ע״א

בגמ׳: העופות והעצים והלבונה וכלי שרת שנטמאו וכו׳ אע״ג דנטמאו, כטהורים דמי וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה אע״ג וכו׳) בתחילת דבריהם כתבו: משמע דמקבלי טומאה, אלא דלא חשיבא טומאה ע״כ, ואין ביאור לדבריהם.

וכתב בספר משברי ים על גלגל החוזר (סי׳ קנ״ב): והראני הג״ר אברהם משה באקאן שליט״א דבשיירי טהרה [מכשירין פ״א סוף משנה א׳] מפרש דכונת תוס׳ כך הוא, דכיון שכאשר יפדהו זה יהיה טהור, וממילא תפקע טומאתו דיפקע מזה שם אוכל, וכדין בית שסככו בזרעים דמפורש בחולין (קכ״ט ע״א) שפקע טומאתו. וכיון שיחזור לטהרה שוב נמצא שנפדה כאן קדשים טהורים, ולא ראוי לחול הפדיון, ממילא נשאר טמא ותו לא חל הפדיון עכ״ד.

ויש לעיין בביאור זה, דבתוס׳ עירובין (ל״א ע״ב) מבואר דכל היכא שקודם הפדיון יש לזה שם תלוש, אף שלאחר הפדיון יהפך לקרקע ואין פודין על הקרקעות בזה לא איכפת לן, הרי חזינן, שבפדיון דנים לפי השעה של קודם חלות הפדיון, ולא לפי השעה שלאחר הפדיון, וצ״ע.

★ ★

בגמ׳: עצים ולבונה כו׳ חיבת הקודש משוה להו אוכלא.

הגאון ר׳ יוסף ענגיל בספרו אוצרות יוסף חידושי יו״ד (אות כ״ו בסוגריים) מבאר דבר זה, דהנה מקרא דממשקה ישראל ילפינן דאינו ראוי למזבח, רק דבר שהוא מותר לישראל. ולפי זה הי׳ צריך להיות גם דבר שהוא ראוי לאכילה, דאין לומר דבא למעט רק דבר שהוא אסור, ולא דבר שאינו אוכל, שהרי בדרשא ד״מן המותרים בפיך״, ילפינן למעט מינה אף ציפהו זהב, כיון שאינו אוכל כלל, ה״נ ממשקה ישראל, יש למעט גם דבר שאינו אוכל כלל.

ומזה שהתורה אמרה להקריב לבונה ועצים, חזינן דירדה עליהם תורת אוכל, וחיבת הקודש אחשבינהו כאילו הם אוכל, דאם לא הי׳ עליהם דין אוכל, לא הי׳ כלל ראוי להקרבה.

★ ★

בזמירות ליום ש״ק אומרים ״כל שומר שבת מחללו, הן הכשר חבת קודש גורלו״. ויש לומר שהוא מיוסד על הפסוקים בישעי׳ (בהפטורה לתענית ציבור) ״שומר שבת מחללו וגו׳ ואל יאמר הסריס אני עץ יבש, כי כה אמר ה׳ לסריסים אשר ישמרו את שבתותי וגו׳, ונתתי להם בביתי ובחומותי יד ושם טוב מבנים ומבנות וגו׳״.

וזהו מ״ש ״כל שומר שבת מחללו״, ״הן הכשר חבת קודש״ כמו חבת הקודש המכשרת את העצים והלבונה שאינם ראוים להיות ראוים, ומשוה להו אוכלא, כן ״גורלו״ של השומר שבת, אל יאמר עץ יבש אני וכו׳, אלא ונתתי להם וגו׳.

★ ★

בגמ׳: דעצים כמה דלא משפי להו לגזירין לא מיתכשרי, לבונה נמי כמה דלא קידשה בכלי שרת לא מיתכשרה וכו׳.

וכתב בשפת אמת נראה פשוט הטעם, דכל שאינו ראוי עדיין למזבח בלי תיקון או בלי הנחתן לכלי שרת לית בהו חיבת קודש עד שיהיו ראוין מיד למזבח עכ״ד.

★ ★

וביאר הגרש״ב ליברמן ז״ל בספרו בשבילי הקודש (סי׳ ג׳ אות א׳) עפ״י מש״כ שם לבאר ולהוכיח, דעיקר דין דחיבת הקודש מכשרתן ומשויא ליה אוכל, הוא מפני שעומד לאכילת מזבח ויעשה לחמו של מזבח. ומשום זה חל עליו שם אוכל מעכשיו כנ״ל, ולכן כדי שיחול עליהן דין, זה בעינן דמשפי להו לגזירין, דהיינו שמנסרן ומיפן לגזירים

לבקעיות יפות דחזו למערכה (לשון רש"י ותוס' מנחות שם), שאז הם ראויים להעלותם תיכף על גבי המזבח מה שאין כן קודם לכן, דמחוסרים מעשה ומבוארים שפיר דברי השפ"א הנ"ל ודו"ק היטב.

★ ★

בגמ': המתפים תמימים לבדק הבית אין פודין אותם אלא למזבח.

הגרמ"ד ריבקין זצ"ל בספרו תפארת ציון (סימן ז' אות כ"ט) בחידוש דין שמצאנו בדין זה. דצריכים העמדה והערכה, ואם לא היו העמדה והערכה, ומתו, יקברו, ואינו נפדה עוד.

אבל אם היו העמדה והערכה, ולא פדה כפי ההערכה רק פדה שוה מנה בשוה פרוטה, מחולל הוא בדיעבד, כדאיתא בבבא מציעא (נז.).

והוא ענין פלא, שמצד אחד גזרה התורה שקודם פדייה צריך להעמיד את הבהמה לפני בית דין, ולהעריכה כפי שוויה האמיתי, ואם לא עשה כן, ומתה, אינה נפדית כלל ותקבר.

ומאידך גיסא לאחר העמדה והערכה, יכול לחלל שלא כמו ההערכה, עד כדי כך שיכול לפדות שוה מנה בשוה פרוטה.

היינו, שכל דין העמדה והערכה, אינו אלא גזירת הכתוב לבד, ולא משום שהקפידה התורה על ממון הקדש.

★ ★

בגמ': אמר רבי אושעיא, שמעתי פיגל במנחה לר"ש אינו מטמא טומאת אוכלין וכו' אי הכי בשר בחלב נמי וכו'.

הגאון החסיד רבי נח שטוקמן זצ"ל מפרעמיסלא, כותב (בקובץ זרע ברך ע' רנ"ג) במכתב אל הגאון רב"ש שניאורסון זצ"ל קושי' בשם הגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל, לפי שיטת הרמב"ם (בפ"ט מהל' מלכים הל' י"ב) השוחט את הבהמה אפי' שחט בה ב' סימנים, כל זמן שהיא מפרכסת, אבר ובשר הפורשים ממנה אסור לב"נ, וליכא למימר מי איכא מידי, א"כ מה הקשתה בגמרא למה צריך לו לר"ש לומר הטעם בבשר וחלה דמשו"ה מטמא טומאת אוכלין משום שהיה לו שעת הכושר, הא בבשר וחלב לר"ש מותר בהנאה, אפשר דר"ש מודה אפי' בב"ח שנטל חתיכה ממפרכסת ובשלה בחלב דאז היא אסורה לב"נ נמי משום אמה"ח, וא"כ לכאורה הוי אוכל שאי אתה יכול להאכילה לאחרים, ומש"ה צריך ר"ש לומר משום שהי' לו שעת כושר אפי' לישראל קודם הבישול ע"כ הקושיא.

★ ★

וכתב הגר"נ שטוקמן זצ"ל ליישב בזה: אמרתי לתרץ דהנה במס' חולין (דף קכ"ט ע"א) בפיסקא ר"ש מטהר כו' מה נפשך, אי מיתה עושה ניפול ליטמא משום אמה"ח כו', ר"ש ארישא קאי הבשר והאבר המדולדלין בבהמה מטמאת טומאת אוכלין במקומם כו' ור"ש מטהר, אמר ר"א אמר ר"י מ"ט דר"ש, מכל האוכל אשר יאכל כו' אוכל שאתה יכול להאכילו לאחרים קרוי אוכל, אוכל שאי אתה יכול להאכילו לאחרים לא קרוי אוכל, ופירש"י בד"ה קרוי אוכל לענין טומאת אוכלין ואמה"ח אי אתה יכול להאכילו לאחרים (עכו"ם) בהיתר, וא"כ אינו קרוי אוכל.

לפי פירש"י הקושי' הנ"ל חזקה מאד. אבל הרמב"ם בפיה"מ במשנה הנ"ל פירש האבר והבשר המדולדלין כו' מדולדלין תלוין כאילו אינו מן הבהמה כו', אמר ר"ש שאינו מטמא, מכל האכל אשר יאכל אוכל, שאתה יכול להאכילו לאחרים לפי שהוא דבוק בבהמה עכ"ל הזהב. אנו רואין בקיצור לשונו הזהב של רבינו הרמב"ם בכאן שהוא אינו מפרש אוכל שאינו יכול להאכילו לאחרים כפירש"י משום שאינו יכול להאכילו בהיתר הוי אינו יכול להאכילו לאחרים, אלא מחמת שבפועל ממש - א"א להאכילו לאחרים, מחמת שהוא דבוק בבהמה וא"א ליתנו לנכרי, ואין לומר שיחתכנו, שאז יטמא מחמת אמה"ח טומאת עצמו, ואנו רוצים שיטמא טומאת אוכלין. וכן לענין הכשר פליג ר"ש דלא הוי אוכל שיכשר כל זמן שהוא מדובק בבהמה, מחמת שהוי אוכל שאינו יכול להאכילו לאחרים כיון שהוא דבוק בבהמה, וא"א ליתנו לנכרי ודו"ק.

וא"כ לרש"י אפי' יכול ליתנו לנכרי בפועל ממש רק מחמת האיסור אינו יכול ליתן לו, הוי אוכל שאין אתה יכול להאכילו לאחרים, אבל הרמב"ם מיאן בזה, דמחמת שהוא אסור לנכרי אם הוא רוצה לאכלו מחמת זה לא הוי אוכל שאי אתה יכול האכילו לאחרים, דהאיסור אינו משוה לו אוכל שאי אתה יכול להאכילו לאחרים, אך מחמת שבפועל ממש א"א ליתן לנכרי, אז הוי אוכל שאי אתה יכול להאכילו לאחרים.

וא"כ מיושבת הקושיא הנ"ל כמין חומר, דהא כל הקושיא הנ"ל הוי לשיטת הרמב"ם, וא"כ אפי' יבשל בשר מן מפרכסת בחלב נמי יכול ליתנו לנכרי משום דהוי מותר בהנאה (דאי הוי איסור בהנאה אז בודאי הוי אוכל שאי אתה יכול להאכילו לאחרים), אבל היכא דשרי בהנאה אלא לנכרי אסור, זה הוי להרמב"ם אוכל שאתה יכול להאכילו, משום דהוי לו שעת הכושר, הא לר"ש בב"ח מותר בהנאה, וא"כ שפיר הוי אוכל שאתה יכול להאכילו לאחרים, אפי' מוריד בשר מן המפרכסת לשיטת הרמב"ם נמי דוק.

★ ★

ושם כותב אל הגרב"ש זצ"ל: בשבוע זו הי' בכאן ידידינו ר' חיים פרידמאן שליט"א, והגיד לי קושיא המקובלת בשם רעק"א זצ"ל, ואמר לי בזה"ל קושיא זו אינה בדפוס לא בגה"ש ולא בשום מקום, רק מקובלת היא בשם רעק"א ז"ל, והוא שמע אותה מאת הגאון אבד"ק בראד [-בעל מחזה אברהם] ז"ל בשעה שאמרה להגאון [-ר' מאיר אריק] אבד"ק טרנא ז"ל, והגאון מטרנא ז"ל התחיל לתרץ, והגאון מבראד זצ"ל דחה תירוצו בשתי ידים, וכאשר אמר ר' חיים הנ"ל, הודה הגאון מטרנא ז"ל שלא עלתה בידו, ואח"כ סיים הגאון מבראד ז"ל דקושיא זו לית נגר דלפרקונה.

ואני העני, כאשר שמעתי מקושיא זאת שהיא משכלת ונאה למי שאמרה, אבל ע"כ מוכרח להיות תירוץ על קושיא זו ג"כ, ואפשר מקום הניחו לי להתגדר, ועבר כמו חצי מעל"ע ואמרתי לעצמי ת"ל תירוץ על קושיא זו, ואמרתי את התירוץ לפני ידידינו הרב ר' יוסף שטייכל ולפני ר' פנחס בלומנפעלד נ"י מקרקא והם הסכימו מיד, אבל כאשר אמרתי לפני ר' חיים פרידמאן הנ"ל הוא צוח לא כי, אבל רק קול ענות ולא יותר מפני מה לא, זה לא אמר, אמרתי לו לומר תירוץ. ועוד אתה יודע מה, אני אכתוב את הקושיא להרב הגאון טשיבין שליט"א וגם התירוץ ונראה מה יאמר, האם הוא ג"כ יאמר לא כי, אני אסכים לכם, ואם הוא יסכים לי אתם מוכרחים לשמוע בקולו והסכים, ואמרתי מה אני מטריד את הרב הגאון בעצמי וכו', אני אכתוב לכ"ת, וכ"ת ידבר עם הרב הגאון שליט"א ויכתוב לי התשובה ובין כך אזכה ידי שניהם עכ"ד.

(ונציין כי מכתב זה הוא מקיץ תש"ו כשהי' הגר"נ שטוקמן זצ"ל בפאריז)

דף ק"א ע"ב

גמ': דתניא ר"ש בן יהודה אומר משום ר"ש, בשר בחלב אסור באכילה ומותר בהנאה וכו'.

הגאון הנודע ביהודה בשו"ת (מהדו"ת יו"ד סי' רי"ד) מביא שכתב לו חכ"א קושי' ברש"י קידושין (נ"ח ע"א בד"ה ובבשר בחלב), שכתב: ר' שמעון לטעמיה דאמר לעיל (נ"ז ע"ב) מותר בהנאה. וכתב מעלתו, דהרי ר"ש שבכאן הוא סתם ר"ש שהוא בן יוחאי, ולעיל הוא ר"ש בן יהודה. וכתב מעלתו שהרב מו"ה ישעיה ברלין השיב לו, שלעיל הוא טעות המדפיס, שהיה כתוב רשב"י בראשי תבות, והיה סבור שהוא ר"ש בן יהודה, ובאמת הוא ר"ש בן יוחאי.

וכותב הנוב"י: הנה מאד אני תמה על רום מעלתו ועל הרב ר' ישעיה, תרי גברי רברבי כמותם שגו מאד ולא עיינו במקור הדין, בחולין דף קט"ז (ע"א) שם הוא מקור הדין בשר בחלב, ושם מבואר ר"ש בן יהודה משום ר"ש בן יוחאי אומר בשר בחלב אסור באכילה ומותר בהנאה, וכן הוא במנחות דף ק"א (ע"ב), ובבכורות דף י' ע"א, ואם כך פשוט שכאן בקידושין נשמט משום ר"ש בן יוחאי. וזה פשוט ע"כ.

★ ★

הנה בקדושין (נ"ז ע"ב) לפנינו איתא: דתניא ר"ש בן יהודה אומר וכו', ולא כתיב בשם ר"ש וכמו כאן, וצ"ל בכל המקומות: ר"ש בן יהודה בשם ר"ש שהוא ר"ש בן יוחאי ודו"ק. (וראה בגליון הש"ס להגרע"א ובמסורת הש"ס בקדושין נ"ז ע"ב שכ"כ).

★ ★

גמ': מה להלן אסור באכילה ומותר בהנאה וכו'.

וברש"י: כדכתיב לכלב תשליכון אותו, והא הנאתו הוא מה שכלבו אוכל כמזונותיו עליו ע"כ. כך הגי' ברש"י עפ"י השיטמ"ק והצאן קדשים. והיינו, דבאין מזונותיו עליו לא נחשבת הנתינה לו הנאה, ולפי"ז כתב בשפת אמת על פסחים (כ"ב ע"א) ליישב בהא דאיתא בגמ' שם: אותו אתה משליך לכלב ואי אתה משליך לכלב כל איסורין שבתורה, והקשו רש"י ותוס' אמאי לא ילפינן מגופי' דקרא, ורש"י פי' דאי לאו אותו, הוה אמינא קרא למצותיה איצטריך, שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה, ונאמר במצרים

לא יחרץ כלב לשונו (שמות י"א ז'), לפיכך הקפידה תורה ליתן שכרו.

וכתב השפת אמת: ובעיקר קושיתם הי' נלע"ד לפרש, דבאמת היכן נזכר בקרא להשליך לכלב שלו, וכי דרכן של בני ישראל לגדל כלבים, וטפי משמע לכלב תשליכון לכלב דהפקר (דשרי כיון דלא נחשב הנאה דאין מזונותיו עליו וכרש"י כאן הנ"ל), א"כ י"ל להיפוך, דאי לאו דכתיב אותו, הו"א דאתי קרא לאסור טריפה בהנאה, והכי פירושא דקרא לכלב תשליכון ולא תהנה ממנו, אבל השתא דכתיב אותו ע"כ לכלב תשליכון היתר הנאה הוא וממעט מאותו שאר איסורין.

ואין להקשות דהא בלאו הכי מוכח היתר הנאה בטריפה, מדכתיב (ויקרא ז' כ"ד) חלב נבלה וטריפה יעשה לכל מלאכה, דהרי רש"י פי' ג"כ דלר"מ היתר הנא' דטריפה לגופי' איצטריך, וקשה נמי כנ"ל דנלמד מדכתי' בחלב טריפה יעשה לכל מלאכה, אלא ודאי די"ל דהחלב בלבד התירה תורה ולא כל הטריפה, א"כ י"ל דלכלב של הפקר תשליכון כל הטריפה וחלב בלבד מותר בהנאה כנ"ל. ע"כ.

★ ★

בגמ': בשלמא פרה עומדת לפדות היא, שאם מצא אחרת נאה הימנה, מצוה לפדותה וכו'.

הנה בגמ' שבועות (ט"ו ע"א) איתא: אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון לבו לשמים (וכ"ה לקמן ק"י ע"א), ולכן זה לא משנה כלפי גבוה, בהמה גדולה יותר. והקשו בתוס' בשבועות שם (ד"ה ללמדך וכו') מהגמ' כאן דאם מצא נאה ממנה מצוה לפדותה. והרי העיקר שיכוון לבו לשמים, ותירצו: מ"מ לא הי' לו (לנחמי' - שקידש את העזרות) להתפאר בכך, כיון שמצוה בזה כמו בזה אם מתכוין לשם שמים עכ"ל. והגאון בעל משנה שכיר זצ"ל - הי"ד הקשה בכתביו, ממה שמבואר ביומא (ע' ע"א) דלאחר קריאת הכהן הגדול בפרשת היום, כל אחד ואחד מביא ספר תורה מביתו, וקורא בו, כדי להראות חזותו לרבים, ופירש"י וז"ל להראות נויו של ספר תורה ותפארת בעליה שטרח להתנאות במצוה, שנאמר (שמות ט"ו ב') זה אלי ואנוהו, התנאה לפניו במצות לולב נאה וספר תורה נאה בקלף נאה בדיו נאה בלבלר אומן עכ"ד.

ולכאורה לפי המבואר לעיל מהתוס' בשבועות, חזינן דאף דמצוה להדר את המצוות, מ"מ אסור להתפאר עצמו בזה, וא"כ איך יפארו עצמם שם ביומא שהם מטריחים עצמם לקיים מצות השם באופן נאה ומהודר, ומה גם ביום כיפורים שהוא יום סליחה וכפרה ומחילה, ואדרבא הי' ראוי ביום הזה להראות שפלות רוח כדברי הרמב"ם בה' תשובה (פ"ז ה"ח) דרכם של בעלי תשובה להיות שפלים, וכמו דאמרו בפ"ב דר"ה (ט"ז ע"א) כל מה דכייף מעלי טפי.

★ ★

וכותב: ונראה בזה בס"ד עפ"י מה דראיתי בספר זאת זכרון להקדוש איש אלקים מלובלין ז"ל זי"ע (זכרון זאת פ' בהעלתך) שכתב דאם באדם בעת שמתפלל להשי"ת עבור פרנסה וצרכי אדם, חושב כדי שיהיה לו כל ההצטרכות שיהיה יכול לעבוד השי"ת, תפילתו תקובל, ולא יוכל שום מקטרג לקטרג על זה כיון דאינו מבקש לצרכו רק לצורך שמים. ופירש בזה מאמרם ז"ל (ברכות ס"ג ע"א) כל המשתף שם שמים בתפילתו כופלין לו פרנסתו, והיינו עפ"י הכוונה הנ"ל, עכ"ד הקדושים.

ואחרי מופלג מצאתי בספר חסידים (סי' ל"א) שכתב בזה"ל, אם שואל אדם דבר שהוא שבח לבוראו כגון על למוד תורה או דבר אחר מחפצי שמים ושופך את נפשו עליו, הקב"ה שומע תפלתו, אעפ"י שאין בידו מעשים טובים עכ"ל. ועיי"ש במפרש שפירש תיבת שואל ר"ל שהוא מתפלל ושואל להשי"ת דבר שהוא שבח לו, והוא מתאים עם דברי רבינו הק' מלובלין ז"ל.

והנה ביוה"כ שהוא יום החתימה, מראה כל אחד חזותו שהוא טורח להתנאה במצות השם, ומראה בזה שכל כונתו לפזר לשמים ממונו, וממילא יהיה בכלל כל המשתף שם שמים בתפלתו דכופלין לו פרנסתו, וא"כ לא הוי בזה כונתו להתפאר בדרך גאוה וגאון, רק הוא בדרך תפלה להראות להשי"ת שכל כונתו בבקשת הפרנסה הוא רק עבור לקיים מצות השם בדרך נאה וכבוד, כן נראה לי בטעמא דמילתא דהיו עושין כן דייקא ביוה"כ, ונכון הוא בס"ד.

★ ★

וכותב שם לבאר עוד לפי"ז, דהנה המנהג בכל תפוצות ישראל נתפשט דביום א' של סוכות בא איש

הישראלי אל בית הכנסת להתאסף להתפלל, ומביאים אתרוגיהם ולולביהם בידם, וכל אחד ואחד מראה את אתרוגו לחברו, והולכין ושבין ממקום למקום לראות ולהראות את האתרוגים זה לזה את יופיו ותוארו ומראיתו. והאמת אגיד ולא אכחד כי מיום עמדי על דעתי לא היתה דעתי נוחה בהאי מנהגא, כי לא ידעתי שום תכלית ותועלת מזה, ואולי יש בו גם משום יוהרא שכל אחד מראה כמה פזרן הוא בדבר מצוה, וגם למה יעשו איזה פומבי ופהרסיא בביהכ"נ במה שהולכין ממקום למקום ויש בו קלות ראש ח"ו.

אך להנ"ל א"ש, דיען שאין לנו בזמנינו ס"ת לכל אחד ואחד, ובמצות לולב ואתרוג מהדרים עפ"י רוב כל אחד ואחד, על כן נשאר בידינו המנהג לעשות כן באתרוג, והוא ג"כ קודם גמר החתימה, ויגן עלינו מצוה זו להראות חזותו שרוצה להתהדר עצמו במצות השם, וכל כונתו בצורך פרנסתו רק לשמים, ועי"ז יזכה לכפילת הפרנסה. וגם כי הלולב הוא כלי קרב נגד הסטרא אחרא כידוע ממדרש (ויק"ר ל"ו ב'), על כן יפה הוא המנהג להראות בזה חזותו לרבים, ומנהג ישראל תורה הוא ודו"ק.

דף ק"ב ע"א

בגמ': בד"א דפיגל בשחיטה אבל פיגל בזריקה מטמא טומאת אוכלין וכו'.

בתוס' פסחים (י"ג ע"ב) ד"ה כל העומד וכו' הקשו דאמאי קאמר רבי אלעזר ברבי שמעון דזרק דמן שלא לשמה אין הלחם קדוש, נימא כזרוק דמי, ותירצו דכיון שעקרן מלשמן גרע מנשפך הדם, ואיגלי מילתא דלא הוי כזרוק בשעת קבלה.

וחזרו והקשו מהמבואר כאן בגמ' דפיגל בזריקה מטמא טומאת אוכלין לר"ש משום כל העומד לזרוק כזרוק דמי, הרי שהפיגול בזריקה לא מקלקל את הכל העומד שהיה לפני הזריקה, ומאי שנא ממחשבת שלא לשמה בזריקה, שקלקלה את הכל העומד, ועקרה את הלשמה שהיה בשעת השחיטה. ותירצו התוס': דלגבי גופיה דזבח חשיב כזרוק אע"ג דפיגל בזריקה, אבל לגבי דברים המתקדשים עם הזבח כגון לחם לא חשיב כזרוק שנעשה הזריקה שלא בהכשר עכ"ל.

★ ★

וכתב בשו"ת מנחת אלעזר להרה"ק ממונקאטש זצ"ל (חלק ג' סי' מ' אות ג'): ודבריהם נפלאים לכאורה, שהיא מילתא בלא טעמא להבין החילוק בסברא בזה.

ונ"ל ליישב לנכון בס"ד עפי"ד התוס' בכריתות (דף כ"ד ע"ב) ד"ה קסבר ר' יוסי וכו', דאף דכלי שרת מקדשין הפסול, אבל הכא באשם וכו' כשנודע שלא חטא נמצא שהי' חולין אין כלי שרת מקדשין כלל מעיקרא ולא דמי לפסולין ע"ש, ובחי' הרי"ם מגור זצ"ל (אהע"ז סי' קכ"ד ס"ק ד') האריך בזה לענין אי אמרינן להיפך שהי' עומד להיות נודע וממילא אינו עומד לזרוק עיי"ש (וכן עוד שם בחי' הרי"ם ס"ק ה' בד"ה אמנם לכאורה בחמץ וכו').

ובזה יובנו דברי התוס' דהכא אם פיגל בזריקה דאמרינן דמטמא טומאת אוכלין משום דעומד ליזרק וכזרוק דמי, והלא לכאורה יש לומר אדרבא, כיון דפיגל, הרי איגלאי מילתא דעומד ליפסל ולא ליזרק (וכמו שכתבו התוס' שם דדוחק לחלק בין פיגל בזריקה לזרק שלא לשמן, וא"כ דינו דאיגלאי מילתא כעומד למפרע וכו' כמ"ש התוס' שם), וכיון דאינו עומד ליזרק למה יטמא טומאת אוכלין. אך זה אינו, דהא באמת בחולין ל"ש כרת אם חשב שלא לזמנו, ואם נאמר דעומד מעיקרא ותחלתו להתפגל, והרי אינו קדוש מעיקרא כלל, והרי הוא כחולין, ובחולין ל"ש בי' פגול, ונמצא בטל לעולם מצות התורה ואיסורו ועונשו בפיגול, ובע"כ דלא נאמר כן דעומד להתפגל, דא"כ בטל כל מצות פגול ולא יהי' שייך לעולם, וע"כ אמרינן דעומד ליזרק כזרוק דמי.

והא תינח בפגול (משום דאם לא נימא כן רק להיפך, הרי בטל דין פגול), אבל בלחם הקרב עמו, אם אירע פיגול בזריקה בקרבן, באמת י"ל דאין הלחם קדוש, משום דלא אמרינן כל העומד לזרוק, דכיון שנתפגל הקרבן ואיגלאי מילתא למפרע דאינו עומד ליזרק, ע"כ כשאירע כן אין הלחם קדוש, ושפיר נכון סברת התוס' בעה"י.

★ ★

עוד כתב בספר באר אברהם (על פסחים שם) לבאר כוונת התוס': י"ל דהרי הגמ' בפסחים אליבא דרבי אלעזר ב"ר שמעון דלעולם אינו קדוש הלחם עד שיהא שחיטה וזריקה לשמה, א"כ זהו החילוק, שלגבי גופיה דזבח, מספיק שחיטה לשמה כדי שיקבל קדושת הגוף של קרבן, ולכן

אפילו פיגל אח"כ בזריקה, עדיין אני אומר אחר השחיטה לשמה כל העומד לזרוק כזרוק דמי ומטמא טומאת אוכלין, משא"כ לגבי הלחם, שצריך גם שחיטה וגם זריקה לשמה כדי שיקבל דין קדושת הגוף, ממילא אם הזריקה היתה שלא לשמה נעקר הכל העומד, ולא נתקדש עדיין הלחם בקדושת הגוף שחסר עדיין הזריקה לשמה המתרת.

★ ★

בגמ': פיגל במנחה איצטריכא לי, דאע"ג דפיגל בקמיצה וכו' אפ"ה מטמא וכו' הואיל והיתה לו שעת הכושר וכו'.

בספר מלא הרועים (ערך כל העומד אות ח') כותב: נסתפקתי אי אמרינן תרי כל העומד, כגון בבהמת קדשים בחיי' אם נאמר כל העומד לישחט כשחוט דמי, וכל העומד לזרוק כזרוק דמי, והנה במנחות ק"ב דמפליג בין פיגל בשחיטה לפיגל בזריקה, דבשחיטה אינה מטמא טומאת אוכלין דלא היה שעת הכושר, אבל פיגל בזריקה היה לה שער כושר קודם זריקה דעומד לזרוק, ומבואר דפיגל בשחיטה לא אמרינן תרי כל העומד לישחט וכל העומד לזרוק.

וראיתי בתוס' חולין פ"א ע"ב ד"ה הואיל ובב"ק ע"ז שהקשו דקדשים מטמא מחיים דכל העומד לישחט כשחוט. ותירצו דאפי' נשחט לא אמרינן כזרוק דמי עד שיתקבל בכוס, וכ"ש כשעדיין לא נשחט עכ"ד, ומפשיטו' דבריהם משמע דס"ל דאמרינן תרי כל העומד וע"ש עוד בזה.

★ ★

בגמ': אמר רב אשי וכו' דאי בעי פריק אמר, אי בעי הוה זריק לא אמרינן.

בשער המלך (פ"ד גרושין הלכה ב') מפלפל אי הרמב"ם פוסק כר"ש דכל העומד להיזרק כזרוק דמי וכו' וכותב: ראיתי מביאים ראיה דפסק רבינו כר"ש, ממ"ש בהלכות מקואות (פ"ג הלכה כ"ה), דכל ידות הכלים שהן ארוכים יותר מדאי והוא עתיד לקצצן, מטביל עד מקום המדה, והיינו טעמא, משום דכל העומד ליקצוץ כקצוץ דמי, וכן כתב רש"י בפרק בהמה המקשה דף ע"ג ע"א [ד"ה עד], והרע"ב בפ"י דמקואות [משנה ה'], עד כאן תורף ראיתם.

וקשה, דאם כן תקשי לרב אסי דס"ל בפרק המנחות [ק"ב ע"א] דאי בעי פדי אמרינן אי בעי זריק לא אמרינן, ולאו כזרוק דמי, מטעמא דהוי מחוסר מעשה, משא"כ פדיון דדיבורא בעלמא, כמו שפרש"י שם [ד"ה לן ממש], מתני' דמקואות דקתני מטבילם עד מקום המדה, אע"ג דהוי מחוסר מעשה, וכ"ת דרב אשי לא קאמר אלא אליבא דר"ש, דר"ש מודה דלא אמרינן כל העומד ליזרק, מיהו אפשר דתנא אחריתא ס"ל דאף במידי דמחוסר מעשה אמרינן כל העומד וכו', ותנאי שקלת מעלמא, דהא ליתא דא"כ מאי קא מותיב [שם] מההיא דכלל אמר ר"י וכו'.

אלא ודאי צריכין לחלק בין הכא דהענין מצד עצמו עומד לכך, כגון הא דידות הכלים, דמחמת שהן ארוכים יותר מדאי עומד ליקצץ, דאז אע"ג דמחוסר מעשה אמרינן כל העומד וכו' אליבא דכ"ע, אמנם בדבר שמצד עצמו אינו עומד לכך, אלא מצד מצוה שבו, כגון הא דזריקה, בהא הוא דפליגי ר"ש ורבנן, ואהא הוא דקאמר רב אשי דבמידי דמחוסר מעשה כיון דאינו עומד לכך אלא מצד מצוה שבו לא אמרינן כל העומד וכו', ומש"ה לא פריך מינה לרב אשי. ועיין בפרי חדש (בשו"ע אהע"ז סי' קכ"ד) שהאריך בדבר זה, אי קיי"ל להלכה דכל העומד כו' כרבי שמעון.

דף ק"ב ע"ב

בגמ': ר"ש כל העומד לזרוק וכו' כל העומד לשרוף נמי כשרוף דמי, נותר ופרה אמאי מטמאין טומאת אוכלין עפרא בעלמא נינהו וכו'.

והקשה הגאון הכלי חמדה (פר' ראה ע' פ'): וקשה הרי לעיל (בע"א) אמר ר' אשי בעצמו אמריתא לשמעתא קמי דר"נ וכו', דאי בעי פריק, אמר אי בעי הוה זריק לא אמרינן, ועי' ברש"י ז"ל משום דבמחוסר מעשה י"ל דמודה ר"ש דלא אמרינן כל העומד, ודוקא הואיל ואי בעי פריק דמחוסר רק דיבור.

וא"כ אף לפי מה דאסיקנא דאף הואיל ואי בעי זריק אמרינן, מ"מ י"ל דזה דוקא הואיל אי בעי זריק, דאין כאן מחוסר מעשה ושינוי בגופו של דבר אמרינן כל העומד, משא"כ שנימא הואיל ועומד לישרף מה שיהי' שינוי בגוף הדבר, והרי כמות שהוא אינו שרוף והוא דבר שלם, מנ"ל דלר"ש לא יטמא טומאת אוכלים ויהי' בגדר עפרא בעלמא.

לכן נראה ברור, דקושית הגמ' לר"ש לשיטתו, דס"ל דאוכל שאי אתה יכול להאכילו לאחרים אינו מטמא טומאת

אוכלים וכל זה היינו משם שהי' לו שעת הכושר הואיל אי בעי זרק, א"כ כל זה דאתה אומר דמטמא טומאת אוכלים היינו משום כל העומד, אע"ג דלא נתקיים הך כל העומד, וכיון שכן שפיר קשה, מה חזית דאזלת בתר כל העומד שהי' מקודם לכן לטמאותו מה שבאמת לא הי' ראוי מעולם, זיל בתר השתא שעומד לישרף ולהעשות עפרא ואינו בגדר אוכל ולא יטמא טומאת אוכלים, וע"ש מש"כ לפי"ז לתמוה בדברי המנחת חינוך.

★ ★

בגמ': כל העומד לזרוק כזרוק דמי.

עיין בתוס' לעיל דף מ"ז ע"א (ד"ה עד) שהקשו הא ר' אלעזר ברבי שמעון סבר לה כאבוה דכל העומד ליזרוק כזרוק דמי, ואמאי אמר התם דאין כבשי עצרת מקדשין את הלחם עד שישחוט לשמן ויזרוק דמן לשמן, האי זריקה למה לי, עיין מה שתירצו שם.

והנה התוס' בפסחים (י"ג ע"ב ד"ה כל העומד לזרוק) הקשו נמי קושיא זו, ותירצו תירוץ אחר, לחלק בין הזבח גופיה לבין דברים המתקדשים עם הזבח, ופלוגתא דהני תירוצים, הוי מעניינים העמוקים שבש"ס.

והגרמ"ד ריבקין זצ"ל האריך בזה (תפארת ציון סימן ז' סוף הערה א') וכתב דאף דאמר ר' שמעון דכל העומד לפדות או לזרוק או לשרוף, דכפדוי וכזרוק וכשרוף דמי, אין זה דחשבינן דהוי כשרוף במציאות, שהרי אם יאכל כזית חמץ בפסח, וכי תעלה על דעתך נימא דלר' שמעון כשרוף דמי, דהא אי תימא הכי, לא אכל מאומה.

אלא דלר' שמעון מה דהוי כפדוי או כזרוק או כשרוף, היינו רק לענין "דין", שדינם כאילו הוא כבר פדוי וזרוק ושרוף, אבל לענין שתלוי במציאות, כגון לענין אכילה שאכל חמץ שדינו בשריפה, לא אמרינן לה, שהרי אכל ושבע, וכן לא שייך לומר דהוי כאכל פחות מכזית, דהרי במציאות אכל שיעור הכזית ונעשה שבע.

ובפירוש חזינן הכא דאף דס"ל לר' שמעון דכל העומד לזרוק כזרוק דמי, עכ"ז משום זה דעומד ליזרק לא הוי ממש כזרוק להתיר הבשר, משום דהיתר בשר הקרבן תלוי במציאות בפועל מעשה הזריקה.

★ ★

בגמ': בעי ריש לקיש צריד של מנחות מונים בו ראשון ושני או אין מונים בו ראשון ושני.

איבעיא זו לא נפשטה ונשארה בתיקו, וכל גדולי עולם עמלו ויגעו לבאר הסוגיא כדבעי ובפרט שהרמב"ם סותר עצמו בכמה מקומות בזה. דבאבות הטומאות (פ"ח ה"ג) כתב דבצריד של מנחות מונים ראשון ושני. ואילו שם בפרק י"ב (הלכה י"ד) כתב דהוי ספק אי מונים ראשון ושני או לא.

וכן סתר את עצמו בעיקר הדין של חיבת הקודש, דבהלכות טומאת אוכלין (פ"ו, וכן פ"י הי"ז) ובהלכות איסורי מזבח (פ"ו ה"ח) כתב דדין חיבת הקודש הוא מעלה דרבנן, ואילו בפסולי המוקדשין (י"ח י"ב) כתב דהאוכל כזית מלבונה שנטמאה, לוקה, היינו דסובר דחיבת הקודש דאורייתא, וכל נושאי כליו נשארו בצריך עיון, או נדחקו בתירוצים דחוקים.

★ ★

והנה לפני כארבעים שנה נדפס ספר עבודת משא על חולין מהגאון האדיר ר' מנחם שלמה אובנד זצ"ל אב"ד נמירוב (שיהה חברותא להמהרי"ד מבעלזא זי"ע) שקיים מאמר התנא הפוך בה והפוך בה, וחרש וניכש ויגע בסוגיא בעמקות גדולה, וזכה להמציא דרך חדשה בסוגיא, שבאופן זה מתיישבים כל הסתירות ברמב"ם, וכך כתב (בחידושים לדף לו:): ביאורו מבוסס על ששה יסודות מוצקים שחלק מהם מבהיל על הרעיון, אך באופן נפלא מתיישבים כל דברי הרמב"ם, וכל הסוגיא מוארת באור יקרות.

א) כמו שאכילת מזבח שמיה אכילה לגבי מחשבת פיגול, (שנאמר ואם האוכל יאכל, בשתי אכילות הכתוב מדבר), כך קרא ד"והבשר" אתי לרבות דעצים ולבונה חשיבי "אוכל" כיון דעולים באכילת מזבח, וגם בא לרבות דאינם צריכים הכשר מים, ומדבר זה סמכו חז"ל לומר דחיבת הקודש גורם שאין צריך הכשר מים, ועשו מעלה בכל הקדשים שיקבלו טומאה בלא הכשר מים.

ב) לבונה שנתקדשה בכלי, ונטמאה, טומאתה מדאורייתא, והאוכל כזית ממנה לוקה. ולכן גם כשנתקדשה רק בקדושת פה, עשו חכמים מעלה דנטמאת, אין מקריבין אותה ופודין אותה.

ג) כמו שגזרו חכמים טומאה על פיגול ונותר, כך גזרו טומאה על צריד של מנחות שנשאר בביסה, כיון דהוי כעין נותר, ומטמא את הידים. ובפיגול ונותר וצריד, אע"פ שהיה ראוי לומר בהם סברא דכל העומד לשרוף כשרוף דמי, מ"מ אהני להו קדושה דידהו, שמחמת חיבת הקודש גזרו בהם חכמים שיהיו מונים בהם ראשון ושני.

ד) ודווקא בפיגול ונותר וצריד, דכבר גזרו בהם טומאה מצד עצמן, לכן גזרו נמי דמונים בהם ראשון ושני, ודבר זה הוי פשיטא ליה לריש לקיש, ולא נסתפק בזה מאומה.

ה) ואיבעיא דריש לקיש הוא דכיון דמצינו דמן התורה מונים ראשון ושני בעצים ולבונה, מספקא ליה האם גם בשאר קדשים שלא הוכשרו במים גזרו בהן רבנן למנות בהם ראשון ושני, (אפילו שאין טומאתם מחמת עצמם). או דילמא דדוקא בטומאה מחמת עצים גזרו להיות מונים ראשון ושני, ולא בשאר הקדשים שלא הוכשרו במים, ודבר זה עלה בספק ונשאר בתיקו.

ו) כל איבעיא דריש לקיש היא רק דנאמר דמונים ראשון ושני באופן דקדשים שהוכשרו ע"י חיבת הקודש, יוכלו לטמא קדשים אחרים שהוכשרו במים. אבל קדשים שלא הוכשרו במים לא הוי מספקא לריש לקיש כלל שאינם יכולים להטמא מקדשים שלא הוכשרו במים, ושהוכשרו רק על ידי חיבת הקודש.

★ ★

וממילא אתי שפיר מה שכתב הרמב"ם דהוי ספק, ואתי שפיר שכתב דבצריד של מנחות מונים ראשון ושני, ואתי שפיר נמי דפסק דחיבת הקודש הוא מדרבנן, ואתי שפיר נמי דפסק דטומאת לבונה הוי מדאורייתא והאוכל ממנה לוקה מדאורייתא. ודברי פי חכם חן, ועיין שם שהראה בעליל שהרבה קושיות התוספות והראשונים בסוגיין, מתיישבות בשופי על ידי דברים הללו.

וכתב שם שלא ראיתי מי שקדמני בנקודה הנפלאה הזאת, ומקום הניחו לי מן השמים, ויהא רעוא שזכותו של הרמב"ם יליץ בעדי, כי יגעתי לעמוד על כוונתו, ובעזרת ה' מצאתי אמיתות כוונתו לפענ"ד.

★ ★

בגמ': דבעי ר"ל, צריד של מנחות מונין בו ראשון ושני או אין מונין בו וכו'.

והספק הוא, כיון שלא נכנס שמן בכל המנחה והוכשר רק ע"י חיבת הקודש ע"ש וראה ברש"י חולין (ל"ו ע"א) ע"ש, והנה כתב הרמב"ם (פי"ב דטומאת אוכלים ה"א): מפי השמועה למדו שזה שנאמר וכי יותן מים על זרע אחד המים ואחד שאר ז' המשקין והוא שינתן עליהם ברצון הבעלים ע"כ.

ועיי"ש בכ"מ, דהתוס' ס"ל דלא בעי רצון עבעלים, אבל הרמב"ם כתב בפירוש דבעי רצון הבעלים, והטעם דמשמע לי' דפשיטא דרצון הבעלים בעינן, דאין סברה דרצון אחרים יגרום טומאה לדבר שאינו שלהם דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, עיי"ש.

ועי' בקצות החושן [סי' ת"ו] דלשיטת הרמב"ם דבעי רצון הבעלים לא שייך שיכשרו קדשי קדשים דהוי ממון גבוה ולא הוי רצון הבעלים, עיי"ש שהאריך בזה.

★ ★

וכתב בספר משא בני קהת על הרמב"ם (שם): וצ"ע מהמבואר בגמ': בעי ר"ל צריד של מנחות מונין בו ראשון ושני, ופרש"י היכא שלא הוכשר המנחה דלא נכנס שמן בכל המנחה והוכשרו רק ע"י חיבת הקודש, וצ"ע אפילו נכנס השמן בכל המנחה אינו מכשיר דהא מנחה הוי קדשי קדשים ואין כאן רצון בעלים.

והרב הגאון החריף ובקי ונפלא ר' יעקב גרינוולד שליט"א תירץ עפ"י שיטת הרשב"ם במס' ב"ב [צ"ז ע"א] דדוקא מים בעי שיהא לרצון, משא"כ שאר השבעה משקין לא בעי שיהא לרצון דכי יתן דמינה ילפינן שיהא הכשר לרצון במים כתיב, עיי"ש, א"כ ניחא דכאן במנחה שפיר הוכשר ע"י השמן דלא בעי לרצון, אבל על הרמב"ם א"א לתרץ כך, דהרי הרמב"ם כ' כאן בפירוש דכל השבעה משקין בעי שיהי' לרצון.

ונראה לי לתרץ, דבקדשי קדשים אין בעלים דהוי ממון גבוה, אבל השי"ת הוי בעלים עליו דהוי ממון גבוה, וא"כ במנחה שהשי"ת צוה שישים בה שמן שפיר הוה ניחותא דבעלים והוכשר, והא דכ' הקצות דלא משכחת שיכשרו קדשי קדשים, היינו ע"י מים במקום שלא צוה התורה להכשירו, ודו"ק.

דף ק"ג ע"א

במשנה: ר' שמעון פוטר שלא התנדב כדרך המתנדבין.

בקהילות יעקב לנזיר (סימן ט"ו) תמה, דהא בנזיר (ט:) ר' שמעון סבירא ליה בנזיר שאמר הריני נזיר מן החרצנים ומן הזגים, דמשמע מדבריו שאינו מזיר עצמו מן היין, דלחכמים הוי נזיר, ולר' שמעון אינו נזיר, ובגמרא שם דר' שמעון יליף לה מקרא.

ופירש דלכאורה ר' שמעון לשיטתו כאן שלא התנדב כדרך המתנדבין, וממילא תמוה דבזיר פסק הרמב"ם כחכמים ואילו כאן פסק כר' שמעון, עיין בפרק י"ג מעשה הקרבנות.

וליכא למימר דהריני נזיר מן החרצנים עדיף, לפי שבאמת יכול לחול נזירות בזה בצירוף עם שאר דיני נזירות, משא"כ מנחה מן השעורים דליתא כלל. זה אינו, שהרי האומר הרי עלי מנחה בלא שמן ולבונה, פוטר נמי ר' שמעון מהאי טעמא דלא התנדב כדרך המתנדבים, ובאופן זה הוא מה שנדב ישנו בנדבה בצירוף שמן ולבונה, ואעפ"כ קסבר ר' שמעון דאינו חל.

ולבסוף כתב שם דצריך לומר דדינא דקבלת מקצת דיני נזירות, אינו שייך לשאר דוכתי, כיון דפליגי רבנן ור' שמעון בקראי, ואין למדין מכאן למקום אחר, ועדיין צ"ע.

★ ★

בגמ': אמאי נדר ופתחו עמו, אמר חזקיה הא נמי ב"ש היא וכו'.

בשו"ת בית שלמה (או"ח סי' ה') דן באריכות בענין עקירה בטעות אי הוה עקירה או לא ע"ש, וכתב שם בן הגהמ"ח זצ"ל בהגהותיו (הג"ה א'): בראשית השקפה היה נלע"ד להביא ראיה לנידון דידן מסוגיא דמנחות (ק"ג ע"א) דאמרינן שם האומר הרי עלי תודה בלא לחם כופין אותו ומביא תודה ולחמה, ופרכינן אמאי נדר ופתחו עמו הוא. ופירש רש"י שכשנדר תודה ולאלתר נתחרט תוך כדי דיבור וכו' ואמאי כופין לקיים נדרו, אמר חזקיה הא מני ב"ש הוא דאמרי תפוס לשון ראשון וכו', ר"י אמר אפילו תימא ב"ה באומר אילו הייתי יודע שאין נודרין כך לא הייתי נודר כך אלא כך, ומאי כופין ופירש רש"י הא דעתו לאתויי כראוי, ומשני הש"ס דקא בעי הדר ביה וע"ש בפירוש רש"י. אלמא אע"ג דיוכל לחזור בו תוך כדי דיבור ולעקור דברו הקודם כמו שכתב הרמב"ם בלשונו (פ"ב מהלכות שבועות הי"ז) הרי זה מותר ונעקרה השבועה שזה דומה לטועה, ואעפ"כ קאמר הש"ס דאם מודה דהעקירה היה בטעות, אע"ג דעכשיו רצה למהדר ביה לא מועיל, אלמא עקירה בטעות, לא הוי עקירה, דכן סבירא ליה לסתמא דש"ס.

אולם לפי מה שכתב התוס' (שם דפ"א ד"ה תודה) שבהקדש אינו יכול לחזור בו תכ"ד עש"ה, וכן הוא שיטת הרוב הפוסקים כמו שכתב הש"ך (חו"מ סי' רנה ס"ק ה'), ואף שהש"ך שם דחה דבריהם מסוגיא דמרובה, כבר נאמרו בזה כמה תירוצים כל אחד לפי דרכו, וא"כ ע"כ הפירוש כמו שהאריך בזה בספר מחנה אפריים (הלכות צדקה סי' ח') בשם רש"י דנזיר, דב"ה סבירא להו דגם בשעת דיבור הראשון היה כונתו לדיבור השני, וכן הוא מוכרח לומר בשיטת התוס' (מנחות דפ"א) הנ"ל, ולא כמו שכתב בנזיר עיין במחנה אפריים שם. וע"כ כוונתם החילוק דלא אמרינן כאן במתניתין ג"כ נדרו ופתחו עמו כמו שכתב התוי"ט (מנחות דק"ג), כיון דנתחייב בתודה אלא דרצה להביא מן המעשר הוי נדר טוב, אלא דרצה למיהדר ביה וזה לא שייך בהקדש, ועיין במחנה אפרים (שם סוף סי' ט') ואמטי להכי אין ראיה מכאן לענין עקירה בטעות דעלמא.

ואפילו לשיטת הש"ך וסיעתו דסבירא להו דאפילו בהקדש יכול לחזור תוך כדי דיבור וכמשמעות דברי רש"י במנחות הנ"ל, מ"מ הא כתב הר"ן (נדרים דפ"ז ע"א) בטעמא דכל הני דיוכל לחזור תכ"ד, דכשאדם עושה איזה פעולה גמר בדעתו שיוכל לחזור בו תוך כדי דיבור, ולהכי היכא דהוי עקירה בטעות קם ליה דיבור הראשון, אבל היכא דהמעשה השניה הוי מעשה בפני עצמו, אין ראיה מכאן לענין עקירה בטעות אי הוי עקירה.

★ ★

ובשו"ת רב טובך (לחתן הגאון בעל הבית שלמה זצ"ל) סי' ע"ד הביא דברי גיסו בהג"ה הנ"ל וכותב: ראיתי מש"כ גיסי הרב המאה"ג שיחי' וז"ל נלע"ד להביא ראיה מסוגיא דמנחות וכו' האומר עלי תודה בלא לחם ואני מתפלא על עין הבדולח, מה ראה להרכיב כאן מש"ס זו לסוגיא דעקירה בטעות, הרי גם אי יהבינא לי' שהוא עקירה, עכ"ז הרי בכאן הא דחזר בו ואומר בלא לחם לאו בטעות הוא כלל. אי משום דסבר דרשאי להביא תודה בלא לחם לא הייתי נודר כך אלא כך, הנה זו עקירה עצמה אינה טעות לפי דבריו רק שגג בדין, והרי ש"ס מפורשת הוא במנחות דמ"ט דאמר רבה

דעקירה בטעות לא הוי עקירה, ומותבינן אשמעתין הכהנים שפגלו במקדש מזידין חייבין שוגגין פטורין ותני עלה פיגולן פיגול כו', א"ל אביי לעולם דידע דחטאת הוא וקמחשב לשום שלמים ובאומר מותר עש"ה, הרי מפורש דכה"ג, דטועה בדין לאו עקירה בטעות הוא כלל, וכעין זה מבואר בפרש"י בש"ס פסחים דע"א ע"ב וע"ש בסוגיא ובמהרש"א ותראה שאין מקום להג"ה זו, ודבריו בכאן נעלמים ע"כ.

דף ק"ג ע"ב

בגמ': אמר זעירי, לא שנו אלא דאמר מנחה, אבל לא אמר מנחה לא.

(וברש"י הגירסא: אבל אמר מנחת לא וכו' ע"ש). וכתב בספר מילי דמרדכי על הרמב"ם (פי"ז דמעשה הקרבנות הלכה ט'): נראה מדברי רבינו הרמב"ם דס"ל בביאור הגמ' שזעירי בא לפרש דבר ר' יוחנן שאמר אפילו תימא וכו'. ועל זה אמר זעירי לא שנו אלא שאמר מנחה (בנפרד), אבל אם אמר מנחת (בסמיכות) לאו כלום הוא, וסובר רבינו שטעמו של ר' יוחנן שלא אמרו כאן בית הלל תפוס לשון אחרון, מפני שהלשון האחרות הוא בטעות, ואם כן זה אינו אלא באומר "מנחה", אבל אם אומר "מנחת" (בסמיכות) אין כאן לשון ראשון כלל ודו"ק היטב.

★ ★

בגמ': אי הכא אימא סיפא עשרון ומחצה יביא שנים כיון דאמר מנחות איחייב ליה בעשרון, כי אמר חצי עשרון לא כלום קאמר.

כתב בספר חדושי בתרא (אות תתתשכ"ט): יש דמקשים אקושית הגמ' דהיכא דאמר מנחה רק צריך להביא א' משום עשרון ומחצה לא כלום, ומאי אתי שפיר יותר בלי לשון "מנחה" דצריך להביא ב' עשרונות, הא גם בזה למה חייב ב' עשרונות.

ולכאורה י"ל דכשאומר "מנחת" הסמוכה לעשרון, אמרינן דכוונתו למנחה של עשרון, ונמצא דיש מה להפריד בין "עשרון" ל"וחצי", "וחצי" עומד בפני עצמו ובטל, משא"כ כשלא אומר "מנחת", אין מה להפריד בין עשרון וחצי, ומתחשב ה"וחצי" אגב ה"עשרון" ובעי ב' עשרונים.

★ ★

במשנה: כל מידות חכמים כן הוא, בארבעים סאה הוא טובל, בארבעים סאה חסר קורטוב אינו יכול לטבול, כביצה מטמא טומאת אוכלין וכו'.

הנה בחגיגה (י"א ע"א) מקשה הגמ' בהא דאיתא במשנה שם (י' ע"א): והטהרות וכו' יש להן על מה שיסמכו וכו'. מיכתב כתיבן. לא נצרכא אלא לשיעור מקוה דלא כתיבא וכו'. והקשה בטורי אבן (שם): קשה לי, אי מאי דלא כתיב בהדי' שיעור' אע"ג דמדרש אתי כמו הכא דכתיב כל בשרו דבעי מים שכל גופו עולה בהן, אלא שלא פירש קרא כמה שיעור כל גופו עולה, ופירשו חכמים שהן מ' סאה, חשיב ליה תנא דידן לסמך בעלמ' ולא למפורש בהדי'. וה"נ משמע מטומא' דבסמוך, דקאמר דהיינו כעדשה מן השרץ, דלא חשיב לה כמפורש אע"ג דמקר' מקצתו שהוא ככולו נפקא לי' דעי"ז שיערו חכמים כעדשה שכן חומט תחילת ברייתו בכעדשה וכו' כדאמר בסמוך, א"כ לחשוב נמי הא דאמר בפ"ק דר"ה (דף י"ג) ופי"א דמנחות (דף קב) גבי כל מדות חכמים כן הוא במ' סאה הוא טובל וכו', כביצה מטמאה טומאת אוכלין משום דכתיב מכל האוכל אשר יאכל אוכל הנאכל בבת אחת, ושיערו חכמים אין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנוגולות, ג' על ג' מטמא מדרס, משום דשיערו חכמים דבכך ראוי למדרס, דאע"ג דשיעורן דחכמים מקראי של תורה נפקא, מ"מ הואיל לא נכתב בהדי', ה"ל למיתני בהדי הנך דתני יש להן על מה שיסמכו דאינן כמפורשין אלא סמך בעלמ', וה"נ הא דאמר דקי"ל דס' עשרון נבלין, ס"א אין נבללין, וכך הא דקאמ' פ"ב דסוטה (דף ט"ז) בציפור דרור שיערו רבנן אין קטנה שנידחת מפני המים, ובפ"ז דחולין (דף צ"ו) שיערו רבנן דאין נותן טעם באיסורים יותר מבצל וקפלוט ה"ל נמי למיתני במתני' בהדי הנך דתני יש להן על מה שיסמכו.

ודוחק לומר דטומאת אוכלין בכביצה, וג' על ג' דטומאת מדרס, בכלל הטומאות דמתני' הן. והא דמפרשת הגמר' וכעדשה מן השרץ, חדא מינייהו נקיט וה"ה להנך. ועוד מ"מ קשה מאינך דאמרן.

וי"ל דלעולם הא דשיערו חכמים על פי עיקר המפורש בקרא, ככתובים בפירוש דמיא, והיינו דלא חשיב כל הני דאמרן, והא דחשיב לשיעור מקוה, משום דהא דשיערו חכמים לשיעור מקוה מ' סאה, היינו אפי' לנס שכל גופו עולה בפחות מהן וכמש"ל. והיינו דקאמ' לא נצרכה אלא

לשיעור מקוה, כלומ׳ שיהיה לה שיעור׳ פסיק למטה, שלא לפחות מהא שיעור׳ דאמר, אלא שחכמים נתנו שיעור לנס כשיעור שכל גוף של בינוני עולה בהן, וה״נ גבי שרצים בכעדשה, משום שהחומט שהוא אחד מהם ותחילת ברייתו, והא מקרא בהדיא לא אתיא, ומ״מ סמך מן המקר׳ יש להם, דראוי להשוות שיעור כל השרצים לתחילת ברית חומט שהוא בכעדשה להחמיר, וכן להשוות ננס לסתם בני אדם, שהן בינונים ואין כל גופן עולה בפחות מכאן.

מיהו למאי דמפרש בסמוך דמתרי קראי נפקא ליה, הא דלאדם ננס בעי מים כשיעור שכל גופו של בינוני עולה בהן, אכתי מתקשה טהרות מכתב כתיבן, ויש ליישב.

★ ★

בגמ׳ יומא (פ׳ ע״א): טומאת אוכלין בכביצה מנלן, א״ר אבהו א״ר אלעזר, דאמר קרא מכל האוכל אשר יאכל, אוכל הבא מחמת אוכל ואיזה זה ביצת תרנגולת וכו׳. והקשה בגבורות ארי׳ על יומא (בהשמטות) שם, במה דאמרינן כאן בגמ׳, דר״ש מפרש טעמא דהאומר הרי עלי מנחה ס״א עשרון, מביא ס׳ בכלי א׳ וא׳ בכלי א׳, דהרי הוא אומר וכל מנחה בלולה בשמן, אמרה תורה הבא מנחה שיכולה להכלל, אמר לו ר״י ס׳ נבללין ס״א אינן נבללין, אמר לו כל מדות חכמים כן הוא, במ׳ סאה הוא טובל במ׳ סאה חסר קורטוב אין יכול לטבול, כביצה מטמא טומאת אוכלין, כביצה חסר שומשום אין מטמא טומאת אוכלין, והשתא דיליף ר״א מטעמא דאוכל הבא מחמת אוכל, מה ענין מדת חכמים להא דטומאת אוכלין, בשלמא לר״א דידיה דמפרש אוכל שאתה אוכלו בבת אחת, יש כאן מדת חכמים, ששיערו שאין בית הבליעה מחזיק יותר מזה, דומא דההיא דבילה שיערו שיותר מס׳ אין נכללים, אבל לר״א קשיא ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אמר רבי זירא, כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, וכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו וכו׳.

כתב בשבלי הלקט הלכות תפלה (סי׳ כ׳): הרב ר׳ אברהם ב״ר שלמה זצ״ל כתב היכא אמרינן שמע ולא ענה יצא, במקום שיוכל לענות כהנך בסוכה, אבל העומד בתפילה שאינו יכול לענות, לא יצא בשמיעה, ודמיא לדר׳ זירא דאמר ר׳ זירא כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, וכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו.

וכן כתב הריטב״א (בסוכה לח:) וז״ל: וכן הלכה שבכל דבר שיוצא ע״י אחרים שיש לו לענות אמן או דבר אחר אם שמע ולא ענה כלל כדאמרינן בעו מיניה מרבי אמי וכו׳, מיהא דוקא בשראוי לענות, אבל אם אינו ראוי לענות, כגון שאינו נקי, או שמתפלל ואינו רשאי להפסיק, אינו יוצא בשמיעה, ולפיכך אמרו במי שנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין, שאם אינו יכול להתחיל ולגמור תפלתו עד שלא יגיע ש״צ לקדושה לא יתחיל, כדי שיאמר קדושה עם הציבור, ולא סגי ליה שישתוק בתוך תפלתו, מכיון שאינו רשאי לענות, מ״מ יש לו לשתוק ולשמוע דברי הגאונים ז״ל אע״פ שאינו רשאי לענות בכך וכן דעת רבותי ז״ל.

אבל גדול מגדולי הדור אומר שאין לו לשתוק, שא״כ למה אמרו שלא יתחיל בתפלתו, יתחיל וישתוק ובהכי סגי ליה שהרי שומע כעונה, וממה שכתבתי יש לדון שאין בזה שום קושיא, וכן דנתי לפני רבותי נ״ר, עכ״ל.

★ ★

וכתב בשאגת ארי׳ (סי׳ ו׳) על דברי שבלי הלקט הנ״ל: מכל מקום נראה לי דיוצא ידי חובתו אם שומע קריאת שמע מאחר, משום דשומע כעונה אמרינן נמי לגבי אלם אע״פ שאי אפשר לו לצאת על ידי עצמו כלל, ואין זה ענין לאינו ראוי לבילה, דבשלמא התם כיון דכתב רחמנא מצות בילה במנחה לכתחילה, אע״ג דקי״ל אם לא בלל כשר, מ״מ ראוי לבילה בעינן, שהרי לכתחילה צריך בילה למצוה, וכל שאי אפשר לקיים מצות בילה במנחה זו, מצות בילה מעכבת בו אפילו בדיעבד, אבל הכא לכתחילה שומע כעונה דמי, וא״צ לקרות בפיו דוקא, ואפילו לכתחילה בשמיעה סגי ליה, ופיו של חברו כפיו דמי, א״כ אפילו אם אינו ראוי לקרות בעצמו, מחמת שהוא אלם, מ״מ לא גרע בזה, ומכו שבמדבר רבי רחמנא שיוצא ידי חובתו בקריאת אחר לכתחלה, הוא הדין נמי לנשתתק, אע״פ שניטל הדיבור פיו, מ״מ דבור פיו של חברו במקומו עומד לצאת הוא דבשמיעתו משום שומע כעונה כשאר כל אדם שאינו אלם, עכ״ל.

מבואר מדברי השאגת אריה, דיהיב כללא בהא דאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו, דהיינו דוקא היכא דאיכא מצוה ״לכתחלה״ אלא שאינו לעכב, ובכה״ג בעינן שיהא עכ״פ ראוי לקיים המצוה לכתחלה, ואם אינו ראוי לקיים הלכתחלה, הוי הך דינא והמצוה לעיכובא, דכל מאי דאמרינן דאינו לעיכובא, הוא דוקא היכא דראוי עכ״פ לקיים המצוה אבל

כשאינו ראוי לקיים המצוה הוי המצוה לעיכובא מה שאינו מקיימה, אכן היכא דליכא דינא דלכתחלה לא בעינן ראוי לבילה.

ומשו"ה אי הוה אמרינן דבשומע כעונה, איכא מצוה לכתחלה להוציא בשפתיו, ובדיעבד אם שמע מאחר ולא ענה יצא, שפיר הוה אמרינן דאלם שאינו ראוי לענות בעצמו אינו יוצא בשמיעה, דכיון דאיכא מצוה לכתחלה לענות בעצמו, וחידשה תורה שבדיעבד יוצא בשמיעה מאחר, אמרינן דאימת יוצא בדיעבד בשמיעה, היכא דראוי לקיים המצוה דלכתחלה לענות בעצמו, אבל אלם שאינו ראוי לענות בעצמו אינו יוצא בשמיעה מאחר דהעניה מעכבת בו.

אכן באמת דינא דשומע כעונה, אינו דיעבד, אלא לכתחלה הוא דיוצא בשמיעה מאחר, ואין צריך לחזר לכתחלה לענות בעצמו, וכיון דלכתחילה יוצא בשומע כעונה למה לן שיהא ראוי לענות בעצמו, והרי ישנם שני אופנים לצאת ידי חובת לכתחלה, אמירה בפה ושמיעה, ואמאי יהא צורך בשמיעה שיהא ראוי לעניה בפה.

★ ★

וכתב בשו"ת שומע ומשמיע (סי' ט') להעיר בדברי השאגת ארי': ויש להקשות לדבריו דמצינו דוכתי דאמרינן בהו כל שאינו ראוי לבילה אין בילה מעכבת בו והתם ליכא דינא לכתחלה, דהנה בנדרים (עג.) בעי רמי בר חמא חרש מהו שיפר לאשתו, אם תמצא לומר בעל מיפר בלא שמיעה משום דבר מישמע הוא, אבל חרש דלאו בר שמיעה הוא היינו דר' זירא, דאמר רבי זירא כל הראוי לבילה בילה מעכבת בו, או דלמא ושמע אישה לא מעכב, אמר רבא ת"ש ושמע אישה פרט לאשת חרש שמע מינה, ע"כ, ועיי"ש בר"ן שפירש, דהך בעיא אזלא לפום מאי דנקטינן לעיל מינה דבעל מיפר בלא שמיעה, והשתא מיבעיא לן בחרש שאינו ראוי לשמיעה אם יכול להפר, ומבואר להדיא, דליכא דינא דלכתחלה שישמע הבעל, ואפ"ה מסקינן דחרש אינו יכול להפר משום שאינו ראוי לשמיעה, אלמא דאף היכא דליכא דינא דלכתחלה נמי בעינן ראוי לבילה, וא"כ ה"נ נימא דאע"ג דליכא דינא לכתחלה בדיבור, מ"מ בשמיעה בעינן ראוי לדבור. וע"ש באריכות דבריו, ועיין במש"כ התוס' נדה דף ס"ו ע"ב (ד"ה כל הראוי לבילה) לגבי ביאת מים בבית הסתרים.

דף ק"ד ע"א

בגמ': הואיל ויכול לקרוש, ולעמוד על כזית.

וכתבו התוס' (ד"ה הואיל וכו') דדם לא הוו בכל נבילה, ויש שוב רבוי בקרא דדם נבילה מטמא. בקובץ משיב כהלכה (היוצא על ידי מכון להוראה במונסי גליון כ"ח עמוד י"ט) כתבו, דמטו משמיה של הגר"ח מבריסק זצ"ל, שבאו לפניו כמה אברכים ת"ח שלמדו יו"ד הלכות תערובות ובקשו שיבחן אותם האם הם ראוים להורות בעניני איסור והיתר. אמר להם הגר"ח, דלהורות כהלכה צריך להיות להמורה הוראה ד' מעלות: א) שיהיה פקח. ב) שידע ד' חלקי השו"ע, דאי אפשר להורות בהלכות תערובות כל זמן שלא למד גם שאר הלכות. ג) שידע גם ש"ס ותוס'. ד) שיהיה גם למדן ולא רק בקי. ורק בהצטרף ד' הדברים הללו יש בכוחם לפסוק הלכה, דאם חסר אחד מהם הוא עלול לטעות.

האברכים תמהו על דבריו, דאיזה פקחות נצרך לשאלת איסור והיתר, של תערובות או שאלה בבשר וחלב, ומדוע צריך להיות למדן ע"ז, וגם לידע ש"ס ותוס' וד' חלקי שו"ע. התינח לשאלה בדיני ממונות בעינן פקחות כדי שהדיין יבין העסקים ולהבחין מי משקר וכדומה, וגם צריך להיות למדן כדי להבין עניני נזיקין לאשורו, אבל בשאלה קלה ופשוטה של תערובות מה הצורך לזה.

והשיב להם הגר"ח: בואו וראה לכם אם תוכלו לפסוק שאלה קלה ופשוטה בהלכות איסור והיתר. מה הדין במשרתת גויה שעוזרת בבית ישראל שהלכה לשוק של גוים וקנתה חתיכת בשר עוף והשליכה לקדירה שהיה מתבשל בו בשר עוף כשר, ולא נודע מזה עד אחר שכבר לקחו מהקדרה הרבה בשר ומרק ואי אפשר עכשיו לדעת אם הי' ס' נגד האיסור או רק רוב מה הדין. הם השיבו מיד: הלכה מפורשת היא ביור"ד (סי' צ"ח ס"ב): אם נתערב מין במינו ואינו מינו ואין יכולין לעמוד עליו ולשערו אם הי' בו ס', אם נודע בודאי שהיה עכ"פ רוב היתר ממינו, אמרינן סלק שאינו מינו ומינו רבה עליו ומבטלו ברוב ואין כאן רק ספק דרבנן אם היה בו ס' וספק דרבנן אזלינן לקולא, והש"ך פסק דאין אמרים סלק וצריך מן התורה ס' נגד האינו מינן ובספק הולכין לחומרא לכן הבשר מותר, והמרק ושאר דברם להש"ך אסור.

אמר להם הגר"ח: בשביל שאלה כזו אמרתי להם שהדיין צריך להיות פקח להתבונן בהמעשה שקרה. האברכים התבוננו עוד פעם ואמרו אין אנו רואים עוד מה לדון בזה חוץ ממה שאמרנו. אמר להם הגר"ח: הרי הגויים אינם מולחים את הבשר להוציא ממנו הדם, וא"כ הבשר שקנתה הגויה לא היה מלוח, וא"כ יש בהבשר גם דם, ודם עם בשר הוה מין בשאינו מינו, ובכולו משערינן וא"כ עכשיו מה הדין.

ענו האברכים: הרב צודק ובספק ס' מין בשאינו מינו הולכין לחומרא כיון שהוא ספיקא דאורייתא.

אמר להם הגר"ח: בשביל שאלה כזו אמרתי לכם שכדי להורות בהלכות תערובות צריכים לדעת גם שאר הלכות, הרי דם שבשלו הוא רק דרבנן, וכאן כיון שנתבשל הבשר שוב אין כאן רק ספק דרבנן, הם עמדו נכלמים, והגר"ח המשיך ושאל ועתה מה פוסקין בזה. האברכים התבוננו ואחר העיון אמרו רבינו צודק, זה רק ספק דרבנן ואזלינן לקולא.

אמר להם הגר"ח: בשביל שאלה כזו אמרתי להם שלהורות הלכה פשוטה באו"ה צריכים להיות גם למדן, דבדם של בשר נבילה לכאורה יש שני איסורים, איסור נבלה ואיסור דם, והא דאמרינן דדם שבישלו הוא רק דרבנן הוא רק מכח איסורא של דם, אבל מכח איסורא של נבלה ליכא היתרא במה שבישלו. הנה אמרתי לכם כבר הלומדות, עכשיו תאמרו מה הדין. בבושת פנים השיבו: רבינו צודק התבשיל אסור.

אמר להם הגר"ח: בשביל שאלה כזו אמרתי לכם דהדיין צריך להיות בקי גם בש"ס ותוס', דהתוס' במסכת פסחים (דף כ"ב ע"א) ובמנחות (דף ק"ד ע"א) כתבו שדם לא הוה בכלל בהמה וצריך דרש מיוחד לרבות שדם נבלה מטמא עי"ש, הרי שדם נבלה אין בו איסור נבלה רק איסור דם וממילא יש לו הקולא של דם שבישלו, עכ"ד.

★ ★

אמנם כשאירע שאלה כזו באופן שהגויה הכניסה בשר של ד"א, אז ישתנה הדין, כיון דבדם בהמה חיה ועוף הטמאים, יש ב' איסורים. הן איסור דם, והן איסור טמאים, משום דכל היוצא מן הטמא, טמא. עי' במנחת חינוך (מצוה קמ"ח) ובסדר הנהגת או"ה להפמ"ג סדר ב' אות מ"א שכתב וז"ל ודם טמאים נמי אסור משום דם וחייבין עליו כרת ומלקות ואם בישלו אזיל איסור דם ונשאר איסור טמא מן התורה עכ"ל, הרי דדם טמא מן נבילה אין בו רק איסור דם ע"כ והוא דבר נפלא.

★ ★

בגמ': **ואם איתא ליתקין שופר אחרינא כנגד מותר נסכים** וכו' **הני שכיחי אפשר דמצטרפי דמר ודמר בהדי** הדדי וקרבי.

ועי' ברש"י. והנה בספר עולת שלמה מסתפק אי למסקנא מצרפו עם מותר של אחרים לנדבת יחיד. וכיון דיכול להקריבו בשותפות לא חל עליו דין מותר נסכים לקיץ המזבח, ואע"ג דאין מנחה באה בשותפות, מ"מ נסכים באים בשותפות. או דכוונת רש"י דיצרפו לנדבת ציבור.

אכן במקדש דוד (סי' י' ס"ק ב') הביא מהתו"כ, דא"א להקריב נכסים בשותפות, וכתב דהכא אין שותפות, דכל אחד בעלים על לוג אחד, אלא דצריך לצרפו, משום דא"א לנסך פחות מג' לוגין.

וכתב חכ"א בקובץ קול תורה (קובץ נ"ה ע' מ'): לפ"ז מבואר דהשיעור ג' לוגין אינו שיערו בחפצא של הקרבן אלא במעשה הניסוך. וכיו"ב מבואר ברש"י חולין (כג.) והובא בתוס' לעיל (צא:) שכתב בפלגס שהוא ספק איל ספק כבש, דמביא ד' לוגין ומתנה דאם הוא כבש יהיה המותר לנדבה, ואע"ג דאין מתנדבין פחות מג' הני מילי בפני עצמם. [וע"ש בתוס' דמ"מ הכא במנדב ה', אין ראוי לצרף לוג המיותר, דשא"ה בפלגס דגם ארבע ראוין לאיל, ודו"ק].

דף ק"ד ע"ב

בגמ': **הכל באין בשותפות לא סילק הכתוב אלא מנחה כו'.**

ומ"מ מצינו מנחת ציבור, והיינו משום דאחדות ומיזוג הציבור גורמת לְאַחֵד אותם לקרבן יחיד.

בהפטורה לשבת חזון נאמר: שמעו דבר ה' קציני סדום וגו' לא תוסיפו הביא מנחות שוא וגו'. וביאר שם במשך חכמה, שכיון שחוקותיהם היו חוקי חמס כאנשי סדום ועמורה, שרצו לבלוע א' את השני, ממילא בטלה הרכבת אחדותם, ולכן קובל הנביא: לא תוסיפו הביא מנחת

שוא, שהרי אין כאן מנחת ציבור, אלא מנחת השותפין גרידא, והלא מנחה אינה באה בשותפות.

★ ★

בגמ': הכל באין בשותפות, לא סילק הכתוב אלא מנחה שנאמר נפש וכו'.

בספר שם משמואל (פר' קרח) כותב, שמה שלפעמים הציבור מביא מנחת חובה, הוא מפני שהציבור אינן כשותפין, אלא כאיש אחד, וקרינן בהו 'נפש', כי כנסת ישראל מאחד את כלל ישראל והם כאיש אחד עכד"ק.

★ ★

וכתב בספר נחלת יעקב יהושע (פר' קרח ע' של"ג) להקשות על דברי השם משמואל הנ"ל: ותמוה לי מש"ס זבחים דף ה' ע"ב נפש אמר רחמנא, וכתבו התוס' וז"ל ומשמע דמנפש קדריש, וכן בסוף מנחות דף ק"ד קתני הכל בא בשותפות חוץ ממנחה דכתיב נפש, ותימא דבתורת כהנים דריש נפש ולא ציבור קרבנו ולא שותפין, ונראה דרישא דקרא מייתי בכל מקום עכ"ל. הרי להדיא דנתמעט ציבור מקרא דנפש כמו שותפין ולא חשובין כאיש אחד.

וכן משמע מתמורה דף י"ג דר"ש יליף ממעשר דליתא בשותפות ובציבור, ואם נאמר דציבור אינם כשותפין אלא כאיש אחד, אמאי לא מועילה תמורה בציבור, דלשותפין אין לדמותן, וא"כ ליכא קרא על ציבור, אלא ע"כ דציבור ושותפין דומין להדדי.

ונראה ליישב, דלכאורה קשה על התורת כהנים דצריך ילפותא לחודא לציבור מקרא דנפש, וילפותא לחודא לשותפין מקרא דקרבנו, והלא סגי בילפותא דקרבנו ולא שותפין ממילא נשמע גם כן ולא ציבור, וצריך לומר דדוקא בתמורה דיש איסור, אז דומים ציבור לשותפין דבאין עושין רצונם של מקום כל אדם נחשב לאחד ואין לציבור הצטרפות, כמ"ש בנחל קדומים (פר' דברים) בשם הראשונים לפרש מאמרם ז"ל במס' יומא, כתוב והי' מספר וכתוב אשר לא ימד ולא יספר ומשני כאן בעושין רצונו של מקום כאן באין עושין רצונו של מקום, ופירשו כשאינם עושים רצונו של מקום אז כל גויה אחת היתה ויש להם מספר, אבל בהיותם צדיקים כל אחד שקול כמו הרבה בני אדם ואין להם מספר עיי"ש.

ולפ"ז י"ל נמי בציבור העושין תמורה, דבאינם עושין רצונו של מקום כל גויה אחת ואין להם הצטרפות כיון דיש להם מספר, א"כ נחשבו כשותפין שכל אחד יש לו חלקו בהשותפות ולא נכלל כל אחד בחלק חברו, ומשו"ה לא צריך קרא מיוחד לציבור, אבל בקרבן מנחת העומר, דהוא מנחת חובה אצל ציבור דמקיימין בזה מצוה ועושין רצונו של מקום ונכלל כל אחד בחברו, שפיר חשובין כיחיד.

וא"כ אם לאו דמיעטה התורה נפש ולא ציבור רק קרבנו ולא שותפין, הו"א כיון דלענין מנחת חובה חשובין הציבור כיחיד לכן גם ציבור יכולין להביא קרבן מנחה, לכן אשמעינן קרא מיוחד נפש ולא ציבור, דדוקא אצל מצות מנחת חובה אז הציבור נחשבין כיחיד, אבל בשאר מנחה שפיר נתמעטו הציבור כמו שנתמעטו השותפין וא"ש.

ועי' זבחים דף י"ג מה להצד השוה שכן ישנו בציבור כביחיד, ופירש"י פסח קרי ליה קרבן ציבור כדאמרן בסדר יומא דף נ' משום דאתיא בכנופיא עכ"ל, ובש"ס יומא שם קרי לפסח קרבן יחיד, ולפמ"ש בשם משמואל הנ"ל, דציבור העושה מצוה חשובין כאיש אחד, א"כ שפיר יכול להיות בציבור ואעפ"כ נקרא יחיד וא"ש.

ועי' מנחות (דף ד' ע"ב) ליתני נמי חוץ ממנחת העומר, כי קתני באה יחיד באה ציבור לא קתני. ולכאורה נימא דבמצוה אז ציבור כיחיד, אך י"ל דמ"מ חשיב של ציבור ושאני ממנחת חוטא ומנחת קנאות דרק באה יחיד וא"ש.

★ ★

בגמ': מי דרכו להביא מנחה עני, מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו.

בשיח שרפי קודש (מובא בלקוטי יהודה פ' וישלח ע' שמ"ד בהערה) מביא מהחדושי הרי"ם זצ"ל עה"פ (בראשית ל"ב י"ח): מנחה היא שלוחה לאדוני לעשו וגו'. מנחה היא שלוחה - אפילו מעט עבודה, מנחת עני, יש לה חשיבות רבה בשמים אם היא באה מתוך מסירות נפש, כדרך שאמרו חז"ל (מנחות ק"ד:) מי דרכו להתנדב מנחה עני מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו, לאדוני לעשו - כיון שהעבודה מכוונת כנגד עשו, כנגד כוחו החזק של היצר הרע, הרי אפילו מעט מן העבדות חשוב בעיני השי"ת עכד"ק.

★ ★

בגמ': מי דרכו להביא מנחה, עני וכו'.

וברש"י: עני דרכו להביא מנחה, שאין לו בהמות ע"כ. וכתב בספר כלי גולה (ע' שע"ה): מלשון רש"י משמע דאם היה לו בהמה אחת נחשב ג"כ לעני. ועי' (ברכות ה:) ואי משום מזוני וכו' פרש"י שאינך עשיר, משמע דמי שיש לו מזונות עשיר הוא.

ואפשר לומר, דשאני בהמה דאיתא בשו"ע או"ח (סי' רמ"ח במג"א סקט"ז) בשם הסמ"ג, דאם חושש אדם שיקחו לסטים בהמתו, ולא יהיה לו במה להחיות נפשו, הוי כמו פקוח נפש ודוחה שבת, ועי' בפי' תורה תמימה (במדבר כ' או י') בשם המכילתא וז"ל: אותי ואת מקני השוו בהמתם לגופם, מכאן אמרו בהמתו של אדם היא חייו וכו'. א"כ אין זר לומר, דאם יש לאדם רק בהמה אחת, עדיין הרי הוא בגדר עני (וכן מפורש במקרא בשמוא' ב' י"ב ולרש אין כל כי אם כבשה אחת וגו'), ואם יקחו את בהמתו הרי הוא באמת כנוטל את נפשו הנאמר כאן, ודו"ק.

פרק שלשה עשר

דף ק"ה ע"א

בגמ': **מן העוף יביא תורים הואיל ופתח בו הכתוב תחלה וכו'.**

בספר חקרי הלכות (ח"ב סי' ס"ג) כתב להקשות כאן, גוף דברי הש"ס אשר הקשו יביא מן התורים, צ"ע מדברי המדרש רבה פרשת בראשית פרשה א' בסופו דאיתא בכל מקום הוא מקדים תורים לבני יונה ובמקום אחד הוא מקדים בן יונה כדכתיב ובן יונה או תור לחטאת מגיד ששניהם שקולים וכו', א"כ מה מקשה הש"ס, דהרי הכא גילתה התורה ששניהם שקולים, וצ"ע.

★ ★

וע"ש שכתב להאריך בעצם הענין, האם כשאקדמי' קרא לדבר מסויים הוא ראי', שהוא יותר חשוב ומוקדם בעצם לדבר שאחריו, ונפק"מ כתב שם במה שהסתפק באחד שנדר לעשותך מקוה עבור הקהל באתרא דיש מקואות מן מי מעיין וגם מקואות מן מי גשמים, ומובן דמי מעיין הוא ביוקר יותר מן מי הגשמים, מה דינו אם מחויב הנודר לעשות מקוה מן מי מעיין או מן מי גשמים, דהנה לכאורה נראה דמי מעיין חשוב יותר מן מי גשמים כיון דכתיב בקרא (ויקרא י"א פסוק ל"ו) אך מעין ובור ומקוה מים וכו' ודרשת חכז"ל ידוע דבור קאי על מי מעיין ומקוה מים קאי על מי גשמים, ומדאקדמי' קרא משמע שחשוב יותר כמו בארץ חטה ושעורה בש"ס ברכות (מ"א.) דמה דאקדמי' קרא חשוב יותר לענין ברכה, וה"נ מי מעיין חשוב יותר, ויש לומר דדעת הנודר היה על מה שהקדים בתורה, לנדור דבר החשוב יותר.

אכן מדברי הגמ' כאן נראה, דליכא חשיבות במה דאקדמי' קרא, והנה ע"כ צריך לחלק דשאני בהך דארץ חטה וכו', כיון דהפסוק מספר בשבחה של ארץ ישראל לכן אמרינן מה דאקדים חשוב יותר, ואינו דומה לנידון דידן.

★ ★

ובספר כרם חמד (פר' עקב) מביא שהג"ר שמואל טויסיג ז"ל אמר לו ששאל את הגרי"ז מבריסק ז"ל מנא לן דהקודם בפסוק קודם הוא לברכה, הרי גם אם כולן שקולין כאחד מוכרח אחד להיכתב לפני השני. והשיב לו הגרי"ז דאין מושג כזה של "מוכרח" בתורתינו הק'. והראי' מהא דהתורה רצתה לומר דמשה ואהרן שקולים הם ולכן פעם הקדימה את משה ופעם את אהרן כדברי חז"ל (שיר השירים רבה ד' י"ג), אך כאן כתיב רק כסדר הזה וע"כ ללמד ענין של קדימה ע"כ דבריו שם. וראה בספר פניני רבינו הגרי"ז (סי' י"ח) שהאריך בקושי' ובתירוץ הנ"ל, גם בספר משמר הלוי על מסכת ברכות (סי' מ"ב) כתב כדבריו הנ"ל וכן בספר משמר הלוי על חגיגה (סי ל"ו) ע"ש. והובא בקצרה בספר מעתיקי השמועה (ח"א עמ' קל"ה) ע"ש.

והנה באמת מצאתי בשפת אמת על חגיגה (יב:) שהביא מהטורי אבן (שם) שהקשה כקושיא הנ"ל וע"ש בשפ"א מש"כ ליישב באופן פשוט ע"ש וגם בצל"ח על ברכות (מ"א.) הקשה כן וע"ש מש"כ בזה.

★ ★

בגמ': **מן הצאן יבא כבש הואיל ופתח בו הכתוב תחלה מן העוף יביא תורים הואיל ופתח בו הכתוב תחלה וכו'.**

כתב הצאן קדשים דכבר צווחו קמאי דקמאי דהא אהדריה קרא והקדים עזים וכן בני יונה וכדתנן בסוף כריתות כבשים קודמים לעזים בכל מקום יכול מפני שהן מובחרים ת"ל ואם כבש יביא קרבנו לחטאת [ולעיל מיניה כתיב שעירת עיזים] מלמד ששתיהם שקולים וכן גבי העוף מדכתיב ובן יונה או תור לחטאת, וע"ש מש"כ בזה.

וכתב בקובץ קול התורה (קובץ נ"ה ע' מ'-מ"א): ולולא דבריו היה נראה דהא דס"ל הכא דחייב להביא סלת הואיל ופתח בו הכתוב תחלה, אינו מחמת שהוא יותר מובחר אלא משום דמן הסתם דעת האדם על מה שפתח בו הכתוב

ברישא, וע"כ אין לפרוך ממה שפתח הכתוב בחטאת בבן יונה ובכבש דהכא בעולה קיימינן. אבל המשנה בכריתות דנה דמחמת שהקדים הכתוב כבשים מוכח דכבשים מובחרים וע"ש שפיר מוכיח מחטאת שהקדים הכתוב עז.

★ ★

בגמ': **בעי רב פפא מיני מנחה מהו כיון דאמר מיני תרתי קאמר ומאי מנחה דכולה מנחות נמי מנחה מיקריין דכתיב וזאת תורת המנחה או דלימא וכו'.**

ולא נפשטא האיבעי'.

והרמב"ם (פי"ד דמעשה הקרבנות) פסק לחומרא דיביא שני מינין ע"ש.

והקשה הכס"מ מדוע פסק לחומרא, הא איכא למיחש דמייתי חולין לעזרה. ותירץ דמייתי ומתנה שאם אינו חייב בה תהא נדבה ע"כ.

וכתב בספר תורת הקרבנות לרבי יוסף צבי הלוי זצ"ל (הלכה רמ"ו): איכא למימר דכיון דספיקא דאורייתא לחומרא מה"ת לדעת רבינו הא מחויב להביא, וכיון דמחויב לא הוי חולין לעזרה, אלא לפמ"ש החות דעת דבמצוה לא אמרינן ספיקא דאורייתא לחומרא, דהא אמרינן עשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק, הילכך בעינן לתירוץ הכ"מ ודו"ק היטב.

★ ★

בגמ': **אביי אמר, אפי' תימא ר"ש וכו'.**

וברש"י מייתי שתי מנחות חדא של עשר חלות וחדא של עשר רקיקין ואומר אם כולה חלות או כולה רקיקין נדרתי אותה שנדרתי תהא לנדרי והאחרת תהא נדבה ואם מחצה חלות ורקיקין נדרתי יצטרפו חלות מזו לפי מה שנדרתי ורקיקין מזו לפי מה שנדרתי לנדרי והאחרת תהא נדבה. ובגמ' פריך מיקמץ היכי קמץ דמתני ואמר אם חלות לחודי' ורקיקין לחודי' אמרי דקא קמיצנא מחלות ליהוי אחלות דקא קמיצנא מרקיקין ליהוי ארקיקין אם מחצה וכו' דקמיצנא מחלות ליהוי אמצה חלות ומחצה רקיקין וכו'.

★ ★

והקשה בספר מנחה טהורה דתמוה, הרי לא מהני קמיצה מחד מנחה על חבירתה - אף דתרוייהו אותו שם מנחה, וא"כ כיון דכל מנחה נתקדשה בפני עצמה, האיך מהני קמיצה מחד על חלות או רקיקין שנתקדשו כמנחה בפני עצמה.

★ ★

וכתב בספר דביר הקודש (אות תקנ"ח) ליישב די"ל דהתנאי מהני דהחלות דנתקדשו במנחה זו והרקיקין מהמנחה השני' הוו להו מנחה אחת דנדר והנותר הוי מנחה אחת של נדבה. וא"כ זה גופא מונח בתנאי דאם נתחייב מחצה חלות ומחצה רקיקין הרי מה שיעלה ממנחה זו מחלות ומה שיהא במנחה השני' מרקיקין הם יקבעו למנחה אחת ולכן שפיר הוי קמיצה ממנחה אחת.

אולם כל זה אם מהני קידוש עשרון למנחה בשני כלים, ולעיל בפ"א (ח' ע"א) איתא דבדעתו להוסיף ס"ל לר' יוחנן דקדשו גם חצי עשרון ורב פליג, וא"כ לר' יוחנן דבדעתו להוסיף חל קדושה על חצי עשרון י"ל דמהני גם בב' כלים ולכן מהני התנאי בסוגין דכך ס"ל לר"ש.

אך באמת יש לדון דאף אי נימא דאין קדושה על חצי עשרון כל זה משום דלא מצינו דין הקרבה באופן זה אבל אם מקדש עשרון שלם רק כ"א יוקרב בנפרד בעשרון אחר שיוקדש ויצטרף חציו לחצי עשרון וחציו לחצי עשרון השני י"ל דמהני לכו"ע, דכיון דהקדושת כלי הוי על דבר שיש בו שם מנחה א"כ אף דההקרבה תהא מכל קידוש של עשרון רק חצי מהני, דהרי הקדושה היא להקרבה ויהא ראוי להקרבה ע"י הקידוש של העשרון השני ואיקרי שפיר קדושה על מנחה הראוי' להקרבה.

דף ק"ה ע"ב

בגמ': **שמעינן לי' לר"ש דאמר, אם הביא עשרון אחד משני עשרונות ולוג אחד משתי לוגין יצא וכו'.**

הנה הרמב"ם (בפרק א' מהל' שקלים הלכה א') חידש לגבי מחצית השקל: ואינו נותנו בפעמים רבות וכו' ע"כ. והאריכו הרבה האחרונים במקור הדברים. וכתב הגאון בעל צפנת פענח זצ"ל על הרמב"ם (שם): הנה זה תליא בהך דחגיגה דף ח' ע"א ובירושלמי שם ובפאה פ"א אם אדם חולק חובתו לשני דברים, ועי' ב"ק דף ק"י ע"א גבי גזל הגר שהחזירו לחצאין לא יצא ע"ש, ועי' בהך דמנחות דף ק"ד ע"א גבי יש קבע לנסכים או לא עו"ש, ושם דף ק"ה ע"ב מה דאמר שם שמעינן ליה לר"ש דאמר אם הביא עשרון אחד משני עשרונות יצא ואף דאינן נקבעין כאחת, והך ר"ש

הנ"ל דר"ל משום דהא מבואר בדברי רבינו ז"ל בהל' זכיה ומתנה פ"ג ה"ה דצריך לגבי קנין דבר המסוים, ועי' בעירובין דף ג' ע"א משום דלא סיים אתריה, ובירושלמי פאה פ"ג ה"ט דקמבעי ליה שם גבי תנו חצי שדה אם הוה כסיום או לא, ועי' בירושלמי פ"ז דדמאי ה"ה ובעירובין דף ל"ז ע"ב דגם גבי הקדש ותרומה בעי סיום, ועי' בתרומות פ"ג ה"ה גבי תרומות שני כריים כאחת דהוה מחלוקת ר"י ור"ל, ועי' במעילה דף י"ג ע"ב גבי ג' לוגין מים ובירושלמי דדמאי שם ועי' בירושלמי דמעש"ש פ"ה ה"ו דלכך אמר ומקומי מושכר לו משם סיום ע"ש, וא"כ אם אמר עשרון אחד משני עשרונות לא מהני, דהא לא הוי דבר המסוים, רק ר"ש ס"ל דלא בעי דבר המסוים, וזה דאמר שמעינן לר"ש דאמר יצא עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': דמתני ואמר או חלות לחודייהו וכו'.

ולהלן פירשו דלר' שמעון מהני הקמיצה מאחד על שניהם, ומותר השמן יתנו לכהנים.

והגאון ר' מאיר מקונסטנטין זצ"ל (בספרו שיצא מכתב יד המאור הגדול, ברוקלין תשס"ט, ח"ב עמוד קע"ז) רוצה להוכיח מהכא דמחלוקת דר' יוחנן וריש לקיש לעיל (ט.) אי יכול להביא שמן מביתו ולהוסיף לפני הקמיצה, דריש לקיש יודה דלר' שמעון יכול להוסיף ולהביא מביתו.

וחילא דידיה דהא שיטת חכמים לעיל (עה.) דהחלות בוללן כשהן סולת, ולשה, ואופה, ופוחתה, ונותן עליה שמן וקומץ. והלא בעינן למיחש דילמא חלות לחודייהו נדר, וצריך ליתן מותר השמן לחלות, לפני הקמיצה, וכיון דאמרינן שנותן מותר השמן לכהנים, אם כן נחסר השמן קודם קמיצה ואיך מועיל התנאי.

אלא מוכח דמביא שמן מביתו אחר שמשח לרקיקין, ומוסיפן לחלות לפני הקמיצה. ותמה שם דהוי להש"ס לאשמועינן הך מילתא.

דף ק"ו ע"א

בגמ': סימן יחיד בגלל לבונה בלוג מקמצה.

כתב הגאון האדר"ת זצ"ל בקו' מגלת סמנים (ע' קט"ז): בא סימן העליון לסמן תירוצי הגמ' על הקושיא שהקשה (ר"א לר"כ) [רב כהנא לרב אשי] והא איכא לספוקי במנחת נסכים, א] כי קא מסתפקא ליה באה בגלל יחיד באה בגלל ציבור לא מסתפקא ליה. ב] כי קא מסתפקא ליה באה בגלל עצמה, באה בגלל זבח לא מסתפקא ליה. ג] כי קא מסתפקא ליה טעונה לבונה. ד] כי קא מסתפקא ליה באה בלוג, באה בשלשה לוגין לא מסתפקא ליה. ה] כי קא מסתפקא ליה טעונה קמיצה, שאינה טעונה קמיצה לא קא מסתפקא ליה.

ונ"ל שמלת בגלל צ"ל בגללה, והכוונה בגלל עצמה לשלול באה בגלל זבח.

ולכאורה אינו מובן דכיון דמתנדבין גם מנחת נסכים לבד, א"כ אינה באה מחמת הזבח מיקרי כ"כ כיון דגם לעצמה יוכל להביא, ואטו השם גורם. ולומר דהא דמתנדב מנחת נסכים היינו להקריבו עם הזבח, והיינו לזבח שאחר מביאו יוכל זה להתנדב את מנחת נסכיו, דוחק גדול הוא, דמאי קמ"ל, והרי גם כל הקרבנות יוכל להביא בעד חבירו כדקיי"ל בערכין כ"א ע"א, ועי' תמורה יו"ד ועוד כ"מ שמבואר כן להדיא, ומה לי כולו מה לי פלגא.

★ ★

בגמ': פירשתי מנחה וכו' ואיני יודע מה פירשתי, יביא וכו' שהן אלף ושמונה מאות ושלושים וכו'.

כתב במלאכת שלמה על המשניות כאן (פי"ג מ"ג): לשון החכם רבי סולימאן ז"ל. פי' אם תעשה טבלא מרובעת ותצייר בה ששים שורות, שכל שורה יש בה ששים רבועים קטנים, יעלו בין הכל 3,600 רבועים. ואם תעביר קו בתוך הטבלא באלכסון,

ובזה תחלוק הטבלא לשנים, תמצא בכל חצי - 60 שורות, הראשונה אחת והשני' שתים והשלישית שלש וכן הלאה עד האחרונה ששם יש ששים, והרי יעלה בין הכל 1,800 רבועים, ולפי שהשורה האמצעית שעבר בתוכה הקו - הרבועים שבו נתחלקו לשנים, צריך כדי להשלימם ל60 חצאים, דהיינו שלושים שתוסיף עליהם הרי סך הכל 1,830 ע"כ.

★ ★

בגמ': רבי אומר, יביא מנחות של עשרונים מאחד ועד שישים, שהם אלף שמונה מאות ושלושים וכו'.

ובתוס' (ד"ה שהן וכו') ע"ש. ובפסקי התוס' כאן (אות רמ"ב) כתב: כשיש לך לחשב מא' עד ד', תחלוק

החשבון שלפני החצי כמו א"ב ג"ד, קח ג' ותחלוק לחצי וקח חלק קטן, דהיינו א', ואומר ג' פעמים ג' הוא ט'.

וכתב הגאון ר' בצלאל הכהן מוילנא זצ"ל בקובץ כרם שלמה (שנה כ"ב קו' ג' ע' כ"ה) לבאר בזה: ונודע כי כך החשבון בזה, אם הוא מספר זוגי, כמו עשרה ושנים עשרה, צריך לתפוס החצי ממנו, כמו מעשר הוא חמש, ולכפול אח"כ המחצה עם הסוף, כמו חמש פעמים עשר הוא חמשים, ועוד צריכים להוסיף המחצה על זה, שהוא חמש ונמצא שמאחד עד עשר הוא חמשים וחמש, וכן מאחד עד שנים עשר הוא ששה פעמים שנים עשר ועוד ששה, שהוא שבעים ושמנה. אך אם הוא מספר נפרד, כמו מאחד עד אחד עשר, אז אין צורך להוסיף המחצה, רק לכפול המחצה שבנתיים עם הסוף, כמו ששה פעמים אחד עשר, הוא ששים ושש, וכן לעולם. ומה שכתוב כאן בפסקי תוס', אינו מדוקדק כלל בזה.

★ ★

גמ': במאי קא מיפלגי אמר אמר רב חסדא במותר להכניס חולין לעזרה קא מיפלגי וכו'.

בשיירי כנסת הגדולה (בכללים נפרדים אות ל"ו) מביא מהתוס' כתובות דף מ"ה ע"ב ד"ה אומר דהיכא דלא ידע איזה קרבן הוא מחויב אינו יכול להביא שום קרבן כי אף אם מחויב קרבן קטן והביא גדול הוי חולין בעזרה ע"כ.

וכתב הגרי"א קאמלהאר ז"ל בספרו צילותא דשמעתתא (סי' י'): יש לעורר ע"ד התוס' הנ"ל מההוא דמס' מנחות ק"ו פירשתי ואיני יודע כמה פירשתי וכו' במאי קמפלגי במותר להכניס חולין בעזרה כו' רב אשי אמר בקטן והביא גדול קמפלגי וכו', הרי דאפי' לפי המסקנא דכ"ע ס"ל דאסור להכניס חולין בעזרה, מ"מ ס"ל לרבנן דקטן והביא גדול יצא ואף רבי דסבר לא יצא אבל איסור חולין בעזרה ליכא [והסברא י"ל מפימ"ש התוס' שם דף פ' ע"ב ד"ה וכי דאיסור חב"ע ל"ה רק בכולם חולין, אבל אם מקצתה קודש לא הוי חב"ע ע"ש וע' מס' תמורה דף י"א ע"ב ותוס' שם ד"ה היא], וע"ש עוד בכל הסוגיא שם, עכ"פ הרי מבואר שם דאם חייב קטן והביא קרבן גדול ל"ה חולין בעזרה, וא"כ דברי התוס' כתובות הנ"ל צע"ג.

אולם הנלע"ד, דאין כונת התוס' כמו שהביא בעל שיירי כנה"ג, דהתוס' כללא כיילי על כל חייבי קרבנות דהמחויב קרבן קטן והביא גדול הוי חב"ע, אלא כוונתם דווקא בכגון האי, דאמרי' סתם, חטאו עד שלא נתמנו ונודע להם לאחר שנתמנו ר"ש פוטר מכלום, ע"ז כתבו התוס' דליכא למימר דיביא קרבן גדול דהיינו כנשיא ומשוח, דאולי הוא מחויב קטן כהדיוט וא"כ אינו מביא כפרה שנתחייב ע"כ הוי חב"ע, דהא אין בה גם מקצת מחיובו דאיך יוכל הדיוט להביא קרבן של נשיא משא"כ היכא דנתחייב בקרבן קטן שנדר להביא קטן והביא קרבן גדול דעכ"פ יש בו ממה שנדר דיש בכלל מאתים מנה ויש בו מקצת קדושה בודאי ליתא לאיסור חב"ע אפי' לרבי דעכ"פ קדושה יש בו וז"ב לע"ד.

ואולי י"ל דבעל שיירי כנסת הגדולה הבין, דרבי ורבנן פליגי אי הוספה עקירה הוי, וע"כ לרבי דס"ל לא יצא משום דעקירה הוי, וע"כ הוי גם חב"ע, ולזאת כתב דסברת התוס' על כל קרבנות ואליבי' דרבי אבל לע"ד הנכון כמ"ש.

דף ק"ו ע"ב

גמ': סימן, עצים זהב יין עולה תודה שור.

כתב הגאון האדר"ת זצ"ל בספרו מגלת סמנים (ע' קי"ז): חידוש הוא בפה מה שלא נמצא לו חבר, שמסומן משנית שאחרי זה, ולא ידעתי טעם הסימן בזה.

א] הרי עלי עצים לא יפחות משני גזירין. ב] הרי עלי זהב לא יפחות מדינר זהב. ג] הרי עלי יין לא יפחות משלושה לוגין. ד] הרי עלי עולה יביא כבש, ר' אלעזר בן עזריה אומר תור או בן יונה. ה] הרי עלי תודה (ושלמים) יביא כבש. ו] הרי עלי שור יבא הוא ונסכיו במנה.

אולם תמהני שנשמטו, לבונה לא יפחות מקומץ, כסף לא יפחות מדינר כסף, נחושת לא יפחות ממעה כסף, שמן לא יפחות מלוג, רבי אומר ג' לוגין, עגל יביא הוא ונסכיו בחמש, איל יביא הוא ונסכיו בשתים, כבש יביא הוא ונסכיו בסלע, והוא מרובה על המסומנים. אלא שעיקר הסימן בזה לא הבנתי למה, מאחר ששונים כל אחד זה מזה, א"כ

איזה תועלת יש לנו מן הסימן, וממילא מובן שיש בזה דינים שונים כל אחד לעצמו, איך הדין בנודב בסתם.

★ ★

בגמ׳: הרי עלי למזבח יביא לבונה וכו׳ פירשתי ואיני יודע מה פירשתי, יביא מכל דבר שקרב למזבח וכו׳.

וברש״י (ד״ה פירשתי וכו׳) אחד מאותן הקריבין כולם למזבח, ואיני יודע איזה מהם פרשתי וקא (ה) סלקא דעתך דודאי מדנחית למנינא דעתיה וכו׳״.

ובהגהות הב״ח (ה): ״ד״ה פירשתי וכו׳ וקא סלקא דעתך. נ״ב וכן בדף שאח״ז ע״ב.

וכתב הגרש״א וועבר ז״ל בקובץ קול תורה (ירושלים שנה י״ג חוברת י״ב ע׳ י׳): ולכאורה לא מובן מה טיבה של הגהה זו, דמאי מוסיפה, ומאי משנה מהגירסא שלפנינו בפנים דהיא היא: ״וקא סלקא דעתך״, וההגהה לא סלקא נמי לסיומא דמסקנא: נ״ב וכן בדף שאח״ז ע״ב. ואתה צא ולמד בכל הדף ההוא אין זכר לתיבות ׳סלקא דעתך׳ ומאי האי ׳וכן׳ הוא?

והנה באותו דף שלאח״ז ובע״ב ואדברי רש״י בד״ה גם הוא בתיבת פרשתי (פרשתי איזה קרבן אביא ואקננו בסלע (ג) מדנחת לפרושי איכא לספקי נמי באחריני) מגיה הב״ח ז״ל באות ג׳ בזה״ל: ׳מדנתחת. נ״ב וכן בסוף דף קודם׳. והדברים סתומים באותה מדה גם שם.

ולפענוח הסתום אמרתי בעזה״י, דהכוונה בשתי ההגהות אינה אלא אחת, והיא להשוות השנוים המילוליים הקלים שבשני הדבורים הללו דרש״י ז״ל באותה הנושא ד׳פרשתי׳, שלפי הגירסא שבידינו נקט הכא דוקא לישנא ד׳סלקא דעתך׳ ולא התם, ומאידך לגבי ׳מדנחת׳ נקט התם לשון עבר (ללא יוד באמצע) והכא לשון הווה (׳מדנחית׳), ולכן בדרך ׳יגיד עליו ריעו׳ בחר לו להורות ממקום המצאו במתוקן על המקום הצריך תקון, וכה דבריו בדהכא: ׳וקא סלקא דעתך. נ״ב וכן בדף שלאח״ז ע״ב. כלומר: דוק בלשון זה דסלקא דעתך (ולא סלקא דעתא), דאינו מלשון הוה אמינא אלא במובן דעליך להעלות על הדעת דודאי וכו׳, ואם כן ליכא טעמא למשבקיה התם, ולכן יש לגורסו גם (באף) [בדף] שלאח״ז. ובדרך זו הכוונה בהגהה דהתם: ׳מדנחית. נ״ב. וכן בסוף דף הקודם׳, כלומר כדהכא גרסינן גם התם ׳מדנחית׳ מלא יוד (לשון הווה), כדי שלא לשנות בין השווים.

ובזה מובנן של ההגהות גם שתיהן ברור, ומקום הניחו לי לגלוי החביון בדברי רבן של ישראל א״ז הב״ח ז״ל בפשוטם בעזה״י.

★ ★

בגמ׳: פירשתי ואיני יודע מה פירשתי יביא מכל דבר שקרב למזבח.

פרש״י כמו עולת העוף ומנחת נסכים ע״כ. ובמשל״מ (פט״ז מהל׳ קרבנות הלכה י״א) דייק מדברי רש״י, שלא כתב נסכים משום שאזלי לשיתין ולא קרבין ע״ג המזבח ועולת העוף עדיפא שנקטרת ע״ג המזבח, ואף שאין נקטרת כולה אין בה היתר שיריים לכהנים, וכן מוכח ממה שלא כתב רש״י עולת בהמה שהיות ויש בה שיריים דהיינו עורה שהולך לכהנים לא הוי בכלל עלי למזבח ע״כ.

★ ★

וכתב במשנה למלך (שם) עוד: אולם מדברי הרמב״ם שם שכתב שבאמר פירשתי ושכח יביא יין בפני עצמו, מוכח שמביא ג״כ יין ואף דאזיל לשיתין, ובכס״מ ביאר שאף שיין אינו בכלל נקטר למזבח מ״מ הוי מכלל אמירתו שפירש ואינו יודע מה פירש, ומביאו ליין ג״כ עם מנחת הנסכים, ורבינו כתב שאין מביא יין עם המנחת נסכים של עולת בהמה, משום שכשמביא יין לבדו מתנה שאם התנדב מנחת נסכים הרי הביא ואם התנדב יין לבדו הרי הביא והמנחת נסכים היא נדבה בפנ״ע.

★ ★

ובהגה״ה בספר משנה למלך על הש״ס (ע׳ ש״ל) כותב: וסברת רבינו לפרש כן משום שהרמב״ם לא כתב שצריך להביא נסכים עם העולה, אולם בחסדי דוד על התוספתא בפי״ג ביאר שהרמב״ם לא פירט לרוב פשיטותו, וכמו שלא כתב שצריך להביא ג׳ עולות של בהמה וב׳ של עוף ע״כ.

דף ק"ז ע"א

בגמ': לא יפחות מכליה עורב וכו'.

ובתוס' (ד"ה כליה וכו') הביאו מהערוך, שבבית ראשון לא היה צורך לאמה כליה עורב, שלא היו העופות באות שם, מחמת רוב קדושה מפני שהשכינה שרויה בה. ע"כ.

והקשה בספר ואם תאמר (ח"ב ע' קל"ב): וצ"ע דבסיני הוצרכה תורה להזהיר מ"אם בהמה" לרבות עופות (ב"ק נ"ד ע"ב), שאם יבואו לא יחיו (ועיין סנהדרין ט"ו ע"ב, שור בסיני בכמה), הלא לא היה אפשר לבא שם.

★ ★

בגמ': ת"ר אזרח, מלמד שמנדרין יין וכו'.

הנה בתענית (כ"ו ע"א) במשנה איתא: זמן עצי הכהנים והעם תשעה כו'. ובגמרא (שם כ"ח ע"א): בשעה שעלו בני הגולה לא מצאו עצים בלשכה ועמדו אלו והתנדבו משלהם, וכך התנו נביאים ביניהן שאפילו לשכה מלאה עצים יהיו אלו מתנדבין משלהן שנאמר: והגורלות הפלנו על קרבן העצים הכהנים והלוים והעם להביא לבית אלקינו לבית אבותינו לעתים מזומנים שנה בשנה לבער על מזבח ה' אלוקינו ככתוב בתורה.

והנה משמע בפשטות המשך הסיפור בכתוב ובמשנה, שבני המשפחה הביאו את קרבן העצים בתור קרבן הבא בשותפות.

והקשה כ"ק אדמו"ר מהרמ"מ מלובאויטש זצ"ל: צ"ב איך אפ"ל שהביאו את העצים בשותפות, הא בתו"כ [יליף מהכתוב ונפש כי תקריב קרבן מנחה וגו' (ולא כתב כי תקריב מנחה) - שיחיד מתנדב לבונה יין (שמן) הבאים עם הקרבן, וכן בנוגע לעצים: "היחיד מתנדב עצים". ולהלן שם]: "כשם שאין שנים מביאים מנחה נדבה, כך אין מביאין לא יין ולא לבונה ולא עצים".

וכתב בתו"ד: ולכאורה י"ל בזה עפ"י משמ"כ הר"ש משאנץ בתו"כ (פ"י אות ו') לחדש, שהדין שאין עצים באים בשותפות, אינו אלא למ"ד שמתנדבין יין ושמן ילפינן מ"קרבן" הכתוב במנחה ("כשם שאין שנים מביאים מנחה נדבה, כך אין מביאין לא יין ולא לבונה ולא עצים"), אבל למ"ד דיליף שמתנדבין יין ושמן מ"אזרח" הכתוב בנסכים, אין עצים כמנחה, ושנים מביאין אותם - וא"כ א"ש כאן.

אך בזה אין תירוץ לקושיא הנ"ל כי: א) הניחא יין ושמן, אבל הרי כתוב והגורלות הפלנו על הקרבן העצים מוכרח שיתאים לכל הדעות, גם למ"ד שאין עצים באין בשותפות. ב) הסברא בגמרא שמתנדבין שמן ילפינן (לחד מ"ד) מאזרח הכתוב בנסכים, הוא רק לדעת רבי (משא"כ לרבנן פשיטא לכו"ע שהלימוד היא מ"קרבן מנחה") - והרי לדעת רבי אין קרבן עצים באים בשותפות, כי דין קרבן מנחה להם, שלכן טעונין מלח וטעונין הגשה וקמיצה כקרבן מנחה.

★ ★

ובהג"ה שם כתב: אבל י"ל שע"פ פירוש רבינו גרשום ופיה"מ במנחות (ק"ו ע"א) דלא הביאו הכתוב דקרבן מנחה, כי אם "אדם כי יקריב מכם קרבן", באים עצים בשותפות [ראה דרשת התו"כ רפ"ג (הובא בפרש"י) עה"פ בהמשך הכתוב "תקריבו" מלמד שהיא באה נדבת שנים]. וכן בדעת רבי כתב ברבנו גרשום שם "וטעונה הגשה ומלח - כשאר קרבנות" ולא כפרש"י שם, במנחה. ובגמרא שלפנינו (כ' ע"ב) בדברי רבי "עצים קרבן מנחה הן". וראה בשטמ"ק שם על הגליון. וצ"ע מדוע חידשו דרשה חדשה ולא כבתו"כ שמפורש הלימוד מ"קרבן" שנאמר במנחה, וראה חידושי הרשב"א למנחות כ' ע"ב. עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': במאי קא מיפלגי וכו' בדון מינה ומינה, בדון מינה ואוקים באתרה קא מיפלגי וכו'.

והיינו, דרבנן סברי דון מינה ומינה מה מנחה (דשמן נדבה ילפינן ממנחה) מתנדבין אף שמן נמי מתנדבין, ומינה מה מנחה בלוג אף שמן שבלוג. ורבי סבר דון מינה ואוקי באתרה, מה מנחה מתנדבין אף שמן נמי מתנדבין, ואוקי באתרה כנסכים מה נסכים שלשת לוגין אף שמן נמי שלשת לוגין. ופרש"י דשמן הבא בפני עצמו הוי כנסכים דומיא דיין ע"כ, וכתב התוי"ט כאן (פי"ג מ"ה): ואני תמיה, דברפ"ד דשבועות פליגי ר"מ ורבנן ולרבנן דון מינה ואוקי באתרה, והסוגיא כי הכא דאמרוה קמיה דרב פפא [וקשיא דרבנן אדרבנן], וכ"ש דהתם הלכה כרבנן, והכא כתבו הרמב"ם והר"ב דאין הלכה כרבי, וצריך לי עיון עכ"ל. ומתרץ שם בתפארת ישראל, דהכא לא מחשב כל כך באתרא בהלמוד, דהרי ג' לוגין לא כתיבא בנדבת שמן, רק דגם בהא

ילפינן מנסכי יין, והרי יש לחלק בינייהן הרבה דיין כולו מתנסך, אבל שמן רק קומצו מקטיר ודלמא משו"ה נמי תסגי בפחות מג' לוגין ע"כ.

וכן באופן זה מתרץ בחדושי מהרי"ח כאן, דכאן לגבי שמן הוא דסברי רבנן דון מינה ומינה, משום דשמן בפני עצמו לא ידענו כלל דינו רק ילפינן מקרבן מנחה, ואיך אח"כ נאמר אוקי באתרא, דאין לנו דין שמן כלל באתרא, רק צריך לומר דומיא דיין, אבל גבי שמן בעצמו אין דין כלל, לכן אחרי שיליף מן מנחה, יותר טוב להדמותו כולו למנחה, משנדמהו ג"כ ליין שהוא דבר אחר רק מחמת דומיא, וזה אינו סברא לרבנן, משא"כ שם בשבועת העדות כו', ורבי סבר דאפילו כה"ג אמרינן אוקי באתרא כו' עיי"ש.

★ ★

והנה הרמב"ם (פ"ט דמעשר שני) פסק דכרם רבעי ליתא במכירה ומתנה כמו במעשר שני, כיון דילפינן גם לענין זה קדש קדש ממעשר ע"ש.

ובמשנה ראשונה (פ"ה דמעשר שני מ"ב) כתב, דהא דאי' בקידושין (נ"ד ע"א) דר"מ ס"ל דרבעי אינו ניתן במתנה, ר"מ הוא לשיטתו דס"ל ברפ"ד דשבועות דון מינה ומינה ויליף רבעי ממעשר לכל מילי אף לאיסור מכירה ומתנה, אבל לחכמים דפליגי התם וס"ל דון מינה ואוקי באתרה ה"נ אמרינן גבי רבעי אוקי באתרה דהוי כשאר קדש ומותר במכירה ע"כ.

מבואר מדבריו, שאיסור מכירה ומתנה בכרם רבעי תלוי בהא דילפינן קדש קדש ממעשר אי אמרינן דון מינה ומינה, או דאמרינן דון מינה ואוקי באתרה, ותלוי בפלוגתא דר"מ ורבנן, וכנ"ל.

ותמה בספר חלקת משה עמ"ס ר"ה (סי' מ"ג): צ"ע, דהתם בשבועות רפ"ד (דף ל"א ע"א) על הא דאמרינן התם בדון ומינה ומינה בדון מינה ואוקי באתרה פליגי (ר"מ ורבנן), פי' רש"י: פרשה שלמדה דבר מחברתה בגזירה שוה, אם תעמיד אותו דבר בזו בתורת מה שהיה עומד במקום שלמדתו משם, דהואיל ולמדתו ממנו, על כרחך ממנו תחזור ותלמדנו - לכל משפטו, או דון מינה ואוקי באתרה, כלומר לאחר שלמדתו משם והבאתו לכא,ן העמידהו כאן - בתורת שאר דברים המפורשים כאן ע"כ.

ומבואר שם בסוגי', דהכלל דדון מינה ואוקי באתרה, היינו לאחר שלמדתו משם, העמידהו כאן בתורת שאר דברים המפורשים כאן, כמו הא דילפינן עדות מפקדון דמושבע מפי עצמו חייב, אחר דילפינן לה מפקדון, העמידוהו כמשפט המפורש בשבועת העדות, מה מושבע מפי אחרים האמור בשבועת העדות אינו אלא בבית דין, אף מפי עצמו שהבאת לה ממקום אחר אינו אלא בבית דין. וכן בכל מקום דאמרינן דון מינה ואוקי באתרה הוא כן, דהיינו דאחר דילפינן הדין ממקום אחר הוא בתורת שאר דברים המפורשים כאן, (ועי' במקומות שמצוינים במסורת הש"ס). אבל בדבר שאינו מפורש כאן באתרה, לכאורה לא מצינו שלא נאמר דון מינה ומינה.

וא"כ בנידון דידן, אחר דילפינן כרם רבעי קדש קדש ממעשר שני, לכו"ע ילפינן לכל מילי ממעשר דאמרינן בזה דון מינה ומינה לכו"ע, ולא אמרינן בזה אוקי באתרה לענין היתר מכירה ומתנה, דהרי אינו מפורש כאן בכרם רבעי דמותר במכירה, והא דבשאר קדש כמו בתרומה מותר במכירה, אין זה אוקי באתרה אלא מקום אחר. וא"כ איך כתב במשנה ראשונה שדין זה תלוי במחלוקת ר"מ ורבנן הנ"ל.

★ ★

אכן למבואר בדברי התוס' יו"ט והחדושי מהרי"ח שהבאנו לעיל א"ש. די"ל דבנידון דידן בכרם רבעי אף רבי יסבור דאמרינן דון מינה ומינה ממעשר שני, דאין כאן בכרם רבעי אוקי באתרא, דבשלמא התם בענין שמן סבר רבי דאחר שלמדין שמתנדבין שמן אמרינן אוקי באתרא כנסכים כמו שפי' רש"י שם במנחות, ואוקי באתרה בנסכים דשמן הבא בפני עצמו הוי כנסכים דומיא דיין ע"כ, והיינו כיון דשמן הבא בפני עצמו הוי כנסכים, משו"ה הא דמפורש בנסכי יין שלשה לוגין, מקרי שפיר דיש לנו דין שמן באתרא, אבל בכרם רבעי לענין מכירה ליכא כלל באתרה, דהא דבתרומה דמיקרי נמי קדש מותר במכירה הוא מקום אחר, ואין זה באתרה דרבעי.

ולפי"ז אתי שפיר מה שפסק הרמב"ם דגם בכרם רבעי ליתא במכירה ומתנה כמו במע"ש, משום דילפינן גם לענין זה קדש קדש ממעשר, ולא אמרינן בזה דון מינה ואוקי באתרה כמו שפסק הרמב"ם בעלמא, משום דכאן ליכא

למימר אוקי באתרה, ממילא אמרינן כאן דון מינה ומינה. ודו"ק היטב.

דף ק"ז ע"ב

במשנה: קטן והביא גדול יצא וכו'.

בספר צילותא דשמעתתא (סי' ט') נדפס מכתב מהגאון ר' חיים צבי גלזר ז"ל-הי"ד וכותב שם להעיר במש"כ ספר לימודי ה' להסתפק אם נשבע שיאכל כל שהוא ואכל כזית מי אמרי' דקיים שבועתו או דילמא והלא רק בכ"ש חייב נפשי' ולא בכזית ולא קיים שבועתו, ולדעתי העני' הוא ג"כ ש"ס מפורש במנחות (דף ק"ז ע"ב) קטן והביא גדול יצא, הרי דאע"ג דהביא יותר ממה שנדר, והי' מקום לומר דלא קיים נדרו כמו דקאמר בש"ס שם (דף ק"ו ע"ב) דקא נפישי אימורין דגדול מדקטן, ואיכא למימר דלאו הכי נדר, ואפ"ה ס"ל לרבנן דיצא, וא"כ ה"נ בזה שאכל כזית קיים שבועתו. עכ"ד.

★ ★

בגמ': ולא פליגי, מר כי אתריה ומר כי אתריה.

וברש"י: באתרי' דת"ק גרוע כבש מעוף וכו' ע"כ. בספר חקרי הלכות (ח"ב סי' ס"ג) דן בענין מצוה מן המובחר, והביא מש"כ הרמב"ם (פ"ב מהל' איסורי מזבח הל' ח') דיש עוד ענין מצוה מן המובחר לכתחילה מן התורה, וז"ל יש שם ארבעה חוליים אחרים אם נמצא אחד מהם בבהמה אין מקריבין אותה לפי שאינו מן המובחר והכתוב אומר מבחר נדריך וכו', ואם הקריבן יראה לי שהורצו עכ"ל ועיי"ש. ושוב הביא מדברי התוס' מנחות (ק"ז:) בד"ה כבש בא"ד, שכתבו וז"ל ויש לומר דודאי מן התורה יכול להביא אפי' בפרוטה וכו', ושמא עין יפה בסלע, עין רעה בדנקא, ואם יוזלו טלאים אפי' פחות מדנקא אם הוא טוב ומובחר וכו' עכ"ל. הרי מבואר מדברי התוס' דאם הוא טוב ומובחר, ליכא שום מצוה מדינא לחזור אחר יותר טוב.

ועוד הביא מהגמ' לעיל (ס"ד ע"א) (לגבי שתי חטאות אחד כחושה ואחד שמינה וקאמר התם) דהשני דוחה שבת אם נמצא הראשון כחוש, ולמה לא אמרו אם נמצא השני שמינה ויותר טוב מהראשון ג"כ דוחה שבת, אלא וודאי בכה"ג כיון דאינו מדאורייתא לא דחי שבת וכבר יצא בראשון.

והו כוונת הירושלמי בפרק אלו דברים בפסחים (פרק ו' הל' א') מובחר דוחה, אין מובחר מן המובחר דוחה שבת, הוא הדין הכא דמן התורה אחד המיוחד או מבחר נדריכם היינו להוציא כחוש, אבל מובחר שבמובחר, דהיינו שמינה ביותר, אינו דוחה שבת, דהא כבר יצא בראשון, ואינו דומה למה שפסק הרמב"ם ז"ל בהלכה הקודמת (פ' ט"ז ממעה"ק הל' ג') דאם נדר סתם הרי עלי עולה מבין הבקר, דמביא גדול, דהיינו שור ולא קטן דהיינו עגל, דהתם שאני, דאנן אמרינן דדעת הנודר הוי מן הגדולים, כיון דבבן בקר ישנו סוג גדולים וישנו סוג קטנים, ומקדיש בעין יפה הוא מקדיש, ומסתמא היה דעתו על גדולים, אבל היכא דנדר שור או איל, אין דעתו באיזה מעות, כי פעמים יכול להיות בזול מובחר מן המובחר, ואנן הוא דאמרינן דצריך מדינא לפזר רק מעות על בינוני, שלא יהא כחוש, וזאת הוא דין תורה, ויותר אינו מחויב מדין תורה.

★ ★

וסיים עם דברי הגמ' ורש"י שהבאנו לעיל ולא פליגי מר כי אתריה ומר כי אתריה, פירש"י ז"ל באתריה דת"ק גרוע כבש מעוף וכו', והרי דאליבא דכ"ע יכול להביא הגרוע שבהם אע"פ דמצוה מן המובחר הוא שור כהנ"ל, ודו"ק היטב.

★ ★

בגמ': ששה לנדבה כנגד מי וכו' כנגד ששה בתי אבות וכו'.

הנה ביבמות (ק"א ע"א) כתב רש"י: כל משמר חלוק לששה בתי אבות, וכל אחד עובד את יומו ונוטל עורות קדשים הבאים ביומו.

בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' ר) נשאל על דברי רש"י כאן שסותר למה שכתב הוא בעצמו בתענית (ט"ו ע"ב) ד"ה אנשי בית אב - שכל משמרה מחלקת לשבעה בתי אבות כנגד שבעת ימי השבוע בית אב ליום. אך מצד שני בגמרא מנחות (כאן) איתא וכנ"ל כדברי רש"י הנ"ל, דאי' שם ששה לנדבה נגד מי אמר חזקיה נגד ששה בתי אבות הכהנים שתיקנו להם חכמים כדי שיהא שלום זה עם זה.

ותירץ החתם סופר, דודאי מסברא היו שבעה בתי אבות, דלמה יגרע יום השבת שלא לייחד לו בית אב, ומ"ש רש"י כאן שבשבת כולן שוין, הוא תימה, דאם בחול

שעבודה מרובה סגי בבית אב אחד, בשבת שלא היו אלא ד' כבשים יצטרכו לעבוד כולם בשוה.

אלא התם במנחות קאמר חזקי' שהיו ששה שופרות כדי שיהא שלום זה עם זה, וא"כ לדבריו ליכא למימר שהיה בית אב אחד שעבד בשבת, דא"כ יגרע חלקו משאר בתי אבות כי בשבת היו רק ד' כבשים, וע"כ לחזקיה היו רק ששה בתי אבות, אבל למסקנא דגמרא דכולהו כחזקיה לא אמרי משום דלאנצויי לא חיישינן, א"כ היה שבעה בתי אבות, ושפיר כתב רש"י כן במס' תענית, עכ"ד החתם סופר זי"ע.

★ ★

בגמ': תנן התם ששה לנדבה כנגד מי, אמר חזקיה כנגד ששה בתי אבות הכהנים שתקנו להם חכמים כדי שיהיה שלום זה עם זה.

ופירש"י וז"ל, כנגד ו' בתי אבות, שכל "משמר" חלוק לששה "בתי אבות", כנגד ו' ימי שבוע, זה עובד יומו וזה עובד יומו, ובשבת כולן שוין, עכ"ל ע"ש. וכ"כ בר"ג ע"ש. וכן יעוי' בספ"א דיבמות (קא.) שכ' רש"י בזה"ל, כל משמר חלוק לששה בתי אבות, וכל אחד עובד את יומו ונוטל עורות קדשים הבאים ביומו, עכ"ל יעו"ש. והוא כדפירש"י הכא. וכן יעוי' ברש"י בספ"ד דפסחים (נז.) ברד"ה ולערב שכ' וז"ל, שכל יום היו מחלקים אותן לאנשי "בית אב" שעבדו היום, שהמשמר היה חלוק לששה בתי אבות לששה ימים ומה שהגיע ליומן הן מרובה הן מועט הוא נוטל וכו', עכ"ל יעו"ש. וא"כ מבואר כנ"ל. וכן יעוי' בתוס' במנחות (עה:) בד"ה היה עומד וכו' שכ' וז"ל, ונראה לפרש שהיו המשמרות מתחדשות ומתחלפות פעמיים בשנה, עכ"ל. ויעו"ש בשיטמ"ק (אות כ) שכ' וז"ל, דכ"ד משמרות היו ולכל משמרה היו ששה בתי אבות, עכ"ל השיטמ"ק בגירסתו בתוס' שם, יעו"ש. וא"כ מבואר כנ"ל, [והראני ידידי הגר"ש רוטשילד נ"י].

אולם ברש"י ברפ"ב דתענית (טו:) שכ' וז"ל, אנשי בית אב, המשמרה מתחלקת לשבעה בתי אבות כנגד שבעת ימי השבוע, בית אב ליום, עכ"ל יעו"ש. וכ"כ בחי' הריטב"א שם יעו"ש.

ודלא כדפירש"י הכא, וביבמות, ובפסחים, דהיו רק ששה בתי אבות במשמר, וצ"ע ברש"י.

אכן יעוי' ב"תוספתא" בתענית (פ"ב אות ב), ובירושלמי שם (פ"ד ה"ב) [והביאו ר' חננאל שם (יז.) ע"ש] שכ' דיש משמר שהיו בו ארבעה בתי אבות, חמשה, ששה, שבעה, שמונה, תשעה. משמר שיש בו ארבעה, שלשה מקריבים שני ימים ואחד מקריב יום אחד. משמר שיש בו חמשה, שלשה מקריבים שני ימים ושנים מקריבים יום אחד וכו', משמר שיש בו ששה, חמשה מקריבים חמשה ימים ואחד מקריב שני ימים. משמר שיש בו שבעה, כאו"א מקריב יומו וכו', עכ"ד התוספתא והירושלמי יעו"ש.

וא"כ מבואר שהיו משמרות בעלי "ששה" בתי אבות, וכן בעלי "שבעה" בתי אבות, וא"כ שמא צ"ל דע"פ רוב היו בעלי שלשה משמרות, וזהו דאמר חזקיה "כנגד ששה בתי אבות", וכן זהו דפירש"י בג' דוכתי הנ"ל שהיו "ששה". ומאידך בדפירש"י בתענית שם דהיו "שבעה", היינו דפעמים משכח"ל הכי, והיו כנגד שבעה ימי השבוע, אולם לא שכיחא מילתא, ודוק. ועדיין יל"ע בזה.

ושו"ר בשו"ת "חתם סופר" או"ח (סימן ר') [והובא בחי' החת"ס בתענית שם שי"ל מחדש] דג"כ נשאל כן בסתירה בדעת רש"י, דהכא במנחות וביבמות כ' שהיו "ששה" [ולא הביא לרש"י בפסחים] ומשא"כ בתענית כ' שהיו "שבעה", ותירץ דרק חזקיה שחושש "לאינצויי" ס"ל דמחמת זה לא היו ז' בתי אבות, דהא אין נותנין לשופרות של שבת ואכתי יבואו לאנצויי, אך למאי דמסקי' בגמ' "דכולם כחזקיה לא אמרו, דלאנצויי לא חיישינן, והשופרות לא היה משום מספר בתי אבות", א"כ שפיר י"ל דהיו ז' בתי אבות וכו', עכ"ד רבינו החת"ס יעו"ש. וא"כ רש"י אתי שפיר.

ולפי"ז ע"כ דהתוספתא הנ"ל הוי דלא כחזקיה דס"ל דלעולם היו ששה בתי אב, כ"א כאידך מ"ד "דלאנצויי לא חיישינן", ודו"ק.

(נופת צופים)

דף ק"ח ע"א

בגמ': אילים והכבשים והשעירים והמותרות.

ופירש רש"י דהאילים הם אשם גזילות ואשם מעילות, ובד"ה והמותרות פירש רש"י כגון מי שהקריב אחד מכל אלו והפריש מעות לשם כך, והוזלו הבהמות, וניתותרו המעות, ניתן לשופר החמישי.

והקשה הגאון מחרקוב בנתיבות הקודש, הא מפורש בכריתות (כז.) וכן פסק הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין (פ"ד הלכה כ"ג) דאם הוזלו האילים ולא ימצא איל בשני סלעים, אין לו תקנה שלא ישהא עד שיוקרו, ויביא בשני סלעים. ואם כן לעולם לא יתכן באילים של אשם מעילות, שיהיה מותר אשם אם הוזלו, שהרי צריך להמתין שיתייקרו, ויהיה מחירם שני שקלים.

ואמר לי ידידי הרב רפאל רוזנבוים שליט"א דלכאורה יש ליישב פשוט, שאם היה מחירם של האילים ארבעה שקלים, והפריש ארבעה שקלים, ואחר כך הוזלו ועמדו על שלשה, ממילא הוי מותר אשם.

★ ★

במשנה: שני שוורים אלו עולה ונסתאבו רצה יביא בדמיהן אחד ורבי אוסר.

בשו"ת באר משה להגר"מ שטרן מדברצין ז"ל (חלק ה' סי' ע') נשאל וז"ל: נשאלתי מהרבה בעה"ב (בשעת המלחמה הנוראה בשנת תש"ג) אשר נשותיהם רגילות להדליק נרות הרבה בליל שבת ועתה מחמת המלחמה אינו בנמצא נרות ככל הצורך, אם תדליקו נרות קטנות ואז יהי' המנין כמנהגם או תדליקו עבות כבראשונה ותפחתו מהמנין, ועיינתי בהדבר וזה החלי בעהי"ת.

וע"ש פלפול ארוך בזה.

ובסימן ע"א (אות ט') כותב: וראיתי בתשו' עצי חיים (תאו"ח סי' כ"ב) שנשאל שאלה כזו לפניו, ומתחילה הביא ראיה ממנחות (ק"ח ע"א) דתנן מי שאמר שני שוורים אלו עולה ונסתאבו רצה יביא בדמיהן אחד ורבי אוסר, וקאמר בגמ' (שם בע"ב) דהטעם משום דהוי ליה גדול והביא קטן ופרש"י שבכל מקום שנים חשובים מאחד ואפילו שניהם שוין, מבואר דהיכי דשני קרבנות ביחד שוים במחיר כמו האחד הגדול יותר חשיב להביא שנים וגם הת"ק לא פליג על רבי בגוף הסברא, אלא במה דס"ל לרבי שאינו יכול לשנות משנים לאחד ס"ל לת"ק דיכול לשנותו, אבל גם הת"ק יכול לסבור בזה דשנים הוי מצוה טפי כרבי וא"כ ה"נ יותר טוב נרות הרבה וקטנים מנרות מועטים ועבים וגדולים.

אח"כ כתב לדחות ראי' זו, דבשלמא אצל קרבן שמקיים המצוה בקרבן קטן כמו בגדול ולכן אמרינן ששנים הם חשובין יותר מאחד אעפ"י שהאחד גדול, משא"כ בנר שבת אם הם קטנים כ"כ שבשעת האכילה שאז עיקר המצוה כבר כלו לגמרי ואז לא קיים המצוה (כמבואר בשו"ע סי' רס"ג) באמת יותר טוב להדליק נרות ארוכים מועטים מלהרבות בנרות קצרים במנין גדול ע"כ, ולפי מה שכתבתי אני שזה בודאי שצריך להדליק ב' נרות (ובא' ספק) גדולים שיאירו משך כל הסעודה אז ראיה זו חוזר וניעור ולא ישנה ממנין שהיה מנהגה להדליק.

ועוד חידוש בעיני מה שכתב הגה"ק בעל עצי חיים ז"ל דגם הת"ק יכול לסבור דשנים הוי מצוה טפי כרבי, דא"כ איך אמר הת"ק אם "רצה" יביא בדמו שנים, וכי ברצונינו תליא מילתא אם להביא שנים הוי מצוה טפי, ועוד דהלא בדיעבד גם רבי ס"ל דיצא אם הביא אחד וא"כ ע"כ בלכתחילה פליגי וס"ל לת"ק דלכתחילה אם רוצה להביא אחד הרשות בידו.

ועוד יש לתמוה על הגאון בעל עצי חיים, והלא למסקנא, רבי חולק גם ברישא וס"ל בשור זה עולה אסור לו להביא שנים בדמיו, ופרש"י ורבי אוסר דלא שני ליה בין קטן והביא גדול לגדול והביא קטן (ועיין מנחות ק"ו ע"ב וק"ז ע"ב בשיטת רבי) ועיין בפי' ר"ג (מנחות ק"ח ע"א) ועיין חידוש דבר בשטמ"ק (ק"ח ע"א) שגורס בפרש"י על רישא דמשנה שור זה עולה ונסתאב אם רצה יביא בדמיו שנים, דהוי קטן והביא גדול, דשנים חשובים מאחד, הרי דגם לרבנן ס"ל דשנים חשובים מאחד, ועיקר מחלוקתם אינו תלי' כלל בהא אלא דמאחר שנסתאב וממילא לא בטיל ליה לנדרו לרבנן בידו לעשות כמו שירצה להביא תחת ב' א' ותחת א' ב', ורבי לא ס"ל כן אלא כמו שמפרש ר"ג (בדף ק"ח ע"א) עיי"ש ודו"ק היטב וכן פרש"י בדף ק"ח ע"ב ועיין בהגהות רש"ש (מנחות ק"ח ע"ב) ולפי דבריו נדחו דברינו וגם דברי העצי חיים עייש"ה, והדברים צריכים תלמוד.

ועוד חידוש בעיני על הגאון הגדול בעל העצי חיים למה הביא מתני' דמנחות ק"ח ע"א דאייר בהרי זה ונסתאב דשוב אינו חובה וכמו שפרש"י (ק"ח ריש ע"ב) דחלף ליה נדריה ובאחריות נמי לא ליחייב, דהא אמר אלו, היה לו להביא מתני' מנחות (ק"ז ע"ב) דאירי בהרי עלי, דענינינו להרי עלי דמי, שחוב עליו להביא ולהדליק הנרות, ובהרי עלי גם רבנן ס"ל (ק"ז ע"ב) גדול והביא קטן לא

יצא וא"כ איך כתב העצי חיים "דבשלמא אצל קרבן שמקיים המצוה בקרבן קטן" דהלא בהרי עלי הדומה לענינינו באמת אינו יוצא בקטן במקום גדול, עכ"פ הדברים עדיין צריכים עיון, אבל גוף הערתו הוא הערה גאונית, ראוים אליו. עכ"ד ודפח"ח.

דף ק"ח ע"ב

בגמ': שור זה ונסתאב שאני.

בטורי אבן (ר"ה ה' ע"ב) כתב לחדש דאף שבאומר על בהמה "הרי זו", ה"ז נדבה, ואינו חייב באחריותו, מ"מ אם הומם הבהמה צריך לפדות אותה ולהביא אחר במקומו.

והקשו להגה"ק מצאנז - קלויזנבורג בשו"ת דברי יציב (חו"מ סי' קי"א) דהרי הכא מבואר דאמר שור זה ונסתאב, ופירש"י כיון דאמר "זה" אקרי בעולה, ונסתאב, אזיל לי' נדרי', הרי דאף לגבי פדי' כשהומם, אינו חייב באחריותו.

וכתב על זה, דלכאו' קשה שהרי יש מצות עשה לפדות קדשים, כמבואר ברמב"ם הל' איסורי מזבח (פ"א ה"י) ובלחם משנה שם מהספרי, א"כ איך אפשר לומר שבנדבה אינו חייב לפדותו. וכ"כ גם החינוך (מ' תמ"א) שהיא מצות עשה לפדות.

אלא שתמה במש"כ החינוך שם שהוא מחסדי השי"ת שנוכל להשתמש באותו בהמה שהקדישו ואח"כ הומם, וקשה ל"ל פירש המצוה מטעם למלאת החסר, כיון שהומם הבהמה, וי"ל דקמ"ל דאפילו אם רוצה להביא אחרת תחתי' מבלי לפדותה, מ"מ יש מ"ע לפדותה ולהוציאה לחולין, שנוכל ליהנות ממנה, וע"ש עוד מש"כ בזה.

★ ★

בגמ': דהוה לי' גדול והביא קטן.

וברש"י (ד"ה גדול וכו'): שבכל מקום שנים חשובים מאחד ואפי' שניהם שוין ע"כ. בספר בצילו חמדתי מהרה"ג ר"י רבינוביץ ז"ל (ע' י"ב) מביא ששמע מהגאון מטשעבין זצ"ל, שבא לפני אביו ה"כוכב מיעקב" אחד מהגבאים של בית הכנסת בשאלה: היות כי הם עומדים כעת לקנות קישוטי הספר תורה, ובדעתם לקנות "כתר" לספר תורה, ובא להתייעץ אם לקנות "כתר" אחד או שני כתרים קטנים הניתנין על ה"עצי חיים" של הספר תורה, כאשר ערך הכסף של הכתר הגדול ושל שני הכתרים הקטנים שווין, וגם מחירן שווה, מאי עדיף. מיד השיב ה"כוכב מיעקב", לקנות שתי כתרים קטנים.

כשיצא הגבאי ממנו, שאל גיסו הגאון רבי מאיר רפפורט זצ"ל, אב"ד ליקובה וקרקא, שישב שם לרגלי ביקורו אליו, מהיכן הכריע הוראה זו כי שנים עדיפין מן האחד. על אתר השיבו הרב הלא היא רש"י מפורשת במסכת מנחות (ק"ח ע"ב ד"ה גדול) ש"בכל מקום שנים חשובין מאחד ואפילו שניהם שווים".

★ ★

בגמ': אמר שור בשוורי הקדש, הגדול שבהן הקדש תורא בתוראי קאמר וכו'.

בשו"ת ברכת שלמה להגר"ש טנא ז"ל (סי' י"ד) דן בדבר הזוג שנתגרשו ובשעת הגרושין נערך ביניהם הסכם לסידור הענינים הכספיים והחזקת הילדה שלהם.

טרם מלאה שנה לעריכת ההסכם, והנה הוגשה תביעה מצד האם לחייב את האב סך 120 ל"י לחודש, היא מנמקת את התביעה כי מלבד סכום המזונות, הרי חייב האב לספק לבת בגדים ללבוש, וכן עלה יוקר המחיה שביחד זה מסתכם לסך שהיא מבקשת, וכן טוענת שאין ערך להסכם שנערך בין ההורים בנוגע להחזקת הילדים וניתן ההסכם לשינויים על אף הצהרת האם שלא תתבע הגדלת מזונות.

הנתבע טוען כי הכל כתוב בהסכם, ולא היתה שום הבטחה נוספת, ולפי ההסכם קיימת התחייבות הדדית שאם האב יחויב בסכום נוסף, הרי על האם להחזיר לו כל מה שמשלם בנוסף על ההתחייבויות בהסכם, ולכן אין לביה"ד להזדקק לתביעה.

★ ★

וכתב: שאלה זו אינה פנים חדשות, וכבר ניתנו פסקי דין בנדונים כאלה, ויש כמה שאלות לדון כמו התחייבות בלתי קצובה, התחייבות בהתייקרות בלתי רגילה, ואם אמנם שהמסקנה היא חובתו של האב לפרנס את הילדים אינה תלויה בהסכמים הנעשים בינו ובין האם - מגרושתו - והאם המחזיקה את הילדים היא רק כממלאה שליחותו של האב, וההסכם אינו פוטר את האב מחיובו.

אכן טרם נחליט כדבר ברור שהלשון בהסכם היא חד משמעית ומכריעה רק לטובת האב, כי יתכן שהמשמעות נוטה אמנם יותר לצדו של האב, אך היא לא חד משמעית, והלכה זו טעונה בירור כשלשון השטר אינה ברורה אלא נוטה יותר לצד אחד מאשר לצד השני אם יש להכריע לטובת אותו צד שהמשמעות נוטה קצת יותר לצדו, וכבר ישבו על מדוכה זו רבותינו הקודמים, ועיי׳ בבית יוסף חו״מ סי׳ הנ״ל (י״ג) שהביא בשם מהרי״ק שכתב כשלשון השטר תלוי ומסופק, יד בעל השטר על התחתונה, ואפילו כשהלשון משמע קצת כדברי בעל השטר.

לדעת המהרי״ק נשאר איפא הדבר בלי הכרעה, גם אם יש איזו נטיה שהיא לצד אחד, וגם על כגון זה נאמר יד בעל השטר על התחתונה.

★ ★

ובענין זה דן גם השער המשפט (בסי׳ מ״ב ס״ק ו׳), ולאחר שהביא דברי הב״י הנ״ל בשם המהרי״ק, הוא מביא שהכנה״ג כתב דמתשו׳ הרשב״א מוכח דוקא כשמשמעות השטר שוים לתרי אנפי, אז יד בעל השטר על התחתונה, אבל כל זמן שמטין דברי השטר לסייע התובע, אז יד בעהש״ט על העליונה, וכתב השעהמ״ש לפענ״ד יש ראיה ברורה לדברי המהרי״ק משס״ס מנחות ק״ח אם אמר שור בשוורי הקדש, הגדול שבהם הקדש, תורא בתוראי קאמר וכו׳. בית בביתי אני מוכר לך ונפל מראהו נפל, ומקשי בגמ׳ ליחזי הי נפל ואי קטן נפל לית ליה פסידא, ומשני שאני לוקח דיד בעל השטר על התחתונה, הרי להדיא דאע״ג דבית בביתי גדול משמע, דהרי מהאי טעמא הגדול הקדש, מ״מ לגבי לוקח אמרינן יד בעל השטר על התחתונה, דהמוכר מוחזק בבתים, הלכך הראיה על הלוקח, אבל הקדש גדול משמע עכ״ל.

פירוש הדבר, דבסוגיא זו למדנו דבית בביתי נוטה יותר לומר דהכוונה היא לגדול שבהם, ומשום כך פוסקים לגבי הקדש דהבית הגדול הקדיש, ובכל זאת לגבי מכירה פוסקים דבית בביתי יד בעל השטר על התחתונה, משום דיש מקום לומר שמא היתה הכוונה למכור לו את הבית הקטן, ואין להוציא מהמוחזק, ולכאורה זאת היא הוכחה חזקה כפוסקים אלה דיד בעהש״ט על התחתונה, ואפילו כשמשמעות הלשון נוטה יותר לצד בעל השטר.

★ ★

ונראה לפענ״ד שאפשר ליישב הוכחה זו ויש הבדל בין הקדש לבין מוכר אחד לחבירו, וגם בתירוץ זה שהגמ׳ מתרצת שאני לוקח דיד בעל השטר על התחתונה זקוקים לטעם נוסף, כי בהקדש מקדישים בעין יפה מפני שכתב מבחר נדריכם, ולכן כאילו יש חזקה שהקדיש את המובחר והטוב, אבל כשהדבר נוגע לגבי לוקח ומוכר יתכן שזה ספק שקול אם הכוונה למכור את הגדול או את הקטן שהרי אין לנו חזקה כזו שמוכר דוקא את הגדול, ולכן הדין הוא דיד בעל השטר על התחתונה ואין להוציא מהמוחזק.

אם אמנם שיש עדיין להקשות, הרי אם יש שלשה שוורים, ואמר אחד משוורי הקדש, הגדול שבהם הקדש, וחיישינן גם שמא התכוון לבינוני, כי לגבי הקטן הרי הבינוני ג״כ נחשב למובחר, ולפי זה הרי גם כשאומר שור בשוורי יהא הקדש יש לחוש גם לבינוני.

★ ★

אכן יש ליישב שהמשמעות בלשון שור בשוורי היא ליותר מעולה, ומאחר שישנה הלכה ומבחר נדריכם, הרי בוודאי התכוין לגדול שבהם, אבל כשאומר אחד משוורי, יש מקום להסתפק שמא התכוון לבינוני שבהם, שגם הוא נחשב מובחר לגבי הקטן שבהם, והבדלי לשון אלו קובעים את ההלכה אם הכוונה היתה למעולה או לבינוני, ולכן מטעם ספק חיישינן שמא הקדיש את הבינוני.

וחילוק זה הרי מוכרח גם לפירושו של השער המשפט שמפרש ששור בשוורי הקדש חל על הגדול שבהם מפני שהלשון יותר נוטה לצד זה, אבל אין זאת ודאות גמורה, לפי זה הרי יש לחשוש גם אולי התכוון להקדיש הבינוני, כמו באומר אחד משוורי הקדש דחיישינן שמא התכוון לשור הבינוני, ובהכרח לחלק שיש הבדל בין אומר אחד משוורי הקדש, לבין אומר שור בשוורי, כי הלשון שור בשוורי הכוונה היא שמקדיש הטוב והמעולה, ולכן אין לחוש שמא הקדיש את הבינוני, וע״ש עוד בזה.

★ ★

בגמ': בית בביתי אני מוכר לך ונפל, מראה לו נפול כו'.

בשו"ע חו"מ (סי' רמ"א סעיף ד') מובא מחלוקת, דעת הרמב"ם (זכי' פ"ג ה"ה) שהמוכר לחבירו דבר שאינו מסוים, אינו חל המכירה. והראב"ד השיג עליו מהא דאמרינן הכא בית בביתי אני מוכר לך, ונפל מראה לו נפול. אבל בלא זה חלה המכירה אע"פ שאינו דבר המסוים.

בט"ז (שם) יישב לדעת הרמב"ם דאיירי הכא שהראה לו כמה בתים שיש לו, ואמר לו מבתים אלו בית אחד אני מוכר לך, אבל אומר סתם בית בביתי מכור לך, אין המכירה חלה כלל, וכעין זה תירץ בכסף משנה שם כגון שהי' ביתו חלוק לשנים, ואמר לו שאחד מהם מכור לו.

★ ★

ברש"י גיטין (ס"ו ע"א) כתב שהאומר תנו לפלוני יין כך וכך. אם החמיץ מיינו, נותנין לו מן היין החמוץ. והקשו בתוס' ל"ל נימא שהרי הוא כשותף, ולכן יתנו לו כפי חשבון, שאם החמיץ עשירית מיינו, יתנו לו עשירית יין חמוץ, והשאר יין טוב.

ותירץ הרמב"ן על פי דאיתא כאן שאם אמר בית בביתי אני מוכר לך ונפל נותן לו נפול, וה"נ כמו כן ביין.

אבל ברשב"א (שם) כתב בשם התוספות דל"א כן הכא הכי, רק בדבר מסויים, כגון שמכר לו בית, אז יכול לומר שבית שלו נפל, אבל במוכר יין שלו סתמא, ונחמץ, אז בודאי אינו נותן לו רק לפי החשבון.

וכ"כ בשו"ע חו"מ (סי' רנ"ג סי"ג): שכיב מרע שאומר תנו לפלוני שוה ר' זוז מייני, והחמיץ קצת מהיין, ההפסד לפי החשבון. וכתב שם הרמ"א: נתן לו דבר מסוים, כגון חבית אחת מן החביות, ונאבד אחד מהן, ההפסד על המקבל עכ"ל.

★ ★

בגמ': בית בביתי אני מוכר לך כו'.

בשו"ת לחם רב (לבעל לחם משנה על הרמב"ם) סימן קכ"ז הקשה דהא קיי"ל דמוכר בעין יפה מוכר, וא"כ נימא שמכר לו המעולה שבבתים.

ותירץ ע"פ מש"כ הרשב"ם (ב"ב ס"ד ע"ב) דלא אמרינן מוכר בעין יפה מוכר, רק לענין הדברים הנלווים לדבר המכור, שאינו מעכב כלום משלו, משא"כ שיתן לו חפץ אחר טוב יותר, בזה לא אמרינן.

★ ★

בגמ': סימן קמ"ף ש"ע.

כתב הגאון האדר"ת זצ"ל בספרו מגלת סמנים (ע' קי"ז): על הא דתנן בשקלים פ"ו מ"ה ששה לנדבה, כנגד מי, א] אמר חזקיה כנגד ששה בתי אבות הכהנים שתקנו להם חכמים שיהיה להם שלום זה עם זה. ב] ר' יוחנן אמר מתוך שהנדבה מרובה תקנו להם חכמים שופרות מרובים כדי שלא יתעפשו המעות. ג] זעירי אמר כנגד פר ועגל איל כבש גדי ושעיר כו'. ד] בר פדא אמר כנגד הפרים האילים והכבשים והשעירים והמותרות והמעה. ה] ושמואל אמר כנגד מותר חטאת, אשם, אשם נזיר, אשם מצורע, ומנחת חוטא, ומנת עשירית האיפה של כה"ג. ו] ר' אושעיא אמר כנגד מותר כו' קינין ומותר מנחת חוטא.

לפי הנרשם קמ"ף ש"ע אין פותר לסימן הזה בהשקפה ראשונה.

★ ★

בגמ': שור בשווורי הקדש וכן שור של הקדש שנתערב באחרים הגדול שבהן הקדש וכולן ימכרו לצרכי עולות ודמיהן עולין.

וכתב בספר מקדש דוד (סי' י"ח) גרסינן בזבחים ר"פ התערובת (ע"א:) דכל הזבחים שנתערבו קדשים בקדשים מין במינו זה יקרב לשם מי שהוא, ובגמרא מוקמינן לה בקרבן נשים דאין בהם סמיכה, והרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהל' פסוה"מ ה"ד) כתב בד"א בקרבן נשים דאין בהם סמיכה, אבל קרבנות אנשים, הואיל וכל אחד צריך לסמוך על ראש קרבנו, הרי אלו לא יקרבו עד שיתן האחד חלקו לחבירו כו' עכ"ל, והקשה מרן הגרע"א במשניות שם, איך יכול להקנות לחבירו, הא המוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום ע"ש.

והנה רש"י ז"ל במנחות (ק"ח ע"ב) ג"כ כתב כמו הרמב"ם ז"ל, על הא דאמרינן שם שור בשווורי הקדש וכן שור של הקדש שנתערב באחרים הגדול שבהן הקדש וכולם ימכרו לצרכי עולות ודמיהן חולין, וכתב רש"י ז"ל הגדול שבהן הקדש עולה, וכל האחרים ימכרו לצרכי עולות, שמא אכל חד למימר זה עולה, ודמיהן חולין דקודש אינו תופס

דמיו אלא בע"מ שיוצא לחולין דנתפסין דמו בקדושתו, אבל האי דלא נפיק לחולין ולצורך קדשים נמכר אין דמיו קדושים ולהקדש נמי לא גזל מידי, דהא יהיב ליה הגדול שבהן כו' עכ"ל, ומבואר מדברי רש"י ז"ל שנוטל כל שור ושור חוץ מהגדול שבהם, ומקנה לאחרים לצורכי עולות, בין אם הוא קודש בין אם הוא חול, וכבר עמד שם הרש"ש על רש"י ז"ל איך יכול להקנות אם הוא קודש, הא המוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום, ולכן פי' הרש"ש שם דלא כרש"י ז"ל אלא שמקנה החולין לאחרים בכל מקום שהם ע"ש.

והנה מלשון הש"ס מוכח כרש"י ז"ל, דקתני הגדול שבהם הקדש והשאר ימכרו כו', ואי מקנה החולין לאחרים בכ"מ שהם, א"כ מה שייך לומר הגדול שבהם הקדש, הרי קרבנו בכל מקום שהוא הוא הקדש בין גדול בין קטן, והחולין מוכרים לאחרים.

והנה לבאר שיטת רש"י ז"ל נראה, דזה דהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום, הוא רק משום שנקבע לשם קרבן של זה, אינו יכול לחזור ולהקבע לשם קרבן של אחר, דהא לאו דוקא מאדם זה לאדם אחר אין הקרבן יכול להשתנות, דאף באותו בעלים, אם הפריש לחוב זה אינו יכול להקבע אח"כ לחוב אחר, ולפ"ז בקרבן שלא נקבע עדיין לשום איזה חובה, יכול להקבע אח"כ לשם איזה חובה שיהיה, ויכול להקבע ג"כ לשם חובת חבירו כיון דעדיין לא הוקבע לשם איזה חובה הוא בא, [והראוני שכן כתב המרכבת המשנה, דהקדש הנעשה ע"י התפשטות, יכול למכור, ואין בזה משום המוכר עולתו ושלמיו דלא עשה ולא כלום, כיון דלא נקבע בעד חובתו].

ואך זה הדין דקרבן שנקבע לשם חובה זו אינו יכול לחזור ולהקבע לשם חובה אחרת, הוא רק היכא דאין הקרבן נעשה מותר, אבל היכא דהקרבן נעשה מותר, יכול להקבע לחובה, אחרת דאמרינן לעיל (ק"ח ע"א) דמותר לחמי תודה ירקב, וכתב רש"י ז"ל דירקב משום דלאו חטאת איקרו [ואין נופלים לנדבת ציבור], ונדבת יחיד לא קרבי דבפני עצמו אי אפשר להקריבו ,שלא מצינו לחם קרב בפ"ע, ועם תודה אחרת אי אפשר להקריבו,שהרי אין תודה קריבה בלא לחם עכ"ל, וכן אמרינן בירושלמי שקלים (פ"ב הלכה ד') דמותר לחמו של נזיר ירקב, משום דלהקריב בפ"ע אי אפשר, ולהקריב עם נזירות אחרת אי אפשר לפי שאין נזירות בלא לחם ע"ש, ומוכח דכל הטעם שאין הלחם קרב עם קרבן אחר, הוא רק משום דאין תודה ואין נזירות בלא לחם, הא בלא"ה היה הלחם יכול להשתנו לתודה, ונזירות אחרת, אע"ג דכבר הוקבע לקרבן זה, ומשום דמותרות שאני, דזהו דין במותר דיכול להשתנות לשם קרבן אחר, דבמותר בטל הקביעות לשם הדבר שהופרש עליו ע"ש, ועוד גדולה מזו כתב הרמב"ם ז"ל (בפ"ה מהל' פסוה"מ הלכה ח') דמותר מנחת חטאת קרב מנחת נדבה, ואע"ג דמנחת נדבה היא מין מנחה אחרת, וטעונה שמן ולבונה, מ"מ במותר יכול להשתנות, אף ממנחת חוטא למנחת נדבה.

והנה בירושלמי שקלים (פ"ז הלכה א') גבי מעות שנמצאו בין שופר של קינין לשופר של גוזלי עולה דמחצה על מחצה יקרב עולה, ומקשינן שם איך חטאת קריבה עולה, כיון דמחצה על מחצה א"כ שמא משופר של קיני חובה הוא, שפרידה אחת קריבה חטאת, ומתרצינן כיון דאי אפשר להקריב מספק, הו"ל מותר חטאת, ומותר חטאת קרב עולה, א"כ קרב עולה ממ"נ [ועיין בהמפרשים ז"ל שם], ומוכח דכל שאי אפשר להקריבו מטעם ספק, חשיב מותר, וא"כ ה"נ בנתערב עולתו עם עולות של אחרים בקרבן אנשים דטעונין סמיכה, ואי אפשר להקריב בלא סמיכה, כדאמרינן בפ' התערובות שם, א"כ כל קרבן וקרבן כיון דאי אפשר להקריבו מספק, דאינו ידוע מי בעליו שיסמוך עליו, א"כ הו"ל מותר עולה, ומותר עולה לעולה כדאמרינן בשקלים (פ"כ משנה ה'), היינו דמותר עולה קריבה עולה אחרת, [וכן אמרינן שם דמותר מנחה למנחה ומותר שלמים לשלמים, דהמותר נופל למנחה, ולשלמים אחרים], וכיון דבמותר בטל הקביעות, ויכול להשתנות להקבע לשם עולה, שיהיה כמו לחם לתודה ולנזירות אחרת, יכול אף למוכרה ולהקבע לשם חובת חבירו, וא"כ יכול כל אחד להקנות חלקו לחבירו ולסמוך כמ"ש הרמב"ם ז"ל. אך זה דוקא בקרבן אנשים דאי אפשר להקריב בלא סמיכה והו"ל מותר עולה, אבל בקרבן נשים דאפשר להקריב כל אחד לשם מי שהוא, אין זה בכלל מותר ואי פשר להקנות לחבירו.

והנה דברי רש"י ז"ל במנחות עולין לפ"ז יפה בשור של הקדש שנתערב באחרים דהגדול הקדש והשאר ימכרו לצרכי עולות, דהא התם מיירי בקרבן אנשים, א"כ ל"ק כלל מה שהקשה עליו הרש"ש למה לא יקנה החולין לאחרים בכ"מ שהם וכדאמרינן בפרק התערובת, דהא בפרק התערובת מיירי בקרבן נשים שפיר יכול לעשות כן, אבל הכא דמיירי

בקרבן אנשים, אם יקנה החולין בכ"מ שהם לצרכי עולות יהיה אי אפשר להקריב משום סמיכה, כיון דאינו ידוע מי בעליו, ודברי הרש"ש צ"ע, אך לפ"ז כיון דנתערב בחולין ואי אפשר להקריבו עתה משום סמיכה, הו"ל מותר עולה, ויכול להקבע לשם מי שירצה וכמ"ש רש"י ז"ל וניחא שפיר.

אך להרמב"ם ז"ל עדיין לא עלתה בזה ארוכה, דהא הרמב"ם ז"ל כתב סתם, ומיירי בכל הקרבנות שנתערבו, ואף חטאת ואשם בכלל שמותריהן נופלין לנדבת ציבור, ובזה תשאר קושית מרן הגרע"א בתקפה איך יכול להקנות לאחרים. ע"כ.

דף ק"ט ע"א

במשנה: הכהנים ששימשו בבית חוניו לא ישמשו במקדש שבירושלים.

ובתוס' (ד"ה לא) הביא מס' והזהיר, שעל פי זה בזמנינו כהן שהמיר דתו ושב בתשובה, אעפ"כ לא ישא את כפיו. ובשם רש"י הביאו שאם שב בתשובה שפיר נושא את כפיו, והובא מחלוקת זו בשו"ע (או"ח סי' קכ"ו סעיף ל"ז) וכתב הרמ"א על דיעה השני', הוא דעת רש"י: וכן עיקר עכ"ל.

★ ★

והטור (שם) הביא בשם רב נטרונאי שמי שנשתמד אין לעלותו לתורה ראשון, שכבר חילל קדושתו של אהרן, ואם קרא בתורה ראשון יש חילול גדול, ובטור כתב על דבריו ולא מסתבר, דאף אם לא ישא כפיו משום דאיתקש לשירות, אבל לקרות בתורה ראשון, ודאי כיון ששב קרינן ביה ובשוב רשע מרשעו ע"כ.

★ ★

בבדק הבית מדייק הבית יוסף שם בדעת הרמב"ם דיעה ממוצעת, שכהן שעבד ע"ז, לא מהני תשובה. אבל כהן שהמיר את דתו מהני תשובה.

ובשם הרלב"ח מביא הב"י שם שמבאר שכהן שעבד ע"ז, היינו שעבד ע"ז בפועל, שהשתחווה לע"ז. אבל כהן שהמיר, היינו שרק אמר אלי אתה.

אבל המג"א (ס"ק נ"ד) כתב לבאר באופן אחר, שכהן שהמיר היינו לדת הישמעאלים, שאינם עובדים עבודה זרה ממש, שכיון שכופר בתורת משה נפסל לנשיאת כפים, ומ"מ מהני תשובה גבי'.

★ ★

וברמב"ם (פט"ו דתפילה ה"ג) כתב: כהן שעבד כוכבים בין באונס בין בשגגה, אע"פ שעשה תשובה אינו נושא כפיו לעולם, שנאמר אך לא יעלו כהני הבמות וגו', וברכה כעבודה היא שנאמר לשרתו ולברך בשמו, וכן כהן שהמיר לעכו"ם, אע"פ שחזר בו אינו נושא את כפיו לעולם עכ"ל.

מבואר, דאע"פ שחזר בו אינו נושא את כפיו, אך במחבר (וברמ"א) הנ"ל מבואר דאם עשה תשובה נושא כפיו, וכן לגבי אונס מבואר מחלוקת בין הרמב"ם לשו"ע, דלהרמב"ם נפסל גם אם עבד ע"ז באונס, וכתב בב"י (שם) לחלק בין עובד ע"ז באונס לבין מומר באונס, דאם עבד ע"ז באונס נפסל לעולם, אך אם הוא מומר באונס לא חשיב משומד ולא נפסל, ודייק כן מדברי הר"מ דפלגינהו בתרתי, בריש דבריו דיבר לגבי כהן שהמיר, אך לא עבד ע"ז, ובזה אם היה אנוס מותר לישא כפיו, וכן מבואר במג"א סקנ"ד, ובביאור הגר"א.

★ ★

לענין כהנים של"ע מחללים את השבת לצורך פרנסתם, ומ"מ שומרים שאר המצוות, הביא בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סי' ו' וחי"ג סי' י"ד) בשם הגאון האדר"ת והגרח"ע גרודזינסקי זצ"ל שיש להקל ליתן להם לעלות לדוכן לישא כפיהם, כדי לקרבן שלא יודחו לגמרי, וכן שלא תשתכח מהם תורת כהונה, עיי"ש היטב.

★ ★

בנידון שיהי' חזן, מי שהמיר דתו וחזר בתשובה, כתב במגן אברהם (סי' נ"ג סק"ח) דיכול להעמידו לשליח ציבור. אמנם בבכור שור (תענית ט"ז ע"ב, ציינו הגרעק"א בהגהותיו שם) חולק, שבתוס' תענית (כ"ז ע"א) מבואר שכהן שהמיר ושב הרי הוא כבעל מום, ובעל מום יש דיעות שפסול להיות ש"ץ כמבואר במג"א שם, וא"כ הוא הדין מי שהמיר ושב בתשובה.

ועיין בשו"ת חכם צבי (סי' י"ג) במי שהמיר דתו לישמעאלים, ע"י כת ש"צ, ואח"כ חזר בתשובה, אם אפשר לקרוא לו להיות חתן תורה, וע"ש מה שהאריך בסוגיין.

★ ★

ועוד כתב בב"י (סי' קכ"ו) דהא דמומר באונס לא נפסל הוא משום שלא חשיב משומד אלא אנוס.

וכתב בספר עולת כהן (סי' ל"ג אות ד') לבאר דבריו דס"ל דשאני פסול עובד ע"ז מפסול מומר, דפסול עע"ז הוא משום עצם המעשה, דעובד ע"ז אף בלא לקבלו באלוה הוא מעשה הפוסל, אך פסול מומר אינו מחמת המעשה, היינו מחמת שקיבלו עליו באלוה, אלא הפסול בו הוא מחמת שהפך להיות מומר, ובאם הוא אנוס אינו מומר דלא קיבלו עליו באלוה, ואף שגם מומר יהרג ואל יעבור, מ"מ הפסול לנ"כ הוא מחמת שהוא מומר ובאונס לא חשיב מומר.

★ ★

במשנה: הכהנים ששמשו בבית חוניו לא ישמשו במקדש שבירושלים.

ובגמ' כהן ששחט לעבודת כוכבים, קרבנו ריח ניחוח. ובתוס' (ד"ה כהן וכו'): ולרב ששת בשוגג ולרב נחמן אפי' במזיד ע"כ. וכתב מהרי"ל דיסקין זצ"ל בספרו עה"ת (פר' בהר): ביאור דבריהם, דלדברי רב ששת אי שחט לע"ז דהוי עבודה שאין בה שירות, אי עבד בשוגג מותר לשמש במקדש וקרבנו ריח ניחוח ואי עביד במזיד אסור לשמש, ולרב נחמן אפי' אי עבד שחיטה לעכו"ם במזיד, קרבנו ריח ניחוח, וזריקה והקטרה וכיו"ב עבודה שיש בה שירות אי עבד במזיד, לכ"ע אסור לשמש במקדש וכדאיתא במתניתין.

ולפי"ז כתב לבאר במש"כ שם (ויקרא כ"ד נ"ד): ואם לא יגאל באלה יצא בשנת היובל הוא ובניו עמו וגו'. ויש לדקדק דלעיל מיני' (כ"ה מ') גבי מוכר עצמו לישראל כתוב עד שנת היובל יעבוד וגו' ויצא מעמך הוא ובניו עמו ושב אל משפחתו, וכאן לא כתיב ושב אל משפחתו.

ויש לפרש על פי מה שאמרו בגמ' קידושין (דף כ"א ע"ב) אין עבד עברי שהוא כהן נרצע, מפני שנעשה בעל מום ולא יהי' יכול לקיים ושב אל משפחתו למוחזק שבמשפחתו, כלומר לעבודת כהונתו.

וכעת א"ש הכל, דכאן בפר' בהר דאיירי קרא גבי נמכר לעקר לע"ז עצמה כדאיתא שם בקידושין (דף כ' ע"א) דתני דבי ר' ישמעאל, הואיל והלך זה ונעשה כומר לע"ז, אם שהה עד היובל, לא ימלט שלא עשה זם גם איזה עבודה שיש בה שירות שנפסל בזה לשמש במקדש לכו"ע, לכן כשלא נגאל ושהה אצלו עד היובל אם כהן הוא לא יכול לשמש במקדש, ולכן אם יצא ביובל לא כתיב ושב אל משפחתו, שהרי מן הסתם נפסל הוא מלחזור אל עבודתו.

★ ★

בגמ': נעשה כאומר הרי עלי עולה ע"מ שלא אתחייב באחריותה.

בשו"ת מהרי"ט (חו"מ סי' פ"א) כתב שהמשעבד את עצמו, על מנת שלא יהי' חייב באחריות, הרי הוא חייב באחריות, שהרי הו"ל תנאי ומעשה בדבר אחד דסתרן אהדדי.

וקשה על זה מהא דאמרינן הכא שהאומר הרי עלי עולה שאקריבנה בבית חוניו, יקריבנה במקדש, ואם הקריבה בבית חוניו יצא, ומפרש דנעשה כאומר הרי עלי עולה ע"מ שלא אתחייב באחריותו, הרי שאין זה תרתי דסתרי.

והביא בקצוה"ח (פי' ר"ג ס"ק ב') מס' בני יעקב לתרץ שכוונת הגמרא הוא אחרת, שאם לא יקריבנה בבית חוניו, אז יתחייב להביא עולה, אבל בינתיים אין זה עולה, אלא שהקשה על זה שהרי מבואר כאן שחייב עלי' משום שחוטי חוץ, הרי דחל עלי' שם עולה, ואעפ"כ יכול להתנות שלא יתחייב באחריותו.

ובקצוה"ח תירץ דנעשה כמו נדר שאומר הרי זו, שאינו חייב באחריותו, וצריך רק להפרישו, וה"נ כן הוא באומר הרי עלי ע"מ שאין חייב באחריותו ואין זה תרתי דסתרי, משא"כ לגבי משעבד א"ע ולא להיות חייב באחריות, זהו תרתי דסתרי.

דף ק"ט ע"ב

בגמ': כל יום הכפורים נזדמן לי זקן אחד לבוש לבנים ונתעטף לבנים וכו'.

בתוס' (ד"ה נזדמן וכו') הביאו מהירושלמי דהא דהיה מותר לכה"ג להכנס ביוהכ"פ לפי ולפנים והרי כתיב: וכל אדם לא יהיה גו'. רק כה"ג ביוהכ"פ לא היה בבחינת אדם כיון שהיה כמלאך ע"ש.

והנה בשפת אמת על אבות (פ"א מט"ו) על הא דאי': שמאי אומר וכו' והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות ע"כ. כתב וז"ל: ומה שרחק שמאי הגר שבא להתגייר (שבת לא.), כי אמר רק את כל האדם, אבל זה שבא להתגייר על מנת שתשימני כהן גדול וכדומה, אינו בכלל אדם ע"כ. וצ"ב הדברים.

וי"ל בהקדם מש"כ בלקוטי יהודה (פר' אמור) בשם כ"ק אדמו"ר בעל האמרי אמת מגור זצ"ל ליישב מה דאי' במדרש (שם) דנדב ואביהו מתו כיון שלא נשאו להם נשים, דכתיב: וכפר בעדו ובעד ביתו ע"כ. והרי זה דין בכהן גדול ולא בהם.

ותירץ שם דכיון שהם אמרו (ויק"ר כ' ז') על משה ואהרן: מתי ימותו ב' זקנים הללו ואנו נוהגים שררה על הציבור וכו', א"כ רצו להיות כהנים גדולים ומנהיגי הציבור, א"כ שפיר דנו אותם בשמים ועונשם כמו כהן גדול ע"כ.

וכעי"ז בתשו' הרא"ש (כלל י"ג אות כ"א) שהקשה על מה דאי' בחז"ל דמעיל היו חסרים, והרי מעיל הוא מבגדי כהן גדול, ולא היה להם חסרון בזה, ותירץ בזה: דלא מצינו קטורת לפני ולפנים אלא בכהן גדול וכו', והיינו דכיון שהם הקריבו הקטורת, א"כ עשו עצמם ככהנים גדולים, ושפיר יש להם עונש בזה וחייבים על חסרון מעיל ודו"ק.

וי"ל כעת בדרך צחות עפ"י המבואר בתוס' כאן הנ"ל מהירושלמי דבכהן גדול לא הי' בכלל אדם, ולפי"ז י"ל דזה שאמר גיירני על מנת שאהיה כה"ג, ורצה להיות כה"ג, קיבל כעת כבר שם כה"ג, לגבי זה שאינו בכלל אדם, וא"כ לא שייך עליו: והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות וכנ"ל וכדברי אדמו"ר זצ"ל (והרא"ש) ודו"ק.
(פרדס יוסף החדש)

★ ★

בתוס' הנ"ל הביאו וכנ"ל מהירושלמי דפריך, והא כתיב (ויקרא ט"ז י"ז) "וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקודש", והרי גם מלאך בכלל זה, כדכתיב ודמות פניהם פני אדם, וא"כ האיך היה זקן זה נכנס עם שמעון הצדיק. ומשני התם רבי אבהו, דזקן זה היה הקב"ה בכבודו ובעצמו. [הרמ"א בספרו תורת העולה, (הובא בענף יוסף ויק"ר פ' אחרי), כתב שאין הדברים כפשוטן, אלא שהכל הי' במראה נבואה].

והקשה כ"ק אדמו"ר מהרי"ד מבעלזא זצ"ל דהא במדרש (ויק"ר כ"א י"ב) הובא מימרא דרבי אבהו דפריך היאך היה הכהן גדול בעצמו יכול להיות באוהל מועד בשעת העבודה, הא גם הוא בכלל אדם, והרי כתיב "וכל אדם לא יהיה באוהל מועד", ומשני רבי אבהו, דכהן גדול בשעת העבודה היה בבחינת מלאך. ולכאורה, הלא רבי אבהו בעצמו משני בירושלמי שהזקן היה הקב"ה בעצמו, כי אפילו מלאך לא היה יכול להיות באוהל מועד, והאיך משני במדרש על הכהן גדול שהי' מלאך.

[והגה"ק רבי צדוק הכהן מלובלין בפרי צדיק (יוהכ"פ ז') תירץ שהכה"ג בעת היכנסו לקה"ק היה לו התפשטות הגשמיות, ונשאר לו נשמה בלא גוף, ומאן דנפח מדילי' נפח, וממילא הי' בבחינה יותר גדול ממלאך ע"ש].

★ ★

ובספר אהבת חיים להגר"י דייטש זצ"ל ממאקווא (על יוהכ"פ) הביא מה שאמר כ"ק אדמו"ר מהרי"ד זצ"ל (פר' אחרי תרס"ח) בקושי' הנ"ל, ואלו דבריו: וכל אדם לא יהיה באוהל מועד וכו' לכפר בקודש עד צאתו, ות"א לכפרא בקודשא. והתרגום יונתן מוסיף דברים, לכפרא בקודשא "על חוביהן" דבני ישראל. וצ"ב לענין מה מוסיף התרגום יונתן אלו הדברים.

ואמר בקדשו, שמעתי מאבי זלה"ה זי"ע ועכ"י שאמר בשם אביו זי"ע ועכ"י על ויתהלך חנוך את אלקים ואיננו כי לקח אותו אלקים, ואי' במדרש שעשה אותו מלאך מט"ט לשמור את ישראל, וכה"א הנה אנכי שולח מלאך לשמרך בדרך, עי' ברשיז"ל. ואמר פי' חפסוק במה יזכה נער הוא המלאך מט"ט ששמו כן, במה יכול להשלים עצמו [יזכה לשון ניצוח כמו לא זכיתי שתאמר וכו'], עז"א לשמור כדבריך, אם ישמור את ישראל כמו שנצטווה לשמרך בדרך, בזה. יכול להשלים את עצמו.

ואמר הטעם מפני מה עשה כן הקב"ה שעשה מן האדם מלאך מט"ט לשמור את ישראל, זהו מפני שאין מלאך יוכל להמליץ טוב על ישראל כמו אדם, כי הוא אינו מבין כל ההרפתקאות והכרחיות שאדם צריך להכריח עצמו

לעבוד השי"ת, ואין יודע ומבין המלאך גודל היצר הבוער באדם, אבל אדם הנעשה מלאך הוא יודע הכל, הוא יכול להמליץ טוב על ישראל, ע"כ עשה השי"ת מן חנוך מלאך, שיוכל להמליץ טוב על ישראל. עכד"ק של אביו זצוק"ל.

והנה אי' במנחות [דף ק"ט ע"ב] ששמעון הצדיק אמר שבכל שנה הי' נכנס עמו זקן אחד עטוף לבנים וכו', והקשו התוס' שם בשם הירושלמי [יומא פ"ח ח"ב] והא כתיב וכל "אדם" לא יהי' באוהל מועד אפי' מלאכים דכתיב ודמות פניהם פני אדם, ותי' דאפשר שהי' הזקן הקב"ה בעצמו. ובמדרש [בפ' אחרי] בפסוק הנ"ל הביא ג"כ להקשות משמעון הצדיק שנכנס עמו זקן וכו', ותירץ ר' אבוהו שהקב"ה הי'. ושוב הקשה ר' אבוהו על הכה"ג בעצמו האיך הי' יכול להיות בקד"ק אטו כה"ג לא אדם הי', ומשני ג"כ ר' אבוהו שהי' הכה"ג אז פניו בוערות כמו מלאך עיי"ש. ומעתה, הלא ר' אבוהו בעצמו משני לעיל מיני' ובירושלמי שהי' הזקן השי"ת בעצמו, כי אפי' מלאך עצמו לא היה יכול להיות שם, והאיך משני כאן על הכה"ג שהי' מלאך ולכן הותר לו להיות שם.

אמנם לפ"ד זקיני הנ"ל זי"ע הוא מתורץ היטב, כי כאשר הוקשו על הזקן שנכנס עמו, דהאיך נכנס הא כתיב וכל אדם וכו', על זה לא הי' מספיק התירוץ שזה היה מלאך, כמו שהקשו דגם למלאך אסור להיות שם, והיינו מטעם שאינו יכול המלאך להמליץ טוב כל כך על ישראל, משא"כ לגבי הכה"ג שהי' אדם, תירץ ר' אבוהו שפיר דהי' מותר, יען שנעשה מלאך, דכיון שהוא כבר הי' נעשה מ"אדם" מלאך, שוב שפיר הי' מותר לו להיות שם, כי הוא יודע ומבין האיך להמליץ טוב על ישראל,

וזהו כוונת התרגום יונתן על הא דכתיב וכל אדם וכו' ודרשינן מיני' אפי' מלאך לא הי' יכול להיות שם, ולכאורה מאי טעמא, לזה כתב התרגום יונתן הטעם יען שהי' בא לכפרא בקודשא על חוביהון דבני ישראל ולהמליץ עליהם, ומלאך שאינו אדם אינו יכול להמליץ כ"כ טוב על ישראל, והוא הנותנת שלא הי' יכול להיות שם אפי' מלאך עכד"ק. והדברים מאירים ממש כנתינתן מסיני.

★ ★

בגמ': **אמר לו רבי יהודה לא כך הי' מעשה כו' הלך לאלכסנדריא של מצרים ובנה שם מזבח והעלה עליו לשם שמים.**

והקשו בתוס' דהלא יש איסור שחוטי חוץ, אפילו בקרבנות עכו"ם.

ותירץ במשך חכמה (דברים י"ב י"ג) שבספרי שם איתא פן תעלה עולותיך, ולא עולות עכו"ם דברי ר"ש, ר' יהודה אומר ולא עולת עכו"ם שהקדישו בחו"ל. חזינן דלרבי יהודה בעולת עכו"ם ליכא איסור דשחוטי חוץ, ולפ"ז ניחא, דהכא ר' יהודה לשיטתו סובר שחוניו הקריב לשם שמים קרבנות עכו"ם, ולית כאן הך איסור דשחוטי חוץ.

★ ★

בסדר הדורות (שנת ג"א תקפ"ה) הביא מספר היוחסין. שכשהלך חוניו למצרים, בא ליטול רשות מהמלך לבנות שם בית המקדש. וא"ל המלך שאם אינו נגד דת של תורה, אז יתן לו הרשיון, אבל האיך יהי' היכל ה' בארץ הטמאה.

והשיב לו חוניו שכבר נתנבא על זה ישעי' (י"ט י"ט) שנאמר ביום ההוא יהי' מזבח לה' בתוך ארץ מצרים, ואז הרשהו המלך.

★ ★

בגמ': **תניא א"ר יהושע בן פרחיה בתחילה - כל האומר לי לירד לה, אני כופתו ונותנו לפני הארי, עתה כל האומר לי עלה ממנה, מטיל אני עליו קומקום של חמין, שהרי שאול כו'.**

בשו"ת שער אפרים (סי' ט"ז) הקשה שהרי בברכות (פרק תפילת השחר) בעובדא דר"ג הזקן, שרצו למנות את ראב"ע, וחשש שמא יעבירו אותו, מכל מקום השיב ואמר לשתמש אינש בכסא דמוקרא יומא חדא כו', הרי שגם לזמן ארעי, ראוי לקבל הנשיאות.

ותירץ דהתם הי' רק ספק שמא יעבירו אותו אח"כ, אבל כאן אצל ר' יהושע בן פרחי' שבא א' ובודאות רצה להורידו, אז מן הראוי שיטילו עליו קומקום של רותחין.

★ ★

בירושלמי פסחים (פ"ו ה"א עם פי' הקה"ע) איתא כעין זה על התנא ר' יהושע בן קבסיו שאמר כל ימי הייתי בורח מן השררה, עכשיו שנכנסתי, כל מי שהוא בא ומוציאני, בקומקום הזה אני יורד לו, מה הקומקום הזה עושה כווי', ופוצע מי שזורקים עליו מחמת כובדו, ומפחם ומשחר אותו, אף אני כך אני יורד לו בכל מיני תחבולות.

ואמר על זה ר' יוסי ב"ר בון, ח"ו שהיה צריך ר' יהושע להשרה, אלא שחשש שמא מי שבא אח"כ במקומו, אינו מתכוין לעמוד בראש לשם שמים כמו שהוא עשה.

★ ★

בגמ': תניא אמר ר"י בן פרחיה, בתחילה כל האומר עולה לה אני כופתו ונותנו לפני הארי, עתה כל האומר לי לירד ממנה, אני מטיל עליו קומקום של חמין.

ואמר כ"ק אדמו"ר בעל הבית ישראל מגור זצ"ל (ספר פאר ישראל פרק ל"א ע' רע"א): הדברים נראין לכאורה כדברי תימה. מעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר? אכן זה פירושם: רבי יהושע בין פרחיה שהיה עניו ושפל רוח, סבור היה שאינו ראוי להיות נשיא ושופט, וממילא מי שרוצה למנותו הרי זה מתחייב בנפשו כדין המעמיד על הציבור דיין שאינו הגון (סנהדרין ז' ע"ב) לכן אמר "אני כופתו ונותנו לפני הארי". אבל משעלה לגדולה וכבר נתמנה, ההנהגה צריכה להיות לב' הדברים, ענוה וגיאות כאחד - ענוה בפנימיות וגיאות בלבוש החיצוני. והנה מים כינוי לענוה (שיורדין ממקום גבוה למקום נמוך), ואש (העולה למעלה) כינוי לגיאות. ובמים שהוחמו נכללו תרווייהו. וזה שאמר "אני מטיל עליו קומקום של חמין", דהיינו צירוף של ב' הדברים בהנהגה אחת.

דף ק"י ע"א

בגמ': ובכל מקום מוקטר לשמי וכו' אלו ת"ח העוסקים בתורה בכל מקום וכו'.

הרחת"ם סופר זצ"ל בחידושיו עמ"ס גיטין (מ"ד ע"א) ד"ה חמץ וכו' כותב דבחו"ל אינו מקיים שום מצוה כדבעי, דכל הדר בחו"ל כמי שאין לו אלקי, אפילו ק"ש שקורא בחוץ לארץ אינו כקורא בארץ ישראל, כי גרשוהו מהסתפח בנחלת ה', אבל בגדולי ישראל תלמידי חכמים עוסקים בתורה, עליהם נאמר בכל מקום מוקטר מוגש לשמי ומנחה טהורה, ואהיה להם שם מקדש זה בית רבינו שבבל עכ"ד.

ועי' בדרשות חת"ס (דף ד' טור ג' ד"ה והנה א"י) שכתב, כשם שאנחנו חייבים במצוות אפילו בחו"ל, אע"פ שהתורה היא משפט אלוקי הארץ, מ"מ אנחנו - בני א"י, ובכל מקום שאנחנו גולים בני ארץ ישראל אנחנו עכ"ד.

★ ★

בגמ': אמר רב, זה מזבח בנוי, ומיכאל שר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן וכו'.

ובתוס' (ד"ה ומיכאל וכו') כותבים: מדרשות חלוקין, יש מי שאומר נשמותיהן של צדיקים וכו'.

בספר עטרת ישועה (פרשת אחרי ד"ה וכו' דבר אל אהרן אחיך) מביא מהמגיד מקאזניץ זי"ע, שבעת שהיה קורא בתורה 'והשימותי את מקדשיכם' קרא 'ווי דערלבעט מענן דאס שוין' (מתי כבר נגיע לזה), ומבאר את דבריו התמוהים עפ"י דברי התוס' כאן, שמיכאל מקריב נשמות צדיקים בשמים ממעל לריח ניחוח, והנה גם אלה הנעקדים על קידוש שמו בכלל זה, שהרי יש תענוג ונחת רוח מזה במרומים. ועל זה היה המגיד הקדוש מבקש ומתחנן 'והשימותי את מקדשיכם', שיהיה המזבח של מעלה שממה 'ולא אריח ניחוחכם' שלא יהיה עוד נחת רוח כזה למעלה, וממילא לא יסתלקו הצדיקים מעלמא הדין, ולא יעקדו עוד נפשות מבני ישראל על קידוש השם, אמן כיה"ר.

ומסיים העטרת ישועה: ואמרתי פירוש זה לפני מרן אבינו הגה"ק זצ"ל (הוא בעל האמרי נועם) וקלסיה עכד"ק.

★ ★

בגמ': ומיכאל שר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן.

וכתבו בתוס': מדרשות חלוקין, יש מי שאומר נשמותיהן של צדיקים, ויש מי שאומר כבשים של אש. והיינו דאמרינן בשמונה עשרה (ברצה) "ואשי ישראל ותפלתם מהרה באהבה תקבל ברצון" עכ"ל. והיינו דקשה הלא אין לנו ניחוחים אשים וקרבנות, והאיך אנו אומרים "ואשי ישראל תקבל ברצון"? אלא דזה קאי על מה שמיכאל מקריב, או נשמותיהן של צדיקים, או כבשים של אש. ובט"ז (סי' ק"כ ס"ק א') כתב שפירוש זה הוא המובחר מכל הפירושים.

וכתב הבית יוסף (או״ח סי׳ ק״כ) דלפי המדרש שהוא מקריב נשמותיהן של צדיקים, יש לפרש ״ואשי ישראל״, אשי מלשון איש ואנשים, והיינו נפשות ישראל תקבל ברצון.

במטה משה כתב שלפי ביאור זה, אין לגרוס - ואשי ישראל ״מהרה״ וכו׳, דוכי אנחנו מתפללים שימותו הצדיקים במהרה, ויתקבל נפשותיהם ברצון למעלה.

אבל בא״ר (סי׳ ק״כ אות א׳) מיישב הגירסא (וכמו שגם התוס׳ כנ״ל גרסו כן), שיש קצבה כמה נשמות מיכאל מקריב כל יום, ואם כן מקריב מיכאל כל יום נשמות צדיקים שמתו כבר, ושפיר מתפללין שיתקבל במהרה אותם נשמות שהוא מקריב היום.

עוד תירץ הא״ר די״ל שגם נשמות של צדיקים שמתו משנים רבות, מתעורר איזה זכות והם נקרבים על גבי מזבח של מעלה, ועליהם אנו מתפלללים שיקובלו במהרה לרצון. ובעץ יוסף (בסידור אוצה״ת) מביא כן מהאריז״ל, שסוף שכר ותענוג הנשמות בעוה״ב, הוא מה שמיכאל הכה״ג לוקח הנשמה, ומקריבה על המזבח לפני ה׳, ושמחה ותענוג זה לא שזפתו עין רואה.

היעב״ץ במור וקציעה (סי׳ ק״כ) העיר לפירוש זה מה כל זה שייך לברכת ה״עבודה״, ותירץ דנשמותיהן של הצדיקים הנקרבות למעלה, היינו אותם שנהרגו על קידוש ה׳ - למען שמו ית׳, ואין לך עבודה גדולה ממנו.

★ ★

עוד כתבו התוס׳ כאן לפרש התפילה ״ואשי ישראל״, דקאי אדלעיל - ״והשיב את העבודה לדביר ביתך, ואשי ישראל״. ״ותפילתם מהרה תקבל ברצון וכו׳״ - שהקב״ה יחזיר בביאת המשיח העבודה וקרבנות ישראל לדביר ביתך. ועיין בביאור הגר״א (סי׳ ק״כ ס״ק א׳) שפירוש זה הוא העיקר.

הט״ז (סי׳ ק״כ ס״ק א׳) הקשה על פירוש זה, דא״כ הול״ל ״והשב את העבודה ואשי ישראל - לדביר ביתך״, ולמה הפסיק ב״לדביר ביתך״ בין העבודה - לאישי ישראל.

★ ★

בטור (סי׳ ק״כ) מביא ביאור שלישי, שאעפ״י שאין עתה עבודה, מתפללין על התפלה שהוא במקום העבודה, וכמוש״נ ונשלמה פרים שפתינו. ולפ״ז פירש הב״ח מ״ש ואשי ישראל, ותפלתם, אשי ישראל היינו תפלת שמונה עשרה - שתקנו חז״ל כנגד התמיד. ותפלתם, היינו שאר התפילות שמתפללין. וכ״כ בא״ר.

ויפה עשו המדפיסים בסידורי התפילות שעשו פסיק אחרי ״לדביר ביתך״, וגם עשו פסיק אחר ״ואשי ישראל״ וגם ואחרי ״ותפלתם״, שנוכל לפרש לכאן ולכאן.

★ ★

בגמ׳: אמר ר״ל וכו׳ כל העוסק בתורה, כאילו הקריב עולה, מנחה חטאת ואשם.

בהקדמת שו״ת בית אפרים (חלק או״ח) מבאר ענין זה, דהנה רבים הם דיני הקרבנות וקשים הם, כך שצריך לעסוק בהם ביגיעה רבה, מאידך, אם לא יעסוק האדם בהם - מנין יידע את תורת הקרבנות, את אופן הקרבתם ואת דרך אכילתם? נמצא, אם כן, שאדם זה, העוסק בתורת הקרבנות, לומד זאת בכדי לדעת האיך להתנהג כאשר יבא קרבן לידו וירצה להקריבו. לימוד זה הוא בכלל מעשה ההקרבה, שהרי הכרח הוא להקדים לימוד לידיעה וידיעה להקרבה.

ומשום כך, אף בזמן הזה שאין לנו כהן זבח ומנחה, מכל מקום יש לעסוק בעניני הקרבנות, שהרי כפי שביארנו הלימוד הוא התחלת המעשה, ומי שלומד ויודע - בידו לעשות ולהקריב, ואם כן אף שבפועל אינו יכול להקריב, שהרי בית המקדש עדיין לא נבנה, הרי לגבי גמר המעשה נחשב הוא לאנוס, ועל כך כבר אמרו חז״ל (שבת סג.) ״חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה - מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה״.

★ ★

לפי זה ביאר בעל ״בית אפרים״ באופן נפלא את מאמר חז״ל (שבת לא.) ״אמר רב: בשעה שמכניסין אדם לדין, אומרים לו: נשאת ונתת באמונה? קבעת עיתים לתורה וכו׳? פלפלת בחכמה וכו׳?, ולכאורה יש להבין, שהרי ודאי שדנים את האדם על כל מצוה ומצוה, כמו שאמר שלמה המלך (קהלת י״ב יד) ״כי את כל מעשה הא-לוקים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע״, והרי אי אפשר

לקיים מצוות מבלי ללמוד קודם לכן את הלכותיהן (כפי שכתבו התוספות בשם רבינו תם [בבא קמא י״ז. ב״ה והאמר]: ״וכיון שאנו אומרים קיים הרי אנו אומרים שלמד, דאי לא שילמד - היאך יקיים?״), ואם כן בכל מצוה שלגביה ידונו את האדם - ממילא ישאלוהו גם האם למד את הילכותיה, ואיזה צורך יש עוד לשאול ״קבעת עיתים לתורה, פלפלת בחכמה וכו׳״?

אולם לפי מה שכתבנו - מתבאר הענין היטב, שכן אמנם בהלכות הנוגעות למעשה יישאל האדם האם למדם במסגרת מה שידונו אותו על כל מצוה ומצוה, ואילו השאלות ״קבעת עיתים״ ו״פלפלת בחכמה״ מתייחסות להלכות שאינן נוגעות בימינו הלכה למעשה, כדיני הקרבנות ועוד, ואף לגביהן יתבקש האדם להשיב לבוראו: האם למדת הלכות אלו? הפלפלת בהם בחכמה? ע״כ. ויש להוסיף ש״חכמה״ הוא נגד סדר קדשים, כמו שדרשו חז״ל (שבת שם) עהפ״ס והי׳ אמונת עתיך חוסן ישועה, חכמה ודעת.

★ ★

נכדו של הגאון בעל הצאן קדשים כותב בהקדמת ספרו של זקנו לסדר קדשים לבאר מדוע מס׳ זבחים מתחילה בדין דכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים וכו׳. ולכאורה היה צריך לפתוח את המסכת בפרק איזהו מקומן, שכיון ששחיטה היא תחילה העבודה ראוי היה לפתות את המסכת בדיניה, ולא בדיני שלא לשמה הנוהגים בכל ארבעת העבודות - שחיטה, קבלה, זריקה והולכה.

ויישב שכיון שאמרו חז״ל כאן כל העוסק בתורת חטאת ואשם מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב חטאת ואשם, וכיון שבלימוד התורה אמרו (פסחים נ׳ ע״ב) כי לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה - בא לשמה, על כן בא התנא בתחילת סדר קדשים והורה שלימוד ענייני קדשים אינו דומה ללימוד שאר חלקי התורה. והיינו כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים, אלא שלא עלו לבעלים לשם לחובה, וכיון שהלימוד הוא כנגד הקרבת הקרבנות - הרי דיניו כדיני הקרבנות. ולפיכך הלומד סדר קדשים שלא לשמה - הרי הלימוד כשר אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה.

★ ★

בגמ׳: אמר רבי יצחק וכו׳ כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם וכו׳.

על סמך דברים אלו פסק הטור (או״ח סימן א׳), כי טוב לומר את פרשת הקרבנות בכל יום, וכאשר יסיים פרשת העולה יאמר: ״רבון העולמים: יהי רצון מלפניך שיהא זה חשוב ומקובל לפניך כאילו הקרבתי עולה בזמנה״. וכן יאמר אחר פרשת המנחה, השלמים ואשם. אולם לאחר פרשת החטאת לא יאמר כן, לפי שאינה באה בנדבה.

לעומתו סובר המהרש״ל, שהקורא את פרשת החטאת יכול להתנות ולומר: ״יהי רצון שאם נתחייבתי חטאת, תהא אמירתי חשובה כאילו הקרבתי חטאת״.

ותמה עליו הט״ז (או״ח סי׳ א׳) דכיון דהקריאה נחשבת לחטאת וכאילו עושה ממש מעשה חטאת ככל חקתו ומשפטו, האיך יאמר ואם אינו חייב חטאת יהא זה נדבה.

וכתב בספר הר צבי להגרצ״פ פראנק זצ״ל (פר׳ צו): לכאורה דברי הט״ז תמוהים, דמ״מ יתנה אם חייב חטאת יהיה לחטאת ואם לאו יהא כקורא בתורה, ואולי י״ל דהא קיימ״ל דמילתא דליתא בשליחות אינו יכול לעשות על תנאי (כתובות דף עג), ועיין בחידושי רעק״א (סימן מ״ז) דכתב גבי ק״ש דיקרא על תנאי, ועיין ״שנות אליהו״ ריש ברכות דגבי ברכת שמע אינו יצא ע״י חבירו דאפילו שומע כעונה לא אמרינן גבי ק״ש, וכיון דליתא בתנאי, ל״מ שיתנה שאם לא יהא נדבה.

★ ★

בספר מרפסין איגרא (פר׳ צו) מקשה דהנה מן המקרא ״או הודע אליו חטאתו״ למדו חז״ל, שחיוב קרבן

חטאת אינו חל אלא אם כן היתה לו ידיעה בתחילה שעבר עבירה שחייבים עליה חטאת, אך ללא ידיעה - ״אין הקרבתו כלום״. כיצד, אם כן, אומר המהרש״ל שהקורא את פרשת החטאת יתנה שאם נתחייב חטאת תהא אמירתו חשובה כאילו הקריב חטאת, והלא קרבן חטאת שהוקרב ללא ידיעה ברורה בתחילה שהוא מחוייב בקרבן זה - אינו מכפר, גם אם בסוף התברר שחטא?

זאת ועוד: נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע (כריתות יט ע״א) לגבי אדם שבודאי אכל איסור שחייב עליו

חטאת, אלא שאינו יודע איזה איסור עבר. לדוגמא: היו חלב ונותר לפניו, ואכל אחד מהם, ואינו יודע איזה מהם.

דעת רבי יהושע (שהלכה כמותו), שאדם זה פטור מחטאת. רבי יהושע לומד זאת מן הפסוק: ״אשר חטא בה״ - ״עד שיוודע לו במה חטא״.

כיצד, אם כן, יועיל התנאי ״אם נתחייבתי חטאת״, הרי בודאי שאינו יודע במה חטא, ובכגון זה הרי הוא פטור מחטאת ?

וכתב שם ליישב, דהנה בכל חטא ישנם שני חלקים: א. מחשבת החטא. ב. מעשה החטא. מעשה החטא מתכפר על ידי מעשה הבאת הקרבן, והקרבתו. מחשבת החטא מתכפרת על ידי וידויו של המקריב על חטאו, וחזרתו בתשובה. כאשר חסרה לאדם ידיעת החטא אין הוא יכול לשוב בתשובה שלימה, מחמת שאין ידוע לו כלל שעשה חטא, אף על פי שמעשה החטא מתכפר על ידי הבאת הקרבן אף כשאין ידוע החטא. משום כך אין החוטא מביא את קרבנו כאשר חסרה ידיעת החטא, שהרי הוידוי והתשובה על החטא מעכבים את הקרבן.

אולם, באמירת פרשת הקרבן אנו מקיימים כפי יכולתינו את מעשה הבאת הקרבן, ובבחינת ״ונשלמה פרים שפתינו״, וזאת ניתן לעשות אף אם חסרה ידיעת החטא. אכן, אין באמירה משום כפרה על מחשבת החטא, וזאת יצטרך לעשות על ידי וידוי ותשובה.

★ ★

עוד כתב ליישב, די״ל ההלכה המעכבת את האדם מלהביא חטאת כאשר חסרה לו ידיעת החטא, הינה ביחס להבאת הקרבן בלבד, אולם עצם החטא קיים אף אם אינו יודעו.

אמירת פרשת הקרבנות אינה באה במקומו של הקרבן אלא היא מתקבלת כתשובה על החטא שנעשה, והכוונה באמירת המילים ״כאילו הקרבתי חטאת״ היא, שיתכפר החטא כשם שמתכפר בעת הבאת החטאת.

עוד תירץ שם: הרמב״ם (הל׳ שגגות ב׳ ד׳) פוסק: ״חטא ונודע לו חטאו, וחזר ושכחו, הרי זה מביא לשם מה שהוא״.

על פי פסק זה ניתן לומר שכוונת התנאי ״אם נתחייבתי חטאת״ הוא: אם היתה לי ידיעת החטא בזמן מסוים, ומשום כך התחייבתי חטאת, אף על פי שכעת נשכח חטא זה ממני.

★ ★

הגה״ק בעל הבני יששכר בספרו דרך פקודיך (בהקדמה ה׳ אות ח׳) רוצה לחדש ענין מופלא, שעל ידי פרשת קריאת הקרבנות מתכפר לא רק מה שחטא האדם בשוגג, אלא גם בעוונות שחטא במזיד. והוא מחלק בין שני הענינים: מה שאמרו חז״ל כאן: ״כל העוסק בתורת חטאת - כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם - כאילו הקריב אשם״, הכוונה היא שמי שחטא בשוגג חטא כלשהו, והתחייב להביא קרבן לכפרתו, הרי כאשר עוסק הוא בדיני ועניני אותו קרבן - נחשב בזמן הזה כאילו הקריב את הקרבן בפועל, אבל לכפרת הזדונות שאין בזה חיוב קרבן על פי התורה, לא יתכן לומר שלימודו בתורת הקרבן תיחשב לו כהבאת אותו קרבן, שהרי על עוון שעשה במזיד לא התחייב בקרבן כלל. כאשר המדובר במזיד, על כך אמרו חז״ל (תענית כז. מגילה לא:) שאמר אברהם לפני הקב״ה: ״שמא ישראל חוטאין לפניך ואתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה? אמר לו: לאו וכו׳, אמר לפניו: תינח בזמן שבית המקדש קיים - מה תהא עליהם? אמר לו: כבר תקתני להם סדר הקרבנות, כל זמן שקורין בהם, מעלה אני עליהם כאילו מקריבים לפני קרבן, ואני מוחל להם כל עוונותיהם״ - כאן הכוונה לכפרה בדרך הסגולה, שהבטיח הקב״ה לאברהם שהעיסוק בסדר כל הקרבנות יועיל לתשובה ולכפרה.

אם נתבונן, נבחין בדיוק מעניין: אברהם אבינו, בבקשתו, אמר ״שמא יחטאו״, ״חטא״ הוא בשוגג, ואילו הקב״ה מסיים בלשון ״עוון״: ״ואני מוחל להם כל עוונותיהם״, ומכאן שהקב״ה הבטיח לו שלא רק על השגגות יתכפר להם באמירת פרשת הקרבנות, אלא אף על הזדונות, כאמור.

אולם במאמר חז״ל זה מסתתר דיוק נוסף, שלכאורה עלינו להבחין בו: אברהם אומר ״שמא ישראל חוטאין לפניך ואתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה״, ועל כך יש להתפלא: איך חשש אברהם שעל חטא בשוגג יענשו ישראל כדור המבול וכדור הפלגה, וכי חשוד הקב״ה להעניש על שגגת ישראל כעונש דור המבול ודור הפלגה, והלא דורות אלו לא נענשו על שגגתם - אלא על חטאיהם במזיד?

אלא, כותב בעל הבני יששכר, נראה לומר, שאברהם אבינו בודאי אף על הזדונות ביקש, רק שהתכוון בדבריו להקטין את הענין, והיינו שמכיון שעצמיות ישראל טוב הוא, מחלק א-לוקי ממעל, אם כן גם כאשר מזדמן להם חטא, אף אם הוא במזיד, גם כן לשוגג ייחשב, כיון שעוונותיהם של ישראל אינם בעצמיותם, אלא במקרה, ובפרט כל ימי היותינו בגלות המר הזה, בגודל יסורים ועול מדהבה וביטול התורה ואין חזון נפרץ - כל העוונות המזידים בודאי לשגגות ייחשבו.

וזו היתה כוונת אברהם: מובטח אני בבני שאין בנפשם לעבור עבירות בשאט נפש, ועל כן אף אם יחטאו אנוסים הם, ושמא חס ושלום תדון אותם כמזידים, כיון שאינם שוגגים לחלוטין?

ועל כך השיב לו הקב״ה: גם הזדונות יכופרו להם באמירת פרשת הקרבנות. עכד״ק.

★ ★

בספר ראש גולת אריאל (ח״א ע׳ שי״ט) מסופר, שהגאון רבי מאיר אריק זצ״ל פגש פעם את כ״ק אדמו״ר בעל ״אמרי אמת״ מגור זצ״ל כאשר הזדמן לעיר וינה, והיו משוחחים בדברי תורה. בתוך הדברים, שאל הגאון ר׳ מאיר אריק: מצינו שאחז״ל (יומא ע״א ע״א) ״הרוצה לנסך יין על גבי המזבח, ימלא גרונן של תלמידי חכמים יין״. ולכאורה, למה לא מצאו חז״ל עצה פשוטה יותר: שאדם זה ילמד הלכות נסכים, כדרך שדרשה הגמרא על הפסוק שלפנינו: ״כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם״?

כ״ק אדמו״ר זצ״ל שמע והשיב תוך כדי דיבור בקיצור נמרץ: ״הרי לא נאמר״ (-״עס שטייט דאך נישט״). פניו של הגאון רבי מאיר אריק הסמיקו מרוב התרגשות, ולאחר שיצא סיפר לתלמידו שליווה אותו כי כבר שאל שאלה זו להרבה גאונים, ותירצו לו באופנים שונים, אך אף אחד מהם לא התקבל על דעתו, עד שבא האדמו״ר מגור והשיב לו תשובה כה פשוטה ונכונה - שהרי באמת בגוף הפסוק שלפנינו לא נאמר נסכים, ומאחר וכל ענין זה של ״העוסק בתורת קרבן כאילו הקריבו״, למדנו מפסוק זה, הרי הדרשה מתייחסת לקרבנות שנמנו בפסוק עולה, מנחה, חטאת, אשם, מילואים וזבח שלמים. נסכים לא הוזכרו כאן, ועל כן לא שייך לקיים בזמן הזה מצות ניסוך היין אלא על ידי שימלא גרונם של תלמידי חכמים.

הג״ר מאיר אריק הוסיף נופך בדברים, ואמר: מעתה נבין גם מדוע אמרו חז״ל ״הרוצה לנסך...״ , ולא אמרו ״כל הממלא גרונם של תלמידי חכמים יין - כאילו ניסך יין על גבי המזבח״, כשם שאמרו בשאר קרבנות? אלא, הכוונה ״כל הרוצה...״ ואינו יכול למלא רצון זה בלימוד ההלכות, משום שענין זה אינו נוהג בנסכים - העצה היחידה עבורו היא: למלא גרונם של תלמידי חכמים יין...

בהדמנות אחרת, יישב כ״ק אדמו״ר זצ״ל את הקושיא באופן אחר: חז״ל השאירו עצה גם למי שאינו יודע ללמוד, שגם הוא יוכל להקריב קרבן כלשהו בזמן הזה...

★ ★

בספר מרפסין איגרא (פר׳ צו) כתב עוד ליישב בקושי׳ זו, העצה למלא גרונם של תלמידי חכמים יין, עדיפה על עיסוק בתורת הנסכים, משום שמקיים זאת במעשה ובפעולה שעדיפה על דיבור.

יש לדייק כן מלשון חז״ל שלגבי העוסק בתורת חטאת אמרו: ״כאילו הקריב״, ואילו לגבי ממלא גרונם של תלמידי חכמים נאמר הרוצה לנסך... משמע שזהו ממש ״כאילו ניסך״.

עוד כתב שם ליישב, מעשה המצריך הוצאה ממונית עדיף על הדיבור, שאינו מצריך שום הוצאה וחסרון כיס, וכעין מה שאמר רבי שמעון בפירוש המילה ״צו״: ביוותר צריך הכתוב לזרז במקום שיש בו חסרון כיס (כמש״כ ברש״י ר״פ צו).

משום כך עדיף למלא את גרונם של תלמידי חכמים יין, שצריך להוציא מזה ממונו מאשר לומר את פרשת הקרבן ע״כ.

★ ★

כ״ק אדמו״ר בעל הפני מנחם זצ״ל אמר פעם בפורים (בדרך צחות) עמ״ש במדרש (במד״ר כ״א ד׳) השופך דמן של רשעים כאילו הקריב קרבן עיי״ש וקרבן בעי נסכים, לכן תקנו לבסומי בפוריא. עכ״ד.

★ ★

בכלי חמדה (פר׳ תזריע) כתב להסתפק, האם הא מילתא דהעוסק בפרשת וכו׳ כאילו הקריב, נאמר דוקא באיש שמחויב בלימוד תורה דידיה הוא דאמרינן דלימוד התורה דידיה עולה לו כאילו הקריב את אותו הקרבן, אבל נשים שאינן מצוות במצות תלמוד תורה יתכן דאין לימודן נחשב כקיום המצוה, כיון דאין בתלמוד דידהו כל מצוה, או דילמא נימא דכיון דעליהן ללמוד את המצוות שבהן הן מצוות, שפיר שייכות הן לגבי אותן מצוות אף בלימוד שלהן, ונפקא מינה לעינן קרבן יולדת האם לימוד דילה בהאי פרשתא ייחשב לגבה כאילו הקריבה קרבן זה, עיי״ש.

★ ★

ובספר ארץ צבי על הגש״פ (ע׳ נ״ב) הקשה עליו: ודבריו צ״ע, הלא אם נאמר דנשים חייבות באכילת מצה, מותרים ג״כ ללמוד דדינים שלהם מותרות ללמוד, כמבואר בש״ע י״ד סי׳ רמ״ז עי״ש, וגם פשוטי דברים מותרות ללמוד כמ״ש הטו״ז שם עיי״ש שמביא ראי׳ מגמ׳ חגיגה (דף ג׳) דקאמר נשים באות לשמוע וכו׳.

וכתב שם: ואפשר לומר עפמ״ש בס׳ תורת משה להחת״ס פ׳ צו דהא דאמרי׳ כל העוסק בתורת עולה כאלו וכו׳, היינו עיון התורה ועוסק בה, ולא האומר מקרא כפשוטו, דלא כרת הקב״ה ברית עם ישראל אלא על תורה שבע״פ, וידוע מה דאיתא במס׳ נדרים שהקב״ה נתן פלפול התורה לישראל, נמצאו אותו התורה שמסר הקב״ה למרע״ה הוא עדיף מקרבנות אבל אותו שנמסר לישראל קרבנות עדיפא ע״כ.

וכ״כ ברבינו בחיי פ׳ צו וז״ל ודארז״ל זאת התורה וגו׳ כל העוסק בפרשת עולה כאלו הקריב עולה וכו׳, כי מתוך כך יתגלו עיני שכלו ויבינו נפלאות מתורת הקרבנות, ובזה ישתדל יותר בקיום התורה והמצות, והיו עוונותיו נמחלין לו כאלו הקריב קרבן כי אין לומר שתהיה הכונה שיהגה ויגרוס לשון הפרשה - בפסוקיה הערומים בלבד מבלי שיתבונן בפירושם וכיוצא בזה אמרו כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו וכו׳ עי״ש.

וכיון דכדי לקיים מצות אכילת מצה יצטרכו הנשים לעסוק בהם בעיון רב, ובכה״ג אסור לנשים ע״כ.

★ ★

וראה שם להלן שמביא מהחתם סופר עה״ת (החדש פר׳ תזריע) הכותב לבאר דברי רש״י עה״פ: אחד לעולה ואחד לחטאת וגו׳. לא הקדימה הכתוב אלא למקראה, אבל להקרבה חטאת קודמת לעולה וכו׳ ע״ש, וביאר החת״ס דבכל התורה כל העוסק בפר׳ הקרבנות כאילו הקריב אותו קרבן, וא״כ לעולם צריך להקדים החטאת לעולה, משא״כ פרשת יולדת דלא שייך בהו כאילו הקריב, שהרי ת״ת אינו אלא לזכרים, ובהו לא שייך יולדת, ואינו כאילו הקריב רק מצות קריאה בעלמא, ומש״ה ראוי להקדים עולה דחשיב טפי מחטאת וכו׳ ע״כ.

ומבואר כדברי הכלי חמדה הנ״ל, דבנשים ל״ש ענין זה ודו״ק.

★ ★

ובקובץ שערי הוראה (קובץ י״ג ע׳ ו׳) מביא חידוש גדול מרבינו המהרי״ל בשו״ת החדשות (סי׳ מ״ד): שהאריך שם בענין ברכת התורה בנשים משום דעליהן מצוות הנוהגות בהן, וכתב שם: ״ועוד נראה דעדיף משאר מצוות שפטורות מהן, דרבנן תקנו פרשת וידבר וכו׳ נגד התמיד כדאמר מר: כל העוסק בפרשת עולה וכו׳, ואטו נשים מי לא מיחייבי בתמיד וקרבנות כמו אנשים, הא מחייבות בתפילות וכנגד תמידין תקנו וא״כ מחייבי נמי לסדר ענייני קרבנות, קראי ושמא נמי מתני׳ דאיזהו מקומן וכו׳ דאינן מבינות, ומ״מ הוי כאילו הקריבו קרבן משום עקימת שפתים, דליגרס איניש אע״ג דלא ידע מאי קאמר, ופשיטא דאיש חייב לברך אעפ״י דאין מבין קריאתו וגירסתו״.

הרי נתבאר לן להדיא בדברי רבינו הגדול המהרי״ל, דאף לימוד התורה דנשים מהני בפרשת הקרבנות דליחשב כאילו הקריבום, ויתירה מכך חזינן בדברות קדשו דאפילו אם אינן מבינות את מה שהן אומרות נמי הוי כאילו הקריבו דעצם האמירה משוי לה כאילו הקריבום, והדברים נפלאים ביותר.

[וצ״ע מכאן אמש״כ במג״א (סי׳ נ׳ ס״ק ב׳) שאין קריאה זו של איזה מקומן עולה לו רק אם הוא מבין מה שהוא אומר, וכ״כ השו״ע הרב שם (סעיף ב׳). וכמו כן כתב הרב בהל׳ ת״ת (פ״ב הי״ג) שאינו יוצא ידי חובת ת״ת בתושבע״פ אם אינו מבין מה שהוא אומר].

★ ★

וראה עוד בשו״ת בנין שלמה להגר״ש מוילנא ז״ל (סי׳ א׳) שמאריך טובא לדון בחובת אמירת האשה בפרשת יולדת, האם חיוב האמירה מוטל על הבעל כיון שהוא חייב בתשלומי קרבנותיה, או כיון דיסוד חיוב הוטל עליה לכן עליה לומר פרשה זו.

ומסיק שם: ״היוצא לנו מדברינו דנראה ברור דכל אשה יולדת צריכה לומר הפרשה עד זאת תורת היולדת לזכר או לנקיבה ביום מלאת ימי טהרה״ עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

הכלי חמדה (בפר׳ תזריע) מביא שם המפרשים דאף מי שהוא עני והוא היה אמור להקריב קרבן עני, אך לענין הלימוד עליו לעסוק בתורת קרבן עשיר, דלענין הלימוד הרי ידו משגת להיות נכלל בכלל קרבן עשיר עכ״ד, וכן פסיקא ליה לבעל הבנין שלמה הנ״ל (סי׳ א׳) ע״ש, וטעמו דהרי עני שהביא קרבן עשיר יצא, וכ״כ בפנים יפות (פר׳ וירא) ע״ש.

★ ★

רבינו החתם סופר ז״ל בספרו תורת משה (ר״פ בחוקותי) כתב ענין נפלא, דהנה כתיב בפרקי אבות (פ״א מ״ב): על ג׳ דברים העולם עומד על התורה ועבודה וגמ״ח, ובזמן הזה אין לנו עבודה, ורק ע״י לימוד התורה אנו יכולים לקיים גם העבודה, דכל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה ובחטאת כאילו הקריב חטאת וכן באינך, אבל הגמ״ח החיוב עלינו לעשות בפועל, אמנם לעתיד לבא כשיהי׳ עולם התיקון, אז יהי׳ העבודה בפועל, וגמ״ח לא יהיו צריכין, כי יהי׳ איש תחת גפנו ותאנתו, וכולם ידעו את ה׳ למקטנם ועד גדלם, ולא יצטרך איש לרעהו, ובלע המות לנצח, אז יקיימו הגמ״ח ע״י הלימוד, דכל העוסק בפרשה ההוא כאילו עשה עכ״ד ודפח״ח.

והנה נחלקו האחרונים, האם הא דאמרים כאן כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב וכו׳ הוא גם בכל המצוות שבתורה, שאם אי אפשר לקיימם, הרי שע״י לימוד הלכותיהם נחשב כאילו קיימם, והשל״ה הק׳ (במאמר אור חדש בתחילק חלק תורה שבכתב ד״ה וענין ההכנה וכו׳) כתב, דמה שאחז״ל שהעוסק בתורת קרבנות כאילו הקריבם, ה״ה בשאר המצות שאין באפשרותו לקיימם מסיבות שונות ע״ש.

גם המבי״ט בספרו בית אלקים (שער התשובה פרק ט׳) כותב: כיון שלא מצא עוון מיוחס ליסורין שבאו עליו, יתלה בביטול תורה, כי התורה כולל כל מיני העוונות הכתובים בה, כשהאדם קורא ולומד בתורה, הרי הוא כמקיים המצוות ונזהר מן העבירות הכתובות בה וכמ״ש במנחות (קי.) זאת התורה לעולה וגו׳ כל העוסק בפרשת עולה כאילו הקריבו וכו׳ ע״כ, והוא כהנ״ל.

★ ★

ובקובץ נזר התורה (אדר תשס״ז ע׳ שי״ב) מציין חכ״א לחד מן קמאי רבי אברהם אמיגו ע״ה (שהיה חי בדורם של הש״ך והט״ז, ובין תלמידיו נמנו רבי חיים אבולעפיא ע״ה ורבי דוד הכהן ע״ה בעל הדעת קדושים) בספרו עה״ת ריש פרשת וישלח. שם עמד על קו׳ המפרשים בדברי רש״י שם (ד״ה גרתי בפי׳ השני) דעם לבן גרתי ותרי״ג מצוות שמרתי, דאיך שייך לומר שקיים כל התרי״ג מצוות, והרי הרבה מן המצוות שייכות לביהמ״ק ויש ששיכות לכהנים ומצוה פרה אדומה יבום ומצות כיבוד אב ואם ועוד רבים מן המצוות שלא היה במציאות שיוכל היה לקיימם, והשיב ע״ז דכל אלו המצוות שלא היה בידו לקיימם הו״ל כאילו קיימם ע״י שעסק בהלכותיהם, וז״ל: וי״ל דכל הנהו דלא היה בידו לקיימם, הו״ל כאילו קיימם, וכדפירשו חז״ל דאמר לו משה להקב״ה תינח בזמן שביהמ״ק קיים אבל בזמן שאין ביהמ״ק קיים מאי, אמר לו הקב״ה זאת התורה לעולה וגו׳ כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה וכו׳, והשתא מכאן אתה דן לכל מצוות שאין בידו של אדם לקיימם, כגון כיבוד אב ואם ויבום וכיוצא, דכיון דעוסק בהלכתייהו הרי כאילו קיים וכו׳ (עיי״ש המשך דבריו שביאר אך יעקב אבינו נשא שתי אחיות).

ויש לציין ג״כ למש״כ באור החיים הק׳ פרשת ראה (יב כ״ח) וזלה״ק: על דרך אמרו ונשלמה פרים שפתינו, והנה לפי שאמר שמור וגו׳ את כל הדברים, ודבר זה מן הנמנע שיכול אדם לקיים כל הדברים וכו׳, וכנגד מ״ע אמר ושמעת, פירוש יקיים המצוות בלימוד שמיעתה בפה, ובזה נחשב עליך כאילו באה לידך וקיימת אותה, ומעתה יכול לשמור ולעשות את כל הדברים, עכלה״ק. הרי דשייך ענין זה בכל מצוות התורה.

וכ״כ עוד ביאר האור החיים הק׳ בפירושו עה״ת בפר׳ בחוקותי בפירושו הי״ד בביאור הא דכתיב ״אם

בחוקותי תלכו״ בלשון הליכה, וז״ל: או ירצה על דרך אומרו זאת התורה לעולה למנחה, ודרשו ז״ל אדם עוסק בפרשת עולה מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב עולה, על דרך אומרו ונשלמה פרים שפתינו. ולא זה בלבד אלא כל מצוה ומצוה שאינה בפרק הישג יד, כשאדם לומד מצותה בתורה - כאילו עשאה, והוא מאמר הכתוב אם בחוקותי תלכו ואת מצוותי וגו׳ אותם שאין מציאות לעשותם, תשמרו, פירוש תהיו מחכים אותם מתי יבואו לידכם לעשותם, מעלה אני עליכם כאילו עשיתם אותם גם כן, והוא אומרו ועשיתם אותם לומר לא שכר מחשבה לבד אני נותן וכו׳ עיי״ש. והיינו כדבריו הנ״ל.

★ ★

אכן בקובץ כרם שלמה (שנה כ׳ קו׳ ב׳ ע׳ נ״ח) מביא שהשל״ה הק׳ סותר עצמו, דבמסכת פסחים (בתחילת ״מצה עשירה״) כותב השל״ה הק׳ איפכא, שרק בקרבנות אמרינן שכל העוסק בתורה כאילו וכו׳.

והביאו עוד מהישמח משה (פר׳ שמות) בשם ספר סמא דחיי הוכתב ג״כ כהפוסקים הקודמים דג״כ בכל התורה והמצוות כך הוא, וכתב שם חכ״א: והנני להעיר, שעל גוף הענין שכתב שם הסמא דחיי שע״י לימוד התורה יכולין לקיים כל התרי״ג מצות, גם השל״ה מודה בזה, וכמו שהאריך לבאר, כי איך יזכה האדם לנועם העליון ולקיים כל התרי״ג מצות, אמנם בעסק תורה לשמה, היינו שלומד על מנת לעשות, ומצפה מתי תבא לידו ויקיימנה, הרי זה מחשבה טובה והקב״ה מצרפה למעשה, וגם אם כל מצוה שמזדמנת לידו עושה, א״כ אלו הדברים שאינו עושה, הוא בשביל שהוא אונס בדבר, או שהמצוה אינה נוהגת בו או שאר מניעה, הרי הוא בכלל חישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה. וזהו כונת מאמרם כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה, היינו שזוכה לקיים מצות הרבה, ויוכל לקיים כל התרי״ג מצות, עכתו״ד במאמר ששי ל״ט ע״ב.

ולפי״ז צ״ע לכאורה, האיך יתקיים מאמר זה מהשל״ה, עם מה שכתב דכל העוסק בתורת עולה, לא שייך רק בקרבנות. אכן עי׳ בלשון השלה״ק במס׳ פסחים הנזכר וז״ל, ראשונה מצינו מעלת הסיפור בענין קרבנות, וכן מצינו ביציאת מצרים, בקרבנות אמרו רבותינו ז״ל כל העוסק בפרשת הקרבנות כאלו הקריב קרבנות וכו׳, וכן מצינו בחקות הפסח, תנן מזכירין יציאת מצרים, ובהגדה, כל המרבה לספר הרי זה משובח, רבן גמליאל אומר כל מי שלא אמר ג׳ דברים הללו, ולא אמר כל מי שלא עשה, אלא אמירה וסיפור, הרי מעלת הסיפור והאמירה בקרבנות ובחקות הפסח, ולא תהיה כן בשאר מצות לספר פרשיות תרומות ומעשרות שמטות ויובלות וכו׳ וכאלו הרבה, ונימא דסיפורן במקום קיומן, ע״כ. נראה מזה דמה שאמרו חכז״ל כל העוסק בתורת עולה וכו׳ הוא חידוש מיוחד לגבי קרבנות, דאפילו בסיפור בעלמא בלא כונה שרוצה עכשיו לקיים מצוה זו, ג״כ נחשב כאלו הקריב, משא״כ בשאר מצות דוקא אם לומד.

אמנם הישמח משה ועוד מפרשים סוברים הטעם וכל העוסק בתורת עולה כאלו הקריב עולה, הוא משום מחשבה טובה, דמחשבה טובה הקב״ה מצרפה למעשה, וחשב לעשות מצוה ונאנס, מעלה עליו הכתוב כאלו עשאה, וזהו דוקא כשבשעת הלימוד עומד ומצפה מתי יבא לידי ואקיימנו. ולפי״ז הכלל שכל העוסק בתורת עולה וכו׳ שייך בכל המצות.

★ ★

ובקובץ כרם שלמה (שנה כ״ב קו׳ ו׳ ע׳ ע״ו אות ט׳) כותב דבאליהו רבה (סי׳ ש׳ ס״ק א׳) הביא בשם השל״ה הק׳, דמי שמתענה במוש״ק כנון שמפסיק מבעוד יום, ילמוד המאמרים ודינים המוזכרים בסעודה ע״ש, ומבואר ג״כ דהשל״ה ס״ל דבכל המצוות כך הדין, וביאר שוב לפי הנ״ל, דבקרבנות אף אם אומר הפרשה, בלי לימוד רק באמירה בעלמא, הוי כאלו הקריב, ובשאר מצות צריך ללמדה היטיב ולשמה, ואז מועיל אף בשאר מצות שיהיה כמו שמקיימם, יעי׳ שם. א״כ י״ל דהשל״ה הק׳ במס׳ פסחים דכתב דוקא בקרבנות, מיירי באמירת הקרבנות סתם, וזה לא מועיל אלא בקרבנות שתהא נחשבת האמירה כאילו הקריב, ולא בשאר דברים, ומה שמביא האליהו רבה בשם השל״ה הק׳ שלימוד מועיל לקיים הסעודה כאלו אכל, זה דוקא אם לומד היטיב ולשמה דיני הסעודה, ואז מועיל לכל הענינים.

וכתב חכ״א בקובץ שער הוראה (קובץ י״ג ע׳ ה׳): מצינו בדברי רש״י בב״מ (דף קיד:) דמבואר להדיא התם דדוקא לענין קרבנות הוא דחשיב העסק והלימוד בהן כעשייה בפועל, אבל בשאר מצוות לא, דמבואר שם בדברי רש״י דלכן למד רבה בר אבוה רק ד׳ סדרים ״שלמד מועד נשים ונזיקין שהן נוהגות בזמן הזה, וגם סדר קדשים נמי

כדכתיב: ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי, ואמרינן אלו תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה בכל מקום, מעלה עליהם הכתוב כאילו מקריבין אותן בבית המקדש״, וחזינן להדיא דלענין מצוות התלויות בארץ לא נאמר האי כללא, ולכן לא למד נמי סדר זרעים, כיון דהלימוד בה אינו נחשב לקיום מצוותיה ודלא ככל הני רבוותי דלעיל וצ״ע.

ושמא איכא למימר, דכיון דבזמן הזה בטלה קדושת הארץ לענין מצוות התלויות בה, א״כ אין כל מקום לקיימם האידנא, ולכן אף הלימוד בתורתן אינו נחשב לקיום, כיון דליתא השתא כלל להאי קדושה הגורמת לחיובן, אבל לענין קרבנות, מצינן למימר דסבירא ליה כשיטת הר״מ ודעימיה דקדושת המקדש והירושלים לא בטלה, ומקריבין אף שאין בית, א״כ נמצא דבעצם שייך גם האידנא דין הקרבת הקרבנות, אלא שבפועל אין בידינו לקיימם מחמת טעמים שונים, ולכן דוקא בכה״ג הוא דאמרינן דלימוד פרשיותיהן נחשב כקיומם ודו״ק.

אמנם אשכחנא בתורת משה להח״ס סוף פרשת נצבים, דהלומד בחו״ל הלכות מצוות התלויות בארץ נמי נחשב לו כאילו קיימם בפועל וכדבריו: ״...שתאמר: אנחנו בחו״ל, מדינת הים ואיך אקיים מצוות התלויות בארץ, לא תאמר כן, כי קרוב אליך הדבר, בפיך, בלימוד הדינים, ונשלמה פרים, ובלבבך, להשתוקק לעשותם, ואז לעשותו, תזכה לעשותם בפועל״.

★ ★

במפרשים הקשו בהא דאמר ר׳ ישמעאל (שבת י״ב ע״ב) כאשר הטה את הנר בשבת כשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמינה, ולכאורה למה הוצרך לזה, הרי ר״י בודאי קרא כל יום פרשת חטאת. וכאילו הקריב חטאת.

וכתב בספר ׳מלכים אמניך׳ (בהקדמה) בשם הגאון רבי שמואל הלוי ואזנר שליט״א שהחתם סופר בשם רבו רבי נתן אדלר תירץ, שהאדם העובר על איסור דרבנן, אינו יכול להביא קרבן, שהרי לא עבר על איסור תורה, אולם כאשר יביא אדם זה קרבן, יוסיף ויביאנו שמן, כדי שבתוספת זו יתכפר לו גם האיסור דרבנן.

כאשר ר׳ ישמעאל קרא והטה נמצא שחטא בכפליים, גם עבר על איסור תורה - במעשה ההטייה, וגם עבר על איסור דרבנן - בכך שקרא לאור הנר למרות שחז״ל גזרו על כך, ולפיכך התחייב ר׳ ישמעאל בחטאת שמינה, חטאת על הדאורייתא, ושמינה על הדרבנן.

★ ★

עוד תירוץ על קושיא זו מביא בישועות יעקב (או״ח סי׳ א׳) בשם ספרי קדמונים, דהנה לכאורה יש לדקדק על הלשון של ר׳ ישמעאל: למה הקפיד לציין שתהיה זו ״חטאת שמינה״?

אלא קריאת הפרשה מועילה אמנם במקום קרבן, אך זאת רק באשר לחלק הקרבן העולה לגבוה, או בקרבן עולה, שהכל עולה לגבוה ואין אכילת כהנים - לגבי אלו אכן נגמרת הכפרה בקריאת הפרשה, אולם הלא בחטאת יש גם חלק הנאכל לכהנים, ואף הוא לשם כפרה כפי שאמרו (פסחים כט.): ״ואכלו את אשר כופר בהם - שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים״, ולגבי חלק זה הרי לא תועיל האמירה. ועל כן כתב ר׳ ישמעאל שיביא ״חטאת שמינה״, שבה יהיה הרבה בשר לאכילת הכהנים...

ויש לציין בהקשר לנ״ל דבירושלמי (פ״א דשבת ה״ב) אי׳ דמעשה דר״י הנ״ל בלא התיבה: שמינה אלא חטאת לבד. וי״ל. ועי׳ מה שהאריך בזה הגחיד״א בשיעורי ברכה המלוקט (בס׳ ברכי יוסף - וידבסקי) סימן א׳ אות ו׳, ושם מביא ממהר״י דוד שסובר שאם קרא פרשת חטאת, אכן נפטר מלהביא קרבן חטאת.

★ ★

יש להוסיף בענין בזה, דהנה בתורת משה לחת״ס (פר׳ צו) מביא בשם מדרש חז״ל שמשה רבינו אמר לטמאים: לכו ועסקו בתורה ולא תהיו צריכים להקריב קרבן, והטמאים ענו לו שרוצים להקריב דוקא כמו כל בנ״י, ולא להסתפק בלימוד התורה של הקרבן ע״ש.

ויש להוסיף לפי הנ״ל דבקרבן פסח הוא המקום הראשון שמצווה התוה״ק על ענין אכילת קרבנות, כמפורש בפסוקים בפר׳ בא ע״ש (י״ב ח׳) ואח״כ (י״ב י״א) ועוד, ולכן טענו הטמאים שא״א להם להסתפק לגבי ק״פ בכאילו הקרבתי וכו׳, דהרי מ״מ חסר להם ענין האכילה בפועל וכנ״ל ודו״ק היטב.

(פרדס יוסף החדש פר׳ בהעלתך)

★ ★

בגמ׳: אמר ריש לקיש מאי דכתיב זאת התורה וגו׳ כל העוסק בתורה, כאילו הקריב עולה מנחה וכו׳ אלא אמר רבא כל העוסק בתורה אינו צריך לא עולה וכו׳.

בספר צאן קדושים בהקדמה כותב לבאר מה המחלוקת בין ריש לקיש לרבא?

אלא שבקרבנות מחשבה פוסלת, ולכן אמר ריש לקיש שהתורה הרי היא כמו קרבן, שאם יש בלימודה איזו מחשבה רעה, כגון שלומד שלא לשמה וכו׳ אינה מכפרת. ועל כך הקשה לו רבא, שאם כן צריך היה הפסוק לומר ׳זאת התורה עולה׳, ובכך להודיענו שהתורה היא כעולה ממש, שמחשבה פוסלת בה? ולכך אמר רבא ׳כל העוסק בתורה אינו צריך לא עולה וכו׳׳, וכמו שכתב רש״י שהתורה היא במקום העולה, ובכל זאת מעלת התורה יתירה בזה על הקרבן, כי בה אין מחשבה פוסלת, שהרי מצינו שדברי תורה אינם מקבלים טומאה, ואם כן לא נתמה על כך שאין המחשבה פוסלת בה, כדברי חז״ל - שמתוך שלא לשמה, בא לשמה. ואין המחשבה מפגלת בה. אף שבודאי גם רבא לא יכחיש שהלימוד המעולה הוא לשמה, ובכל זאת אף שלא לשמה גם כן מכפרת, ובכך יתירה הוא על הקרבן עצמו.

★ ★

בספר אסיפת זקנים מהחפץ חיים זי״ע מפרש המחלוקת כאן, שלכולי עלמא מועיל הלימוד במקום קרבן, אולם רבא הוסיף, שבדרך כלל כאשר אומרים שעשיית מעשה מסויים נחשב לו כאילו עשה מעשה פלוני, ברור שהמעשה הפלוני הוא העיקר, אלא שבמקום המעשה שעשה אותו אדם, נחשב ׳כאילו׳ עשה את המעשה השני, שהוא העיקר, כגון ׳כל הכועס כאילו עובד ע״ז׳, או ׳כל הממלא גרונם של ת״ח יין, כאילו מנסך על גבי המזבח׳, שהע״ז או הניסוך הוא העיקר, ורבא אומר כאן, שהלימוד אינו צריך לתיקון העולה, שכן לימוד תורת עולה מתקן אותו יותר מהקרבת עולה בפועל.

וראיה לזה מביא החפץ חיים מדברי מדרש הנעלם (פרשת וירא) בטלו הקרבנות לא בטלה התורה, האי דלא איעסק בקרבנות ליעסק בתורה ויתהני ליה יתיר. ע״כ.

★ ★

בגמ׳: תניא אמר ר״ש בן עזאי בא וראה מה כתוב בפרשת הקרבנות שלא נאמר בהן לא איל ולא א-לקים אלא ה׳, שלא ליתן פתחון פה לבעל דין לחלוק.

וכן הוא בתו״כ ויקרא (פרשה ב׳).

וביאר במשך חכמה (פ׳ שופטים ט״ז כ״א) שעובדי העבודה זרה הקדמונים, חשבו שעל ידי שהם מהנים להכוכבים והמזלות, ע״י זה מושכין עליהם שפע טוב מהם, ומשתפר מזלם.

אבל להבדיל אלף אלפי הבדלות, הקרבנות הם מסודות הבריא׳, ואין לו להשי״ת שום צורך והנאה מהקרבנות, רק נחת רוח שנעשה רצונו. ולכן כתיב דוקא שם הוי״ה, שהקב״ה מהוה ומחיה את הכל, וא״כ פשיטא שאין הוא צריך לבריותיו, ואין הקרבנות באים לתועלת והנאה שלו.

★ ★

במשנה: לומר לך, אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים.

כ״ק אדמו״ר השרף מקאצק זצ״ל אמר: ובלבד שיכוין, היינו שג״כ המרבה צריך כוונה עכד״ק.

★ ★

כ״ק אדמו״ר בעל האמרי אמת מגור זצ״ל אמר: ובלבד שיכוין לבו לשמים, אפילו מי שיש לו מעט, העיקר שיכוין לבו לשמים, והתורה מתחלת בב׳ ומסיימת בל׳ אותיות לב עכד״ק.

★ ★

כתיב (שמות כ׳ כ״א) וזבחת עליו את עלתיך ואת שלמיך את צאנך ואת בקרך וגו׳.

ובתרגום ירושלמי מבואר דפסוק זה קאי אהקרבת הקרבנות ע״ש (ובשאר התרגומים פי׳ דקאי אשחיטת הקרבן ע״ש), וביאר הגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א בתחילת ספר משנת חיים על ויקרא (במכתביו אות ג׳) דהטעם שהקדימה כאן התורה צאן לבקר, אפי׳ דהבקר גדול מהצאן ודינו שיקרב קודם, אך בגלל שאחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכוון לבו לשמים וכמבואר כאן עכ״ד.

והרה״ג רח״מ שטיינברג שליט״א (שם) באות ד׳ הקשה על הנ״ל, דיש לדון בזה, די״ל דאין הדברים אמורים אלא בהקרבה במשכן או במקדש שהקב״ה מרוצה מאותה הקרבה ויש לו נחת רוח ממנה, וע״ז נאמר ״אשה ריח ניחוח להשם״, ובזה אין נ״מ לגודל הקרבן אלא אף בקרבן קטן הקב״ה מרוצה אם כוונת המקריבו היא לשמים. אבל בהקרבה בבמה קטנה בזמן היתר הבמות, דבה לא נאמר ריח ניחוח, כמו שאמרו בזבחים קי״ג א׳ דאחד מן הדברים אשר בין במה גדולה לבמה קטנה הוא ריח ניחוח, והיינו דהקרבה בבמה בזמן היתר הבמות היא רק היתר הקרבה, ואין בה אפילו מצוה להקריב כמו שכ׳ בהג׳ יעב״ץ ע״ה ב׳, ואין להקב״ה נחת רוח מאותה הקרבה, וביאר במשך חכמה בהקדמתו לס׳ ויקרא הואיל והקרבה בבמה בזמן היתר הבמות היא רק הקרבה במקום במקום הקרבה לע״ז, ולכן אין בה ריח ניחוח, וי״ל דבזה לא נימא דאחר המרבח ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים, הואיל ואין להקב״ה נחת מאותה הקרבה בין אם מביא קרבן גדול בין אם מביא קרבן קטן, והוא היתר הקרבה בלבד.

ולהרמב״ם בסה״מ (מ״ע כ׳) הוקשה על האי פסוק האמור בסו״פ יתרו, מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו וגו׳, דהא המצוה לשיטתו היא מקדש וכליו ולא רק מזבח, וא״כ למה נאמר כאן רק מזבח, וביאר הרמב״ם, דפשטיה דקרא מיירי במזבח בזמן היתר הבמות דלהקרבה א״צ אלא למזבח בלי מקדש וכליו עי״ש.

והואיל ואיירי האי קרא במזבח במה בזמן היתר הבמות, א״כ לכאורה הדרא הקושי׳ למה הקדימה התורה את הצאן לבקר, אם נימא דמכיון ואין בהקרבה בבמה ריח ניחוח, לפיכך אין בבמה את הסברא דאחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים ע״כ, וע״ש מה שהאריך עוד בזה.