ספר

דף על הדף

על הש"ס

הערות והארות מגדולי הדורות
זצ"ל ושליט"א

כרך כג

על מסכת

תמורה כריתות מעילה
קינין תמיד מדות

נערך נאסף ונסדר בס"ד ע"י

אברהם נח קליין - ניו יארק

דוד אברהם מנדלבוים - ב"ב יהושע לפקוביץ - ניו יארק

ירושלים ה'תשע"ב

דף 2 לקחת מקובץ P.D.F.

לז"נ

האי עיר וקדיש דנחית משמיא רבינו קדוש ישראל ותפארתו

מרן אדמו"ר מגור
הבית ישראל זצוקללה"ה

אשר באשו בערו הלבבות ולאור קדושתו
ממשיכים אנו ובנינו ללכת עד עצם היום הזה
גדול מרבן שמו, הוא הגבר הקים על, אשר הקים עולה של מלכות שמים
בימים נוראים של שבר וחורבן אחר ההשמדה שפקדה את עמנו באירופה
ימים של בלבול הדעת ומבוכת הנפש, ימים של אזלת יד ויאוש,
ואז זרח אורו הגדול של רבינו ובקעו קרני הודו, עמד על המשמר
והדריך את עם ה' במסירת נפש עילאית, שלא נמצא לה אח וריע
מצודתו פרושה היתה על ארבע קצוות תבל, ועמל לחדש ולטפח
בטהרה וקדושה את בנינו של כל עולם התורה והחסידות
המתחדש. אין ספק כי דורנו נבנה לרגליו של הבית ישראל,
וכל חוסנו ויכולת עמידתו של דור זה בא מכח
מסירות נפשו והפקרתו העצמית של אותו צדיק נשגב

☆ ☆

ונביא מדבריו הק' אשר נשא בלהבות קודש (ש"ק פר' קדושים תשכ"א) בהא דאיתא במשנה (תמורה י' ע"א): א"ר יוסי, והלא במוקדשין האומר רגלה של זו עולה, כולה עולה וכו' ע"כ. ואמר כ"ק אדמו"ר זצ"ל-זי"ע:

קדושים תהיו פ' זו נאמרה בהקהל. הרמז להכניס הקדושה גם באחרים, ואתה קדוש יושב תהלות ישראל לשון רבים. והגיד כ"ק אאז"ל על וקרא זא"ז כו' ותרגום ומקבלין דין מן דין אף המלאכים שאינם מקלקלין מוסרין זה לזה מכש"כ בנ"י צריכין לסיוע זה מזה וזה הרמז כאן לשון רבים, וכפי שמכניס קדושה באחרים הוא מתקדש ביותר ומעורר הקדושה מלמעלה כדאי' בגמ' אדם מקדש עצמו מעט מקדשין אותו הרבה וכו' למטה מקדשין אותו מלמעלה, וכמו אצל האדם בעצמו אם מקדש עצמו מעט מקדשין ומסייעין לו הרבה. וכן אי' בגמ' האומר רגלה של זו עולה פשטה קדושה בכולה. רגל לשון פחיתות כמו מעט מתפשט הקדושה כן בהביאו קדושה באחר מתפשט הקדושה גם לעצמו. ויש לו סיוע להתקדש הרבה. קדושים תהיו כי קדוש אני ד' לרמז על הסיוע מלמעלה, וזה הרמז דאי' אין אומרין קדושה ביחיד, רק לכל הציבור עכד"ק.

עוד אמר (פר' קדושים תשכ"ג): ורק אם מכניס קדושה גם בחבירו אז מתפשטת הקדושה כדאי' האומר רגלה של זו עולה פשטה קדושה בכולה, רגל הרמז על מי שאינו במעלה עליונה אבל אם מתקדש קצת אז פשטה הקדושה בכל האדם אדם מקדש עצמו מעט מקדשין אותו הרבה כדאי' בגמ' וזה המעט באדם עצמו וגם בחבירו להכניס הקדושה, וזה הרמז ואהבת לרעך כמוך על אהבת השם כדאי' בשפת אמת פועל יוצא להכניס בלב חבירו כלל גדול בתורה ובעבודות השם עכד"ק.

עלה בסערה השמימה ביום ב' אדר ה'תשל"ז
זכותו יגן עלינו אכיה"ר

דף 4 לקחת מקובץ P.D.F.

דף 5 לקחת מקובץ P.D.F.

דף 6 לקחת מקובץ P.D.F.

תוכן הענינים

הסכמות הגאונים ..... **ט**

פתח דבר ..... **יז**

דברים אחדים ..... **כג**

ספר "דף על הדף" על מסכת תמורה ..... **מא**

הדרן על מסכת תמורה ..... **קעח**

ספר "דף על הדף" על מסכת כריתות ..... **קפג**

ספר "דף על הדף" על מסכת מעילה ..... **שלא**

הדרן על מסכת מעילה ..... **תד**

ספר "דף על הדף" על מסכת קינין ..... **תה**

הדרן על מסכת קינין ..... **תכו**

ספר "דף על הדף" על מסכת תמיד ..... **תלא**

הדרן על מסכת תמיד ..... **תפה**

ספר "דף על הדף" על מסכת מדות ..... **תפז**

כ"ן

דף 9 לקחת מקובץ P.D.F.

דף 10 לקחת מקובץ P.D.F.

דף 11 לקחת מקובץ P.D.F.

דף 12 לקחת מקובץ P.D.F.

דף 13 לקחת מקובץ P.D.F.

דף 14 לקחת מקובץ P.D.F.

דף 15 לקחת מקובץ P.D.F.

כ"ן

פתח דבר

אודה ה׳ מאוד בפי ובתוך רבים אהללנו, על אשר זיכני בחמלתו עלי, לעמוד בשערי הספר שלפנינו, ספר "**דף על הדף**" על המסכתות: **תמורה, כריתות, מעילה, קנין, מידות ותמיד**. והוא הכרך העשרים ושלושה מסידרת ספרים בשם זה, שיצאו לאור אי״ה על כל הש״ס. ובו יבואו, ביאורים, הערות והארות ובירורי הלכה, מגדולי הדורות זצ״ל ושליט״א, על סדר המסכתות הנלמדות במסגרת הלימוד העולמי של ה"**דף היומי**".

בדחילו ורחימו הנני מעלה בשערי ספר נפלא זה, את זכרו הטהור של כ״ק אדמו״ר הקוה״ט, רבינו בעל ה"**בית ישראל**" זצוקללה״ה זיע״א. הוא הגבר הוקם עול, שהקים עולה של תורה, חסידות, קדושה וטהרה. ואחרי אשר הקים מעפר דל את כל שארית הפליטה משנות השואה הנוראות, וביניהם את אבי מורי ורבי ז״ל, התפנה לזקק את הדור החדש שקם, הוא פתח לפני שערי אורה, תורה וקדושה. וקרבני בשתי ידיו הטהורות.

לעולם לא אשכח איך שיום אחרי סיום הש״ס שהתקיים ביום י״ד תמוז תשל״ה, שלח כ״ק אדמו״ר זצ״ל את המשב״ק להקיץ אותי מוקדם בבוקר, כשהוא מצווה עלי בפ״ק להתחיל ללמוד יחד עם רבבות אלפי ישראל את סדר לימוד ה"דף היומי", תוך שהוא נותן לי בעצמו גמרא מסכת ברכות. מאז לא הפסקתי ללמוד את סדר ה"דף היומי" עד היום ב״ה.

דמותו הקדושה של אדמו״ר זצ״ל עומדת מול עיני בכל עת ושעה, ואני תפילה ובקשה, שזכותו הגדולה תעמוד לי ולביתי ולכל משפחתי שיחי׳ לאוי״ט, להתברך בכל טוב כל הימים.

הנני מוכרח להביע בזה ברבים את השמחה וקורת הרוח שהיו לי לאחרונה, כאשר שהיתי בעיה״ק ירושלים והגיע לידי שליח נאמן מביתו של מרן הגאון **רבי יוסף שלום אלישיב** שליט״א, ובקשתו בפיו, כאשר הגאון שליט״א מתחיל להגיד שיעור יומי על מסכת ראש השנה, לפני תלמידים מקשיבים, ביקש הגאון שליט״א לקבל את ספרינו "דף על הדף" שיהי׳ גם הוא לפניו עובר להגדת השיעור. ושוב לאחרונה שלח מרן הגאון שליט״א את נכדו, נאמן ביתו הרה״ג ר׳ אריה אלישיב שליט״א להתענין אם כבר יצא הכרך של הספר "דף על הדף" על מסכת בכורות, היות וזקנו מרן הגאון שליט״א מתחיל ללמוד מסכתא זו בציבור.

התרגשתי ביותר מבקשה זו, בקשה זו היתה עבורי כפרס ומתנה מרגשת ביותר. ואנו מתפללים להשי״ת הטוב, שכאשר היה עמנו עד היום כן יהיה בעוזרינו הלאה אי״ה ונזכה להמשיך ולהוציא

את הכרכים הבאים עד לסיום הש״ס, וספרים נוספים, להנאת הרבים ובראשם גדולי ישראל שליט״א שזכינו בזכות עצומה שכזו שמעיינים בספרינו.

ברגשי כבוד אני מעלה בפתח ספר זה, את זכרו הטוב של אבי מורי ורבי, **הרב החסיד ר׳ אפרים חיים קליין** ז״ל, אשר עדינות נפשו ומידותיו התרומיות היו והם נר לרגלי ואור לנתיבותי. אבי מורי ז״ל, עם היותו בעה״ב וסוחר בקנה מידה גדול, הרי כל המעיין בשלשת הכרכים של הספר שהוצאתי ממנו בס״ד, ״הבן יקיר לי אפרים״, נוכח לדעת כיצד כל מחשבותיו ורעיונותיו היו סביב התורה הקדושה, לימודה וקנינה. הוא היה דוגמא אמיתית לבעה״ב היודע מהו עיקר ומהו טפל בעולם. ויסוד חיותו היה ממעשי החסד ולימוד התורה היום יומי שלו.

המעיין בספריו הנ״ל, רואה היטב, כיצד לימוד התורה וביטול עצמי מוחלט לצדיקי-הדור, היו יסוד חייו.

הנני להביא כאן מאמר יקר שאמר א״א ז״ל והקשור לעניני הקטורת במסכת כריתות הנמצאת בכרך שלפנינו.

הגמרא במסכת כריתות (ו׳ ע״ב) אומרת: א״ר חנא בר בזנא א״ר שמעון חסידא, כל תענית שאין בה מפושעי ישראל אינה תענית, שהרי חלבנה ריחה רע, ומנאה הכתוב עם סממני קטרת וכו׳ ע״כ.

יש לבאר בזה מה דאיתא בחז״ל, דבשעת מתן תורה הגיעו בני ישראל לדרגה גבוהה ביותר, עד שהיו מוכנים אף להטות את כל ברואי העולם אל הקדוש ברוך הוא.

וכדי לסבר את האוזן, להבין כיצד יתכן שעם ישראל יוכלו להטות את כל ברואי העולם אל הקב״ה, נכתבה פרשת העגל רק לאחר פרשת הקטרת.

והרי כידוע, אחד מאחד עשר סממני הקטורת היה החלבנה, שהוא בושם שריחו רע. והכנסתו לבין סממני הקטורת באה ללמדנו שלא יקל בעינינו לצרף עמנו באגודת תעניותינו ותפילותינו את פושעי ישראל שיהיו נמנין עמנו וכמבואר בגמ׳ הנ״ל כאן.

הוראה חשובה הורו לנו כאן חז״ל, כי כאשר היסוד והשורש הוא טוב, כאשר עיקר סממני הקטרת נותנים ריח טוב, גם החלבנה שהצטרף איתם נותן ריח טוב.

אם כן, לא ייפלא איפוא, כיצד יכול היה עם ישראל להטות את כל ברואי העולם להקב״ה, כי כשם שסממני הקטרת המשובחים יכולים למשוך עמהם גם את החלבנה, על אף אם כשלעצמו יש לו ריח רע. כך גם עם ישראל כאשר התקדש והתעלה למדרגה גבוהה, בעת שהתחפר היטב ביסודות ושורשים טובים, יכול היה להטות עמו את כל העולם כולו לאמונה בהקב״ה.

קטעים כאלה ואחרים כיו״ב, מעידים כמאה עדים על טיבו ומהותו של כותבם, אבי מורי ורבי ז״ל.

את הספר שלפנינו, והבאים אחריו אי״ה, אני מקדיש מתוך רגש כבוד ויקר, לזכרו של אבי מורי ז״ל, ולזכרה הטוב של אמי מורתי, **מרת מרים רחל** ע״ה, שהיתה נפש זכה ועדינה, מלאת חן ויראת

שמים פנימית אמיתית, עבדה שנים רבות בישיבת "תורה ודעת" (תורה תמימה) בחינוך ילדי ישראל, והשקיעה בעבודה את כל ליבה ונפשה. גם במסגרת עבודתה במחנה אגודה ובמחנה בנות במשך כעשרים וחמש שנה, היתה מופת לכל סביבותיה בנועם מידותיה הזכות, ובהתנהגותה העדינה עם כל אחת ואחת, ניהלה את חייה מתוך עדינות נפש עצומה, והיתה עזר לאבי מורי ז"ל בכל עניניו הציבוריים והכלליים, יהי זכרם ברוך, ויעזור השי"ת ונזכה אני ואחותי מרת בתי' דינה תחי' ומשפחתה, וזרעי וזרע זרעי ללכת תמיד לאורם ולדבוק במידותיהם.

בפתיחת הספר הנני להביא כמה נקודות שחשבתי בימים אלו, בדברי הש"ס במסכתות שלפנינו.

בגמ' כריתות (ו' ע"ב) איתא: נותן אותה למכתשת בערב יוהכ"פ, ושוחקן יפה יפה כדי שתהא דקה מן הדקה וכו', והביא בסה"ק בית ישראל (לערב יוהכ"פ תשי"ב) וזלה"ק: כאשר הגיד כ"ק אאז"ל (ה"אמרי אמת") בשם הכלי יקר, נעילת הסנדל, שירגיש באבנים קטנים, הרמז על עבירות קלות, וזה ומחזירן למכתשת בערב יוהכ"פ ושוחקן יפה זו דקה מן הדקה עכד"ק.

ואפשר אולי להוסיף, דהנה אחז"ל (יבמות ק"כ ע"ב) דהקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה. והיינו, דיש עבירות קטנות, שאצל אנשים פשוטים אינם נחשבים כלל כעבירות, ורק אצל צדיקים הם נחשבים עבירות, וכאשר אדם עושה תשובה על העבירות הגדולות, הוא נחשב כצדיק, ואז מתעוררות למפרע העבירות הקטנות והדקות שעשה.

ולפי"ז יש לומר דזה הרמז כאן במה שכותשים כדי שתהא דקה מן הדקה, והיינו לרמז על העבירות הקלות והקטנות המתעוררות אחרי שעושה האדם תשובה ביוהכ"פ ודו"ק.

עוד חשבתי במה דאיתא במשנה במעילה (כ' ע"א): השליח שעשה שליחותו, בעה"ב מעל, וחשבתי במה שנאמר בפסוק (במדבר לא, טז): "הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם למעל מעל בה'" והנה במפרשי התורה התחבטו מהו ה'למעול מעל', ובתרגום פירש לשון שקר.

ואשר נראה לפרש, שהנה לכאורה הרי המדינים היתה להם טענת 'אין שליח לדבר עבירה' שכן דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, וכמו שאמרו חז"ל (סנהדרין כט.): הרבה טענות היה לו לנחש לטעון ולא טען, ומפני מה לא טען לו הקב"ה, לפי שלא טען הוא, מאי הול"ל, דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, דברי הרב שומעין.

ונמצא א"כ שאין למדינים חיוב בידי אדם, ומדוע צוה ה' למשה נקום נקמת בני ישראל במדין, וע"ז אומרת התורה 'למעול מעל בה'', שחיובם היה כמו מעילה, ובמעילה הרי הדין שיש שליח לדבר עבירה וכמבואר כאן במשנה הנ"ל. ושפיר יש להענישם גם בידי אדם, ואין להם טענת אין שליח לדבר עבירה ודו"ק היטב.

הנני רוצה להעלות בהקדמתי זו מתוך יראת הכבוד את זכרם הקדוש של ששת מליוני אחינו בנ"י, אנשים נשים וטף, יראים ושלמים, ובתוכם משפחותיהם המסועפות של אבי מורי ובתוכם סבי

הרה"ח ר' אברהם נח וזוגתו ומשפחתם, ומשפחת אמי מורתי וחמי וחמותי ע"ה, שנהרגו ונטבחו בשנות השואה הנוראות בידי חיות אדם ימ"ש, אנו מתפללים ואומרים "עשה למען טבוחים על יחודיך, עשה למען באי באש ובמים על קדוש שמך". וזוהי תפילתנו, שיעזור השי"ת, וזכות אותם מליוני נשמות קדושות וטהורות, תעמוד לכלל ישראל בכל הזמנים, וזכרם הטהור יגן עלינו להתברך בכל טוב מן השמים, ה' ינקום דמם, ונקם ישב לצרינו במהרה בימינו אכי"ר.

הספר שלפנינו על מגוון הדברי תורה שבו, מכל גדולי ישראל מכל החוגים, מסמל בעצם את יופיו של ה"דף היומי" וכפי שהטיב לבטא זאת מייסדו הנערץ, הגאון הגדול **רבי מאיר שפירא מלובלין** זצ"ל, מייסד וראש ישיבת "חכמי לובלין" המעטירה. וזה על פי מה דאיתא בגמרא כי כשברא הקב"ה את אדם הראשון, הוא אסף את אבריו מכל העולם, כדי שלא יאמרו "זה כולו שלנו", ונטל את ראשו מארץ ישראל, את גופו מבבל, ואת שאר האברים משאר הארצות.

והמשיך המהר"ם שפירא זצ"ל ודרש:

משל זה אפשר להמשיל גם על ההרכב של התורה שבעל פה, הראש שהוא היסוד, והיא ה"משנה", בא מארץ ישראל, הגוף והוא ה"גמרא", בא מבבל, ושאר האיברים, הם הביאורים והפירושים על הש"ס, נאספו מכל יתר הארצות, רש"י חי באשכנז ובצרפת, בעלי התוס' חיו בצרפת, הרמב"ם בספרד, הרי"ף באפריקה, המהרש"א והמהר"ם בפולין, וכך יתר המפרשים מכל העולם.

ברעיון זה המשיך מהר"ם שפירא זצ"ל לשזור את ענין לימוד ה"דף היומי" המקיף את כל לומדי התורה בכל אתר ואתר, ועל ידו נגרמת אחדות מלאה בכל קצווי תבל בין כל לומדי התוה"ק.

רעיון זה אפשר לומר גם על הספר שלפנינו, שיש בו דברי תורה, הערות והארות, משמחי לב ומאירי עינים, מכל גדולי ישראל לדורותיהם, מכל החוגים ומכל ארצות תבל, והוא מראה לנו על יופיו של לימוד התוה"ק, המאחד את כולם ומחבר את כולם ללא יוצא מן הכלל.

קראנו שם הספר "**דף על הדף**", ומלבד זה, ששם הספר מעיד על תוכנו, שיש בו דפי הערות והארות על סדר לימוד ה"דף היומי", גם נרמז בו שמי, כי התיבות "הספר דף על הדף על הש"ס" (עם התיבות) הוא בגימטריא "אברהם נח בן ר' אפרים קליין".

הנני שולח מכאן ברכתי והערכתי לידי"נ היקר **הרה"ג ר' דוד אברהם מנדלבוים** שליט"א, שהשקיע בספר שלפנינו כבקודמיו עמל ויגיעה עצומים, וב"ה שאנו זוכים לראות את פרי עמלו לתפארת, יתברך בכל טוב מן השמים, ויזכה להמשיך בעבודת הקודש מתוך כל טוב אכי"ר.

כן אזכיר לטובה את ידי"נ היקר, **הרה"ג ר' יהושע לפקוביץ** שליט"א, שהשקיע גם הוא עמל בבנין הספר שלפנינו, יתברך בכל טוב מן השמים, ויזכה להמשיך בעבודת הקודש מתוך כל טוב אכי"ר.

בצאתי מן הקודש, הנני להזכיר לטובה ולברכה את זוג׳ החשובה, עזרתי בחיים, אשת חיל עטרת בעלה, מרת שרה דינה תחי׳, בת חותני הרב החסיד המופלג בתורה וחסידות **ר׳ אברהם ישראל שטרן** ז״ל, מנכבדי הציבור בעיר חיפה וזקן חסידי אלכסנדר. שבלעדיה לא יכלתי להגיע עד הלום. יזכרו לטובה יוצאי חלצינו: בני הרב מרדכי יהודה קליין ומשפחתו, חתני הרב יצחק מאיר גרין ומשפחתו, חתני הרב אברהם מרדכי וייץ ומשפחתו, חתני הרב ישראל ברוינר ומשפחתו, חתני הרב פנחס טרויבע ומשפחתו, בני הרב יעקב קליין ומשפחתו. ובתי היקרה מרים רחל תחי׳. יעזור השי״ת ונזכה לגדל את ילדינו ונכדינו וזרע זרענו אי״ה, לתורה לחופה ולמעשים טובים, ונזכה לראותם הולכים במסילה העולה בית ה׳ מתוך עונג ושמחה.

הנני נושא עיני וליבי למרומים בתפילה ובקשה וכדברי חז״ל (ברכות נ״ד ע״א): נותן הודאה על לשעבר וצועק על העתיד, הודאה על לשעבר - אין בי אפשרות ומילים להודות להשי״ת על כל החסד שגמל וגומל עמי ועם כל בני ביתי, וכמו שאנו אומרים בש״ק בתפילת נשמת: ואילו פינו מלא שירה כים ולשוננו רינה כהמון גליו ושפתותינו שבח כמרחבי רקיע וכו׳ אין אנחנו מספיקים להודות לך ה״א וכו׳ על אחת מאלף אלפי אלפים ורבי רבבות פעמים הטובות וכו׳ שעשית עם אבותינו ועמנו וכו׳. ובקשה על העתיד, שיעזור לנו השי״ת, ונזכה להמשיך בעבודת הקודש מתוך בריאות הגוף והנפש, מתוך שלוה, אושר ונחת. ויעזור לנו השי״ת, ונזכה לראות במהרה בביאת משיח צדקנו ובנין בית הבחירה בב״א אכי״ר.

אברהם נח הלוי
בהרה״ח ר׳ אפרים חיים ז״ל קליין

הננו לבקש מכל המעיינים, כי גם כאשר יראו נושא הנוגע להלכה למעשה המובא בספרינו מפי ספרים ומפי סופרים, בודאי שלא יפסקו הלכה וכדו׳ מתוך הספר אלא עפ״י שאלת רב ומו״צ וכנחוץ וכנהוג.

כ"ן

דברים אחדים

מסכת תמורה

לימוד מסכת תמורה

בספר אלף כתב (ח"א סי' רפ"ה) מביא מסורת מהגה"ק ר' משה יוסף האפמאן זצ"ל מירושלים בשם אביו הגה"ק מהר"ם זצ"ל ממרן החתם סופר זצ"ל, שמי שהיה בחולי של סכנה גדולה וניצול, ציוה החת"ס זצ"ל שילמוד בכל שנה כל ימי חייו מסכת כריתות ותמורה עכד"ק.

רש"י עמ"ס תמורה

יש לציין שישנם כת"י מפירוש רש"י ובהם שינויים מרש"י שלפנינו, ראה בקובץ צפונות (שנה ג' קו' ב' ע' ד'-ו') בזה.

יש גם לציין, דברש"י במסכת תמורה מביא בכ"ד מהירושלמי על תמורה, ראה (י"א ע"ב) ד"ה דאומר וכו' ועד (כ"ד ע"א) ד"ה לשון וכו'. ונראה ברור שהי' לפני רש"י הירושלמי על סדר קדשים (ראה בזה בברכת אהרן עמ"ס ברכות מאמר רצ"א ובקובץ אור ישראל - מונסי שנה ז' קו' ד' ע' רמו).

מסכת כריתות

שם המסכתא - כריתות - לשון רבים

כתב בהקדמת הספר סמיכת חכמים (עמ"ס ברכות): ונקראת המסכת כריתות לשון רבים, לפי שחייבי כריתות הם רבים, כדתנן [בריש כריתות] שלשים ושש כריתות. ועוד שיש כמה מיני כריתות רחמנא ליצלן, כרת דשני וכרת דיומי וערירות, וכרת בעולם הזה וכרת בעולם הבא שנאמר [במדבר טו, לג] הכרת תכרת וגו' [שבועות דף י"ג ע"א].

וזה לשון הש"ך על התורה, ואמר ונכרתו הנפשות העושות לשון רבים, לפי שנאמר איש אשר יעשה מכל התועבות, משמע מקצתן ומשמע כולן, ואם יעשו שנים ושלשה, על האחת הוא חייב כרת, ועל השאר מה יהא חייב, לזה אמרו ונכרתו, לומר שיש כמה מיני כריתות, יש כרת נפש ויש כרת גוף, ויש כרת לשניהם, ויש כרת לשנים לששים שנים וכו', ויש כרת ליומי כדאיתא באלו מגלחין [מועד קטן דף כ"ח ע"א], ויש כרת לגוף אף אם הוא זקן לפי צער מיתה שסובל כו', עכ"ל.

הרי מפורש ושום שכל, שמהאי טעמא כתבה התורה לשון רבים ונכרתו, הוא הדין חכמים ז"ל צריכין לפרש דבריהם, לפי דחשיב כאן כל חייבי כריתות, ויהיה קשה קושיית הש"ך אם יעבור על כמה

כריתות ויתחייב כרת על האחת מה יהא חייב על האחרים, להכי קראו המסכת כריתות לשון רבים, כלשון הקרא, לתרץ כל אלה, לומר שיש כמה מיני כריתות כדאמרינן ע"כ.

תענית לפני לימוד המסכתא

בספר רשומים בשמך (מדור בית הסופר ע' נז) כותב: מרן החתם סופר הק' זי"ע נהג להתענות עם בני ישיבתו, יום אחד קודם שהתחיל ללמוד את המסכתות חולין, בבא קמא, יבמות וכריתות. ונתן רמז לדבר, דכתיב (תהלים קי"ט ע"א) טוב לי עניתי למען אלמד חקיך, חקי"ך ר"ת ח'ולין ק'מא י'במות כ'ריתות ע"כ.

ובקובץ אוצרות הסופר (קובץ י"ח ע' פד -ה) כותב על כך: ויש להעיר, דבספר הזכרון כתב מרן זיע"א (דף ו' מדה"ס) בד"ה והנה התלמידים וכו' וגזרתי יום א' תענית קודם התחלת המסכתא, כמבואר בס' חסידים להתענות קודם למוד חולין ויבמות, גם יש בזה עוד הרגש למבין עכ"ל. ובהגהות שם כבר העיר שלא נמצא בספר חסידים, אולם מצאנו כן בספר יוסף אומץ לר' יוסף האן (ח"ב בדיני סדר הלימוד בעצמו, דף קנ"א ע"ב). וע"ע בספר חסידים סי' רס"א, ובהגהות מקור חסד אות ג', כבר העיר בזה, דבספר חסידים מוזכר על ענין לימוד מסכת מועד קטן ע"ש. וע"ע בספר חסידים (סימן תתרי"ב) על כל מסכתא להתענות שיזכה להשלימה ע"ש. הרי דהזכיר מרן זיע"א תענית רק בתחילת מסכת חולין ומסכת יבמות, ואילו בבא קמא ומסכת כריתות לא מייתי.

סגולה בלימוד מסכת כריתות

כותב חכ"א בקובץ זרע יעקב (סקווירא - קובץ י"ח ע' רעא אות מד): שמעתי בשם הרה"ג מקאפאוואר זצ"ל הי"ד שאמר שלימוד מס' כריתות הוא סגולה שלא למות במיתה משונה ח"ו, וכן ציוה לאחד מבניו בעת מלחמת העולם השני' וכן עשה וניצל באופן נפלא ע"כ.

וראה לעיל מה שמובא מספר אלף כתב (אות רפ"ה) שהביא שרבינו החתם סופר זצ"ל ציוה, למי שהי' בחולי של סכנה גדולה וניצל, שילמוד בכל שנה שני מסכתות כריתות ותמורה כל ימי חייו עכד"ק.

לימוד מסכת כריתות וזמנה

בספר יסוד ושורש העבודה (שער המים פ"ד) כתב: "כתב האר"י, להינצל מכרת להיות נעור כל הלילה ולא יישן כלל אלא יעסוק בתורה על אור הבוקר. וראוי ללמוד מעניני העבירה שעבר שחייב עליה כרת, ובכל לילה שיעשה כן יהא ניצול מכרת אחד שנתחיב (עכ"ל האר"י). ונוהגים ללמוד מסכת כריתות משניות וגמ' וספרי יראים. וכבר נהגו בזה רבים בימים הנוראים האלה ובימי השובבי"ם, ונוהגים ג"כ ללמוד בעמידה בתיקון זה ובוודאי תיקון זה יכול לעשות האדם בכל ימות השנה, לישן מעט ביום, כדי שיוכל להיות כל הלילה ניעור ללמוד, כדי להינצל מכרת ר"ל".

ואכן בספר "תיקון כרת" אשר כשמו כן הוא, "להקל על אלה החרדים שנהגו להיות נעורים לילה אחד כולו לתיקון העוונות וחיוב כרת כפי שיסד הרב הגאון המקובל כקש"ת מוהר"ר חיד"א ז"ל", מובא ש"ילמדו מסכת כריתות וכל המשניות במתון ונעימה".

ותוספת לדברי היסוד ושורש העבודה הוסיף רבינו החפץ חיים, בליקוטי הלכות למס׳ כריתות, וז״ל, ״והנה באמת לימוד התורה מועיל יותר לטהרת הנפש מכל התיקונים ובוודאי כשילמד אדם כל המסכת דמיירי בענין חיוב כרת, ואופן ההכשר להפטר מזה, ובפרט כשילמוד עד שיהיה בקי בה, בוודאי יועיל לנפשו הרבה מאד להיטהר ולקדש נפשו בקדושה יתירה״.

ואכן כבר מצאנו לרבי יעקב שמשון שבתי סיניגאליאה, מגדולי רבני איטליה לפני כמאתיים שנה, בספרו ״אביר יעקב״ עמ״ס כריתות שכתב ״אי לזאת אחזה אנוכי ללמוד מסכת כריתות, אולי יכפר את אשר עיוותתי, כי מי יוכל לתקן את אשר יעוותו״ ע״כ.

ובהקדמה לספר נר תמיד עמ״ס כריתות כתב דטוב שילמוד מס׳ כריתות בו מבואר כל הל״ו כריתות ובעיון ויגיעה רבה, אז בודאי ניצול מכרת.

בספר עטרת שלמה על התפארת שלמה זצ״ל (אות ל״ה) כותב: כתוב על הצדיק הרה״ק רבי יעקב מווידאמע זיע״א, כי ״בכל שנה ושנה כשהגיע ט״ו באב, התחיל ללמוד בלילה אלו המסכתות - כ׳ריתות, ת׳ענית, ר׳אש השנה, י׳ומא, ס׳וכה, ואמר ״תשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפורענויות״, כתרי״ס הוא ר״ת אלו המסכתות. וביוהכ״פ עשה סיום על אלו המסכתות״ ע״כ.

מסכת מעילה

יסוד חטא מעילה

באבות (פ״ג מט״ז) תנן ״ר׳ אלעזר המודעי אומר המחלל את הקדשים (ובפי׳ הרע״ב דהיינו מי שמועל בקדשים) כו׳, אע״פ שיש בידו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא״.

ופי׳ שם בפירוש החסיד יעב״ץ: יען כי חטאו דומה למינות, שעוקר כל התורה, וזה כי יסוד גדול שעליו תסוב כל התורה, כי כח האדם גדול לנתוץ ולנתוש, עד שבדיבוק הקל - יקדיש אדם אלף אלפי דינרי זהב, ואם יקח זהוב א׳ להנאתו - ה״ז מעל, ולא יועיל מה שהתנדב. ולזה אמר המחלל את הקדשים, באומרו - חולין היו מקודם לכן, ה״ז כאילו עוקר יסוד זה, ולזה יהי׳ ענשו חמור כמי שכופר בכה״ת כולה.

ז״ל הזהב של הרמב״ם סוף הלכות מעילה (פ״ח ה״ח): ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה, ולידע סוף ענינם כפי כוחו, ודבר שלא ימצא לו טעם, ולא ידע לו עילה, אל יהי קל בעיניו, ואל יהרוס לעלות אל ה׳, פן יפרוץ בו, ולא תהא מחשבתו בו כשאר דברי החול.

בוא וראה כמה החמירה התורה במעילה, ומה אם עצים ואבנים ועפר ואפר, כיון שנקרא שֵם אדון העולם עליהם בדברים בלבד, נתקדשו, וכל הנוהג בהם מנהג חול, מועל בה׳, ואפילו היה שוגג צריך כפרה.

קל וחומר למצוות שחקק לנו הקב״ה, שלא יבעט אדם בהן מפני שלא ידע טעמן, ולא יחפה דברים אשר לא כן על ה׳, ולא יחשב בהן מחשבתו בדברי החול, עיין שם דבריו המתוקים.

ומבואר מתוך דבריו הבהירים, שיסוד איסור מעילה, אינו מחמת שיש איסור הנאה מהקדש כמו ערלה וכמו כלאי הכרם וכו׳, אלא האיסור הוא שלא יזלזל וישוה הקודש לחול, ומשתמש בו בהקדש כמו שמשתמש בדברי חול, ומזה למד הרמב״ם דכמו כן חלילה להעריך מצוות ה׳ כמו מצות מלך בו״ד, ולא יחשוב שיוכל למצא סוף טעמי המצוות.

על פי דברי הרמב״ם אלו מפרש בשו״ת עונג יום טוב בהקדמה (אות ח׳) את הפסוק (דברי הימים י׳) וימת שאול במעלו אשר מעל בה׳ וגו׳ אשר לא שמע וגם לשאול באוב לדרוש. וצ״ב למה נקט לשון מעילה לגבי חטאו של שאול שלא הרג את אגג, ושאל באוב.

וביאר על פי דברי הרמב״ם אלו שגדר מעילה הוא שמשווה בין קודש לחול, וק״ו שלא יחשוב שהוא מבין טעמי המצוות. ומבאר שם באריכות שחטאיו של שאול נבעו מזה שהוא חשב שבאופנים כאלו וכאלו אין מצוות ה׳, ולזה מגיד עליו הכתוב שחטאו זה הי׳ כמו חטא של מעילה - שמשווה קודש לחול, שכאילו אפשר להבין ולהגדיר את המצוות בשכל האדם.

באבן האזל (הל׳ מעילה) כתב דלכאורה יש להבין, שהתינח לגבי מעילה של נהנה מהקדש, ה״ז מזלזל בקודש ומשווה לחול, אבל במעילה שהוא מחמת הוצאה מרשות הקדש, מה השייכות לכאן.

וביאר עפ״י מה שאמר גדול א׳ לאחד מן המשכילים שהי׳ לו קושיות, שאין זה - ״קושיות״, אלא - ״תירוצים״, שמחפשים איך לפרוק מעליהם עול תורה ומצוות, וממילא יוצרים קושיות.

ובזה ביאר מ״ש בהגדה של פסח בתשובה לבן הרשע ״לפי שהוציא את עצמו מן הכלל, כפר בעיקר״, ולכאו׳ הי׳ לו לומר להיפוך: ״לפי שכפר בעיקר - הוציא עצמו מן הכלל״ - ואמר ״לכם״ ולא לו.

אלא שזה הולך באמת להיפוך, לפי שהוציא עצמו מן הכלל, שאינו רוצה שיהי׳ עליו עול של תורה ומצוות, לכן - כפר בעיקר, ומחפש קושיות טענות ומענות.

ועי״ז יתבאר גם כאן שזה שמקשה קושיות, וחושב מחשבות לפרוץ גדרי התורה שהם תלוים במקום או בזמן, הרי זה כעין הוצאה מרשות הקדש, שאינו רוצה להיות תחת רשות של הקב״ה.

כתב בהקדמת הספר סמיכת חכמים (עמ״ס ברכות): הובא בש״ך על התורה וז״ל, איש או אשה אשר יעשה מכל חטאת האדם וגו׳ [במדבר ה, ו], האדם הידוע היינו חטא אדם הראשון, ומעלה בה׳

לפי שאין מיתה בלא חטא, והוא תולה מיתתו בחטא אדם הראשון ולא בחטאו, שאמר יש מיתה בלא חטא, רק שמת בחטא אדם הראשון ומת חנם, וזה המעל בה׳ שאמר, שהקב״ה עבד דינא בלא דינא, לזה אמר והביא את אשמו בראשו, היינו בחטאו ולא בחטא אדם הראשון, וזהו נמי ונתן לאשר אשם לו כו׳, ומפרש שם כל הפרשה בזה הדרך וכו׳.

וזה ענין איסור מעילה, לומר שמועל בה׳ אם תולה חטאו בחטא אדם הראשון, לומר שיש מיתה בלא חטא, ועביד הקב״ה דינא בלא דינא, זהו המעל בה׳ כדאמרינן.

מעילה - לשון יחיד

כתב עוד בהקדמת סמיכת חכמים (שם): ונקראת המסכת מעילה לשון יחיד, כי זה הוא לשון הזוהר [ח״ג דף קכ״ב ע״א], אשר יעשה מכל חטאת האדם [במדבר ה, ו], דא אדם קדמאה וכו׳. ולהכי קראו המסכת לשון יחיד, להורות כדברי הזוהר שהחוטא הוא כחטא אדם הראשון שהיה יחידי בעולם.

ועוד נ״ל על פי הדרך שאמרנו, דכשתולה ענשו בחטא אדם הראשון הוא מעל בה׳ שהקב״ה עביד דינא בלא דינא, רק יתלה בחטא עצמו כי אין מיתה בלא חטא. ולכן קראו המסכת לשון יחיד, לרמז כל אלה, שכל יחיד יתלה העונש בחטא עצמו ולא בחטא אחרים.

ועוד נ״ל דקראו לשון יחיד, לפי שהמעילה היא בה׳ שהוא יחידי של עולם, ולכן נקרא מעילה על שם מעל יה, שמעל בשם י - ה המנהיג את העולם, ואומר שעביד דינא בלא דינא, כדכתיב [ישעיה כו, ב] כי ביה ה׳ צור עולמים עכ״ד.

פרש״י על המסכתא

כתב הגאון ר׳ יעקב חיים סופר שליט״א בספרו מנוחת שלום (חלק ד׳ סי׳ כ׳): הגאון רבי יוסף זכריה שטערן ז״ל בשו״ת זכר יהוסף (ס״ס קכ״ח ד״ה ומה דמ״א ע״ב) כתב: ״ורש״י במסכת שבת (דף מ״ז) אזיל לשיטתיה במסכת מעילה (דף י״ב) וכמו שכתב בשו״ת שואל ומשיב מהדורה קמא (ח״ב סימן קמ״ו)״ ע״ש.

ובספר הנחמד שלמי נדרים על מסכת נדרים (נ״ד ב׳) שכתב: ״ואם לא כן יסתרו דברי רש״י בנדרים שם לדבריו בפירושו למעילה״ ע״ש.

ונעלם ממני מדוע גאוני ישראל זיע״א כתבו כן, והרי כבר נודע דהפירוש הנקרא ״רש״י״ על מסכת מעילה כלל וכלל לא ברור שיצא מתחת ידי ר׳בן ש׳ל י׳שראל רש״י ז״ל, ורבו המפקפקים בזה, עיין בזה בספר יד מלאכי (כללי רש״י סימן ו׳), וספר שם הגדולים חלק הגדולים (מערכת ש׳ אות ל״ה), ושדי חמד (כללי הפוסקים סימן ח׳ אות ו׳), ובארוכה בריש ספר היקר על מסכת מעילה תקנת עזרא (ד״ד ע״א וד״ה ע״ב) עש״ב, ועיין בספר יד אליהו מעילה (ג׳ א׳), ובספר שרי האלף ח״א (דף שכ״ט) ע״ש.

כתב בספר תקנת עזרא (כאן): כבר העירו רבים, שהפירוש המיוחס לרש״י על מסכת מעילה אינו מרש״י, וה לשון הברכת הזבח בריש חידושיו למעילה, אמר המחבר, נראה דפירוש מסכת זאת אינה מרש״י

ז"ל אלא אחד מתלמידיו דוק ותשכח, ואף על פי כן אכנהו בשם רש"י ז"ל עד כאן לשונו, וכן כתב היד מלאכי ושאר אחרונים, אבל לא הביאו בפירוש ראיות לדבריהם לפי שהראיות בולטים למדי.

חדא שלפני התוספות לא היה פירוש זה כלל, מתחילת המסכת עד סופה התוספות מפרשים פשט הסוגיא על פי רוב, אבל במסכת שהיה לפניהם פירוש רש"י, באו רק לפלפל בסוגיא על פי רוב ולא לפרש, והרבה פעמים מטעימים במסכת זו פירש רש"י עם פירוש התוספות וזה לא שכיח בשארי מסכתות רק על דבר המיעוט, ובדף ג' ע"א הביאו התוספות בד"ה שהכניסה לפנים, פירוש רש"י בזבחים ולא הביאו פירושו כאן במעילה, ושם ע"ב בסוגיא דרב גידל פירשו התוספות בדרך אחר רחוק מפירוש רש"י מאוד, ולא הזכירו פירוש רש"י לומר שלא נראה להם, וכן יש עוד כיו"ב במקומות רבים ועל כרחך שלא ראו פירוש זה כלל.

שנית שהמאמרים במסכת זו שהובאו גם בשאר מסכתות יש מהם הרבה דשם פירש רש"י באופן אחר מפירוש המפרש כאן, שלישית, הלשון ענין אחר אמר המורה [בדף ז ע"א] ולשון ושמעתי דלהכי מהני תנאה [בדף יג ע"א] ולשון אמר לי רבי דהאי אילן הוא [שם] ולשון ולא מפי המורה [בדף טז ע"א] ולשון וכן אמר רבי [בדף י ע"א] כל אלו לא מצינו בפירוש רש"י רק לעיתים רחוקות מאוד, ומוכח מכל זה, דבאמת אינו מרש"י ז"ל, ולכן שיער בעל ברכת הזבח שהוא אחד מתלמידי רש"י כמו שכתב לשונו לעיל.

ואחרי שזכינו לאור הגנוז פירוש רגמ"ה הנדפס בש"ס דווילנא, ראיתי אני בעניי שפירוש המפרש שלפנינו הוא ממש פירוש הרגמ"ה גופא הוא ולא אחר בלי ספק, אלא שאיזה תלמיד גרע או הוסיף בו לפעמים איזה תיבות ולא יעלו השינוים בכל המסכתות לעשרה הראוים לתת אליהם לב, ויתרם היא העתקה אות באות מפי רגמ"ה עכ"ד.

בשו"ת אבני נזר (או"ח ריש סי' ע"ג) כתב בתו"ד וז"ל: אך הוקשה לך רש"י שפירש כו', אני חוכך אם הוא פירש"י. והעולם לומדים מעילה - עם תוספות. ושיטת תוספות יש לסמוך עלי' יותר עכ"ל.

מסכת קינין

סדר המסכתות

בסדר המסכתא מצינו חילוק בין המשנה שבמשניות להמשנה שבגמרא, שבמשנה שבמשניות מסכת קנים היא אחרי מסכת מדות, והיא המסכתא האחרונה בסדר קדשים. וכן כתב הרמב"ם בהקדמה לפיהמ"ש (והובא בפתיחה לתוס' יו"ט למסכתא זו) טעם לסדר זה: כשהשלים לדבר בקרבנות הבהמה ובכל הנלוה אליהם, ותבנית הבית שמקריבין בו אותם הקרבנות, סידר אחר כך מס' קנים, ואין ענין במסכתא זו - אלא לדבר בתערובי העופות, כשיתערבו קרבנות העופות אלו עם אלו. והניח זה הענין

באחרונה, מפני שאינו מוכרח לפי שאפשר שיתערבו ו[אפשר] שלא יתערבו. ועוד שהדבור עליו מעט מזעיר עכ״ל הרמב״ם.

וכן המאירי בהקדמתו למסכת ברכות מנה מסכת קנים אחרי מסכת תמיד ומדות, וכ״כ הרשב״ץ בספרו יבין שמועה בביאורו על מסכת קנים.

אמנם בסדר הגמרא נמצאת מסכת קנים לפני מסכתות תמיד ומדות, אחר מסכת מעילה.

שם המסכתא - קינין

כתב בהקדמת ספר סמיכת חכמים (עמ״ס ברכות): נראה לתת טעם נכון למה נקרא המסכתא זו קינין, הלא לא נזכר בתורה לשון זה גבי קרבן יולדות, רק שתי תורין או שתי בני יונה, והלשון קן לא נכתב כי אם גבי כי יקרא קן צפור [דברים כב, ו], ולמה יקראו אותו בשם קינין.

ונראה לתרץ לפי דכל המסכתא מיירי בענייני קרבן יולדת. והובא בש״ך ובבחיי וז״ל, וכפר עליה הכהן [ויקרא ז, ח], אין שייך לשון כפרה כי אם על חטא, ומה חטאה זו בלידה שתצריכנה התורה קרבן, ואם זה הקרבן הוא על דבר שבאה בסכנה וניצולה מהמיתה, והוא כמו [ברכות דף נ״ד ע״ב] ארבעה שצריכין להודות, א״כ היה ראוי שתביא קרבן תודה, ולא קרבן עולה וחטאת.

ויתכן לפרש שאין קרבן זה מצד חטא של עצמה, רק מצד אמה חוה שהיא היתה אם כל חי, כי לולא החטא ההוא היה האדם מוליד עם אשתו שלא בדרך חשק ותאוה, אלא בדרך הטבע הגמור, כטבע האילן המוציא פירות בכל שנה שלא בתאוה, וההולדה הזאת כאמה וכבתה במעשה החטא ההוא, כי הענפים הם מקולקלים בקלקול השורש, ועל כן יצריכנו הכתוב קרבן לכפר על חטא הקדמוני, שכן נצטווית בסיבת אותו חטא, על שלש מצוות, נדה חלה הדלקת נר, לפי שהחטא ההוא תחלה היה במחשבה ולבסוף במעשה, לזה הצריכה עולה וחטאת, עולה על המחשבה [ויקרא רבה ז, ג], וחטאת על המעשה.

מפני זה הקדים עולה לחטאת, מה שאין כן בשאר קרבנות שהחטאת קודמת לעולה בכל מקום כו׳, ולזה אמר תורת היולדת, כתיב לשון יחיד, לרמוז על האם הראשונה, וכן אמר לזכר או לנקבה, היה לו לומר זאת תורת היולדת זכר או נקבה, מאי לזכר ולנקבה, אלא לומר שהיא סיבבה לזכר ולנקיבה על זה הדרך שאמרנו, עכ״ל.

והנה לפי זה שמרמז על היולדת הראשונה היינו חוה, והנה לידה הראשונה היה קין הבכור, ששאב כל הזוהמא שהטילה בה הנחש. והובא במפרשים שקינן הוא גלגול קין ממש, ולכן יש בו אותיות קין, ונון הנוספת רומז על הנחש, דקין היה מסטרא דנחש הקדמוני מצד החטא ודם נידה ששאב.

ולהכי הם דברי חכמים וחידותם דסדרו מסכתא זו דמיירי בקרבן יולדת, [וקראוה קינין], ודלא תקשה קושיות הבחיי וכי איזה חטא עשתה שתהיה צריכה כפרה. גם קשה למה תקדים עולה לחטאת היפך משאר קרבנות. והתירוץ הוא, שהיא רמז על יולדת ראשונה היינו חטא חוה והזוהמא שהטילה בה הנחש.

ואמטו להכי קראו שם מסכתא זו קינין, לרמז על יולדת ראשונה חוה שהולידה את קין, ונון הנוספת לומר שהיה מסטרא דנחש הקדמוני ששאב כל הזוהמא ודם נידה שהטילה נחש בחוה, והוא רמז על קינן בקרא, ומצד היולדת ההיא צריכין כפרה כל היולדות, כי לולא היא לא היו יולדים כך בתאוה כדאמרינן. ולהכי הקדימה ג"כ עולה לחטאת, על המחשבה ההיא שהיתה קודמת למעשה עכ"ד.

צורת כתיבת התיבה "קינין"

כתב בתוס' יו"ט (פ"א מ"ב) שיש לומר קֵנים עם חירי"ק מתחת הקו"ף, מקֵן (תהלים פ"ד ד: ודרור, קֵן לה), כמו חִצים מחֵץ, ומה שנאמר בתורה קַן - ציפור עם פת"ח מתחת להקו"ף, לפי שהוא סמוך לציפור.

קינין - לשון רבים

וכתב עוד בסמיכת חכמים (שם): ונקראת המסכתא זו קינין לשון רבים, על פי הדרך שאמרנו, לרמז קין, ונון הנוספת לרמז על נחש הקדמוני. ולפי פשוטו קראן לשון רבים, לפי שהן עניינים רבים, קיני חובה וקיני נדבה, וכולן הם בעניינים שונים.

ועוד דהרי כל המסכתא מיירי בקינין שנתערבו, ובתערובות שייך לשון רבים, כי אין תערובות באחד, ואף דבקן אחד נמי יש שנים, ושייך בהן תערובות חטאת בעולה, מ"מ רוב התערובות בכל מקום ברבים מיירי, השייך בהן לשון רבים עכ"ד.

חשיבות לימוד המסכתא

כתב חכ"א בקובץ קול התורה (קובץ נז ע' כט): תנן בסוף פ"ג דאבות רבי אליעזר בן חסמא אומר קינין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות [ופי' הרע"ב עיקר תורה שבעל פה שמקבלים עליה שכר] תקופות וגמטריאות פרפראות לחכמה. וכתב התוי"ט בשם דרך חיים למהר"ל שהרבותא בקינין ופתחי נדה, שאע"פ שהן חשבונות של ספיקות, גופי תורה הן ואינם כתקופות וגמטריאות. וכתב התוי"ט עוד: ומשום דר' אליעזר חסמא היה אחר החורבן ואין לדיני קינין שייכות אלא בזמן שביה"מ קיים, הלכך אצטריך לאשמעינן דאף הן גופי הלכות אפילו בזמן שאין ביהמ"ק קיים לפי שהתלמוד שבהם במקום עבודה היא, עכ"ל.

ויש חידוש בדברי התוי"ט, דאע"ג דרוב דיני המסכתא עוסקים בספיקות הבאים מחמת תערובות, אפ"ה גם העוסק בהלכות אלו נחשב כמביא קרבנות.

ובביאורי הגר"א על אבות שם כתב, שלכאו' הי' אפשר לומר דסגי לדעת הכללים, והחשבונות בספקות שקורה לא נצרך להם, קמ"ל שהן הן גופי הלכה.

במדרש שמואל (שם) מביא לפרש, שקינין שהוא דבר שאינו נוהג בזמן הזה, ופתחי נדה שהוא דבר המצוי, הן הן - כלומר שוין הן, ויש שכר בלימודן, שהרי המצוה היא עצם הלימוד אף שאין זה נוגע למעשה.

בהשיר של הראב"ד בהקדמת פירושו על המסכתא כתב: אשר אברהם בנו דוד קראו כו', לחשב מחשבות למלאות "שלשת פרקים החזקים", בדיניהם ופשריהם להראות.

דברי הגה"ק ר' אליהו גוטמכר זצ"ל בענין לימוד מס' קינין

בהקדמתו המופלאה של הגר"א גוטמכר זצ"ל לספרו של בנו, הגאון רבי צבי זצ"ל שנפטר על פניו, ספר נחלת צבי על קינין, מקדים כיצד מאנה הנחם נפשו על פטירת בנו הנ"ל, ושוב כותב: מצאתי לתת תודה לה' יתרומם על חסדו בלי ערך שבזכות אבותי נוחי עדן והי' נועם לנפשי. ורוח ה' הצליחני להיות בשמחה של תורה. ובאתי להעמיד בכתב מה שכבר היה אצלי בכח המחשבה להביא הקדמה לחיבור קן מפורשת של בני הרב מו"ה צבי זצ"ל והוא אפשר, יחשבו חכמי תורה למה טרח ויגע החכם הזה במס' קינים וגם מה תועלת בזה לעולם. ביבמות יפה עשה כי הוא לכל הדורות שצריכים חכמים לעסוק להוראת שעה והוא עשה נפלא וכו'.

אבל קינים הוא הלכתא למשיחא, ולא לבד זאת רק יש ענינים אשר גם בעת הבית לא שכיחי כלל. לזה אמינא להראות התכלית הנמרץ, וקודם כל כבר היה התנא נזהר לבטל הטעות הזה באמרו סוף פ"ג באבות ר' אלעזר בן חסמא אומר קינין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות וכתב התוס' י"ט התנא הנזכר היה אחר החורבן הבית ואין לדיני קינין שייכות אלא בזמן הבית הלכך אצטריך לאשמועינן דאף הן גופי הלכות אפי' בזמן שאין בהמ"ק קיים, לפי שהתלמוד שבהם במקום עבודה הוא.

רבינו זצוק"ל קיצר ואמלא דברים אחריו במה דנקיט דוקא קינין ולא עוד גם פתחי נדה, הגם שבזמן שאחריו שהחמירו כדאמר ר' זירא (ברכות ל"א) ובשאר דוכתי ולענין קרבן זבה ליכא בכל זאת בזמנו הי' גם נ"מ כן לדינא. אך מחמת שאין רק חשבונות וחידודי שבל יחשבו שאין בו זכות דתנא דבי אליהו בסוף מס' נדה בגמ' כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עוה"ב שנאמר (חבקוק ג, ה) הליכות עולם לו אל תקרי הליכות אלא הלכות, ובשלמא בזמן הבית כיון שיש במעט מזה גם נ"מ לקרבנות שפיר יש ללמוד ג"כ החידודים. אבל עתה אינו לא הא ולא הא דמה תועלת דוגמא להלכות יש בזה, ולכן מפורש שהן גופי הלכות ורק גמטריאות וחשבון תקופות המה למטה מזה. ובעזה"י אבאר הענין לשמחת בני זצ"ל בג"ע דשפיר עשה.

ודאי ללימוד בכל מקום בתורה אין ערך, ואמר התנא (פאה פ"א מ"ה) אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז והקרן קיימת לעוה"ב וסיים ות"ת כנגד כולם, פירש הרע"ב שקול כנגד כולם וכו'.

ויש לשער מעתה עוד יותר גדולת בעסקו במשנה וגמרא דעניני קרבנות, דהגם דרבא אמר במנחות דף ק"י דכל לימוד תורה מציל עד שאין צריך קרבנות, זה שפיר נמשך למה דאיתא בסוטה דף כ"א דתורה מגין מפורעניות ומציל מחטא, אבל אם בא לחטא אשר בעו"ה שכיח הרבה מודה לר' יצחק

דבעי דוקא לימוד בקרבנות וזה היה לנחמה לאברהם אבינו כדאיתא תענית דף כ״ז ע״ב על הקרא (בראשית טו, ח) במה אדע כי אירשנה. ויש בזה באורך בטור וש״ע א״ח סי׳ מ״ח מ״ט נ׳ ויש בסידור השל״ה הקדוש סדר מיוחד לברר על היכן העסק בקרבנות בלימוד ואמירה להציל מפורעניות ולקרב המעלות העולות, וכבר איתא בגמ׳ סוטה דף כ״א שכל לימוד תורה מציל מפורעניות, בכל זאת יש בעסק לימוד קרבנות יותר קרוב ההצלה, ואם זה הוא בכל עסק קרבנות אברר עד כמה יותר יש זאת בלימוד מס׳ קינים במשנה ובצירוף הגמרות שנמצא לזה. שיש בזה חוט משולש.

א. יש לנו ג׳ מיני קרבן, דאיתא במשנה מנחות דף ק״י ע״א נאמר בעולת בהמה אשה ריח ניחוח. בעולת העוף למי שאינו עני ואינו עשיר רק בינוני אשה ריח ניחוח. ונאמר במנחה אשה ריח ניחוח, לומר אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים. מעתה הלא בכל ענינים שבעולם יש לכל אחד למנות עצמו בין הבינונים. וא״כ קרבן עוף שכיח יותר.

ב. בכל הקרבנות זולת התמידין יש מציאות שאין צריכין כלום כמאמר רבא שהבאתי לעיל כל העוסק בתורה אינו צריך לא עול׳ ולא מנחה ולא חטאת ולא אשם, כלל הדבר יש מציאות שאינו חוטא כלל וגם לא בעשה שיצטרך עולה. אבל מלהביא קנים אין ביד הישראלי לפטור עצמו שיש קיני זבים וזבות וקיני יולדות, א״כ יש הצורך היותר גדול קינים שזה לא נפסק עולמית.

ג. יש לראות במדרש על הקרא (שיר השירים ד, א) הנך יפה רעיתי הנך יפה עיניך יונים. עשרים דמיונים של ישראל להיונים וכולם נעים לעורר לבב הישראלי. ואביא לפחות אחד מהם, מה יונה זו פושטת צווארה לשחיטה כך ישראל (תהלים מד, כג) כי עליך הורגנו כל היום. שמחה בא ללב הישראלי בכל אלה ועד כמה יש כח בלימוד קינים בעת צרה להציל מפורעניות, וכשחטא לכפר עונותיו באשר מזכיר את החיבה הגדולה של ישראל לה׳ יתרומם.

ומתורץ לנו בזה פליאה גדולה מה זאת אשר רבינו הקדוש ואליבא דר׳ יהושע כדאיתא במס׳ זבחים דף ס״ז ע״ב דסתם קינים ר׳ יהושע, פרט כאן ריבוי פרטים אשר רחוק למצוא ולא עשה כן בכל סדרי המשנה הלא בפתחי הנדה יש בגמ׳ ערכין דף יו״ד ברייתא שפורט הרבה והתנא נקיט כל זה בקיצור נמרץ בהמשנה, והיה לרבי רק לצרף איזה דינים בזבחים בשאר המשניות.

אבל לענ״ד כל חכם אם אינו מעקש דוקא לסתור חלילה יאמר שודאי כן הוא, שמצאו רבי ור׳ יהושע מצוה ושעשועי לפני ד׳ יתרומם לברר וללבן מציאות רבות מחמת השלשה טעמים שכתבתי שיש בזה מה שאין בשאר קרבנות ועליה השלים רבי כל הקרבנות כולם.

וכותב כעת הגה״ק ר״א זצ״ל דברים נפלאים והבטחה עצומה:

ואפשר אם בעת שיצטרך אדם לישועה מה׳ יתרומם וילמד משנה עם הרב ותו׳ יו״ט ופי׳ בני זצ״ל ויעמיד עצמו אח״ז ויתפלל באיזה לשון ששגור בפיו לאמר, אתה ה׳ חביבין ישראל לפניך וחיבה יתירה נודעת להם שנקראו לך בנים וזה הוא במה שבראת בין הריבוי מיני עופות הכשרים שהם יותר מטמאים כדאיתא בחולין ס״ג ע״ב רק תורים ויונים בייתים להביא קרבן לפניך מהם, ואנחנו דומים במידתינו להם, עשה עמי חסד כרחם אב על בנו ויפרט מבוקשו שיהיה נענה, ואם לא יבא ישועה יעשה כן עד ג׳ ימים בכל יום פעם אחד ועכד״ק.

ונביא מתוך דברי בנו של הגה"ק ר"א זצ"ל. הגאון רבי צבי זצ"ל המחבר הספר הנ"ל בהקדמתו: וקראתי את החיבור הלזה בשם גאון צבי. על שמי צבי, ולא לתפארתי קראתי אותו בשם המקרה גאון אלא הנוטריקון מה דכתיב תהלים פ"ו יוד גדול אתה ועושה נפלאות, כי אין להגיד הנפלאות והנסים אשר בחמלת ד' באים עלי, כי מרירות ותלאות רבות סבבוני מן עת צאתי מרחם אמי עד עתה, וחסדך ד' ברוב רחמיך היה החופף עלי כל היום להציל אותי מהם ולהביאני עד הלום למען אקיים את העיקר מן כל העיקרים מה דכתיב חבקוק ב' פסוק ד' וצ'דיק ב'אמונתו י'חי'.

וכאשר שאלתי במכתב את א"א מ"ו יחי' לאוי"ט על השם הזה השיב לי, הלא איתא שלהי כתובות דור שבן דוד בא קטיגוריא בת"ח פירש"י הרבה מסטינים ומלמדים חובה יעמדו עליהם, ועתה הרי נתקיים כזאת, אף שמבואר ביו"ד סי' רמ"ב סס"ב וקצת בתוספת ביאור בש"ך יו"ד י"ח ס"ק כ"ט דהאידנא ליכא דין ת"ח, האויבים המבקרים להעליל על חכמי תורה עושים בזה להחזיק אותם לת"ח לענין זה ללמד עליהם חובה. והמליצה מאויבי תחכמני, ואם ישמעו שם זה יאמרו רמות רוחא היא ויצא מזה גרם להחטיאם במה דכתיב דברי הימים ב' ל"ו ט"ו ויהיו מלעיבים גו' ודרשו חז"ל ע"ז בשבת קי"ט ע"ב אמר ר' יהודה אמר רב כל המבזה ת"ח כו', כיון דלפי החזקתם מבזים הם ת"ח.

ואם שיש כבר שם כזה גאון צבי כמדומה על מסכת ב"מ אינה דומה הדורות הקודמות. לכן דעת אאמ"ו יחי' לקרוא שם החיבור זה שהוא פי' על מסכת קינים בשם קן מפורשת, וזולת שהוא נאות לפי הענין יש לו עוד טעם כמוס להסמיך למה דכתיב תהלים פ"ד ד' גם צפור מצאה בית ודרור קן לה אשר שתה אפרוחי' את מזבחותיך וגו' וכל הקאפיטל מישך שייך למה שכוונתי בשם הזה, וציוה עלי שישאר גם השם אשר נתתיו גאון צבי. עכ"ד.

קינין - אליבא דר' יהושע

בזבחים דף ס"ז ע"ב (ורש"י שם בריש העמוד ד"ה חטאת לזו) ודף ס"ח ע"א (ורש"י שם ד"ה א"ר יהושע) מתבאר שסתם משניות דקינין אזלא אליבא דר' יהושע, מזה ששנינו בסוף המסכתא (פ"ג מ"ו) אמר ר' יהושע זהו שאמרו כשהוא חי כו'.

סיום על מסכת קינין לגבי בכורות בערב פסח

כותב הרה"ג ר' גמליאל הכהן רבינוביץ שיחי' בקובץ עץ חיים (באבוב) קובץ ט"ו (ע' שעב אות כד):

בספר דולה ומשקה (עמוד שיט) נשאל הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א, האם עושים סיום על מסכת "קינים", שהוא משניות בלי גמרא, אבל בש"ס וילנא מודפס הוא כמו מסכת רגילה (שלשה דפים). והשיב, כרצונך. ע"כ. ושוב נשאל: האם מהני גם לפטור בכורים בערב פסח?

והשיב: לא מהני ע"כ.

וכתב ספר דרך שיחה (חלק ב' ע' שנא):

מו"ר [הגר"ח קנייבסקי] שליט"א עשה סיום על מסכת קינים, ולמד זאת במשך כמה רגעים, שתה יין ואמר ההדרן, וכשנשאל וכי על מסכת פאה [-שהיא משניות] גם עושה סיום. השיב: מסכת קינים שאני, שהוא בין ב' גמרות ע"כ.

מסכת תמיד

סתם תמיד אליבא דמי הוא

ביומא (יד:) איתא אמר רב הונא מאן תנא, דסתם משנה דמסכת תמיד, "רבי שמעון איש המצפה" הוא, שהוא מוזכר לקמן בפרק ד' משנה א'. ולבסוף מסיק דמסכת יומא אזיל אליבא דרבי שמעון איש המצפה.

ובירושלמי יומא (דף י"ב ע"א) מבאר גם כן שסתם תמיד היינו ר"ש איש המצפה, ומקשה דהא מצאנו שהוא חולק על סתם משנה דתמיד, ומשני דסתם תמיד הוא כר"ש איש המצפה, רק היכי שמצינו שהוא חולק בהדיא על דבריהם, שם לא אזיל כוותי'.

תמיד - לשון יחיד

כתב בהקדמת הספר סמיכת חכמים (עמ"ס ברכות): ונקראת המסכתא תמיד לשון יחיד, לפי שהוא לשון הקרא [במדבר כ"ח ו'] עולת תמיד, והטעם לפי דקיימא לן שני תמידין צריכין להיות שוין במראה ובקומה כו', ולכן הם תאמי צביה, ושניהם נחשבין כאילו הם אחד.

ועוד נ"ל, לפי דקשה על קריאת שמם תמידין, כיון דאין בהם תמידיות, דאחד נעשה בבוקר ואחד בערב, והם בזמנם מתחלפים, אינו שייך לשון תמיד.

אמנם נ"ל לתרץ, על פי מה דאמרינן [במדרש רבה במדבר כ"א כ"א] לא לן אדם בירושלים ובידו עון, מה טעם, צדק ילין בה [ישעיה א' כ"א], צדיק ילין בה, הא כיצד תמיד של שחר היה מכפר על כל העבירות שעשה בלילה, ותמיד של בין הערבים היה מכפר על כל העבירות שעשה ביום. א"כ היו תמיד בלי חטא. ולכן קראם הכתוב תמיד אף שהיו שנים, כי לא קראם הכתוב תמיד על מהותם ומספרם, אלא על שם הפעולה היוצא מביניהם, שהיו תמיד בלי חטא ע"י פעולתם שעשו לכפרה.

ונ"ל עוד לבאר הלשון "תמיד", אע"פ שנעשה רק בבוקר ובערב. עפ"י דברי הגמרא במנחות [דף צ"ט ע"ב] דאמרי אפילו לא קרא אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, קיים לא ימוש ספר תורה מפיך והגית בו יומם ולילה. וכתב הגאון מהרש"א, ואף דכתיב [תהלים קי"ט קי"ז] ואשעה בחקך תמיד, זהו נקרא תמיד. ולפי זה שפיר נקרא הקרבן תמיד, כמו התורה שהיא תמידית דכתיב בה תמיד, וכתיב בה לא ימיש, אפילו הכי נקרא תמיד בקראו פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, שהוא ענין תמידי שלא ישבותו העתים בבוקר ובערב, כמו בכל יום תמיד, ולא שפירושו תמיד בלי הפסק, והכי נמי גבי קרבן תמיד, נקרא כן על שם התמידות של כל יום עכ"ד.

עה"פ (שמות כט, לט): את הכבש האחד תעשה בבוקר, איתא באוה"ח הקדוש: ואומרו האחד נתכוון לומר, שהגם שלא הי' להם אלא כבש אחד בנמצא יקריבוהו בבוקר ואין כבש שני של בין הערבים מעכב, והנה אומרו האחד פירוש הגם שיש אחד ואין לו שני עכ"ל.

וכתב הגאון ר׳ צבי אברמוביץ ז״ל בספרו טעם הצבי (פר׳ תצוה): ועל פי דרך זו יש לרמז עוד לפענ״ד על פי שכתב הרד״ק ביחזקאל קפי׳ מ״ו דנראה שלעתיד לא יעשו אלא עולת הבוקר ולא התמיד דבין הערבים יעו״ש בפסוק י״ג, וזה רמזה התורה בלשון את הכבש האחד תעשה בבוקר שיהי׳ זמן שהכבש דבוקר יהי׳ אחד ואין לו שני.

ובדברי הרד״ק אלו נתיישב לי מה שתמהתי בסדרא דמסכת תמיד, דלכאורה המסכתא נתייסדה לבאר כל עניני התמיד, אבל למעשה לא מיירי המסכתא אלא מסדר התמיד של שחר ולא הוזכר בה התמיד דבין הערבים (רק מה שנזכר דרך אגב בריש פ״ד דשל שחר הי׳ נשחט על קרן צפונית מערבית כו׳ של בין הערבים הי׳ נשחט על קרן מזרחית צפונית וגו׳), ואפילו אילו היו כל דיני התמיד בין הערביים שוין לדיני התמיד דשחר, ג״כ הי׳ לה להמשנה להזכיר בתר סדר התמיד דשחר דיש נמי תמיד בבין הערבים וכמעשהו בשחר מעשהו בין הערביים, ומכל שכן שהאמת היא דיש דינים מיוחדים לתמיד של בין הערביים כגון זמן הקרבתו שהוא משנה שלימה ופלוגתא דתנאי בברייתא ברפ״ה דפסחים, והדין דשני גזירי עצים דבבין הערביים הם בשני כהנים משא״כ בתמיד של שחר דהסידור הוא בכהן אחד כדאיתא במשנה יומא דף כ״ו ע״ב, וכן דין הפייס בתמיד דבין הערבים שבחול אין מפייסין עליו ובשבת איכא פייס למשמר הנכנס כדאיתא ביומא כ״ו ע״א, וכן הך דהתמיד קודם לקטרת והקטרת קודמת לנרות כדאיתא בפסחים נ״ח ע״כ, ומכל זה לא נזכר במשנה מאומה והוא דבר תימא לפענ״ד.

אבל לפי דברי הרד״ק הנ״ל יש ליישב, דהנה בסוף המסכתא בפ״ז מ״ג אמרינן, שחה לנסך והניף הסגן בסודרין כו׳ זה הוא סדר התמיד לעבודת בית אלקינו יהי׳ רצון שיבנה במהרה בימינו אמן, ולבתר כן אמרינן במשנה ד׳ השיר שהיו הלוים אומרים במקדש וכו׳, ובספר באר שבע שם כתב, דכל ימיו תמה למה לא המתין התנא מלומר זה הוא סדר התמיד וכו׳ עד אחר סיום המסכתא, הואיל שהשיר שהיו הלוים אומרים במקדש וכו׳ דקא מפרש ואזיל הוא נמי מענין עבודת התמיד, יעו״ש מה שמפלפל בזה ומסיים דקושיא זו צריכה נגר ובר נגר דיפרקיני׳.

וראיתי בחידושי החתם סופר לתמיד שתירץ, דהנה לעתיד לבא יתבטלו אלו השירים כמ״ש הב״י באו״ח סי׳ נ״א בשם האורחות חיים, דכל השירות יבטלו חוץ ממזמור לתודה, וא״כ לעתיד לבא יהיו מזמורים אחרים, ולכן התנא שרצה לשנות זה הוא סדר התמיד כו׳ יהי רצון שיבנה וכו׳ והיינו שגם לעת״ל יהי׳ כן, לא אמר סדר השיר מקודם דזה הא ישתנה לעת״ל, ורק אחר שסיים הסדר שיהי׳ גם לעת״ל אז הזכיר השיר שהיו הלוים אומרים וכו׳ בלשון עבר, דאלו השירים אמרו בביהמ״ק שהי׳, ולעתיד יהיו שירים אחרים, עכ״ד הנחמדים.

ולפי זה שפיר לא הוזכר התמיד דבין הערבים במסכתא זו, כי כל כולה מיוסדת על מה שיצדק לסיים ולומר עליו זה הוא סדר התמיד לעבודת בית אלקינו יהי רצון שיבנה וכו׳, והיינו שבמסכתא זו נשנה רק מה שיהי׳ גם לעתיד לבא, וכיון שלעת״ל לא יעשו אלא עולת הבוקר ולא התמיד דבין הערבים על כן לא נזכר התמיד הזה במסכתא (ובשלמא שיר הלוים שינהג גם לעת״ל אלא שתתחלף שירתם על כן הוא מוזכר עכ״פ במשנה לבתר דקאמר זה הוא סדר התמיד וכו׳, שהרי גם לעת״ל יהי׳ שיר, אבל התמיד דבין הערביים שלא ינהוג כלל לעת״ל אינו נזכר במשנה כל עיקר, והא דהזכירה המשנה ברפ״ד הדין דשל בין הערבים הי׳ נשחט על קרן מזרחית צפונית מערבית וכו׳ שהם מאותו השורש וכדאמרינן

שם בגמרא (ל"א ע"ב) דשני הדינים הללו נלמדים מדכתיב שנים ליום ודרשינן כנגד היום יעו"ש, וא"כ הדין הזה שבתמיד בה"ע מיישך שייך בדין התמיד של שחר והוי כחיזוק והשלמה לדין התמיד של שחר ולכן הוא נמי נשנה במשנה).

ואחר זמן ראיתי בספר מדבר קדמות מהרחיד"א ז"ל במערכת התי"ו שהביא דברי הרד"ק הנ"ל, וכתב בשם הגאון החסיד בעל מעשה רקח, שלכך קרא רבינו הקדוש המסכתא תמיד (היינו בלשון יחיד ולא בלשון רבים) לרמוז על לעתיד בבית ג' שלא יש כי אם תמיד אחד יעו"ש, והרי לפי"ז ממילא ניחא מה שלא הוזכר התמיד דבין הערבים במסכתא זו וכנ"ל עכ"ד היקרים.

זמן לימוד מסכת תמיד

בספר אלף כתב (ח"א סי' ע"ב) מביא שהגאון האדיר רבי וואלף ראפאפורט זצ"ל אב"ד פאפא, כהן מיוחס עד אהרן הכהן, מדי יום ביומו למד מסכת תמיד, למען היות ארוחת שלחנו סעודת מצוה, וכותב שם מהגאון רבי חיים שמואל בירנבוים זצ"ל (בעל מעשה חושב חתנו של הגרע"א זצ"ל) שר"ל שלמד כל יום כל מסכתא תמיד ע"ש.

ויש להמליץ על זה מה שנאמר: "וארוחתו ארוחת "תמיד", נתנו לו מאת המלך, דבר יום ביומו, כל ימי חייו" (מלכים ב' כ"ה, ל), שלפני הארוחה - הסעודה, יש ללמוד מסכת תמיד.

גם בהקדמה לספר נר תמיד עמ"ס תמיד כתב: על כן נהגו אנשי מעשה לגמור בכל יום מסכת תמיד וכו', וכשיהי' על תקונה, כל אחד ילמוד מסכת קטנה זו בכל יום מנעוריו ועד זקנה ע"כ.

ודבר חידוש כתב בפרי חדש על או"ח (סי' תי"ד) וז"ל: ונהגו פה ירושלים תוב"ב שביום ערב ראש חודש מאריכין בתפילות ותחנונים על אורך גלותנו, ואח"כ מתקבצים יחידי סגולה בביה"כ וביהמ"ד, וקורין קודם חצות פ' ויקרא וכו' ואח"כ לומדים מס' אבות ומס' מדות ומס' תמיד וסי' אמ"ת ואחר חצות קורין כל ספר תהלים ע"כ.

המאירי בהקדמת פירוש למסכת תמיד כתב, שהנהיג בישיבתו ללמוד מסכתות תמיד ומדות ביחד עם סדר מועד, שבלעדם א"א להבין חלקים רבים מסדר מועד ובפרט מס' יומא ופסחים ושקלים, וסדר קדשים לא נהגו ללמוד אז.

זמן חיבור מסכת תמיד

כתב הגאון ר' משה ליב ליטש - רוזנבוים זצ"ל בעל מתא דירושלים, בספרו בעליל לארץ: מסכת תמיד ומידות נתייסד אחר רבינא ורב אשי, ורז"ל אמרו במס' בבא מציעא [פו ע"א] רב אשי ורבינא סוף הוראה, שנאמר [תהלים עג, יז] עד אבוא אל מקדשי אל אבינה לאחריתם, ורמז תמי"ד [ר"ת] ת'בנה מ'קדשינו י'מלוך ד'וד ע"כ.

המפרש על מסכת תמיד

כתב בהגהות מנחת התמיד על ספר עולת תמיד להגאון בעל ערוגת הבושם זצ"ל (ע' ג' הערה ב'):
ראיתי בהגהות חק נתן בריש מס' תמיד (בדפוס ש"ס ווילנא) שכתב "דע כי המפרש של תמיד הוא ר"י בר ברוך כן מוכח מהתוס' בפ"ק דיומא דף ט"ז ע"ב בד"ה מן השלחנות" עכ"ל, והמעיין שמה בתוס' יומא יראה, דראייתו הוא מזה דהתוס' שם הביא גירסת ר"י בר ברוך (בתמיד דף ל"א ע"א) במשנה גבי הקרבים מדיחין אותם דגרס במעוטא של שלחנות שבבית המטבחים ולא גרס על שלחנות של שיש שבין העמודים דהרי הי' ריוח ד' אמות ביניהם עייש"ה.

והנה גם המפרש שם בתמיד גרס במשנה שלחנות שבבית המטבחים ולאו היינו שלחנות שבין העמודים עייש"ה, ומזה הוכיח דהמפרש של תמיד הוא ר"י בר ברוך.

ואחרי המחילה מרב גאונו, לא אדע האיך הוכיח עוד מזה, ואדרבה לענ"ד ראי' עצומה דהמפרש של תמיד אינו מר"י בר ברוך, דהנה במשנה בפ"א דתמיד בשלשה מקומות הכהנים שומרים בביהמ"ק בית אבטינס בית הניצוץ וכו' וכתב המפרש בד"ה בית הניצוץ, לא שמעתי בו טעם למה נקרא כן עכ"ל, והנה בפי' הראב"ד בד"ה בית הניצוץ כתב וזה לשונו כתב בתוס' צרפת שכן כתב בשם הר"ר יצחק בר ברוך דעל שם האורה נקראת הניצוץ, שהיתה עשוי' כמין אכסדרה כמו ששנינו במס' מדות, ומעתה נראה בעליל דהמפרש אינו ר"י בר ברוך, דהרי בתוס' צרפת כתב בשמו הטעם דנראה בית הניצוץ כנ"ל במקום שהמפרש כתב לא שמעתי בו טעם.

ועוד אמרתי ראי' לדברנו מתוס' יומא (דף כ"ה ע"א בד"ה והא) שהקשה כיון דבעינן פייס בקודש אמאי לא היו מפייסין בעזרה עצמה דקדש טפי, ותירצו בשם הר"ת כיון דנוטל מצנפתו של אחד מהן גנאי הי' לעמוד בלא מצנפת בעזרה, ועוד הביאו לתרץ בשם הר"ר יצחק בר ברוך משום דהוי קיימי בכוליאר מסובב א"א דהא אחוריהם לבית וכו' עייש"ה, דמזה נראה לי ג"כ להוכיח קצת דהמפרש אינו ר"י בר ברוך, מלבד ראי' הראשונה שכתבתי, אשר לדעתי הוא ראי' שאין עלי' תשובה וצ"ע ע"כ.

סיום על מסכת תמיד לגבי בכורות בערב פסח

כתב חכ"א בקובץ עץ חיים (באבוב) קובץ ט"ז (ע' תט"ז אות ז'): יש לציין מ"ש בקונטרס זכות אבות (סיון-אב) חלק הליכות צדיק סכ"ג אות י"ח, כי פעם נזדמן הרה"ק ר' יעקב מפשעווארסק זי"ע בעיר נופש בימים שאחר ר"ח אב, ולא היה שם מי שיעשה סיום מסכת בכל יום כנהוג כדי להתיר אכילת בשר, ע"כ סיים המשב"ק מסכת תמיד בכל יום, ועי"כ אכלו בשר. ע"כ.

וכתב בספר דרך שיחה (חלק ד' ע' שנ):

שמעתי שאחד בא למרן הקהילות יעקב זצ"ל לאחר הסיום של הקה"י שהי' בכור, אמר לו שיבא אח"כ שוב, ולמד בשבילו מס' תמיד ועשה לו סיום.

וכתב על זה הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א: נכון הוא, אף שסבר שאין זה כ"כ פשוט שמס' תמיד סגי לסיום, בשעת הדחק הנ"ל הקיל לו.

מסכת מדות

חשיבות לימוד מסכת מדות

זה לשון המדרש תנחומא (פ׳ צו סי׳ י״ד): אמר ר״ש בר אבא, אמר הקב״ה לישראל, אעפ״י שבית המקדש עתיד ליחרב והקרבנות בטלין, לא תשכחו עצמכם לסדר הקרבנות, אלא הזהרו לקרות בהן, לשנות בהן. ואם תתעסקו בהן, אני מעלה עליכם, כאילו בקרבנות אתם עוסקים.

ואם רצונך לידע, בא וראה, כשהקב״ה מראה ליחזקאל את צורת הבית מה הוא אומר: ״הגד את בית ישראל את הבית, ויכלו מעונותיהם ומדדו את תכנית״ (יחזקא׳ מ״ג י׳). אמר יחזקא׳ לפני הקב״ה: רבוש״ע, עד עכשיו אנו נתונין בגולה בארץ שונאינו, ואתה אומר לי לילך ולהודיע לישראל צורת הבית, וכתוב אותו לעיניהם, וישמרו את כל צורותיו ואת כל חוקותיו, וכי יכולין הן לעשות? הנח להם עד שיעלו מן הגולה, ואח״כ אני הולך ואומר להם.

א״ל הקב״ה: גדול קרייתה בתורה כבניינה. לך אמור להם ויתעסקו בצורת הבית בתורה, ובשכר קרייתה שיתעסקו לקרות בה, אני מעלה עליהם כאילו הם עוסקין בבנין הבית ע״כ.

מבואר כאן במדרש דבר נפלא ונשגב, שכמו שכל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה, וכל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכדו׳, כמו כן כל העוסק בתורת בנין בית המקדש - הרי זה כאילו בנה בית המקדש בפועל.

וביחזקאל שם (י׳ י״א) מבארים הרד״ק והמצודות שיכלמו מעוונותיהם, שבגללם נחרב הבית, ואם בעת שיזכירים חורבן הבית, יראה בפניהם שיתביישו ויכלמו, אז יגיד להם צורת הבית, ואם חזקו פניהם ולא יתביישו, אז אל תגיד להם צורת הבית. ובמלבי״ם שם הוסיף בזה מאמר חז״ל (ברכות י״ב ע״ב) שכל העושה דבר עבירה ומתבייש בה - מוחלין לו כל עוונותיו.

כתב בקובץ קול התורה (קובץ נ״ז ע׳ לד): בספר משנת ר׳ אליעזר [מדרש ל״ב מדות] מביא שירמיה הנביא הוכיח את ישראל שאין זוכרין את ביהמ״ק, ואיתא שם (בעמוד 50) ד״א במה צריכין לזכרו לזכור מדותיו ובניניו וכו׳, וצריכין לדרוש ולומר ההיכל מאה וכו׳ עזרת ישראל וכו׳ שנאמר סבו ציון והקיפוה ספרו מגדליה שיתו לבכם לחילה וגו׳ תספרו לדור אחרון.

ובתנחומא (פ׳ צו) איתא, אמר יחזקאל לפני הקב״ה, רבש״ע עד עכשיו אנו נתונים בגולה בארץ שונאינו ואתה ואמר לי לילך ולהודיע לישראל צורת הבית וכו׳, א״ל הקב״ה ליחזקאל ובשביל שבני נתונים בגולה יהא בנין ביתי בטל. א״ל הקב״ה גדול קרייתה בתורה כבנינה לך אמור להם ויתעסקו לקרות צורת הבית בתורה ובשכר קרייתה וכו׳ אני מעלה עליהם כאלו הם עוסקין בבנין הבית. ועיין רבינו בחיי סוף פרשת ויקהל ובהקדמת התוי״ט למסכתא זו.

וכתב בהקדמה לספר עזרת כהנים עמ"ס מדות וז"ל: אין אנו פטורים מדרוש וחקור בכל תוצאי תבנית הבית לכל מוצאיו ומובאיו, ובטח מובן לכל חכם לב דודאי המסכת הזאת עומדת ומתחננת לפני כסא הכבוד ושואלת ומבקשת תחנון על מזלה בערך חברותי' בשבתה בקרן זוית ואין לה למכביר דורש ומבקש, וכבר אמרו חז"ל (ר"ה ל' ע"א) ציון הוא דורש אין לה, בכלל דבעי דרישה, וכעת נהפך הדבר אתמהא.

לדעתי הצעירה נראה כי אין שיעור לחיוב דרוש בה והפוך בה דכולה בה וכו', נשא נא לבבינו ונשים עצה ונחקורה אולי כל המאורעות הקשות ר"ל הפוגעים בנו, מרעין בישין, פגעים בישין וכיוצא, הן הן הדופקים כפטיש על דלתי שערי לבבינו בזה ומקיצין ומעוררין אותנו משינת התרשלות הלזה, והן הנה חלף ניב שפתי הנביאים בזמן המוקדם זה שנים קדמוניות וכו' ע"כ.

עוד כתב שם בהקדמה לספר עזרת כהנים וז"ל: במדרש (ויק"ר פ"ז) איתא דהעסק בלימוד תבניתה הוא כאילו בונים אותה, ובמדרש תנחומא (פ' צו) איתא שאמר הקב"ה ליחזקאל גדול קרייתה בתורה כבנינה וכו', ודוד המלך ע"ה על כל צדקותיו וכל חסידתו עד אין שיעור, לא סמך לבקש חסד וזכרון טוב כמו שסמך על טרחו והשתדלותו ויגיעו בטירחת בית המקדש וכדכתיב (תהלים קלב) זכור ה' לדוד את כל ענותו וגו' ונענה שם על זה והושב לו ואמר נשבע ה' לדוד אמר לא ישוב ממנה וגו', וכל זה עבור טרחותיו בעסק המקדש, נוסף על כל צדקותיו הכבירים עד אין שיעור וכו' "ולכן יש לסמוך על זה ולבקש זכרון טוב וגם בעוה"ז להשיג כל טוב" ע"כ.

סתם מידות - אליבא דמי הוא

ביומא (דף ט"ז ע"א) איתא אמר רב הונא מאן תנא מדות, דסתם מדות - ר' אלעזר בן יעקב הוא (המוזכר במדות פ"ב מ"ה) ולרש"י שם לא נשאר כן במסקנא, ובתוס' יום טוב (מדות פ"ה מ"ב) כתב דגם לרמב"ם כן הוא, אבל בתוס' שם מקיימים הגירסא.

ובירושלמי יומא (פ"ב ה"ב, י"ב ע"ב) ר' אחא בשם ר' אבהו מדות - דר' אלעזר בן יעקב היא. א"ר יוסי בי ר' בון ולא כולה (אין כולה הולכת כראב"י), אלא מילין דצריכין רבנן (שיש דברים שנצרכו רבנן להעמיד דלא כראב"י - פנ"מ).

זמן לימוד מסכת מדות

ראה לעיל (על תמיד) שהבאנו מהפרי חדש (סי' תיד) שמנהג ירושלים היה, שבערב ראש חודש אחרי חצות למדו מס' מדות ומס' תמיד ע"ש.

וראה בהנהגות הרה"ק מווילעדניק זצ"ל שנדפסו בספר שארית ישראל באות י"ב שכתב שבכל ער"ח יאמר ג"כ ח"י פרקים משניות ופ"א ממקואות ופ"א ממסכת מדות עכ"ד.

מדות - לשון רבים

כתב בהקדמת הספר סמיכת חכמים (עמ"ס ברכות): נקראת המסכתא מדות לשון רבים, לפי שהן חדרים רבים במקדש, וכל חדר יש לו מדה בפני עצמה.

ועוד נ״ל לתרץ, על פי מה דהובא בתוספות יו״ט, ובפירוש עץ חיים על המשניות, לפי שמדת בנין שלמה הוא מפורש במלכים, ומדות בנין שלעתיד במהרה בימינו מפורש ביחזקאל, ואינן שווין בעניינם, ומסכתא זאת נתייסדה על מדות בנין בית שני, שהיו כמה מדות שווין למדות בנין שלמה, וכמה מדות שווין למדת בנין שלעתיד כו׳ עכ״ל.

ונ״ל דלהכי קראו שם המסכתא מדות לשון רבים, לומר שהוא כלול משני ענייני מדות הבית, ממדות בנין בית שלמה, וממדות בנין בית דלעתיד שיבנה במהרה בימינו אמן ע״כ.

ספר

"דף על הדף"

מסכת

תמורה

ספר
דף על הדף
על מסכת תמורה

פרק ראשון

דף ב׳ ע״א

במשנה: הכל ממירין וכו׳.

במכתבי תורה לכ״ק אדמו״ר האמרי אמת זצ״ל (מכתב ק״ו, לנכדו הרה״ח ר׳ לייבל בן חתנו הרה״ק רי״מ אלטר הי״ד) מעיר בדברי הרמב״ם (ריש הל׳ תמורה) שכתב שהממיר אפילו בשבת חייב, והמקור הוא מהתוספתא כאן. ותמה ע״ז למה יהי׳ הו״א שלא יהיה חל התמורה בשבת, הלא מקח שנעשה בשבת קיי״ל (בחו״מ סי׳ ר״ח) שהוא חל, כל שכן ממיר - שהוא עצמו איסור, חל אע״פ שנתוסף עליו עוד איסור.

ומסיים: זולת לפרש בדרך רמז, שנמצא בספרים - עולם התמורות, וסד״א שאיננו בשבת.

★ ★

ושם במכתב ק״ז לגיסו הגה״צ רח״ה מבענדין זצ״ל כותב אדמו״ר זצ״ל ליישב על פי דברי הצל״ח בפסחים (דף צ״ו) שכתב לייסד שהממיר קרבן בזמן שאינו ראוי אותו קרבן להקרבה, לא חל התמורה.

ומכל מקום הממיר בשבת, אף דהקרבן אינו ראוי אז להקרבה, מ״מ בדיעבד אם הקריבו, הקרבן כשר, ולכן חל ע״ז התמורה.

ולפ״ז ניחא התוספתא והרמב״ם מש״כ דממיר אפילו בשבת לוקה, לאפוקי דלא תימא כיון דאסור להקריבו אז, לא יחול התמורה קמ״ל וכנ״ל.

וראה להלן דף כ״ז ע״א מש״כ עוד בזה בס״ד.

★ ★

במשנה: **וסופג את הארבעים.**

בספר פרורים משולחן גבוה (פר׳ בחוקותי) הקשה: צ״ע דהרי יכול להשאל על התמורה וחכם עוקר הנדר מעיקרו, נמצא דלא היה כאן מעשה תמורה, ואיך הוא לוקה, נחייבנו להשאל על התמורה. ואף די״ל דלא שייך להשאל על תמורה - כיון דתמורה אפי׳ בטעות חלה, וכל דין היתר נדרים הוא דאמרינן דהרי זה הקדש בטעות עי׳ נזיר (ל״ב-ל״ג), מ״מ הרי יכול להשאל על הראשונה, וממילא נעקר התמורה, ושניה יוצאת לחולין ונמצא שלא עבר עבירה?

וכתב שם ליישב: אם ישאל על הראשונה ונתברר דמעולם לא היה כאן מעשה לא ילקה [ומ״מ אין זה התראת ספק כמש״כ התוס׳ בנזיר אע״ג דחכם עוקר הנדר מעיקרו דכעת יש עוון בידו]. ומ״מ אין זה דומה להכניס פת בתנור דאומרים לו לרדות הפת קודם שיאפה כדי שלא יהיה עבירה, דבפת מעשה העבירה עוד לא נעשית ואומרים לו לרדות כדי ״שלא תהא עבירה״, אבל כאן הרי כבר עבר העבירה, רק אם ישאל לא יענש, דעוקר הנדר מעיקרא, מ״מ העבירה כבר נעשית, וכל מה שנשאל, הוא כדי שלא ייענש דאין השאלה על ההקדש מתקן החטא, ולכך לא נאמר לו שישאל כדי שלא ילקה. דאין נותנים לו עצה להפטר מן העונש אחר דהעבירה כבר נעשית ונתחייב עליה ע״כ.

★ ★

ומוסיף שם: ציין הגאון רבי חיים קנייבסקי שליט״א:

במש״כ די״ל דלא שייך להשאל על התמורה עי׳ בירושלמי דמאי פ״ז ה״ו אין נשאלין על התמורה (לגי׳ כמה מפרשים) ע״כ. (ועיין בהדרן שהבאנו בסוף המסכתא).

★ ★

במשנה: **וסופג את הארבעים וכו׳.**

בתוס׳ (ד״ה וסופג וכו׳) הקשו, דהא איכא תרי לאוי ולילקי שמונים וכו׳. וכתבו ועוד י״ל דלעולם לא לקי אלא ארבעים, ותרי לאוין צריכי חד בקרבן שלו וחד בשל חברו, דאמר כל הרוצה להמיר יבוא וימיר עכ״ל.

והקשה בספר נחלת יעקב יהושע (פר׳ בחוקותי): ויש להקשות על לישנא דלעולם לא לקי, דמשמע דלא משכחת שילקה על תמורה אחת שתי פעמים, והלא שפיר משכחת שילקה שתי פעמים, כגון שותף שהמיר על קרבנו שיש לו בו חלקו וגם חלק חברו, דעל חלקו עובר בלא ימיר ועל חלק שותפו עובר בלא יחליפנו וכגון ששותפו אמר כל הרוצה להמיר יבוא וימיר, ועי׳ ברמב״ם (פ״א מתמורה) שכתב וז״ל: ואחד מן השותפין שהמיר, או מי שהמיר בקרבן מקרבנות הציבור הואיל ויש לו בהן שותפות הרי זה לוקה, ובלחם משנה כתב דס״ל לרמב״ם כתירוץ השני של התוס׳ כאן דלוקה רק פעם אחת, וקשה אמאי לא ילקה שתי פעמים.

★ ★

וכתב שם ליישב באופן נפלא, דאם נדרו שלא יחליפנו בשל אחרים כלקמן דף ט׳, לעולם בבהמה דהקדש דעלמא וחולין דידיה, וכגון דאמר מרה דבהמה דהקדש כל הרוצה להמיר בבהמתו יבוא וימיר, אז לא משכחת כלל שילקה על לאו דלא יחליפנו, בהקדם קושית תוס׳ גיטין ל״ג ומכות דף ט״ו בנזיר ששותה יין והתרו בו אל תשתה אל תשתה דלוקה, הא הוי התראת ספק, שמא ישאל על נזירותו, ותירצו דאיכא חזקה כמו שלא שאל עד השתא לא ישאל גם לאח״כ, ועי׳ נזיר ל״ב אע״ג דאמרי תמורה בטעות הוי תמורה, ה״מ היכי דאיתא לעיקר הקדש, אבל היכי דמתעקר עיקר הקדש אתעקר נמי תמורה, ופי׳ בתוס׳ בדף ל״ג ע״ב וז״ל: וה״פ כגון אם הקדיש בהמה לעולה והביא בהמה אחרת ואומר זו תמורת זו ונשאל לחכם על הראשונה והתירו החכם לומר שאינו עולה, תצא גם התמורה לעדר, והוי כאלו אומר זו תמורת זו על בהמת חולין עכ״ל.

ולפ״ז יש להקשות על כל תמורה אמאי לוקה, הא הוי התראת ספק שמא ישאל על עיקר זיבחא היינו על ההקדש וממילא מתעקר התמורה, אך יש לתרץ כשיטת תוס׳, דיש חזקה כמו שלא שאל עד השתא על עיקר ההקדש לא ישאל גם לאח״כ, אך זה תינח בלאו דלא ימיר דקאי על קרבן הקדש של עצמו שפיר מועיל לו החזקה, אבל בלאו דלא יחליפנו דאיירי בקרבן הקדש של אחרים שפיר לא לקי על התמורה משום התראת ספק, שמא ישאל חברו על ההקדש וממילא מתעקר תמורתו, והוי כאילו אמר על בהמת חולין זו תמורת זו וליכא עליו שום איסור.

ואין לומר כתירוץ תוס׳ דאיכא חזקה כמו שלא שאל עד השתא לא ישאל לאח״כ, דזה אינו, דחזקה דחברו לא מועיל לגבי דידיה, כמ״ש הרמב״ן ז״ל בנזיר י״ב בהא דצא וקדש דאסור בכל הנשים שבעולם דחזקה דאחר לא מועיל עבורו, ולפ״ז תמיד אינו לוקה על לאו דלא יחליפנו משום התראת ספק, ואפי׳ למ״ד התראת ספק שמה התראה הכא מודה דלא שמה התראה כיון דבשעה שמתרין אותו על התמורה יש ספק אם יש כלל עבירה, דדלמא שאל חברו על עיקר ההקדש, וממילא ליכא כלל שום איסור ודו״ק היטב.

דף ב׳ ע״ב

בגמ׳: טעמא דרבי קרא לאשה הא לא רבייה קרא הו״א כו׳ עברא תמורה לא לקי והאמר כו׳ ה״מ עונש דשוה בין ביחיד בין בציבור ויש גורסין ה״מ בדבר שי״ב מעשה אבל ממיר דלאו מעשה הוא אימא לא ניחייב אשה קמ״ל כו׳.

בדגל יהודה (בסוה״ס בחי׳ למס׳ שבועות בנד״מ ע׳ ש״ג) כתב דטעם גירסא שלנו דלא גריס הו״א ה״מ לאו שיש בו מעשה אשה לא לקי, הוא משום דהיה קשה להם דלמה איצטריך ״אשר יעשו״ למעט נשים ממלקות בלאו שאין בו מעשה, דהא בכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, ובנשבע מימר ומקלל דלוקין עליהן, הרי באמת איתנהו גם בנשים, דהרי במימר ילפינן מריבוי דגם נשים לוקין, ולגבי נשבע פשוט דנשים לוקין שהרי נאמר בקרא ״איש או אשה״ בפרשה דשבועת שקר. ומקלל חבירו בשם ונשבע חדא הוא וילפינן זה מזה כמוש״כ רש״י להלן ג׳ ע״ב, וכיון דבנשבע שוה אשה לאיש ה״ה במקלל, וא״כ לא שייך למעט אשה ממלקות בלאו שאין בו מעשה, וזה שייך רק לר׳ יהודה הסובר דכל לאו שא״ב מעשה לוקין עליו, ולכן לא ניח״ל בהך גירסא למעט נשים ממלקות בלאו שא״ב מעשה, ועיין שם מה שהאריך עוד בפלפול.

★ ★

בגמ׳: השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה וכו׳.

בספר שיח שרפי קודש (ח״ב אות רב) מביא, שמדרכן של אדמור״י בית קאצק שנשים לא נכנסו פנימה אל הרבי. וכאשר הרבי ר׳ חנוך העניך מאלכסנדר התחיל להנהיג, ניתנה אפשרות גם לנשים להכנס אליו. כאשר מקורביו שאלוהו מהו הסיבה לזה. השיב, דבר זה שהכתירו אותי לרבי הלא זהו עונש מן השמים עבורי, והשווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה ע״כ.

★ ★

בגמ׳: קטן מהו שימיר.

כתב הגאון ר׳ אלחנן וסרמן זצ״ל-הי״ד בספרו קובץ שעורים (ח״ב סי׳ מ״ד אות ב׳): הנה הא דמעשה קטן אינו כלום מבואר בכמה דוכתי דחש״ו לאו בני דעה נינהו, וזה לא שייך אלא במקום דצריך דעת, אבל אם אין צריך דעת קטן וגדול שוין הן. ומשו״ה ביבום מהני גם מעשה קטן אי לאו דגלי קרא - לשיטת תוס׳ - וחרש קונה יבמתו לכל השיטות, ותניא בתוספתא ספי״א דיבמות זה הכלל כל ביאה שצריכה דעת אינה ביאה בחרש ושוטה, ביאה שאינה צריכה דעת הרי זו ביאה, ומבואר לקמן ספ״ב, דתמורה אינה צריכה דעת כלל, דאפילו המיר שלא מדעתו, שבעל מחשבות הוא ואינו יודע מה הוא אומר, מכל מקום חיילא תמורה, וא״כ מאי רומיא מהקדש אתמורה, דבהקדש דבעינן דעת - אין מעשה קטן כלום, אבל בתמורה דאין צריך דעת כלל איזה פסול יש בקטן וצ״ע.

ולכאורה יש להקשות כעין זה גם לענין מלקות, אהא דפשיטא בגמ׳ דקטן לא לקי בתמורה, כיון דבתמורה גלי קרא דגם בשוגג לקי ומבואר בסנהדרין נ״ה דשוגג גרע מקטן, עיי״ש בסוגיא דתקלה וקלון, א״כ גם קטן ילקה, מיהו לא קשה דהא חזינן דשוגג חייב בקרבן וקטן פטור מקרבן, והטעם דקטן אינו מוזהר כלל כמבואר ביבמות פרק ד׳ אחין דכשהביא שתי שערות חלין עליו כל האיסורין בבת אחת.

אבל יש להקשות אהא דתנן חש״ו שחבלו באחרים פטורין אפילו לכשיגדלו לדעת רוב הפוסקים, ואמאי, הא אדם מועד לעולם שוגג ואונס, ולשיטת הרמב״ן ס״פ השוכר את האומנין אפילו אונס גמור חייב באדם המזיק, וא״כ גם קטן יתחייב, ובזה אין לומר הטעם משום דאינו מוזהר באיסורי נזיקין דלאו בר עונשין הוא, דחיוב תשלומין בניזקין אינו בתורת עונש מפני העבירה, דנראה דאפילו אם לא יהיה איסור כלל מכל מקום חייב בתשלומי נזקין ולמה קטן פטור ע״כ.

★ ★

בגמ׳: איש מה ת״ל כי יפליא נדר, לרבות מופלא הסמוך לאיש.

ובתורה אור מסומן לפסוק (ויקרא כ״ז) ע״ש, והנה כתב ברבינו בחיי (במדבר ל׳ ג׳): ״איש כי ידור, עד שידור כשהוא איש, משלש עשרה שנה ומעלה, אם נדר משנים עשרה שנה ומעלה בודקין אותו, אם יודע לשם מי נדר וכו׳, וזו הלכה למשה מסיני, וכן דרשו במסכת ערכין: איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר, לאתויי מופלא סמוך לאיש״ עכ״ל.

וכתב הגאון הנפלא ר׳ יעקב שור זצ״ל בספרו בעי חיי על הרבינו בחיי (ע׳ צ״ה): מ״ש רבינו הרבינו בחיי שדרשו מקרא דאיש כי יפליא וכו׳ לאתויי מופלא סמוך

לאיש, חפשתי בכל מסכתא ערכין ולא מצאתי זה, ואין ספק כי נתחלף לו לרבינו על הא דאמרינן בריש ערכין על הא דתנן הכל מעריכין דאתי לאתויי מופלא סמוך לאיש ע״ש, אבל לא מוזכר שם על נדר, דמופלא סמוך לאיש נדרו נדר, ושילמדו מהך קרא דאיש כי יפליא לנדור נדר. ומצאתי בש״ס תמורה (ב׳ ע״ב) דאמרינן: דאמר מר איש כי יפליא נדר בערכך, לאתויי מופלא סמוך לאיש, הנך רואה בעיניך דהדרש הוא בתמורה מקרא דפ׳ בחקותי: איש כי יפליא נדר בערכך, ולא מקרא דפרשת נשא: איש כי יפליא לנדור נדר,

וכן ראיתי בנזיר (ס״ב ע״א) דאמרינן: איש כי יפליא נדר בערכך האמור בערכין לרבות מופלא סמוך לאיש. שוב מצאתי בש״ס נדה (מ״ו ע״ב) דאמרינן התם: אר״ה הקדיש ואכל [תינוק היודע להפלות] לוקה, שנאמר איש כי יפליא לנדור נדר ולא יחל דברו, כל שישנו בהפלאה ישנו בבל יחל, ופרש״י שם: ״כי יפליא לנדור נדר - מיניה מרבינן מופלא סמוך לאיש״ עכ״ל. וע״ש עוד (בעמוד ב) ד״ה אי כתיב וז״ל: ״אי מופלא סמוך לאיש דאורייתא, מכי יפליא לנדור נדר״ עכ״ל, ומזה מבואר כהעתקת רבינו הרבינו בחיי וצ״ע.

★ ★

בגמ׳: כי קמבעי לי בהקדיש עכו״ם ומתכפר ישראל.

בספר זרע אברהם להגר״א לופטביר זצ״ל (סי׳ ל״א אות ב׳) מביא מהריטב״א שהקשה, דהרי הא דמהני מפריש קרבן בעד חבירו הוא רק מטעם שליחות דהא קיי״ל דצריך דעת המתכפר, וא״כ קשה דהא אין שליחות לעכו״ם. עיי״ש.

וכתב הגר״א לופטביר זצ״ל ליישב: ונראה דשם קאי אליבא דר״ש, ולשיטתו דס״ל בקדושין (דף מא:) דעכו״ם שתרם אין תרומתו תרומה עיי״ש, וא״כ י״ל דמה דאמרינן דאין שליחות לעכו״ם מאתם גם אתם הנאמר בתרומ׳ היינו במלתא דליתא בדנפשי׳ כמו תרומה, משא״כ בקרבנות דקיי״ל איש איש שנודרים נדרים ונדבות כישראל, י״ל דלא שייך בזה אין שליחות לעכו״ם ע״כ.

דף ג׳ ע״א

בגמ׳: מוקדשי עכו״ם לא נהנים ולא מועלים.

הקשו להגרי״ז מבריסק אהא דאיתא במדרש בהעקדה על כל דבר שעשה באיל אמר אברהם יהי רצון שיהי׳ כאילו עשיתי כן ליצחק, כששחט את האיל, כשפשט את העור וכו׳.

וקשה דהא קיי״ל דאין הפשט ונתוח בקרבנות של בני נח.

והשיב על זה הגרי״ז, דלהאיל של יצחק הי׳ דין של - קרבן ישראל, שהרי הכא מבואר דאין מעילה בקרבנו של עכו״ם, ובנדרים דף י׳ ע״ב איתא ״כאימרא״ ה״ז נדר ותפיסה בהקדש, ופירשו התוס׳ בפירוש אחד דהיינו - כאילו של אברהם אבינו.

וקשה הא כנ״ל מבואר דאין מעילה בקרבנות עכו״ם, וממילא א״א להתפיס ע״ז את נדר? ומוכח מזה דאילו של יצחק הי״ל דין של קרבן ישראל, וממילא מבואר אמאי עשה לו הפשט וניתוח.
(מתורתו של רבינו פ׳ וירא)

★ ★

בגמ׳: אמר רב אידי וכו׳ כל ל״ת שבתורה עשה בו מעשה לוקה וכו׳ חוץ מנשבע מימר ומקלל חבירו בשם וכו׳.

כתב הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו אתוון דאורייתא (כלל כ״ד): יש לעיין דכיון דביאה שלא כדרכה אין האשה נהנית ואין כאן מעשה מצדה כיון דלא שייך רחמנא אחשבה להנאה מעשה, אלא דעכ״פ חייבת מלקות וחטאת מגזה״כ מהיקישא דמשכבי אשה, א״כ תיקשי בש״ס תמורה דף (ג׳ ע״א) דקאמר כל ל״ת שבתורה עשה בו מעשה חייב לא עשה בו מעשה פטור חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם שאעפ״י שלא עשה בו מעשה חייב, ואמאי לא חשיב נמי אשה הנבעלת שלא כדרכה דחייבת ג״כ אעפ״י שאין היא עושה מעשה.

וצ״ל דחשיב רק מילי דלא משכחת בהו מעשה, משא״כ איסורי ביאה הרי משכחת שתעבור זה האיסור במעשה אם תבעל כדרכה, ואמנם לדעת החינוך הנודעת, דכל דמשכחת לעבור הלאו בלא מעשה אז גם בעוברו במעשה אין לוקה, א״כ אכתי תיקשי, דמדוע אשה חייבת מלקות

אפי׳ בכדרכה הרי משכחת שתעבור בלי מעשה אם תבעל שלא כדרכה, ויש לפלפל בזה הרבה מאד ע״כ.

★ ★

בגמ׳: כל לא תעשה שבתורה כו׳ לא עשה כו׳ מעשה פטור חוץ מנשבע מימר ומקלל כו׳.

בשו״ת חתם סופר (יו״ד סי׳ רכ״ז) הקשה למאי דקיי״ל דכתיבה כדיבור דמי, אם כן למה הוה נשבע לאו שאין בו מעשה, הא יכול להשבע על ידי מעשה, שכותב את השבועה שנשבע, הניחא להחינוך (מ׳ צ״ד רמ״א שמ״ה ועוד) הסובר דכל לאו שאין בו מעשה, אף דאפשר לעשותו באופן שיש בו מעשה פטור אפילו בדעביד מעשה, ניחא. אבל להמשנה למלך (הל׳ מלוה ולוה פ״ד ה״ו) שכתב להיפוך, דאם רק שייך לעשותו ע״י מעשה, הו״ל לאו שיש בו מעשה ולוקין עליו, אם כן תיקשי דנשבע הו״ל לאו שי״ב מעשה, כיון ששייך להשבע ע״י כתב, ועי״ש מה שכתב ליישב ולחלק בין נשבע לשקר על לשעבר, דעיקר איסורו משום הוצאת שם שמים, וזה לא הוה זלזול בכתב, לנשבע להבא.

דף ג׳ ע״ב

בגמ׳: ומימר וכו׳ משום דבדיבורו עשה מעשה.

ברש״י ביאר, דעושה את החולין קודש, ובכה״ג אפי׳ אם עקימת שפתיו לא חשיב מעשה, מ״מ כשבדבורו נעשה מעשה חשיב לאו שיש בו מעשה ע״כ.

והקשה הנודע ביהודה (מהדו״ת יו״ד סי׳ קס״ח) דהנה בפסול פיגול פליגי הראשונים ודעת רש״י דצריך דוקא דיבור ולא נעשה במחשבה [והתוס׳ חולין (ל״ט) חולקים וס״ל דסגי במחשבה].

וצ״ע לרש״י למה אין המפגל לוקה, והרי בדבורו נעשה מעשה, דנעשה פסול פיגול על הקרבן?

★ ★

וכתב בספר פרורים משלחן גבוה (פר׳ בחוקותי) לכאורה י״ל דרק הקדש מקרי נעשה מעשה, דנעשה חלות קדושה על גוף הבהמה ויצא מחול לקודש, משא״כ פיגול לא מקרי מעשה, דמה שנפסל לא חשיב שינוי בגוף הדבר ע״כ.

★ ★

בגמ׳: ומימר וכו׳ משום דבדיבורו עשה מעשה וכו׳.

כותב הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו לקח טוב (כלל ו׳): פירש״י שעושה מחולין קדשים עכ״ל, יש להבין זה ביותר עפ״י סברת רש״י מכות (כ״ב ע״ב) דקדשים וחולין נחשבים ב׳ מינים, דעל כן שפיר בהמה שהוקדשה, אין לך מעשה גדול מזה, ושפיר בדיבורי׳ אתעביד מעשה, שהרי נולד ע״י דיבורו מין חדש שלא הי׳ תחלה, ולפמ״ש במקו״א דכל שינוי רשות ואפי׳ מהדיוט להדיוט חשוב שינוי בעצם החפץ וכשינוי מעשה בגופו חשוב, מובנים דברי הגמ׳ תמורה הנ״ל בפשיטות וכמובן. [ולפ״ז מיושבת קושיית הנו״ב הנ״ל אמאי בפיגול ל״א דבדיבורי׳ אתעביד מעשה, וילקה].

וי״ל עוד בגמ׳ תמורה הנ״ל, דחשיבות הקדושה חשיב מעשה, ועוד ביארתי בזה בחידושי במק״א עפ״י דברי התוס׳ בשבת דף נ״ח ע״א (ד״ה אעפ״י) שכתבו וז״ל והא דאמר בנגמר הדין כפה (טמאה מדרס) שנתנו לספר טהור מן המדרס ואעפ״י שלא עשאתה שום שינוי מעשה, מ״מ כיון דנאסר בהנאה, ע״י כן חשוב כשינוי מעשה עכ״ל. וא״כ ה״נ בהקדש, דהבהמה נאסרת בהנאה ע״י ההקדש, ע״כ שפיר בדיבורי׳ איתעביד מעשה ואכ״מ.

★ ★

בגמ׳: א״ל ר׳ יוחנן לתנא, לא תתני ומימר, משם דבדיבורו עשה מעשה.

כתב הגאון האדר״ת זצ״ל בספרו חשבונות של מצוה בקו׳ יגדיל תורה (סי׳ קנ״ג אות ט״ו): ומ״ט לא אמרינן נמי מקדים תרומה לבכורים דבדבורו עביד מעשה. ועי״ש [ד:] דמפטר משום לאו הניתק לעשה, והכא משמע דר׳ יוחנן לא ס״ל סברא זו, אף דבירושלמי תרומות פרק ג׳ ס״ל דאינו לוקה, מוכח דמשום לאו שאין בו מעשה הוא דאינו לוקה. וקשה מאי שנא ממימר, דהא ה״נ עושה מחולין תרומה.

אבל אמרתי בס״ד, דלכאורה מהו המעשה שעושה בהקדישו, והרי מעשה גמור נמי אפשר לו לבטלו בשאלה. ואולם קי״ל דתמורה אינה בשאלה, וכנזיר [לב.] וירושלמי שם, ובתמורה [יז.] דתמורת שוגג הוי תמורה, וא״כ ה״ל מעשה גמור, דתיכף משהמיר אי אפשר לו להחזיר ההקדש למפרע. משא״כ במקדים תרומה לבכורים, דיכול להישאל עליו ולהחזירו חולין לכמו שהיה, לא שייך לקרות

מעשה כלל, שפיר קרו ליה לאו שאין בו מעשה. וא״ש דר״י דקרי לתמורה לאו שאין בו מעשה, לשיטתו דלא ס״ל דתמורת שוגג הוי תמורה, ע״ש [יג.] עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: והפלה ה׳ את מכותך הפלאה זו איני יודע מה הוא כשהוא אומר והפילו השופט וגו׳ הוה אומר הפלאה זו מלקות.

בהספידו של החתם סופר ז״ל על רבו בעל ה״הפלאה״ זי״ע (דרשות חת״ס ח״ב ע׳ שע״ז) עמד על זה שבמקום אחר דרשו חז״ל הפלאה זו מיתת צדיקים.

וביאר, דהנה איתא הטעם שמלקין מ׳, הוא משום שעובר על התורה שניתנה במ׳ יום, ואמרו חז״ל (מכות כ״ב ע״ב) אמר רבא הני טיפשאי דקיימי מקמא ס״ת ולא קיימי מקמא גברא רבא, דכתיב ארבעים יכנו, ואתו רבנן ובצרו חדא.

וביאר הדבר, שהתורה ניתנה ביום אחד, ושאר ל״ט יום כל זה היה לימוד של תורה שבעל פה, שארוכה מארץ מדתה.

והנה לכאו׳ תמוה, מי זה פתי ויעבור על איסור מלקות אחר התראה, אלא מן הסתם איש הזה פרץ כבר כל הגדרים שגזרו חז״ל באיסור זה, וממילא הובילו אותו משמים שיעבור על האיסור עצמו וילקה, ולכן אתו רבנן ובצרו חדא, שעיקר המלקות היא על שעבר על גדרי חז״ל שניתנו - בל״ט יום.

וזהו מ״ש כאן הפלאה זו מלקות, היינו מזה שאתו רבנן ובצרו חדא, לפי שעיקר המלקות הוא על ביטול דברי חכמים, ומזה עצמו אנו יודעים כמה קשה הוא סילוקן של חכמים, ושתי הדרשות היינו הך.

★ ★

בגמ׳: אימר אפילו שבועת אמת, בהדיא כתיב שבועת ה׳ תהיה וכו׳ אימר הני מילי לפיים את חבירו, אבל מילקא לילקי, לא מצית אמרת, דהכתיב ובשמו תשבע.

הנה הרמב״ם (פי״א משבועות ה״א) כתב, דמ״ע להישבע שבועת הדיינים דכתיב ובשמו תשבע, וכ״כ בספר המצות מ״ע ז׳. ורמב״ן חולק וכותב דרק רשות הוא לישבע ע״ש.

וכתב בספר חבלים בנעימים (ח״א סוגי׳ מ״ט): ופליגי בפירוש סוגיא דתמורה (ג׳ ע״ב) ובגירסא שם במ״ש אימא אפי׳ שבועת אמת בהדיא כתיב שבועת ה׳ תהיה בין שניהם, אימא ה״מ לפייס את חברו אבל מלקא ללקי, לא מצית אמרת, דהא כתיב ובשמו תשבע וכו׳, ומפרש רמב״ם דהתירוץ הזה דכתיב ובשמו תשבע ובמשמעותו שמצוה להשבע בעת הצורך, ומאחר שהיא מצוה א״א שילקה עליה, ואין לומר שבשמו תשבע היינו להיתר ולרשות ולא למצוה, שא״כ הדרא קושיא שי״ל שלא הותר רק בעת הצורך לפייס את חברו אבל מלקא לילקי, וע״כ צ״ל שמצוה היא. כ״כ במגילת אסתר.

והרמב״ן מפרש דהקושיא היתה אימא דוקא בשבועת שומרים מותר כדי לפייס את חברו, אבל הנשבע מעצמו שבועת ביטוי ילקה, ותירצה הגמ׳ דכתיב ובשמו תשבע, ואם אינו ענין לשבועת הדיינים דנפקא ליה משבועת ה׳, תנהו ענין לשבועות דעלמא שמותרים ע״כ.

★ ★

בגמ׳: דהכתיב (דברים ו׳ י״ג): ובשמו תשבע, ההוא מיבעי לי׳ וכו׳ מנין שנשבעין לקיים את המצוות וכו׳ הכתיב קרא אחרינא (דברים י׳ כ׳): ובו תדבק ובשמו תשבע וגו׳.

הגה״ח ר׳ יוסף מנדלקורן ז״ל מביא בספרו וילקט יוסף בשם מו״ר הגה״ח ר׳ בן ציון אוסטרובר זצ״ל שדייק במש״כ רש״י (דברים ו׳ י״ג) עה״פ ובשמו תשבע וגו׳: אם יש בך כל המידות הללו, שאתה ירא את שמו, ועובד אותו, אז ובשמו תשבע ע״כ.

והקשה, שהרי כתיב בקרא (דברים י׳ כ׳): את ה״א תירא וגו׳, אלא שהוסיפה התורה - ובו תדבק וגו׳, וגם שם פירש״י, ולאחר שיהיו בך כל המדות הללו, אז בשמו תשבע ע״כ, מבואר דאם לא הגיע למדת ובו תדבק, אז אינו רשאי לישבע, ואילו ברש״י (ו׳ י״ג) הנ״ל מבואר, דגם בלי זה רשאי לישבע ע״כ.

★ ★

וכתב מו״ר הגאון ר׳ דב בעריש הפטקה זצ״ל ליישב בזה, דהנה בגמ׳ כאן מבואר וכנ״ל דהני תרי קראי מיצרך צריכי, חדא שנשבעין לקיים את המצוות, ואידך דמותר לישבע שבועת אמת בשם שמים.

אבל לא פירשה הגמ׳ איזה פסוק איירי בנשבע לקיים מצוה, ואיזה פסוק משמיענו דמותר לישבע שבועת אמת, בשם שמים, וגם למה לי תרי קראי להיתר, כיון שאינו נשבע לשקר, מה לי שבועת אמת או נשבע לקיים את המצוות.

ואולי מה״ט פירש״י דאמרה תורה אם יש בך כל המדות הללו אז בשמו תשבע.

וברבינו גרשום ושטמ״ק בתמורה כאן מבואר דיש בזה שתי לשונות עיי״ש, והנה ללשון א׳, הפסוק (ו׳ י״ג) איירי בנשבע לקיים את המצוות, ולהלן בפ׳ עקב (י׳ כ׳) איירי בשבועת אמת, יש לומר דהיות והוא נשבע לקיים מצוה לזרוזי נפשיה כדאיתא בגמ׳ נדרים (ח.), מהאי טעמא התירה תורה לישבע בשם ולא חשיב מזכיר שם שמים לבטלה אם נשבע בשם, ואם נשבע בלא שם נמי סד״א דאסור כדי שלא יתרגל אדם בשבועות ויבא לישבע גם על דברים אחרים כמו שפירש הרא״ש והתוס׳ שם, או י״ל דקא משמע לן דלא חיישינן שמא יעבור על שבועתו ולא יקיים כמ״ש התוס׳ שם בשם הר״ר אליעזר עיי״ש, וי״ל דמה״ט התירה תורה לישבע לקיים את המצוות לזרוזי נפשיה - אף שלא הגיע למדת ובו תדבק.

אבל להלן (י׳ כ׳) דאיירי בשבועת אמת, דהיינו בשבועה בעלמא כגון להרע או להטיב וכו׳, ולא בנשבע לקיים מצוה, היות ושייך החששות הנ״ל, החמירה תורה ולא התירה לישבע רק לאדם שכבר הגיע למדת ״ובו תדבק״, שמסתמא לא יכשל בחששות הנ״ל, וממילא גם אין קושיא מדברי רש״י הנ״ל אהדדי כנ״ל.

★ ★

וללשון ב׳ דהפסוק (ו׳ י״ג) איירי בנשבע שבועת אמת דהתירה תורה, ובפ׳ עקב (י׳ כ׳) איירי בנשבע לקיים את המצוות שהתירה תורה, יש לומר סברא אחרת, דבתוס׳ שבועות (כ״ו. ד״ה את לבך אנסך כו׳) ובגיטין (ל״ה. ד״ה לא) מבואר דברוצה לישבע שבועת אמת ונאנס וטעה פטור לגמרי גם מקרבן וגם מעונש בידי שמים, חוץ מממון היכא שהיה ליזהר ביותר ולאסוקי אדעתיה עיי״ש, וכן כתבו המהרש״ל והמהרש״א בגיטין שם עיי״ש.

אבל בנשבע לקיים את המצוה, ועבר ולא קיימה, מבואר בחי׳ הרשב״א (נדרים ח.) דהא דממעטינן (שבועות כ״ז.) דנשבע לבטל את המצוה דפטור, היינו דוקא מקרבן שבועה אבל איסור בל יחל איכא, וכן הוא שיטת בעל המאור (שבועות שם) וכן הוא שיטת הר״ן (נדרים שם), ובמאירי (נדרים שם) כתב דלוקה משום שבועת שוא עיי״ש, ועוד ראשונים.

ולפי זה אפשר לומר צריכותא בהני תרי קראי, דבנשבע שבועת אמת ונאנס וטעה, כיון שהוא פטור לגמרי גם מקרבן וגם מעונש כיון שהיא שבועה קלה, התירו לו לישבע אף שלא הגיע למדת ״ובו תדבק״, מה שאין כן בנשבע לקיים את המצוה שהוא שבועה יותר חמורה, שאם יעבור על השבועה יתחייב משום בל יחל או שבועת שוא, החמירה תורה ולא התירה רק בהגיעו למדת ״ובו תדבק״, ומתורצים גם דברי רש״י הנ״ל.

★ ★

אבל שיטת הרמב״ן במלחמות (שבועות שם), ובגליון הש״ס להגרעק״א (נדרים שם) ציין, שכן מפורש בפירוש הרמב״ן עה״ת (פ׳ מטות ל׳ ג׳) וז״ל: אבל השבועות בדבר מצוה כלל כו׳, ואפילו בקיום מצות עשה אינן חלות, שאילו נשבע לקיים את המצוה ולא קיים, אינו מתחייב בה משום שבועה ולא מלקות ולא קרבן, אלא דשרי ליה לזרוזי נפשיה כו׳. ע״כ.

ולשיטתו אי אפשר לחלק החילוק שכתבנו בין שבועת אמת לנשבע לקיים את המצוה, דהרי בשניהם הוא פטור לגמרי אם יעבור ולא יקיים שבועתו, וצריך לומר דסובר כהלשון הראשון שכתבנו לעיל, ואפשר דשני הלשונות בגמ׳ תמורה הנ״ל חולקים בשיטת הרמב״ן והרשב״א והר״ן בנ״ל.

אבל בקצות החשן (סי׳ ע״ג ס״ק ב׳) כתב דגם לשיטת הרמב״ן איסורא מיהא איכא בעובר השבועה, אלא דאימעוט ממלקות מלהרע או להיטיב דאינו בלאו והן, דאי אין שום איסור בעובר על השבועה, מה זירוז יש בשבועה זו כיון דהשבועה לא תוסיף תת כחה כלל עיי״ש. ורבים מהאחרונים שנחלקו עליו, ועיין בספר אפיקי ים (ח״א סי׳ ל״ו) שהאריך בנושא זה ואכמ״ל. עכת״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: דאמר רב גידל אמר רב, מנין שנשבעין לקיים את המצוות שנאמר נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך.

כתב מו״ר הגאון ר׳ דב בעריש הפטקה זצ״ל: לכאורה קשה מדוע לא אמר רב גידל אמר רב, שנאמר ובשמו תשבע, ולהיפוך לא קשה מדוע לא אומרת הגמ׳ כאן: לילקי לא מצית אמרת דכתיב נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך, דדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן כמ״ש בשטמ״ק (שם ס״ק כ״ד), אבל עדיין לא מובן מדוע לא מביא רב מדברי תורה, ויליף מדברי קבלה.

וי״ל דמקרא ״ובשמו תשבע״ לומדים דאפילו נשבע בשם דבהכי איירי סוגיין בנשבע בשם ה׳, אע״ג דאין שבועה חלה דמושבע ועומד בהר סיני, מ״מ לא הוי שבועת שוא, ולא חשיב מוציא שם שמים לבטלה, ורב קמ״ל, דמקרא נשבעתי ואקיימה מוכח שראוי והגון לכתחילה לעשות כן לזרוזי נפשיה כדאי׳ בגמ׳ נדרים (ח.) וכן משמע בר״ן שם שכתב וז״ל: אלא ה״ק מנין שדבר הגון הוא להישבע לקיים המצוה, ואפילו כשרים שנמנעין משבועה נשבעין הן בכך, שנאמר נשבעתי כו׳, כלומר שהרי דוד היה עושה כן ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אנן הכי קא קשיא לן וכו׳ אבל מקלל חברו בשם וכו׳ וקמצער לי׳ לחברי׳, לא תיסגי לי׳ במלקות.

הנה בחתם סופר על שבועות (כ״א ע״א) בתוס׳ ד״ה חוץ מנשבע וכו׳ שכתבו: תימא הא ר׳ יוחנן אית ליה בהשוכר את הפועלים גבי חסמה בקול והנהיגה בקול דעקימת פיו הוי מעשה, וי״ל דשאני התם דבדבור עושה מעשה שהבהמה נמנעת מלאכול והוי כמו מימר דאמר לו ר׳ יוחנן לתנא לא תיתני מימר דבדיבורו קעביד מעשה עיי״ש.

ומבואר בדברי החת״ס בביאור תירוץ התוס׳, דמה שהבהמה נמנעת מלאכול ע״י קולו ומצטערת צער שלה חשיב כמעשה, וזה הוא שכתבו בתוס׳: וי״ל דשאני התם דבדיבור עושה מעשה עיי״ש.

★ ★

וכתב חכ״א בקובץ תפארת ישראל (מודז״ץ שנה א׳ חוברת א׳ סי׳ כ׳): וקשה לי על דבריו מהא דאמרינן בתמורה (ג:) אנן הכי קא קשיא לן אימא מוציא שם שמים לבטלה תיסגי ליה במלקות, אבל מקלל חברו בשם כיון דקעביד תרתי דקא מפיק שם שמים לבטלה וקמצער לחבריה לא תיסגי ליה במלקות עי״ש, הרי חזינן דמקלל לחבירו יש גם איסור דקמצער ליה, ולפי דברי החת״ס אמאי חשבינן מקלל בלאו שאין בו מעשה, הא מצער לחבריה והוי כמעשה וצ״ע.

★ ★

וכתב שם: בהשקפה ראשונה עלה בדעתי לתרץ, דהא דאמרינן שמקלל קמצער לחבריה, זאת שייך רק באיש ששומע הקללה, אבל חרש שאין שומע הקללה אין בו משום איסור זה, והתורה אסרה לקלל אפילו חרש שנאמר לא תקלל חרש, ולזה המקלל אותו הוא בלאו שאין בו מעשה, ושפיר אמרינן חוץ מנשבע ומימר ומקלל אע״פ שלא עשה מעשה חייב, היינו בחרש כנ״ל, וכן משמע מדברי הרמב״ם ז״ל (בספר המצות מצות ל״ת מצוה שי״ז ובפרק כ״ו ה״א מהלכות סנהדרין) שכתב שם וז״ל: למה נאמר חרש, שאפילו זה שהוא אינו שומע ולא נצטער בקללה זו לוקה על קללתו. ומשמע דבחרש אין האיסור משום צער וא״ש עכ״ד.

דף ד׳ ע״א

בגמ׳: מוציא שם שמים לבטלה אזהרתי׳ מהיכא כו׳ את ה׳ אלקיך תירא כו׳.

דעת התוספות ר״ה (ל״ג ע״א ד״ה הא) והרא״ש בקידושין (פ״א סי׳ מ״ט) דאיסור ברכה שאינו צריכה אינה אלא איסור מדרבנן, וקרא דהכא איירי במוציא שם שמים לבטלה דוקא, ולא באמרו דרך שבח.

אמנם דעת הרמב״ם (הל׳ בכורות פ״ט הט״ו) דהוא איסור דאורייתא, אף שאומרו דרך שבח, וכן נפסק בשו״ע או״ח (סי׳ רט״ו סעיף ד׳).

ובנשמת אדם (כלל ה׳ אות א׳) תמה דאיך יתכן לומר שאם מהלל את שם השם, ומזכיר את שמו יתברך שרי, ואם אומרו בדרך ברכה הוה איסור דאורייתא, מאי שנא? למה מותר לומר אלף פעמים: אתה הוא ה׳ אלוקינו מלך העולם בורא פרי האדמה, ואילו לומר: ״ברוך״ אתה ה׳ אמ״ה בפה״ע אסור מן התורה?

ותירץ הגאון ר׳ שלמה קלוגר ז״ל בחכמת שלמה (סי׳ רט״ו סעיף ד׳) דהרי ענין הברכה היא כעין תגמול ונתינת

תודה להקב״ה על הטוב אשר הנחיל לנו, ואם כן כל זה כשבאמת אכל פרי האדמה, ומברך בורא פרי האדמה, אז ע״י הברכה שאומר נוסח זו הוה נתינת שבח על מה שקיבל, אבל אם אינו אוכל פרי האדמה, ומברך תודה על פרי האדמה, ה״ז כמתלוצץ בעד המלך, על טובה שלא נתן לו, ושפיר אסור מן התורה.

★ ★

בענין זה כתב החוו״ד (יו״ד סי׳ ק״י בית הספק ס״ק כ׳) ע״ש שהקשה מאי שנא דבספק אם נטל לולב בשאר ימים (שהוא מדרבנן), נוטל בלא ברכה, שהרי אין זה רק טירחא קל בעלמא, ואילו בספק קרא ק״ש למ״ד ק״ש דרבנן אינו חוזר וקורא.

ותירץ דק״ש מותר לקרותו כמה פעמים ביום, אבל לקרותו אדעתא דחוב זהו זלזול ואסור. וכמו בספק התפלל שמונה עשרה אינו חוזר ומתפלל, ומבאר הרא״ש דאע״ג דמתפלל תפלת נדבה כ״פ ביום, אבל בתורת חובה אסור.

וכתב עוד דכל הברכות גם כן, אדעתא דנדבה מותר להודות ולברך ולהלל ולברך כל היום, כמו שיש פיוטים ותפילות שאומרים באמצע ברוך אתה ה׳, אבל אדעתא דחוב אסור. וכמו כן אמן גרידא מותר להגיד, אבל בתורת חוב בחנם, כגון אמן יתומה אסור ע״ש.

★ ★

גמ׳: מלאתך ודמעך לא תאחר כו׳ ודמעך אלו תרומה.

ופירש״י ״דמעך״ הוא מלשון דימוע תערובות, שאוסרים תערובתם. ותוס׳ (ד״ה מלאתך) הקשו עליו דהרי הא דתרומה אוסרת במאה ואחד אינו אלא מדרבנן, ולכן פירשו שהוא מלשון דמע, ומשקה, שתרומה מביאין מיין ושמן שהם משקה ולא ביכורים.

בשו״ת חת״ס (אהע״ז ח״ב סי׳ ק״ע) נשאל מאי מקשי תוס׳ ארש״י, הא בכתובות (י׳ ע״ב) אמרינן דנקראה ״אלמנה״ על שם כתובת מנה - שעתידין חכמים לתקן, הרי שהתורה קראה על שם תקנת חכמים דלעתיד, ה״נ נימא דתרומה נקרא דימוע על שם האיסור תערובות שעתידין חכמים לאסור.

ותירץ החתם סופר דלומר דנקרא על שם העתיד - שייך רק על שם העצם, שהרי לשם העצם אין לזה פירוש, שזהו שמו, לכן סמכו לומר שנקרא אלמנה על שם העתיד, וא״א ללמוד מזה שכתובת אלמנה היא מן התורה. אמנם הכא דתרומה נקראת בשמה תרומה, והכא נקרא בכינוי דימוע, ע״כ שזה בא לומר לנו דין שהוא מן התורה.

ועוד כתב ליישב שאם נימא דכאן נקרא ע״ש העתיד, הו״ל להגמרא בכתובות (שם) שמביא דוגמאות לזה - שנקרא ע״ש העתיד, להביא דוגמא דהכא לזה, ולהכי מיאנו התוספות לתרץ כאן כן.

★ ★

וע״ש עוד בחתם סופר שהקשה השואל שרש״י בחומש (שמות כ״ב כ״ח) כתב על דמעך שאינו יודע פירושו, והכא פירש רש״י משום שאוסר תערובתו. ועיי״ש מה שיישב שיטת רש״י, ומש״כ למה רש״י לא רצה לפרש כתוס׳ כאן.

וכתב חכ״א בקובץ כרם שלמה (שנה ו׳ קו׳ ד׳ ע׳ ל״ח): בספר יוסף דעת הביא כאן נוסחא מרש״י קלף, וז״ל, מהו לשון דמע, ואני שמעתי מלאתך מן היבש, ודמעך מן הלח כגון תירוש ויצהר והוא לשון דמע, כמו דמעות היורדות מן העינים כך תירוש ויצהר מדומעות ומטפטף, והוא תרומה, כצ״ל, והוא סוף הדיבור, ואח״כ ד״ה לא תאחר כו׳ עכ״ל. והנה בתמורה דף ד׳ ע״א על הגמ׳ ודמעך אלו תרומה פירש״י בד״ה זו תרומה, ולפי שהיא מדמעת ועולה באחד ומאה ומפיק לה קרא בלשון דימוע (ועיין בחת״ס חאה״ע ח״ב סי׳ ק״ע שנשאל על סתירת דברי רש״י שבפי׳ עה״ת כתב ואיני יודע מהו לשון דמע, ובתמורה פירש שהוא מלשון תערובות). והתוס׳ הקשו על דברי רש״י, דהרי דמע שעולה באחד ומאה אינו אלא מדרבנן, ופי׳ ה״ר משה מפונטייז״א דלכך קרי לתרומה דמע לפי שנוהגת בלח, ובכורים אינן אלא ביבש שהרי אין מביאין ביכורים אלא מפרי. ע״ש.

והנראה שהנוסחה שהביא היוסף דעת הוא הוספה על פרש״י, והכותב הביא ששמע פירושו של הר״מ מפונטייז״א, רק שהוא בא ביתר ביאור מאשר הוא בתוספות לפנינו ע״כ.

★ ★

גמ׳: אף המקדים תרומה לביכורים וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה ואתמר) מבואר על פי הירושלמי, שלא רק המקדים תרומה לביכורים וכדו׳ עובר, אלא אף

המפריש שתיהן כאחת עובר. ומבואר כאן דהיכי דבעי סדר מסוים, אם עשאן בבת אחת, הו״ל כעשאן שלא על הסדר, דבעינן דוקא שיקדים הראשון להשני.

והקשה בשו״ת נפש חי׳ (חיו״ד סי׳ פ״א) מגמרא יומא דף נ״ז ע״א בתוס׳ ישנים (ד״ה התורה) שכתב במה דבעינן להקדים בהזאות דיוהכ״פ דם הפר לדם השעיר, שאם היזה שניהם ביחד מהני, הרי דהיכי דבעינן סדר, יוכל לעשותן שניהם כאחת.

ותירץ בספר חוקת היום (להגר״ש הכהן בראנדר ז״ל) שם, וכתב שאח״כ מצא סברא זו בשו״ת אבני נזר (או״ח סי׳ שי״ט), דהכא דבעינן להקדים תרומה לביכורים - מחמת חשיבות, כמו שפירש״י שלביכורים יש ד׳ שמות, וכן תרומה למעשר שיש לה ג׳ שמות, לכן מעכב דוקא שיקדים הראשון, ובבת אחת לא מהני, אבל בפר שהקדימו התורה לשעיר, אינו משום חשיבות, שהרי אדרבה השעיר קרבן ציבור הוא וחשוב יותר, ואילו הפר אינו אלא לכהנים, רק משום דיבא זכאי ויכפר על זכאי (הוריות י״ג ע״א), ממילא היכי דבבאין בבת אחת גם כן מהני.

★ ★

בגמ׳: המקדים תרומה לביכורים וכו׳.

בשו״ת בית יצחק (יו״ד ח״ב סי׳ קל״ח) הקשה האיך מהני שאלה בתרומה, הרי כששואל על התרומה, נעשה טבל, וצריך להפריש תרומה מחדש, נמצא מקדים מעשר ראשון - שכבר הפריש, לפני התרומה, ועובר בלא תעשה.

ולכן מצדד שם לחדש, דבאמת אם כבר הפריש מעשר ראשון אסור להשאל על התרומה, ואין נשאלין על התרומה, רק אם עדיין לא הפריש מעשר ראשון.

אמנם בהדרש והעיון (פ׳ וישלח מאמר קי״ח) כתב דהשאלה עוקרת רק מעשה ההפרשה, ולא הרצון והמחשבה, והברכה לא הוה לבטלה, כיון שנשארה במחשבה, וחישב לעשות מצוה כו׳ הוי כאילו עשאה, ולפ״ז י״ל כיון דעדיין נשארה קצת מן ההפרשה של התרומה, לא הוה בכלל מקדים מעש״ר לתרומה, דזהו רק כשעדיין לא הפריש תרומה לגמרי.

(פרדס יוסף פ׳ משפטים כ״ב כ״ח)

★ ★

בגמ׳: מעשרותיהם מעשר כלכלה בחבירתה, קרא את השם.

ובתוס׳ (ד״ה מעשרותיכם וכו׳) כתבו: ואע״ג דקי״ל כל שאינו בזה אחר זה אפי׳ בבת אחת אינו, הכא כיון דדעתי׳ לתקן תרוויהו, הוי כאומר מעשר של ראשונה תהא בשניה וכו׳ וחל המעשר של זו בזו ושל זו בזו ע״כ. והנה האחרונים הסתפקו כתיבת שמות הקדושים, אם כתב בבת אחת אם כשר בדיעבד, והביאו מהא דבן קמצר שלא רצה ללמד על מעשה הכתב (יומא ל״ח ע״א), דמוכח דאם כתב ד׳ האותיות ביחד שפיר דמי.

וכתב הגאון האדר״ת זצ״ל בקו׳ יגדיל תורה (בסו״ס חשבונות של מצוה) סי׳ קנ״ג (אות טו״ב): זה אינו, די״ל כה״ג הוי כסדרן, דדוקא כשהקדים המאוחר ואיחר המוקדם הוי שלא כסדרן, אבל כשכתב בבת אחת י״ל דהוי כסדרן, דעכ״פ לא איחד המוקדם.

ולהלן מביא דברי התוס׳ הנ״ל וכותב: ולפי דבריהם, א״כ בכתיבת השמות הקדושים שפיר י״ל כיון שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו ופסול. וא״כ מוכח מהא דבן קמצר להתירא. אלא דדבר זה לא ברירא, אם ההלכה כהך דרבה בכל שאינו בזה אחר זה, בעירובין (נ׳ ע״א) וקדושין (נא.). ותו דתקשה קצת לדרבא בעצמו, דשם בקדושין כרבה ס״ל. וי״ל. ופשוט הדבר דאין פקפוק להכשיר בדיעבד: וכן ראיתי לאאמו״ר הגאון ז״ל שהורה כן, ע״כ.

★ ★

בגמ׳: ואתמר ר״א אמר לוקה מפני שהקדים מעשר שני שבה למעשר ראשון וכו׳.

בתוס׳ ד״ה (ואתמר וכו׳) מביאים מהירושלמי גבי הי׳ לפני שתי כלכלות של טבל ואמר מעשרותיהן מעשר כלכלה בחברתה, ואמר עלה בירושלמי דעובר בעשה, וא״כ חזינן דהקפידה התורה דווקא להקדים הבכורים ע״כ.

והנה בירושלמי פ״ג דתרומות (הלכה ג׳) איתא: אימת הוא עובר [המקדים תרומה לבכורים] בתחילה [בשעה שהפריש התרומה] או בסוף [כשהפריש את הבכורים], ומפרש דנק״מ אם נשרף הכרי, דאם נימא דעובר בתחלה, כבר לוקה. יעיי״ש.

וכתב הגאון ר׳ אברהם לופטביר זצ״ל בזרע אברהם (סי׳ פ״ב אות א׳): ונראה דהספק הוא כיון דחזינן דאף אם מפריש בבת אחת איכא איסורא וכמבואר בירושלמי הנ״ל

שהובא בתוס׳, לכך מיד שהפריש התרומה עובר, דהא לא ״הקדים״ הבכורים. אבל היכי דלא אכפת לן בבת אחת רק שלא יאוחר המוקדם, פשיטא דאינו עובר אלא לבסוף כשאיחר המוקדם, כיון דהעבירה הוא ״האיחור״.

וכך מבואר במנחות (דף לח.) דאם הקדים תכלת ללבן חיסר מצוה דלבן וקיים מצוה דתכלת, משום דהעבירה הוא במה שאיחר הלבן. דהא בבת אחת ליכא שם איסורא, ואדרבא מצותו בכך. והעבירה רק באיחור המוקדם עכ״ד.

★ ★

וראה בפנים יפות (פר׳ ראה) שכתב לפלפל אי רשאי להפריש תרומה וביכורים כאחד, דלהקדים אסור, והשאלה אי בבת אחת שרי, (ויסוד השאלה אי האיסור הוא להקדים תרומה לביכורים, או שהחיוב הוא שביכורים יהי׳ אחרי תרומה ודו״ק היטב וכעי״ז הספק אי׳ גם לגבי כתיבת שם ה׳ בס״ת כסדרם, באופן שכותב בבת אחת ודו״ק היטב ואכ״מ בזה). ובפנים יפות האריך בסברות בזה. וראה בטל תורה על הירושלמי תרומות (פ״ג הלכה ג׳) שהעיר על הפנים יפות שלא ציין, דהוא מפורש בתוס׳ הנ״ל כאן בשם הירושלמי שאסור ודו״ק.

★ ★

ונביא את דברי הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו ציונים לתורה (כלל ל״ה): ראיתי לבאר כל היכא דהוזכר קדימה ואיחור שצריך שיוקדם דבר לדבר, או שיהי׳ דבר מאוחר לדבר, מה הדין אם נעשו ב׳ הדברים בבת אחת. ועי׳ תמורה (דף ד׳ ע״א) תוד״ה ואיתמר דמבואר שם, דאם הפריש מע״ר ומע״ש בב״א עבר אעשה דקדימת מע״ר למע״ש, ולא עבר אלאו דמלאתך ודמעך לא תאחר ע״ש בתוס׳ שכתבו וז״ל: וגרסי׳ בירושלמי על הראשונה בעשה כו׳, ויש לפרש על הראשונה אם קבע מעשרותיהן בתוכה (בב״א) עובר בעשה שהי׳ לו להקדים מע״ר לשני, והרי קרא שמם בב״א. מיהו לאו ליכא, כיון דלא הקדים שני לראשון עכ״ל.

ונראה מזה דבת אחת לא חשוב לא קדימה ולא איחור, וע״כ לענין העשה שיוקדש מע״ר למע״ש כדאמרינן במכילתא הובאה ברש״י תמורה שם, יוקדם מע״ר לשני שזה יש בו ראשית תרומת מעשר, וזה אין בו [וכ״ה במשנה תרומות פ״ג] וזהו עשה, וע״כ לעינן עשה דקדימה הזאת, אין בת אחת קיום, דבב״א הא אין כאן - קדימה. אך לענין הלאו דמלאתך ודמעך לא תאחר, דהוזכר ״איחור״, לא הוי ג״כ בב״א עבירת הלאו, דבב״א הרי גם איחור לא הי׳ שהרי לא נתאחר המע״ר לשני, רק הופרשו בב״א.

וע״ע ירושלמי תרומות (פ״ג ה״ג שם) תני ביכורים בימינו ותרומה בשמאלו (כלומר שלא הקדים הביכורים לתרומה אלא הפרישן כאחת, התרומה בידו זה וביכורים בידו זה. פני משה) אית תניי תני עובר, אית תניי תני אינו עובר כו׳. ומשמע תיבת עובר דעובר בלאו קאמר עש״ה בירושלמי, וא״כ מבואר דיש תנא הסובר דבב״א חשוב גם איחור, ואף דהא י״ל גם בהתרומה דהיא המאוחרת, צ״ל דס״ל להאי תנא דבב״א יש בשניהם באמת - גם ענין קדימה וגם ענין איחור, וא״כ מפאת ענין האיחור אשר ישנו עכ״פ ג״כ בהביכורים, שפיר עובר אלאו דלא תאחר ודו״ק היטב עכ״ד. (הנה שג״כ העיר כדברי הגר״א לופטביר זצ״ל הנ״ל, ודו״ק בהחקירה אם בבת אחת היא - לא קדימה ולא איחור, או - גם קדימה וגם איחור).

דף ד׳ ע״ב

בגמ׳: אפטורא קאי וכו׳.

כתב הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו בית האוצר (כלל קצ״ב): היכא דהוזכרו תחלה ב׳ דברים ואיתמר בתרייהו תיבת ״אף״, יש להסתפק אי קאי תיבת ״אף״ אקמייתא או אבתרייתא, וע״ש שמביא מכמה דוכתי. ולהלן מביא הגמ׳ כאן דסד״א דאף המקדים כו׳ דריב״ח אסיפא קאי דאמר חוץ מנשבע ומימר כו׳ דחייב, וע״ז אמר ריב״ח אף המקדים כו׳ חייב, ומסיק דריב״ח ארישא קאי דאמר כל ל״ת כו׳ פטור, וע״ז אמר ריב״ח אף המקדים כו׳ פטור. ומבואר דזה הספק בגמ׳ בהא דאמר ר׳ יוסי בר חנינא: אף המקדים וכו׳, אם תיבת ״אף״ קאי אסיפא או ארישא וכנ״ל ע״ש.

★ ★

בגמ׳: מקדים תרומה לביכורים נמי לילקי וכו׳.

והקשה השיטמ״ק (אות א׳) דיכלה הגמרא לתרץ דשאני תרומה דאיתי׳ במחשבה, וכוונתו, דתמורה לא מהני במחשבה, משא״כ מקדים תרומה לביכורים איתי׳ במחשבה.

והנה ברמב״ם (פרק ט״ו דמעשה הקרבנות ה״א) כתב וז״ל: ואם אחר שגמר בלבו והוציא בשפתיו וכו׳ חזר בו וכו׳, אע״פ שחזר בו תוך כדי דיבור וכו׳ (לא מהני), שאין חזרה להקדש ואפי׳ בתוך כדי דיבור וכו׳ עכ״ל הרמב״ם שם.

וכתב בספר ושב הכהן (סי׳ י״ח) שכתב לדקדק ממה שכתב הרמב״ם: ואם אחר שגמר בלבו והוציא בשפתיו וכו׳. ולמה נקט בכלל שגמר בלבו וכו׳, הי׳ צריך לומר בפשיטות ואם אחר שהוציא בשפתיו חזר בו וכו׳.

אלא דבחושב בהקדש דמהני, הרי מחשבה בקדשים מכל נדיב לב עולות כמבואר בשבועות (כ״ו ע״ב). מ״מ ליהני חזרה בתוך כדי דיבור, ולכך דקדק הרמב״ם וכתב ואחר שגמר בלבו והוציא בשפתיו וכו׳. ועיי״ש שכתב, דלגבי תמורה לא כתב הרמב״ם וגמר בלבו, אלא כתב (בפ״ב דתמורה ה״ד) וז״ל: אמר הרי זו תמורת עולה וכו׳ וחזר ואמר תמורת שלמים וכו׳ לא מהני ע״כ. הנה דלא כתב הרמב״ם כמו כאן דחשב ואח״כ אמר. דגמר בלבו לא ילפינן אלא מדכתיב כל נדיב לב עולות, וזהו דוקא היכא דמקדיש בהיתרא, אבל בתמורה דהוא באיסור, לא מהני מחשבה. עיי״ש שהאריך.

★ ★

וכתב הגאון ר׳ מנחם זעמבא זצ״ל הי״ד בספר חדושי הגרמ״ז (סי׳ כ״ג) דלפי יסוד זה, דבאיסור לא מהני מחשבה, א״כ ג״כ במקדים תרומה לביכורים לא מהני מחשבה כמו בתמורה, ולא קשה קושית השיטמ״ק, וא״כ מקושית השיטמ״ק נראה דלא כיסודו של הושב הכהן הנ״ל עכ״ד. [אולם יש לדחות, דשאני לגבי תמורה, דכל החלות של תמורה היא באיסור, לכן לא מהני מחשבה, משא״כ לגבי מקדים תרומה לביכורים, שרק מקרה הוא שהקדים התרומה לפני הביכורים, לכן י״ל דשפיר מהני במחשבה כבעלמא].

★ ★

וכותב עוד הגאון ר׳ מנחם זעמבא זצ״ל-הי״ד (שם): ובזה מדוקדק קרא דפרשת אמור גבי תמים כתיב לפלא נדר או וגו׳ כיון דמקדיש בעל מום אי עביד מהני, וכמו דנפקא לן בתמורה מדכתיב ולנדר לא ירצה. וזה דוקא לפלא נדר, ולא במחשבה עכ״ד.

ור״ל כן, דהנה בויקרא (כ״ב כ״א) ואיש כי יקריב זבח שלמים לה׳ לפלא נדר או לנדבה וגו׳ כל מום לא יהיה בו. ואח״כ (בפסוק כ״ב) ושור ושה שרוע וקלוט, נדבה תעשה אותו, ולנדר לא ירצה. ר״ל במקדיש בעלי מומין. והנה בגמ׳ תמורה ה׳ ע״ב אי׳ דמקדיש בעלי מומין מה שעשה עשוי. ויליף זה מקרא דכאן, ולנדר לא ירצה, הא מיקדש קדשי ע״כ. והנה ברש״י על לפלא נדר (בפסוק כ״א) כתב: להפריש בדיבורו עכ״ל. ולפי״ז א״ש הכל, דכיון דהי׳ ע״י לפלא, ור״ל בדיבור, ולכך אח״כ בפסוק כ״ג גבי הקדיש בעלי מומין מה שעשה עשוי. אבל אם הי׳ רק במחשבה לא הי׳ חל, כיון דמחשבה לא מהני על הקדש באיסור, וכדברי הושב כהן הנ״ל ודו״ק.

★ ★

וכתבתי שם בהגה״ה, דהנה לכאורה צ״ב קושית השיטמ״ק ואין לה מובן, דאטו דאטו כאן מיירי במחשבה. וצ״ל לכאורה דקושיתו של השיטמ״ק הוא לפי דרכו של החינוך דס״ל בהרבה דוכתי כמוש״כ במשנה למלך פ״ד דמלוה ולוה ה״ו (ד״ה והנה כל מ״ש וכד׳), דלאו שאפשר לעשותו בלא מעשה, א״כ כשעושה במעשה ג״כ אין מלקות עיי״ש. (והמגיה במשל״מ פ״ה דיסודי התורה ה״ח ד״ה ודע וכו׳ הביא מספר יבין שמועה שכ״כ בשיטת הרמב״ם). ובהרב המגיד פי״ג משכירות ה״ב כתב בדעת הרמב״ם להפוך ממש, וע׳ בשער המלך פ״א דכלאים ה״ג, ולפי״ד החינוך יש להסביר קושית השיטמ״ק כאן, דהוקשה להם כיון דאיתי׳ במחשבה, א״כ אפי׳ כשהי׳ בדיבור לא הוה מעשה ולכך אין מלקות, ומאי מקשה לי׳ לגמ׳ ודו״ק היטב.

והנה בשיטמ״ק בתמורה תירץ שם על קושיתו הנ״ל וז״ל: מצי למימר. מ״מ ע״י מחשבה אתעביד מעשה ע״כ גליון. ויש להקשות לכאורה דהנה בזבחים (כ״ט ע״ב) אמר ר׳ ינאי מנין למחשב בקדשים שהוא לוקה ת״ל לא יחשב וכו׳. א״ל ר׳ אשי לר׳ מרי לאו שאין בו מעשה הוא, וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו ע״כ עיי״ש בגמרא. ובשפת אמת בזבחים שם ובפני יהושע בגיטין נ״ד ע״ב בתוד״ה דכי וכו׳ והשואל בנודע ביהודה תנינא יו״ד סי׳ קס״ח כתבו להוכיח מגמ׳ שם דמפגל הוא במחשבה בעלמא, דאם הוא בדיבור, א״כ כמו דאמרינן בעלמא בדיבורו אתעביד מעשה, ה״נ נימא כאן, ומה הקשתה הגמ׳ דלאו שאין בו מעשה הוא, וע״כ דהמחשב ר״ל מחשבה בעלמא, ועל זה

הקשתה הגמ׳ שפיר עכת״ד שם (וע׳ במשנה למלך פי״ג דפסולי המוקדשים ה״א ובהערות המגי״ה שם).

ולפי תירוץ השיטמ״ק הנ״ל א״כ לכאורה קשה דלא הועילו בדבריהם. דאפי׳ דאיירי במחשבה, הרי כמו גבי מקדים תרומה לביכורים אמרינן במחשבתו איתעביד מעשה, ה״נ במפגל, ושוב קשה מה הקשתה הגמ׳ והא לאו שאין בו מעשה הוא ע״כ.

וידידי הרה״ג ר׳ יצחק זילברברג שיחי׳ הראה לי שכן הקשה במנחת ברוך (סי׳ א׳ ענף ז׳) עיי״ש.

★ ★

והנראה בס״ד בזה, דהשיטמ״ק ילמוד בגמ׳ זבחים דפיגול שאני, ורק לעשות חלות הקדש דתרומה נקרא מעשה אפי׳ במחשבה, כיון שחל שם תרומה. אבל לפסול את הקרבן בפיגול, זה לא נקרא מעשה כשהוא במחשבה. ואבי מורי זצ״ל הוסיף בזה עפימש״כ באבני נזר (או״ח סי׳ ל״ז ס״ק ד׳), והיוצא מדבריו נראה דחלות תרומה הוא איסור בחפצא כיון דנאסר מחמת מעלת החפץ, ופיגול הוא איסור בגברא כיון שנתפגל ונתרחק מהאדם עיי״ש ותבין.

ולפי״ז י״ל דמה שהוא בחפצא נקרא שפיר מעשה ג״כ כשהוא במחשבה. ולכך מקדים תרומה לביכורים ויש חלות ביכורים נקרא מעשה, אף במחשבתו, אך מפגל לא ודו״ק (ויש לעיין רק לשיטת תוס׳ ביבמות ס״ו ע״ב דס״ל דאיסור תרומה בגלל טבל המעורב בה עיי״ש ובאתוון דאורייתא כלל ב׳ בזה. וטבל הרי הוא בודאי אסור שנתרחק מן האדם א״כ יהי׳ תרומה איסור גברא, וגם שמותרת לכהנים ואכמ״ל). ועיי״ש בנודע ביהודה שדחה דברי השואל, וכתב דגבי מפגל לא אמרינן אפי׳ בדיבורו אתעביד מעשה עיי״ש ולפי״ז ג״כ א״ש כאן ודו״ק.

★ ★

והגאון רבי ברוך שמעון שניאורסון זצ״ל העיר בתשובתו אלי מדברי הדובב מישרים למו״ח הגאון מטשעבין זצ״ל ח״א סי׳ כ״ז שכתב וז״ל: דפשוט הוא בתמורה לא מהני מחשבה, וכן מוכח מדברי השיטמ״ק בתמורה ד׳ ע״ב אות א׳, דכל הטעם דמהני הקדש במחשבה הוא רק משום נדיב לב, וזה לא שייך בתמורה, דהא אסור להמיר וכו׳ ע״כ דבריו שם. נראה איפוא להפוך מהנ״ל. דהדוב״מ הוכיח מהשיטמ״ק כסברת הושב הכהן הנ״ל.

והביאור בדבריו הוא, דמקושית השיטמ״ק שהקשה דלישני שאני מקדים תרומה לביכורים דאיתי׳ במחשבה, מבואר דס״ל דתמורה ליתא במחשבה, וזה חומר בתמורה על מקדים תרומה לביכורים ודו״ק. וא״כ אדרבה מקו׳ השטמ״ק נראה דבתמורה לא מהני מחשבה, והסברה בזה היא כדברי הושב כהן, דכיון דילפינן מכל נדיב לב עולות, א״כ בעי שיהי׳ נדיבות דוקא, אך מקדים תרומה לביכורים כיון דילפינן זה דחל תרומה רק במחשבה מונחשב, לכך מהני ג״כ באיסור. זהו הביאור בדבריו ודו״ק.

ולפי״ז תירץ הגרב״ש זצ״ל את הערתי הנ״ל מהא דזבחים, דבאמת מחשבה בקדשים לא הוה כמעשה, ורק במקדים תרומה לביכורים כיון דמהני הרי במחשבה אפי׳ דהוה באיסור, וכנ״ל דילפינן מונחשב, לכך נחשב זה כן כמעשה. וזהו תירוץ השיטמ״ק כאן, אבל סתם מחשבה דקדשים לא נקרא כמעשה, ודו״ק היטב ודפח״ח.

ומצאתי בשו״ת מהרש״ם (חלק ז׳ סו״ס מ״ד) שהקשה קושית השיטמ״ק הנ״ל בתמורה מדנפשי׳, עיי״ש, ובשו״ת מהר״ם שיק (או״ח סי׳ קצ״ד) עיי״ש.

★ ★

שוב ראיתי בספר אפיקי ים (ח״א סי׳ כ״ד ס״ק ח׳) שכתב ג״כ לחדש כדברי הושב הכהן דבהקדש במחשבה דילפינן מכל נדיב לב, לא מהני בהקדש באיסור, כיון שאין זה בכלל נדיב. ושם באות י״ב כתב להקשות ע״ז מדברי השיטמ״ק בתמורה הנ״ל שהוכיח מדבריו דס״ל דמהני מחשבת עבירה בהקדש - דהקשה דיועיל מקדים תרומה לביכורים במחשבה, ומוכח דס״ל דמהני מחשבת עבירה בהקדש. ולפי״ז הקשה סתירה בשיטמ״ק מדבריו בתמורה הנ״ל לדבריו בזבחים עיי״ש ועיי״ש עוד באות ט״ו. והיינו כדברי הגהמ״ח כאן דהוכיח מדברי השיטמ״ק בתמורה דלא כמש״כ הושב הכהן. אך להנ״ל למש״כ בדובב מישרים לק״מ קושיתו, ואדרבה השיטמ״ק לשיטתו עיי״ש, דבאמת ס״ל דלא מהני הקדש במחשבה באיסור, ולכך תמורה לא מהני במחשבה, והא דמהני מקדים תרומה לביכורים שאני וכנ״ל ודו״ק.

ובאמת שאכתי קשה לפי הבנת הגהמ״ח זצ״ל כאן. שתירץ קושית השיטמ״ק בתמורה עפ״י יסוד הושב כהן, וס״ל א״כ דהשיטמ״ק לא ס״ל יסוד זה, א״כ מה הקשה

השיטמ״ק דלישני שאני מקדים תרומה לביכורים דאיתא במחשבה ותמורה לא. ואמאי לא יועיל תמורה במחשבה לשיטת השיטמ״ק דמהני הקדש בעבירה במחשבה ג״כ וצ״ב.

ואמר בזה חותני הגאון ר׳ חיים נפתלי וויסבלום שליט״א לבאר דיש לומר בסברת השיטמ״ק עפ״י דאי׳ בגמ׳ דמחשבה טובה הקב״ה מצרפה למעשה ומחשבה רעה לא. ולפי״ז י״ל בסברת השיטמ״ק דס״ל דמקדים תרומה לביכורים שפיר מהני ג״כ במחשבה, כיון שהרי סוף סוף יצא מזה פעולה טובה של הפרשת תרומה, וחשיב כמעשה. (ולכך מהני ג״כ לרבא דכ״מ דאמר רחמנא לא תעביד א״ע לא מהני, בכל זאת כאן מהני מגזיה״כ כמבואר בתמורה ה׳ ע״ב, והיינו דמ״מ הרי קיים מצוה ודו״ק), אבל תמורה הרי מחשבתו שחושב זו תחת זו הרי היא ממש מחשבת עבירה, ומחשבה רעה לא חשיב כמעשה, ולכך לפי שיטת השיטמ״ק לא מועיל תמורה במחשבה, ומקדים תמורה לביכורים כן ודו״ק היטב בזה.

★ ★

והנה ברבנו גרשום לעיל (ג׳ ע״א) כתב וז״ל: וכן המקדים תרומה לביכורים, לא במפריש קמיירי, והיינו מעשה שהקדיש תרומה, אלא כגון שנתן עיניו בצד זה לשם תרומה עכ״ל - הרי מבואר להדיא דס״ל לרבנו גרשום דמהני מחשבה גם בהקדש באיסור (כמו מקדים תרומה לביכורים) ולא כדברי הושב כהן הנ״ל וצ״ע, (אמנם יש ליישב דבריו כמש״כ לעיל מהגרב״ש שניאורסון זצ״ל דמקדים תרומה לביכורים שאני דיליפנן מונחשב, ולכך לכו״ע מהני ג״כ באיסור, אפי׳ לפי דברי הושב הכהן ודו״ק). ושוב י״ל דג״כ השיטמ״ק ס״ל כן ושפיר הקשה כן ודו״ק.

ושוב מצאתי בספר זרע אברהם להגרמ״ז זצ״ל (סי׳ י״א ס״ק י״ט) שהביא דברי שער המלך פ״ה מערכין שרצה לחדש דבהקדש בעבירה לא אמרינן פשטה ע״כ. וכתב הגרמ״ז זצ״ל לבאר סברתו, כיון שלדברי הושב כהן הנ״ל בהקדש באיסור לא מהני מחשבה, והרי כשאומרים פשטה, הרי לא אמר זאת בפיו, ורק הי׳ במחשבתו שתפשוט הקדושה בהכל, ושוב הרי גבי הקדש בעבירה לא מהני מחשבה, ולכך לא אומרים פשטה בהקדש באיסור דהוא מחשבה בעלמא ע״כ. ושוב כתב שם בזרע אברהם דיש לדון בדברי הושב כהן לפימש״כ ברבנו גרשום הנ״ל עי״ש. וזה כהערה הנ״ל ודו״ק.

ובעצם מש״כ לגבי פשטה. י״ל דתלוי בחקירת האחרונים אם פשטה ר״ל דבמה שאמר מונח כל ההקדש, אפי׳ שאמר רק מקצת דאמרינן דסגי שיקדיש מקצת וחל ההקדש מיד על כולה, או שהוא הקדיש רק מקצתה, ובמחשבה חל השאר וכדברי הגרמ״ז שם, ע׳ בקובץ שעורים עמ״ס קדושין אות נ״ב ובשו״ת ר׳ שאול משה מוויערשוב זצ״ל סי׳ ל״א. ובשערי יצחק ח״א סי׳ מ״ג ס״ק ג׳ מש״כ בדברי הזר״א שם עיי״ש.

וע״ע בגור ארי׳ יהודה לבן הגרמ״ז זצ״ל דיני תרו״מ סי׳ ב׳ ס״ק ו׳ בשם אביו זצ״ל בדברי הרבינו גרשום הנ״ל עיי״ש. (ומש״כ שם דמהשיטמ״ק נראה כהרבנו גרשום צל״ע, ואכ״מ עוד בזה).

★ ★

וכתב בספר דרך שיחה (ח״ב פ׳ בחוקותי): הגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א אמר שהחזו״א כתב שלא מהני מחשבה בתמורה, אף שהקדש מהני במחשבה, ולא ביאר הטעם, ואפשר שהוא משום שאין הקב״ה מצרף מחשבה רעה למעשה. והביא מה שראה לפני הרבה שנים באיזה ס׳ בשם הרשב״א על קושית התוס׳ (ברכות כ״א, ב׳) איך יוצא יד״ח קדושה באמצע שמו״ע, וליהוי הפסק? ותירץ שהקדושה שהיא מחשבה טובה - הקב״ה מצרפה למעשה, ואילו ההפסק שהיא מחשבה רעה - אינה מצטרפת למעשה. ובזה פי׳ את הפסוק (תהלים ס״ו, י״ז) ״אליו פי קראתי״ - זה שמו״ע, ״ורומם תחת לשוני״ - היינו קדושה שבאמצע, שזה תחת לשוני ולא בפי, ״און אם ראיתי בלבי לא ישמע ה׳״ - החלק של מחשבה רעה דהפסק, לא ישמע ה׳, ״אכן שמע א׳ הקשיב בקול תפילתי״ - החלק של מחשבה טובה זה מצרפה למעשה. וזהו חידוש שבמעשה אחד חלק הטוב - מצטרף, וחלק הרע - אינו מצטרף.

★ ★

בגמ׳: מקדים תרומה לביכורים נמי לילקי משום דבדיבורו עשה מעשה וכו׳.

תלמיד יח״ל הבחור משה וועלטסמאן ז״ל-הי״ד כתב בספר כוכבי אור (ח״א ע׳ קס״ד): קשה לי לפי מה דמבואר בירושלמי מעשר שני (פ״ה ה״ד) זאת אומרת שהטבל קרוי קודש ע״ש. א״כ הלא הא דהוי בדיבורו מעשה כתב רש״י ז״ל משום דמעיקרא חולין והשתא קדש, וא״כ

מאי פריך ממקדים תרומה לביכורים, והלא הכא אינו עושה אלא מקודש קודש.

והשיב על כך תלמיד יח״ל הבחור צבי מאיר בעער ז״ל-הי״ד: ונראה לתרץ, דהנה כל עיקר הטעם דכתב רש״י ז״ל בתמורה דחשיב מעשה שעושה מחולין קודש, הוא משום שבא השתא לידי חיוב חדש וגורם דיבורו מעשה חיוב, א״כ ה״נ שעושה מטבל קודש, אף דטבל ג״כ נקרא קודש, מ״מ בא השתא חיוב חדש דקרן וחומש דלא הי׳ מעיקרא, ועיין נודע ביהודה יו״ד (מהדורא תנינא סי׳ קס״ח) ג״כ לענין פיגול כעין זה ואתי שפיר ע״כ.

★ ★

בגמ׳: כהנים קאמרת, כהנים טעמא אחרינא הוא דרבי רחמנא קדושה יתירא.

וברש״י ד״ה ה״ג שאני וכו׳: החמיר עלייהו טפי מישראל דלילקי אפי׳ אלאו שניתק לעשה ע״כ. הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו לקח טוב (כלל ו׳) כתב להסתפק האם קדושת הכהנים מתבטאת רק בלאוין דכהונה שיש עליהם, או שזה נוגע לכל המ״ע אם הם אצל הכהנים חמורים יותר, וכתב שם (בד״ה המקום הנ״ל): ברש״י תמורה (דף ד׳ ע״ב) ד״ה ה״ג שאני כהנים מבואר דכהנים לוקין אפי׳ אלאו הניתק לעשה מפאת קדושתם היתירה, דריבה בהו רחמנא מצוות יתירות, ואפי׳ כשהלאו הנל״ע אינו לאו דכהונה כלל, רק לאו דעלמא, כגון לאו דלא יוכל לשלחה כל ימיו ע״ש. ומוכח מזה עוד יותר ממ״ש למעלה, דקדושת הכהונה מתפשטת לגמרי על כל המצוות של כהנים, ואפי׳ אותם שאינם בעניני ביאה כלל, והם מצוות דעלמא הנוהגים בכהנים רק מפאת היותם מכלל ישראל ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אמר אביי כל מילתא דאמר רחמנא וכו׳ רבא אמר לא מהני מידי וכו׳.

בטורי אבן ר״ה (דף כ״ח) הוכיח מכמה דוכתי בכל הלאוין שבתורה גם לאביי דסובר (כאן) דכל מלתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני דאי לא מהני אמאי לקי, מ״מ היכי דאם נימא לא מהני יתוקן האיסור אזי לכו״ע לא מהני כדי שלא יהי׳ עבירה יעיי״ש, והקשה בחדושי הגאון רע״א ביו״ד (סי׳ י׳ סעיף א׳) מהא דחולין (דף ח.) דאמר רבא דסכין של ע״ז אסור לשחוט בה בהמה מסוכנת. ואמאי דנימא דאי עביד לא מהני והוי כלא נשחטה דגם לאביי כה״ג לא מהני. וכ״ש דקשה לדעת רבא לשיטתו יעיי״ש ובמהרי״ט ח״א יו״ד (סי׳ ס״ט).

★ ★

וכתב הגאון ר׳ אברהם לופטביר זצ״ל בספרו זרע אברהם (סי׳ ס״ד אות ט׳): ונראה לתרץ, דהנה בכרתי ופלתי שם הקשה דמצות לאו ליהנות ניתנו, ויהיה מותר לשחוט בה אפילו לכתחילה עיי״ש.

[ובאמת לפי דעת הר״ן בנדרים (דף טו: ד״ה והא) דהיכי דיש הנאת גוף בהדי המצוה אסור לק״מ כמובן, וע״כ הקושיא לשיטת הרשב״א דמוכח דלית לי׳ כסברת הר״ן מדלא תי׳ כהרן דקונם הנאת תשמישך לא שייך מצות לאו לה״נ משום דהוי הנאת גוף ג״כ כתי׳ הר״ן, ומוכח דל״ל סברת הר״ן].

וכבר תירצו האחרונים דלפי דעת בעל המאור דבמצוה דרבנן להנות ניתנו עיין בר״ה שם, א״כ הא מדאורייתא סגי ברוב שני סימנים, ורק מדרבנן צריך לגמור, א״כ נהנה בהגמר, ובודאי דהשוחט לא מצי לצמצם שלא יגמור, ולכך אסור לשחוט יעיי״ש ובספר זכרון יצחק שהאריך בישוב זה.

ולפ״ז ניחא קושית הגרעק״א הנ״ל, דלא שייך אי עביד לא מהני, דהא עד שלא גמר לא עשה איסור דמצות לאו להנות ניתנו. ורק בשעה שגמר וגם זה רק מדרבנן דהא מדאורייתא לא בעינן שיגמור, וא״כ לא נהנה כלל, ורק מדרבנן דבעי שיגמור ובדרבנן להנות ניתנו, וא״כ דכל איסורו רק מדרבנן, ובדרבנן אמרינן אי עביד לא מהני כמ״ש האחרונים, ועיין בשו״ת הגרע״א (סי׳ קכ״ט). ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אמר אביי כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני כו׳ רבא אמר לא מהני מידי, והאי דלקי משום דעבר אמימרא דרחמנא.

הנה הפוסקים הקשו לפי רבא הסובר דכ״מ דא״ר לא תעביד אי עביד לא מהני, אם כן השוחט בשבת אמאי שחיטתו כשרה, נימא אי עביד לא מהני, ולא יועיל השחיטה, והבהמה תהיה אסורה משום נבלה.

בשדי חמד (מערכת כ׳ כלל ע׳) קיבץ ואסף כעמיר גורנה כמה וכמה יישובים שנאמרו על זה ונביאם בקיצור דברים:

א. המהרי״ט בשו״ת (ח״א סי׳ ס״ט) כתב כלל בזה, דהיכי דאם נימא דאי עביד לא מהני, עדיין לא יתוקן האיסור, ל״א דלא מהני, ולפ״ז כתב דההולך לערכאות של גוים, ל״ש בזה לומר אי עביד לא מהני, שהרי לא יתוקן האיסור, שהרי עדיין חילול השם איכא, וכן מושך בכלאים יחדיו, הרי הוא קונה הבהמות, שאיסור כלאים עבר אפילו לא קנה, ולא יתוקן איסור כלאים במה שנאמר שלא קנה אותם, עיין שם.

וכתב הגרעק״א (שו״ת ח״א סי׳ קכ״ט) דלפי זה מתיישבת הקושיא משוחט בשבת, דאפילו אם נימא דלא מהני שחיטתו, מ״מ עבר על נטילת נשמה, ואין כאן מקלקל, דתיקן אצל אבר מן החי, אף אם לא הועיל שחיטתו, וממילא בכה״ג ל״א דאי עביד לא מהני.

ב. בשער המלך (הל׳ גירושין פ״ג הי״ט) תירץ, עפ״י מה דאיתא בחולין (דף קט״ז) דמעשה שבת מותר באכילה, ואינו נאסר משום לא תאכלו כל תועבה - כל שתיעבתי לך, משום דדרשינן בשבת ״היא קודש״, ואין מעשיה קודש. ולפ״ז ניחא נמי בשוחט בשבת, דליכא לאסור משום אי עביד לא מהני, דאין מעשיה של שבת קודש.

אמנם בשו״ת נו״ב (מהדו״ת יו״ד סי׳ ט׳) דחה תירוץ זה, דהא לא באנו לאסור הבהמה מכח איסור ״שבת״, אלא שע״י שעבר על איסור שבת, נימא שלא הועיל השחיטה ונאסרה מטעם ״נבילה״, ואין למעטה מטעם - היא קודש ולא מעשיה קודש.

ג. מהר״ש לנדא בשו״ת נו״ב (מהדו״ת או״ח סי׳ קל״ו) יישב על פי מש״כ תוס׳ כאן (ד״ה רבא) בשם הירושלמי דשוחט חמץ על פסח, לא שייך לומר אי עביד לא מהני, דילפינן מקרא להכשיר, ואם כן יש לומר דקרא זה גילוי מילתא היא, דבכל עניני ״שחיטה״, אין בהן משום אי עביד לא מהני.

ד. בשו״ת בית אפרים (חיו״ד סי׳ ל״ט) כתב לחדש דל״א כלל זה, רק בדבר שצריך דיבור או כוונה, דכיון דעבר אמימרא דרחמנא, ה״ז כאילו בטל דיבורו, ולא כיון, אבל דבר שתלוי במעשה גרידא, בזה ל״ש לומר דבטלו מעשיו, ולפ״ז ניחא בשוחט בשבת, דשחיטה כשרה אפילו במתעסק בעלמא בלי כוונה, וממילא שחיטתו כשרה.

ה. בדגול מרבבה (יו״ד סי׳ י״א) כתב לתרץ על פי מש״כ הפוסקים לגבי מקח שנעשה בשבת, דל״א א״ע לא מהני, כיון דאפשר לעשותו בהיתר, ביום חול, ואין המקח בעצמותו מעשה איסור, וא״כ הכי נמי בשוחט בשבת שחיטתו כשרה.

וכעי״ז כתב הט״ז (חו״מ סי׳ כ״ח) דהיכי דיומא קא גרים, לא אמרינן אי עביד לא מהני.

ו. בשו״ת בית שלמה (יו״ד סי׳ ו׳) כתב ליישב על פי מה שכתב התוס׳ כאן (ד״ה רבא אמר) דצורם אוזן כתוב, ל״ש אעל״מ, כיון דגם אם נצרם ממילא נפסל הבכור, וא״כ ה״נ בשחיטה, שגם אם נשחט מעצמו בלי כוונה ל״ש אי עביד לא מהני.

אמנם הגרי״ש נטנזון ביד שאול (יו״ד סי׳ ר״ל ס״ק ג׳) וכן המהר״ש לנדאו (בנו״ב תנינא או״ח סי׳ קל״ו) והחתם סופר והבית מאיר דחו יישוב זה, דדוקא בצורם דלא בעי כוונה כלל, מהני מעשיו, משא״כ בשחיטה, דאמנם לא בעי כוונה לשחוט, אבל אם נפל הסכין מאליו ושחט פסול, דבעינן מעשה שחיטה, שוב יש לומר דאי עביד ל״מ.

ז. הגרעק״א בשו״ת (ח״א סי׳ קכ״ט) ביאר דהיינו טעמא דאי עביד לא מהני, שכשהתורה אומרת לא יחליפנו ולא ימיר אותו, אין הכוונה לאיסור גרידא, אלא כאילו אמרה - לא תוכל להמירו ולהחליפו. וכל זה באיסור פרטית, משא״כ בשבת שנאמר באופן כללי ״לא תעשה כל מלאכה״, אי אפשר לפרשו שלא יהי׳ מלאכה, שהרי אם חרש ובנה, הרי בנוי וחרוש, וע״כ דהכוונה רק שאסור לעשות מלאכה, וממילא השוחט בשבת שחיטתו כשרה, וכ״כ המנחת חינוך (מצוה שס״א).

★ ★

בגמ׳: אמר אביי כל מילתא דאמר רחמנא ״לא תעביד״ אם עביד מהני וכו׳. רבא אמר לא מהני וכו׳.

בשיטמ״ק (אות י״ז) כתב וז״ל, רבא אמר וכו׳, אין להקשות א״כ חורש בשור חמור ליתסר לרבא כיון ד״לא מהני״. דמדאסר ״כלאי הכרם״, מכלל דבזרעים שרו [גליון], עכ״ל. וכן יעו״ש אח״כ (באות ל׳) שכתב וז״ל, וא״ת חורש בשור וחמור ליתסר בחרישה, וי״ל מדגלי רחמנא

בכלאי הכרם דאסירי, ש״מ דשאר כלאים מותרים, תוס׳, עכ״ל יעו״ש.

והיינו דס״ל לתוס׳ והשיטמ״ק דהביאור ד״לא מהני״, דכיון שעבר על מה שכתוב בתורה, א״כ א״א שיהיה לו עי״ז תועלת והנאה, דא״כ נמצא חוטא נשכר, ועל כרחך דאסור לו לבעל העבירה ליהנות ממה ש״נוצר ע״י עבירתו״. ולכן הקשו מ״ט לא נאסר התבואה שנוצר באיסור דחרישת שור וחמור בהנאה, הא נמצא דחוטא נשכר, ודו״ק.

אולם לפי״ז יל״ע גבי ״ממזר״ שנוצר ג״כ ע״י ״ביאת איסור״, מ״ט אינו ״נאסר בהנאה״ לאביו ולאמו, הא נמצא ״חוטא נשכר״, ולמה שנתבאר על כרחך דבעינן לאוסרו בהנאה לבעלי העבירה עכ״פ והיינו לאביו ולאמו, ודומיא דבעינן לאסור בהנאה לתבואה שנזרע באיסור, וצ״ע.

אולם יש ליישב, דמדאמרה התורה בפ׳ כי תצא (כ״ג ג׳) ׳לא יבוא ממזר בקהל ה׳, גם דור עשירי לא יבוא לו׳ וגו׳, א״כ ש״מ דאסרה התורה על הממזר רק חתנות שלא להתחתן עמו, אולם ליהנות ממנו שרי, וע״ד מש״כ תוס׳ ליישב גבי ״חורש בשור וחמור״, וא״כ שפיר מותר בהנאה לפי״ד תוס׳ הכא אליבא דרבא, ודו״ק. וזה כפתור ופרח.

(נופת צופים להרה״ג ר׳ יהודה קוק שליט״א)

★ ★

בגמ׳: רבא אמר לא מהני מידי וכו׳.

בספר מרפסין איגרא (פר׳ בהר) מקשה בגמ׳ ברכות (מ״ז ע״ב) דאיתא: כל המשחרר את עבדו עובר בעשה וכו׳. וקשה, דלרבא דס״ל כאן דכל מילתא וכו׳ לא מהני, אמאי מהני השחרור.

והביא כמה תירוצים בשם הרה״ג ר׳ גמליאל הכהן רבינוביץ שליט״א (מח״ס גם אני אודך):

א. עפ״י הפני יהושע שכתב הכלל ״אי עביד לא מהני״ נאמר רק על איסורים שנאמרו בלשון לאו״, אך באיסור שכתבה התורה בלשון ״עשה״, המעשה קיים. ולפי שיטתו מועיל שחרורו של העבד, משום שהתורה אסרה זאת רק בלשון ״עשה״.

אולם, האחרונים חלקו על דבריו, מאחר שבמסכת תמורה (ה׳ ע״א) מוכח שגם באיסורים הבאים בלשון ״עשה״ דנה הגמרא ״אי עביר לא מהני״ (נודע ביהודה אבן העזר תניינא סי׳ קכט), הרי שאין הבדל בין לאו לעשה לענין זה ע״כ.

ב. מאחר ששחרור עבד הוקש לשחרור אשה, ובגט אשה לא נאמר הכלל ״אי עביד לא מהני״, וכפי שכתבו בתוספות בתמורה (ה׳ ע״א), משום כך, גם בשחרור העבד לא נאמר כלל זה.

ג. הכלל ״אי עביד לא מהני״ לא נאמר במקום שבו ישנם מספר אנשים אשר לגבי חלקם מועילה העשיה, מאחר שכשם שמועילה העשיה לזה, כך מועילה לזה. בשחרור העבד, האיסור הוא על האדון בלבד, ואילו על העבד אין איסור כלל להשתחרר, משום כך לא נאמר כלל זה, והעבד יוצא לחפשי.

★ ★

ד. רק באיסורים שאין כל אפשרות לעשותם בהיתר, באלו אמר רבא: ״אי עביד לא מהני״, מאחר שכוונת התורה מתפרשת שאין המעשה קיים כלל. אולם, בדברים שבהם ישנם צידי היתר לאיסור זה, בהכרח שכוונת התורה היא לאסור לעשות, אך אם נעשה הדבר הרי זה מועיל לדעת כולם.

תירוץ זה מסתבר יותר לפי דעת האחרונים הסוברים שההיתר לשחרר לצורך מצוה רבה ובדומה לזה הוא היתר גמור, ולא דין דחיה של האיסור הקל בפני החמור. שכן אילו האיסור הקל לא הותר אלא נדחה, הרי שאין היתר לאיסור, וא״כ אי עביד לא מהני אפילו במקום מצוה גדולה ע״כ.

דף ה׳ ע״א

בגמ׳: והרי תורם מן הרעה על היפה דרחמנא אמר מכל חלבו.

הגאון ר״ע איגר זצ״ל הוכיח מכאן דגם בעשה איתא להאי כלל דאי עביד לא מהני ולא רק בל״ת, [וכבר הוכיח כן בשטמ״ק ד: סקט״ז], ועפי״ז הקשה האיך אפשר לשחרר עבד, הרי עובר בעשה ד״לעולם בהם תעבודו״, ונימא לרבא אי עביד לא מהני.

וכתב חכ״א בקובץ קול התורה (קובץ ע״ב ע׳ נ״ג): והנה ברש״י משמע דבעינן לא תעשה בדוקא, ע׳ בדבריו ד: ד״ה לא תעביד, לא תעשה, [ובודאי אין כוונתו לפרש פירוש המילות], וע״ע ברש״י כאן ד״ה גרוע לא, שהרגיש

בזה דבסוגיין אינו לאו, ופירש, ולאו משום דהוי לאו ממש, אלא לאו הבא מכלל עשה הוא. ונראה כוונתו, דודאי צריך שיהי׳ לאו ולא עשה, אבל א״צ לאו גמור, אלא סגי בלאו הבא מכלל עשה, [ואיכא מאן דאמר דלא תעשה הבא מכלל עשה, לוקין עליו]. ומש״כ (ד:) לא תעשה, העיקר לאפוקי מצוות עשה. ועפי״ז יש ליישב קושית הגרעק״א, די״ל דהאיסור לשחרר עבדו, הוא בגדר ביטול עשה, ולא איסור עשה, דהדין הוא להמשיך עבודתו ולא לשחררו, אבל אין איסור לשחרר, ולכן בכה״ג מהני לכו״ע.

ויש קצת הוכחה לזה, ממש״כ הרמב״ן (גיטין לח.) בהא דר״א שחרר עבדו להשלים המנין, והרי עבר בלעולם בהם תעבודו, וכתב בתירוץ השני, וי״ל דאתיא האי מצוה ודחיא ״עשה״ שבתורה, ודו״ק.

★ ★

בגמ׳: והרי תורם מן הרעה על היפה דרחמנא אמר מכל חלבו חלבו אין גירועין לא כו׳.

בשו״ע יו״ד סי׳ של״א (סעיף נ״ב) נפסק דבזמן הזה שאין לנו טהרה, ושורפין את התרומה, מותר לתרום מן הרעה על היפה.

והעיר בהגהות תפארת יעקב על התפארת ישראל משניות תרומות (סוף פרק ב׳) מהספרי סו״פ קרח על הפסוק ולא תשאו עליו חטא: מנין אתה אומר שאם הפרשתם אותו שלא מן המובחר שאתם בנשיאת עון ת״ל ולא תשאו עליו חטא כו׳, אין לי אלא תרומה טהורה, תרומה טמאה מנין, ת״ל בהרימכם את חלבו ממנו ואת קדשי בני ישראל לא תחלל (וחילול נאמר בפ׳ אמור לגבי תרומה טמאה. מלבי״ם), הרי דגם בתרומה טמאה מצווה ליתנו מן היפה. וכן הקשה הנצי״ב בעמק הנצי״ב על הספרי.

ותירץ הגר״ח קנייבסקי שליט״א בציון ההלכה על הרמב״ם (בדרך אמונה) הל׳ תרומות (פ״ה ס״ק י״ט) דהיינו דוקא כשיכול ליתנו לכהן, והכהן משתמש בו לצרכו, אז מצוה ליתנו מן היפה, אבל בזמנינו שאין נוהגין ליתנו לכהן, אלא קוברין אותו, אין חיוב ליתנו מן היפה.

וכתב עוד דלפי זה שמן של תרומה, שנוהגין גם בזמנינו לתת לכהן להדלקה, לפי הנ״ל יוצא שיש חיוב ליתן אותו מן היפה והנקי, אף שהוא שמן טמא.

★ ★

בגמ׳: והרי תורם מן הרעה על היפה וכו׳ ואם תרם תרומתו תרומה וכו׳ אמר לך רבא שאני התם וכו׳.

ומבואר דבין לאביי ובין לרבא התורם מן הרעה על היפה תרומתו תרומה. והנה הגאון ר׳ יעקב שור זצ״ל כותב במכתבו שנדפס בספר ויען יוסף (סו״פ בראשית) להעיר במה שאמר הרה״ג בעל ויען יוסף לפלפל במה דמחלק הירושלמי (פרק יג דשבת) בין קורע כשבת דיצא, ובין מצה גזולה דלא יצא, משום דתמן גופה עבירה, ברם הכא הוא עבר עבירה. דלכאורה י״ל דתליא בפלוגתא דש״ס בברכות (כ״ב סוף ע״ב) בהמתפלל במקום צואה, דאמר רבה אף על פי שחטא תפילתו תפילה. ורבא חלק עלין דזבח רשעים תועבה (משלי כ״א כ״ז), אלא הואיל וחטא, אף על פי שהתפלל, תפילתו תועבה וחוזר ומתפלל עיי״ש.

וכתב בספר ויען יוסף דנראה דפלוגתייהו תליא, דלרבה לא הוי מצוה הבאה בעבירה שלא להיות יוצא בדיעבד, כיון דאין גופו עבירה אלא הוא עבר עבירה, אבל לרבא כיון דבשעת עשיית המצוה הוא עושה העבירה לא יצא, הואיל וחטא דהוי מצוה הבאה בעבירה.

★ ★

וכתב הגר״י שור להעיר בזה: אמנם י״ל דתפילה דבמקום ריצוי קרבן היא, נהי דגבי מצוה בכהאי גונא הוי מצוה, אבל לענין כפרה אינו מתכפר, ורבא לשיטתו אזיל בש״ס תמורה (כ׳ ע״ב), עיין שם שתי תשובות בדבר חדא דאין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה, והכא נמי בזה.

ויש להעיר בש״ס שם (ה׳ ע״א) בתורם מן הרעה על היפה, דבין לרבא ובין לאביי אף אע״ג דחוטא מיקרי תרומתו תרומה. וקשה דהא הוי מצוה הבאה בעבירה. וצריך לומר דאין זה מיקרי גופו עבירה, דהא רשאין לתרום מן הרעה על הרעה, ובתורם מן הרעה על היפה לא מיקרי כי אם דהוא עבר עבירה דיצא. ע״כ.

דף ה׳ ע״ב

בגמ׳: והרי תמורה דאמר רחמנא לא יחלפנו כו׳ שאם הימר מומר כו׳, שאני התם דאמר קרא והיה הוא ותמורתו יהי׳ קודש.

באחרונים חקרו בגדר ״תמורה״, אי היינו שמה שרצה שהבהמה השני תקדש, חל, ומה שרצה שתפקע

הקדושה מהבהמה הראשונה זה לא הועיל, או שדיבורו לגמרי לא הועיל, לא לענין הפקעת הקדושה מהבהמה הראשונה, ולא לענין חלות הקדושה על הבהמה השני׳, ומה שהבהמה השני׳ גם כן קדוש הוא ״חלות התורה״, ולא ״חלות האדם״.

וכתב הגר״מ זעמבא הי״ד בספרו זרע אברהם (סי׳ ח׳ אות ב׳) דמסוגין מוכח דהוא חלות התורה, ולא ״חלות האדם״, דהרי מפרש דמצד מעשה האדם לא היה לו להועיל כלום, דכ״מ דא״ר לא תעביד, אי עביד ל״מ, אלא רק מצד גזה״כ חל הקדשה על הבהמה השניה, הרי שזהו חלות התורה.

ובמכתב שכתב להגאון ר׳ אלחנן וסרמן הי״ד (נדפס בקובץ שיעורים ח״ב עמוד פ׳) כתב על פי דבריו כאן דתמורה היא ״חלות התורה״, דבזה יש לפשוט ספיקת הגר״א אלחנן אי בחלות התורה שאינה חלות האדם גם כן אמרינן פשטה קדושה בכולה או לא.

וכתב להוכיח דהרי לקמן (י׳ ע״א) אמרינן האומר רגלה של זו תמורה כולה תמורה, דאמרינן פשטה התמורה בכולה, ואם נימא דבחלות התורה לא אמרינן פשטה קדושה בכולה, הרי תמורה היא חלות התורה, ואיך יתפשט לשאר הבהמה.

אלא מוכח מזה דגם בחלות התורה, אמרינן דפשטה קדושה בכולה.

★ ★

בגמ׳: הרי תמורה דאמר רחמנא וכו׳ תיובתא דרבא, אמר לך שאני התם דאמר קרא והיה הוא ותמורתו וכו׳ ולאביי אי לאו דאמר רחמנא וכו׳ הו״א תצא זו ותכנס זו קמ״ל.

כתב הרמב״ם בסה״מ (מ״ע פ״ז): הוא שצונו להיות התמורה קודש, ובביאור אמרו במס׳ תמורה כי אמרו לא ימירנו הוא מצות ל״ת שניתק לעשה וכו׳ עכ״ל רבינו ז״ל.

וכתב הגאון בעל הכלי חמדה זצ״ל בספרו חמדת ישראל (בקו״א לקו׳ נר מצוה חלק העשין אות ב׳): הנה מלשון רבינו ז״ל נראה דהעשה דוהי׳ הוא ותמורתו יהי׳ קודש, עיקרו באה על התמורה, וזהו תיקונו של הלאו - מה שהתמורה הוא קודש. אמנם הבהמה הראשונה אינה בכלל העשה, דרק דהתורה אמרה דנשארת בקדושתה הקודמת, ועיקר הקרא בא לומר דגם התמורה תהי׳ קודש.

אמנם מסוגיות הגמ׳ אינה נראה כן, דהרי בתמורה (דף ה׳ ע״ב) מקשינן לרבא דס״ל אעל״מ מתמורה דתני׳ דאם המר מומר. וצ״ע מאי קשי׳, הא באמת לא מהני׳ מחשבתו כלל, דהרי מחשבת הממיר הי׳ שתצא זו ותכנס זו, וזה באמת לא מהני, והראשונה נשארת בקדושתה, רק דאמרה תורה דגם השניה נתקדשה, וא״כ אמאי הוי זה בכלל - מהני, הא אדרבה, לא נתקיימה מחשבת איסור שלו כלל, דהרי בכה״ג להקדיש שניהם אינו איסור כלל, וכל איסור תמורה הוא שאסור לחלל קדושת הגוף מבהמה זו על בהמה אחרת, וזה באמת לא נתקיים ומאי קשי׳ על רבא.

גם אליבא דאביי דס״ל באמת אי עביד לא מהני, מבואר שם בסוגיא דאי לאו קרא הו״א דתצא זו ותכנס זו, א״כ עיקר מה דגלי קרא דהראשונה ג״כ הקדש, דזה דהשני׳ קדושה הוא מצד אע״מ כדמוכח מהסוגי׳, וא״כ לאביי נראה פשוט דהעשה הוא עיקרית על הבהמה הראשונה, ומינה נלמוד לרבא ג״כ, כיון דאמרי׳ בגמ׳ דרבא מודה הכא דאע״מ משום דגלי קרא, ע״כ הפירוש בתמורה דבאמת מחשבתו שחשב להוציא בהמה זו מקדושתה ולחללה באחרת מהני ולכן השני׳ קדושה, אמנם התורה גזרה דגם הראשונה תהי׳ נשארת בקדושתה, וזה הקדש תורה, והשני׳ שקדושה הוא מכח דגלי קרא בזה אע״מ כנראה למעי׳ בסוגי׳. [ודלא כאותן האחרונים שסוברים שקדושה של התמורה - היא חלות התמורה].

ויש להביא ראי׳ לזה מתמורה (דף ג׳ ע״ב) דאמר ריו״ח לתנא לא תתני מימר, דבדיבורו עשה מעשה, והוי מעשה איסור, ולכאורה תמי׳ מאוד לענ״ד, איך נוכל לומר דבשביל מעשה זו דתמורה נתקדשה יהי׳ חשיב לאו שיב״מ, הרי אדרבה, הלא זה עשה שמתקן את הלאו, ונהי דאכתי לקי משום דלא מצי לתקן שני לאוי, אבל מ״מ איך אפ״ל דזה הוי מעשה דאיסורא שיגרום החיוב מלקות, הלא אדרבה, זה גורם הפטור, ולדעת המהרש״א ריש חולין באמת מתקן חד לאו א״כ איך נוכל לומר דמצוה שמתקן הלאו, יגרום לאידך לאו שילקה, ויהי׳ ע״י זה לאו שיש בו מעשה.

אמנם אי נימא כדאמרן א״ש מאוד, דבאמת בתמורה גלי קרא דאי עביד לא מהני, והוא הטעם שאמרה התורה דהתמורה קודש וזה הוי באמת מעשה איסור, והוי ע״י זה

לאו שיב״מ, כמו דאמר ריו״ח לתנא, אמנם הא דהוי לאו הנל״ע, הוא משום דהראשונה ג״כ נשארת בקדושתה, וזה הוא מתקן הלאו, וא״כ עיקר מעשה הוא על הראשונה.

★ ★

שו״ר לרבינו הרא״ה ז״ל בספר החינוך במצ״ע דתמורה בסודה״ק שכתב להדיא דעשה זו הוא על שני הבהמות על ההקדש ועל התמורה, וגם בבהמת הקדש, אם אינו נוהג בה מנהג הקדש, מבטל עשה זו, נראה מזה קצת שלמד כדברינו, דחידוש שחידשה התורה הוא גם על הבהמה הראשונה, ויש בזה שני חידושים. אחד דהתורה גילתה דגם להלכה הכא אע״מ. ושנית דגם הראשונה קדושה, ולכן בשניהם איכא העשה, אמנם מסתימת דברי הר״מ ז״ל נראה שס״ל דהעשה רק על השני׳, וס״ל דבאמת להלכה אמרי׳ דלרבא גם היכא אמרי׳ אעל״מ, רק דהתורה חידשה דהשני׳ קדושה מכח העשה, לכן ס״ל באמת להלכה דתמורה הוי לשאב״מ, רק דגלי בי׳ קרא דלקי, ולא מטעם דבדיבורו עביד מעשה, כי אין כאן מעשה איסור כלל, אדרבה המעשה הוא הוא מצוה כמש״ל, ולכן פסק הר״מ ז״ל דנהי דציבור ושותפין אין עושין תמורה, מ״מ לוקין על הלאו, דאין זה מעלה כלל ענין המלקות מה שנעשית תמורה כנ״ל עכ״ד, וע״ש עוד מש״כ.

★ ★

בגמ׳: ואביי כו׳ ולקח מדם הפר ומדם השעיר שיהיו מעורבין דברי ר׳ יאשי׳ ורבא התם מזה בפני עצמו כו׳ וסברי לה כר׳ יונתן.

בשו״ת שער אפרים (סי׳ ס״ז) נשאל לגבי קהלת בויד״ן שקבלו עליהם בחרם שלא יקחו עליהם לרב מי שי״ל מקרובי משפחה בתוך העיר, ועברו על החרם ושמו את המשרה על ת״ח שהי״ל משפחה מבני העיר, ודן אם באיסור שבדה מליבו קיי״ל כהפוסקים דאי עביד לא מהני.

וע״ש בתו״ד שהקשה אמאי לא קאמר במסקנא דבסוגיא (לקמן ו׳ ע״א) דמקשה דמאי פליגי אביי ורבא, ול״ל אמר דפליגי בהך פלוגתא אי קיי״ל כר׳ יאשי׳ או כר׳ יונתן אם מערבין לקרנות או לא.

וכתב די״ל דקושית הש״ס הוא במאי עיקר פלוגתייהו, דזהו רק תוצאה ממחלוקתם, א״נ דבא למצא מחלוקת חדשה, ולא מחלוקת זו שהיא מחלוקת ישנה בין התנאים.

וע״ש עוד בסי׳ קי״ג מש״כ בזה. ובסוף כתב: הנה אם אמרתי להרחיב הדיבור ולהעמיד הסוגיא דתמורה הנ״ל בפלוגתא דאביי ורבא, ״יכלה הזמן״, כי הוא מהסוגיות העמוקות עכ״ל.

★ ★

בגמ׳: הרי הקדימה תרומה לביכורים וכו׳.

בספר כוכבי אור (ח״א ע׳ ש״ה) נדפסה תשובת הגאון הרוגאצ׳ובר זצ״ל והוא כותב: [בשיטה מקובצת תמורה ה׳ ע״ב איתא דלאו דמקדים אינו אלא ישראל המפריש, וצ״ע דגם כהן ולוי צריכין להפריש].

דברי השיטה מקובצת לא ראיתי, אך י״ל נ״מ כגון גבי הקדימו בשבלים מאי, יעי׳ בירוש׳ סוף פ״א דתרומות דזה הוי בעיא, ומחלוקת בירוש׳ תרומות פ״ג ה״ג, ועי׳ רש״י ביצה י״ג ע״א (ד״ה קנסא) דס״ל דעובר רק לא לקי, ועי׳ רש״י שבת קכ״ז ע״ב (ד״ה שהקדימו) דס״ל דרק בכרי ואז לקי, ואף דבתמורה הוי מחלוקת אמוראי, וס״ל לחלק בין בכרי דאז לוקה לכ״ע, ובין בשבלים, ועיקר הדבר אם האיסור על מה שמפריש מעשר ראשון קודם לתרומה, או מה שמפריש תרומה אח״כ, ונפקא מיני׳ אם נשרף הכרי כמבואר בירושלמי (פ״ג שם), וס״ל כך, דגבי ישראל מלבד התיקון מוטל עליו מצוה להפריש, אבל לא בכהן, ועי׳ רש״י גיטין דף מ״ז ע״ג (ד״ה מדאורייתא) ותוס׳ ישנים נדרים ל״ו ע״ב (ד״ה אלא) ע״ש מצוה פורתא ע״כ.

★ ★

בגמ׳: המקדיש בעלי מומים לגבי מזבח אע״פ שהוא בלא תעשה כו׳.

וכתב הרמב״ם (הל׳ איסוה״מ פ״א ה״ב) שהמקדיש בעלי מומין למזבח ה״ז לוקה.

ובכסף משנה (שם) מבאר דאע״ג דלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, אבל הכא בדיבורי׳ אתעביד מעשה, שהרי חל ההקדש, ולכן הו״ל כלאו שיש בו מעשה.

וקשה התינח היכי דבאמת חל ההקדש, אבל המקדש בע״מ קבוע לעולה, ולא לדמי, אין ההקדש חל כלל, דהו״ל כמקדיש עצים ואבנים, וא״כ אמאי לקי, דהכא לא אתעביד מעשה.

ותיריץ באור שמח (פ״ד מהל׳ תמורה הי״ג) באופן מחודש, דהנה בגמרא (לעיל ג׳ ע״ב) יליף דמקלל חבירו בשם לוקה משום דכתיב ״אם לא תשמור לעשות וגו׳ ליראה השם הנכבד הנורא הזה, והפלא ה׳ את מכותך״. והנה במלאכי (א׳ ו׳-י״ד) נאמר: ״ואם אדונים אני איה מוראי הכהנים בוזי שמי וגו׳ וכי תגישון עור לזבוח אין רע, וכי תגישו פסח וחולה אין רע וגו׳, כי גדול שמי ואתם מחללים אותו״. ואם כן יש לומר דגם מקדיש בעל מום לוקה כמו מקלל מהפסוק - ״אם לא תשמור לעשות וגו׳ ליראה השם הנכבד והנורא הזה, והפלא ה׳ את מכותך״, שגם מקדיש בעל מום מחלל שם שמים כמו מקלל ה׳.

דף ו׳ ע״א

בגמ׳: והרי משכון דרחמנא אמר וכו׳ ותנן מחזיר את הכר בלילה ואת המחרישה ביום.

ובתוס׳ (ד״ה מחזיר וכו׳) ביארו, דקושית הגמרא היא דאי לא מהני, היה לו להחזיר המשכון מכל וכל ע״כ.

והביא הגאון ר׳ יצחק הכהן פיגנבוים זצ״ל בספרו יפה דעת (ע׳ קמ״ג) שהקשה לו חכ״א, דמאי הקשתה הגמ׳ דלמא בשעת תפיסה באמת לא קני המשכון מטעם דלא מהני, אך מיד אח״כ קני המשכון, שאז המשכון אינו בבית הלוה וליכא לאו ע״ז.

וכותב שם: ונ״ל ליישב, דהבה מבואר בתוס׳ תמורה (ה׳ ע״א) ד״ה מיתיבי וכו׳, דבענין אי עביד לא מהני, יש ב׳ אופנים, אופן א׳ דהמעשה לא יתחיל לחול כלל, כגון קנין שהתורה אסרה לעשות הקנין, לא יתחיל הקנין לחול כלל, אופן ב׳ כגון גט, היכא שהתורה אסרה לגרש, בזה אי אפשר לומר אופן הא׳ שהגט לא יתחיל לחול כלל, דהא גט איתקש למיתה ואמרינן כה״ג אופן ב׳, שהגט באמת יהא חל, אך יהא מחויב לחזור ולישא אותה שלא יהא מהני מעשיו מה שגרשה, אבל כל זמן שיכולין לומר האופן הא׳, אמרינן אותו, ולא אופן הב׳, כי האופן הא׳ הוא טוב יותר שלא יהא מהני מעשיו כלל, שלא יתחיל לחול כלל.

וא״כ כאן במשכון, דאי אמרינן אופן הא׳ שלא יהא מהני מעשיו כלל, שלא יתחיל לחול הקנין של משכון כלל, יהא הדין שמיד אח״ז יהא יכול לתפוס לשם משכון, ולא יהא צריך להחזיר המשכון ללוה, וסוף כל סוף יהא מהני מעשיו, סברה הגמרא דמוטב לומר אופן הב׳, דהקנין יחול מיד לשם משכון, אך יהא מחויב לבטל הקנין ולהחזירו ללוה, ועכ״פ סוף כל סוף לא יהא מהני מעשיו, וא״כ אמאי קתני במתניתין מחזיר את הכר בלילה ואת המחרישה ביום, ואין צריך להחזירם לבעלם מכל וכל כמו שכתבו התוס׳.

ומתרצת הגמרא, אמר לך רבא, שאני התם דאמר קרא השב תשיב, ר״ל דכתיב: השב תשיב לו כבוא השמש, מוכח, דא״צ להחזירם מכל וכל, והשתא דאיכא קרא דלא אמרינן אופן הב׳, יש ספק אי לא אמרינן גם האופן הא׳ וקני מיד לשם משכון, או דלמא דאופן א׳ אמרינן ולא קני מיד לשם משכון, אך מיד אח״ז קני לשם משכון, כיון שאינו בבית הלוה כקושית כ״ת ע״כ.

★ ★

בגמ׳: והרי משכון וכו׳ ותנן מחזיר את הכר בלילה ואת המחרישה ביום וכו׳.

בשו״ע (חו״מ סי׳ ר״ח) נפסק דמקח שנעשה באיסור המקח קיים. והסמ״ע והש״ך שם כתבו להקשות מדינו של רבא האומר כאן דכל מילתא דאמר וכו׳ לא מהני. וא״כ איך המקח קיים, וכתב הש״ך (שם ס״ק ב׳) ליישב דהטעם דהמקח קיים, הואיל ויכול לעשות מקח זה בהיתר ע״ש.

וכתב בספר מנורה הטהורה על הלכות שבת (סי׳ של״ט בפי׳ מנורה הטהורה אות ב׳): אבל תימה, דלדבריו לא פריך הש״ס מידי בתמורה שם (ו׳ ע״א) לרבא מההיא דמחזיר את הכר בלילה והמחרישה ביום, כיון דיכול לעשות כן בהיתר על ידי שליח בית דין. ועיין שם בתוספות (ד״ה מחזיר) ובתשובת שער אפרים (סימן קי״ג ד״ה איברא אחר ואילך) ע״כ.

★ ★

בגמ׳: והרי פאה כו׳ אמר לך אביי שא״ה דאמר קרא תעזוב תעזוב יתירה, ורבא אמר לך יש לך עזיבה אחרת שכזו כו׳.

בשו״ת נו״ב (יו״ד מהדו״ת סי׳ ט׳) נקט דגם בעבר עבירה בשוגג, אמרינן אי עביד לא מהני, והביא ראי׳ מהא דמקשה כאן על רבא מאי עביד עם ״תעזוב״, ומשני דאיצטריך עזוב תעזוב שיש לך עזיבה אחרת שכזו וכו׳, וקשה הו״ל לתרץ דאיצטריך עזוב תעזוב כששכח להפריש פאה מן הקמה ושגג וקצר כל שדהו בלי ששייר פיאה, דאז מודה רבא דמהני, ועכ״ז צריך להניח פאה, אלא מוכח מזה

דגם בשוגג אמרינן אי עביד לא מהני, וממילא לא בעי קרא דלא מהני.

בשדי חמד (מערכת כ׳ כלל ח׳) הביא שכדעת הנו״ב סוברים גם החת״ס באה״ע ח״ב (ריש סי׳ ס״ג) והפמ״ג בספרו שושנת העמקים ומלא הרועים, שגם בשוגג אי עביד לא מהני.

אמנם ממהרי״ט אלגאזי ושער המלך (הל׳ גירושין כ״ג הי״ט) מביא שסוברים שבשוגג לכולי עלמא אמרינן דאי עביד מהני.

וראיית הנו״ב מסוגיין דחה בשדי חמד, דיש לומר לאידך גיסא, דמשום דפשיטא לי׳ להש״ס דבשוגג ל״ש לומר אי עביד לא מהני, כיון דלא בא לעבור אמימרא דרחמנא, ממילא לא מסתבר לי׳ למימר דאיצטריך תעבור יתירא לשוגג, דהרי אין זה מסתבר דאז לא יועילו מעשיו, ולכן הוצרך לומר דיש לך עזיבה אחרת כו׳.

★ ★

בגמ׳: והשתא דשנינן כל הני שינויי כו׳.

בתוס׳ (ד״ה והשתא) בשם רבינו ברוך הקשו אמאי לא אמרו דתלוי במחלוקת אביי ורבא אם לוקין על הלאו כשפדה בכור או מעשר, דלכו״ע לא מהני כדילפינן בסוגיין מקראי, אלא דלאביי לא לקי כיון דלא מהני, ולרבא לקי משום דעבר אמימרא דרחמנא וצ״ע.

בשו״ת שער אפרים (סו״ס ס״ז) תמה דהא אין לוקין כלל על לאו דלא תפדה האמור בבכור ומעשר וחרמים, וכן מבואר ברמב״ם (פי״ח סנהדרין) שמנה כל הלאוין שלוקין עליהן, ולא מנה לאו זה.

ושם בס׳ קי״ג האריך עוד בזה, והביא מש״כ הרמב״ם (בכורות פ״ו ה״ה): ויראה לי שהמוכר מעשר לא עשה כלום ולא קנה לוקח, לפיכך אין לוקה במוכר חרמי כהנים שלא קנה לוקח עכ״ל. והק׳ דלאביי לא מהני ולקי, ולרבא לקי על דעבר אמימרא דרחמנא. ועכ״פ י״ל דרבינו ברוך חולק וסובר דבאמת לוקין על לאו זה.

★ ★

בלחם משנה (הל׳ בכורות שם) כתב דמדברי הרמב״ם אלו מוכח דהרמב״ם פסק כאביי דלא אמרינן דלקי על דעבר על מימרא דרחמנא. והטעם אע״ג דבעלמא קיי״ל כרבא נגד אביי, כיון דלמסקנא קאמר דפליגי אי שינוי קונה, ולהלכה קיי״ל דשינוי קונה ממילא יוצא דקיי״ל כאביי.

אמנם בשם המגיד משנה בהל׳ גזילה (פ״א ה״ט) מביא שכתב דהרמב״ם פסק כרבא דאי עביד לא מהני. וע״ש בהה״מ שכתב דהחומד וקונה, מהני המכירה, אע״ג דאי עביד לא מהני, משום דהוה בכלל גזילה, וע״ש עוד במהר״י קורקוס.

★ ★

בגמ׳: והשתא דשנינן כל הני שינויי אביי ורבא במאי פליגי.

וכתבו התוס׳ (ד״ה והשתא) דאיסור שבדה מליבו, לכולי עלמא לא אמרינן אי עביד לא מהני, עיי״ש שיישבו בזה למה לא אמר נק״מ ביניהם, באדם שנשבע שלא לגרש את אשתו, ועבר וגירשה.

אמנם במרדכי (הובא בסמ״ע חו״מ סי׳ ר״ח ס״ק ג׳) כתב דאם נשבע שלא ימכור דבר, ועבר השבועה ומכר או נתן, אין במעשיו כלום, והיינו משום דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד לא מהני - כרבא.

וכתב שם הסמ״ע דהמרדכי חולק על תוס׳, וסובר דהך דכל מילתא דא״ר לא תעביד כו׳ שייך גם באיסור שבדה מלבו, וראי׳ לזה דהרי בכתובות (פ״א ע״ב) מבואר דזה שייך אפילו באיסור דרבנן, ולא גרע איסור שבדה מלבו מאיסור דרבנן.

ועוד דהא בין כך נשארו תוס׳ כאן בשם רבינו ברוך בצ״ע, דהי׳ אפשר לאוקים פלוגתייהו באוקימתא אחריני, ועוי״ל דתוס׳ בא להסביר רק שלא רצה הגמרא להעמיד מחלוקת אביי ורבא באופן זה, דלישנא דכל מילתא ״דאמר רחמנא״ כו׳, לא מיירי באיסור שבדה מליבו, אבל לא שיש חילוק לדינא. ולכן לדינא העלה שם הסמ״ע כדברי המרדכי, שאם נשבע שלא למכור, דמכירתו ומתנתו בטל, דלא כהרמ״א שם הסובר דקיים.

ועיין בשו״ת נו״ב מהדו״ת (אהע״ז סי׳ קכ״ט) במי שנשבע שלא לגרש בלי ידיעת אביו, ואח״כ גירש, אי אמרינן אי עביד לא מהני, וכתב דכיון דתוס׳ כאן ס״ל דבאיסור שבדה מלבו ל״א אעל״מ, יש לנקוט כן להלכה, ועוד דתוס׳ כתבו לעיל (ה׳ ע״א ד״ה מיתבי) שגירושין איתקיש למיתה, ובאופן כזה ל״א אעל״מ. ועוד כתב דאפילו המרדכי שחולק על תוס׳, י״ל דמודה להרא״ש בתשובה שכתב שאיסור

שאפשר לבטל ל״א אעל״מ, ואינו חולק על תוס׳ רק בנשבע ע״ד רבים, שא״א להתיר, דס״ל דבטל, ולתוס׳ כיון שבדה האיסור מלבו ל״א אעל״מ.

וע״ע בחכמת אדם בבינת אדם (שער בית הנשים סי׳ ל״א) שהאריך בכיוצא בזה.

★ ★

בשו״ת חתם סופר (אהע״ז ח״ב סי׳ ס״ג) כתב, דבעל שמגרש את אשתו, שנוהגין לבטל כל השבועות שנשבע לגרש את אשתו, כדי שלא יהא גט מעושה, וכתב דיותר יש להם לבית הדין להקפיד להתיר להבעל את שבועתו אם נשבע שלא לגרש את אשתו, דאז הוי הגט בטל דאי עביד לא מהני.

ודן בדברי התוס׳ כאן, והקשה סתירה דשו״ע יו״ד סי׳ ר״ל (ס״א) כתב שנשבע שלא למכור חפץ פלוני דאי עביד לא מהני ודלא כדברי התוס׳ כאן, ואילו בחו״מ סי׳ ר״ח פסק לגבי מקח שנעשה באיסור, דאי עביד מהני. ותירץ על פי מש״כ הרא״ש (בתשו׳ כלל ז׳ סי׳ ד׳) דבחרם ל״א אי עביד לא מהני, דיכול לבטלו ע״י שישאל עליו.

ולפ״ז י״ל דבאכלה כולה, כתבו התוס׳ בגיטין (ל״ה ע״ב) דאין נשאלין עליה, אע״ג דנוגע לגבי קרבן ומלקות, אבל בזה״ז לא, (דלא כהרא״ש שבועות פ״ג סי׳ י״ז).

ולפ״ז י״ל דביו״ד דאיירי שלא למכור חפץ ידוע, כיון שמכרו, הו״ל כאלו אכלו כולו, וא״א להשאל עליו, ולכן אי עביד לא מהני, משא״כ בחו״מ דאיירי שנשבע שלא למכור שום דבר, ממילא אפילו אם מכר, עדיין שבועתו חל עליו לגבי שאר דברים, וממילא יכול להשאל על שבועתו, וממילא אי עביד מהני ע״כ.

והוא כעין סברת הנו״ב הנ״ל, דאף להמרדכי הסובר דאמרינן אעל״מ בשבועה, היינו רק באופן שלא יוכל לבטלו - על ידי שאלה.

★ ★

בגמ׳: אביי ורבא במאי פליגי וכו׳.

כתב חכ״א בקובץ כרם שלמה (שנה כ״א קו׳ ג׳ ע׳ מ׳): הנה במנחות פרק התכלת (מ:) אהא דאמרינן שם דבציצית בעינן תעשה ולא מן העשוי, פריך והאמר ר׳ זירא הטיל למוטלת כשרה, ופירש״י שהיו בטלית ד׳ ציצית והטיל לה ד׳ אחרים, ואח״כ חתך ד׳ הראשונים, כשרה בד׳ האחרונים, אע״ג דבשעת עשי׳ הי׳ שלא לצורך, ולא פסלינן משום תעשה ולא מן העשוי. וקאמר עלה רבא, השתא בבל תוסיף קאי מעשה לא הוי. ופירש״י, לעולם עשי׳ שלא לצורך מן העשוי קרינן בי׳ ופסול משום תעשה ולא מן העשוי, אבל הכא שאני משום דבשעה שהטיל ד׳ האחרים, עבר בבל תוסיף, וזה לא חשיב עשי׳, ״דכיון דעובר על דברי תורה לא מיקרי מעשה, הלכך כי פסיק לקמאי, הוא הואי עשייתן דבתראי״. היינו כאשר חותך את הציצית הראשונים, אז חלה עשייתן של ד׳ האחרים, פסיקת הציצית הראשונים משויא לה להטלת האחרונים מעשה.

מבואר מזה, דרבא אזיל כאן לשיטתו בתמורה דאי עביד לא מהני - וא״כ יש לנו נפקותא גדולה למעשה בין אביי ורבא, כי הם מחולקים בדין זה, רבא דס״ל כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, לדידי׳ אם הטיל ציצית למוטלת ואח״כ חתך את הציצית הראשונים, לא מיקרי תעשה ולא מן העשוי, דכיון דקאי בבל תוסיף ועבר אמימרא דרחמנא, אין עשייתו אז חשובה מעשה, ואחר חתיכת הראשונים הטלית כשר. אבל לאביי דס״ל דמהני - ואפילו היכא דעביד איסורא, אם הטיל למוטלת עשייתו עשי׳, ואח״כ כשחותך הציצית הראשונים, אינו מועיל כלום, דמיקרי תעשה ולא מן העשוי, והטלית פסול ע״כ.

דף ו׳ ע״ב

בגמ׳: מכאן אמרו המקדיש בע״מ למזבח עובר משום ה׳ שמות משום בל תקריבו בל תקדישו בל תשחטו ומשום בל תזרקו ומשום בל תקטירו כולו ומשום בל תקטירו מקצתו כו׳.

בשו״ת נו״ב יו״ד מהדו״ת (סי׳ ק״צ) נשאל ע״י הגאון רבי ישעי׳ פיק דמה הכוונה ״משום בל תקריבו״, שהרי כל עניני ההקרבה דהיינו שחיטה וזריקה והקטרה קא חשיב להו, ועוד שהרי ישנם חמשה בלי - בל תקריבו, שהרי הקטרת כולו והקטרת מקצתו חייב על כל אחד מהם בפני עצמו.

ותירץ הנו״ב דמש״כ כאן בל תקריבו, היינו כותרת למה שלאחריו, שהרי בסוגיין ילפינן מתלתא זימני דכתיב לא תקריבו שלא להקדיש ולא לשחוט ולא לזרוק בעל מום, וזה מ״ש עובר משום חמשה שמות - משום בל תקריבו, זהו הקדמה, ותני והדר ומפרש, בל תקדישו בל תשחטו כו׳,

ולכן לא אמר בל תקריבו ״ו״בל תקדישו, שאין זה דבר נוסף, אלא ביאור לבל תקריבו.

★ ★

בגמ׳: המקדיש בעלי מומים לגבי מזבח עובר משום חמשה שמות.

על פי זה פירש רבינו ההפלאה זצ״ל למה תפס הכתוב לשון ויקחו אליך שמן זית זך (ר״פ תצוה), האי ״אליך״ למאי אתיא.

אלא שיש לחוש שמא נעבד אילן הזית על ידי הגויים, ונאסרו פירותיו, אפילו להדיוט. ואפילו אם ביטלו העכו״ם את העבודה זרה מהאילן, עדיין אסורים לגבוה כדאיתא בעבודה זרה (מו:) דבעי חמי בר חמא המשתחוה לקמת חיטים מהו למנחות, ומסיק התם דבמנחות מותר כיון דאיכא שינוי, דמעיקרא חיטי והשתא קמחא.

ולפי זה כיון דאיתא הכא שאסור להקדיש לגבוה בעל מום או נעבד, אם כן אם יקנה הישראל את הזיתים מהגוי ממעות הקדש, ואולי הוי זיתים אלו בפסול נעבד, הוי ליה כמקדיש בפסול. לפיכך הוצרכו לקנות הזיתים ממעות חולין, ורק לאחר שנשתנה ונעשה שמן, אז הקדישו אותו בהכשר.

ומדוקדק היטב שנאמר ״ויקחו אליך שמן״, שיביאוהו אל משה כשנעשה כבר שמן, ויקדישוהו רק אחרי שכבר נעשה שמן. (ועיין בפנים יפות ריש פרשת תצוה שתירץ עוד חמשה אופנים בזה).

★ ★

בגמ׳: אמר מר, אם בל תשחטו הרי אמור למטה, היכן אמור דתניא וכו׳.

וכתב בשפת אמת כאן: לכאורה תמוה, הא מקרא מלא כתיב בפרשת שופטים ״לא תזבח לה״א שור ושה אשר יהיה בו מום״, אכן זה הפסוק נדרש בספרי על מום עובר, ומכאן סייעתא גדולה להרמב״ם דחושב מקדיש מום עובר ללאו מיוחד, והרמב״ן בספר המצות (מצוה צ״ה) חולק עליו. דלא תזבח כולל הן מום קבוע הן מום עובר ע״ש, והובא בכס״מ ה׳ אסורי מזבח (פ״א). ופלא על הרמב״ן, דמסוגיא זו מוכח בהדיא כשיטת הרמב״ם עכ״ל.

★ ★

וכתב בספר נחלת יעקב יהושע (פר׳ שופטים): ולא זכיתי להבין, הא הרמב״ם ביד החזקה כתב להדיא דכולל בין מום קבוע בין מום עובר, רק שהוסיף מפי השמועה שזה אזהרה למום עובר, ובספר המצות הביא רק להא דמפי השמועה, ולכן חולק שם הרמב״ן עליו.

וחוץ מזה, אפילו אם נימא דשיטת הרמב״ם דלאו דלא תזבח אזהרה רק למום עובר ג״כ קשה, דקל וחומר וגילוי מלתא היא דאם במום עובר אסור לזבוח כ״ש מום קבוע, ועוד דהרמב״ם כתב להדיא דלוקה גם על מום קבוע מקרא דלא תזבח, וא״כ הדרא קושייתו לדוכתא על לשון היכן אמור, הא מקרא מלא לא תזבח והיא קושיא גדולה.

ואולי אפשר לתרץ, דמבואר בחולין (דף כ״ט ע״ב) תזבח שלא יהיו שנים שוחטין זבח אחד, וכתבו התוס׳ דזה רק לכתחילה אבל בדיעבד כשר בשנים, וא״כ אם ילפינן מקרא דלא תזבח, הו״א דרק אחד אם זובח לוקה על לאו דלא תזבח, אבל אם ישחטו שנים יפטרו, ויש דעת הרבה ראשונים דבכל איסורים שנים שעשאו פטירום והובא בתשו׳ בית יצחק או״ח סי׳ ל״ה, ומשו״ה אצטריך קרא דבל תשחטו דנשמע מבל תקריבו דהוא לשון רבים, דגם שנים שעשאו חייבין, וכ״כ להדיא בתשו׳ בית יצחק שם, דכל היכא דכתיב לשון רבים כגון לא תקיפו, שפיר אסור אפילו שנים שעשאו.

ולפ״ז א״ש דברי הגמרא, אם בל תשחטו היינו אפילו אם שנים שחטו אסור הרי אמור למטה, היכן אמור, היינו היכן נמצא דגם שנים ששחטו בעל מום יעברו על הלאוין, ואין לומר מלא תזבח, דשם נשמע דרק דאחד אסור לשחוט, ועיין חולין (פ״ב ע״ב) דאי כתב רחמנא לא תשחוט הו״א חד אין תרי לא, כתב רחמנא לא תשחטו ואפילו תרי ע״ש עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: ואשה לא תתנו מהם וכו׳ זריקת דמים מנין ת״ל על המזבח.

והקשה הגאון ר׳ אברהם לופטביר זצ״ל בזרע אברהם (סי׳ ה׳ אות א׳): ואינו מובן האיך נלמד זריקה מקרא דעל המזבח, הא גם אשים הם למזבח.

ונראה פשוט דהכוונה למה דס״ל לר״י [דסתם ספרא אליבי׳] (בזבחים דף ס.) דרצפה מקדשת כמזבח ומקריבין על הרצפה. ולפ״ז אם מקריב בעל מום על הרצפה ג״כ חייב, ולמה כתב על המזבח, ובע״כ דבכלל ואשה הוא

זריקת דמים,. ואמרינן שם (בזבחים דף ס.) דמודה רבי יהודה בדמים דבעינן מזבח ולא רצפה ולכך כתיב על המזבח וז״פ.

אמנם למ״ש התוספות בזבחים (דף נט: ד״ה עד) דהא דעזרה מקדשת כמזבח הוא דווקא בכשרים ולא בפסולים, וכ״כ התוס׳ במנחות (דף נז: ד״ה כבש), א״כ י״ל דבפסולים אינו חייב אם מקטיר ע״ג הרצפה. ואולי כיון דלכשרים חשוב כמזבח, שוב חייב אם הקטיר דבר הפסול ע״כ.

★ ★

בגמ׳: לא נצרכא כגון שהומם בו ביום וחילל על חבירו וכו׳.

ומבואר דאם מחלל בעל מום קודש על בעל מום חולין, לוקה מפאת מקדיש בעל מום.

והקשה תלמיד יח״ל הבחור מרדכי וויס ז״ל-הי״ד בספר כוכבי אור (ח״א ע׳ רמ״ט): וקשה דבתמורה (כ״ז ע״א) בעי אביי, היו לפניו שתי בהמות של קודש ואחת מהן בעלת מום, ושתי בהמות של חולין ואחת מהן בעלת מום, ואמר הרי אלו תחת אלו מהו, מי אמר תמימה תחת תמימה לאתפוסי, בעלת מום תחת בעלת מום לאחולי, או דלמא תמימה דחולין תחת תמימה דהקדש ותרוייהו לקי, ומבואר להדיא דאם מחלל בעל מום על בעל מום לא הוי בגדר מקדיש בעל מום וצ״ע.

דף ז׳ ע״א

בגמ׳: ס״ד אמינא וכו׳ דלמא אנן נמי נקביל מינהון, קמ״ל מכל אלה דלא מקבלינן.

וברש״י דההו״א היתה דנקבל קרבן עכו״ם בעל מום במקדש ע״ש. אך בפי׳ רבינו גרשום פירש באופן אחר וז״ל: אנן נמי נקבל מנהון, לאקרובי קרבנהון ״בבמה דילן״ בע״מ קבוע דלאו מחוסר אבר, עכ״ל. ומבואר דקס״ד דבבמה דידן נקבל קרבן ב״נ בעל מום, וקמ״ל דילפינן מקרא דאסור להקריב בעל מום דב״נ בבמה דידן, ומבואר דגם בקרבן עכו״ם בבמה איכא איסור משום הקרבת בעל מום.

וראה בקרן אורה על זבחים (ק״כ ע״א ד״ה מומין וכו׳) שכתב דבקרא דמיד בן נכר לא תקריב, נאמר איסורא לישראל להקריב בעל מום עבור עכו״ם, ואיסור זה נאמר בין במקדש בין בבמה ע״ש, ומבואר דס״ל דעובר בלאו של הקרבת בעל מום כשמקריב קרבן בעל מום דב״נ בבמה.

★ ★

ובספר תורת הבמה (סי׳ ט״ז) הביא דמהמנחת חינוך (מצוה ת״מ) נראה דלא כרבינו גרשום הנ״ל, שכתב שם דדוקא קדשי נכרים הראוין בפנים אסור לישראל להקריב בחוץ, אבל קדשי נכרים דאינם ראוין בפנים כגון חיה ותרנגולין ובעל מום, ודאי מותר לישראל לעשות שליחותם ולהקריבם בחוץ כיון שאין ראוין בפנים. ומשמע דליכא כלל איסורא בהקרבת בע״מ, ואינו עובר עליו משום מקריב בעל מום.

★ ★

ושוב כתב, אמנם נראה דאין ראיה מדברי המנ״ח, דיש לומר דאפילו אי נימא דאזלינן בתר הגברא המקריב, ולכן איכא סברא לאסור הקרבת בעל מום, אכתי יש לחלק בזה בין זמן היתר במות לזמן איסור במות, דדוקא בזמן היתר במות, דיש לישראל הקרבה כשירה בחוץ, שייכא ביה הפרשה של מקריב בעל מום בהקרבת במה, אבל בשעת איסור במות, דכלפי ישראל ליכא כלל חפצא של הקרבת במה בחוץ.

לכן אף אי מקריב קרבן ב״נ לא שיין שיעבור הישראל משום פרשת הקרבת בעל מום, דאין להקרבה זו שם הקרבה כלל. ושפיר כתב המנ״ח דבזמן איסור במות, מותר ישראל לעשות שליחות העכו״ם ולהקריב בחוץ קרבן בעל מום, דכיון דכלפיו בזמן איסור לא הוי הקרבה כלל בחוץ, אינו עובר משום מקריב בעל מום, וליכא ראיה מדבריו לגבי המקריב בעל מום בבמת ב״נ בזמן היתר במות, ע״כ.

★ ★

בגמ׳: ס״ד אמינא הואיל וב״נ וכו׳ קמ״ל מכל אלה דלא מקבלינן.

בספר שפתי מלך על הרמב״ם (פ״א דאיסורי מזבח הלכה ו׳) כותב: נסתפקו האחרונים אם יש חילוק לאוין בהקרבת בעל מום דנכרים, כלומר אם מתחייב על השחיטה לחוד ועל הזריקה לחוד כבקרבן ישראל, או דילמא כיון דרק נאמר בקרבן עכו״ם לא תקריבו פעם אחת, אינו עובר רק על לאו א׳, ולקי רק פעם א׳.

והביא שם דברי הגמ׳ כאן כנ״ל וכתב: והנה לו יצוייר שנכרים היו מצווין בבעל מום בבמותיהם ולא רק

במחוסר אבר, משמע בגמ׳ שהיה דין קרבנם לענין בעל מום - כדין קרבן ישראל ממש לכל פרטי הדינים, שכן שוב לא הי׳ ס״ד לשנות את דינם, ומשמע שאין חילוק בעצם בין קרבן ישראל לקרבן נכרים, אלא דאתי קרא דלא תקריבו לאפוקי מהך ס״ד דמכיון שמצווין רק על מחוסר אבר ״דלמא אנן נמי נקביל מינהון״.

אבל השתא ששוב נדחתה הס״ד הנ״ל, יוצא ממילא שדין קרבנם כדין קרבן ישראל, ולפ״ז מתחייב על כל אחת ואחת, כקרבן ישראל עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: אמר לי׳ דיקלא לאו זילא מילתא מין עצים הוא וכו׳, לישנא אחרינא א״ל אפילו הכי בזיא מילתא דדקל וכו׳.

כתב הגאון ר׳ יצחק וינוגרד זצ״ל בחדושיו לבאר ב׳ הלשונות כאן, דתרוייהו מפרשים טעמא דאיסור הקדש בעל מום למזבח דמשום בזיון הקדש הוא, ולישנא קמא אית לי׳ דבמקדיש דקל, דהיינו עצים לדמי מזבח דימכרם ויקנה בהם קרבן למזבח, ליכא בזה בזיון להקדש, דמין עצים הוא. פי׳ דדבר שהקדישו הוא דבר שאינו גרוע במינו, דתמים הוי לי׳ במינו, ולא חל הקדישו על דבר חסרון שלימות, דשלם הוא במינו, ורק דאינו ראוי בעצמו להקרבה, דקרבן דמין עצים הוי לי׳, ולא בהמה, והקדישו לדמי, דיקנה בדמיו בהמה. והוי להו הנך עצים כמפריש ומקדיש מעות לצורך קרבן, וליכא בזה בזיון והקדש, ומשו״ה אינו עובר.

ואומרת הגמ׳: בעל מום מעיקרא זילא מילתא וכו׳ ואקדיש בעל מום וכו׳. פירוש, דבעל מום מעיקרא הוי אותו מין דתמים, ולהקרבה לא חזי משום חסרון שלימות ענינו דפסול להקרבה, דהוי לי׳ בעל מום, והקדישו בקדושה, דקרא שם הקדש על דבר הפסול להקרבה, איכא בהקדש זה בזיון דהקדש, דקרא שם קדשים על דבר דאינו ראוי להקריב ובדמיו יקנה קרבן תמים, והוי לי׳ התהוות הקרבן, דקונה בדמיו ומקריבו, מדבר שפסול בתחילתו. וזה הוי בזיון, דקרבן תמים דמקריב אח״כ ג״כ נתהווה מדבר פסול, ואהכי לקי . ואית לי׳ ללישנא קמא דעצים תמים הוי להו במינייהו, וליכא בזיון הקדש, משא״כ במקדיש בעל מום מעיקרא, וכנ״ל.

וללישנא אחרינא אית לי׳ דבזיון דהקדש, דאמרינן בבע״מ מעיקרא לא במקדיש דקל ״דדקל ליכא במינו וכו׳״. פי׳ דדקל ובהמה תרי מיני נינהו, וליכא במינו שיהי׳ קדוש גופי׳ קדושה זו שמקדיש, דקרבן בהמה מקדיש להקריבו, ועצים אינו בהמה. ומשו״ה מקדיש לי׳ לדמי, ויקנה בדמי דידי׳ בהמה לקרבן, וליכא בזה בזיון, ולא לקי.

ואומרת הגמ׳ הלאה: בעל מום כיון דאיכא וכו׳, פי׳ דמין בהמה אחד, ומקדיש בע״מ לדמי קרבן תמים, ולא אקדיש תמים עצמו קדוה״ג להקרבה, איכא בזיון הקדש. דמקדיש דבר פסול בתחילה וע״י יתהווה קדוה״ג דקרבן שמקריבו למזבח, כנ״ל בפי׳ לישנא קמא.

ואית לי׳ ללישנא אחרינא, דטעם דבזיון דהקדש הוי דלא מקדיש לי׳ זה המין גופי׳ תמים דידי׳ ויקריבנו למזבח, ואקדיש דבר שאינו ראוי להקרבה ובדמיו יקנה דבר הראוי. וזה לא שייך לי׳ רק בזה המין עצמו דאיכא בזה בזיון דהקדש דזה המין, ובמינא אחרינא, דמקדיש עצים לדמי קרבן לא איכפת לן, וכמקדיש מעות לקרבן דאין בו איסור דמקדיש בעל מום, דבמעות לא שייך זה, והכי נמי במקדיש עצים. עכ״ד ודפח״ח.

דף ז׳ ע״ב

במשנה: אין הכהנים ממירין לא בחטאת ולא באשם ולא בבכור וכו׳.

כתב הגאון האדר״ת זצ״ל בהגהותיו למשניות שנדפסו בקובץ ישורון (כרך י״ד ע׳ ק״ח): לכאורה י״ל טעמא דבבכור אין ממירין, דהוא שייך בשותפות לכל שבט הכהנים, וא״כ ה״ל כקרבן דשותפין דאין ממירין בו.

רק י״ל דכיון דתלי בבעלים שיתנוהו לכל מי שירצה, א״כ ל״ש בו שותפות הכהנים כל עוד שלא יתנו למי ביחוד, דאז ממון הבעלים הוא, רק לדעת ריב״נ דאף בחייו ממון כהנים הוא, א״כ בפשיטות המ״ל דהו״ל קרבן שותפות. ואולי ל״ש בזה קרבן שותפות, דדרך הבכור ליתנו רק לאחד ולא לכל השבט, ולא דמי לפרו של אהרן דרחמנא אפקריה לגזא דאהרן לזכות בו לכל הכהנים, משא״כ הכא שייך רק לאחד ולמי שיתברר אח״כ שהבעלים נתנו לו.

ויל״ע בזה דלמ״ד אין ברירה בדאורייתא, א״כ לריב״נ גם אח״כ אינו שלו לגמרי והוא תמוה. ואולי ס״ל כמ״ד יש ברירה בדאורייתא, וה״נ יל״ע למ״ד המקדש בחלקו מקודשת עיי״ש בקדושין פ״ב משמע דאם אין ברירה בדאורייתא, א״כ לא איגלאי מילתא למפרע דשלו היה, ועי׳

בסוגיות ברירה דר״מ ור״י ור׳ יוסי נחלקו בזה אם אין ברירה, ועי׳ בתשו׳ שאגת ארי׳ ובקצה״ח סס״א ואכמ״ל.

★ ★

במשנה: תנן התם בכור מוכרין אותו תם חי ובעל מום חי ושחוט וכו׳.

כתב הרמב״ם בפירוש המשניות (מע״ש פ״א) על משנה זו: ושמא תאמר כיון שהבכור לכהן מה התועלת לזה שקנאו. הנה התועלת גלוי ומפורסמת, כי אם נפל בו מום והוא אצלו, יאכל אותו הקונה אותו.

בחידושי מהרי״ח בגליון המשניות (שם) תמה למה לא נפרש כפשוטו, שהישראל יקנה מהכהן במאה, וימכרנו לכהן אחר בק״כ, נמצא שהרויח שעשה עסק בהבכור.

ותירץ דאסור לעשות סחורה בבכור, כדתנן בשביעית (פ״ז מ״ג) שאין עושין סחורה בבכור. ופי׳ שם הר״ש שלוקח בזול, ומוכר ביוקר, וכ״כ שם בפיהמ״ש להרמב״ם (שם מ״ד).

וע״ש בהגהות רש״ש שנשאר בתימה הא לר״נ כאן פשיטא דנפק״מ למכרו בזה״ז להאכל במומו, ולרבא דאיירי בזמן הבית, נפק״מ למכרן לכהן אחר ולהקריבו ולאכול את בשרו וצ״ע.

★ ★

בגמ׳: איתבי׳ רבא לרב נחמן מוכרין אותו תמים חי, חי אין שחוט לא, אימת אלימא בזה״ז מי איכא תם שחוט, אלא פשיטא בזמן שבית המקדש קיים וכו׳.

הנה רש״י לעיל (ד״ה מוכרין) כתב דלפי ההו״א (וכן אליבא רבא דמקשה על רב נחמן) אסור לו לכהן למכור בכור תם שחוט אפילו אחר ההקטרה - שכבר זכה הכהן בבשרו, דמשום דבזיון קדשים הוא, ולאו אורח ארעא לעשות סחורה בדבר שקרב ממנו למזבח.

וכתב הגרעק״א בתוספותיו למעשר שני (פ״א אות ג׳) די״ל דבהלכה זו, גם רב נחמן מודה, שאסור למכור תם שחוט משום בזיון קדשים.

והקשה אם כן מאי מקשה רבא לרב נחמן ממתניתין, נימא דהכי קתני תם חי מוכרין אותו בזה״ז. אבל שחוט אין מוכרין אותו בשום פעם, לא בזמן הזה ולא בזמן הבית, ואף בזמן הבית אין מוכרין אותו משום בזיון קדשים, וכנ״ל אליבא דההוא״ אמינא, ובזה לא מצאנו שרב נחמן חולק, ונשאר בצריך עיון.

★ ★

ותירץ שם בהגהות רש״ש דמקאמר הכא ״הא גופא אתא לאשמעונן, דבזה״ז מוכרין אותו תם חי״, משמע דבזמן המקדש פשיטא לר״נ דיש היתר מכירה, ובע״כ היינו בשחוט. ורו״ל דאי תני תמים לחוד, הו״א דמיירי דוקא בזמן המקדש ובשחוט, קמ״ל חי לאשמעונן שיש היתר בזה״ז בחי.

וע״ש בהגהות תפארת ירושלים מה שהאריך בדברי רש״י כאן הנ״ל ל״ל פירש כפשוטו שאין מוכרין אותו שחוט משום - דמשולחן גבוה קא זכו כדאמרינן בעלמא ע״ש.

דף ח׳ ע״א

בגמ׳: מתיב ר׳ משרשיא כהנת שנתערב ולדה בולד שפחתה כו׳ בכורן ירעו עד שיסתאבו ויאכלו במומן כו׳ אלא בזמן שבית המקדש קיים אא״ב כו׳.

ופירש״י כיון דזר אינו אוכל מבשר הבכור, נימא המוציא מחבירו עליו הראי׳.

המהרי״ט אלגאזי בבכורות (פ״ה אות ל״ז, או״ק ו׳) הקשה דהרי עבד כהן גם כן אוכל במתנות כהונה כגון תרומה חזה ושוק ובכור, ואם כן כאן ממ״נ יתנו לכהן ויקריבו, או בגלל שהוא כהן, או בגלל שהוא עבד כהן, והרי עבד כהן גם כן אוכל.

ותירץ על פי המבואר בגיטין (מ״ה ע״ב) דאותן התערובות כופין אותן לשחרר זה את זה כדין מי שחצי עבד וחצי בן חורין, ואם כן יש לומר דבכה״ג אינן אוכלים בחזה ושוק ושאר קדשים, דגריעי בזה משאר עבד ואף שאוכלין בתרומה.

ודוגמא לזה מצאנו דבת כהן שנשאת לישראל ומת בעלה, דחוזרת לבית אביה לאכול בתרומה, אבל אינה אוכלת בחזה ושוק כדאיתא ביבמות (פ״ז ע״א), וה״נ ס״ל להמקשן דעבד זה שכופין את רבו לשחררו, אוכל בתרומה ולא בחזה ושוק וכן בבשר בכור שהוקש לחזה ושוק.

★ ★

בגמ׳: כל פסולי המוקדשין נמכרין באטליז ונשקלין בליטרא חוץ מן הבכור כו׳.

בשו״ת מהרש״ל (סי׳ צ״א) כתב דמהאי טעמא בכור שנפל בו מום, אסור ליתן אותו מתנה לגוי, דה״ז ביזוי קדשים, דמה ששנינו בבכורות (ל״ב ע״ב) מזמנין עליו את הגוי, הוא דוקא ״מזמנין״ שהישראל אוכל, והוא מזמן עליו את הגוי לאכול, אבל ליתן ממנו אפילו חתיכה או למכור לגוי אסור מדרבנן משום ביזוי קדשים.

ובש״ך יו״ד (סי׳ ש״ו ס״ק ז׳) הביא כן מהמהרש״ל בים של שלמה (חולין פ׳ הבהמה המקשה סימן ד׳).

★ ★

בגמ׳: ובמאי עסקינן, אילימא בבעל מום, הא דומיא דשלמים קתני וכו׳.

וברש״י (ד״ה דאי בבעל מום וכו׳) כתב דבשלמא בבכור גבי כהן איכא לאפלוגי בין תם לבע״מ, משום דתם איכא למימר לא זכי׳ בי׳ כהן אלא משלחן גבוה, והיינו מהקטרת אימורים, ובע״מ דלית לי׳ הקרבה זכי לי׳ רחמנא מיד, אבל גבי שלמים דישראל ליכא למימר ישראל משולחן גבוה קזכי, הילכך לא שנא תמים ולא שנא בעלי מומין מחיים זכי בהו עכ״ל.

באתוון דאורייתא (כלל ב׳) מביא הגר״י ענגיל זצ״ל דברי רש״י בב״ק (י״ב ע״ב) שמבואר בדבריו, דענין משולחן גבוה קזכי קאי - בין על כהנים בחזק ושוק, ובין הבעלים בבשר משלחן גבוה הוא דקזכי ע״ש, אולם התוס׳ שם ד״ה ומחיים כתבו, דרק בכהנים אמרי׳ משלחן וכו׳, אבל בבעלים ישראלים הבשר הוא שלהם לגמרי, ולא משלחן גבוה הוא דקזכי בי׳ ע״ש.

והנה דעת רש״י הנ״ל מצאנוה לו עוד בכמה דוכתי, והם בקידושין (דף נ״ב ע״ב) אהא דאמר התם דכי קאמר ר״י הגלילי דקדשים קלים ממון בעלים הן, ה״מ מחיים, אבל לאחר שחיטה לא ,מ״ט כי קא זכו משלחן גבוה הוא דקזכי, וכתב שם רש״י ד״ה כי קזכי וז״ל בין כהנים בחזק ושוק בין בעלים בבשר עכ״ל. ובסוכה (דף ט׳ ע״א) אהא דאמר התם דכשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה, כתב רש״י (ד״ה על החגיגה) וז״ל שלמי חגיגה שם שמים חל עליהן לאוסרן עד לאחר הקטרת אימורין, דזכו בהו בתר הכי משלחן גובה כעבד הנוטל פרס עכ״ל, ומבואר בזה דגם אכילת בעלים ישראלים בשלמי חגיגה הוי רק משום דמשלחן גבוה קזכי. ובקידושין (דף כ״ד ע״א) ברש״י ד״ה ור״מ לטעמי׳ כתב וז״ל דאמר לקמן בפרק ב׳ דמעשר ממון גבוה הוא וכו׳ עכ״ל, הרי דגם במע״ש שאוכלו הישראל נמי שייך משלחן גבוה קזכי. וברש״י ביצה (דכ״א ע״א) ד״ה כהנים משולחן גבוה קזכי, כתב וז״ל בחזה ושוק, וה״ה הבעלים בשאר הבשר, כעבד הנוטל פרס מרבו וכו׳ עכ״ל.

★ ★

ומקשה הגר״י ענגיל זצ״ל מדברי רש״י כאן בתמורה הנ״ל דלכאורה דבריו כאן סותרים לכל דבריו הקודמים, שמבואר בהם דגם בבעלים ישראלים אמרי׳ משלחן גבוה קזכי. וע״ע ברש״י ערכין (דף ל״ד ע״א) דהא דאמר התם מי דמי קדשים (שהכהן אוכל) לאו ברשותו, הכא (בשדה החרם) ברשותו ופירש״י: קדשי׳ לאו ברשותו, ולאו מכח דידי׳ קשקיל להו, ולאו משלחן גבוה בשכר עבודה עכ״ל, ומבואר בזה, דלא שייך משלחן גבוה קזכי כ״א בשכר עבודה, וא״כ קשה ג״כ מכל הנך דוכתי שהבאתי בס״ד לרש״י ז״ל, דגם בבעלים ישראלים אמרינן משלחן גבוה קזכי אע״ג דלא עבדי עבודה ע״כ.

דף ח׳ ע״ב

בגמ׳: מיתבי אמר לו ריב״נ וכו׳ אילימא בבעל מום וכו׳.

כתב בספר יהגה האריה (ע׳ קי״ח): הנה מוכח מזה, שבכור בעל מום עושה תמורה. וכן הוא להדיא בזבחים דף ע״ה:. וכן פסולי המוקדשים לאחר פדיונם ג״כ עושין תמורה, כמבואר בבכורות (דף י״ד ע״ב).

ולכאורה צ״ע בזה, דאיך שייך תמורה בהם, הא כיון דמותרים באכילה וגם הוי לאחר פדיונם, וא״כ תו לית כאן קדושת קרבן, והרי הם חולין. ונהי דיש בהם עדיין קצת קדושה לענין דאסורין בגיזה ועבודה, וכן הא דפטורין מן הבכורה ומן המתנות ג״כ הוא משום דאכתי אית בהו קצת קדושה, כמבואר ברמב״ם הלכות בכורות פ״ה ה״ח, וכן הוא שיטת רש״י בבכורות (דף י״ד.) שכתב שם, דהא דקדושת דמים פוטרת מן הבכורה ומן המתנות, הוא משום דילפינן שפסולי המוקדשין לאחר פדיונם פטורין מן הבכורה וממתנות מדאיתקש לצבי ואיל, הרי להדיא שסובר שהפטור הוא משום דאית בהו עדיין קדושה, [התוס׳ שם פליגי ע״ז

וסברי שהפטור הוא משום גזה״כ, מדאיתקש לצבי ואיל, ולא משום קדושה].

אבל עדיין קשה, דהא הפרשה של תמורה נאמרה לענין קרבנות, והתמורה אינה חלה רק על הקדש קרבן, וא״כ, כיון שמותרין באכילה, א״כ תו אין כאן קדושת קרבן.

★ ★

אכן, באמת הרי מבואר ברמב״ם (פ״א ממעילה ה״ט) שפסולי המוקדשין לאחר פדיונם הריהם עומדים עדיין באיסורן, וגם עדיין הם אסורים באכילה עד שחיטה, והשחיטה הוא המתיר של זה, ושמעתי שהמקור לזה הוא ממה דאמרינן לקמן (דף ל״א) איכא דאמרי תזבח ואכלת, אין לך בהן אלא היתר אכילה משעת זביחה ואילך, היינו שהשחיטה הוא המתיר של האיסור קודש. וכן פרש״י בבכורות (ד׳ ל״ג) על הא דתנן שפסולי המוקדשין לאחר פדיון קודם שחיטתן חל עליהן דינא דחטאות המתות, אבל לא לאחר השחיטה, ופרש״י שם הטעם, דמשעה שבאת לכלל היתר זביחה, שוב אין בה קדושה. ולפ״ז נמצא דקודם השחיטה, עדיין אית בהו קדושת קרבן ממש, ובזה הרי ניחא שפיר מה דעושין תמורה ע״כ.

★ ★

גמ׳: מיתבי אמר לו ריב״נ וכו׳ אלא לאו בתם, וקתני זכין בו בחייו וכו׳.

בספר מקדש דוד (ח״א סי׳ י״ד אות ג׳) כתב להוכיח מדברי רש״י לעיל (ז׳ ע״ב) דלגבי בכור, קודם הקטרת אימורין אפי׳ משולחן גבוה לא זכו ע״כ. וכן כתב להוכיח מהגמ׳ כאן דמקשינן ע״ז ממתני׳ דאמר ריב״נ מה לי אם אינו מימר בחטאת ואשם, שהרי אין זכין בהן בחייהן, תאמר בבכור שזכין בחייו כו׳, ומקשינן מזה למאי דאמרינן דאין זוכה בו מחיים, ומוכח, דלפי מה דאמרינן דבכור בזמן שביהמ״ק קיים אינו זוכה בו מחיים, היינו אף אותה הזכיה שיש לכהנים בחטאת ואשם לית להו בבכור מחיים, והיינו דאף משלחן גבוה לא זכו ביה מחיים.

וכתב לבאר בענין זה: והנה יש לעיין הא ע״כ לכ״ע בבכור גם מחיים יש לכהן איזה זכיה, שהרי בכור ניתן לכהן מחיים וזוכה בו, ואין בעה״ב יכול ליתנו לכהן אחר, וצ״ל דיש ג׳ מדרגות בזכי׳, ממון גמור, ומשולחן גבוה קא זכי, וזכיה עוד יותר קלושה לענין שאין הבעלים יכולים לתתו לכהן אחר.

ונראה דה״ה בחטאת ואשם, אע״ג דמשולחן גבוה קא זכו רק לאחר הקטרת אימורים, מ״מ מחיים אם נתנו לבית אב זה, זכו ביה, דאינו יכול לשנותו לבית אב אחר, וכדאמרינן בב״ק (קי״א.) בנתן אשם ליהויריב וכסף לידעיה זה זכה בשלו כו׳, דאע״ג דעדיין לא הקריבו, כיון שבא לידם, זכו ביה, ואינו יכול לשנותו לבית אב אחר, והוי כמו בכור מחיים, רק בכור ניתן לכהן אחד, וחטאת ואשם לכל בית אב עכ״ד.

★ ★

גמ׳: בכור בבית הבעלים עושין תמורה וכו׳.

כתב חכ״א בקובץ קול התורה (קובץ ע״ב ע׳ נ״ד): הנה קיי״ל [לקמן ט.] דמתכפר עושה תמורה, וא״כ בבכור דאינו של הבעלים אלא מתנה לכהן, ויש להקשות דאיך ימירו בו הבעלים, ובשטמ״ק ז׳ ע״ב (סקט״ו) כתבו דהוי כשלו דיכול ליתנו לכל כהן שירצה. וביאור דבריו הם עפמש״כ תוס׳ (ז׳ ע״ב) דא״צ מתכפר דוקא, אלא גם הבעלים עושים תמורה, וא״כ כיון שיש לו טובת הנאה ליתנו לכל כהן שירצה, מיקרי בעלים לענין תמורה, אע״פ שאינו מתכפר. ועי׳ בחידושי הגר״ח הל׳ ערכין (פ״ו הט״ז) שג״כ פירש עד״ז, וכתב דאם יש לו זכות ליתנו לכל כהן שירצה הרי הוא בעלים, אבל אם צריך ליתן לכהני משמר לא מיחשב בעלים ע״ש.

אמנם בקהילות יעקב על בכורות (סי׳ כ״ו) כתב דבכור נחשב קרבן של הבעלים ממש, וגם אחרי שנותנה לכהן הקרבן נקרב הבכור על שמו. ולפי״ז כתב בברכת פרץ (פר׳ בא) לפרש הפסוק בכתוב בבכור ״על כן אני זובח לד׳ כו׳״, דקאי על הבעלים, משום דנחשב ההקרבה על שם הבעלים, וא״כ הו״ל מתכפר ממש ע״כ.

דף ט׳ ע״א

בגמ׳: ואביי אמר ק״ו הוא ומה טוב ברע דעלויי קא מעלי לי׳ לקי טוב בטוב דכי הדדי נינהו לא כ״ש דלקי, א״ל אין עונשין מן הדין, ואביי אמר לך האי לאו דינא הוא מי גרע טוב מרע.

בסנהדרין (ע״ו ע״א) יליף אביי מקל וחומר עונש בבתו מבת בתו, ורבא ס״ל דאין עונשין מן הדין, ויליף ממקום אחר, ואביי ס״ל דאין זה אלא גילוי מילתא, דבכלל מאתים מנה.

וכתב במראה הפנים על הירושלמי (ריש פרק א׳) דלא פליגי אביי ורבא רק לענין אין ״עונשין״ מן הדין, אלא לענין ״אין מזהרין״ מן הדין, מודה אביי לרבא דגם באופן זה - אין מזהירין.

והקשה עליו הגר״י ענגיל ז״ל בספרו בית האוצר (מערכת א׳-י׳ כלל ס׳ אות י״ד) מסוגיין דס״ל לאביי דילפינן מק״ו דטוב בטוב לקי, ורבא חולק עליו משום דאין עונשין מן הדין, ואביי דחה דגילוי מילתא בעלמא היא, וכשיטתו בסנהדרין (שם), והרי הכא יליף לי׳ אביי גם עונש וגם אזהרה, וחזינן מכאן דגם לענין אזהרה סובר אביי דמזהירין מן הדין בכה״ג דהוה בכלל, וכמו דעונשין מן הדין בכה״ג.

★ ★

בגמ׳: ואביי אמר ק״ו הוא, ומה טוב ברע וכו׳ לקי, טוב בטוב דכי הדדי נינהו לא כ״ש דלקי, ורבא אין עונשין מן הדין.

הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו בית האוצר (מערכת אין עונשין מן הדין ע׳ 124) אות ח׳ מביא: שמעתי שבספר נקרא תורת חסד והוא ספר על כללים כתב בטעמא דאין עונשין מן הדין, הוא משום דק״ו לא הוי מפורש בתורה, ולא דמי לחסימה עכת״ד, ואין הספר הזה בידי לעיין בו.

והנה הטעם הזה יתכן רק במלקות ולא במיתת ב״ד דאינו נלמד מחסימה, וע׳ תמורה (דף ט׳ ע״א) אביי אמר טוב ברע לקי טוב בטוב לא כל שכן, ורבא אמר אין עונשין מן הדין, ואביי אמר לך האי לאו דינא הוא מי גרע טוב מרע, וי״ל דאביי לטעמי׳ דס״ל דכל ק״ו כה״ג חשוב כמפורש עיין סנהדרין (דף פ״ט ע״א) דס״ל לאביי דכיון דאיתהיב ק״ו למידרש כמאן דאיתמר ליה דמי, והי׳ רשאי לומר כה אמר ה׳ ע״ש, ושם איירי ג״כ בק״ו כי האי דתמורה ע״ש דלא איירי בק״ו שהוא במתכונת קולא וחומרא, ומה פלוני שיש לו קולא פלונית יש לו חומרא פלונית זה שאין שאין לו קולא פלונית כו׳, רק איירי בק״ו ומה עילם שלא בא אלא לעזור את בבל כו׳, והיינו ק״ו כי האי דתמורה, דאטו מי גרע העושה עצמו ממסייע עש״ה בסנהדרין, וע״כ אביי לטעמי׳ שפיר ס״ל דבק״ו דבכה״ג עונשין מן הדין, ועמ״ש בזה בלקח טוב בכלל ב׳.

וי״ל עוד דאביי לטעמי׳ דס״ל בנזיר (דף ל״ח ע״ב) דלוקין אלאו שבכללות, ולא בעי׳ דומי׳ דלאו דחסימה, וע׳ פסחים שלהי פרק ב׳, ואולם לפי״ז גם אק״ו גמור שהוא במתכונת קולא וחומרא, הי׳ ראוי שיהי׳ עונשין, ובאתי רק להעיר עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: ת״ר לא יחליפנו בשל אחרים ולא ימיר בשל עצמו כו׳ אבל מימר דתרוויהו קא מקדיש להו אימא לא לקי קמ״ל.

בשפת אמת הקשה דאם מקדיש גם את השני, אם כן זו הקדש גרידא ולא תמורה והחלפה, ואמאי לקי על זה, ע״ש תירוצו.

אמנם מדברי השטמ״ק (אות י״ד וי״ז) יוצא שבאמת גזירת הכתוב הוא שאסור להקדיש באופן שאומר ה״ז תמורה, ואפילו אם לא מתכוין להוציא הראשון לחולין, וצ״ב.

וכתב האדמו״ר הגה״ק מקלויזנבורג זצ״ל בשו״ת דברי יציב (חלק חו״מ סי׳ קט״ז) דהתורה נתנה כמה אופנים איך להקדיש, בדיבור או בכסף, וחזינן מזה דאופני הקנין של גבוה שונים הם משל הדיוט, והיינו טעמא שזהו זלזול בהקדש שמקנה לו באותו אופן שמקנה להדיוט, ולכן אסור כמו כן להקדיש באופן של תמורה וחליפין.

והוסיף עוד שזהו דוקא למ״ד בבבא מציעא (מ״ז ע״א) דחליפין הוא בכליו של מקנה, שנותן השדה וגם הסודר, וה״נ נותן הבהמה להקדש באופן של תמורה, אבל למ״ד שחליפין הוא בכליו של קונה, א״כ אינו דומה כלל תמורה לחליפין, כיון שאין הקונה - הקדש נותן כלום למקדיש.

ולפ״ז אתי שפיר מה שלא נפסק ברמב״ם הלכה זו שאסור להמיר כשמקדיש תרווייהו, לפי שלהלכה קי״ל כמ״ד שחליפין הוא בכליו של קונה, ואם כן לפי זה יוצא דליכא איסור להמיר שניהם.

וע״ש מה שהאריך טובא בגדרי איסור תמורה בפלפולא דאורייתא.

★ ★

בגמ׳: כגון דאמר מריה דבהמה דהקדש, כל הרוצה להמיר בבהמתו יבא וימיר.

הגה״ק בעל האבני נזר זצ״ל (בספר נאות הדשא ח״א ע׳ קמ״ז) מקשה, לדעת הפוסקים דעבדינן שליחותייהו דבית דין סמוכים מן התורה, אם כן למה אין אנו מקדשים האידנא חדשים.

וכתב: על דרך פלפול יש לומר, דהנה שמעתי מאדמו״ר זצללה״ה [החידושי הרי״ם] מגור. דהא דאמרינן במס׳ כתובות (ע״ד ע״א) דכל מעשה שאי אפשר לקיים ע״י שליח לא מהני תנאי, דבמה שעיקרו הכוונה, מועילה שליחות מחמת כוונתו ומהני תנאי גם כן, ובדבר שעיקרו המעשה, בעי שיעשה בעצמו ולא מהני תנאי גם כן, וחליצה מוטעית כשרה מאחר שאין העיקר הכוונה. ועל כן בקידוש החדש שעיקרו הדיבור, שהרי ״אתם אפילו מוטעין״, ממילא אין מועילה שליחות.

וכן משמע בתמורה (ט׳ ע״א) דאיצטריך קרא למי שמימר בהמת חולין דידיה בבהמת הקדש דחברו, ואמר מריה דהקדש כל הרוצה להמיר ימיר, ולכאורה לדעת הפוסקים בשליח לדבר עבירה נהי דהמשלח פטור מכל מקום המעשה קיים, קרא למה לי. ולפי הנ״ל ניחא, כיון דבתמורה רבי קרא שוגג כמזיד, כדאיתא במס׳ תמורה (תמורה י״ז ע״א), ועיי״ש בכמה גווני דתמורת טעות הוי תמורה, על כן מסברא לא מהני שליחות, וגלי קרא דמהני שליחות וכל הרוצה ימיר הוי שליחות כדאיתא בש״ס, ובמעשר מפורש בבכורות, בסוף המסכתא, בשליח שטעה וקרא לתשיעי עשירי, לחד מאן דאמר נאכל במומו כמו שהוא עצמו.

ואף אידך מאן דאמר, לא פליג, אלא משום דאמר ליה: לתיקוני שדרתיך ולא לעוותי. הרי אף במה דמהני בטעות מועילה שליחות, דהא קיי״ל טעות מעשר תמורה הוי, ובתמורה גלי קרא דמועילה שליחות אף דאיתא בטעות, אבל בעלמא במידי דאיתא בטעות לא מהני שליחות, ועל כן בקידוש החודש, דאתם אפילו מוטעין, לא מהני עבדינן שליחותייהו. ודו״ק עכד״ק.

★ ★

במשנה: ר״ש אומר אין ממירין אלא אחד באחד שנאמר והיה הוא ותמורתו יהיה קודש מה הוא מיוחד אף היא מיוחדת.

פירש המלבי״ם (ויקרא כ״ז י׳) ד״בהמה״ לפעמים בא בלשון רבים, ולפעמים בא בלשון יחיד, כמו ויהי לי שור וחמור, ואם כן כאן שנאמר ״בהמה בבהמה״, יכול להתפרש או לשון יחיד או לשון רבים, אבל כאן שנאמר: והיה ״הוא״ ותמורתו - יהיה קודש, ולא כתוב והיו הם וגו׳, אף היא, פירוש בהמה שנאמר בקרא היינו יחיד דוקא.

★ ★

בגמ׳: ר״ש אומר אין ממירין אלא אחד באחד כו׳ וריו״ח אומר כשם שאין ממירין ב׳ באחד כך אין ממירין וחוזרין וממירין.

במשך חכמה (פ׳ שלח) מפרש על פי הגמרא כאן מה שדרש בספרי על הפסוק (במדבר ט״ו י״ב) שנאמר לגבי נסכים: ככה תעשו לאחד. תמורותיהן מנין (שצריכין נסכים) ת״ל ככה תעשו ״לאחד״.

ומבאר על פי מה דאיתא בסנהדרין (פ״ו ע״א) דסתם ספרי היינו - רבי שמעון, והרי ר״ש לשיטתו שסובר כאן שתמורה היא רק פעם אחת, ואין ממירין וחוזרין וממירין. ולכן מובן היטב שלשיטתו דריש ממה שנאמר: כן תעשו ״לאחד״, היינו תמורה, שאין עושין תמורה רק פעם אחד, ותו לא.

★ ★

בגמ׳: אמר ר״ל מודה ר״ש שממירין וחוזרין וממירין וכו׳, ור״י אמר, כשם שאין ממירין ב׳ באחד, כן אין ממירין וחוזרין וממירין.

הגאון האדר״ת זצ״ל בספרו חשבונות של מצוה (מצוה שנא) כותב: יש להקשות קצת מהא דכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו (קדושין נ׳ ע״א), ומבואר בתוספות כ״ש להיפוך, והרי הכא אינו כן.

ואולי כר׳ יוסי ס״ל דממירין אברים בשלמים ע״ש (י׳ ע״א) ודוחק ע״כ.

ובהג״ה שם כותב ליישב: לכאורה י״ל לפי תירוץ התוספות בעירובין (נ, ע״א) ד״ה כל שאינו שהקשה התם על הא דאיתא בגמ׳ שאם אמר בע״ש שביתתו תחת האילן והוא רחב הרבה, מאחר ואינו יכול לקנות המקום הצפוני ולאחמ״כ הדרומי, א״כ כל שאינו בזה אחר זה אפילו בב״א אינו, ולא קנה כלים, עי׳ רש״י שם. והקשו בתוס׳ מאי שנא מתמורה כשאמר שתהיה תמורת עולה ושלמים, שחלה תמורתו, נימא כל שאינו בזה אחר זה וכו׳, ותירצו דהתם יכול לקיים גם בב״א, ע״י שתרעה עד שתסתאב, ויביא בדמי חציה עולה ובדמי חציה שלמים, עכ״ל. ולפי״ז נוכל לומר ג״כ דהכא יוכל לקיים שניהם בכה״ג שתרעה וכו׳, ואח״כ בדמי חציה יקנה הבהמה האחת ואח״כ השניה וא״ש ע״כ.

דף ט׳ ע״ב

בגמ׳: אמר ריב״ל, הקדש ראשון מוסיף חומש ואין הקדש שני מוסיף חומש.

וברש״י (ד״ה ואין הקדש וכו׳): ותמורה נמי הויא הקדש שני ע״כ.

כתב בספר פלגי מים (כאן אות נ״ה): מבואר דרש״י ס״ל דתמורה הוי קדושה הנמשכת מקרבן ראשון, ואינה קדושה חדשה, דהא דכתיב והיה הוא ותמורתו יהיה קודש, לא הוי חלות קדושה חדשה לנתק הלאו על ידי קיום עשה, אלא אהנו מעשיו, וכמבואר בפשוטו כן בגמ׳ (דף ה׳ ע״ב), דאמרו דלאו דתמורה אי עביד מהני לכו״ע. וכן מבואר לעיל (דף ב׳ ע״א) ברש״י ד״ה מסוף הקדש, וכן מבואר להלן (דף כ׳ ע״ב) ברש״י ד״ה ולד שני וכו׳, וז״ל והאי ולד שני הוא, דתמורה קרי ולד, הואיל ומכח אחר אתי. וכ״כ שם בשטמ״ק (אות י״ג) וז״ל, ולד שני אינו קרב, ולד תמורה נמי כולד שני, שאף התמורה עצמה אינה תחילת הקדש.

וכן מבואר ברמב״ם (פ״ז מהל׳ ערכין ה״ד-ה״ה) שכתב, והקדש ראשון הוא שחייב בהוספת חומש, אבל הקדש שני אינו מוסיף עליו חומש, לפיכך אם חילל בהמה על בהמה שניה, בין בקדשי בדק הבית בין בקדשי מזבח שנפל בהם מום, או שהמיר בקדשי מזבח, כשהוא פודה את השניה שחילל עליה, או את התמורה לעצמו, אינו מוסיף חומש, עכ״ל. הרי דתמורה מקרי הקדש שני.

וראיתי בקובץ שיעורים (ח״ב סימן מ״ד) שהביא דיש מקשין, מ״ט אין יכול להמיר בבהמת חברו שלא ברשותו, דמ״ש תמורה מקונמות דיכול לומר ככר זה עלי כקרבן חברו, וכתב דאינה קושיא, דהתפסה דקונמות מהני אף כשאין קרבן בעולם, משא״כ תמורה דמהני רק כשיש קרבן לפניו, דתמורה היא קדושה הנמשכת מכח הקרבן שממיר בו, ועיי״ש דמביא ראיה מזבחים דף מ״ט, ומסוגיא דידן.

★ ★

והנה השיטה מקובצת בבכורות דף ט״ז ע״א (אות ד׳) כתב דתמורת בעל מום היה נראה לר״י דקריבה, ובתמורה דף י״ז ע״ב (אות י״ד) כתב וז״ל, ומסופק הר״י בתמורת בעלי מומין כמו כן אם קריבות אם לאו, דדלמא ולד בעל מום לא יקרבו דיצא מגוף דחוי, אבל תמורה קריבה, עיי״ש.

ובפשטות נראה דספיקו של הר״י תלוי, האם תמורה היא קדושה הנמשכת, או קדושה חדשה, ובבכורות דפשיטא ליה דנקרבת, הוא משום דס״ל דהוי קדושה חדשה, ובתמורה ס״ל דתמורה קדושה משום התפסה בראשונה, ולא הוי קדושה חדשה, ועל כן י״ל דהוי קדושה דחויה.

★ ★

אולם באמת נראה דלא תלי בזה, דהרי כל בהמת הקדש שנפל בה מום ומחללה על אחרת, אין השני׳ דחוי׳, דכן דין בעלת מום שתתחלל על אחרת ותקרב, וא״כ אף תמורה, בדין דלא יהיה בה פסול דיחוי, אף אם קדושתה באה מכח בהמה ראשונה.

ונראה דבאמת הוא להיפך, דאם קדושת תמורה הוא משום דחשיב כאילו אהנו מעשיו להעביר קדושת הראשונה על השני׳, אלא דאמרה תורה דאף הראשונה קיימא בקדושתה, ודהא דהשני׳ קדושה הוא קדושה נוספת הבאה מכח הראשונה, אולם אין זה בגדר העברת הקדושה של הראשונה לשני׳, אלא דאף השני׳ נתפסת בקדושה מכח הראשונה, וכגדר ולד קדשים, דהולד קדוש מכח אמו והיא קיימא בקדושתה, א״כ יש לדון דיהיה לתמורה פסול דיחוי הואיל ונתקדשה מכח קדושה דחוי׳, ולא דמי לבהמת בעל מום שנתחללה על תמימה, דזה דינה להתחלל ולהקריב השני׳, ולא שייך בזה פסול דיחוי.

★ ★

ויש לעיין לפי״ז, אי דברי השטמ״ק בתמורה אתי שפיר, אף לפי מה שמתבאר מדברי רש״י והרמב״ם, דתמורה לא הוי קדושה חדשה, ואין מוסיף חומש כשהוממה ונפדית דהיא הקדש שני, דהואיל ונתבאר דספיקו דהר״י הוא אי קדושת תמורה היא כגדר חילול קדושת בהמה ראשונה, או דנמשך קדושה נוספת מהבהמה הראשונה, וכגדר קדושת ולדות קדשים, א״כ לפי שני צדדי הספק קדושת התמורה היא מכח קדושת הבהמה. וי״ל דחשוב כהקדש שני שלא להוסיף חומש, דלא נאמר דין חומש אלא בדבר המתקדש מחדש.

ויש לעיין בולד קדשים שהומם אם מוסיפין חומש בחלולו, אי חשיב כהקדש חדש להוסיף חומש, או הוי כהקדש שני לענין חומש, דקדושתו מכח אמו, ובפשוטו לא הוי כהקדש שני, דלא באה קדושתו על ידי חילול קדושה מבהמה לבהמה, וא״כ ה״ה בתמורה אי אמרינן דלא הוי כגדר חילול, אלא דנתפשטת קדושה הראשונה על השני׳, הוי כהקדש חדש לענין הוספת חומש, ונמצא דספיקו דהשטמ״ק לא אתי לפי דברי רש״י והרמב״ם, וצ״ע ע״כ.

★ ★

בגמ׳: ואין הקדש שני מוסיף חומש.

האור שמח (פ״ז דערכין ה״ב) כתב דהקדש שני אינו מוסיף חומש, משום דחיוב חומש הוי רק למקדיש שמכחו חלה הקדושה, ולא בהקדש שני שחלה הקדושה מכח הקדושה הראשונה, והוי המתפיס כאחר שאינו מוסיף חומש ע״כ.

וכתב הגאון ר׳ רפאל שמואלביץ שליט״א בקובץ קול התורה (קובץ נ״ז ע׳ ה׳): וצ״ע מסוגיין, דמיבעי׳ לי׳ לרבי אבין שמא בניתק ההקדש שני לעולה מוסיף חומש, ופירש״י הטעם משום דקדושה זו דעולה הויא כהקדש ראשון, ואי נימא דהא דאין מוסיף חומש על הקדש שני הוא משום דהוא אינו המקדיש, הרי בכה״ג ג״כ אינו המקדיש.

ומוכח מזה, דהא דאין מוסיף חומש על הקדש שני, הוא משום דאין מוסיפין חומש רק על עיקר הקדש ולא על הקדש טפל, וע״כ מיבעי׳ לי׳ לרבי אבין דבכה״ג שניתק לעולה חשיב כהקדש ראשון ומוסיף חומש, וכן מוכח ממה שפירש״י דבהפריש אשם ונאבד והפריש אחר ונתכפר בו וניתק הראשון לעולה דאיבעי׳ לי׳ שלא יוסיף חומש, משום דהוי טפל להאשם השני שנתכפר בו, והרי להדיא דאף דאשם זה הוי הוא המקדיש, מ״מ כיון דהוי טפל להאשם השני מיבעי׳ לי׳ שלא יוסיף עליו חומש, הרי שאם הוא טפל אף שהוא המקדיש, לא יוסיף חומש, ואם הוא עיקר, אף שאינו המקדיש, הרי הוא מוסיף חומש.

★ ★

בגמ׳: בעי רבי אבין הפריש אשם להתכפר בו והומם וחללו ונתכפר באשם אחר וניתק זה לעולה מהו שיוסיף חומש עליו.

במשנת אהרן (זבחים סו״ס ח׳) מסתפק בכה״ג בפסח שהומם וחיללו, והביא פסח אחר, ונעשה נותר בכה״ג אם יתחייב בחומש או לא.

וכתב דלא דמי להך דהכא, והיינו טעמא דאשם שנעשה עולה קדושה אחרת היא, שהרי אשם אינו נוהג בציבור, ואילו מותר אשם נעשה עולת ציבור, וכדאמרינן כעי״ז לקמן כ׳ ע״א, ועוד דאשם אינו נעשה עולה רק אחר כפרה, משא״כ פסח גם קודם זמנו מהני לנתקו לשלמים.

וע״כ מותר פסח שנעשו שלמים, יש קדושת הפסח, וממילא בזה לא מבעיא לי׳ לר׳ אבין, דרק הכא באשם שהוא שתי גופין ושתי קדושות, בזה מספקא לי׳.

דף י׳ ע״א

בגמ׳: בעי רמי בר חמא מקדיש עושה תמורה או מתכפר עושה תמורה, אמר רבא אם כן מצינו ציבור ושותפין עושין תמורה וכו׳.

הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל כתב בספרו לקח טוב (כלל א׳): נסתפקתי הא דקי״ל שליחו של אדם כמותו מהו הכוונה בזה, אם הכוונה שגופו של שליח נחשב כגוף המשלח, או השליח לאדם אחר נחשב, רק שמהעשה אשר הוא עושה בשליחותו עכ״פ מתייחסת למשלח, ונחשב שהמשלח עשה המעשה ההוא, או דלמא גם המעשה איננה מתייחסת למשלח רק לשליח, ונחשב שהשליח עשה המעשה לא המשלח, רק שהתורה גזרה שאף שאדם אחר עשה המעשה, לא הוא, עכ״ז כיון ששלחו לכך, מועלת המעשה של האחר עבורו, כאילו עשאה הוא ודו״ק.

ושם (באות ה׳) כותב: אי נימא דבכל שליחות מתייחסת המעשה למשלח, א״כ גם בצבור ושותפין העושים שליח להקדיש נחשב שהקדישו הם, וא״כ אפי׳ נאמר דבעלמא מקדיש עושה תמורה, עכ״ז בצבור ושותפין דשוו שליח לאקדושי, שפיר אין השליח עושה תמורה - אפי׳ אי מקדיש עושה תמורה, שהרי השליח איננו המקדיש כלל, וכל שכן אם נאמר דגוף השליח נחשב כגוף הבעלים, ודאי דחשיב שהקדישו הצבור ושותפין וכמובן, וא״כ מאי פריך, ועל כרחך דהשליח אדם אחר הוא, וגם דמעשה השליחות איננה מתייחסת למשלח, רק שמועלת עבורו, וא״כ שפיר מתייחס ההקדש לשליח, אלא שמועיל עבור הצבור ושותפין, וע״כ שפיר יכול השליח להמיר אי מקדיש עושה תמורה.

ועוד יש לדקדק כן באופן אחר מש״ס תמורה הנ״ל, וזה דאי נימא דגוף השליח הוא כגוף הבעלים, א״כ נראה פשוט דאם המשלחים רבים נחשב גם השליח רבים במעשה השליחות, וכן אם מעשהו מתייחסת למשלח א״כ כשמשתלח מרבים מתייחסת המעשה לרבים, וא״כ גם כן חשוב כאלו רבים הקדישו, וא״כ שפיר אין ראוי שיועיל תמורה אפי׳ אי מקדיש ועושה תמורה, כיון שכאן הקדישו רבים, וא״כ כיון דמקדיש עושה תמורה, שוב הגזה״כ דצבור ושותפין ראוי לומר דתליא בהקדש, דאם הקדישו רבים אין תמורה מועלת בקרבן זה, ועל כרחך דהשליח אדם אחר הוא, והמעשה מתייחסת לו, ע״כ שפיר הו״ל הקדש דיחיד ולא הקדש דצבור ושותפין ודו״ק היטב ע״כ.

★ ★

בגמ׳: בעי רמי בר חמא מקדיש עושה תמורה או מתכפר וכו׳ אמר רבא א״כ מצינו ציבור ושותפין עושין תמורה, כגון דשוו שליח לאקדושי.

הקשה הגאון ר׳ יששכר דב גולדשטיין זצ״ל מירושלים דצבור ע״כ איירי בקרבן צבור הנקנה מכסף תרומת הלשכה, וא״כ גם השליח גופא יש לו חלק בו, וא״כ למה יעשה תמורה והניח בצע״ג.

★ ★

והשיב לו הגר״ש וואזנר שליט״א בקובץ מעין הסופר (קובץ ג׳ ע׳ קי״ד): ולפי דעתי אין הש״ס מתפרש כן, דאם מיירי בנקנה מתרומת הלשכה, א״כ אין השליח מקדיש כלל, הא מבואר בכולא תלמודא דבכה״ג מתקדש הקרבן ע״י שנתחלל קדושת הכסף של התרומה על הקרבן, ואם כי צריך גם אמירה בפה לאיזה קרבן, עכ״פ אין הוא מקדיש כולו, ומשמעות הדברים דהוא עושה הקדש, ואי משום דבכזה האיך נקרא קרבן צבור, עיין ש״ס מנחות נ״ד ע״א וברמב״ם פ״ד משקלים ה״ב דמשכחת קרבן צבור גם שאינו נקנה מתרומת הלשכה ע״כ.

★ ★

בגמ׳: כגון דשוו שליח לאקדושי וכו׳.

כתב א׳ מתלמידי הישיבה עמק הלכה בוורשא בספר זכר נתן בקו׳ עמק הלכה (ע׳ רכ״ד): הקשו המפרשים לפי״ד המהרי״ט דגבי הקדש אין מועיל שליח, משום דהוי מילי, ומילי לא מימסרי לשליח, א״כ אמאי אמר הגמרא כגון דשוי שליח, הא אין מועיל שליח.

ונ״ל לתרץ, דהנה הרשב״א בגיטין ט׳ כתב, דהקדש אם אתי ליד גזבר דאין מועיל שאלה, וכן הוא שיטת התוס׳ פסחים מ״ו ד״ה הואיל, וכן הוא פשטות הגמ׳ ביבמות פרק האשה רבה וכן הוא בריטב״א שם וכן בריטב״א בב״מ נ״ז, ודלא כשיטת הנוב״י דכתב דשיטת הרשב״א הוא יחיד.

וא״כ לפי״ז ניחא, די״ל דסברת המהרי״ט היא משום דגבי הקדש מועיל שאלה, שפיר הוי מילי ואין מועיל שליח, אבל אם אין מועיל שאלה, שפיר הוי מעשה ומועיל שליח, וא״כ י״ל דהגמרא הכא איירי כגון דשוי שליח שהחלות הקדש יחול לאחר שאתי ליד גזבר, דאין מועיל שאלה כנ״ל, א״כ שפיר הוי מעשה, ומועיל שליח ע״כ.

★ ★

הגאון רבי שלמה שמשון קרליץ זצ״ל נשאל במעשה שהובא לפניו בעיירה לכוויץ, באחד שעשה שליח להפריש תרומה ורוצה להישאל על ההפרשה, מי הבעלים להישאל, המשלח או השליח? הג״ר שלמה שלמה שמשון עיין ב״פתחי תשובה״ (יו״ד סימן של״א סק״ו) המביא מתשובת ״חתם סופר״ (סימן ש״כ) שהשליח ישאל על התרומה והמשלח על השליחות, והיה לפלא בעיניו שלא מצינו ששייך שאלה על שליחות, ופסק שמספק ישאלו שניהם על התרומה.

כשעלה הג״ר שלמה שמשון זצ״ל לארץ ישראל, שוב בא מעשה לידו ושאל למרן החזו״א, והשיבו בתור פסק ברור שהמשלח ישאל, ודי בזה כי הוא הבעלים,

ושדברי ה״חתם סופר״ אינם מובנים. (מפי נכדו הרב אליהו פלאיי שליט״א).

הוסיף הגרש״ש קרליץ ואמר לחזו״א שלפי הבנת הרע״א יש הוכחה מהגמרא במסכת תמורה (דף י׳ ע״א),

שהגמרא שואלת: אי מקדיש עושה תמורה מצינו שותפין עושין תמורה כגון דשוו שליח לאקדושי, מקשה הרע״א (גיטין ל״ב, א׳) מגמרא זו על דברי המהרי״ט שסובר שאי אפשר לעשות שליח להקדיש משום דהוי מילי, שהרי כאן בגמרא מוכח ששייך שליחות על הקדש. והנה עכ״פ מוכח שכשהשליח הקדיש הוא המקדיש, ואי סבירא לן מקדיש עושה תמורה השליח עושה, ואם כן הוא הדין בנידון דידן שהשליח הוא התורם והוא צריך להישאל על התרומה.

אמר לו החזו״א שזה פלא לפרש כך כהרע״א, דהפשט הוא שהשותפין ביקשו לאחד שיקדיש בהמה של ״עצמו״ בשבילם, ולא קשה מידי על המהרי״ט, ואין הוכחה לנידון דידן, ואמר לו הג״ר שלמה שמשון שה״מחנה אפרים״ (דיני שלוחין ושותפין סי׳ ז׳) מקשה על המהרי״ט מגמרא הנ״ל, ובהג״ה מבנו דוחה באמת כדברי רבינו.

(מספר מעשה איש ח״ג ע׳ קמ״ב)

★ ★

בגמ׳: התורם משלו על של חבירו טובת הנאה שלו.

הנה הרמב״ם הל׳ תרו״מ (פי״ב הט״ו) פסק דטוה״נ אינה ממון, ולכן אם חטפו ממנו הכהן שלא ברשות הבעלים, אין מוציאין מידו.

המהרי״ט אלגאזי בקונטרס טובת הנאה (שבסו״ס שמחת יו״ט אות ג׳) הקשה דלפי מאי דקיי״ל כנ״ל דטובת הנאה אינה ממון, ואם כן לכאורה גם אם חטפו ישראל אחר מיד התורם, אינו צריך להחזירו לו, ואם כן קשה טובא למאי נק״מ אמר ר׳ יוחנן דטובת הנאה היא של התורם, והלא אפילו אם טובת הנאה היה של בעל התבואה, הרי מכיון שהתרומה נמצאת עכשיו ברשות של התורם, לא גרע מכהן או אחר שחטפו מיד הבעלים, דא״צ להחזירו, מכיון דטוה״נ אינה ממון, ואם כן למאי נפק״מ אי טוה״נ של בעל התבואה או של התורם?

ותירץ על פי מש״כ במחנה אפרים (הל׳ טוה״נ סי׳ א׳) דנהי דאם לקחו הכהן מהבעלים, א״צ להחזירו אפילו לצאת ידי שמים, אבל אם לקחו ישראל אחר מיד הבעלים חייב להחזיר לו עכ״פ לצאת ידי שמים ד״ואיש את קדשיו לו יהיה״ - כתיב.

ולפי זה ניחא, דאם הי׳ טובת הנאה של בעל התבואה, היה מוכרח התורם עכ״פ לצאת ידי שמים ליתן לו, קמ״ל ר׳ יוחנן דטוה״נ של התורם הוא.

★ ★

בגמ׳: א״ר יוסי והלא במוקדשין האומר רגלה של זו עולה כולה עולה וכו׳ כולה תמורה.

מפורש כאן דאמרינן בתמורה - פשטה קדושה בכולה, והקשה בספר בית פנחס להגר״פ גרעהר ז״ל-הי״ד בקו׳ שגיאות מי יבין (אות ו׳) על השע״מ (פ״ה דערכין) שר״ל בשיטת הרמב״ם דבמקדיש בעל מום למזבח לא אמרינן פשטה קדושה בכולה, וכן בכל הקדש בעבירה ע״ש. וכאן מפורש דבתמורה אמרינן פשטה קדושה בכולה.

★ ★

וי״ל בזה דבתמורה כיון שהיא קדושת התורה, היא יותר חזקה מהקדש אדם וחלה אפי׳ בעבירה, וכיו״ב כתב בקובץ הערות עמ״ס יבמות (סי׳ ע״ו) דבקדושת התורה כמו תמורה לא שייך לומר אי עביד לא מהני ע״ש ודו״ק היטב, וה״נ כאן.

★ ★

והגה״ק ר׳ נחום וידנפלד זצ״ל-הי״ד כתב בקובץ דרך כוכב מיעקב (קובץ ג׳ ע׳ נ״ב) ליישב הקושי׳ הנ״ל: האמת נ״ל דלגבי תמורה, לא שייך למימר דמאי דלא גלי לא גלי ואי עביד לא מהני, משום דא״ת דלא פשטה בכולה, ממילא גם האבר שהקדיש לא יהא קדוש, דאין ממירין איברין בשלימים. דכל מה דס״ל לר׳ יוסי שממירין איברים בשלימים, הוא רק משום דפשטה קדושה בכולה, והרי כבר גלי קרא בתמורה דמה שהקדיש בפיו יהא קדוש, ורק לגבי מקדיש בעל מום כתב השעה״מ דאפי׳ אי אמרינן אי עביד לא מהני עכ״פ האבר ישאר בקדושתו, לכך שייך לומר מאי דלא גלי לא גלי ולא אמרינן פשטה קדושה בכולה וז״ב.

והדבר מוכרח מצד הסברא בתוס׳ גיטין מ״ג: (ד״ה גמרו) מאי דבחציה שפחה וחציה בת חורין גמרו קידושי ראשון, ובבהמה של שני שותפים שחזר ולקחה לא אמרינן פשטה קדושה, דשאני התם [דאפשר] שתהא חצי׳ הקדש וחציו חולין, אבל הכא דאי אפשר שתהא חציה מקודשת,

דכי יקח איש אשה ולא חצי אשה, מסתבר למימר או גמרי או פקעי ודוק.

וכסברא זו כתבו ג״כ התוס׳ זבחים (מ״ג. ד״ה הקומץ) דלכך גבי קומץ פקע פיגולו מכולו, דאל״כ גם פלגא דמזבח יהי׳ פסול משום קומץ החסר, וכה״ג עיין בנתיבות המשפט סי׳ ק״ה סק״ג לחלק בין תפס יותר מחובו לבין שנים שהגביהו דאמרינן מגו דזכה לנפשי׳, דהתם משום דאל״כ לא יזכה גם הוא בחלקו דנעשה כמו שמונח ע״ג קרקע, לכך פשטה זכייתן בכל החפץ.

ויש להעיר ג״כ להשעה״מ מנזיר (כ״א.) דאמרינן לגבי נזירות פשטה קדושה בכולה בדבר שהנשמה תלוי׳ בו, ותיקשי לר״א הקפר (נזיר י״ט.). דאמר נזיר טהור חוטא כו׳, אך להאמור ניחא, ונזירות שאני, משום דאל״כ גם על מקצתו לא יחול שאין נזירות לחצאין עכ״ד.

★ ★

והגאון ר׳ ברוך שמעון שניאורסון זצ״ל כתב (שם) בהג״ה: לסברא זו דבגוונא אם לא נימא פשטה לא חל כלל אז יותר מסתבר דנימא פשטה, תתיישב קושית המקנה בפ״ק דקידושין דמקשינן בגמ׳ במקדש חצי אשה נימא פשטה כמו גבי הקדש, ומקשה המקנה דהרי י״ל דרק בהקדש, דעכ״פ על מקצתו חל, אז אמרינן פשטה, אבל בקידושי אשה דלא חל על מקצתה ל״ש לומר פשטה, ולהנ״ל י״ל דיש סברא לומר דאדרבה בכה״ג בוודאי אמרינן פשטה, א״כ קושית הגמ׳ מכח מכ״ש. וגם בלא״ה י״ל לקושית המקנה דהרי גם בתמורה אמרינן פשטה, אע״ג דאין ממירין באברים ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אתמר בר פדא אמר אין קדושה חלה על עוברין ור׳ יוחנן אמר קדושה חלה על עוברין וכו׳.

וברש״י שאם הקדיש עובר במעי בהמה, ואח״כ נולד, יכול להקריבו מכח ההקדש הקדום, וא״צ להקדישו מחדש יעו״ש.

הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו אתוון דאורייתא (כל ט׳) כתב לפלפל במחלוקת רש״י ותוס׳ יבמות (דף מ״ט ע״ב) אי דבר המונע תפיסת קידושין - בכוחו ג״כ להפקיע קידושין דמעיקרא או לא ע״ש. והביא דברי הגמ׳ כאן הנ״ל וכתב: וק״ל לפי המבואר ברש״י בכורות (דף כ״א ע״ב) ד״ה לילף וכו׳ דאין קדושה חלה על מחוסר זמן כלל ע״ש, א״כ ה״ה במקדיש עובר נמי כשיוצא לאויר העולם, ראוי שיופקע קדושתו, כיון שא״א שתחול אז. ובשלמא לדעת התוס׳ זבחים דף קי״ד ע״ב (ד״ה היתיר) דאע״ג דאסור להקדיש מחוסר זמן, עכ״ז בדיעבד קדוש יעוי״ש ניחא, משא״כ לרש״י בכורות הנ״ל דגם בדיעבד אינו קדוש, שפיר קשה, והרי רש״י ז״ל עצמו הוא הסובר בסוגי׳ דיבמות הנ״ל סברא זאת - דדבר המעכב הקידושין, מפקיע ג״כ הקידושין דמכבר, וא״כ גם כאן ראוי שנאמר כן, וביותר קשה מה שר׳ יוחנן הוא הוא הסובר כאן דקדושה חלה על עוברין, והרי ר׳ יוחנן עצמו הוא הסובר בסוגי׳ דבכורות (דף ד׳ ע״ב) סברא זאת דיש ללמוד הפקעת חלות מהמנעת חלות ע״ש.

והנה התוס׳ שם בתמורה (ד״ה ואזדו) כתבו בסוף הדיבור וז״ל: וא״ת היכי אפשר דקדושה חלה על עוברין, הא אמרי׳ דאסור להקדיש מחוסר זמן ,ולקמן פרק כיצד מערימין תנן המבכרת שהית׳ מעוברת אומר מה שבמעי׳ של זו אם זכר הרי הוא עולה, אלמא דאפי׳ לכתחילה מצי מקדיש לי׳, ומאי שנא ממחוסר זמן וי״ל דקודם שנולד מצי מקדיש לי׳, ומייתי לי׳ בבכורות דף י״ד ע״ב מקרא עכ״ל.

כוונתם בזה להקשות, דאיך מותר להקדיש עובר, הרי הוא ג״כ בכלל מחוסר, זמן שהרי הוא לפני ח׳ ללידתו, ותירצו דגזה״כ הוא דשרי להקדישו בעודו עובר, ורק אחרי לידתו נוהג איסור מחוסר זמן עד ח׳ ללידתו, ואם שלא ידעתי כוונתם בסוגי׳ דבכורות (דף י״ד ע״ב) שהביאו, דשם מייתי רק מקרא דולדות קדשים קדשו אגב אמן ממילא, וא״כ אכתי איך אפשר ללמוד מזה - שמותר להקדיש עובר בידים.

עכ״ז אפי׳ נימא דאפשר ללמוד משם דמותר להקדיש עובר, מכל מקום קושיתנו עדיין במקומה עומדת, דנהי דשרי להקדישו וליכא איסור בהקדישו, עכ״ז מנין לנו שלא תופקע קדושתו כשיוצא לאויר העולם ונעשה מחוסר זמן שאין קדושה חלה אז עליו. ואפי׳ את״ל שגם זה יש ללמוד מגזה״כ הנ״ל, דכמו דשרי להקדישו, ה״ה דההקדש שלו עומד בתקפו ואינו נפקע ואכ״מ לדבר בזה, ע״כ עדיין קשה איפכא, דא״כ ראוי שנלמוד מכאן אלעלמא, דאין ללמוד הפקעת חלות מהמנעות חלות, כיון דחזינן דחסרון זמן מונע חלות הקדש מחדש, ואעפ״כ אין בכחו להפקיע הקדש דמכבר, ומדוע סבירא לי׳ לרש״י יבמות הנ״ל דדנין הפקעת חלות מהמנעת חלות וצ״ע ע״כ.

★ ★

בגמ׳: רצה בה מתכפר, רצה בוולדה מתכפר.

סיפר הגאון ר׳ יששכר מאיר ז״ל: נוכחתי לראות עד כמה היתה גדולה שמחתו של החזון איש זצ״ל בדברי תורה, לאחר שעמל ויגע בעניין והתברר לו עומק הדבר. פעם נכנסתי אצלו, הוא עסק בעניין ״עובר ירך אמו״ בקדשים, ואמר לי ממה שהתחדש לו. הוא חזר על הדברים כמה פעמים, כשהוא מהלך בחדרו אנה ואנה. ושמחתו הגדולה בה היה שרוי עשתה עלינו רושם כביר בל ימחה.

וכך אמר: מצאנו בהפריש חטאת מעוברת וילדה דאמר ר׳ יוחנן (במסכת תמורה דף י׳ ע״א) רצה בוולדה מתכפר, ואין אומרים וולד חטאת למיתה, דהכא אפרשה מעוברת וחשיב העובר כבהמה אחרת וחל עליו קדושה באנפי נפשיה, ובכל זאת העובר נקרב אגב אמו, וכששוחטים את האם וזורקים את דמה - הרי זה כשחיטה וזריקה על הולד.

והנה הגמרא במסכת חולין (דף ע״ה ע״א) דנה אם חלב של שליל נקרב (כשהקדיש בהמה מעוברת) ולמסקנא אינה נקרב משום שיש היקש לאשם, אבל לולי זאת היה חלב של השליל נקרב. ויש לדון מאיזה דין היה נקרב, כי אי אפשר לומר שיהא נקרב אגב אמו, כי לגבי האם אין זה נקרא חלב המכסה את הקרב, ואינו שייך כלל בהקרבה, אלא צריך לומר שהנידון היה שנקריב את החלב מחמת העובר עצמו.

ונמצא אם כן חידוש גדול: תחלת ההקרבה (שחיטה וזריקה) הואיל ואין לעובר דין הקרבה היא אגב האם, וסוף ההקרבה - היא מחמת עצמו (לגבי החלב יש לו דין הקרבה עצמית). ונמצא שיש לנו שני דינים בעובר: א׳ שמתבטל לגמרי לאמו ואין לו שום דין עצמי, ב׳ שיש לו דין עצמי ורק שמעשה ההקרבה של האם מועיל עבורו.

וכך אמר בלשונו הטהור: ״ס׳איז הייבט זאך אן מיט אשחיטה פון דעם מאמע, וייל עהר האט נישט קיין אייגיענע שחיטה און זריקה, און אז ס׳איז ענדיקט זאך ס׳איז קערט סאך אם נאך אויף דעם אייגינע דין הקרבה״.

אף שחידש בלי סוף, הואיל ועמל כך כך על כל דבר ועל כל ענין, היה שמח מאד שנתברר לו ענין מסויים, שמחה שהיתה נרגשת היטב ממאור פניו.

(ספר מעשה איש ח״ד ע׳ ע״ד)

דף י׳ ע״ב

בגמ׳: ואי אשמעינן בתרייתא, התם הוא דאקדיש לה וכל דאית בה, אבל הכא דאקדשי׳ לי׳, כיון דליתא אבראי לא קדיש, צריכא.

והקשה בספר עבודת הזבח (סי׳ י״ב אות ג׳) דלכאורה צ״ע, דכיון דר׳ יוחנן ובר פדא נחלקו אם שיירו משויר ועובר לאו ירך אמו, וכמבואר בגמ׳ בלישנא אחרינא, א״כ מה הצריכותא בין הקדיש גם האם להקדישו בפני עצמו, דאיזה מעלה הוא דהקדיש גם האם, הרי חל קדושה נפרדת וקרבן לחוד על הולד ועל האם, וא״כ מהו הסברא דיועיל טפי כיון דאקדיש גם האם וכל דאית בה.

★ ★

וכתב ליישב בהקדם דברי הגרי״ז מבריסק זצ״ל שכתב: יסוד הדין של שיירו משוייר ועובר לאו ירך אמו הוא רק לענין דין הקדש, דאם עובר ירך אמו קדושת הולד הוא מכח אמו, ואם עובר לאו ירך אמו הוא, איכא על הולד חלות מעשה הקדש בפני עצמה, והויין שני הקדשות האם והולד. אבל בדין קרבנות, הלא זה ודאי דהעובר והאם חד קרבן נינהו אף אם עובר לאו ירך אמו הוא, והוא קרב אגב אמו, אף כשהוקדש בפני עצמו וכמבואר בתמורה (דף כ״ה ב׳) דמוקי לברייתא דהשוחט את החטאת ומצא בה בן ד׳ חי דאינו נאכל אלא לפנים מן הקלעים בהקדישה מעוברת, וכמ״ד דשיירו משוייר, הרי להדיא דאף דלאו ירך אמו הוא וחשוב הקדש בפ״ע, אבל מ״מ הוא קרב אגב האם [וניתר בשחיטתה וזריקתה], ומשום דכל הדין של עובר ירך אמו ולאו ירך אמו, אינו שייך רק לדין הקדשות, אבל בדין קרבנות וחלות מעשה הקרבה ודאי דהעובר נחשב ״כאחד מאבריה״, ושייך לאמו בדין הקרבה וחד קרבן נינהו עכ״ל.

★ ★

ולפי דבריו א״ש כאן, דהנה הא דבר פדא ס״ל דאין קדושה חלה על עוברין, בפשוטו הביאור בזה הוא משום דעובר אינו ראוי להקרבה, ובכדי דלחול קדושת הגוף בעינן שיהא ראוי להקרבה, וא״כ היה ס״ד לומר, דגם ר״י דפליג, זה רק כשמקדיש גם האם, דאז יחזי הולד להקרבה גם השתא, דהרי קרב הוא אגב אמו, דלגבי מעשה וחלות הקרבה חד קרבן הוא, אבל היכא דמקדיש רק את העובר, דלא חזי

השתא להקרבה, ס״ד דלא חלה קדושה על עוברין, קמ״ל דר״י פליג בכל גווני דקדושה חלה על עוברין עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: איתבי׳ ר׳ ירמיה וכו׳ המבכרת שהיתה מעוברת וכו׳ כי מתניא ההיא בקדושת דמים.

ובשיטמ״ק (אות ו׳) גורס בגמ׳ כאן וז״ל: והכא הכא דאימי׳ לא קדיש גופי׳ לעולה ולד קדיש גופי׳ לעולה אמר לי׳ הב״ע כגון דאמר תיקדש אימי׳ לעולה לדמי׳, דמיגו דקדשי דמי דאימי׳ לעולה ולד נמי קדשי דמיו לעולה, עיי״ש.

★ ★

והקשה תלמיד יח״ל הגאון ר׳ מרדכי יהודה לוברט זצ״ל בספרו מלחמות יהודה (סי׳ נ״ג אות ג׳) וצ״ע בדברי השטמ״ק, דלמה הוצרך שיהי׳ גם האם בקדושת דמים, ולא סגי מה שהולד קדוש בקדושת דמים, גם יוקשה, דהא בגמרא שם בסמוך פריך מהאומר מה שבמעי׳ של זו עולה, מותרת בגיזה ואסורה בעבודה משום כחוש עובר שבה, ותירץ נמי דאיירי בקדושת דמים, ושם ע״כ א״א לפרש דאקדשי׳ גם להאם, דא״כ אמאי מותרת בגיזה, וגם אמאי אסורה בעבודה רק משום כחוש עובר שבה, דהא משום עצמה אסור, וא״כ מבואר דחל קדושת דמים על הולד אפילו אם אינו מקדיש גם להאם, ושוב מאי שנא במבכרת דלא נימא הכי.

ונראה די״ל עפ״י סברת הרי״ט אלגזי בכורות פ״ג אות (ל״ג) שכתב בדברי התוס׳ דתמורה (כ״ו:) בד״ה אמר אביי, שכתבו דדוקא באומר עולה ביציאת מיעוטו במעשר דאז הוי עולה, אבל ביציאת רובו לא הוי עולה, דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, והוא דין אחד עם הבכור עיי״ש בתוס׳, ובריט״א העיר בזה דבאיזה אופן איירי, דאם כוונתו בזה שאומר עולה שלא יפטור את המנויים, למה לא יהיו דבריו קיימין, הרי חזר בו מהמנין, ורוצה להקדישו לעולה, ויחזור וימנה אותם מחדש לקדש העשירי בדין מעשר, ובידו הוא, מידי דהוה דיכול למכור ולהקדיש מעדרו קודם שיעשר כמוש״כ הרמב״ם (בפ״ז מהל׳ בכורות ה״ז), אלא ע״כ צ״ל דכונתו לפטור את המנוים, וא״כ במומר יהי׳ עולה עם יציאת מיעוטו היינו ג״כ במתכוין לפטור את המנוים, ושוב אמאי יהי׳ דבריו קיימים.

וכתב הרי״ט אלגאזי דצ״ל, דאע״ג דסוף סוף חלה עליו קדושת עולה ומקריבין אותו עולה, פוטר את המנוים, דעשירי יהי׳ קודש אמר רחמנא וכבר הוא קדוש, ואם יהיה קדושת עולה או קדושת מעשר לית לן בה, אדרבה קדושת עולה יותר חמורה מקדושת מעשר, וכתב דכמו כן גבי בכור, אם אמר עם יציאת מיעוטו יהי׳ עולה דבריו קיימין, ופשיטא דבכה״ג פטורה מן הבכורה, דהבא אחריו אינו בכור אף דהראשון לא נתקדש בקדושת בכור כי אם בקדושת עולה, וע״כ צ״ל כאמור, דאם יהי׳ קדושת עולה או קדושת בכור לית לן בה, דרחמנא אמר קדש לי כל בכור, וכבר הוא קודש יהי׳ מה שיהי׳, עכתו״ד הריט״א.

והיה נראה לומר עפ״י סברא מחודשת הזו, דע״כ הקדושה החדשה שמפקיע על ידה מקדושת בכור צריכה שתהי׳ קדושת הגוף, דומיא דסוג הקדושה דקדושת בכור, וכן הדין במעשר, דשייך בזה סברת הריט״א, כיון דאמרה תורה קדש לי כל בכור, הקפידא הוא שיהי׳ הפטר רחם קדוש, וכן העשירי, ואין נפק״מ בהשם של הקדושה, אבל מ״מ צריך להיות דוקא באותה קדושת הגוף כמו הני דבכור ומעשר.

ומעתה א״ש הגירסא בשטמ״ק, דע״כ א״א להפקיע בקדושת דמים של הולד בלבד, דכיון דזה מדין הפקעה, צריך להיות דוקא קדושת הגוף, ולהכי ההכרח שגם האם הקדיש בקדושת דמים, דזה אינו מדין הפקעה רק מטעם אחר כמבואר בבכורות (י״ד.) דקדושת דמים מדחה מן הבכורה, ובתוס׳ שם ד״ה קדושת, דהטעם דכתיב בישראל ולא של הקדש עיי״ש, וכל זה גבי הפקעה דבכור, אבל בהברייתא דמביא בסמוך בשאר קדשים, שפיר מפקיע ע״י קדושת דמים בהולד גופי׳, דשם לא שייך סברא הנ״ל.

ומיושב בזה מה שהקשה בשפת אמת כאן בד״ה בגמרא כיצד מערימין, על דברי התוס׳ דשם שכתבו דכל מה דידעינן דמקדישין עובר במעי אמו הגם דמחוסר זמן לא קדוש, הוא משום הדרשה דמשיבוכר אי אתה מקדישו, אבל אתה מקדישו בבטן אמו, והרי לפי מה דאמרינן בגמרא כאן דגם קדושת דמים מפקיע מן הבכורה, א״כ י״ל דקרא קאי אקדושת דמים דאז בבטן מותר, אבל קדושת הגוף מנ״ל דחיילא עיי״ש, והניח בצ״ע.

אולם לפי גירסת השטמ״ק דהקדושת דמים ע״כ הפי׳ אהאם, ונתבאר עפ״י סברת הריט״א, ושוב ע״כ כל דין הפקעה יתכן דוקא ע״י קדושת הגוף אם מפקיע בהולד

גופי׳, ושוב שפיר ילפינן מזה דמקדישין עובר בבטן אמו אפילו קדושת הגוף עכ״ד ודפח״ח.

דף י״א ע״א

בגמ׳: הא לר״י לית לי׳ האומר רגלה של זו עולה כולה עולה, אמר לי׳ הכא במאי עסקינן בדבר העושה אותה טריפה וכו׳.

כתב הגאון ר׳ נתן שפיגלגלאס זצ״ל-הי״ד בספר זכר נתן הנד״מ (סי׳ כ״א אות ו׳): תמוה מאד דהא לקמן (י״א:) איכא מחלוקת אמוראים אי בדבר העושה אותה נבילה או בדבר העושה טריפה, וא״כ הי׳ להגמ׳ לומר סתם הכא במאי עסקינן בדבר שהנשמה תלוי׳ בו, כלשון הגמ׳ לעיל (י׳:) הכא במאי עסקינן ״באבר שהנשמה תלוי׳ בה״ [וראה בהגהות שטמ״ק שגרס כאן הכא במאי עסקינן בדבר שהנשמה תלוי׳ בה, ובודאי כוונתו משום דהי׳ קשה לו כהנ״ל].

ונלע״ד לקיים הגירסא שלנו, דהנה כל מחלוקתם היא, דמאן דסובר בדבר העושה נבילה אבל בדבר העושה טריפה לא אמרינן פשטה קדושה בכולה, משום דסובר טריפה חי׳, ואין חיות הבהמה תלוי׳ בו כמבואר בסוגיין, והנה נראה דכל מחלוקתם קאי רק למ״ד דסובר לקמן (י״ז) דהמקדיש את הטריפה חל בה קדושת הגוף, וא״כ כיון דסובר דטריפה חיה, וגם סובר דאפי׳ אם היתה טריפה ג״כ הי׳ קדוש קדושת הגוף, וא״כ שהבהמה היתה יכולה לחיות גם אם היתה טריפה וגם היתה יכולה להיות קדושה קדושת הגוף, א״כ אין תלוי חיות הבהמה בזה האבר, לכן סובר המ״ד בדבר העושה נבילה, דבדבר העושה טריפה לא אמרינן פשטה קדושה בכולה.

אבל למ״ד דסובר דהמקדיש את הטריפה לא קדוש קדושת הגוף - אף אם אמרינן דטריפה חי׳, מ״מ כיון דכל קדושת הבהמה תלוי׳ בזה האבר, אם הי׳ האבר טריפה לא הי׳ קדוש קדושת הגוף. וכיון דכל קדושת הבהמה תלוי׳ בזה האבר, שפיר אמרינן פשטה קדושה בכולה גם למ״ד דטריפה חי׳, דאף דחיות הבהמה אינו תלוי בזה האבר, מ״מ הא עכ״פ קדושת הבהמה תלוי בזה האבר, וכל מחלוקתם לקמן אי פשטה קדושה בכולה בדבר העושה נבילה או בדבר העושה טריפה - קאי רק למ״ד דהמקדיש את הטריפה דקדוש קדושת הגוף, והתבונן בזה ותראה כי הדברים נכונים בעזה״י.

★ ★

ולפי״ז מיושבת הקושי׳ הנ״ל, דלמה נקיט הכא במאי עסקינן בדבר העושה טריפה. וזה דקדוק עצום, ולפמש״כ י״ל דהא הכא קאי על מתניתין דמקדישין אברים ועוברין דהוא לקמן (י״ז), ושם בסיפא דמתניתין מסיק דר״א אומר דהכלאים והטריפה וכו׳ לא קדושין ולא מקדישין, דהוא סובר דטריפה לא קדוש קדושת הגוף, ועי׳ בתויו״ט שם דתנא קמא לא פליג בזה על ר״מ לדינא, ורק תנא אחריתא איכא בתוספתא דאית לי׳ דטריפה קדוש קדושת הגוף עי״ש, וכוונת ר״א במתניתין היא כמו שמפורש בהגהות הגר״א, דר״א מסיים את דברי ת״ק, דת״ק קאמר דחומר במוקדשין מתמורה דמקדישין אברים ועוברים ולא ממירין, וע״ז מסיים ר״א דישנם דברים שקדשים ותמורה שונים, כגון כלאים וטריפה, אבל לדינא גם ת״ק מודה דטריפה לא קדוש קדושת הגוף.

וא״כ כיון דהך מתניתין אתיא כמ״ד דטריפה אין קדוש קדושת הגוף, גם המ״ד דסובר דפשטה קדושה בכולה רק בדבר העושה נבילה ולא בדבר העושה טריפה, זה רק למ״ד דכל קדושת הגוף חל אפי׳ אטריפה, אבל להך מתניתין דאתיא כמ״ד דטריפה אין קדוש קדושת הגוף, כ״ע מודי דאמרינן פשטה קדושה בכולה בדבר העושה טריפה, ודו״ק היטב כי הדברים נכונים מאד, והם קילורין לעינים ע״כ.

★ ★

בגמ׳: השוחט חטאת ומצא בה בן ד׳ חי כו׳ אינה נאכלת אלא לזכרי כהונה ואינה נאכלת אלא לפנים מן הקלעים ואינה נאכלת אלא ליום אחד.

ובתוס׳ (ד״ה השוחט) כתב דזה שייך רק בשעירה, דאילו כשבה - שהיא תוך שנתה, אינה יולדת.

במשך חכמה (ויקרא ד׳ כ״ח) מבאר בזה דבר תמוה לכאורה שנאמר בפרשת חטאת: והביא קרבנו שעירת עיזים, ״תמימה - נקבה״, ובכל התורה כולה כתוב להפוך: זכר - תמים, ולמה לא נאמר כאן גם כן ״נקבה - תמימה״?

אלא שאם היה כתוב כן, הייתי סבור לומר שהתמימה קאי גם על נקיבה, ואם נמצא בקרבן חטאת שעירה ולד

שהוא זכר, חסר הוא בהתמימות של הנקבה, לכן דייק קרא וכתב בשעירה (שכנ"ל - יכול להיות אצלה ולד) להיפוך: "תמימה", ואחר כך "נקבה", לומר שאפילו הולד הוא זכר, הרי הוא נאכל כדין חטאת.

דף י"א ע"ב

בגמ': אמר רב חסדא מודה רבי יהודה וכו' בדבר שעושה אותה נבילה.

וברש"י (ד"ה שעושה וכו') כתב: כגון הירך וחלל שלה וכו' ע"כ. הגאון ר' אליהו קלצקין זצ"ל כתב בשו"ת אבן הראשה (סי' נ"ג) להקשות דבבכורות (דף ג') פרש"י דדבר שעושה אותה נבילה היינו כשיש לו חלק בושט או בגרגרת של הבהמה ע"כ. וקשה מדוע בתמורה לא פירש כן, וביאר, משום דהתם מיירי לענין הקדש דפשטה קדושה בכולה, דממילא לפרש"י בגיטין (דף י"ב) דאין הקדש חל על פחות משו"פ, לא חל ההקדש כשמקדיש קנה או ושט שאינו שו"פ ע"כ.

★ ★

ובספרו שו"ת אמרי שפר (סי' ג') הביא הגר"א קלצקין זצ"ל הנ"ל, שחכ"א הקשה לו על דבריו אלו, דהרי מפורש בכריתות (דף י') בהא דמכאן אתה למד לעשירית האיפה בפרוטה, דפריך אי מיולדת יליף א"כ נכי ריבעא דפרוטה הוי, ומשני משום דלאו אורח ארעא לאתויי פחות מפרוטה למקום. ומוכח שחל ההקדש על פחות מפרוטה, וההכרח לומר דבקדושת הגוף דלאו מכח דמים בא הקדושה לא משגחינן בשיווי דמים וכמ"ש בתוס' בכריתות (דף י"ג) דבקדושת הגוף מעל אף דלא שוה מידי, ובקדושת דמים בעי שיהא שו"פ, וא"כ נסתר מ"ש ליישב הסוגיא דתמורה, דהתם הא מיירי בקדושת מזבח דפשטה קדושה בכולה והויא כולה עולה וא"כ חל אף בפחות משו"פ עכ"ד ע"כ.

וע"ש מש"כ באריכות לבאר הסוגי' בכמה אופנים.

★ ★

ושם (באות ו') כתב הגר"א קלצקין זצ"ל: ומ"ש כת"ר ליישב סתירות לשון פרש"י בכורות ודבתמורה שם, דס"ל לפרש"י לדינא דנקובת הושט הוי נבלה מחיים, ומש"ה פירש כן בבכורות אליבא דר"ח דהיינו דבר שעושה אותה נבילה מחיים, ובתמורה לא פירש כן, משום דהתם הא קאי אליבא דרבא, ואיהו קאמר בנדה (דף כ"ג) דושטו נקוב, אמו טמאה לידה, ופרש"י ותוס' דס"ל טריפה חיה, וע"כ דסבר דלא הויא נבילה מחיים בנקיבת הושט, ומש"ה פירש שניטל ירך וחלל שלה, דהוי בודאי נבלה מחיים כדקאמר הש"ס שם.

גם אני כתבתי כן בחידושי, וחזקתי הדברים מהא דפרש"י בב"ק (דף ע"ח) ד"ה המעכב בשחיטה, דבר שאם ניטל הימנה נעשית בו נבלה מחיים, כגון ושט או קנה או הירך וחלל שלה, והגם דמה דסיים שם בלשון פרש"י או כבד כו', צריך ביאור, מבואר דעכ"פ ס"ל שנעשית נבילה מחייה, ויש להעיר מהא דפרש"י בקידושין (דף נ"ז) ד"ה שחטה ונמצא טרפה, דקא ס"ד כשבדק בסימנין נמצא שנטרפה בשחיטתה כגון שניקב הושט כו' וקרי ליה בלשון טריפה. ועיין בירושלמי פ"ו דנזיר.

אמנם שוב ראיתי דליכא לפרש כן דברי פרש"י, דהא מבואר בלשון פרש"י בנדה שם ד"ה עד לנקביו וז"ל אבל עד לנקביו הוי נבילה כר"א דאמר ניטל הירך וחלל שלה נבילה ואפי' בחייה מטמאה הלכך לא חי, וכן מפורש בלשון פרש"י שם בתמורה ד"ה הניטל הירך, אע"פ שהיא עדיין חיה מטמאת כנבילה דכמתה היא ולא כחיה, ומבואר דס"ל דדוקא משום דמטמאה מחיים הלכך לא חי, וא"כ לא מוכח מדברי רבא שאמר דושטו נקוב אמו טמאה לידה, דס"ל דלא הויא נבילה מחיים, ולא מוכח מזה אלא שאינה מטמאה כנבילה מחיים וכמ"ש בחולין (דף ל"ב) אליבא דרבא גופיה כי קתני נבילה דלא מטמאה מחיים כו' ועמ"ש התב"ש, וא"כ מנלן לפרש"י לומר דר"ח פליג על רבא בענין נקובת הושט, ולכ"ע הויא נבילה מחיים ואינה מטמאה מחיים, וכיון דפירש בבכורות כגון שיש חלק לארמאי בושט, ה"נ הוה מצי לפרש כן בתמורה ע"כ.

★ ★

בגמ': בעי רבא בעוף מהו בהמה אמר רחמנא והא לאו בהמה הוא או דלמא קרבן אמר רחמנא כו'.

בקידושין (ז' ע"א) איתא אמר רבא אמר חצייך מקודשת לי כו' ונפשטו קדושה בכולה כו' רגלה של זו עולה כו'.

בשער המלך (ערכין פ"ה הי"ד) תמה דהרי הכא מספק"ל אפילו בעוף אם אמרינן פשטה קדושה בכולה, וא"כ

איך אפשר לומר באשה פשטה קדושה בכולה. עיין שם ובדבר אברהם (ח״ג סי׳ ז׳).

★ ★

בברכת שמואל (קידושין סי׳ ז׳) כתב ליישב על פי מה שאמר הגר״ח מבריסק דיש ב׳ דינים בפשטה קדושה בכולה, א׳ דחלות הקדושה מתפשטת, שאחרי שחל הקדושה על חציה - הרי היא מתפשטת על כולה, ב׳, דמעשה הקדושה מתפשטת, דאם הקדיש חציה, הרי הוא כאילו אומר שהוא מקדיש כולו.

והנה לגבי קידושין, מה שפשטה החלות אין אנו צריכין ללמוד מהקדש, דזה מצינו כבר בגיטין (מ״ג ע״ב) לגבי חצי שפחה וחצי ב״ח דאמרינן גמרי, ומתפשטת החלות, וכל הספק של הגמרא הוא לענין אי אמרינן שמתפשטת הדיבור, וזה שפיר אפשר למילף מהקדש, ואף דבהקדש גם לגבי עוף מספק״ל אי אמרינן פשטה היינו רק לגבי החלות ולא לגבי הדיבור.

ועיי״ן מש״כ הגר״ש שקופ ז״ל בשיעוריו עמ״ס קידושין (סימן י״ד).

הגרעק״א בתשובה (הובא בחי׳ הגרעק״א השלם שם) כתב שכל מה דרו״ל כאן פשטו קידושין בכולה, הוא באמת רק להצד דאמרינן פשטה קדושה בכולה גם בעוף, ולכן הוה רק ספק קידושין.

★ ★

בגמ׳: בעי רבא הקדיש אבר לדמיו מהו וכו׳ חד מגו אמר תרי מגו לא אמר.

כתב הבחור נפתלי הי״ד בנו של הגה״ק ר״א וסרמן זצ״ל-הי״ד בקובץ שעורים (ח״ב ע׳ קכ״א): נתעוררתי זה לא כבר ליישב דברי הרמב״ם פ״ה מערכין שהביא הבעיא בהקדיש אבר שאין הנשמה תלויה בו לדמיו אי אמרינן תרי מיגו או לא, ובתמורה דף י״א ע״ב פרש״י דקאי למ״ד דגם באבר שאין הנשמה תלויה בו אמרינן פשטה קדושה בכולה אבל למ״ד דגם באומר רגלה של זו עולה ל״א פשטה, א״כ כ״ש הכא בהקדיש לדמי, וא״כ הרמב״ם שפסק דל״א פשטה, למה הביא הבעיא, ועיי״ש בכס״מ ולח״מ.

ונ״ל, דהנה שם בגמ׳ אמרי׳ יכול האומר רגלה של זו עולה תהא כולה עולה, ת״ל ממנו, יכול תצא לחולין [ופרש״י אותו האבר] ת״ל יהיה קודש עיי״ש. וראיתי בפי׳ רבינו גרשום לערכין דף ה׳ ע״ב [בש״ס דפוס וילנה] שפי׳ יכול תצא לחולין - שאר הבהמה - ומשני יהיה קודש, ומוכח מדבריו דגם למ״ד דל״א פשטה, מ״מ איכא קדוה״ג על כל הבהמה, וקשה טובא דא״כ איך מוכרין אותה, הא המוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום, וגם במאי פליגי התנא כיון דלכו״ע קדשה כל הבהמה.

★ ★

ונ״ל דהנה בספר מקדש דוד (ח״א סי׳ י״ח) כתב, דהא המוכר עולתו לא עשה כלום, הוא דוקא אם יש מתכפר על הקרבן, דכיון דהוקבע לזה אינו יכול למוכרו לאחר, אבל אם אין מתכפר על הקרבן יכול למוכרו והלוקח יוכל להפרישו לחובתו, ויישב בזה דברי רש״י מנחות דף ק״ו ע״ב מקושית הרש״ש ודברי הרמב״ם שכתב בזבחים שנתערבו דאם הוא קרבן אנשים דבעי סמיכה מוכרין זה לזה. וביאר ע״פ דברי היורשלמי שקלים, דקרבן שא״א להקריבו מספק נעשה מותר, ובמותר בטל הקביעות וליכא מתכפר, וע״כ יכול למוכרו עיי״ש היטב.

ובזה יבואר הכא: יכול האומר רגלה עולה תהא כולה עולה, פי׳ שיהיה פשטה מצד הקדישו, ואז יהיה הוא המתכפר [ונפ״מ דיוכל לעשות תמורה וגם לא יוכל למוכרו], ת״ל ממנו, יכול תצא לחולין פי׳ שאר הבהמה, ת״ל יהיה קודש, פי׳ שאין זה מצד הקדישו, אלא מגזה״כ ד״יהיה קודש״ [ואולי הוא כעין המתפיס תמימים לבדה״ב דלא יצא מידי מזבח, ולשי׳ הרמב״ם הוא דאורייתא, ועיין ברמב״ם פ״ה מערכין שהביא ע״ז קרא דיהיה קודש הנ״ל. ועיין בתוס׳ זבחים דף נ״ט שכתב דאם היה זה דאורייתא היה אסור להטיל בו מום, וצ״ע אם כוונתם דאז לא היה צריך שוב להקדישו, אם דכונתם דאף אם עדיין ליכא קדוה״ג אמנם זה רחוק מאד וצ״ע], וא״כ הוא אינו המתכפר, וע״כ יכול למוכרו לחייבי עולות, אבל למ״ד דאמרינן פשטה קדושה בכולה, א״כ זה מצד הקדישו, והרי הוא המתכפר והבעלים של הקרבן וע״כ לא יוכל למוכרו.

ונמצא לפי״ז דלכו״ע איכא קדוה״ג על כל הבהמה, וא״כ מבוארין דברי הרמב״ם, דמה שפסק הר״ז ספק אם פשטה קדושה בכולה, כוונתו להקדישה של ״יהיה קודש״

כנ״ל, ומ״מ שפיר פסק דתמכר דאף דהיא קדוה״ג מכל מקום תימכר כיון דליכא מתכפר וכנ״ל ע״כ.

★ ★

בגמ׳: בעי מיני׳ אביי מרבא הקדיש עורה מהו בעבודה כו׳.

בשו״ת דובב מישרים (ח״א סי׳ כ״ח) מביא קושיא מבנו הבחור יעקלי הי״ד דהא מבואר כאן דהמקדיש דבר שעושה טרפה, אמרינן פשטה קדושה בכולה. והנה בחולין (נ״ד ע״א) קיי״ל דגלודה (בהמה שנפשט ממנה עורה) ה״ז טרפה, נמצא דעור היינו דבר שעושה אותה טרפה, וממילא פשטה קדושה בכולה, ואם כן פשיטא שיש איסור עבודה.

וכתב שחכם אחד אמר ליישב על פי דברי הפני יהושע (קידושין דף ז׳) דהא אמרינן פשטה קדושה בכולה, היינו מחמת אברים דינקי אהדדי, ואם כן לגבי עור דלא יניק מהאברים, לא אמרינן פשטה קדושה בכולה, ועיין שם מש״כ בדברי הפני יהושע.

★ ★

בגמ׳: בעא מיני׳ אביי מר״י, היא שלמים וולדה חולין בפנים מהו וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה היא) הקשו, דמצי למיפשטיה מהשוחט את החטאת ומצא בה בן ד׳ חי דמבואר דנאכלת בכל מקום, אלמא דלא הוי חולין בעזרה ע״כ.

★ ★

וכתב הגאון מטשעבין זצ״ל (בהיותו בגלות בבוכארא, יום א׳ פר׳ פנחס, י״ג תמוז שנת תש״ב) ונדפס בקובץ ישורון (כרך י״ד ע׳ קע״ד): ועלה ברעיוני ביום אתמול ש״ק לתרץ, דהנה ביו״ד סימן י״ג מחולק הב״ח והט״ז עם הש״ך בבהמה דעלמא הבא אבת פקועה ונשחטה הבת פקועה ונמצא בה וולד, אם הוולד ניתר, דהט״ז והב״ח ס״ל דההיתר הוא משום כל בבהמה תאכלו, וע״כ גם שחיטת בת פקועה מועיל להתיר הוולד, אולם הש״ך ס״ל דההיתר של הוולד היא משום דשחיטת אמו מועיל שיהי׳ חשוב כמו שנשחט גם הוולד, ממילא בבת פקועה, דהאם אינו טעון שחיטה, הוולד שצריך שחיטה אינו ניתר יע״ש.

והנה מבואר מהש״ך ומהפרי חדש שם דכל זה הוא בבן ט׳ חי, אבל בבן ח׳ גם הש״ך מודה להט״ז דניתר בשחיטת בת פקועה, כיון דגם הוולד לאו בר שחיטה היא וניתר משום כל בבהמה תאכלו יע״ש. [ואמנם דעת התבואות שור בסימן י״ג סעיף ז׳ אות י״ז אינו כן, אבל דברינו יסובבו ע״פ דעת הפר״ח והש״ך].

★ ★

והנה מש״ס תמורה הנ״ל היא ראיה מוכרחת לדעת הש״ך דההיתר של הוולד מבת פקועה היא מכח דחשוב כאילו נשחט הוולד. והראיה מדמבעיא ליה בוולדה חולין שיהיה חשוב כחולין שנשחטו בעזרה, אלמא דחשוב כשוחט ממש הוולד, דאי לאו הכי רק דתאמר דההיתר של הוולד הוא משום כל בבהמה תאכלו, א״כ מאי שייך לומר דהוי חולין שנשחטו בעזרה.

וממילא שפיר צדקו דברי הש״ך דהיכי דהאם אינו טעון שחיטה, אינו מועיל שחיטת האם רק להתיר וולד בן ח׳, דשם ההיתר הוא משום כל בבהמה תאכלו, אבל וולד בן ט׳ דטעון שחיטה וההיתר הוא משום דשחיטת האם מועיל לוולד, ממילא הכא דאין האם טעון שחיטה הוולד אסור. וכנראה לראיה זו כיוון התבואות שור באות י״ז שם שסיים שם בסוף דבריו והכי משמע בגמרא תמורה י״א.

וא״כ לפ״ז שפיר מתורץ בטוב טעם קושית התוס׳, דהא שם מבואר בברייתא ומצא בה [בבהמה דקה] בן ד׳ חי, ובתוס׳ שם העירו מדוע לא נקיט בן ה׳, ולהנ״ל נ״ל דאדרבה משם יש להוכיח דהוי חולין בעזרה, ורק בן ד׳ מותר דניתר משום כל בבהמה זאכלו, ע״כ ליכא משום חולין בעזרה, אבל בבר קיימא דניתר משום שחיטה שפיר הוי חולין בעזרה. ומתורץ שפיר קושית התוס׳.

ואי דקשה עכ״פ לפ״ד ליכא הוכחה להיפך, מדנקט בן ד׳, זה אינו, דהא י״ל כדברי התוס׳ שם דמש״ה נקיט בן ד׳, משום דר״מ ס״ל דאין הולד קיימא ניתר בשחיטת אמו. והתוס׳ ז״ל מוכרחים לתרץ כן לפי המסקנא דליכא משום חולין בעזרה, משום דלא קרינא בי׳ כי ירחק וכו׳, וא״כ קשיא אמאי נקיט בן ד׳, וע״כ דאתיא כר״מ, אבל לפי ההו״א ליכא למיפשט מהברייתא דמצא בה בן ד׳, משום דיש לדקדק דאדרבה בבן ה׳ איכא איסור חולין בעזרה, ודו״ק בזה ע״כ.

דף י"ב ע"א

בגמ': **א"ל מי קרינא בי' כי ירחק ממך המקום וזבח.**

והיינו דלכן אינו עובר על חולין בעזרה כששחט האם (אם האם שלמים והולד חולין), ד"כי ירחק ממך המקום וזבחת" כתיב, וכל שאי אפשר לשוחטו בריחוק מקום (בחוץ), אין בו איסור של קירוב מקום ע"כ.

והקשה בספר ואם תאמר (ח"ב ע' ק"מ): וצ"ע דבחולין (ע"ד ע"א) מבואר דאם הושיט ידו למעי בהמה ושחט בה בן ט' חי, השחיטה מתירתו, דד' סימנים - או של האם או שלו אכשר בו רחמנא, וא"כ הרי יש אפשרות לשחוט את הולד בחוץ במעי אמו ע"כ.

★ ★

הגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל כתב בספרו אתוון דאורייתא (כלל י"ד) להסתפק, האם ההיתר של עובר בשחיטת אמו הוא מפאת שנחשב העובר לנשחט, או שהוא היתר מיוחד שהתירה התורה עובר במעי אמו, ולא שנחשב כשחוט ע"י שחיטת האם, וכתב להוכיח מהגמ' כאן, דמפורש כאן לכאורה דשריותא דעובר בשחיטת אמו - היא מפאת שנחשב העובר לנשחט, דאי נימא דהיתר גרידא הוא שהתירתו תורה, אבל לא מטעם שחיטה, א"כ מאי סלקא דעתך דאביי כלל שיעבור אעובר משום שחיטת חב"ע, וגם למה לו לר' יוסף טעמא דמי קרינא בי' כי ירחק וגו', הרי בלא"ה אין כאן שחיטת חב"ע כלל, רק התירו ע"י שחיטת האם שהיא קדשים, ועל כרחך דשריותא דעובר בשחיטת אמו הוא מפאת שנחשב כשוחט את העובר עצמו, וע"כ שפיר חשיב כשוחט חב"ע כיון שהעובר היא חולין ודו"ק היטב, כי ראי' ברורה ונכונה היא בס"ד ע"כ. ועיין מה שהבאנו לעיל (י"א ע"ב) מהגאון מטשעבין זצ"ל.

★ ★

במשנה: **ואין תמורה עושה תמורה וכו'.**

הגאון האדר"ת זצ"ל בהגהותיו למשניות שנדפסו בקובץ ישורון (כרך י"ד ע' ק"י) כותב: כתב הרע"ב, דמ"מ ממירין בבהמה זו בין בבת אחת בין בזה אחר זה, ויש לעיין דדלמא קרא דבהמה בבהמה רק בבת אחת מיירי, ולא בזה אחר זה, דאז ה"ל כדין תמורה, דאין עושה תמורה.

ונראה די"ל בזה, דא"כ אף בבת אחת לא הוי מועט מהני, דהא קיי"ל כל שאינו בזה אחר זה אף בב"א אינו, רק לפי מה דאיתא בערובין (נ' ע"א) דמעשר בהמה דאיתא בטעות אפי' כשאינו בזא"ז איתא בב"א, א"כ ה"נ בתמורה דאיתא בטעות נימא דרק בבת אחת הוא דתפס תמורה בבהמות הרבה ולא בזא"ז.

ואולי דכיון דבבהמה דתמורה מכבר מתרבה הרבה בכל אופן שיהי', דמהיכי תיתי לחלק בזה, ה"נ במלת "בהמה" דקאי אתמורה נמי בכל אופן תפוס, רק דמשמע לעיל ט' דרק לרשב"ל י"ל כן ולא לריו"ח, ואולי לדידן מודה ר"י ודוק ע"כ.

★ ★

בגמ': **ממלא בכתף תשע עשרה סאה ופותקו למקוה.**

ברש"י (ד"ה ופותקו למקוה): אבל יעשה חריץ וגומא למרחוק ויערה מן הכלי כו'. הנה דעת רוב הפוסקים דבעינן שיעור המשכהג' טפחים כדי שלא יהי לבוד, וי"א דסגי בכ"ש. ובב"ח יו"ד סי' ר"א (אות כ"ה) מדייק מרש"י כאן שכתב "אבל יעשה גומא וחריץ למרחוק", דלא סגי בג' טפחים, אלא צריך להרחיק כשיעור כל כך שכשגומר לערות מן הכלי, רק אז נכנס ממים אלו לתוך הגומא.

★ ★

בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' רע"ז אות ט') כתב לגבי חשש שג' לוגין שאובין מבצבצין ועולין בין רצפת המקוה, ע"ש שיש להכשיר המים מטעם המשכה, ואע"ג שאין כאן ג' טפחים, בזה לא בעי המשכה ג' טפחים, דכל הטעם דבעינן שיעור ג' טפחים הוא משום לבוד, דהיינו כאילו שפת המקוה מתרחבת עד ג' טפחים, ולכן אין כאן המשכה פחות מג' טפחים, אבל במים שעולין מן הקרקע לא שייך למימר הכי, וממילא סגי בהמשכה כ"ש.

דף י"ב ע"ב

בגמ': **שהשאובה שהמשיכוה מטהרת ברביי' ובהמשכה.**

הנה נחלקו הראשונים אי פסול "שאובין" במקוה היא פסול מן התורה או מדרבנן.

הרמב"ן (ב"ב דף ס"ה) הביא ראי' שאינו פסול רק מדרבנן, דאם הוא פסול מן התורה, איך מהני המשכה להכשירו לטבול בו.

ותיריץ דאה״נ שאובה שהמשיכוה מהני רק כשיש רוב מי גשמים, דאז אף אם נימא דפסול שאובין הוא מן התורה, כיון דאיכא רוב מי גשמים, בטל השאובין ברוב, ורק מדרבנן פסול, ומדרבנן מהני בזה המשכה ע״ג קרקע.

אמנם דעת הרי״ף דשאובה שהמשיכוה מהני אפילו בכל המ׳ סאה. וכתב הרמב״ן דלפ״ז סובר דפסול שאובין אינו רק מדרבנן.

אולם הבית יוסף (יו״ד סי׳ ר״א עמוד רפ״א בדפוס מכו״י) מביא מהיראים וז״ל: שמעתי שלהלכה למשה מסיני הוא, לא שנא המשכה ע״ג קרקע, או על ראויות להבליע בקרקע, ואז המים נתבטלו אגב הקרקע, וכשזוחלת לגומא (-לבור המקוה), נעשית כאילו בא מתמצית הקרקע, ונתבטל מהם שם שאובין. אבל ע״ג רצפת אבנים או נסרים שאינם ראוים להבליע, הוה כמו שמונחין בכלי, ולא מבטל שם שאובין מינייהו, שהרי אינו יכול לדונם כאילו באו מתמצית הקרקע ע״כ.

ולפי זה אף אם נימא דכולה שאובין פסול מן התורה, אע״פ כן מהני המשכה ואפילו המשיכוה כולה, והוא מהלל״מ, דהוה כמו שנוצר מחדש מהקרקע, ופקע מיניה שם שאובין.

וכן יש לדייק דדעת רש״י דמהני המשכה מן התורה, שבחולין פ״ד ע״א (ד״ה זוחלין) כתב דאיצטריך קרא דלא מהני המשכה בשאר משקין, אלמא דבמים שאובין מהני המשכה מן התורה.

אבל בשם השאילתות והרמב״ן והראב״ד מביא הבית יוסף דמהני המשכה אפילו על גבי רצפת אבנים שאינו מקבל טומאה, ואף שא״ר להבלע. ועיין מש״כ כאן בחי׳ הגרי״ז.

★ ★

בשו״ת גינת ורדים (כלל ד׳ סימן ד׳ בתשובת מהר״ם בן חביב) מדייק שגם דעת רש״י כאן הוא דבעינן קרקע הראוי לבלוע, שכתב (בד״ה מטהרת) והמשיך מיעוט של שאיבה לתוכה ״דרך חריץ״, משמע דבעינן חריץ בקרקע עצמה ולא ע״ג נסרים.

אמנם הגו״ר עצמו (שם כלל ג׳) רוצה לומר שיטה מחודשת בדעת רש״י, דלא סגי כלל המשכה, אלא בעינן שיעשה חריץ בקרקע ושם ישפוך את המים, דאז הוא דומה לנהר ומעין שהם בטבע.

בתוס׳ ב״ב (ל״ו ע״ב) הביא מהר״י מפונטייזא שכתבו דמים שבעזרה נתכשרו ע״י המשכה בקרקע שבעזרה. וכתב בשו״ת אמרי יושר (ח״ב סי׳ קע״ה) דמדבריו מוכח דס״ל דלא בעי המשכה ע״ג הקרקע הראוי לבלוע, שהרי רצפת העזרה היתה מאבן, וע״כ ס״ל דמהני המשכה אפילו ע״ג אבנים.

★ ★

בגמ׳: תרי קראי כתיבי ונתן עליו אלמא אפר ברישא, והדר כתיב מים חיים אל כלי הא כיצד וכו׳.

וברש״י: וכתיב מים חיים אצל כלי, דמשמע דהמים יהיו נתונין אל כלי ולא אל העפר, דאל כלי משמע עפר ברישא פסול ע״כ. ובסוטה (ט״ז ע״ב) הוסיף רש״י וז״ל: מים חיים אל כלי, משמע מים לצד הכלי, ולא עפר חוצץ בינתיים עכ״ל.

וכתב בספר מראה אליהו על משניות פרה (פ״ו מ״ב): הרי דמהך קרא דדייקינן דיתן את המים תחלה, משמע דאיכא פסול באופן שנתן את האפר תחלה, והיינו פסולא דחציצה, וא״כ צ״ע, הרי קאי התם הגמ׳ לר״ש, ולדידי׳ דס״ל להאמת דרצה אפר למטה רצה אפר למעלה, באמת היאך מועיל קידוש באופן שנותן את האפר למטה, ולא אמרי׳ דהוי חציצה.

והנראה מוכרח, דלר״ש הא דרצה נותן את האפר תחלה, רצה נותן את המים תחלה, גבי קידוש מי חטאת, הוא באמת תרי דיני קידוש, דבקידוש שנותן את האפר על גבי המים, הרי בזה נאמר שלא יהא דבר חוצץ בין הכלי להמים, ואילו בקידוש שנותן את האפר תחלה, דיליפ׳ לה מקרא אחרינא, התם לא קפדינן אחציצה כזו.

★ ★

ולפי״ז כתב שם ליישב קושית החזון איש (פרה סי׳ י״א ס״ק י״ד) שהקשה אמאי בעי׳ ניגוב, הא לר״ש דאפשר לקדש ע״י נתינת האפר תחלה, הרי בכה״ג מיד עם ביאת המים עליהם אינם מנוגבים.

ולהנ״ל י״ל, דכל דברי ר״ש הוא רק בבא לקדש עם האפר ע״ג מים, דבדין קידוש זה בעי׳ שיהי׳ אפר גרידא ניתן ע״ג מים, אבל באופן שמקדש ע״י נתינת אפר תחלה,

באמת לא קפדינן עלה, דתרי אופני קידוש הן, ואין למדין זה מזה ע"כ.

דף י"ג ע"א

בגמ': כדתניא החורש את הקבר עושה בית הפרס מלא מענה מאה אמה.

מבואר כאן דשיעור מענה המחרישה היינו מאה אמה.

על פי זה מבואר כמין חומר הפסוק (תהלים קכ"ט ג'): "על גבי חרשו חורשים, האריכו למעניתם", על פי המבואר במדות (פרק ד' משנה ו') שההיכל היה ארכו וגבהו - מאה אמה, וזהו מה שקונן המשורר שהגוים חרשו על גבי, והאריכו מענה המחרישה, שהוא מאה אמה (כמבואר כאן), על גבי ההיכל שהוא גם כן מאה אמה (כמבואר כנ"ל במשנה מדות).

★ ★

בגמ': ר' יהודה אומר הולד עושה תמורה דאמר קרא יהי' לרבות את הולד. ורבנן לרבות שוגג כמזיד.

הגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל בספרו ציונים לתורה (כלל כ"ג) כתב להקשות דמבואר בירושלמי נזיר הובא בכס"מ פ"ו מערכין וחרמין הל"ד, וז"ל: כל עמא מודין שאין נשאל על תמורתו עכ"ל. וקצת קשה, דלשון זה מורה דאין בזה מחלוקת כלל ע' כתובות (דף ע"ד ע"א) תוד"ה הכל מודים, וקשה דהא הא דאין שאלה בתמורה היינו משום דתמורה מהני אפי' בטעות, וזה נלמד מדכתיב יהי' ודרשי' לרבות שוגג כמזיד וכמבואר בתמורה (דף י"ז ע"א) יעוי"ש.

ולפי המבואר בגמ' כאן יוצא, דר"י לא דריש לרבות שוגג כמזיד, כיון דמיבעי' לי' למידרש לרבות את הולד [דאל"כ ה"ל לגמ' למימר ור' יהודה תרתי ש"מ], וא"כ תמורה בטעות לא מהני לדידי', ורואי' שיועיל שאלה בתמורה, ואיך אמר בירושלמי דכל עמא מודין דאין נשאל על תמורתו וצ"ע.

★ ★

וכתב שם ליישב בהקדם מש"כ המרדכי בקידושין דהא דלא הפקיעו חכמים הקידושין בחייבי לאוין ושניות, היינו משום, דאפקיענהו אמרי' רק משום דאדעתא דרבנן מקדש, וזה שקידש באיסור, הרי לא קידש אדעתא דרבנן יעוי"ש [וע' בשו"ת מהר"ם מינץ שפירש הך דקדיש בביאה מאי איכא למימר, דהיינו משום דרב מנגיד אמאן דמקדש בביאה, וא"כ הא לא קידש אדעתא דרבנן, ולא שייך אפקעינהו ע"ש].

ולפ"ז בתמורה נמי, דעבר אלאו דלא ימיר ולא המיר אדעת חכמים, שוב לא מהני שאלה כלל לפי מה שביאר שם מקודם דטעמא דשאלה הוא רק מפני שנודר על דעת חכמים, וא"כ שפיר לכ"ע לא מהני שאלה בתמורה, ואפי' למ"ד דתמורה בטעות לא הוי תמורה ודו"ק היטב.

★ ★

במשנה: העופות והמנחות אין עושין תמורה וכו' הציבור והשותפין אין עושין תמורה וכו'.

כתב הגרא"י אונטרמן ז"ל בספרו שבט מיהודה (ח"ג ע' רמ"ה): יש מקשים על הרמב"ם (בפ"א דתמורה הלכה י"א) דפסק דא' מן השותפין שהמיר לוקה, אעפ"י שלא נעשתה תמורה, מהא דאיתא שם יג, א במתניתין: "העופות והמנחות אין עושין תמורה שלא נאמר אלא בהמה, הצבור והשותפין אין עושין תמורה שנא' לא יחליפנו ולא ימיר, יחיד עושה תמורה ואין הצבור והשותפין עושין תמורה". הרי דהמשנה כללה שני הענינים הללו כחדא. היינו דאין תמורה בעופות ומנחות ולא בצבור ושותפין. וא"כ כיון שפסק הרמב"ם בפ"א מהל' תמורה דשותפין שהמירו לוקין, א"כ למה בעופות ומנחות אין לוקין?

ונראה לתרץ בטוטו"ד, דהנה בטעם הדבר מה שאין שותפין עושין תמורה יש פלוגתא דתנאי במתניתין. ת"ק מפרש הטעם משום שהכתוב מדבר בלשון יחיד "לא יחליפנו", ור"ש אומר טעם אחר, והלא מעשר בכלל הי' (היינו בכלל כל הקרבנות דאין עושין תמורה), ולמה יצא, לומר לך מה מעשר קרבן יחיד, יצאו קרבנות צבור.

ונראה דיש נפ"מ בין ת"ק לר"ש. דאם נימא כת"ק דהמיעוט בא מפני שהפרשה נאמרה בלשון יחיד, א"כ זה קאי גם על רישא דקרא, היינו על לאו דלא יחליפנו, וא"כ בצבור ושותפין ליכא לאו כמו שאין לאו בתמורת עופות ומנחות משום שנאמר רק בהמה, וליכא מלקות. אבל לר"ש דהמיעוט הוא משום שמעשר בכלל הי' ויצא ללמד על הכלל כולו, א"כ זה שייך רק על דינא דוהי' הוא ותמורתו, ולא על לאו שלא להמיר, דהרי במעשר נאמר רק לאו דלא ימירנו ולא הזכיר הכתוב לאו דלא יחליפנו (ובתוס'

ריש תמורה ד"ה וסיפא איכא תרי לישני אי סופג פ' או סופג רק מ', ע"ש).

ובוא וראה כמה נפלאים דברי רש"י ז"ל שפירש במשנה (י"ג ע"א): "והלא מעשר בכלל כל הקדשים דעבדי תמורה, כדכתיב ואם המר ימירנו וגו'. למה יצא, דכתיב בדידי' דעביד תמורה ואם המר ימירנו כו'...". הרי דהדגיש הדבר דמה דאמר מעשר בכלל הקדשים ולמה יצא כונתו - על דין דעושה תמורה, ולא על לאו דלא יחליפנו. ודו"ק.

וכיון שכן אין קושיא על הרמב"ם דהרמב"ם, מפרש שם בפ"א מהל' תמורה, דס"ל כר"ש, דמה שנאמר דין תמורה במעשר ללמד על הכלל כולו, ומשום זה ממעטינן שותפין (ולא משום שנאמר בלשון יחיד), א"כ הרי אין לדמות כלל שותפין לעופות ומנחות, דעופות ממעטינן משום דבפרשה נאמרה רק בהמה, וממילא ליכא בהו כלל לאו דתמורה ואין לוקין, אבל בשותפין ס"ל להרמב"ם כר"ש, דממעטינן רק משום דללמד על הכלל כולו, והיינו בזה העושה תמורה, אבל מלאו דלא יחליפנו אין ממעטינן כלל, ודו"ק היטב.

דף י"ג ע"ב

בגמ': אמר לי' עולת נדבה נמי כיון דקבלה עלי' עבדא תמורה, ולא נצרכא אלא לעולה הבאה מן המותרות וכו'.

כתב בספר גבורת יצחק עמ"ס ר"ה (ה' ע"ב): צ"ע אי עולה הבאה מן המותרות דקרב בתורת נדבה עובר עלי' בבל תאחר, דאע"ג דמרבינן עולת נדבה לבל תאחר, שאני עולת נדבה דקבלה עלי' שיקרבנה, אבל בעולה הבאה מן המותרות דלא קיבלה עלי', י"ל שאינו עובר בבל תאחר.

והנה התוס' (בר"ה שם) בד"ה אי חילופי כתבו, דחליפי אשם דלדעת ר"ת קרב עולה יעבור עלי' בבל תאחר, ואע"ג דאינו עולה לחובתו, הרי נראה מהתוס' שעובר בבל תאחר אע"ג דלא קיבלה עלי' וצ"ע.

★ ★

בגמ': עולת נדבה נמי כיון דקבלה עלי' עבדה תמורה.

וכתב חכ"א בקובץ קול התורה (קובץ ע"ב ע' נ"ו): לכאו' מבואר כאן יסוד חדש, דמקדיש נדבה שאומר הרי זו, אינו רק חלות הקדש עם חובת ההקרבה מכח עשה של והבאתם שמה, אלא נדר גמור שמוטל עליו חובת הקרבת בהמה זו משום נדרו, אלא דיש הגבלה בנדרו שרק חייב כשהבהמה קיימת.

והנה במנחות (קח.) תנן, שור זה עולה ונסתאב, אם רצה יביא בדמיו שנים, ורבי אוסר. ולכאו' הי' נראה דפליגי ביסוד זה, דרבנן ס"ל דנדבה הוא הפרשה בעלמא, ולכן כשהומם מביא בדמיו מה שירצה, ורבי ס"ל דאיכא חיוב הנדר, וחייב בשור גדול, וא"כ אינו יכול להביא שנים. אמנם יעו"ש ברש"י (בע"ב) ד"ה זה ונסתאב שאני, דכיון דאמר זה אקריב עולה ונסתאב, אזל לי' נדרי', דזה לא מצי למיקרב, דמשמע דגם לרבנן יש נדר, אלא דס"ל דכל שהומם אזל נדרי'. ולפ"ז רבי דפליג ס"ל דכל דקיימא קדושת הנדבה אפי' רק ע"י הדמים, עדיין נדרי' רמיא עלי', ומביא שור גדול דוקא. ולפ"ז, מה שכתבנו ע"פ המבואר בסוגיין דיש חובת נדר להביא נדבה, א"ש גם אליבא דרבנן דרבי, ודו"ק ע"כ.

★ ★

בגמ': עולת נדבה נמי, כיון דקבלה עלי' עבדה תמורה.

הרמב"ם (פרק י' מהלכות תפלה הלכה ו') כתב: מי שהיה עומד בתפלה ונזכר שכבר התפלל, פוסק ואפילו באמצע ברכה. ואם היתה תפלת ערבית אינו פוסק, שלא התפלל אותה מתחילה אלא על דעת שאינה חובה. וכתב עליו הראב"ד בהשגות: "אמר אברהם, אין כאן נחת רוח" עכ"ל.

והסביר מרן בכסף משנה טעמו של הראב"ד, שאע"פ שתפלת ערבית רשות, עכשיו כבר קבעוה חובה וכו', וסיים ואין זה דבר מוכרח, ויש מקום לדברי רבינו מאחר שמתחילתה היתה רשות. ע"ש.

וכתב חכ"א בקובץ אור תורה (תש"מ סי' קמ"ו): ולענ"ד יש סיוע לדעת הראב"ד מהגמרא בתמורה (יג:) אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרבא, לר"ש דאמר דבר הבא בחובה, עולת חובה היא דעבדה תמורה, הא עולת נדבה לא? אמר ליה, עולת נדבה נמי כיון דקבלה עליה עבדה תמורה. ע"כ. הא קמן דנדבה דקבלה עליה כחובה דמיא, והוא הדין לתפלת ערבית בזמן הזה דקבלוה עלייהו כחובה.

ושוב כתב שם דיש לחלק בין הגמ' כאן למחלוקת הרמב"ם והראב"ד הנ"ל, די"ל דשאני לגבי תמורה, דכיון דקיבל עליה עולת נדבה שוייה עליה כחובה, אבל ערבית בזמן הזה,

אע״פ שקיבלוה כחובה, מכל מקום אין כנגדה קרבן, שאין קרבנות בלילה, וא״כ שפיר דמי להתפלל חציה בחובה וחציה בנדבה דרחמי נינהו, ולא שייך לומר שמביא קרבן חציו חובה וחציו נדבה, דלאו כנגד קרבן היא כלל. ודו״ק.

★ ★

בגמ׳: פשיטא דלא עבדה תמורה, הא אין תמורה בציבור.

הגאון ר׳ מנחם זעמבא זצ״ל-הי״ד בתשובתו שנדפסה בספר דברי מנחם (ח״ב סי׳ כ״ג) כותב, דלכאורה יש לתמוה כאן על מש״כ הרמב״ם (פ״א דתמורה ה״א) דצבור ושותפין שהמירו לוקין, וקשה מהא דמבואר כאן בגמ׳: פשיטא דלא עבדי תמורה דאין תמורה בצבור, והרי מ״מ לוקין ואיצטריך לאשמעינן.

וכתב ליישב, בהקדם מה שחוקר בקיץ המזבח אם הוי קרבן בעלים או קרבן מזבח, וכוונת הדברים עפ״ד הגמ׳ זבחים (ה.) מצינו בבאין לאחר מיתה שכשרים ואינן מרצים. ושם (ה:) אשם נמי אתי לאחר מיתה למאי קריב ״למותרו״ חטאת נמי וכו׳ יעו״ש, ומבואר דבעי למילף, דכשם דמקריבין ממותר אשם נדבה לקיץ המזבח בלי ריצוי כלל על שום אדם, כן יקרב אשם שלא לשמה בלי ריצוי, ומוכח לכאורה דמותר הקרב נדבה, אינו קרבן בעלים כלל, [ואולי גם כפרת עשה דעולה לא מתכפר שום אחד מישראל בזה, ועי׳ זבחים ו. לענין יורש דרק מקופיא מיכפר יעו״ש].

וכותב הגרמ״ז זצ״ל: ויש ללמוד זה מדברי הרמב״ן ז״ל במלחמות (פ״ג דברכות) דכתב ליישב דעת הרי״ף ז״ל דאין צבור מביאין נדבה וז״ל וכן מפרישים תחלה במותרות, אינן אלא שהמזבח קונה שקלים שלו חובה וריוח שלו נדבה, ״במס׳ זבחים פ׳ טבול יום קרי לה עולת הקדש״ וכו׳ עכ״ל .

ונראה דהכוונה בזה בישובו דברי הרי״ף דליכא נדבה בצבור. ולא מסתברא לי׳ לרמב״ן ז״ל תירוץ הראשונים דמן המותר דוקא היו מביאין נדבה (עי׳ ברבנו יונה שם), דמאי בכך, הא גם תמידין לא היו מביאין בלי שקלים, ואיך מתפללין אנו, וע״כ דכיון דיש שם קרבן, זה יכולין לתקן כנגדו כן כיון דשם נדבה בצבור יהי׳ ע״י מותר, שפיר יכולין לתקן תפלת נדבה.

ולזה ביאר רמב״ן ז״ל דענין קיץ המזבח, גם מה שבא בנדבה, לא הוי זה קרבן שצבור מביאים, רק הוא זכיית הקדש מאליו, וקנין מזבח הוא בשקלים במותרן שיהי׳ נקרבים עליו [עי׳ כריתות כז. גבי שבח הקדש יעו״ש], ולכן ליכא לתקוני תפלה כנגדה, כיון דתפלה של אדם הוא, ולא הי׳ כלל הבאת קרבן נדבה לשום אדם, רק המזבח בעצמו מביאו.

וראייתו נעימה מלשון הגמ׳ זבחים קג. לענין עור העולה, עולת איש פרט לעולת הקדש וכו׳ לעולה הבאה מן המותרות יעו״ש. הרי דקרי לה עולת הקדש לא עולת צבור, וע״כ משום שאין זה הבאת צבור כלל, ולא ריצוי שלהם הוא, רק ההקדש הוא המביא שזוכה בעצמו, וקנין מזבח הוא, וזה עומק המכוון מהרמב״ן.

★ ★

ולפי״ז א״ש דברי הרמב״ם הנ״ל, דהא הרמב״ם בפ״א מתמורה כתב הטעם דצבור ושותפין לוקין הואיל ויש לו בהם שותפות יעו״ש, והתינח בקרבן ציבור שצבור הם המביאים, אבל קיץ המזבח שאין לשום אדם ריצוי בזה, י״ל דאין לו כח להמיר, וליכא מלקות אם המירו, ולכן שם דמיירי במותרות דהוא קיץ המזבח י״ל דאין בו מלקות עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: אי הכי הא דבעי׳ ר״א וכו׳ רבי אבין הכי קמיבעי׳ לי׳ אי משכחת תנא וכו׳.

כתב בספר כריתות (לשון לימודים שער שלישי סי׳ קי״ט): אשכחן אמוראי דבעי בעיא על תנאי, כלומר אי אשכחן תנא דאית ליה כך וכך - אע״ג דלא אשכחן ליה, כי הא דשילהי פירקא קמא דתמורה (י״ג ע״ב), דקאמר אי הכי הא דבעי רבי אבין הפריש אשם להתכפר בו ונתכפר באשם אחר וניתק זה לעולה מהו שיחזור וימיר, אליבא דמאן, אי אליבא דר״ש, הא אמרת דר״ש ס״ל דעולה הבאה מן המותרות לא עבדה תמורה, ר׳ אבין קמיבעיא ליה, אי אשכחת תנא דקאי כר״ש דאמר אין ממירין וחוזרין וממירין, וס״ל כר׳ אליעזר דאמר עולה הבאה מן המותרות עושה תמורה, מהו שיחזור וימיר עכ״ל. והוא דבר חידוש.

ובספר בית אהרן (חלק י״א ע׳ תמ״ו) כתב די״ל דכה״ג הספק הוא משום - יגדיל תורה ויאדיר ע״כ.

★ ★

בגמ׳: בשני גופין וקדושה אחת מאי וכו׳ אלא שתי קדושת ובגוף אחד מאי תיבעי.

וברש״י, כגון המיר בראשונה, ונפל בה מום וחיללה על אחרת, האם נתפס תמורה באחרת, כיון דהיא חדא קדושה מהראשונה, א״כ אינו חוזר וממיר, או דנימא כיון דהם שני גופים חוזר וממיר.

ושוב מסתפקת הגמ׳: שתי קדושות וגוף אחד מאי, תיבעי, והיינו שהמיר על אשמו, ואבד ונתכפר באחרת, וחזר ומצאה, שהיא ניתקת לעולה, מי חוזר וממיר עליה ואע״פ שהוא אותו הגוף, כיון שהוא שתי קדושות, א״כ השתא ממיר על קדושה אחרת ע״כ.

★ ★

ומבואר כאן, דמסתבר לי׳ לגמ׳, לר״ש דאמר דאינו חוזר וממיר על אותו קרבן, דטפי מסתבר שאי אפשר להמיר באותה קדושה אפילו בשני גופים, משא״כ בשתי קדושות וגוף אחד, יש יותר מקום לומר, דאף לר״ש חוזר וממיר, מיהו בגמ׳ לעיל (ט.) פירשו את הספק אליבא דר׳ אבין, שיש מקום לומר גם איפכא, דשני גופים וקדושה אחת, הוי טפי כדבר חדש לגבי תמורה.

וכתב בספר פאת הקדש (ע׳ ק״ו): משמע מהך גמ׳, שאשם הנעשה מותר וניתק לעולה, הוי כקדושה חדשה. וצ״ע מהגמ׳ זבחים (ה׳) דאמרו מצינו אשם לאחר מיתה כגון מותר אשם שקרב נדבה, וא״כ חזינן דאף שקרב המותר נדבה כעולה, עכ״פ פתיך ביה שם הקרבן הקודם ואמרינן שקרב האשם לאחר מיתה.

וכן נראה להוכיח עוד כן מהא דאמר רב הונא אמר רב (זבחים דף ה:) אשם שניתק לרעי׳ ושחטו סתם, כשר, דהינו לעולה, וטעמא דמילתא דכיון דאחר שיסתאב יקח ממנו לעולה, א״כ הוא הדין השתא כשר לעולה, ואי נימא דאחר שנסתאב ומוכרו אין כאן קדושה חדשה על הדבר הנקנה ולא קשור לשם הקודם, א״כ מנ״ל לדמות ולומר דה״ה קודם שנסתאב אם הקריב ממנו עולה שהוא כשר, אלא מוכח דאמרינן דכל אשם שאין קרב לאשם אפשר להקריבו עולה, אף שפתיך ביה שם אשם ע״כ.

פרק שני

דף י"ד ע"א

במשנה: יש בקרבנות יחיד שאין בקרבנות ציבור וכו'.

כתב חכ"א במכתב אל הגאון בעל צפנת פענח זצ"ל שנדפס בקובץ כרם שלמה (שנה ב' קו' ט'): צ"ע לענ"ד על הרמב"ם בפי' המשנה פ"א דזבחים וכן הרע"ב, דדוקא קרבנות יחיד שנשחטו שלא לשמן לא עלו לבעלים לשם חובה אבל לא קרבנזת צבור יעו"ש. וא"כ צ"ע במתני' דתמורה דף י"ד למה לא קחשיב ג"כ האי חילוק בין קרבנזת יחיד לקרבנות צבור, וצ"ב ע"כ.

★ ★

במשנה: יש בקרבנות היחיד מה שאין בקרבנות הציבור, ויש בקרבנות הציבור שאין בקרבנות היחיד, שקרבנות היחיד עושין תמורה וכו', יש בקרבנות הציבור שדוחין את השבת ואת הטומאה וקרבנות יחיד אינן דוחות לא את השבת ולא את הטומאה.

בפיה"מ לרמב"ם כתב דקרבן ציבור דוחה את הטומאה והוא שהיו רוב הכהנים טמאים דמקריבים "בטומאה" וכמו שנתבאר בפ"ז דפסחים, עכ"ד הר"מ יעו"ש. ומבואר א"כ דס"ל דבעינן שיהיו "רוב הכהנים" טמאים כדי שיוכלו להקריב "בטומאה".

אמנם נראה, דלאו דוקא דבעינן שיהיו "רוב הכהנים" לזה, אלא ה"ה אם רוב הציבור טמאים דג"כ מקריבים לק"צ "בטומאה", וברור. ולא מיבעיא קאמר, דלא מיבעיא כשרוב הציבור טמאים דמקריבים אותן, אלא אף כשרוב הכהנים טמאים מקריבים אותו. וביותר קמ"ל בזה הרמב"ם, דאף בכהנים בעינן רוב כדי שנוכל להקריבו "בטומאה", ולא מספיק "מחצה" כהנים טמאים לזה, ודו"ק.

וכן יעוי' ברמב"ם בפיה"מ בפסחים (פ"ז מ"ד) שכתב בזה"ל, אמר השם 'ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם', ונתן בהם הדין שידחו מפסח א' לפסח ב'. והקבלה [באה] כי זהו לפי שהן "מועטין", אבל אם היו הקהל כולם טמאים או רובם, יקריבו הפסח והם טמאים וכו'. וכמו כן כל הקרבנות ציבור כולם מקריבין אותן בטומאה כשנטמאו רובן, לפי שאנו למדין מן הפסח לכולן וכו', וכמו כן כל מה שיש לו "זמן קבוע" יבוא בטומאה כשנטמא רוב הקהל או רוב הכהנים וכו', עכ"ל רבינו הרמב"ם יעו"ש. וא"כ מבואר בזה כנ"ל.

★ ★

אמנם מאידך יעוי' ברמב"ם ברפ"ז דקרבן פסח שכ' וז"ל, רבים שהיו טמאי מת בפסח א', אם היו מיעוט הקהל, הרי אלו נדחין לפסח ב' כשאר הטמאים, אבל אם היו רוב הקהל טמאי מת, או שהיו הכהנים או כלי שרת טמאים טומאת מת, אינן נדחין וכו', עכ"ל יעו"ש. וא"כ מדוייק שרק בקהל בעינן שיהיו רובם טמאים, אך בכהנים אף במחצה טמאים ג"כ אינם נדחים. ודלא כמו שכתב בפיה"מ הכא ובפסחים שם דאף כהנים בעינן רוב, וצ"ע. וכן יעוי' בביאת המקדש (פ"ד הי"ב) שכ' וז"ל, כיצד דוחה את הטומאה, הגיע זמנו של אותו קרבן והיו רוב הקהל שמקריבין אותו טמאין למת, או שהיו הקהל טהורים והיו הכהנים המקריבין טמאים למת וכו', ה"ז יעשה בטומאה וכו', עכ"ל יעו"ש. וא"כ מדוייק כנ"ל דבכהנים אי"צ "רוב", וא"כ צ"ע.

וכן יעוי' ברש"ש הכא שג"כ עמד ע"ז וז"ל, פי' הרמב"ם, ורע"ב אחריו, והוא שיהיו "רוב הכהנים" טמאים. ולא ידעתי מנ"ל זה. ועי' בפ"ק דיומא (ו:) בפלוגתת ר"ש ור"נ בטומאה דחויה או הותרה והנפק"מ שביניהם ולא נזכר שם "רוב". ולא אשכחן "רוב" אלא בקהל ולענין פסח בפסחים (עט.) במשנה נטמא הקהל או רובו, או שהיו הכהנים טמאים, ע"כ. ומדלא קתני "או רובן" בכהנים כדאמר בקהל, משמע דבכהנים לא תלי הדבר "ברוב" וכו'. ובפיה"מ לר"מ בפסחים

(פ״ז ה״ד) כ׳ ג״כ כשנטמאו ״רוב הכהנים״ וכו׳, וצ״ע, עכ״ד הרש״ש יעו״ש. וא״כ צ״ע ברמב״ם בזה.

אולם אישתמיטתיה לרש״ש לרמב״ם בקר״פ ובביאמ״ק דמדוייק דס״ל שאי״צ רוב בכהנים, וא״כ הו״ל להקשות סתירה בדבריו, וכמו שנתבאר בס״ד. ע״כ.
(ספר נופת צופים)

★ ★

בגמ׳: אשם ביחיד איתי׳ בציבור ליתיה.

ברש״י (ויקרא ז׳ ב׳) עה״פ: במקום אשר ישחטו את העולה ישחטו את האשם וגו׳ כתב: ריבה לנו שחיטות הרבה, לפי שמצינו אשם בציבור, נאמר ישחטו רבים עכ״ל. והתפלאו המפרשים דהוא נגד גמ׳ מפורשת כאן וכנ״ל דאין אשם בציבור, וכן נפסק ברמב״ם (פ״א דמעשה הקרבנות הלכה ד׳) ע״ש.

★ ★

וכתב הגאון מהרי״ל דיסקין זצ״ל בספרו עה״ת (פר׳ צו): צריך לפרש כוונתו ריבה לנו שחיטות הרבה, ר״ל דשחיטות הרבה צריכים להיות בצפון, כמו פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים וכיו״ב, לכן כתיב ישחטו לשון רבים גבי עולה. ומ״ש לפי שמצינו אשם בציבור, אין כוונתו שהצבור מביא אשם אחד בכלל בעד הצבור, כי זה הי׳ נקרא אשם צבור, ולא אשם בצבור (בית יתירה), אלא דר״ל אשם כי יאשמו רבים ומביאים כל אחד ואחד אשם ביום אחד, זה נקרא אשם בצבור.

★ ★

בקובץ כרם שלמה (שנה ו׳ קו׳ ו׳ ע׳ ל״ב) כתב חכ״א: י״ל בזה עפ״י הפסוק (דה״ב כ״ח ו׳) ועתה בני יהודה וירושלים אתם אומרים לכבוש לעבדים ולשפחות לכם הלא רק אתם עמכם אשמות לה׳ אלקיכם: וכתב שם ע״ז בתרגום רב יוסף אשמין אתחייבתון לקרבא קדם ה׳ אלקכון, הרי מבואר שאם ישראל כובשין את אחיהם לעבדים ולשפחות חייבין להקריב קרבן אשם (ואולי הוא בכלל אשם מעילות ע״ד הכתוב קודש ישראל לה׳ ראשית תבואתו כל אוכליו יאשמו (ירמי׳ ב׳ ג׳) ופי׳ שם הר״י קרא, מה קודש כל הנהנה ממנו חייב אשם אף ישראל כל אוכליו יאשמו, וכפירושו מבואר בזוה״ק פ׳ משפטים (דף קכ״ב ע״א) קודש ישראל לה׳ ראשית תבואתה, קודש ולא אנשי קודש, בג״כ כל אוכליו יאשמו, וכתיב וכל זר לא יאכל קודש ואיש כי יאכל קודש בשגגה וכו׳, וכעין זה במדרש פ׳ בשלח (פ׳ כ״ד ג׳) מה קדשים כל מי שנוגע בהם מתחייב, כך ישראל שנאמר קדש ישראל לה׳ ראשית תבואתו כל אוכליו יאשמו, ע״כ).

ואולי לזה כוון רש״י לפי שמצינו אשם בצבור, שקהל רב יתחייב כאחד להקריב אשמות, כי מלשון הכתוב שכ׳ בל׳ רבים אשמות, וכן בתרגום אשמין איתחייבתון לקרבא, משמע שהחיוב על כל א׳ מן הכובשים להביא אשם, לכך נאמר ושחטו בלי רבים.

★ ★

רבינו מהר״ם שפירא מלובלין זצ״ל נשאל בתשובותיו שו״ת אור המאיר (סי׳ ס״ד) לפרש דברי רש״י הנ״ל בפר׳ צו דיש אשם בציבור, דהוא סותר לדברי המשנה.

וכתב מהר״ם זצ״ל לפלפל בזה כיד ה׳ הטובה עליו ובסו״ד כתב: ובעיקר דברי רש״י ז״ל שכ׳ לפי שמצינו אשם בצבור שתמה עליהן כ״ת כבר תמהו כן רבים, אודיעהו כי בהיותי בארץ אשכנז ראיתי בבית עקד הספרים של המלוכה יותר ממאה כתבי יד עתיקים רש״י עה״ת, ובדקתי וראיתי כי לא נמצא בהם כלל בפ׳ צו שם הדברים האלה המועתקים ברש״י שלנו. ושמה ראיתי גם כתב יד אחד קדוש מדבר משנת ק׳ שהעתיק רש״י עה״ת, ונהרג על קדוש השם בשעת כתיבתו ועדיין טיפי דמים מובלעות בספרו הי״ד, וגם שם לא נמצא בדברי רש״י ז״ל הא דאשם, וכמדומני שתלמיד אחרון הוסיף ברש״י שלנו הדברים הנ״ל ולאו גושפנקי׳ דרש״י ז״ל חתום עליהם ע״כ.

והדברים נוראים!!!...

★ ★

ראה בספר תפארת הזיו (בקו״א סי׳ ג׳) תשובה נחמדה מהג״ר שלמה הכהן מוילנא זצ״ל ונדפסה שוב בספרו בנין שלמה (ח״ב קדשים סי׳ ד׳) בביאור דברי רש״י אלו ע״ש היטב.

ובספר פרנס לדורו (על רא״ש פרינץ ז״ל) ע׳ 345 נדפסה תשובה ארוכה בדברי רש״י אלו, וביארם עפ״י התו״כ דאי׳ שם: ריבה לנו שחיטות הרבה, היינו שוחטים הרבה, אף גרים ונשים ועבדים, ולא קאי הריבוי על הקרבן אלא על המקריבים ע״ש.

וכ"כ בעתון "הפלס" (שנת תרס"א ע' 142) ע"ש היטב.

וראה עוד בשערי תורה (וורשא - תרפ"ב סי' י"א ס"ק ב') בזה ובתורה שלימה כרך כ"ז במילואים (סי' ג' והלאה) ע"ש היטב. וראה עוד בתורה תמימה כאן שכתב דט"ס ברש"י ע"ש. וראה עוד בספר פרי חיים (פר' צו) מש"כ לבאר בזה. וע"ע מש"כ בזה בספר ושב הכהן, ובספר אלביש ישע עמ"ס כריתות (י"א ע"א) ע"ש היטב. ובספר דבש וחלב להגר"מ קרענגיל ז"ל מקראקא (בפר' צו) מש"כ בזה ובשו"ת יד יצחק (ח"ב סי' קכ"ט) וצפנת פענח (ח"ג סי' קע"א) ע"ש.

★ ★

בגמ': דברים שדרכן לקרב ביום, כגון הקומץ והלבונה כו' שמעלן עם בא השמש מנין ת"ל זאת תורת העולה ריבה.

הגר"ש קלוגר בספרו שנות חיים (תשו' שפ"ו) הקשה לפמש"כ הנמוק"י (פ' כיצד הרגל) דאפילו למ"ד אשו משום חציו מותר להדליק בערב שבת, אע"פ שזה דולק והולך בשבת, לפי שהמעשה מצדו כאילו נגמר ונעשה מיד בעת זריקת החץ, דהיינו בערב שבת, א"כ קשה למה לן קרא שדברים שקרבים רק ביום ולא בלילה, מותר ליתן אותם על המזבח ולהקטירן סמוך לערב, אע"ג שהם נקטרים והולכים בלילה, הא לדברי הנמוק"י, הרי זה מתייחס כאילו נעשה הכל ביום, ואם כן פשיטא דשרי.

לכן כתב לחלק דאשו משום חציו הוא רק כשהוא שולח ומבעיר את האש, אבל כאן שמניח את הקומץ ואת הלבונה על האש לא, כיון שאינו עושה מעשה בגוף האש.

הג"ר ארי' לוין זצ"ל (בקובץ תפארת רפאל עמוד רי"ד) כתב לתרץ באופן אחר, דרק לגבי מלאכת שבת, שהאיסור הוא על הגברא, לכן נחשב כאילו עשה כל מלאכתו בערב שבת, משא"כ לגבי הקטרת האימורין, שהוא דין על החפצא, שההלכה הוא על הקומץ שיקרב ביום, ולכן שפיר הו"א דצריך שיתאכל מבעוד יום, וכתב שאח"כ מצא שקדמו בסברא זו בכסף משנה (הל' מעשה הקרבנות פ"ד הי"ד).

דף י"ד ע"ב

בגמ': כותבי הלכות כשורף תורה כו' דברים שעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב ושבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה כו' עת לעשות לה' כו'.

ז"ל הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה: רבינו הקדוש חיבר המשנה, ומימות משה ועד רבינו הקדוש לא חיברו חיבור שמלמדין אותו ברבים - בתורה שבעל פה, אלא בכל דור ודור, ראש בית הדין או נביא שהי' באותו הדור, כותב לעמצו זכרון בשמועות ששמע מרבותיו, והוא מלמד על פה לרבים, וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כוחו מביאור התורה ומהלכותי' כמו ששמע, ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור בדינים שלא למדום מפי השמועה, אלא במדה משלש עשרה מדות, והסכימו עליהן בית הדין הגדול. וכן הי' הדבר תמיד עד רבינו הקדוש.

והוא קיבץ כל השמועות וכל הדינין וכל הביאורין והפירושין ששמעו ממשה רבינו, שלמדו ב"ד של כל דור ודור בכל התורה כולה, וחיבר מהכל ספר ה"משנה", ושננו ברבים, ונגלה לכל ישראל, וכתבוהו כולם, ורבצו בלכ מקום, כדי שלא תשתכח תורה שבעל פה מישראל.

ולמה עשה רבינו הקדוש כך, ולא הניח הדברים כמות שהיה? לפי שראה שהתלמידים מתמעטים והולכים והצרות מתרגשות ובאות, וממלכת הרשעה פושטת בעולם ומתגברת, וישראל מתגלגלים והולכים לקצוות [-קצוות הארץ], חיבר חיבור אחד להיות ביד כולם, כדי שילמדוה במהרה, ולא ישכח. וישב כל ימיו הוא ובית דינו, ולמד המשנה ברבים עכ"ל. ועיין עוד שהאריך והרחיב בזה הרמב"ם בהקדמתו לפירושו שעל המשניות.

★ ★

בגמ': דריש ר' יהודה בר נחמני כו' כתוב אחד אומר כתוב לך את הדברים האלה, וכתוב אחר אומר כי על פי הדברים האלה, לומר לך דברים שעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב ושבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה.

כתב המבי"ט בהקדמת ספרו קרית ספר על הרמב"ם דברים נפלאים בזה, וז"ל: ותורה שבכתב אי אתה יכול לאמרה בעל פה, לפי שבהקריאה בכתב מצטיירין סודותיה בצורת אותיותיה, ואם קורא אותה בעל פה, תפחת מעלתה זו [-שחסר לו בהקדושה הטמונה באותיות הכתב ורמיזתן,

וכעין זה כתב הבית יוסף (או״ח סי׳ מ״ט) דהרבה גופי הלכות נלמדין מחסירות ויתירון וקריין וכתבין ע״ש].

והתורה שבעל פה אסור לאמרן בכתב, להיותה גנוזה בנפשותיהן של צדיקים, כי זו היא קדושתן ומעלתן [עיין בזוה״ק בפתח אליהו (שנדפס בהסידורים בתחילתן) - מלכות פה, תורה שבעל פה קרינן לה], ואם אומרים אותה בכתב, תפחת מעלת הנפשות, כי הדבר הנכתב לא ישאר ציורו בנפש כדבר שלא נכתב, שיתקיים ציורו לעולם, בנתינת לב עליו שלא ישכח, ולא ימצא במה ילמדנו עוד כיון שלא נכתב ע״כ.

★ ★

בגמ׳: דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב.

רבינו החיד״א בספרו ברכי יוסף (או״ח סי׳ מ״ט) נסתפק האם הוא דין דאורייתא או שהוא דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, ויעו״ש שהביא ראיה מדברי המרדכי שהוא דרבנן. ויעוי׳ בכנסת הראשונים (תמורה כאן) שהביא שכן מבואר גם ביראים (סי׳ רס״ח) ובתוס׳ רי״ד מגילה דף י״ז ובתוס׳ הרא״ש יומא דף ע׳ ע״א ובתוס׳ ישנים שם, אמנם בחרדים (פ״ב מצוות התלויות בענינים) מבואר שהוא מדאורי׳, וכ״כ בחת״ס גיטין דף מ״ה בפשיטות, ובמגן גיבורים דקדק כן משיטת התוס׳ בתמורה עי״ש.

★ ★

וכתב הגאון ר׳ יעקב שור זצ״ל בספרו בעי חיי על הרבינו בחיי (פר׳ כי תשא): כפי הנראה דרשה גמורה היא והוי איסורו איסור תורה, ובספר ארעא דרבנן להאלגאזי (אות קסב) נסתפק בזה, אבל הרב בספר מקראי קודש לחכם ספרדי (פי״ג מהלכות תפילה) פשיטא ליה דלא הוי רק דרבנן.

ובאמת אנכי הראיתי לדעת דאישתמיט מהם במח״כ שדבר זה במחלוקות שנויה בין גדולי הקדמונים. כי התשב״ץ בתשובותיו (ח״א סימן ב׳) שם סובר דאיסורו מהתורה, אבל הר״א ממיץ בספר יראים (מצוה קכח) כתב דהוא רק מדרבנן עיי״ש, וחידוש עליהם שלא זכרו מדבריהם כלל, והנה לשון הש״ס תמורה שם - מוטב תיעקר תורה וכו׳, משמע לכאורה דאיסורן מה״ת, כמו דאמרינן בש״ס ברכות, (דף ד׳ ע״ב) והא דבר תורה קאמר, וע׳ היטב ברמב״ן על ספר המצות שורש הראשון, ובסנהדרין מ״ו קבורה מה״ת מנין, וצ״ע, ע״כ.

★ ★

בגמ׳: לומר לך, דברים שעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב וכו׳.

בתוס׳ (ד״ה דברים וכו׳) הקשו דא״כ היכי אמרינן מזמורים על פה. ותירצו דאין להקפיד רק מה שכתוב בחומש שהרי עדיין לא היו נביאים וכתובים, ועיין בשיטמ״ק (אות ל״ד). אמנם ברגמ״ה כאן פירש דברים שבכתב תורה ונביאים וכתובים. הרי מבואר דפליגי תוס׳ ורגמ״ה אי גם בנביאים וכתובים איכא דינא דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם ע״פ, דדעת התוס׳ דליתא לדינא דא״א רשאי לאומרם ע״פ בנביאים וכתובים, ודעת הרגמ״ה דגם בנביאים וכתובים יש להדין דא״א רשאי לאומרם ע״פ, וכן חוא גם בתוס׳ ב״ק (דף ג׳ ע״ב) גבי מתרגם רב יוסף דאיירי שם במקראות דנביאים, וכתבו דיש איסור לאמרם ע״פ.

★ ★

ובספר ביד נביאיך (ע׳ קי״ג) מביא: ואמר רבנו הגרי״ז מבריסק זצ״ל, דלכאורה צ״ע שיטת הרגמ״ה ותוס׳ בב״ק דהרי הלכה זו לא נאמרה כי אם על תורה, ולא על נביאים וכתובים, דהרי עדיין לא היו נביאים וכתובים כלל וכמש״כ התוס׳ בתמורה.

והנראה בזה, דהנה בהך קרא דכתב לך את הדברים האלה, הרי נכלל בזה תרי דיני דילפינן מיניה, חדא דיש דין וציווי על הכתיבה, שיהיו הדברים נכתבים: ועוד ילפינן האיסור דלאומרם ע״פ. ויש לעיין אם הנך תרי דיני הוו דינים נפרדים, דין אחד ציווי על הכתיבה, ועוד דין נפרד שהוא איסור על אמירתם בע״פ. או דנימא דהוה חדא דינא, דבזה גופא שנצטוו על כתיבה ונאמר שהדבר הוא בכלל הדברים הנכתבים, בזה גופא נעשה האיסור שיהיה נאמר בע״פ, שמעצם הדין כתיבה שלו הוא האיסור לאומרם בע״פ.

ולפי זה מבואר, דאף בנביאים וכתובים ג״כ שייך איסור זה דכיון דיש בהם דין דניתן ליכתב, והיינו שנביאים וכתובים גם הם בכלל הדברים הנכתבים שיש בהם דין כתיבה, א״כ הרי בזה גופא גם נכלל הדין דאסור לאומרם בע״פ, כיון דאין בזה איסור אחד מלבד דין שניתן ליכתב, אלא דכל איסורו הוא מחמת שניתן ליכתב, ועי״ז נאסר

לאומרה בע"פ, ולא איכפת לן מה שעל זה לא קאי הקרא דכתוב לך את הדברים, וכיון שיש על נביאים דין כתיבה - זה הדין עצמו אוסר על פה, וזהו שיטת הרגמ"ה והתוס' בב"ק. וכן מבואר בדברי הירושלמי (מגילה פ"ד ה"א) "דברים שנאמרו בפה, בפה, דברים שנאמרו בכתב, בכתב", הרי משמע מדברי הירושלמי שמכלל זה שנאמר בהם דין כתיבה - הוא דאסור לאומרם בע"פ.

★ ★

בהגהות מרדכי לגיטין (ס' ע"א) מביא בשם הר"ש משאנץ הא דאמרי' אין קורין בחומשין או אין גוללים ס"ת משום כבוד צבור היינו רק היכא דאפשר לקרות בס"ת אחרת, ולא תיעקר תקנת חכמים, אבל אם אי אפשר לקרות בס"ת אחרת נדחה כבוד צבור משום תקנת חכמים שיקראו בתורה.

וכתב בספר חבלים בנעימים (ח"א סוגי' כ"ט אות ב'): וא"כ לדעתו אין שום איסור נדחה מפני כבוד צבור. והא דביומא (ס"ח ע"ב) קורא כה"ג ובעשור שבחומש הפקודים בע"פ, לפי שאין גוללים ס"ת בצבור, אע"פ דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בע"פ כמ"ש תמורה (י"ד ע"ב) הרי דמתירים איסור מפני כבוד צבור.

י"ל כמ"ש תוס' ישנים שם ד"ה ובעשור דאין איסור לומר בע"פ, רק מצוה מן המובחר לאמרם בכתב, ומשום כבור ציבור לא הטריחוהו, או כמ"ש ריב"א שם, דעבודת היום שרי לומר בע"פ והיא כעין מ"ש תר"י ברכות (ט' ע"ב) ד"ה לא הפסיד וכו' דבדבר שבחובה שרי לומר בע"פ ע"כ.

★ ★

ובעצם דברי התוס' ישנים ביומא הנ"ל שכתבו שהא דאמרו בגיטין (ס' ע"ב) דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ, וכן שדברים שבע"פ אי אתה רשאי לכותבם, זהו רק למצוה מן המובחר.

הקשה בספר ואם תאמר (ח"א ע' ע"ח): צ"ע דהא דרבי ורב אשי כתבו המשנה והגמ', ומבואר בגמ' תמורה כאן שהוא היה מטעם הוראת שעה ו"עת לעשות לה' הפרו תורתיך", וצ"ע דאי הוי רק מצוה מן המובחר, אין בזה הפרת התורה ע"כ.

★ ★

בגמ': נזדמנו לו נסכים בלילה, מקדישן בלילה ומקריבן וכו' וכל הקרב בלילה קדוש בלילה וכו'.

והשטמ"ק כתב דלאו דווקא נזדמנו, אלא אפילו לכתחלה מותר להקדיש נסכים בלילה ולהקריבם. ע"ש.

והקשה הגאון ר' נתן שפיגלגלאס זצ"ל-הי"ד בספר הנד"מ זכר נתן (סי' כ"ב) דקשה איך מותר להקריב בלילה, הא יעבור על עשה דהשלמה, דאין לך דבר הקרב לאחר תמיד של בין הערבים, ומפורש בפסחים נ"ט ע"א, רב פפא אמר, אפילו תימא בחטאת בהמה, מעלה ומלינה בראשו של מזבח. הרי מפורש דגם בלילה איכא עשה דהשלמה ולכן מעלה ומלינה על ראשו של מזבח ויקטיר האימורין למחר, אבל בלילה א"א להקטירן, א"כ הכ"נ בנסכים איך יקריבם בלילה, הא עובר על עשה דהשלמה ע"כ.

★ ★

בגמ': ולמנחותיכם, במה הכתוב מדבר וכו' במנחת סוטה וכו'.

הגאון המהרש"ם בהגהותיו שנדפסו גנזי אליהו (ע' קנ"ח) דייק לנכון כאן לדברי הירושלמי (פ"א דאע"ג ה"ב) שהובא בב"י (או"ח סוס"י תקמ"ד) דמשקין את הסוטה בחוה"מ ע"ש, וא"כ א"ש לימוד הגמ' מקרא ד"מנחותיכם" דקאי על חוה"מ, וקאי על מנחת סוטה ודו"ק היטב.

דף ט"ו ע"א

בגמ': ושלושים ושבע שמלך דוד.

בתוס' (ד"ה ושלושים וכו') הביאו גירסא: ושלושים ושש שמלך דוד וכו' ע"ש. וכן נראה שגרס רש"י וע"ש בהגהות הב"ח. והנה בתוס' הקשו מהגירסא "ושש" על מש"כ בסדר עולם (פרק י"ד) שמלך דוד חמש שנים אחר המרד שלשה שנים של רעב וכו' ושנה של שיטה וכו', ועוד שנה שתיקן משמרות וכו' וכתבו בתוס': וצריך לומר, ששנת המרד היתה שנה ראשונה של רעב ע"כ. ועוד כתבו בתוס': ויש ספרים דגרסינן שלושים ושבע שמלך דוד, ולפי"ז צ"ל שהתחיל הרעב שנה אחת קודם המרד ע"כ.

וכתב כ"ק אדמו"ר מוהרמ"מ מלובאויטש זצ"ל בקו' רשימות (חוברת ק"כ אות ג'): ראיתי להעיר כאן מהמורגל בפי העולם ששלמה מלך בן י"ב שנים.

והמקור לזה הוא מילקוט שמעוני שמואל ב' ט"ו שציין לסדר עולם - וחשבונא דשני הוא, שבשנת קשר אבשלום הי' שלמה בן ז' שנים ואח"כ היו ג' שנים רעב, אח"כ שנה דמספר בנ"י, ושנה דתקון משמרות, שהיא שנה האחרונה למלכות בית דוד.

ולפי זה, כיון שדוד מלך מ' שנה (כמפורש בפסוק מלכים א' ב' י"א), נמצא, שהי' תחלת קשר אבשלום - שעל זה נאמר (ש"ב ט"ו ז') "ויהי מקץ ארבעים שנה וגו'" (ששאלו ישראל מלך משמואל) - סוף שנת ל"ה אן תחלת שנת ל"ו למלוך דוד על ישראל, שאז ישאר מקשר אבשלום עד סוף מלכות דוד עוד חמש שנים (ג' שנה רעב, שנה דמספר בנ"י ושנה דתקון משמרות) הנ"ל.

והנה, בש"ס שלנו (סנהדרין ס"ט ע"ב) נמצא ג"כ שבן ז' שנים הי' שלמה בקשור אבשלום על דוד.

אבל בנוגע לזמן מרד זה - נמצאו ב' גירסאות בתמורה (ט"ו ע"א): גירסא א' - שהיא שנת ל"ו לדוד. וגירסא ב': שנת ל"ז.

וכבר רמי בתוד"ה ושלשים בתמורה (שם) מגירסא הב' על סדר עולם הנ"ל, כי, לפי גירסא הא' שהמרד הי' בשנת ל"ו למלכות דוד (שלכאורה גם לגירסא זו לא יעלה החשבון דחמש שנות מלכות דוד לאחר המרד) - תירץ בתוד"ה הני (נזיר ה' ע"א) ששנת ל"ו פירושו תחלת שנת ל"ו למלכות דוד, ואתי שפיר שלאח"ז מלך דוד עוד ה' שנים.

וא"כ בשלמא לפי גירסא הא' בש"ס שלנו, שהמרד הי' בשנת ל"ו למלכות דוד, שפירושו תחלת שנת ל"ו, ולאח"ז מלך דוד עוד ה' שנים - אתי שפיר שישב שלמה על כסא מלכותו (חמש שנים אחר המרד, שאז הי' בן שבע שנים) והוא בן י"ב שנים (כנ"ל מילקוט שמעוני וסדר עולם).

אבל לפי גירסא הב' שהמרד הי' בשנת ל"ז לדוד - הרי גם אם נפרש תחלת שנת ל"ז, היינו, שלאח"ז מלך דוד עוד ארבע שנים, לא הי' שלמה בשבתו על כסא מלכותו (ארבע שנים אחר המרד) כי אם בן י"א שנים.

★ ★

ועוד למודעי, שמשטחיות לשון רש"י בנזיר ותמורה ותוס' בתמורה בפרטי חשבון השנים, מוכח, דסבירא להו דסוף שני משמע, היינו, ל"ז או ל"ו שנים שלימות (ולא כמ"ש בתוס' נזיר שפירושו תחלת שני). וא"כ מלך שלמה בן י' או יא' - לפי ש"ס שלנו שנמצאו בו ב' גירסאות בזמן המרד שבו הי' שלמה בן שבע שנים: שנת ל"ז למלכות דוד (כגירסא הב') - שעפ"ז מלך שלמה בן י' שנים, או שנת ל"ו למלכות דוד (כגירסא הא') - שעפ"ז מלך שלמה בן י"א שנים עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

במשנה: חטאת היחיד שכפרו בעליה מתה וכו'.

הנה עפ"י המבואר בערכין (ה' ע"ב) דחטאת המתות לא נהנין מדרבנן ולא מועלין, א"כ מבואר דחטאת היחיד שכפרו בעליה מתה ויצאה לחולין, והקשה בספר נתיבות הקודש, דהנה במעילה (י"ב ע"א) אמר עולא, קדשים שמתו יצאו מידי מעילה. א"ל ר"ח וכי קדושה שבהן להיכן הלכה. ויש להקשות מאי קושיא, הלא משנה מפורשת היא דחטאות המתות לא נהנין ולא מועלין, והיינו אע"ג דעדיין לא מתו אלא עומדין למיתה, א"כ כ"ש במקום שמתו ממש, ודאי דיצאו מידי מעילה.

והביא שם: וכבוד הגאון האדיר הצדיק האמיתי ר' זאב שליט"א אב"ד דבריסק תירץ, דדין דחטאות המתות וקדשים שמתו הם שני ענינים נפרדים. דבחטאות המתות במקום דאיפסק להם דין מיתה אז נפקעה הקדושה מכח דין התורה במאי שיש להם דין מיתה, מש"ה קלישא קדושתייהו. אבל אלו שאין להם דין מיתה אלא דמתו מעצמן, אף דאין להם עוד צורך גבוה, בכ"ז קדוש מיהא הווה. ומשמע מהרמב"ם [ריש הל' מעילה] דאיכא איסור מעילה מדאורייתא, ואף שדין מעילה פקע, בכ"ז איסור מעילה מיהא איכא. ובחטאות המתות [פ"ג ממעילה ה"ד] אף איסור מעילה ליכא, והאי דלא נהנין היינו מדרבנן עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': חמש חטאות מתות כו'.

במאירי (יומא דף נ' ע"א) כתב סימן לחמש חטאות המתות: ו' ת'מ'נ'ע' - ו'לד חטאת ת'מורות חטאת מ'תו בעליה נ'תכפרו בעליה ע'ברה שנתה. וכן הוא במדרש לקח טוב פ' ויקרא (בפסוק וסמך ידו על ראש השעיר).

★ ★

בירושלמי שבת (פ"א סוף הל' ד'): נחמן בריה דרבי שמואל בר נחמני בשם ר' שמואל בר נחמני

חמש חטאות מתות רצו בית דין לבטל, מבטלין, אמר רבי חייא בר אדא הדא דאתמר שלא ידחו למיתה אלא יפלו לנדבה (שירעו עד שיסתאבו, ודמיהן יפלו לנדבה), אבל ליקרב ע״ג המבח אין חטאת מיתה קריבה.

ולכאו׳ היא פליאה עצומה, דהא חמש חטאות המתות הן הלכה למשה מסיני, ואיך אפשר לומר שיש כח ביד בית הדין לבטל, או שלא יהיו מתות רק יפלו הן עצמן לנדבה?

ותיריץ שם במראה הפנים, דהירושלמי סובר כר׳ יצחק נפחא (לקמן טז.) הסובר שחטאת שמתו בעלי׳ נשתכחה בימי אבלו של משה, והיינו דלא ידעינן אם מתה או רועה, וע״כ מספק מתה, ולכן יכול בית דין אחר לבא ולבטל ולומר שתרעה. ובשו״ת דובב מישרים (ח״א סי׳ ל״ד) מוסיף דהיינו כשיטת הרמב״ם דספק דאורייתא מן התורה לקולא, ולכן יכולין בית דין להקל, ומביא ראי׳ מכאן שגם בספיקא דדינא אמרינן דספיקא לקולא מן התורה.

ועיין מש״כ בזה הגר״י ענגיל ז״ל בספרו בית האוצר (מערכת א׳-י׳ כלל פ״ז), והוא מפרש באופן אחר, דכך נתנה הלל״מ, שיכולים לבא בית דין אחר ולבטל את ההלכה, עיין שם דוגמאות לזה. (וראה להלן ט״ז ע״א) מה שהבאתי מדבריו עוד).

דף ט״ו ע״ב

בגמ׳: והבאים מהשבי בני הגולה הקריבו כו׳ שעירי חטאות כו׳ על עבודה זרה שעשו בימי צדקיהו כו׳ לא מצית אמרת כו׳ לקול בני העם.

בתוס׳ יבמות (כ״ו ע״ב) הקשו אהא דאיתא התם דעזרא קנס להלוים שלא יתנו להם מעשר ראשון, לפי שלא רצו לעלות עמו לבנין בית שני, שהרי בתחלת עשרה יוחסין (קידושין ס״ט ע״א) שנינו עשרה יוחסין עלו לבבל כהני לויי כו׳, הרי שגם הלויים עלו עם עזרא מבבל.

ותירצו בשם הירושלמי שאותן לויים שעלו היו קצוצי בהונות, שקצצו את בהונות עצמם בשביל שלא רצו לשורר לפני נבוכדנאצר בבבל, והם עלו, ולא היו יכולים לנגן בבית המקדש.

והקשה שם במהר״ם דאיך חיו אותם לוים כל כך, שהם היו משוררים בביהמ״ק הראשון ואח״כ עלו עם עזרא בתחילת בית המקדש השני.

ובשו״ת אגרות משה (יו״ד ח״ד סי׳ מ״ח) תמה על תמיהתו, שמה זו פלא, שהרי מבואר כאן שמכל הקהל שנאסף בתחילת בנין בית שני, היו רבים יותר אותם שחזו גדלות בית המקדש הראשון.

ואין לומר דהכא איירי באותן שעלו עם זרובבל, ואילו עליית עזרא היתה י״ח או כ״ג שנה אח״כ, ועל זה תמה מהר״ם האיך האריכו הלויים ימים כל כך.

שהרי הכא מבואר שהקריבו שעירי חטאת, על ע״ז שעשו בימי צדקיהו, ובקרא (עזרא ח׳ ל״ה) משמע שהקריבום בימי עזרא, הרי שגם בעלי׳ השני׳ בימי עזרא - רבים היו אותם שהיו בבית הראשון, ולכן אין זה תמיהה אם כל אותן לוים שעלו, היו אותן ששוררו בבית המקדש הראשון ואח״כ קצצו בהונותיהם.

★ ★

בגמ׳: ודלמא מתו מרייהו דהני זוזי, אלא לאו ש״מ אין הצבור מתים.

וברש״י, שאין דין חטאת שמתו בעלי׳ בציבור, משעירי הרגלים ור״ח דחטאות נינהו, ואמר רחמנא אייתינהו מתרומת הלשכה משקלים הבאין באדר, ואע״ג דאיכא למימר דלמא מתו מרייהו דהנך זוזי, קצת מאותן שהביאו השקלים מתו קודם הרגלים, ונמצא שמקריבין חטאת שמתו בעלי׳, שהרי יש להן חלק בהן עכ״ל.

וכתב בספר מקור חכמה: מבואר מזה דיש להיחיד חלק בקרבן ציבור, ויש לציין למש״כ בפסקי תוס׳ ערכין (סי׳ כ״א) שכתב: המוכר דבר לציבור, אין להיחיד עוד חלק בו ע״ש, וצ״ע מדברי הש״ס דהכא. וע׳ במנחות (דף כ״א ע״ב) אלא שהכהנים דורשים מקרא זה לעצמן, וכל מנחת כהן כליל תהי׳ לא תאכל, הואיל ועומר ושתי הלחם ולחם הפנים שלנו הוא, האיך נאכלין. ע״ש. ומבואר דרק הכהנים דורשין מקרא זה לעצמן, אבל באמת אמרי׳ דאף דמנחת כהנים היא כליל למזבח, זהו רק במנחת כהן יחיד, אבל בעומר ושתי הלחם שהם מנחת ציבור אין לכהן יחיד חלק בהם, רק הם של כלל הציבור כולו. ועי׳ ירושלמי שקלים (פ״א ה״ג) דמבואר כן.

וע״ע בתוס׳ ישנים יומא (דף ס״ב ע״א) ד״ה שלש בהא דאמרי׳ שלש קופות של שלש סאין שמהן תורמין את הלשכה, והי׳ כתוב עליהן א׳ ב׳ ג׳ לידע איזה מהן נתרמה ראשון להביא המנה הראשון, ואומר הרי זה מארץ ישראל על כל ארץ ישראל, תרם השני׳ ואומר הרי זה מעמון ומואב פי׳ מבני ישראל הדרים שם, תרם את השלישית ואומר ה״ז מבבל וכו׳, ותימה למה עשה כך, והלא כולן שותפין בכל הקרבנות של כל יום ויום וכו׳ עכ״ל, ומבואר להדיא מדברי התוס׳, דכל ישראל הוו שותפין בכל הקרבנות של כל יום ויום. וע׳ בתוס׳ זבחים (דף ד׳ ע״א) אהא דאמרי׳ דשינוי קודש ישנו בציבור כביחיד מה שאין כן בשינוי בעלים, וכתבו התוס׳ דאם שחט התמיד לשם היחיד הרי הוא בעלים עכ״ל, ומבואר דיש להיחיד חלק בקרבן ציבור.

★ ★

ודע דיש להעיר ע״ד התוס׳ זבחים (דף ד׳ ע״א) הנ״ל מירושלמי פסחים (פ״ה מה״ג) שחטו (הפסח) שתתכפר בו חצי חבורתו, רבי יונה פוסל, נעשה כמתפיס כפרת אלו לאלו, מאחר שלא נתכפר לאלו לא נתכפר לאלו, רבי יוסף אומר כשר. במחזורה תניינא חזר בי׳ ר׳ יוסף [וס״ל ג״כ שיפסול] עיי״ש, הרי מבואר, דכיון דשחטו לשם חצי חבורה, נעשה כמתפיס כפרת אלו לאלו, והוי שינוי בעלים לכנגד החצי חבורה האחרת, א״כ גבי קרבן ציבור נמי נימא הכי, שאם שחטו לשם היחיד, א״כ התפיס כפרת כל הציבור להיחיד, ונימא דיהי׳ פסול, וזה הערה גדולה וצ״ע.

ואולי יש לחלק בין קרבן פסח דהוא קרבן שותפין לקרבן ציבור, עפ״ד המד״ר שה״ש עה״פ קול דודי הנה זה בא זה מלך המשיח כו׳ אחד מכם גולה לברברי׳ ואחד מכם גולה לסמטרי׳ דומה כמו שגליתם כולכם עיי״ש, ומבואר דאיש אחד חשיב לפעמים ככל הציבור. וא״כ נ״ל דאף כאן אם שחט התמיד לשם היחיד, חשוב כאילו שחט לשם כל הציבור, וזה שייך רק בדבר ציבוריי אבל לא בדבר של שותפין עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

גמ׳: ודילמא הנך מיעוטא.

ופירש״י ודילמא הנך שחיין עדיין מיעוטא דישראל הוו, ואמיעוטא לא מקריבין כמרובין אלא כיחידים, כל א׳ ואחד שעירה, ומדאקריב שעירים שעיר לכל שבט כמרובים, ודאי אקמאי דמתו סמיך ושמע מינה דאין חטאת ציבור מתה, עכ״ל. והקשה הקרן אורה בחי׳ להוריות על דברי רש״י, ממה שאיתא בהוריות (ג.) דמרובין ונתמעטו חייבין להביא כשעת חטאתן, ופירש״י שם דהיינו בשמתו מקצתן, וא״כ אף דהוו עתה מועטין, שפיר דינם כמרובין, ומביאין פר.

וכתב הגאון ר׳ רפאל שמואלביץ שליט״א בקובץ קול התורה (קובץ נ״ז ע׳ ז׳) דלכאורה נראה בדעת רש״י, דהכא פריך על הא דמשני דאחיים אקרבינהו, וע״ז שפיר פריך, דהחיים בפני עצמן לאו ציבור נינהו, והגם דמרובין ונתמעטו שמתו מקצתן דינם כמעיקרא, היינו רק אם יש כפרה למתים ומביאין אף על המתים, אך אם איך מביאין רק על החיים, ואנו דנים על המיעוט בפני עצמו, הרי אף מעיקרא לא הי׳ להם תורת ציבור בפני עצמו להבאת פר, (אלא הי׳ חלק מכלל הציבור), וע״כ שפיר פריך, דאי עתה מועטין נינהו, אין לפרש שהביאו הפר רק על החיים, כיון דהחיים אינם ציבור, ואף מתחילה לא היו הם בפני עצמן ציבור ודו״ק.

★ ★

גמ׳: ודגמירין להו הוו גמירי כמשה רבינו.

וברש״י: אותם שלא שכחו, הוו גמירי להו כמשה ע״כ.

כתב בספר בית פנחס (ד׳ ס׳ ע״א): לולא פרש״י הי׳ נראה לומר, דכונת הגמ׳ הוי באמת על אותן ששכחו, כיון דלא היו יודעין להחזיר אותן ששכחו והיו חלוקין בהן והלכו אחר המרובין (כמ״ש רש״י כאן ד״ה ליבא). והו״א לומר דכיון דמיעוט חלוקין על מרובין אמרי׳ דעדיין לא הי׳ הדינים על צד הודאי, וקמ״ל שלא תאמר כן, דכיון דכתיב אחרי רבים להטות הלכה כרבים. וזה שאמר אם רבו מטהרין טהרו, ולא נקיט אם רבו מטמאין לחוד, רק רבו מטמאין ורבו מטהרין, דבמטמאין הו״א לטעות דבכה״ג דוקא מצד הספק אזלינן לחומרא ומשו״ה מטמאין, וע״כ הוכרח להביא ואם רבו מטהרין טיהרו, ואמאי טיהרו מספק, ניזול להחמיר, וע״כ דכיון דאמרה תורה אחרי רבים להטות, הוי המיעוט כמאן דליתא, ומהני נמי הרוב להקל ולטהר, ומשו״ה אמר ודגמירן להו (ר״ל אותן ששכחו והלכו אחרי המרובין) הוי גמירי כמשה רבינו דנחשב כמו שמשה רבינו הי׳ אומר להם כך דהוי טהור.

ולפרש״י צ״ע, כיון דלא שכחו פשיטא דהוי גמירי כמרע״ה ולמ״ש א״ש ודו״ק ע״כ.

★ ★

בגמ׳: לא היה בהם שום דופי.

וברש״י (ד״ה דופי וכו׳) קס״ד דופי של חטא לא הי׳ באשכולות שעמדו פרנסים על ישראל ע״כ. וכתב הגאון ר׳ מאיר אריק זצ״ל בהגהות טל תורה: לענ״ד כוונת רש״י, דהרי נמצא דופי בחסיד זה מעשה דעז, לכן מפרש רש״י דענין דופי היינו בענין הפרנסות, כמ״ש בעקידה לפרש הא דאמרו חז״ל (יומא כ״ב ע״א) שאול באחת ולא עלתה לו ודוד בשתים ועלתה לו, כי ענין חטאת שאול הי׳ בענין המלוכה, אבל חטא דוד הי׳ בדבר פרטי שנוגע לו לבדו יעו״ש, וה״נ בזה החסיד, עכ״פ בענין פרנסותו על הציבור לא נמצא שום דופי עכ״ד ודפח״ח.

דף ט״ז ע״א

בגמ׳: גופא אר״י אמר שמואל, שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה וכו׳.

כ״ק אדמו״ר בעל האמרי אמת זצ״ל אמר: אפשר לתת רמז לדבר דכתיב וראיתה אותה ונאספת אל עמיך גם אתה, גם הרי הוא רבוי, ומה מרבה כאן, אלא שמרבה לג׳ אלפים הלכות שנאספו עם משה רבינו עכד״ק.

★ ★

בגמ׳: ג׳ אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה.

המשך חכמה (סו״פ וזאת הברכה) מבאר בזה המשך הפסוקים ״ויתמו ימי אבל משה, ויהושע בן נון מלא רוח חכמה וגו׳ ולא קם נביא עוד בישראל כמשה״, שלכן תמו והפסיקו אבל משה מיד בתום השלשים יום, לפי שהם ראו שבסיבת האבל - משתכחים אלפי הלכות, לכן הוצרכו לגמור ולסיים האבל מיד בכלות שלשים יום, וממשיך הפסוק שאע״פ שהי׳ להם יהושע בן נון, שהי׳ מלא רוח חכמה, מ״מ כמשה הנביא לא קם עוד בישראל, וממילא לא יוכלו להחזיר להם אותן ההלכות שנשתכחו ע״י נבואה.

★ ★

בגמ׳: שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה וכו׳.

רבינו רבי יהונתן אייבשיץ זצ״ל בעל היערות דבש הקשה על דברי הירושלמי (חלה פ״ב ה״א) המובא בתוס׳ בקידושין (ל״ח ע״א ד״ה אקרוב), דהקשו למה לא אכלו ישראל מצה מחדש, ניתי עשה דמצה ולידחו לא תעשה דחדש ע״ש.

ועל זה הקשה הגאון הנ״ל, הא אז היה בימי אבלו של משה שנשתכחו שלשת אלפים הלכות וכדברי חז״ל כאן ושיעורין בכלל, א״כ לא היה להם עצה לאכול מצה, דהא לא ידעו כמה יאכלו, אי יאכלו כזית דילמא השיעור הוא שני זיתים, ואי יאכלו שני זיתים, דילמא השיעור הוא כזית אחד, א״כ נמצא דאכלו כזית איסור שלא במקום מצוה.

וראה בספרנו על מס׳ קדושין (שם) מה שהבאנו בס״ד בתירוץ הקושי׳.

★ ★

ובקו׳ בית יהודה להגרא״י פלוצקי ז״ל בנו של הגאון הכלי חמדה זצ״ל שנדפס בסו״ס חמדת ישראל (במצוה י׳ אות א׳) מביא שהגאון ר׳ אלימלך רובינשטיין מראחוב זצ״ל כתב לו ליישב בזה על פי מה שחקר דהא דקיימא לן דאמרינן עשה דוחה לא תעשה, היאך הדין בספק עשה אי דוחה לא תעשה, ופשוט לכתה״ר מדברי המהרי״ט ומדברי הגאון ר׳ עקיבא איגר דבספק אם קיים המצוה המוטלת עליו, אמרינן שמא לא קיים המצוה, דהוי כמו חזקת חיוב, א״כ מיושב היטב הקושי׳ הנ״ל, ושפיר היו יכולין לאכול שני זיתים ולא שייך לומר דילמא השיעור כזית אחד, דהא כיון דעל כל פנים מספק צריכין לאכול שני זיתים, א״כ הספק עשה דוחה הלא תעשה. עד כאן דבריו.

★ ★

וכתב על זה הגרא״י הנ״ל: הנה באמת לפע״ד הקלושה מדברי המהרי״ט הנ״ל, אין ראיה, דהא כמו ודאי חשבינן דבזה גם להר״מ מן התורה לחומרא, ועיין במוצל מאש (סי׳ י״ג) דבמצוה לא מהני אפילו ספק ספיקא. ויותר היה לכבודו להביא דברי החות דעת (יו״ד סי׳ ק״י ריש בית הספק) דמתבאר בדבריו דבספק אם קיים המצוה הוי כמו ודאי לא קיים, והדברים נודעים וע״ש עוד בזה.

★ ★

עצם שכחת ההלכות אחרי פטירת משה רבינו י״ל עפ״י מה שכתב רבינו החתם סופר זצ״ל בתורת משה (פר׳ תצוה בדרוש לז׳ אדר) דסגולה נפלאה לזכור הלימוד הוא לדבק מחשבתו במשה רבינו ע״ש היטב דבה״ק. ולפי״ז מובן

בפשיטות דע״י פטירתו של משה רבינו ע״ה והסתלקותו מן העולם - נגרם שכחת הלימוד ודו״ק היטב.
(פרדס יוסף החדש פר׳ וזאת הברכה)

★ ★

בגמ׳: אמרו לו ליהושע שאל, א״ל לא בשמים היא וכו׳.

כתב בספר מרפסין איגרא (פר׳ נצבים): קשה: כיצד אם כן, נפסקה הלכה כבית הלל נגד בית שמאי, למרות שבית שמאי ״מחددי טפי״, רק משום שיצאה בת קול ואמרה שהלכה כבית הלל, כמבואר במסכת עירובין (י״ג ע״ב)?

עוד קשה, על הפסוק שנאמר לגבי עגלה ערופה (דברים כ״א ח׳): ״ונכפר להם הדם״ - כתב בתרגום יונתן בן עוזיאל, כי מיד לאחר עריפת העגלה היה יוצא נחיל תולעים מתוך טבורה של העגלה, שהיו הולכים עד מקום הימצאו של הרוצח ועולים עליו, ועל פי זה היו בית הדין שופטים את הרוצח.

ואם אכן לא ניתן לפסוק על פי דברים שמימיים, כיצד זה סמכו בית חדין על התולעים והרגו אדם על פיהם, והלא ״לא בשמים היא״?

עוד קשה, דהנה במסכת יומא (פ״ח ע״א) שנינו: ״ויקראו שמו מן והוא כזרע גד לבן׳. ׳גד׳ - שמגיד להם לישראל: אי בן תשעה וראשון ואי בן שבעה ואחרון״, ופירש רש״י: ״לפי שנאמר: ׳וימודו בעומר׳, בין שליקט הרבה, בין שליקט מעט - מוצא עומר לגולגולת, ואם נמצא יתר בבית הראשון - בידוע שבן תשעה לראשון הוא, ואם בבית אחרון - בידוע שבן אחרון הוא״.

כיצד ניתן להכריע על פי מקום הימצאו של המן מיהו אביו של בן זה, ולהרוג את הבן אם הוא היכה את אביו או אם הוא בא על אשת אביו, והלא, כאמור, ״לא בשמים היא״?

עוד קשה, במסכת שבת (ל״ד ע״א) מספרת הגמרא, שרבי שמעון בר יוחאי טיהר את עיר טבריה, ובכל מקום בו היה ספק טומאה, היה קוצץ תורמוסין ומשליכם, והיה נעשה נס וצץ המת במקום שחוא שם, והיו מציינים את מקום הקבר.

כיצד סמך רב שמעון בר יוחאי על מעשי ניסים וטהר מקום שחוא ספק טומאה, והלא, כאמור, ״לא בשמים היא״ ואין משגיחין במעשי ניסים?

★ ★

ועוד קשה, דהנה ידוע על הרבה תנאים ואמוראים, ראשונים ואחרונים, שלמדו תורה ממגידים מן השמים ואף פסקו הלכה על פיהם. לדוגמא: על דברי הרמב״ם (לולב ח׳ ה׳) כי ״הדס שנקטם ראשו - כשר״ השיג הראב״ד על אתר וכתב: ״אמר אברהם: כבר הופיע רוח הקודש בבית מדרשנו מכמה שנים והעלינו שהוא פסול... ומקום הניחו לי מן השמים״.

כמו כן, ידוע על אחד מבעלי התוספות, רבי יעקב ממרויש, שחיבר ספר שנקרא בשם ״שו״ת מן השמים״, שיסודותיו מיוסדים על הלכות שלמד מן השמים. וכן הספר ״מגיד מישרים״, שחובר על ידי מרן ה״בית יוסף״ - רוב דבריו מיוסדים על פי מה שלמד ממלאך מן השמים.

הכיצד? והלא ״לא בשמים היא״?

★ ★

והביא שם בשם הרה״ג ר׳ גמליאל הכהן רבינוביץ שיחי׳ מח״ס גם אני אודך ליישב, עפ״י מש״כ רבינו החיד״א בספרו ״שם הגדולים״, וכן ב״דבש לפי״ (מערכת נ׳ אות י״ב) דהכלל ״לא בשמים היא״, הוא רק במקום שהבת קול מחדשת הלכות חדשות או אפילו הלכות שנשתכחו. אך במקום שחכמי הדור ופוסקיו נחלקו בהכרעת הדין, ואין מי שיכריע כיצד לנהוג, בזה אם תבוא בת קול או רוח לומר שסברת פלוני אמת, שומעים לזה, ואין כאן משום לא בשמים היא, שהרי הדיינים והשופטים עצמם לא יכלו להכריע בדבר ולהורות את ישראל כיצד לנהוג ע״כ.

★ ★

עוד כתב שם: תירוץ נוסף על הקושיה הראשונה: בעלי התוספות במסכת פסחים (דף קי״ד ע״א, ד״ה דאמר אין משגיחין) כתבו, שאכן, בעלמא אין משגיחין בבת קול, ולא היה לנו לפסוק הלכה כבית הלל רק בגלל הבת קול.

אלא של״בית הלל״ היתה מעלה נוספת, שהם היו הרוב מול בית שמאי שהיו מיעוט. ובכל זאת רצו לקבוע הלכה כ״בית שמאי״ על אף שהם מיעוט, בגלל שהם מחددי טפי. ואז באה הבת קול ואמרה, שהלכה כבית הלל,

ושוב ביטלו את מעלת המחדדי טפי, וחזרו להורות הלכה כפי הרוב.

נמצא: שלא פסקו הלכה על פי הבת קול, אלא שהבת קול גילתה להם שיש לפסוק הלכה כהרוב - אף במקום שהמיעוט מחדדי טפי.

★ ★

תירוץ נוסף על הקושיה השניה והשלישית: חידוש גדול יש בדברי הגאון הקדוש ״רבי אלחנן וסרמן״ הי״ד, כי מה שאין משגיחין בבת קול, הוא רק במקום שהספק המונח לפנינו הוא בדין, או אז אין לפסוק הלכה או לחדש דין על ידי בת קול וכדומה, שהרי ״לא בשמים היא״.

אך כשאין לפנינו ספק בדין, אלא שמסופקים אנו במציאות, מה אירע כאן, והעובדות הם אלו שמוטלות בספק, אפשר לברר את העובדות בכל האופנים, גם בכאלו שאינם טבעיים.

ולכך, בעגלה ערופה בית דין היו שופטים את הרוצח על פי נחיל התולעים שיצאו מטבורה של העגלה עד מקום המצאו של הרוצח. וכן בדור המדבר, היו מכריעים מי הוא אביו של כל אחד, על פי העומר לגולגולת שירד בפתח הבית. ואף רבי שמעון בר יוחאי טיהר את עיר טבריה, על ידי הנס, מאחר שבכל המקרים האלו, הניסים בררו לנו את העובדות, ולא את הדינים.

★ ★

תירוץ נוסף על הקושיה השלישית והרביעית: הלימוד שלמדו חז״ל מהפסוק: ״לא בשמים היא״, שאין משגיחין בבת קול ובדברים שמימיים לפסוק הלכות, הוא רק להזהיר את החכמים, שכאשר הם מסתפקים בעובדות או בהכרעת הדין, אל להם להסתמך על מעשי ניסים, כדי לברר לעצמם את העובדות וממילא להכריע את הדין היוצא מכך.

אך במקום שלחכמים מוכחות כל העובדות, ומוכרע להם פסק הדין, אלא שיש אנשים המערערים על פסיקתם, לאמר: טעו החכמים הראשונים בבירור הענין העובדתי או ההלכתי, או אז, מותר לחכמים להוכיח את שיטתם - אף באותות ובמופתים.

והנה, ב״מדרש רבה״ (בראשית רבה פרשה עט) מובא: ״אמר רבי שמעון בר יוחאי: יבוא עלי אם אין בידי הלכות כשער ראשי על טבריה שהיא טהורה, חוץ מזה ומזה״. הרי, שרבי שמעון בר יוחאי ביסס את כל ספיקותיו בהלכות טומאה שהיו בעיר טבריה, על פי הלכות.

אלא שהיו כהנים אשר פקפקו בסברותיו, ולא סמכו על פסיקתו, והוציאו לעז על טהרת העיר טבריה. כדי להוציא מליבם, ולהוכיח לפני עם ועדה שפסיקתו צודקת, עשה רבי שמעון בר יוחאי את מופת התורמוסין, למען יראו וידעו כי העיר טהורה.

מעתה: גם בענין המן שירד נפתח הבית לפי מכסת נפשות, יש לומר, שמשה היה פוסק את דין ה״בן תשעה לראשון ובן שבעה לאחרון״ על פי ידיעה וסברא הלכתית, ורק כדי שלא יפקפקו בדבריו, היה מסתייע בהוכחה של ״עומר לגולגולת״, לראות אם ירד בביתו של הראשון או האחרון, ולהביא מכך ראיה למה שכבר פסק על פי הוכחות הלכתיות.

★ ★

תירוץ על הקושיה החמישית: לדעת המהר״י בן חביב בספרו כפות תמרים לא היתה כונת הראב״ד, שפסיקתו היא בגלל רוח הקודש, אלא שמרוב חיבתו לפירושו ולפסיקתו, אמר כן בדרך גוזמא.

הווכחה לדבר: ״הראב״ד״ עצמו, בספרו ״תמים דעים״, הביא הלכה זו - לפסול הדס שנקטם ראשו, והוכיח זאת בקושיות ובטענות הלכתיות, ולא הזכיר כלל את ענין רוח הקודש. ע״כ.

★ ★

תירוץ נוסף כתב על הקושיה החמישית: המושג רוח הקודש בו משתמש ה״ראב״ד״ בהלכות לולב ובעוד מקומות רבים, אינו המושג המקובל שהוא רוח אלוקית - הדומה לנבואה, אלא כוונתו לרוח ה׳ הנמצאת על עוסקי תורה לשמה, אשר זוכים לכוין האמת, אפילו אם לפי טבע חכמתם ושכלם לא ישיגו ידיהם תושיה כזו, מכל מקום, הקב״ה בחסדו משפיע עוד חכמה לחכמים, ומערה עליהם רוח ממרום לכוון לאמת.

אך ודאי ש״הראב״ד״ לא היה פוסק הלכות רק על פי רוח הקודש - נבואה שהרי לא בשמים היא ע״כ.

★ ★

כתב רבינו החיד״א בספרו ברכי יוסף או״ח (סי׳ ל״ב) דהא דאמרינן לא בשמים היא, הוא רק במה שהנביא אומר ע״פ נבואה, אז אין סומכין עליו, אבל במה שאומר ע״פ חכמתו וסברתו סומכים עליו דלא גרע מחכם אחר, ובזה מיישב מ״ש הג״ה מימונית פ״ג מאבל וכ״מ פ״א מטו״מ הי״ג דמש״ה פסק הרמב״ם כרשב״י דקברי עכו״ם אינם מטמאים באהל משום דבב״מ (קי״ד ע״ב) אשכחי׳ רבה לאלי׳ דקאי בבית הקברות של עכו״ם ופסק כרשב״י ולא אמרי׳ לא בשמים משום דאלי׳ הכריע כן ההלכה ע״פ סברתו ע״כ.

★ ★

וכתב בספר חבלים בנעימים (ח״א סוגי׳ ל״ב אות ב׳) על דברי החיד״א הנ״ל: וכן נראה, מתוס׳ (בב״מ שם) ד״ה מהו בשם ר״ת דפוסק כרשב״ג דמטמאים באוהל, והא דאלי׳ השיב כרשב״י דחויי קא מדחי, ועיקר טעמו הי׳ משום דרוב ארונות יש בהם פותח טפח. ומוכח דשיטת ר״ת דסומכין על אלי׳ בספק דין היינו משום דאומר מסברתו ומכריע ההלכה וכמ״ש בע״ז (ל״ו ע״א) בכל יכול ב״ד לבטל דברי ב״ד חברו - חוץ מי״ח דבר, שאפי׳ יבא אלי׳ ובית דינו אין שומעים לו. ואלי׳ ובית דינו היינו מה שאלי׳ מכריע ופוסק ע״פ חכמת התורה ככל ב״ד שבישראל. וכן הפי׳ בעדיות (פ״ח מ״ז) ר״ש אמר אלי׳ בא להשוות המחלוקת היינו להכריע ע״פ סברות וראיות.

והא דבשבת (ק״ח ע״א) בעא מיני׳ וכו׳ מהו לכתוב תפילין ע״ג עור דג טהור, א״ל אם יבא אלי׳ ויאמר מאי אם יבא אלי׳ ויאמר, ופי׳ רש״י הא היתר ואיסור לא תלוי בו, דלא בשמים היא. אף דע״פ חכמת התורה סומכים עליו. י״ל משום דלשון אם יבא אלי׳ מוכח דסומכים על נבואתו, דאי הכוונה על פי סברתו והכרעתו בדין, למה תלה בו יותר מבחכם אחר.

וכן בברכות (ג׳ ע״א) א״ר יוסי פ״א הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה וכו׳, בא אליהו זכור לטוב וכו׳ באות׳ שעה למדתי ממנו שלשה דברים, ג״כ לא היה בתורת נבואה, רק בתורת לימוד דיני התורה כמו שלמדים דיינים מחכמי ישראל. וכן י״ל בחולין (ו׳ ע״א) ר״ש בן אלעזר שדרי׳ ר״מ לאתויי תמרא מבי כותאי אשכחי׳ האי סבא ואסר ליה יין של כותים, ועיי״ש בתוס׳ בשם י״מ שההיא סבא הוא אלי׳, והיינו שע״פ דין אסר לו, עפ״י שיטת ר״מ דחיישי׳ למיעוט, כמ״ש שם דמות יונה מצאו להם בראש הר גרזים וגזר רובא אטו מעוטא.

וכן הוא הפירוש בגמ׳ סוטה (ד׳ ע״ב) והאיכא בן עזאי דלא נסיב ואבע״א סוד ה׳ ליראיו וכן שם (י׳ ע״א) רק לעת זקנתו חלה את רגליו שאחזתו פדגרא א״ל כמחט בבשר החי מנא ידע וכו׳ ואיכא דאמרי סוד ה׳ ליראיו. היינו ע״פ חכמת התורה לכוון הלכה ופי׳ דקרא, וכמ״ש יומא (כ״ו ע״א) אמר רבא לא משכחת צורבא מרבנן דמורי אלא דאתי משבט לוי או משבט יששכר, ואימא יהודה נמי דכ׳ יהודה מחוקקי, אסוקי שמעתא אליבא דהלכתא קאמינא שזה צריך סיוע מיוחד. וכן הפי׳ שבת (ע״ז ע״ב) סודרא סוד ה׳ ליראיו. וכן פי׳ בכפות תמרים סוכה (ל״ב ע״ב) מ״ש הראב״ד (פ״ח מלולב ה״ה) כבר הופיע רוח הקודש בבית מדרשנו, וכן מ״ש פ״י מבית הבחירה הי״ד ופ״ו ממטמאי משכב ה״ז דבר זה נגלה לי מסוד ה׳ ליראיו, אין כוונתו ברוה״ק ממש כי הביא דינים אלו בספריו תמים דעים, ושם מבואר דהכריע כן מכח טענות וקושיות ולא בשם רוה״ק, אלא כוונתו לחכמה אמיתית של תוה״ק. ועי׳ ט״ז יו״ד קל״ד סק״א קורא אני בזה על השו״ע סוד ה׳ ליראיו, ועי׳ תומים קיצור תקפו כהן סוף אות ק״כ ע״כ.

★ ★

כתב בספר ואם תאמר (ח״א ע׳ קע״ד): ידוע ש״תיקו״ הוא נוטריקון של תשבי יתרץ קושיות ואיבעיות. וצ״ע דהא קיי״ל דאין נביא רשאי לחדש דבר, וגם ש״לא בשמים היא״ (עי׳ תמורה ט״ז ע״א), והיינו שאין לנו להכריע שום דבר בתורה עפ״י נבואה, ואיך נסמוך על אליהו הנביא ע״כ.

ותירץ הרב מפונביז׳ ז״ל דהכוונה של ״תשבי״, היינו ע״י חכמתו ככל אדם גדול, ובזה מבאר אמאי אמרינן ״תשבי״ יתרץ קושיות ואבעיות, ו-יהא מונח עד שיבא ״אליהו״, דהתם דייקא נקט ״אליהו״, על פי מה שכתב במשנל״מ שספקות במציאות יכול אליהו לפשוט עפ״י רוח הק׳, אבל לתרץ קושיות ואבעיות הוא רק ״תשבי״, בתורת חכם מצד סברא ולימודים.

★ ★

בגמ׳: אף חטאת שמתו בעלי׳ נשתכחה בימי אבלו של משה וכו׳.

הנה בירושלמי (פ״א דשבת הלכה ד׳) איתא: חמש חטאות מתות רצו ב״ד לבטל מבטלין, א״ר חייא הדא דאת אמר (כמו בד״א) שלא ידחו למיתה ויפלו לנדבה, אבל ליקרב ע״ג המזבח אין חטאת מתה קריבה (פי׳ שלזה אין כח לב״ד לומר שתקרב) עכ״ל.

ובגליון הש״ס שם להגאון בעל שואל ומשיב זצ״ל תמה ע״ז, דמפורסם בכולי׳ הש״ס דחמש חטאות המתות הלמ״מ היא, ואיך יבטלו ב״ד אם ירצו, והיא פליאה עצומה.

וכתב במראה הפנים שם די״ל דאתי׳ כר״י דס״ל כאן בגמ׳ דחטאת המתה נשתכחה בימי אבלו של משה אי רועה אי מתה, וגזרו חכמים שתמות, וע״כ יכולין ב״ד לבטל ע״ש.

★ ★

וכתב הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו בית האוצר (כלל פ״ז): וצ״ע דאין זה גזרה, רק דין דהא סד״א מה״ת לחומרא לרוב הראשונים ז״ל, ואפי׳ לדעת הרמב״ם ז״ל דרק מדרבנן לחומרא, עכ״ז כיון שהוא דין כללי בכה״ת דסד״א לחומרא, מאיזה טעם יבטלו חכמים ויאמרו דחטאת תרעה אם אינם מתירים סד״א בכל התורה. וי״ל דמשום הפסד קדשים יש להם כח לבטל אף אם אינם מתירים שאר סד״א [וע׳ זבחים (דף ע״ט ע״ב) פלוגתא אי גוזרין גזירות במקדש דיש מ״ד דאין גוזרין משום הפסד קדשים]. ולפי״ז עכ״פ נמצינו למידין ג״כ דין מזה, דהא דב״ד הגדול כו׳ יכולין לבטל, היינו גם אם אינם מבטלים כל גזירת ב״ד הקדום, רק מניחים אותה בקצת מקומות, עכ״ז יכולים לבטל אותה ג״כ בקצת המקומות אחרים, דמסברא אין מקום להסתפק בזה וכמובן, ואין להאריך.

ואולם עדיין צ״ע, דבתמורה (דף ט״ז ע״א) שם איתא דזכרו דמהם מתות ומהם רועות, ושכחו איזה המתות ואיזה הרועות ע״ש, וא״כ הא הו״ל איקבע איסורא, דגם להרמב״ם ז״ל ספיקו מה״ת אסור, וע״ש עוד בזה.

★ ★

בגמ׳: אמרו לו לשמואל, שאל אמר להם, אלה המצות, שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה.

צ״ב החילוק בלשונות, דלגבי יהושע נזכר שענה: לא בשמים היא, וכן ענה פנחס, אך שמואל ואלעזר ענו: אלה המצוות וכו׳, וכ״ק אדמו״ר מוהרמ״מ מלובאוויטש זצ״ל ענה בזה, דהנה יהושע היה מלך ושואלין לו באורים ותומים, וזה מה שביקשו ממנו שישאל באו״ת, ולכן ענה לא בשמים היא, וכן פנחס שהיה משוח מלחמה כדאי׳ בסוטה (מ״ג.) וגם הוא נשאל באו״ת, כדאי׳ ביומא (ע״ג:) ע״כ הוצרך לענות ג״כ: לא בשמים היא, אך שמואל ואלעזר שלא יכולים לשאול באו״ת וביקשו מהם שישאלו בנבואה, וע״ז שפיר השיבו: אלה המצוות, דזה קאי על נביא, שאינו רשאי לחדש דבר מעתה עכ״ד, והוא נפלא.

והוסיף לומר עוד: דלכאורה הרי שמואל היה אב״ד כדאי׳ בערובין (מ״ה.) ועוד, והרי ביומא (דף ע״א:) מבואר דג״כ אב״ד שואל באו״ת, אך י״ל דכששאלו לשמואל היה עוד עלי חי, ושמואל לא היה עוד אב״ד ולא יכל לשאול באו״ת. ומ״מ שאלו לשמואל ולא לעלי, כי דוקא לשמואל נגלה הנבואה כמבואר בפסוקים (בשמואל א׳ ג׳) ע״ש.

★ ★

עוד העיר אדמו״ר מלובאויטש זצ״ל במה שנראה בגמ׳ דשאלו לשמואל קודם פנחס ואלעזר, והוא תמוה, שהרי שמואל נולד אחרי מות אלעזר.

וביאר סדר השאלות כדלהלן: הא׳ יהושע, שהוא המקבל ממשה, ולא היה דבר שאמר או עשה מעצמו, ולכן, הוא הקודם לשאול ע״ד ההלכות שנשתכחו שקיבלם ממשה.

הב׳ - שמואל, שלהיותו שקול כמשה ואהרן (תענית ה׳ ע״ב), יוכלו להנתן על ידו ההלכות שנשתכחו כמו שניתנו ע״י משה.

אח״כ פנחס, שיכול לשאול באודים ותומים וכן בנבואה, שהיה נביא ג״כ.

והד׳ - אלעזר, שיכול לשאול רק ע״י נבואה, ולא באורים ותומים, אבל יש בו המעלה שהיה ג״כ תלמיד משה (עירובין נ״ו ע״ב) עכד״ק ודפח״ח.

★ ★

בספר ואם תאמר (ח״א ע׳ נ״ז) מקשה: במגילה (ג, א) שנינו שהאותיות של מנצפ״ך שכחום הנביאים שהן משונות - כשבאות בסוף התיבה, אבל חזרו ויסדום, ומטעם זה אין בזה משום ״אלה המצוות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה״.

וצ״ע, דבתמורה (ט״ז ע״א) איתא ששלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה, וכשאמרו לשמואל הנביא שישאל להחזיר ההלכות השיב שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, הרי שאע״פ שידעו ההלכות מכבר והנביא מחזירן, יש בזה משום חידוש דבר.

★ ★

כ״ק אדמו״ר מוהרמ״מ מלובאויטש זצ״ל ברשימותיו (חוברת קמ״ו ע׳ 8) כותב להקשות: קשה מרש״י (סוכה מ״ד ע״א) שפירש [בהא ד״ערבה מנהג נביאים... שכחום וחזרו ויסדום״] - ע״פ הדבור. וקשה על זה מ״אלה המצות״, שאין נביא רשאי [לחדש] וכו׳, [שזהו] אף ב[הלכות] הנשכחות, כמו שנזכר לעיל [בהא דתמורה ט״ז ע״א, בחדא״ג מהרש״א ״והא דלא נקט נמי גבי יהושע מה״ט דאין נביא רשאי כו׳, י״ל דיהושע גופי׳ שמען כבר מפי משה אלא ששכחן, ולא הוה חידוש דבר כל כך, ובכלל אלה המצוות גו׳ הוא, וקאמר דמ״מ מן השמים לא נתנה להכריע על פי נביא״]. וצריך אצלי תלמוד״. עכ״ל.

★ ★

וכתב הרה״ג ר׳ ישכר דוב קלויזנר שליט״א: נראה לתרץ בהקדם מ״ש בירושלמי פאה (פ״ב ה״ד) שאין למדים הלכה מן האגדות ומן המדרשות [תויו״ט ברכות פ״ה מ״ב, ועי׳ חות יאיר (סי׳ רכ״ד) ומגא״א (סי׳ קכ״ח ס״ק כ״ט)], שדברי אגדה אינם כדברי שמועה, אלא כל אחד דורש מה שעלה על לבו, ואומדנא הם (רב שרירא גאון באוצה״ג חגיגה סי׳ ס״ח), ואינם כמשמעם, והרבה מהם משלים למשוך לב העם, וכלל הוא שאין סומכים על האגדה וכו׳ כמ״ש ר״ה גאון באשכול (ח״ב ע׳ 47). ועי׳ שד״ח כללים א (אות צה) שכתב דאפילו כשאין האגדות סותרות התלמוד אין למדים מהם הלכה כלל.

ברם בשו״ת נודע ביהודה תנינא יו״ד (סי׳ קס״א) כתב ע״פ תוס׳ ע״ז (ל״ג ע״ב. ד״ה כסי) דמנהג שנהגו ישראל שפיר למדים מאגדה עיי״ש, ועי׳ שו״ת שער אפרים (סי׳ מ״ז). ובס׳ הישר לר״ת (סי׳ תרי״ט-כ) כתב דהרבה מנהגים בידינו על פי אגדות ומדרשות.

ומעתה כיון דיש חילוק בין הלכה למנהג בענין אי למדים מן האגדות והמדרשות, א״כ יתכן שכן הוא גם בנוגע לענין מה שנביא רשאי לחדש, די״ל דרק הלכה אינו רשאי לחדש כהך דתמורה וכו׳ (שמביא שם בארוכה), משא״כ גבי מנהג אולי שפיר נביא רשאי לחדש, והך דסוכה הרי מיירי גבי מנהג נביאים דערבה, וא״כ לכאורה א״ש שחזרו ויסדום ״ע״פ הדבור״.

★ ★

והנה הגאון ר׳ ראובן מרגליות ז״ל בפתיחה לשו״ת מן השמים כתב (בע׳ ו׳) להוכיח מגמ׳ דסוכה הנ״ל דהיכא ד״לית דינא בארעא, או בדבר שאי אפשר לברר, שפיר יכולים לסמוך על אשר נגלה להם בדרך שלמעלה מן הטבע... וזו נשכחה לגמרי וחזרו נביאים אחרונים ויסדום על פי הדבור, ואין זה כהמוני ק״ו וגז״ש ודקדוקי ספרים שהחזירום עתניאל בן קנז בפלפולו, כיון שהלכה למשה מסיני הרי אין לה סמך בתורה, ולא יתכן לחדשה ע״י פלפול כי אם ע״י הדיבור הנבואי שכן היתה הלמ״מ״. עכ״ל. ברם לפי הנ״ל אין מכאן הוכחה שנביא רשאי לחדש הלכה בדרך שלמעלה מן הטבע, כי שם מיירי ממנהג, ומנהג שאני מהלכה כנ״ל ע״כ.

★ ★

בעצם דברי הגמ׳ צ״ב (וכנ״ל) דכיון דכבר ביקשו ליהושע והשיב להם שא״א לשאול, אמאי חזרו וביקשו גם משמואל, ועוד צריך לבאר אמאי שינו יהושע ושמואל תשובתם, ולא השיבו תרווייהו תשובה שווה.

וכתב חכ״א בספר ביד נביאך (סי׳ נ״ד): ונראה בביאור הדברים דבאמת חלוקה הבקשה שבקשו מיהושע שישאל, מהבקשה לשמואל שישאל, דהא דיהושע נתבקש לשאול, היה הדבר בתורת בירור על ההלכות שמשה קבל, והיינו דע״י שישאל יתברר לנו מה היו ההלכות שנשתכחו, וע״ז השיב להם דלא בשמים היא. ואין מועיל לבירור מה שבשמים יאמרו לו ההלכות שנשתכחו. אבל מה שבקשו לשמואל שישאל, היה זה אחר שכבר ידעו שא״א לאהדורי להלכותיו של משה ע״י בירור בשמים, וע״כ ביקשו שלא בתורת בירור, אלא שישאל ויקבל ההלכות מחדש, ויהיה

בשאלתו קבלה ומסירה חדשה על עיקר ההלכה, ויהיו ההלכות דברים ששמואל קיבל, וע״ז השיב, דא״כ יהיה נמצא שהדברים הם תוספת על התורה וחידוש, והרי אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אמר לו לאלעזר שאל, אמר להם וכו׳.

וברש״י (ד״ה נשתכחה וכו׳) כתב יאפ״ש [הגיה הרש״ק ובצדק ישפ״ז], יהושע שאלו תחילה ואחריו שמואל ואחריו פנחס ואחריו אלעזר. יאפ״ש, יהושע אלעזר פנחס שמואל. יפל״ל, יהושע פנחס אלעזר שמואל, עכד״ק.

והוסיף הגאון האדר״ת זצ״ל בספרו מגלת סמנים (ע׳ קכ״ח): ובפירוש רבינו נרשום שנדפס מחדש בווילנא כתוב, סימן ישפ״א ואיכא דאמרי יפא״ש, במתניתא תנא יפל״ל [ומוקף בחצאי עיגולים כל זה, ואח״כ כתוב מוגה בחצאי ריבועים בזה״ל]: סימן ישפ״ז, יהושע שמואל פנחס אלעזר. איכא דאמרי יפא״ש, יהושע פנחס אלעזר שמואל. יפל״ל, יהושע פנחס אלעזר שמואל, עכ״ל.

ובשיטה מקובצת כתוב סימן ישפ״א, ואיכא דאמרי יאפ״ש, במתניתא תנא יפל״ל, ס״א ישפ״ז יזד״ש ע״כ.

★ ★

בגמ׳: בשעה שנפטר משה רבינו כו׳ א״ל ליהושע שאל ממני ספיקות שיש לך א״ל רבי כלום הנחתיך שעה אחת כו׳ לא כך כתבת עלי ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האוהל. מיד תשש כוחו של משה [וי״ג כוחו של יהושע], ונשתכחו ממנו ג׳ מאות הלכות ונולדו לו ז׳ מאות ספקות כו׳.

והתם סופר (תורת משה פ׳ תצוה ודרשות ח״א ע׳ קע״ה) הקשה א׳. הרי משה הי׳ עניו מכל אדם וגו׳, ואיך זה שתשש כוחו כשראה שיהושע אינו נצרך אליו, הלא אפילו באיש ההדיוטי אמרו בכל אדם מתקנא חוץ מבנו ותלמידו. ב׳. אי יהושע הי׳ לו מה לשאול, וכי נימא שרם לבבו ולא רצה לשאול, ואם לא הי׳ לו מה לשאול, למה נענש מה הי״ל לעשות. ג׳. מה הכוונה נולדו לו ז׳ מאות ספיקות, אם זהו ספקות של ליבון הלכתא שמתעוררין כל פעם ע״י פלפול, אם כן אין זה עונש, שכך היא דרכה של תורה, ואם נשתכחו ממנו ז׳ מאות הלכות שלמד כבר, אמאי חלקן - נשתכחו ממנו ג׳ מאות הלכות ונולדו לו ז׳ מאות ספיקות - הו״ל למימר נשתכחו ממנו אלף הלכות.

ע״כ ביאר ביאר אגדה מופלאה על פי מה שהקדים על הפסוק שם: ״אך בצלם יתהלך איש״ שאם אדם לומד וצורת משה רבינו - נותן התורה - נדבקת בו, הרי זו סגולה נפלאה שלא תשכח ממנו תורתו אשר למד.

והנה כשיבקש מרע״ה מאת יהושע שישאל ממנו כל מה שהוא צריך, יפה השיב לו יהושע ולכבודו שכיון שהוא נער ולא ימיש מתוך האוהל, הרי בודאי לא מש צורת משה רבינו ממנו, ואם כן לא שכח שום דבר.

אמנם תשש כוחו של משה, שלא זו העיר ולא זו הדרך, שהתורה היא פרה ורבה, וארוכה היא מארץ מדה, ורחבה מני ים, וכל פעם צריך שיתעורר עוד ועוד ספיקות.

וממילא יש ליישב גם הגירסא השני׳ שתשש כוחו של יהושע, שכיון שנצטער משה, ממילא נצטער בגללו יהושע תלמידו.

ולכן נענש יהושע שנשכחו ממנו ג׳ מאות הלכות.

ומצד שני, על שעשה כבוד למשה רבינו, שאמר לו שבגללו - שלא מש ממנו, לא שכח שום דבר, לכן קיבל שכר - שנתעורר לו ז׳ מאות ספיקות חקירות ושאלות, שזהו לטוב ולא לעונש. ע״כ דבריו הנפלאים.

★ ★

בגמ׳: כלום הנחתיך שעה אחת והלכתי וכו׳ לך וטורדן במלחמה וכו׳.

עה״פ (יהושע א׳): ויהי אחרי מות משה עבד ה׳ וגו׳ כותב רבינו החיד״א זצ״ל בספרו צוארי שלל (בהפטרת שמחת תורה אות א׳): שמעתי משם הרב המובהק מהר״ר משה חיון ז״ל אב״ד ור״מ מעה״ק צפת ת״ו שפירש כמ״ש פ״ב דתמורה אמר רב יהודה אמר רב, בשעה שנפטר משה רבינו ע״ה לגן עדן א״ל ליהושע שאל כל ספיקות שיש לך, א״ל רבי כלום הנחתיך שעה אחת והלכתי למקום אחר, לא כן כתיב ׳ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל׳, מיד תשש כחו של משה ונשכחו ממנו ש׳ הלכות ונולדו ת״ש ספיקות, ועמדו כל ישראל עליו להרגו, א״ל הקב״ה לומר לך אי אפשר, לך וטורדן במלחמה שנאמר ויהי אחרי מות וכו׳ בעוד שלשת ימים וכו׳.

וזהו שכתוב: ״ויאמר ה׳ אל יהושע - משרת משה לאמר״, שאמרת למשה כלום הנחתיך וכו׳ ועל ידי זה נשתכחו ההלכות. ״משה עבדי מת״ ואין נביא רשאי לחדש דבר

מעתה, ולומר לך אי אפשר, וזאת העצה לך וטורדן במלחמה וז״ש ״ועתה״ שאין תקון לומר לך, שאין נביא רשאי לחדש וכו׳, ״קום עבור את הירדן הזה״ וטורדן במלחמה זהו תורף דבריו ז״ל עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: במתניתין תנא, אלף ושבע מאות קלין וחמורין וגזירות שוות ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה, אמר ר״א אעפ״כ החזירן עתניאל בן קנז מתוך פלפולו.

הנה צ״ב כאן על מה קאי מש״כ שהחזירם עתניאל בן קנז, האם על שלשת אלפים או על אלף ושבע מאות קלין וחמורין או על ג׳ מאות ההלכות שנשתכחו מיהושע, וברמב״ם בסה״מ (שורש ב׳) מפורש דקאי על אלף ושבע מאות קלין וחמורין בלבד ע״ש שכ״כ. וכן מפורש בהקדמת המאירי לאבות (עמ׳ 17) ע״ש, וראה להלן מהפענח רזא דקאי רק על הג׳ מאות הלכות שנשתכחו מיהושע. וצ״ע בזה עדיין.

★ ★

עצם הענין ששאלו לשמואל אינה מובנת כאן, הרי שמואל היה שנים רבות אחרי משה, שהרי שמואל מלך בן ל״ט שנים כמבואר בתענית (ה:) וזה ביום שמת עלי, ואז חרבה שילה כמבואר בזבחים (קי״ח:), ומשכן שילה עמד שס״ט שנים, והוסף לזה י״ד שנים דכיבוש וחילוק, א״כ הוא שנים רבות אחרי פטירת משה. ולמה אז הלכו לשמואל לברר ההלכות.

ואולי באמת מה״ט דעתניאל החזיר בפלפולו רק האלף ושבע מאות וכנ״ל, ושאר הג׳ אלפים הלכות נשארו בשכחה עוד שנים רבות וצ״ע. ובגמ׳ יומא (פ.) אי׳ לגבי שיעורים דנשתכחו בימי אבלו של משה, וב״ד של יעב״ץ חזרו ויסדום ע״ש.

★ ★

והנה בתענית (ד.) שלשה שאלו שלא כהוגן וכו׳ ובתוס׳ הקשו: וא״ת אמאי לא חשיב כלב בן יפונה שאמר אשר יכה את קרית ספר ולכדה, ונתתי לו את עכסה בתי לאשה, אמאי לא פריך כמו הכא יכול ממזר או עבד, וי״ל דהא דקאמר כלב שיתן לו בתו, ה״ק, כל מי שיכול לחזור אותן הלכות ששכחו בימי אבלו של משה, אתן לו עכסה בתי עכ״ל.

ובפענח רזא הביא בשם הר״י מאורליינ״ש ליישב הקושיא מדוע לא חשיב כלב בן יפונה וז״ל: ״וי״ל דההוא דקרית ספר מיירי בג׳ מאות הלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה והחזירם עתניאל בן קנז בפלפולו, ואי אפשר שימצא זה בעבד או ממזר, שאין מלמדין אותו תורה״ עכ״ל. וצע״ג לכאורה מדוע נקט ג׳ מאות הלכות שנשתכחו והחזירם עתניאל בן קנז בפלפולו. ואטו רק על זה קאי הא דהחזירם עתניאל בן קנז. ולעיל התבאר דקאי על אלף ושבע מאות קלין וחמורין וצ״ע.

(פרדס יוסף החדש פר׳ וזאת הברכה)

★ ★

בגמ׳: אלף ושבע מאות כו׳ נשתכחו בימי אבלו של משה אעפ״כ החזירן עתניאל בן קנז בפלפולו שנאמר וילכדה עתניאל בן קנז.

וצ״ב מהיכא ילפינן ממה שכבש עתניאל בן קנז קרית ספר שהחזיר מתוך פלפולו כל אותן הלכות.

ואמר בזה הרה״ק המגיד ממעזריטש זי״ע רעיון נפלא (הובא באמרי פנחס תורה י׳ וראה ערבי נחל פ׳ שלח), שהרי ידוע הוא שהעולם נברא על ידי התורה, וכל מקום ומקום שבעולם הוא נגד איזה הלכה שבתורה. וכשרצו לכבוש ארץ ישראל, התעסקו באותה הלכה ששייכת לאותו מקום, וע״י זה כבשו אותה.

וזה מ״ש במגילה (ג׳ ע״ב) לגבי מלחמת יהושע בעי, וילן יהושע בתוך העמק, שלן בתוך עומקה של הלכה, שנתעסקו באותה הלכה ששייכת לאותה עיר -עי, ועי״ז כבשוה. וכאן שבאו לכבוש את קרית ספר לא היו יכולים בשום פנים ואופן לכבשה, מכיון שנתשתכחו מהם אותן ההלכות שהיו נגד אותו מקום. עד שהחזירן עתניאל בן קנז בפלפולו, וממילא יכלו לכבוש את קרית ספר, ולכן נקרא באמת ״קרית ספר״ שנכבשה ע״י הלימוד בספר.

והוסיף הרה״ק רבי פנחס מקוריץ זי״ע שלכן המנהג הוא שרב העיר דורש בפלפול בהגיעו למקום חדש לכהן שם ברבנות, שע״י זה הפלפול הוא ״כובש״ את המקום תחת מרותו, ורבנים הקודמים ידעו לכוין איזה הלכה ופלפול שייך לאותה עיר.

★ ★

באגרת הידועה מבעל המראה יחזקאל מדעעש אודות רבו הקדוש רבי מנחם מנדל מרימינוב זי״ע (שנדפס בסוף ספרו) כתב בתו״ד משמו, שאותן ג׳ אלפות שהחזירן עתניאל בן קנז בפלפולו - היה בימי ספירת העומר, ולכן זהו הטעם של מנהג ישראל תורה שבימים אלו לומדים פלפול הלכה עם תוס׳ ע״כ.

וי״ל דהמקור לזה הוא משום שא״ל הקב״ה ליהושע ״לומר לך אי אפשר, לך וטורדן במלחמה״, והיינו י׳ בניסן שאז עברו את הירדן וכבשו את יריחו, אם כן מיד אחרי פסח, דהיינו בימי ספירת העומר, אז החזירן עתניאל בן קנז בפלפולו.

★ ★

בגמ׳: החזירן עתניאל בן קנז בפלפולו.

כתב בסדר הדורות (ב״א תקט״ז): עתניאל הוא [גלגול] נחשון בן עמינדב, ועל שקידש שם שמים, שירד בנחשול של ים, ירד עתניאל בפלפולו בים של תורה, והחזיר ש׳ הלכות ששכחו באבלו של משה, נחשו״ן אותיות - חננו ש׳. גם קח ממילת עתניאל אותיות א-ל, נשאר תני ועי״ן, תני בגימטריא (עם הכלל) - הלכות, שחננו הא-ל בהש׳ הלכות, ונשאר עין, שזכה להחזירם ע״י עין שכלו.

★ ★

ביומא (דף פ׳ ע״א) איתא: שיעורים הלכה למשה מסיני הם, אחרים אומרים בית דינו של יעבץ תיקנם. (ופירש״י דהיינו עתניאל בן קנז דהכא). ומקשה והכתיב אלה המצוות, שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. ומשני אלא שכחום וחזרו ויסדום, והיינו כדאמרינן הכא שהחזירן בפלפולו.

★ ★

בחתם סופר (תורת משה ר״פ פקודי) על הפסוק ואת האלף ושבע מאות וחמשה ושבעים עשה ווים לעמודים (שמות ל״ח כ״ח) כתב: ידוע במדרשות כי נשכח ממרע״ה מה שעשה באלף ושבע מאות וכו׳, ונצטער ע״ז, עד שהזכירו הקב״ה שעשאן ווים לעמודים.

ונ״ל רמז על מה שאמרו חז״ל במס׳ תמורה אלף ושבע מאות ק״ו וגז״ש נשתכחו בימי אבלו של משה, המספר הזה אלף ושבע מאות מכוון הכא והתם, יען כי ע״י העגל ושבירת הלוחות באה שכחה לעולם (עיין

★ ★

בגמ׳: ויקרא יעבץ וכו׳ אם ברך תברכני בתורה והרבית את גבולי בתלמידים וכו׳.

כתב הגאון ר׳ משה פיינשטין זצ״ל בספרו דברות משה על מס׳ ב״מ (בהקדמה) דלכאורה היכן מצינו שיש חיוב לחפש תלמידים שיבואו אצלו כדי ללמדם. אולם נראה, שיעבץ סובר שיש חיוב ללמד לכל התלמידים שיש בכחו ללמדם, וכשהיו לו פחות ממה שהיה יכול ללמדם, היה מסופק שמא לא יצא ידי חובתו, דאפשר בהשתדלות יותר, יהיו לו עוד תלמידים, והיה מצטער ע״ז, שאף שלמד עם תלמידים שבאו אליו, אולי היה בידו להשיג יותר תלמידים שאז לא יצא.

ואולי בכלל מצות ללמד לתלמידים איכא לא רק הלמוד, אלא גם לעמול ולעבוד שיהיו תלמידים, ולכן לא ידע מה לעשות, כי אם יעמול להשיג תלמידים, הרי יתבטל מלמודו, ואם לא יעמול להשיג תלמידים, הרי לא יקיים מצות ללמד כפי האפשר לו. ולכן התפלל על שניהם, שיברכהו ה׳ בתורה, שלא יתבטל מלמודו, ויהיה לו הצלחה בלמודו, ומ״מ ירבה גבולו בתלמידים, שיתן להם דעה לבא אצלי ללמוד, וכשיהיו לו תלמידים כפי שאפשר לפניו ללמדם, ידע שיצא ידי חובתו.

וניחא גם מה היה שיעור הריבוי אשר נתן לו השי״ת כשאלתו, דהוא שהיו לו סך תלמידים כפי מה שהיה אפשר לפניו ללמדם. והוא ראיה גדולה למה שכתבתי שמצוה על האדם ללמד לריבוי תלמידים שאפשר.

ולכן מאחר שע״י הדפסת באורים בדבר רבותינו, ילמדו הרבה בני תורה, אף במדינות האחרות, מקיים בזה המצוה שעליו ללמד לריבוי שאפשר עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: והיתה ידך עמי וכו׳ לבלתי עצבי, שלא ישגבני יצר הרע וכו׳.

כתב רבינו החיד״א זצ״ל בספרו חומת אנך על דברי הימים (פרק ד׳) דבר נפלא: אפשר לומר, כי נתיירא דאמו קראתו יעבץ, כי ילדה בעוצב, ואם כן יעבץ הוא לשון עצבות, ונתיירא שלא יתקיים שלא יבטלהו יצה״ר ללמוד

וזהו עצבון אמיתי, וז"ש לבלתי עצבי רק יעבץ - יהיה שיעץ ורבץ תלמידים, ותתבטל כונת אמו דיעבץ לשון עצבות עכ"ל הזהב. וכעי"ז כתב ברד"ק (דהי"א ד' י').

★ ★

בגמ': אמר רב יוסף דופי של סמיכה.

וברש"י (ד"ה דופי) דעד יוסף בן יועזר לא נחלקו בסמיכה ולא בשום דבר, שעדיין לא נתמעט הלב, ולהכי נקט סמיכה, דהיא היתה מחלוקת ראשונה שנחלקו בו חכמים מעולם כו'.

הג"ר יצחק הוטנר זצ"ל בפחד יצחק (חנוכה ג' ב') כתב בזה רעיון נפלא, דיוסף בן יועזר הי' באותן ימים ששלטה מלכות יון על ארץ ישראל, היא המלוכה אשר החשיכה את עיניהם של ישראל בגזירותיהן (ב"ר עהפ"ס וחושך על פני תהום), וע"י החושך הזה נוצר שכחת התורה, ומאז אנו סובלים מזה, ונתרבה מאותה שעה ואילך מחלוקת בישראל, אשר לפני זה לא היה עכתו"ד.

ובאמת כן אנו אומרים ב"על הניסים" - שעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל, "להשכיחם תורתך" כו'.

★ ★

בגמ': תשש כחו של יהושע ונשתכחו ממנו שלש מאות הלכות כו' ועמדו כל ישראל להרגו, א"ל הקב"ה לך טורדן במלחמה.

ביערות דבש (ח"א דרוש י"ז בדרשה לז' אדר) עמד על זה, מה השיב לו הקב"ה לך טורדן במלחמה, הרי הם רצו להרגו על ששכח דברי תורה, וכי במלחמה יתפייסו דור דיעה וירצה את דעתם.

ותירץ על פי המשנה (אבות פ"ג מ"ו): כל השוכח דבר אחד ממשנתו חייב מיתה, יכול אפילו תקפה עליו משנתו כו'.

והנה דור המדבר סברו כמו ההוה אמינא של המשנה, שאפילו אם תקפה עליו משנתו גם כן חייב מיתה, לכן רצו להרוג את יהושע על ששכח ממשנתו.

מול זה אמר לו הקב"ה, לך טורדם במלחמה, ובמלחמה הי' יוצא עמהם הארון שיש בו השברי לוחות (ירושלמי שקלים פ"ו ה"א), ואמרו בברכות (ח' ע"ב) הזהרו בזקן ששכח תלמודו, שהרי לוחות ושברי לוחות מונחין בארון, ואם כן ע"י שיצאו למלחמה, וידעו שיצאו עמהם השברי לוחות המונחים בארון, מזה ישכילו להבין שאם תקפה עליו משנתו, אין לו אשמה בכך, וממילא יניחו לו ליהושע - שתקפה עליו משנתו, ע"ש עוד.

★ ★

בגמ': א"ל הקב"ה לומר לך אי אפשר (שכבר מת משה) לך טורדן במלחמה.

בסה"ק מאור עינים (פ' תצוה) ביאר שמשה רבינו ע"ה הי' הדעת של בני ישראל, ועל ידו היתה המשכת התורה אל בני ישראל, וכשמת משה לא הי' אפשר לגלות שוב הלכות התורה, לכך אמר לו צא טורדן במלחמה, היינו מלחמתה של תורה, שעל ידי מלחמה שבתורה יוכלו לבא בעצמם אל הדעת הגנוז בתורה ע"כ.

[א. ה. ובאמת כך הי', כמו שמצינו לאחמ"כ שהחזירן עתניאל בן קנז מתוך פלפולו].

דף ט"ז ע"ב

בגמ': ר' נתן אומר, אחת נתנה להן והעמידוה על חמש.

וברש"י דאחת מחטאות המתות ניתנה למיתה, וארבעה לרעיה ע"כ. בשו"ת צור יעקב להגאון מפרוביז'נא זצ"ל-הי"ד (סי' קכ"ג) כתב לבאר דברי הירושלמי (פ"א דשבת הלכה ד') דאיתא שם, דחמש חטאות מתות רצו ב"ד מבטלין, אמר ר"ח הד"א שלא ידחו למיתה ויפלו לנדבה, אבל לקרב על מזבח אין חטאת מתה קרבה, ונתקשו בזה דאיך יוכלו לבטל זה ההלכה, הא הלל"מ היא, ומ"ש במראה פנים שם דאתיא כר"י נפחא דס"ל בש"ס תמורה (ט"ז) דחטאות המתות נשתכחו בימי אבלו של משה, דמספקא להו אי מיתה אי רועה, וא"כ ב"ד שגזרו ואמרו מתה, ואם יעמוד ב"ד אחר שגדולים מהם בחכמה יכולים לבטלה, קשה לכאורה דהא בעינן גדול בחכמה ובמנין, אכן כבר כתב הפני משה בעצמו דאה"נ דהירושלמי מיירי בגדולים בחכמה ומנין, ולא קשה איך אפשר שבימי אמוראים יהיו גדולים בחכמה ומנין מראשונים, כבר יישב זה בכ"מ (פ"ב מהלכות ממרים

ה״ב) דמצינו שהאחרונים גדולים מהראשונים בחכמה, והביא מתענית כ״ד.

אך דברי הפני משה בלא״ה תמוהין מאד, כיון דמספקא להו אם הלל״מ מתה או רועה, א״כ ע״כ צריכין להחמיר מספק דאורייתא בלי גזרת ב״ד ואיך אפשר לבטלה, זולת שיאמר דירושלמי ס״ל הלל״מ ספקו להקל, אבל כבר כתבו הקדמונים דהלל״מ ספקו לחומרא מכמה ראיות בש״ס וכן הכריע במנחת יעקב בקונטרס הספקות, זולת שנדחוק דהירושלמי ס״ל כשיטת הרמב״ם דספיקות מה״ת לקולא, רק מדרבנן החמירו, ולכן יכול ב״ד לבטל.

★ ★

וכתב שם ליישב עפ״י המבואר כאן וכנ״ל דאחת מחטאות המתות ניתנה למיתה וארבעה לרעיה, והנה לפי״ז ביש לפנינו כל החמשה חטאות המתות, פשיטא לן דאין ביניהם רק אחד שעומד למות והשאר ארבעה עומדים לרעיא, ומה״ת בטלים ברוב, וכולן ראויין לרעי׳, רק בעלי חיים לא בטלי והוי קבוע דרבנן, ובש״ס זבחים (ע״ג ע״ב) אמתני׳ דכל הזבחים שנתערב בהן מחטאות המתות מקשה ונכבשינהו דניידי ונימא כל דפריש מרובא פריש כו׳, גזירה שמא יבואו י׳ כהנים בבת אחת ויקחו מן הקבוע. ובתוס׳ ריש פרק כל הזבחים כתבו דלא גזרי׳ שמא יבאו י׳ כהנים בבת אחת רק בקדשים, ולא בחולין. וע״ז הקשו א״כ בנתערב א׳ מחטאות המתות אמאי ימותו כולן, נימא ירעו עד שיסתאבו ויפדו ואחרי כן נימא כל דפריש מרובא פריש כיון דהשתא להדיוט חזי. וי״ל דלא עבדינן תקנה ברעי׳, כיון דלאחר רעי׳ לא משתרי אלא מטעם כל דפריש.

והנה לפ״ז בנתערבו חמשה חטאות המתות הי׳ לן לומר, כיון דארבע מהם עומדים לרעי׳, רק אחד מהם עומד למיתה, א״כ נכבשינהו דניידי, וכל דפריש מרובא פריש, וירעו עד שיסתאבו ויפדו ונכבשינהו.

רק ע״כ כסברת התוס׳, דלא אמרי׳ בזה תקנה דרעי׳ וזו רק גזירה רחוקה, ולכן קאמר בירושלמי דחמשה חטאות מתות פי׳ בנתערבו כולן ואמרי׳ ימותו כולן, אם רצו ב״ד מבטלין, שיסמכו על נכבשינהו לאחר רעי׳ ולא ימותו כולן רק האחרון. וע״ז אמר ר״ח ב״א הד״א שלא ידחו למיתה ויפלו לנדבה, אבל ליקרב על גבי המזבח כגון בנתערבו בזבחים כשרים, דנימא נכבשינהו ויקרבו ע״ג המזבח, אף דגזירה שמא יבאו י׳ כהנים בב״א נימא דרצו ב״ד מבטלין, ע״ז אמר דזה לא יוכלו לבטל, דאין חטאת מתה קריבה.

וי״ל דהירושלמי ס״ל כמ״ש התוס׳ שם (דף ע״ג ע״ב) דמשמע דהוי קבוע דאורייתא בניטל מהקבוע דבע״ח, ולכן הוי גזירה קרובה בקדשים, ובירושלמי זבחים (אם אינו מזויף) ר״פ כל הזבחים מפורש דס״ל דאפי׳ בנכבשינהו הוי כלקח מקבוע בפירוש בפנינו כמ״ש המפרש שם. או די״ל דזה הוי כתקנה לסייג, כיון דהוא מגזירה שמא יקח מהקבוע, ובכה״ג דהוא לסייג, אין מבטלין אפי׳ ב״ד גדול כמ״ש הרמב״ם פ״ב ממרים וא״ש בעה״י עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: שתי שכחות שכחו.

ופירש״י שהיו מקובלים על חמש חטאות שארבע מהן מתות ואחת מהן רועה, ושכחו איזו רועה, ולפיכך החמירו בכולן שיהיו מתות. ועוד שכחה היתה בידם שלא ידעו אם החטאות הללו מתות גם כשהם קרבן ציבור, או דהאי דינא נאמר דווקא לגבי קרבן יחיד. ואיבעיא זו נפשטה על ידי ששלוש מן החטאות המתות לא יתכן שיהיו בציבור, שולד חטאת לא שייך בציבור, שהרי חטאת ציבור זכר הוי. וגם חטאת שמתו בעליה לא יתכן בציבור, שאין ציבור מתים, וגם תמורת חטאת לא יתכן בציבור, שאין ציבור עושים תמורה. וכיון ששלש חטאות מפורשים לנו שאינן בציבור, לפיכך גם שאר החטאות שהם עבורנו בגדר ״סתום״, נלמד אותם מן המפורש לנו שאינם בציבור, ומדהמפורש הוי ביחיד ולא בציבור אף הסתום הוי ביחיד ולא בציבור.

והקשו המפרשים הא לעיל בעמוד א׳ אמר ר׳ יצחק אף חטאת שמתו בעליה נשתכחה בימי אבל של משה, והחזירם עתניאל בן קנז בפלפולו, והאיך אמרו כאן ששכחו ההלכה והוצרכו להחמיר בחטאת החמישית.

★ ★

ובספר פי צדיק המיוחס לבעל צמח צדק הראשון, ר׳ מנחם מנדל מניקלשבורג, תירץ (בדרוש נ״א עמוד ק״נ) על פי ילקוט בדברי הימים על הפסוק משפחת סופרים יושבי

יעב״ץ, שעשו את התורה ״ספירות ספירות״, חמשה דברים חייבים בחלה, חמשה עשה נשים פוטרות צרותיהן וכו׳, ארבעים מלאכות חסר אחת, חמש חטאות המתות. ועוד אמרו שם בילקוט, שלשה היו באותה עצה, בלעם איוב ויתרו, בלעם שיעץ נהרג. איוב ששתק נידון ביסורים. יתרו שברח, ישבו בניו בלשכת הגזית.

ופירש הפי צדיק בדרך נפלא ששני המאמרים הללו משלימים האחד את רעהו. שהרי יש לתמוה וכי מגיע ליתרו שכר על הבריחה, אלא שאמרו חז״ל והביאום רש״י על הפסוק הבה נתחכמה לו, להם לא אמר אלא ״לו״, לאלוקיהם של אלו, שהתחכמו לדון את בני ישראל במים, ולא ייענשו על זה, שהרי נשבע הקב״ה שאינו מביא מבול לעולם, ״והם אינם יודעים שעל כל העולם אינו מביא, אבל על אומה אחת מביא״.

והמצב המיוחד הזה שמצד אחד היה יתרו יודע שהקב״ה מעניש מדה כנגד מדה, ומצד שני לא היה יודע ש״על אומה אחת מביא״, זה גופא מלמד זכות על יתרו וגורם לתת לו שכר, כי היה יתרו מתיירא להפר עצתם וליתן להם עצה שלא להשליך הזכרים למים, כי ידע יתרו שגזירת ההשלכה למים היא הצלה גדולה לישראל, שהרי הקב״ה מעניש מדה כנגד מדה, והרי נשבע הקב״ה שאינו מביא מבול, וממילא יהיה הכרח להציל את ישראל, שהרי הוא יתברך לא ינוח לעשות רשעות גדולה כזאת בלי להעניש עליה, ולפיכך היה עדיף בעיני יתרו לברוח, כי על ידי זה דווקא יהיו ישראל ניצולים.

★ ★

היוצא מכל זה, שאם העולם מתנהג במדה כנגד מדה, יש לימוד זכות על יתרו, וזכה שישבו בניו בלשכת הגזית. ולהלן נבאר שכל מנייני ההלכות הללו שנזכרו על יעב״ץ שעשו את התורה ״ספירות ספירות״, מוכיחים שהעולם מתנהג במדה כנגד מדה, ומדוקדק שנסמכו המאמרים הללו יחדיו, כי על ידי ההוכחה שהעולם מתנהג במדה כנגד מדה, הוי לימוד זכות על יתרו, והחכם הגדול יעב״ץ שהיה מצאצאי יתרו, עשה את התורה ״ספירות ספירות״, שבזה מצדיק את זקינו יתרו.

ואיתא בגמרא שבת (מט:) ארבעים מלאכות חסר אחת כנגד מלאכה ומלאכתו שבתורה. ובעי רב יוסף ויבא הביתה לעשות מלאכתו מעניינא או לא. ומבואר שם דהספק הוא אי הפסוק והמלאכה היתה דים הוי ממנינא, דאז לעשות מלאכתו היינו לעשות צרכיו, אבל אי אמרינן דויבוא הביתה הוי ממניינא דהיינו מלאכתו ממש, אז יתפרש הפסוק והמלאכה היתה דים, דשלימת עבידתא, ופירש שם רש״י דלעשות צרכיו היינו יצר הרע לחטא, אלא שנראית לו דמות דיוקנו של אביו.

והספק הוא האם הפירוש הקרא דהמלאכה היתה דים, מלאכה ממש, שעשו עבודתם באופן של ״די״, שהכינו בדיוק כפי הצורך בלי יתרון - או שהכוונה שהמלאכה הבאה מתרומות ונדבות נשלמה, כמאמרם ״שלימת עבידתא״.

והמהרש״א שם יצא לחדש, דהתנא נקט הלשון הזה של ״ארבעים חסר אחת״, כי באמת יש בתורה ארבעים ״מלאכתו״, והספק הוא מי מהם נדחה. וכתב הפי צדיק שלפי זה הרווחנו דודאי סבירא ליה להתנא ד״מלאכתו״ דיוסף, היינו מלאכתו ממש. כי אי נימא דסבירא ליה לעשות צרכיו, הוה ליה למימר שלושים ותשע, ולא ארבעים חסר אחת, שהרי רק ״מלאכתו״ דדיים הוי ממניינא, ולא ״מלאכתו״ דיוסף. ומדקאמר ״ארבעים חסר אחת״, מוכח דסבירא ליה מלאכתו ממש, ויוסף לא חטא כלל, ומה שנענש במעשה אשת פוטיפר, הוי מדה כנגד מדה על הוצאת דבה שהוציא על אחיו שחשודין בעריות, ולפיכך נחשד בעריות, כמו שדרשו בבראשית רבה (פ״ו א׳) מהפסוק דהושע (י״א ד׳) שנאמר בו ״על לחייהם״. והילקוט שהזכיר ״ספורות ספורות״ תפס דווקא לשון ״ארבעים חסר אחת״, כי מזה מוכח שהעולם מתנהג במדה כנגד מדה, ושפיר ברח יתרו, ושפיר זכה שישבו בניו בלשכת הגזית.

★ ★

וגם מה שתפס הילקוט מניינא דחמש חטאות המתות מוכיח כהנ״ל, כי מצינו בחז״ל שני טעמים לעשרה הרוגי מלכות, בזוהר אמרו דהוי כנגד החטא דעשרה ניצוצות דויפוזו זרועי ידיו, ובמדרש איתא דהוי כפרה על תשעת השבטים שהיו במכירת יוסף, בצירוף יחידו של עולם, ולפי המדרש ניצוצות לא הוי חטא.

ובחנוכת המזבח פירש רש״י דהשעיר שהביאו הנשיאים היה כפרה על חטא המכירה, והנה שעיר זה

היה זכר, וצריך ביאור שהרי חטאת יחיד הוי כשבה או שעירה, ומצאנו בזה תרי טעמי, בזוהר פירוש דכיון דהוי יוסף מעלמא דדכורא, לפיכך הביאו זכר כדי לכפר על המכירה, ועוד טעם פירשו על פי התוס׳ פסחים (ע: ד״ה הא) וחגיגה (ו.) דכשעושים בכנופיא הוי קרבן ציבור, וכיון שכל נשיא הקריב עבור שבטו, הוי כנופיא ודינו כקרבן ציבור שדוחה שבת.

והנה כבר הזכרנו דאי אמרינן דיוסף לא חטא, הוי לימוד זכות על יתרו, כיון דמוכח שהעולם מתנהג במדה כנגד מדה, וחידש הפי צדיק שכיון שתפס התנא לשון ״חמש חטאות המתות״, מוכח שיוסף לא חטא והוי לימוד זכות על יתרו. כי קשה למה אמרו שהיה שכחה בדין חמש חטאות המתות, הלא אמרו לעיל שעתניאל בן קנז החזירם בפלפולו. אלא מוכח שיחיד שהקדיש כשבה או שעירה ומסרם לציבור יפה יפה הוי קרבן ציבור, ויהיה שייך בו ולד חטאת, ותמורת חטאת, וחטאת שמתו בעליה, שהרי היחיד הזה הוא בעל הקרבן. ולפי זה מצאנו חמש חטאות המתות ממש, באופן הנ״ל.

ולפיכך אי אפשר לומר דהטעם שהקריבו הנשיאים זכר, היה מטעם הכנופיא, שהרי אפשר למסרם יפה יפה ולהקריב נקיבה, ומדהקריבו זכר, מוכח דהטעם הוא דבא לכפר על מכירת יוסף שהיה מעלמא דדכורא, ומוכח שצריכים השבטים להביא כפרה על חטא המכירה, והם עשרה הרוגי מלכות, וממילא ניצוצות לא הוי חטא, ויוסף נענש במעשה דאשת פוטיפר, מדה כנגד מדה עבור הוצאת דיבה כנ״ל, ושפיר תפס הילקוט לשון ״חמש חטאות המתות״, כי זה מוכיח שהעולם מתנהג במדה כנגד מדה, ושפיר ברח יתרו, ושפיר זכה שישבו בניו בלשכת הגזית, ובפרט שאמרו חז״ל הוא עתניאל בן קנז, הוא יעב״ץ, מצאצאי יתרו, שבא ללמד זכות על זקינו, על ידי פלפולו. (התקבל מהרה״ג ר׳ רפאל רוזנבוים שליט״א)

★ ★

במשנה: חומר בקדשים מבתמורה וכו׳.

הקשה הגאון המהרש״ם זצ״ל בהגהותיו שנדפסו בספר גנזי אליהו להגר״א זינגר ז״ל (ע׳ קנ״ח): יש לעיין אמאי לא חשיב דהקדש מהני ע״י שליח להחולקים על דעת מהרי״ט משא״כ תמורה כדאיתא בירושלמי פ״ב דקידושין ה״א, ועיי׳ דעת תורה סי׳ ד׳. גם יש לעיין אמאי לא חשיב דבתמורה אין נשאלין, משא״כ בהקדש ע״כ.

דף י״ז ע״א

במשנה: ר׳ יוסי ב״ר יהודה אומר, עשה שוגג כמזיד בתמורה וכו׳.

כתב הגאון האדר״ת זצ״ל בהגהותיו למשניות שנדפסו בקובץ ישורון (כרך י״ד ע׳ ק׳): בתמורה כ״ו נלמד מדכ׳ יהי׳ קודש, ולת״ק נדרש לולד דעושה תמורה.

ולעד״נ דלר״י אינו צריך קרא דחל תמורה כלל בטעות, די״ל דר״י ס״ל נמי כהיקשא דר״ש דמקיש כל הקדשים למעשר, ולשיטתו אזיל דס״ל בשלהי בכורות דגם טעות מעשר תמורה הוי, א״כ ממילא ידעינן דתמורה חיילא אפי׳ בטעות, ומיהו זהו רק למ״ד טעותו וכ״ש כוונתו, אבל אם כמ״ד בנזיר ל״ב א׳ טעותו ולא כוונתו, א״כ ה״נ יש לומר דרק בשוגג הוא דתפיס תמורה ולא במזיד, וא״כ למ״ד דכ״ש כוונתו, ודאי דס״ל דאין חולק על ריבר״י כלל, וא״צ לומר דחולק ריבר״י על ר״י אביו, די״ל לומר דס״ל לתרווייהו במעשר טעותו וכ״ש כוונתו, וא״כ בפשיטות א״ש כדברינו.

ורק יש לפקפק דלפ״ז צ״ל דנלמד מקודם תמורת מעשר מטעות מעשר, ואח״כ כל הקדשים ממעשר, א״כ ה״ל למד מן הלמד, אבל לק״מ באמת דכיון דטעות מעשר הוה לי׳ תמורה, א״כ ממילא נלמד תמורה מתמורה ודוק עכ״ד.

★ ★

ראה לעיל (י״ג ע״א) מה שהבאנו בס״ד מדברי הגר״י ענגיל זצ״ל בספרו ציונים לתורה, והוא דלא כהבנת הגאון האדר״ת זצ״ל הנ״ל וצ״ע.

★ ★

בגמ׳: מ״ט דריבר״י וכו׳ אמר חזקיה כסבור שהוא מותר להמיר וכו׳ ר״ל ור״י אמרי כסבור לומר תמורת עולה וכו׳.

וכתב תלמיד ישיבת עמק הלכה בוורשא בקובץ עמק הלכה שנד״מ בסו״ס זכר נתן (ע׳ ע״ב): וצריכים להבין במאי פליגי, וי״ל לפי מה דאיתא ברמב״ם ז״ל (הל׳ אסו״מ פ״א ה״ג) מי שדימה שמותר להקדיש בעל מום למזבח הרי זה קדוש, והראב״ד שם כתב טעה בזה, כי הקדש טעות היא ואינו הקדש, ותירץ הכס״מ, דלא מיקרי הקדש טעות אלא כגון אומר שור שחור שיצא מבית ראשון ויצא לבן, שנתכוין

להקדיש גוף זה ונמצא גוף אחר, אבל אם דימה שמותר להקדיש, ״שוגג״ מיקרי ולא טעות יעו״ש.

לפי״ז י״ל דהראב״ד ס״ל כחזקי׳ דמאי דריבה רחמנא גבי תמורה מיהי׳ קודש שוגג כמזיד, לא ריבה אלא דוקא שוגג דהיינו קסבר שמותר להמיר ולא טעות, לפי״ז גבי הקדש דליכא רבויא אפי׳ שוגג אינו מועיל, אבל הרמב״ם פסק (בפ״א דתמורה) כר״י ור״ל דקסבר לומר תמורת עולה ואמר שלמים דהוא טעות דגוף אחר הוא, אפ״ה מועיל גבי תמורה מריבויא דקרא, א״כ ש״מ דגבי הקדש, טעות אינו מועיל, אבל שוגג אפי׳ גבי הקדש מועיל, ועי׳ בלח״מ פ״א דתמורה ע״כ.

★ ★

בגמ׳: א״ל רב אדא לרבא, והלא שרוע וקלוט כתיב בפרשה והא הני פסול הגוף נינהו.

כותב הגאון מטשעבין זצ״ל בשו״ת דובב מישרים (ח״ג סי׳ מ״ד): יקשה לפי הנרשם בזכרוני שראיתי מאז בספר מזבח כפרה, דשרוע היינו שעינו אחת או ירך אחת גדולה מחברתה, פסול משום דכל יתר כנטול דמי, א״כ גם שרוע הוי בכלל חסר כמו בעל מום, ועי׳ בנודע ביהודה (תנינא יו״ד סי׳ ק״צ) שהביא קושית הגאון ר׳ ישעי׳ ברלין ז״ל על רש״י פ׳ אמור שפירש שרוע שאחד מאיבריו גדול מחבירו, דמנ״ל לרש״י שקאי גם על שאר אברים, והנוב״י ז״ל ציין שכבר קדמו המזרחי בקושיא זו, וז״ל המזרחי, ויש לתמוה, שבפרק על אלו מומין שנינו עינו אחת גדולה, ולא קתני לה גבי שרוע ושרוע, מפרש במתניתין שנשתרבבה ירכו, ש״מ אין שרוע אלא ברגל עכ״ל, ולפלא, כי כדברי רש״י ז״ל מבואר בבכורות (ג׳ ע״ב) עינו אחת גדולה ואחת קטנה וכו׳, אלא לאו משום דאמרינן כיון דאישתני הוה ליה מומא, לא משום דהוה ליה שרוע, הרי דגם בעין אחת גדולה ואחת קטנה שייך פסול דשרוע, ולסברא הנ״ל דהפסול שרוע הוא משום דכל יתר כנטול דמי, א״כ שפיר מובנים דברי רש״י ז״ל דמה״ט פוסל בכל האברים.

וי״ל קצת סעד מש״ס זבחים (דף י״ח) מאי לאו בהא קמפלגי, דמר סבר יתר כמאן דאיתא, ומר סבר כמאן דליתא דמי, אלמא דגם בגדול יותר מהשיעור שייך לומר דמה שהוא יותר מהשיעור חשיב כנטול, ואע״ג דשם אמרינן דרק היתר חשוב כנטול, ולא אמרינן דהיתר יגרום שיחשוב כנטול גם מהשיעור הנצרך, שאני התם דקאי לענין בגד, אבל בדבר התלוי בחיות, אז אם יש יתר, אמרינן דנחלק חיות הדבר בין הנצרך והיתר ואז ע״י היתר כמי שניטל הכל, וכנודעים בזה דברי הלבושי שרד בסי׳ ל״ה בארוכה.

★ ★

וביותר צע״ל מהא דפריך הש״ס מקלוט, לפי מה דמבואר בירושלמי (פ״ט דסוטה) לענין עגלה ערופה דקי״ל דמחוסרת אבר פסולה ובעל מום כשרה, ובעי בירושלמי היתה רגלה קלוטה כשל חמור מה את עביד לה, כמחוסרת אבר או כבעלת מום, אין תעבידנה כמחוסרת אבר פסולה וכו׳ עיי״ש, וא״כ לצד זה דהפסול דקלוט דהוי כמחוסר אבר, א״כ הרי הוי פסול חסרון וצע״ק ע״כ.

פרק שלישי

דף י״ז ע״ב

במשנה: **ותמורותיהן כיוצא בהם וכו׳ הרי הן שלמים.**

הגאון ר׳ שלמה איגר בספר העיקרים (עיקר ארבעת המינים) הקשה, דהיאך קריבה התמורה, ומ״ט אין בו משום מצוה הבאה בעבירה, וע״ש מש״כ לחדש בזה, ובספר ישועות מלכו (הל׳ תמורה) כתב לישב, דעיקר איסור תמורה אינו במה שמקדיש ע״י התמורה בהמת החולין, אלא במה שרוצה להפקיע הקדושה מבהמת הקודש, וע״כ חלות הקדושה על התמורה לא הוה עבירה, ולא הוה מצוה הבאה בעבירה ע״כ.

★ ★

והגאון ר׳ רפאל שמואלביץ שליט״א כתב ליישב בזה בקובץ קול התורה (קובץ נ״ז ע׳ ז׳): י״ל למש״כ הרמב״ם בסוף הל׳ תמורה, דחלות התמורה הוי קנס שקנסתו תורה, והיינו דמצד המעשה דילי׳ לא הי׳ לזה לחול, אלא קנסתו תורה שיחול התמורה שעשה, ולפ״ז ניחא דע״כ לא חשיב מצוה הבאה בעבירה, דחלות הקדושה על התמורה לא הוה עבירה, אלא אדרבה הויא קנס שקנסתו תורה ע״כ.

★ ★

בגמ׳: **רק קדשיך אשר יהי׳ לך תשא ובאת רק קדשיך אלו התמורות אשר יהיו לך אלו הולדות.**

ובתוס׳ (י״ח ע״א ד״ה אפילו) ד״תשא ובאת״ מרבה אפילו ולדות, דס״ד אמינא מדהם דלות בשר ותשושי כח, א״צ להעלותם.

בספר אמרי אמת פ׳ ראה (תרצ״ג) מביא כל הנ״ל, וכתב דהיינו התפשטות הקדושה, העלאת ניצוצות הקדושה, להביא הכל - אל המקום אשר יבחר ה׳, לברר, תשא ובאת היינו כדאי׳ בגמ׳ (מגילה ח׳ ע״א) כיון דאמר ״עלי״ כמאן דטען אכתפי׳ דמי, שבנ״י נעשו ערבים להעלות את הכל, אפילו להדלים ותשושי כח, שיעזור א׳ להשני, ע״כ.

★ ★

בגמ׳: **רק קדשיך אלו תמורות אשר יהיו לך אלו הולדות תשא ובאת.**

בפנים יפות פ׳ ראה (ד״ה רק) כתב דאיצטריך לומר תשא ובאת. דהיינו דסד״א דרק הקדש ראשון, שהקדיש בעצמו, יש מ״ע ול״ת להביא לבית הבחירה, אבל אחרי שכבר קיים נדרו, אלא יצא מזה הקדש שני כגון ולד ותמורה, הייתי יכול לומר שאין מצוה על קרבן זה, קמ״ל דהוא מיחייב.

ובזה מבאר הפסוק: רק קדשיך ״אשר יהיו לך״ ״ונדריך״ תשא ובאת וגו׳. כי בראש השנה (ו׳ ע״א) מבואר דאיכא איסור בין נדר להביא קרבן ולא הפריש קרבן, בין הפריש קרבן ולא הביאו להקריב. וזהו מ״ש ״אשר יהיה לך״ - זהו מה שכבר הפריש ועדיין לא הביאו. ״ונדריך״ - שנדר על עצמו להפריש, ועדיין לא הפריש, בשתיהן הוא מוזהר כמו בהקדש ראשון.

★ ★

בגמ׳: **ולד דמאן, אי דעולה, זכר הוא ולאו בר אולודי הוא וכו׳.**

כתב בספר בית פנחס כאן (ד׳ ס״ג ע״א) חקירה מופלאה: יש לחקור למאי דאמר ר״י (בזבחים י״ב ע״א) אכל חלב והפריש קרבן והמיר דתו, וחזר בו הואיל ואדחו אדחו, ובתוס׳ שם דהקרבן לא אדחו, ורק גברא הוא דאדחו, ולקמן דף כ״ה אמר ר״י הפריש חטאת מעוברת וילדה רצה בה מתכפר רצה בולדה מתכפר דאם שיירי משוייר עובר לאו ירך אמו הוא (ועי׳ בתוס׳ וברש״י שם). ואיך יהי׳ אם הפריש חטאת מעוברת ואח״כ המיד דתו וחזר בו ואח״כ ילדה ולד, אם מתכפר בהולד. דאצל הולד גברא נמי לא אדחו, כיון דבעת שנולד הולד כבר חזר בתשובה. ואפי׳

אם אמרינן דהקרבן נמי אדחו והוי דחוי דקרבן ודחוי דגברא, מ״מ אצל הולד לא שייך שום דחוי, דעדיין לא הוי בעולם משהמיר דתו.

ולר״א דסובר מפריש נקבה לעולה וילדה זכר הוא עצמו יקרב עולה, דסובר אם שיירו משוייר עובר לא הוה ירך אמו, ופשיטא דלר״א דולד שנולדה משחזר לא הוה דחוי כלל. ואפי׳ לרבנן דסוברים דמפריש נקיבה לעולה וילדה זכר דירעה, י״ל דהתם הקרבן נמי אדחו, משא״כ לענין הולד לא הוה שום דחוי ושפיר י״ל דמתכפר בהולד, וגם במפריש חטאת מעוברת הוי כמפריש ב׳ חטאות לאחריות דמתכפר באיזה שירצה. וכתבתי במקו״א להוכיח דאחריות לא הוה מגניבה ואבידה לחוד, כך דאפי׳ תפסול חטאת הראשונה מתכפר בהשניה, ולפ״ז באכל חלב והפריש חטאת מעוברת דאימת חל עלה שיהי׳ לאחריות משילדה, ואז לא שייך אצל הולד שם דחוי כלל.

ואפשר כיון דר״י אמר הואיל ונדחה אדחי, וע״כ דתרעה עד שיפול בה מום. ואמרי׳ יומא ס״ו דמש״ה לא גזרינן בכל רעיה משום תקלה, דלא להקרבה קיימו ואסח דעתיה, הך דבת הקרבה טריד וגזרו משום תקלה קודם יוהכ״פ הבא, ולפ״ז ע״כ צ״ל דהולד נמי אין קרב, דאל״כ לא משכחת כלל דהאם יהי׳ לרעיה, דכאן שפיר יש לחוש לתקלה דהקרבה, דהא הולד להקרבה קיימו ולא אסח דעתייהו כלל.

(ודוחק לומר דבכה״ג לא הוה האם לרעיה רק למתה, דהא חמש חטאות המתות תנן, ומדאמרינן באכל חלב והפריש קרבן והמיר דתו דאדחי להקרבה, וע״כ דהוי לרעיה, וממילא נשמע דהולד ג״כ אין קרב, דאל״כ לא משכחת כלל רעי׳ כנ״ל).

ומהך דאמרינן ולד דמאן, ונימא דמיירי בולד של חטאת והמיר אחר הפרשה וילד אח״כ, דס״ד דהולד קרב דהוי לאחריות, וקמ״ל דהולד נמי אדחו. אמנם י״ל, כיון דלדידן בעלי חיים אין נדחין, אפי׳ בהמיר דתו אין הקרבן אדחי, וכ״כ הרמב״ם ז״ל (פ״ג משגגות), ודוחק לאוקמי שלא אליבא דהלכתא, אבל לר״י שפיר י״ל דהולד אין אדחי כלל וצ״ע. עכ״ד. והדברים נפלאים.

דף י״ח ע״א

בגמ׳: הילכתא גמירי לה, דאמרי כל שבחטאת מתה באשם רועה וכו׳.

בתוס׳ יו״ט (פ״ב דסוטה מ״ב) כתב (בתירוץ הב׳ לדעת רש״י במנחות) דכשאיתא הלשון הלכתא גמירי לה, לאו מסיני הוא, אלא כך קבלו מרבותם ע״כ. וכ״כ בתוס׳ יו״ט על הגמ׳ כאן דאין לומר דהוא הלכה למשה מסיני, מדפליג ר״א, והרי כתב הרמב״ם בהקדמתו לפיה״מ דלא שייך מחלוקת בהלכה למשה מסיני ע״ש. וכן הביא בספר שב שמעתתא (שער י״א אות י״ח) בשם התוס׳ ישנים כאן, דההלכה למשה מסיני היתה דתמורת אשם לא תקרב, והא דקאמר כאן הלכתא גמירי לה, כלומר כך קבלוהו עכ״ל.

★ ★

וכתב בספר בית אהרן (חלק י׳ ע׳ צ״ה): דתימה רבתי על התוס׳ ישנים שהבאתי, דנראה דנעלמו ממנו דברי הש״ס מפורש ג׳ פעמים דהוא בבכורות דט״ו ע״א ותמורה י״ח ע״א ונזיר דכ״ה ע״ב דפרכינן שם למה לי קרא והא הלכתא גמירי דבאשם רועה ועי״ש, הרי בבירור דהוא הלמ״מ ממש, מדפרכינן למה לי קרא.

★ ★

ובזה יש לכאורה לדקדק קצת על הרב המובהק בעל תוי״ט, דנראה דדעתו דדוקא בלישנא דהלכתא גמירי לה שפיר יתפרש דאינה הלמ״מ ממש אלא כך קבלוהו, אבל היכא דאמר הלמ״מ, בדוקא קאמר לה, מדנדחק בלשון רש״י בתמורה כאן ע״ש בדבריו.

וקשה עליו מהא דמבואר בחגיגה דף ג׳ ע״ב הלמ״מ עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית והוא מדרבנן, דמה״ת פטור כיון דלא קדשה לעת״ל כדמסיק, וגם בהא דאמרינן כל באמת הלמ״מ, הא אמרינן בפ״ק דשבת באמת אמרו החזן רואה כו׳, ואינו רק דרבנן מי״ח דבר, וכמ״ש הרע״ב בפ״ב דתרומות מ״א.

הראיתיך דאף דאמר הלמ״מ ואפ״ה אינו רק דרבנן, וכלומר דהדבר נתחזק כאילו היא הלמ״מ, ואולי אף דבלשון הש״ס שפיר יש לפרש כן, עכ״פ בלשון רש״י הוי דחיקא להתוי״ט לפרש כן ע״ש ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אם נקבה תשא ובאת מאי עביד להו, אפילו ממירעייהו וכו׳.

כתב הגאון ר׳ נתן שפילגלאס זצ״ל-הי״ד בספר זכר נתן הנד״מ (סי׳ כ״א אות ח׳): הנה במס׳ זבחים מבואר דבכור של תערובת כהן וישראל ירעה עד שיסתאב, ועיין בקרבן העדה על הירושלמי דתמה דהרי עובר על בל תאחר ג׳ רגלים בשנה זו עיי״ש, ובאמת כבר תמה בזה בהגהת השמ״ק על מס׳ תמורה ח׳ ותירץ בחד תירוץ דבאמת אין יכול להמתין רק עד קודם ג׳ רגלים וקודם שנה, ועוד תירץ דדוקא בודאי איכא בל תאחר, אבל בתערובת ליכא בל תאחר אם ממתין עד שיומם עכ״ל השיטמ״ק.

ולכאורה תמוה להבין, דהא הבהמה היא ודאי ברור ורק בבעלים איכא ספק, אמנם כונת השיטמ״ק דבל תאחר איכא רק היכא דליכא לבעלים זכות ממון דסוף סוף להקרבה אזלה, אבל הכא דאם ימתין עד שיסתאב יהי׳ לבעלים זכות בבשר, אז אין עובר על בל תאחר דאמר קרא בל תאחר לשלמו, והוא אין מחויב לשלם דהא יש לו זכות בבשר, וז״ב בכונת השיטמ״ק.

אך באמת התירוץ קמא פליג ע״ז וסובר דגם בכה״ג איכא בל תאחר, ולכן מוכרח לתרץ דמיירי קודם שנה, אמנם נראה דגם התירוץ קמא של השיטמ״ק ג״כ מודה דאם יש לבעלים זכות ממון דאין עובר בבל תאחר, והוא סובר דכונת הגמרא הכי בסוגי׳, אם נקבה תשא ובאת אפי׳ ממירעייהו, כוונת הגמרא הוא, דאפי׳ היכי דהדין ירעה עד שיסתאב, כגון בכה״ג בבכור התערובת של כהן וישראל, דאז בהמת הבכור כשר להקרבה, מ״מ נהי דאין עובר על הלאו דבל תאחר לשלמו, עכ״פ אית בה העשה דואם תשא ובאת, לכן מוכרח השיטמ״ק לתרץ דמיירי דירעה עד שיסתאב קודם שנה וקודם לג׳ רגלים, וזה ביאור חדש בגמרא ודו״ק עכ״ד.

★ ★

במשנה: ר״א אומר, ולד שלמים לא יקרב שלמים.

והרע״ב כתב משום תקלה דגיזה ועבודה ע״כ. ותמה עליו בתוס׳ יו״ט: קשיא, דתיפוק לי׳ דמשהה ועובר בעשה, א״נ בבל תאחר ע״כ. וכתב הגאון האדר״ת זצ״ל בהגהותיו שנדפסו בקובץ ישורון (כרך י״ד ע׳ קי״א): ולא ידעתי מה כ״כ עדיפותא בלאו דבל תאחר שהוא בשוא״ת, מגיזה ועבודה דבקו״ע, ותו משכח״ל טובא דליתא בהו לאו דבל תאחר, עי׳ ר״ה ו׳ ב׳, ותו נ״ל דלאו דבל תאחר לא חמיר כ״כ דלגזור משום ה״ט לבל תקריב שלמים, ונפסיד קדשים במיתה, דהא כונסן לכיפה , ועוי״ל דס״ל לרע״ב כשיטת המפרש כנדרים ט׳ ב׳ דבנדבה ל״ש בל תאחר ודו״ק.

★ ★

במשנה: אמר ר׳ פפיס, אני מעיד שהיתה לנו פרה של זבחי שלמים ואכלנוה בפסח ואכלנו ולדה שלמים בחג.

ובגמ׳ (בע״ב) מקשה: מעצרת בעי מיכליה, אמר רב זביד משמי׳ דרבא, כגון שהיה חולה בעצרת ע״כ.

והקשו המפרשים, דהרי זמן עיבור בהמה גסה היא תשעה חדשים, כמבואר במס׳ בכורות (ח׳ א׳), ואם כן למה הקשו בגמרא על הולד מדוע לא הקריבו בעצרת, והיה להם להקשות כן על הפרה עצמה, מדוע הקריבו אותה בפסח ולא בחג הסוכות הקודם. שהרי נתעברה לאחר הקדישה, ואם כן נתעברה בחודש אב, ולמה לא הקריבו את הפרה בחג הסוכות ע״כ.

ובהגהות מהר״ץ חיות בר״ה (ו׳ ע״א) וכעי״ז בשפת אמת (שם) כתבו, די״ל דדוקא בעיקר דינא דמשנה דיקרב שלמים יכולין לפרש גם כן שאחר כך נתעברה, אבל עובדא דר׳ פפייס אי אפשר לפרש כן, דאם כן אדמקשה ש״ס על הולד וכו׳, ולמה לא הקשו על הפרה וכו׳ עכ״ד המהר״ץ חיות. ובשפת אמת כתב: אבל באמת לא קשה מידי, דרש״י לא פירש כן אלא על עיקר הדין דולד שלמים קרב שלמים, דזה מיירי בכל גווני (בין הפריש בהמה מעוברת כין שעיברה לאחר הקדישה), אבל עובדא דר׳ פפייס היה שעיברה מקודם, ואם כן אין להקשרת כלום על הפרה עכ״ל.

★ ★

והעיר חכ״א בקובץ עלי תמרים (קובץ ג׳ ע׳ כ״ח): ולא זכיתי להבין דבה״ק של השפת אמת, דבעיקר הדין גם כן אי אפשר לפרש (בבהמה גסה באופן שלא יעבור על עשה) דנתעברה לאחר שהקדישה, דאם כן נולד הולד אחרי תשעה חדשים מהעיבור, ובחג הראשון עבר על הפרה בעשה.

וזה דוחק לומר דמיירי רק בבהמה דקה דזמן עיבור שלה היא לחמשה חדשים כמבואר במס׳ בכורות (ח׳ א׳).

וגם מה שתירץ בשפת אמת שם, דבמעוברת ליכא עשה, כיון דרוצה להמתין כדי להקריב הולד בפני עצמו כשתגדל, והוה לצורך הקרבן, ולכך לא הקשו למה הקריבו

את הפרה ברגל ראשון, זה גם כן דוחק, שהרי השפת אמת בעצמו כתב על זה: אך לא מצאתי מפורש זה הדין וכו', אך לדינא צ"ע עיי"ש, ועיין בהגהות פורת יוסף בסוף ר"ה שהוכיח, דעל כרחך מיירי דנתעברה לאחר שהקדישה, ואם כך קשה למה לא הקריבו את הפרה בחג הסוכות, ונשאר בצ"ע.

★ ★

וכתב שם לבאר הענין כאן, דהנה במס' נדה (כ"ד ע"ב) איתא, אמר רבא, הרי אמרו אשה יולדת לתשעה ויולדת לשבעה, בהמה גסה יולדת לתשעה, יולדת לשבעה או לא ילדה (פרש"י הרי אמרו אשה יולדת לתשעה ויולדת לשבעה, ואנא נמי אמינא, כי היכי דבהמה לתשעה כדאמרינן לעיל "בן שמונה לגסה נפל" הכי נמי יולדת לשבעה נפל, או לאו נפל הוא ומותר), אמר ר' נחמן בר יצחק (לשון הברייתא שם בעמוד א' הוא), יש בעוברין שהן אוסרין (פרש"י, יש בעוברין שיצאו לאויר העולם שאסורין משום נבלה), בן ארבעה לדקה בן שמנה לגסה, הימנו ולמטה אסור עכ"ל הברייתא.

ומברייתא זו רצה לפשוט ר' נחמן בר יצחק האיבעיא דרבא, תא שמע, הימנו ולמטה אמור, מאי לאו אגסה (פירש"י אגסה נמי קאי, דקתני בן שמנה לגסה והימנו ולמטה כגון בר שבעה אסור), לא אדקה (פרש"י בן ארבעה לדקה והימנו ולמטה כגון בר תלתא אסור), (ומקשה) האי מאי, אי אמרת בשלמא אגסה, אצטריך, סלקא דעתך אמינא הואיל ובאשה חיי (בשבעה חדשים), בבהמה נמי חיי, קא משמע לן דלא חיי, אלא אי אמרת אדקה איתמר פשיטא (פרש"י הואיל ובר תלתא הוא לא חיי), (ומשני לעולם מיירי בדקה), אצטריך סלקא דעתך אמינא כל בציר תרי ירחי חיי (פרש"י כל בציר תרי ירחי מכדרכו חיי, כי היכי דבאשה ובבהמה גסה בר שבעה חיי דהוי תרי ירחי בציר מכי אורחיה, הכי נמי בר תלתא לדקה חיי, אף על גב דבר ארבעה לא חיי), קא משמע לן (פרש"י דלא חיי) (היינו בדקה, אבל בגסה יש לומר דחיי) עכ"ל הגמרא.

★ ★

והגם דמלשון הגמרא משמע דהוי איבעיא דלא איפשיטא (עיין בטור שו"ע יו"ד סימן ט"ו ס"ב), מכל מקום יש לומר, דרבא קיבל את דחיית הגמרא לאמת, דבהמה גסה יולדת לשבעה.

ואם כן יש לתרץ הקושי' הנ"ל דמיירי דאקדשיה ביום ב' של סוכות, דהיינו בט"ז בתשרי, ומאחר שלא עבר כל הרגל אין כאן עשה, כמבואר במס' ראש השנה (ה' ע"ב) וכן הוא בתוס' (ו' ב') ד"ה בתר חג המצות, דכולי רגל בעי עיי"ש, וכן הוא גם בתוספות ישנים במס' יומא (ס"ה ב') ד"ה דתניא רבי אומר וכו' עיי"ש, ונתעברה ביום שהקדישה, והיתה שנת העיבור ומיום ט"ז בתשרי עד סוף חול המועד פסח יש שבעה חדשים שלמים, ובמס' תמורה (י"ח ב') פרש"י בעובדא דר' פפייס דהולד נולד בפסח, ואם כך במס' ראש השנה הקשו על רבא (לשיטתו) רק מהולד, דאת הפרה שחטו בחג הפסח לשלמים, וא"ש בעזהי"ת.

דף י"ח ע"ב

בגמ': **מנין למפריש תודה ואבדה והפריש תחתי' ונמצאת הראשונה והרי שתיהן עומדות, מנין שאיזה שירצה שיקריב ולחמה עמה ת"ל תודה יקריבנו. יכול תהא שני' טעונה לחם, ת"ל יקריבנו אחד ולא שתים.**

מבואר מכאן שיכול להקריב איזה מהן שירצה, ויכול להקריב אף את התודה למותר תודה שגרע שאין לו לחם.

בשו"ת חכם צבי (סי' מ"ה) דן במי שהתחיל להכין נרות של שעוה להדליק נר של חנוכה, והגיע לידו שמן זית, אם ימשוך ידו מנרות שעוה וידליק עכשיו בשל זית, או כיון שהתחיל בנרות השעוה אין לו לעזוב אותן.

ובתוך דבריו הביא הא דאיתא ביומא (ס"ב ע"א) המפריש פסחו ואבד והפריש אחר תחתיו ואח"כ נמצא הראשון, והרי שניהם עומדין, איזה שרצה יקריב, דברי חכמים, ור' יוסי אומר מצוה בראשון כו'. והרמב"ם (פ"ה מיוהכ"פ הט"ז) פסק כוותי' דר' יוסי דיקרבו הראשונים. וקשה דהא הכא אמרינן שאותה שהיתה תודה, יכול להקריב שניה, ולא אמרינן דמצוה בראשון.

ותירץ דדוקא התם דמקריבין אחד והשני לא מקריבין, בזה ס"ל דמצוה בראשונה, ולא יקח השני ואז ידחה לגמרי הראשון, אבל הכא דשניהם קרבין, גם ר' יוסי מודה דאין נפק"מ איזה מהן מקריב, ואף שהשני גרוע מהראשון שקרב בלא לחם, ע"ש עוד.

ועיין בשערי תשובה או״ח סי׳ תרע״ג (סוף ס״ק א׳) מש״כ עליו, ולקמן כ״ג ע״ב מה שהבאנו מהאור שמח.

★ ★

במשנה: תמורת עולה וולד תמורתה כו׳ הרי אלו כעולה, טעונה הפשט וניתוח וכליל לאשים.

במלאכת שלמה בשם ר׳ יהוסף העיר מ״ש דהא קאמר ״טעונה״ בלשון יחיד, ולעיל (י״ז ע״ב) לגבי שלמים תנן: ולד שלמים ותמורתן כו׳ ״טעונין סמיכה ונסכים כו׳״, בלשון רבים.

ותיריץ דאה״נ ולד תמורת עולה גם כן טעונה הפשט וניתוח כו׳, אלא שולד התמורה היא בכלל התמורה, משא״כ בשלמים נקט ״טעונין״ בלשון רבים, לפי שזה כולל בין ולד בשלמים, בין תמורת שלמים, משא״כ בעולה שהוא זבח, יש רק תמורת עולה וולדה, ולא שייך ולד העולה עצמה ע״כ.

זהו לפי הגירסא במשניות ״טעונה הפשט וניתוח וכו׳״. אמנם לפנינו במשניות שבגמרא, אכן הגירסא ״וטעונין״ הפשט וניתוח וכליל לאשים.

★ ★

בגמ׳: ורמינהו תמורת אשם וכו׳ רבי אלעזר אומר ימותו.

וברש״י: דאית לי׳ כחטאת כאשם וכו׳ ע״כ. והקשה תלמיד יח״ל הבחור משה דוד סקורניק ז״ל-הי״ד מסאסנוויץ בספר כוכבי אור (ח״א ע׳ צ״ט): צ״ע דלא נזכר בשום מקום היקש זה, ואדרבה מגמ׳ מבואר דהוי דרבנן ע״כ.

השיב לו על כך הגאון הרוגאצ׳ובער זצ״ל (שם): רש״י בתמורה דף י״ח, כן כתב, ג״כ רש״י בפסחים דף צ״ז וע״ג ע״א (ד״ה ר׳ אליעזר) ושבועות דף י״ב ע״א (ד״ה ר׳ אליעזר), ותליא אם ילפינן גזירה שוה מהלכה והיקש יעי׳ נזיר דף נ״ו ע״ב ושבת דף קל״ב ע״א, ופסחים דף פ״א ע״ב וזבחים דף צ״ג ע״ב, ומכות דף י״א ע״א הוי מחלוקת גבי ס״ת, ומשום דהא יש קרא על ה׳ חטאות בבכורות דף ט״ז ע״א ובתמורה דף י״ח ע״א ונזיר דף כ״ה ע״ב יליף נמי למיתה, וזה מחלוקת במכות הנ״ל ע״כ.

דף י״ט ע״א

בגמ׳: המפריש נקבה לפסחו תרעה עד שתסתאב ותמכר ויביא בדמיה פסח ילדה ירעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו פסח וכו׳

כתב הגראי״ז סולומון זצ״ל בספרו נתיבות הקודש: לכאורה אמאי לא אמרינן גם הכא במפריש נקבה לפסחו מגו דחייל קדושת דמים חייל נמי קדוה״ג, כמו אם הקדיש זכר לדמיו או אם הקדיש נקבה לאשם, מאי שנא לענין זה פסח מעולה ואשם?

ושמעתי מכבוד הגאון האמיתי ר׳ זאב מבריסק שליט״א שאמר מכבוד אביו רשכבה״ג רבינו חיים זצ״ל דהכוונה היא דלעולם הדין דנפשטה קדושה ככולה [במקדיש אבר שהנשמה תל״ב] בא מכח המקדיש, אך הדין דאמרינן מגו דנחתי קדו״ד נחתי קדה״ג בא מכח דין התורה.

וראיתם מהא דמפורש בקידושין ז׳ ובזבחים י״ב - בהמה של שני שותפין, הקדיש חצי׳, וחזר ולקחה, לא אמרינן נפשטה קדושה בכולה. ובכ״ז לענין הא דאמרינן מגו דנחתי קדו״ד נחתי נמי קדוה״ג מפורש בתוס׳ תמורה י׳ ע״ב דנחתי על העובר קדו״ד ואח״כ כשילדה נחתי קדוה״ג, אף דבעת ההקדש לא הי׳ ראוי לקבל קדושת הגוף, וע״כ דבא מכח התורה. וא״כ י״ל דזהו לא שייך בפסח, משום דבפסח בעינן דוקא מן המנויין דהבעלים ימנה עצמו על הפסח, וא״כ במקום דהבעלים לא הקדישו אלא לדמי פסח, א״כ לא המנו את עצמם אלא על הדמים, ולא על עצם הקרבן עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: אמר רבינא, במפריש בהמה מעוברת עסקינן ר״א סבר כר״י וכו׳.

בפשטות ביאור דברי הגמ׳ הוא, דרבנן דפליגי על ר״א וס״ל דאין הולד קרב, היינו משום דשיירו אינו משוייר, והקשה הגאון החפץ חיים זצ״ל בלקוטי הלכות כאן, דתמוה, דהרמב״ם (בפ״ד מתמורה) פסק דהולד אינו קרב, אע״פ דפסק כר״י דשיירו משוייר, וכתב בלקוטי הלכות ליישב דכיון דבמעשה אחד הקדיש האם והולד, וכיון דהאם הוי לדמי, ה״נ הולד הוי לדמי ע״כ.

★ ★

וכתב בספר שיח דוד (סי׳ ע״ו): מש״כ דבמעשה אחד מקדיש צ״ב, דאע״פ דהוי בהקדש אחד, מ״מ הם ב׳ מעשים דלכל אחד הוי סיבה בפנ״ע.

ומוכח מדבריו כמו דביארנו במקו״א דגם למ״ד שיירו משוייר, מ״מ הוי סיבה אחת לב׳ חלויות, ולא ב׳ סיבות לב׳ החלויות וא״ש.

אולם אכתי צ״ב, דאפי׳ הוי לדמי, נימא מיגו דנחתא קדושת דמים נחתא קדושת הגוף, ואמאי הולד אינו קרב, [ולא שייך סברא דלא יהיה טפל חמור מהעיקר באופן דהקדיש מעוברת למ״ד שיירו משוייר וק״ל].

שו״ר באבי עזרי (פ״ד מתמורה ה״ז) דעמד בזה, ע״ש בסוף דבריו דהקשה דמ״ש ממפריש זכר לדמי דאמרי׳ (דף י״ט ע״ב) דקדוש ליקרב ע״ש.

וצ״ל דס״ל לרמב״ם כדעת רש״י (לעיל דף י׳ ע״ב), דאי לא חל קדושת הגוף מכח מיגו דנחתא בשעת המעשה, שוב אינו חל אח״כ, משום דמיגו דנחתא הוא מדין פשטה במעשה, וכשלא חל לאלתר, שוב לא חל אח״כ, ודלא כתוס׳ שם דס״ל דהוי כפשטה בחלות, ואפי׳ דלא חל מתחילה - בכחו לחול לאחר מכן ע״ש. וא״כ עד כמה דהמעשה היה באופן דלא שייך שיתפשט לגוף, דהרי על האמא אינו מתפשט לגוף, ה״נ בולד אינו כן ודו״ק.

דף י״ט ע״ב

במשנה: המפריש נקבה לאשם, תרעה עד שתסתאב וכו׳.

מבואר כאן, ובפרש״י, דבמקדיש נקבה לאשם חל קדושת דמים, והקשה הגאון ר׳ דוד סלובייצ׳ק שליט״א בשיעוריו כאן דמאי שנא מהא דמתני׳ (לקמן דף כ״ז ע״ב) דמקדיש עולה בעל מום דלא חל אפי׳ דמים, ורק באומר לעולה חל, ואמאי בנקבה לעולה ואשם חל דמים, ולא משמע דמיירי נמי דוקא באמר לעולה ולאשם.

וכתב לבאר דע״כ בכל קדושת הגוף איכא נמי קדושת דמים, רק קדושת דמים הוא קדושה שאינה גמורה, וקדושת הגוף הוא גמר של קדושת דמים, ולפי״ז מבואר דרק בקדושת דמים זו אמרי׳ מיגו דנחתא, משום דע״י המיגו נגמר הקדושה. אולם בהקדיש קדושת דמים למזבח, אע״פ דעומד למזבח אינו קדושת דמים להקרבה אלא קדושת דמים בעלמא, ולא אמרי׳ ביה מיגו דנחתא וא״ש עכ״ד.

והנה בגמ׳ כאן קאמר: אמר ר״י אמר רב, היינו טעמא, דאמרינן מיגו דנחתא לה קדושת דמים, נחתא נמי קדושת הגוף וכו׳. ובשיטמ״ק (אות ו׳) מביא הגירסא בגמ׳: אמר ר״י אמר רב כגון שהקדיש קדושת הגוף דנהי דלא חזי לאשם לשלמים מיהא חזיא, איכא דאמרי אמר ר״י אמר רב כגון דהקדיש קדושת דמים ומיגו דנחתא קדושת דמים נחתא קדושת הגוף עכ״ל.

וכתב בספר שיח דוד (סי׳ ע״ח): הנה, ללישנא קמא שכתב השיטמ״ק, משמע דאינו מדין מיגו, אולם א״א לומר כן, דא״כ איך נפרש דברי רבא דקאמר זאת אומרת דאמרי׳ מיגו, הרי ר״י אמר רב לא אמר כלל דין מיגו, וגם קושיית הגמ׳ למה לי תרעה, הרי כיון דלא חזיא היינו מומא, לכאו׳ לא מתורץ לפי דברי ר״י אמר רב.

וע״כ דגם הלישנא ס״ל דהוא מדין מיגו, אלא דס״ל דמיגו נאמר דוקא בהקדיש גוף רק אינו חל מכח פיו, מ״מ מדין מיגו דנחתא חל, אולם במקום דהקדיש לדמים בעלמא, לא אמרי׳ מיגו דנחתא.

★ ★

ולהלן כתב לבאר זאת עפ״י דברי הגר״ד סלובייצ׳ק שליט״א הנ״ל, וי״ל דכן ס״ל לשיטמ״ק וס״ל דכשמקדיש נקבה לדמי עולה לא חל קדו״ד להקרבה שהוא מקצת קה״ג, אלא חל קדושת דמים בעלמא וא״כ לא שייך מיגו דנחתא, ורק במקדיש נקבה לאשם לגופו, שם אע״פ דלא חל קה״ג, מ״מ כיון דהקדיש לגופו, חל מיהת דמים להקרבה. וטעם החילוק דמעשה הקדש לדמי בדבר שאינו ראוי להקרבה מתפרש כדמים בעלמא, ולא כדמים להקרבה, כיון שאין הדבר עצמו ראוי להקרבה, אולם כשמקדיש לגופו ודאי עושה מעשה גוף, רק חל רק הקדושה שאינה גמורה היינו קדו״ד, ולא קה״ג שאינה יכולה לחול, אולם במקדיש זכר לדמי עולה, כיון שראוי מתפרשת עשייתו כתחילת הקדש לגופו והיינו דמים להקרבה.

★ ★

ולפ״ז מבואר היטב איך רבא למד דינו מדר״י אמר רב, כיון דר״י אמר רב חידש, דבמקום שאיכא קדושת דמים שהם מקצת קדושת הגוף, אמרי׳ מיגו דנחתא, א״כ כיון דס״ל

לרבא דבמקדיש זכר לדמיו הוי קדושת דמים להקרבה, א״כ איכא בזה דין מיגו דנחתא ודו״ק עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

במשנה: המפריש נקבה לאשם וכו׳ ר״ש אומר תימכר שלא במום.

וברש״י: דכיון דלא חזי למילתי׳, מום גמור הוא זה, ולא קדשה קדושת הגוף ע״כ.

וכתב חכ״א בקובץ קול התורה (קובץ ע״ב ע׳ נ״ח): שמעתי להקשות דהרי הוי כמתפיס תמימים לבדק הבית דאינו יוצא מידי מזבח לעולם, וא״כ אע״פ שרק הקדישה לדמיה, יתחייב למכרה לצורך קרבן, ולשון תמכר לא משמע שתמכר למזבח דוקא.

אמנם יש לדון, דדין זה דמתפיס תמימים לבדק הבית הוא דוקא לבדק הבית, אבל בקדושת דמים למזבח, אין חיוב זה שתמכר דוקא למזבח, והטעם בזה, דבקדושת בדק הבית חייל קדושה על הגוף לגמרי, משא״כ בקדושת דמים למזבח, רק מקדיש זכות הדמים, ודיני הממון שבחפץ. [ולכן יש דין העמדה והערכה בבדק הבית ולא בקדושת דמים למזבח, עי׳ זכר יצחק סוסי׳ ע״ד].

הנה בולד בעל מום דלא אמרינן מיגו דנחתא ליה קדושת דמים נחית ליה קדושת הגוף, פסק הרמב״ם (פ״א מאיסו״מ הי״א) דהולד נפדה לחולין, ומוכח כדברינו, דאע״ג דקדוש לדמיו, מ״מ א״צ למכרו לצורך מזבח. אולם בשטמ״ק (כ. סקכ״ז בסופו, ובדף כ״ד ע״ב ס״ק י״א) מוכח דגם בקדושת דמים למזבח תמכר לצרכי קרבן ע״כ.

★ ★

במשנה: המפריש נקיבה לאשם תרעה עד שתסתאב.

ובגמ׳ פריך: ולמה לי׳ תסתאב תמכר, כיון דלא חזי למילתא היינו מומא, אמר ר״י אמר רב היינו טעמא, דאמרינן מיגו דנחתא לי׳ קדושת דמים, נחתא לי׳ קדושת הגוף.

וכתב הגאון ר׳ מנחם זעמבא זצ״ל בזרע אברהם (סי׳ ד׳ אות א׳): ואינו מובן, כיון דלא חזי להקרבה איך חל עלי׳ קדושת הגוף, הא ענין קדושת הגוף הוא במה שראוי להקרבה למזבח, וקדושת דמים הוא במה שהוא רק לבדק הבית, וזה שאינו ראוי למזבח, איך חל עליו קדושת הגוף.

והנראה מזה, דכמו דמצינו במנחות דמתקדשת קדושת הגוף בכלי שרת, וכמבואר במתני׳ דמנחות (ק:) דעד שלא קידשו בכלי יש להם פדיון ולאחר שנתקדשו בכלי אין להם פדיון יעו״ש, ומבואר דקדושת הגוף של המנחה נעשה ע״י ההנחה בכלי שרת.

והנה בש״ס זבחים (פח.) בהא דאין מביאין מנחות מן הערלה וכלאי הכרם אמרינן עלה, ואם הביא לא קידש, אר״א מאי לא קדש ליקרב, אבל קדיש ליפסל, ובפירש״י ז״ל דקידוש ליפסל היינו שיש עליו קדושת הגוף, ומוכשר להיות נפסל בטבול יום ואינו יוצא לחולין ע״י פדיון וטעון שריפה יעו״ש, אבל אין קדוש ליקרב. ועי׳ כזה בש״ס מנחות (ז.) גבי קידוש פסולין בכלי שרת, דאמר אין מקדשין ליקרב, אבל מקדשין ליפסל, וכן הוא במנחות (פז:) גבי שלחן מהו שיקדש קמצים, דמסיק דאין מקדשין ליקרב, אבל מקדשין ליפסל יעו״ש.

מבואר מכל זה, דקידוש ליקרב וקידוש ליפסל שני ענינים הם, ואפשר שיהי׳ קדוש קדושת הגוף גמור ליפסל בכל דברים הפוסלים, ומ״מ לא יהי׳ קדוש בתורת קרבן ליקרב.

ולכן יתכן דגם בבהמה כן, דאף היכא שאינו יכול לחול קדושת הגוף ליקרב, מ״מ קדיש ליפסל עכ״פ, ויש עלין דין קדושת הגוף גמור כמו בכל קידוש ליפסל. ואף דבמנחה הקידוש בא ע״י כלי שרת, מ״מ הלא בבהמה קדוש ע״י פיו כמו במנחה ע״י כלי שרת עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: א״ל ר׳ שמעון לטעמי׳ דאמר כל מידי דלא חזי לי׳ לגופי׳ וכו׳ והרי מחוסר זמן דלא חזי ואמר שמעון דקדוש, שאני מחוסר זמן דחזי למחר.

וברש״י (ד״ה מחוסר זמן וכו׳): כדאמרי׳ בשחיטת חולין בפ׳ או״ב [דף פ״א] דקתני שהיה ר״ש אומר כל הראוי לבא לאחר זמן, השוחטו בחוץ עובר בל״ת ע״כ.

והקשה בספר מקור חכמה: יש להקשות מאי פריך הגמ׳ מהתם, הא י״ל דהתם מיירי שהקדיש הולד במעי אמו, דאז גם העובר ראוי כדאי׳ לעיל [דף י״א] ולקמן [דף כ״ה], ולהכי חלה קדושה, אבל אם מקדיש מחוסר זמן תוך ח׳, י״ל דבאמת לא קדיש לר״ש ומאי פריך.

והנה בפשיטות יש ליישב, דהכא ר' יוחנן הוא דאמר הטעם של ר"ש משום כיון דלא חזי לגופי' לא נחתא עלי' קדושת הגוף, וע"ז שפיר פריך הש"ס ממחוסר זמן. למאי דסבר ר"י בבכורות [דף ד' ע"ב] דבכורות קדשו במדבר, דאי ס"ד לא קדשו, הנך דמעיקרא נמי פקעה להו קדושתייהו, וכן הוא סברת רש"י יבמות [דף מ"ט ע"ב] וכנודע, ומעתה גם כאן, אי נימא דלר"ש לא חלה קדושה על מחוסר זמן, א"כ יתכן דאפי' אם כבר עלי' הקדושה מקודם במעי אמו, מ"מ כשנולד ונעשה אח"כ מחוסר זמן, פקע מיני' הקדושה לשיטת ר' יוחנן, וא"כ שפיר פריך הש"ס על ר"י לשיטתו, איך נוכל לומר דטעמא דר"ש הוא כך, דא"כ גבי מחו"ז היאך סובר ר"ש דקדוש, ואי דנתקדש קודם שנעשה מחוסר זמן, הא לסברת ר"י פקע הקדושה. וע"ש עוד מש"כ ליישב בזה.

דף כ' ע"א

בגמ': **המקדיש נקבה לעולותו ולפסחו ולאשמו עושה תמורה, ר"ש אומר וכו' שאין לך דבר עושה תמורה אלא הרועה להסתאב.**

וברש"י: כלומר שאין לך דבר שעושה תמורה אלא ההוא דקדוש קדושת הגוף, שאם אינו ראוי להקריב אינו נמכר בלא מום אלא ירעה, הילכך ר"ש ס"ל באשם ופסח הואיל ואין שמו חל עליהן בנקבה דנמכר שלא במום, הילכך לא עביד תמורה, אבל בעולה דאיכא שם עולה עלה בעוף, סבירא לי' דתרעה ועבדא תמורה ע"כ.

ובגמ' הלאה: היינו טעמא דר"ש גבי מפריש נקבה לעולתו משום הכי עושה תמורה, דהאיכא שם עולה עלי' גבי עולת העוף וכו'. והקשה הגאון ר' אברהם לופטביר זצ"ל בזרע אברהם להגרמ"ז זצ"ל (סי' ג' אות ה') לפי המבואר בגמ' ע"ז (כ"ד ע"א) וכ"ה בירושלמי (פ"א דמגילה הלכה יא): הכל קרב בבמה בהמה וחי' ועופות גדולים וקטנים זכרים ונקיבות כו', זכרים ונקיבות מנין ר' אבהו בשם רבי יוסי בר חנינה ואת הפרות העלו עולה לה' יעו"ש.

א"כ מבואר, דעולת נקבה כשרה בבמת יחיד. וא"כ קשה למה הוצרך לומר - בעולת העוף, הול"ל דאיכא שם עולה על אמו בבמת יחיד, משא"כ אם לא קרב בבמת יחיד רק נידר ונידב ע"כ.

וראה גם בשו"ת בית יצחק יו"ד (ח"א סי' צ"ח ס"ק ח') שהקשה ג"כ כן ע"ש.

★ ★

בגמ': **רבי סבר לה כרבנן דאמרי מותרות לנדבת ציבור אזלי וכו'.**

בתוס' (ד"ה רבי וכו') כתבו: ולא דמי למפריש נקבה לפסח דמותר פסח הוי לשלמים שעושים תמורה כמו הפסח עצמו וכו' ע"כ.

בספר נתיבות הקודש להגראי"ז סולומון זצ"ל (ע' 43) כתב לחקור אם במותר הפסח שייך תמורה, אם נאמר דמה דמותר הפסח הוא שלמים הוא מפאת שנפקעה קדושת הפסח ונתחלפה בקדושת שלמים, א"כ הוי קדושת שלמים כמו קדושה שניה שאין תמורה עושה תמורה (תמורה ט"ז ע"ב). או דנאמר דמה דמותר הפסח קרב שלמים, היינו שהוא קדושה חדשה שנעשית השתא שלמים מכח דין התורה ולא מכח התפסה, וע"כ נקרא הקרבן הקדש ראשון.

ואמר לי הגאון האמיתי ר' זאב הגאב"ד דבריסק שליט"א דיש לפשוט מהא דאיכא מחלוקת לעיל י"ג ע"ב בעולה הבא מן המותרות אם עושה תמורה, והלא העולה נלקח בדמים שנפדה מהמותרות, וא"כ לעולם הווה הקדש שני, ואפ"ה עושה תמורה. ואפילו למ"ד אין עושה תמורה, הוא מטעם דבא מן המותרות, אבל בלאו הכי הי' עושה תמורה, אע"ג דבא מכח פדיון הקדש שני עכ"ד.

★ ★

בגמ': **אלא מעתה בכהן גדול שהפריש פרה לפרו תיקדוש וכו', נשיא שהפריש שעירה לשעירו תיקדוש, דהא יחיד מפריש שעירה, הני תרי גופי נינהו.**

כתב הגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל בציונים לתורה (כלל ל"ח): מדלא משני גם אקושי' דכהן גדול שהפריש פרה לפרו תיקדוש דהאיכא פרת חטאת, דהני תרי גופי נינהו, משמע דפרת חטאת דציבור מביאין לא חשיב תרי גופי לגבי כהן גדול, כיון דגם הוא מן הציבור ודו"ק ע"כ.

★ ★

בגמ': **נשיא שהפריש שעירה לשעירו תיקדוש וכו'.**

מבואר דס"ל לר"מ בפשיטות, דנשיא שהפריש שעירה לשעירו לא קדוש, ולכאו' מנ"ל לתלמודא זאת,

וכתב בספר שלום ירושלים (פ״ח דזבחים מ״ב) ליישב בזה בהקדם מש״כ בתורת כהנים בקרבן נשיא

דכתיב שעיר עזים זכר תמים שעיר ולא שעירה זכר ולא נקבה, והקשה בקרבן אהרן תרתי למה לי, ותירץ דאי לא כתיב אלא שעיר, הו״א היינו למצוה, אבל לא לעכב, ולהכי כתב זכר ולא נקבה לעכובא ע״כ.

ובשלום ירושלים כתב ליישב קושית הקרבן אהרן, די״ל דמדכתיב תרתי קראי מוכח דקרא יתירה הורה לנו, דאפילו קדושת דמים לא נחית בהפריש שעירה, ורשאי למכרו בלא מום. וכן באינך דמקשה שם צ״ל דהיה לה להגמרא שום דרשא לזה, כן נראה לי ברור ע״כ.

★ ★

בגמ׳: הני תרי גופי נינהו וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה הני וכו׳) בתו״ד כתבו: ״ונשיא לא חזי להיות לו דין יחיד״.

נשאל הגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א: הנה קי״ל דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול (קדושין ל״ב, ב׳), ונשאלה שאלה מהו כשמוחל על המלכות עצמה, דהיינו האם מלך יכול להתפטר, והביאו מה״שיטה מקובצת״ (כתובות י״ז, א׳ ד״ה וכתב הרמב״ן בשם רש״י ז״ל) ״שלפיכך ריבה הכתוב שימות הרבה, משום דאין ככודו מחול, פי׳, דכל שעה שמוחל על כבודו, הרי זה כאילו הסיר עצמו ממלך וצריך אתה להשימו עליך מחדש״.

והשיב הגר״ח שליט״א: שם הרי אינו רוצה להפקיע ממנו המלוכה לגמרי, וע״ז יש מקור שמלכותו אינה נפקעת, אבל כשמתפטר לגמרי ואינו רוצה שוב להיות מלך - אפשר שמועיל.

אלא שמהתוספות (תמורה כ׳, א׳ ד״ה הני) משמע שאי אפשר לו להתפטר, שכתבו: ״ונשיא לא חזי להיות לו דין יחיד״, ואם הדין היה שיכול להתפטר מדוע אינו חזי להיות יחיד. ע״כ.

(ס׳ דרך שיחה פ׳ שופטים)

דף כ׳ ע״ב

במשנה: רבי אליעזר אומר ימותו וכו׳.

ובגמ׳ מבואר דטעמו דגמר כחטאת כאשם ע״ש.

והקשה הגאון האדר״ת זצ״ל בהגהותיו שנדפסו בקובץ ישורון (כרך י״ד ע׳ קי״א): יש להקשות דהא ר״א גופיה ס״ל דאין דורשין ק״ו מהלכה עי׳ בגמ׳ פ״ג דידים, והרי הך דחטאת מתה הלמ״מ הוא, וא״כ איך יליף בהיקשא, וי״ל ע״כ.

★ ★

בגמ׳: לפני כפרה דברי הכל הוא עצמו יקרב אשם אמר רבא כו׳ דאין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה.

וכתב ברש״י (ד״ה בעבירה) ותמורה עבר על לא יחליפנו. דאע״ג דתמורת עולה ושלמים קרבה, הני לאו לכפרה אתיין עכ״ל. בספר חוקת היום (להגר״ש בראנדר ז״ל, יומא דף נ׳ אות ט׳) הקשה דהא קיי״ל בריש זבחים דגם עולה מתכפר אחייבי עשה.

וכתב דצ״ל דשאני אשם דעיקרו בא לכפרה, ואם אין כאן כפרה אין כאן אשם, משא״כ בעולה אפשר להביאו אף אם אינו מכפר, ולכן תמורת עולה קרבה.

וע״ש עוד שהקשה ל״ל קרא (לעיל י״ג ע״א) דאין תמורה עושה תמורה, תיפוק״ל דבזבחים ו׳ ע״א איתא דמ״ד יורש עושה תמורה, מוכח דיורש מתכפר בקרבן אביו, דלולא כן לא הי׳ יכול לעשות תמורה. וא״כ קשה כיון דאין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה, ממילא מוכח מזה, דתמורה אינה עושה תמורה, שהרי מכיון שאינו מתכפר בו - אינו יכול לעשות תמורה.

ותירץ דמבואר בגמרא זבחים שם דהיורש מתכפר מקופיא ולא מקיבעא, ולזה סגי שיוכל להמיר, ולפ״ז י״ל דהא אמרינן הכא דאין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה, אינו אלא בדבר המתכפר מקיבעא, כגון אשם, אבל בתמורה שמתכפר מקופיא, שפיר מתכפר אף שהוא בא בעבירה, וע״ש עוד מש״כ בזה, ומה שהביא משו״ת חבצלת השרון (מהדו״ת סי׳ ג׳ וסי׳ ז׳).

★ ★

במרדכי פ״ג דסוכה (ס׳ תמ״ז) רצה ללמוד מכאן לפסול לולב הגזול ביום טוב שני, ודחה דשאני הכא דהעבירה נעשית ביד ישראל. ובהגהות בגדי ישע הקשה הא לולב לא בא לכפרה. וביאר דכוונת רש״י הוא דהיכי דבא לכפרה הוא מוכרח להביא, וע״כ אינו מתכפר ע״י עבירה, ואם כן לולב גם מוכרח ליטול, והיכי מתכפר ע״י עבירה.

ודוחה המרדכי, דשאני הכא בתמורה שמתחילה עבר עבירה שנתחייב עליה חטאת, ואם כן לא יוכל להתכפר מעבירה הראשונה על ידי עבירה שני׳ שהוא ממיר, והוא כעין טובל ושרץ בידו, משא״כ בלולב.

★ ★

בגמ׳: אמר רבא שתי תשובות בדבר, חדא דאין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה.

וברש״י דמשו״ה תמורת עולה קריבה, משום דאינה באה לכפרה ע״ש, ומבואר כאן דאף דרבא לא ס״ל דין מצוה הב״ע וכמובאר בסוכה (דף ל.), מ״מ זה דווקא במצוה [דילפינן לה בירושלמי שבת (פרק הבונה) מאלה המצות, זה לא ס״ל לרבא], אבל בקרבן הבא לכפרה חייש למצוה הב״ע, ומשום דאין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה.

וכתב הגאון ר׳ אברהם לופטביר זצ״ל בספרו זרע אברהם (סי׳ ע״ה אות א׳) ליישב לפי״ז דברי התוס׳ בסוכה (ט׳ ע״א) ד״ה ההוא וכו׳ שכתבו דמצוה הבאה בעבירה לא הוי אלא מדרבנן ע״ש, והקשו המפרשים מהא דגיטין (דף נה.) דבר תורה חטאת הגזולה בין נודעה ובין לא נודעה אינה מכפרת מ״ט יאוש כדי לא קני ומפרש ר״ת דאף דהוי יאוש ושינוי השם מ״מ הוי מצוה הב״ע הרי דמצוה הב״ע, דין דאורייתא היא.

אך להנ״ל מה שהתבאר בשיטת רבא י״ל, דנהי דמצוה הב״ע דרבנן מ״מ בדבר הבא לכפרה שאני, ומיושב הקושי׳ על התוס׳ לנכון.

ובזה ניחא דברי הרמב״ם בפ״ה מה׳ איסורי מזבח ואם נתייאשו הבעלים אפילו חטאת מכפרת. ותמה הראב״ד הא בסוגיא מבואר דעולה הוי רבותא דאף דכולה למזבח וראוי לומר שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות אפ״ה מכפרת, ומה אפילו חטאת.

ולהנ״ל י״ל דהרמב״ם דפסק לדין מצוה הב״ע, ובזה הוי רבותא בחטאת יותר, דאפילו דבאה לכפרה והוי אמינא דאין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה אפ״ה מכפרת, וכ״ש בעולה דלא באה לכפרה, ואתי שפיר ודו״ק.

★ ★

בגמ׳: חדא דאין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה.

ובתוס׳ (ד״ה אין וכו׳) כתבו, דדוקא בחטאת דעיקרו לכפרה אמרינן כן, אבל בעולה דאין עיקרו לכפרה קריבה תמורתה ע״כ.

תלמיד יח״ל הבחור משה דוד סקורניק הי״ד מסאסנוויץ כותב בספר כוכבי אור (ח״א ע׳ ד״ש) להקשות דהרי עיקר מצוה הבאה בעבירה כתיב גבי עולה עי׳ סוכה דף ל ע״א ע״כ.

★ ★

והשיב לו על כך הגאון הצפנת פענח זצ״ל (שם): מ״ש מהך דאין מתכפרין כו׳ יעיין במרדכי סוכה (סימן תשמ״ז) שהביא זה, ור״ל בגדר כל דבר שבחובה אין בא רק מן החולין, וגבי תמורה מה שחל קדושה על התמורה זה בגדר גזירת הכתוב לא מחמתו, וזה תליא בהך בעיא דריש פרק א דתמורה (ב׳ ע״ב) אם קטן מופלא סמוך לאיש יכול להמיר ע״ש, וכן מ״ש התוס׳ חולין דף פ״א ע״א (ד״ה הנח בסופו), דלכך לא הוי ניתק לעשה דזה ממילא יעי׳ מ״ש התוספות ישנים יומא דף נ״א ע״א (ד״ה ודוחה) גבי תמורת הפסח וזבחים דף ל״ז ע״ב, ומנחות דף פ׳ ע״ב גבי תמורת תודה דלא יצא בזה, ומ״ש התוס׳ חולין (שם) גבי לא תגזול וברמב״ן במלחמת ה׳ ריש פרק ג דסוכה גבי חטאת ע״ש, ורש״י חולין דף קל״ט ע״א גבי קן דרק לנדבה לא לחובה ועי׳ ר״ה דף ה׳ ע״ב וזבחים דף כ״ט ע״ב דמחלק שם ג״כ היכי דגדר הרצאה, והרבה יש בזה להאריך ואכמ״ל ע״כ.

★ ★

בגמ׳: דאין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה.

הגר״י ענגיל בספרו בית האוצר (מערכת א-י כלל פ״ו) כתב דמהאי טעמא המאבד עצמו לדעת אינו מתכפר במיתתו, שכמו שקרבן הבאה ע״י עבירה אינו מכפר לו, כמו כן כאן שמיתתו באה ע״י עבירה, שנטל הוא את נפשו, לא יכול להיות מיתתו כפרה לו.

כעין זה כתב במשך חכמה (סו״פ תולדות) בחומר המאבד עצמו לדעת, שהרי המיתה היא הכפרה הגדולה ביותר, כמבואר ביומא בסוגיא דד׳ חלוקי כפרה, ואם הוא משתמש באמצעי כפרה זו לעבירה, שנוטל את נפשו בידו, אין לך עון גדול מזה.

דף כ"א ע"א

בגמ': **הא ר' ישמעאל, הא ר' עקיבא וכו' ר"י אומר וכו' מה בכור אינו נאכל אלא בפני הבית אף מעשר אינו נאכל אלא בפני הבית וכו'.**

והרמב"ם (פ"ב דמעשר שני הלכה א') פסק כן וז"ל: אבל אינו נאכל (מע"ש) בירושלים אלא בפני הבית

שנאמר מעשר דגנך וכו'. מפי השמועה למדו, מה בכור אינו נאכל אלא בפני הבית אף מעשר שני לא נאכל אלא בפני הבית עכ"ל הרמב"ם. ומקור הדברים בברייתא כאן הנ"ל וכדעת ר"י.

★ ★

וראה במג"א (סי' תקס"א ס"ק ב) שכתב ליישב עפ"י הרמב"ם הנ"ל קושית הראב"ד (בפ"ו דבית הבחירה הלכה י"ד) על הרמב"ם דס"ל (שם) דקדושה ראשונה שקידש שלמה את ירושלים והעזרה קדשה לעתיד לבוא, והקשה הראב"ד מהא דאי' במשניות (פ"א דמע"ש מ"ה ועוד) דהלוקח פירות שוגג וכו' ואם אין מקדש ירקבו. ומוכח לכאורה דקדושה ראשונה לא קדשה לעת"ל, אך להנ"ל מיישב המג"א, דבאמת י"ל דקדשה שפיר לעת"ל כדעת הרמב"ם, ומ"מ אם אין מקדש ירקבו, כיון שהוקש מע"ש לבכור, ובכור אין אוכלים אלא בפני המזבח וה"ה מע"ש ע"כ תירוץ המג"א. וכן תירץ בהלכות קטנות למהר"ם חאגיז (ח"ב סי' י"ד) וע"ש שהרחיב הרבה בזה, וכן תירץ בכפות תמרים על סוכה (ל"ד:) ע"ש היטב. וכן בלחם שמים להגאון יעב"ץ בסוף הל' בית הבחירה ע"ש.

אך באמת המעיין ברש"י ובתוס' בביצה (ה:) נראה ברור דס"ל דאי אמרינן קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא, יהיה מותר לאכול מעשר שני האידנא בירושלים, ולא נקטינן להלכה ההיקש לבכור לאסור כה"ג וכנ"ל ע"ש ברש"י ובתוס' (ד"ה ובקש וכו') דכתבו ברור כן.

★ ★

והנה בגמ' כאן הנ"ל נראה, דר"י הוא דס"ל ההיקש דמעשר לבכור ור"ע פליג ע"כ ע"ש. אך ראה זה חדש בלח"מ (פ"ד דפסולי המוקדשין הלכה כ"ה) שר"ל שאין ר"ע חולק על ר"י ביסוד ההיקש ע"ש, שכתב דר"ע בא רק להוסיף על ההיקש של ר"י ע"ש היטב. אך צע"ג דברי הלח"מ דבספרי פר' ראה (י"ב י"ז) מובאים דברי ר"ע לפני ר"י, ול"ש לומר דר"ע בא להוסיף על ר"י וצ"ע.
(פרדס יוסף החדש פר' ראה)

★ ★

בגמ': **אמר רבא בר רב עזא, בען במערבא, המטיל מום בתמורת בכור ובמעשר מהו, מי אמרינן כיון דלא קריבן לא מיחייב, או דילמא כיון דקדשו מיחייב.**

ולכאורה קשה, מה מספקא לי' לגמ' בכלל אם יתחייב או לא, כיון שאינה קריבה.

וכתב הגרש"ב ליברמן ז"ל בספרו בשבילי הקרבנות (סי' ט"ז בהג"ה) ליישב עפ"י מה שכתב שם לחדש, דתמורה מקבל דיני העיקר, והיינו, שזה דין התמורה, שהיא מקבלת את המעלות של הקרבן שהומרה בו, ולפי"ז ניחא, דסבירא ליה להש"ס, דאף שאינו עומד להקרבה, מכל מקום חלים עליו כל דיני העיקר, ולכן הוה אמינא שגם איסור הטלת מום יחול בו. ואף דמסיק שאין איסור הטלת מום חלה בתמורת הבכור, יש לומר דהיינו דוקא איסור זה שתלוי במה שהוא ראוי להקרבה, לכן כיון שתמורת הבכור הרי אינה קריבה, גם אין כאן איסור הטלת מום.

ועיין עוד במה שכתב הרמב"ם בהלכות תמורה (פ"ג ה"ב) וז"ל: תמורת הבכור לכהנים. וכבר עמדו האחרונים לדעת מנין למד הרמב"ם דין זה. והאור שמח שם הביא סמוכין לדברי הרמב"ם מסוגיית הגמרא דזבחים (ט' ע"א), והוסיף וז"ל: ומפורש דאע"ג דלא איתרבי רק לענין הקדושה דליהוי כקדושת הבכור, תו אמרינן דהוי ממתנות כהונה ושייך לכהן וכו' ע"ש שהאריך. וחזינן דדין התמורה אינה רק חלות קדושת הקרבה על הבהמה, רק שמקבלת גם את כל דיני ותוכן הקרבן שהמירו אותה בה.

לפי זה, סבר הרמב"ם שגם תמורת התודה, אף שאינה מכפרת, מכל מקום מקבלת שם עיקר תודה, כמו עיקר הבהמה, לפי שזה הוא דין התמורה. וזה שייך בין בתודת חובה ובין בתודת נדבה, ואף שבגמרא מפרשים הטעם דחליפי תודת נדבה בעיא לחם משום דמרבה בתודות הוא, ולפי דעת רש"י הכונה דכיון שלא היה חייב להפריש חליפתה, הרי זו תודה חדשה שאינה קשורה לתודה הראשונה, וזה לא שייך לומר לגבי תמורה שבודאי קשורה להראשונה, מכל מקום דעת הראב"ד פירוש מרבה בתודות

הוא, שמכיון שאין האחת פחותה במעלה מחברתה, לא שייך לקרות לאחת עיקר תודה ולהשניה מותר תודה, ולפיכך שניהם הם עיקר תודה וחייבים בלחם ע"ש. וביאור זה שייך אף בתמורת תודת נדבה, דמכיון שגם על התמורה חל שם עיקר תודה, לפיכך שניהם עיקר, ושוים במעלתם, וממילא איכא למימר, דמאי דאמרינן בגמרא "אלא אחליפי תודת נדבה בין לפני כפרה בין לאחר כפרה טעונות לחם", קאי גם אתמורה, דתמורה בכלל חליפין וכנ"ל. ודו"ק היטב.

דף כ"א ע"ב

בגמ': אלא שבשילה אוכלין קדשים קלים ומעשר שני בכל הרואה.

בספר שיח שרפי קודש (ח"א אות שצ"ח) מביא בשם כ"ק השרף מקוצק זצ"ל: שילה היתה בחלקו של יוסף שכתוב בו "בן פורת עלי עין", וזהו המקום שבו היה יוסף משוטט לחפש את אחיו, ונתקדשה כל הסביבה בראייתו, ומשום כך "אוכלין קדשים קלים בכל הרואה" עכד"ק.

★ ★

ובשפת אמת (ויחי תרל"ח) כותב: שילה היתה בחלקו של יוסף, שעליו נאמר: "ברכות אביך גברו על ברכות הורי, עד תאות גבעות עולם", והוא ,בחינת "בנים", שאין להבדילו מאביו, ואפילו מחיצה של .ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, ולא היה שם מגע נכרי כלל, ולכן נאכלין "בכל הרואה". מה שאין כן בבית המקדש, שהיה בנחלת יהודה, הנקרא: "עבדי אלהי אביך", וגם היה שם מגע נכרי, ולכן היו צריכין מחיצות להבדיל בין ישראל לאומות העולם, ונאכל רק לפנים מן החומה עכד"ק.

★ ★

ואיתא בגמ' (זבחים קי"ח ע"ב): "באו ישראל למשכן שילה נאסרו הבמות וקדשים קלים ומעשר שני נאכלין בכל הרואה, דאמר קרא בן פורת יוסף עלי עין - עין שלא רצתה ליהנות ולזון ממה שאינו שלה, תזכה ויאכלו כמלא עין שלה", פי' הדברים: כל מקום שממנו אפשר היה לראות את משכן שילה נתקדש בקדושת לפנים מן החומה לאכילת קדשים. ומדוע זכה יוסף (אשר משכן שילה היה בחלקו) לקדושה יתירה זו? אומרת הגמרא, בשכר שלא הזין את עיניו באשת פוטיפר וכן מצינו בחז"ל שכאשר יצא יוסף על ארץ מצרים צעדו בנות מצרים על החומה לראותו, וזרקו עליו תכשיטי כסף וזהב כדי שירים את עיניו ויביט בהן - אך הוא לא הסתכל עליהן. לכן זכה לקדושה בחלקו.

ואמר הגה"צ ר' שלום שבדרון זצ"ל והובא בספר לקח טוב (על בראשית א' ע' שי"ז): כוונת דברי הגמ' "עין שלא רצתה ליהנות ולזון ממה שאינו שלה", עדיין צ"ב.

והנראה בזה עפ"י דבריו הידועים של ה"אבן עזרא" שתמה כיצד יכולה התורה לצוות על האדם "לא תחמוד", והרי זהו דבר שמקורו במחשבת האדם? וביאר ה"אבן עזרא" שכשם שכפרי לא יעלה על דעתו לישא בת מלך, מכיון שיודע בבירור שדבר זה הוא בשום אופן אינו בר ביצוע, כך דורשת התורה מן האדם בענין "לא תחמוד". על האדם להביא את עצמו למצב שרכושו של השני לא יהיה קיים בתחום השגתו כלל, מעבר לבחירה שלו, וממילא לא יבוא לידי חמדה.

דרגה נפלאה זו מציינים חז"ל ביוסף, לעינו לא היתה כלל שייכות למה שאינו שלו, ולכן - "לא רצתה להנות ולזון". כלל זה הינו יסוד להימנעות מכל חמדה ותאוה. אם עולם החטא מוגדר אצל האדם כעולם שאינו שלו - מסתלקות ממנו התאווה והשייכות לדבר עבירה עכ"ד.

[וכעין זה מצאנו בנדרים (ט' ע"ב) באותו נזיר שבא מן הדרום לשמעון הצדיק וסיפר לו, הלכתי למלאות מים מן המעין ונסתכלתי בבבואה שלי, ופחז עלי יצרי וביקש לטורדני מן העולם, אמרתי לו רשע, "למה אתה מתגאה בעולם - שאינו שלך" וכו']

פרק רביעי

דף כ"ב ע"א

בגמ': **רואין אותה כאילו עומדת בבית הקברות ורועה.**

וברש"י (וכן בפי' רבינו גרשום) פירשו, דלא מצי כהן לאתויי ולשוחטה ע"כ. והקשה הג"ר אפרים גרינבלט שליט"א בקובץ אור תורה (תשל"ז ע' צ"ג אות ל"א): לכאורה, עצם ההבאה אפשר בישראל, ואפילו שחיטה הלא כשירה בזר ע"כ.

ובקובץ הנ"ל (ע' ר"צ אות ג') כתב חכ"א ליישב בזה: נ"ל, כיון שאנו מתארים לעצמנו שהיא נמצאת במקום שאי אפשר להגיע אליה, וכגון כאילו עומדת בבית הקברות, אז בודאי מדובר במדה שאין שום זר על יד הכהן, ואינו יכול להגיע רק על ידי הכהן ע"כ.

★ ★

בגמ': **אמר ריש לקיש, חטאת שעיברה שנתה רואין איתה כאילו עומדת בבית הקברות ורועה.**

כותב הגאון ר' צבי פסח פראנק זצ"ל: הקשה הגאון ר' יעקב קלמס זצ"ל, דריש לקיש עצמו סבירא ליה לעיל (דף ט"ז ע"ב) דנאמרו רק ארבעה חטאות מתות, ורק נסתפקו איזו האחת שרועה, ולכן אמרו חמשה חטאות מתות, ואי חטאת שעיברה שנתה אינה מתה אם כן חסר אחת מהארבעה וצ"ע.

★ ★

בגמ': **והאמר רבא אבידה דלילה לא שמה אבידה וכו'.**

כתב הגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל בספרו לקח טוב (כלל ו' ע' 56) לבאר הדברים, כיון דאין פסול אבידה חל על פסול לילה, ונהי דלילה לאו פסול הוא בעצמות הקרבן ורק שאין זמן הקרבה אז, והאדם הוא שמונע מלהקריבו אז, עכ"ז הרי גם אבידה איננו פיסול בעצמות הקרבן, דודאי הקרבן גופי' כשר הוא בכל מקום שהוא, ולגבי אדם הוא שנחשב פיסול ודיחוי - מפאת שנאבד ממנו ואינו יודע היכן הוא, וע"כ שוב שפיר אין פיסול אבידה חל על פיסול לילה הקודם לו, דלגבי אדם הוי לילה פיסול ודיחוי מהקרבה כמו אבדה עכ"ד.

★ ★

בגמ': **אמר לך, דחויין לחוד ואבודין לחוד, מ"ט אבודין, דעתי' עליהון דילמא משתכחין דחויין לא הדרי מתחזיין.**

וברש"י כתב דלר"ל עדיין קשה דמוכח דעברה שנתה מתה ממתני' דיומא, אלא דרבא בא לבאר אמאי בעינן אבדה ובעל מום ולא סגי באבודה גרידא, מאי שנא ממתני' דיומא, וע"ז אמרי' דדיחויין לחוד ואבודין לחוד. ותוס' פליגי, דכמו דאמרי' לחלק בין אבודין לדחויין, ה"נ חלוק עברה שנתה מדיחויין ע"ש

★ ★

וכתב בספר שיח דוד (סי' פ"ו אות א'): לכאו' צ"ע הא דדיחויין לחוד מתה, דא"כ איכא ו' הלכות דחטאות המתות, ואילו בכל מקום אמרי' ה' חטאות המתות, וגם אמאי לא תנן לה במתני', ובשלמא לדעת רש"י דעברה שנתה הוי מתות לרבא, א"כ י"ל דדיחויין הוא מדין עברה שנתה, דהרי הש"ס מדמה עברה שנתה לדיחויין, אולם לשיטת תוס' דבאמת עברה שנתה אינו מדין דיחויין צ"ע, דבכל מקום אמרי' ה' מתות.

ואין לומר דלדעת תוס', כיון דלר"ל לא תנן במתני' עברה שנתה, א"כ ההלכה דמתות החמישי הוי דיחויין. זה אינו, דיעויין בתוס' מעילה (דף ע"ב) דנתקשו למאי דביאר רבא דעברה שנתה ואבדה, ואבדה ונמצאת בעל מום, אמאי חשיב ה' חטאות הרי הנ"ל הוי חד, ע"ש מה דתירצו דהוי ה' אופנים, עכ"פ מבואר דנקטו, דדיחויין אינו בכלל, וצ"ע, דאמאי לא כתבו דיחויין וצ"ע.

דף כ"ב ע"ב

בגמ': **א"ר פפא, גמרינן אבודה ממנו ולא מרועה לא הויא אבודה, וכ"ש אבודה מרועה ולא אבודה ממנו וכו'.**

וכתב הגאון ר' נתן שפיגלגלאס זצ"ל-הי"ד בספר זכר נתן (סי' כ"א אות ט'): לכאורה תמוה מאד להבין דברי הגמ', דאם לא הוי אבודה ממנו, א"כ לא הפריש כלל אחרת, דהוא הא ידע היכן היא ואין חטאת מתה אלא אם כיפרו באחרת, אבל אם לא כפרו באחרת ואפי' לרבי דסובר דאף אם נמצא קודם כפרה ג"כ תמות, מ"מ אם נמצא קודם הפרשה לכ"ע אינו מתה כמבואר כל זה במכילתין.

ומצאתי אח"כ בספר שפת אמת שהעיר בזה [ועי' במעילה (י"ב:) בתוס' ר"ה שכתבו דמבואר במס' תמורה (י"ג) דלר"ש גם אם נמצא קודם הפרשה מתה ע"ש, וצ"ע דבגמ' דידן אינו נזכר כלל זה רק בנמצא אחר הפרשה קודם כפרה, אבל בקודם הפרשה לא מצינו כלל וצ"ע ואכ"מ, ואפי' לשיטת התוס' יקשה הא אנן לא קיי"ל כר"ש].

★ ★

אולם נראה, דהא במס' שבת (קמ"ח ע"ב) בהא דקאמר שם דאין מקדישין פסח בשבת. פריך מהא דתני ר' אושעיא, הולך אדם אצל הרועה הרגיל אצלו ונותן לו טלה לפסח ומקדישו, ומשני התם נמי כיון דרגיל אצלו אקדושי מקדיש לו רועה בע"ש עי"ש. מבואר דיש רשות לרועה להקדיש קרבן בעד בעלים הרגילים אצלו, דבאחר שאינו רועה אינו רשאי להפריש בעד חבירו יעוי' עירוכין (כ') ונדרים (ל"ו).

וא"כ י"ל, דהכא איירי בכה"ג שנתן קרבנו לרועה ונאבדה מהרועה, וידע הרועה דבעליו צריך עתה לחטאת אחרת והקדיש הרועה בהמה אחרת לחטאת בעד בעליו, וכיפרו הבעלים בבהמה החדשה שסברו שזה בהמתם שנתנו לרועה לרעות, וע"ז קאמר ר"פ שפיר דלא הוי אבודה, משום דידעו הבעלים היכן היא בהמתם וזה פשוט ונכון עכ"ד.

★ ★

בגמ': **בעי רב פפא אבודה בכוס מהו וכו' אילימא אליבא דרבי האמר אבודה בשעת הפרשה מתה.**

הקשה העולת שלמה דאף אליבא דרבי שייכא האיבעיא, היכא שנאבדה אחר הפרשה, דבזה כל דין המיתה הוא משום איבודה בשעת כפרה, והוכיח מזה, דכל דינא דאבודה בשעת כפרה מתה הוא רק כשהיתה אבודה גם בשעת הפרשה, והיתה ההפרשה מחמת האיבוד ע"כ.

★ ★

וכתב חכ"א בקובץ קול התורה (קובץ נ"ז ע' ט'): צ"ע ע"ז מסוגיא דלעיל, שדנו דלרבנן לא שנא הא דאבודת לילה לא שנא אבודה, ואי נימא דבעינו שתהא אבודה גם בשעת הפרשה, א"כ שייך דינא דאבודת לילה אף לרבנן, בדהויא אבודת לילה בשעת הפרשה, וע' חזו"א. וגם בדברי התוס' בפסחים (צז:) נראה דאבודה בשעת אבידה מתה אף היכא שלא היתה ההפרשה מחמת האיבוד, ולפ"ז הדר צ"ע קושית העולת שלמה.

ולכאו' י"ל, דהא דלרבי אבודה בשעת הפרשה מתה, (ואבודה קודם הפרשה אינה מתה כמש"כ התוס' במעילה י.), הוא משום דכל שבשעת איבודה עומד קרבן אחר ליקרב תחתי', אית בה דחי' דאיבוד, ולפ"ז אף אם נאבדה אחר הפרשה, נמי הויא בכלל אבודה בשעת הפרשה שמתה, ולא צריך שתהא אבודה בשעת כפרה ודו"ק היטב.

★ ★

בגמ': **בעי רב פפא אבודה בכוס מהו וכו'.**

וברש"י דהאיבעי' היא אם הזבח כולו פסול. ובשיטמ"ק פירש דהאיבעי' היא לענין הכוס השני' אם כשרה לזריקה ע"ש.

והקשה באור שמח (פי"א דקרבן פסח הלכה ו') דתיפוק לי' דהדם נפסל בהיסח הדעת, ואף דהתוס' בחגיגה (דף כ"א ע"א ד"ה האונן) כתבו: ותירץ הר"י דלא שייך היסח-הדעת לפסול רק דומיא דהתם שהיו בידו ואסח דעתיה הימנה, אבל היכא שאין בידו, כגון שאבד, לא שייך התם היסח-הדעת ליפסול ע"כ. אך בירושלמי (פרק ז דשקלים ה"ב) מייתי ממשנה דבשר שנמצא בעזרה, דהיסח-הדעת טעון צורה אף-על-גב דהיה אבוד ואינו בידו.

ולכן כתב באור שמח לתרץ, דרב פפא לטעמיה, דאמר בפרק קמא דפסחים דאף למאן דאמר טומאת-משקין דאורייתא, משקי בית-מטבחייא הילכתא גמירי לה דטהור, דכן פסק הרמב"ם (פרק י' מהל' טומאת אוכלין) דדם קדשים אינו מקבל טומאה כלל. וכיון דהיסח הדעת פסול טומאה

הוי, אם כן דם קדשים שאינו מקבל טומאה, לא נפסל בהיסח הדעת, ולכן בעי רב פפא אבודה בכוס מהו, עכתו"ד.

★ ★

ותמה הגרצ"פ פראנק זצ"ל בשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סי' ס') על הגאון האור שמח זצ"ל דדבריו נפלאים, דהרי הצל"ח בפסחים (דף ל"ד) הקשה ממשנה זו בשקלים דבשר הנמצא דצריך עיבור צורה ואחר כך יצא לבית השריפה, דמוכח דהיסח הדעת אינו פסול הגוף, דפסול הגוף אין צריך עיבור צורה, ואם כן אמאי לא פריך שם מהך משנה על ריש לקיש דסבירא ליה פסול הגוף הוי, ועל המשנה לא שייך לתרץ דתנא דבי רבה בר אבוה הוא דאפילו פגול טעון עיבור צורה וכדמשני שם מקושיא דברייתא, דהא סתם משנה היא ולא שייך לאוקמה כיחידאה, ומכח קושיא זו מסיק מסברתו כתירוץ התוס' בחגיגה, דלא מיקרי היסח הדעת רק היכא שהוא לפניו ויודע ממנו ומסיח דעתו ממנו, אבל באבוד, ליכא חסרון היסח הדעת.

נמצא, שממקום שמוכיח ה"אור-שמח" על פי הירושלמי דבאבוד יש פסול היסח הדעת, משם מוכיח הצל"ח דאין נפסל, והיא גם תמיהה על ה"אור-שמח", דהא יקשה ליה אמאי לא הקשו לריש לקיש ממשנה זו וכקושית הצל"ח. וביותר דבירושלמי א"ר יוסי דהפסול במשנה אינו משום היסח הדעת אלא משום נותר, ואינו שייך לדין היסח הדעת.

★ ★

עוד הביא שם את דברי ה"מרכבת המשנה" (פרק י"ט מהל' פסולי המקודשין ה"ד) ונקט ופסול היסח-הדעת הוא רק בתמורה ולא בקדשים, ולדבריו לא קשה מידי' קושית האו"ש הנ"ל ודו"ק.

דף כ"ג ע"א

בגמ': הכל מודים שאם משך אחת והקריבה שהשניה מתה וכו' דרבי סבר וכו' ורבנן סברי וכו'.

ובתוס' (ד"ה הכל וכו') כתבו: תימא למ"ו הרמ"ר וכי מאבדין קדשים בידים כיון דבידינו לתקן. ותירץ כגון שיש ריוח בדבר, כגון דאבודה כחושה ושאינה אבודה שמינה, דאמרי' לי' התכפר בטובה והשני' תמות עכ"ל התוס'.

וראה בספר ציונים לתורה להגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל (כלל י"ג) שכתב לדון אי כחוש בקדשים הוא פסול, או דרק לכתחילה מצוה בשמן, אבל בדיעבד אם הביא כחוש הורצה, ובתו"ד הביא את דברי התוס' הנ"ל וכותב: ומבואר דלרבנן משום תקנת קדשים מקריבים את הכחושה אעפ"י שיש שמינה, ולרבי חיישינן טפי לשמן מלתקנת קדשים, אבל לכ"ע אין כחוש פסול ע"כ.

ובסו"ד כותב עוד: גם מסברא נראה דאין כחוש פסול, שהרי וודאי אפי' הוא פסול, מ"מ לא כל כחוש פסול, דא"כ נתת תורת כל אחד ואחד בידו, וכל בהמה יש לשערה בכחושה נגד בהמה השמינה ממנה, וא"כ גם בכחוש ביותר אילו הי' פסול הי' ראוי שיהי' שיעור וגבול בדבר בדברי חכמים מהו גדר כחוש הפוסל, ולא מצינו זה, וע"כ גם מזה נראה דאין כחוש פסול, ובאתי רק להעיר ע"כ.

★ ★

והקשה הגאון ר' מאיר אריק זצ"ל בשו"ת אמרי יושר (ח"א סי' א') על דברי התוס' כאן מהסוגי' דמנחות (ס"ד ע"א) גבי שחט כחושה, דאיתא דאומרים לו הבא שמינה לכתחילה, אם כי גם כחושה כשירה, אעפ"כ כדי לקיים מצוה מן המובחר, מותר לו אפי' לחלל שבת ע"ש. וקשה מזה לדעת חכמים בתמורה הנ"ל דס"ל דכדי שלא להפסיד קדשים מוותרין על מצוה מהמובחר ומניחין את השמינה ומקריבין את הכחושה, וזה הוי היפך סוגיא דמנחות הנ"ל.

ודחק עצמו הגר"מ אריק זצ"ל שם לחומר הנושא לתרץ משום דבשחיטת קדשים בעי שליחות, וא"כ שם במנחות דמיירי בקרבן צבור דודאי דעת הצבור היתה שישחוט השמינה, לקיים קרא דאת מבחר נדריך (יומא ל"ד), וא"כ זה ששחט כחושה - אף ששמינה כנגדו, שינה בשליחתו, א"כ ממילא הקרבן פסול ע"כ מוכרח להביא קרבן אחר, אבל שם בתמורה מיירי בקרבן יחיד, והוא הבע"ב בעצמו, א"כ לא שייך לומר דשינה בשליחות.

ועיי"ש דמכח זה דחה את דברי החכם צבי שכתב בשו"ת (ח"א סי' מ"ה) לדון אי גדול כוחה של מצוה מן המובחר לדחות את השבת. והוכיח החכ"צ לספק זה מהסוגי' דמנחות דמבואר להדיא מצוה מן המובחר יכולה לדחות את השבת ע"ש היטב.

וכתב באמרי יושר דלהנ״ל נדחים דברי החכ״צ, כיון דבהא דמנחות לא משום הידור לחוד אומרים להביא שמינה, רק מפני עיקר מצות קרבן דהראשון נעשה פסול מכח דשינה בשליחות ע״כ.

★ ★

וכתב בשו״ת משנה שכיר (ח״א סי׳ כ״ד) על הנ״ל: ולפע״ד אחרי המחילה מכבוד הוד גאונו, אם כי רב גוברי׳ כאן לא כיון יפה בתירוצו, וכאשר כתבתי לו מכבר בתשובה אחת שהצעתי לפניו, כי הדבר מופרך בסוגיא עצמה במנחות דקאמר שחט כחושה ואח״כ שחט שמינה פטור ולא עוד וכו׳ - והשתא למה יהי׳ פטור על שחיטת הכחושה, הא שחט שלא ברשות, כיון דע״ז לא עשאוהו שליח כלל, והוא פסול מהאי טעמא נמצא שחילל שבת בכדי.

ואף גם זאת לפע״ד אין לדברי מאור הגולה הנ״ל שחר כלל אחרי המחילה, אם כי הביא דברי הרשב״א דבשחיטת קדשים מטעם שליחות אתי עלה, נראה לי דזה דוקא בקרבן יחיד, אבל בקרבן צבור דלכל ישראל יש חלק בה, לא צריך כלל לטעם שליחות, וא״כ ממילא ל״ש לדון משום שינה בשליחות בקרבן צבור, וכן מצאתי במנ״ח במצות קרבן פסח דהיכא דאית לי׳ שותפות בגוה לאו משום שליח הוא שוחט, וכן העלה הגרע״א בדרוש וחידוש וכן הגאון מהרש״ק בשו״ת טוב טו״ד דהיכא דאית לי שותפות בגוה לאו משום שליח דנין עלה עיין בדבריהם, וא״כ ודאי דלא שייך כלל לדון בקרבן צבור משום שינה בשליחות, וזה ברור.

ועוד הנני אוסיף להפליא עליו במה שהעלה דהיכא דאינה עושה כדינא יש לדין משום שינה בשליחות, איך מצאנו ידינו ורגלינו במשנת כל הזבחים שנשחטו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה ובברייתא דכבשי עצרת (מנחות מ״ח, ביצה כ׳), וכי צריך לשינוי יותר מזה, ואעפי״כ קיימא לן דכשרין, ולדברי הגאון הנ״ל הי׳ צריך להיות פסולין - ואחרי רואי ראיתי שבאמת שכבר עמד בזה הגאון בספר המקנה בקידושין כ״ג - וכתב דאין זה מקרי שינוי בשליחות עצמו כיון דבגוף השחיטה עשה שליחתו ועיי״ש - ובאמת אכתי צ״ע מה יענה להא דכבשי עצרת ששחטן לפני זמנן דזה ודאי הוי שינוי בשליחות, דבטח לא עשאו שליח רק לשחוט בזמנן, אבל לפי״ד הנ״ל א״ש בס״ד דבקרבן צבור לאו מדין שליח הוא שוחט וכנ״ל וא״כ יהי׳ מזה ראי׳ אלימתא לדבריי, ושלא כדברי הגאון בעל אמרי יושר הנ״ל ודו״ק. עכ״ד המשנה שכיר, וע״ש עוד שהאריך הרבה בסוגי׳ זו.

★ ★

בגמ׳: יאכלו מה ת״ל מלמד שאם היתה אכילת מועטת, אוכלין עמה חולין ותרומה כדי שתהא נאכלת על השובע וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה אוכלין וכו׳) הקשו דהרי אין מכניסין חולין בעזרה ע״ש. וכתב הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו אתוון דאורייתא (כלל א׳) ליישב, דהנה איסור הכנסת חולין בעזרה הרי אין לו שום מקור בפני עצמו ומקורו בהכרח רק ממה שאסרה תורה לשחוט חולין בעזרה כדדרשי׳ בקידושין (דף נ״ז ע״ב) מקראי ע״ש, והנה נראה פשוט, דעינן איסור שחיטת חב״ע הוא רק שבזיון הוא לקדשים אם חולין נשחטים במקום המיוחד לשחיטת קדשים, ולפי״ז אם יהי׳ מקום בעזרה אשר איננו כשר לשחיטת קדשים שפיר יהי׳ מותר לשחוט שם חולין וה״ה להכניס, ואף אם יהי׳ למקום ההוא דין עזרה לענין אכילת קדשי קדשים וכמובן.

ולפ״ז נראה, לפי המבואר בזבחים (דף נ״ו ע״א) לשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש כהנים נכנסין לשם ואוכלין שם קדשי קדשים ואין שוחטין שם קדשים קלים וכו׳ יעוש״ה, דמבואר שם דלשכות הנ״ל דאין עזרה להם לענין שמותר לאכול שם קדשי קדשים, אבל לענין שחיטת קדשים אין להם דין עזרה, וילפי׳ לי׳ התם מקרא, ולפי״ז שפיר היו הכהנים יכולין לאכול שירי מנחות עם חולין בלשכות הנ״ל דחשיבי עזרה לענין אכילה, ואילו להכניס בהם חולין שרי וכנ״ל ודו״ק עכ״ד.

★ ★

ובתשו׳ בן פורת להגר״י ענגיל זצ״ל (ח״א סי׳ ו׳) הקשה לו אחיו הג״ר יצחק ז״ל על דבריו הנ״ל, דאיך תירץ דאכלו בלשכות, הרי הם פתוחות רק לקודש וא״כ בהכרח להכניס חולין תחילה לקודש, ומשם ללשכות, ושוב יעבור על איסור חולין בעזרה.

ותירץ לו ע״ז הגר״י ענגיל בתשובתו חזרה ע״ז, די״ל דעשו פתיחה באחת הלשכות לצד חול ג״כ ולא הי׳ בפתיחה זו שיעור פתח, וחשיב הלאה שהלשכה רק פתוחה לקודש, ודרך אותה פתיחה יכלו להכניס החולין עכ״ד שם.

★ ★

וראה בשו"ת דובב מישרים להגאון מטשעבין זצ"ל (ח"א סי' נ' אות ב') שהקשה לגבי בגדי כהונה שנטמאו דקי"ל דמכניסם בפחות מג' על ג', הרי יכול להכניסם ללשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש, דאין חייבין עליהם משם טומאה ע"כ. (ועי' בקושי' זו בזרע אברהם להגר"א לופטביר זצ"ל סי' י"ח ס"ק ג').

וכתב בדובב מישרים ליישב, דבהני לישכות יש איסור נתיצה, ואם יעשה נקב יעבור על איסור נתיצה עיי"ש.

★ ★

ולפי הנ"ל מתבאר לנו דפליגי בזה הגר"י ענגיל והדו"מ, האם שרי לעשות פתח בלשכות אלו, והאם יש בהם איסור נתיצה, דלהדובב מישרים אסור ולהגר"י ענגיל הנ"ל שרי.

(וי"ל בזה עפ"י מה שיש להסתפק בהני לשכות הפתוחות לקודש ובנויות בחול, האם הוה כקודש ורק קצת דינם כחול, אז דדינם כחול ורק החמירו עליהם באיזה דינים שהוה כקודש פנימה, וי"ל דזהו המחלוקת כאן ואכמ"ל).

★ ★

בגמ': יאכלו מה ת"ל שאם היתה אכילה מועטת אוכלין עמה חולין ותרומה כדי שתהא נאכלת על השובע.

הגר"י ענגיל ז"ל בספרו בית האוצר (מערכת א-י כלל ס"ה) עמד בזה אמאי נקט כאן חולין ו"תרומה", איזה חידוש יש כאן באכילת תרומה דאיצטריך למימר בה, הרי כבר הזכיר חולין, וממילא כל דבר שאינו קדשים הוא בכלל.

ותירץ על פי מה שייסד השאגת ארי' (סי' כ"ח) דהך כללא ד"אין מעבירין על המצוות" שייך רק לגבי מצוה למצוה, ששניהם יש להם חשיבות, אבל ממצוה לרשות, כיון דאינו בת מינה, ואין לו להרשות שום חשיבות לגבי המצוה, לית בי' משום אין מעבירין על המצוות, דאין רשות במשקל כלל נגד מצוה.

ולפ"ז הי' הו"א דכיון דכאן אוכל החולין קודם, כדי שתהי' הקדשים נאכלת אח"כ על השובע, הייתי אומר דרק חולין שהוא רשות מותר לאכול קודם, אבל תרומה שי"ב מצוה, סד"א שיש בו משום "אין מעבירין על המצוות" - להניח את הקדשים ולאכול התרומה, קמ"ל דכיון שהוא לצורך הקדשים, שיהיו נאכלין על השובע, אין כאן משום אין מעבירין על המצוות, ומותר לאכול קודם אפילו תרומה.

★ ★

מדהאי טעמא שקדשים נאכלים על השובע, כתב הרשב"ם (פסחים קי"ט ע"ב) דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, שאסור לאכול כלום אחר הפסח, כדי שיאכל את הפסח על השובע, וכן כל הקרבנות כדכתיב למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים. ומטעם זה, גם אנחנו אצל האפיקומן שהוא זכר לפסח, אסור לאכול אחריה כלום.

★ ★

בגמ': אוכלין עמה חולין ותרומה.

ברש"י פירש שאוכלין חולין בחוץ, ואח"כ נכנסין לעזרה ואוכלין שם השיירי מנחות, אבל א"א לאכול עמה חולין, דהרי יש איסור להכניס חולין בעזרה.

ועיין בתוס' (ד"ה אוכלין) שכתבו די"ל דאין איסור "חולין בעזרה" רק כשמכניס חולין ועושה בהם איזה עבודה, דאם לא כן, יהי' אסור לאדם להכנס עם בגדים שהם עליו, כגון שהם חולין.

אמנם דעת רש"י כאן והרמב"ם (עיין משנל"מ רפ"ב מה'ל שחיטה) דאיכא איסורא להכניס "חולין בעזרה", אפילו בדבר שאין בו שום צורך עבודה.

ולישב קושיית התוס' מהא דמותר להכנס עם בגדים שהם חולין לעזרה כ' המשנה למלך דרק במידי דאכילה אסור להכניס חולין בעזרה, ולא בבגדים דאינם מידי דאכילה.

והגר"י ענגיל ז"ל בספרו בית האוצר (מערכת ב'-ג' דף כ"ה טור ג') כתב ליישב, דהרי א"א להכנס מבלי בגדים כלל, מפאת איסור מורא מקדש, דמה"ט אסור להכנס באפונדתו ובאבק שע"ג רגליו, ק"ו שאסור לו להכנס ערום לגמרי דהוא גנאי ביותר, והואיל דאשתרי ללבוש בגד אחד, שוב אשתרי לי' ללבוש כמה בגדים שהוא רוצה, ואין כאן כלל משום איסור חולין בעזרה.

★ ★

בגמ': דרבי סבר לא עשו תקנה בקדשים.

וכתבו התוס' (ד"ה דרבי) תימה למ"ו הרמ"ר וכי מאבדין קדשים בידים כיון דעלינו לתקן, ותירץ כגון שיש

ריוח בדבר כגון דאבודה קרבן כחושה, ושאינה אבודה שמנה, דא״ל התכפר בטובה והכחושה תמות.

באור שמח (הל׳ ס״ת פ״י ה״ג) הקשה דבמנחות (ס״ד ע״ב) איתא דאם הביא קרבן ושחטה, ונמצאת כחושה, לכתחילה מביא קרבן שמנה, ושורפין את הקרבן הראשונה, משום הידור מצוה. ואילו הכא ס״ל רבי כנ״ל שאם האבודה כחושה ושאינה אבודה שמינה, א״ל התכפר בטובה, וכחושה תמות, ורבנן ס״ל דמפני תקנת קדשים דלא ליתי לדי פסול, אמרינן דיתכפר בהאבודה הכחושה.

ותיריץ האור שמח דהכא דאיירי בחטאות המתות, דהדין הוא דלא נהנין ולא מועלין, והיינו משום דפקעה קדושתה, לכן קפדינן משום תקנת הקרבן שלא תפקע קדושתה, לכן יקריב את הכחושה, אבל התם במנחות דהקרבן הראשון בקדושתה עומדת, אלא שנשרפת, בהכי לא איכפת לן משום הידור מצוה.

וע״ש מה שדן בזה לגבי יריעה של ס״ת שמצא אחרת נאה ממנה, אם יחליפנו או לא.

וראה לעיל י״ח ע״ב מה שהבאנו מחכם צבי.

דף כ״ג ע״ב

בגמ׳: שלשה עשר שופרות היו במקדש וכו׳.

הגרש״י זוין ז״ל כותב בספרו לאור ההלכה (ע׳ שנ״ב): שנינו: שלשה - עשר שופרות, שלשה עשר שלחנות, שלש עשרה השתחויות היו במקדש (שקלים פ״ו, מ״א). ואף זו: שלשה עשר פרוכות היו במקדש שני (יומא נד, א). ולא עוד אלא ששלש עשרה ההשתחויות היו מכוונות כנגד שלשה עשר אחרים - שלשה עשר שערים שהיו בעזרה (שקלים שם, משנה ג׳). במקום אחר שנינו ששלש עשרה ההשתחויות היו כנגד שלש עשרה פרצות שהיו בסורג: ״לפנים ממנו - מחומת הר הבית - סורג גבוה עשרה טפחים, ושלש עשרה פרצות היו שם, שפרצום מלכי יון, חזרו וגדרום - כשחזרו ישראל וכבשו את היונים - וגזרו כנגדם שלש עשרה השתחויות״ (מדות פ״ב, מ״ג). בירושלמי שקלים שם אמרו, שמחלוקת תנאים היא: אבא יוסי בן חנן אומר כנגד י״ג שערים, וחכמים אומרים שבעה שערים היו בעזרה, וההשתחויות היו כנגד י״ג הפרצות.

ריבוי הדברים במקדש שנמנו במספר שלש עשרה וריכוזם כאחד בכהונה (שופרות, שלחנות והשתחויות), נותן מקום לחשוב שאין מספר זה מקרי, אלא בא בכוונה תחילה. ואמנם בסדור עם פי׳ מהרי״ד מלאדי (נכדו של בעל ה״צמח צדק״), שער החנוכה, מפרש אף את שלש עשרה הפרצות שפרצו היונים בדרך הסוד, י״ג מדות הרחמים - מתבאר שם - הם למעלה מאתערותא דלתתא, כמו שכתוב שם: ״וחנותי את אשר אחון״ (שמות לג, יט), ופירשו בגמרא (ברכות ז, א): אף על פי שאינו כדאי, אלא שמשה ביקש ״ונפלינו אני ועמך״ (שמות לג, טז), שיומשכו י״ג מדות הרחמים רק לצד הקדושה, לישראל, וכשגרמו העונות ונכנסו היונים להיכל פרצו י״ג פרצות, לפרוץ את הגדר והמחיצה של ״ונפלינו אני ועמך״, וכשנצחו ישראל חזרו וגדרום, והקימו את הגדר והמחיצות וכנגדם גזרו י״ג השתחויות (ראה שם בארוכה).

וכשתימצי לומר, נקודה זו שי״ג מדות הרחמים נאמרו רק לישראל, ולא לאומות העולם, יש לה מקום אף מבחינת ההלכה. הרי י״ג מדות אין אומרים אלא בצבור, ולא ביחיד (סדור רב עמרם השלם ח״ב דף עט, בשם רב נתן גאון, ועוד), והרשב״א (בתשובותיו ח״א סי׳ ריא) כתב מקורו מגמרא (ראש השנה יז, ב): נתעטף הקב״ה כשליח צבור ואמר לו: כשישראל עושים לפני כסדר הזה אני מוחל להם, ומכיון שכן הרי לאומות העולם אין דין צבור, וכעין שאמרו בנזיר (סא, ב) שעכו״ם אין לו קהל עכ״ד.

★ ★

וראה מש״כ בסה״ק קדושת לוי (בליקוטים ע׳ ש״כ): יש ג׳ בחינות. אחד מה שאדם מסתכל על האין, שמשיג גדולת הבורא כביכול. בחינה ב׳ היראה שמגיע לאדם מהסתכלות זה. בחינה ג׳ הוא התענוג מה שיש לאדם אחר זה, והוא כי הבורא יתברך משפיע עליו כל הטובות וברכות. ועל אלו ג׳ בחי׳ בא הרמז מה דאמרינן בגמרא (יומא נד.) שלשה עשר שופרות היו במקרש והיה כתוב עליהן כו׳ וששה לנדבה, ושלשה עשר השתחויות היו במקדש, ושלשה עשר שלחנות היו במקדש.

שופרות מרמז על הסתכלות באי״ן, ושלשה עשר נגד שלשה עשרה מדות, ועל זה בא הרמז בדברי חז״ל וששה לנדבה, כי באמת שם הוי״ה הוא כביכול שם העצם, ושאר שמות כגון אל רחום בו׳ עד נוצר חסד הם שמות מתואר, ונוצר חסד, משם מתחיל שמות הפועל נוצר

חסד שהוא נוצר חסד לאחרים. וכן שאר השמות עד בסוף הם ששה שמות, ובאמת מה שהוא נוצר חסד לאחרים הוא מחמת חסד גדול.

וזהו הרמז בדברי חז"ל וששה לנדבה, ושלשת עשר השתחויות מורה על היראה, כי יראה מורה על השתחויה ושלשה עשר שולחנות מורה על התענוג עכד"ק.

★ ★

ויש להביא כאן מש"כ בספר פני מנחם לכ"ק אדמו"ר מגור זצ"ל (פר' וירא ע' צ"ט): בנסיון העקדה כתיב ונשתחוה ונשובה אליכם, ולא מצינו כלל שהשתחוה שם, אלא לפי שהיה שם קרבן, אילו של יצחק, ומזה נשתלשל כל עבודת הקרבנות שבבית המקדש, כמו שביקש: אשר יאמר היום בהר ה' יראה, אם כן כל מעשה העקידה היה בחינת בית המקדש והשתחויה. איתא במשנה (שקלים פ"ו) שלש עשרה השתחויות היו במקדש, שלשה עשר שופרות, והם כנגד י"ג מדות הרחמים הכל הוא ענין קרבן, "אחד" ההרים בגימט' י"ג עכד"ק.

★ ★

בגמ': שלשה עשר שופרות היו במקדש וכו' וששה לנדבה וכו'.

הנה במשנה בשקלים (פ"ז מ"א): איתא: מעות שנמצאו בין השקלים לנדבה, קרוב לשקלים יפלו לשקלים, לנדבה יפלו לנדבה. וכתב הרע"ב דלמ"ד רוב וקרוב הולכים אחרי הרוב, ע"כ דמוקי לה בשווים ע"כ.

והנה בספר חכמת אדם, בקונטרס בינת אדם (שער הקרוב סי' ט"ז) כתב לדון בט' חנויות דאזלינן בתר רוב בבשר הנמצא, אם תלוי רק ברוב החנויות או ברוב בשר, אם בחנות המוכרת בשר טריפה נמצא בשר יותר מבכל ט' החנויות המוכרות בשר כשר, ומסיק שם דהכל תלוי בכמות הבשר, ומוכיח ענין זה מדברי הרע"ב הנ"ל שכתב דאיירי בשווים.

וקשה, הרי מפורש בריש הפרק דששה שופרות היו של נדבה ושני שופרות לשקלים, תקלין חדתין ותקלין עתיקין, ואיך אפשר לומר דאיירי בשווים, אלא ע"כ דר"ל דשווים בסכום המעות שבשופרות, ומוכח דאזלינן בתר הכמות בשר שבחנויות.

★ ★

והביא בבינת אדם שם את דברי החוות דעת (יו"ד סי' ק"י ס"ק ג') שכתב בפשיטות דאזלי' אחרי רוב החנויות, משום דהספק הוא מאיזה מוכר נלקח, לכן רוב מוכרים מכריעים את הספק. ובמקו"א (סי' ס"ג סק"ב) הרחיב את היריעה בזה, והוכיח מהמשנה בשקלים הנ"ל: מעות שנמצאו בין השקלים לנדבה קרוב לשקלים יפלו לשקלים, לנדבה - יפלה לנדבה, מחצה למחצה - יפלו לנדבה. והרי מפורש וכנ"ל די"ג שופרות היו במקדש, וכתוב עליהם תקלין חדתין ותקלין עתיקין, קינין, וגוזלי עולה, עצים, לבונה, זהב לכפורת, וששה לנדבה. הרי דמספר השופרות הוא הרוב נגד נדבה, ואעפ"כ כתב הרע"ב דיש ללכת אחרי רוב המעות, ולא אחרי רוב השופרות ע"כ.

★ ★

ועוד כתב הגאון החוות דעת להוכיח דלא אזלינן בתר רוב בשר, דא"כ במצא אבידה בעיר שרובה ישראל למה חייב להכריז, הרי הנכרים עשירים טפי.

וכתב ע"ז הגאון בעל בינת אדם, הנה גברא חזינא ותיובתא לא חזינא, דאטו אם הנכרי הולך בשוק לוקח מעותיו וכלי תשמישו בידו, ועוד דבשלמא בשקלים שאנו דנים על המעות, וכן כאן הבשר שאנו דנים אם הוא טריפה אזלינן אחר רוב מעות או בשר, אבל התם שאין אנו דנים על המעות, אלא מי הוא שאבדה אם ישראל או נכרי, ולכן אזלינן בתר רוב אנשים עכ"ד.

ועוד כתב הגאון החיי אדם (שם): "כנסיעתי בשליחות מצוה, וקבלתי פניו [של הגאון החוו"ד] כראות פני אלקים, והצעתי לפניו דבר זה, ושתק לי" עכ"ל.

וראה בפתחי תשובה (יו"ד סי' ק"י ס"ק ב') שהביא מהרבה פוסקים שכתבו, דמסתימת הש"ס והפוסקים משמע דהכל תלוי במספר החנויות, ולא בכמות הבשר ע"ש וצ"ע.

דף כ"ד ע"א

בגמ': אבל בתרי סדרי לא.

כתב הגאון ר' רפאל שמואלביץ שליט"א בקובץ קול התורה (קובץ ע"ב ע' ס'): לא נתבאר בגמ' אמאי חלוק מעות מבהמות, ושמעתי לבאר, דבמעות לא שייך ב' ציבורים כלל, דאין חילוק ביניהן והכל נחשב ציבור אחד, וכמו בהפריש דמי חצי בהמה, והוסיף עליהם אח"כ, נחשב הכל אחד, ה"ה

בב' ציבורים השני נחשב כתוספת לראשון, דאין שיעור לדמי בהמה, וכל המעות כחדא הן לקנות בהן חטאת, והא דאיתא בגמי תרי ציבורי, הוא רק הו"א, אבל לאמיתן של דברים, אין דבר כזה. ולפי"ז בהפריש בהמה, והוסיף מעות לאחריות, שפיר הוי תרי ציבורי וילכו המעות לים המלח.

אמנם בתוס' מעילה (י.) סוד"ה רישא מבואר, דלר"ש חלוק ב' ציבורים מציבור א', והיכא דמוסיף על הראשון [כגון התם במעילה] ילכו לים המלח. ועוד מבואר בתוס' שם דגם בהפריש בהמה ומעות לאחריות אינה מתה לר"ש, ודלא כמשנ"ת.

ועי' בתוס' מנחות (פ.) ד"ה הפריש, דרק משכח"ל הפרשה לאחריות כשאומר תיקדוש אחת מתוך השתים והוי כעין ברירה, ובזה מתבאר איך שייך ב' ציבורי מעות, ולא נימא כולה כחדא הויא, דכשמפריש בכה"ג רק אחד קדוש, וא"א לומר דהוי תוספת על הראשון, וק"ל ע"כ.

★ ★

בגמ': ת"ר אין מרגילין ביו"ט, כיוצא בו אין מרגילין בבכור וכו'.

במאירי בחי' לע"ז (מ"ח ע"ב) כותב: התבאר במסכת בכורות. (לג, א ב) שאין מרגילין בבכור, ולא בפסולי המוקדשין, ר"ל בעלי מומין שנפדו, והרגלה זו היא שהיו מפשיטין את העור כולו שלם דרך הרגלים, והי' העור נמכר ביותר, ויש כאן ריוח להקדש, ואעפ"כ [אסור] משום בזיון קדשים. ואע"פ שבפסולי המוקדשין מיהא התירו בזיון מפני הריוח, במה שאמרו עליהם שנמכרין באטליז, ריוח זה מכל מקום אינו ריוח, שמה שהשביח בעור פוגם בבשר. עכ"ל.

ובבית הבחירה על ביצה (ל"ד ע"א) כתב וז"ל: במסכת תמורה התבאר שהמפשיט את הבהמה לא ירגיל ביום טוב, והרגל זה הוא להפשיט את הבהמה דרך הרגל, ומוציא כל הבשר מרגל אחת כדי שיצא כל העור שלם לעשות ממנו נאד, והפשט זה יש בו טורח גדול, ואינו דרך הפשט, שאין רוב בני אדם רגילין בהרגל זה, ומפני זה אסור, ולא עוד אלא שמתכוין לעשות כלי, עכ"ל.

ובמאירי בע"ז הנ"ל הוסיף: גדולי המחברים פסקו שמרגילין בבכור ובפסולי המוקדשין, ונראה דעתם מפני שברייתא זו, כלומר אין מרגילין בבכור, אמרו עלי' במסכת בכורות (שם): "מאן תנא, אמר רב חסדא בית שמאי היא וכו'". ומכל מקום כשאתה מעיין באותה סוגיא, אתה מוצא שבסוף הסוגיא אמרו: "מפני שנראה כעובד עבודה בקדשים", כלומר ומשום בזיון קדשים נגעו בה, ודברי הכל היא. וכן אמרו עוד: "ר' יוסי בר אבין אמר גזרה שמא יגדל מהם עדרים", כלומר ודברי הכל היא" עכ"ל המאירי.

★ ★

וכידוע שכשכותב המאירי "גדולי המחברים" כוונתו על הרמב"ם והוא (בפ"א דבכורות הלכה י"ט) שם פוסק הרמב"ם להדיא וז"ל: "המפשיט בכור בעל מום, הרי זה מותר להפשיטו באי זה דרך שירצה, אם רצה להרגיל מרגיל, וכן שאר פסולי המוקדשין אם רצה להפשיט מן הרגל מפשיט" עכ"ל.

★ ★

בגמ': כיוצא בו אין מרגילין בבכור.

והגר"א בהגהותיו מוחק ברש"י תיבת בבכור, וכתב הגאון ר' דוד סלובייציק שליט"א בשעוריו (כאן): טעמו של הגר"א שמחק תיבת בבכור ברש"י, דהא ברישא מיירי על יו"ט. ובפירש"י בבכורות (ל"ג ע"א) כתב ג"כ בבכור ואפי' בעל מום, וא"כ א"א שם למחוק תיבת בבכור, דהא בהכרח קאי על בכור מדנקט אפי' בעל מום, וצ"ע למה לא פי' רש"י דבריו על יו"ט.

★ ★

בגמ': אלא בכור מאן תנא, אמר ר"ח ב"ש היא דאמר בכור בקדושתי' קאי, דתנן ב"ש אומר לא ימנה ישראל עם הכהן על הבכור.

והנה בבכורות (ל"ג ע"א) איתא כיו"ב. ושם איתא: אמר ר"ח ב"ש היא דאמר אין מאכילין אותו לנדות ע"כ. והקשה הגאון ר' ישעי' ברלין זצ"ל להנודע ביהודה זצ"ל מדוע הביאה הגמ' בבכורות את הברייתא דב"ש ס"ל דאין מאכילין אותו לנדות, ולא מביאים את המשנה שמובאת כאן דמפורש דב"ש ס"ל דאין מאכילין לזרים, דבקדושתי' קאי.

וכתב הנודע ביהודה בשו"ת מהדו"ת (יו"ד סי' קצ"ד) די"ל דלהכי אמר בבכורות כן, דהרי בלאו הך דנידות לא הוה ידעינן הך דלא ימנה, דהוה אמרינן כב"ה דאיכא ק"ו, בע"כ הוה צריכין לומר דב"ש מדרבנן קאמר ע"ש.

ועוד כתב הנוב"י עפ"י דברי הבאר שבע, דתרי ר' חסדא הוה, וא"כ לא קשה מר"ח כאן לר"ח בבכורות, ומ"מ הוקשה לו, מדוע לא הביא ר"ח בבכורות מהמשנה והביא מהברייתא ע"ש.

★ ★

ועוד בקושי' זו דן גם האור שמח (פ"א דבכורות הי"ט): וכתב דהיה מקום לומר, דהא דאוסרים לזרים לא מחמת הקדושה שבו, אלא דהתורה אסרתו לזרים כי היכי שיתנהו לכהן וכדמצינו במעשר ראשון לר"מ, דאסור לזרים אע"ג דמותר לטמאים . [ומ"מ למדו ב"ה היתר לזרים בק"ו מטמא שמותר בבכור בע"מ דזו היא מדת הק"ו דלא פרכינן עליו ע"י טעם, וכדאיתא בברכות (כג:), מיהו ע"ש באו"ש מש"כ בזה]. ואם האיסור מצד ממון כהן, לא שייך לאסור להוריד את העור כדרכו דאדרבא הכהן מפסיד בזה ע"כ.

★ ★

והגאון ר' אברהם וינברג זצ"ל-הי"ד בראשית ביכורים על בכורות (שם) כתב ליישב בזה, די"ל ממתני' דמייתי כאן בתמורה יש לדחות, דאין ראי' כ"כ דבקדושתו קאי, שאפשר דאף ב"ש מודו דלאחר שחיטה שוב אין בו קדושה, והא דאסרה תורה לזרים, הוא משום דבכור מצוה לאוכלו אפי' בע"מ, כמבואר בטיו"ד (סי' ש"ו) דאפי' בכור בעל מום מצוה לאכלו תוך שנתו, והמצוה הוא רק לכהנים, דמתנות כהונה ניתנו להם בברית מלח, וע"כ אסרה תורה לאכול לזרים כרי שלא לבטל מצות אכילה, וכן משמע בפיה"מ להרמב"ם בבכורות עיי"ש.

ע"כ מייתי בבכורות ראי' מהא דאין מאכילין לנדות, דאם איתא דלא קאי בקדושתו אלא מחמת המצוה, הרי נדות כהנות ג"כ מקיימות מצוה באכילתן, [וגדולה מזו כתב הרדב"ז ללשונות הדמב"ם (סי' רצ"ג) דאם אכל כהן תרומה טמאה, אף דאיסורא קעבד, מ"מ נתקיים באכילתו מצות אכילת תרומה, וכ"ש כאן דליכא קדושה], ואתי שפיר הכל, דשם בתמורה מייתי ממתני' שהיא ידועה לכל, וכאן מייתי מברייתא משום דבה הראי' יותר מוכרחת ע"כ.

★ ★

בגמ': לא ימנה ישראל עם הכהן וכו'.

וברש"י: הלכך אין מרגילין בו, דדמי כעבודה בקדשים וכעובדין דחולין ע"כ. והקשה הנודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סי' קצ"ד) דברי רש"י אהדדי, דבבכורות פירש ב"ש היא ומשום בזיון קדשים שפוגם בבשר, ובתמורה פירש מפני שהיא עבודה בקדשים ע"ש.

★ ★

וכתב בספר מנחת עני להגר"ד זינצהיים זצ"ל (ח"ב ע' ל"א): ונראה פשוט דרש"י בבכורות לשיטתו שם (בדף לג, ב) ד"ה במערבא, דמערבא פליגי ומוקי כדברי הכל, וא"כ לא אפשר לפרש בדברי רב חסדא משום עבודה, דא"כ לוקמי' כדברי הכל, ודוחק לומר דבהא פליגי רב חסדא ומערבא, דלר"ח דוקא משום דבקדושתו קאי מחזי כעבודה, אבל אי לאו בקדושתו קאי לא מחזי כעבודה.

אמנם בתמורה לא פירש רש"י דמערבא מוקי ככ"ע, וא"כ י"ל דהם סוברים כר"ח, ומפרשים טעמא מאי איסורא איכא אע"ג דבקדושתו קאי מפני שנראה כעובד עבודה, אבל אי לאו בקדושתו קאי לא שייך עובד עבודה, ואפשר שהרב נודע ביהודה עצמו נתכוון לזה.

פרק חמישי

דף כ״ד ע״ב

במשנה: כיצד מערימין על הבכור וכו׳.

בגמ׳ להלן (כ״ה ע״א) ילפינן דמותר להערים מדכתבי ״אשר יבכר לה׳״, וכתב הגאון האדר״ת זצ״ל בהגהותיו שנדפסו בקובץ ישורון (כרך י״ד ע׳ קי״ב): קשה, דביבמות (ע״ח ע״א) איתא דלא כתיב בקרא ״דאי״ להיתרא ע״ש, וקשה דכאן מבואר דכתיב ״דאי״ להתירא דלכתחילה ודאי דאסור. ונראה דאה״נ דמדאורייתא אף לכתחילה מותר כל זמן שלא יצא לאויר העולם ואין בו שייכות קדושה לא למזבח ולא לכהן, וכמו בטבל דכל שלא הורם אין בו לכהן כחולין ק״ל ב׳, וע״ש בתוס׳ יבמות (שם ד״ה מצרי) דיתורא דקרא כתיב להתירא, וא״כ א״ש בפשיטות ע״כ.

★ ★

במשנה: כיצד מערימין על הבכור וכו׳.

הנה בפ׳ ראה כתיב, וכל מבחר נדריכם אשר תדרו לה׳ (י״ב י״א) ובספרי דריש עלה לרבות בכור. וצ״ע דהא בבכור לא שייך מבחר נדריכם, דהא לא בוחרים אותו, ואין בו בבכור דין מבחר אלא דמאליו הוא קדוש.

ותירץ הגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א (בס׳ דרך שיחה) עפ״י המבואר כאן דמערימין על הבכור כשהיא מבכרת שמקדישין מה שבמעיה לעולה או לשלמים, והנה קיי״ל דקרבן כחוש אינו קרב, וא״כ היה מקום לומר דהיכא דהבכור במעי אמו כחוש, יוכל להקדישו לעולה או לשלמים, אף דאינו קרב כחוש, דהא אף אם לא יקדישנו לעולה הוא יקרב משום בכור אף בהיותו כחוש, ואם בין כה הוא נקרב למזבח - מה לי אם יקרב כבכור או יקרב כעולה או שלמים, ועל זה קמ״ל דאפ״ה אין מקדישין, דבעינן מבחר אפילו בבכור כחוש, ולא יקדיש הבכור שעל ידו יביא קרבן שלא מן המובחר.

ואמר עוד: ומו״ח הגרי״ש אלישיב שליט״א ביאר עפ״ד הרמב״ם (פ״ב איסו״מ ה״ח) שיש מומים הפוסלים את הבהמה להקרבה מדרבנן, ומ״מ אין הם מתירים את פדיון הבהמה ושחיטתה במדינה, ולמדו זאת מדכתבה הכא תורה ׳מבחר נדריכם׳, דע״כ אין פודין אותה במדינה, וא״כ דין זה שייך אף בבכור ומעשר ושייך לרבותו מ׳כל׳ מבחר נדריכם. ואף שהיה מקום לדחות דבכה״ג בבכור מותר להקריבו, שהרי כתב הרמב״ם שם דבדיעבד הורצה, וכיון שלא הקדיש הוי כדיעבד שדינו שהוא קרב, מ״מ יש מקום לדחות כן וכדברי מו״ח נראה עכ״ד.

★ ★

במשנה: כיצד מערימין על הבכור וכו׳.

כתב בספר חבלים בנעימים (ח״א סוגי׳ כ׳ אות ד׳): מצינו לשון מערים ומ״מ אינו הערמה כלל והיא היתר גמור אפי׳ בדאורייתא, כמ״ש פסחים (ט׳ ע״א) מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה, וזה מותר, שהתורה לא חייבה במעשר אלא אחר מרוח, וכן מתני׳ תמורה (כ״ד ע״ב) כיצד מערימין על הבכור מבכרת שהיתה מעוברת אומר מה שבמעי׳ של זו אם זכר עולה, וזה היתר גמור ועיי״ש בפי׳ המשניות לרמב״ם, דתחבולת היתר תקרא הערמה ושאינו להיתר תקרא מרמה, וכוונתו דמרמה היא תמיד לאיסור, משא״כ לשון ערמה קאי בין להיתר בין לאיסור, וכמ״ש תפארת ישראל שם ע״כ.

★ ★

במשנה: כיצד מערימין על הבכור אומר מה שבמעיה של זו אם זכר עולה ילדה זכר יקרב עולה וכו׳.

בשו״ת בנין ציון (ח״ב סי׳ צ״ח) נחלק בעל הערוך לנר עם החכם השואל למאן דאמר עובר ירך אמו, אם ישנו עובר זכר, אם דינו במעי אמו כמו זכר, או שנטפל הוא לאמו, ודינו כמו נקבה.

ובעל הערוך לנר נקט מצד הסברא דהרי הוא חלק מאמו, ודינו כמו נקבה, והקשה לפי זה על הרוקח המובא במגן אברהם (סי' שמ"ג) דאשת כהן אסורה להיכנס לאוהל המת, מפני שהעובר במעיה נטמא. ולפי הנ"ל קשה דבמעי אמו אין זה זכר אלא נקבה כאמו.

ואין לומר דאזיל אליבא דמ"ד עובר לאו ירך אמו, דהרי אז בין כך אינו נטמא, משום דטהרה בלועה אינו מטמא כמוש"כ שם במגן אברהם ובברכי יוסף.

ובסי' צ"ז כתב החכם המשיג דיש להוכיח דגם במעי אמו דינו כזכר ממתניתין ד"כיצד מערימין על הבכור, אומר מה שבמעיה של זו אם זכר עולה". וקשה דלפי מ"ד עובר ירך אמו אם נימא דאז דינו כאמו - כנקיבה, אם כן איך חל עליו קדושת עולה, הרי עולה אינה אלא בזכר ולא בנקבה.

ותירץ בעל ערוך לנר דנעלם ממנו הסוגיא דלעיל (דף י' ע"ב) דמקשה הגמרא כעין זה על בר פדא הסובר אין קדושה חלה על העוברין, ומשני דמתניתין איירי בקדושת דמים, ולפי זה מתיישבת גם קשייתו, דאף שאי אפשר להקדיש נקבה לעולה, אבל לקדושת דמי עולה שפיר אפשר להקדיש גם נקבה, ע"ש עוד.

★ ★

בגמ': **אמר רב יהודה מותר להטיל מום בבכור וכו' עולה אין - שלמים לא, ואת אמרת דמצית מפקעת לי' מקדושתה וכו'.**

ופרש"י: דשלמים קדושה קלה הן מבכורה ע"כ.

והקשה תלמיד יח"ל הבחור טובי' ברייטמן הי"ד מטרנופול בספר כוכבי אור (ח"א ע' קע"ו): ונראה לפענ"ד להקשות, דהא משנה ערוכה היא בזבחים ריש פרק כל התדיר (פ"ט ע"א) כל המקודש מחבירו וכו' השלמים קודמין לבכור עיי"ש, וכן עיין בריש זבחים (ב' ע"א) עיי"ש.

וכתב: ונראה לתרץ על דרך החידוד קצת, דהנה עיקר הטעם דשלמים יש להם גדר קדושה יתירה מבכור, מבואר במשנה ובגמ' דשלמים מרובין במצוות, דטעונין מתן ארבע סמיכה ונסכים ותנופות חזה ושוק. ואף דבכור יש לו מעלה בקדושה גופא, דקדושתו מרחם ונאכל לכהנים, אבל בכל זאת ריבוי מצוות מחשיב לי' ג"כ מעלה בקדושה.

ונראה בסברא ברור, דהיכא דשווים המעלות בקדושה עם מעלות דמצוות, ודאי עדיף המעלה דקדושה, ואי"ה אדבר עוד מזה.

והנה לכאורה קשה, אמאי אמרינן דשלמים מרובין במצוות דיש להן ד' מצוות, ובכור אין לו רק ב' מעלות בגדר קדושה, הא בבכור אשכחן עוד תרי מעלות במצות, חדא דכל בכור מצוה לאקדושי כדכתיב הזכר תקדיש (דברים ט"ו י"ט), ועוד מצות נתינה לכהן, וא"כ שוים המה, ואמאי חשבי לו לשלמים מקודש יותר, ומדוע באמת שלמים קודמים לבכור.

אלא דאף בפשיטות לק"מ, דשם איירי היכי דישנן בעזרה בכור ושלמים עומדין לשחיטה, א"כ שפיר אמר דשלמים קודמין לבכור דיש להן ד' מצוות ובבכור אינו רק ב' מעלות, דהא הכא מיירי כבר אחר ההקדש והנתינה, דהא הכהן מביאו לשחוט ושפיר שלמים קודמין, אבל כאן בתמורה מיירי להטיל מום קודם שיצא לאויר העולם, דאם לא נפקיע קדושתו יהי' בו כל הד' מעלות, גם המצוות דהקדש ונתינה, וכאן יש עוד נוספת המעלה דהא בכור יש לו מעלה בגדר קדושה גופא, וא"כ שפיר חשיבי שלמים לגבי בכור כקדושה קלה ודו"ק עכ"ד.

דף כ"ה ע"א

בגמ': **הייתי אומר בכור לא יקדיש הקדישות וכו'.**

הגאון המהרש"ם זצ"ל בהגהותיו שנדפסו בספר גנזי אליהו להגר"א זינגר (ע' קנ"ח) כותב: יש לעיין דא"כ איך היה נדב שהיה בכור בן אהרן הכהן עובד לשיטת הגר"א (פרק ז' דשקלים ה"ג) דעשירית האיפה לחינוך מעכב והיה משלו, ואיך היה יכול להקדיש, ולפי מה שכתב רש"י לעיל (דף י' ע"א) אם אין ההקדש חל הוי חולין בעזרה, ומפורש בפרשת במדבר שהיה כהן נמשח, ואף די"ל דכלי שרת מקדש המנחה, מ"מ הרי אינו מקדש אלא מדעת, ואם הוא אינו יכול להקדיש, אמאי מהני דעתו, ועוד דאסור להניחה בכלי שרת, שאינו מקדש אלא בעזרה עכ"ד.

והו"ד גם בקובץ כרם שלמה (שנה ו' קו' ה' ע' י"ד) ע"ש.

★ ★

בגמ׳: אמר על הבכור על יציאת רובו עולה, עולה הוי או בכור הוי.

והקשה הגאון מטשעבין זצ״ל בשו״ת דובב מישרים (ח״ג סי׳ ס״ב) דאיך תחול קדושת עולה הלא הוי מחוסר זמן, ותירץ דכיון דאמירתו היתה בשעה שהעובר הי׳ עוד במעי אמו, הרי כאילו הקדישו במעי אמו. עכ״ד.

★ ★

וכתב רבי נפתלי ברוינפעלד ז״ל בקובץ דרך כוכב מיעקב (קובץ א׳ ע׳ י״ז) במכתבו אל הגאון מטשעבין זצ״ל: כבר קדמו בקושיא זו בשו״ת יד שלום מהגה״צ אבד״ק זאבנא זצ״ל ומתרץ כמ״ש כדה״ג שליט״א יע״ש.

ואגב ראיתי בפנים יפות (פ׳ ראה) שמביא פלוגתת רבנן ור״י אי מצוה להקדיש הבכור, דרבנן ס״ל מדכתיב תקדיש מצוה להקדישו, ור״י פליג ואומר דא״צ להקדישו כיון וקדושתו מרחם, וכתב שם, דרבנן דס״ל מצוה להקדישו היינו עוד קודם שנולד, כדאי׳ בתמורה ר״פ כיצד מערימין עכ״ל.

ולא זכיתי להבין ראייתו, אדרבה משם מוכח להיפוך, דהרי כתבו התוס׳ שם, דדוקא כשאמר עם יציאת רובו איבעיא לי׳ לר״ע מר״ש, אבל כשאמר עם יציאת מיעוטו ודאי דחיילא עלי׳ עולה, דאכתי לא חלה עלי׳ קדושת בכור, ואם מצוה להקדיש את הבכור עוד קודם שנולד, איך חלה קדושת הבכור אף כשאמר עם יציאת מיעוטו, הלא קדושת בכורה היא קדומה לקדושתו ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אמר על הבכור על יציאת רובו עולה וכו׳.

כתב מו״ר הגאון ר׳ דב בעריש הפטקה זצ״ל: אע״ג דתנן (לקמן בע״ב) הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים כו׳ אמר ר׳ יוסי כו׳ דבריו קיימין, י״ל דהתם אפשר להתקיים שניהן - בתרעה עד שתסתאב ותמכר ויביא בדמי חציה עולה ובדמי חציה שלמים, אבל כאן אי אפשר לקיים שניהן אעולה לא חל קדושת בכור, ואבכור לא חל קדושת עולה, וכן בלקט הוי רק לעניים והפקר הוי בין לעניים ובין לעשירים, והוי תרתי דסתרי אהדדי.

וא״ת א״כ נאמר כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, כדאמרינן בקידושין (נ:) ובעירובין (נ.). י״ל דסברא זו שייכת באיסור שחל ע״י דיבורו או מעשיו, אבל באיסור שחל מאליו לא שייך לומר שלא יחול כלל קדושת בכור או חובת לקט, אף דקדושת עולה, והפקר חל ע״י דיבורו, מ״מ שלא יחול שוב קדושה ואיסור לא שייך לומר, ודו״ק היטב.

★ ★

בגמ׳: דבעי אילפא, אמר על הלקט עם נשירת רובו יהא הפקר, לקט הוי או הפקר הוי וכו׳.

וברש״י כתב, דודאי פשיטא לן אי אפקרא מקמי הכי לכל התבואה, דלא מתחייב בלקט אלא כל שהוא אוכל ונשמר ע״כ.

והקשה חכ״א בקובץ אור המזרח (קובץ ג׳ ע׳ 28) מכאן על דברי הגר״א בשנות אליהו שכתב (בפרק ז׳ דפאה) שאין הפרט קדוש עד שיגיע לארץ, ודבריו נובעים מירושלמי, וע״כ אם מניח הכלכלה הוא גורם לגזל עניים שלא יהא פרט לגמרי כי אינו פרט עד שנופל לארץ ונפרט. ולפי שרצונו שישאר שלם ולא יתפרק, ע״כ מניח את הכלכלה הנעשה מגמי שהוא דבר רך ונמצא הוא גורם שלא יעשה פרט, יעו״ש.

וקשה על הגר״א מכאן, דלשיטתו יהא אסור אפילו להפקיר קודם משום דגורם להפקיעו מלקט, כמו המניח הכלכלה שמונע מלהתחייב בפרט.

ברם יש לחלק בזה, דגבי הפקר יוכלו גם עניים לזכות בו, והגם דהפקר בין לעניים ועשירים, אבל מ״מ אינו מפקיע מעניים, כי יש בידם לזכות בו ואינו גורם להם הפסד כמו גבי מניח את הכלכלה ודו״ק היטב.

★ ★

במשנה: האומר ולדה של זו עולה והיא שלמים, דבריו קיימים. היא שלמים וולדה עולה, הרי זה ולד זבחי שלמים, דברי ר״מ. ר׳ יוסי אומר אם לכן נתכוין תחלה, הואיל ואי אפשר לקרוא שני שמות כאחת, דבריו קיימים, ואם משאמר הרי זו שלמים נמלך ואמר ולדה עולה, הרי זו ולדה שלמים.

בקצות החושן (סי׳ ר״כ סק״א) דן במה שנחלקו הפוסקים במוכר פרה מעוברת לחבירו סתם, אם העובר בכלל, או רק כשאומר לו פרה מעוברת שפחה מעוברת אני מוכר לך, אז הולד בכלל, אבל סתמא לא.

וכתב הקצות להוכיח כהסוברים דמוכר או מקדיש בהמה סתמא, והיא מעוברת, הרי העובר בכלל המכירה וההקדש, דהא הכא אמר ר' יוסי שאם נמלך, ולא חשב כשאמר "היא שלמים" לומר אז "ולדה עולה", אז ה"נ ולד השלמים, וקשה דאם נימא דסתמא אין העובר בכלל, למה הוה הולד שלמים, הא הוא לא הקדיש את העובר, אלא מוכח מכאן דאף דהקדיש סתמא הבהמה לשלמים, הרי הולד בכלל שלמים ממילא, ואם כן ה"ה לגבי מוכר, אם מכר בהמה מעוברת סתם, הרי הולד בכלל.

בשו"ת חת"ס (חו"מ סי' ק"ה) דחה ראית הקצות החושן על פי מה שכתבו הפני יהושע קידושין ס"ג ע"א והפלאה כתובות י"א ע"א דאע"ג דאין אדם מקנה דבשלב"ל ועובר וכדו' נקרא דבר שלב"ל, אדם מקדיש קדושת הגוף בדבשלב"ל כדחזינן בסוגיין שיכול להקדיש את העובר, ואם כן ה"נ יש חילוק בין מקדיש למוכר, דבמוכר אין העובר בכלל, אע"ג דבמקדיש העובר הרי הוא בכלל.

★ ★

במשנה: נמלך ואמר ולדה עולה, הרי זו ולדה שלמים.

כתב הגאון האדר"ת זצ"ל בהגהותיו שנדפסו בקובץ ישורון (כרך י"ד ע' קי"ב): כתב הרע"ב, דבמימר ומקדיש תוכ"ד ג"כ כלאחר כדי דיבור, דא"א לחזור בו ע"כ. ונ"ל דלאו בכל מימר הדין כן, לפי המבואר בראשונים טעמא דמילתא דבהני הוא כלאחר כדי דיבור, משום דדבר גדול כזה ודאי אדם עושה ברצון טוב ובדעת מיושבת - עד שלא יצרך לחזור בו כלל. וא"כ י"ל דלפי מה דקיי"ל לעיל בפ"ב מ"ג דיש תמורה אף בשוגג. א"כ ל"ש זה בשוגג כלל לומר דלא יחזור בו, ובודאי במימר בשוגג יכול לחזור תכ"ד וז"ב לע"ד. רק אם המיר במזיד הדין כן ולא בשוגג ודו"ק.

ובזה נכון מאוד הך דב"ק (ע"ג ב') שהקשה הש"ך חו"מ ס' רנ"ה (ס"ק ב') דמשם מוכח, דבמימר ג"כ הדין כבכל מקום דתכ"ד כד"ד, וחשבו לטועה בדבר משנה, ולדברינו אדרבה ראי' לדבריו ז"ל מהך דב"ק שם, דדייק הגמ' להקשות מסיפא דלקמן (משנה ד') בהרי זו תמורת עולה, ולא ברישא דהיא שלמים ולדה עולה, דודאי י"ל דברישא לק"מ, דשם אינו בהקדש י"ל שפיר דשאני הקדש מכל התורה דלא מהני חזרה בתכ"ד, אבל הכא בתמורה דקתני סתמא, והרי קיי"ל דאף בשוגג חל תמורה, ובשוגג ל"ש לומר תכ"ד כלאחר כדי דיבור, וזה ברור מאוד ת"ל.

ודע דבענין שוגג דתמורה דקיי"ל דאף בשוגג חל, ק"ל לרבא דס"ל אי עביד לא מהני מנ"ל כלל, דקרא דאם המר ימירנו קאי למזיד ומוכח דאי עביד מהני, ואימא אה"נ דלא מהני כמו בכל התורה, ורק קרא דמהני מיירי בשוגג, אבל במזיד י"ל דלא מהני כלל, ודוחק לומר דסוגיין באמת דלא כריבר"י דשוגג בתמורה מומר, דא"כ מ"ט קיי"ל הכי וצע"ג ע"כ.

דף כ"ה ע"ב

במשנה: רבי יוסי אומר וכו' הואיל ואי אפשר לקרות ב' שמות כאחת, דבריו קיימים.

הגאון בעל שאילת יעב"ץ בשו"ת (ח"ב ס' קצ"ד) הקשה בדברי הגמ' ברכות (מ"א ע"ב) שדנה הגמ' לגבי הפסוק ארץ חטה ושעורה וגו', זה שני לארץ וזה חמישי לארץ וכו'. והקשה הגאון היעב"ץ: מנא לן דקמא קמא חשוב כו' הא על כרחך אחד צריך לכתוב ראשון ואי אפשר להיות כולם נכתבים בדיברו אחד עכ"ל.

וכתב הגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל בגליוני הש"ס בברכות שם עליו: הנה כתב כן מסברא והי' לו להביא משנה תמורה (כ"ה ב') הואיל וא"א לקרות שני שמות כאחת כו', ורש"י חגיגה י"ב ב' דכתב דאי לא כתי' את ה"א כאחת נבראו (שמים וארץ), אלא שא"א לקרות שני שמות כאחת, ולהכי כתב את להקדים עכ"ל. ועמש"ש בגליון [וראיתי בגליון הגרע"א ז"ל כאן בעמוד הקדום ד"ה כל המוקדם בפסוק כתב לעיין בטורי אבן חגיגה די"ב ע"ב ד"ה ואת הארץ ואין הטורי אבן כעת לפני], וברשימותי הארכתי מאוד בענין זה אי הקדימה מורה על קדימה בפועל ובמעלה וכו' ע"ש עוד.

★ ★

בהקשר להנ"ל ראה בספר כרם חמד (פר' עקב) שהביא שהג"ר שמואל טויסיג ז"ל אמר לו ששאל את הגרי"ז מבריסק ז"ל מנ"ל דהקודם בפסוק קודם לברכה, הרי גם אם כולן שקולין כאחד מוכרח אחד להיכתב לפני השני. והשיב לו הגרי"ז דאין מושג כזה של "מוכרח" בתורתינו הק', (-ביי תורה איז נישט דא קיין "מוסט"), וראי' 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.

★ ★

בגמ': נמלך וכו' פשיטא וכו' אמר רב פפא, לא נצרכה אלא שאמר בתוך כדי דיבור וכו'.

ופירשו התוס' דמיירי תוכ"ד של שאילת תלמיד לרב, לכן לא הוי כדיבור דמי, והא דקיי"ל בכל מקום תוך כדי דיבור כדיבור מיירי בשאילת רב לתלמיד יעו"ש, ובב"ק ע"ג מפורש כן להדיא, אך ברמב"ם (פט"ו ממעה"ק) מפרש, דלכן לא הוי הכא תוכ"ד כדיבור, משום דבהקדש לא מהני חזרה אפי' בתוך כדי דיבור יעו"ש, וברמב"ם (סופ"ב מתמורה).

ובש"ך חו"מ (סי' רנ"ח) תמה מהא דב"ק ע"ג דקאמר ר' יוסי דהיכי דאיתזם אטביחה, הוי כאילו איתזם נמי אגניבה משום דתוכ"ד כדיבור דמי, ופריך מהא דסובר ר"י תוכ"ד לאו כדיבור דמי, ומשני תרי תוכ"ד הוי, כי לית לר"י תוכ"ד דמי בכדי שאילת תלמיד לרב, בכדי שאילת רב לתלמיד אית לי' יעוש"ה.

ולשיטת הרמב"ם מאי פריך, ואמאי לא משני דבכל מקום תוכ"ד כדיבור דמי, ורק בהקדש סבירא לי' דתוכ"ד לאו כדיבור דמי, דבהקדש לא מהני חזרה אפי' תוכ"ד, ולמה צריך לתרוצי דתרי תוכ"ד הוי.

★ ★

וכתב הגאון ר' נתן שפיגלגלאס זצ"ל-הי"ד בספר זכר נתן (סי' כ"א אות י'): ונלע"ד, דהנה טעמו של הרמב"ם דבהקדש לא אמרינן תוכ"ד כדיבור דמי כתב בקצוה"ח (סי' רנ"ה) משום דהקדש אלים, דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט דמי יעו"ש ובתוס' מנחות (פ"א:).

אך לכאורה יקשה, דאם היינו אומרים תוכ"ד רק לענין חזרה, בזה שפיר יש לחלק בין הקדש לכל מקום, דבכל מקום קיל ומהני חזרה תוכ"ד, ובהקדש דאלים לא מהני חזרה. אולם הא מצינו גם תוכ"ד ג"כ לענין קריעה יעוי' נדרים (פ"ז) דאם קרע קודם שמת המת ואח"כ מת, יצא ידי קריעח אם הי' תוכ"ד, והתם הוי תוכ"ד לאו לענין חזרה, ורק דתוכ"ד הוי מה שקרע מקודם, הוי כאלו נגמר הקריעה אח"כ, וכן בב"ק (ע"ג) דאם העדים ניתזמו על הטביחה הוי כאלו איתזמו גם אגניבה, משום דהוי תוכ"ד והוי כאלו ניתזמו אגניבה, והתם ג"כ לא הוי כלל לענין חזרה, ורק דתוכ"ד הוי כאלו עדיין לא נגמר הדבר עד אחר כדי דבור, וא"כ מה סברא יש לחלק בין הקדש לכל מקום, דכיון דחזינן דבכל מקום תוכ"ד כדיבור דמי הוי כאלו עדיין לא נגמר הדבר אף דלא חזר בו כלל, א"כ גם בהקדש אמאי לא אמרינן דתוכ"ד כדיבור דמי, כיון דתוכ"ד עדיין לא נגמר ההקדש, ואמאי לא יוכל לחזור בתוכ"ד דזה לא נקרא חזרה כלל, דתוכ"ד עדיין לא נגמר ההקדש.

אך נראה, דמתוך קושי' זו לא משני הגמ' לחלק בין כל מקום להקדש (כקושית הש"ך), דכיון דר' יוסי סובר תוכ"ד כדיבור דמי גם לענין היכא דלא חזר בו כלל, דסבירא לי' לענין איתזם אטביחה דהוי כאלו איתזם אגניבה, דסובר, דשניהם הוי כדבר אחד, דעדיין לא נגמר הדבר עד אחר כדי דיבור, א"כ אין שייך לחלק בין כל מקום להקדש כנ"ל.

וע"ז משני הגמ' דשני תוכ"ד הוי, חד כדי שאילת רב לתלמיד דזה הוי תוכ"ד קטן, בזה הוי כאלו עדיין לא נגמר הדבר, ובזה תוכ"ד קטן אין חילוק בין כל מקום - להקדש, וחד כדי שאילת תלמיד לרב דזה תוכ"ד גדול, ובתוכ"ד גדול עיקר הנפ"מ לענין חזרה כמו שכתבו התוס' שם במס' ב"ק (ע"ג), דחכמים תיקנו, שאם יעמוד אדם על המקח, ויבא רבו יוכל ליתן לו שלום עיי"ש, ובתוכ"ד קטן כבר נגמר הדבר, ובזה כל הנפ"מ לענין חזרה.

ושפיר יש לחלק כין כל מקום להקדש, דבכל מקום דקיל מהני חזרה בתוכ"ד גדול, אבל בהקדש, לא מהני כיון דהוא אלים דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט דמי, ואדרבא יש לומר דבגמ' במס' ב"ק יש סייעתא לשיטת הרמב"ם, דלשיטת הש"ך דבתוכ"ד קטן דכל מקום הוי כדיבור, ובתוכ"ד גדול בכל מקום לא הוי כדיבור, א"כ לא הוי אלא חד תוכ"ד, ולמאי נפקא מינה קרי לי' - תוכ"ד גדול, דכיון דלאחר תוכ"ד קטן שוב אין נפ"מ כמה שיעור יש.

אך לשיטת הרמב"ם שפיר הוי תרי תוכ"ד, דתוכ"ד קטן הוי כדיבור גם לענין הקדש כיון דעדיין לא נגמר הדבר ויכול לחזור דזה לא נקרא חזרה כלל, כיון דהדבר עדיין לא נגמר, ותוכ"ד גדול בכל מקום הוי תוכ"ד כדיבור לחזור,

ובהקדש לא הוי תוכ"ד גדול כדיבור, ואין יכול לחזור ודו"ק היטב. עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': **השוחט את החטאת ומצא בה בן ד' חי כו' ונאכלת בכל מקום וכו'.**

בשפת אמת זבחים ל"ה ע"א (ד"ה במשנה לאכול שליש) הקשה דהכא מבואר דלכתחילה מותר לאכול השליל בחוץ, ואילו התם מבואר בגמרא דשליל גופא דזיבחא הוא, וחלק של הקרבן הוא, אלא שאע"פ כן, אם חשב בשעת העבודה לאכול השליל בחוץ לא נפסל הקרבן בכך, או משום דמאוס הוא - כדפירש הרמב"ם במשנה, או משום שאין דרך בני אדם לאכלו - כדפירש רש"י שם, עכ"פ חזינן דלכתחילה ראוי לאכלו בפנים, וזה סותר להמבואר כאן, דלכתחילה מותר לאכול השליל בחוץ, לפי שאינו חלק של הקרבן.

ותירץ דהתם איירי בהקדיש את הבהמה כשהיא מעוברת, שאז השליל הוא כאבר מן הקרבן, והרי הוא קדוש ואסור לאכלו בחוץ. אבל הכא דאיירי כשהקדישה ואח"כ נתעברה, דהולד שבפנים אינו קדוש עד שיולד למ"ד בהוויתן הן קדושין, וממילא אינו קדוש כלל, ומותר לכתחלה לאכלה בחוץ.

דף כ"ו ע"א

בגמ': **תפוס לשון ראשון כו'.**

בגמרא ראש השנה (ו' ע"א) איתא האומר עלי עולה על מנת שאיני חייב באחריותה, אינו חייב באחריותה.

והקשה בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב ע' רמ"ג) דאמאי לא הביא התם פלוגתא דהכא אי תפוס לשון ראשון, ממילא הרי כבר קיבל על עצמו אחריות - כשאמר הרי עלי עולה, או תפוס לשון אחרון, ואינו חייב באחריותה.

ותירץ דשאני התם דאמר "על מנת" שאיני חייב באחריותה, דבזה לכולי עלמא לא אמרינן תפוס לשון ראשון, דבסוף דבריו הוא ביאור לתחילת דבריו.

★ ★

בגמ': **האומר בהמה זו חציה תמורת עולה חציה תמורת שלמים כולה תיקרב עולה דברי ר"מ כו'.**

ובתוס' (סוף ד"ה האומר) כתבו דיש לחלק בין ממיר חציו לממיר אברים.

וביאר במנחת חינוך (מצוה שנ"ב אות ח') דהטעם דיכול להיות תמורה בחולין הוא משום דפשטה קדושה בכולה, משא"כ באברים ל"א פשטה, ולפי זה כתב דיוצא דאם יש בהמת חולין של שותפין, אין אחד מהשותפין יכול להמיר עליה, דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, וא"א למימר פשטה קדושה בכולה בחלק חבירו.

אמנם בדגל יהודה (סו"פ בחקתי) השיג עליו וכתב לפרש באופן אחר, דבמימר באברים לא מהני, כיון דהוא רק חלק של הקרבן. משא"כ כשממיר חציה, כיון שאינו ממיר חלק מסוים, אלא ממיר חלק בכל אבר ואבר שבבהמה, שפיר יכול להמיר, ולפי זה אף על בהמת חולין של שותפות, יכול שותף אחד להמיר, דלא בעינן למימר פשטה קדושה בכולה.

★ ★

בגמ': **בהמה זו, חציה תמורה עולה וחציה תמורת שלמים, כולה תקרב עולה וכו'.**

בתוס' (ד"ה מהו וכו') הקשו, דהאיך ס"ד דחשיב תמורה טפי מההיא דאתא מחמתי', ותירצו דאין כאן חסרון משום תמורה באיברים דלא הוי תמורה, משום דחציה לא הוי בכלל אברים, דלא מיקרי אברים רק אבר מיוחד, אבל חציה הוי בכלל בהמה ועבדא תמורה ע"כ. והקשו האחרונים מהא דתניא בתוספתא (פ"א ה"ו), והביא הרמב"ם (בפ"א מתמורה הי"ט), בהמה שחציה קודש וחציה חול לא עושה תמורה ולא נעשית תמורה, הרי להדיא דגם חציה הוי בכלל איברים.

ובחי' הגרי"ז הלוי (פ"ג מתמורה ה"ג) כתב, דמוכרחים אנו לומר דהרמב"ם לא ס"ל כי האי שינויא בתוס', אלא ס"ל כאידך שינויא של תוס', שיש לחלק בין אבר שהנשמה תלוי' בו לאבר שאין הנשמה תלוי' בו. אכן לתוס' שחילקו בין אבר אחד לחציה, קשה דהוא נגד תוספתא מפורשת.

★ ★

ובאחיעזר בהשמטות (סי' מ"ד אות ג') (ובנדמ"ח נדפס בפנים בסוגריים באמצע ד"ה וראיתי) תירץ, דאף לשיטת תוס' שחציה לא הוי בכלל איברים ונעשית תמורה, היינו דוקא משום דפשטה התמורה בכולה ולר"מ נעשה הכל תמורת עולה, משא"כ בהיא דתוספתא דחצי הבהמה כבר קדוש, וא"א לחול תמורה אלא על החצי חולין,

בכה״ג לא נעשית תמורה. [ועיי״ש באחיעזר דנקט דלא כהגרי״ז הנ״ל, אלא דשיטת הרמב״ם הוא כי האי שינויא בתרא דתוס׳].

★ ★

והגאון ר׳ מנחם זעמבא זצ״ל-הי״ד בזרע אברהם (סי׳ י״ד אות י״ט) כתב לתרץ כדברי האחיעזר הנ״ל, וכתב עוד לבאר, דהא דאין ממירין באברים הוא מתרי טעמי, חדא משום דגבי ״תמורה״ בהמה כתיב בפרשה כמפורש האי טעמא להדיא בחולין (ס״ט ע״ב), ועוד משום דא״א לקדושת תמורה לחול לחצאין, דא״א לחלק בהמה שמקצתה תהיה תמורה ומקצתה לא תהא תמורה, דדוקא בהקדש בתחילה חידשה התורה דשייך קדושה באברים, אבל בתמורה לא מצינו חידוש זה, וכן נראה מרבינו גרשום לעיל (י׳ ע״א).

ולפי״ז בממיר חצי בהמה מטעמא דגבי תמורה בהמה כתיב ליכא חסרון, דהא חציה נמי בכלל בהמה, דמכיון דאין כאן רוב בהמה שלא המיר, שפיר יש על החצי שם בהמה. ומטעמא דא״א לחלק בהמה להיות קדושת תמורה לחצאין, תליא אם שייך דין פשטה שתפשוט התמורה בכולה דאם הבהמה חולין שייך פשטה ושפיר חלה התמורה, משא״כ בהיא דהתוספתא שחציה כבר קדוש לא שייך פשטה, ואי אפשר להתפיס תמורה על חציה השני, דלא נתחדש קדושת תמורה לחצאין.

וכל זה בממיר חציה, אבל בממיר אבר שהנשמה תלוי׳ בו, אף אם שייך בהמה זו פשטה ליכא תמורה, דבהמה כתיב, ואבר אחד לא מיקרי בהמה, ולא נתחדש בו פרשת תמורה עכת״ד.

★ ★

וכתב בספר ברכת הקודש (כאן ע׳ רצ״ד): נראה לפרש, וכנראה דבחזון יחזקאל כיון לזה, ויסוד הדברים כתב בחזון איש על בכורות (סי׳ כ״ז ס״ק י״ב בד״ה וכתבו), דהא דאפשר להמיר בחציה, היינו דוקא בלא ייחד קדושה בחצי מסויים דקדושה פתיכא בלכ משהו ומשהו אינו מבורר איזה חולין ואיזה קדוש, אבל אם אמר חציו הצפוני תמורה, הו״ל כאיברים.

ונראה להוסיף, דסברא זו לא מהני אלא להחשיבו מעשה תמורה בכל הבהמה ולא במקצת הבהמה, אבל מ״מ בעינן נמי שתחול חלות התמורה בכל הבהמה כולה, דמבלי חלות קדושת תמורה בכולה לא נחשב בהמה, ומשו״ה אף דבתמורת חציה נחשב מעשה תמורה בכולה, מ״מ בעינן נמי שתפשוט קדושת התמורה בכולה כדי שהחלות תמורה תהיה בכולה עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: ורבי יוסי סבר, אי אמר תמורת עולה ושלמים הוה אמינא קדושה ואינה קריבה, קמ״ל.

מבואר כאן, דלר׳ יוסי דאמר חצי׳ עולה וחצי׳ שלמים, מיירי ג״כ באמר קודם תמורת עולה ואח״כ תמורת שלמים.

והקשה הגאון ר׳ יצחק הלוי הורביץ זצ״ל אב״ד סטניסלב (בקובץ מוריה שנה י״ח קו׳ י״א-י״ב ע׳ ל״ג), דהרי ר׳ יוסי בעצמו סובר בתמורה (דף י׳) במתניתין, אמר ר׳ יוסי, והלא במוקדשין, האומר רגלה של זו עולה כולה עולה כו׳ עיי״ש. וא״כ אפי׳ אי נימא דר׳ יוסי סובר, דאם אמר קודם תמורת עולה יכול בתוך כדי דיבור לחזור ולומר תמורת שלמים, הרי אי אמר תמורת עולה אפי׳ מחשבתו הי׳ לחציה עולה ממילא הוי כולה עולה, ולא גרע מרגלה של זו עולה, דסובר ר׳ יוסי בעצמו דהוי כולה עולה, וא״כ לא יכול לחול אח״כ השלמים, משום דנעשה כולה עולה, אף אם אמנם יכול תוך כדי דיבור לחזור, אבל לא יכול לעשות החציה השני שלמים, משום דנתפשט ממילא ההקדש והוי כולה עולה ובמה שנתפשט, ממילא לא מהני חזרתו, ואפי׳ אי סובר תוך כדי דיבור כדיבור דמי, וצ״ע היטב ע״כ.

דף כ״ו ע״ב

בגמ׳: ש״מ מדר׳ יוחנן תלת וכו׳.

בתוס׳ (ד״ה שמע מינה וכו׳) בתו״ד כתבו: וי״ל דאשכחנא שפיר דיחוי מעיקרא וכו׳, כגון מומר שאכל חלב והפריש קרבן עליו וכו׳ ע״כ.

הגאון המהרש״ם זצ״ל בהגהותיו שנדפסו בספר גנזי אליהו להגר״א זינגר ז״ל (ע׳ קנ״ח) ציין כאן למש״כ הר״ן בחדושיו לסנהדרין (מ״ז ע״א) דאין הקדישו של מומר חל ע״ש, ובתוס׳ כאן מבואר דלא כדבריו וי״ל.

★ ★

בגמ׳: אמר אביי, הכל מודים היכא דאמר חציה עולה וחציו׳ מעשר דברי הכל עולה קריבה וכו׳.

בקרית ספר (פרק ג׳ דתמורה) כתב, דחציה עולה וחציה מעשר דקריבה עולה, היינו אם קידש גם חציה האחר לעולה אז קריבה עולה. ואע״ג שאמר בתחילה שתהא מעשר או תמורה, הא לא חייל עלי׳ מעשר ותמורה ע״ש בדבריו.

ובאחיעזר ח״ב סי׳ מ״ד אות ג׳ (בד״ה וראיתי) תמה בזה, דהא כיון דלא חיילי מעשר ותמורה, ממילא הוי כולו עולה משום דפשטה קדושה בכולה, ולמאי צריך לחזור ולהקדיש חציה האחר ע״כ.

★ ★

וכתב בספר ברכת הקודש על תמורה (ע׳ ד״ש בהגה״ה) י״ל, דע״י שהתפיסה בקדושת מעשר או תמורה לא נשאר חולין גמורים, אלא נתפס בה קדושה לענין איסור גיזה ועבודה, וכיון שכן שוב לא פשטה קדושת עולה בכולה כיון דאיכא כבר קדושה בחציה האחר, ומ״מ יכול לחזור ולהקדישה בקדושת עולה, דכיון דלא הוי קדושה גמורה לא נאמר בזה דאין משנין מקדושה לקדושה, וזה ע״פ המבואר באחיעזר (ח״ב סי׳ כ״ה סק״ט) דהמקדיש הוא בעלים על הקדושה לשנותו מקדושה לקדושה, ורק ילפינן מקרא דאין משנין קדושה, וזה דוקא בקדושת הגוף גמור, אבל היכא דאין קדושה גמורה יכול לשנותו. [ועי׳ כעי״ז במהריט״א בכורות פ״ג אות ל״ג (ס״ק ג׳ בנדמ״ח) דלמ״ד בכור למפרע הוא קדוש, מ״מ כיון דעדיין אינו קדושה גמורה, יכול לשנותו לקדושה אחרת ולהקדישו לעולה] ודו״ק היטב.

★ ★

במשנה: ואם הי׳ הקדש בעל מום יוצא לחולין וצריך לעשות דמים.

כתב הגאון בעל נתיבות הקודש כאן: פשטות המשנה משמע דאם הי׳ הקדש בעל מום הוא ענין חילול ולא ענין תמורה, ובאמת אינו כן, דהא מפורש בבכורות (ט״ו ע״א) בין לפני פדיונן בין לאחר פדיונן עושה תמורה, וא״כ אפילו במקום דיוצא לחולין ע״י פדיון נמי מהני תמורה, אלא צ״ל דהמשנה דהכא מיירי בקדשים שקדם מום קבוע להקדשן, דבכה״ג לא מהני תמורה וכמו שמפורש בבכורות (י״ד ע״א) ודו״ק היטב.

★ ★

בגמ׳: אמר אביי, תחת משכחת לה לישנא דאיתפוסי ולישנא דאחולי וכו׳.

והיינו דלכך מהני ״תחת״ גם בקדשי בדק הבית, אבל ״חליפת זו״, ״תמורת זו״, שניהם לישנא דאתפוסי הם ולא מהני בקדשי בדק הבית ע״ש. והנה בתרגום אונקלוס עה״פ (ויקרא כ״ז י׳): ״ואם המר ימיר בהמה בבהמה״. תרגם אונקלוס: ״ואם חלפא יחליף בעירא בבעירא״ וכן בויקרא (כ״ז ל״ג): ״לא יבקר בין טוב לרע ולא ימירנו״ תירגם אונקלוס: ״לא יבקר בין טב לביש ולא יחליפיניה״ ע״כ.

וכתב הגאון הצפנת פענח זצ״ל בספרו עה״ת (שם) הנה התרגום תירגם על גדר ״ימיר״ דהוא ג״כ גדר ״חליפין״, ומבואר כן בגמ׳ כאן וכנ״ל, לישנא דאיתפוסי ולישנא דאחולי, אך בירושלמי (פ״ב דנזיר ה״א) איתא: אמר לקדשי מזבח הרי זה תחת זה, תמורת זו, חליפי זו, הרי זה תמורה, זו מחוללת על זו אינה תמורה. אמר לקדשי בדק הבית הרי זה תחת זו, חליפי זו, נתפשה בדמים, תמורת זו לא נתפשה בדמים. תני ר׳ הושעיה, חליפי זו תמורת זו לא אמר כלום ע״כ. הרי מבואר דפליגי בענין זה.

ומסיים הצפנת פענח: וזה דקמ״ל התרגום כאן וגבי מעשר בהמה בזה, דשם לא שייך כלל גדר חילוף, דאף בעל מום לא נפדה וכמבואר בבכורות (ל״א ע״ב): במעשר נא׳ ׳לא יגאל׳ ואינו נמכר לא חי ולא שחוט, לא תם ולא בעל מום עכ״ד.

דף כ״ז ע״א

בגמ׳: לאתפוסי בעלת מום תחת בעלת מום לאחולי וכו׳.

וברש״י: דרע ברע לא כתיב דליתעביד תמורה ע״כ. הגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א בספרו טעמא דקרא (פר׳ בחוקותי) מביא דברי התוספתא (ריש תמורה): המימר אפי׳ בשבת הרי זה תמורה ולוקה ע״כ. וכולם תמהו מה הרבותא דשבת כאן, הרי מקח שנעשה באיסור קיים, ובפרט תמורה עצמה שהיא ג״כ איסור.

וכתב בטעמא דקרא שם: יש לפרש דס״ד דהוי כמו רע ברע, דמשמע ברש״י תמורה כ״ז ע״א דאין עושה

תמורה, וה״נ בשבת שניהם אין ראוין להקרבה. והא דלא נקט לילה משום דלילה, אין מחוסר זמן, מיהו ברש״י תמורה ט׳ א׳ ד״ה נכתוב משמע דממירין רע ברע וצ״ע ע״כ.

★ ★

הגאון האדר״ת זצ״ל בספר חשבונות של מצוה (מצוה שנ״א) עמד באריכות דברי התוספתא ונביא דבריו: לכאורה היה נראה לפרש הרבותא דאפילו בשבת, היינו דלא נימא דאי עביד לא מהני. ואף דבשוחט בשבת קיי״ל דאי עביד מהני, כבחולין י״ד א׳. י״ל התם טעמא כמש״כ המהרי״ט דא״א לתקן האיסור עוד, דכל איסורו משום נטילת נשמה, אבל בתמורה שנוכל לתקן איסור הקדישו שהקדיש ועבר על שבות דאין מקדישין ביו״ט, סד״א דאי עביד לא מהני. ואף דגם בהקדש עצמו קיי״ל בפרק ה׳ דביצה דאם עבר והקדיש מוקדש, וה״נ במשא ומתן וכל הנהו שהזכירו שם, כמש״כ באו״ח סימן שלט, הוא משום דמצוה או רשות נינהו, ובדבר הרשות, הרי איסורו משום ״ממצוא חפצך ודבר דבר״ כמש״ש רש״י ל״ז א׳, וכבר עבר בדיבורו, וה״נ בהקדש, יעו״ש.

וי״ל דבהקדש עדיף טפי, דהא מן התורה כבר הוקדש באמירתו. וע״כ לא רצו להפקיע קדושתו לחולין, בשביל שבות דרבנן דאין מקדישין. אבל בהקדש האסור כמו תמורה, שזה גופה חידוש הוא שחידשה תורה לומר דאי עביד מהני. וא״כ שפיר ס״ל, דאם יעבור בצירוף התמורה גם איסור שבות דרבנן, לא אמרינן אי עביד מהני. דאז שפיר העמידו חכמים דבריהם לומר דאי עביד לא מהני, משום השבות שלהם, וממילא לא יעבור על הדאורייתא. לזה קמ״ל תנא דאינו כן, דגם בכאן כיון שהתמורה מן התורה קודש, אמרינן אי עביד מהני, גם כשנצטרף לזה עוד איסור דרבנן.

ומצאתי בביאור התוספתא מצפה שמואל שרמז להא דאי עביד לא מהני.

★ ★

אולם מצאתי להר״מ ז״ל, שכתב בפרק א׳ הלכה א׳ נמצאת אומר שהיחיד שהמיר, התמורה קודש. ואפילו המיר בשבת לוקה ארבעים, ואחד מן השותפין וכו׳ הרי זה לוקה, ואין התמורה קודש. א״כ בסיפא שאין התמורה קודש, הרי לא שייך הטעם שנאמר דלא אמרינן אי עביד לא מהני, מפני שכבר נתפסה הקדושה מן התורה. א״כ הדרא קושיה לדוכתא, דנאמר בכאן אי עביד לא מהני משום שבות דרבנן דג״כ לא מהני, כדאיתא בכתובות פ״ב ב׳. וליכא למימר דכבר קדוש מן התורה, דמ״מ בציבור ושותפין דאין תמורתו מועלת, נאמר שכשהמיר בשבת לא תועיל תמורתו ולא לילקי בכה״ג.

ורחוק לומר דאה״נ, שלכן דקדק הר״מ לכתוב מתחילה ביחיד שהמיר דאפילו בשבת לוקה, ולא כתב בסתמא כלשון התוספתא. אלא דקמ״ל דאה״נ דבציבור ושותפין שהמיר בשבת אינו לוקה, דאין אמירתו כלום. דזה אינו מכמה טעמים. ובאמת מה ששינה הר״מ ז״ל מלשון התוספתא הוא דבר תמוה, שפירש הרבותא דאפילו בשבת, על הסיפא שלוקה, ולא על הרי זה מומר דסמיך ליה.

★ ★

אלא שלכאורה נראה דאינו רבותא כלל אפילו בשבת, דמהיכי תיתי נאמר שלא ילקה. דהא לשיטת הר״מ גם בציבור ושותפין, אע״ג דאין תמורתו תמורה כלל, מ״מ לוקה. א״כ גם כשנאמר אי עביד לא מהני משום האיסור דרבנן, מה בכך, הרי עכ״פ עבר על לאו דתמורה.

אמנם לפי פשטות הברייתא דהרבותא דהיא מומר, א״ש. דשפיר סלקא דעתך דבשבת לא הוי מומר כלל רק בחול, וכדברינו, אבל להר״מ ז״ל תקשה.

★ ★

ובדרך פלפול היה מקום לומר, דכל הקדש יהא אסור משום מתקן. אלא דזה אינו, דהא יכול לשאול על הקדישו, וא״כ חוזר לחולין. וא״כ בתמורה דקיי״ל דאין נשאלין על התמורה, כבירושלמי בפ״ו דנזיר, א״כ שוב הוה תיקון גמור, וי״ל דאסור מן התורה משום שבת, וכדברי המרדכי פ״ג דסוכה יעו״ש, ושפיר הוי רבותא דאין חשש משום איסור שבת ג״כ, ולא אמרינן אי עביד לא מהני.

אמנם הוא רק לחדודי בעלמא, אבל אין התחלה לדברים האלו: א) דהא גם בתרומה הוא מתקן אף דאפשר בשאלה. ב) ובע״כ דלאו מצוה לאתשולי, כנדרים נ״ט א׳, א״כ ה״נ בהקדש. ג) הכא ודאי דלא שייך כלל מתקן, דאדרבה מיגרע גרע במה שהקדישה. דמתחילה היתה מותרת לכל, והשתא אסורה בהנאה. ד) מה בכך שנאמר שאסור מדאוריתא משום תיקון (כיון שגם בדאוריתא אמרינן בשבת אי עביד מהני, יעוי׳ בחו״מ סימן ר״ח באחרונים), מ״מ לא

דמי להא דהמרדכי, ששם עושה תיקונו במעשה שממעט את הענבים בידים. משא"כ בהקדש פה בעלמא, בהך י"ל דאם נשאל בעל הבהמה על הקדישו, הבהמה הראשונה שהתפיס בה, ממילא גם זו יצאה לחולין. כמש"ש בירושלמי. וא"כ אכתי ה"ל כמו הקדש, ובע"כ דהבהמה שהתפיס ממנה ה"ל שלו, דאין ממירין בשל אחרים, כדאיתא בתמורה ט' א', אך זה יש לדחות, דמשכ"ל שאמר כל הרוצה להמיר יבא וימיר, כדאמרינן שם עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בדברי רש"י הנ"ל שכתב דרע ברע לא כתיב דליעבד תמורה, כתב בספר זכרון יעקב (סי' י"ד): הגאון [מוה"ר אהרן לעווין] אבד"ק רישא שליט"א [ז"ל הי"ד] העיר על סתירה דבפרש"י עה"ת פ' בחקותי על הכתוב לא ימיר אותו טוב ברע, כתב כל שכן רע ברע וטוב בטוב. ואילו בגמ' תמורה (כ"ו ע"א) בד"ה ובעל מום תחת בעל מום לאחולי, פרש"י דודאי אתפוסי ליכא למימר, דרע ברע לא כתיב דליעבד תמורה.

ויש להוסיף להקשות, דאביי גופא בעל האיבעי' (בדף כ"ז ע"א), הוא דאמר בתמורה (ט' ע"א) דכל שכן טוב בטוב, וא"כ ה"ה דכל שכן רע ברע.

ויש ליישב עפמ"ש המנחת חינוך (מצוה רפ"ח), דבתמורה בעלת מום אינו חייב משום מקדיש בעלת מום, וכתב הטעם לפי שהוציאו הכתוב מלאו דלא ירצה. לפי זה מה שפירש רש"י בגמ' דרע ברע לא כתיב בה להחמיר בזה, דהיינו דברע ברע, מלמד לאו דלא ימיר, דאיכא עוד לאו דמקדיש בעל מום, כיון דלא כתב בהדיא לנתקו, ועל כן איבעי' לי' אי בעל מום אבעל מום לאחולי, דאי לאתפוסי, יעבור בב' לאוין ע"כ.

★ ★

בגמ': **היו לפני ארבע בהמות כו' הכא ודאי כיון דאיתחזק גברא באיסורי לקי בארבע מלקיות וכו'.**

הרשב"א בתשו' (סי' תקצ"ד) כתב שהעובר עבירה פעם אחת, הרי הוא נעשה חשוד.

ובברכי יוסף (או"ח סי' נ"ח אות ו') הביא מס' אור יקרות שהקשה עליו מסוגיין דחזינן דלא אתחזיק באיסורא רק בשלש פעמים, ולא בפעמים וכ"ש לא בפעם אחת.

ותיריץ הברכי יוסף דשלש דרגות יש: כשר, חשוד ומוחזק, דסתם אדם מישראל הרי הוא בחזקת כשר, והרשב"א איירי בדין חשוד - שאסור לנו לסמוך עליו, שזה נעשה בפעם אחת, אבל הכא בסוגיא דתמורה איירי בדין מוחזק, וזה תלוי במחלוקת רבי ורשב"ג בעלמא אי מוחזק נעשה בב' פעמים או בג' פעמים, וסוגיין אזלא אליבא דרשב"ג דנעשה מוחזק בתלתא זימני, והיינו לענין להלקותו, שזהו רק בתלתא זימני כאשר התחזק, דאז יש להחזיקו שעבר על איסור וחייב מלקות.

ואין להקשות גם בלי חזקה כאן, למה לא נימא לפי הרשב"א דבפעם אחד נעשה חשוד לענין שניחוש שגם לבעלת מום לתמורה נתכוין. ע"ז יש לומר דאין הכי נמי, וסוגיין הרי לענין מלקות איירי. א"נ דהכא שאני דיש סברא דלא שביק התירא ועביד איסורא וכדבעי רב אשי עכתו"ד.

דף כ"ז ע"ב

בגמ': **לא, בין דמר ובין דמר אית לי' דשמואל וכו'.**

בתוס' (ד"ה בין וכו') כתבו בפשיטות, דהא דהקדש שוה מנה שחיללו על שמה פרוטה מחולל, היינו רק בדיעבד, אבל לכתחילה לכו"ע אסור לפדותו בפחות משויו ע"ש. וכ"כ התוס' ב"מ (נ"ז ע"א) ע"ש.

וכתב הגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל בספרו לקח טוב (כלל ה' אות א' ד"ה ודע וכו'): ראיתי בפסקי תוס' חולין ריש פרק ראשית הגז וז"ל הקדש שוה מנה מחלל על ש"פ לכתחילה עכ"ל, וזהו דלא כדברי התוס' ב"מ ותמורה הנ"ל וגם נגד הסברא החיצונה.

והנה מגוף התוס' שציין עליו הפסקי תוס' הנ"ל את דבריו (בד"ה בראשית), לא אבין איך דקדק ממנו את הפסק הזה, וזה דאהא דאמרי' התם דקל"ה ע"א בגמ' דבעינן קרא למעט מוקדשין מראשית הגז, דאי לאו הכי ה"א דליפרוק וליתב לי' לכהן ע"ש, וכתבו התוס' ע"ז וז"ל ליפרוק וליתב לי' תימא אמאן קאי, אי אמאן דעבר וגזז, אטו קנסא הוא דקנס לי' משום דעבר וגזז לפדותו, ובעלים שהקדישו נמי אמאי מיחייבי, ואי אכהן לא הל"ל ליפרוק וליתב, נהי דהאי לא תקשי דמה מרויח שפודה, שמרויח שפודה בש"פ אפי' מאה מנה דמחולל עכ"ל.

ולכאורה דברי התוס׳ מטים באמת שיכול לפדות לכתחלה מה״ת שוה מנה על שו״פ, דאי רק בדיעבד מחולל, אכתי מאי ריוח יש לכהן במאי דאמרינן שצאן של הקדש הנגזז יש לו חלק בראשית הגז, הא יצטרך לחלל בשויו כדין הלכתחילה, ומאי ריוח יש לו בדבר, אבל באמת אילו הי׳ כונת התוס׳ כן לא הי׳ להם לסיים תיבת - דמחולל, כי התיבה הזאת הוראתה רק בדיעבד, וע״ש מש״כ לבאר באריכות הפירוש בתוס׳ חולין, ודלא כמו שכותבים בפסקי התוס׳ בשמם וצ״ע ע״ש.

★ ★

בגמ׳: לא אמרו אלא דשמוה בי תרי וכו׳.

בתוס׳ (ד״ה לא אמרו וכו׳) כתבו, דמה דאמרינן הקדש שוה מנה שחללו על פרוטה מחולל, היינו אם הבעלים פודין אותו, אבל אם אחרים פודין אותו לא מהני. והיינו כיון דהטעם דהבעלים הא יכולים לשאול על ההקדש ולכן יכולים לחלל גם על שוה פרוטה אף ששוה מנה עכ״ד.

וכ״כ התוס׳ במנחות (ע״א ע״ב) ד״ה ומתירין וכו׳ ע״ש. והוסיפו בתוס׳ שם: דאין סברא שיוכל כל אחד לפדות הקדש חבירו - שוה מנה על שוה פרוטה, ויקחנו לעצמו.

בטורי אבן (מגילה כ״ב ע״ב), הוסיף לבאר, משום שע״י הבעלים חלה הקדושה, לפיכך יכול לחללו בכל שהו, ומה״ט פטר חמור אינו חמור יותר מהקדש, דאפילו בדיעבד אינו פדוי שלא בשוויו כשאין לו שה לפדותו בו, דבעלים דפטר חמור כאחר לגבי הקדש דמי, דלא חל הקדישו על פיו אלא קדוש מאיליו.

עוד כתב לחלק בין בעלים לאחר גבי הקדש, משום דקי״ל נשאלין על הקדשות, הלכך הבעלים הואיל ובידם לשאול אכתי לא יצאו מרשותם וכדידהו דמי, מש״ה יש להם כח לפדות בדיעבד שוה מנה על שוה פרוטה, משא״כ באחר. ולפי זה נמי ניחא הא דפטר חמור דאינו פודה שלא בשוויו, ואינו חמור בהא מהקדש דהבעלים כאחר דמי דלא שייך בו שאלה.

נפקא מינה בין הני ב׳ טעמים, באופן שבא ההקדש ליד גיזבר, דקי״ל דהקדש כיון שבא ליד גיזבר אין נשאלין עליו, דלהאי טעמא שוב אפילו הבעלים אין פודין אלא בשוויו דכבר יצאו מרשותו, ואי אפשר לשאול עליו מעתה, אבל לטעמא קמא דהיינו טעמא דבעלים פודין שוה מנה על שוה פרוטה הואיל וחל ההקדש על ידו, אף על גב דבא ליד גיזבר, הואיל ותחילת הקדש על ידו בא, מחולל הוא על שוה פרוטה.

★ ★

בגמ׳: הקדשות כדרב חסדא דאמר רב חסדא מאי אין להם אונאה אין בתורת אונאה דאפילו פחות מכדי אונאה חוזר.

בשטמ״ק בבא מציעא (נ״ז ע״א) בשם הרא״ש בתוספותיו מביא להקשות אליבא דרב חסדא דבהקדש דרשינן דאפילו פחות מכדי אונאה חוזר, מאי שנא דלגבי קרקע, ממעטינן להקל, שאין אונאה לקרקעות, ולגבי הקדש ממעטינן לחומרא - דאפילו פחות מכדי אונאה חוזר?

ותירץ דמה דמסתבר דרשינן, ובהקדש מסתבר יותר להחמיר, לכן דרשינן המיעוט - להחמיר, לומר שאפילו פחות מכדי אונאה חוזר, משא״כ לגבי קרקע דרשינן להקל.

עוד תירץ הרא״ש דסברא יש בדבר, שלגבי הדיוט פחות מכדי אונאה אין בו אונאה משום מחילה, אבל לגבי הקדש מאן קא מחיל, וממילא מסתבר למעט לחומרא שאפילו פחות מכדי אונאה חוזר.

ובזה מיישב מה דקשה עוד, הא דממעטינן מ״רעהו״ גבי הקדש, לקולא, ששומרים פטורים עליהם, וקשה אליבא דרב חסדא, ל״ל נדרוש לחומרא, שאפילו שומר חינם חייב בגניבה ואבידה ואונסין.

אמנם להנ״ל ניחא, דרק הכא לגבי אונאה דריש רב חסדא לחומרא, דיש סברא דמאן קא מחיל, אבל בעלמא לגבי קרקע, וכן לגבי שומרים של הקדש, דריש המיעוט לקולא.

★ ★

בשם הראב״ד מביא השטמ״ק לתרץ, דלהכי לגבי אונאה דוקא ס״ל רב חסדא דדרשינן לחומרא, משום דס״ל ד״ערכך״ משמע שויו דוקא, ולכן אף פחות מכדי אונאה חוזר, אבל בעלמא דרשינן למעט לקולא, ולכן לגבי שומרים ולגבי קרקע דרשינן המיעוט להקל.

★ ★

בגמ׳: בין למר בין למר אית לי׳ דשמואל.

ובתוס׳ (ד״ה בין למר) ע״ש שכתבו בא״ד והיכי קאמר דאונאה אין להן, וכי מותר להונות הקדש לכתחילה.

מבואר מדברי התוס׳, דאף דאתמעטו הקדש מאונא׳, היינו רק מדין אונאה, שאינו צריך להחזיר האונאה, אבל איסור אונאה יש גם בהקדש.

וכעי״ז ברמב״ן עה״ת (ויקרא כ״ב י״ד) כתב שקרקעות שנתמעטו מאונאה, היינו מתשלומי אונאה, אבל איסור אונאה יש, וכ״כ החינוך (מצוה של״ז).

ובעפרא דארעא על הארעא דרבנן (מערכת א׳ אות י״ג) תמה על הרמב״ן, שהרי גם הקדש ושטרות נתמעטו מאונאה, וכי יש בהם איסור אונאה מן התורה.

וכתב בהגהות נחלת צבי (חו״מ סי׳ רכ״ז) שנעלם ממנו דברי החינוך הנ״ל, שבאמת סובר דאיכא איסור אונאה בין בקרקעות בין הקדש בין בעבדים ושטרות, ורק החזרת האונא׳ נתמעטו.

ובטעם הדבר שיש איסור אונא׳ בכל אלו, כתב במהרש״ל הובא בסמ״ע סי׳ רכ״ז (ס״ק נ״א) דלא עדיף מאונאת דברים שאסור לאונות ולצער חבירו, ואם כן ה״ה לאונות חברו בקרקע וכדו׳ גם כן אסור, שהרי הוא מצער את חבירו בזה.

פרק ששי

דף כ"ח ע"א

במשנה: כל האסורין לגבי מזבח כו' האתנן כו'.

לגבי להקריב אתנן בבמה, הגאון ר' יעקב מאיר בידרמן זצ"ל בהגהותיו לשפת אמת זבחים (דף כ"ה ע"א) הביא מתוספתא (פ"ד תמורה) דבמשכן שבגלגל אסור להקריב אתנן, משמע דבבמת יחיד - שהותרו אז בגלגל, שרי, דאינו "בית ה' אלקיך". ומה דאיתא בספרי - "לכל נדר", לרבות במה, איירי בבמת ציבור, א"נ דאסמכתא הוא, דהרי אצטריך קרא לרבות עופות כדאיתא שם בספרי ולקמן (ל' ע"ב).

ומסיים שם דמדרבנן בודאי אסור להקריב אתנן לבמת יחיד, דלא גרע מבית הכנסת דאסור להביא שם מדרבנן דבר אתנן (כמו שהבאנו לקמן כ"ט ע"א).

★ ★

בגמ': ורובע ונרבע נמי תנינא וכו' חדא בחולין וחדא בקדשים וצריכי, דאי אשמעינן גבי קדשים משום דמאיסי אבל גבי חולין וכו'.

הנה בזבחים (ע"ב ע"א) איתא: צריכי, דאי מהתם הוה אמינא להדיוט, אבל לגבוה אימא לא נפסדינהו לכולהו וכו'. ופרש"י: אבל קדשים אימא ליעבד להו תקנתא דליבטל איסורי הנאה ברובא ונימא יקרבו, כי היכי דלא נפסדינהו לגמרי לכולהו. וברש"י כת"י כתב: אבל קדשים אימא לעביד להו תקנתא דליבטל איסורא ברובא, דהא מדאורייתא כל איסור ברובא בטיל, וירעו כי היכי דלא נפסדינהו לגמרי.

מבואר דיש ב' דרכים בס"ד דהגמ' דמשום הפסד קדשים נימא דיהי' בזה דין ביטול ברוב כדין תורה, דברש"י כת"י כתב דאמנם לא הי' הנידון דיהי' ביטול ברוב כדי להקריבן, ורק הי' הס"ד דיועיל הביטול ברוב דיהי' מותר להדיוט וירעו עד שיפול בהן מום ויפדו, וכל זה כדי למנוע הפסד מקדשים.

אך ברש"י הנדפס כתב דהי' הס"ד, דאמנם הן עצמן יקרבו, ומשום הפסד קדשים נעמיד על דין תורה דמהני בזה ביטול ברוב. וכן נראה מדברי התוס' בזבחים (ע' ע"ב) ד"ה כל, כאשר כתב בטהרת הקדש שם. ורעק"א בתוס' למשניות כתב ג"כ ב' דרכים אלו בביאור הס"ד בגמ'.

★ ★

ובשיטמ"ק (אות א') כתב על דברי רש"י בשיטה הא' הנ"ל דמשום הפסד קדשים הי' הס"ד דיוקרבו וז"ל: וא"ת מאי קמ"ל מתני' דהכא, אי לעינן איסור הדיוט מההיא דע"ז שמעינן לה, ואי משום איסורא דקדשים מההיא דתמורה שמעינן לה ע"כ.

וכתב בספר משנת חיים להגרח"מ שטיינברג שליט"א על זבחים (סי' מ"ב אות ב'): צ"ב קושית השיטמ"ק מהא דתמורה, דהנה בתמורה פירש"י: חדא בחולין, מתני' דהכא (בתמורה), מיירי בנתערבו כשהן חולין ואחר כך הקדישן, וההיא דזבחים מיירי דנתערבו כשהן קדושים דהתם קתני כל הזבחים ע"כ. הרי מפורש בגמ', דמתני' דתמורה איירי דנתערבו איסורי המזבח בחולין, וא"כ אין בזה כל הפסד קדשים בזה דאינם קריבים, ומשו"ה אמרו דלא מהני ביטול ברוב, ואכתי היכן מצא שם השיטמ"ק דלא חיישינן להפסד קדשים גבי איסורי מזבח שנתערבו, וע"ש מש"כ הרבה בזה.

★ ★

בגמ': טול לך מה שהבאת וכו'.

ובתוס' (ד"ה טול וכו') בתירוצם כתבו דרובע ונרבע לפני גמ"ד פסול למזבח. וכ"כ להדיא הרמב"ם בפיה"מ לזבחים (פרק ח' מ"א) וז"ל, ומן הראוי לדעת כי מה שנאמר בכאן רובע ונרבע, לא יהי אלא בע"א, או ע"פ

הבעלים או קודם גמר דינו עכ"ל. וכ"כ הרע"ב שם. והרש"ש בזבחים דף ע"א כתב, ודע מה שחדשו לנו הרמב"ם והרע"ב דקודם שנגמר דינו אסור לגבוה, יש לו מקור נאמן מהגמרא ריש פרק כל האיסורין לפי' הראשון של התוס' שם בד"ה טול עיי"ש.

★ ★

אכן בשו"ת חת"ס (או"ח סי' ק"פ) כתב בפשיטות, דשור הנסקל עד שלא יגמר דינו כשר למזבח וז"ל, ונ"ל ה"ה אם הקריבו מוקרב ועולה לבעלים לשם חובה, מידי דהוה אם שחטו בשרו מותר וכו' עיי"ש. ובספר המקנה ח"א כלל כ"ב פרט א', ובשו"ת לבושי מרדכי חו"מ סימן ד' תמהו עליו, דהא מבואר בתוס' כאן שרובע ונרבע פסול למזבח קודם גמ"ד, וא"כ ה"ה שור הנסקל, וכמו שביאר בתוי"ט דאין חילוק בין שור הנסקל לרובע ונרבע, עיי"ש שנדחקו ליישב דבריו.

★ ★

וכתב בספר פלגי מים (ע' קס"ז): ראיתי בריטב"א קידושין דף נ"ז ע"ב ד"ה והרי רובע וכו' שכתב וז"ל, והא דלא אקשי משור הנסקל גופי' וכו', ותו משום דפריך ממוקצה ונעבד פריך השתא מרובע ונרבע דהוו דכוותייהו דאסירי לגבוה אפילו קודם גמר דין עכ"ל. מבואר דהריטב"א אמנם מחלק בין נוגח לנרבע ונרבע, דדוקא רובע ונרבע אסורין לגבוה קודם גמר דין, אבל נוגח אינו נאסר לגבוה אלא לאחר גמר דין. והיינו כמו דכתב החתם סופר. אולם מ"מ צ"ע שכתב בפשיטות כן ולא הזכיר דהוי פלוגתא דהראשונים ע"כ.

דף כ"ח ע"ב

גמ': מן הבהמה להוציא את הרובע ונרבע, מן הבקר להוציא את הנעבד וכו' מן הצאן להוציא את המוקצה ומן הצאן להוציא את הנוגח.

כתב הרה"ק ר' צדוק הכהן מלובלין זצ"ל בספרו דובר צדק, דהנה אמרו חז"ל באבות (פרק ד' משנה כ"א) הקנאה התאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם. וכן הדבר במחלוקת.

ארבעה דברים אלו שהקרבן נפסל בהם, מבטלים את הארבע המדות הרעות, כמו שאמרו "להוציא את" פסול 'רובע' מבטל את התאוה, פסול 'נעבד' מבטל את הכבוד, פסול 'מוקצה' מבטל את הקנאה, שסוף הקנאה (יחזקאל ח' ג') הוא ע"ז, פסול 'נוגח' מבטל את המחלוקת עכד"ק.

★ ★

גמ': ומה אתנן ומחיר שציפויין מותרין הן וכו'.

וברש"י: התורה לא אסרה אלא גם שניהם ולא ציפוייהן ע"כ. וכתב הגאון המגן אברהם בהגהות זית רענן על הילקוט (רמז תל"ה): אף על גב דבב"ק (ס"ו ע"ב) דרשינן שניהם ולא ולדותיהם, י"ל דהכל ממעטינן מינה, דדוקא הן עצמן אסורים ולא דבר אחר ע"כ.

★ ★

גמ': אמר רב אשי כו' מה לבעל מום שכן מומו ניכר תאמר ברובע ונרבע שאין מומו ניכר כו'.

ותוס' (ד"ה אמר) הקשו לימא אתנן ומחיר יוכיח, שאין מומו ניכר ואסורין למזבח.

בשו"ת חתם סופר (חלק ו' סי' י"ז) כתב וז"ל: הק' מעלתו נימא דיו, מה אתנן ומחיר אינו חל משהוקדשו כדלקמן ל' ע"ב, אף רובע ונרבע לא נאסרו משהוקדשו.

הנה בס' צאן קדשים כתב דה"ה דקושית התוס' נימא מוקצה ונעבד יוכיח, וחדא מיניהו נקטו, ולק"מ קושית מעלתו, שהרי מוקצה ונעבד הוא אף משהוקדשו.

ועוד אני אומר על פי מ"ש הקרבן אהרן (פ' ויקרא) וכן בצ"ק (כאן) דדברי התוס' תמוהין, דהא הש"ס לא בעי למילף אלא שיהי' פסול רובע ואפילו בע"א, דפסול בשני עדים כבר ידעינן, א"כ מה שייך אתנן ומחיר יוכיח, הא התם גופי' מנ"ל דפסול בעד אחד, וקושיא גדולה היא.

והי' נ"ל עפ"י דברי ר"ע עצמו בקידושין (ס"ו ע"ב) דבעל מום פסול ביחיד, משום שלח ואחוי (-שזה אפשר להתברר), והיינו ממש דברי הגמרא כאן שמומו ניכר, ויוכל לומר שלח ואחוי, ומ"מ לא ניחא לי, מה צורך למילף בע"א, דממ"נ אם יכול לומר בא ואראך שורך נרבע, היינו בע"מ בעצמו, דכל שיכול להתברר ע"א נאמן.

ע"כ נ"ל הבא לא מנאמנותו של ע"א מיירי, אלא בגוף הדין. דהא כשרואה ע"א הרביעה, אפילו האי ע"א עצמו מותר להקריב, דבכל דבר ערוה גזירת הכתוב הוא

שאינו נאסר אלא בעדים - אפילו הדבר אמת, וסברא כזו כתבו תוס' בכתובות (ט' ע"ב ד"ה ומי אר"א כו'). וזה אתי למילף מבע"מ, שבודאי ע"א היודע שהוא בע"מ, אסור להקריבו אפי' אין שנים יודעים, דדבר שאין ערוה אין שום סברא לחלק בין ב' עדים לע"א, וע"ז דחה ר"ע התם הדבר ניכר לכל הו"ל כאילו ב' יודעין, דמילתא דעבידא לאגלויי כב' עדים דמי.

וע"ז הקשו תוס' מאתנן ומחיר דלא עבידא לאגלויי, ואפ"ה פשוט דע"א שהוא יודע שהוא אתנן או מחיר אסור לו להקריבו, דכל שאינו ערוה, אינו סברא לחלק בין ב' עדים לע"א, וא"ש דברי התוס', ול"ק קושיית הקרבן אהרן וצאן קדשים הנ"ל.

וממילא לק"מ קושית מעלתו, דכיון דידעינן כבר שעפ"י ראיית ב' עדים נאסר רובע ונרבע בין קודם שהוקדשו ובין משהוקדשו, ולא הוה ס"ד לחלק אלא משום דהו"א דבר שבערוה בעינן ב' עדים, וכיון דנילף מאתנן ומחיר כלב דאפילו בע"א נמי מקרי רובע ונרבע, א"כ אוקימנא באתרי' - שאסור אפילו אחר שהוקדשו, כמו בשני עדים, וסברא פשוטה היא זו לפענ"ד. עכ"ל החתם סופר בביאור סוגיא דידן.

★ ★

בגמ': שמונה דברים התירו באותו לילה חוץ ולילה וזרות וכו'.

הנה ברש"י זבחים (ט"ז ע"א) כתב דזר כשר להקריב בבמה, שהרי מצינו שגדעון ומנוח ושמואל שהיו זרים הקריבו בבמה.

והקשה בשו"ת דבר אברהם (ח"ג סי' א' בהגה"ה) שמאי מייתי רש"י ראי' מגדעון, הא אז היה בשעת איסור במות, כדאמרינן הכא שהותר לו איסור שחוטי חוץ וגם זרות הותרה לו, והרי בשעת היתר במות - לא הי' נוהג איסור שחוטי חוץ.

וכתב דדוחק לומר דרש"י קאמר אליבא דר"ל דיליף מכאן היתר מוקצה אחר ז' שנים, וה"נ היתר זרות יש ללמוד מכאן.

וכן דוחק לומר שהכוונה היא שהותר לו לעשות במה, וממילא הותר לו זרות, דמ"מ אין הוכחה מכאן, דדלמא היתה הוראת שעה מיוחדת להתיר זר, אף אם נימא דזר אסור בבמה וצ"ע.

דף כ"ט ע"א

בגמ': שמנה דברים התירו באותו לילה וכו' ומוקצה ונעבד וכו'.

בשו"ת חדות יעקב (מהדו"ת סי' כ"ט) מביא שהגה"צ ר' צבי חנוך לוין מבנדין זצ"ל הקשה לו, דהא מוקצה ונעבד אינו ראוי לפתח אהל מועד, ואיך מנה "חוץ", הא כשאינו ראוי לפתח אהל מועד פטור על שחוטי חוץ כמפורש במתניתין ר"פ י"ד דזבחים.

וכתב שם ליישב: בפשיטות י"ל רק אין חייבין, אבל איסורא איכא. ובדרך פילפול נלענ"ד, דהרמב"ן במס' ע"ז דף מ"ז כתב דלמוקצה ונעבד לא מהני ביטול, דלא גרע מכלים של חוניו דאסורין אף באינן שלו שלא נאסר כלל, כ"ש מוקצה ונעבד שבטלו אסור לגבוה ע"ש. אמנם נראה באם עלה לא ירד, כיון שמדמי לבית חוניו, ומבואר ברמב"ם סוף ביאת מקדש פי"ט הי"ד דכהן שעבד בבית חוניו וכן כלים לא ישתמשו במקדש לעולם, ואם עבד ושימש במקדש לא פסול ע"ש, א"כ כ"ש כלים דבדיעבד כשר, וכיון שמדמי נעבד שבטלו לכלים ששמשו בבית חוניו, א"כ רק אסור להקריבו, אבל בדיעבד אם עלה לא ירד.

והנה אף דע"ז של ישראל לא מהני ביטול, ואין ישראל יכול לבטל ע"ז, מ"מ במומרים שעובדים ע"ז ברצון ובקביעות שהם ממש כעכו"ם, י"ל דיכולים לבטל, ומהני לע"ז שלהם ביטול, דהטור באה"ע סי' מ"ד הביא פלוגתת הפוסקים במומר שקידש אם חוששין לקידושין, דלבעל עיטור אין חוששין לקדושין ולרמב"ם חוששין לקדושין וכתב הכנה"ג בשם משפטים ישרים סי' דבמומר שעובד ע"ז ברצון ובקביעות גם להרמב"ם אין חוששין לקדושין דכעכו"ם גמור הוא. והרמב"ם פ"ב מעכו"ם כתב דמומר הוי כעכו"ם גמור, ונהי שהטו"ז ביו"ד סי' קל"ט כתב שאין מומר יכול לבטל ע"ז ובפתחי תשובה הביא בשם תפארת למשה ראי' דאי לא פלח, אפילו גר תושב וישמעאל אינו מבטל ע"ש, מ"מ י"ל דזהו דוקא במומר שעובד ע"ז פעם אחת או שתים באקראי, אבל במומר שעובד ע"ז בקביעות וברצון, שלכו"ע הוא כעכו"ם גמור ואינו חזי לקדושין, י"ל שמצי לבטל ע"ז. ופר דגדעון לקחו מכומרים כמבואר במ"ר פ' נשא, וברצון ובקביעות עבדו, ומצי לבטל, וכשמכרוהו הוי ביטול, דעכו"ם שמכר הע"ז הוי ביטול כמבואר במס' ע"ז, ודינו כנעבד שבטלו, ואם עלה לא ירד. ומבואר בזבחים ק"ט וברמב"ם

פי"ט ממעה"ק היכי שאם עלה לא ירד, חייב על שחוטי חוץ, ושפיר קחשיב נעבד וחוץ, ומיושב הקושי' הנ"ל.

ולדברי המשפטים ישרים שכתב לחלק בין עובד ע"ז באקראי לעובד ע"ז בקביעות כנ"ל, יש ליישב קושית החהרי"מ (סי' ל"ד בחו"מ ס"ק ה') איך סבר רבא בסנהדרין כ"ז דמומר להכעיס כשר להעיד, הא בהוריות דף י"א וע"ז כ"ו דמומר לעכו"ם להכעיס ממעטינן דלא מקרי אחיו, ולמה רבא אינו פוסל את מומר להכעיס, ולפי"ז י"ל דרק מומר בקביעות מעטינן, ורבא מיירי במומר באקראי ודו"ק ע"כ.

★ ★

בגמ': **וכלי שרת ועצי אשירה וכו'.**

כתב הגאון האדר"ת זצ"ל בספר ביד נביאך (ע' 28): מבואר בדחז"ל שהותרו עצי אשירה אז הוראת שעה בכלל שמונה דברים שהותרו אז, ולכאורה מה היתר הוא, והלא אשירה בשריפה בלא זה, ורק שאסור בהנאה, א"כ מה בכך שישרפם לעצי מערכה להעולה, הרי קיי"ל מצוות לאו ליהנות ניתנו, וא"כ איננה הנאה כלל, ואף דקיי"ל דגם עצים מיקרי קרבן לדעת רבי במנחות (כ' ע"ב), וא"כ י"ל דבעינן מן המותר לישראל במנחות ו' ע"א, מלבד שי"ל דזהו רק בבהמ"ק דקרא בנסכים הוא דכתיב כדאיתא בפסחים מ"ח, ע"א, ממשקה ישראל מן המאתים ע"ש, והרי בבמה קטנה אין נסכים כלל כדקיי"ל בזכחים קי"א ע"א, ובכ"מ, וא"כ מנ"ל להחמיר בבמה קטנה כמו בבהמ"ק ע"כ.

★ ★

בגמ': **ועצי אשירה ומוקצה ונעבד וכו'.**

רבינו החיד"א זצ"ל בספרו דבש לפי (מערכת נ' אות י') כותב: נביא שאמר לעבור ע"ז לשעה אין שומעין לו. ויש להסתפק אם אינו לעבוד ע"ז ממש אלא ליהנות מע"ז ומתשמישיה אם שומעין לנביא וכו'.

ולכאורה יש להביא ראיה ממ"ש בתמורה דף כ"ט דהותר לגדעון מוקצה ונעבד, ויש קצת לדחות דשאני התם בגדעון דהיה ע"פ ה' עכ"ד.

★ ★

בגמ': **נעבד וכו' מנא הני מילי וכו' דאמר קרא ממשקה ישראל וכו' ואי ס"ד אסירי להדיוט, למה לי קרא למעטינהו מגבוה וכו'.**

והקשה הגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל בספרו לקח טוב (כלל ו' ע' ל'): דילמא נעבד גם להדיוט אסור, והא דאסרי' רחמנא לגבוה, היינו משום דאיכא נפקותא להיכא דנתערב נעבד אחד בב' אינם נעבדים ואח"כ נתערב ביניהם עוד נעבד והקדיש ארבע בהמות האלו, דלגבי ישראל הרי קמא קמא בטיל, ומותרים כולם וה"ל ממשקה ישראל, וא"כ מפאת ממשקה ישראל גם לגבוה כולם כשרים, משא"כ עתה שיש מקרא בפירוש האוסר נעבד לגבוה, א"כ ה"ל נעבד פסול עצמותי שלא מפאת ממשקה ישראל, והפסול העצמותי הזה הרי נולד רק אחרי ההקדש ואפשר שיתבטל רק אחרי ההקדש, וא"כ אז הרי שוב הנעבדים והאינם נעבדים שוין, ואין הנעבדים בטלים, וא"כ שפיר איכא נפקותא.

ושוב כותב הגר"י ענגיל זצ"ל ליישב: אך י"ל לפימש"כ לחדש, דהא דלא שייך ענין פסול בחולין היינו רק מפאת שאין הפסול פוסל עדיין כלל בהיות הבהמה חולין, כיון שאינו אוסר אז לא לגבוה ולא להדיוט, וא"כ אי נימא דנעבד אסור להדיוט, א"כ שוב שפיר ענין נעבד פוסל גם בחולין, והוא גרעון גם בו, כיון שאוסרו באכילה ובהנאה, וא"כ שפיר שם פסול עליו גם בהיות הבהמה חולין, ושוב שפיר בטל לגמרי גם אז אפי' לגבי גבוה וכמובן, משא"כ פסולים הבלתי אוסרים בחולין רק בקדשים, שפיר ניתן להאמר כדברינו, דבשעת היות הבהמה חולין, אין עליהם שם פסול כלל. ודו"ק היטב ע"כ.

★ ★

כתב בספר ואם תאמר (ח"א ע' 30): שיטת הרמב"ן (ע"ז מ"ז ע"א) שאין ביטול מועיל בעבודה זרה אלא להדיוט אבל לא לגבוה. וצ"ע מתמורה (כ"ט ע"א) דדרשינן דנעבד מותר להדיוט מדאיצטריך קרא לאוסרו לגבוה, ולרמב"ן י"ל דאיצטריך קרא לאסרו לגבוה לאחר ביטול, דאז אה"נ שרי להדיוט ומ"מ אסור לגבוה, אבל אה"נ קודם ביטול י"ל דלהדיוט אסור ג"כ וצ"ע.

★ ★

בגמ': **וכל היכא דאסירי להדיוט לא בעי קרא, והא טרפה וכו'.**

הגאון הכלי חמדה זצ"ל בספרו פר' ויקרא (אות ד') מביא מחדושי בנו, הגאון ר' אליעזר יהודה ז"ל שכתב: וקשה לי לפי מה שכתב הרמב"ן ז"ל בחידושיו עה"ת בפרשת ואתחנן בקרא דבתים מלאים כל טוב לבאר ענין זה שאמרו חז"ל דבעת מלחמה הותרו להם כל איסורין שבתורה, ושורש דבריו הקדושים הם, דכל איסורין שבתורה הותרו להם בהיתר גמור, ולאו דוקא בשעת רעבון, אלא שהותרו להם לגמרי באכילה. אך דוקא כל איסורין שבתורה שאינן נוגעין בענין איסור עכו"ם, אבל איסורי עכו"ם ותקרובות שלה ומשמשי' לא הותרו בשום פנים, שעליהם נאמר תעב תתעבנו כי חרם הוא עיי"ש באריכות במה שחולק על הר"מ ז"ל.

ומעתה מה מקשה הש"ס מטריפה דאסור להדיוט ואעפ"כ צריך קרא לאסור לגבוה, הא י"ל דטריפה שאני דמותר בשעת מלחמת מצוה, וא"כ הו"א דבשעת מלחמה כגון בשבע שכבשו ושבוע שחלקו יהיו מותרין להקריב לגבוה קרבנות שהם טריפה דל"ש לאסור מפאת ממשקה ישראל, כיון דאז הם מותרין לישראל וצריך קרא דמן הבקר. אך זה דוקא טריפה, אבל נעבד שפיר מוכרח מדצריך קרא לאסרו לגבוה דמותר להדיוט, דא"נ דאסור להדיוט, והיינו דבע"ח ג"כ נתפס באיסור עכו"ם, לא צריך קרא למעטי' מגבוה.

ואין לומר דנ"מ במלחמת מצוה. זה אינו, הא אי נימא דנעבד אסור באכילה להדיוט, גם בשעת מלחמה אין לו היתר, כיון דהוא מאיסורי עכו"ם שאין להם היתר בשום פנים, וא"כ למה לי קרא למעטינהו מגבוה, ועל כרחך דמותר להדיוט, והיא קושי' נכונה לענ"ד ע"כ.

★ ★

וכתב הגאון הכלי חמדה שם להלן ליישב בזה: בעיקר קושית בני ז"ל נראה לעניות דעתי, כיון דבאיסור ממשקה ישראל תלי' עיקר בשעת ההקדש, אם אז הוא מותר לישראל, וכיון דאז אסור בלא"ה באכילה משום אמה"ח, גם איסור טריפה לא הותר לישראל, דנראה דאף לפ"ד הרמב"ן ז"ל דהותר להם, היינו דוקא אם אז ראוי לאכילה, אבל הכא כיון דבלא"ה אינו ראוי לאכילה עתה מצד איסור אמה"ח, ואיסורים אלו שאסורים גם לב"נ לא הותר להם, ממילא גם איסור טריפה לא הותר להם, וא"כ עתה בשעת ההקדש אינו בגדר מהמותר לישראל משום איסור טריפה ג"כ ע"כ. וע"ש שהאריך עוד בזה.

★ ★

והגאון הכלי חמדה (בפר' ואתחנן אות ה' ע' ל"ה) כותב עוד בישוב הקושי': כתבתי שנראה עיקר בפירוש הגמ' דמנ"ל דנעבד מותר להדיוט, אין הכונה דבא להוכיח דאין נתפס באיסור ע"ז להיות אסור בהנאה ג"כ כדין ע"ז גמורה, דזה אינו הו"א כלל, דע"ז לא צריך להוכיח מקרא דממשקה ישראל, דבלא"ה אם אסור בהנאה מצד ע"ז הרי הוא עומד לשריפה ואינו קרבן, או מצד דאינו שלו או מצד כתותי מכתת שיעורי', או מצד מצהב"ע כמ"ש הרמב"ם בפ"ה מה' אסורי מזבח לענין נסכים של ערלה וכלאי הכרם, אלא ודאי דזה פשיטא להש"ס דבע"ח אינו נכנס בגדר ע"ז שיהי' הו"א שיהי' בו ככל דיני ע"ז, רק דסד"א דעכ"פ אסור באכילה מה"ת, וע"ז שפיר מוכרחין מקרא דמשקה ישראל.

ולפי"ז לא קשה על הרמב"ן ז"ל, דשפיר מקשינן בגמ' מטריפה, ואין לומר דנפ"מ על שעת מלחמת מצוה, זה אינו, דאי נימא דבמלחמת מצוה כיון דמותר לאכול דברים הוי בגדר מן המותר לישראל, א"כ גם נעבד יהי' מותר כיון דאין בו חומר איסור הנאה, דע"ז הרי הוא כשאר איסורין והותר במלחמה ע"כ.

★ ★

עוד כתב הגאון הכלי חמדה זצ"ל בענין זה (בפ' אחרי ע' ס"ב) בתו"ד: צ"ל דסד"א שיהי' עכ"פ אסור באכילה, דאע"ג דבעל חי אינו נאסר משום עכו"ם, היינו רק שיהי' עליו כל חומר עכו"ם לאסרו בהנאה, אבל באכילה עכ"פ אסור וז"ב, ומוכח בכונת הגמ'.

ומיושב עפ"ז קושיות בני הרב ז"ל (לעיל בפ' ויקרא אות ד') דאי נימא דצריך קרא להתיר על שעת מלחמה ה"ה דצריך קרא בנעבד ג"כ, ואין לומר בנעבד שאני דהיא מאיסורי עכו"ם וקאי בלא ידבק, זה אינו, דהא מוכרח דהגמ' ס"ל דאפי' אי נימא דנעבד אסור להדיוט, היינו רק איסור אכילה, אבל אין בו חומר דיני עכו"ם לאסרו בהנאה וז"פ עכ"ד.

★ ★

בגמ': **ואי ס"ד אסירי להדיוט וכו'.**

וברש"י: ממשקה ישראל נפקא וכו' ע"כ. והקשה חכ"א בקובץ קול תורה (ירושלים - שנה ל"ט חו' ב'-ג' ע' י"ד): וקשה, והרי 'ממשקה ישראל' יחזקאל אמרינהו, ועד דאתא יחזקאל היכי הוה ילפינן למעוטינהו? ע"כ.

★ ★

במשנה: **ואיזהו אתנן וכו'.**

הנה קיי"ל שכמו שאסור אתנן זונה ומחיר כלב לבית המקדש, כמו כן אסור לבית הכנסת ולשאר דברים של קדושה, מדרבנן.

וז"ל הרמ"א (או"ח סי' קנ"ג סעיף כ"א): אסור לעשות מאתנן זונה או מחיר כלב דבר של מצוה, כגון בית הכנסת או ספר תורה. ודוקא מהאתנן עצמה, אבל אם נתנו לה מעות באתננה, מותר לקנות בהם דברי מצוה.

ומסיים: ולא מקרי זונה אלא איסור ערוה, אבל אלו הפנויות הקדישות, שמקדישות דבר, מותר לקבל מהם עכ"ל.

וכתב שם המגן אברהם (ס"ק מ"ו): ואם נתן האתנן לזכר לשכב עמו, אסור האתנן, וציין הגרעק"א להגמרא לקמן ע"ב.

וכתב עוד, אם נתנה האשה לו אתנן, מותר האתנן, וציין הגרעקא להגמרא (שם).

★ ★

עוד כתב המג"א: ואם עשה שינוי, כגון חטים ועשאן סולת מותר, וכן ולדותיהן מותרים, והיינו כבית הלל (לקמן ל' ע"ב).

וכתב עוד: האומר לזונה הילך טלה זה, והבעלי לפלוני אסור, ומקורו מהגמרא לקמן ע"ב.

וממשיך: ואם פסק לה טלה אחד, ונתן לה הרבה כולם אסורים, והיינו כדתנן הכא במתניתן, וכדמפרש בגמרא דכולהו מכח אתנן קא אתו.

ועיין שם עוד לגבי הספק דר' אושעיא כשקדמה והקדישתו, כיון דאמירתו לגבוה כו' דלמא שרי, דהרמב"ם פסק (הל' איסו"מ פ"ד הי"א-י"ב) לחומרא, אבל לגבי ביהכנ"ס כתב המג"א דיש להקל, דהאיסור ליתן אתנן לביהכ"נ אינו אלא מדרבנן, ד"בית ה' אלקיך" כתיב, ובספק אבעיא יש להקל. ועוד דהרמב"ם כתב דאם הקריב בדיעבד הורצה, ולכן לגבי ביהכנ"ס יש להקל ליתן לכתחילה.

אין אתנן אלא מחייבי כריתות, וי"א אף מחייבין לאוין (דעת הרמב"ם). ולכו"ע מנכרית זונה אסור (משנ"ב שם ס"ק קי"א).

★ ★

עיין שם בפמ"ג (אשל אברהם ס"ק מ"ו) דה"ה לכל דבר מצוה כגון שמן למאור ציצית וכדו' אין לעשות מדרבנן מאתנן, אמנם הג"ר מאיר אריק ז"ל בהגהות מנחת פתים מתיר שאר דבר מצוה שאינו דבר שבקדושה מאתנן, כמו דמתירין כאן פרה אדומה מאתנן, ואף להאוסרין, הוא רק משום דחטאת קריי' רחמנא.

★ ★

בגמ': **לא צריכה דשקלה אגרא חדא ויהיב לה וכו'.**

כתב חכ"א בקובץ שומר ציון הנאמן (ע' שס"ז אות כ"ו): וקשה לי איך יתרץ אביי קושיא זו דלא מצי לתרץ כה"ג, דהא איהו אמר בב"מ (דף ס"ה) האי מאן דמסיק זוזא דריביתא בחברי', וקא אזלי חטי ארבעה גריזי בזוזא בשוקא, ויהיב לי' איהו חמשה, כי מפקינין מני' ארבעה מפקינין מיני', אידך אוזיל הוא דקא מוזיל גבי' ע"כ, הרי להדיא דמה דנתן לו יותר ממה שצריך ליתן, אמרינן דלא מכח ריבית נתן, רק במתנה, ולא חל עליו איסור ריבית, א"כ ה"נ מה שנתן לה יותר מחדא, מתנה הוא ולא אתנן מחמת הביאה, א"כ לא חל האתנן על המותר כמו בריבית וצ"ע ע"כ.

דף כ"ט ע"ב

בגמ': **כגון דקאי בחצרה וכו'.**

ובתוס' (סוף ד"ה כגון) הביא בשם הרמ"ר (וכ"כ בשטמ"ק שנדפס בסוף המסכת) שאם הקנה לה בקנין סודר ואמר לה לכשתבעלי לי תקני לך טלה זה, קנתה בכל מקום שהוא.

ותמה הגאון ר' אלחנן וסרמן הי"ד בקובץ שיעורים ב"ק (אות ל"ה) דהרי בקנין סודר כלתה קנינו, שלא נשאר שום דבר אצל המוכר, ולא מהני לאחר זמן.

וכתב דע״כ צריך לומר דס״ל כשיטת אותו חכם שהביא בשו״ת הרשב״א (חלק ד׳ סי׳ ר״ב) שסובר שגם בקנין סודר אמרינן דמהני לאחר זמן, ולא אמרינן דכלתה קנינו.

★ ★

בגמ׳: אמר לך, ההיא זונה ולא זונה.

בספר הגהות הש״ס לבעל שם ממיכלשטאט זצ״ל (ע׳ קי״ז) כותב: עיין צאן קדשים שהביא ראיה לזה מפרשת פנחס, דשם נאמר ״ושם איש ישראל המוכֶה, ושם האשה המוכָה״. אלמא דזונָה בקמץ איירי מה שנתן לה, וזונֶה בסגול, אם נתנה היא לו. ועיין רש״י ע״כ.

★ ★

בגמ׳: ושנתנה לו באתננו מותר, אע״פ שאין ראי׳ לדבר זכר לדבר ובתתך אתנן ואתנן לא ניתן לך ותהי להפך.

הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו בית האוצר (מערכת א׳ כלל ב׳) כתב: צריך לדעת כל מקום שאמרו ״אע״פ שאין ראי׳ לדבר, זכר לדבר״, מדוע לא הוי ראיה, וע׳ פסחים (דף ז׳ ע״ב) תנא דבי ר׳ ישמעאל לילי י״ד בודקים את החמץ לאור הנר, אעפ״י שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנא׳ שבעת ימים שאור לא ימצא, ואומר ויחפש וגו׳, ואומר בעת ההוא אחפש את ירושלים בנרות כו׳, וברש״י וז״ל וראיה ממש ליתא, אלא אסמכתא בעלמא, דדברי תורה מדברי קבלה נינהו עכ״ל. וע׳ ברכות (דף ב׳ ע״ב) סימן לדבר צאת הכוכבים, ואעפ״י שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנא׳ ואנחנו עושים במלאכה וגו׳. ובתוס׳ ד״ה ואעפ״י וז״ל ראיה גמורה אינה, דהא לא מיירי התם לענין ק״ש עכ״ל. ולא כתבו הטעם משום דדברי תורה מדברי קבלה נינהו.

★ ★

ולהלן שם כתב: וע״ע תמורה (דף כ״ט ע״ב) ושנתנה לו באתננו מותר, אעפ״י שאין ראי׳ לדבר זכר לדבר ובתתך אתנן ואתנן לא ניתן לך ותהי להפך. והנה גם שם הוא ד״ת מד״ק, אלא דגם שם לכאורה הוא רק דבר של מציאות, דאין הדרך שתתן לו אתנן. וברש״י שם ואעפ״י שאין ראי׳ לדבר לישתרי להקרבה, זכר לדבר דלא הוי אתנן מה שהיא נותנת לו מדכתיב ותהי להיפך עכ״ל.

ונראה הכוונה דמש״ה לא הוי ראי׳ לדבר, משום דאין מפורש בפסוק דמותר להקרבה. וקשה דמה בכך, סוף סוף הרי נלמד מן הכתוב בהדיא שאין הדרך שתתן לו אתנן מדכתיב ותהי להפך, וא״כ כיון שאין הדרך בכך, א״כ ממילא הרי אין שם אתנן עליו, ואינו בכלל אתנן זונה דאמרה תורה לא תביא אתנן זונה וגו׳ וכמ״ש כבר בכלל ע״ב, והארכתי במ״א בזה מאוד דבכל עשיות שהזכירה תורה, בעי שתהי׳ העשי׳ כדרך שבני אדם עושין כן, ואם לאו אין לה שם עשי׳ ההוא. והיינו טעמא דשלא כדרך אכילה לא מיקריא אכילה, וכל כיוצא בזה, וא״כ ה״נ דכתיב אתנן בתמורה על מעשה נתינה, צריך ג״כ ממילא שתהי׳ כפי מה שהדרך לתת, ואי לאו לא מקרי אתנן.

[מיהו הא בורכא, דענין שלא כדרכה הי׳ שייך רק אם הי׳ הוא נותן לה באיזה אופן שאין הדרך לתת כך רק באופן אחר, משא״כ היכא דהיא נותנת לו, דהוי שפיר גוף הנתינה כדרכה, אלא דכולה היא שלא כדרך, שאין הדרך כלל שתתן היא לו, משום זה אין לבטל ממנו שם אתנן, דמעשה שאדם עושה שאין דרך בנ״א לעשות מעשה ההוא שפיר עשי׳ מיקריא, ורק אם עושה המעשה באיזה אופן המגרע את המעשה ואין דרך לעשות המעשה באופן כזה, כגון אכל חלב חם ונכוה גרונו, או שעירב בו דבר מר, שאין הדרך לעשות מעשה האכילה בחלב באופן כזה, אז הוא דלא מיקרי אכילה.

ותדע דאל״כ למה לי קרא להתיר נבילה שאין ראוי׳ לגר, תיפוק לי׳ דאין דרך בני אדם לאוכלה, וע״כ דשם כיון דגוף האכילה אכל שפיר כדרכו, רק דכל האכילה הזאת אין דרך בנ״א לעשותה, אז לא שייך זה בהך דשלכד״א כלל, ועמ״ש בזה בשו״ת הרי״ם יו״ד סי׳ ז׳, ודנתי בזה במ״א ואכ״מ.

ועוד נראה, דאין ענין שלא כדרכו לכאן דמפאת שלא כדרכו הי׳ ראוי שיהי׳ תלוי לפי המקום והזמן אם תהיה הנתינה במקום ובזמן שדרך הזונות שם לתת אתנן לזונים שפיר יוחשב אתנן ויופסל להקרבה מה שאין כן מקרא דכתיב ותהי להפך, הא ילפי׳ דבעצם אין שם אתנן עליו, והוא היפכיות לעניינו של אתנן ותמיד כשר למזבח, וא״כ לענין זה שוב שפיר הוא רק זכר, כיון דקרא לאו בהיתר מזבח איירי ואיך שיהי׳, הנה עכ״פ מוכח מדברי רש״י, דאין הטעם דלא הוי ראי׳ מפאת דהוא ד״ק, רק הטעם מפאת דקרא לאו בהיתר למזבח מישתעי, וא״כ קשה קצת מדוע לא דייק הגמ׳ ומאי אעפ״י כו׳ כי היכי דדייק בהך

דשבת (דף קל"ד ע"ב) ויומא (דף פ"ג ע"ב) הנ"ל ובאתי רק להעיר] עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': **לרבי אליעזר פנוי הבא על פנויה שלא לשם אישות עשאה זונה.**

במשך חכמה על הפסוק 'הנה שלחתי הגדי הזה' (בראשית ל"ח כ"ג) כותב - שמה שמציין הלשון 'הזה' - שיתכן שמכיון שהיה דרכם להקטיר קרבנות, וזה הגדי היה נזהר יהודה בו לבלי להקריבו לה' שהוא כמו אתנן זונה, כדאמר כאן לרבי אליעזר דפנוי הבא על פנויה עשאה זנוה. ובמופקרת יעוין בתוספות לר' אליעזר אפילו בחדא זימנא הויא זונה, אפילו בסתמא הויא זונה וכו', לכן היו זהירים מלהקריבו, דאף בבמה אסור אתנן, ולכן היה מציין 'הזה' - שזה לא יתערב בכל הצאן, פן יקריבו אותו, ואם יתערב באחרים כולם ירעו.

דף ל' ע"א

בגמ': **הילך טלה ותלין שפחתך אצל עבדי כו' הא שפחה לעבד משרי שריא כו' כגון דלית לי' אשה ובנים.**

הריטב"א (קידושין ו' ע"א) כתב דלחדש, דהא דאין לו אשה ובנים, אין רבו מוסר לו שפחה כנענית, היינו דאין רבו רשאי לכופו ליקח שפחה, אבל אם העבד רוצה ליקח שפחה שרי.

ובמשנה למלך (פ"ג מהל' עבדים הלכה ד') תמה עליו מסוגיין דמפרש טעמיהו דרבנן דאומר לחבירו הילך טלה זה ותלין שפחתך אצל עבדי - הוי אתנן, דאיירי כגון דלית לי' אשה ובנים.

ולפי דברי הריטב"א כיון דמישרא שרי לי' ליקח שפחה, רק שאין רבו יכול לכופו לכך, אמאי הוה אתנן. וזה בודאי לא יתכן לומר דהיכי דרבו כופה לזה, אז נעשה אתנן, דהרי בעצם השפחה מותרת היא לו.

אמנם בספר הכתב והקבלה (שמות כ"א ג') נקט כצד הזה דהיכי דרבו כופה העבד לזה, אז אסור לו לישא שפחה, ואז נעשה אתנן.

בהגהות אמרי ברוך על הטורי אבן חגיגה דף ב' (ד"ה וע"פ) כתב ליישב, די"ל דהריטב"א אזיל אליבא מ"ד דמן התורה אין איסור לישראל ליקח כל שפחה, ומפרשים "לא תהיה קדשה" בזונה, אבל לדעת הספרי והתרגום אונקלוס דמפרשים דקאי על שפחה, דאסורה מה"ת לישראל, ממילא לדידיהו בודאי אסורה הוא לעבד שיש לו אשה ובנים.

בס' יד דוד (קידושין נ' ע"א) כתב לתרץ דגם להריטב"א אינו שרי רק בשפחתו של רבו, ולא בשפחה של אדון אחר, וכאן הרי אומר תלין שפחתך אצל עבדי. ועיין בחזון איש (אהע"ז סי' קמ"ח לסו"פ שלישי).

★ ★

ובקובץ הערות (סו"ס נ"ז) כתב ליישב קושית המל"מ על הריטב"א, דלכאורה קשה בנבעלה לגוי אמאי הוה אתנן, הא מן התורה ביאת גוי מותר בצנעא, וע"כ משום דסוכו"ס הו"ל ביאת זנות, ואם כן קשה מאי מקשה דשפחה לעבד משרא שרי, הא הו"ל ביאת זנות, כמו ביאת גוי.

וע"כ כוונת הגמרא דכיון דרבו מוסר לו שפחה, אין זה ביאת זנות, וא"כ השתא א"ש דברי הריטב"א, ואף דשרי עבד בשפחה אף כשאין לו אשה ובנים, מ"מ ביאת זנות הוה.

★ ★

בגמ': **והא שפחה לעבד מישרא שריא כו'.**

במהרש"א גיטין (מ"א ע"ב ד"ה לא) יצא לחדש דאין עבד עברי מותר רק בשפחתו של רבו, אבל בשפחה שאינה של רבו אסור.

וכתב על זה הנודע ביהודה (שו"ת או"ח מהדו"ת סי' ל"א): ומה אעשה ומאור עינינו המהרש"א שהוא לנו למאירת עינים בכל הש"ס, בדבר זה חשך מאור השמש בצהרים, כי כהו עינו הבדולח, ולא ראה משנה ערוכה בתמורה (כ"ט ע"א) "האומר הילך טלה זה ותלין שפחתך אצל עבדי כו'". ובגמרא מקשה האומר לחברו הילך טלה זה כו'. והא שפחה לעבד משרא שרי. הרי כאן מפורש ששפחה זה מותרת אף לעבד של זה.

וע"כ לתרץ דברי המהרש"א צריכין אנו לומר שלא דקדק בלשונו, אבל כוונתו רצוי', ורצונו לומר שאין שפחה כנענית מותר לע"ע רק ברשות רבו, שרבו נותן לו רשות ליקח שפחה כנענית, אבל אין חילוק בין שפחה של רבו לשפחה של אדון אחר, ובלי רשות רבו אסור אף

בשפחתו של אדונו, ועם רשות האדון מותר אף בשפחה של אחרים עכתו״ד.

★ ★

בנו של הנו״ב הג״ר יעקב לנדא ז״ל (בתשובה שנדפסה בספר הזכרון לבעל המנחת יצחק) יישב קושית אביו, שכיון שאמר לו הא לך טלה זה, נמצא ששכר ממנו שפחתו בשביל עבדו, ושכירות ליומי׳ ממכר הוא, ואם כן עכשיו ביום זה השפחה שלו היא, ומותרת היא לעבדו.

★ ★

בשו״ת מחנה חיים (חלק ה׳ סי׳ כ״ד) תירץ דאמנם בעת שהיא של אדון אחר, אסורה היא לעבד זה, מ״מ כיון שאדון של אותו עבד יכול לקנותה ותהיה מותרת לעבד זה, אפילו אם לא קנאו, מ״מ אין זה אתנן, שהרי שייך שביאה זו תהיה בהיתר.

ועיין בשו״ת הגרעק״א (ח״ב סי׳ קל״ט) מה שהביא שם השואל אחיו של הגרעק״א יישובו של חתנו החתם סופר ז״ל על דברי המהרש״א, ומה שדחה שם הגרעק״א יישוב זה.

ובשו״ת בית אפרים (יו״ד סי׳ נ״ח) גם כן האריך ליישב דברי המהרש״א, וע״ש עוד מש״כ בדברי הרמב״ם בפירוש המשניות כאן שכתב לרבי דאף היכי דאיכא ביאת איסור, אם אפשר לעשותו בהיתר, אין כאן אתנן, ולכן אף אם נסבור דיש לו אשה ובנים אין רבו מוסר לו שפחה, מ״מ לא הוה אתנן אליבא דרבי.

★ ★

בגמ׳: ואידך לישתרו.

וכתבו בתוס׳ בשם הרמ״ר דכל היכי דאיסור מעורב בהיתר, א״א לסמוך על ברירה, ולומר שמה שהוא מוציא היינו באיסור, כיון דכבר הוברר האיסור, ורק הכא, וכן בהך דיומא (נ״ה ע״ב) בשלשה שלקחו קיניהן בשותפות ומתה אחת מהן, דפריך הגמרא ונשקול ד׳ זוזי ונשדנהו ואידך לשתרי, שתערובתן היא בהיתר, ואח״כ יחול האיסור, בזה מהני ברירה לומר שהיינו האיסור.

ולכאו׳ דבריו צ״ב, דהרי התם ביומא כבר חל האיסור על אותן מעות של המת, וא״כ איך שייך לומר בזה ברירה, ולא דמי להכא.

וביאר בשו״ת בית אפרים (חיו״ד סי׳ ע׳) על פי מש״כ התרומת הדשן ששותפין שהטילו מעות ביחד לכיס, ונאבד מקצת מן המעות, אמרינן שנאבד לפי חשבון, שאין מקפידין איזה מטבע של זה ואיזה מטבע של זה, אלא שם מטבע אחת היא.

ולפ״ז גם כאן, כיון שנותן הכל לשופר אחד, אין קפידא לו דוקא במעותיו, וא״כ אין כאן מעות מיוחדות לזה או לזה, דשם מטבע אחד הוא, ועל כל ד׳ זוזי שבשופר יכול לחול איסור דמי חטאת שמתה, ושפיר מהני ברירה דומיא דהכא, ועיין בס׳ חוקת היום יומא דף נ״ה ע״ב אות א׳ ואילך.

★ ★

בגמ׳: ניפיק חדא להדי כלבא והנך כולהו נישתרו.

ובתוס׳ (ד״ה ואידך וכו׳) הקשו, דא״כ בכל איסור המעורב בהיתר, נסמוך אברירה ונשקול כשיעור האיסור ואידך לישתרו. ותירצו דודאי כל דבר שהוברר האיסור מתחלה ואח״כ נתערב בהיתר, לא סמכינן אברירה, כיון שתערובתו היה באיסור, אבל הני תערובתו בהיתר, כי האיסור לא היה מבורר קודם תערובתו, ולאחר התערובות נולד האיסור, אז סמכינן אברירה עכ״ל.

וכתב הגאון ר׳ אלחנן וסרמן זצ״ל-הי״ד בקובץ שיעורים (ח״ב סי׳ ל״ד אות ה׳): ביאור דבריהם, דהיכא שהמציאות מצד עצמה מבוררת, ורק אצלנו הוא ספק מפני חסרון ידיעתנו, לא שייך לסמוך אברירה לומר שלקח האיסור כי שמא איתרמי ליה ההיתר בידו והאיסור נשאר בתערובות. אבל התם גבי מחיר כלב, המציאות בעצמה אינה מבוררת, שגם אליהו אינו יכול לומר שטלה פלוני הוא מחיר הכלב, כי מאיזה טעם יהיה טלה זה נגד הכלב יותר מטלה אחר הדומה לו, ובזה סמכינן אבררה. וכן באחין שחלקו דלמ״ד יש ברירה, יורשין הן, ואמרינן דכל אחד נטל את שלו, והוה ג״כ מה״ט, דאין שום טעם לומר ששדה זו שייכה לראובן יותר מלשמעון, ובכה״ג סמכינן אברירה.

★ ★

וכתב עוד: וביו״ד סימן ט״ו בהמה שנשחטה אמה ונתערבה באחרות וכו׳. ועיי״ש בהגהות הגאון רעק״א זצ״ל לחלק בין נשחטה ואח״כ נתערבה ובין נתערבה ואח״כ נשחטה. דבכה״ג כיון שהאיסור נולד בתערובת, סמכינן

אברירה לפי דברי תוס׳ בתמורה הנ״ל למשקל חד מנייהו ואידך לישתרו.

ולפי מ״ש בביאור דברי תוס׳ נראה שרבינו הגאון זצ״ל לא כיון יפה בזה, דהכא בין נשחטה ואח״כ נתערבה בין נתערבה ואח״כ נשחטה המציאות מבוררת איזו היא האסורה. ורק אצלינו הוא חסרון ידיעה איזו היא, ובכה״ג א״א לסמוך אברירה, שהרי אפשר שנזדמן לידו המותרת והאיסור נשאר בתערובות ע״כ.

★ ★

והנה כתב המג״א (סי׳ ת״ל) בשם המוהרש״ל, דנכון שכל אחד יאכל מעט מהמצות קודם הפסח, דלמא נתערב קצת חמץ, ויתלה במה שיאכל דאיסורא אכיל, וקודם הפסח הא שרי עיי״ש וכבר תמהו עליו בזה דזה דווקא ביבש, אבל לא בלח ע״כ.

וכתב הגאון ר׳ אברהם לופטביר זצ״ל בזרע אברהם (סי׳ כ״ד אות ה׳): ונראה דכוונת המוהרש״ל למ״ש התוס׳ בתמורה כאן דכל איסור המעורב בהיתר סמכינן אברירה היכי שנתערב קודם שנברר האיסור לפני התערובות, שנולד האיסור בתוך התערובות עיי״ש.

ולפ״ז בחמץ קודם הפסח שנתערב, שוב אמרינן ברירה, וא״כ דיש עצה ע״י ברירה, הוי כמו שניכר האיסור כיון שנוכל לקח ע״י ברירה וממילא דלא בטל. ובזה ניחא דפריך בתמורה שם ולברר חד לגבי כלבא ואידך לשתרי, והיינו דממ״נ, דאי לא אמרינן ברירה, כולהו מותרים משום ביטול, ואי אמרינן ברירה, נברר. ועיין בטו״ז או״ח (סי׳ ת״מ) דלפי׳ ר״ת דמיירי בקיבל עליו אחריות צ״ל שייחד לו זויות, דאל״כ הא אין ברירה וצ״ע הא מבואר בב״ק (דף סט.) דהיכי דא״צ לומר שהוברר למפרע אמרינן ברירה, וצ״ע ע״כ.

★ ★

בחדושי הרי״ם בחי׳ לקדושין (נ״א ע״א) כתב (בתו״ד): לכאורה קשה למה בקידש א׳ מב׳ אחיות הוי קדושין שאינם מסורים לביאה, הא תוס׳ תמורה (ל. ד״ה ואידך) הקשו למאי דאמר בט׳ טלאים וכלב אחד לוקח חד והשאר לישתרי אי יש ברירה, והקשו תוס׳ דא״כ בכל איסור שנתערב לשדי חדא ויהיה השאר מותר מטעם ברירה, שנאמר הוברר הדבר שזהו האיסור, ותירצו דכלל גדול בדין זה, דדוקא היכא שהאיסור נולד בתוך התערובות כמו התם שנעשה עתה מחיר כלב, אז שייך ברירה, משא״כ היכא שהאיסור היה לבדו ניכר ע״ש.

וא״כ יקשה הכא בקידש א׳ מב׳ אחיות דהאיסור נולד בתערובות, א״כ יש ברירה, ויוכל לברור איזה שתרצה, ונימא הוברר שזהו קידש כמו התם גבי מחיר כלב ע״ש ותהי׳ היא מותרת לו ג״כ. ועיין בריטב״א כאן דכתב דלא שייך ברירה כאן כיון דליכא הוברר למפרע ע״ש. אך לדברי תוס׳ הנ״ל קשה כנ״ל.

והיה אפשר לומר דהא מספקא לן אי יש ברירה, ולכן לרבא לא הוי קדושין דעכ״פ אינה מסורה לביאה מספק.

אך זה טעות, דהספק בדין שמא יש ברירה והוי מסורין לביאה.

והיה אפשר לומר, דסבר רבא דמותרת לעלמא מטעם ספק ספיקא, דכל אחת איכא חד ספק שמא לא קידש ואת״ל שזו קידש שמא אין ברירה, והוי קדושין שאין מסורים לביאה, ולא הוי קידושין כלל, ולכך כל אחת מותרת כנ״ל.

וממילא מיושב, דזה שפיר כאן באומר כולכם הוי את וחמור, משא״כ באומר אחת מב׳ אחיות דנגד השאר נשים ליכא רק חד ספיקא, דאותן ודאי קדש, והוי ספק שמא יש ברירה, לא הוי כלל את וחמור, דגם אחת מהאחיות מקודשת, ואין נגדם רק חדא ספיקא ושייך שפיר כנ״ל.

אך באמת זה אינו, דנימא למ״ד יש ברירה תהיה מותרת לו איזה שיברור. וגם לכאורה אי הטעם רק מטעם ספק ספיקא, היה ראוי לחלק בין באו לשאול שניהם בבת אחת, דהוי כשני שבילין, כיון דההיתר רק משום הספק שמא קידש חברתה והיו שניהם אסורין בבת אחת כנ״ל.

אך יש לדחות כמו דמשני הש״ס פ״ב דכתובות (כז.) גבי מחבואה דהתם ודאי כו׳, והתם עדיין ספק לא הוי סתרי ולא דמי לשני שבילין ע״ש, וגם כאן רק ספק שמא אין ברירה ולא הוי קדושין כלל וגם בבת אחת מותר. גם לא קשה מהא דשליא קשורה בב״ק (יא.) שכתבו תוס׳ (ד״ה דקא) דלא מהני הספק ספיקא כיון דיהיה סתרי אהדדי דאח״כ נטהר מחמת הס״ס להיפוך ע״ש, וגם כאן אם נתיר גם את השני׳ לא מהני הס״ס כמו התם כנ״ל. דגם זה יש

לחלק כיון שהוא בשני בני אדם, משא״כ התם כנ״ל עכד״ק וע״ש, עוד בזה.

★ ★

כתב הגאון ר׳ אברהם לופטביר זצ״ל בספרו זרע אברהם (סי׳ י״ט אות י׳): הקשו האחרונים בכאן כמה קושיות.

א) הקשה הגאון רע״א בגיטין (דף נ״ג) בהא דמשני הש״ס בחולין (דף מ״א.) באית לי׳ שותפות בגוה. שאוסר רק חלקו, וחלק חבירו נאסר משום תערובות, דבכה״ג קשה דנסמוך אברירה, דנולד האיסור בתוך התערובות. דאין לומר דמתניתין דהמטמע והמדמע והמנסך סוברת דאין ברירה, דיקשה על רבי מאיר בגיטין (דף נ״ג:), דהוא סובר דיש ברירה. ועיין בפתח הבית דיני ברירה ענף ט׳ שהביא קו׳ זו בשם ח״א.

ב) ראיתי מי שהקשה מדברי המרדכי המובא ברמ״א (יו״ד סי׳ ק״ב) גבי ענבים בגיגית שבטל מה שזב בשבת במה שזב קודם שבת, ואף דהוי דבר שיש לו מתירין, משום דלא ניכר האיסור קודם שנתערב עיי״ש ולמה לי זה הטעם, תיפוק לי׳ דמותר מטעם ברירה. ואף דקיי״ל אין ברירה, מ״מ הא בדרבנן קיי״ל דיש ברירה ומוקצה דרבנן.

והנה קושיא זו יש לדחותה בפשיטות. דהא הר״ן פ״ב דגיטין כתב דהטעם דבדרבנן יש ברירה משום דספק דרבנן להקל יעיי״ש. וא״כ במקצה דחמור והוי כעין דאורייתא דלא אמרינן ספיקא לקולא - כמ״ש התוספות בביצה (דף ג׳) דלא אמרינן, א״כ לא שייך ברירה. ושפיר צריך המרדכי לטעם אחר. וגם בדבר שיש לו מתירין דלא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא, לא סמכינן אברירה ומשום דהוי דבר שיש לו מתירין, וא״כ דהדר הדין דדבר שיל״מ. לכן צריך המרדכי ליתן טעם דלא אמרינן בזה דין דבר שיש לו מתירין לא בטל. ועיין בשעה״מ בה׳ עירובין ובה׳ גירושין פ״ג שכתב נמי דבדבר שיש לו מתירין לא [אמרינן] ברירה בדרבנן [ולפי מ״ש לעיל דבמוקצה מחמירין בספק. א״צ לטעם השעה״מ משום דבר שיש לו מתירין. וגם יש לפקפק בדבריו למ״ש השאגת ארי׳ (סי׳ צ״א) דבספיקא דדינא אפילו בדבר שיש לו מתירין אזלינן לקולא. ועיין בפתח הבית ובתשובות הגרע״א (סי׳ ס״ה) ואכמ״ל], ושפיר צריך המרדכי ליתן טעם הנ״ל ואתי שפיר. אבל קושי׳ הראשונה חזקה היא וראוי לעורר עליה.

★ ★

ובעיקר התמיהות הנז׳ נלענ״ד, דהעיקר דעד כאן לא כתבו התוספות דשייך ברירה היכי דנולד האיסור בתוך התערובות, אלא דווקא כהתם כמו הלוקח יין וכו׳, דהאיסור אינו חל על הפרט רק על הכלל. ואין הספק מצד חסרון ידיעותינו, אלא מצד עצמו, כמו בההוא דלוקח יין וכו׳ ומחיר כלב דהאיסור חל על הכלל. וכמו בלוקח יין דחל איסור טבל על כל הלוג. וכן במחיר כלב דחל על כל העשרה טלאים - ובאמת אין איסור רק אחד, שייך לומר ברירה. אבל אם נתערבה דרך משל כמה בהמות ושחט בתה של אחת מהם, לא שייך ברירה לומר דהיא היא הבהמה שנשחטה עמה בתה היום, דהא האיסור אינו חל רק על אמה, והיא הא הוברורה, רק אנן היא דלא ידעינן איה איזה הבהמה ההיא, ובכה״ג לא שייך ברירה עיי״ש.

ומיושב ממילא מההוא דהמטמא והמנסך דלא חל האיסור רק על שלו. ואנן לא ידעינן איו היא חלק מצד חסרון ידיעותינו, ובכה״ג ל״ש ברירה וז״ב ונכון.

וכן גבי ענבים שבגיגית מיושב מההוא טעמא, דאיסור שבת הא לא חל רק על מה שזב בשבת בפרטות ולא על הכלל כולו, ול״ש ברירה, ומיושב היטב. ועי׳ בס׳ בית אפרים בחיו״ד סי׳ ע׳ שכתב כעין מ״ש בכאן.

★ ★

ומיושב ג״כ מה שיש להקשות לכאורה בהא דסוף מעילה (דף כ״א:) אם אמר פרוטה בכיס זה הקדש אם הוציא הראשונה מעל. ואמאי נימא ברירה, דהא נולד האיסור בתוך התערובת, ואך זה ליתא דהא גם הכא הוי איסור עצמיות בכללות הכיס.

ואולם יש ליישב בפשיטות דהא האי תנא לית לי׳ ברירה ועיין בחידושי הגרע״א ליו״ד (סי׳ ט״ז) ובלקוטיו לתמורה (דף ל׳) ואכמ״ל עכ״ד.

דף ל׳ ע״ב

גמ׳: המקדש כו׳ בפרש עגלי עבודה זרה כו׳ גבי עבורת כוכבים כתיב והיית חרם כמוהו כל שאתה מהיה ממנו.

הגאון ר׳ ישעיה פיק זצ״ל הקשה להנו״ב (יו״ד תנינא סי׳ ע״ח) דגם בע״ז (ל״ד ע״ב) אמרינן דפרש ע״ז אסור, וקשה מ״ש דהכא בתמורה יליף לי׳ ממה שנאמר ״והיית חרם כמוהו״ (פ׳ עקב ז׳ כ״ו), ואילו במס׳ ע״ז יליף לי׳ ממה שנאמר ״ולא ידבק בידך מאומה מן החרם״ (ראה י״ג ח׳). [ובמסורת הש״ס כאן כתב בקיצור: ע״ז ל״ד: וצ״ע. וכוונתו להנ״ל].

והשיב לו הנו״ב וז״ל: הנה קורא אני על מר, טוב עין הוא יבורך, תבוא ברכה ויתוסף אור בעין הזה שצופה ומביט להשגיח על כל נעלם בש״ס, אשר לא ירגיש בו שום אדם, וזה מורה על עוצם שקידתו ועיונו, ואפריון נמטי ליה.

וכתב ליישב, דמקרא דהכא דהוא מוקדם ניחא דהביאו הכא, ולא הפסוק בפ׳ ראה שהוא מאוחר, אלא דפסוק זה אינו אלא עשה, ואילו בהך סוגיא דע״ז דמבואר שם דאסרו גבינות של עכו״ם, משום דחיישינן למיעוטא, והיינו באיסור כרת או לאו - דוקא, וכתב המגיד במשנל״מ (הל׳ יו״ט פ״א הי״ז) דבלאו שאב״מ מלקות לא חששו למיעוט, וכ״ש דלא חששו באיסור עשה. ולכן הוצרכו בסוגיא דמס׳ ע״ז להביא קרא דפ׳ ראה דכתיב ״ולא ידבק בידך מאומה מן החרם״, שהוא לא תעשה, ושפיר חיישינן למיעוטא.

★ ★

גמ׳: המקדש בפרש שור הנסקל - מקודשת, בפרש עגלי ע״ז אינה מקודשת וכו׳ גבי שור הנסקל לא ניחא לי׳ בניפחיה וכו׳.

הקשה חכ״א בספר שיח התורה (ע׳ רסא): לא זכיתי להבין מה תלוי בשור הנסקל אי ניח״ל בניפחיה, הא התם הרי זה נאסר מאליו ואין זה תלוי אי ניח״ל או לא, ורק דצריך לדון ולקבוע אי הוי כחלק מהשור או לא, אך אין זה תלוי בדעתו, ורק בע״ז יש מקום לומר דתלוי בדעתו.

והשיב לו הגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א (שם): פרש לעולם מותר, רק בע״ז דניחא לי׳ נאסר ובשור הנסקל לא שייך ניחא לי׳ עכ״ד.

★ ★

במשנה: רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר כשירה שינקה מן הטריפה פסולה מעל גבי המזבח.

ובגמרא לקמן (ל״א ע״א) כגון שהניקה חלב רותח משחרית לשחרית, הואיל ויכול לעמוד עליו מעת לעת. ובתוס׳ שם (ד״ה שינקה): וה״ה בכרשיני ע״ז אם אכלה כל ימיה שעיקר גדילתה מהן שהוא אסור. ולפום ריהטא אפילו להדיוט ע״כ.

הרמ״א ביו״ד סי׳ ס׳ (סעיף א׳) כתב: בהמה שנתפטמה בדברים אסורים מותרת, אבל אם לא נתפטמה כל ימיה רק בדברים אסורים, אסורה.

והש״ך (שם ס״ק ה׳) הביא דברי התוס׳ הנ״ל שנסתפקו בזה, וכתב דלפ״ז מש״כ הרמ״א ״נתפטמה״ בדברים אסורים, לאו דוקא, אלא אף אם אכלה רק משחרית לשחרית כל ימיה אסורה.

וכתב הש״ך דהמרדכי והאיסור והיתר מתירין. וכתב דכן מסתבר לפסוק אפילו אכלה כל ימי׳ דברים אסורים א׳ משם דהתוס׳ רק נסתפקו בזה. ב׳ די״ל דהתוס׳ אוסרין רק בכרשיני ע״ז שהם אסורי הנאה ולא באסורי אכילה.

ועוד די״ל דתוס׳ כתבו כן רק לר׳ חנינא בן אנטיגנוס, והרמב״ם בפיהמ״ש כתב דאין הלכה כר״ח בן אנטיגנוס. ולבסוף מציין בצ״ע. והגר״א שם (ס״ק א׳) אוסר. ובחכמת אדם (בנשמת אדם שאלה ט׳) כתב די״ל דרק בע״ז שאסור בה הנאה שלא כדרכה - אסורה בהמה שנתפטמה בכרשיני ע״ז.

★ ★

ודבר זה נוגע לדינא כגון לענין בהמה שאוכלת חמץ, אם מותר לאכול מבשרה בפסח. והחתם סופר בהגהותיו על הש״ך (שם) כותב דהפר״ח גם כן מיקל, משום דאין הלכה כר״ח בן אנטיגנוס. ממילא פרות האוכלות חמץ בשרן מותר. אמנם בזמנינו נהגו אצל נותני הכשרות שכמה ימים לפני פסח מפסיקין ליתן לפרות לאכול חמץ.

ובמשנ״ב (סו״ס תמ״ח) כתב: ולענין חלב של בהמה שאוכלת חמץ, אפילו היא של נכרי, נחלקו האחרונים בזה, ודעת הפמ״ג להתיר החלב שחלבו אחר מעל״ע שאכלה חמץ, ויש מקילין אפילו בו ביום אם אוכלת שחרית וערבית מדברים המותרים. ובשע״ת (שם) מביא מש״כ בשו״ת בית אפרים (סי׳ ל״ה) דנכרי שפיטם בחמץ בהמה החלב מותר, כיון דאצלו החמץ הוא היתר, והרי הוא אינו נהנה מן החמץ בהיותו חמץ ורק בהיותו עכשיו חלב - נהנה למפרע מהחמץ, ואז הי׳ של גוי, ולא דמי לכרשיני ע״ז. עיין שם בפתחי תשובה (ס״ק ב׳) מלבושי שרד שכתב כן.

עוד העיר הגה״ק מהר״י מסאטמאר בתשובה שכיון שאנו נוקטים להלכה דשמור בשביעית אסור באכילה, א״כ אותן פרות שבארץ ישראל שגדלים במקומות שאינן שומרים שביעית, נמצא שהם מתפטמים ממאכלות אסורות ובשרן אסור.

★ ★

המהרי״ד מבעלזא זי״ע הקשה לפי זה מאי מספק״ל בבכורות (דף ו׳) מנא לן דחלב שרי, הלא קרא נאמר והי׳ שבעת ימים תחת אמו וביום השמיני והלאה וגו׳, הרי כל אותו זמן ינקה חלב, ואם חלב אסור, הרי נתפטמה מן האיסור וש״י. ועיין בהגהות בסוף יו״ד (מהדו׳ מכו״י) מבעה״מ ספר יהושע שג״כ העיר בזה, עיי״ש מה שיישב. וראה בספרנו עמ״ס בכורות (שם) הרבה בקושי׳ זו.

★ ★

בגמ׳: נתן לה חיטים ועשאת סולת וכו׳ תני חדא אסורים ותני אידך מותרין וכו׳ הם ולא שינוייהן וכו׳.

כתב הגאון ר׳ אברהם לופטביר זצ״ל בספרו זרע אברהם (דין אתנן ע׳ כ״ח אות ג׳): ראיתי דבר חידוש בספר יראים (מצוה ר״ז) שפירש הא דאמרינן בתמורה (דף ל:) נתן לה חיטין ועשאן סולת למ״ד שינוי קונה מותר. דהפירוש דנתן לה חטין על מנת שמתי שתבעל לו יהי׳ שלה, ובתוך אותו הזמן עשאן סולת, ולמ״ד שינוי קונה א״כ הא קנתה בתורת גזל, במה שעשאן סולת קודם הזמן, ושוב אין לו אלא דמים, וקיי״ל דאם נתן לה מעות דמותר עיי״ש והוא פירוש חדש.

ולפ״ז יש ליישב מה שיש לדקדק אמאי לא נקט רבותא טפי, דנתן לה טלה ונעשה איל, דהא קיי״ל דגם שינוי דממילא קני, ולמה נקט חטין דווקא, דטעם דשינוי קונה שייך בטלה כמו בחטין כנ״ל.

אמנם לפי הנ״ל ניחא, דהטעם משום דנתן לה רק מעות, ואין אתנן חל על המעות, וכל זה בעשאן סולת דבתורת גזל באו לידה. משא״כ בנתן לה טלה ונעשה איל, דלא בא לידה בתורת גזל, דהא נתן לה והיא לא שינתה מידי.

שוב ראיתי בתוספות רי״ד שכתב בהדיא דאם נתן לה עגל ונעשה שור דפסול לקרבן עיי״ש. ולכאורה למה לא יהי׳ כדין חטין ועשאן סולת, דהא שינוי דממילא קני כמו שינוי בידים, אלא ודאי כחילוק הנ״ל וז״ב.

ומיושב בזה קושית התוספות עבודה זרה (דף מ״ו:) בד״ה יש, שהקשו דמאי מבעי׳ לי׳ אי יש שינוי בנעבד, הא לא ילפינן נעבד במחובר אלא מאתנן, ובאתנן גופי׳ יש שינוי עיי״ש.

ולפי הנ״ל אין זה ענין לשינוי בנעבד. דלאו מטעם דהוי שינוי בנעבד אלא משום דקנתה בתורת שינוי. ושוב ממילא מותר, ואין זה ענין ליש שינוי בנעבד כמובן. אך לפי״ז יתעורר קו׳ התוספות דלמה לי תרי קראי דשינוי קונה. וצריך לומר כתירוצם דצריך לשינוי החוזר ואכמ״ל ע״כ.

★ ★

בגמ׳: בית אלקיך פרט לפרה שאין באה לבית דברי ר׳ אליעזר וחכ״א לרבות את הריקועין.

המשך חכמה (מטות ל״א נ״א) מבאר שרבי אליעזר הוא בזה לשיטתו, שהוא שמותי - מתלמידי בית שמאי, והרי בית שמאי סוברים דגם שינוייהם אסורים, וא״כ אינם יכולים לדרוש כמו החכמים לרבות הרקועין, דהיינו לבדק הבית, דאם כן תקשי ממה שהביאו אחרי מלחמת מדין לבדק הבית אצעדה וצמיד וכל כלי מעשה, וקשה דבמדרש (במדב״ר כ׳ כ״ג) דרש על הפסוק ״ויצמדו לבעל פעור״ שנתנו בני ישראל צמידים להם כשחטאו עמם אצל עון פעור, ואם כן הו״ל הצמידים שלהם אתנן זונה, ואיך הביאו אותם לבית ה׳?

ועל כרחך צריך לומר שעשו בהם שינוי, כגון שהתיכו אותם [ועיין שו״ת חתם סופר או״ח סימן מ״ב מה שהביא משו״ת חות יאיר ומרמב״ן עה״ת], וכל זה לבית הלל דדרשו הם ולא שינוייהם, אבל לב״ש דדרשו גם לרבות שינוייהם,

הדק״ל האיך הביאו הצמידים להמקדש, ובע״כ דלא דרשו כמו החכמים כאן לרבות את הריקועין, ולבדק הבית שרי אתנן זונה, וס״ל כר״א - השמותי דבא למעט פרה שאין באה בית ה׳.

★ ★

בגמ׳: אין עושין ריקועין אפילו אחורי בית הכפורת.

וברש״י דקאי על ציפוי למזבח וצ״ב דבריו. ואמר הגאון ר׳ צבי אברמוביץ ז״ל לבאר בהקדם משׁ״כ היפה תואר בפירושו למדרש (פר׳ פקודי) שאמר הקב״ה למשה ״עשה משכן לעדות״, ואין מובן מה הכוונה ״משכן לעדות״, אלא שבמשכן היה על הארון אוהל קטן בתוך האוהל מועד הגדול, וזהו ״משכן לעדות״, עכ״ד, והוא חידוש גדול, והשפת אמת (בליקוטים) פר׳ פקודי מביאו, ומבאר לפי״ז עוד בפסוקים שם עיי״ש.

וביאר הגר״צ ז״ל הנ״ל לפי״ד היפה תואר דאולי אפשר לחדש כי כמו שהיה אוהל כזה על הארון במשכן, כך היה גם בבית עולמים, ועל זה אמרה הגמרא כאן וכנ״ל, דאין מצפין את הצד החיצוני של אותו אוהל שנקרא כאן ״בית הכפורת״ בזהב של איסור, וזה דקאמר ״אפילו״ היינו, לא מיבעיא דאין מצפין בזה את המזבח שיש בו ציווי מפורש לצפותו, אלא אפילו אותו אוהל דאין הוא חלק מהבנין, מ״מ אין מצפין אותו בזהב של איסור.

והוסיף הגר״צ ז״ל שלא היה לו מנוח בדברי ה״יפה תואר״ שנראים חדשים ותמוהים, וכעת שדברי הגמרא בתמורה הנ״ל מובנים יפה לדבריו, הנה נפלאים הדברים שמקורו טהור בדברי הגמרא ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אמר רבא ולד נרבעת אסורה היא וולדה נרבעו, ולד נוגחת אסורה היא וולדה נגחו.

הנה בב״ק (ס״ה ע״ב) אמר רבא אפי׳ שור בן יומו קרוי ״שור״, שנאמר שור או כשב או עז כי יוולד. ומוכח מזה דדוקא שור בן יומו קרוי שור, אבל עובר של שור שעדיין לא נולד, לא קרוי ״שור״.

והקשה הגר״י ענגיל ז״ל בספרו בית האוצר (מערכת א׳-ד׳ כלל י׳ אות ד׳) דאם כן איך ס״ל רבא כן לאסור ולד נרבעת מדהיא וולדה נרבעו, וכן ולד נוגח מדהיא וולדה נגחו, הא לעיל (כ״ח ע״ב) ממעטינן מ״מן הבקר״ להוציא את הנרבע, ו״מן הצאן״ להוציא את הנוגח, ולפי מה שהקדמנו לעיל דדוקא שור ״בן יומו״ קרוי שור, ולא עובר, אם כן אף שהעובר נרבע ונגח, מכל מקום לא אתמעיט מ-מן הבקר ומן הצאן, דעובר לא קרוי שור כנ״ל?

ועל כן כתב לחלק, דאף דעובר אינו בכלל שם הפרטי של ״שור״ וכן ״כבש״ וכמו שנאמר ״שור או כשב או עז, כי יולד״, אמנם בשם הכללי של ״בקר״ ו״צאן״ גם עובר הוא בכלל, ולכן הכא דנתמעט נרבע ונוגח מ-מן הבקר ומן הצאן, שפיר הוה עובר גם כן בכלל, וכיון דהוא וולדה נרבעו והיא וולדה נגחו, הרי הם אסורים בכלל האם, ע״ש עוד מה שפלפל בזה.

כיוצ״ב מצאנו בתוס׳ חולין קכ״ו ע״ב דחלב עובר לא נקרא חלב ״שור וכשב״, וכן בשר שמונה שרצים שרקמה אסור משום שרץ, אבל לא נקרא שמו הפרטי של עכבר וכדומה עליו, ואינו מטמא משום שמונה שרצים.

★ ★

בגמ׳: דאמר רבא ולד נרבעת אסורה, היא וולדה נרבעו, ולד נוגחת אסור, היא וולדה נגחו.

וכתב הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו בית האוצר (ע׳ 59 אות ג׳) דלכאורה יש להקשות, דמה בכך דהעובר עצמו נחשב נרבע ונוגח, הא פסולא דנרבע ונוגח ילפי׳ בגמ׳ לעיל (דף כ״ח ע״ב) מקרא דמן הבקר להוציא את הרובע והנרבע כו׳, ומן הצאן להוציא את הנוגח, והכוונה דתיבת מן הוי מיעוט, והוי כאילו הי׳ כתוב מן הבקר ולא כל הבקר, ובא למעט בקר רובע ונרבע, ועי׳ דוגמתו קידושין (דף כ״ד ע״ב) מן העול ולא כל העוף וממעט שם מחוסר איבר, וא״כ הרי אין ללמוד ממקרא זה רק לפסול בקר וצאן נרבע ונוגח, אבל עובר דלא מיקרי שור לרבא מנ״ל למיפסליה.

ומזה רוצה הגר״י ענגיל להוכיח יסוד שכתב שם לחדש, דהנה מבואר בגמ׳ ב״ק (ס״ה ע״ב) דאמר רבא, דשור בן יומו קרוי שור וכו׳ דכתיב שור או כשב או עז כי יולד, ומבואר דרק שור בן יומו קרוי שור, ורק אחרי הלידה, אבל עובר לא מיקרי שור, ולכאורה זה סותר לסברת ר׳ שימי בר אשי בחולין (דף ס״ט ע״ב) דעובר מיקרי בהמה ע״ש. אכן י״ל דעובר נהי דאין קרוי שור דהוא שם פרטיי, עכ״ז קרוי בהמה דהוא שם כללי לכל מיני בהמות, א״נ דנהי דאין קרוי

שור עכ״ז קרוי עגל, ולכן שפיר מיקרי נמי בהמה, דעגל הא הוא גם כן בהמה.

ולפי״ז מבוארים דברי הגמ׳ כאן, דהוא ג״כ מימרא דרבא, וא״כ כעת, דנהי דעובר לא מיקרי שור דהוא שם פרטיי דמין שור לבד, עכ״ז בשמות בקר וצאן דהמה שמות כלליים שפיר איתי׳, אם מפאת דשם המין הוא כולל יותר משם הפרטיי, ולכן נכלל בו גם עובר וכנ״ל, ואם מפאת דעכ״פ עגל מיקרי, ולכן מפאת השם עגל ישנו ג״כ בכלל בקר וכמובן.

אולם לכאורה עדיין לא הונח, דהא בש״ס סנהדרין (דף פ׳ ע״א) מייתי ברייתא פרה שהמיתה ואח״כ ילדה, אם עד שלא נגמר דינה ילדה וולדה מותר, ופריך ואע״ג דכי נגחה הוית מיעברא (אפ״ה מישתרי הולד ואין דנין גם את הולד לחייבו סקילה), והאמר רבא ולד הנוגחת אסור היא וולדה נגחו כו׳, וברש״י ולד הנוגחת אסור בהקרבה, כגון שנגחה עפ״י עד אחד או על פי הבעלים דמיתסרא לגבוה ולא להדיוט, הילכך על כרחך שמעינן מדרבא דהיכא דאית עדים אסור אף להדיוט וצריך לגמור דין שניהם עכ״ל, והשתא לפי דברינו תקשי, דמאי ראי׳ מאיסור גבוה לאיסור הדיוט שיהי׳ חייב לדונו ולגמור דינו בסקילה, הא לענין חיוב סקילה דשור הנוגח כתיב בהדיא שור בקרא בפ׳ משפטים וכי יגח שור את איש וגו׳ ואם שור נגח הוא וגו׳ השור יסקל וגו׳, וא״כ עובר דלא מיקרי לרבא דב״ק הנ״ל, א״כ שפיר פטור מסקילה אע״ג דהיא וולדה נגחו, דמאי בכך דנגח גם העובר, הרי התורה לא חייבה סקילה רק שור הנוגח ועובר הרי לא קרוי שור.

אין לומר דהש״ס סנהדרין הנ״ל ס״ל דעובר גם שור מיקרי, דזה אינו, דהא הקושי׳ גם בש״ס סנהדרין הנ״ל הוא רק מדברי רבא, והרי רבא עצמו הוא הסובר דעובר לא מיקרי שור, ודוחק לומר דס״ל לגמ׳ כוותי׳ דרבא בחדא ופליג עלי׳ בחדא, וזו קושי׳ גדולה לענ״ד.

★ ★

וכותב עוד הגר״י ענגיל זצ״ל (שם): שוב נזכרתי עוד בדברי רש״י ב״ק (דף מ״ד ע״א) ד״ה שור באדם דאהא דתנן שם בברייתא דשור באדם עשה בו קטנים כגדולים פירש״י, דשור קטן שהרג את האדם חייב השור סקילה כשור גדול ההורג דהא שור בן יומו קרוי שור דכתיב שור או כשב או עז כי יולד עכ״ל רש״י ז״ל, ומוכח להדיא מדברי רש״י אלה, דעובר ההורג יש לו להיות פטור באמת, וא״כ הרי זהו נגד סוגיא דסנהדרין הנ״ל דמבואר להדיא איפכא.

ואולם י״ל דדבר זה תלוי בפלוגתא דעובר ירך אמו אי לא, דלמ״ד דעובר ירך אמו י״ל דהני דעובר לא מיקרי שור, עכ״ז שפיר קרינן בי׳ וכי יגח שור את איש, מפאת היותו אבר האם והיא הרי נקראת שור [וקצ״ע גם בזה דהא מסוגיא דחולין (דף ס״ט ע״א) הנ״ל מוכח דאבר בהמה לא מיקרי בהמה, דהא מהאי טעמא אין ממירין באברין משום דכתיב בתמורה ואם המר ימיר בהמה בבהמה ואבר לאו בהמה מיקרי ע״ש, וא״כ אם ליתי׳ לאבר בכלל שם הבהמה דהוא שם הכללי, כ״ש דליתי׳ בכלל שם שור דהוא שם הפרטיי, ואין כולל כל כך כשם בהמה וכנ״ל].

ולפי זה שפיר פריך בש״ס סנהדרין הנ״ל מרבא, דהא טעמא דרבא דאמר ולד הנוגחת אסורה היא וולדה נגחו הוא משום עובר ירך אמו וכדמוכח בתמורה (דף ל׳ ע״ב) שם, וא״כ כיון דס״ל לרבא דעובר ירך אמו הוא, שוב שפיר איתי׳ לעובר בכלל שם שור, מפאת היותו ירך האם דנקראת שור וכנ״ל.

ואולם לפי מה שכתבו התוס׳ בב״ק (דף מ״ז ע״א) ד״ה מאי וז״ל: מדאמר רבא בפ׳ כל האסורין בתמורה כו׳ ולד הנרבעת והנוגחת אוסר היא וולדה נגחו ונרבעו, אין להוכיח דעובר ירך אמו הוא, דהתם היינו טעמא שהולד עצמו נהנה מרביעה, והיא וולדה נגחו ונרבעו עכ״ל, וא״כ לפי דבריהם אלה, אכתי מאי פריך בסוגיא דסנהדרין הנ״ל מהך דרבא, הא מהך דרבא אין ראי׳ כלל דס״ל דעובר ירך אמו, רק י״ל דטעמו לפי שהילד עצמו נחשב נוגח ונרבע אעפ״י שאינו ירך האם, וא״כ לגבוה שפיר מיתסר מקרא דמן הבקר להוציא את הנרבע וכנ״ל, משא״כ להדיוט מנ״ל לחייבו סקילה, הא כתיב כי יגח שור את איש ועובר הרי לא מיקרי שור לדברי רבא עצמו בהך דב״ק (דף ס״ה ע״ב) דאמר רבא דשור בן יומו הוא דקרוי שור מקרא דשור או כשב וגו׳ כי יולד וכנ״ל וצע״ג.

ועוד יוקשה בזה, דלרבא מנ״ל הא דקיי״ל בתמורה ריש כל האסורין ובזבחים ריש התערובות והוא פשוט בכולי׳ הש״ס דשור הנוגח על פי עד אחד או עפ״י הבעלים אסור לגבוה, והטעם הוא דמדכתיב ומן הצאן להוציא את

הנוגח, על כרחך דעפ״י עד א׳ או על פי הבעלים הוא דקאי, דאי בב׳ עדים, תיפוק לי׳ דלהדיוט נמי אסור דהא טעון סקילה וכמבואר כל זה בתמורה שם ע״ש וע׳ תוס׳ זבחים ריש התערובות, ואמאי הא לרבא צריך קרא שפיר לגבוה אעובר דליתי׳ בכלל חיוב סקילה, דהא לענין סקילה וכי יגח שור כתיב ועובר לא מיקרי שור וכנ״ל, משא״כ מקרא דמן הצאן להוציא את הנוגח, שפיר גם העובר בכלל, משום דמיקרי צאן, וכדאמר רבא גופיה דוולד הנוגחת אסורה היא וולדה נגחו כו׳ וכנ״ל וצע״ג עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: ולד נרבעת אסורה היא וולדה נרבעו.

בשו״ת הגרעק״א (ח״א סי׳ קע״ב) הקשה דלמ״ד עובר ירך אמו, דאמרינן היא וולדה נרבעו, אם כן כל איש יאסר באשתו המעוברת, שהרי זה כמו שבא על בתו גם כן.

ותירץ דיש לומר דפחותה מבת ג׳ היא, שאין ביאתה ביאה, אלא דעדיין קשה, דעכ״פ מדרבנן הול״ל דאסור, כמו בפחות מבן ט׳ דאין ביאתו ביאה, ומ״מ אסור מדרבנן.

וכתב די״ל דפחותה מבת ג׳ לא אסרו משום ערוה, דהרי בלא זה אסור לבא על כל אשה פחות מבת ג׳, משום איסור השחתת זרעו. ואף דביותר מבת ג׳ גם כן אינה ראוי׳ להתעבר ולילד, מ״מ שם ביאה עלה, משא״כ בפחות מבת ג׳ שנים, דאין שם ביאה עלה, הוי כמשחית זרעו ע״ג עצים ואבנים. וממילא מכיון דביאתה בין כך אסורה, לא הטילו על פחות מבת ג׳ שנים - איסור ערוה, משא״כ בפחות מבן ט׳.

ואם כן במעוברת, אין שום איסור, דמשום השחתת זרעו ליכא, ומשום ערוה דבתו ליכא, כיון דהיא פחותה מבת ג׳ שנים, וחז״ל לא גזרו לאסור כלל משום עריות.

★ ★

התפארת ישראל (כאן בועז ס״ק ג׳) תירץ דלמ״ד עובר ירך אמו, אם כן ה״ז כאבר מאבריה, ואין ע״ז העובר שם ״בת״, דאל״כ ליתסר לשחוט בהמה מעוברת, משום איסור ״אותו ואת בנו, לא תשחטו ביום אחד״, אלמא דכל זמן שהיא מעוברת אין על זה שם בן או בת, וכאחד מאבריה דמי, וממילא אין כאן איסור משום אותו ואת בנו, ולא משום בא על בתו.

בס׳ בשבילי הקרבנות (סי׳ ל״ז) תירץ על פי מש״כ האבני נזר (יו״ד סי׳ ס״ו ס״ק ב׳) שאין הכוונה של מ״ד עובר ירך אמו, שהעובר הוא כאבר מאברי האם, אלא שהדינים שחלים על האם, ממילא חלים על העובר, ולפ״ז ניחא, דהרי אשתו מותרת היא לו, ואם כן אין כאן שום איסו שיחול על בתו לבד.

דף ל״א ע״א

בגמ׳: מלא תרווד רימה הבאה מן החי.

והקשו תוס׳ (ד״ה מלא) דשיעור תרווד מאי בעי הכא, הרי באהלות (פ״ב מ״ב) מבואר דהשיעור אליבא דרבי אליעזר הוא כזית, כמו בשר מן המת.

ותירץ בתוס׳ אנשי שם (אהלות פ״ב מ״ב) בשם ס׳ שושנים לדוד די״ל דר״א ס״ל כחזקי׳ בנזיר (דף נ׳ ע״ב) דמלא תרווד אינו שיעור מלא חפנים, אלא מעיקרי האצבע ולמעלה, ואם כן י״ל דההוא שיעורא היינו הך שיעורא דכזית, ואידי ואידי חד הוא.

★ ★

בגמ׳: גבי ביצה אימת גדלה לכי מסרחא, וכי אסרחא עפרא בעלמא הוא וכו׳.

כתב בספר שם משמואל (פר׳ נצבים) דמי שרוצה לחדש את עצמו ולהתחיל מחדש לעבוד את ה׳, שלא תזכרנה לו הראשונות. העצה לזה שיעשה עצמו כעפרא בעלמא, לבטל את כל חושיו ורצונותיו אל השי״ת, אז הוא מתחיל לגדול מחדש, ונעשה בריה אחרת לגמרי עכד״ק.

★ ★

מובא בספרים הק׳ שבעת שהיו בני ישראל במצרים, הגיעו עד מ״ט שערי טומאה, ואם היו נשארים שם עוד קצת, היו ח״ו משתקעים בשער הנ׳ ולא היה להם תקנה.

ולכאו׳ יפלא למה עשה ה׳ ככה, שהגאולה תהי׳ - ברגע האחרון לפני שלא יהיה להם תקנה.

וביאר הרה״ק בעל דברי שמואל מסלונים שהוא כמו שמצינו כאן שהביצה מסרחת ומזה גודלת תרנגולת, וכן הזרעים מסריחים בארץ ואז צומח התבואה, והוא הנקרא בהקדמונים כח ״ההיולי״ (עיין רמב״ן ר״פ בראשית), ולכן אכן באותו עת שהגיעו כלל ישראל לשפל

התחתית, למדריגה התחתונה, אז צמחו ונוצרו בני ישראל מחדש ונעשו כבריה חדשה.

★ ★

בגמ׳: כגון שהניקה חלב רותח משחרית לשחרית וכו׳.

וברש״י: הלכך כל גדילתה ממנה היא וכו׳ ע״כ. ובתוס׳ (ד״ה שינקה וכו׳) בתו״ד כתבו: שהוא אסור. ולפום ריהטא אפילו להדיוט ע״כ. כתב רבינו המג״א בזית רענן על הילקוט שמעוני (רמז תתצ״א): צריך עיון שלא הביא מספרי (מובא בילקוט רמז תתצ״א) דמשמע בהדיא דאסור, וע׳ בש״ך יו״ד סי׳ ס׳ (סק״א) ע״כ.

★ ★

בקובץ שערי הוראה (ע׳ ק״ז) כותב הגאון ר׳ יצחק זעקל הלוי פאללאק שליט״א לדון: אודות אם מותר לאכול דגים טהורים הבאים ממפעל שזן אותם בקליפות שרצים יבשים, הנה, אם לא מאכילים אותם אלא שרצים בלבד, נדמה שראוי להמנע מלאכול דגים אלו.

ומביא מדברי התוס׳ הנ״ל שכתבו דאפי׳ להדיוט והיינו לחולין אסורין, ושוב כותב, ולדינא הרמ״א בשו״ע יו״ד (סי׳ ס׳ סעיף א׳) אף העתיק את התוס׳ כהוראת ודאי וז״ל אם לא נתפטמה כל ימיה רק בדברים אסורים, אסורה, וא״כ דגים הנ״ל לכאורה אסורים שהרי עיקר גדילתם הוא מאיסור.

אולם הש״ך (שם ס״ק ה׳) דעתו שאין ראיה מתוס׳ לאסור להדיוט בהמה שנתפטמה כל ימיה באיסור אכילה, כי יש לפרש את כונת התוס׳ לכרשיני עבודה זרה של תחילת דבריהם, וא״כ, אינה נאסרת אלא כשאכלה איסור הנאה בלבד, דומיא דכרשיני ע״ז, ולא כשאכלה איסור אכילה, וגם השיג על הרמ״א דתוס׳ לא אסרו בלשון ודאי אלא כמסתפקים.

ועוד העיר, דאולי לא כתבו התוס׳ כן אלא אליבא רבי חנינא בן אנטיגנוס, אבל לדינא אפשר שגם תוס׳ מודים דנקטינן כרבנן דרבי חנינא בן אנטיגנוס שלא פוסלים בהמה כזאת אף לקדשים [וכמו שסוברים הרמב״ם בפהמש״נ והרע״ב (שם) דלא קיי״ל כרחב״א אף בקדשים] עיי״ש, ומשמע שהש״ך חולק על הרמ״א ומתיר כשלא נתפטמה אלא באיסור אכילה.

★ ★

ואמנם מבואר בתוס׳ חולין (קט״ז ע״ב) ובספר התרומה (המובא בהגהות מיימוני פ״ד ממ״א) ובאו״ה (סוף כלל מ״ז) דאין לקנות לכתחילה בהמה שינקה מן הטריפה או מן הטמאה עיי״ש.

ברם לפום ריהטא, אין ללמוד מהתם להכא, כי כונתם היא משום חשש שישתמש בחלב צלול שבקיבת הבהמה או משום מראית העין (כמש״כ בהגה׳ או״ה שם ובסה״ת), והאיך שיהיה הטעם, האיסור לקנות בהמה שינקה מן הטריפה אין פירושו שרמיא איזה איסור על שאר בשר הבהמה אלא על הקיבה בלבד, וא״כ האיסור דשם לא שייך אלא בבעלי חיים שמשתמשים בקיבתם, ולא בבעלי חיים שלא משתמשים כלל בקיבתם, וא״כ, בנד״ד שזורקים את הבני מעיין של הדגים לא חל האיסור דשם.

וכיון שאין איסור מכח שמעתתין דחולין הנ״ל, הדרינן שדין הדגים תלוי במחלוקת הרמ״א והש״ך הנ״ל, ובזה, היה אפשר לומר דכיון שגדולי הפוסקים נקטו כהש״ך, [ראה בפרי חדש ובכרתי ופלתי ובערוך השלחן ביו״ד שם, וכן בכף החיים שאף הביא חבילי ספרים שסוברים כוותיה], א״כ יש להתיר את הדגים הללו, וע״ש עוד שהאריך בזה, ומסקנתו דראוי להמנע מלאכול דגים אלו ע״ש.

פרק שביעי

במשנה: יש בקדשי מזבח שאין בקדשי בדק הבית וכו'.

הגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל בספרו לקח טוב (כלל ה') כתב לדון אי בקדשי בדק הבית בעינן שינה לעכב כמו בקדשי מזבח, וכתב: לכאורה יש להביא ראי' דגם בקדשי בדק הבית בעינן שינה לעכב, מהא דתנן בתמורה (דף ל"א ע"א) במשנה: יש בקדשי מזבח שאין בקדשי בדק הבית וכו' ע"ש, ואי איתא ליתני נמי הא דבקדשי מזבח בעינן שינה לעכב, משא"כ בקדשי בדק הבית.

אולם בלא"ה יש עוד כמה דברים בין קדשי מזבח לקדשי בד"ה שאינם שנויים במשנה שם, עיין ש"ס בבא בתרא (דף צ"ז ע"א) ת"ר שמרים של הקדש שלישי אסור רביעי מותר וכו', ורמינהו של הקדש לעולם אסור וכו', לא קשיא כאן בקדושת הגוף כאן בקדושת דמים. וע"ע ערכין (דף ד' ע"ב) דמחלק הש"ס בין קדשי מזבח לקדשי בדק הבית לענין נידון בכבודו (היינו אי אמרי' פשטה קדושה בכולה כשמקדיש אבר שהנשמה תלויה בו) ע"ש. וע"ע בנדרים (דף כ"ט ע"א) דקאמר דקדוה"ג לא פקעה בכדי, וקדושת דמים פקעה בכדי ע"ש.

וע"ע חולין (דף קל"ט ע"א) דס"ל לרב דמקדיש פירות שובכו ומרדו, לא פקע קדושתיהו מינייהו כיון דקדשי קדושת הגוף אבל במקדיש תרנגולתו לבדק הבית ומרדה פקע קדושתה מינה, הואיל וקדשה רק קדושת דמים ע"ש. וע"ע רש"י גיטין (דף מ' ע"ב) ד"ה הקדש שכ' דקדוה"ג מפקיע מידי שעבוד, ולא קדושת דמים ע"ש. וע"ע חילוק בין קדושת דמים לקדושת הגוף בתוס' ישנים כריתות (דף י"ג ע"ב) ד"ה ואשם אחד שכתבו וז"ל והא דחייב מעילה אנותר, אע"ג דלא שוי מידי, ואמרינן בפרק כל שעה דאוכל חמץ של הקדש במועד לא מעל, התם בקדושת דמים דלא נחת עליו קדושת הגוף, וכשנאסר בהנאה הרי אינו שו"פ, ולא נהנה מן ההקדש שו"פ עכ"ל.

וע"ע ברש"י גיטין (דף י"ב ע"ב) ד"ה בפחות שכ' דאין הקדש חל על פחות משו"פ ע"ש ותמהתי עליו במקום אחר בחידושי מש"ס כריתות (ד"י ע"ב) דקאמר דעשירית האיפה די מדינא בנכי ריבעא מפרוטה אלא דלאו אורח ארעא לאתויי פחות מפרוטה למקום ולתרץ זה ההכרח לומר דיש חילוק בין קדושת דמים לקדוה"ג דרק בקדושת דמים דומיא. דמעשה ידי עבד דאיירי בי' רש"י בגיטין שם הוא דאינו חל אפחות משו"פ, כיון דהקדושה היא קדושת דמים ופמשו"פ הרי לא מקרי ממון, אבל הקדש עשירית האיפה דהוי קדוה"ג שפיר חל גם על פחות משו"פ, דבקדוה"ג אין לחלק בין שו"פ לפמשו"פ וכו' עכ"ד ודפח"ח.

דף ל"א ע"ב

בגמ': ולדן וחלבן אסור לאחר פדיונן וכו'.

בתוס' (ד"ה ולדן וכו') כתבו בתו"ד: ואפילו למ"ד בהוויתן ובשעת הווית אמן חולין, מ"מ תפסינהו קדושה בשעת הוויתן עכ"ל.

והקשה בספר נתיבות הקודש להגראי"ז סלומון ז"ל (ע' 71) דבחולין (דף צ' ע"א) מוכח, דלמ"ד בהוויתן הן קדושין מתחיל איסור הקדושה משעת הלידה, ומשו"ה איסור גיד הנשה קודם, ולמ"ד במעי אמן הן קדושין מתחיל האיסור משעת היצירה, וא"כ מהו שכתבו התוס' הכא דוולדן וחלבן של קדשי מזבח דאסור לאחר פדיונם איירי אפי' למ"ד בשעת הוויתן הן קדושין.

וכותב שם: ושמעתי מהגאון האדיר האמיתי ר' זאב הגאב"ד דבריסק שליט"א דכוונת התוס' ככה: דלעולם אף למ"ד בשעת הוויתן הן קדושין, בכ"ז הקדושה על הולד לא נחית מכח הלידה, אלא מכח העיבור דמעיקרא, והעיבור דמעיקרא מקדיש את הולד להיות קדוש לכשתלד,

ומשו"ה אף דבעת הלידה היתה הבהמה כבר פדויה, בכ"ז הקדושה דנתקדש הוולד היא מכח העיבור. ע"כ.

★ ★

בגמ': חלב המוקדשין וביצי תורין לא נהנין ולא מועלין בד"א בקדשי מזבח אבל בקדשי בדה"ב הקדיש תרנגולת מועלין בביצתה חמורה מועלין בחלבה.

וברש"י (ד"ה חלב): גבי קדשי מזבח נקיט תורין וגבי בדה"ב נקיט תרנגולת, דאורחא דמלתא נקיט ,דאין דרך להקדיש לבדה"ב דבר הראוי למזבח. ואח"כ בדיבור המתחיל חמורה כתב: רבותא הוא, דאע"ג דטמאה היא, חיילה עלה קדושת בדה"ב כדבר טהור ע"כ.

★ ★

וכתב הבחור יוסף גולדפישר ז"ל-הי"ד תלמיד הגאון מטשעבין זצ"ל בספר הזכרון זכר שלמה (ע' תק"ה): וק"ל דאמאי דחק רש"י גבי חמורה למצוא טעם אחר, ולא קאמר ג"כ כמו גבי תרנגולת, דלהכי נקיט חמורה דאין דרך להקדיש לבה"ב דבר הראוי למזבח.

ויותר קשה, כי דבר זה שחל קדושת בדה"ב על חמורה אינו רבותא, כי על פטר חמור גופא חל קדושה אע"ג שהוא טמא, ויש לילף דבר זה, דהא בבכורות דף ט' ילפינן פטר חמור מג"ש עריפה עריפה מעגלה ערופה ועגלה ערופה נקרא קודש, דהא ילפינן עגלה מקדשים דכפרה כתיב בה. ועיין בחולין דף י"א דטריפה פוסל בעגלה, דכפרה כתיב בה כקדשים, וברש"י שם, כיון דילפינן מקדשים לענין איסור הנאה, ה"ה לטריפה פוסל בה. ומשמע מכח אין גז"ש למחצה, וא"כ ה"ה לענין קדושה ג"כ נילף עגלה מקדשים ואח"כ פטר חמור מעגלה, וא"כ אינו רבותא שחל קדושת בדה"ב על חמורה ע"כ.

ובראשית ההשקפה אמרתי, דאפי' נימא דבעגלה איכא קדושה, מ"מ לא נוכל למילף פטר חמור מינה, דהא עגלה גופא לא ילפינן אלא מגז"ש מקדשים, ובקדשים אין למידין למד מלמד. לא מיבעי' למ"ד דבתר מלמד אזלינן לא נוכל למילף, דהא הכא המלמד קודש, אבל למ"ד בתר למד יש להסתפק כאן, דהא הא גופא אנו רוצין ללמוד שיהי' קדושה בפט"ח, אם הא דאין למידין למד מלמד אם הלמד קודש היינו שהלמד כבר קודש קודם הלימוד, ואנו רוצין ללמוד דבר אחר, אבל כאן על זה גופא אנו דנין, אם בפטר חמור יש קדושה, וקודם הלימוד חול הוא, אלא אם נלמוד מגז"ש יהי' קודש, אם נאמר כה"ג כיון דסוף כל סוף אם נלמוד הגז"ש יהי' קודש, כבר דנין אותו כקודש, ואין למידין פטר חמור מעגלה שיהא בו קדושה, וצ"ע כ"ז אמרתי בראשית ההשקפה.

★ ★

ואח"כ נזכרתי מדברי הרש"ל קידושין דף נ"ז על הרש"י ד"ה כקדשים שכתב שם בתו"ד עגלה ערופה בודאי אינה תופס דמי' דהא לא מיקרי קודש, ומשמע בסוגיא דלא שייך תפיסת דמים אלא בקודש כלומר שיצא הוא לחולין ע"י כך עיי"ש, וא"כ מפורש יוצא מדבריו דבעגלה גופא לא ילפינן מקדשים שיהא בה קדושה, וא"כ בפטר חמור ודאי ליכא קדושה, ואיכא שפיר רבותא שחיילה קדושה על חמורה, אבל קושיא ראשונה עדיין קשה, דאמאי דחק רש"י ולא קאמר בפשיטות כמו בתרנגולת משום דאין דרך להקדיש לבה"ב דבר הראוי למזבח ועדיין צ"ע ע"כ.

דף ל"ב ע"א

במשנה: אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית אין משנין אותם מקדושה לקדושה.

הרמב"ם בהל' ערכין וחרמים (פ"ב הי"ג) כתב וז"ל: הוצרכו לקדשי מזבח, ולא הספיקה להן [מעות של] תרומת הלשכה - מוציאין את הראוי להן מקדשי בדק הבית. אבל אם הוצרכו לבדק הבית, ולא מצאו בלשכת בדק הבית דבר המספיק להן, אין מוציאין את הראוי להן מקדשי מזבח. ומקורו ממשנה וירושלמי סופ"ה דשקלים.

והראב"ד שם השיג עליו מהא דשנינן הכא דקדשי מזבח וקדשי בדק הבית אין משנין מקדושה לקדושה.

ותירץ הרדב"ז שתי תשובות בדבר, חדא דהכי קאמר אין משנין ומורידין מקדושתן, אבל להעלותן כגון מקדשי בה"ב לקדשי מזבח שפיר דמי, דמעלין בקודש ולא מורידין.

ועוד דהא דתנן אין משנין אותם, היינו ללא צורך, אבל היכי שיש צורך בדבר, שפיר משנין אותן, דלב בית דין מתנה על זה שאם יצטרכו למזבח יוציאו מקדשי בה"ב, וכ"כ גם במגדל עוז.

★ ★

באור שמח שקלים (פ"ד הל"י) מבאר בזה הא דס"ל לר"ש (לעיל י"ג ע"א) דקדשי בדק הבית איקרו קרבן, והיינו טעמא, דכיון דאם הוצרכו לקרבנות נוטלין מבדק הבית, להכי שם קרבן עלייהו.

★ ★

במשנה: אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית אין משנין אותן מקדושה לקדושה וכו'.

כתב הגאון האדר"ת זצ"ל בהגהותיו שנדפסו בקובץ ישורון (כרך י"ד ע' קי"ד): להראב"ד דקדשי בדק הבית משנין מקדושה זו לקדושה זו, ק"ל טובא, א"כ הל"ל זה בחומר דקדשי מזבח כו', דהא חמירי דאין משנין מקדשי מזבח לקדשי מזבח אחרת, משא"כ בקדשי בדק הבית.

תו ק"ל, לפמש"כ הרמב"ם ותוס' דהך מקדישין אותן הקדש עילוי הוא רק בקדשי מזבח, דקדשי בדק הבית לאו דידהו הוי, א"כ הל"ל זה במשנה א' או במשנה ב' דקדשי בדק הבית חמירי, דא"א להקדישן הקדש עילוי.

ואולי ל"ש בזה קולא וחומרא, אבל עכ"פ תמוה, דאיך קאמר אחד קדשי מזבח וכו' דנראה שהם שוים, ואח"כ מסיים מה שאינו רק בקדשי בדק הבית, והך דאם מתו יקברו הוא בתרוויהו, וסכינא חריפא מפסקא משנתינו אתמהה.

ועי' ברמב"ם ר"פ הל' ערכין דכל קדשי בדק הבית הבעלים מוסיפים חומש, וא"כ מ"ט נימא דלא מהני בעלים בקדשי בדק הבית כמו בקדשי מזבח, ועי' בירושלמי פ"ק דמעשות ה"א: מה בין הפקר ומה בין הקדש כו', הקדש מכיון שאינו יכול לפדות, ברשותו הוא ע"ש ע"כ.

★ ★

במשנה: ומקדישין אותו הקדש עילוי.

ורש"י: ואם נדר, נותן דמי כולו, כיון שחייב באחריותה, ואין לו בה אלא טובת הנאה. דרשאי ליטול דבר מועט מישראל כדי ליתן עולה זו לבן בתו כהן להקריבה וליטול העור, וכפי אותה טובת הנאה יתן לבדק הבית ע"כ.

כתב הגאון ר' יצחק חי שאול רפאל הכהן זצ"ל בד"ת שנדפסו בקובץ בית הלל (קובץ י"א ע' ח'): הקשה הרב החסידא קדישא כמוהר"ש כהן ז"ל בספר מזל שעה (דף ל"ח ע"א) וזה לשונו: תימה דאמרינן פרק טבול יום (זבחים דף ק"ג ע"א) אמר רבי ינאי לא מיבעיא למאן דאמר קדשי בדק הבית תפסי מדאורייתא, אלא אפילו למאן דאמר לא תפסי, הני מילי בשר, אבל עור תפיס, אלמא העור לעולם לבדק הבית, וכן פסק הרמב"ם (פרק ה' דמעשה הקרבנות הלכה כ"א), ואם כן אמאי יתן טובת הנאה שהיא בעור, כאילו אין העור לבדק הבית, יעוין שם שעיצם תמיהה זו ברוחב.

ולענ"ד דעתי הפעוט לא זכיתי להבין מה זו תמיהה, דכמו בהיות העולה נדר שחייב באחריותה, כיון שנתן מעות פדיונה לבדק הבית, חוזרת העולה ליקרב כבתחילה, כמו שכתב הרמב"ם (פרק ה' דערכין דין ח'), ועורה לבעלים אם היה כהן, הכי נמי נדבה שאין חייב באחריותה, דמשעה שהפרישה יצא ידי חובתו, כיון שמה שצריכה גזברים שמאים מדרבנן בלבד, אינו חייב ליתן דמי כל העור לבדק הבית כדי שתחזור קדשי מזבח כבתחילה, יען שלא היה לבעלים בה זכות אלא טובת הנאה, כיון שנתן טובת הנאה שבה לבדק הבית חזרה עולת נדבה כבתחילה. ובין שנתן הטובת הנאה הבעלים, או נתנו הישראל ברשות הבעלים שיקריבנה בן בתו [כהן] לעצמו, הרי היא שלו ובא ומקריבה בכל עת שירצה ועבודתה ועורה שלו כדאמרינן בבבא קמא (דף קט ע"ב), ופסקה הרמב"ם (בפרק ה' דערכין דין י' ואילך). עיין הרב משנה למלך (שם דין יב).

עוד הגדיל התימה הרב ז"ל על רש"י, דאפילן בן בתו היה מן המשמר לא היה זוכה בעור הוא לבדו, אלא מתחלק לכל בני משמר, כדאיתא בבבא קמא שם.

עוד תמה להרב משנה למלך שם שכתב, דבשלמים שייך משום חזה ושוק ע"כ. כתב הרב וליתא, דחזה ושוק מתחלק לכל אחיו הכהנים וכו', דברי המשנה למלך ליתא, ודברי רש"י צריכים עיון ע"כ. ועל פי מה שכתבתי בעניותי דבן בתו של ישראל והוא כהן נעשה בעלים בעולת נדבה זו, יען הבעלים יצאו ידי חובתם בהפרשה גרידא, וזה נתן לבעלים טובת הנאה כרי להקריבה לעצמו של כהן, וטובת הנאה שנתן לבדק הבית כבר הופקע העור מבדק הבית, וחזרה עולת נדבה כבתחילה או שלמי נדבה, ונכנס ומקריבם אפילו במשמר שאינו שלו, ובשרה ועורה שלו עכ"ד.

★ ★

בגמ': **הא אמר עולא המתפיס עולה לבדק הבית אין בה אלא עיכוב גזברין כו'.**

במשנל"מ (הל' ערכין פ"ו הי"ב) דייק למה לא אמר עולא המתפיס קדשי מזבח, כדקאמר לעיל - קדשי מזבח שהתפיסן לחרמי כהנים וכו'.

וכתב לדייק מזה דדוקא בעולה ס"ל הכי עולא דלא חל קדושה על הבהמה, אבל בשלמים ושאר קק"ל, הרי אליבא דרבי יוסי הסובר קק"ל ממון בעלים הם, אמרינן בפסחים דף ד' דהמוכר שלמיו לדידי' המכר קיים, אם כן כ"ש במקדיש דחל, ונפק"מ שימעול בנוסף גם משום קדשי בית הבית.

★ ★

בגמ': **אמר עולה, המתפיס עולה לבדק הבית, אין בה אלא עיכוב גזברין.**

וברש"י, שאינה קריבה עד שיבואו הגזברין לעמוד על גבה, כדאמרי' בתענית האיך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו עכ"ל.

הגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל בספרו אתוון דאורייתא (כלל ג') הביא מחלוקת בירושלמי אי הגזבר חשיב בעלים בהקדש, והעיר מהגמ' כאן ודברי רש"י הנ"ל וכתב: הנה בפשטות כוונת רש"י, דכיון דהעולה היא קנוי' לגבוה, ואין לבעלים בה דבר מלבד זכות מצות עמידה, שמצוה עליו לעמוד על גבה בשעת הקרבתה כדאמרי' בתענית, האיך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו, וא"כ רק זה הזכות מצוה הי' יכול להקדיש לבדק הבית, וקנה הבד"ה זה הזכות, וע"כ גזברי בדק הבית מעכבים מלהקריבה, עד שיבואו הם ויעמדו על גבה.

וא"כ מוכח מזה להדיא, דהגזבר חשוב בעלים בהקדש, דאין לומר דאכתי רק הגבוה בעליו וא"כ הגבוה מחויב לעמוד בשעת הקרבת העולה, והגזבר עושה זה רק בעד הגבוה ובשליחותו, דזה אינו, דהגבוה הרי בלא"ה עומד שם, כי מלא כל הארץ כבודו ית', ואין צורך לשליחות הגזבר, ועל כרחך שהגזבר עצמו חשוב בעלים, וע"כ שפיר מחויב לעמוד ע"כ.

★ ★

בכלי חמדה פר' פנחס (אות ד' וד"ה ודע וכו') הקשה כאן, במש"כ רש"י וכנ"ל שהגזברין חייבין לעמוד בשעת ההקרבה, דא"א שיהי' קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו ועי' בתוס' שם, אם כי מפרשים באופן אחר, אבל נראה דבדין זה מודים, דהגזברים הוו בעלים לענין זה שצריכין לעמוד על גבי הקרבן.

ואני תמה על עצמי, איך אפ"ל כן, כיון דאמרת דקרב עולה, וברור הדבר דהוא עבור הבעלים הראשונים שהקדישו, דהרי קיי"ל דמוכר עולתו לא עשה ולא כלום, וא"כ איך שייכות לומר דהקדש הוי בעלים שהגזבר דהוא בעלים של הקדש יהי' צריך לעמוד בשעת ההקרבה, והנה במקדיש להתכפר בו אחר נראה מסברא, דהמתכפר הוי לענין זה הבעלים שצריך לעמוד בשעת הקרבתו, כיון דהוא לכפרתו, א"כ ה"ה במקדיש עולה לבדה"ב, כיון דנשאר עולה וקרב על שם בעלים הראשונים, מה ענין הגזבר לזה וע"ש עוד בזה.

דף ל"ב ע"ב

בגמ': **א"ר יוחנן לרבנן, אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה.**

כתב בספר ברכת הקודש כאן: בפשוטו ביאור העמדה דכתב קרא היינו, דבעינן שהבהמה תהא ראויה לעמוד על רגליה בשעת עריכתה לפדיון, ומהך טעמא אם מתה אין פודין אותה, דאינה ראויה לעמוד על רגליה, וכ"כ בשיטמ"ק (ב"ק ע"ו ע"א) וכן מבואר בתוס' ערכין (דף א') ד"ה ולא אוציא את הגוסס וכמש"כ בכתבי הגרי"ז שם.

אבל ברמב"ם (פ"ה מערכין ה"ב) כתב: כל המקדיש בהמה וכו' הרי זו צריכה העמדה בדין, שנא' והעמיד את הבהמה, וביאר בכתבי הגרי"ז הנ"ל, דהיינו דאין הפירוש שצריך שתהא הבהמה ראויה לעמוד על רגליה, אלא ילפינן מקרא דהבהמה צריכה העמדה בדין בעת שהיא בהמה וכשמתה לא מיקרי בהמה עיי"ש שהאריך בזה. וע"ע במאירי (חולין ל' ע"א) שכתב, דבהמה ששחטה ועודה מפרכסת הרי היא בכלל העמדה והערכה, ואע"פ שאינה יכולה לעמוד על רגליה, כל שיש לו חיות בכלל העמדה הוא ונפדית, וצריך לפרש בדבריו על דרך הרמב"ם.

נמצא דפליגי הראשונים ביסוד הביאור של דין העמדה. דלדברי תוס' והשטמ"ק קאי על הבהמה, דבעינן

שתהיה ראויה לעמוד בשעת הערכה, ולדברי הרמב״ם קאי על מעשה ההערכה, דצריך שיהא ע״י העמדה בדין.

★ ★

והנה דעת תוס׳ במעילה (ט״ו ע״א) ד״ה ואפילו, דכל שהעמידה והעריכה בחייה ומתה, אפשר לפדותה אח״כ, דדין העמדה הוא בשעת הערכה ולא בשעת פדיון. אבל ברמב״ם (פ״ה מערכין הי״ב) כתב, דבעינן שיהא גם הפדיון מחיים אבל לאחר מיתה אין לה פדיון, (וכ״כ תוס׳ חולין קל״ה ע״א).

וי״ל דהרמב״ם אזיל לשיטתי׳ דס״ל דהעמדה הוא דין במעשה הערכה דבעינן שיעשה בבי״ד, דנראה לפי״ז דגדר ההלכה שצריך העמדה בדין, היינו משום דאין כאן מעשה הערכה בעלמא של ערך הבהמה לחוד, דלזה היה סגי ע״י שמאים הבקיאים בשומת הבהמה, ולא בעי העמדה בדין, אלא דהוא דין במעשה הפדיון מהקדש, דכדי שיחשב ממון זה הוא פדיון על קדושת בהמה זו בעינן העמדה והערכה שיקבעו שזהו פדיונה, ונמצא דמאי דבעינן תורת בהמה להעמדה והערכה, הוא דין בפדיון של בהמה שיחול בממון שם פדיון, וממילא צריך דגם בשעת פדיון תהא הבהמה חיה.

והנה בחינוך (מצוה שנ״ג) כתב, דמצות העמדה והערכה נוהגת בזמן הבית, אבל בזה״ז אם הקדיש עביד להו כדשמואל דאמר הקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל, וכיון שכן אין דין העמדה והערכה נוהג עכשיו כלל עיי״ש, ולפמשנ״ת בשיטת הרמב״ם דהוא דין לקבוע שזה הפדיון, יש לדון שזה נוהג אף בזה״ז, אכן לשון החינוך משמע דס״ל כשיטת הרמב״ם בדין העמדה עיי״ש במש״כ לגבי מפרכסת, וי״ל, עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: א״ר יוחנן, לרבנן, אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה.

הנה רש״י ותוס׳ בקדושין (נ״ז ע״ב) נחלקו אי איכא מעילה בשחוטי חוץ מה״ת. דלרש״י איכא. ולתוס׳ (ד״ה מה וכו׳) ליכא, מטעם דאינם שונים מקדשים שמתו שיצאו מידי מעילה מה״ת ע״כ.

וכתב הגאון רי״מ הולנדר זצ״ל בקובץ כבוד התורה (תרצ״א סי׳ ט׳) ונד״מ בספרו שו״ת אמרי כהן (הנד״מ סי׳ ג׳) די״ל דרש״י ותוס׳ לטעמייהו אזלי, דהנה הסוגי׳ בקדושין שם הוא ר׳ יוחנן דאמר שם: אמרה תורה שחוט לי בשלי וכו׳ ע״ש. וכאן הוא ג״כ ר׳ יוחנן, והנה בקדשים שמתו דיצאו מידי מעילה, פירש רש״י ז״ל במעילה (ב׳.) הטעם דאין ראוי לא לגבוה ולא להדיוט דאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, ובתוס׳ מעילה (ט״ו.) פירשו הטעם דבעי העמדה והערכה, ולאחר מיתה לא שייך העמדה והערכה.

א״כ נחזי אנן בשחוטי חוץ, דלא שייך הטעם דאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, דהרי ראוי לאדם לאחר הפדי׳, ולא שייך הטעם רק דבעי׳ העמדה והערכה. ומעתה י״ל עפימ״ש השער המלך (בפ״י מהל׳ בכורים) דהעמדה והערכה אינו מעכב בדיעבד יעו״ש, ורש״י ז״ל ס״ל בחולין (ד:) דהיכא דרק לכתחילה אסור ובדיעבד מותר חשיב בר דמים, והתוס׳ חלקו על דבריו ופירשו דכיון דאסור לכתחילה לא חשיב בר דמים.

ולפי״ז י״ל, דרש״י ז״ל לשיטתו דהיכא דבדיעבד מותר חשיב בר דמים, ובדיעבד פדוי אפילו בלא העמדה והערכה כשעה״מ הנ״ל, ומש״ה איכא מעילה בשחוטי חוץ מה״ת כיון דהוי בר דמים. אבל התוס׳ לטעמייהו אזלי כיון דלכתחילה אסור לא חשיב בר דמים, מש״ה שיטתם דליכא מעילה בשחוטי חוץ.

ובזה יש ליישב מה שהעיר בספר אתוון דאורייתא (בכלל ג׳) דאם נאמר דאיסור הנאה בהקדש הוא מטעם גזל ושייך בב״נ ג״כ, א״כ תקשי מפסחים (ע״ג.) דפריך דהשוחט בשבת בחוץ וכו׳ תיקן להוציא מידי אבר מן החי, וברש״י ז״ל מידי אבר מן החי לבן נח. ואמאי, הא גם לב״נ לא תיקן, שעדיין אסור לו משום הקדש כשיטת רש״י קידושין (נ״ז.}.

ולפי הנ״ל דטעם רש״י ז״ל דשחוטי חוץ יש בהם מעילה משום דבדיעבד מהני פדיון, א״כ הרי בחולין (מ:) מוקי הך ברייתא דשוחט בשבת בחוץ וכו׳ בחטאת העוף, ולא שייך פדיון, דאין פדיון לעופות [יומא מא:] ומודה רש״י דמותר בהנאה עכ״ד.

★ ★

ובשו״ת דובב מישרים להגאון מטשעבין זצ״ל (ח״א סי׳ ו׳ אות ב׳) כתב להגרי״מ הולנדר זצ״ל הנ״ל: במה שכתבת בבאור דברי רש״י דפי׳ דקדשים שמתו יצאו

מידי מעילה משום שאין פודין, ולא פירש משום דבעינן העמדה והערכה, משום דלפי מה שהעלה השעה"מ (בפ"י מה' ביכורים) דהעמדה והערכה אינו מעכב בדיעבד, ושיטת רש"י ז"ל בחולין (ד') דהיכא דבדיעבד מותר חשיב בר דמים, ושפיר חשיב בר דמים עכתו"ד.

ולדעתי יש לפקפק קצת בזה, דנהי דנימא דהעמדה והערכה אינו מעכב בדיעבד מ"מ זה הוא רק היכא שראוי להעמדה והערכה משא"כ בקדשים שמתו דא"א לעמוד ולערוך שפיר מעכב אפילו בדיעבד, וראיתי אח"כ בבית יצחק שהעלה ג"כ כן וצ"ע עוד. עכ"ל.

★ ★

ובהגה"ה בשו"ת אמרי כהן הנד"מ הנ"ל כותב על הנ"ל: והבית יצחק הוא ביו"ד ח"ב סי' קי"ח אות ו' (וכ"כ ביבין דעת סי' ה' סק"א, וכתב דדוחק הוא), ושם הביא דבשעה"מ שם מבואר להיפך ע"ש. וכן אחיו של הדובב מישרים בחזון נחום (סי' נ"ב) תירץ קושיית תוס' בקידושין, די"ל דיש מעילה בשחוטי חוץ משום דבדיעבד פדוי וכהשעה"מ, וכתב (בסי' קכ"א) דתוס' בחולין (ד:) יודו לענין מעילה דהיכא דראוי בדיעבד יש מעילה וכרש"י כריתות (כג.) ע"ש (ועי' תשו' חת"ס או"ח סי' ק"פ ד"ה ואפילו, ועי' בית פינחס ח"ב בסוף סי' כ"ב), ומה שאין מעילה בקדשי מזבח שמתו, הוא משום דאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים ע"ש, וכתב ג"כ (בסי' נ"ב) דבשחוטי חוץ בעוף אין איסור הנאה דהוי קדשים שמתו, אך מטעם אחר ולא מטעם דאין פדיון לעופות ע"ש.

★ ★

גמ': ודברי הכל, בעל מום מעיקרו לא היה בכלל העמדה והערכה.

כתב הגאון ר' רפאל שמואלביץ שליט"א בקובץ קול התורה (קובץ ע"ב ע' י"ב): בפשוטו הטעם משום שאין קדושתו אלא קדושת דמים, וכ"ה לשון הרמב"ם (פ"א מאיסו"מ הי"א), אמנם רש"י כתב, דבקדשי בדק הבית לא שאני לן בין בעל מום מעיקרו לתם ונעשה בעל מום, שהרי על עצים ואבנים הן חלין, וצ"ב מה הוצרך לטעם זה, הרי בקדשי בדק הבית בכל גווני קדושתן קדושת דמים, ומח נפ"מ בין בעל מום מעיקרו לתם ונעשה בעל מום.

ונראה מרש"י דהא דבעל מום מעיקרו א"צ העמדה והערכה אינו משום דקדושת דמים הוא, שהרי אף קדשי בדק הבית צריכין העמדה והערכה הגם דהוי רק קדושת דמים, (ולהלן ס"ד דמה"ט למ"ד דקדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה, אף קדשי מזבח בעל מום מעיקרו צריך העמדה והערכה), אלא הטעם הוא משום פסולו, וכיון דמעיקרא חלה הקדושה על פסול, ע"כ א"צ העמדה והערכה, ועל כך הוצרך רש"י לפרש דבקדשי בדק הבית ליכא נפ"מ בזה, דחלה קדושתה אף על עצים ואבנים, וה"נ בעל מום אינו פסול לקדושה זו.

והראוני באור שמח (פ"ה מערכין) שדן לומר דולדות בעל מום טעונין העמדה והערכה, והרי דס"ל דהגם דלית ביה רק קדושת דמים, מ"מ כיון דתמימים הם, טעונין העמדה והערכה. ויל"ד נפ"מ בזה, לדעת ר"א דהמפריש נקבה לאשמו אין בו קדושת הגוף, אם טעונה העמדה והערכה וצ"ע עכ"ד.

דף ל"ג ע"א

גמ': וכן תני ר' לוי במתניתיה, ואפילו חיה ואפילו עופות.

כתב בספר דבר שאול (סי' ע"ה אות ד): אע"ג דבהמה כתיב בקרא מ"מ חיה ועוף בכלל בהמה. ואפשר דמבהמתך בשבת ילפינן לכל מקום שנאמר בו בהמה דחיה ועוף כיוצא בהן, וכדתנן ב"ק (נ"ד ב') לענין כלאים. ואע"ג דבכלאים כתיב בהמתך, כבשבת, מ"מ ה"ה להיכא דכתיב בהמה סתם. ותנא דמתני' בב"ק תנא ושייר, וכדשייר גם רביעת עוף [דלכו"ע יש נרבע בעופות לענין סקילה אע"ג דכתיב ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה וכו']. אלא כל היכא דכתיב בהמה ה"ה לחיה ועופות, אלא אם כן מיעט הכתוב בקרא יתירא דבהמה דוק', וכבתמורה, דילפינן מייתורא דבהמה בבהמה למעט עופות, דכיון דכתיב לעיל מינה ואם בהמה וכו' היה אפשר לכתוב ואם המר ימיר והיה הוא וכו' [ובבהמה בבהמה תרי ילפותות נינהו, חד למעט עופות, וחד לאשמעינן דכל מין בהמה אחד]. ומיהו בהעמדה והערכה נמי כתיב בהמה יתירה - והעמיד את הבהמה לפני הכהן, ולא נתפרש למאי איצטריך. וצ"ע.

★ ★

ובמנחות (ק' ע"ב) תנן, העופות וכו' אין להם פדיון שלא נאמר אלא בבהמה. ולהאמור יש לפרש דלאו מלשון בהמה הוא דממעטינן עופות מפדיון, דא"כ אית לן למעוטינהו גם מהעמדה והערכה, אלא כיון דאין המום פוסל

בעוף, ודווקא במחוסר אבר פסולים, הרי אינם בכלל משמעות הכתוב דאשר לא יקריבו ממנה וכו׳, וכדאמרינן התם דטומאה אינה כמום לפדות עליו, והיינו נמי טעמא דאין פודין על שאר פסולים, כטרפה [אף למ״ד פודין את הקדשים להאכילן לכלבים] ומחיר ואתנן וכיו״ב, דקים להו לחכמים דדוקא מום היר הוא בכלל משמעות הכתוב בזה.

ואף דמחוסר אבר גרע ממום, וכל מחוסר אבר הרי הוא גם מום, מ״מ כיון דאין דין מום גרידא נוהג בעופות, אין הם בכלל חידוש דין פדיון לקדושת הגוף. וכן יש לפרש דברי רש״י מנחות שם שכ׳ שלא נאמר פדיון בקדושת הגוף אלא בבהמה בעל מום, כלומר דאין כאן מיעוט לעופות בלשון הבהמה, ולא נתמעטו אלא משום שאין המום פוסל בהם ע״כ.

★ ★

בגמ׳: ואפילו חיה ואפילו עופות.

כתב בספר ברכת הקודש (ע׳ שנ״ד): עי׳ ברש״י ונראה מדבריו דמיירי דהקדישם קדושת דמים למזבח. אבל בתוס׳ כתבו כגון שמתפיס תרנגולין לבדק הבית, וקשה דאי לבדק הבית מאי איריא תרנגולין, הא הוא הדין נמי בתורים ובני יונה. וברש״ש הגיה בדברי תוס׳ למזבח. אמנם בשטמ״ק בכורות (י״ד ב׳ אות ו׳) כתבו דאיירי בבדק הבית, דאי למזבח אין פדיון לעופות, וצ״ל דמשמע להו דמיירי אף בתורים ובני יונה ולהכי פירשו דאיירי בבדק הבית, ולפי״ז אולי צ״ל בתוס׳ כגון שמתפיס תרנגולין ״אי נמי״ לבדק הבית ע״כ.

★ ★

בגמ׳: והכתיב אותה, קשיא.

כתב הגאון האדר״ת זצ״ל בספרו מכשירי מצוה (בקו׳ אותו אדבר ע׳ רמ״ד): כבר נודע שבכל מקום שאומר הגמ׳ קשיא, יש רשות ליישב, והתורה הפקר כמדבר, ע״כ גם אני הפעוט שבתלמידי תלמידים, נ״ל עפ״ד המהרש״א בחולין קל״ה א׳ שהקשה ע״ד התוס׳ שם ד״ה [והא], דהא משכח״ל שיפדה הגיזה בעודו מחובר ואח״כ יגזוז, ותירץ דכה״ג לא מהני פדי׳, דהוה ליה כמו פודה אחד מאברי הבהמה כשכל הבהמה קודש, דלא מהני כלל, יעו״ש. ואף שלא הביא ראי׳ לדבריו, נראים דבריו צודקים מאד.

ולפ״ז אתי שפיר היטב, דהיינו דמיעט רחמנא אותה, היינו כל הבהמה בשלימותה הוא דמהני פדי׳, אבל לא לאברים ממנה.

ואין לדחות דברינו דזה לא משמע מלשון אותה, דמשמעותו רק כשאין הבהמה חסירה.

תא ואחוי לך תלמוד ערוך ממש דרשה הזאת, בחולין (ס״ט א׳) יליף להא דתנן חותך מן העובר שבמעי׳ מותר באכילה מדכתיב וכל בהמה לרבות את הולד, ופריך א״כ גם מן הטחול ומן הכליות נמי, ומשני אמר קרא אותה תאכלו, כשהיא שלימה, ולא כשהיא חסירה. פרש״י, אבל כשהיא חסירה שהנמצא בתוכה מגופה הוא שנחסרה ממנה לא תאכל הנמצא. הרי לנו דרשה הזאת בעינה, וא״כ שפיר י״ל כן לתנא דבי לוי שידרוש אותה לזה.

★ ★

והנה דרשא כזאת למעט דווקא כשהוא שלם ולא כשהוא חסר, מצאנו במקום אחר שנחלקו בזה תנאים ואמוראים.

הנה בנזיר (מ״ג ב׳) אמר רב חסדא אמר רב נקטע ראשו של אביו אינו מטמא לו שנאמר לאביו בזמן שהוא שלם ולא בזמן שהוא חסר, ומייתי הגמ׳ ברייתא בשם ר׳ יהודה דא׳ לה יטמא ולא לאבריה, מכלל דברוב הגוף מטמא, ובתר הכי מסיק הגמ׳ רב דאמר כי האי תנא מעשה שמת אביו של ר׳ יצחק [או ר׳ צדוק, וכ״ח במו״ק כ׳ א׳] בגינזק והודיעוהו לאחר ג׳ שנים, ובא ושאל את ר׳ יהושע בן אלישע וד׳ זקנים שעמו, ואמרו לאביו בזמן שהוא שלם ולא בזמן שהוא חסר, והכי קיי״ל.

הנה לפ״ז יש להקשות לפי מה דאיתא בסנהדרין (מ״ה ב׳) נקטעה יד העדים פטור מדכתיב יד העדים תהיה בו בראשונה, א״כ מנ״ל שלא לדרוש לפטור את הנידון ג״כ מדרשא כזו, מדכתיב אותו, הוא דווקא בזמן שהוא שלם, ולא בזמן שהוא חסר, וכשנחסר ממנו אבר פטור, ואף דלא דמי להך דנקטעה יד העדים, דזה עיקר מצותם, אבל מ״מ הרי חזינן דכה״ג אמרה תורה לפוטרו להנידון, ומ״ט לא נאמר כן שלזה כתיב והוציאו אותו למעט את החסר, וכהך דרשא דזבחים וחולין הנזכרים, ומנ״ל שלא לומר גם בזה דאינו גזה״כ. ואולי דאין לדמות הדרשות זל״ז, ואין אנו בקיאין בלשון התורה כמו שהיו רבותינו בקיאין בה.

ובמנחות (נ"א ב') דרשו ר"י ור"ש אותה שבחביתי כהן גדול למעט חציה, לר"י למעט שלא יקריבו יורשים מחצית בבוקר ומחצית בערב אלא שלימה היתה קריבה, ולר"ש מיבעי ליה לכהן שמת ומינו אחר תחתיו, שלא יביא חצי עשרון מביתו ולא חצי עשרון של ראשון.

וצ"ל בכל כה"ג הכא מענינא דקרא והכא מענינא דקרא, וכדמתרצינן בדוכתי טובי הכי, ורחז"ל הוא שידעו משפט הלשון וחוק תוה"ק עכ"ד ודפח"ח.

דף ל"ג ע"ב

בגמ': א"ל ר' ירמיה לר"ז וכו' משום דחזי להקרבה כדתניא וכו'.

הנה במשל"מ (פ"ה דערכין הלכה ז') כתב להסתפק בדין דמתפיס תמימים לבדק הבית דאינו יוצא מידי מזבח, אם הוא דין מדרבנן או מדאורייתא, וכתב דמהא דהרמב"ם הביא קרא דואם בהמת אשר יקריבו ממנה לה', לדין דמתפיס תמימים וכו', משמע דס"ל דהוא מן התורה, ותמה עליו מסוגיא דהמנחות והנסכים (דף ק"א.) דחזינן דהוא מדרבנן, מטעם דמומין פסלי בבהמה אפילו בדוקין שבעין, וכדי שימצא בהמות לקרבן גזרו רבנן שלא יהיו נפדין כי אם למזבח.

וכתב חכ"א בקובץ מורי' (שנה ז' קו' א' ע' ל"ט) ויש להביא ראי' דדין מתפיס תמימים הוא מן התורה, ואיכא, זיקת קדושת מזבח עוד בהיותו בקדושת בדק הבית מדברי הגמרא, בתמורה (ל"ג:) א"ל ר' ירמי' וכו' לר"ש דאמר קדשי בדק הבית לא היו בכלל העמדה והערכה אמאי תמימים יקברו, ומשני דחזי להקרבה, כדתניא המתפיס תמימים לבדק הבית כשהן נפדין, אין נפדין אלא למזבח, שכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם ע"כ.

ומהא דאמרינן דמתפיס תמימים לבדק הבית בעי העמדה והערכה עוד בהיותו בקדושת בדק הבית ולכן תמימים יקברו, בע"כ דדין מתפיס תמימים וכו' הוא מן התורה, ואיכא זיקת מזבח עוד בהיותו בקדושת בדק הבית, דאם נאמר דאינו אלא, מדרבנן, א"כ אמאי בעי העמדה והערכה כקדושת מזבח.

וכן אם נאמר דהוא מן התורה, וליכא זיקת קדושת מזבח בעודן בקדושת בדק הבית לא הוה בעי העמדה והערכה, דהא בדק הבית לא בעי העמדה והערכה.

אמנם עיין בשיטה מקובצת (שם אות ב') שכתב וז"ל: ס"א, הואיל וחזי למזבח עביד בהו רבנן מעלה, לישנא אחרינא משום דחזי להקרבה ע"כ. ולכאורה לגירסא הראשונה יתכן דס"ל דדין מתפיס תמימים אינו אלא מדרבנן, ומ"מ עביד בהו רבנן מעלה כקדושת מזבח, או דהוה מן התורה דליכא זיקת קדושת מזבח בעודן בקדשי בדק הבית, ועביד בהן רבנן מעלה כקדושת מזבח לענין העמדה והערכה.

ולגירסא השניה דגרס משום דחזי להקרבה, דמשמע דמצד הדין בעי העמדה והערכה, ס"ל דדין מתפיס תמימים הוא מן התורה, ואיכא זיקת קדושת מזבח עוד בהיותן בקדושת בדק הבית כנ"ל עכ"ד.

★ ★

בגמ': המתפיס תמימים לבדק הבית כשהן נפדין אין נפדין אלא למזבח שכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם.

במל"מ הל' ערכין וחרמין (פ"ה הד"ה) נסתפק אם דין זה שאינו יוצא מידי מזבח לעולם הוא מן התורה או מדרבנן.

והביא מש"כ הרמב"ם (שם ה"ז) שעל זה נאמר "ואם בהמה אשר יקריב ממנו קרבן לה' - יהיה קודש", כלומר כל הראוי ליקרב ע"ג המזבח יקרב, משמע שהוא מן התורה.

אמנם התוס' בזבחים נ"ט ע"ב (בד"ה עד) כתבו שאין דין זה רק מדרבנן, והביאו ראי' מהסוגיא מנחות (דף ק"א.) דהוא מדרבנן, שתקנו כן, כיון שלא שכיחי בהמות שאין בהם מום, תקנו שלא יפדו אותן רק לצורך מזבח.

★ ★

הנה בדעת הרמב"ם דהמתפיס תמימים לבדק הבית אינו יוצא מידי מזבח לעולם הוא מן התורה, וכדילפינן מקרא וכנ"ל, נחלקו האחרונים אם זהו דין על ה"גברא" או על ה"חפצא".

דעת המהרי"ט אלגאזי (בכורות פ"ה אות מ"ב, או"ק ג') דאין קדושת המזבח חלה ממילא אחר הפדיון, אלא שהוא דין תורה על ה"גברא" - שכשפודהו יוצא לחולין, וחיוב רמיא אכתפא דגבררא להקדישו למזבח.

ובהגה"ה שם בנדמ"ח (אות 121א') מביא שבשו"ת זכר יצחק והגרי"פ פרלא והצפנת פענח דייקו בדעת

הרמב"ם שכתב: ואין הפודה אותה פודה, אלא ע"מ להקריבה למזבח, ולא כתב - ע"מ להקדישה, אלמא דהוא דין על ה"חפצא", שהבהמה חלה עליה גם קדושת בדק הבית וגם קדושת הגוף למזבח, ולכן כשפודהו מקדושת בדק הבית ממילא יש כבר עליו קדושת הגוף, ואין הוא צריך להקדישו.

★ ★

במשנה: ואלו הן הנקברין וכו' ועגלה ערופה וכו'.

כתב הגאון הכלי חמדה זצ"ל בספרו פר' חיי שרה (אות ג' ס"ק א'): הנה זה ברור דמצוה לקבור את המת מתרי טעמי. א' מצות עשה דכתיב קבור תקברנו ביום ההוא, דנראה דעת רוב הפוסקים דכולל כל המתים.

ב. משום דהוא אסור בהנאה מטעם דיליפנן שם שם מעגלה ערופה או מעכו"ם, ושניהם הם מהנקברים כמבו' בתמורה (ל"ג ע"ב).

והנראה נפ"מ בין שני הטעמים, דמטעם השני אם רצה לשרפו וכו' תלוי בפלוגתת ר"י ורבנן בתמורה (ל"ד ע"א), אמנם לטעם הראשון דמפורש בתורה בהדי' קבורה בקרקע, בודאי בעינן קרא כדכתיב, לקברו דוקא כשהוא שלם, דיש עליו שם מת לענין טומאה, ואל"ה מבטל מצות קבורה, וכמו דנשרפין לא יקברו הוא מדינא משום שמבטל המצוה דשריפה, כן במת אסור לשרפו מטעם זה, כיון דמפורש בתורה דצריך קבורה דוקא.

וראי' ברורה לזה מדלא הוזכר במשנה דתמורה גם מת, ואמאי לא חשבה בכלל הנקברים, אלא ודאי דהמשנה אינו חושב אלא נקברין שהם מצד איסור הנאה, אמנם מת מצד איסור הנאה הוא נלמד מעגלה ערופה וזה מבואר במשנה, אמנם מלבד זה הרי צריך קבורה מקרא, ואין לנו שייכות לפלוגתת ר"י ורבנן, לכן לא קתני במשנה.

★ ★

ובזה א"ש מה שנתקשה הגאון בעל מנחת חינוך ז"ל על הא דמקשינן בגמ' תמורה (ל"ד ע"א) על הא דנקברין אפרן אסור מדם הנדה ובשר המת שנפרך טהורין מאי לאו טהורין ומותרין, ותמה הגז"ל דמאי קושיא, הא במת מפורש בתורה דהוא בקבורה, וא"כ הרי נעשה מצותו, וצריך להיות מותר בהנאה.

ולהנ"ל לק"מ, ושתי תשובות בדבר. א' דהרי הכא הופרכו מאליהן ולא נעשית בו עדיין מצות קבורה. ב' דברור הדבר דלא שייך סברת התוס' אלא אם החיוב שריפה מחמת איסוה"נ, ואמרי' כיון דאמרה תורה לשרוף את האיסה"נ הזה, הרי בזה נעשית מצותו, ופסק איסה"נ ממנו, משא"כ במת כזה שחייב לקברו אינו מכח איסה"נ שבו, אלא מגזה"כ דכי קבור תקברנו, ומצד איסור הנאה שבו אין בו מפורש חיוב קבורה, רק הוא כעגלה ערופה שאפרן אסור, א"כ ל"ש בזה נעשה מצותו כלל. שו"ר שכבר קדמנו בזה בתשו' נוב"י מהד"ק חיו"ד סי' צ' וז"ב ופשוט.

★ ★

במשנה: את שדרכן לשרוף ישרוף, ואת שדרכן להקבר יקבר.

וברש"י: אערלה וכלאי הכרם קאי, אוכלין ישרפו ומשקין יקברו ע"כ. וכ"כ הרמב"ם בפיה"מ כאן ע"ש.

והנה ברש"ש כאן כתב דדוקא הני דלא כתב התורה שריפה דידהו בלשון חיוב רק פן תוקדש, בזה לא חייבוהו לשרוף אלא מה שדרכו לשרוף, ולא משקין שאין דרכן לישרף, ומה"ט משקין של ערלה וכלאי הכרם יקבר, אבל דבר שהתורה חייבה שריפה דוקא, אף משקין שבהם טעונים שריפה דוקא, והיינו דתניא בזבחים (צ"ב ע"א) הדם והשמן והמנחות והנסכים שנטמאו עושה להם מערכה בפני עצמן ושורפן, הרי להדיא דמשקין שחייבים בשריפה מה"ת צריך לשורפם ולא סגי בקבורה ע"כ.

★ ★

ובמבואר ברש"ש הנ"ל דבערלה וכלאי הכרם ליכא חיוב שריפה דלא כתיב רק פן תוקדש, האחרונים נתקשו בזה, אכן הכי מפורש בריטב"א סוכה (ל"ה ע"א) עיי"ש, וע"ע שו"ת חת"ס או"ח (סי' ק"פ) ויו"ד (סי' רפ"ו) ע"ש.

★ ★

וע"ע במקדש דוד (סי' י"ז ס"ק י') שכתב ג"כ כהרש"ש, דמאי דתנן במתניתין דמשקין בקבורה קאי רק על ערלה וכלאי הכרם, אבל קדשים פסולין אף משקין דינם בשריפה ע"ש.

★ ★

ובמקור ברוך (ח"ב סי' ל"ו אות ג') הביא לפרש טעמא דאף משקין של קדשים פסולים בעי שריפה, עפי"ד הרמב"ם (פ"ו מאיסו"מ ה"ה), דמשקין לאו בני

שריפה נינהו דאין האש שורפם אלא החום מיבשם ונעשים הבלא, ומשו״ה בערלה וכלאי הכרם נקברים, אבל בקדשים פסולים שנשרפין על גבי מזבח, ואש של מזבח אוכלת לחין כיבשין כדאמרו ביומא (כ״א ע״ב), שפיר שייך בהן שריפה ע״כ.

★ ★

במשנה: ואלו הן הנשרפין, חמץ בפסח וכו׳ ותרומה טמאה.

ולפי המבואר בגמ׳ להלן (ל״ד ע״א) לגבי חמץ בפסח. הרי דלמ״ד דאין בעור חמץ אלא שריפה הוא מן הנשרפים. ולהלכה דהשבתתו בכל דבר - הוא מן הנקברין. וא״כ כיון דלהלכה חמץ בפסח הוא מן הנקברין ותרומה טמאה מן הנשרפים, כתב בשו״ת תשובה מאהבה להסתפק מה דין תרומת חמץ והיא טמאה, האם היא מן הנקברין או מן הנשרפים.

וכתב הגאון ר׳ אברהם לופטביר זצ״ל בזרע אברהם (סי׳ ס׳ בסופו): ובפשיטות י״ל דהיכי דנטמא מקודם שנתחמץ, א״כ חל עליו מצות שריפה, ושוב אינו בקבורה.

ובזה יש לעיין במה שהקשה הבעל המאור דלמה מותר לשרוף תרומה טהורה עם טמאה, הא קיי״ל דהנקברים לא ישרפו, והוכיח מזה דר״מ ס״ל כר״י דאין ביעור חמץ אלא שריפה.

ולהנ״ל יש לומר דאיירו בנטמא מקודם, וכבר חל עלי׳ חיוב שריפה, ושוב אינו בקבורה כנ״ל ע״כ.

★ ★

במשנה: ואלו הן הנשרפין וכו׳ ותרומה טמאה.

וברש״י: לך ניתנה להסקה תחת תבשילך ע״כ. והקשה הגרע״א זצ״ל בהגהותיו למשניות, דא״כ מנ״ל מפסוק זה דבשריפה דוקא ע״ש. וכתב הגאון האדר״ת זצ״ל בהגהותיו שנדפסו בקובץ ישורון (כרך י״ד ע׳ קי״ד): י״ל דמדכ׳ משמרת תרומתי, א״כ הוקשו טמאה וטהורה, וכיון דטהורה לאכילה, א״כ בטמאה נמי בעינן הנאתו וביעורו שוה, כדדרשינן הכי בשביעית בסוכה מ׳ ע״ב ובכמה דוכתי, וא״כ מוכח דהנאה כזו דהוא שריפה אמרה תורה בטמאה וצ״ע ע״כ.

★ ★

במשנה: חמץ בפסח ישרף.

הנה קיי״ל דמי שלא בדק חמצו לפני המועד ובתוך המועד, והרי חמצו אסור משום חמץ שעבר עליו הפסח, הרי הוא צריך לבדוק את ביתו אחר המועד ולבער החמץ שנשאר לאחר הפסח מתוכו (פסחים י׳ ע״ב במשנה).

ונחלקו הפוסקים מה דין חמץ זה לגבי ביעור, דהבית מאיר (או״ח סי׳ תל״ה) כתב שאין על חמץ זו שלאחר הפסח שום חובת ביעור, אלא רק מסלק אותו מביתו וישליכנו בין העצים כדי שלא יבא לאכלו, וממילא מהך טעמא אין מברכין על בדיקה זו, לפי שאי אפשר לברך על ביעור חמץ (והרא״ש כתב שעל הבדיקה מברכין ״על ביעור חמץ״ כדי לכלול גם את הביעור).

אמנם בשו״ע הרב (סי׳ תל״ה סעיף ד׳) כתב: עבר כל הרגל ולא בדק, חייב לבדוק אחר הרגל לאור הנר כדי לבער. ובסוגריים הוסיף: מן העולם לגמרי, על דרך שיתבאר בסי׳ תמ״ה, הרי דמצדד דבעי ביעור, ואף צריך שריפה כמו בחמץ לפני הפסח למ״ד דחמץ בעי ביעור ע״י שריפה.

דף ל״ד ע״א

במשנה: כל הנקברין לא ישרופו.

בשו״ת שער אפרים (סי׳ ל״ח) נשאל אודות חמאה שנתבשלה בקדרה של בשר, ונאסרה מטעם ״בשר בחלב״, אם מותר להדליק נר העשוי מחמאה זו לנר חנוכה.

ודן שם מצד איסור הנאה דבשר בחלב, ואי אמרינן מצות לל״נ, ומצד כתותי מכתית שיעורא.

וכתב דלכאו׳ יש לדון לאסור לפי המבאור כאן דהנקברים לא ישרופו, אם כן הכא בבשר בחלב שהוא מהנקברים, אסור לשרוף אותו.

אלא דשדי בה נרגא, שהרי הטעם שהנקברים לא ישרופו, היא שמא יבא להנות באפרה, וזה לא שייך בנר זה שאין בו שום ממשות אפר.

אלא שכתב דיש לומר דהוה כמו כל איסור דרבנן דאע״ג דליתי׳ להטעם, מ״מ הגזירה דרבנן עדיין בתוקפה, כמו שכתבו הפוסקים בכמה דוכתי, ואם כן הכא נמי אע״פ שאין כאן אפר, אסור לשרוף אותה.

★ ★

באליהו זוטא (או"ח סי' תרע"ג) הקשה דבלא זה אסור להדליק בחמאה זו, משום איסור "בישול" בשר בחלב, ותירץ הפמ"ג (שם אשל אברהם ס"ק א', וע"ש בשע"ת) דהדלקת נר זה הוה טיגון ולא בישול.

עוד כתבו האחרונים, דהיכי דכבר נתבשלו יחד הבשר בחלב, תו ליכא איסור לבשלם עוד פעם, דכבר נתמזגו יחד, ורק היכי דנתבשלו כל אחד לחול, אסור שוב לבשלם יחד, א"נ דהיכי דמכלה הבשר - בחלב ליכא בזה משום בישול.

★ ★

במשנה: כל הנקברים לא ישרפו וכל הנשרפין לא יקברו כו' אינו מותר לשנותו.

הרמב"ם (פ"ג דחו"מ הי"א) פסק כרבנן דר"י דביעור חמץ אינו בשריפה דוקא, אלא אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים.

והקשה המג"א (ריש סי' תמ"ה) דאם כן אמאי פסק הרמב"ם שמותר לשרוף, הא מבואר הכא דהנקברים לא ישרפו.

ותירץ דאסור לשרוף כשכוונתו כדי להנות מהאפר, אבל לשרוף ולא להנות מן האפר שרי.

ובחק יעקב (ס"ק א') תירץ דמשום חומרא דחמץ - דעובר עליו בבלא יראה ובל ימצא, עדיף לשרוף. א"נ דכשרגילין לשרוף חמץ לפני זמנו אז עדיין מותר הוא בהנאה.

ובהגהות הגאון הברוך טעם זצ"ל תירץ דכיון דאיסורו של חמץ אינו אלא לזמן, לא חששו לתקלה של זמן מועט.

והאחרונים תירצו, עיין במקור חיים (סי' תמ"ה) והגרעק"א בהגהותיו (שם) והחתם סופר בחי' על או"ח הל' פסח (שם) והאבני מילואים בתשו' שבסוה"ס (סי' י"ט) והשפת אמת (פסחים כ"א ע"א) דכל הנקברים אפרם אסור, משום דלא נעשה מצוותן, דאף שיש מצוה בקבורה, היינו רק כדי שלא יבואו לידי תקלה, משא"כ לגבי ביעור חמץ, שנאמר "תשביתו", אפילו אם נסבור דאפשר לבער בכל מילי, מכל מקום ע"י הביעור נעשה מצותן, ואם שרפו אפרן מותר, דהרי נתקיים מצות תשביתו, וממילא אין איסור לשרוף, שזהו רק חשש תקלה שיבואו ליהנות מאפרן כמוש"כ התוס'. ועיין מש"כ על דבריהם הגר"י ענגיל בספרו בית האוצר (מערכת א-ב כלל רי"ב). ובתוס' חדשים על המשניות (רפ"ב דפסחים) מביא מרבינו הק' ר' לוי יצחק מברדיטשוב זי"ע שתירץ כתירוץ זה, וכן כתירוצו של הברוך טעם.

★ ★

הגר"ח על הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"א ה"ג) הביא דברי הגרעק"א הנ"ל, ושבזה מקשה על הטור הסובר דלרבנן דהשבתתו בכל דבר אפרן אסור, וק' שהרי נעשה מצותו בהשבתה זו, ול"ל יהא אפרן מותר.

ותירץ הגר"ח דאינו דומה הגדר של השבתה - בשריפה לר' יהודה להשבתתו - בכל דבר לרבנן, דלר"י הוא מצוה חיובית לשרוף, ואם שרף נעשה מצותו, ואפרן מותר, משא"כ לרבנן מצותו הוא שיהי' מושבת מהעולם באיזה אופן שיהי', ואין זה מצוה חיובית, וממילא ל"ש בזה נעשה מצותו.

ועי' בס' תמ"ז במג"א סק"ב בהגרעק"א (אות ב') שהקשה על דברי המג"א שדן במוצא חמץ בביתו ביום טוב אם יבערנו ע"י גוי, דאיך יכול לבאר את החמץ ע"י גוי, והא אינו מקיים מצות תשביתו, ולפי דברי הגר"ח ניחא, דאין כאן מצוה חיובית להשבית, אלא שיהי' מושבת, והגרעק"א הוא לשיטתו דנקט שהוא מצוה חיובית להשבית, וכמו שטען דלפי"ז יהי' נעשה מצותו. ועיין מנ"ח (מצוה ט').

★ ★

במשנה: כל הנקברים לא ישרפו.

ופירש"י דלמא אתי אינש ואשכח להו ואכיל להו.

בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ד' סי' ל"ט עמוד נ"ח) כתב דמש"כ רש"י כאן דלמא אכיל להו, ט"ס הוא, דמהיכ"ת יאכל להו, כיון שהוא רואה שהם נקברו אלא צ"ל דלמא אתי ליהנות ממנו, וקאי על איסורי הנאה שצריכין לשרוף, ויבא לחשוב שאיסורי אכילה נינהו, ויבא ליהנות ממנו ויאכילנו לכלבים וכדו'.

★ ★

והנה הגרעק"א בגהש"ס תמה על דברי רש"י למה רש"י צריך לומר טעמא אמאי לא יקברנו שהוא משום גזירה שמא ימצאנו אדם ויהנה ממנו כנ"ל, בשביל מה צריך

בכלל לחפש טעמים, הלא כיון שמצותה בשריפה, פשיטא דלא יקברנו, שהרי הוא מבטל מצות עשה דשריפה?

ותירץ האגרות משה (הנ"ל) דרש"י סובר דמ"ש פן תוקד אש, היינו רק להתיר האפר אחר שנעשה מצותו ונשרף, אבל מן הדין יכול גם לקבור אם אינו מעונין להשתמש באפר, ולכן פירש"י דזה אסור, פן יבא אחר ליהנות ממנו וכנ"ל.

ובאמת דעת רש"י פסחים (מ"ו ע"א) וביצה (כ"ז ע"ב) דתרומה וחלה טמאה, אינו צריך דוקא לשרוף אותה, אלא יכול להאכילנה לכלבים, ותוס' בביצה השיגו עליו דהרי צריך שרפה. ורש" לשיטתו כאן דשריפה לאו דוקא, אלא בעי כילוי מן העולם.

★ ★

הגאון הכלי חמדה זצ"ל בפר' חיי שרה (אות ג' ס"ק א') כתב: י"ל עפ"ד החת"ס בתשו' חלק או"ח (סי' ק"פ) דערלה וכלאי הכרם אין חיוב לשרפו, אלא השורף מצוה קעביד, אבל אין חובה לשרפו, וא"כ י"ל דאין לאסור מצד מבטל מצותו, וצריך לבוא מטעם תקלה.

וי"ל עוד בדעת רש"י ז"ל דס"ל לענין שריפת קדשים דמקיים המצוה גם באכילה לכלבו, וגם זה בכלל אין שורפין קדשים ביו"ט, נראה דס"ל דכל ביעור שלא יוכל לבוא שום מכשול מזה כמו להאכילו לכלבו זה דומה לשריפה, משא"כ קבורה כיון דיכול לבוא לידי מכשול אין זה בכלל שריפה, ושוב באמת אינו מקיים בזה מצות שריפה מה"ת, ואסור משום דמבטל מצוה, ועי' בלשון רש"י ז"ל תראה שלא כתב משום חשש תקלה, רק שזה אינו ביעור גמור, ויש להאריך בכ"ז ואכ"מ עכ"ד.

★ ★

ושמעתי מכ"ק אדמו"ר בעל הפני מנחם מגור זצ"ל שתירץ הקושי' הנ"ל, די"ל דהקרי ברש"י הוא בניחותא: והיינו - דאם אחד נמצא במדבר, ואינו מוצא עצים ואש לשרוף, והי' ס"ד שאז סגי בקבורה - כדי שלא ימצא אדם את האיסוה"נ והוא יהנה מהם. קמ"ל דאפ"ה לא סגי בקבורה. וזה ר"ל רש"י, והוא כנותן טעם - אמאי שירצה בכלל לקבור אותם: דלמא אתי איניש ואשכח להו ואכיל להו עכ"ל, ואפ"ה קמ"ל דלא סגי בזה ודו"ק היטב ודפח"ח.

★ ★

בגמ': כל הנקברין לא ישרפו וכו' והתניא ובשר המת שנפרכו טהורין, מאי לאו טהורין ומותרין וכו'.

במנחת חנוך (מצוה קמ"ו אות ה') הקשה, דהא קבורת המת הוי מ"ע מה"ת, וא"כ שפיר האפר מותר בהנאה כיון דנעשית מצותו, והניח בצ"ע, עיי"ש. וכן הק' גם הנודע ביהודה (קמא חיו"ד סי' צ'), ותירץ דלא שייך בזה נעשה מצותו, דהמצוה דקבורת המת אינה משום איסור דידהו, אלא מצוה בפנ"ע משום בזיונו, עיי"ש.

והנה מכך שהנוב"י מיישב בזה הקושיא על מ"ע דקבורה מה"ת, מבואר א"כ בדבריו דס"ל דטעמא דבזיונא הוי סברא דאורייתא, יעויין מש"כ בזה ב"באר צבי" סי' ט"ו. וכמו"כ לפי דבריו אלו נראה ליישב שפיר קושיית האחרונים [ה"ה יוסף דעת יו"ד סי' שמ"ט ס"ק ב', ישועות יעקב אה"ע סוף סי' כ"א מנכד המחבר, ילקוט הגרשוני אות ק', שו"ת עונג יו"ט סי' צ"ה, בית האוצר להגר"י ענגל ח"א (כא- א), שו"ת ערך שי יו"ד סי' שמ"ח, שו"ת יד אליהו סי" ס"ז, ועוד], שהקשו ל"ל בכלל קרא על חיוב קבורה, תיפ"ל דמת אסור בהנאה, וכל איסוה"נ טעונין קבורה. אולם לדברי הנוב"י הנ"ל א"ש, דבאמת קרא דקבורה במת אתא למצוה בפנ"ע משום בזיונו, וכנ"ל. אלא דלכאורה כל קושיית האחרונים הנ"ל דל"ל קרא למצות קבורה שייכא דווקא להסוברים דמצות קבורה היא מדרבנן, (והיינו דהק' למאי בעי הגמ' רמז לקבורה מה"ת מנין), דהא אי נימא דקבורה הוי מ"ע דאורייתא לק"מ, מאחר ודינא דכל איסוה"נ צריכין קבורה אינו אלא מדרבנן משום תקלה, וא"כ שפיר בעינן קרא דהוי חיוב מה"ת.

★ ★

אולם בגיליוני אבי עזרי על המנ"ח שם כתב דאי"ז קושיא, מאחר ומצות קבורה היא מצוה הנמשכת בכל רגע שיהא קבור, וממילא ל"ש בזה נעשית מצותו. ולדברי האבי עזרי נראה דאף אם מאיזה סיבה יהיה מצב דתו לא הוי בגדר קבורה יהיה זה חסרון בכל הדין קבורה, מאחר ובדין קבורה בעינן שיהא קבור לעולם. משא"כ לפי המנ"ח שפיר י"ל דנעשית מצותו. וכן לדברי הנוב"י אפשר דאף אי אח"כ נהפך העפר לכינים אי"ז מגרע ממצות הקבורה שנעשתה, דמ"מ ליכא משום בזיון, וכנ"ל. [והגרח"מ שטינברג שליט"א העיר, די"ל דגם המנ"ח והנוב"י מודים דקבורה היא מצוה שיהיה קבור ולא רק מעשה קבורה, אלא שכ"ז

שייך דווקא היכא שהמת קיים, אבל הכא מיירי שהמת כבר נהיה עפר בזה סברי דתו אין מצות קבורה על העפר, וא"כ נעשית מצותו].

(הרה"ג רבי צבי קרייזר שליט"א)

★ ★

בגמ': שער הנזיר יקבר, רמי לי' וכו' כאן בנזיר טמא, כאן בנזיר טהור.

וברש"י: שער נזיר טהור ישרף וכו' ע"כ. וכתב חכ"א בקובץ וילקט יוסף (שנה י"ג תרע"א קו' י' סי' ק"י): הנה כעין הא דכאן איתא במשנה רפ"ב דמדות לשכת הנזירים, ששם הנזירים מבשלין את שלמיהן ומגלחין את שערן ומשלחין תחת הדוד ע"ש. והנה לכאורה לפימ"ש התוס' נדה (י"ז ע"א) ד"ה שורפן חסיד וז"ל. והערוך פירש ששריפת צפורן מזקת לאדם, וכן כל דבר הבא מן האדם, כדאמר בסו"פ כלל גדול (שבת ע"ה ע"ב) גבי דם הנדה איידי דחלשא לא מצנעא לשונרא, ולכך הוא חסיד שמחמיר לשורפן אע"ג שמזיק לו עכ"ל, (ומזה נוהגין שלא לשרוף השער של אדם כשמספרין ומגלחין רק גונזין, ועי' יחזקאל ה' ג'), וא"כ אי שלחו השער תחת הדוד לשרוף - אשר הוא בחזקת סכנה.

אולם פשוטו הוא, אחר שכן ציותה התורה כמ"ש במדבר (ו' י"ח) "וגלח הנזיר פתח אהל מועד את ראש נזרו, ולקח את שער ראש נזרו, ונתן אל האש אשר תחת זבח שלמיו" ע"כ, וא"כ מצוה הוא שציותה התורה לעשות כן, וכשעושין לשם מצוה אז יקיים מ"ש קהלת שומר מצוה לא ידע דבר רע וגו' וכמ"ש באו"ח (סי' תנ"ה ס"א) ברמ"א לענין דאין לשפוך מים שנשאבו למצת מצוה בשביל מת או תקופה הנופלת, משום דשומר מצוה לא ידע דבר רע ע"ש בט"ז ס"ק ג' ומג"א ס"ק ז' ובח"י סק"ז ומג"א סי' ר"ו סק"ח וכו' ע"כ.

★ ★

ושם להלן מביא שכתב את הנ"ל להגאון האדר"ת זצ"ל והוא השיב לו: בדבר הקושיא על תוס' נדה (י"ז ע"א), לכאורה אינו דומה לשם, דאמרה תורה להדיא שישרוף, ואם שאינו לעיכובא לומר שמצותו בכך, אבל להקשות על התורה אין לנו, והרי אנו רואים דאין הסכנה גלוי אפילו מצד הסגולה, שאל"כ מי הרשה לאדם להתחסד במקום סכנה, והעושים לו נס מנכין לו מזכיותיו, שעל כן אחז"ל אל יעמוד עצמו במקום סכנה.

וי"ל יותר, דהכא א"א בקבורה, עפי"מ דקיי"ל בשלהי תמורה כל הנשרפין לא יקברו, ופרש"י דילמא משכח להו אינש ונהנה בהם בדרך הנאתו, ושערו קודש הוא כמבואר, דהא מה"ט בעי שריפה, ובוודאי יהנה המוציא אותם כדרך הנאתו, וי"ל דגם שלכדה"נ אסור מדצריך שריפה וכמו בכלאי הכרם ואכמ"ל.

אלא דזה אינו, דהא מצינו בשער הנזיר טמא דצריך קבורה כמוש"כ בתמורה ובנזיר (מ"ה ע"ב), ומ"ט לא חיישינן לשמא משכחינהו מי, ובע"כ כדברי התוס' ע"ז (ס"ב ע"ב ד"ה ולקרינהו), דכיון דאין דרך לקבור שער אין לחוש בכך, א"כ גם בשער נזיר טהור יש לומר כן. אולם לפי"ז יסתור לדעת רש"י כללא דמתני' כל הנשרפי' לא יקברו, דלדבריו ודברי תוס' בע"ז יהא מותר לקבור שער נזיר. ובתוס' רע"א ז"ל הקשה על דברי רשיז"ל, למה לי' טעמא דשמא משכח לי' אינש, הא מצי למימר דכיון דאמרה תורה לשרוף - הרי הוא מבטל מצותו בקבורה ע"ש.

ולפי"ז י"ל גם בשער נזיר טהור ג"כ מסברא זו אסור לקוברן, דה"ה מבטל מצותו, אולם מדרש"י ז"ל לא כתב כן י"ל להיפך, דהוזקק לטעמו דווקא משום שער הנזיר, דבזה ליכא למימר דמבטל מצותו דאטו מ"ע הוא שישרפנו, ואינו דומה לשריפת חמץ מחביריו, דהם מ"ע מיוחדת מה"ת. וכאן הוא סניף ממעשה טהרת הנזיר, א"כ י"ל דאינו מעכב כלל, וי"ל דמותר לקברו ג"כ, ע"כ הוצרך רש"י ז"ל לטעמו, וא"כ בע"כ לא ס"ל לי' לרש"י כדברי התוס' בע"ז וכו' עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': ליבטל שק ברובא כו' בצפורתא כו'.

במשנה למלך הל' משכב ומושב (פ"א הי"ד) הביא קושיית רבינו משולם במרדכי (סוף חולין) במ"ש בב"ק (כ"ה ע"א) דש"ז של זב מטמא במשא, משום דא"א שלא יהי' בו צחצוחי זיבה, ל"ל נימא דהזיבה בטל ברוב של הש"ז.

ותמה המשנל"מ דהא בבכורות (כ"ג ע"א) מבואר דנבלה אינה בטלה בשחוטה רק לענין מגע, שכשנוגע בכל אחד יש לתלות דהיינו השחוטה, אבל לא לענין משא כיון

שהוא נושאם בבת אחת, ואם כן הך דש"ז של זה דאיירי לענין משא, מאי מקשה רבינו משולם דליבטל ברוב.

ותירץ דמ"ש דלענין משא אינו בטל ברוב אינו אלא מדרבנן, והך סוגיא בבבא קמא איירי מן התורה, דהא מעיינות הזב מה"ת מטמאות במשא.

אלא שהקשה דאמאי הי' צריך הגמרא לאוקים כאן לגבי שער נזיר דאיירי בציפורתא, הרי כשלובש כל הבגד הרי זה כמו טומאת משא, ואם כן בלאו הכי אינו בטל, דלגבי משא ל"א דליבטל ברובא.

וכתב די"ל דבאופן דציפורתא שהוא דבר חשוב אינו בטל מן התורה, כמוש"כ התוס' סוף מעילה דמטבע חשוב ולא בטיל מן התורה.

ובזה מיישב מה שכתב הרמב"ם בהל' פסוה"מ האורג מלא הסיט משער נזיר ומפטר חמור בשק ידלק, והשמיט אוקימתת הגמרא דאיירי דציפורתא? אלא דבאמת גם בלא זה אינו בטל מדרבנן, דלבישת בגד הו"ל כמו טומאת משא.

הפמ"ג (ביו"ד סי' ק"י סק"י) תמה עליו לפי זה למה לי שיעור מלא סיט, אפילו בכ"ש הול"ל דאינו בטל.

ועיין מש"כ הגר"ש שקופ ז"ל בשערי יושר (ש"ג פ"ז ופכ"ח) בביאור החילוק בין טומאת משא, לבין ביטול יבש ביבש חד בתרי, שמעיקר הדין מותר לאכול שלשתם בבת אחת.

★ ★

בגמ': ליבטיל שק כרובא אמר רב פפא בציפורתא.

הש"ך יו"ד סי' רצ"ט (ס"ק א') הביא מש"כ הלבוש שם דהטעם דחוט אחד של צמר אינו בטל בבגד של פשתים, לפי שיבש ביבש אינו בטל. והש"ך צווח עליו כי כרוכיא שהרי בכה"ת כולה קיי"ל דיבש ביבש בטל. ועוד ל"ל תירץ כמוש"כ תוס' והרא"ש דלהכי לא בטיל דהיתר בהיתר לא בטיל.

ועוד הקשה הנקודת הכסף שהרי הכא מבואר דשער נזיר שאינו כצורת ציפרתא הרי הוא בטל בבגד, הרי חזינן דיבש ביבש בטל.

וכתב החתם סופר (שו"ת או"ח סי' ק"ז) לבאר, דהתוס' יו"ט (ריש מס' שקלים) הקשה על תירוצו של התוס' והרא"ש, דהרי בשר בחלב בטלי אהדדי, הנה חזינן דגם היתר בהיתר בטל.

ויש ליישב דחדא מתורצת בירך חברתה, דאמנם מצד הסברא היתר בהיתר לא בטיל, אבל מבשר בחלב מוכרח דגם היתר בהיתר בטל, אמנם אין לך בו אלא חידושו, ודוקא דומיא דבשר בחלב דהוא לח בלח, אבל יבש ביבש לא, וא"כ כוונת התוס' והרא"ש וכוונת הלבוש אחד הוא, דבהיתר בהיתר ביבש ביבש לא בטיל, משא"כ הכא בשיער נזיר דהוא איסור בהיתר, שפיר בטל.

וכ"כ החתם סופר עוד בתשובה ביו"ד (סי' פ"ה).

★ ★

בגמ': דנקברין אפרן אסור ונשרפין אפרן מותר וכו'.

והתוס' לעיל (ל"ג ע"ב ד"ה הנשרפין וכו') כתבו לבאר דהא דנשרפין אפרן מותר, הוא משום שאין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו ע"כ.

וכתב הגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל-הי"ד בספרו קובץ שעורים (ח"ב סי' כ"א אות א'): ולכאורה קשה, דאיך שייך למילף איסורי הנאה מהקדש, דהרי קדשים שמתו ג"כ יצאו מידי מעילה, אף שלא נעשית מצותן כלל וע"כ הטעם הוא דכל איסורו של הקדש תלוי במה שעומד למצותו, וקדשים שמתו, כיון ששוב אינן עומדין למצותן, ממילא פקע קדושתן, וכ"ש היכא שכבר נעשית מצותן, אבל באיסורי הנאה כמו בערלה וכלאי הכרם, דבודאי אין לומר דכל איסורן הוא רק מפני שעומדין לשריפה, דאדרבא הא שעומדין לשריפה הוא מפני איסורן, וא"כ מנ"ל דנעשית מצותן תתיר את האיסור שבהן ע"כ.

★ ★

בספר ואם תאמר (ח"א ע' ע"א) הקשה ע"ד התוס' הנ"ל כאן: צ"ע דקיימא לן דמת אסור בהנאה, ולמה לא נימא דלאחר קבורה יהא מותר בהנאה, כיון דעל ידי הקבורה נעשה מצותן דקבורה ע"כ.

והשיב על זה כ"ק אדמו"ר בעל הפני מנחם מגור זצ"ל בקו' ויש לומר (ע' צ"ד): בסנהדרין מ"ו: איבעיא דלא אפשיטא אי קבורת מת משום כפרה או משום בזיונא, ואי טעמא משום בזיונא, דבר זה שייך גם אחר קבורה (והגם דשיירי דם קדשים נמכרין לגננים לזבל אחרי שנעשה מצותו [יומא נ"ח:] ולא חיישינן לבזיון קרשים, יש לחלק). ועי'

נו"ב קמא יו"ד סי' צ' [וליכא לאקשויי אם כן מת שמצוה לקברו ראוי להיות אפרו מותר, והרי הוא דומה לנשרפין שגם כן נעשה מצוותו, הא ליתא, שהנשרפין מצות שריפתן משום איסור דידהו, ולכך כשנשרפו אמרינן כבר נעשית מצוותו, אבל מת מצות קבורתו משום בזיונו ולא משום איסורו, ולכן לא שייך בו נעשית מצוותו] ע"כ.

★ ★

כתב הגאון בעל הכלי חמדה זצ"ל פר' חיי שרה (אות ג' ס"ק א'): בלבוש (סי' תמ"ה ס"כ) כתב על חמץ בפסח בזה"ל, ולחכמים שאין צריך לשורפן, אין לו דין הנשרפין אלא דין הנקברים, וקיימא לן (תמורה ל"ד ע"א) דכל הנקברים שנשרפו אפרן אסור, כמו מת שנקבר שהוא אסור בהנאה דילפינן שם שם מעגלה ערופה (עבודה זרה כ"ט ע"ב) עכ"ל.

ולכאורה דבריו הקדושים תמוהין במה שמדמה חמץ בפסח למת דוקא, ומה כונתו בזה.

★ ★

אמנם ברורן של דברים, דכונתו דלא נימא דאע"ג דחכמים ס"ל דמקיים תשביתו בכל דבר, מ"מ כיון דהוא משביתו הרי נעשית מצותו וצריך להיות מותר כמו שרוצה לומר הגאון מליסא ז"ל, ולהזהיר זה כתב הלבוש דאינו כן, דהרי מת ג"כ מפורש בתורה חיוב קבורה, מ"מ אסור בהנאה אפי' לאחר קבורה כמו עגלה ערופה, והטעם דקבורה אינו מפאת איסוה"נ שבו, כמו כן חמץ לחכמים דס"ל דחמץ מחויב בביעור מדכתיב תשביתו, אינו מתיר איסור הנאה שבו, כיון דמצות תשביתו אינו מכח איסה"נ שבו אלא משום לאו דבל יראה.

וראי' לזה, דהרי תשביתו עיקרו בערב פסח, ואז אינו אסור עוד בהנאה לחכמים דפליגי על ר"י, וא"כ אין זה בכלל נעשה מצותו, והתוס' שכתבו דלר"י אפרן מותר בחמץ, היינו לר"י לשיטתו דס"ל דגם לפני זמנו אסור מה"ת בהנאה, ועוד כיון דלר"י יליף מנותר, ושם השריפה מכח איסוה"נ שבו, וה"ה בחמץ, ולכן בשריפה אמרי' דהוי נעשית מצותו, משא"כ אליבא דחכמים הוי כמו מת, דאין במה שקוברין אותו נעשית מצותו להתירו בהנאה, וז"ב בדעת הלבוש עכ"ד.

★ ★

בגמ': **ונקברין אפרן אסור והתניא וכו' ובשר המת וכו' לא טהורין ואסורין.**

כתב בספר ברכת הקודש (ע' שס"ג): ומבואר דבשר המת אפרו אסור. והקשה במנח"ח מצוה קמ"ו אות ט"ז (בנדמ"ח) כיון דבמת איכא מצוה מה"ת לקברו, אמאי לא אמרינן שהאפר מותר, כיון שנעשית מצותו והניח בקושיא.

ועי' בנודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סי' צ') שכבר עמד בזה. ותירץ דכיון דהקבורה הוא מחמת בזיונו ולא מחמת איסורו בהנאה, לא שייך בזה נעשית מצותו. ובאבי עזרי (פ"ג מחמץ הי"א) תירץ, שמצות קבורה היא מצוה הנמשכת - שיהא קבור, ולא שייך נעשית מצותו, דאם קבר מת והוציאו שוב איכא מצוה מה"ת לקברו.

אכן במקור ברוך (ח"א סי' ל"ד) דייק מרבינו גרשום בסוגיין שכתב, בשר המת שדרכן ליקבר אם לא נקברו וכבר הופרכו מעצמן ונעשו אפר טהורים, ומדמדקדק לומר "שלא נקברו", משמע להדיא דאם כבר נקברו, אפרן מותר דנעשה מצותן, ועיי"ש במקור ברוך מש"כ בזה.

הדרן על מסכת תמורה

מאת הגה"ק רבי נתן שפיגלגלאס זצ"ל-הי"ד

(מתוך ספר זכר נתן סי' כ"ה)

א) בש"ס תמורה (ל"ד.) כל הנשרפין אפרן מותר ואפר הקדש מותר, ופריך והתני' כל הנשרפין אפרן מותר חוץ מאפר אשירה ואפר הקדש לעולם אסור, ומיערב לא עריב ותני להו, משום דאשירה יש לה בטילה בעכו"ם, והקדש אין לו בטלה עולמית, קתני מיהא אפר הקדש לעולם אסור יעו"ש, וברש"י העיר דמאי שייכות סיפא דברייתא לקושית הגמ' עיש"ה.

ונראה דלכאורה יש להקשות, דלמה דחיק הגמ' לשנויי דמיירי בעצי הקדש שנפלה דליקה מאלי', כיון דלא ידעינן דמאן, דלא הוי אינש דלמעול דליפוק אפרן לחולין, או דמיירי בתרומת הדשן [שאין זה אלא דבר מועט שיעור קומץ] דהדין ושמו בנחת ושמו כולו, שלא יפזר, וכיון דטעון גניזה אסור בהנאה יעו"ש, אמאי לא משני דאיירי בכל האפר של המזבח, יעו' מעילה (ט'.) ר' יוחנן אומר מועלין בכל האפר וכן קיי"ל להלכה דמועלין גם בשאר האפר, ולמה מוקי דוקא בתרומת הדשן.

אולם ראה בראב"ד (פ"ב מהל' תמו"מ) שכתב דהא דמועלין בשאר האפר, זה רק עד שיוציאו לחוץ למחנה בשעה שנעשה על המזבח מלא דשן, אבל אחר שהוציאו לחוץ למחנה, שוב אין מועלין, דכבר נעשה מצותו (ועי' בספר טל תורה על מס' מעילה (י"א) יעו"ש), וא"כ בפשיטות ניחא, דלא מצי לאוקמי דמיירי בכל האפר של מזבח, דבזה לא הי' אסור בהנאה עולמית, ויקשה לפי"ז מה בין הקדש לאפר אשירה, ואמאי לא תני להו בהדי הדדי, דהא תרוייהו הקדש ועכו"ם יש להם ביטול, וע"כ מוכרח לשנוי' דמיירי בתרומת הדשן, דאפרו אסור, דטעון גניזה מקרא ודושמו וכו'.

ויתכן כל זה לשיטת הראב"ד, אכן לשיטת הרמב"ם (שם) דמועלין בכל האפר אפי' שאחר הוצאה לחוץ למחנה, שוב יוקשה לפי"מ דקיי"ל כר' יוחנן במעילה (ט') דמועלין בכל האפר יעו"ש וברמב"ם (פי"ט מפסוהמ"ק ה"ג), ושוב אמאי לא מוקי דהא דקתני דאפר הקדש לעולם אסור הוא מאפר תפוח שע"ג מזבח, דג"כ אסור לעולם לשיטת הרמב"ם, ולמה מוקי דוקא בתרומת הדשן.

ב) ונראה עפ"י דברי הגמ' פסחים (כ"ז:) דתני' אפר עצי אשירה לעולם אסור יעו"ש, ובתוס' שם ד"ה חוץ העירו, דהא הכא מיירי בעצי אשירה של עכו"ם דמועיל ביטול, וא"כ לא גרע מע"ז שנשתברה מאילי' דאיכא מ"ד בע"ז (מ"ו) דע"ז שנשתברה מאילי' דמותר עי"ש בתוס', ולכאורה דבריהם צ"ב, דהא בהדיא אמרינן בע"ז (מ"ו) דאף אם ישראל שוברה אסור יעו"ש, והא הכא איירי דהישראל שורפה, וראיתי בספר מגיני שלמה שהעיר כן יעו"ש מש"כ בזה, דכוונת התוס' היא למאן דמוקי לה בעצי הקדש שנדלקה מאלי', ובטח דכותי' מיירי בעצי אשירה שנשרפה מאלי', והוי כאלו נשתברה מאילי' יעו"ש.

אולם בעיקר הקושי' נראה, דבע"ז שם פליגי ר' יוחנן ור"ל בזה אי ע"ז שנשתברה מאילי' אי מותר, ור' יוחנן סובר דגם בנשתברה מאילי' אסורה, וא"כ י"ל דהך מ"ד דמוקי לה בעצי הקדש שנדלקה מאילי', אזיל אליבא דר' יוחנן דגם בנשתברה מאילי' אסורה, וז"פ בישוב קושית התוס'.

ואם כה, נוכל לומר דהך דמוקי לה הכא בתרומת הדשן, ולא רצה למוקמי בעצי הקדש שנדלקה מאילי', משום דסובר כר"ל דע"ז שנשתברה מאלי' מותרת, ולא כר' יוחנן דסובר דאסורה, וא"כ שוב יקשה קושית התוס' בפסחים (כ"ו:) דאמאי עצי אשירה אסורה, הא הוי כמו שנשתברה מאילי', וע"כ דמאן דפליג על ר' יוחנן וס"ל דע"ז שנשתברה מאילי' מותרת, שוב יכולין לאוקמי בתרומת הדשן, ומיושב בזה מה שהקשתי לשיטת הרמב"ם, דאמאי לא מוקי בתמורה (ל"ד.) בכל אפר הקדש של מזבח דעולם אסור אפי' אחר שהוציאו לחוץ למחנה, אך להנ"ל זה אינו, דהך מ"ד רצה לתרץ גם למאן דלית לי' כר' יוחנן דאפר הקדש לעולם אסור היינו גם אפר שע"ג מזבח, וס"ל כרב שם במעילה (ט'.), ור' יוחנן גופא סגי לי' בתירוץ דאיירי בעצי הקדש שנדלקה מאילי', דהא לדידי' לא קשה כלל קושית התוס'

כדברינו לעיל, וכיון דהוא רצה לתרץ גם שלא אליבא דר׳ יוחנן, לכך לא רצה לאוקמי בכל האפר של ע״ג מזבח, דזה הדין הוא רק לר׳ יוחנן דס״ל כן במעילה (ט׳.), והוא רצה לתרץ גם למאן דפליג על ר׳ יוחנן שם ולכן מוקי לה דוקא בתרומת בדשן.

וא״כ לפי דבאמת קיי״ל כר׳ יוחנן בע״ז (מ״א:) דע״ז שנשתברה מאילי׳ אסורה יעו״ש וברמב״ם (פ״ז מעכו״ם הל״ז), שוב י״ל התירוץ הראשון דמיירי בעצי הקדש שנדלקה מאילי׳, דהא לר׳ יוחנן דס״ל ע״ז שנשתברה מאילי׳ אסורה לא קשה כלל קושית התוס׳ בפסחים הנ״ל כמובן ונכון.

★ ★

ג) ועי׳ במהרש״א שם בפסחים (כ״ו:) שהקשה דהא כמו בעצי אשירה לא קתני דלעולם אסור משום דמשכחת לה ביטול, כמו כן קשה אמאי קתני בעצי הקדש דלעולם אסור, הא אם ימעול בה יצא לחולין יעו״ש. ובספר צל״ח תירץ, דכיון דבמזיד אין מועלין ולא יצא לחולין ורק בשוגג, וזה אין בידו שיהא שוגג, ושפיר קתני דאפר הקדש לעולם אסור יעו״ש בצל״ח.

אולם לענ״ד אכתי הא מועיל פדיון ולא הוי אסור לעולם, ומצאתי במאירי לפסחים שהעיר כן, אך י״ל דמיירי באפר שאין בו שוה פרוטה, ועל פחות משו״פ אין מועיל פדיון, [ויעוין תוס׳ קידושין (נ״ו:) ד״ה המקדיש דהמקדש באיסורי הנאה אינה מקודשת, ובשלא כדרך הנאה ליכא שוה פרוטה, וע״כ היינו ג״כ באפר, דאל״ה מקודשת באפר, והיינו ע״כ דסתם אפר אין בו שו״פ יעו״ש ואכ״מ].

וזה לא תקשי דאמאי קתני אפר הקדש לעולם אסור, הא מועיל שאלה לשיטת הר״א ממי״ץ בנדרים (צ׳ ע״א) דבתרומה דאתי ליד כהן מועיל ג״כ שאלה, והוא הדין בהקדש דאתי ליד גזבר מועיל שאלה, זה אינו, די״ל דכאן איירי בעצים של קרבן ציבור, כגון שני גזרי עצים למערכה שהיו מקריבים בכל יום דזה הוא קרבן ציבור, ובק״צ לא מהני שאלה, כמו שכתב הטורי אבן בראש השנה (כ״ח) דבקרבן ציבור אינו מועיל שאלה יעו״ש.

★ ★

ד) ובעיקר דברי הטו״א דבקרבן ציבור לא מהני שאלה, יתכן ליישב הא דתמורה (כ״ג.) א״ר הונא הכל מודים אם משך אחת והקריבה שהשני׳ מתה, לא נחלקו אלא בבא לימלך וכו׳, ותנן השני ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה שאין חטאת ציבור מתה, הא דיחיד מתה, ואמר רב בעלי חיים אינן נדחין, כשהוא מתכפר בשני שבזוג ראשון מתכפר, ואידך בתרא הוי לי׳ כמפריש לאיבוד, וטעמא דציבור הא דיחיד מתה, מאי לאו אפי׳ רבנן וכו׳ יעו״ש דרבי סבר לא עשו תקנה בקדשים, ואמרינן לך התכפר בשאינה אבודה ואבודה מתה, ורבנן סברי עשו תקנה בקדשים ואמרינן לך התכפר באבודה ושאינה אבודה תרעה.

ורב אמר הכל מודים במתכפר בשאינה אבודה שאבודה מתה, על מה נחלקו דמתכפר באבודה, דרבי סבר מפריש לאיבוד כאיבוד דמי, ורבנן סברי לאו כאיבוד דמי, תנן השני ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה שאין חטאת ציבור מתה, הא דיחיד מתה, ואמר רב בע״ח כשהוא מתכפר בשני שבזוג ראשון מתכפר, ואידך בתרא הוי לי׳ כמפריש לאיבוד, וטעמא דציבור הא דיחיד מתה, מאי לאו רבנן וקשי׳ לרב וכו׳ יעוש״ה כל הסוגיא, ובתוס׳ שם ד״ה וטעמא כתבו, דלר״ה לא פריך מהך ברייתא דשני שעירים דמוכח דמתה, משום דהתם הוי כמשך יעו״ש, ותמוה מאד, דהא התם בקרבן ציבור, בודאי הכל עושין הבי״ד גופייהו והוי כנמלך, דמה בין נמלך שהוא עושה עפ״י בי״ד, והתם עושין הבי״ד גופייהו, וזה צ״ע רב.

★ ★

ה) ונראה דיש לעיין, דכיון דהן חטאות המתות הילכתא גמירי לה, מאי נפ״מ אם נמלך והבי״ד יאמרו לו שיתכפר באבודה אז אינו אבודה רועה, ואם הוא בעצמו עושה כן שיתכפר באבודה אז האינו אבודה מתה, וזה חידוש גדול שיהא הבדל בענין דבר איסור במה דגלי דעתי׳ [וכעי״ז בנדה (נ״ג:) אמר ר״ל והוא שבדקה יעו״ש ובספר טל תורה ובפרש״י, אך שם מיירי לענין כתמים דרבנן, אבל הכא לענין דין דאורייתא קשה להבין דיהי׳ תלי׳ בדעת האדם].

ואפשר לומר עפ״י דברי הגמ׳ ב״ק (ק״י) דפריך אמאי חטאת שמתה בעלי׳ למיתה אזלא, נימא אדעתי׳ דהכי לא אקדשה, ומשני דהילכתא גמירא לה עי״ש. והוא הדין דקושית הש״ס הוא ג״כ על חטאת שאבדה ונתכפרה בעלי׳ באחרת [ועי׳ בהגהות הרש״ש על ר״ה (ה׳) שהקשה זה על חליפי תודה, אמאי יהי׳ קדוש התודה השני׳, נימא אדעתא דהכי לא אקדשי׳ עו״ש, ובאמת בתודה לק״מ כמו

שכתבו התוס׳ בכתובות (נ״ז) דהמוכר בהמה ונולד בה אח״כ טריפה לא שייך לומר אדעתא דהכי לא קנה, כיון דתליא ג״כ בדעת המוכר עי״ש, והוא הדין בתודה תלי׳ ג״כ בדעת גזבר ההקדש שהוא מעכב על ידו], אבל בחטאת שפיר קשה, כיון דאין להקדש בו כלום דסוף סוף למיתה אזלא, ותלוי רק בדעת המקדיש, נימא אדעתא דהכי לא אקדשי׳, ובחטאת שאבדה ונתכפרו באחרת ג״כ צריכין לומר כתירוץ הגמ׳ שם דהילכתא גמירא לה.

ולפי״ז יש לומר, דהיכי דבא לבי״ד לימלך ורוצה בתקנתייהו, דהיינו שרוצה שלא ילך למיתה וכוונתו לשאול על הקדשו כדי שלא ילך למיתה, וא״כ מצד קדושת פה שהקדיש האדם זה נסתלק דהא הוא מתחרט על הקדשו, דאדעתא דהכי לא אקדשי׳, ורק שיש עלי׳ קדושה שהתורה הטילה עלי׳ מצד דהילכתא גמירא לה, ואם לא בא לבי״ד לימלך ואינו רוצה בתקנתייהו ואינו מתחרט על הקדשו יש על הבהמה ג״כ קדושת פה מצד הקדשו. וז״ב החילוק בין היכא דבא לימלך דלא הוי קדוש אלא קדושת תורה, להיכא דלא בא לימלך דהוי קדושת פה.

וא״כ לפי מש״כ הרמב״ן ב״ב (ע״ט) דבהקדיש בור ונתמלא מים אין מועלין, לפי שההקדש בא ממילא ולא מכח אדם, ובקצוה״ח סי׳ (ר׳) ביאר זה באריכות, ודמי לקדשי עכו״ם דאין מועלין משום שלא בא ההקדש ע״י ישראל והוי כמו הקדש ממילא יעו״ש, מתבאר מדבריו, דהקדש שיש עליו קדושת פה מהאדם גדול יותר מהקדש ממילא כגון קדושת תורה [וכבר האריכו בזה דקדושת תורה לא הוי אלא הקדש ממילא וז״פ], והקדש ממילא הוא רק קניינו של גבוה, אבל אין בהם קדושת גבוה למעול, והיכא שיש עליו קדושת גבוה חל עליו יותר פסול כמתבאר מכמה דוכתי טובא, דהיכא דאין בו קדושת גבוה לא חל פעמים פסולים שונים, כמו קדשי עכו״ם דאין חייבין משום פיגול נותר וטמא עי׳ זבחים (מ״ה), והוא כמש״כ.

כמו כן י״ל דאם יש עליו קדושת פה מן אדם, חל עליו הפסול דה׳ חטאות, דכל שישנו קדושה גבוה חל עליו ויוכל להתפשט פסול גם על שאינה אבודה, דמפריש לאיבוד כאיבוד דמי, וזה הוא דוקא כשלא בא לבי״ד לימלך, שאין מתחרט בהקדשו, והוי בו ג״כ קדושתו שהקדיש, אבל אם בא לימלך ופקע מיני׳ קדושתו שהקדיש, ורק נשאר עליו קדושת תורה, מטעם הילכתא גמירא, בזה אין הפסול יכול להתפשט גם על שאינה אבודה, כיון דקדושתו אינה כל כך גבוה, לא חלה עליו פסול על שאינה אבודה, ודו״ק בזה היטב.

ואם כה, מיושב בזה דברי התוס׳ מה שתמהתי לעיל, דכל הטעם דנמלך בבי״ד אין מתה משם דהוי כמתחרט ושואל על ההקדש, וא״כ התם בקרבן ציבור דאין מועיל שאלה, כדברי הטו״א בר״ה (כ״ח), א״כ דאך דהבי״ד עושין המלכה, מ״מ כיון דאין מועיל שאלה בקרבן ציבור לא מועיל, אפי׳ נמלך, והוי כאילו משך, ונכון מאד.

★ ★

ו) נחזור לענינינו, דהיכן מצינו דשני גזרי עצים למערכה הם קדוה״ג, על זה אמרינן: הדרן עלך פרק ״קדשי מזבח״, היינו דבתחילת הפרק אמרינן דקדשי מזבח אינו חל על הכל, וקדשי בדק הבית חל על הכל, ובגמ׳ שם מפרש דבקדשי בה״ב מועלין בשיפוי וניבוי של עצים. ובתוס׳ שם (ד״ה לאתויי) כתבו דהיכי שייך גבי קדשי מזבח שיפוי וניבוי וע״כ הוא שני עצים למערכה שהיו מקריבין בכל יום הוא קדשי מזבח שהוא קדוה״ג יעו״ש ובמעילה (י״ד). וכיון דאתינא להכי דמשכחת עצים קדוה״ג שהוא ק״צ ואינו מועיל שאלה כדברי הטו״א ניחא הא דקתני אפר הקדש לעולם אסור דלא אפשר בשאלה, דמיירי בעצים של המערכה דאינו מועיל שאלה, וזה נעיצות סוף הפרק בתחילתו.

★ ★

ז) וכעת נבוא לבאר במאי דקאמרינן: ״וסליקא לה מס׳ תמורה״, שיהא נעוץ תחילת המס׳ בסופו: דבריש תמורה במשנה אמרינן דהמימר סופג את הארבעים, ואף דתמורה הוי לאו הניתק לעשה, מ״מ לוקה כשיטת הרמב״ם (בפ״א מהל׳ תמורה) משום דהוי לאו הכולל יותר מעשה, דהלאו הוי גם בקרבן ציבור, והעשה ליכא בקרבן ציבור (וכבר האריכו בזה והדברים עתיקין).

ח) והנה האחרונים מקשים, לשיטת הרבה ראשונים דהא דסומא פטור מכל המצות הוא רק במ״ע, אבל במצות ל״ת גם סומא חייב, א״כ האיך משכחת לה לאו הניתק לעשה, דכל לאו הוא כולל יותר מהעשה, דהלאו נוהג גם גבי סומא, והעשה ליכא גבי סומא.

וראיתי להגאון מוהר״י הכהן פיגנבוים ז״ל בקובץ שערי תורה שתירץ, דאף להני דסברי דסומא מוזהר על

הלאוין, מ"מ מודים דסומא אין לוקה על הלאו, דהרי גמ' מפורשת היא בש"ס ב"ק (פ"ח) דר' יהודה פוטר סומא מחייבי מלקות, וכל מה דקאמר הרמב"ם דאם לאו כולל יותר מעשה לוקין, הוא דוקא גבי תמורה, דכיון דקרבן ציבור לית גבייהו העשה (דוהי' הוא ותמורתו קודש) והמימר בק"צ לוקה, הה"ד גבי קרבן יחיד, אף דהוי ניתק לעשה, ג"כ לוקה כמו בק"צ, אבל בסומא אף דמוזהר על הלאו, מ"מ הא הסומא אינו לוקה, א"כ לא שייך לומר דכל האנשים ילקו על לאו הנל"ע כמו סומא, זה אינו, דהא סומא ג"כ אינו לוקה יעו"ש וז"ב ופשוט בסברא, דאף היכי דהוי לאו הכולל יותר מעשה, מ"מ היכי דגם דבמקום דליכא העשה ג"כ לקי, הה"ד דלא לקי במקום דאיכא העשה, אף דהוי לאו הכולל יותר מעשה.

★ ★

ט) והנה באמת קשה, איך לקי על תמורה, הא הוי התראת ספק דילמא ישאל על הבהמה הראשונה ויפקע הקדושה מהבהמה השני', ואף דאין נשאלין על התמורה יעו' ירושלמי נזיר כל עמא מודי דאין נשאלין על תמורתו יעו"ש ובכ"מ פ"ב מתמורה [ובמק"א כתבתי בדקדוק הלשון "כל עמא" ואכ"מ], מ"מ הא מבואר בנזיר ל"ב דאם נשאל על הבהמה הראשונה, נפקע הקדושה מהבהמה השני' עי"ש.

אך לק"מ כמו שכתבו התוס' בגיטין (ל"ג.) לענין דלקי על לאו דנזיר ולא הוי התראת ספק משום דמוקמינן אחזקה עי"ש. והה"ד הכא לענין תמורה דמוקמינן אחזקה, כמו דעד עתה לא נשאל, כן לא ישאל עוד, והכא עוד עדיף יותר דנוקמא אחזקה, דהא אין נשאלין על הקדשות אלא מדוחק.

אך קשה דאיך שייך למוקמי אחזקה שלא ישאל, הא דילמא ימצא אחרת נאה הימנה וישאל על הראשונה כמו דאמרינן בב"ק ע"ז דפרה עומרת ליפדות משום דילמא ימצא אחרת נאה הימנה, ובקרבן קדשי מזבח דלא משכחת פדיון בלא מום מ"מ שאלה משכחת לה גם בתמימה, ודילמא ימצא אחרת נאה הימנה ויהא מצוה למשאל עלה [ולדעת הר"א ממי"ץ דגם בתרומה דאתי ליד כהן מועיל שאלה, והכ"נ באתי ליד גזבר מועיל שאלה].

והיה נראה, דהא בגמ' מנחות (מ"ז.) ר"א בר"ש אומר לעולם אינו קדוש עד שישחוט לשמן ויזרוק דמן לשמן, ובתוס' שם (ד"ה עד) הקשו דלמה לו זריקה הא בפ"ק רפסחים (י"ג:) אמרינן דר"ש סובר כאבוהו דכל העומר לזרוק כזרוק דמי יעו"ש.

★ ★

י) ונלפע"ד דהנה לכאורה יש לעיין האיך אמרינן כל העומד לזרוק כזרוק דמי, הא בב"ק (ע"ו) אמרינן דפרה אדומה מטמא טומאת אוכלין הואיל והיתה לה שעת הכושר, שאם מצא אחרת נאה הימנה הי' פודה אותה, וכל העומד לפדות כפדוי דמי, וכוונת הגמ', דכיון דמצוה לחזר אחר פרה נאה, משום זה כל פרה עומדת לפדות, וא"כ כמו דאמרינן במנחות (ס"ז.) דאם שחט בשבת כחושה אומרין לו שישחוט שמינה ובשטמ"ק שם דע"כ הוא דוקא אם עדיין לא זרק את הדם, אבל אם כבר זרק את הדם כבר קיים מצותו ולא ניתנה שבת לדחות עבור הידור מצוה עי"ש ובספר חלקת יואב להגה"ק מקינצק ז"ל (סי' ל"ד). (ועי' בתוס' מנחות (ע"ב.) ד"ה אמאי שכתבו דכל שהוא כשר בדיעבד ורק לכתחילה צריך שיהי' כן, אינו דוחה שבת אפי' בקרבנות הדוחים שבת עי"ש, ובירושלמי (יומא פ"ד ה"ו) דבר שאינו מעכב דוחה וכו' עש"ה ואכ"מ מה שיש לעיין בזה), וא"כ בכל קרבן אפי' אם כבר שחט מחויב להדר קודם זריקה אחר יותר נאה ומשובח, ולפ"ז כמו כן בכל קרבן, כל זמן שעדיין לא נזרק אינו עומדת.

אולם נראה דבעיקר הדין דקאמרינן דאפי' כבר שחט כחושה ועדיין לא נזרק שמינה, יש לעיין מדברי התוס' תמורה (כ"ב.) דהא דרבנן סברי דעשו תקנה בקדשים ואמרינן לך התכפר באבודה ושאינו אבודה תרעה, ופירשו התוס' שמיירי דאבודה כחושה ושאינה אבודה שמינה, דאמרי' לי' התכפר בטובה והשני' תמות עש"ה, ומבואר דלרבנן דס"ל דעשו תקנה בקדשים מקריבים את הכחושה אעפ"י שיש שמינה, ואמאי במנחות (ס"ד) לא משגחינן בהפסד קדשים, ומותר לאבד בידים את הכחושה.

והחילוק נראה, דהא דמנחות (ס"ד) דמיירי בקרבן ציבור ומצוה דרבים אלים טובא יעו' ש"ס (גיטין ל"ח) מצוה דרבים שאני יעו"ש, דאפי' רק משום הידור מצוה דרבים ולא משגחינן בהפסד קדשים, אבל בהא דתמורה (כ"ב.) דמיירי בקרבן יחיד דמשום הידור קרבן יחיד לא מפסדינן קדשים וז"פ.

וא"כ לפי"ז ניחא ג"כ הא דלעיל שתמהו התוס' דהא התם בפסחים (י"ג:) דמיירי בקרבן תודה דהוי קרבן יחיד, באמת אם כבר שחט אינו מחויב לחזור אחר יותר מהודר ושפיר עומדת לזרוק וכל העומד לזרוק כזרוק דמי, אבל הכא בכבשי עצרת דהם קרבן צבור לא אמרינן כל העומד לזרוק כזרוק דמי, כיון דאם מצא נאה הימנה אחר שחיטה אינה עומדת כזרוק.

היוצא לנו, דבקרבן יחיד אין מחויב להדר אחר שמינה בפרט להפסיד קדשים אחרים, א"כ הה"ד דאין מחויב לישאל בקרבן יחיד אף אם ימצא אחרת נאה הימנה, ועי' בשערי תשובה (בהל' חנוכה) שמביא כמה פוסקים דאם כבר הכין עצמו להדליק נרות חנוכה בנרות של שעוה, ואח"כ נזדמן לו שמן זית, אינו מחויב להניח את הנרות שעוה, כיון דכבר הכין עצמו לנרות שעוה, והוא כמש"כ בהקדש קרבן יחיד, דכיון דכבר הכין עצמו להביא קרבן במה שהקדיש אותו, שוב אין מחויב לשאול עלי' אף אם ימצא אחרת נאה הימנה [אך מהתם אין ראי' כ"כ, דהתם הוא במצוות חנוכה דהוא דרבנן, אבל הכא בקרבן דהוא דאורייתא].

★ ★

יא) אולם יקשה, כיון דבקרבן ציבור אם ימצא אחרת נאה הימנה פשיטא דמחויבים לשאול עלי', דציבור פשיטא שמחויבין לחזור אחר נאה הימנה כמו במס' ב"ק (ע"ז) לענין פרה אדומה ומנחות (ס"ד), וא"כ איך יכול ללקות בהמיר בקרבן ציבור הא הוי התראת ספק דילמא ישאלו הציבור על הבהמה הראשונה ויופקע איסור לאו דתמורה.

ואין לומר דכיון דסוף סוף לא חלה הקדושה על הבהמה השני' ואפ"ה לקי כדברי הגמ' תמורה, הה"ד אם ישאלו הציבור על הבהמה הראשונה ג"כ לא יופקע איסור לאו דתמורה, זה אינו, דעי' בנוב"י (מהדו"ת חלק אה"ע סי' קכ"ט) שכתב דאף דהדין דלא מהני ג"כ לקי מחמת דעבר אמימרא דרחמנא, זה רק היכי דכל מה לא מהני הוא רק מחמת דעבר אמימרא דרחמנא, אבל היכא דלא מהני גם מחמת טעמים אחרים שוב לא לקי ע"ש והדברים נודעין, וא"כ אם ישאלו הציבור על הבהמה הראשונה, ג"כ היה נפקע הקדושה מהבהמה השני' אף אם התורה לא אמרה דבקרבן ציבור לא חלה התמורה, וא"כ שוב לא ילקה בקרבן ציבור אם ישאלו הציבור, ושוב בקרבן ציבור לא ילקה דהוי התראת ספק דילמא ימצאו אחרת נאה הימנה וישאלו עלי', וא"כ גם בקרבן יחיד לא ילקה דהא הוי לאו הניתק לעשה.

ואי משום דהלאו כולל יותר מהעשה דהלאו נוהג גם בק"צ, מ"מ הא בקרבן ציבור גופי' ג"כ אין לוקה משום דהוי התראת ספק, א"כ שוב בקרבן יחיד אף דלא הוי התראת ספק, מ"מ שוב אין לוקה דהא הוי לאו הניתק לעשה, דהא בקרבן ציבור גופא לא לקי, ושוב לא הוי לאו כולל יותר מעשה, והוי כמו בכל נל"ע דלא הוי הלאו כולל יותר מהעשה, דהלאו נוהג בסומא, משום דגבי סומא כו"ע מודים אע"ג דמוזהר, אפ"ה אינו לוקה כהש"ס ב"ק (פ"ח), ובכה"ג לא הוי נל"ע, והכ"נ בתמורה כנ"ל. ודו"ק היטב.

ספר

"דף על הדף"

מסכת

כריתות

ספר
דף על הדף
על מסכת כריתות

פרק ראשון

דף ב׳ ע״א

במשנה: **שלשים ושש כריתות בתורה כו׳.**

כתב בספר הק׳ תניא באגרת התשובה (פרק ד׳-ז׳): צריך להקדים, מה שמבואר מהכתוב ומדברי רז״ל ענין הכרת ומיתה בידי שמים, כשעבר עבירה שחייבין עלי׳ כרת - היה מת קודם חמשים שנה, ובמיתה בידי שמים מת ממש קודם ששים שנה כו׳, והרי נמצאו בכל דור כמה וכמה חייבי כריתות ומיתות, והאריכו ימיהם ושנותיהם בנעימים.

אך הענין יובן עפ״י מ״ש כי חלק ה׳ עמו וכו׳, חלק משם הוי׳ בה, כדכתיב ויפח באפיו נשמת חיים, ומאן דנפח מתוכו נפח כו׳, כמו שעד״מ כשהאדם נופח לאיזה מקום, אם יש איזה דבר חוצץ ומפסיק בינתים, אין הבל הנופח עולה ומגיע כלל לאותו מקום, ככה ממש, אם יש דבר מפסק בין גוף האדם לבחי׳ הבל העליון, אך באמת אין שום דבר גשמי חוצץ לפני׳ יתברך כו׳, אלא כמ״ש בישעי׳ ״כי אם עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלוקיכם״, וזהו ענין הכרת, שנכרת ונפסק החבל וההמשכה משם הוי׳ ב״ה כו׳, אמנם זהו בזמן שהיו ישראל במדריגה עליונה, כשהיתה השכינה שורה בישראל בביהמ״ק, ואז לא היו מקבלין חיות לגופם רק ע״י נפש האלוקית לבדה כו׳, אך לאחר שירדו ממדרגתם, וגרמו במעשיהם את גלות השכינה כו׳, והאדם הוא בעל בחירה גם לקבל השפעת חיותו מהיכלות הסט״א או מהיכלות הקדושה כו׳, וזהו מ״ש רשעים בחייהם קרויים מתים, כלו׳ שחייהם נמשכים ממקום המות והטומאה. ע״כ.

והיינו בזמן שהיו ישראל במעלה עליונה, אז היתה שורש נשמתם מצד הקדושה, וממילא אם עברו על איסור כרת, נכרתה נשמתם, וממילא מתו בגיל חמשים - ששים, אמנם לאח״כ ירדו ממדרגתם, ושורש נשמתם יכול להיות אחוז בהיכלי הסט״א, וממילא אף כשעברו על איסור כרת, עדיין נשפע חיותם מאותם היכלות.

★ ★

כתב בספר דברי יוסף (להג״ר יהוסף שווארץ ז״ל) שאלה נ״א: נדרשתי בעיר ליאן בארץ צרפת מחכם אחד מה לו להשיב לאפיקורס אחד שם, ששחק ולצץ באומרו שעבר כריתות הרבה שעליהם אמרה תורה והכרתי אותו, או ונכרתה את הנפש ההיא וגו׳ ועדיין הוא בחיים, ובריא אולם.

והשיבתי לו ידעת מה שכתבו בעלי התוכני׳ ובעלי אסטרונומי״י שיש כל כך מרחק רב בינינו ובין כוכבי האור (פיקסשטערנע), עד שלפעמים רואים אנחנו בעינינו כוכב פלוני ומתנוצץ, ובאמת כבר עבר חלף והלך לו, דהיינו כבר כבה אורו (כי אמרו שגם בעולם הגלגלים נמצא׳ בחינת הסתלקות (לא מיתה) שגוף אחד מהגלגלים יעבור וילך לו שנסתלק ולא נראה עוד, ולא ידענו מה הי׳ לו), ועם כל זה יראה לעינינו. והסיבה היא, שהגוף ההוא המאיר ומוציא הניצוצות - הוא כל כך במרחק רב מעינינו, עד שיקח זמן רב עד שיגיע האור לעינינו, ועינינו רואות האור והניצוצו׳ שהם בדרך רחוק׳ אף שהגוף המאיר כבר הלך לו. דרך משל כאדם הזורק אבן והלך ועבר האיש ההוא ממקומו, עם כל זה האבן בורח באויר מכח שנתן לו ברגע שיצא האבן מיד זרקו, וכן בהיפך, שהגוף כבר בא ועומד על מסלולו ומוציא והשליך נצוצות האור לעינינו, וצרין זמן עד שיגיעו הנצוצות לעינינו, ובינתים לא נראים לנו, כי הם בורחים ורצים באויר מגוף המאיר ההוא דרך קו הישר לעינינו, ואם בדרך משל יבוקש ג׳ חדשים עד שיגיע אור ההוא לעינינו, ואף שכבר עומד הכוכב ההוא על משמרתו להאיר, עם כל זה אינו נראה לעינינו עד עבור משך הזמן הזה האור בדרך רחוקה ממקום תכונת הכוכב עד לגבולנו, כן בעברו והלך לו הכוכב ההוא, עכ״ז נראה לנו עוד משך זמן ג׳ חדשים מעת שהלך לו, כי הניצוצות האחרונות אשר יצאו ממנו ברגע האחרון טרם סילוקו, הם עודם בורחי׳ ורצים באויר, אולם ככלות משך הזמן ההוא אז לא נראה יותר, כי מאחר שנסתם המקור, מקור האור ההוא, לא יצא עוד אור חדש.

כן הדבר (כביכול) בענין נשמת בני ישראל, הם חלק אלו-ה ממעל, כניצוצי אור מאבוקה גדולה עד מאד, הכונה הנשמות הם כנצוצות אור המתנוצצות ויוצאות מאוצר אור אלו-ה, וכריתות הוא שנכרת ונפסק הנצוץ ההיא משורשה, ובזה לא יש לה עוד שום חיות ויניקת שפע מאוצר הנחמד אור האלוקי, ואף שעינינו רואות שגוף ההוא חי עוד אף אחר עברו על כריתות, הלא באמת החיות ההיא, היא השארת חיות ויניקת שפע אשר היה לו טרם עברו על האיסור ההוא וטרם הכרתו משורש אוצר העליון, כמו שאמרתי במשל שנראה הכוכב אף שכבר עבר והלך לו.

אולם אין כל גופים שוים, ואינם במדרגה וערך אחד בקבלת שפעת רוח חייהם מאור ההוא טרם הכרתתם, יש שקבל שפע רב, ועד לזמן רב נשאר לו חיות אף שכבר נכרת נשמתו מאוצר החיים, ויש שקבל מעט, לכן לא זמן רב ימשך חיותו אחרי כן, וזה הדבר שנמצא רשעים יאריכו ימיהם אף אחר הכרתתם, ומהם אשר בקרוב ימותו, כי לא נשאר להם עוד חיות ושפע מההוא אור החיים, והמעט אשר נשאר בהם, כבר עבר והלך לו. אכן מכאן ואילך לא יקבלו עוד חיות ושפע, וגם החיות אשר נשאר לו מאחר שנכרת מאוצר החיים העליון אינה במדריגה פנימית כמו שהי׳ טרם הכרתתו.

או במשל אחר, אבר שנחתך ונכרת מגוף האדם, כ״א שמחובר עוד מעט בו, ויש לו עוד קצת יניקה וחיות ע״י חלק המעט המעורה בגוף ההוא, אולם חייו אינם חיים כידוע, כן הדבר באנשים הרשעים האלה שחטאו בנפשם, אף שחייו אחר שעברו על כריתות, חייהם כחיות אבר המטולטל, או חייהם משפע שהושפע להם טרם עברם על הכריתות, כמשל אור הכוכב. עכ״ל.

★ ★

והיו גאונים שאמרו: אף שאמרו חז״ל (ברכות י״ח ע״א) רשעים בחייהם נקראים מתים, והלא עינינו הרואות שהם חיים, אולם אין חיות אמיתי אלא ״צאפילען״ (כמו דג המפרכס אחרי שהוציאו אותו מהמים מקור חיותו, שגם הוא מתנודד ומתנענע, אבל אין זה חיים).

★ ★

במשנה: **ל״ו כריתות בתורה, הבא על האם וכו׳, ובעל אוב וכו׳.**

ופירש״י דכ׳ בויקרא (פי״ט) אל תפנו אל האובות ואל הידעונים וגו׳, וכרת נמי דכתיב והנפש אשר תפנה אל האובות ונכרתה. ובגמ׳ (ג:) מפרש מ״ט לא תני הכא ״ידעוני״, עכ״ל ע״ש. וכן יעוי׳ בשיטמ״ק (אות ה׳) בזה.

והנה נחלקו רבותינו הראשונים ז״ל, אם איכא ״כרת״ אף בשאר ״מכשפים״ או רק בהני תרתי איכא כרת. דיעוי׳ בתוס׳ בפ״ה דזבחים (מט.) בד״ה לפי שיצא אשם וכו׳ שכ׳ דאוב וידעוני שיש בהם כרת משא״כ בשאר

מכשפים דלית בהם כרת, מדלא תני ברפ״ק דכריתות בלו׳ כריתות וכו׳, עכ״ל יעו״ש.

אולם מאידך יעוי׳ ברמב״ם ב״ספר המצות״ (ל״ת שנב) דכ׳ וז״ל, וכן התבאר לך, שכל מי שנתחייב ״מיתה בב״ד״ איזו מיתה שתהיה, הנה האיש ההוא ״בכרת״ ג״כ, כשלא המיתוהו בב״ד או לא נודע לו, מלבד ״עשרה אנשים״ שהם מחוייבי מיתת ב״ד ואין עליהן ״כרת״, ואלו הם, מסית, ומדיח, ונביא שקר, ומתנבא בשם ע״ז, וזקן ממרא, ובן סורר ומורה וכו׳, וכל א׳ מאלו כשנחקרה עליו העדות יהרג, ואם לא יהרג כגון שלא יוכלו ב״ד להורגו [וכגון שהיה חסרון בדרישות או בחקירות או בהתראה וכיו״ב] או לא נודע לו וכו׳, אינו עומד בכרת, ושמור אלו השרשים וזכור אותם, עכ״ל הרמב״ם בסהמ״צ יעו״ש.

ויעוי׳ ב״משנה למלך״ בר״ה שגגות (פ״א ה״ב) שכ׳ דמדלא הזכיר הרמב״ם בסהמ״צ שם אף לשאר ״מכשפים״ דאיכא ע״ז חיוב מיתת ב״ד [וכברפ״ק דיבמות (ד.) ובפ״ז דסנהדרין (סז:) דמבואר דגמרינן ״סקילה״ מאוב וידעוני לשאר מכשפים ע״ש, וכבתוס׳ בזבחים שם] ומ״מ ליכא ע״ז ״כרת״, ש״מ דס״ל לרמב״ם דע״ז אכן איכא אף כרת ולכן לא הזכירו. וקצת סמך יש לזה, מספ״ז דסנהדרין (סז:) דאמרי׳ אלא אוב וידעוני בכלל ״מכשפים״ היו ולמה יצאו, להקיש עליהן ולומר לך מה אוב וידעוני ״בסקילה״ אף מכשף בסקילה, ע״כ. [וא״כ י״ל דמדנלמד שאר ״מכשפים״ מאוב וידעוני לענין ״סקילה״, דה״נ נלמד מהתם אף לענין ״כרת״ דאיתנייהו בכולהו]. ובלאו דמכשף [בסהמ״צ ל״ת לד] כ׳ הרמב״ם דמכשף בשוגג חייב ״חטאת קבועה״, וכ״כ ״החינוך״ [ולפי״ז ש״מ דאיכא ע״ז ״כרת״], עכ״ד המל״מ יעו״ש.

ואח״כ כתב, דלפי״ז יש לתמוה, למה לא מנה הרמב״ם ״למכשף״ (בכלל מג), וברפ״ק דכריתות נמי לא תני ליה במשנה דל״ו כריתות. ומ״מ דעת הרמב״ם צריכין תלמוד, דבתו״כ פ׳ ויקרא גבי ״פר כהן משיח״ מוכח בהדיא דמכשף לית ביה כרת, דמייתי לה בהדי מסית ומדיח דכוותיה, ומוכח נמי התם שאף אם היה מן הדין שיתחייב ״חטאת״ אף בדבר שאין בו ״כרת״, מכשף אין בו חיוב חטאת משום שאין בו ״מעשה״ [דיעו״ש בתו״כ בפ״ד פ״א (אות קצו) שכ׳ בזה״ל, או מה עכו״ם מיוחדת שחייבים עליה מיתת ב״ד אף אינו מרבה אלא מחוייבים מיתת ב״ד, הא מה אני מרבה את המקלל אביו ואמו המסית והמדיח והמכשף ונביא שקר ועדים זוממים, ת״ל ״ועשה״ יצאו אלו שאין בהם מעשה, ע״כ יעו״ש. וא״כ מהו שכ׳ הרמב״ם והחינוך דמכשף חייב ״חטאת״ וכן מהו דס״ל לרמב״ם דאיכא ע״ז כרת], וצ״ע, עכ״ל המל״מ, יעו״ש.

אולם מאידך יש לדייק ברמב״ם דס״ל דליכא בזה כרת, דיעו״ש בסהמ״צ [ל״ת ט׳] שכ׳ דבאוב וידעוני חייב סקילה וכרת במזיד, ובשוגג חייב חטאת קבועה יעו״ש. ומאידך יעו״ש אח״כ [ל״ת לד] גבי ״מכשף״ שכ׳ דהעובר ע״ז במזיד חייב סקילה, ובשוגג חייב חטאת קבועה ע״ש. וא״כ מדהזכיר לכרת רק באוב וידעוני ולא בשאר מכשפים, ש״מ דרק בהם איכא כרת, וכדס״ל לתוס׳ ודלא כדדייק המל״מ מסהמ״צ דס״ל דאיכא ע״ז כרת, וא״כ יל״ע בזה.

(נופת צופים להרה״ג ר׳ יהודה קוק שליט״א)

★ ★

במשנה: שלושים ושש כריתות וכו׳.

בתוספות הרא״ש ליבמות (ל״ד ע״א) מביא בשם רבינו מאיר [מרוטנבורג] ז״ל דמפרש לשון המשנה: ובשעת כניסתן לחופה החליפו. דלהכי נקט חופה, דבלא זה הוי נערה המאורסה שאין בה לא כרת ולא חטאת, מדלא תנן לה בל״ו כריתות ע״כ. ובספר ערוך לנר ביבמות שם תמה שזה חידוש גדול.

★ ★

וכתב הגאון ר׳ מנחם זעמבא זצ״ל - הי״ד בספר חדושי הגרמ״ז (סי׳ מ): יש להעיר בדברי הרבינו מאיר ז״ל דהוכיח דלית כרת וחטאת בנערה המאורסה מזה דלא נשנה בל״ו כריתות. ותמוה טובא, דאדרבה, אם נימא דיש בה כרת אף דלא כתיב בקרא, [בפרשת עריות דאחרי מות - קדושים, ששם נאמר ״ונכרתו וגו׳״], והיינו דנימא דהוי בכלל אשת איש דקרא, א״כ גם במשנה יש לומר כן, דהיא בכלל אשת איש, וכמו שתמה בערוך לנר עיי״ש.

אמנם י״ל, להמבואר בירושלמי בריש ביצה דפריך בהא דב״ש אומרים שאור בכזית וחמץ בככותבת. ולחד מ״ד גם באכילה לב״ש שאור בכזית וחמץ בככותבת. וא״כ ניתני ל״ז כריתות בתורה. ופי׳ הפני משה דמנין הכריתות לענין מנין חטאות נישנו, ולב״ש דחלוקין בשעורין, ממילא

חייב ב׳ על שאור וחמץ. ובספר גאון צבי על כריתות מפלפל בזה, ולא ראה דברי הירושלמי עיי״ש.

ומבואר דאף דשאור וחמץ חד אסורא נינהו, מ״מ סובר הירושלמי דאם היה בהם חילוק חטאות היה צריך למיתני ל״ז כריתות, משום חיובי חטאת אשר בהם.

ולפי״ז הרי אמר בסנהדרין (ס״ה ע״א) ובכריתות (ד׳ ע״א) דחלוקה דמיתה שמיה חלוקה וחייב שתים באוב וידעוני. ועי׳ במשנה למלך (פ״ד דשגגות ה״ד) עיי״ש. ומבואר דאף דשניהם בדין מיתה אחת בסקילה, מ״מ כיון דנחלקו בב׳ כתובים הוי חלוקין לחטאות, וא״כ נראה דמכש״כ במיתות חלוקות באמת דמחלקין לחטאות.

וא״כ לפי״ז הוכחת הרבינו מאיר ז״ל שפיר. דאם יש חיוב כרת וחטאת בנערה המאורסה, תו הול״ל למיתני נערה המאורסה בל״ו כריתות - לבד מאשת איש, דהרי כל שחלוקין לחטאות, מונין אותם בשנים, אף דאיסורם אחד וכדברי הירושלמי הנ״ל, גבי שאור וחמץ. והרי גם נערה המאורסה ואשת איש חלוקין לחטאות, שהרי מיתות מחלקות, דאשת איש בחנק, ונערה המאורסה בסקילה. וזה פשוט עכ״ד.

★ ★

ויש לציין לענין פלא, דבשו״ת ר״ח אור זרוע (סי׳ קסד) מביא, שחזר בו רבינו מאיר ז״ל מדבריו הנ״ל, אך ראה בשו״ת מהר״ם ב״ר ברוך החדשות (סי׳ קנא) ושם בהגהות בראש הספר שהביא דבריו ושיטתו. וראה עוד בישרש יעקב על יבמות (שם) ע״ש.

★ ★

בחי׳ הר״ן שבת (ק״כ ע״א) כתב חידוש גדול שבאכילת נותר ליכא כרת וחטאת, וגדולי האחרונים תמהו עליו, וכתבו שאין לזה שחר, ושהוא טעות הדפוס, עיין שו״ת מהרש״ם (ח״ו סי׳ מ״א) וספר המפתח על הרמב״ם הל׳ שגגות (פ״א ה״ד) בשם הגרח״ק שאמר בשם החזון איש שתלמיד טועה הוא שכתבו.

★ ★

במשנה: שלושים ושש כריתות וכו׳.

ברש״י כאן (ד״ה פסח ומילה וכו׳) כתב דכרת היינו שמת בלא בנים. ובכמה דוכתי בתורה ובש״ס כתב רש״י דכרת ר״ל שהוא וזרעו נכרתים. ועי׳ בריש יבמות ובתוס׳ (שם). והרבינו גרשום להלן (ג׳ ע״ב) כתב ג״כ כן. ובימות (נה ע״א) ד״ה ערירים וכו׳ כתב רש״י דר״ל דבניו מתים ע״ש. וצ״ב בזה.

ובספר ואם תאמר (ח״א ע׳ מד) הקשה לפי״ד רש״י כאן וכנ״ל דר״ל דמת בלא בנים, א״כ צ״ע להלכה דקיימ״ל דאין ממזר אלא מחייבי כריתות, למה לן קרא בממזר דעד דור עשירי לא יבא בקהל ה׳, הא לא משכח״ל דור עשירי שהרי הן מתים בהכרת וצ״ע ע״כ. אולם לפי מה שהבאנו בשם בעל התניא ועוד שבזמן הזה שאני, ניחא.

★ ★

במשנה: והאוכל והעושה מלאכה ביום הכיפורים.

הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו לקח טוב (כלל ז׳) מביא את סוגית הגמ׳ ביומא (פ״א ע״א) דיש ב׳ לימודים על אזהרת ליל יוהכ״פ ויומו. או מגז״ש דעצם עצם, או מגז״ש דעינוי עינוי ע״ש. ורצה הגר״י ענגיל זצ״ל לומר. דהנפק״מ בין ב׳ הדרשות היא, אם יש אזהרה בפני עצמה על הלילה ואזהרה בפני עצמה על היום ע״ש, וכתב שם: צא ופרנס לי משנה כריתות (ב׳ א׳) דחשיב שלשים ושש כריתות בתורה וחד מינייהו העושה מלאכה ביוה״כ, ובגמ׳ שם אמרי׳, דתנא מנינא לומר שאם עשאן כולן בהעלם אחד חייב על כל אחת ואחת ע״ש, וא״כ הא הך משנה על כרחך לאו כתנא דעצם עצם אתי׳, דהא לתנא דעצם עצם דס״ל דליל היוה״כ יש לה אזהרה ועונש בפ״ע, והיום ג״כ יש לו אזהרה ועונש בפ״ע, א״כ ראוי שהעושה מלאכה בליל יוה״כ ויומו בהעלם אחד יתחייב שתי חטאות, כאוכל חלב ודם בהעלם אחד, וכעושה מלאכה בשבת ויוה״כ בהעלם אחד וכמובן, וא״כ הו״ל לתנא למיחשב ל״ז כריתות, ולמיחשב יוה״כ בתרתי, חדא דלילא וחדא דיממא, ועל כרחך דסברת תנא דעצם עצם הזאת לאו אליבא דכ״ע היא, והוא רק דעת התנא ההוא לבד, ואינך מאן דאמרי הנ״ל פליגי עלה וכנ״ל, ותנא דכריתות הנ״ל סובר כסברתם דהלילה שפיר בכלל היום, ויש להם אזהרה ועונש אחד וכנ״ל, וע״כ שפיר חשיב יוה״כ בחדא וכמובן ודו״ק.

ואם כנים הדברים, א״כ יש לנו ללמוד מזה דלהלכה לא קיי״ל כסברת התנא דעצם עצם הנ״ל דאין הלילה בכלל היום, רק כאידך מאן דאמרי הנ״ל דס״ל דהלילה בכלל

היום, דהא סתם משנה דריש כריתות הנ״ל כוותייהו הוא דאתי׳ וכנ״ל, וקיי״ל דהלכה כסתם משנה, וגם הרמב״ם ז״ל בפ״א מה׳ שגגות מנה העושה מלאכה ביוה״כ בחדא ע״ש.

★ ★

וכותב שם עוד: ויש לי להבין ע״פ דרכנו זה דברי רש״י כריתות (ב׳ א׳) שם דאהא דתנן שם במשנה האוכל ביוה״כ פירש״י דגמרי לאו דידי׳ בג״ש דעינוי עינוי מקרא דעל דבר אשר עינה את אשת רעהו, מה להלן לא ענש אא״כ הזהיר אף כאן וכו׳ עכ״ל. ויש לדקדק על דברי רש״י אלה, דמדוע הביא ג״ש דעינוי עינוי, ולא הביא ג״ש דעצם עצם שהוזכר ראשונה בגמ׳ יומא הנ״ל, וממ״נ או שהי׳ לו להביא הלימוד הנזכר ראשונה בגמ׳ לבד, או שהי׳ לו להביא כולם, אבל לא הי׳ לו להניח הילפותא דעצם עצם - שהוזכרה תחלה בגמ׳ יומא הנ״ל, ולהביא רק הילפותא דעינוי עינוי - דמייתי לה בגמ׳ בתר הכי.

ואולם לפי דרכנו דברי רש״י מדוקדקים, דלא הי׳ אפשר לו להבא ילפותא דעצם עצם, דהא תנא דכריתות הנ״ל על כרחך פליג אתנא דעצם עצם, מדחשיב מלאכת ליל ויום דיוה״כ בחדא וכנ״ל, ונהי דאפשר לומר דרק על סברת התנא הזאת במה שסובר דאין הלילה בכלל היום היא דפליג, משא״כ בגוף הג״ש דעצם עצם שפיר סבר כוותי׳ דילפי׳ אזהרה דעינוי בג״ש דעצם עצם ממלאכה וכמובן, עכ״ז הי׳ נראה לו לרש״י לדוחק לומר דהאי תנא סבר לה כוותי׳ בחדא ופליג עלי׳ בחדא, ויותר הי׳ ניחא לי׳ לפרש דתנא דכריתות הנ״ל ס״ל כחד מהנך שאר ילפותת דגמ׳ יומא הנ״ל, וכיון דסוברת להביא איפוא אחד משארי הג׳ ילפותות הנ״ל, ע״כ שפיר הביא אותה שהוזכרה בהם ראשונה בסוגי׳ דיומא הנ״ל, היינו ילפותא דעינוי עינוי, ומה גם דזאת הילפותא היא דעת תנא ר׳ ישמעאל, משא״כ אינך תרתי דהם רק ילפותות אמוראי עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

במשנה: **והמפטם את הקטורת.**

בספר קול יהודה לרבי יהודה איש לונטשיץ (ד׳ לד) מביא ענין נפלא וז״ל: ומפטם את הקטורת פרש״י לאו ובמתכנתו לא תעשה כמוהו, כרת שנאמ׳ אשר ירקח כמוהו ונכרת מעמיו ע״כ, ונראה לי הקטן יהודה לבאר עפ״ז המימרא ועוד תני בר קפרא, אילו הי׳ נותן בה קורטוב של דבש אין אדם יכול לעמוד מפני ריחה, ולמה אין מערבין בה דבש, מפני שהתורה אמרה כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה׳ עכ״ל, ורבים מקשי׳ מאי הקשה ולמה אין מערבין בה דבש, הא אית ביה טעמא מה שאמר דאין אדם יכול לעמוד מפני ריחה.

ונ״ל הקטן יהודה לתרץ, משום דיש להקשות על בר קפרא, וכי נביא הוא שיודע אם היה נותן בה קורטוב של דבש אין אדם יכול לעמוד מפני ריחה, ואין לומר דפיטם כמנין הקטורת ונתן בה דבש וע״י זה ידע דבר זה, דהא איתא במשנה הנ״ל המפטם הקטורת עובר על לאו ובמתכנתו וכו׳ וכרת כהנ״ל, רק זה הדבר תלוי אם אמרינן דדבש כשר לקטורת, רק משום דא״א לעמוד מפני ריחה לא נוטלי׳ לקטורת, אז הקושי׳ עולה כהוגן, האיך עבר על מתכנתו לא תעש׳ כמוהו, אמנם אי אמרינן דגזירת הכתוב הוא, כמו שנאמר כל שאור וכל דבש לא תקטירו כו׳, ואיתא בגמ׳ במתכנתו לא תעשה כמוהו הא אם מוסיף בה דבש לא מיקרי מתכנתו ורשאי לפטם, לפ״ז יכול לומר דבר קפרא ידע על ידי נסיון.

והשתא אתי שפיר, דבר קפרא אמר אילו הי׳ נותן וכו׳, וכדי שלא תקשי עליו האיך עבר על לאו שיש בו כרת, לכך אמר ולמה אין מערבין בה דבש מפני שהתורה אמרה כל שאור וכל דבש לא תקטירו והוה גזירת הכתוב וכהנ״ל ודו״ק ע״כ.

★ ★

במשנה: **והפסח והמילה וכו׳.**

בשיטה מקובצת כאן הקשה, דלמה לי טעמא דמילה אינו מביא קרבן מפני שהוא מצות עשה, תיפוק לי׳ איך יתחייב קרבן, דממ״נ אם זכור הוא ימול את עצמו, ואם לא ירצה מזיד הוא ומזיד לאו בר קרבן הוא. ואם אינו נזכר הרי גם לא ידע להביא קרבן. ויש לומר כגון שנסתרס אח״כ דכיון דלא מל בעוד לאל ידו יתחייב עתה קרבן כשנזכר עכ״ל.

וכתב הגאון ר׳ אברהם לופטביר זצ״ל בספרו זרע אברהם (סי׳ ס״ה אות ה׳): אמנם למ״ש הרמב״ם פ״א מה׳ מילה אבל אינו חייב כרת עד שימות והוא ערל במזיד, מבואר דאם בסוף ימיו הי׳ שוגג או אונס אף דכל ימיו הי׳ מזיד מ״מ לא עבר רק בעשה, א״כ עדיין קשה, כיון דנסתרס

באונס דאל״כ הוי מזיד א״כ הא אף במזיד כה״ג לא הוי עליו איסור כרת, ועיין בתוס׳ מכות (דף יד. ד״ה לאפוקי).

וי״ל דלעולם כל זמן שלא מל עונש כרת עליו, הרי דסבר השיטמ״ק כהראב״ד. ולדעת הרמב״ם י״ל באמת עוד נ״מ, כגון שנולדו לו לאחיו ומתו מחמת מילה דאז אין מניחין לו למול את עצמו. ויש לעיין אם בכה״ג מקרי הוחזק למפרע דמתו מחמת מילה ואכמ״ל ע״כ.

★ ★

כתב הגאון ר׳ אלחנן וסרמן זצ״ל - הי״ד בספר קובץ שעורים ח״ב בחי׳ למס׳ שבועות (אות א׳): והנה בשיטמ״ק ריש כריתות הקשה למה לי טעמא דמילה אין בה חיוב קרבן משום שהיא מ״ע, תיפוק לי׳ דהאיך יתחייב קרבן, אם זכור הוא ימול א״ע, ואם אינו רוצה הרי מזיד הוא. ותירץ כגון שנסתרס.

ובתוס׳ מכות (י״ד ע״א ד״ה לאפוקי) הקשו בענין אחר קצת. וז״ל, קשה למה לי קרא דהא לא הויא בכרת דומיא דע״ז, דהא לעולם לא יתברר שיהא בכרת עד שימות, דלעולם יכול למול עצמו וליפטר מכרת. וי״ל דלעולם כל זמן שלא מל עונש כרת עליו עכ״ל. וצ״ל דלא קשיא להו קושית השיטמ״ק דיתרצו כתירוצו דמיירי שנסתרס, אלא קושיתם היא, דבכה״ג הא ליכא חיוב כרת כלל וכשיטת הרמב״ם, ותירצו כדעת הראב״ד דכל יום עומד בחיוב כרת אלא שכשמל לבסוף מתקן החטא, והרי זה דומה למש״כ שם התוס׳ בדף ט״ו ד״ה במאי וכו׳ לגבי קיימו ולא קיימו, דלא הויא התראת ספק, כיון שאם יעמוד לעולם כמו שהוא עכשיו הרי הוא עובר, אא״כ יעשה מעשה לתקן החטא.

מיהו בד״ה ועבר וכו׳ הקשו התוס׳, בנשבע שאוכל היום ועבר היום ולא אכל לא ליהוי התראת ספק, כיון שאם עומד לעולם כאשר הוא עושה עכשיו עובר. ותירצו דלא מתחיל עדיין סמוך להתראה לעבור. ודבריהם אלו מטין לשיטת הרמב״ם שאין העבירה אלא ברגע האחרון וצ״ע ע״כ.

★ ★

בגמ׳: פסח ומילה דכתיבה בהן כרת.

בספר בני יששכר (ניסן ד׳ ה׳) כותב דיש להסביר למה דווקא בשני מצוות עשה אלו קיים דין כרת. אלא על ידי שני מצוות אלו קנה הקב״ה את ישראל לעם, ואדם שאינו מקיים מצוות עשה אלו, מראה על עצמו שאינו מרוצה מקבלת עול זה וממילא נכרת מעמיו.

ובספר שם משמואל (פרשת ויקהל) מביא, שהרמב״ם בפירושו על מסכת אבות אומר - מעונשן של העבירות נלמד שכרן של מצוות, שהם חלוף הדברים. ולכן מכיון שעל ידי ביטול פסח ומילה יש עונש כרת שנכרת משרשו, מדה טובה מרובה שבקיום שני מצוות אלו נעשים מקושרים להשם יתברך בקשר אמיץ וחזק מאד, ומשום זה במצרים נתנו להם שתי מצוות אלו.

דף ב׳ ע״ב

בגמ׳: לאפוקי מסור ומפגל.

וברש״י: כהן שפגל בקרבנו של ישראל לאוכלו חוץ לזמנו וכו׳ ע״כ. כתב בספר אור הישר כאן: ובב״ק (דף ה׳ ע״א) פירש״י כהן ששחט קרבנו של ישראל חטאת לשם שלמים דאין הקרבן עולה לחובת בעליו וצריך אחר ע״ש, וכבר הקשה שם הפנ״י וז״ל מי סגיא ליה לפרש מפגל ככל פגול דעלמא דהיינו במחשבת חוץ לזמנו או מחשבת חוץ למקומו כו׳ ע״ש, ולא ידענא אמאי הביא מחשבת חוץ למקומו דזהו רק פסול ולא פגול, כדתנן בזבחים (דף כ״ט ע״ב), כמו כן לא הביא הפנ״י לדברי רש״י דבסוגיין.

ולא הביא ג״כ לדברי הרשב״ם בפסחים (דף קכ״א ע״א) שכתב לדחות שם דברי רש״י וז״ל דאין פגול אלא בשוחט על מנת לאכול ממנו חוץ לזמנו, והשוחט שלמים לשם חטאת אין כאן פגול אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה ע״ש, ולפירש״י בב״ק מדוע קרי ליה בש״ס מפגל, וע׳ גיטין דף נ״ג ע״א רש״י ד״ה הכהנים ובד״ה חייבין ע״כ.

★ ★

בגמ׳: בשלמא פטור לגמרי לא מצית אמרת, דכתיב כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו, אלא אימא וכו׳.

ומבואר כאן, דלולא קרא דכי כל אשר יעשה וגו׳ הי׳ הו״א לומר דבעשה כולם פטור לגמרי.

וכתב הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו בית האוצר (כלל נג) לבאר בזה עפ״י דברי התוס׳ ישנים להלן (ג׳ ע״א) ד״ה לומר וכו׳ שכתבו בהא דאמרי׳ התם דאיצטריך קרא לאחותו בת אביו ובת אמו דאין ללמדה מבת אביו לחודה או בת אמו לחודה, משום דבת אביו ובת אמו חמירא

טפי, ואין עונשין מן הדין. וז״ל אך קשה דלקמן (דף י״ג) תנן יש אוכל אכילה אחת וחייב עלי׳ ד׳ חטאות כו׳, טמא שאכל חלב והוא נותר כו׳, ואמאי דילמא לא מיחייב כיון דחמור טפי כו׳, ויש מתרצים דשאני הכא דליכא אלא איסור אחותו וחמירא טפי ב׳ צדדים מצד אחד להכי אמרי׳ אין עונשין מן הדין, אבל לקמן דאיכא איסורים אחרים חיילי שפיר ע״י כולל ומוסיף ובת אחת עכ״ל.

וכוונתם, דרק באחותו בת אביו ובת אמו - שהאיסור הוא משום אחוה, ואותו השם עצמו הרי נתגדל ונתרבה, שאחותו בת אביו ובת אמו הרי יש בה יותר ענין אחוה מאחותו בת אביו לחודה או בת אמו לחודה, וע״כ שפיר אין עונשין מה״ד, אבל חתיכת חלב ונותר שהם שמות שונים, א״כ הרי אין השם חלב נתגדל ואיננו חלב טפי ע״י מה שהוא ג״כ נותר, וכן איננו נותר טפי ע״י מה שהוא ג״כ חלב, וע״כ שפיר יש בו עונש על השם חלב כמו בשאר חלבים שאינן נותר, כיון שאין השם חלב גדול בו מבשאר חלבים, וכן בשם נותר, כנלענ״ד כוונת דברי התוס׳ ישנים הנ״ל.

וכותב שם לבאר לפי״ז דס״ל לתוס׳ ישנים וכנ״ל דגם כשהאיסורים הם משמות שונים שייך אין עונשין מן הדין את דברי הגמ׳ כאן הנ״ל, דמבואר, דלולא הפסוק דכל אשר יעשה וגו׳ הו״א דבעשה כולם פטור לגמרי. וע״כ דהוא מטעמא דאין עונשין מן הדין, וכסברת התוס׳ ישנים הנ״ל בקושיתם.

★ ★

וחוזר הגר״י ענגיל זצ״ל וכותב: ואולם בדברי הגמ׳ אלה עדיין קשה, דסברת התוס׳ ישנים הנ״ל שייכא רק היכא דיש הרבה איסורים במעשה אחת כגון אכילה אחת, שיש בה כמה איסורים חלב נותר טומאה כו׳ דשייך לומר דהאכילה היא מעשה עבירה חמורה טפי ואעמה״ד, אבל בעושה עבירות הרבה דכריתות בשוגג בזאח״ז בהעלם אחד, וכגון בועל כל העריות בזאח״ז בהעלם אחד, דלולי קרא דכל אשר יעשה מכל התועבות הייתי אומר דפטור לגמרי, א״כ כיון שבכל ביאה עבר רק אעבירה אחת, הרי לא שייך כלל הא דאעמה״ד, ושפיר נתחייב עכ״פ קרבן אחד, ומדוע הו״א דליפטר לגמרי, וצע״ג. ותו דאפי׳ נימא דביאה השני׳ היא עבירה חמורה טפי כיון שכבר עבר פעם אחת בביאה ראשונה, וא״כ בביאה השני׳ הרי הוא שונה בחטא והשינוי בחטא הוא עבירה חמורה יותר, עכ״ז אביאה ראשונה הרי אין סברא כלל שיופטר.

ועיין סנהדרין (דף ס״ד ע״ב) דאהא דאיתא התם א״ר אחא ברי׳ דרבא, העביר כל זרעו למולך פטור שנא׳ מזרעך ולא כל זרעך, כתבו שם התוס׳ בד״ה העביר וז״ל: וא״ת מקמא איחייב לי׳, וי״ל דאיירי כשאין לו אלא בן אחד א״נ שהעבירן בבת אחת עכ״ל, וא״כ כאן דלא שייכי תירוצי התוס׳ הנ״ל, קשה שפיר, דהא מקמא איחייב לי׳ ומאי הו״א שיופטר אביאה ראשונה - ע״י שהוסיף אח״כ לבעול כולם.

★ ★

וחזר וכתב שם להלן ביאור בדברי הגמ׳ כאן: וי״ל עוד סברת ההו״א דכשעובר רק פעם אחד חשוב שוגג, אבל אם עובר פעם ושתים איגלאי מילתא דהוא פושע וקרוב למזיד ואינו מתכפר בחטאת וע״כ פטור, וראי׳ לסברא זאת מש״ס ביצה (דף ט״ו ע״ב) ההוא סמיא דהוי מסדר מתניתא קמי׳ דמר שמואל, חזי׳ דהוי עציב, אמר לי׳ אמאי עציבת, אמר לי׳ דלא אותיבי עירובי תבשילין, אמר לי׳ סמוך אדידי, לשנה חזיי׳ דהוי עציב, אמר לי׳ אמאי עציבת, אמר לי׳ דלא אותיבי ערובי תבשילין. אמר לי׳ פושע את, לכ״ע שרי לדידך אסור, ופירש״י שאין דעתי על המזידין והפושעים שאין חרדים לדברי חכמים עכ״ל, והנה זה וודאי דההוא מסדר מתניתא קמי׳ דמר שמואל לא ביטל גם בפעם השני׳ הנחת ערובי תבשילין בזדון חלילה, רק בשכחה ובשגגה, ועכ״ז השכחה והשגגה עצמה בהיותה פעם ושתים נחשבת פשיעה וקרוב למזיד, וא״כ ה״נ דכוותה, שפיר הו״א שיהי׳ לו דין מזיד להפטר מחטאת.

ואולם מהך דביצה יש ראיה רק דבפעם שני׳ חשיב פושע, אבל אין ראיה משם דבשוגג ב׳ פעמיים איגלאי מילתא למפרע דגם בפעם הא׳ עבר בפשיעה ולא בשגגה כי היכי דיופטר מחטאת גם אפעם הא׳ בנידון דכריתות הנ״ל, ודבר זה תלוי לכאורה אי אדם נעשה חשוד למפרע ע״י מעשה שאח״כ, רק אמרי׳ השתא הוא דאיתרע עש״ה.

★ ★

שוב עיינתי בספר באר שבע בכריתות שם (דף ב׳ ע״ב) וראיתי שפירש דברי הגמ׳ דאמר בשלמא פטור לגמרי לא מצית אמרת דכתי׳ כי כל אשר יעשה מכל התועבות וגו׳, וז״ל: בשלמא פטור לגמרי, פי׳ אם לא עשאן כולם בהעלם

אחד, לא מצית אמרת דכתי׳ כי כל אשר יעשה מכל התועבות, ומדכתי׳ ״מכל״ משמע אפי׳ לא עשאן כולן, אלא אחד בלבד חייב עכ״ל.

ולענ״ד אין לשון הגמ׳ סובל פירושו כלל, דהא הש״ס אמר למילתי׳ אהא דמייתי תחלה אמר מר שאם עשאן כולם בהעלם אחת חייב על כאו״א, וע״ז אמר בשלמא פטור לגמרי לא מצית אמרת כו׳, וא״כ הא קאי אעשאן כולן בהעלם אחד, לא אעושה אחד לבד ע״כ. וע״ש בבית האוצר שהאריך עוד הרבה בסוגיין.

דף ג׳ ע״א

בגמ׳: לומר שאין עונשין מן הדין.

בתוס׳ ישנים (ד״ה לומר וכו׳) הקשו: וקשה דלקמן די״ג ע״ב תנן יש אוכל אכילה אחת וחייב עלי׳ ארבע חטאות ואשם אחד טמא שאכל חלב והוא נותר מן מוקדשין ביוה״כ, ואמאי דילמא לא מחייב כיון דחמור טפי וכו׳, ויש מתרצים דשאני הכא דליכא אלא איסור אחותו חמירי טפי ב׳ צדדים מצד אחד להכי אמרי׳ אעמה״ד, אבל לקמן דאיכא איסורים אחרים חיילי שפיר ע״י וכלל ומוסיף ובת אחת עכ״ל.

וכתב הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל באתוון דאורייתא (כלל טז): כוונתם בזה להקשות, דכי היכי דלא ילפי׳ אחותו בת אביו ובת אמו, מאחותו בת אביו לחודי׳ או בת אמו לחודי׳, משום דאעמה״ד, ה״נ בהך דיש אוכל אכילה אחת וכו׳, שיש על המאכל הרבה איסורין חלב נותר וכו׳, א״כ הרי האיסור חמור טפי, ונימא דאעמה״ד ויופטר לגמרי, וע״ז תירצו דרק באחותו בת אביו ובת אמו שהאיסור הוא משום אחוה, ואותו השם עצמו הרי נתגדל ונתרבה, שאחותו בת אביו ובת אמו הרי יש בה יותר ענין אחוה מאחותו בת אביו לחודה או בת אמו לחודה, וע״כ שפיר אעמה״ד, אבל חתיכת חלב נותר שהם שמות שונים, א״כ הרי אין השם חלב נתגדל ואיננו חלב טפי ע״י מה שהוא ג״כ נותר, וכן איננו נותר טפי ע״י מה שהוא גם חלב, וע״כ שפיר יש בו עונש על השם חלב כמו בשאר חלבים שאינו נותר, כיון שאין השם חלב גדול בו מבשאר חלבים וכן בשם נותר, וע׳ בספר ברוך טעם (שער הכולל דין ה׳) שהביא דברי התוס׳ ישנים הנ״ל ופירשם באופן אחר עש״ה, ולענ״ד הפירוש הפשוט כמו שכתבנו. [ועיין מה שהבאנו לעיל ב׳ ע״ב ד״ה בשלמא בשם הגר״י ענגיל בספרו בית האוצר].

★ ★

והנה לפי דברי התו״י הנ״ל יומצא, דבהמה שהיא טריפה וגם נבילה, לפי מה שכתבנו שגם הטריפה היא רק ענין נבילות, א״כ שוב הרי השם נבילות עצמו נתגדל יותר ע״י צירוף שניהם מבנבילה לחוד או בטריפה לחוד - כיון דשני האיסורין הנ״ל שם אחד הם משום נבילות, ודמי שפיר לאחותו בת אביו ובת אמו ולא להך דיש אוכל וכו׳, וא״כ קשה דראוי שלא ילקה כלל אאכילה מנבילה כזאת מטעמא דאעמה״ד, ואיזלומר דאה״נ, דא״כ צא ופרנס לי דברי התוס׳ חולין (דף כ׳ ע״א) ד״ה לא שכתבו דמליקה לכ״ע אסורה משום טריפה, דאפי׳ למ״ד דאין שחיטה לעוף מה״ת ואין בה איסור נבילה, עכ״ז כיון שחותך שדרה ומפרקת קודם הסימנין ה״ל טריפה מיד בחתיכת שדרה ומפרקת ע״ש, ולפי״ז למ״ד דיש שחיטה לעוף מה״ת, שוב כל מליקה היא נבילה וגם טריפה, וא״כ איך תפרנס מחלוקת ר׳ חייא ובר קפרא ביבמות (דל״ב ע״ב) בזר שאכל מליקה אי לוקה ארבעים או שמונים, ע״ש דפליגי רק מטעמא דאאחע״א, והא בלא״ה אין מלקות משום נבילה כיון שהיא נבילה וגם טריפה ואעמה״ד.

ואין לומר דס״ל לתרווייהו דאין שחיטה לעוף מה״ת והוי המליקה משום טריפה לחוד, ושפיר יש בו מלקות משום טריפה, דזה אינו דא״כ אמאי נקטו בלשונם שם נבילה לכל נאסרה וכו׳ ע״ש, דהול״ל טריפה לכל נאסרה וכו׳, ועוד דדוחק לומר דתרווייהו ס״ל דלא כהלכתא דקיי״ל דיש שחיטה לעוף מה״ת, וע״ש עוד מש״כ בזה.

★ ★

בגמ׳: לומר שאין עונשין מן הדין.

בתוס׳ ישנים (ד״ה לומר) כתבו: אך קשה דלקמן (י״ג ע״ב) תנן יש אוכל אכילה אחת וחייב עליה ד׳ חטאות כו׳ טמא שאכל חלב והוא נותר כו׳, ואמאי, דלמא לא מיחייב כיון דחמיר טפי כו׳. ויש מתרצים דשאני הכא דליכא אלא איסור אחותו, וחמירא טפי ב׳ צדדים מצד אחד, להכי אמרינן אין עונשין מן הדין, אבל לקמן דאיכא איסורים אחרים, חיילי שפיר ע״י כולל ומוסיף ובת אחת עכ״ל.

ומבאר הגר״י ענגיל בספרו בית האוצר (מערכת א׳-י׳ כלל נ״ג): וז״ל: כוונתם, דרק באחות בת אביו ובת אמו, שהאיסור הוא משום אחוה, ואותו השם עצמו נתגדל ונתרבה על ידי שהיא בת אביו ובת אמו, שאז יש בה יותר ענין האחוה מאותו שהיא בת אביו לחודה, או בת אמה לחודה, ועל כן שפיר אין עונשין מן הדין, אבל חתיכת חלב ונותר שהם שמות נפרדין, הרי אין שם החלב מתגדל, ואיננו חלב טפי ע״י מה שהוא גם כן נותר, וכן איננו נותר טפי על ידי שהוא גם כן חלב, ועל כן יש בו שפיר עונש גדול יותר משאר חיובים, וכן בשם נותר, וע״ש ובאתוון דאורייתא (כלל ט״ז) מש״כ בדברי התוס׳ ישנים הנ״ל.

★ ★

בגמ׳: לומר שאין עונשין מן הדין וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה לומר וכו׳) תמהו בהא דיש אוכל אכילה אחת וחייב עלי׳ משום ד׳ וכו׳ דנימא אין עונשין מן הדין. ותירצו דשאני גבי אחותו מן האב ומן האם, דאין אנו באין לחייבו שתיים, ושפיר י״ל כיון דחמור אינו מתכפר בקרבן אחד, משא״כ ביש אוכל, דאנו באין לחייבו על כל איסור ואיסור ולא גרע מאלו הי׳ אוכל אסורים נפרדים.

וכתב הגאון ר׳ אברהם לופטביר זצ״ל בזרע אברהם (סי׳ פ״ז אות א׳) דלפי״ז יש לבאר טעם הרמב״ם (בפי׳ דתרומות) דפסק דנזיר ששגג ושתה יין של תרומה, אינו משלם את החומש. וביאר הכס״מ כיון דמבלעדי איסור תרומה אסור ביין לאו שתי׳ ואכילה היא. וכבר תמהו דמ״ש מאוכל תרומת חמץ בפסח דמשלם. והנה י״ל דשאני חמץ בפסח דהוי איסור גברא, משא״כ מצד איסור נזירות.

ולהנ״ל יש לבאר דברי הרמב״ם, כיון דתשלומי תרומה הם כפרה, א״כ היכי דשגג ושתה יין של תרומה, וא״כ אינו מתכפר בזה שמתכפר בשתה תרומה לחוד והיינו בשגג בשתי׳ שתיהם, משא״כ בתרומת חמץ, כיון דגם על חמץ חייב קרבן, לא שייך אין עונשין מן הדין, וכמו גבי יש אוכל אכילה אחת כנ״ל ודו״ק.

★ ★

בגמ׳: הבא על הזכור, תנא במאי קא חשיב, אי בגברי, דל האשה הנרבעת וכו׳.

וכתב בשיטמ״ק (אות י״ג): קצת קשה. למה לא פריך ממולך, דלא מצינו אשה שנתחייב, דכתיב מזרעו וכו׳ ע״כ. כתב הגרי״ל אייזנברג ז״ל אב״ד לאסק בתשו׳ בסו״ס נחלת יעקב יהושע עה״ת (ע׳ תעב): אשר תמה על שמ״ק כריתות ג׳ דבעי לומר שהוא רק באנשים מדכתיב מזרעו כו׳, ובתו״כ מפורש מרבה מבישראל נשים.

אם כי לכאורה יפה העיר, אולם ידע כ״ת כי גם אני כבר ישבתי על מדוכה זו, ולענ״ד להמעיין היטב בתו״כ הנ״ל, סמוך מיד לדרשה זו למה נאמר איש איש להביא את עכו״ם שבא על העריות כו׳, הרי שמושך את הקרא לדבר אחר, ועכצ״ל שאינו קאי על המולך, דהא מתיבת ״בישראל״ מרבי נשים ועבדים, והאיך משכחת שיהיו עבדים מחויבים, הלא אין בניהם מתיחסין אחריהם ולא הוי כלל ״מזרעו״, שוב ראיתי במנ״ח (מצוה ר״ח) דכתב בפשיטות, דעבדים אינן חייבים על מולך מטעם הנ״ל, והנה באור החיים ג״כ כתב דאשה חייבת במולך מטעם קרא דכפל ״איש איש״ יע״ש, ואיך שיהיה, ע״כ גם להם היה פשוט דדרשה דתו״כ הנ״ל לא קאי על מולך.

★ ★

ולפלפולא י״ל, דהנה בתו״כ הנ״ל זה הלשון: רבי יוסי אומר דברי תורה כלשון בני אדם בלשונות הרבה, וכולם צריכים להדרש כו׳ עכ״ל, ולכאורה צ״ב, אם דברי תורה כלשון בני אדם למה צריכים להדרש.

אך ר׳ יוסי לשיטתי׳ בע״ז כ״ז שלא דברה תורה כלשון בני אדם יע״ש, והנה ר׳ ישמעאל בסנהדרין ס״ד סובר דדברה תורה כלשון בני אדם, והנה בכריתות הנ״ל מוקי המתניתא כר׳ ישמעאל, ולפי״ז אליביה שפיר הקשה השטמ״ק דנשים צריכות לפטור ממולך ודו״ק.

עוד אמרתי ונ״ל ברור, דספק הנ״ל אם נשים מחויבות על מולך, יהיה תלוי בפלוגתא דת״ק ור״א בר״ש סנהדרין ס״ד אי מולך הוי ע״ז או לא, דאם הוא ע״ז, פשוט שגם נשים מחויבות, דבע״ז כתיב איש או אשה וגו׳, ואם הוא לא בכלל ע״ז, אלא חוק הוא להם, והתורה הקפידה על חוק זה כפרש״י שם, י״ל שהחוק היה רק באבות ולא באמהות, ולפי״ז יתיישב מה שהעיר כ״ת על הא דקאמר שם קתני ע״ז וקתני מולך כו׳, נימא דמשו״ה קתני באפי׳ נפשה דנפק״מ לענין נשים, ולהנ״ל רק אחר שידעינן דיש תנא דסובר דמולך לאו ע״ז, י״ל כנ״ל דנשים אינן מחוייבות, משא״כ בטרם שידענו זאת לכ״ע גם נשים מחויבות ודו״ק עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: אי בנשי קחשיב דל מינהון וכו׳.

במקור ברוך (ח״א סי׳ א׳) הביא משיטה מקובצת כאן (בהשמטות אות י״ד) שנסתפק אם ״אשה״ מעלה בחוץ פטורה כיון שאינה ראויה להעלאה בפנים, או דלמא אשה כשרה בבמה (עיי״ש במקור ברוך שהביא מהאחרונים שנסתפקו בזה אם ״אשה״ כשרה להקריב בבמה קטנה), וגם אשה המעלה בחוץ חייבת.

וקשה דהא זר אינו ראוי להעלות בפנים וחייב בחוץ? וביאר בס׳ מקור ברוך הנ״ל שכיון שזר שהעלה בפנים אם עלה לא ירד, כיון שזר כשר בבמה, לכן חייב במעלה בחוץ. אבל באשה, זהו גופא צד של השטמ״ק די״ל דפסולה בבמה, וממילא אם העלתה בפנים ירד, ולכן אשה המעלה בחוץ פטור, או דלמא אשה כשרה בבמה, וממילא בפנים אם עלה לא ירד, ואם כן אם היא מעלה בחוץ חייבת.

אלא שקשה דבזבחים (ט״ז ע״א) מבואר שבעל מום פסול להקריב בבמה, ולפי הנחת השטמ״ק שמי שפסול להקריב בבמה, פטור במעלה בחוץ, וכי ״בעל מום״ שהעלה בחוץ פטור?

ועוד יש להקשות מ״טמא״ שמבואר במשנל״מ (הל׳ ק״פ פ״א ה״ג ובאור שמח שם) שהוא פסול להקריב בבמה, וכי נימא שטמא שהעלה בחוץ פטור, כיון שאינו ראוי להקריב בבמה?

ונראה לחלק, דשאני טמא ובעל מום שהם בר מינא דהקרבה, ולכן אף שאינו ראוי להעלות בפנים, פומייהו הוא דכאיב להו, ומשום הכי יש על הקטרתם שם ״הקטרה״, וחייבין בחוץ.

משא״כ אשה - שאינה בכלל גדר של בר הקרבה, ואין לה שום סרך שייכות לעבודה, והפסול היא אצלה פסול בעצם, אין על העלאתה שם ״הקטרה״ בכלל, ולהכי שפיר י״ל דאין לה חיוב משום מקטיר ומעלה בחוץ.

(בשבילי הקודש להגרש״ב ליברמן ז״ל מלונדון - צפת סימן כ״ב אות י״ב בסופו)

★ ★

בגמ׳: שבת מ׳ חסר אחת הויין, אריו״ח תנא שגגת שבת וזדון מלאכות דלא מיחייב אלא חדא כו׳ וניתני זדון שבת ושגגת מלאכות דמיחייב מ׳ חסר אחת כו׳, תנא שגגת שבת וזדון מלאכות עדיפא לי׳ דמחטאת לא מיפטר.

ופירש״י דהיה ס״ד דבזדון מלאכות ושגגת שבת, כיון דהזיד במלאכות הו״ל כמזיד ולא יביא חטאת, קמ״ל. וצ״ב אמאי הזיד במלאכות ליהוי יותר קרוב למזיד - מהזיד בשבת.

וביאר הגר״י ענגיל ז״ל בספרו בית האוצר (מערכת א׳-י׳ כלל נ״ג) על פי מה דאיתא בביצה (ט״ז ע״ב) לגבי ההוא סמיא, דמי ששכח להניח עירוב תבשילין, יכול לסמוך על עירוב של רב העיר, ואם פשע ולא הניח אינו יכול לסמוך על עירוב הרב, וה״ה אם שכח ב׳ פעמים - ה״ז כפשע, ואינו יכול לסמוך על עירוב רב העיר.

ואם כן היה עולה על דעתינו לומר, דבזדון מלאכות ושגגת שבת, שהשגגה בכל המלאכות היתה בענין אחת - ששכח שזה שבת, וא״כ הו״ל שכח ב׳ פעמים ויותר, וליהוי כמו פשיעה, ולא יביא קרבן חטאת, קמ״ל. אבל בזדון שבת ושגגת מלאכות, הרי בכל מלאכה ומלאכה הו״ל שגגה נפרדת, ששכח שאסור לזרוע, ושכח שאסור לחרוש וכו׳, ואם כן ליכא הו״א דלא ליתחייב להביא ע״ז חטאת.

דף ג׳ ע״ב

בגמ׳: בעא מיני׳ ר״י מר״ז, ב׳ כריתות ולאו אחד מהו וכו׳ קאמרת וכו׳.

ומבואר בגמ׳ דלא משכחת לה מילתא דהוי ב׳ כריתות ולאו אחד. והקשה חכ״א בספר שיח התורה (ע׳ רסב): ואמאי לא אייתי מפיגול ונותר דבלאו הוא אחד מכל שבקדש פסול ליתן ל״ת באכילתו, אך הכריתות חלוקים. [ושמה״ט חלקו תוס׳ כריתות י״א: לענין צירוף בין מלקות וקרבן] ע״כ.

והשיב לו על כך הגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א (שם): יתכן שרוצה למצוא לאו שלוקין עליו, דלאו דכל שבקדש פסול הוא לאו שבכללות כמש״כ תוס׳ במכות (טז.) ע״כ.

★ ★

בגמ׳: ומ״ש גבי סקילות תני ידעוני וגבי כריתות לא תני ידעוני אריו״ח הואילו ושניהם בלאו אחד נאמר כו׳ ור״ל אמר הואיל ואין בו מעשה.

והנה לקמן (ז׳ ע״א) מאי אף המגדף רבנן שמעו לי׳ לר״ע דתני בעל אוב ולא תני ידעוני, א״ל מאי שנא דלא מייתי קרבן משום דלית בי׳ מעשה מגדף נמי לית בי׳ מעשה.

וברש״י שם (ד״ה שמעו) כתב: תימה לי, ולר׳ יוחנן דאמר לעיל ג׳ ע״ב הואיל ושניהם בלאו אחד נאמרו, מאי אף דקתני במתניתין עכ״ל.

וכתב המשנל״מ (בפרק י״ח מהל׳ מעשה הקרבנות (הלכה א׳) והל׳ שגגות פ״ד ה״א) דהיינו באמת טעמא של הרמב״ם שפסק כריש לקיש ולא כר׳ יוחנן דבפ״א מהל׳ שגגות ה״ד מנה בעל אוב וידעוני בשתים, וכתב דאם עשה המ״ג בהעלם אחד, חייב מ״ג חטאות, והיינו כריש לקיש דחלוקה דמיתה שמה חלוקה, דמסוגיין דלקמן דף ז׳ מוכח וסתמא דגמרא סבירא לי׳ כריש לקיש לכן פסק כוותי׳. ועיין בברכת הזבח מה שמביא מהרבי ר׳ העשיל ז״ל.

ועיין עוד בספר המצוות להרמב״ם מצות ל״ת (מצוה ט׳) ומה שהשיג על הרמב״ן ומה שהליץ בעדו במגילת אסתר ולב שמח ומס׳ מעיין החכמה שמובא שם.

★ ★

בגמ׳: בעל אוב מאי מעשה אית בי׳, הקשת זרועותיו הוי מעשה.

הנה בעירובין (י״ז ע״ב) פריך: אלא מעתה דכתיב אל תפנו אל האובות ואל הידעונים ה״נ דלא לקי, וכתבו שם התוס׳: וא״ת אה״נ דהא לאו שאין בו מעשה הוא וע״ש מה שתרצו, ולכאורה לפי המבואר בסוגיין הרי אית בה מעשה.

וכתב באור הישר כאן: לשיטתם שפיר קמקשו, דהא אינהו ס״ל בסנהדרין (דף ס״ה ע״א) דאל תפנו אזהרה לנשאל, ובדידיה הרי לית ביה מעשה, ולרש״י דס״ל בסנהדרין שם דאזהרה דאל תפנו הוא - על השואל שפיר פריך הש״ס דהא בשואל אית ביה מעשה, ולרמב״ם לא קשה קושית התוס׳ בעירובין, דהא איהו ס״ל רפ״ו מה׳ עכו״ם דאוב הוא במעשה הקטרת והנפת ההדס, ומכש״כ לפי מה דאיהו לא גריס בעירובין שם אל תפנו אל האובות, רק אל תפנו אל האלילים כמבואר בספר המצות (ל״ת י׳) ע״ש.

ובירושלמי סנהדרין (פ״ז ה״י) איתא: אזהרה לבעל אוב מנין, אל תפנו אל האובות ע״ש, אפשר דכונתו אל השואל כשיטת רש״י וע״ש במראה הפנים, ואפילו לשיטת התוס׳ דאזהרה זו קאי על הנשאל, מ״מ לא קשה על הירושלמי קושית התוס׳ בעירובין, לפי מה דאותה קושיא וכי לוקין על לאו שב״אל״, שהקשו בבבלי מקרא ד״אל״ תפנו, הקשו בירושלמי עירובין (פ״ג ה״ד) ובפסחים (פ״ו ה״א) מקרא דאל תאכלו ממנו נא ע״ש, וכמו כן הוו מצו לאתויי מקרא דאל תשקצו את נפשותיכם דלוקין עליו, כמש״כ רש״י בערכין (דף כ״ח ע״א), ולוקין על לאו דאל יבא בכל עת אל הקודש, כמש״כ רש״י במנחות (דף כ״ז ע״ב) וכהנה טובא, ועכ״פ לא ידענא מדוע נאיד הרמב״ם מגרסאות הבבלי והירושלמי ובתר לו גירסא חדשה מקרא דאל תפנו אל האלילים, ובאופן דלדידיה בלא״ה ניחא, דהא איהו כתב בפ״ו ה״ב מע״ז, דקרא דאל תפנו קאי על השואל ויש בה מעשה כנ״ל וצ״ע ע״כ.

★ ★

בגמ׳: עולא אמר בעל אוב דקתני במקטר לשד.

הב״י ביורה דעה (סי׳ קע״ט) הביא דעת הרבינו ירוחם בשם הרמ״ה, דמקטר לשד על מנת לחברו היינו בעל אוב, והשיג עליו דמנא לן הא, ומסקנתו דטעות סופר הוי וצ״ל חייב משום ע״ז, ובזה הדרך אחז גם בשו״ע, וכך פסק שם בסעיף י״ט, והש״ך (בס״ק כ״ב) הקשה על המחבר דהלא מפורש בסנהדרין דף ס״ה. דמקטר לשד על מנת לחברו היינו בעל אוב ולא עובד ע״ז, וכתב ליישב, דהתם בסנהדרין איירי בגוונא דמקטר סתם, והחיבור לשד נעשה ממילא, אבל במקטר בכוונה אפילו אם רצונו רק לחברו נחשב כע״ז. והביא לראיה דברי רש״י וז״ל שם: אינו מקטר לשם אלהות, אלא ע״י הקטרה נעשה המכשפות לחבר השדים לכאן עכ״ל, משמע מזה, דמקטר סתם הוא עכ״ד.

★ ★

וכתב בספר קול דודי (כאן): ואולם מפרש״י אצלנו איפכא משמע, דמקטר לו להדיא, וז״ל בד״ה על מנת לחברו שיתחבר אליו ויסיענו בכשפיו ולא קיטר לו לשם אלוה עכ״ל, וכן כתב אח״כ ד״ה חובר חבר, כגון זה שמקטר לשר השדים עכ״ל ומתרי דוכתי האלו, נראה להדיא, דמקטר בכוונה לשד. ולכאורה קשה מכאן על חילוקו של הש״ך, וכן ראיתי שהקשה הגר״א בביאורו ע״ש (ס״ק ל׳).

ולשון הב״י בהשיגו דברי הרי״ו מראה שהקושיא לדעתו חמורה טובא, שכתב וז״ל ואיני יודע מה ענין זה לבעל אוב ע״כ.

ולכן נראה ליישב דעת הב״י מהסוגיא דהכא ודסנהדרין שמבואר בהם דעל מנת לחברו הוי בעל אוב, באופן מחודש קצת, דהיינו שהמקטיר לשד על מנת לחברו, לעשות רצונו, היינו מה דקאמר עולא לפרש דמתני׳ לר״ל, ולכאורה זה פשוט בפירוש דברי עולא, דאל״כ מה הו״א דידיה במה דקאמר במקטיר לשד אם לשם אלהות פשיטא דעובד ע״ז הוא, אלא ודאי מקטיר לו מפני שצריך אותו, ומפני הצורך הזה עושה לפניו עבודת הקטרה כדי שיבא לעשות רצונו, ועל זה השיב רבא דכיון דעובד לו, אע״ג שאינו מקבלו לאלוה נכלל כבר באיסור ע״ז ולא בבעל אוב, אלא מיירי שאין בהקטרתו עבודה כלל, אלא ההקטרה מין כישוף שמכריחה את השד לבא לעשות רצונו מכח תחבולה.

וכך משמע גם ממה שפירש הרגמ״ה מחלוקת עולא ורבא וז״ל בגליונו: עולא אמר בעל אוב וכו׳ במקטיר לשד, שיטענו לדבר מבין שחיו בהקטרה היינו מעשה רבה, א״כ מקטיר לשד היינו ע״ז, אלא במקטיר לשד שלא לשום עבודה אלא על מנת לחברו שיבא אליו, ויקבוץ לו שדים הרבה שיעשו כרצונו עכ״ל.

ומבואר לכאורה מתוך דבריו ז״ל דגם עולא איירי באופן שתכלית הקטרתו היא שיבא לצרכו לדבר מתוך שחיו, אלא דרוצה לפעול זאת בהקטרה שתהיה לו לנחת רוח לשד כדי לרצותו לבא, ולרבא זה כבר נחשב לעובד ע״ז, וכך נראה דעת הב״י בהבנתו דברי הרי״ו במימרא דעולא לפי הפירוש הזה, וע״כ כתב עליו דלפי מסקנת הסוגיא ודיחויו דרבא אין זה בעל אוב, אלא עובד ע״ז ממש עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: ואי קאתי בתרי׳ שרי.

ובתוס׳ (ד״ה ואי וכו׳) הקשו: תימה, היכי דמי, אי דאיכא סכנה פשיטא, דאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש, ואי ליכא סכנה אמאי שריא עכ״ל.

וכתב חכ״א בקובץ שומר ציון הנאמן (ע׳ שסז אות כז): ונראה דלק״מ, דמיירי בסתמא ואשמעינן אביי דמן הסתם איכא סכנה מהא דגרסינן חגיגה (דף ה׳) והי׳ כי תמצאן גו׳ א״ר רעות שנעשות צרות זו לזו כגון זיבורא ועקרבא וכתבו בשם ר״ח משום דרפואה לנשיכה זו קשה לנשיכה זו, ולזה אשמעינן אביי כאן דאי קאתי בתרי׳ זיבורא ועקרבא, מותר לחבר אותם, משום דזהו מן הסתם סכנה דאין לו רפואה ע״כ.

דף ד׳ ע״א

בגמ׳: מה לכשב ועז שכן נתרבו אצל הפסח.

כתב בשיטמ״ק (אות טו):ה״ה דהוי מצי למימר אצל תמיד. הרא״ש ז״ל ע״כ.

כתב הגאון ר׳ יעקב זאב יוסקוביץ זצ״ל (בעל אמבוהא דספרי על הספרי זוטא) בקובץ דגל התורה (וורשא - סי׳ כ״ט אות א׳): מבואר דס״ל דגם עזים כשרים לתמיד, וזה תמוה מאוד, דהרי כתיב שני כבשים ומנ״ל לרבות עזים, ועי׳ ר״מ ז״ל ריש ה׳ תמידין ומוספין. וכבר עמד בזה קצת בהג״ה שם דמהיכי תיתי נימא דעזים כשרים אבל לא הביא ראי׳ דפסולים ולענ״ד יש להביא ראי׳ ברורה.

א] מפסחים סו״פ מקום שנהגו גבי יששכר איש כפר ברקאי וכו׳, אי גדיא יאי יסק לתמיד, הרי מבואר דגדי פסול.

ב] מירושלמי (פ״ד דתענית ה״ה) בימי מלכות יון היו משלשלין ב׳ קופות של זהב והיו מעלין להם שני כבשים וכו׳, פעם אחת העלו להן שני גדיים, באותה שעה האיר הקב״ה עיניהם ומצאו ב׳ טלאים, עיי״ש ובפי׳ המשנה להר״מ ז״ל רפ״ו דעדיות, מבואר דגדי פסול לתמיד.

ג] וביותר מצאתי להדיא בספרי זוטא פ׳ פנחס הובא בילקוט שם, יכול אפי׳ עזים ת״ל כבשים, וא״כ הדבר מפורש בלי ספק דפסולים, ודברי הרא״ש ז״ל צע״ג, שו״ר הירושלמי פ״ד דברכות ה״א הובא ג״כ הא דהיו מעלין שני גדיים, ופי׳ שם הפני משה בזה״ל והם לא היו רוצים לשנות למה שהיו נוהגן להקריב טלאים לתמידין, ע״כ מוכח דס״ל דגם גדיים כשרים, רק שלא היו רוצים לשנות, ואם כי יש לו תנא דמסייע השיטמ״ק וכנ״ל, אבל הכי מפורש בספרי דפסולים ע״כ.

★ ★

ובקובץ הנ״ל (סי׳ נ״ח) כתב חכ״א: ולפענ״ד ח״ו לייחס להרא״ש טעות כזה. דזיל קרי בי רב הוא, אך כוונת הרא״ש שם הוא כך, דהנה מקודם עביד שם הגמ׳

צריכותא דלא נוכל למילף מחד, דאי כתב רחמנא שור הו״א כשב ועז לא ילפינן מיני׳, דאיכא למיפרך מה לשור שכן נתרבה בנסכים. נכתוב רחמנא בכשב ונילף שור ועז מכבש, מה לכבש שכן נתרבה באלי׳ וכו׳, ואח״ז קאמר מן חד לא ילפינן, נילף חדא מתרתי, נילף שור מכשב ועז, מה לכשב ועז שכן נתרבו אצל הפסח ע״כ, וע״ז כתב הרא״ש דה״ה דהוה מצי למימר פירכא זו לעיל בילפותא דחד, דאי הוה כתוב כבש לבד לא נוכל למילף שור ועז מינה, דאיכא למיפרך מה לכבש שכן נתרבה אצל תמיד, שאין כשר בו אלא כבש ולא שור ועז.

ואפשר שחסר בדברי הרא״ש ז״ל תיבת ״לעיל״, וצ״ל וה״ה דהומ״ל לעיל אצל תמיד, אבל גם בלא הגה״ה נוכל להעמיד כן בדבריו ז״ל וז״פ וברור. א״כ אדרבה מוכח מדבריו ז״ל דעז פסול לתמיד, דאל״כ לא שייך האי פירכא לעיל וד״ל עכ״ד.

★ ★

ובהג״ה בקובץ הנ״ל כתב: הרב וכו׳ צבי ארי׳ ליב שליט״א אב״ד דזאלודאק כתב דאביו הגאון זצ״ל בספרו כתר ישועה עמד ג״כ בדברי הרא״ש אלו, ורצה להביא ראיה מערכין י״א ע״ב עיי״ש ברש״י ולבסוף נשאר בתימה. והרב וכו׳ ר׳ פישל פערלע שליט״א העיר בגליון הירושלמי שלו דגם בפי׳ מהר״ש סירלאו מבואר כן דס״ל דעז כשר לתמיד, והאריך מהא דכריתות ד׳ ובכורות ה׳ ואכ״מ ע״כ.

★ ★

בגמ׳: א״ל א״כ מיחייב נמי משום קודש וכו׳.

הגאון רבי ברוך שמעון שניאורסון זצ״ל בספר כוכבי אור (ח״א ע׳ מד) כתב בשם תלמיד יח״ל הבחור יוסף אלטמן מגלאגוב שהקשה בש״ס כריתות (ד׳ ע״א) דפריך הש״ס ניחייב נמי משום קודש פירוש אשם מעילות, והקשה לפי מה שפירש רש״י ז״ל (לקמן כג ע״א ד״ה בגסה) דחיוב מעילה הוא לפי שאם עלו לא ירדו, וא״כ לפי המבואר בתוספתא דקרבנות (פרק ט הלכה ג) בכל הפסולין דאם עלו לא ירדו, אם עלו ואח״כ הורידו שוב לא יעלו, קשה לוקמי הש״ס כגון שעלו והורידן דשוב ליכא בהם אשם מעילות לפי פירוש רש״י ז״ל.

וכותב הגרב״ש זצ״ל: ונראה לענ״ד ע״פ מה ששמעתי מהרב הגה״צ ר׳ אלעזר אונגער [זצ״ל] מזאבנא (שליט״א) בנו של הגה״צ ר׳ שלום דוד מח״ס יד שלום להקשות, איך משכחת לה אכילה בחלב מוקדשין שיתחייב, הלא על חלב חי פטור משום דהוה שלא כדרך אכילתן, ואי במבושל, הלא איברין שצלאן והעלן אין בהן משום ריח ניחוח ושוב איכא תרי פסולין, ולשיטת הרבינו פרץ אם עלו ירדו, ושוב ליכא מעילה לשיטת רש״י כנ״ל.

והגיד שאביו הגה״ק זצ״ל שיבח הקושיא. וא״כ בעל כרחך נאמר דמיירי שהעלן ומשל האור במקצתן ואח״כ אכלן, וא״כ נראה דאף לדברי התוספתא הנ״ל, מ״מ במשל האור במקצתן בוודאי יעלו דלא גרע משאר פסולין, וא״כ אף בכהאי גוונא יהיה אשם מעילות. (אך כל זה לדברי הרה״צ הנ״ל, אולם אינו נראה לכאורה שאם נצלו האיברין מקודם חשוב פסול דלכתחילה לא יעלו, רק דאין בהן משום ריח ניחוח וצ״ע) ע״כ.

דף ד׳ ע״ב

בגמ׳: ואליבא דר׳ יהושע דאמר תמחויין מחלקין.

באור שמח (פ״ז מהל׳ שגגות ה״י סוד״ה הכס״מ) נקט דהא דתמחויין מחלקין היינו רק בשוגג - לענין חטאות, אבל במזיד - שלא יצטרף שני חצאי שיעור, לא אמרינן דתמחויין מחלקין לכולי עלמא, דבמזיד, אין התמחויין מחלקין לפוטרו ממלקות או מכרת דחלב וכיו״ב, ואם אכל חצי כזית מתמחוי זה, וחצי כזית מתמחוי זה, וכן אם אכל בהתראה אחת ב׳ כזיתי חלב משני תמחויין אינו מחלק שיתחייב שני מלקות, דהחילוק דתמחויין אינו בהמלאכה, אלא בהשגגה.

אבל בס׳ מנחת אריאל (שבת פ״ח ע״ב אות ג׳) מביא מרמב״ן שבועות (כ״ב ע״א) דנקט דתמחויין מחלקין גם לענין זדון.

★ ★

בגמ׳: אבל חלב מוקדשין דהותר מכללו. הו״א מדהותר בשרן אישתרי נמי חלבן וכו׳.

כותב הגאון הכלי חמדה זצ״ל (פר׳ ויקרא ע׳ 8): לכאורה אינו מובן מה ס״ד דיהי׳ חלב מותר לאכילת הדיוט ע״י היתר אכילת בשר, הרי בשר לא הי׳ עליו אלא איסור

קודש, ועי״ד הזריקה אמרינן כהנים משלחן גבוה קא זכי, אבל איסור חלב מהיכ״ת דיהי׳ מותר ע״י זריקת הדם. אמנם נראה דכוונת הגמרא כיון דאיסור חלב הוא רק מכח שזה הוא חלקו של גבוה, כמו שכתב הרמב״ן (בפתיחה לספר ויקרא) ביאור הענין שהתוה״ק אסרה חלב להדיוט משום שהוא קרב לגבוה, והוא חלקו של גבוה, לכן אסרה התוה״ק מכל מין הקרב לגבוה את החלב והדם ע״ש בדבריו.

א״כ הו״א דכמו דהבשר אחר זריקה אע״ג דהוא של גבוה מ״מ מותר באכילה מצד דמשלחן גבוה קזכי, א״כ ה״ה חלב, נהי דאסרה תורה אף בחולין היינו משום דהוא חלקו של גבוה, וא״כ היכא דמותרין לאכול של גבוה ה״ה דאיסור חלב יהי׳ מותר, ולכן צריך קרא מיוחד דחלב קדשים ג״כ אסור ע״כ.

★ ★

בגמ׳: והא מהכא נפקא, מהתם נפקא, וזה לכם הטמא, למד על דם השרץ והשרץ שמצטרפין וכו׳ ס״ד אמינא ה״מ לטומאה אבל לאכילה אימא לא.

וכתבו בתוס׳ ישנים (שם): סד״א ה״מ לענין טומאה דחמור דשיעורו בכעדשה אבל לענין אכילה דבכזית אימא לא עכ״ל.

והנה הגר״י ענגיל זצ״ל בספרו בית האוצר (כלל קל״ו) דן בענין אי גמרינן איסור מטומאה, והביא דברי התוס׳ ישנים הנ״ל וכתב: ומדלא פירשו בפשיטות דאיסור מטומאה לא גמרי׳, מוכח ג״כ דסבירא להו דגמרי׳ איסור מטומאה.

ויש לדחות, דאי לאו דטומאה חמורה דבעכדשה לא הי׳ לנו לאוקמי׳ לקרא דוזה לכם הטמא יותר לענין טומאה מלענין איסור, ולא הי׳ שייך לומר דאיסור מטומאה לא גמרי׳, דמאי חזית דמוקמית לי׳ לקרא אטומאה ואמרת דאיסור מטומאה לא גמרי׳, דילמא קרא גופי׳ לאיסורא קאי, וכיון דאין בקרא משמעות לזה יותר מלזה, הי׳ לנו לומר דשקולין הן ויבוא שניהן, וכדמצינו בכמה דוכתי, ורק הואיל ומצינו כבר חומרא לענין טומאה מלענין איסור, דטומאתו בכעדשה ואילו איסורו רק בכזית, לכן יש סברא יותר לאוקמי׳ לקרא אטומאה מלאיסור, ולומר דחומרא דקרא דדם ובשר מצטרפין קאי רק אטומאה החמורה ולא אאכילה הקלה מטומאה וזה פשוט עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: אחד לדם חולין ואחד לדם קדשים ואחד לדם כיסוי.

ובתוס׳ (ד״ה לדם כיסוי וכו׳) כתבו: איצטריך קרא, דלא נימא לא תאכלנו על הארץ תשפכנו כמים, דמשמע הא אין נשפך כמים אין חייבין עליו קמ״ל ע״כ.

והקשה הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל באתוון דאורייתא (כלל ד׳) דא״כ, לפי״ד התוס׳ יוקשה, דהשתא דכתיב קרא בדם כיסוי. נילף מיני׳ דאפי׳ דם שאינו נשפך כמים ג״כ אסור. וכותב: אולם התוס׳ חולין דל״ג ע״א ד״ה השוחט כתבו דדם כיסוי חשיב נשפך כמים, הואיל ואין מקבלים אותו בכלי ע״ש וצע״ק, ואפשר דמה שכתבו התוס׳ בכריתות שם תיבת ״קמ״ל״, הכוונה ג״כ דקמ״ל דדם כיסוי חשיב נשפך.

ודן שם לפי״ז בדברי המעדני יום טוב בחולין (פרק כל הבשר סי׳ כ״ז) שכתב אהא דכבד כולי׳ דם הוא ושרי׳ רחמנא, וז״ל ופי׳ הלבוש ז״ל הטעם דלא אסרה תורה אלא דם הנשפך כמים שנא׳ לא תאכלנו על הארץ תשפכנו כמים, והכבד קרוש ועומד הוא בגופה של בהמה ואינו נשפך כמים עכ״ל. ודברי הלבוש הנ״ל הובאו ג״כ בפמ״ג ליו״ד בשפתי דעת (סי׳ ע״ג סק״ב) ע״ש, ובא ליישב בזה דמנין להם לחכמים באמת הא דכבדא שרי. ולכאורה עפ״י פשטות דברי התוס׳ כאן אצלנו מיושב דברי הלבוש המובא במעדני יום טוב, דיוקשה וכנ״ל דהשתא דכתיב קרא בדם כיסוי נילף מיני׳ דאפי׳ דם שאינו נשפך כמים אסור, וא״כ כבד יהי׳ אסור. אך לפי״ד התוס׳ בחולין א״ש, דבאמת קמ״ל דהיכא דאינו נשפך כמים שרי באמת ודו״ק היטב.

★ ★

בגמ׳: וחד לדם כיסוי.

כתב הגאון האדר״ת זצ״ל בקו׳ יגדיל תורה בסו״ס חשבונות של מצוה (סי׳ קנ״ג): לולא שאיני כדאי ה״א דצ״ל לדם כוי. וע״פ מש״ש (כא.) אף כל דקתני לאתויי דמו של כוי, וס״ל דברי׳ בפני עצמה היא, ועש״ה.

ובזה י״ל הך דחולין (קטו:) מש״ש דבר הלמד מענינו במה הכתוב מדבר בב׳ מינים, אף כאן בב׳ מינים. ועי״ש ברש״י ותוס׳. ולדברינו יתפרש כמין חומר, להאמור דחד קרא מיירי בדם כוי, י״ל דהיינו הך דכתיב הכא, וזהו שני מינים דאמר רבי, מבהמה וחיה עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: א״ר אילא. אכל מעשר דגן ותירוש ויצהר לוקה שלש וכו׳.

כתב הרמב״ם (פ״ב דמעשר שני הלכה ה׳): כל האוכל כזית מע״ש וכו׳ לוקה שנאמר לא תוכל לאכול בשעריך, עכ״ל.

וכתב בספר נחלת יעקב יהושע (פר׳ ראה): ויש לדקדק מה שהוסיף הרמב״ם לשון כל האוכל, ובש״ס איתא רק אכל.

ונראה ליישב, דלכאורה יש להקשות, למ״ד התראת ספק לא שמה התראה, א״כ באוכל מעשר שני לשיטת התוס׳ פסחים בסוגיא דהואיל דפריך שם לר׳ מאיר דס״ל אין אדם יוצא במע״ש משום דלא הוי מצתכם, נימא דיהיה שלו, הואיל אי בעי מתשיל יחשב כשלו ע״ש מה שתרצו, ולכאורה אם שואל יהיה טבל הטבול למע״ש, ואעפ״כ אין משגיחין על זה, דמ״מ כיון דמועיל שאלה יהיה חשוב כשלו, דלא כשיטת המאירי דבמעשר שני דאין מועיל בו מחשבה אין מועיל בו שאלה ע״ש, ולפ״ז לשיטת התוס׳ דמועיל שאלה במעשר שני יקשה, אמאי ילקה באוכל מע״ש חוץ לחומה הא הוי התראת ספק, שמא ישאל על המעשר שני, ונהי דישאר טבל הטבול למעשר שני, מ״מ מותרה לדבר קל לא הוי מותרה לדבר חמור, ואיך ילקה על לא תוכל לאכול בשעריך.

וכעין שהקשו התוס׳ גיטין (דף ל״ג) ומכות (ט״ו) בנזיר ששותה יין והתרה בו אל תשתה דאיך ילקה, הא הוי התראת ספק, שמא ישאל על נזירותו. אך יש לתרץ כאן כמו שתירצו תוס׳ שם, דחזקה כמו שלא שאל עד השתא לא ישאל לאחר כך. אך זה תינח באוכל הבעלים המפריש מע״ש בעצמו, אז דנין על החזקה שלו וחשב התראת ודאי, אך באוכל אדם אחר שאין בידו לשאול אכתי קשה איך מלקין אותו, ניחוש דלמא ישאל בעל המפריש על המעשר שני, ואין לתרץ דיש חזקה כמו שלא שאל עד השתא לא ישאל לאח״כ, לפמ״ש הרמב״ן בנזיר י״ב דחזקה דחברו אינו מועיל לגבי דידיה, וא״כ אינו מועיל חזקה דהמפריש לגבי האוכל. וכה״ג כתב בתשובת בנין ציון בנדה (דף מ״ו) בהקדיש הוא ואכלו אחרים דלוקה, הוא רק למ״ד התראת ספק שמה התראה אבל למ״ד לא שמה התראה, אינו לוקה משום דהוי התראת ספק, שמא ישאל המקדיש על הקדישו, ואין לומר דיש חזקה כמו שלא שאל עד השתא לא ישאל לאח״כ, דחזקה דהמקדיש אינו מועיל לגבי האוכל ע״ש, וא״כ יקשה כאן באכל מע״ש דהוי התראת ספק.

וצ״ל דלכן אמר ר׳ אילא אכל מעשר, די״ל דקאי על המפריש בעצמו, אבל במפריש הוא ואכלו אחרים שפיר לא ילקה למ״ד התראת ספק לא שמה התראה. ולפ״ז הרמב״ם ז״ל לשיטתו דפסק התראת ספק שמה התראה, שוב אין חילוק בין אכל הוא בין אכלו אחרים, ומשו״ה הוסיף בלשון ״כל האוכל״, היינו בין הוא בין אחרים ודו״ק עכ״ד ודפח״ח.

דף ה׳ ע״א

בגמ׳: א״ר יצחק, האוכל לחם קלי וכרמל לוקה ג׳ וכו׳.

כותב הגרצ״פ פראנק זצ״ל בספרו הר צבי (פר׳ אמור): הגאון רבי שמואל סלאנט חידש, דאף למ״ד דחדש אינו נוהג בחו״ל, מ״מ אם הביא קמח חדש מחו״ל ועשאו לחם בארץ ישראל הוי כמו לחם ארץ ישראל להתחייב משום חדש מן התורה. וראייתו מהגמרא הנ״ל דלוקה שלש מכיון שיש חיוב חדש מצד לחם, הרי דלחם שנעשה מקמח חדש יש בו חיוב נוסף, ודמיא לקמח של חו״ל שנתגלגל ונעשה עיסה בא״י שחייב בחלה, וכמו בתרו״מ דאזלינן בתר מירוח, וה״נ לחם שנעשה בא״י נתחדש בו איסור חדש.

והגאון רבי משה מרדכי אפשטיין הגיד לי לדחות, שהרי גבי חלה גופה אין הלמוד משום לחם הארץ, אלא מתיבת ״שמה״, דהבא מחו״ל וגלגלה בא״י חייב בחלה ולא ילפינן מדכתיב לחם הארץ, ש״מ דלשון לחם אינו במשמע לרבות כל שנעשה לחם בא״י, וגבי חדש דלא כתיב ״שמה״, ש״מ דאינו אלא דרבנן כמו חדש בחו״ל.

ושארי הגאון רבי איסר זלמן מלצר אמר בשם ספר ״מזבח חדש״, על ענייני חדש, שמוכיח מהא דאמרינן במנחות (דף פג ע״ב) דלמ״ד דחדש אינו נוהג בחו״ל ע״כ דלא מביאין עומר מחו״ל, מזה מוכח דתבואת חו״ל הבאה לא״י פטורה מן התורה, דאם נאמר דחייב בחדש מה״ת והרי העומר מוכרח להביאו בעזרה, וא״כ אף למ״ד דאינו נוהג בחו״ל, מ״מ תבואה זו שהובאה בחו״ל לא״י חייבת בחדש מה״ת, וא״כ [למה] לא תהיה ראוי להביא עומר ממנה אחרי שיש בה איסור חדש מן התורה, א״ו דגם הבא לא״י אין בה חיוב חדש מן התורה.

אמנם אם נאמר כמו שאמר הגר״ש סלאנט דכל שנעשה לחם בא״י יש בו איסור חדש, ניחא, דגם זה שהובא בא״י הוי דרבנן כ״ז שלא נעשה לחם, וצ״ע בזה.

ועיין שו״ת ״בית הלוי״ (ח״ג סימן נב) שתירץ בסברא מעין זו קושיית הטור למה לא אכלו מצה בביאתן לארץ הרי הותר אפילו קדלי דחזירא, ועפ״י סברא זו דנתחדש לאחר אפיה איסור חדש, א״כ שוב לא יכלו לאכול ע״כ.

★ ★

בגמ׳: א״ר יצחק האוכל לחם קלי וכרמל וכו׳.

וברש״י (שנדפס לעיל ד׳ ע״ב) כתב: קלי - שנתייבש בתנור, כרמל - שנתמולל ביד ולא הובהב באור, ע״כ. והנה ברש״י (ויקרא כג, יד) עה״פ: ולחם וקלי וכרמל וגו׳ כתב: קלי - קמח העשוי מקמח רך שמייבשין אותו בתנור, וכרמל הן קליות עכ״ל. ולכאורה דברי רש״י סותרים זה את זה.

ועמד בזה הגרצ״פ פראנק זצ״ל בספרו הר צבי (פר׳ אמור) וכתב עוד: ראה עוד בגמרא בכריתות (כאן) צריכותא, שאם לא היה כתוב לחם בפסוק א״א היה ללמוד איסור לחם מאיסורם של קלי וכרמל שהם איתא בעינייהו, ופירש״י שלא טחנן, הרי שעושים אותם מחטים, וא״כ צ״ע מה שפרש כאן שקלי הוא קמח.

ונראה דיש להכריח מהסוגיא בכריתות כפרוש רש״י כאן, ונקדים דברי הגמרא בע״ז (דף לז ע״ב) דרוצה ללמוד אסור בשולי עכו״ם מהפסוק ״אוכל בכסף תשבירני ומים בכסף וכו׳״ מה מים שלא נשתנו אף אוכל שלא נשתנה, ופריך הגמרא אלא מעתה חיטים ועשאן קליות נימא דאסירי, וכי תימא ה״נ וכו׳ והתניא חיטין ועשאן קליות מותרין, אלא כמים מה מים שלא נשתנו אף אוכל שלא נשתנה מברייתו אלא מעתה חיטין וטחנן וכו׳. ומבואר בגמרא דחיטין ועשאן קליות לא חשוב כשנוי, רק אם טחנן אז חשוב שנוי.

וא״כ יש להקשות על הגמרא בכריתות שאומרת שאם היה כתוב בתורה כרמל בלבד א״א ללמוד לאסור קלי ולחם, דפריך בגמרא מה לכרמל שלא נשתנה מברייתו, ומבואר בזה שקלי חשוב נשתנה מברייתו, ואם נימא דקלי הוא מה שנתייבש בתנור, א״כ הרי מבואר בגמרא ע״ז שאין זה נחשב כשינוי, ואיך אפ״ל שקלי חלוק מכרמל, ועוד איתא שם ״לחם מקלי לא אתי משום דקלי איתיה בעיניה ולחם לא איתיה בעיניה״, והנה בגמרא לא אמרו שלחם נשתנה וקלי לא, ומכ״ז רואים שקלי נחשב כנשתנה, וזה סותר לגמרא בע״ז, אולם לפי מה שפירש״י בחומש דקלי היינו קמח שטחנן, מדוקדקים היטב דברי הגמרא.

ואכן כפרושו בחומש מזכיר רש״י בכמה דוכתי, ראה בברכות (דף לא:) שרש״י פירש ״שתיתא״ ״מאכל העשוי מקמח קליות שנתייבשו בתנור בעוד שהשבלים לחים״. ובדומה לזה פירש בשבת (דף קנח:) ״קמח של תבואה שנתייבש כשהן קליות בתנור, ואותו קמח לעולם מתוק״.

איברא דבכריתות פירש״י שקלי הכונה שלא נטחן, וי״ל דדברי רש״י הם לס״ד שאם לא נאמר לחם היינו אומרים שהחדוש דוקא לקלי שלא נטחן, אבל לבתר דגלי קרא דחייבין אפילו לחם, מכש״כ דקמח הוא בכלל קלי. ובפירושו לחומש נוקט כהמסקנא ע״כ.

★ ★

בגמ׳: האוכל לחם קלי וכרמל לוקה ג׳ כו׳ שאני הכא דמייתר קראי כו׳.

הרמב״ם בספר המצות שורש ט׳ (החלק השני) כתב על פי דברי הגמרא כאן שלחם וקלי וכרמל אינם לאוין שבכללות, ולוקין על כל אחד ואחד, משום דילפינן כאן מיתורא דקרא - כמו כן לענין מנין המצות, יש למנות אותן כל אחד ללאו בפני עצמו.

ואכן בסה״מ מצות לא תעשה קפ״ט מנה שלא לאכול לחם מהתבואה החדשה. ובל״ת ק״צ מנה שלא לאכול קלי מהתבואה החדשה, ובלא תעשה קצ״א כתב שלא לאכול כרמל מן החדש. וכן מנאם החינוך במצוה ש״ג ש״ד וש״ה.

אבל הרמב״ן שם משיג על הרמב״ם, וסובר שאע״פ שלמדין כאן שלוקין על כל אחד ואחד בפני עצמו, מ״מ כולם מנויין במניין המצוות למצוה אחת.

וכמו כן מנה הרמב״ם במצוה ל״ת - קמ״א קמ״ב קמ״ג, שלא לאכול מעשר דגן חוץ לירושלים, וכן מעשר תירוש, וכן מעשר יצהר. שהרי לעיל (ד׳ ע״ב) למדנו מייתורא דקרא, דלוקין על כל אחד ואחד בפני עצמו. וכן בחינוך (מצוה תמ״ב תמ״ג ותמ״ד) מנאם בפני עצמם, וגם על זה חולק ומשיג הרמב״ן, וסובר שיש למנאם כולם בלאו אחד.

★ ★

בגמ׳: לחם מקלי לא אתי משום דקלי איתיה בעיניה. לחם לא איתיה בעיניה.

רבינו בעל נתיה״מ זצ״ל כותב בספרו מקור חיים על שו״ע
או״ח (סי׳ תס״ז ס״ק ד׳) בענין קמח שנתערב בדבש ונתהפך לדבש, להחזיק בשיטת החק יעקב שם [ס״ק טז] דהיכי דנשתנה לדבר המותר בכך שנתהפך הנבילה לדבש והותרה משום שנשתנה, מ״מ הדבש שנעשה נבילה ולא נתהפך ולא נשתנה לדבר אחר, במה הותר, דהא כשנפל נבילה לדבש ונאסר והוציאו הנבילה אח״כ, מ״מ הדבש אסור, ומה לי הוציאו האיסור או שהותר, ואף שגם טעם הנבילה נתהפך לטעם הדבש, מ״מ לא עדיף מאפשר לסוחטו [חולין קח.], דיצא ממנו הטעם לגמרי, ואפילו הכי אסור, וכן בהשביח ולבסוף פוגם אסור [ע״ז סח.]. ולזה אמר הטעם דמיסרא סרי, והיינו דבשר בדבש נותן טעם לפגם, ומעולם לא נעשה הדבש נבילה.

וכתב שם במקור חיים: עיין ח״י מה שתירץ על קושית
המ״א בסי׳ רט״ז שהקשה על רבינו יונה דס״ל דנבילה שנתהפכה לדבש דמותר מטעם דנשתנה לדבר המותר, והקשה המ״א דהא אמרינן בבכורות דחלב חידוש הוא דאתי מדם ורחמנא שריא, ולדידיה לאו חידוש הוא, דהא נשתנה לדבר המותר. ותי׳ החק יעקב דבעינן דוקא נשתנה לדבר המותר שכבר התירה התורה כמו דבש וכו׳ ע״ש, והנה מלבד שהוא דחוק להמעיין, לא תירץ כלום אקושייתו השני שהקשה מאפרוח שנולד מביצת טריפה דנשתנה לדבר המותר שהתירה התורה דהא עופות טהורים רחמנא שריא, וגם המ״א כתב שצריך ראיה לזה, והוא לא הביא שום ראיה.

ולפענ״ד נראה דחיליה דרבינו יונה הוא מכריתות דף ה׳
דמצריך ללחם וקלי וכרמל וקאמר התם לחם מקלי לא אתי שכן איתא בעיניה, אלמא דצריך קרא יתירא לדבר איסור שנשתנה מברייתו ואפי׳ לחם היינו מתירין אף דהדגן אסור משום דנשתנה וליתה לאיסור בעיניה, עכ״ד.

הנה שכתב מקו״ח להוכיח מסוגיין, דמכאן מוכח דשינוי מהני
להוציא דבר איסור מאיסורו. ולכן צריך קרא יתירא כאן לאסור גם כשנשתנה מברייתו, ובלא״ה לא הי׳ אסור.

★ ★

ובשו״ת נחלת יעקב להגאון מליסא (סי׳ ב׳) כותב אל
רבינו החתם סופר זצ״ל: ומה שהקשה כת״ה על מה שכתבתי בספרי שם להביא ראיה מכריתות [ה.], דאמרינן לחם מקלי לא אתיא דאיתא בעיניה, אלמא דבעי קרא לאיסור שנשתנה, על זה כתב כ״ת דהתם בעי לומר דלחם לא היה בעינא, שנתערב עם מים, וסד״א דבעי לשער בהלחם שיהיה בו כזית קמח בלא המים, כנודר מחיטין ואפאן פת דמשערין כזית קמח, קמ״ל דלחם גופיה איסור, והאוכל כזית פת דאינו לוקה עכ״ל.

וראה בתשו׳ חתם סופר (יו״ד סי קי״ז) הכותב: ואמנם
הגאון מקור חיים שם הפריז על המדה ומייתי מש״ס כריתות ה׳ דהו״א כיון שאינו ראוי להקריב ממנו עומר, וכל זה רק לצריכותא בעלמא ולא לדינא.

ועוד בשו״ת שם (סימן קיד) כתב רבינו החתם סופר זצ״ל
עוד וז״ל: ״אבל בלא״ה נמי טעותא הוא במח״כ, דהש״ס התם לא קאמר אלא דלא הוה מוקמי׳ יתורא לחלק אלא הו״א דלא נטעה לומר נשתנה, אבל למסקנא חלילה לומר בשינוי כל דהוא כזה, שמחטין נעשה קלי יותר האיסור, א״כ יאכלו כל תועבה ע״י צלי וכדומה ושינוי כל דהוא, שרי להו מרייהו למימר הכי, וישתקע ולא יאמר״, עכל״ק.

וע״ע בשו״ת חתם סופר יו״ד (סי׳ רנו) שכתב: ודברי
מקור חיים שם מש״ס כריתות גבי לחם וקלי וכרמל, כבר הי׳ לי ויכוח אתו בזה ואכ״מ, כי במח״כ לא צדק בזה עכ״ל.

★ ★

והשיב הגאון בעל נתיה״מ על טענת החת״ס: דהא
בתרומה בכוסס חטין פליגי בתרומות אי חייב קרן וחומש, ובאוכל כזית פת חייב קרן וחומש, ולא אישתמיט תנא ואף שום פוסק לומר דבעינן שיהי׳ כזית מקמח לבדו בלי המים עכ״ל.

★ ★

וכתב הגאון ר׳ יוסף ענגיל בספרו לקח טוב (כלל ב׳):
והנה נחלקו פה הגאונים האלה ז״ל מחלוקת גדולה, דהחת״ס ז״ל פי׳ הא דאמרינן בש״ס כריתות הנ״ל דע״כ אצטריך למכתב בלאו דחדש קלי וגם לחם, משום דלחם מקלי לא אתיא, דקלי איתא בעיני׳, משא״כ לחם. ופי׳ החת״ס ז״ל שהכונה הוא דאי הוי ילפינן מקלי, א״כ רק

החיטין אסורין, שהקלי הרי הוא רק חיטין לבד, וע״כ בפת של חדש שבפת כבר יש בו תערובות מים, א״כ הי׳ צריך כזית קמח מלבד המים, משא״כ השתא דכתי׳ לחם א״כ את הלחם גופי׳ אסרה תורה, וע״כ כיון שענין הלחם הוא - קמח מעורב עם מים, ע״כ תרוייהו גוף האיסור המה, ואת שניהם יחד אסרה תורה, ודי בכזית מצירוף שניהם. אולם הגאון מליסא ז״ל ס״ל דאפי׳ כשנאסרו רק החיטין, ג״כ המים מצטרפים לכזית בפת וכנ״ל. וע״ש מה שפלפל הרבה במחלוקת יסודית זו.

★ ★

בגמ׳: משום דקלי איתי׳ בעיני׳.

ופירש״י (לעיל ד׳ ע״ב) דלא טחן אותם.

ולפי״ז ״קלי״ היינו גרעיני חיטה שקלאם באור, וכן פירש החינוך במצוה ש״ד. ובשער הציון (במשנ״ב סי׳ תפ״ט ס״ק נ״ה) תמה על מש״כ רש״י בחומש ויקרא (כ״ד י״ד) דקלי היינו ״קמח״ שהוא קלוי באור, והרי הכא בסוגיין מבואר דהיינו בעינייהו, כלומר גרעינים של חיטה, ולא שטחנן ועשאן קמח.

★ ★

ובמה דפירש רש״י כאן כרמל: שנתמולל ביד, ולא הובהב באור, הביא השעה״צ (שם ס״ק נ״ו) מהחינוך (מצוה ש״ה) דכרמל הובהב באור. וכתב השעה״צ דלפי זה צריך לפרש דמ״ש כאן לגבי כרמל שלא נשתנה, היינו שעדיין לא נתרוקנו הגרעינים בשבלים, ומחוברים עדיין בהשבולת.

★ ★

בגמ׳: ת״ר שמן המשחה שעשה משה במדבר וכו׳ דברי ר״י, אמר לו רבי יוסי והלא לסוך העיקרין אינו סיפק וכו׳ וכי גם אחד נעשה בשמן המשחה והלא ניסים הרבה וכו׳.

והקשה בפנים יפות (פר׳ כי תשא) דלרבי יהודה איך משכחת לחייב על הלאו דבמתכונתו לא תעשו, דצריך להיות כמוהו דוקא, וגבי הדיוט הלא אי אפשר לעשות כמוהו, כיון דלסוך העיקרין אינו סיפק, ולא עביד קוב״ה ניסא לשקרא ע״כ.

★ ★

וכתב בספר עמק יהושע אחרון (בתחילת הספר אחרי הסכמת הגה״ק רמ״י מאוסטרובצה זצ״ל בשמו): וי״ל דלכאורה קשה, למה נאד רבי יהודה מדרבי יוסי דהיו משלקין העיקרים מקודם במים. ויש לומר דכיון דעל כרחך לומר דהציף עליהן השמן אח״כ, וא״כ הא אי אפשר שלא יתערב בהשמן תערובות מים ממה שנבלע בהעיקרין ויפסל עי״ז השמן. אך יש לומר דהמעט מים שנתערב בטל ברוב השמן.

אולם לפי מה דאמרינן בביצה (לט.) גבי מים ומלח, דכיון דצריכין זה לזה חשובי מין במינו, א״כ הכי נמי כיון דלא משכחת עשיית השמן המשחה בלי שליקת העיקרין במים, חשובי המים עם השמן מין במינו ולא בטל לרבי יהודה דסבירא ליה מין במינו לא בטל (חולין ק.). ומשום הכי נאד ר׳ יהודה מדרבי יוסי, דלשיטתו אי אפשר לשלוק העיקרין במים, דהא על ידי זה היה נפסל השמן. ומשום הכי סבר רבי יהודה דעשייתו במדבר היה ע״י נס, וכיון דראינו דהיה נס במדבר בעשייתו, שוב גם אם נצטרך אחר כך לעשות שמן המשחה, יוכל שפיר להעשות על ידי שליקת העיקרין במים, ולא נצטרך לסמוך על הנס.

וכיון דמשכחת בלי השליקה במים, שוב לא הוי מין במינו, וא״כ ממילא שוב לא איכפת לן גם כשיתערב מעט מים, דבטל ברוב שמן. ורק בשמן המשחה שהיה במדבר הוצרך לרבי יהודה להיות על ידי נס, אבל עשייתו אחר כך אם היה נצרך, אפשר דגם רבי יהודה מודה דלא למיסמך אניסא, רק לשולקן במים כרבי יוסי בשמן המשחה דהמדבר.

ומעתה דלפום האמת, דגם לרבי יהודה היה אופן עשייתו על ידי מים, א״כ משכחת שפיר הלאו דלא תעשו כמוהו, כשעשה שמן המשחה בשהשליק מקודם העיקרין בהמים כנ״ל, ואתי שפיר בס״ד ודו״ק כי דבר נחמד הוא.

★ ★

והגם שיש לפקפק בזה, דכפי הנראה בביצה (לז.) פליג רבי יהודה על זה. אכן יש לומר, דעיקר טעם דרבי יהודה דפליג שם, הוא מטעם דסבר דטעם לבד אינו אוסר בתחומין, כמו מפני שאין בו ממש, דגבי איסור תחומין לא שייך [רק] בדבר בעין. אבל טעם בלי ממשו הוי כמו שלהבת, הואיל שאין בו ממש אין בו איסור תחומין. ואדרבה משמע דרבי יהודה סבר גם כן שאינו בטל, רק דלא הוי ממש.

ואם נאמר דרבי יהודה פליג על גוף הסברא, נוכל לומר לפי הגירסא ברש״י (שמות ל, כד) דרבי יהודה פליג,

[וסבירא ליה דשורין הסימנים במים ואחר כך מציף עליהן שמן], יעו״ש. באמת נוכל לומר להיפך, דכולי עלמא סברי גבי קדשים מין במינו לא בטל, ורק דפליגי בזו הסברא כמובן. והגם דיש להעיר עוד על גוף הסברא כאן גבי שמן המשחה, דנהי דצריך העיקרין להמים, אבל לענין השמן אפשר יוכל להיות דלא מקרי מין במינו, מכל מקום לאחר העיון נוכל לומר כמו שכתבנו בס״ד, ודו״ק עכד״ק ודפח״ח.

★ ★

בקובץ מעיין הסופר (קובץ ג׳ ע׳ כב) מביאים מפנקס כת״י תלמיד רבינו החתם סופר זצ״ל שאמר ליישב קושית הפנים יפות הנ״ל בשמו, ואלו דבריו: ותירץ אדמו״ר הגאון נ״י בישוב הפסוקים ובהקדמה אחת, דהנה אלו לא חטאו ישראל לא היה צריך למעשה נסים, כי לא ימשחו אלא כהן אחד ומלך אחד, וא״כ בודאי לא יעשה נס גם בתחילתו לשלוק את העיקרין, אכן כי לאחר מכאן חטאו והיה צריך לנס וכולו מעשה נסים אפשר לומר שפיר ששלקו את העיקרין, וכן משמע דברי ר״מ שאמר והלא כולו מעשה נסים, משמע אי לאו מעשה נסים לא היה אף בזה מעשה נס. והנה אמרו במס׳ ע״ז [ה׳ ע״א] דפרשת יבמין נאמר על תנאי אם יחטאו וימותו.

ובזה יתישבו הפסוקים על מכונם ויבואר על מקומם בשלום, בתחילה אמר השי״ת למשה ועשית שמן משחת קודש, והי׳ זה אם לא יחטאו וא״כ לא יהיה צריך למעשה נסים לבסוף, א״כ מדוע יעשה מתחילתו מעשה נסים, וע״כ אמר לו מעשה רוקח והיינו כר״י ששראום במים. ואחר כך אמר לו ואל בני ישראל תדבר שמן וגו׳ יהיה זה לי לדורותיכם, והתחיל ואל בני ישראל תדבר כיון שאמר לדורותיכם, והיינו שיהיה קיים לעתיד, וזה אם יחטאו לא רצה שיהיה משה בכלל, כי הוא לא יחטא וגנאי הוא לו שלא יאמין השי״ת בצדקתו, שכה״ג כתב הרמב״ן בפ׳ אמור [ויקרא כא, יז] שאמר הכתוב איש איש מזרע אהרן והוא צרוע, דע״כ אמר ״מזרע״ אהרן, שלא רצה לתלות הקלקלה באהרן.

וא״כ לפי זה הא דאמר ובמתכונתו לא תעשו היינו על תנאי אם לא יחטאו, ולא יהיה צריך למעשה נסים לבסוף א״כ גם בתחילתו לא יעשו לו נסים, אלא יעשה מעשה רוקח, ואם כן שייך שפיר למימר ובמתכונתו לא תעשו, אכן עשייתו היה אחר שחטאו בעגל, וא״כ צריך למעשה נסים לבסוף, אם כן שפיר יש לומר כר״מ דשלקו את העיקרין כיון דכולו מעשה נסים, ומיושב קושיית ההפלאה וכל הקושיות, ודוק כי נכון הוא עכ״ד.

★ ★

בקושית הפנים יפות הנ״ל כתב הגר״א מנחם שך זצ״ל (בקובץ קול התורה ניסן תשס״ב ע׳ ע׳) דיתכן אכן לומר, שהקב״ה יעשה נס גם למי שבחר לעשות עבירה, ושפיר שייך הלאו של עשיית שמן המשחה ע״י אופן של נס. ו״זה לעומת זה עשה אלוקים״ עכ״ד.

★ ★

עוד כתב בזה בספר מרפסין איגרא (פר׳ כי תשא): כמה פסוקים לאחר שנכתב בתורה איסור עשיית שמן המשחה, אוסרת התורה גם עשיית קטורת כדוגמת הקטורת שציווה הקב״ה לעשות במשכן. אולם עיון מדוקדק בפסוקים מעלה, שקיים חילוק בין האופן שבו אוסרת התורה את עשיית הקטורת, לבין האופן שבו התורה אוסרת את עשיית שמן המשחה.

בפסוק שבו נאמר האיסור של עשיית שמן המשחה כותבת התורה: ״ובמתכנתו לא תעשה כמהו״ - בכתיב חסר, ואילו בפסוק האוסר את עשיית הקטורת, כותבת התורה: ״ואיש אשר יעשה כמוה וכו׳ ונכרת מעמיו״ - בכתיב מלא. מה הוא פשר שנוי לשון זה? ועל מה הוא בא להורות?

נראה, שלפי דברי הגמרא בכריתות המונה את הניסים שנתלוו לעשית שמן המשחה יובן ההבדל, ואלו דברי הגמרא: ״רבי יהודה אומר, שמן המשחה שעשה משה במדבר הרבה נסים נעשו בו מתחילתו ועד סופו. תחילתו לא היה אלא י״ב לוגין, כמה יורה בולעת (כלומר, יש לחסר את כמות השמן הנבלעת בדפנות הקדירה), כמה עיקרין בולעין (בנוסף יש לחסר את השמן הנבלע במיני הבשמים), כמה האור שורף, ובו נמשח משכן וכליו, אהרן ובניו כל ז׳ ימי המלואים, ובו נמשחו כהנים גדולים ומלכים״.

כלומר, על פי דרך הטבע לא היה אמור להישאר בקדרה ולו אף טיפת שמן אחת, ואף על פי כן נותר די שמן כדי משיחת אהרון ובניו שבעה ימים, ועוד עבור משיחת כוהנים גדולים ומלכים לשנים הבאות.

ברור אם כן שאדם שינסה לעשות את שמן המשחה לא תצלח המלאכה בידו, מפני שודאי הוא שהקב״ה לא יעשה נס למי שבא לעבור על דברי התורה.

לכן כותב התורה ״כמהו״ בכתיב חסר, מכיוון שאכן לא ניתן לעשות ממש כדוגמת שמן המשחה. ואכן בעל התורה תמימה כותב, שהשמן נעשה רק פעם אחת בימי משה. והטעם הוא כאמור מפני שאכן לא היה ניתן לעשות שמן זה ללא נס, ורק בימי משה נעשה הנס.

ולפי זה צריך לומר שעיקר האיסור הוא מה שנאמר בתחילת הפסוק: ״על בשר אדם לא ייסך״.

אולם לגבי עשיית הקטורת יכולה התורה לכתוב ואיש אשר יעשה ״כמוה״ בכתיב מלא, מפני שאכן ניתן לעשות קטורת כדוגמת הקטורת שנעשתה במשכן ע״כ.

★ ★

עוד הביא שם לתרץ, דיתכן שישנם עצות הידועים לאנשי המקצוע העוסקים בכך, היכולים להשאיר את כמות השמן על כנה גם לאחר בישולו. כגון שליקת הסממנים במים קודם לבישולם עם השמן וכדומה.

אולם הקב״ה הבטיח לבני ישראל שהם לא יוצרכו לנקוט בכל התחכמות שהיא כדי שלא יחסר מהשמן, אלא יבשלו את כל מרכיבי שמן המשחה כדרכם, והוא, הקב״ה, יעשה נס וכל כמות השמן תוותר.

אולם אדם שרוצה לעבור על האיסור, יתכן ויוכל למצוא דרך כל שהיא למנוע את היעלמות השמן במהלך הבישול. במקרה שכזה אכן יעבור על איסור תורה ע״כ.

★ ★

הגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א בספר דרך חכמה בביאור ההלכה על הרמב״ם הלכות כלי המקדש (פ״א סוף הלכה ה׳) כתב לתרץ דעפ״י דרך הטבע, בודאי הי׳ יוצא קצת שמן, אלא שזה לא הי׳ מספיק למשוח כל הכלים והכהנים הגדולים והמלכים, ובזה הי׳ נס, ומכל מקום שפיר שייך שאדם יעשה כמתכונת הזאת, ויהי׳ לו שמן. ואף שאמר: הלא לסוך את העיקרון לא סיפק, מ״מ לבסוף יצא קצת שמן.

דף ה׳ ע״ב

בגמ׳: וכולו קיים לעתיד לבא שנאמר וכו׳.

כתב בספר ואם תאמר (ח״א ע׳ לב): הרמב״ם בהלכות כלי המקדש (רפ״א) קחשיב מצות עשה לעשות שמן המשחה, וצ״ע דהא הר״ם ס״ל דלא מנינן אלא מצוות הנוהגות לדורות, ובגמ׳ כאן איתא דשמן שעשה משה קיים לדורות דנפ״ל מ״זה לי לדורותיכם״, הרי שלא נהגה מצוה זו לדורות וצ״ע ע״כ.

★ ★

בגמ׳: ואין מושחין מלך בן מלך וכו׳.

וכן פסק הרמב״ם (בפ״א דמלכים ה״ז) ע״ש. וראה גם בדבריו (בפ״ד דכלי המקדש ה״כ) ע״ש. ובהל׳ כלי המקדש שהביא בכס״מ דמקור הרמב״ם בספרי (פר׳ שופטים) ע״ש וצ״ע שלא הביא מגמ׳ המפורשת כאן. וע׳ גם בביאור הגר״א על שו״ע יו״ד (סי׳ רמ״ה ס״ק ל״ח) שהביא בענין זה דברי הספרי הנ״ל דמפורש דהוי ירושה ע״ש.

ואולי בגלל שהרמב״ם מביא דיש דין ירושה גם בכל הממונין ע״ש, וזה איתא רק בספרי, ובגמ׳ כאן איירי רק במלך ע״ש ודו״ק.

★ ★

החתם סופר בשו״ת (או״ח סי׳ י״ב) האריך הרבה בדין ירושה ברבנות ובמלכות והקשה למה לי קרא ביומא (ע״ב:) לכה״ג שבנו קם תחתיו הרי יש לימוד בספרי על כל המינים, ע״ש מש״כ בזה.

אכן המעיין ברמב״ם רואה דיש חילוק ברור בין ירושה במלכות לירושה בכה״ג. דאצל מלכות כתב הרמב״ם והוא מהגמ׳ וכנ״ל דמלך בן מלך א״צ משיחה כלל, ומיד עם פטירת האב - נהיה הבן מלך במקומו. אך בכה״ג בעי כן משיחה וכמפורש בהוריות (י״א:) ע״ש וברמב״ם (פ״א דכלי המקדש ה״ז) ע״ש דמפורש כן, (ואע״ג דבלשון הרמב״ם שם (פ״ד ה״כ) נראה דאין חילוק בין מלך לכה״ג, ע״כ עפ״י הנ״ל צ״ל דיש חילוק ע״ש היטב).

★ ★

והנה ברמב״ם (פ״א דמלכים ה״ז) נראה דרק מלך שמושחים אותו בשמן המשחה הוא זוכה לבניו עד עולם. וא״כ י״ל דמלכי ישראל שאינם נמשחים בשמן

המשחה כמש״כ הרמב״ם (שם הלכה י), אין בהם כלל דין ירושה ודו״ק.

ומדברי הרמב״ן (בראשית מט, י) עה״פ לא יסור שבט מיהודה וגו׳ נראה ג״כ ברור כן דבמלכי ישראל אין דין ירושה, ולכן כתב שם דבנ״י נענשו על שלא החזירו את המלוכה והעבירו נחלה משבט יהודה ע״ש היטב וזה כהנ״ל.

★ ★

והנה בגמ׳ הוריות (י״א:) מבואר, דאפי׳ במלך בן מלך שא״צ משיחה, אך זה דוקא בזמן דליכא מחלוקת, אבל אי איכא מחלוקת צריך ג״כ כה״ג משיחה ע״ש. ועי׳ גם ברש״י כריתות (ה:) בזה, ולפי״ז מובן הא דמשחו את שלמה למלך כיון שהיה אז מחלוקת וכמובן.

והא דהנחיל דוד את מלכותו לשלמה אף שהיו אחים בכורים לו, ראה בתורה תמימה פר׳ שופטים (אות ק) שעמד בזה ע״ש. וע״ע בחקרי לב (או״ח ח״א ד׳ ל״ג) מש״כ בזה. והרה״ק בעל באר משה מאוז׳רוב זצ״ל בהגהותיו על התורה תמימה תמה דאינו מבין השאלה, הרי שם (אצל שלמה) היה זה עפ״י הדיבור וכמבואר בדברי הימים (א כ״ח) ע״ש היטב וגם שם כ״ב עכ״ד.
(פרדס יוסף החדש פר׳ שופטים).

★ ★

במנחת חינוך (מצוה ק״ז אות ח׳) כתב להסתפק במלך המשיח שיגלה במהרה בימינו, אם יצטרך משיחה. שי״ל דכיון שמרדו ישראל ברחבעם תו לא הוי ירושה, עש״ב. [ועיין במצודות על הפסוק (בנרות דזכרי׳, זכרי׳ ד״כ י״ד): אלה שני בני יצהר, שכתב מלך המשיח וכהן גדול, אשר ימשחו בשמן המשחה, זה למלכות וזה לכהונה. וכ״מ ברד״ק ומצודות תהלים (מ״ה ח׳) עהפ״ס: על כן משחך אלקים אלקיך שמן ששון מחבריך].

וכתב הגאון האדר״ת זצ״ל בספרו חשבונות של מצוה (מצוה קז): הנה לדבריו היה גם חזקיה המלך צריך משיחה כשנתרצו בו גם יתר השבטים, וכן בכל מלכי בית דוד הצדיקים.

וי״ל דכיון ששני השבטים יהודה ובנימין לעולם החזיקו במלכי בית דוד, סגי בהם וא״צ משיחה כשהסכימו כולם ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אין מושחין מלך בן מלך, מנלן אמר רב אחא בר יעקב דכתיב למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו - ירושה הוא לבניו. ומפני מה משחו את שלמה מפני מחלוקת אדוניה. ומנלן דכי איכא מחלוקת בעי משיחה כו׳ אמר רב פפא אמר קרא ״בקרב ישראל״, בזמן ששלום בישראל.

ופירש רש״י: בזמן ששלום בישראל הוי המלכות ירושה, ולא בעי משיחה. אבל כי איכא מחלוקת ״לאו ירושה היא״, ובעי משיחה בתחלה עכ״ל.

מבואר כאן מדברי רש״י, דהיכי דליכא מחלוקת, אז המלכות היא בירושה לזרעו של המלך אחריו, ולא בעי משיחה, אמנם היכי דאיכא מחלוקת, א״כ המלכות - איננה בירושה ונפסקת, וממילא בעי אותו מלך שנמנה עכשיו משיחה כבתחילה, כמלך הראשון דבעי משיחה.

אמנם מדברי הרמב״ם מתבארים הדברים באופן אחר לגמרי, שבפירוש המשניות (כריתות פ״א מ״א) כתב וז״ל: אמרו מנא לן שאין מושחין מלך בן מלך, דאמר קרא ״למען יאריך ימים על ממלכתו, הוא ובניו בקרב ישראל״, מלמד שהממלכה - ירושה הוא לבנים. אלא שאם אירע סכסוך או קטטה בזרע דוד, אי זה איש למנות - את פלוני או פלוני, והיתה אח״כ הסכמת הכל על אחד מהם, או שהלכו הרוב אחריו, או שמינהו הסנהדרין או נביא או כהן גדול, או שהושגה המלכות לאחד מהן - באיזה אופן שיהי׳, הרי זה נמשח בשמן המשחה - כדי להפסיק הקטטה והמלחמה, ולסלק המחלוקת, וידעו ההמון שזה הוא משיח ה׳ שייראוהו״ עכ״ל.

מבואר מתוך דברי הרמב״ם, שגם איפא שיש מחלוקת, הרי אותו שמינוהו תחתיו, מקבל את המלוכה בירושה - ודלא כרש״י, ומה שמושחין אותו בשמן המשחה, הוא רק כדי להודיע ולפרסם קבל עם ועדה, שזהו משיח ה׳, ולסלק

הקטטות והסכסוכים, אבל אין הוא צריך משיחה בעצם, שהמלכות גם אצלו ירושה היא לו.

(בשבילי המלך להגרש״ב ליברמן ז״ל מלונדון - צפת סימן י״ט בהגה״ה אות כ״ו)

★ ★

בגמ׳: ואם תאמר מפני מה משחו את שלמה, מפני מחלוקת אדוניהו ואת יואש מפני עתליה וכו׳. ומנלן דכי איכא מחלוקת בעי משיחה וכו׳, אמר רב פפא, אמר קרא, ובניו בקרב ישראל, בזמן ששלום בישראל קרינא ביה הוא ובניו ואפילו בלא משיחה.

על פי זה יש לבאר את הכתוב בתהלים, פרק קל״ג, שיר המעלות לדוד הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד כשמן הטוב על הראש יורד על הזקן זקן אהרן שיורד על פי מדותיו, דהנה בפרק שלפני זה, בפרק קל״ב, כתיב, נשבע ה׳ לדוד אמת לא ישוב ממנה מפרי בטנך אשית לכסא לך.. גם בניהם עדי עד ישבו לכסא לך... שם אצמיח קרן לדוד וזה כמו דאיתא, שם, דמלך בן מלך אין צריך משיחה לפי שנאמר למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו, דירושה היא להם ואין טעונים משיחה בשמן המשחה.

וזה שאומר הכתוב, גם בניהם עד עד, דנשבע ה׳ לדוד דהמלוכה ירושה היא למלכות בית דוד וא״כ אינם צריכים לשמן המשחה, אך על זה קשה, דא״כ למה נמשח שלמה והרי אין מושחין בן מלך ועל זה בא הכתוב לתרץ, הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד כשמן הטוב, רצה לומר דאם היה שלום בין האחים שלמה ואדוניהו א״כ באמת לא היה שלמה צריך לשמן המשחה, דשמן הטוב יורד על הזקן זקן אהרן שיורד על פי מידותיו, דהנה בין משה ואהרן היה שלום ומה שהיו צריכים למשוח את אהרן זה לא מפני מחלוקת עם משה ח״ו, אלא כמו שאמרו שם בגמ׳ דאפילו כהן גדול בן כהן גדול צריך משיחה, וזה הפרוש, כשמן הטוב היורד על הזקן זקן אהרן דזהו שמן טוב דלא בא בגלל המחלוקת, אלא גזרת הכתוב, דכהן גדול בעי משיחה ואפילו שאביו ג״כ היה כהן גדול.

אך על זה קשה, דמנא לן, שהיה שלום בין משה ואהרן, דילמא גם ביניהם היתה מחלוקת ומשום הכי היה צריך למשוח את אהרן מפני המחלוקת, (ואף דאת אהרן בלאו הכי היו צריכים למשוח, שהרי אביו עמרם לא היה כהן והוא היה הכהן הראשון, אך י״ל, דאין הקרא מדבר באהרן ממש אלא בזרע אהרן שגם הם נקראו אהרן בכמה דוכתי על שם אביהם) לזה בא הכתוב לתרץ, על פי מידותיו, רצה לומר לפי מדות אהרן שהיה אוהב שלום ורודף שלום, כדאיתא באבות הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום, וזוהי כוונת הכתוב, לפי מידותיו שהיה רודף שלום ולא היתה מחלוקת בינו לבין משרע״ה, אפילו הכי היה השמן יורד עליו ונמשח בשמן המשחה.

(ברית שלום)

★ ★

בגמ׳: מלכי בית דוד מושחין, מלכי ישראל אין מושחין. וא״ת מפני מה משחו יהוא בן נמשי מפני מחלוקת יורם בן אחאב.

הנה במקור שמושחין מלכים בשמן המשחה, כתב הרמב״ן (שמות ל׳ ל״ג) מדלא נזכר לגבי ״שמן משחת קודש יהיה זה לי לדורותיכם״ - אהרן ובניו, כמו שנזכר לגבי בגדי כהונה, אלמא שיש עוד שנמשך בשמן המשחה, והיינו המלך כמוש״נ בתהלים (נ״ט כ״א) ״מצאתי דוד עבדי - בשמן קדשי משחתיו״, והיינו בזה ה״שמן משחת קודש״. ובאבן עזרא (שם) מביא מהגאון ז״ל שזאת היתה קבלה ביד ישראל שמושחין את המלכים.

בתוס׳ הרא״ש הוריות (י״א ע״ב ד״ה ובו) כתב דאפשר דדריש ליה מדכתיב על בשר ״אדם״ לא ייסך, ובמגילה (י״א ע״א) דרשינן ״אדם - ולא מלך״, א״כ אין המלך בכלל איסור זה.

★ ★

והנה בסוגיין מבואר: מלכי בית דוד מושחין, מלכי ישראל אין מושחין. וא״ת מפני מה משחו יהוא בן נמשי (-שהי׳ ממלכי ישראל)? מפני מחלוקת יורם בן אחאב. ומקשה משום מחלוקת יורם בן אחאב נמעל בשמן המשחה כו׳? ומשני באפרסמא דכיא. היוצא מזה שמלכי בית דוד נמשחין בשמן המשחה, ומלכי ישראל אין נמשחין כלל, ואם מפני המחלוקת - אז הם נמשחין בשמן אפרסמון.

ויש להסתפק בשאול המלך שנמשח ע״י שמואל (שמואל א׳ ט״ז י״ב), במה נמשח, בשמן המשחה או בשמן אפרסמון? דהנה רש״י ותוס׳ (כריתות שם) כתבו שמה שאין מושחין רק מלכי בית דוד בשמן המשחה, היינו מדוד ואילך, וכדיליף לה בהוריות (י״א ע״ב) ממה שנאמר בדוד ״קום

משחהו כי זה וגו׳״, זה טעון משיחה - ואין אחר טעון משיחה, אבל שאול המלך אכן נמשח, ולא כתבו במה נמשח אם בשמן המשחה או באפרסמון?

וז״ל הרמב״ם (הל׳ מלכים פ״א ה״ז): כשמעמידין המלך, מושחין אותו בשמן המשחה, שנאמר ״ויקח שמואל את פך השמן ויצק על ראשו״ עכ״ל. ופסוק זה נאמר לגבי שאול, וכתב המאירי (הוריות י״א ע״ב) שמוכח מדברי הרמב״ם שלשאול משחו בשמן המשחה. וכן נקט בשו״ת רמ״ע מפאנו (סי׳ ק״ב).

אבל במדרש (במדב״ר ח׳ ד׳) אמרו חז״ל: א״ל הקב״ה, דוד אינו שאול, שנמשח בשמן המשחה ע״כ. הרי אנו רואים מדברי חז״ל שרק דוד נמשח בשמן המשחה, ואם כן שאול לא נמשח רק בשמן אפרסמון. וכן נקטו הרד״ק והאברבנאל (שמואל א׳ י׳ א׳) שלא הי׳ משיחתו של שאול בשמן המשחה, רק בשמן אפרסמון.

(בשבילי המלך להגרש״ב ליברמן ז״ל מלונדון - צפת סימן י״ח)

★ ★

בגמ׳: ת״ר מושחין את כו׳ הכהנים כמין כי אמר רב מנשי׳ כמין כי יוני כו׳.

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 C סי, או צָה) 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 - Π 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 **ז״ז** 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 - λ .

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 - Γ

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 ד, וא״כ לכאורה הכוונה לאות הרביעית היוונית (דלתא) Δ.

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 הרבה 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 Γ. 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 Λ 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 Λ, 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: Λ, 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 ע״כ.

★ ★

בגמ׳: בתחילה מציק שמן על ראשו. ואח״כ נותן לו שמן בין ריסי עיניו.

כתב הגאון ר׳ אברהם לופטביר זצ״ל בספר זרע אברהם (סי׳ פ״ב אות ט׳): קצת צ״ע דהא אין מעבירין על המצות ובתחילה הרי פגע בין ריסי עיניו וצ״ע ע״כ.

★ ★

בגמ׳: היה משה רבינו דואג וכו׳ ועדיין אהרן הי׳ דואג, שמא משה לא מעל ואני מעלתי וכו׳.

הגאון ר׳ מאיר אריק זצ״ל בשו״ת אמרי יושר (סי׳ ז׳) מביא מהאבני נזר (יו״ד סי׳ שיב) שכותב דלא מצא בשום מקום שיהי׳ דין מעילה בשמן המשחה, רק איסור נתינה וסיכה על זר איכא ולא מעילה ע״כ. ותמה עליו הגר״מ אריק זצ״ל דהרי מפורש בש״ס כריתות שמא מעלתי בשמן המשחה וכו׳. ולמה הי׳ ירא אהרן, הרי לא הי׳ הסך רק הניסך, ומוכח דגם לגבי הניסך שייכך אזהרה זו וצ״ע.

וכתב חכ״א בקובץ בית אברהם (סוכטשוב - ורשא סי׳ יז): ולא אדון איך לא שת לבו לעיין באב״נ שם שהביא דברי הש״ס הנ״ל, וכתב שלא מצא שימעול בשמן המשחה שיתחייב עלי׳ קרבן מעילה, ופירוש דברי הש״ס היינו מעילה מצד נתינה וסיכה, אבל מעילה ממש ליכא בשמן המשחה ע״כ.

★ ★

והנה בכלי חמדה (פר׳ שופטים) מביא את דברי תוס׳ הרא״ש על הוריות (י״א ע״ב) שכתב וז״ל: ואע״ג דכתב בקרא אשר יתן ממנו על זר ונכרת ומלך בכלל זר, אפשר דדריש ליה מדכתיב על בשר אדם לא יסך, ודרשינן אדם ולא מלך כדדרשינן בקום עלינו אדם ולא מלך במגילה ועיי״ש עכ״ד. ותמה בכלי חמדה, דלכאורה דבריו הם להיפך מהלכה פסוקה דמבואר ברמב״ם ז״ל (פ״א מכלי המקדש) דאפי׳ ר״י דפוטר בנותן שמן המשחה על מלכים משום דלא הוי זר, אבל בהסך מחייב, ואי כדברי התוס׳ הרא״ש הו״ל לפטור גם בסיכה עיי״ש והיא קושיא עצומה.

★ ★

וכתב נכדו של הגאון הכל״ח, הגרא״ב גלאוויטשאווער זצ״ל בקובץ בית אברהם הנ״ל (סי׳ ט״ז): ונ״ל לתרץ, דהנה באמת על גוף דברי הרמב״ם ז״ל הנ״ל דמחייב בסך בשמן המשחה, הקשה בספר ברכת הזבח וגם בטו״א (הגהות על הרמב״ם) דהא בגמ׳ משמע דר״י פוטר גם בסיכה ועי״ש ראיותיו מגמ׳, ומדוע מחלק הרמז״ל בין נתינה לסיכה.

וא״כ לפי״ז ניחא שפיר, דהרא״ש יסבור דר״י פוטר גם בסיכה וכנ״ל, ושוב שפיר יכולין לדרוש אדם ולא מלך, דהא באמת במלך פטור על הכל, ויכול להיות גם מטעם אדם ולא מלך, ואי יקשה מר׳ מאיר דחולק עם ר״י ומחייב בין בנתינה ובין בסיכה, א״כ קשה על דברי התוס׳ הרא״ש הנ״ל.

וי״ל דאיתא בכריתות (דף ו:) לענין הסך את הבהמה וכלים ועכו״ם בשמן המשחה דפטור מב׳ טעמים, טעם א׳ משום דכתיב אדם ודרשינן אדם ולא בהמה וכלים וכו׳, וטעם ב׳ משום דאמרי׳ דמי שהוא נסך הוא בבל יסך אותו, יצא בהמה וכו׳ שאינם בסך, ולכך אינם בבל יסך אותם, א״כ י״ל דהדרשה דהתוס׳ הרא״ש משום אדם ולא מלך, הוא רק למאן דדריש הכי אדם ולא כלים כו׳, אבל מאן דלא דריש אדם ולא כלים כו׳, ה״נ לא דריש אדם ולא מלך, דמאי שנא.

והנה השטמ״ק שם מביא בשם הרא״ש, דר״מ לא סבר הדרשה דאדם ולא כלים כו׳ רק אית לי׳ אידך טעמי׳ דלא כתוס׳ ע״ז ג׳, וא״כ ה״נ לא סבר ר״מ הדרשה ולא מלך וכנ״ל וא״כ הרא״ש לשיטתו אליבי׳ דר״מ כנ״ל וע״ש ודו״ק היטב ע״כ.

★ ★

בגמ׳: ועדיין אהרן הי׳ דואג, שמא משה לא מעל ואני מעלתי וכו׳.

הנה באבני נזר (יו״ד סי׳ שי״ג ס״ק ט׳) חידש (ליישב קושית הגאון בעל החלקת יואב זצ״ל דאיך משחו ליואב הרי אסור להאכיל דבר איסור לקטן), דאין איסור בהניסך ורק בהסך ע״ש. ובשו״ת אמרי יושר (ח״ב סי׳ ז׳) הקשה עליו מדברי חז״ל הנ״ל דאהרן חשש שיעבור איסור, והרי אהרן היה רק ניסך ולא סך בעצמו, אכן האבני נזר עצמו הרגיש בדברי הגמ׳ הנ״ל, וביאר דדברי הגמ׳ הם מצד איסור סיכה ולא מצד איסור מעילה ע״ש באבני נזר. ובהגהות הרד״ל כאן כתב דפירוש דברי הגמ׳ מצד איסור מעילה ע״ש בדבריו. אך אין הכרח בדבריו וי״ל כהאבני נזר ולק״מ עליו.

★ ★

ובמדרש (במדבר רבה פרשה י״ח, ט׳) מפורש כהבנת האבני נזר (ולא כהרד״ל והאמרי יושר) שהרי סיום המדרש הוא: ונתחייבתי כרת שאומר הקב״ה ״על בשר אדם לא ייסך״ ע״כ. ומבואר דהאיסור מצד סיכה ולא מצד מעילה ולק״מ. ועי׳ במנחת חנוך (מצוה קח) שחידש דחוץ מאיסור סיכה יש גם איסור מעילה בכה״ג ע״ש אך אין הכרח בדבריו, וע״ע בשו״ת אבני נזר (חו״מ סי׳ קמ״ה) מש״כ בסוגי׳ דכריתות הנ״ל, וראה בקובץ בית אברהם שי״ל ע״י ישיבת סוכטשוב - ירושלים (קובץ ד׳ עמ׳ י״ג) מה שהביא בענין זה באריכות רבה ובציוני תורה על כריתות (ה:) מה שהאריך להוכיח דאין בשמן המשחה איסור מעילה ע״ש. וע״ע במכתבי תורה לאדמו״ר האמרי אמת זצ״ל (סי׳ קכ״ח). ובתורה שלמה (כרך כ״א במילואים סי׳ י׳) אריכות גדולה בענין זה אי בשמן המשחה היה איסור מעילה או רק איסור סיכה ע״ש.

★ ★

והנה בעצם הדבר שחידש האבני נזר וכנ״ל דרק הסך עובר איסור ולא זה שסכים עליו, עי׳ במכות (כ:) לגבי איסור הקפת פאות הראש, דאי מקיף לעצמו עובר פעמיים משום מקיף ומשום ניקף, וכ״כ במנחת חינוך (מצוה תקנ״א) לגבי מלביש כלאים לעצמו דחייב פעמיים ע״ש וראה באתוון דאורייתא (כלל כ׳) באריכות בזה ובערוך לנר (במכות שם) בזה. וזה יהיה הנפק״מ גם כאן, אי נלמד כהאבני בזר דהאדם שסכים עליו לא עובר, א״כ אי אדם יסוך על עצמו ילקה רק ארבעים, ואי לא נלמד כהאבני נזר, א״כ אדם שיסוך על עצמו יתחייב פעמיים ודו״ק היטב.

ועי׳ בתוס׳ יבמות (ג: ד״ה לא וכו׳) שכתבו, דלא מפלגינן בשום דוכתי וילפינן מכלאים בציצית אפי׳ דעשה אחד דוחה ב׳ ל״ת ע״ש, וצ״ע כוונתם, וי״ל דס״ל כמנחת חינוך הנ״ל, ושפיר י״ל מכלאים בציצית ג״כ בב׳ לאוין ודו״ק.
(פרדס יוסף החדש פר׳ קרח)

★ ★

בגמ׳: ועדיין אהרן הי׳ דואג וכו׳ ואני מעלתי.

כ״ק אדמו״ר בעל האמרי אמת מגור זצ״ל הקשה: קשה, הלא כבר נעשה מצותו וקי״ל דכל דבר שנעשית מצותו אין משום מעילה, וי״ל דלא נקרא כאן נעשית מצותו כיון שהיה קיים לעולם על אהרן ע״כ.

★ ★

וראה בפנים יפות (פר׳ כי תשא) שכתב דשמן השמחה אע״ג [דקדושת הגוף הוא], מ״מ כיון שבא על בשר אדם כבר יצא לחולין, וזהו שנסתפק אהרן ע״כ.

וכתב הגאון האדר״ת זצ״ל בספרו חשבונות של מצוה (מצוה קז - ט): תמוה לי, שהרי תלמוד ערוך הוא בכריתות ז׳ א׳ (וכן פסק הר״מ ז״ל) דכהן גדול שנטל מראשו ונתן על בני מעיו חייב, דאע״ג שנמשח לא נתחלל.

ונ״ל סברא אחרת לומר שאין בזה משום מעילה, כיון שכולו היה רק דרך נס כמבואר שם בהוריות ובכריתות, שאפילו לסוך את העיקרים לא היה מספיק, ע״ש לדעת ר׳ יהודה ע״כ.

★ ★

הנה בקצוה״ח (סי׳ ר׳ ס״ק א׳) כתב לחדש בדעת הרמב״ן בב״ב (ע״ט ע״א) ד״אין מעילה אלא בהקדש שהוקדש על ידי אדם, אבל זה שאינו קדוש על ידי דעת אחרת מקנה, אלא ממילא זכי לה הקדש בתורת חצר, אין מועלין בו. ותדע (דיש הקדש שאין מועלין בו) דהא אפילו בקדשי גוים פליגי תנאי בזבחים (מה.) אם מועלין בו, ואף על גב דודאי קני לה הקדש (ומשום דדוקא ב״קדשי בני ישראל״ מועלין - שם בגמרא) וזה שהוקדש ממילא, שלא על ידי אדם אין מועלין אליבא דכו״ע (פירוש, דגם זה אינו קדשי בני ישראל). ולפי זה מצא מציאה בבית הכנסת, אכתי יש לחוש לדעת הרמב״ן דיש חצר להקדש לזכות בו״ עכ״ד הקצוה״ח.

וכ״ק אדמו״ר מוהר״א מבעלז זצ״ל אמר עפ״י הרמב״ן והקצוה״ח נ״ל רעיון נפלא בגמ׳ כאן (והובאו דבריו בקובץ אור הצפון - אב תשס״ט ע׳ יא) דהנה בגמ׳ כאן מבואר: ועל דבר זה היה משה ריבנו דואג שמא חס ושלום מעלתי בשמן המשחה (ששמתי שם יותר מדאי - רש״י), יצתה בת קול ואמרה ״כטל חרמון שיורד על הררי ציון״, מה טל אין בו מעילה אף שמן שיורד על זקן אהרן אין בו מעילה.

ויש להבין מה ענו לו מן שמיא, מדוע אין מעילה בשמן זה שהוא של הקדש. עוד יש להבין הודעת הבת קול בהוכחה מטל חרמון דוקא, וגם מה דמיון שמן המשחה

שהוא קודש, לטל שלא הוקדש מעולם ולא עלתה על דעת אדם שתהא בו מעילה.

וביאור הענין נראה, בהקדם דברי הגמרא (כריתות ה:):
״תנו רבנן, ויקח משה את שמן המשחה וימשח את המשכן וכו׳, רבי יהודה אומר הרבה נסים נעשו בו, מתחילתו לא היו בו אלא י״ב לוגין, כמה יורה והעיקרין בולעין, והאור שורפת, ובו נמשך אהרן ובניו וכלים, וכהנים גדולים ומלכי, וכולו קיים לעת״ל, שנאמר: ״זה יהיה לי לדורותיכם״, מנין ז״ה - י״ב לוגין קיימים ולא חסר ממנו כלום״.

מבואר בגמרא, ששמן המשחה שבו נמשח אהרן היה מן השמן שניתוסף ונתרבה בהשפעת הנס מן השמים, ועל אותו הריבוי והתוספת לא חל ההקדש מכח דעת אדם, אלא ממילא - מן השמים, ולדעת הקצות החושן אליבא דרמב״ן לא שייך בו מעילה, והוא כ״הקדיש בור ואחר כך נתמלא מים״.

ועל כן אתי שפיר מדוע לא מעל משה רבינו, וזו כוונת הגמרא: ״יצתה בת קול ואמרה: ״כטל חרמון שיורד על הררי ציון״״, והיינו שהטל הזה שיורד על הררי ציון ששם הוא מקום הבית המקדש, הרי הוא נופל לרשות הקדש, ולכאורה היו מועלין בטל זה, שנקנה בקנין חצר בהכנסו לחצר ההקדש, ומדוע אין מועלין בו בטל חרמון זה, אלא כיון שאינו בא מכח פיו של אדם מישראל שהקדישו, הוי הקדש מאליו דאין בו מעילה כדברי הרמב״ן הנ״ל, אף ״שמן שיורד על הזקן זקן אהרן״ כיון שהשמן שניתוסף בנס, אינו בא מפה אדם מישראל שהקדישו. אלא הוקדש ממילא - מן השמים, ״כי שם צוה ד׳ את הברכה״, שבא בנס וברכה מן השמים ולא על ידי אדם. עכד״ק.

★ ★

בגמ׳: **הי׳ משה רבינו דואג וכו׳ ועדיין אהרן הי׳ דואג וכו׳.**

הקשה בספר נחלת יעקב יהושע (פר׳ צו): קשה לי, הא באותו דף אמר ר״י, שמן המשחה שעשה משה במדבר הרבה ניסים נעשה בו מתחילתו ועד סופו וכו׳ ובו נמשח משכן וכליו אהרן ובניו וכו׳, ואיתא בש״ס דלא עביד הקב״ה ניסא לשיקרא היינו דאין עושין נס היכא שיש איסור, וכ״כ בזכותא דאברהם בדרוש בהא דע״ז נ״ד דמן הדין הי׳ צריך להיות בבא על אשת איש שלא תתעבר רק עולם כמנהגו נוהג, לפ״ז אם על פי טבע לא הי׳ אפשר להתעבר רק ע״י נס אז היכא שיש איסור אין עושין נס, ולפ״ז כיון דשמן המשחה באהרן ובניו הי׳ על ידי נס ובאם הי׳ איסור שוב לא הי׳ נס, א״כ מה דאגו משה ואהרן אם מעלו בשמן המשחה הלא כיון דהי׳ ע״י נס בודאי לא הי׳ עוברים איסור.

ולכאורה י״ל, כיון דמעילה הוא בשוגג, בכה״ג יש לחוש אפי׳ היכא שבא ע״י נס, אך אכתי קשה, כיון דסיכה כשתי׳ וחשוב כמידי דאכילה, וידוע דברי תוס׳ חולין ה׳ במידי דאכילה בשוגג אין הקב״ה מביא תקלה בצדיקים, א״כ למה לא סמכו על זה לומר שלא מעלו.

וצ״ל דאיתא בפרק כיסוי הדם, גדול מה שנאמר במשה ואהרן יותר מאברהם, דאלו אברהם אמר ואנכי עפר ואפר ובמשה ואהרן נאמר ונחנו מה, הרי שהי׳ ענוים ולא החזיקו עצמם לצדיקים ושפיר דאגו, ואפשר זה כוונת הש״ס יצתה בת קול ואמרה, הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד, היינו שאמרו ונחנו מה באחדות, לכן אתם נחשבים לצדיקים שאין הקב״ה מביא תקלה על ידן ולא תדאגו כלל, וא״ש כפילות הלשון מה טוב ומה נעים היינו מפני שהם בחינת מה לכן טוב ונעים שהם ענוים ויוכלו שבת יחדיו וא״ש ע״כ.

★ ★

בגמ׳: **ת״ר אין משחין את המלכים אלא על המעיין כדי שתימשך מלכותו שנאמר ויאמר המלך וגו׳ והורדתם אותו על גיחון ומשך אותו שם.**

בסידור אוצר התפילות (בסדר תשליך) כתב דהיינו טעמא שהולכין בראש השנה לאמירת תשליך על יד הנהר, על פי מש״כ רבינו סעדי׳ גאון שענין תקיעת שופר הוא - שבראש השנה אנו ממליכין הקב״ה עלינו ותוקעים לפניו לקבל עלינו עול מלכותו ית׳, וכמוש״כ ״בחצוצרות וקול שופר, הריעו לפני המלך ה׳״. וזהו הטעם שהולכין אל הנהר - המעין, ששם הוא המקום שבו מושחין את המלכים, כמו כן אנחנו ביום קדוש זה, מקבלין עלינו עול מלכות שמים, ומחדשים על יד הנהר את המלוכה, ע״ש עוד.

★ ★

בגמ׳: האי מאן דבעי ניפוק באורחא ובעי דנידע אי הדר לביתי׳ ניעול ניקום בביתא דבהתא, אם חזי בבואה דבבואה נידע דאתי לביתי׳, ולאו מילתא היא, דילמא חלשא דעתי׳ ומתרע מזלי׳.

ופירש״י ולאו מילתא היא, ולא ליעביד איניש הכי, דלמא הוה סימנא בישא, ומצער נפשי׳, ״ומיתרע מזלי״ עכ״ל.

כ״ק אדמו״ר מלובאוויטש הי׳ רגיל על לשונו מאמר רבותינו מחב״ד ״אז מען טראכט גיט, וועט זיין גיט״ (-אם חושבים טוב יהי׳ טוב).

והביא ראי׳ לזה מדברי רש״י כאן, שאותו אדם שיעשה הסימן לידע אם יחזור לביתו או לא, יש לנו לחשוש שמא הוא לא יבחין היטב , ויחשוב שאין לו צל, שזהו סימן רע - שלא יחזור, ויצער נפשו על זה, וע״י עצם המחשבה הלא טובה, יתרע מזלו - באמת, ולכן עדיף שלא יעשה כלל את הסימן הלזה, הרי רואים מכאן שמזלו נקבע - כפי אשר האדם חושב ומהרהר, ואם כן כל שכן שע״י מחשבה טובה, נקבע מזלו לטוב.

★ ★

בגמ׳: א״ר אמי האי מאן דבעי לידע אי מסיק שתיה [אם יעלה וישלים שנתו] **אי לא, ניתלי** [ידליק, רש״י] **שרגא בעשרה יומי דבין ר״ה ליוהכ״פ וכו׳, ומאן דבעי למיעבד בעיסקא ובעי למידע אי מצלח אי לא מצלח, לירבי תרנגולא** [ע״ש ההוא עיסקא, רש״י], **אי שמין ושפר** [שמשמנת ומשבחת, רש״י] **מצלח. האי מאן דבעי למיפק לאורחא ובעי למידע אי חזר ואתי לביתא אי לא, ניקום בביתא דחברא אי חזי בבואה דבבואה לידע דהדר ואתי לביתא. ולאו מילתא היא, דילמא חלשא דעתיה ומיתרע מזליה.**

ופירש״י בהוריות (יב ע״א) וז״ל, ולאו מילתא היא, דזימנא דאע״ג דלית ליה בבואה דבבואה הדר אתי, ואפ״ה לא ליעבד הכי, דדילמא לא חזי בבואה חלשה דעתיה ומתרע מזליה ולא הדר אתי משום דמיתרע מזליה, דאי לא הוה עביד הכי לא הוה מיתרע מזליה והדר אתי, הילכך לא ליעביד, עכ״ל ע״ש.

והנה יל״ע בדכ׳ ״ולאו מילתא היא״, אי קאי על כל הני ג׳ דברים, או רק על מקרה ג׳ שרוצה לדעת ״אם יזכה לחזור לביתו״. ונראה דנחלקו בזה הראשונים ז״ל. דמדפירש״י דאע״ג דלית ליה וכו׳ הדר אתי וכו׳ וחלשה דעתיה ומתרע מזליה ולא הדר אתי וכו׳ ואי לא הוה עביד וכו׳ הדר אתי וכו׳, משמע דקאי רק על מקרה ג׳ ״דלאו מילתא היא למיעבד הכי״. אך מקרה א׳ וב׳ שרוצה לידע אם ״ישלים שנתו״ ואם ״יצליח בעסקיו״ משמע דשפיר אפשר לנסות בסימנים אלו. וכן יעוי׳ ב״רבינו גרשום״ הכא שכ׳ וז״ל, ולאו מילתא היא, דדילמא לא חזי ואפ״ה ליהדר לישלם וכו׳, עכ״ל ע״ש. וא״כ מדנקטו רק לגבי המקרה הג׳, משמע דקאי רק ע״ז, ודו״ק.

אמנם יעוי׳ בחידושי המאירי בהוריות שם שכ׳ וז״ל, הרבה דברים הותרו וכו׳, והוא שאמר הנה על קצת בנ״א שכשמתחילין בסחורה מגדלין תרנגול ע״ש אותה סחורה ואם הוא נעשה ״יפה״ בוטחים על הצלחתם, ושאר דברים הדומים לאלו שהוזכרו הנה, אמר על כולם ולאו מילתא היא, כלומר ואין ראוי לבטוח על אלו ההבלים ועשייתם אסורה וכו׳, והבוטח בה׳ חסד יסובבנו, עכ״ל המאירי יעו״ש. וא״כ מבואר דקאי על כל הג׳ מקרים, ודלא כדמשמע ברש״י ור״ג דקאי רק על מקרה ג׳.

אכן יל״ע ברש״י מ״ט קאי רק ע״ז, הא האי טעמא שייך גם במקרה א׳ וב׳ שיצטער טובא על שלא אמור ״להצליח בעסקיו״ שחייו וחיי בניו וב״ב תלויים בזה פעמים הרבה, וביותר שיצטער אם יחשוב ״שלא ישלים שנתו״, דודאי דאיכא למיחש גם בזה ״שיתרע מזליה״ וכו׳ וא״כ יל״ע בזה.

ושו״ר בב״י ובדרישה שג״כ עמדו ע״ז ודייקו ברש״י כנ״ל, דיעוי׳ ב״טור״ בה׳ ר״ה (סימן תקפג׳ ס״א) שכ׳ דגרסי׳ בפ״ק דכריתות (ה:) אמר רבה האי מאן דבעי למידע אי מסיק שתא אי לא וכו׳, ומאן דבעי למידע אי מצלח עסקיה וכו׳, ויעו״ש ב״בית יוסף״ שכ׳ וז״ל, וסובר רבינו הטור, דהא דאמרי׳ ״ולאו מילתא היא״, לא קאי אלא למאן דבעי למיפק לאורחא ולא לאינך, וכן נראה מפירש״י, וכ״כ ה״מרדכי״ ביומא (סימן תשכג׳) בפירוש דלא קאי אלא למאן דבעי למיפק לאורחא, מפני שהשטן מקטרג בשעת הסכנה [ירושלמי שבת פ״ב ה״ו] כגון ״בדרך״, ובדבר קטן חלש דעתיה ומיתרע מזליה. ולפיכך כתב רבינו הטור להני ולא כתב ההיא ״דמאן דבעי למיפק לאורחא״, עכ״ל מרן בב״י. וכן יעו״ש ב״דרישה״ שכ׳ כן בקצרה, יעו״ש. וכן יעוי׳

ב״באר שבע״ בהוריות שם דדייק כן ברש״י ובטור, וכן הביא למרדכי הנ״ל, יעו״ש.

והיינו דרק על מקרה ג׳ ״שיוצא לדרך״ כ׳ בגמ׳ ״ולאו מילתא היא״, וס״ל לרש״י, ולמרדכי, ולטור, ולב״י, ולדרישה, וכן לרבינו גרשום הכא, וכש״נ לעיל, דאסור לעשותו מדמביא א״ע עי״ז למצב של סכנה ״מדמיתרע מזליה״ וכו׳, ומשא״כ במקרה א׳ וב׳ ס״ל דשפיר אפשר ״לנסותו״, דאפי׳ אם יגרם לו עי״ז ל״חלישות הדעת״ מ״מ כיון שלא עומד ״לצאת לדרך״, א״כ ליכא למיחש ״שיסתכן״ ע״י ״קטירוג השטן״ בשעת ה״סכנה״, והבן בס״ד, וא״כ אתי שפיר.

ומשא״כ המאירי ס״ל דמש״כ ״ולאו מילתא היא״, לאו מדחיישי׳ ״שיתרע מזלו״ וכו׳, כ״א משום דבעינן לבטוח בקב״ה בכל לבבו, וא״כ לפי״ז על כרחך דקאי על כולהו, ודו״ק.

★ ★

והנה יל״ע בעצם ה״סימנים״ מ״ט אינו אסור משום ״לא תנחשו״. ויעוי׳ במאירי בהוריות שם שכ׳ וז״ל, הרבה דברים הותרו לפעמים שהם דומים ״לנחש״, ולא מדרך ״נחש״ חלילה, אלא דרך סימן לעורר בו לבבו להנהגה טובה, והוא שאמרו ליתן על שולחנו בליל ר״ה [קרכס״ת] קרא, רוביא, כרתי, סילקא, תמרי, שהם ענינם מהם ״שגדלים מהר״ ומהם שגדלתם ״עולה הרבה״, וכדי שלא ליכשל בהם לעשות דרך ״נחש״, תקנו לומר עליהם דברים המעוררים לתשובה, והוא שאומרים בקרא ״יקראו זכויותינו״ וכו׳. וידוע, שכ״ז אינו אלא ״הערה״ שאין הדבר תלוי ב״אמירה״ לבד אלא רק ״בתשובה ומע״ט״, אבל הדברים שנעשים בדרך ״נחש״ חלילה, אין פקפוק באיסורם, והוא שאמר הכא על קצת בנ״א שכשמתחילין בסחורה מגדלין תרנגול וכו׳, ועל כולם אמר ״ולאו מילתא היא״ כלומר ואין ראוי לבטוח על אלו ההבלים ועשייתם אסורה על הדרך שביארנו בסנהדרין (סה:), והבוטח בה׳ חסד יסובבנו, עכ״ל יעו״ש.

וא״כ מבואר דס״ל דאכן אסור לסמוך על סימנים משום הל״ת ד״לא תנחשו״ אמנם ברש״י ובר״ג מדוייק דליכא למיחש לזה, ומש״כ ״ולאו מילתא היא״ קאי רק על מקרה ג׳ ולאו מטעמיה דהמאירי, אלא מדחיישי׳ ״דאיתרע מזליה״, וכש״נ. והיינו דליכא בכה״ג לל״ת דלא תנחשו. וה״נ מבואר במרדכי שם, ובטור, ובב״י, ובדרישה, ובבאר שבע, ד״בסימנים״ ליכא לל״ת דלא תנחשו, ודו״ק.

והנה יעוי׳ בחולין (צה:) שכ׳ דרב בדק במברא [בספינה, אם ״מזומנת״ לו אזיל, ואם ״בקושי״ מוצאה לא אזיל, רש״י], ושמואל בדק בספרא, ר׳ יוחנן בדק בינוקא [דשייל ליה ״פסוק לי פסוקיך״, רש״י]. ויעו״ש אח״כ בעובדא עם ר׳ יוחנן ששאל לינוקא ״פסוק״ וכו׳ וא״ל ׳שמואל מת׳ [שמואל א׳ פכ״ח] ומחמתו לא ירד לבבל ע״ש. ואח״כ כ׳ תניא רשב״א אומר בית, תינוק, ואשה [בנה בית או נולד לו בן או נשא אשה, רש״י ור״ג] אע״פ שאין נחש יש סימן, ופירש״י וז״ל, אע״פ שאין נחש, שאסור לנחש ולסמוך על הנחש, יש סימן, סימנא בעלמא הוי מיהא, דאי מצלח בסחורה ראשונה אחר שבנה בית או שנולד התינוק או שנשא אשה, סימן הוא שהולך ומצליח, ואי לא אל ירגיל לצאת יותר מדאי, שיש לחוש שלא יצליח, עכ״ל יעו״ש.

וא״כ מבואר בכ״ז דמותר לכתחילה לעשות ״סימנים״ ולסמוך ע״ז, וכדעשו רב ושמואל ור׳ יוחנן, וכדס״ל לרש״י ודעימיה. וא״כ צ״ע במאירי. ועש״ע בחולין בחידושי הר״ן, והריטב״א בזה, וברמב״ם בה׳ ע״ז (פי״א ה״ה), ובראב״ד שם, ובכס״מ ובלח״מ בזה, ע״ש.

(נופת צופים)

דף ו׳ ע״א

בגמ׳: ולאו מילתא היא דלמא חלשא דעתי׳ ומתרע מזלי׳.

כתב הרמ״א (או״ח סי׳ תרס״ד) כתבו הראשונים שיש סימן בצל הלבנה בליל הושענא רבה - מה שיקרה לו או לקרוביו באותה שנה.

והכוונה הוא לדברי הרמב״ן פ׳ שלח על הפסוק סר צלם עיין שם, ובכף החיים שם מביא בשם הרקאנטי שמעשה באדם אחד שהסתכל באור הלבנה בליל הו״ר, ולא מצא צל על ראשו, ובכה כל הלילה ועשה תשובה, ושוב חזר וראה צל על ראשו, וע״ש עוד בכף החיים סימנים נפלאים בהצל.

★ ★

וכתב שם עוד הרמ״א: ויש מי שכתב שאין לדקדק בזה כדי שלא ליתרע מזלי׳, וגם כי רבים אינם מבינים הענין, ויותר טוב להיות תמים, ולא לחקור אחר עתידות.

ומקור דבר זה הוא מהא דאמרינן כאן ג״כ, שלא יעשה אדם סימן בצל, כדי שלא ליתרע מזלי׳ (עיין שם בדרכי משה ובביאור הגר״א).

★ ★

בגמ׳: אמר אביי השתא דאמרת סימנא מילתא היא יהא רגיל איניש למיכל בריש שתא קרא ורוביא כו׳.

בחיי אדם (הל׳ ר״ה כלל קל״ט ס״ו) מסביר הרעיון בזה, על פי מה שכתב הרמב״ן בפירושו על התורה (לך לך י״ב ו׳) על מ״ש ״מעשה אבות - סימן לבנים״, וז״ל: דע, כי כל גזירות עירין, משיצא למטה סימן לזה, לא ישתנה בשום אופן, ושלכן עשו הנביאים מעשה בנבואותיהם כמו ירמי׳ שזרק את הספר לתוך נהר פרת, ואמר ככה תשקע בבל וכו׳. ע״כ. ולזה אנו עושים סימנא טבא, שעי״ז לא ישתנו לעולם הגזירות הטובות.

★ ★

בבני יששכר (תשרי ב׳ י״א) מדקדק ממ״ש אביי - יהא רגיל לאכול ״בריש שתא״, ולא אמר ״בראש השנה״, שאין נוהגין לאכול הסימנים אלו רק בליל ראשון של ראש השנה, ולא בליל השני, ואף שי״א שאוכלין גם בליל שני, מ״מ לא ראינו לרבנן קשישאי דעבוד הכי, ולא אשתמיט חד מהפוסקים קמאי לומר לנו זאת רק בלילה הראשונה.

וכתב הטעם ע״ד הסוד דאיתא בסה״ק שלילה הראשונה של ראש השנה היא בבחינת ״לאה״, ולילה ב׳ היא בחינת ״רחל״, והרי רחל מסרה הסימנים ללאה, לכן אוכלים הסימנים בליל הראשון שהוא נגד לאה.

★ ★

בשפת אמת לראש השנה (תרל״ב) כתב: הסימנים בליל ר״ה כרתי ורוביא כו׳, וי״ל דלכך מרמזין על צורכי העולם הזה, שהם באמת רק רמזים להוציא מכל ענין רמיזא דחכמתא לעבודת ה׳ יתברך, ובאופן זה שיהי׳ הגשמיות רק לסימן ולרמז, רשאין לבקש, שכן רצונו יתברך, שעל זה נברא.

★ ★

בגמ׳: השתא דאמרת סימנא מילתא היא, יהא רגיל איניש למיכל ריש שתא קרא ורובי כרתי וכו׳.

בספר שם משמואל על ר״ה כותב, וכן נהגו כל ישראל לאכול הדברים הנ״ל, בליל ראשון דראש השנה, לשם סימן. ואף שאמרו חז״ל בראש השנה (דף ח ע״ב) אין בית דין של מעלה נכנסין לדין אלא אם כן קידשו בית דין של מטה את החודש. ואין מקדשין את החודש אלא ביום, אם כן מה מועילים הסימנים הללו? אלא כתוב ״מלך במשפט יעמיד ארץ״ (משלי כט, ד), ודינו דין צדק, עם קטיגורים וסניגורים, וכיון שהקב״ה חפץ חסד הוא, וכאשר הוא רואה אדם שאינו יכול לזכות בדין, וצופה ומביט כי מאדם זה יצאו דורות של צדיקים עובדי ה׳, אין הוא מחכה על דינו של הבית דין. וחותך הדין בעצמו לזכות עוד מבערב. ולמחרת כאשר הדין מתחיל לעסוק בזה, הוא מוצא שדין זה כבר נחתך, ואין אחרי מעשי השם יתברך כלום. וכתב הרמב״ן בפירושו (בראשית יב, ד) - ודע כי כל גזירת עירין, כאשר תצא מכח גזירה אל פועל דמיון, תהיה הגזירה מתקיימת על כל פנים. לכן נוהגין אנו לעשות פועל דמיוני עוד מבערב, ותהא הגזירה קיימת עכד״ק.

וחשבתי, שלפיכך מיד בבוקר ביום הראשונים אנו מברכים אחד את השני בברכת ״גמר חתימה טובה״, ולא בברכת ״כתיבה וחתימה טובה״, שהרי אנו מקווים שכבר כתב השי״ת ופסק עלינו שנה טובה בשבילנו ודו״ק היטב. (וללוי אמר)

★ ★

בגמ׳: אמר אביי וכו׳ יהא רגיל איניש למיכל ריש שתא וכו׳.

כ״ק אדמו״ר מהר״א מסטריקוב זצ״ל אמר: יש לבאר את המנהג שאוכלים סימנים בליל ר״ה כדאיתא בגמ׳ (כריתות ו.) אמר אביי השתא דאמרת סימנא מילתא היא, יהא רגיל איניש למיכל ריש שתא קרא ורוביא כרתי סילקא ותמרי וכו׳, ואנו נוהגים שעל דבר הרומז לרע - אומרים יה״ר שיעלה על השונאים, והדברים הרומזים לטוב שיעלו עלינו.

ולכאורה צ״ב בזה שאם יש איזו שהיא השפעה מהסימנים לדברים אלו, מהיכי תיתי שדווקא הדברים הטובים יעלו עלינו והדברים שמראים להיפך יעלו על שונאינו.

וצריך לומר שבאמת אין כלל מקום לסימנים, כדאיתא בגמ׳ אין מזל ישראל, (שבת קנו. דאמר רבי יוחנן מניין שאין מזל לישראל שנאמר כה אמר ה׳ אל דרך הגוים אל תלמדו ומאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה הם יחתו ולא ישראל וכו׳, וברש״י כתב וז״ל אין מזל לישראל - דעל ידי תפלה וזכות משתנה מזלו לטובה), וענין אכילת הסימנים בא להראות ההיפך מזה, שאת הכל שייך להפוך לטובה בכח התפילה, ולזה אנו מתפללים שהדברים הטובים יתקיימו בנו, ומה שרומז לרע יעלה לשונאינו, ובעצם אכילת הסימנים אנו מראים שאפשר להפוך דין לרחמים בכח התפילה.

(ויעויין מש״כ במשנה ברורה (או״ח תקפ״ג ס״ק ב׳) וז״ל: וכתב א״ר בשם של״ה יתעורר אדם בתשובה כשיאמר יהי רצון, ויתפלל על זה בלב שלם) ע״כ.

★ ★

בגמ׳: המפטם את הקטרת וכו׳ ומי איכא מעילה בריח וכו׳.

בספר באר שבע כאן הקשה, אמאי לא פריך הכי על משנה שלימה בפ״ב דמעילה [י, א] דקתני הקומץ והלבונה והקטורת מועלין בהם וכו׳ וצל״ע.

וכתב הגאון ר׳ אריה יהודה ליב הכהן זצ״ל בנו של הגאון בעל שער אפרים זצ״ל בהגהותיו שנדפסו בקובץ צפונות (קובץ ד׳ ע׳ לא): ולדידי לא קשיא מידי מן המשנה דמעילה, כי בקטורת יש י״א סממנים ויש בהם דבר הראוי לאכילה כמו כרכום שנותנין במאכל ולטעמא עבידא, ודוק היטיב במשנה פ״ב דמעילה ותשכח כן ע״כ.

★ ★

בגמ׳: והאמר רבי שמעון בן פזי א״ר יהושע בן לוי משום בר קפרא קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה וכו׳.

בחידושי הגרי״ז וכן בחידושי רבי אריה לייב מאלין זצ״ל (ח״ב סי׳ נ״ט) הקשו אמאי נקטה הגמ׳ לכל אלו הג׳ דינים בהדדי, והלא אינם מאותו הטעם, דלגבי קול ומראה הטעם שאין בהם מעילה הוא משום שאין בהם ממש, ואילו בריח הטעם הוא משום דלאחר שעלה תמרתו נעשית מצוותו, וכן הקשו על הרמב״ם דנקט לדינא דריח יחד עם קול ומראה.

ועיין בחידושי ר׳ אריה לייב שם שהוסיף להקשות, דהא מה דשרי ליהנות לאחר שנעשית מצותו אי״ז דין רק בהנאה המריח אלא אף בגוף הקטורת, [וכמפורש בתוס׳ יומא נט: ד״ה והרי], ומה החידוש בהיתר הנאה מהריח, והביא מהתו״י ביומא (ס. ד״ה והרי) שכתבו דרק בריח אין מועלין לאחר שעלתה תמרתו, מאחר ובאמת אין איסור בריח לפי שאין בו ממש. [אבל בגוף הקטורת מועלין אפילו לאחר שעלתה תמרתו, ויעויין בחזון איש זבחים סימן כ׳ (א) אות ד׳ ד״ה ויש, שהוכיח גם בדעת הרמב״ם כן שבגוף הקטורת מועלים לעולם, ודלא כהתוס׳ ביומא נט: הנ״ל]. ותמה ע״ז ר׳ אריה לייב זצ״ל מהמבואר בסוגיא דפסחים (כו.) שבריח יש בו ממש, וכל ההיתר הוא רק משום שנעשית מצותו. [ועיי״ש שכתב לבאר ע״פ דרכו, אולם פירושו הוא דלא כדברי רש״י בסוגיא בפסחים, וכדלהלן].

★ ★

והנראה לבאר, בהקדם דקדוק לשון הרש״י בפסחים (כו.), שפירש אהא דאמר רב פפא דקול ומראה אין בן משום מעילה לפי שאין בה ממש, וריח לאחר שתעלה תמרתו אין בו משום מעילה הואיל ונעשית מצוותו. ופירש״י וז״ל, וריח יש בו ממש בסממנין לפיכך חייב, ודקא אמר רבי יהושע פטור [והיינו שגם ריח אין מועלין בו], לאחר שתעלה תמרתו במקדש קאמר״ וכו׳, והיינו דאז אין מועלין בו מטעם דנעשית מצוותו ואין צורך גבוה עוד בה, אבל איסורא איכא. ולכאורה צ״ב, דלפי״מ שפירש״י דהסממנים נחשב לדבר שיש בו ממש, ואף על ריח חייב דווקא היכא דיש בו ממש, הרי א״כ לאחר שעלתה תמרתו לכאורה כבר אין בו ממש, ומטעם זה כבר צריך להיות פטור כמו גבי קול ומראה, ומה צריך כלל טעם שכבר נעשית מצוותו. וע״כ דבזה גופא חלוק ריח מקול ומראה, דבקול ומראה לעולם פטור כי תמיד נחשב שההנאה הוא מדבר שאין בו ממש, משא״כ בריח הרי כל זמן שיש סממנים הו״ל דבר שיש בו ממש וחייב, וע״ז קמ״ל דלאחר שתעלה תמרתו פטור משום דנעשית מצוותו, והיינו אפילו את״ל שעדיין יש בו ממש. אבל אה״נ זה ברור שאם כבר אין בו ממש כלל, וכגון כשכבר נשלם הקטרת הסממנים גם בריח פטור, והוי ממש כמו גבי קול ומראה, [ובכולהו ג׳ דינים הנ״ל אפילו היכא שפטור ממעילה מ״מ איסורא איכא], וממילא זהו גופא גם דברי התו״י ביומא שהביא, שלאחר שתעלה תמרתו ההיתר הוא באמת מטעם שריח אין

בו ממש וכנ״ל, וכן מיושב שפיר מה דתנינן להו לכל הני ג׳ דינים בהדי הדדי ודו״ק היטב.
(הרה״ג ר׳ צבי קריזר שליט״א)

★ ★

בגמ׳: קול מראה וריח אין בהן מעילה ריח אחר שעלתה תמרתו כו׳, שהרי לך דבר שנעשה מצותו ומועלין בו.

כתב הפמ״ג או״ח סי׳ רי״ז (א״א ס״ק ז׳) דהרמב״ם כתב (פ״ה מהל׳ מעילה הט״ז): קול מראה וריח של הקדש לא נהנין ולא מועלין. במה דברים אמורים כשהריח קטורת - אחר שעלת התימורת, אבל אם הריח בקטורת כשתעלה תמרתה מעל עכ״ל. ומשמע לכאו׳ מזה דכשתעלה תמרתה עובר על איסור מעילה מן התורה.

אמנם ממה שכתב רש״י פסחים כ״ו ע״א (ד״ה וריח אין בהם משום מעילה): ״דאורייתא״ עכ״ל, מדייק הפמ״ג דס״ל דמ״ש שם בכריתות דאם הריח כשמעלה תמרתו מועל, היינו מדרבנן.

★ ★

ביד המלך (הל׳ ברכות פ״ט ה״ט) כתב דמסוגיא דפסחים הנ״ל מוכח דקול מראה וריח יש בהן איסור דאורייתא ליהנות מהן, אף דאין בהו מעילה. וכבר תמה בס׳ דבר שמואל (פסחים שם), שהרי רש״י ותוס׳ כתבו מפורש דמדאורייתא שרו, ורק מדרבנן אסור ליהנות מקול מראה וריח?

ונראה ליישב דכוונתו לרבא שהביא ראי׳ מהא דתנן שהיו משלשלין את האומנין בתיבה לק״ק כדי שלא יזונו את עיניהם, ש״לא אפשר ולא קמכוין״ גם כן אסור. והגמרא דחה ״ותסברא והאמר בר קפרא קול מראה וריח אין בהם משום מעילה״, אלא מעלה עשו בק״ק. וכיון דהרמב״ם פסק כרבא, ע״כ דרבא סובר דאיכא איסור דאורייתא, לכן שפיר הביא ראי׳ ממה שהיו משלשלין את האומנין בתיבה, דלא אפשר ולא קמכוין אסור.

והירושלמי סובר להיפוך, דאפילו מדרבנן אין איסור בקול מראה וריח, כמו שהביאו תוס׳ פסחים שם (ד״ה מעילה) ובסוכה נ״ג ע״א (ד״ה אשה) מירושלמי דמקשה דהא דתנן התם ״אשה היתה בוררת חטה לאור של מאור בית השואבה״, הא יש כאן מעילה כיון שהאור היתה של הקדש? ומשני דקול מראה וריח אין בהם משום מעילה, הרי דשרי לכתחילה ליהנות מאורו של קדשים.
(פאר הלבנון להגרש״ב ליברמן ז״ל מלונדון - צפת חלק ב׳ סי׳ ה׳)

★ ★

בגמ׳: ת״ר פטום הקטורת וכו׳.

הגאון הבעל שם ממיכלשטאט זצ״ל ציין בהגהותיו שנדפסו בספרו (ע׳ קיז): פיטום הוא כתישת סמנים ותיקון וכפירוש רש״י ביומא (ל״ח ע״א) ד״ה לפטם וכו׳ ע״כ.

★ ★

בגמ׳: ת״ר פטום הקטורת וכו׳.

במדרש במדבר רבה (פרשת י״ג) עה״פ (במדבר ז, יג): שניהם מלאים וגו׳ איתא: ד״א שניהם מלאים כנגד אלדד ומידד כמ״ד (במדבר יא) וישארו שני אנשים במחנה שם האחד אלדד וגו׳, ״למנחה״ כמה דתימא ותנח עליהם הרוח וגו׳, כף אחת שמתחת יד משה לקו המצריים י׳ מכות, עשרה זהב, למה היו מקצת הכלים של כסף ומקצת של זהב, לומר לך האחרונים שהיו של זהב כנגד ביזת הים, שכשם שהזהב נחמד ויקר מן הכסף, כך היתה ביזת הים גדולה משל מצרים, ועל אלו ואלו נאמר (שיר השירים א) תורי זהב נעשה לך זו ביזת הים, עם נקודות הכסף זו ביזת מצרים, וכה״א (יחזקאל טז) ותבאי בעדי עדים בעדי זו ביזת מצרים, עדים זו ביזת הים, הוי מלאה קטרת שכל ישראל נתמלאו מהם כסף וזהב וכל מיני בשמים וכה״א (שיר השירים ד) שלחיך פרדס רמונים נרד וכרכום קנה וקנמון, הוי מלאה קטרת, עכ״ל המדרש.

וכתב בשיטמ״ק כאן בשם הרא״ש: בקטרת היו 368 מנים, וזה מורכב כדלהלן: תנו רבנן, פטום הקטרת כיצד, שלש מאות וששים ושמונה מנים היו בה כו׳. ואחד עשר סמנים היו בה. ואלו הן הצרי, הצפרן, החלבנה, והלבונה, משקל שבעים שבעים מנה, מור, וקציעה, שבלת, נרד, וכרכם משקל ששה עשה ששה עשה מנה, הקשט שנים עשר, וקלופה שלשה, וקנמון תשעה.

וזה מרומז בפסוק ״שלחיך פרדס רמונים״: ״שלחיך״ בגימ׳ = 368 וזה מורכב כדלהלן: ״פר - דס״ ״פר״ = 280 ״דס״ = 64 - עד כאן דברי הרא״ש.

ועל 24 שחסרים עדיין, ציין ר׳ פ״ב שיחי׳: יש שני פירושים: **א.** בפירוש התפילה לרוקח: ראשי התיבות

של ״שלחיך פרדס רמונים עם פרי״ הם: ״שפרעפ״ ובא״ת ב״ש הם: ״בוגזו״ וזה בגימ׳ 24.

ב. ועוד פירוש מפי השמועה: רמונים במספר קטן 24 (כשנחשוב מ״ם סתומה 600) ע״כ.

★ ★

בגמ׳: והלבונה.

הנה בקרא כתיב (שמות ל, לד) ״ולבונה זכה״. ובביאור מהותה של ״לבונה זכה״, נחלקו הראשונים, הרש״י בע״ז (יד.) פירש שזה מין של לבונה, ומשמע דס״ל דישנם שתי מינין, ואילו מהרמב״ם (הל׳ ע״ז פ״ט ה״ז) משמע דהוי לבונה מזוככת, ועכ״פ איך שלא נפרש, לכאורה צ״ע על הברייתא כאן, וכן על הרמב״ם בפ״ב מכלי המקדש ה״ב שמנו את סממני הקטורת וכתוב רק ״לבונה״, והשמיטו דברי המקרא דבעינן ״לבונה זכה״ דוקא. וצ״ע.
(מקדש יחזקאל)

★ ★

בגמ׳: קילופה שלשה קינמון תשעה כו׳.

כתב בדרישה (או״ח סי׳ קל״ג ס״ק י״ד): ולמה נותנים מאלו שבעים, ומאלו ששה עשר? נראה לפי חוזק הסממנין וקשיותן היה מרבה וממעיט, מן החזק היה מקיל משקלו, ומן הקל נותן יותר.

וכתב עוד: ואני מצאתי דרש על הקצת, שקילופה הי׳ ג׳ מנים - רמז לג׳ אבות, שהם העץ וחוזק של ישראל, ובקחתינו הקליפה מן העץ (-קילופה היא בושם שהיא קליפת העץ) יתיבש העץ. רמז שנראה שלא יגרום שיתמו זכות אבות.

והקושט שנים עשר מנים, רמז לחכמים שיתנהגו בקושט ובאמונה עם ישראל שהם י״ב שבטים.

בורית כרשינא תשעה, רמז לתורה נביאים כתובים עם ששה סדרי משנה, שהם מכבסים את ישראל כמו בורית עכ״ל.

★ ★

בכתב והקבלה (פ׳ כי תשא) כתב שלכן הוזכרו בתורה רק נטף שחלת וחלבנה ולבונה, ולא שאר הסממנים, לפי שהם הסממנים העיקרים של הקטורת, והראי׳ שמהם (-הצרי והצפורן החלבנה והלבונה) נותן שבעים שבעים מנה, ומשאר הסממנים נותן הרבה פחות משקל בקטורת.

★ ★

בגמ׳: בורית כרשינה תשעה קבין, יין קפריסין, סאין תלתא, קבין תלתא.

כ״ק אדמו״ר בעל האמרי אמת מגור זצ״ל הקשה לאביו השפת אמת זצ״ל: למה מעיקרא אמר ט׳ קבין לימא נמי סאה וג׳ קבין או לימא הכא כ״א קבין, ותירץ לו השפת אמת זצ״ל ואפשר דצריך לשקול בפ״ע ג׳ סאין וג׳ קבין להיות הכרעות אלו במשקל עכ״ד.

★ ★

וכתב בספר בגדי מרדכי להגר״מ שלזינגר ז״ל (פר׳ כי תשא) ליישב קושי׳ זו: ולי נראה, שהתנא של הברייתא, מכיון שדיבר לפני כן מהמספרים של שלשה ותשעה, היינו, מ״קילופה שלשה וקנמון תשעה״, על אף ששם מתיחסים המספרים האלה למנים ולא לסאים ולקבים, לא רצה לשנות מן המספרים האלה, כדי שלא להכביד על אלה שיגרסו את הברייתא וישננוה בפיהם והמספרים השונים יהיו עלולים לבלבלם, ולכן המשיך להשתמש לגבי בורית כרשינה במספר ״תשעה, קבין״, ואלו ביין קפריסין חילק את המכסה לסאין ולקבין, כדי שיוכל שוב להשתמש במספר שלשה ולומר סאין תלתא וקבין תלתא, ועי״כ לעזור לזכרונם של הלומדים כאמור.

וראה ברמב״ם בפרק ב׳ דהל׳ כלי המקדש, בהלכה ה, שכותב באמת, כיצד מפטמין את הקטרת, מביא תשעה קבין בורית וכרשינה ושף בה את הצפורן, ואח״כ שורה את הצפורן באחד ועשרים קב של יין קפריסין או יין לבן ישן חזק ביותר, ע״כ ודו״ק.

★ ★

בגמ׳: ואם חסר אחת מכל סימני׳ חייב מיתה.

כתב הרמ״א (או״ח סי׳ קל״ב) די״א שיש ליזהר לומר ברייתא דפטום הקטורת מתוך הכתב, פן ידלג על א׳ מהסימנים, ואמרינן שהוא חייב מיתה - אם חיסר אחת מסימני׳, ולכן נהגו שלא לאמרו בחול, מכיון שממהרין למלאכתן, וחיישינן שמא ידלג.

והב״י כבר תמה על דעה זו, שאין אמירתנו רק כעין קרבן, דונשלמה פרים שפתינו, אבל בודאי אינו חייב מיתה אם הוא מדלג על א׳ מהסימנים.

★ ★

החיד״א במחזיק ברכה (או״ח סי׳ מ״ח) מביא מס׳ בית דוד, שלכן אנו אומרים ב״רבון עולמים״ (לפני איזהו מקומן): אתה צויתנו להקריב קרבן התמיד במועדו כו׳, ולא מזכירין ענין הקטורת, שמכיון ששם מבקשים ״ונשלמה פרים שפתינו״, לכן לגבי קטורת - אנו חוששין שמא חיסר אחת מכל סימני׳, משו״ה אין אנו רוצין להזכיר שיהי׳ אמירתנו במקום הקטרה ממש.

★ ★

בכף החיים (או״ח סי׳ מ״ח אות ד׳) מביא מס׳ חסד לאברהם שימנה את י״א סימני הקטורת בי׳ אצבעותיו כדי שלא יחסר מסיממני הקטורת, ויהיו שתי ידיו זוכות כאחד.

אבל מס׳ בן איש חי מביא שימנה רק ביד ימין, שאמירה היא במקום הקרבה היא, ועבודה בשמאל פסול, ואינה כשרה אלא ביד ימין.

★ ★

בגמ׳: ואם חיסר אחת מכל סממניה חייב מיתה וכו׳.

וברש״י: כי עייל ביוהכ״פ וכו׳ ביאה ריקנית היא וחייב מיתה ע״כ. בשפת אמת בחי׳ ליומא (נ״ג ע״א) כותב: בגמ׳ הא לא נתן כו׳ חייב מיתה, לכאורה משמע דדוקא הכא ביו״כ חייב מיתה מהאי קרא, וכן מבואר מדפריך תיפוק לי׳ משום ביאה ריקנית, אבל בברייתא דכריתות (ו:) משמע דבכל יום חייב מיתה בחיסר א׳ מסמני׳, איברא דרש״י פי׳ התם דמיריי ביו״כ, אבל פשט הברייתא לא משמע כן ע״ש, דבלא״ה תמוה פירש״י התם דמטעם ביאה ריקנית מחייב והכא מבואר בסוגיא דלאו מטעם זה חייב.

מיהו באמת קשה, מ״ט לחייבו מיתה בכל ימות השנה, וראיתי בלשון הרמב״ם (בה׳ כה״מ פ״ב ה״ח) שכתב דחיסר אחת מסמני׳ חייב מיתה שהרי נעשית קטורת זרה, והי׳ נראה כוונתו דאיכא חיוב מיתה בהעלאת קטורת זרה במזבח הזהב, וא״כ הי׳ מיושב הכא, דביוה״כ לפני ולפנים צריך קרא לחייבו מיתה או משום ביאה רקנית, אבל במזבח הזהב בלא״ה חייב מיתה משום קטורת זרה, אך לא יכולתי להבין מנ״ל דאיכא חיוב מיתה בהעלאת קטורת זרה, הא לא הוי רק לאו, וכ״כ הרמב״ם עצמו שם (ה׳ י״א) דהמקטיר דבר זה על גבי מזבח הפנימי לוקה ע״ש.

ואולי י״ל קצת, דכיון דבני אהרן מתו משום קטורת זרה [כמ״ש בספורנו שנענשו משום שנאמר ל״ת עליו קטורת זרה] הוי גילוי מילתא דבכל קטורת שיש בהם פסול, הרי זה במיתה וצ״ע [וע׳ במל״מ (שם ה״ג) שהאריך בזה] ע״כ.

★ ★

בגמ׳: בורית כרשינא ששפין בו את הצפורן כדי שתהא נאה, יין קפריסין ששורין בו את הצפורן כדי שתהא עזה.

פי׳ רש״י שתהא נאה: ששחורה היא.

כתב החתם סופר בדרשות (י״ח) צפורן רומז לרוב עם ישראל, כמו צפורן שהיא חלקה, כן יעקב איש ״חלק״, אלא ששחורה היא ששזפתני השמש, ע״י העבירות נדבק עליהם השחרות מבחוץ, ולכן מביאים בורית שהיא תשובה ומעש״ט, כמו שנאמר ותרבי לך נתר ובורית (ירמי׳ ב׳ כ״ב), להסיר אותה השחרות.

ושורין אותה ביין קפריסין, כדי שתהא עזה, היינו שבני ישראל יהיו עזין בין האומות, כדאיתא בביצה (כ״ה ע״ב) ישראל עזין באומות, וי״א אף צלף באילנות, ופי׳ שם בתוס׳ דהיינו יין קפריסין, שיעמדו כחומה מול כל אלה המתרגשים עליהם.

★ ★

בגמ׳: ר׳ נתן אומר אף כיפת הירדן כל שהוא.

כתב הגאון רש״י הילמן ז״ל בספרו אור הישר: משמע דלת״ק אין צריך כיפת הירדן, כן ממקומו הוא מוכרע לפי מה דבמעלה עשן ובכיפת הירדן בשניהם השיעור בכל שהוא, א״כ הול״ל כלשון הרמב״ם כיפת הירדן ומעלה עשן כל שהוא, ובע״כ דהרמב״ם פסק כשניהם, משא״כ בגמרא פליג ר׳ נתן את״ק, דס״ל דא״צ כיפת הירדן, ולפ״ז קשה מברייתא דס״פ מרובה, דחשיב בהדי עשרה דברים שנאמרו בירושלים, דאין עושין בה גנות ופרדסות חוץ מגנות וורדין שהיו מימות נביאים הראשונים היו שם גינות, שהיו מספיקות בכיפת הירדן לצרכי הקטרת, ואיך אפשר לאמר שהוא רק לדעת ר׳ נתן, והת״ק יכחיש מציאות הגנות דחשיב שם.

כן תקשה מברייתא דהתם על דברי התוס׳ המובא כאן בשטמ״ק, דכפת הירדן הוא רעי היוצא מן הדג, אמנם ראיתי באספת זקנים לב״ק שם שכתב דהאי גנות וורדין דהתם שפירש״י דהיתה צריכה לקטרת הוא פירוש הצרפתים, והמאירי דחה לפירוש זה ע״ש.

והנה בכפתור ופרח פ״ב כתב, דכפת המרחץ המובא בתוספתא דמאי פ״א הוא ג״כ עשב כמו כפת הירדן דהכא ע״ש, אמנם הגר״א ז״ל גריס בתוספתא שם קופת המרחץ וע״ש במפרשים ע״כ.

★ ★

גמ׳: ואם נתן בה דבש פסלה, ואם חיסר אחת מכל סמניה חייב מיתה.

כתב הגאון ר׳ נתן אינפלד בספרו מנחת נתן על מנחות (סי׳ ז׳ אות כ״ג): הנה הרמב״ם פסק כמבואר בברייתא כאן דאם חיסר אחת מכל סמניה חייב מיתה, והחיוב מיתה מבואר בהרמב״ם דהוא משום קטורת זרה ע״ש בפ״ב מהל׳ כלי המקדש הל׳ ח׳, ובשפת אמת כאן עמד, למה בדבש אין חיוב מיתה משום קטורת זרה, ורצה לומר שם, דאם עירב דבש בהקטורת והקטיר אותה מקיים הקטרת קטורת בזה וא״צ להקטיר קטורת אחרים, ואף שעבר במה שהקטיר דבש, מ״מ קיים גם קטורת, ומה שאמרו נתן בה דבש פסלה היינו דפסול להקטרה מחמת האיסור הקטרה שיש בהדבש, ובאמת אם הקטיר יצא, וממילא כיון דיצא, לא שייך לחייבו מיתה משום קטורת זרה כיון דבהקטרה זו מקיים המצוה לא מקרי זה קטורת זרה.

אך הקשה ע״ז, דהוי מצוה הבאה בעבירה ולא יצא, וצריך להיות זה קטורת זרה ע״ש בדבריו.

והנה יש לומר לחדש, בקומץ שנתערב בשיריים דלא הוי מצהב״ע, כיון דבהקומץ אין שום עבירה דהעבירה היא בהשיריים, ולפי״ז יש לקיים את דבריו של השפ״א דאין זה קטורת זרה, דבהקטרה זו קיים המצוה, ואין זה מצהב״ע, כיון דהעבירה היא על הדבש ובהקטורת אין שום עבירה דהוא כדינה, והוא ממש כמו קומץ שנתערב בשיריים, דאף שיש איסור להקטיר את השיריים, מ״מ אם הקטירם עולה לבעלים, כלומר דנתקיים בה הקטרת קומץ, כמ״כ בדבש המעורב בקטורת מקיים הקטרת קטורת בזה דמאי שנה, ואדרבא לפי דברי השפת אמת דדבש המעורב בקטורת לא יצא מטעם מצהב״ע, א״כ צ״ע למה שיריים המעורב בקומץ יצא, ובע״כ כנ״ל דאין זה מצהב״ע וכמש״נ.

וכעת ראיתי במנחת חינוך (במצות קי״ז) נוקט ג״כ כמו שרוצה לומר השפת אמת, דהא דאם נתן בה דבש פסלה הוא רק דלכתחילה אין מקטירין משום איסור הקטרה שיש בדבש, ואם עבר והקטיר כשר וא״צ להקטיר קטורת אחר, וע״ש מש״כ למה לא הוי מצוה הבאה בעבירה ע״ש. ויש לדון בדבריו ואכ״מ, והפשוט הוא כנ״ל, כיון דבהמצוה אין שום עבירה, דהעבירה היא לא בהחפצא של המצוה, לא הוי מצהב״ע, דהוי כמו בשעת עשיית מצוה שעושים איזה עבירה דפשוט הוא דלא שייך זה למצהב״ע.

★ ★

ובציונים לתורה (כלל מ׳) נקט לדבר פשוט בדין דאם נתן בה דבש פסלה, דהפירוש דהוא נפסל להקטרה והוי הקטרה פסולה ולא דהוי רק איסור להקטיר, ע״ש שהאריך בזה, ופלא שלא הביא מדברי המנחת חינוך הנ״ל דהוא רק איסור להקטיר.

וגם לענ״ד נראה דמוכרח הוא לומר כן, דהוא רק איסור ולא פסלות, דהלא מבואר כאן בקומץ שנתערב בשיריים דאין נפסל הקומץ בזה, ואף שיש איסור להקטיר מחמת האיסור שיש על השיריים דכל שממנו לאישים הרי הוא בבל תקטירו, מ״מ אם עבר והקטיר עולה לבעלים, ממילא ה״ה דבש בקטורת, אף שיש איסור מחמת הדבש שהוא בבל תקטירו, מ״מ למה יפסל בדיעבד, ומאי שנא מקומץ מעורב בשיריים דאינו נפסל, והרי בשתיהם לא עבר רק על בל תקטירו, ולמה יהי׳ פסלות בדבש בקטורת יותר מבקומץ בשיריים הלא איסור אחד לשתיהם.

ואפשר דיש לחלק, דדבש בקטורת נעשה קטורת אחר, ולכך נפסלו, דאין זה הקטורת שצותה התורה, משא״כ קומץ בשיריים דלא שייך לומר כן, אולם ברש״י בכריתות (דף ו׳) מבואר, דהא דאם נתן בה דבש פסלה הוא מחמת האיסור דכל שאור וכל דבש ע״כ, וכן הוא בת״כ והובא שם בתוס׳ ע״ש, ולפי דברינו לא נפסל מטעם האיסור אלא מטעם דהוא קטורת אחר ממה שצותה התורה, וגם לפי דברינו צריך להיות פסול הקטורת גם אם מעורב בו דברים אחרים, ולאו דווקא אם נתן בה דבש.

ומוכח מכל זה דדבש בקטורת שם קטורת עליה, ורק אסור להקטיר מחמת האיסור דבל תקטירו כדמוכח מרש״י ות״כ הנ״ל, ממילא צריך להיות כשר בדיעבד כמו קומץ בשיריים עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

ובעצם דברי המנחת חינוך הנ״ל שכתב דהא דמבואר דפסלה, היינו דלכתחלה אין מקטירין מפני הלאו הזה, ואם עבר והקטיר קטורת עם דבש או שאור כשר הוא, ומה״ת לא מיפסל רק עבר על הלאו אבל הקטרת כשרה.

והקשה הגאון המהר״ם שיק זצ״ל בסה״מ (מצוה קי״ז אות ג׳): וצ״ע דהא כל מלתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני? ע״כ.

★ ★

וכתב בספר פרורים משלחן גבוה (פר׳ ויקרא): הדין דכל מלתא דאמר רחמנא לא תעביד, שייך אם היה האסור על הקטרת הקטורת שיש בה דבש, אבל האסור הוא על הקטרת הדבש ולא על הקטרת הקטורת, (ואף אי נימא דמצטרף לשיעור כזית מדין היתר מצטרף לאיסור) אין האסור בהקטרת הקטורת רק בהקטרת השאור והדבש, ואין זה שייך לכל מלתא דאמר רחמנא לא תעביד.

[וכן לא שייך לדין מצווה הבאה בעבירה, דאין העבירה במעשה ההקטרה של הקטורת רק של הדבש, וכמי שעושה עבירה עם המצווה דאין זה מצווה הבאה בעבירה ועמש״כ במנ״ח בזה].

[אבל בעיקר דברי המנ״ח עי׳ בר״מ דמבואר דהוי פסול גמור, וצ״ע על המנ״ח דלא העיר דמדברי הר״מ מבואר דנפסל הקטורת ע״ש ברדב״ז וכן במהרי״ק, דמש״כ הר״מ דלוקה היינו מדין קטורת זרה ומבואר דס״ל דהוי פסול] ע״כ.

★ ★

בגמ׳: יין קפריסין סאין תלתא וקבין תלתא.

כתב היעב״ץ בסידורו, מה שנקט כאן בלשון ארמי ולא בלשון הקודש? י״ל שכך קיבל מרבו שדיבר בלשון ארמי, וחייב אדם לומר בלשון רבו, ובסידור אוצר התפילות בביאור אחרית לשלום כתב, די״א סימנים העקרים הזכירם בלשון הקודש, אבל השאר שהם רק מתקנים הקטורת, במכוון שינה והזכירם בלשון ארמי, להראות שהם רק טפל ומכשירין להקטורת.

★ ★

עוד כתב שם ״חמר חיווריין״, י״מ יין לבן, ולא לבן ממש, שא״כ הי״ל יין חיור, אלא יין שמראיתו נוטה ללבנונית על דרך ירקרק אדמדם (וכ״כ אבודרהם). ואינו רחוק אצלי, שנקרא כן על שם המקום הנקרא חוורן שנזכר בסוף ס׳ יחזקא׳, שהיין בא מענבים הגדלים שם. ע״כ.

★ ★

עוד כתב שם ״אם חיסר אחת מכל סימני׳ חייב מיתה״, כתבו המפרשים היינו דוקא הי״א סימנים, אבל שאר הדברים הבאים לתקנה לא, ונראה דהיינו דוקא בתקנה באופן אחר, כגון במקום מלח סדומית - במלח אסתרוקנית, במקום בורית כרשינא - בורית אחר, אבל אם לא תקנה כלל פסול.

★ ★

בסידור אוצר התפילות מביא מהגאון ר׳ אלעזר לנדא אב״ד ווין, שתמה על הלשון ״חמר חוור-ין שלכאורה זה כפל לשון חמר היינו יין, וחוור-ין הוא נוטריקיון חוור יין (דלא כהיעב״ץ הנ״ל), הוא ג״כ יין, למה הזכיר ב׳ פעמים יין?

ולכן כתב לפרש דמ״ש חמר, אינו הכוונה ליין אלא הוא מדה - חומר, וה״ק אם יש לו יין קפריסין, שהוא חזק סגי בסאין תלתא וקבין תלתא, ואם אין לו יין קפריסין מביא יין לבן, אבל בזה צריך חמר - עשירית האיפה, ומסיים בדרך מליצה: והחמ״ר יהיה לנו לחומ״ר.

בשם הגר״ח ברלין מביא בביאור עיון תפילה שגרס - חמר חוֹרין, והוא בלשון ירושלמי כמו - אחר (בלי האל״ף), כלומר אם לא מצא יין קפריסין, מביא יין אחר עתיק, איזה שהוא.

★ ★

בגמ׳: אלא שאין מכניסים מי רגלים למקדש, מסייע ליי׳ וכו׳ כל מעשיה לא יהו אלא בקדש.

הנה בראש השנה (ל״ג ע״א) איתא: אבל אם רצה ליתן לתוכו [של השופר] מים או יין יתן, מי רגלים לא וכו׳ מפני הכבוד ע״כ. וכתב השפת אמת (בר״ה שם): וקשה

דהא בקטורת אמרינן הטעם שאין מכניסין מ״ר בעזרה מפני הכבוד, משמע דוקא בעזרה אבל בכל מצוה שרי.

והי׳ נראה לפרש גם שם, שאין מכניסין לעזרה דבר שהי׳ בו מי רגלים, ולכן אפי׳ אם הי׳ נעשה הקטורת בחוץ, לא היו נותנין בו מ״ר, כדי שלא להכניס אח״כ בעזרה דבר שהיו בו מ״ר, וא״כ י״ל דשופר נמי כיון דלזכרון קאתי כלפנים דמי לכן אסור.

אך בכריתות (ו.) דייק הגמ׳ מהא דאין מכניסין מ״ר בעזרה דאין עושין הקטורת אלא בפנים, וא״כ מוכח דבחוץ רשאין ליתן מ״ר אפי׳ אי סופו להכניסו בפנים. ובאמת כן נראה, דהא עורות דספרים ותו״מ מעבדין העור במימות סרוחין, ומ״מ שרי אח״כ לכתוב עליהם וא״כ קשה הכא.

ואפשר דה״נ דוקא בר״ה עצמו אין נותנין לתוכו מ״ר, אבל קודם ר״ה שפיר שרי. שוב ראיתי בתוס׳ שם בכריתות כתבו דלאו דוקא בעזרה דה״ה בשופר אוסרין ע״ש וצ״ע ע״כ. [א.ה. בשו״ע או״ח סי׳ תקפ״ו סעיף כ״ג מבואר במפורש שאף בחול אסור לצחצחו במ״ר].

★ ★

בגמ׳: דפטום הקטורת כיצד שלש מאות וששים ושמונה מנים כו׳ שס״ה כמנין ימות החמה וכו׳.

בספר ברכת אליהו להגאון רבי אליהו פישר שליט״א כותב דפטום הקטורת היה שס״ה מנה, ובכל ר״ח ניסן היו מחדשים, א״כ יוצא דאחרי מלאת שנ״ד יום שהוא שנת הלבנה היו עושים חדש, ושוב לא היו צריכים כ״כ הרבה, ומאידך בשנת העיבור הי׳ צריך הרבה. והשיטה מקובצת מתרץ שהיו מצרפים י״א הנותרים בכל שנה, ובשנות העיבור היו מקטירים זאת.

ואולי הטעם היא דפשטיה דקרא הקטורת כמו התמיד, כמוש״נ ״יקטירנה - קטורת תמיד״, ובתמיד כתוב ׳שנים ליום תמיד׳ עיין רש״י שם, ולכן גם הקטורת כנגד זריחת החמה ושקיעתה, ולכן היו עושים כמנין ימות השנה של שנת החמה, ובשנה פשוטה היה נותר, ובשנה מעוברת היו מצרפים משיירי השנים הקודמות ע״כ.

★ ★

בגמ׳: קטורת היתה נעשית שס״ח מנה. שס״ה כנגד ימות החמה. שלשה מנין יתירין וכו׳.

הגאון רצ״פ פראנק זצ״ל מביא בקובץ קול תורה (ירושלים שנה י״ד חוברת ה׳ ע׳ ג׳): הגאון מהרש״מ זצ״ל בתשובותיו מביא, שנשאל על שיטת רש״י (זבחים דף ק״ט ע״ב) דשיעור פרס בשחרית ופרס בין הערבים דקטורת הוא רק מדרבנן, ומדראורייתא סגי בכזית, א״כ הוה אסור להקטיר בשבת אלא שיעור כזית, דהא חז״ל לא תקנו להקל על ד״ת, וא״כ איך קתני בברייתא דשלשה מנים יתירים, הא מכל שבתות השנה הי׳ נשאר עד שיעור מנה?

והגאון המהרש״ם מתרץ בפשיטות ע״פ דברי הר״ן (ריש פ״ב דביצה) דבשבת ריבויא בשיעורא אסור מן התורה, אבל ביו״ט אסור מדרבנן וטעמא משום דדחויה היא אצל פקו״נ ולא הותרה לכן ריבויא אסור מה״ת, אבל ביו״ט שהותר בו אוכל נפש כל שבטורח אחד עושה תוספתו כמוהו. והנה ביומא (מ״ו ע״ב) מבואר דעבודה הותרה שבת ולא דחויה, וא״כ גם ריבוי בשיעורו אין בו איסור תורה לכו״ע אלא מדרבנן, וכיון דמדרבנן בעינן שיעור פרס, ולכן לא היה אלא שלשה מנין יתירים ולא קשה מידי, עכ״ד.

★ ★

ולע״ד אין דבריו מספיקים לתרץ הקושיא על ברייתא דפיטום הקטורת, דהרי כל עיקר תירוצו על סמך ההיא דיומא (דף מ״ו) דאמרו: ״שבת דהותרה בציבור סופו נמי דחיי״, והנה כד נעיין לאו דכו״ע היא, ועכ״פ הלא יקשה למאן דס״ל דשבת הודחה בצבור ולא הותרה. וראיתי להגאון מקאוונא בספרו עין יצחק שמביא מסוגיא דשבת (קל״ב ע״ב): ״אלא אמר רב אשי היכי אמרינן דאתי עשה ודחי ל״ת כגון מילה בצרעת וכו׳ הכא בעידנא דמיעקר לאו לא מקיים עשה״ - הנה רב אשי קאי לתרץ דברי רבא דאמר שבת חמירא מן צרעת, ואי נימא דעבודה הותרה בשבת, וא״כ כש״כ צרעת דקילא מן שבת ודאי דהותרה בעבודה ולא בתורת דחייה, א״כ קשה מאי קאמר רב אשי על זה דלכן צרעת אינו דוחה עבודה אף דלא שייך גברא לא חזי משום דלא הוי בעידנא, הא בהותרה לא בעינן בעידנא? וכמוש״כ בשאג״א (סי׳ כ״ט) דמה״ט כלאים בבגדי כהונה אישתרי אף שלא בשעת עבודה, משום דכלאים בבגדי כהונה הותרו ולא דחוי׳, ובהותרה לא בעינן בעידנא.

ומוכח דסוגיא דשבת ס״ל דשבת גבי עבודה לא הותרה אלא דחויה, ורב אשי דהוא בתראה מסתמא דהלכתא כוותי׳, ולפ״ז הדרא קושיא לדוכתא, דאמאי אמרינן גבי קטורת דנותן רק שלשה מנין, והא משבתות השנה אם לא הקריבו רק כזית בכל הקטרה כדין תורה הו״ל למימר דנותרו קרוב לארבעה מנין?

★ ★

וכותב (שם) הגרצ״פ זצ״ל ליישב: והנלענ״ד בישוב קושיא זו דבברייתא דפיטום הקטורת בהקדם ההיא (דבשבת דף קל״ג) דת״ר: המל כל זמן שהוא עוסק במילה (בשבת) חוזר בין על הציצין המעכבין את המילה בין על ציצין שאין מעכבין את המילה, פירש - על ציצין המעכבין את המילה חוזר, על שאין מעכבין את המילה אינו חוזר - דלכאורה קשה כקושיא הנ״ל דגם בדלא פירש אמאי חוזר על ציצין שאין מעכבין, ולמה ידחו את השבת אחרי שכבר קיים מצות מילה? אלא ע״כ צ״ל שכל שעוסק במצות עשה שדוחה את השבת, גומר גם ההידורין שאינם דוחים את שבת, וכמוש״כ שם רש״י ד״ה כל זמן: דכולא חדא מילתא היא, והרי ניתנה שבת לדחות אצלה.

ולפ״ז גם במעשה דהקטרת הקטורת, אף דמקטיר יותר משיעור שחייבה תורה, אבל מכיון שניתנה קטורת לדחות את השבת - התוספת שהוא מוסיף להידור מצוה לא הוי חילול שבת, ומכש״כ דבמעשה אחד הוא מקטיר את התוספת עם העיקר וגם התוספת נכללת יחד עם המצוה שכבר דחתה שבת.

ומעתה אין אנו צריכים לתירוצו של הגאון מהרש״ם דהטעם הוא משום דהותרה קטורת, ולכן אינו חייב על ריבוי השיעור, אלא אפילו למ״ד דדחויה היא נמי שריא, דהתוספת אינה חילול שבת בפני עצמה,אלא שהשבת כבר נדחה מפני עיקר חיוב דאורייתא של הקטרה, וממילא נדחית שבת גם בפני התוספת עכ״ד ודפח״ח.

דף ו׳ ע״ב

בגמ׳: פרס בשחרית ופרס בין הערבים.

ברש״י זבחים ק״ט ע״ב (ד״ה אמר רבה) כתב דשיעור זה של פרס בשחרית ופרס בין הערבים הוא מדרבנן, ומן התורה סגי בשיעור כזית, ולפי זה כתב הרש״ש (שם) דהעושה קטורת כדי להריח, יהי׳ חייב אף בכזית.

אמנם הביא מהתוס׳ ישנים (כאן) שמן התורה מהלל״מ היא, דלכתחילה בעי פרס בשחרית ופרס בין הערבים, ובדיעבד סגי בכזית. ולפי זה כתב דאפשר שאינו חייב בעושה להריח, רק אם עושה שיעור פרס.

וכבר קדמו במשנל״מ הל׳ תמידין ומוספין (פ״ג ה״ב).

וע״ש שכתב דמסוגיין לכאו׳ מוכח דשיעור זה הוא הלל״מ, דאם אינו רק דרבנן, קשה דיחיד העושה ליחייב בפחות מפרס, והכא הרי מבואר שאינו חייב רק בשיעור פרס, ומוכח דשיעור זה הוא מן התורה, ולכן פחות מזה פטור.

★ ★

בגמ׳: כשהוא שוחק אומר, הדק היטב היטב הדק וכו׳, כן הדיבור יפה לבשמים.

בספר ביאורי החסידות לש״ס מביא בשם האדמו״ר מסדיגורה זצ״ל שבזה יש להסביר דברי הירושלמי יומא פ״ד משנה ה׳ - הפטמין שבירושלים היו אומרים אילו היה נותן לתוכה מעט דבש לא היה כל העולם כולו יכול לעמוד בריחה.

ולכאורה מה אמרו ׳אילו היה נותן׳, והלא התורה אמרה ׳וכל דבש לא תקטירו׳?

אלא נראה לומר שכתוב בספרא בפרשת קדושים (כ׳ כ״ו) - אל יאמר אדם אי אפשי בבשר חזיר, אלא אני רוצה ומה אעשה שהתורה אסרה עלי. ומכיון שהדיבור יפה היא לבשמים, לכן הפטמים שבירושלים בכל עת שפטמו את הקטורת דברו ואמרו מאמר חז״ל זה - ״אילו היה נותן לתוכה מעט דבש וכו׳, אבל מה נעשה שהתורה אסרה עלינו״, וזה היה הכנתם לקיום המצוה.

★ ★

בגמ׳: שהדיבור רע ליין.

אולי יש לרמז, דאמרו חז״ל (סנהדרין ע ע״א) נכנס יין יצא סוד, ואין זה דבר טוב שסוד יוצא. וזה הפירוש ״שהדיבור״ עושה ״רע ליין״ ודו״ק היטב.
(וללוי אמר)

★ ★

בגמ׳: נותן אותה למכתשת בערב יוהכ״פ, ושוחקן יפה יפה כדי שתהא דקה מן הדקה וכו׳.

והביא בסה״ק בית ישראל (לערב יוהכ״פ - תשי״ב) וזלה״ק: כאשר הגיד כ״ק אאז״ל (ה״אמרי אמת״) בשם הכלי יקר, נעילת הסנדל, בשביל שירגיש ברגליו באבנים קטנים, הרמז על עבירות קלות שאדם דש בעקביו, וזה ומחזירן למכתשת בערב יוהכ״פ ושוחקן יפה, זו דקה מן הדקה לכפר על עבירות הדקות עכד״ק.

ואפשר אולי להוסיף, דהנה אחז״ל (יבמות ק״כ ע״ב) דהקב״ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה. והיינו, דיש עבירות קטנות, שאצל אנשים פשוטים אינם נחשבים כלל כעבירות, ורק אצל צדיקים הם נחשבים עבירות, וכאשר אדם עושה תשובה על העבירות הגדולות, הוא נחשב כצדיק, ואז מתעוררות למפרע העבירות הקטנות והדקות שעשה.

ולפי״ז יש לומר דזה הרמז כאן במה שכותשים בערב יוהכ״פ - כדי שתהא דקה מן הדקה, והיינו לרמז על העבירות הקלות והקטנות המתעוררות אחרי שעושה האדם תשובה בתחלת השנה ודו״ק.

(וללוי אמר)

★ ★

בגמ׳: אי כתיב נטף הו״א מין אילן אין גידולי קרקע לא מש״ה כתב ושחלת, ואי כתב ושחלת הו״א גידולי קרקע אין אבל מין אילן אימא לא מש״ה כתב נטף ושחלת.

הנה הרמב״ם (פ״ב מהל׳ כלי המקדש) כתב ש״מור״ הנאמר בפסוק, היינו דם הבא מן החיה, והראב״ד חולק וכתב שהוא מין עשב, והקשה בשו״ת אבני נזר (או״ח סו״ס כ״א) שהרי כאן מרבינן רק מין אילן וגידולי קרקע, ואיך אפשר לפרש מור שהוא דבר הבא מן החי.

וכתב דברמב״ם מדויק שלגבי שמן המשחה כתב ״מור״ עם וי״ו, ואילו לגבי סממני הקטורת כתב ״מר״ בלי וי״ו, וי״ל דבאמת דבקטורת מין אחר הוא שהוא גידולי קרקע, ולא דבר הבא מן החי.

★ ★

בגמ׳: א״ר חנא בר בזנא א״ר שמעון חסידא כל תענית שאין בה מפושעי ישראל אינה תענית שהרי חלבנה ריחה רע ומנאה הכתוב עם סממני קטורת.

הנה כתיב: ממלח טהור קדש (שמות ל, לה) וברש״י - ממולח יהיה, וטהור יהיה, וקודש יהיה ע״כ. ויש לבאר, עפ״י המבואר כאן, כל תענית שאין בה מפושעי ישראל אינה תענית שהרי חלבנה ריחה רע ומנאה הכתוב עם סממני קטורת, ויותר מזה אמרו (מגילה פ״ד, ט) האומר ״יברכוך טובים הרי זו דרך מינות״, וברש״י שם משום שאינו כולל את הרשעים, ע״ש.

והנה פי׳ ״ממולח״ הוא מעורב כדפרש״י, והרמז בזה, שהתורה מבקשת שבקטורת יהא מעורב עם הטהור ועם הקודש, וללמוד מזה שיש לערב את פושעי ישראל בתפילה. עם הקודש והטהור יהיה מעורב גם מי שאינו קודש וטהור ודו״ק היטב.

(וללוי אמר)

★ ★

בגמ׳: כל תענית שאין בה מפושעי ישראל, אינה תענית, שהרי חלבנה ריחה רע וכו׳.

בספר קדושת לוי (פרשת פקודי) מבאר שבכל התפילות צריכים לבקש מלפניו יתברך, שהרשעים יחזרו בתשובה שלימה, והניצוצות הקדושות שנפלו, יעלו ויחזרו לשרשם למעלה. ואם לאו אינה תפילה.

★ ★

ובספר נועם אלימלך (פרשת וירא) כותב, הצדיק בעת תפילתו הוא דבוק וקשור למעלה, ואז אין דעתו ומחשבתו להשפיע לישראל עניינים גשמיים כלל. וכשיש שם פושע ישראל - היינו שפשע במדרגת ישראל, אך אינו רשע גמור, הוא גורם להפסיק את הצדיק מדבקותו למעלה, ומטה עצמו לכלל ישראל להשפיע עליהם כל הצטרכותם בגשמיות וברוחניות, ולצורך זה מספיק אחד בלבד למנין עשרה, כמו חלבנה המצטרף אל עשר סממני הקטורת.

★ ★

כתב בספר שם משמואל (פרשת תולדות) שבקטורת צריך לצרף חלבנה שריחה רע, ולומדים מזה שנצרף בתפילותינו את תפילות פושעי ישראל. כי סיבת החטאים הם הפירוד מהשורש, עד שאין השורש מאיר בו, וכאשר הוא

חוזר ונקשר ע״י הקטורת, השורש שוב מאיר בו, וקל לו לשוב. לכן אפילו בעודנו רחוק אפשר לצרף אותו, כי ודאי הוא שישוב.

★ ★

בגמ׳: כל תענית שאין בה מפושעי ישראל אינה תענית וכו׳.

כותב א״א ז״ל בספרו הבן יקיר לי אפרים: הוראה חשובה הורו לנו כאן חז״ל, כאשר היסוד והשורש הוא טוב, כאשר עיקר סממני הקטרת נותנים ריח טוב, גם החלבנה שהצטרף איתם נותן ריח טוב.

ולפי״ז מובן מה שמבואר בחז״ל, כי ערב מתן תורה, הגיע בני ישראל לדרגה גבוהה ביותר, עד שהיו מוכנים אף להטות את כל ברואי העולם אל הקדוש ברוך הוא.

כדי לסבר את האוזן, להבין כיצד יתכן שעם ישראל יוכלו להטות את כל ברואי העולם אל הקב״ה, נכתב פרשת העגל רק לאחר פרשת הקטרת. לרמז לנו, דכשם שסממני הקטרת המשובחים יכולים למשוך עמהם גם את החלבנה, על אף אם כשלעצמו יש לו ריח רע. כך גם עם ישראל כאשר התקדש והתעלה למדרגה גבוהה, בעת שהתחפר היטב ביסודות ושורשים טובים, יכול היה להטות עמו את כל העולם כולו לאמונה בהקב״ה עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: כל תענית שאין בה מפושעי ישראל אינה תענית שהרי חלבנה ריחה רע וכו׳.

כתב הגאון ר׳ משה ליב ליטש רוזנבוים זצ״ל מח״ס מתא דירושלים בספרו בעליל לארץ: נ״ל דהרי כתב הכתוב [שמות ל, לד] ב׳ פעמים סמים, והראשון הוא ב׳ סמנים, וסמים השני ה׳ סמנים, הרי ד׳ סמנים שלא פרט, וחלבנה שריחה רע מנאה ופרטה. ודו״ק היטב.

★ ★

בספר פני מנחם לכ״ק אדמו״ר זצ״ל מגור (פר׳ דברים תשנ״ד) מביא מכ״ק אדמו״ר האמרי אמת זצל בשם החדושי הרי״מ זצ״ל שאמר: כל הענין של עשרה לדברים שבקדושה למדים תוך תוך (ברכות כא:) ועדה עדה (מגילה כג:) ממרגלים וקורח, מרשעים דייקא [לזה יש לצרף הרשעים ויכולים להתעלות על ידי הכלל] עכד״ק.

★ ★

ויש לציין כאן למש״כ ברבינו בחיי (ויקרא כב, לב) בשם רבינו יעקב, דצריך ביאור דרשת חז״ל שלומדים ענין הצטרפות דבר שבקדושה מהמרגלים או מעדת קרח שהיו רשעים ומה מקום ללמוד מזה על דבר שבקדושה ע״ש.

אכן מכאן הוציא הגאון ר׳ משה פיינשטיין זצ״ל באגרות משה (ח״א או״ח סי׳ כג) מקור דמחללי שבת בפרהסי׳ יכולים להצטרף למנין לדבר שבקדושה ע״ש (וע״ש בח״ב או״ח סי׳ יט) ע״ש.

וע״ע בב״י (או״ח סי׳ נ״ה) בשם ספר המנהיג (סי׳ עט) דאדם שהוא עבריין, נמנה למנין עשרה. וכן הביא בהגהות מימוניות (פ״ו דת״ח) מהרוקח וכן נפסק בשו״ע או״ח (שם סי׳ נ״ה סי״א) ע״ש ולהנ״ל מובן היטב מקור הדברים ודו״ק.

★ ★

הנה עה״פ (במדבר טז, ו) קחו לכם מחתות וגו׳ כתב רש״י: הא לכם תשמיש חביב מכל, היא הקטורת החביבה מכל הקרבנות וסם המות נתון בתוכו וכו׳, ע״כ.

וכתב הגה״ק מקוז׳יגלוב זצ״ל - הי״ד בספרו ארץ צבי (פר׳ קרח): קשה דהנה ברש״י לקמן (יז, יא), שהקטורת עוצר המגפה. הנה ב׳ הפכים בנושא אחד.

ונראה דהנה בש״ס (כריתות ו, ב) כל תענית שאין בה מפושעי ישראל אינה תענית, שהרי חלבנה ריחה רע ומנאה הכתוב עם סממני קטורת, ולמה נרמז זה דווקא בקטורת? י״ל דהנה ברמב״ם (פ״ז מהל׳ תשובה, הל״ז) כתב דבעל עבירה שעושה מצוות טורפין אותן בפניו, [ובמק״א כתבנו מקור לזה מסוכה (כח, ב), דגשמים בחג סימן קללה, כעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו, וכן שם (מ״ט, ב), שמא תאמר כל הבא לקפוץ קופץ], וכתוב בספר אהבת ציון [להגאון בעל נודע ביהודה ז״ל], דהיינו דווקא כשעושה שלא לשמה, אבל לשמה מתקבלות המצוות גם מהם. וגם אני בעניי כתבתי במק״א כמה טעמים לשבח. (ועי׳ להלן, פ׳ עקב, ע׳ ר״ח - המגיה).

אמנם דא עקא, כי קשה מאד על בעל עבירה לעשות מצוות לשמה, כי זו מדריגה גבוהה, וקשה לבעל עבירה להשיג מדריגה זו, וע״כ סתם הרמב״ם וכתב: דטורפין אותו בפניו, מ״מ אם התאמץ ודחק עצמו ונכנס ועשה מצוות לשמה מתקבלות. והנה קטורת היא מלשון קשר, והוא

כדאיתא בזוה״ק (האזינו רפ״ח, א) בחד קטירא אתקטרנא בי׳ בקוב״ה. היינו שהכהן בכוח הקטורת גרם לכל איש ישראל להתקשר בחד קטירא בהשי״ת, היינו לעשות מעשיו כליל לה׳ לשמה בלא שום פנייה ומחשבות זרות, ובכוח זה גרם שגם מצוות של פושעי ישראל יתקבלו, וע״כ מרומז ענין זה רק בקטורת, שפושעי ישראל יצטרפו בעבודת כלל ישראל.

והנה איתא בספרים דתפילה בלא כוונה כגוף בלא נשמה,

היינו שאין בה חיות [ונוצר מזה מלאך בלי חיות, כך כתוב בספרים], וע״כ סגולת הקטורת לעצור המגיפה וליתן חיים, כמו שסגולתה ליתן חיים במצוות, כמו״כ נותנת חיים באדם. והנה קרח עשה ג״כ מצוות לשמה בתכלית הזוך, אך שהיה זה בכוח משה צדיק הדור, וכשנפרד ממרע״ה לא היה לו כוח לשמה בשלימות הדרושה, אבל קרח עצמו לא האמין בזה, ע״כ צווהו להקטיר קטורת, ובזה יבחן אם כוחו יפה לאתקטרא בחד קטירא בעשיית המצוות שלו שיהיו לשמה גמור, וכיון שנפרד ממרע״ה ולא היה לו הכוח של עשייה לשמה, ע״כ גרמה מיתה. דומה למש״כ בזוה״ק (ויחי ר״כ, א) בענין טומאת מת, כיון שיש באיש ישראל כוח מוכן להשראת הנשמה הקדושה, ובמיתתו מסולק זה, שורה לעומתו דבר שהוא היפך הקדושה, עי״ש, ככה בקטורת, שבו מוכן כוח החיים ע״י לשמה, כשחסר זה שורה בו ההיפך, שהוא סם המוות. ע״כ על ידה מת קרח וכל עדתו. יתן ה׳ שיקוים בנו ואתם הדבקים בה׳ אלקיכם חיים כולכם היום עכד״ק.

★ ★

בגמ׳: א״ר חנינא וכו׳ כל תענית שאין בה מפושע ישראל אינה תענית, שהרי חלבנה ריחה רע ומנאה הכתוב עם סממני הקטורת.

בליקוטי הרי״ם מהגה״ק בעל החדושי הרי״ם מגור זצ״ל

פר׳ חיי שרה מביא מרשימות השפת אמת זצ״ל בשם זקנו זצ״ל הנ״ל עה״פ בראשית (בראשית כ״ה א׳): ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה וגו׳ וברש״י: זו הגר, ונקראת קטורה על שם שנאים מעשיה כקטורת. פירוש הדבר, כדאיתא בשם האר״י ז״ל (ספר הליקוטים) שראוין היו משפחות אלו להוולד על ידי יצחק אבינו ע״ה, ומפני כי יצחק היה תקיפא דדינא והיה נחרב העולם, על כן הוציאם מאברהם, שלא יהיו כל כך קשות. וזאת היה גם כן בהגר שכתיב ותלך ותתע שחזרה לגלולי בית אביה (בראשית כ״א י״ד ברש״י), ואחר כך שבה לאברהם, ואותו ענין יש גם כן בקטורת שנמנה גם חלבנה, שנתחבר עם שאר סימני הקטורת ועל ידיהם יש לו תיקון עכד״ק.

ובהג״ה שם מביאים מספר הזכות להחדושי הרי״ם זצ״ל

פר׳ תולדות (עה״פ בראשית כ״א ל״א) מכרה כיום וגו׳ שכתב בענין חלבנה וז״ל: וזה ריח לה׳ שהחלבנה נותן על ידי תערובות בסימני קטורת כשנשרף, לא כשהוא קיים, וזה גיאות נוגה, שעל ידי פרישתו מטומאה שהיה בו הוא בחילא סגי, שבעלי תשובה עומדים ואין צדיקים גמורים יכולים לעמוד, אולם זהו רק כשנשרף ונתבטל אל הקדושה, והוא עפר תחת רגלי צדיק, לא כשמתגאה כו׳. עכד״ק.

★ ★

בגמ׳: כל תענית שאין בה מפושעי ישראל כו׳ שהרי חלבנה ריחה רע ומנא׳ הכתוב עם סממני הקטורת.

בדרשות הר״ן (דרוש א׳) מבאר דהחלבנה כשלעצמה

ריחה רע, אבל באיגוד וערבוב עם בשמים אחרים, לא רק שאינו מקלקל ריחם, אלא אדרבה היא מעוררת כח שאר הבשמים ביתר שאת ויתר עז, כן הרשעים כשלעצמם גרועים הם, אבל ביחד עם הציבור, מתעורר כח כל הציבור על ידי תשובתם.

★ ★

כתיב (ישעי׳ א׳ י״ג) לא תוסיפו הביא מנחת שוא, קטורת

תועבה היא לי וגו׳. וביאר במשך חכמה (הפטורת דברים) למה הזכיר דוקא קטורת ומנחה, שהרי מה שהחלבנה נמנה בתוך סממני הקטורת, היא על ידי המעלה של החיבור והאיגוד יחד, אולם אז שהתנהגו כסדום ועמורה, שהיו צהובין ומחולקין זה עם זה, ממילא נתפרדה החבילה, ובטל כח האחדות, והרי החלבנה כשלעצמה ריחה רע, משום כן הקטורת - תועבה היא.

וכן לגבי מנחה, מצינו מנחה ביחיד, אבל מנחת שותפין

א״א להביא, ואעפ״כ מביאין מנחת ציבור, דע״י האיגוד יחד נעשה הציבור כיחיד, וכיון שהיו נפרדין זה מזה, ממילא נעשה דינם כמו מנחת שותפין, ולכן - לא תוסיפו הביא מנחת שוא.

★ ★

בסה״ק בית ישראל (ערב יוהכ״פ תשכ״ו) כתב שזהו הענין

שאומרים לפני כל נדרי ״אנו מתירין להתפלל עם

העבריינים״, שהרי ביוהכ״פ היתה עבודת כה״ג בקטורת לפני ולפנים, ובקטורת נצטרף חלבונה גם עם שאר הסימנים.

★ ★

בגמ׳: **הסך וכו׳ לבהמה וכלים פטור. לעכו״ם ולמתים פטור וכו׳ לאו אדם הוא וכו׳.**

הנה ברבינו בחיי (פר׳ בראשית ה, ב) כתב: ״זכר ונקבה בראם וכו׳ ויקרא את שמם אדם, מכאן שהאשה ג״כ נקראת אדם וכו׳״ עכ״ל.

וכתב הגאון רבי יעקב שור זצ״ל בספרו בעי חיי על הרבינו בחיי (שם): עיין בריש מדרש שוחר טוב במה שדרשו אקרא דזאת תורת האדם, דמבואר דאדם למעט אשה הוא, ואדם אינו כולל רק הזכרים, והמדרש הזה צריך ישוב, דבוודאי עיקר כדברי רבינו דאדם כולל גם הנשים, כמו שמורה על זה כמה מקראות, כמו: ״על בשר אדם לא ייסך״ (שמות ל, לב). ובש״ס פ״ק דכריתות (ו, ב) פטרו כל הני דאינו בכלל אדם ולא מוזכר נשים כלל לפטור, וכן כתיב (במדבר לא, לה) ״ונפש אדם מן הנשים״. ועיין ג״כ ש״ס נדה כח, ב מבואר כן, ולהדיא מצינו בב״ר פכ״א שדרשו: ״על שדה איש עצל עברתי זה אדם הראשון, על כרם אדם זו חוה, שנאמר כתפארת אדם לשבת בית״, ותרגומו כתשבחתא דאיתתא ע״ש, וצ״ע לחלק בין אדם להאדם ודו״ק ע״כ.

★ ★

בגמ׳: **לעכו״ם ולמתים פטור וכו׳ לאו אדם הוא וכו׳.**

כתב הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו בית האוצר (כלל ז׳ אות א׳): התוס׳ במנחות (דף צ״ה ע״ב) ד״ה אין כתבו אהא דאמרי׳ דטמא מת מותר ליכנס למחנה לוי׳, ולא טמא מת בלבד אלא אפי׳ מת עצמו שנא׳ ויקח משה את עצמות יוסף עמו עמו במחיצתו, וז״ל וא״ת היכי ילפינן טמא מת ממת, שאני מת דאין לו טהרה במקוה וכדאיתא סוף עירובין דמכניס שרץ למקדש פטור משום דאין לו טהרה במקוה כו׳. וי״ל דמת חשוב במינו טהרה במקוה, הואיל ויש לאדם חי טהרה (ולא דמי לשרץ דאין במינו טהרה במקוה) עכ״ל, ומוכח מזה דמת ג״כ קרוי אדם, דאל״כ לא הי׳ ראוי להחשב מיני׳ דאדם חי וכמובן.

ואולם בש״ס כריתות (דף ג׳ ע״ב) איתא דהסך משמן המשחה למתים פטרו דכיון דמית לי׳ מת מיקרי ולא אדם וכתי׳ על בשר אדם לא יסך עכ״ל הגמ׳, ומבואר להדיא דמת לא מיקרי אדם וצע״ג ע״כ.

ושם להלן (אות ד׳) כותב: ע״ע ברמב״ן עה״ת הלא עה״כ לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור, שכתב דלאחר מיתת הבכור יכול לבכר, משום דלאחר מיתתו לאו על פניו מיקרי ע״ש, [וע׳ קהלת יעקב חלק לשון חכמים (כלל קל״ח) לענין אומרם ז״ל נדוהו בפניו אין מתירין לו אלא בפניו אי אחר מיתה בפניו מיקרי ע״ש וע׳ קצוה״ח סי׳ רפ״א], וי״ל ג״כ הטעם עפ״י הגמ׳ כריתות הנ״ל, דמת לאו אדם מיקרי, ולכן לא מיקרי על פניו. ואולם תיבת פנים מצינו גם בבע״ח, ויש לחלק בין תיבת פנים לבד לתיבות על פניו, ובאתי רק להעיר.

★ ★

ולהלן מביא: והנה ראיתי עוד ביראים (סי׳ של״ג) דהביא גמ׳ כריתות הנ״ל בשינוי לגמרי וז״ל: ותני בההיא פירקא הסך משמן המשחה לבהמה וכלים פטור לעכו״ם ולמתים פטור מ״ט על בשר אדם לא ייסך כתי׳ ובהמה וכלים לאו אדם נינהו, ועכו״ם לאו אדם מיקרי דכתיב ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם, אתם קרוים אדם ואין העכו״ם קרוין אדם כו׳, ומתים נמי לאו בני סיכת שמן נינהו שאינו אלא להתענג, ואיבעית אימא כדתני ר״א כל שישנו בסך ישנו בבל ייסך וכל שאינו בסך אינו בבל ייסך, והני כלהו אינו בסך, דעכו״ם לא נצטוו וטעמא דלא ייסך כתיב קרוי בי׳ לא יסיך עכ״ל ז״ל.

הנה דהיריאים כפי הנראה הי׳ לו גירסא אחרת בגמ׳ כריתות הנ״ל, דלא גרס טעמא דמתים משום דלאו אדם מיקרי, רק משום דלאו בני סיכה נינהו, דסיכת שמן אינה אלא להתענג, ולכן מת דאינו נהנה מן הסיכה לא מיקריי׳ סיכה דילי׳ סיכה. ויוכל להיות עוד, דהיריאים לא הי׳ לו בגירסתו כלל טעם לפטורא דמתים, ומה שכתב היריאים דמתים נמי לאו בני סיכת שמן נינהו טעמא דנפשי׳ קאמר, ואיך שיהי׳, עכ״פ לא הי׳ לו להיריאים גירסא המבוארת בגמ׳ דידן דאמר בטעמא דמתים משום דלאו אדם מיקרי, שהרי היראים לא הביא כלל זה, רק כתב טעם אחר משום דלאו בני סיכת שמן נינהו כו׳, וא״כ יוכל להיות דגם התוס׳ דמנחות הנ״ל הי׳ גירסתם בש״ס כריתות הנ״ל כגירסת היריאים, וא״כ

קושי׳ מעיקרא ליתא מה שהקשתי אתוס׳ הנ״ל מש״ס כריתות הנ״ל עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: והכתיב ואני לא אחוס על נינוה וגו׳, ההוא לאפוקי בהמה.

וברש״י: משום דכתיב בהמה בההוא ענינא וכו׳ ע״כ. הנה עה״פ (במדבר י״ט י״ג): הנוגע במת בנפש אדם וגו׳ כתב רש״י: להוציא נפש בהמה ע״כ. מוכח ברש״י, דאי כתיב: בנפש האדם, הרי זה ממעט בהמה, והקשה בספר משכנות הרועים להגרי״מ היבנר ז״ל בקו׳ עת דודים (דף ג:) על המבואר כאן בגמ׳ וברש״י וכנ״ל דכיון דכתיב בהמה בההוא ענינא, לכן ממעטין מזה אדם, וקשה דברש״י בפר׳ חוקת מבואר, דאפי׳ אי לא כתיב בהמה בההוא ענינא ממעטים מדכתיב אדם - בהמה וצ״ע.

★ ★

בגמ׳: למלכים ולכהנים, ר״מ מחייב ור״י פוטר וכו׳.

הנה עה״פ (שמות ל, לב): על בשר אדם לא ייסך וגו׳ כתב ברבינו בחיי (שם): ויש להבין מלשון אדם, הדיוט ולא מלך ע״כ.

וכתב הגאון רבי יעקב שור זצ״ל בספרו בעי חיי (שם): לא מצאתי בהך ענינא שדרשו כן, אבל כעין זה נמצא בש״ס מגילה פ״ק (יא, א) שדרשו: בקום עלינו אדם, אדם ולא מלך.

ואמנם יש להרגיש ע״ד רבינו, דלפ״ז מאי קאמר הש״ס בכריתות פ״ק (ו, ב) דהסך בשמן המשחה לבהמה וכלים כותים ומתים פטרו, למלכים וכהנים ר״מ מחייב ור״י פוטר, ולפי דברי רבינו, כמו דפוטר ר״מ לכל הני, יען דכתיב אדם והני לאו אדם כמבואר שם, מהאי טעמא הו״ל למיפטר ג״כ בסך למלכים, ויש ליישב ודוק ע״כ.

★ ★

ויש לציין למה שהבאתי לעיל (ה ע״ב) מדברי תוס׳ הרא״ש על הוריות (י״א ע״ב) שהביא הדרש ״אדם ולא מלך״ לגבי סיכה כאן, עי״ש מש״כ בזה ודו״ק היטב.

★ ★

ונביא דברי הגאון הכלי חמדה זצ״ל פר׳ שופטים (ע׳ קטז) בנידון דברי התוס׳ הרא״ש בהוריות שהקשה איך מותר למשוח מלכים, כיון דכתיב בתורה שלא יתן על זר, והרי מלך ג״כ בכלל זר הוא. וכתב הגאון הכלי חמדה (שם): כבר הרגיש בזה הרמב״ן ז״ל בפרש תשא, ועיי״ש שהביא בשם האבן עזרא שס״ל באמת דמשיחת שלמה היתה רק הוראת שעה עפ״י הדבור, אמנם הרמב״ן ז״ל כתב לבאר הענין, משום דבזה לא נאמר חוקת עולם לאהרן ולבניו, אלא שמן משחת קודש יהי׳ לי למשוח בו משיח קודש אשר אבחר בו לדורותיכם, לכן לענין זה לא הוה מלכי בית דוד בגדר זרים.

ויש לבאר בזה מה שאמר הילל לאותו גר שביקש להתגייר שיהי׳ כה״ג כיון שהגיע לקרא דזר הקרב יומת שאל את הילל על מי נאמר מקרא זה, אמר לו אפי׳ על דוד מלך ישראל כו׳ עיי״ש בשבת (דף ל״א ע״א). ולכאו׳ יפלא מאי שנא דנקט אף דוד מלך ישראל, ולהנ״ל א״ש, דאע״ג דלענין משיחת שמן המשחה דוד מלך ישראל לאו בכלל זר הוא, כיון דהוא משיחה לדורות, מ״מ לענין עבודה, גם דוד מלך ישראל בגדר זר.

אמנם מה דיש לעיין בעיקר דברי הרמב״ן ז״ל, עפמ״ש הספורנו לפרש ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגויים וגו׳ בזה״ל: שתהי׳ המלכות לו ולזרעו, לא כענין השופטים שהי׳ השופט מולך הוא בלבד אבל לא זרעו אחריו, ועל מנוי שופט ומלך בזה האופן נצטוו בביאתם לארץ שאמרו ולא תהי׳ עדת ד׳ כצאן אשר אין להם רועה עכ״ל.

מבואר מד״ק, דזה שיהיה להם מלך לדורות הוא וזרעו אחריו בזה שאלו שלא כהוגן, ומצות התורה למנות להם מלך היינו שופט, וא״כ אין למשיחה במלכות ענין כלל מה״ת, כיון דמלכות שאינו לזרעו אחריו ל״ש משיחה [וקרא דלא יסור שבט מיהודה וגו׳ נראה לדעת הספורנו דהוא הבטחה שהמלכות יהי׳ מאותו שבט, אבל לא שיהיה המלכות ירושה לזרעו אחריו], ומלכות שתהיה קיים לקורות אינו מצוה מה״ת, ואדרבה הוא דבר ששאלו שלא כהוגן, וא״כ ל״ש שיהי׳ כוונת הקרא לרבות משיח לדורות שיהי׳ טעון שמן המשחה, ונראה שזהו דעת תוס׳ הרא״ש, לכן לא ניחא לי׳ בתירוץ הרמב״ן ז״ל וכתב דמלך אינו בגדר אדם, ועדיין צ״ע בכ״ז ע״כ.

★ ★

בגמ׳: וכמה יסוך ויהא חייב. ר׳ מאיר אומר כל שהוא. ר״י אומר כזית וכו׳.

בשו״ת מחזה אברהם להגאון מבראד זצ״ל (או״ח סי׳ ק״ז) בתשובה להגאון הכלי חמדה זצ״ל כותב בתו״ד: כתבו הרי״ף וחדושי הר״ן סנהדרין דס״ה בהא דאמרינין שאני מגדף הואיל וישנו בלב, דכיון במגדף בלבו שאינו עושה מעשה פטור מחטאת, אף כשעושה מעשה ויגדף בעקימת שפתיו פטור שאל״כ נמצא המגדף פעמים מביא חטאת ופעמים שאינו מביא חטאת, ורחמנא אמר תורה אחת לעושה בשגגה, וכאן לא יהי׳ שווין השוגגין, שכשיעשה מעשה יהי׳ חייבין, וכשלא יעשו מעשה יהי׳ פטורין, ולפיכך כל מגדף פטור מקרבן ע״ש.

ובאמת צ״ע אצלי קצת על הרי״ף מהא דקיי״ל בסך ונותן על עצמו משמן המשחה דחייב חטאת, ואם מניח עצמו לאחר שיתן עליו משמן המשחה כל שלא עשה מעשה ודאי דפטור, ולסברת הרי״ף יפטור אף כשעשה מעשה ונתן על עצמו, משום דכתיב תורה אחת, ובזה אין לומר דההנאה חשיבא מעשה, כיון דהסך חייב בכ״ש לשיטת הראב״ד בהשגות פ״א מה׳ כלי המקדש אין סברא דבכ״ש יחשב הנאה, ועוד בנתינה בלא סיכה דחייב ג״כ אף דבנתינה צריכין כזית, מ״מ לא חשיב הנאה כל זמן שלא סך, דדוקא בסיכה י״ל דחשיב כשתי׳, אבל לא בנתינה, ובפרט לר״מ דס״ל בכריתות דאף נתינה בכ״ז ובזה ודאי דליכא הנאה, וליכא למימר דחשיבא מעשה וא״כ האיך חייב חטאת בנתן על עצמו כיון דבלא מעשה ליכא חיוב חטאת וכתיב תורה אחת וכו׳ וע״ש עוד בזה.

★ ★

בגמ׳: ומלך וכהן מעיקרא לאו זרים הוו.

איתא בשבת (ל״א.) שוב מעשה, בנכרי אחד, שהיה עובר, אחורי בית המדרש ושמע קול סופר, שהיה אומר (שמות כח, ד), ואלה הבגדים אשר יעשו חושן ואפוד, אמר, הללו למי, אמרו לו לכהן גדול, אמר, אותו נכרי בעצמו, אלך ואתגייר בשביל שישימוני כהן גדול, בא לפני שמאי, אמר לו גיירני על מנת שתשימני כהן גדול, דחפו באמת הבנין שבידו. בא לפני הלל גייריה, א״ל, כלום מעמידין מלך, אלא מי שיודע טכסיסי מלכות, לך למוד טכסיסי מלכות, הלך וקרא, כיון שהגיע, והזר הקרב יומת, אמר ליה, מקרא זה על מי נאמר, א״ל אפילו על דוד מלך ישראל, נשא אותו גר, קל וחומר בעצמו, ומה ישראל שנקרא בנים למקום ומתוך אהבה שאהבם, קרא להם, (שמות ד, כב), בני בכורי ישראל, כתיב עליהם, והזר הקרב יומת, גר הקל, שבא במקלו ותרמילו, על אחת כמה וכמה.

ויש להבין, אמאי תפס הלל, לרבותא ואמר לגר, אפילו מלך, הרי מלך, הוי זר, לכהונה, כמו כל ישראל אחר.

וי״ל, עפ״י מה דאיתא בכריתות (ו ע״ב) וכנ״ל דמלך אינו בכלל האיסור של ״ואשר יתן ממנו על זר״ (שמות ל, לג), דמלך אינו זר בשמן המשחה, שהרי נמשח בשמן המשחה בתחילת מלכותו. וא״כ י״ל, דהלל, רבותא קמ״ל, דאפילו הכי, לענין הלאו, דכל הזר הקרב, יומת, זה כולל גם מלך.

(תורת תמימה - במדבר א, נא)

דף ז׳ ע״א

בגמ׳: ניסת לאחד מן הפסולין משלמת קרן וחומש ומיתתה בחנק דברי ר״מ, וחכמים אומרים וכו׳.

ומבואר דפליגי, דר״מ ס״ל דכיון שאסורה לכהונה שוב זרה היא, וחכמים סוברים דבעינן זרה מעיקרא ע״ש בפרש״י. והקשה בספר לוית חן (פר׳ וישב) מכאן על דברי הרא״מ במזרחי שכתב (שם) על מה שהביא רש״י שם וחז״ל: אמר אפרים מקשאה תלמידו של ר״מ, תמר בתו של שֵם היתה לפיכך דנה בשריפה עכ״ל. וכתב ע״ז במזרחי, ואע״פ שאמרו בנדרים ניטלה הכהונה משם, הא מסקינן התם שמזרעו ניטלה ולא ממנו, א״כ אע״פ שאין בתו כהנת, מ״מ דנוה בשריפה משום כבוד אביה, דשריפה שחייבה התורה לבת כהן אינה רק מפני כבוד אבי׳ כדכתיב את אבי׳ היא מחללת ושֵם אבי תמר מיהו כהן הי׳ עכ״ל.

מבואר מדברי קדשו דבר חדש מאוד, דהא דהחמירה תורה בבת כהן אינה מפאת קדושתה מצד שהיא כהנת, רק מצד שאבי׳ כהן, לכן אע״ג דתמר היתה זרה, כיון שהיתה בת כהן חייבה שריפה מצד אבי׳ היא מחללת.

והקשה בלוית חן מהגמ׳ כאן דמבואר דבזרה מעיקרא אע״ג שהיא בת כהן ג״כ אינה חייבת אלא חנק, וא״כ מבואר היפך דברי המזרחי ז״ל, והיא תמי׳ קיימת לכאורה.

★ ★

וכתב הגאון הכלי חמדה זצ״ל (בפר׳ וישב): אמנם מאשר נודע שרבינו הרא״מ זצ״ל הי׳ רבן של כל ישראל בדורו וח״ו שיטעה בדבר פשוט כזה. לכן נלענ״ד ללמד זכות עליו ז״ל, דבאמת מודה הוא ז״ל שכל הטעם שבת כהן חייבה מיתה חמורה, היינו מפאת קדושת כהונה שיש עלי׳, אמנם מפני שקדושה זו שעלי׳ אינה קדושה עצמיית אלא נמשכת מקדושת אבי׳, וכמו דמוכרח מביאור התרגום בקרא ואת אבי׳ היא מחללת, וכיון שמשם בעצמו לא ניטלה קדושת כהונה, א״כ גם קדושה זו הנמשכת מאב לבתה ג״כ לא נלקחה, ודוקא בניו של שם לא היו כהנים דהם אינם מפאת קדושת האב רק מכח עצמם, זה לקח הקב״ה, אבל בתו של שם דקדושתה מכח אבי׳, וכיון דאבי׳ נשאר בקדושה ממילא גם היא יש עליה קדושת כהונה.

וכוונת המזרחי ז״ל דמבתו לא שייך לקיחת כהונה כלל, כיון דכל קדושתה מפאת קדושת אבי׳, וכיון שאבי׳ נשאר כהן - ממילא היא בת כהן, ושייך בה את אבי׳ היא מחללת דהיינו קדושת אבי׳ שיש עליה וכהתרגום אונקלוס, ואע״פ שלשון המזרחי בקיצורו מורה דכוונתו בפשיטות, מ״מ האמת יעיד לעצמו שהדברים נכונים בעזהשי״ת בכוונת דבריו הקדושים עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: מנין לכה״ג שנטל משמן המשחה שעל ראשו ונתן על בני מעיו מנין שהוא חייב וכו׳.

כתב הגאון הכלי חמדה זצ״ל בספרו (פר׳ כי תשא ע׳ קנ): אמרתי להעיר לבב המעיינים מה שראיתי בפירוש רגמ״ה ז״ל שנדמ״ח בש״ס ווילנא שכתב הטעם דשמן המשחה שנטל הכה״ג מראשו וסך בו שהוא חייב, משום דהסיכה היתה בהיתר לא נתחלל לכן מעל אח״כ.

נראה מד״ק, דאם סך באיסור נתחלל, וצ״ל דאע״ג דבתרומה גם בסך בהיתר נתחלל, שאני הכא דגלי קרא כי נזר אלקיו על ראשו, אך אמרי׳ דזה דוקא בסך בהיתר, אבל בסך באיסור אמרי׳ מסברא דנתחלל, וזה מוכרח בדעת רגמ״ה ז״ל, עוד ראיתי שם בפירש רגמ״ה ז״ל שמפרש, דהא דאמרי׳ בגמ׳ אבל סיכת מלכים וכהנים דברי הכל כל שהוא, היינו שלא בשעת משיחתן ולחיוב, ואינו מובן דברי קודשו, הא בזה פליגי ר״מ ור״י, ולר״י פטור כיון דאינו זר מעיקרא, וכמדומה שיש שם איזהו ט״ס ורשמתיו, אולי ימצא מי שיבאר דבריו כמו שכתובין לפנינו ואכמ״ל יותר ע״כ.

★ ★

בגמ׳: מנין לכהן גדול שנטל משמן המשחה שעל ראשו, ונתן על מעיו, מנין שהוא חייב, שנאמר על בשר אדם לא ייסך.

ומקשה הגמרא א״ל ר׳ אחאי ברי׳ דרבא לרב אשי מ״ש מהא דתניא כהן שסך בשמן של תרומה, בן בתו ישראל מתעגל בו (ונמשח בהשמן) ואינו חושש (-שכיון שכבר נעשה מצותו יצא לחולין)? א״ל התם ומתו בו כי יחללוהו כתיב, כיון דחללי׳ (-שנעשה מצותו) הא אתחיל, אבל גבי שמן המשחה כתיב ״כי נזר שמן משחת וגו׳ עליו״, שמן משחה קרי׳ רחמנא, אע״ג דאיתא עליו לא איתחיל. מבואר כאן דלגבי שמן המשחה של כה״ג לא הוה נעשה מצותו - במשחו אותו על ראשו.

ובתוס׳ ישנים יומא (ס׳ ע״א ד״ה ועגלה ערופה) כתב דלהכי אי אפשר ללמוד מכאן שאע״פ שנעשה מצותו - מועלין בו, דשאני הכא דמצותו היא - למשוח על ראשו משעה שמושח על ראשו - עד שיתייבש על ראשו, אם כן אף שמשחו, אכתי עדיין לא נעשה מצותו.

וכתב בצפנת פענח על הרמב״ם (מהדו״ת דף ע״ה טור ב׳) דיוצא מכאן דשונה גדר משיחת כהן גדול ממשיחת מלך, שמשיחת מלך היא ע״י מעשה המשיחה גרידא, ובזה הרי הוא כשמן של תרומה, שכיון שמשחו נעשה מצותו, ואין מועלין בו. משא״כ משיחת כהן גדול בשמן המשחה, הוא ע״י הווית השמן על ראשו, ובעינן שיהי׳ עליו השמן עד שיתייבש, וכדילפינן ממה שנאמר ״כי נזר שמן משחת אלקיו עליו״, ולכן מועלין בו כ״ז שהוא עליו.

ולפי זה ביאר הא דמלך בן מלך אין צריך משיחה כדאיתא לעיל (ה׳ ע״ב), וכהן גדול בן גדול צריך משיחה כמו שנאמר מקרא מפורש בתורה ״והכהן המשיח - תחתיו מבניו״ (ויקרא ו׳ ט״ו), - דמהאי טעמא הוא, דהמלך שמשיחתו הוא ע״י ״מעשה המשיחה״, הרי ע״י מעשה משיחה זו זכה במלוכה - לו ולדורותיו ולכל זרעיו אחריו, משא״כ בכהן גדול שהמשיחה היא על ידי ״הווית השמן ונוכחות על

ראשו״, הרי על ראש בנו לא הי׳ כאן הווית שמן המשחה, ועל כן בעי בנו של הכהן גדול משיחה בפני עצמו.

★ ★

בצפנת פענח (הל׳ איסורי ביאה רפי״ז) כתב, שכמו שאמרינן הכא לגבי שמן המשחה דלא אמרינן ״נעשה מצותו״, ואינו יוצא מידי קדושתו, ה״נ לא אמרינן בי׳ ״באו בה פריצים וחללוה״, ולכן הארון שנשבה ע״י הפלשתים מהמשכן בשילה, לא נתחללה מקדושתה, כיון דנמשחה בשמן המשחה (שהרי משה משח הארון וכל הכלים), להכי קדושתה עליה לעולם, ואף שבאו בה פריצים, לא נתחללה, (ועיין מה שכתבנו ב״דף על הדף״ מעילה י״ט ע״ב), מביא עוד מפיהמ״ש להרמב״ם הוריות (פ״ג מ״ב) שכהן משיח שעבר, שקדושתו עליו לעולם, לפי ששמן המשחה שנמשח בו, אינו מבטל מעשהו עכ״ל.

★ ★

בגמ׳: אבל גבי שמן המשחה וכו׳ דאע״ג דאיתא עליו לא איתחל.

הגאון ר׳ נחום וידנפלד זצ״ל - הי״ד בספר הזכרון זכר שלמה (ע׳ תכו) מביא להקשות מהמבואר לעיל (ה׳ ע״ב) שתי טיפין מרגליות היו תלויות לאהרן בזקנו וכו׳ שיצאה בת קול ואמרה כטל חרמון שיורד על הררי ציון, מה טל אין בו מעילה אף שמן שיורד על זקן אהרן אין בו מעילה. וע״כ היינו טעמא משום שכבר נתחלל, ומבואר דלא כבגמ׳ כאן וצ״ע, וע״ש מש״כ לפלפל בזה באריכות.

★ ★

בגמ׳: במבעט דלא מכפר לי׳ יוהכ״פ.

בירושלמי ריש יומא איתא: למה סמך (בתחילת פרשת אחרי מות) מיתת נדב ואביהוא ליוהכ״פ, מה יוהכ״פ מכפר אף מיתת צדיקים מכפרת.

וכתב על זה המשך חכמה (ר״פ אחרי מות) דמיתת צדיקים לפי זה מכפרת בתנאי שהוא כמו יוהכ״פ, דמתי יוהכ״פ מכפר, דוקא כשקראוהו מקרא קודש, ומבין במעלת היום, אבל במבעט ביוהכ״פ, שמבזהו ואינו מחשיבו בלבו, רק הוא אצלו כמו כל שאר הימים, אינו מכפר. כמו כן בצדיק, אם מחשיבו ומרוממו, ומבין מעלתו, אז מיתתו מכפרת, אבל אם מבעט בלבו את הצדיק, וחושב עליו שהוא כמו כל שאר בן אדם, אז אינו מכפר עליו.

★ ★

בגמ׳: לא נתענה בו ועשה בו מלאכה ולא קראו מקרא קודש וכו׳.

וברש״י: מקרא קודש, בתקון סדר התפילה ע״כ. וכתב בספר יד כהן (כאן): הנה בתוס׳ ישנים כאן ד״ה וקראו מקרא, פירש בכסות נקיה, וכ״כ רש״י בפירושו עה״ת שמות (י״ב, ט״ז) בשם המכילתא, וז״ל: מקרא קדש, מקרא שם דבר, קרא אותו קדש לאכילה ושתיה וכסות, ובויקרא (כ״ג, ל״ה) פירש מקרא קדש ביוה״כ, קדשיהו בכסות נקיה ובתפילה, ובשאר ימים טובים במאכל ובמשתה ובכסות נקיה ובתפילה, (והנה כוונת רש״י במש״כ ובתפילה, יש לפרש בב׳ אופנים, או כמו שנביא לקמן מדברי רש״י שבועות, או כמו שנביא לקמן מדברי הרמב״ן).

והנה ברש״י שבועות (י״ג ע״א) ד״ה לא קראו, כתב: לא קבלו בברכותיו לומר מקדש ישראל ויוה״כ, וכ״כ כתב ברבינו גרשום בשמעתין, קראו מקרא, קידש בברכות ובתפילה, ובריטב״א שבועות (שם) כתב, דלרש״י נלמד דברכת המועדות הוא מן התורה, ובתוס׳ שם ד״ה לא קראו, הקשו בדברי רש״י דלא אשכחן ברכות דיוה״כ דליהוו דאורייתא, ונראה לר״ת קראו מקרא קדש, שמודה שבי״ד קדשוהו, ושובת ממלאכה בשביל קדושת היום, ולא קראו מקרא קודש, היינו שאינו שובת מחמת קדושת היום, אלא מחמת שמתעצל לעשות מלאכה, (או שאין לו מלאכה לעשותה, ריטב״א). ומקור דברי רש״י הם לכאורה מדברי השאילתות פרשת יתרו דמחייבינן דבית ישראל לקדוש ליומא טבא וליומא דשבתא זכור את יום השבת לקדשו, וביו״ט כתיב מקרא קודש יהיה ותניא מקרא קודש זה קידוש היום עכ״ל.

וברמב״ן פרשת אמור כתב וז״ל: וטעם מקראי קודש, שיהיו ביום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו, כי מצוה היא על ישראל להיקבץ בבית האלוקים ביום מועד לקדש בפרהסיא בתפילה והלל לקל בכסות נקיה, ולעשות אותו משתה ושמחה, כמו שנאמר בקבלה ״לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו, כי קדוש היום לאדונינו, ואל תעצבו כי חדות ה׳ היא מעוזכם״, והנה

מקרא קדש מלשון קרואי העדה, ואחרי כן יאכלו הקרואים, וכן על מכון הר ציון ועל מקראיה, המקומות שנקראים שם - שיתקבצו בהם קרואי העדה ע״כ. ולפי דברי הרמב״ן יש לפרש הא דאמרינן לא קראו מקרא קודש, היינו שלא הולך לבית הכנסת להתפלל ביום הקדוש הזה מפני שהוא מזלזל בקדושת היום עכ״ד.

★ ★

גמ׳: רבי אומר כל עבירות שבתורה בין עשה תשובה ובין לא עשה תשובה יוהכ״פ מכפר.

ולכאורה יפלא האיך יתכן שעבר על כל עבירות שבעולם, ואף שלא עשה תשובה, יסבור רבי שיום הכיפורים מכפר.

וביאר האדמו״ר מקאצק זצ״ל שכל עבירה היא מסך המבדיל בינו לבין קונו, ועבירה גוררת עבירה, וקשה לו להתנתק מהרע, ובא רבי ואומר עיצומו של יוהכ״פ מכפרת, ומסיר ממנו מסך המבדיל, שלא יהיה חוצץ בינו לבין הקב״ה, וממילא עכשיו יוכל לעשות תשובה באמת.

★ ★

גמ׳: ומפר ברית בשר שאם עשה תשובה יוהכ״פ מכפר ואם לאו אין יוהכ״פ מכפר.

בערוך לנר הקשה, דלשיטת הרמב״ם בהל׳ מילה (פ״א, ה״ג) דמי שלא מל כל ימי חייו אינו עובר רק בעשה, ורק באם מת כשהוא ערל מתחייב כרת, א״כ לשיטתו הא דכתיב ואת מצוותו הפר הכרת תכרת, ע״כ לא קאי רק על שעת מיתתו, וא״כ איך קאמר הכא דאם עשה תשובה יוה״כ מכפר, דממ״נ, אם לא מל את עצמו הרי לא עשה תשובה, ואם מל הרי לא היה עליו איסור כרת כלל, ואיך שייך הכרת כל זמן שעוונה בה ע״כ.

★ ★

גמ׳: דאלת״ה כרת דיוהכ״פ לרבי כו׳ היכי משכחת לה וכו׳ דלמא בהדי דקאכל נהמא חנקתי׳ אומצא ומית כו׳ א״נ בהדי דעביד עבירתי׳ פסקי׳ מרא לשקי׳ ומית כו׳.

באחרונים דנו אם הדביק פת לתנור בשבת סמוך לחשיכה ונאפה במוצ״ש, אם הוא חייב, כיון שהמעשה שלו היתה בשבת, או מכיון שנאפה הפת במוצ״ש פטור.

ובשו״ת אבני נזר (סי׳ מ״ט ובאגלי טל החדש סי׳ ק״נ) מביא מבעל החלקת יואב שיש להוכיח ד״ז מסוגיין, דנדחק הש״ס אליבא דרבי הסובר דגם במזיד מכפר יוהכ״פ, כרת דיומא היכא משכח״ל, איך שייך שיתחייב כרת על יוהכ״פ, הרי יוהכ״פ מיד מכפר על זה, ול״ל מיישב באופן פשוט, שהדביק פת בתנור - ביוהכ״פ - ונאפה במוצאי יוהכ״פ, שבשעת חלות האיסור מכיון שהיה אחרי יוהכ״פ, תו לא כיפר לו ע״ז יוהכ״פ, אבל על המעשה - שהיה ביוהכ״פ חייב כרת.

ומוכרח מזה, שבכהאי גוונא, מכיון שהמעשה נעשה אחרי זמן האיסור, הרי הוא פטור, והאופה משבת לחול גם כן פטור הוא.

וכתב על זה האבני נזר - שהיא ראי׳ אלימתא.

★ ★

גמ׳: דאי לא תימא הכי, כרת דיוהכ״פ לרבי וכו׳ היכי משכחת לה וכו׳.

בקובץ וילקט יוסף שנה י״ד (תרע״ב) קו׳ ג׳ (סי׳ כ״א) מביא מהגאון ר׳ שמעון סופר מערלויא זצ״ל שהקשה בדברי הגמ׳ כאן דמקשה וכנ״ל: היכי משכחת לה. הא משכח אם אוכל ביוהכ״פ אדעתא דהכי דיוהכ״פ מכפר, ובזה רבי מודה כדאי׳ ביומא (פ״ז.) ובמבעט לרבי יוחנן לא מצי לאוקמי דא״כ אינו מכפר לו כלל. אבל זה יש לומר אכילת יוהכ״פ הי׳ על מנת שיוהכ״פ מכפר וצ״ע.

★ ★

ובקובץ הנ״ל (קו׳ ו׳ סי׳ מט) כתב חכ״א ליישב בזה: לדעתי לא קשה דבאופן זה גם בכל המצות ואיסורין אין יוה״כ מכפר כדאי׳ בגמ׳ הנ״ל דמקשה לימא מתני׳ דלא כרבי, דקתני אחטא ויוה״כ מכפר אין יוה״כ מכפר, ולרבי הא אפי׳ לא עשה תשובה יוה״כ מכפר על כל עבירות שבתורה, ומתרץ אשיב שאני, מאחר שעל גביו סומך לחטוא, אין יוה״כ מכפר, א״כ מאי אירי׳ דמודה רבי מכרת דיומא, הלא בכל המצוה אין יוהכ״פ מכפר באופן זה ע״כ.

★ ★

בגמ׳: דלמא דעביד עבידתא כולי ליליא, ובהדי עמוד השחר מית, דלא הוה יממא דליכפר ליה.

ומבואר כאן, דיום הכיפורים אינו מכפר רק ביום, אבל הלילה של יוהכ״פ אינה מכפרת, שנאמר כי ״ביום״ הזה יכפר עליכם וגו׳.

הגאון ממונקאטש ז״ל בספרו שער יששכר על מועדים (עמ׳ רח״צ) ביאר בזה הפיוט שאומרים בליל יום הכיפורים, ״יעלה עינויינו מערב״, שאנו מתענין כבר מעת ערב, אף ש״ויבא סליחתנו - מבוקר״, שאין הסליחה והכפרה של יוהכ״פ מתחלת רק מהבוקר וכנ״ל, וזהו לימוד זכות לבני ישראל שצמים כבר מהלילה, אף שהסליחה אינה רק מהבוקר.

★ ★

ובזה מבאר שם (בסוגריים) מה שכתב ברש״י עה״ת (פ׳ אמור כ״ג ל״א) דכל מלאכה לא תעשו וגו׳ לרבות מלאכת לילה כמלאכת יום, והמפרשים הקשו דמהיכ״ת נמעט שלא יתחייב על המלאכה בלילה, דאיצטרך לרבויי?

אולם לפי דברי רש״י כאן יומתקו דברי רש״י על התורה, שכיון שהכפרה של יוהכ״פ אינה רק ביום, כדיליף ממה שנאמר כי ״ביום״ הזה, היה הוה אמינא - שלא יתחייב כרת על מלאכה דיוהכ״פ רק אם יעשנו ביום, ולא בלילה, להכי איצטריך קרא לרבויי, שאף אם יעשה מלאכה בלילה גם כן חייב הוא כרת, למרות שאין אז כפרה.

★ ★

בגמ׳: תינח כרת דליליא, כרת דיממא היכי משכחת לה.

הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל כותב בספרו לקח טוב (כלל ז׳): י״ל סברא במאי דבעי׳ גבי יוה״כ דוקא אזהרה מיוחדת ללילה ואינה בכלל היום, וזה עפ״י המבואר בתוי״ט פסחים (פ״ד מ״ה) אהא דתנן שם הלילה (ליל ע״פ לאנשי גליל שאוסרים לעשות מלאכה בע״פ) ב״ש אוסרין (עשיית מלאכה) וב״ה מתירין עד הנץ החמה, וכתב הרע״ב שם, דב״ש אוסרים ככל שאר ימים טובים שאסורים בעשיית מלאכה שגם הלילה אסורה במלאכה, וב״ה מתירין מידי דהוי אתענית שהיום אסור באכילה והלילה מותר עכ״ל. ובתוי״ט (ד״ה וב״ה מתירין) כתב וז״ל: פי׳ הרע״ב מידי דהוי אתענית וכו׳, ולכאורה סברא דב״ש עדיפא דילפי׳ איסור מלאכה מאיסור מלאכה, ונראה לי דלחכמים דהכא דסברי איסורא איכא (בעשיית מלאכה בע״פ ולא הוי מנהגא לבד וכמשנה ריש מקום שנהגו), טעמא דאיסור כדאמר בירושלמי משום שחיטת הפסח, (דכל המביא קרבן אסור במלאכה ע׳ תוס׳ ריש מקום שנהגו) וקאמרי ב״ה, דכיון דאיסור מלאכה משום שחיטת הפסח הוא הוי איסור מלאכה דידי׳ כאיסור אכילה דתענית, שהרי הקרבן והתענית שוים הם, דשניהם לכפרה באים ובקרבן עצמו הלילה הולך אחרי היום ולא היום אחר הלילה, אלא דהכא בע״פ איסור דלילה שאחריו לאו משום לתא דידי׳, אלא משום עצמו (שהוא יו״ט), ולפיכך ילפי מתענית דמצינו שאיסורו ביום בלבד ולא בלילה כלל, כן איסור מלאכה דמחמת קרבן הדומה לו כמו שכתבתי לא נאסר הלילה שלפניו עכ״ל ז״ל.

והנה כמו שכתב הוא ז״ל, דתענית הואיל ובא לכפרה חשוב כקרבן וקדשים שאין היום הולך שם אחרי הלילה שלפניו, א״כ יש לנו לומר כן ג״כ ביוה״כ שהוא יום תענית, ובא ג״כ לכפרה כמו שקראתו תורה להדיא יום כיפורים, וכתי׳ כי ביום הזה יכפר עליהם וגו׳, וע״כ גם ביוה״כ יש סברא זאת לומר דחשוב כקדשים ואין יומו מחובר ללילה שלפניו, ונהי דדיני יוה״כ נוהגים רק ביום לבד ולא בלילה שלאחריו, עכ״ז זה רק גזה״כ הוא, אבל עצם ענין ומדריגת היום אכתי שפיר חשיב קדשים כיון שבא לכפרה וכנ״ל, ושפיר אין הלילה שלפני היום מחוברת אל היום כמו שהוא כן בקדשים, וע״כ שפיר אין איסור הלילה נלמד מאזהרת היום, ושפיר בעינן אזהרה בפ״ע ללילה.

והרי גם בתענית הוא כן, דאין איסור האכילה נוהג בלילה שלפני היום מפאת היותו כקדשים וכדמוכח מדברי התוי״ט הנ״ל, ואע״ג דג״כ אין התענית נוהג בלילה שאחרי היום, וא״כ גם ביוה״כ אע״ג דאין נוהג בלילה שאחרי היום עכ״ז שפיר יש סברא דחשיב קדשים ושלא ינהוג בלילה שלפני היום, מפאת שאין הלילה מחוברת אל היום, ואין ללמדה מכלל היום, ושפיר צריך מקרא בפני עצמה ללילה עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: ומאי קושיא דלמא בהדי דקאכל נהמא חנקתי׳ אומצא ומית, דלא הו׳ ליה שהות ביממא דלכפר לי׳.

והיינו שלא הי׳ לו שהות לכפרה.

בס׳ בית האוצר (מערכת א׳-י׳ כלל פ״ו) מביא הגר״י ענגיל מס׳ חסידים דהטעם דאין כפרה למתים (ולפיכך חטאתו של אדם אינה קריבה לאחר מיתתו), משום שנתכפר כבר במיתתו.

והקשה דא״כ לפי המובא כאן דהיכי דחנקתו אומצא ומת לא נתכפר לו, מכיון דלא חי רגע אחרי העבירה, אם כן כמו כן אם אכל חלב וכדו׳ וחנקתו אומצא ומת, לא יועיל המיתה לכפר עליו, שלא היה רגע חי אחר העבירה, ואם כן בכה״ג ל״ל יביאו חטאתו לאחר מיתתו?

וכתב לתרץ, די״ל דדוקא הכא באכל ביוהכ״פ, שבאותו רגע שאוכל בועט אז בפועל ביוהכ״פ, להכי לא מהני יוהכ״פ לכפר על אכילתו, רק אם חי אחר אכילתו, אבל אם חנקי׳ אומצא, ומת מתוך אכילתו לא כיפר לו יוהכ״פ, משא״כ אם אכל חלב ומת מתוך אכילתו, דהכפרה היא המיתה עצמה, שפיר מהני הכפרה - אף דלא חי אחר החטא.

אולם כתב דיש לשדות בזה נרגא, על פי מה שדן בערוך לנר במי שאכל ביוהכ״פ, אי צריך להמשיך העינוי, או שכיון שכבר נתבטל העינוי דהאי יומא, תו אין לו מה לצום, ויכול לאכול, ולפי צד זה, נמצא שכשאוכל ביוהכ״פ, הרי הוא בועט בכל היום, ואין הבדל בין שעת אכילה לאחר האכילה, דכל היום דיום הכיפורים - חפצא אחד הוא, ולפ״ז ע״כ הוא דין כללי דצריך שיהי׳ חי אחר אכילתו כדי שיועיל הכפרה, וא״כ הדק״ל דאם אכל חלב וחנקתי׳ אומצא, ל״ל יצטרך שיביאו חטאת לאחר מיתתו ע״ש.

★ ★

בגמ׳: **דילמא בהדי דקאכל נהמא חנקתי׳ אומצא.**

בשו״ת חתם סופר (או״ח סי׳ קכ״ז) כתב לחדש, דאע״ג דכל איסורים שבתורה חייב משום הנאת גרונו, אמנם לגבי חיוב אכילה ביוהכ״פ דשיעורו הוא בכותבת ולא בכזית, משום דבייתובי דעתא תליא, ה״נ חייב רק בהנאת מעיו, שעיקר השובע ויתובי דעתא הוא בהנאת מעיו, ולא בהנאת גרונו.

באחרות חיים (או״ח סי׳ תרי״ב ס״ג) מביא שהגאון אדר״ת אב״ד מיר הקשה עליו מסוגיין דאמרינן דבחנקי׳ אומצא - חייב משום אכילה ביוהכ״פ, והכא הנאת גרונו איכא, הנאת מעיו ליכא, ואע״פ כן חייב משום אכילה ביוהכ״פ וצ״ע.

★ ★

אמנם באמת כבר הקשה כן החתם סופר בעצמו כן, בשו״ת חת״ס קובץ התשובות (סי׳ כ״ב) עיין שם שכתב שהוא לאו דוקא, ויש לפרש דע״י דחנקתי׳ אומצא שכשנכנס המאכל במעיו, מת ע״י מה שבלע אומצא מיד אחריו, ונמצא שהי׳ כאן הנאת מעיו, מבלי שיתכפר לו היום.

★ ★

בגמ׳: **דחנקי׳ אומצא ומת.**

ולפי זה כל רגע ורגע של יוהכ״פ מכפר. ובראשונים שבועות (י״ג ע״ב) מביאים גירסא דיש ברייתא חומר ביוהכ״פ מהשעיר, שהשעיר מכפר מיד ויוהכ״פ משתחשך, והיינו דלברייתא זו אין כל רגע ורגע של יוהכ״פ מכפר, ורק סוף היום מכפר. והביאו שכן מובא דיעות אלו בירושלמי (שבועות פ״א סוף ה״ו).

★ ★

הגאון ר׳ אלחנן וסרמן הי״ד (קובץ מאמרים ואגרות ח״ב ע׳ קמ״ו) מביא דברי רבינו שרירא גאון באגרתו המפורסמת שבשנת תתט״ו שכב רבנא סמא ברי׳ דרב יהודאי כו׳, ובשנת תתכ״ב הות זעפא, ושכיב רב אחאי ברי דרבה בר אבוה וכו׳. ולא נתבאר שם מהו הזעף?

וכתב די״ל לפי המבואר בכתובות (דף ק״ג) מת בערב יוהכ״פ סימן רע הוא לו, לפי שמת לפני הכפרה, מת במוצאי יוהכ״פ סימן יפה לו שנמחלו לו עוונותיו. והשתא יש לדון אם מת ביוהכ״פ עצמו אם זהו סימן טוב או לאו. ולכאו׳ זה תלוי בפלוגתא הנ״ל אם יוהכ״פ כל רגע ורגע מכפר, ממילא סימן יפה הוא לו שכבר נתכפר לו, משא״כ אם אינו מכפר רק בסוף היום, א״כ סימן רע הוא לו - לפי שעדיין לא נתכפר.

ורבינו שרירא גאון חשש להסוברים שרק סוף היום הוא מכפר, לכן מפני כבודו של אותו גאון שנפטר בעצם יוהכ״פ כתב - דהוה זעפא, שהי׳ כעס בעולם, ובגלל זה אז נפטר אותו גאון, שנתפס בעון הדור, וממילא לא שייך לומר דסימן רע לו.

דף ז׳ ע״ב

בגמ׳: גירפת הקערה וחיסרתה.

וברש״י: ר׳ מתחלפת בד׳ וכו׳ ע״כ. הנה ברבינו בחיי (בראשית ט, ה) כתב במה שנאמר ״אך את דמכם לנפשותיכם״: כי מלת לנפשותיכם כמו מנפשותיכם עכ״ל. ותמה הרא״מ במזרחי שם, שלא מצא שיהיה המ״ם והלמ״ד מתחלפין, והיינו שאינם ממוצא אחד ע״ש, וכתב הגאון ר׳ יעקב שור זצ״ל בספרו בעי חיי (שם): ושיטתו עולה ג״כ כשיטת הרב הספרדי בספר יד מלאכי (ח״א אות רפח) שתמה על הרב זרע יצחק שכתב שהלמ״ד והרי״ש מתחלפין, כי האיך יתכן חילוף האותיות שאינם ממוצא אחד ע״ש, וכבר תמה על הרב בזה בהגהות רי״פ שם והביא חילוף האותיות שאינם ממוצא אחד עיי״ש. וראיתי ג״כ ברש״י כריתות (ז, ב) שכתב שהרי״ש מתחלפת בדל״ת ע״ש, וידענו כי הרי״ש הוא ממוצא זסשר״ץ, והדל״ת הוא ממוצא דטלנ״ת. והתוס׳ בפסחים (כו, ב) כתבו כי המ״ם יתחלף בנו״ן עיי״ש, וגם שניהם אינם ממוצא אחד, וא״כ סרה תלונת הרא״ם ע״כ.

★ ★

ויש לציין עוד למה שהביא הגאון ר׳ יעקב מאיר בידרמן זצ״ל בספרו מאור יעקב פר׳ ראה מהרד״ק בדברי הימים (א, א) שכתב דד׳ ור׳ מתחלפים, כיון שהם קרובים זה לזה בכתבן ע״ש. ולפי״ז ביאר במאור יעקב (שם) הא דכתיב בתורה (דברים יד, יג): והראה וגו׳ ועפ״י הגמ׳ בחולין (ס״ג ע״ב) נקרא עוף זה ג״כ בשם דיה ע״ש, והיינו דר׳ והד׳ מתחלפים ע״ש. וזה כהנ״ל. ובזה ביארו המפרשים על מה שנאמר ויותר יעקב לבדו, ודרשו חז״ל שנשתייר לפכין קטנים, היינו שדרשינן לבדו - לכדו, שבי״ת וכ״ף מתחלפין כיון שהם דומין בכתיבתן.

★ ★

במשנה: וכן שפחה שהפילה מביאה קרבן וכו׳.

הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו בית האוצר (ע׳ כח אות ה׳) מפלפל אי עבד מיקרי אדם, וכותב: עוד יש להביא ראי׳ דעבד מיקרי אדם, מדאיצטריך קרא בחגיגה (דף ד׳ ע״א) לפטור עבד מקרבן ראי׳, אלמא דעבד בר קרבן הוא, ואע״ג דגבי קרבנות אדם כתי׳ אדם כי יקריב מכם, והאי קרא אכולהו קרבנות קאי, דאכולהו קרבנות ילפי׳ מתיבת מכם, דהאי קרא להוציא את הגזל, וכן ממאי דכתי׳ בהאי קרא מן הבהמה וגו׳ ילפי אכולהו קרבנות להוציא את הנרבע וכו׳, ע׳ תמורה (דף כ״ח ע״ב), וא״כ אי תיבת אדם ממעט עבד הי׳ ראוי שיהי׳ עבד ג״כ ליתי׳ בשום קרבן, וע״ע כריתות (דף י״א ע״א) דמייתי קרא לפטור שפחה מחיוב קרבן דשפחה חרופה, ושם י״ל דהוא למ״ד דבחצי׳ שפחה וחצי׳ ב״ח הכתוב מדבר ובעי׳ קרא למעט צד חירות, ואולם בכריתות (דף ז׳ ע״ב) מפורש במשנה דשפחה מביאה קרבן וע״ע פסחים (דף פ״ח ע״ב) דעבד מביא פסח.

ואמנם בירושלמי יבמות (פי״א ה״ב) עבד שבא על אמו חייב חטאת ואמרת אליהם (כתי׳ בפרשת קרבנות) לרבות עבדים או נאמר לחלבין איתאמרת כו׳ (דילמא ריבתה תורה עבדים רק לשאר חטאות לחלב וכדומה אבל לא לעריות דאין קורבה לעבד), ומבואר דיש מקרא מיוחד לרבות עבד לקרבנות, ואדרבה מוכח מכאן לכאורה להיפוך דעבד לא מיקרי אדם ולא הי׳ בכלל אדם כי יקריב מכם לולי הריבוי, ומש״ה אצטריך ריבוי וכו׳ ע״כ.

★ ★

במשנה: אלו מביאות ואינן נאכלות, המפלת ואין ידוע מה הפילה כו׳.

וכתב רש״י דבחטאת העוף הבאה על הספק ואינה נאכלת, אין כאן איסור משום הקרבת חולין על גבי המזבח (על הצד דאינה חייבת), כיון דאין מקטירין ממנה שום דבר על המזבח, ואין למזבח אלא דמה ״לא חשיבא אכילה״ עכ״ל.

הנה ברש״י זבחים ט׳ ע״ב (ד״ה אין מחשבין) כתב דעיקר מחשבת פיגול הוא שיחשוב בשעת העבודה, לעשות לאחר זמנו - אחד מן העבודות של אכילה, או אכילת אדם חוץ לזמנו, או אכילת מזבח חוץ לזמנו, דהיינו זריקת הדם והקטרת האימורין.

וקשה דהכא כתב רש״י דבחטאת העוף הבאה על הספק ואינה נאכלת, אין כאן איסור משום הקרבת חולין על גבי המזבח (על הצד דאינה חייבת), כיון דאין מקטירין ממנה שום דבר על המזבח, ואין למזבח אלא דמה ״לא חשיבא אכילה״ עכ״ל. הרי שזריקת הדם - לא מיקרי ״אכילה״, ורק הקטרה מיקרי ״אכילה״, ועיין משנ״כ הגר״י ענגיל בציונים לתורה (כלל ב׳ ד״ה לעיל בניסוך המים)?

ונראה ליישב דהתוספות בזבחים ע״ז ע״ב (ד״ה בדם) כתבו דאפילו למאן דאמר חולין בעזרה לאו דאורייתא, היינו רק להכניסו לעזרה, אבל להקטירו ע״ג המזבח, יש לומר דלכו״ע אסור מן התורה.

והנה בזבחים מ״ג ע״א כתבו התוספות (בד״ה הקומץ) דמה דאמרינן התם שקומץ פיגול שהעלהו על המזבח פקע פיגולו ממנו, י״ל דזהו דוקא בדבר שמקטירין ע״ג המזבח משום שנעשה ״לחמו של מזבח״, אבל דם פיגול שנזרק ע״ג המזבח לא. מבואר מדבריהם ד״נעשה לחמו של מזבח״ שייך בהקטרה ולא בדם.

ולפ״ז א״ש, דלעולם בעלמא היכי דאיירי לענין ״אכילה״ כמו לענין פיגול, ה״ז כולל בין הקטרה ע״ג המזבח, בין זריקת הדם. אבל מש״כ רש״י בחטאת העוף הבאה על הספק לגבי חולין בעזרה דלא שייך בזריקת הדם, י״ל דרש״י קאי למ״ד דחולין בעזרה לאו דאורייתא, דכל האיסור אינו אלא ההקרבה, וזה י״ל דהאיסור הוא רק בדבר שנעשה לחמו של מזבח, והיינו הקטרה דוקא, ולא זריקת הדם, ולכן בחטאת העוף הבאה על הספק שאין שם רק זריקת הדם ולא הקטרה ע״ג המזבח, ליכא איסורא.

(בשבילי הקרבנות להגרש״ב ליברמן ז״ל מלונדון - צפת סימן כ״ג אות י״א, עיין שם עוד)

★ ★

במשנה: ושתי נשים שהפילו אחת ממין פטור ואחת ממין חובה וכו׳.

וברש״י: מביאות כל אחת שתי תורים [מדין חטאת העוף הבאה על הספק] ע״ש. בשו״ת כוכב מיעקב להגאון מהרימלוב זצ״ל (סי׳ עח) כתב להסתפק לענין ב׳ זוגות פרשיות תפילין שספק נתערבו, אי אמרינן ספק ספיקא, מי יימר דנתערבו, ואת״ל נתערבו דילמא הפרשה שנפלה מאוחרת, והעלה הגאון זצ״ל להיתירא, דאע״ג דהו״ל תרי ספק ספיקא דסתרי אהדדי, לית לן בה כיון דהוה בתרי גברא ע״כ.

והעיר הגאון ר׳ אברהם גנחובסקי שליט״א בקובץ ישורון (כרך י״ד ע׳ קכג): ויש לעיין מהך דכריתות (ז׳ ב׳) דב׳ נשים שהפילו אחת מין פטור ואחר מין חובה, מביאות שתיהן חטאת העוף הבאה על הספק, ופירש״י מין חובה, סנדל או שליא, ושיטת רש״י נדה (י״ח א׳) דשליא אינה אלא רוב, ובזה הא בהצטרף עוד ספק שרינן, כמבואר שם בתוס׳ וכמש״כ הגרע״א בתשו׳ (סי׳ פ״ה) דאינו ענין לדברי התוס׳ כתובות (ט׳ א׳), וא״כ אמאי מייתי כל חדא קרבן, הא איכא ס״ס, ואי נימא דאף בתרי גופי לא מקילינן כל שסתרי אהדדי, ניחא.

אבל נראה דלא קשיא מהתם על דברי רשכבה״ג זלה״ה, דע״כ אין הטעם משום דסתרי אהדדי, דזה ודאי אינו אלא מדרבנן בתרי גופי מיהת, וכעין שכתבו התו׳ פסחים ט׳ א׳, ואכתי היכא מייתי חטאת העוף הבא על הספק, וצ״ל דהשליא נבדקה אח״כ ונמצא בה ולד ולא הוי רוב אלא ודאי ע״כ.

★ ★

בגמ׳: שפחה מנ״ל דת״ר בני ישראל אין לי אלא וכו׳ שפחה מנין ת״ל אשה. מאי וכן שפחה סד״א כי אמרינן כל מצות שהאשה חייבת בה עבד חייב בה ה״מ בדבר ששוה בין איש בין אשה, אבל יולדת דבנשים איתא באנשים ליתא אימא לא תחייב שפחה, אהכי תנא שפחה.

בחכם צבי (שו״ת נוספים סימן ל״א) נשאל במי שבא על שפחה כנענית שהיא נדה, אם הוא עובר על איסור כרת דנדה, או דלמא כיון שעבדים ושפחות - עם הדומה לחמור הם, הרי היא כגויה שאינה מטמאה בנדה, דכבהמה דמי.

וכותב החכם צבי דמהסוגיא כאן מוכח דהשפחה מטמא׳ בנדות, ואף לפי ההוא אמינא כאן, הוא רק משום שאין זה שוה באיש ואשה, ולא משום שהשפחה כבהמה דמיא, והטעם דאף דעבד ושפחה הוקשו לחמור, היינו רק לענין חייס, שהם קנויים לאדוניהם, אבל בשאר דברים לא השוו לחמור.

וע״ש שתמה על התוס׳ ביבמות דף ע״ד ע״ב (ד״ה ושפחה) שכתבו דבסוגיא דכריתות ילפינן מלה לה ששפחה יש בה אסור נדה וטומאת לידה, ודבריהם צ״ב דהא הכא מבואר דמלה-לה אי אפשר ללמוד, כיון דזה נוהג בנשים ולא באנשים, ורק משום דילפינן מ״אשה״, ועיין שם בערוך לנר מש״כ על דברי תוס׳ אלו.

★ ★

במשנה: המפלת לאור שמונים כו׳ א״ל ב״ה והלא המפלת יום שמונים ואחד שחל להיות בשבת תוכיח שלא יצאה בשעה שהיא ראויה להביא בה קרבן, וחייבת קרבן וכו׳.

בשנת תרמ״ח חל יוהכ״פ בחמישי בשבת, ודרש האבני נזר שכיון ששבת הוא בין יוהכ״פ לסוכות, יש למהר ולבנות הסוכה עוד לפני שבת, דאם לא כן נקרא מעביר על

המצוה, מכיון ששבת הוא בינתים ואינו ראוי אז לעשות סוכה, והרי הוא מעביר מזמן לזמן.

והקשה עליו בעל החלקת יואב, שהיכן מצינו ששבת יהי׳ מפסיק, הלא בעצם אינו זמן ״פטור״ של עשיית סוכה, רק אסור להעמיד משום איסור שבת, ואין זה נקרא זמן שאינו ראוי.

והשיב לו ע״ז האבני נזר (או״ח סי׳ תנ״ט אות ד׳): נעלם מכבוד תורתו משנה שלמה בכריתות גבי מפלת אור לשמונים ואחד, דב״ש פוטרין, שלא יצאה לשעה שראוי׳ להביא קרבן, והשיבו ב״ה מהמפלת יום פ״א שחל בשבת, הרי שאף מה שאינו ראוי להקריב קרבן יחיד בשבת - אינו פטור בעצם, רק מחמת האיסור, ואעפ״כ חשיב לאו זמני׳, וגם ב״ש לא השיבו רק מקרבן ציבור, אבל לעצם הדבר מודו, שאם אינו ראוי אף מחמת איסור אחר, מקרי שעדיין לא הגיע זמנו, וא״כ ה״ה לגבי עשיית סוכה, השבת שמפסיק בינתים מקרי שאינו ראוי אז לעשות סוכה, וממילא הו״ל מעבירין על המצוות מזמן לזמן עכתו״ד, ע״ש שהאריך בזה.

★ ★

במשנה: המפלת לאור שמונים ואחד, ב״ש וכו׳, אמרו להם ב״ה והלא המפלת יום פ״א שחל להיות בשבת תוכיח שלא יצאה שעה שהיא ראוי׳ להביא בה קרבן וחייבת קרבן, אמרו להם ב״ש לא אם אמרתם יום שמונים ואחד שחל להיות בשבת שאע״פ שאינו ראוי לקרבן יחיד ראוי לקרבן ציבור, תאמר במפלת לאור פ״א שאין הלילה ראוי לא לקרבן יחיד ולא לקרבן ציבור.

הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו אתוון דאורייתא (כלל כב) כתב להסתפק האם כשיש בענין מסוים איסור, זה מחשיב את הדבר כאילו אין זה אז זמנו של דבר זה כלל, או דהאיסור לא מפקיע את עצם הזמן הזה.

וכתב שם לתלות זאת במחלוקת ב״ש וב״ה הנ״ל. דמדברי ב״ה נראה ברור דס״ל דארי׳ דאיסורא מיחשיב לגמרי כאילו לא הי׳ אז זמן הדבר כלל, שהרי ב״ה דימו מפלת בלילה למפלת בשבת - ועשו הוכחה משבת אלילה, ואי איתא מאי דמיון שבת ללילה, הרי הלילה בעצם אינו זמן הקרבה וכנלמד מקרא ביום צוותו, משא״כ בשבת דזמן הקרבה הוא, אלא דארי׳ דאיסור שבת רביע׳ עלי׳, שאין כח בקרבן יחיד לכחות איסור מלאכת שבת, וא״כ השבת שפיר נחשב שיצא שעה שהיא ראוי׳ לקרבן, משא״כ בלילה שאינה זמן הקרבה כלל, ועל כרחך דארי׳ דאיסורא ג״כ מסלק השם זמן, ושפיר נחשב השבת שאין זמן הקרבה אז מפאת האיסור כמו הלילה שבעצם אינו זמן הקרבה ודו״ק.

ואולם ב״ש דדחו דמה לשבת שכן הוא ראוי לקרבן ציבור תאמר בלילה וכו׳, נראה דס״ל, דיש חילוק בזה בין אם אין המצוה מתקיימת כלל וכלל מפאת הארי׳ דאיסורא, לבין היכא דמתקיימת עכ״פ בחלק מה, וע״כ אילו לא הי׳ שום קרבן דוחה את האיסור שבת, שפיר לא הי׳ השבת נחשב זמן הקרבה, כמו הלילה שאינו זמן הקרבה, משא״כ עכשיו דקרבנות ציבור קריבים שם בשבת, א״כ כיון דמשכחת הקרבה בשבת, ע״כ שוב גם לענין קרבן יחיד שאין דוחה שבת עכ״ז אין לומר עוד שאין השבת זמן הקרבה של קרבן יחיד, רק דשפיר זמן הקרבה הוא, אלא דאריא דאיסורא רביע עלי׳.

ולא דמי ללילה, שבעצם אינו זמן הקרבה, משא״כ השבת אי אפשר לך לומר עליו שמפאת האיסור יסולק השם זמן הקרבה, כיון דיש הקרבה בשבת בקרבנות ציבור, וא״כ הרי השבת זמן הקרבה שפיר, אלא דבקרבן יחיד דאין בכחו לדחות את האיסור ארי׳ דאיסורא הוא דרביע עלי׳, אבל השם זמן איננו מסולק גם בקרבן יחיד, וב״ה דדימו שבת ללילה, על כרחך דחולקים אסברא זאת, וסבירא להו דאף אם המצוה מתקיימת בזמן ההוא בחלק מה, עכ״ז אותו החלק הבלתי מתקיים מפאת הארי׳ דאיסורא, שפיר מסולק ממנו השם זמן, וע״כ נהי דקרבנות ציבור קריבים בשבת, עכ״ז קרבנות יחיד דאין דוחים שבת שפיר מסולק מהם השם זמן, ונחשב השבת לגבייהו שאינו זמן הקרבה - כמו הלילה שאינה זמן הקרבה בעצם ודו״ק היטב עכ״ד.

★ ★

במשנה: אמרו להן ב״ש, לא אם אמרתם יום שמונים ואחד שחל להיות בשבת, שאע״פ שאינן ראוי לקרבן יחיד, ראוי לקרבן ציבור, תאמר וכו׳.

בשו״ת אבני נזר (או״ח סי׳ תקט) כתב לתרץ דעת החינוך שבמצות מחיית עמלך כתב לפטור נשים משום דלאו בני מלחמה הן, ובהריגת ז׳ עממים כתב שנוהג בזכרים ובנקיבות, וכתב באבני נזר שם, דבאמת נהי דנשים לאו בנות מלחמה הן, מ״מ כיון דבאמת על כל יחיד ויחיד יש חיוב

אם בא לידו אחד מזרע עמלק שיהרגנו, וזה שייך גם בנשים כענין סיסרא ויעל.

אך י״ל, דהמצוה שעל כל יחיד ויחיד הוי בגדר מצ״ע שהזמ״ג שאינו בשבת, דלא חמיר חיוב מיתה דעמלק משאר חייבי מיתות שאין דוחין שבת, וכיון דשבת לאו זמן מצוה היה בנשים, חשיב שאינו זמנו כלל כדמוכח במשנה כריתות בהמפלת אור לשמונים ואחד, שמדמים ב״ה למפלת ביום שמונים שחל בשבת, וב״ש לא השיבו רק משום ששבת ראוי׳ לקרבן ציבור, אבל באם לא יהי׳ חזי לשום קרבן, הוי דומה ללילה. ואין להקשות, כיון דזמן מצוה הוא לאנשים בשעת מלחמה, לא קשי׳, דקיי״ל נשים עם בפני עצמם, וכיון דלנשים אין מחיית עמלק כלל בשבת, לא חשיב לגבייהו זמן מצוה זו כלל, והו״ל לגבייהו זמן גרמא, אבל הריגת ז׳ עממים, לא מיבעי׳ לדעת הראשונים פ״ק דקידושין דכשיש ל״ת גם בעשה חייבין, ה״נ איכא ל״ת לא תחי׳ כל נשמה, אך גם לפי הנראה מפשט תוס׳ קידושין (ל״ד) להיפך, הלא הריגת ז׳ עממים הוא למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ודומה להריגת המזיקין דחשיב מלאכה שאצל״ג דלרוב הפוסקים פטור, והוא נוהג מן התורה גם בשבת עכ״ד, והדברים נפלאים.

★ ★

וכתב תלמידו, הגאון הכלי חמדה זצ״ל בספר כלי חמדה (פר׳ כי תצא ע׳ רנב): ולענ״ד יש לעיין הרבה בד״ק, דמה שכתב בפשיטות דהוי בגדר מצ״ע שהזמ״ג, כיון דאין מיתת עמלק דוחה שבת, קשה ע״ז, דהרי מ״מ אם עבר והרג את אחד מזרע עמלק בשבת, הרי מקיים מצות מחיית עמלק ואין בזה משום מצהב״ע כמו״ש הפוסקים מירושלמי שבת כיון דהעבירה הוא רק מחמת הזמן אינו בגדר מצהב״ע, וא״כ איתא למצוה זו גם בשבת, כיון דאם עבר והרג בשבת הרי מקיים המצוה דמחיית עמלק, וא״כ אין שבת בגדר זמן מפסיק.

והראי׳ שהביא מורי הגאון זצ״ל ממשנה דהמפלת דב״ש דהיא רק דשבת אינו דוחה ללילה משום דראוי לקרבן ציבור, לענ״ד לולי דמיסתפינא פירוש המשנה ג״כ הוא משום דשבת ראוי לקרבן ציבור, א״כ ממילא בעצם ראוי הוא לקרבן, רק החסרון מצד שבת, וא״כ גם בקרבן יחיד אם עלה לא ירד ולכן הוי יום שראוי להקרבה כיון דאם עלה לא ירד, וסברא זו מבוארת בתוס׳ חולין (דף מ׳ ע״א) בד״ה חייב שלוש חטאות לענין שחוטי חוץ עייש״ה שכתבו משום דאם עלה לא ירד, ובסו״ד כתבו דאין זה חשיב מחוסר זמן, כיון דהוא רק משום דאין קרבן יחיד דוחה שבת, נראה ברור דדא ודא אחת הוא, כיון דקרבן ציבור קרב בשבת ממילא ראוי להקריב בו קרבן, אלא דקרבן יחיד אינו דוחה שבת, וא״כ ממילא אם עבר והקריב אם עלה לא ירד, ולכן לא חשיב מחוסר זמן, וזה שהשיבו ב״ש לב״ה, שאינו דוחה שבת ללילה כיון דראוי לקרבן ציבור, גם בקרבן יחיד אם עלה לא ירד.

ושוב מביא הגאון הכלי חמדה: ובאמת מורי הגאון ז״ל בסי׳ תנ״ט ג״כ מתעצם בסברא זו דשבת חשיב זמן מפסיק ממשנה זו, ועיי״ש הדברים באריכות ע״כ.

דף ח׳ ע״א

בגמ׳: ומי אמר ר׳ יוחנן לילה מחוסר זמן והאמר חזקיה וכו׳ לדברי האומר וכו׳.

מבואר כאן דחזקיה ורבי אלעזר ור״י נחלקו אי בשאר דברים לילה הוא מחוסר זמן או לא, דחזקיה ורבי אלעזר סברי דבשאר דברים לילה הוא מחוסר זמן, ור׳ יוחנן סובר דבשאר דברים נמי לילה לאו מחוסר זמן, והרמב״ם ז״ל (בפ״ג מהל׳ מחוסרי כפרה הל׳ ד׳) פוסק כחזקיה ורבי אלעזר, דלילה מחוסר זמן לכל חוץ מיולדת.

וכתב במנחת חינוך (מצוה רצג) לתמוה על הרמב״ם ז״ל שפוסק (בפח״י מהל׳ מעשה הקרבנות הלכה י״ח) דהשוחט קדשים בחוץ בלילה חייב, הא התוס׳ בזבחים (קיא:) ד״ה השוחט בלילה הקשו, דמאי שנא משלמים ששחטן בחוץ קודם פתיחת דלתות ההיכל דפטור (כדאי׳ ביומא ס״ב ע״ב), ותירצו דלילה לאו מחוסר זמן והתם מחוסר מעשה, וכיון דהוא ז״ל פוסק דלילה מחוסר זמן, אם כן אמאי חייב אם שחט קדשים בחוץ בלילה.

★ ★

וכתב הגאון ר׳ יצחק הכהן פייגנבוים זצ״ל בספרו יפה דעת (ע׳ קמז) על קושית המנ״ח הנ״ל: אשתמיט מיני׳ דברי התוס׳ במנחות (ה׳ ע״א) ד״ה אלא וכו׳ שכתבו, דלגבי שחוטי חוץ כ״ע סברי דאין מחוסר זמן לבו ביום, וליכא מאן דפליג דחשיב ראוי לפתח אוהל מועד, כיון דחזי בו ביום.

ובלא״ה י״ל, דהא חזקיה לא אמר דלילה הוא מחוסר זמן אלא בליל ח׳ גבי זב וגבי נזיר, דמחר יגיע זמנו להקריב קרבנו, אז נקרא בלילה קודם לו דהוא מחסור זמן, אבל לא בשאר הלילות, כמו שמחלקים התוס׳ בזבחים (י״ב ע״א) ע״ש, אבל אין אנו צריכין לזה, דאפילו בליל ח׳ נמי חייב על שחוטי חוץ לחזקיה מטעם דברי התוס׳ במנחות הנ״ל ודו״ק.

★ ★

במשנה: האשה שיש עליה ספק ה׳ נידות וספק ה׳ זיבות, מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים ואין השאר עליה חובה וכו׳.

ביאר הראב״ד בפי׳ לתו״כ (פר׳ תזריע פרק ג׳ אות ז׳) הדין כאן, דמדינא דאורייתא הוי הקרבן כטבילה, וכמו דעולה טבילה אחת לכל הטומאות, ה״ה הקרבנות כיון דאינן לכפרה אלא להתירה באכילת קדשים ולבא אל המקדש, סגי בקרבן אחד ע״ש.

ולפי״ז כתב הגאון הכלי חמדה זצ״ל (פר׳ ראה אות ב׳) לבאר מש״כ בירושלמי (פ״א דמגילה הלכה י״א): תני אחד האיש ואחד האשה, אמר ריו״ח לית כאן אשה, איש כתיב בפרשה עכ״ל. ועי׳ בפני משה שפירש דפלוגתת ת״ק וריו״ח אי אשה כשירה להקריב בבמה, דת״ק ס״ל דאשה כשירה להקריב, וריו״ח פליג דאיש כתיב בפרשה. אמנם בקרבן העדה מפרש דלית כאן אשה, דאין קרבן של אשה קרב בבמה ע״כ.

וכותב הגאון הכלי חמדה זצ״ל: ולכאו׳ אין מובן כלל לדבריו, דמה נפק״מ בין קרבן אשה לקרבן איש, ואמאי נדרים ונדבות של אשה לא יהיו קרבין בבמה. וכתב לבאר זאת עפ״י דברי הראב״ד בתו״כ הנ״ל. דמבואר, דיש קרבנות אשה שהם ענין רשות להתירה בקדשים ואינם חובה. וא״כ הי׳ מקום לומר, דכל אלו הקרבנות דאינן עלי׳ חובה יהיו קרבין בבמה, דהוי כמו נדרים ונדבות, לכן קאמר ריו״ח סמי מכאן אשה, דאיש כתיב בפרשה, דהיינו דוקא הקרבנות ששוין באיש ואשה שהן נדרים ונדבות קרבין בבמה, משא״כ קרבנות המיוחדין לאשה דיש בהם רשות, כיון דבעצם הם חובה ואינן בכלל נדרים ונדבות אינן קרבין בבמה עכ״ד, וע״ש עוד בזה.

★ ★

במשנה: ארשב״ג המעון הזה לא אלין הלילה עד שיהי׳ בדינרין.

בשו״ת צמח צדק (הישן סי׳ כ״ח) נשאל באשר הגוים הפקיעו את מחיר הדגים שקונים היהודים לשבת, אם יכולים ראשי העיר לתקן, שכל זמן שהשער גבוה לא יקנו דגים לשבת.

והשיב בצמח צדק דשפיר דמי לתקן כן, שהרי מצינו כאן שכשעמדו קיני יולדת בדינרי זהב, התקין רשב״ג שעל חמש לידות מביאין קרבן אחד, ופירש״י דמשום עת לעשות לה׳, שנמנעו להביא כלל קרבן ביוקר כזה, תיקן רשב״ג שיהי׳ די בקן א׳ לכמה לידות, והובא במג״א או״ח (ריש סי׳ רמ״ב).

החתם סופר בהגהותיו שם דחה הראי׳ מכאן, דהתם לא דרש רשב״ג לאסור להביא ה׳ קינין עבור ה׳ לידות, אלא שאין השאר עלי׳ חובה, ואם רוצה להביא השאר שפיר דמי, [וזהו חידוש שהרי א׳ מהקינין הוא חטאת, נמצא שיכול להביא חטאת - אם הוא רוצה, אף שבעלמא אין חטאת באה נדבה], ומסתמא אחר שהוזלו הקינין, באמת הביאו לשאר הלידות. משא״כ לגבי דגים, אם עבר השבת בלא דגים, שוב אינו יכול לתקן.

ועוד התם הוא בשביל להציל העני שאין לו מאין לקנות - מאיסור כרת, אבל הכא העני שאין ידו משגת פטור הוא, ומסיים: מ״מ נכון לתקן כן לשבור מלתעות מייקרי השער, אבל ללמוד מכאן למקום אחר צ״ע, גם בפמ״ג באשל אברהם העיר בדברים אלו.

★ ★

בענין שיעור היוקר שאז מותר לתקן תקנה זו, מביאים הא״ר והתוספת שבת (שם) מס׳ בית הלל דהיינו שיעור שליש, שהרי הידור מצוה הוא עד שליש, אמנם הם חולקים עליו, ואפילו בפחות יש חשש שהעניים לא יוכלו לעמוד בזה, ומוטב שלא לכבד שבת אחת - כדי לכבוד שבתות הרבה.

★ ★

שו״מ בשו״ת חתם סופר (ח״ז סי׳ נ״ז בקונטרס הויכוח) שכתב אליו הג״ר אליעזר קוניץ, שמצא בגליון השו״ת צמח צדק בשם הגר״י אייבישיץ זצ״ל שהעיר עליו כדברי החת״ס.

וכתב הג״ר אליעזר הנ״ל, דיש ליישב דאע״ג דהתם איכא למיחש דנפיק מיני׳ חורבא, שיבאו לאכול קדשים בטומאת הגוף, מ״מ כיון דהתם איכא חיוב דאורייתא להביא על כל לידה, א״כ נחות חד דרגא, שלגבי אכילת דגים בשבת, יש כח ביד ב״ד לתקן אפילו אם לא נפיק מיני׳ חורבא.

ובמ״ש החת״ס שלאחר שיעשירו יביאו את השאר, כתב הג״ר אליעזר הנ״ל, שהצ״צ הבין דכיון דארשב״ג שאין השאר עליהן חובה, הוא כמו ברישא על הספק, וברישא בודאי כיון שיוצאת ידי חובתה בקן אחד, אסור לה להביא יותר על כל א׳ וא׳, וה״נ אחרי שתיקן רשב״ג, אסור לה להביא יותר.

וע״ש שהעיר שלפי פירוש הרמב״ם כאן במשנה, ועי׳ בראב״ד בהשגות (הל׳ מחוס״כ פ״א ה״ה) ליתא כלל ראית הצ״צ ממשנתינו.

★ ★

במשנה: ארשב״ג המעון הזה וכו׳.

פירוש, רשב״ג נשבע בבית המקדש.

בבעל העיטור (שער ברכת חתנים בפי׳ הב׳) מפרש על פי הגמרא כאן שבית המקדש נקרא ״מעון״, מה שאומרים בשבע ברכות ״שהשמחה במעונו״, דקאי על בית המקדש, ששם היו מנסכים יין, והלויים היו משוררין בשמחה. ע״כ.

ויש לבאר הדברים, שבכל חתונה הוא בנית בית מקדש לה׳ בזעיר אנפין, והמסובין הם הלויים המשוררים ומשמחים בבית המקדש.

★ ★

כיוצ״ב מצינו שבועה במקדש שאמר בבא בן בוטא (לקמן כ״ה ע״א) ור׳ זכרי׳ בן הקצב (כתובות פ״ב מ״ט), וכתב שם בתוס׳ יו״ט שאין זה שבועה ממש, דבבית יוסף (יו״ד סי׳ רל״ז) כתב דהנשבע בשולחן של הקדש או בכלי שרת אינה שבועה, וה״נ כן הוא, אלא רק לחזק הדברים אמרו כעין שבועה. ור׳ יוחנן (קידושין דף ע״א ע״א) אמר ״היכלא״ בידינו היא. ופירש״י שנשבע בהיכלו של מקום.

★ ★

בגמ׳: דמאן דמחייב ה׳ טבילות כיון דטביל חדא זימנא כו׳.

הגר״י ענגיל בספרו בית האוצר (מערכת א׳ כלל פ״ג) הקשה אמאי באמת סגי בטבילה אחת לכל הטומאות, הא טבילה בזמנה מצוה היא, וקיי״ל דאין עושין מצוות חבילות חבילות, וכיו״ב יש להקשות איך מביאים קן אחד להרבה לידות, הא הבאת קרבנותיו מצוה היא, ואין עושין מצות חבילות חבילות?

ותירץ דחזינן מכאן דלגבי מצוה שהיא באה רק להכשיר, לא אמרינן כלל זה, והרי טבילה היא רק בשביל לטהרו, וכן הבאת קרבנותיו הוא רק כדי לכפר עליו או להתירו בקדשים, ובכה״ג לא שייך לומר אין עושין מצוות חבילות חבילות. [לכאו׳ צ״ב עיקר קושיתו, דכיון דכבר טבל פעם א׳ וטהר, האיך נימא דיטבול עוד פעם משום דאין עושין מצוות חבילות חבילות, אחרי שכבר טהור גברא, מה יוסיף תת עוד טבילות].

פרק שני

דף ח׳ ע״ב

במשנה: ראב״י אומר [גר] מחוסר כפרה עד שיזרוק עליו את הדם.

חידוש גדול כתב במשך חכמה (במדבר ט׳ ז׳) אחרי שמביא כמה מקורות מנ״ך שע״י עבודת הקרבת קרבן פסח, מתחדש אצל האדם האמונה בהשי״ת, ונעקר מלבו כל עניני ע״ז, וכן מתבאר מתוך דברי חז״ל שהיה הו״א שהגר מיד שיתגייר יביא קרבן פסח, אפילו באמצע השנה (ספרי במדבר ט׳ י״ד).

כתב עוד דיתכן דגר שנתגייר ועבר עליו הפסח, והביא קרבן פסח עם כל ישראל, תו אינו צריך להביא הקרבנות שגר צריך להביא, ואינו מחוסר כפרה, וכתב דכן משמע מהפסוק: וכי יגור אתך גר, ועשה פסח לה׳, המול לו כל זכר, ואז יקרב לעשותו, ״והיה כאזרח הארץ״ (שמות י״ב ח׳). והיינו דהרמב״ם כתב (הל׳ מחוס״כ פ״א ה״ב) שגר שלא הביא קרבנותיו, אסור לאכול בקדשים, אבל לא משום שהוא מחוסר כפרה, אלא ״שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל״ עכ״ל. כלפי זה אמר כאן ״והיה כאזרח הארץ״, שכיון שהקריב קרבן פסח, ונשתרש אצלו האמונה בה׳ אחד, נעשה - ככשרי ישראל, ומותר לו לאכול קדשים ולהכנס למקדש.

וכן מדייק ממה ששנינו (פסחים צ״ב ע״א) גר שנתגייר בערב פסח כו׳ טובל ואוכל פסחו לערב, ולא הזכירו שצריך להביא קרבנותיו? ועל כרחך שעל ידי הקרבת קרבן פסח, מותר לו לאכול בקדשים.

ובשו״ת דבר אברהם (ח״ג סו״ס י״ט) הביאו, וכתב דהוא חידוש גדול, וראוי למי שאמרו.

וע״ש מהספרי וביאור הנצי״ב דאף דמקבלין גרים בזה״ז - בלי קרבן, מ״מ לכשיבנה ביהמ״ק יהי׳ לו דין מחוסר כיפורים, ואסור בקדשים עד שיביא קרבנותיו.

★ ★

בפ׳ שלח (ט״ו י״ג-י״ד) מדייק המשך חכמה מהפסוקים במה שכתבנו למעלה מהרמב״ם - שכל זמן שלא הביא קרבנותיו - ״אינו ככשרי ישראל״, ובמה אינו עדיין ככשרי ישראל כל זמן שלא הביא קרבנותיו, והרי הוא מותר בקהל וכדו׳, ואז לאיזה דבר אינו ישראל גמור.

ומבאר שם שלענין שני דברים אינו כגר גמור: א) שגוי מביא קרבן בלי נסכים, משא״כ ישראל, ואותו גר שמל וטבל ועדיין לא הביא קרבנותיו, אינו מביא נסכים עם קרבנותיו. ב) לענין ריצוי ציץ, שהציץ מרצה על כשרי ישראל, ולא על קרבן גוי (זבחים מ״ה ע״ב), ובגר זה שמל וטבל ועדיין לא הביא קרבנותיו, אין הציץ מרצה בעדו, שאינו ככשרי ישראל ע״ש.

★ ★

במשנה: גר מחוסר כפרה עד שיזרוק עליו את הדם.

בהגהות שעל הרשב״א יבמות מ״ו ע״א (אות 85) מדייק מדברי הרשב״א והרמב״ם (פי״ג איסו״ר ה״ו, ופ״א מהל׳ מחוס״כ הלכה כ׳) דגם בזמן הבית - אין הכפרה מעכבת, רק שהוא מחוסר כיפורים.

אמנם בשטמ״ק (כאן אות ג׳ בהשמטות) כתב דדינו כגוי ופוסל אשה בביאתו כל זמן שאינו מביא קרבן, וכן כתב ברע״ב כאן שהקרבן מעכבו מלבא בקהל.

בשו״ת זכר יצחק (סי׳ כ״ח) כתב עוד יותר, דפשוט לו דגר שנתגייר בזמן הבית, ונתחייב להביא קרבנותיו, ושוב נחרב הבית - ואינו יכול להביא קרבנות, נשאר באיסורו לבא בקהל, כיון שבשעת טבילתו לא הותר עדיין לבא בקהל בלי קרבן.

★ ★

בגמ׳: וישב מחוץ לאהלו שבעת ימים ולא מחוץ לאהלה.

ומכאן אנו למדים שהמצורעת מותרת בתשמיש המטה.

במשך חכמה (מצורע י״ד ח׳) כתב לבאר טעם הדבר על פי מש״כ הרמב״ם (פכ״ה מהל׳ אישות י״ב) שמוכה שחין כופין אותו לגרש את אשתו, ואפילו אם היא רוצה, מפני שסכנה היא דבר זה, מפני שממיקתו. ובהל׳ י׳ כתב שאם האשה היא מוכת שחין, והוא רוצה, אין כופין אותו להוציא. חזינן מדבריו שאם הבעל מוכה שחין סכנה היא התשמיש, ואם האשה היא מוכת שחין אין התשמיש סכנה.

לפי זה מובן אמאי אסרה תורה תשמיש למצורע, לפי שזה הוא סכנה כשהוא מנוגע, משא״כ במצורעת, אין התשמיש סכנה, ולכן לא אסרה התורה תשמיש כשהאשה היא מצורעת.

★ ★

בגמ׳: ות״ק מ״ט לא תני גר, כי קתני מדעם דמישרי למיכל בקדשים, גר כי קא מייתי קרבן לאכשורי נפשי׳ למיעל בקהל וכו׳.

בשיטמ״ק כאן (בהשמטות אות ג׳) כתב, דפוסל בביאתו בת ישראל לכהונה ע״כ.

וכתב הגאון ר׳ מיכל פיינשטיין זצ״ל בקובץ ישורון (כרך י״ד ע׳ תקכ״ו): וצ״ע, דא״כ הא דלדורות כשר בלי קרבן צ״ל דהוא דין מיוחד, לזמן דליכא קרבן, אמנם בזמן דאיכא קרבן, לא הוי גר עד שיביא הקרבן.

והנה עצם הדבר צ״ע, דבשלמא אי אמרינן דבדיעבד כשר, זה נתרבה דכשר בדיעבד, ולדורות הא אין לך דיעבד גדול מזה, והריבוי הוא דמותר לקבלו לכתחילה, או דמזה ידעינן דכשר בדיעבד, אבל שיהא שני דיני גירות, אחד לזמן קרבן ואחד לדורות דליכא קרבן לפי האמת, זה קשה לכאורה, ועוד דא״כ למה צריך בכלל קרבן בנתגייר בזה״ז, דכיון דכבר נעשה ישראל בלא קרבן, הרי נעשה, ומנ״ל דאיכא חיובא דקרבן, אף דכבר נתגייר, כיון דבכ״מ הקרבן מעכב, והרי בפירוש בגמ׳ שם ת״ר, גר בזה״ז צריך שיפריש רובע לקינו.

והנה ברע״ב במשניות כתב דמותר לאכול בקדשים לרבנן, ורק פסול בקהל, ואם כוונתו דפוסל בביאתו איך אפשר שיהא מותר בקדשים הא עדיין גוי הוא, ואיך יותר בקדשים. ועיין תוס׳ יבמות מ״ו ד״ה כי פליגי וכו׳ דגר שמל ולא טבל לר״י פשיטא דלא אכיל בפסח, דעכו״ם גמור הוא, וא״כ הכא אי פוסל בביאתו, איך יותר בקדשים.

וצ״ל דכוונת הרע״ב לגבי לכתחילה, וס״ל אליבא דחכמים דשרי בקדשים, ולראב״י אסור בקדשים מחמת חיובא דקרבן.

★ ★

והנה מחברי הישיבה הביאו דברי התו״י ביבמות שם וז״ל: דבשלמא באבות אע״ג דלא טבלו עד מתן תורה, מ״מ כיון שמלו נפקו מתורת ערל ושרי לאכול בפסח אע״ג שלא היו יהודים גמורים עד שטבלו וכו׳, וא״כ גם כאן אע״פ שהקרבן מעכב הגירות, ואינו יהודי גמור, מ״מ מותר בקדשים.

והדבר צ״ע גדול, דהא מה שייך כיון שהוא פוסל בביאתו כגוי, זה גופא משוויא ערלות דכל הגוים ערלים, ונראה דטעם התוס׳ ישנים, דכיון דהמילה לשם גירות היתה, עדיף מערבי מהול, אבל מ״מ אין מתקבל דיהא כגוי ומ״מ יאכל בקדשים, ושם שאני שהי׳ קודם זמן דין טבילה, ולא בעי יותר לפסח ההוא, משא״כ לדורות, כל זמן דהוא כגוי בודאי פסול לקדשים, וגם שם היו יהודים מתחלה, ורק חסר מעשה גרות עכ״ד ודפח״ח.

דף ט׳ ע״א

בגמ׳: תניא אידך יעשה אשה ריח ניחוח וכו׳.

ט״ס כאן בגמ׳ וצ״ל: ועשה אשה ריח ניחוח וגו׳ וקאי על הפסוק (במדבר טו, יד) ע״ש.

(פרדס יוסף החדש פר׳ שלח)

★ ★

בגמ׳: ככם כאבותיכם מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם וכו׳.

ומבואר דבעינן לגירות מילה וטבילה וזה מעכב בדיעבד, וכן בעינן הבאת קרבן אלא דזה אין מעכב וכבזמן הזה דליכא קרבן ונכנסין לברית במילה וטבילה, ורק דצ״ע דבפ׳ משפטים כתיב (כד, ח) ויקח משה את הדם ויזרוק על העם ויאמר הנה דם הברית אשר כרת ה׳ עמכם על כל הדברים האלה, ואמאי אמר משה דוקא על דם זה דקרבן הנה דם הברית אשר כרת ה׳ עמכם, דעיקר הכריתת ברית עושה במילה וטבילה שמעכבין ולאו דוקא דם הקרבן שאין מעכב.

וכתב בספר נתיבות הקודש לבאר, דבגמ׳ איתא (יבמות מח, ב) מפני מה גרים בזמן הזה מעונין ויסורין באים עליהן מפני שלא קיימו שבע מצות בני נח, ע״ש דדוקא בזה״ז משום דליכא הבאת קרבן בשעת גיחות וליכא כפרה, אך בזמן הבית דאיכא קרבן לא היו מעונין שהקרבן היה מכפר על מכפר שלא קיימו ז׳ מצוות ב״נ קודם לגירות, והנה רש״י כתב ויזרק על העם, ענין הזאה וכו׳ לכפרא על עמא, ומבואר דההזאה הכא הוה לכפרה, ונראה דלכך נאמר בדם זה הנה דם הברית אשר כרת ה׳ עמכם, דהן אמת שעיקר דין גירות הוא במילה וטבילה רק שעדיין לא נתכפר עוונם שמכבר, ולזה אתי דם הקרבן לטהרת הנפש מעבירות הקודמות ועי״ז נעשים חלקו של הקב״ה וזהו אשר כרת ה׳ עמכם.

★ ★

בגמ׳: ככם כאבותיכם, מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וכו׳ אף הם וכו׳.

הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו בית האוצר (ע׳ ו׳ אות ח׳) דן אי מילת גרים היא ג״כ ביום השמיני כמילת ישראל ורוצה להוכיח דמילת גרים אינה ביום השמיני, וז״ל בתו״ד (שם): במ״ר קהלת עה״כ תן חלק לשבעה וגם שלמונה וז״ל ר׳ עזרי׳ (וגי׳ הילקוט ר׳ נחמי׳) אומר תן חלק לשבעה זה דור שמל משה לשבעה, וגם לשמונה זה דור שמל יהושע לשמונה כו׳ עכ״ל. והוא פלאי, דהא מילה לח׳ כבר נאמר לאברהם, ואיך מל משה את דורו לשבעה. ובמתנות כהונה שם פירש וז״ל מאברהם עד משה ז׳ דורות אברהם יצחק יעקב לוי קהת עמרם משה ויהושע הוא דור שמיני עכ״ל ואולם לישנא דלשבעה ולשמונה לא משמע כלל כן, ולפירושו הכי הל״ל תן חלק לשבעה זה דור שביעי שמל משה, וגם לשמונה זה דור שמיני שמל יהושע, ולישנא דלשבעה ולשמונה הכוונה בפשיטות ליום ז׳ וליום ח׳, וכן בכל מקום שהוזכר בדרז״ל מילה לשמונה - הכוונה ליום ח׳.

והנה לכאורה י״ל, דהאי שמל משה לשבעה הכוונה על הערב רב שנתגיירו במצרים עם בניהם ביצי״מ, ומל משה את בני הערב רב לז׳, דמילת בני הערב רב הרי לא היתה משום מצות מילה דאברהם, רק היתה מילת גירות, ומילת גירות י״ל דלא בעי׳ ח׳, והאי לשבעה דנקט לאו דווקא, רק אתי לאפוקי דלא הי׳ שם קפידא למול בח׳ דייקא, רק מל גם קודם ח׳, ולכן נקט שבעה היינו יום קודם ח׳ וה״ה גם קודם לכן, וכהנה רבות, וזה הי׳ רק במשה שמל גם ערב רב ובניהם, משא״כ יהושע שמל את דור באי הארץ, והיו כולם ישראלים, לכן לא הי׳ יכול למול לפני ח׳, וזהו שהי׳ יהושע מל לשמונה וכו׳ ע״כ.

ולהלן בסו״ד כותב הגר״י ענגיל זצ״ל שם: ויש לעיין עוד במאי דכתיבנא דמילת גירות לא בעי ח׳, דהא מילת גירות נלמד בכריתות (דף ט׳ ע״א) מככם כאבותיכם, מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה כו׳, וא״כ מילת האבות הרי הי׳ לח׳, דבישראל הרי הי׳ מילה לח׳ עוד מאברהם, וא״כ נראה לכאורה דגם מילת גירות בעי׳ ח׳. ויש לדחות דרק עצם המילה הוא דאיתקש, אבל לא דתהי׳ באותו הזמן שהי׳ באבות, ואין להאריך ע״כ.

★ ★

בגמ׳: מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וכו׳.

בשו״ת חת״ס (חו״מ סי׳ קצ״א) מביא דברי הרמב״ם הל׳ איסו״ב (פי״ג ה״ב) שבשעת יציאת ממצרים מלו, ובמדרש שיר השירים רבה (א׳ י״א פי׳ ג׳) שכשבאו לאכול ק״פ, אז מלו עצמן, שהרי נאמר כל ערל לא יאכל בו.

וכתב החת״ס שבזכות דם פסח ודם מילה נגאלו, שהרי לכאורה הם תרתי דסתרי, דהא דם פסח - מורה שהקב״ה יוציא את בנ״י עכשיו ממצרים, וא״כ הרי סכנה הוא ליוצא לדרך למול, שמהאי טעמא לא מל מרע״ה את בנו כדאיתא בנדרים (ל״א ע״א), ועכ״ז בטחו בה׳ ומלו את עצמם - אף שהיו עומדים לצאת, ובשכר האמונה הזאת בה׳, שסיכנו את נפשם, זכו ויצאו ממצרים.

★ ★

בגמ׳: אפילו פרידה אחת, חובה מיהא לא אשכחן.

כתב הגאון ר׳ משה שטרנבוך בספרו מועדים וזמנים חלק ג׳ (סימן ד״ש) ונסיים בעיקר חידוש הרמב״ם כאן בפ״א דחגיגה (הלכה א׳) שיוצאין עולת ראייה בעוף, ודבריו תמוהין שגמרא מפורשת בכריתות (ט.) ״לא אשכחן פרידה אחת חובה״, וקשה להרמב״ם הלוא אשכחן בעולת ראייה דסגי בעוף, ועיינתי ב״קרית ספר״ שם והוא מפרש באמת דכוונת הרמב״ם שיוצאין בעוף - היינו שתי עופות, דלא אשכחן פרידה אחת חובה וצע״ג, ועכשיו מצאתי שגם מרן הגרי״ז מבריסק זצ״ל בחידושיו להרמב״ם פרק י״ד דמעה״ק מביא ה״קרית ספר״, ומסכים כדבריו ע״ש היטב, אבל ב״אור

שמח״ מפרש דסגי בעוף, והא דאמרינן דלא מצינו פרידה אחת חובה, לא שייך לראייה דמייתי נמי חגיגה, ולכן אינו עוף אחד, והוה דומיא דיולדת דמייתי חטאת בהמה ועולת העוף ע״ש, אבל האמת דלא דמי להתם, דכאן ראייה וחגיגה הם מצות נפרדות, דלא מייתי הבהמה לראייה אלא לחגיגה.

אבל אולי נימא, דהא דלא אשכחן פרידה אחת חובה, היינו להכשר, כמו ביולדת ומצורע וכן בגר התם דיוכשר לבוא בקהל, אבל חובה מכח הרגל כחובת היום ליום טוב ודאי אשכחן להרמב״ם, ול״ק כלל עליו בזה עכ״ל.

★ ★

בגמ׳: בשלמא מילה דכתיב כי מולים היו כל העד היוצאים וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה דכתיב וכו׳) כתבו בתו״ד: ואע״פ שאותן שהיו נימולים בימי אברהם וכו׳ מ״מ מעיקרא כשמלו עצמן ליכנס בברית המקום וכו׳ ע״כ.

בשו״ת חסדי אבות להגאון מקוטנא זצ״ל (סי׳ י׳) מביא מתשו׳ הרשב״א הגורס ביומא (כ״ח ע״ב) קיים אברהם אבינו וכו׳ ואפי׳ עירובי תחומין ע״כ, [וראה בספרנו ״דף על הדף״ על יומא שם מש״כ בזה]. וכתב בחסדי אבות (שם): ונ״ל כי מבואר באבני נזר לאדומו״ר חו״ז הגאון ז״ל בח״ד דגר שמל ולא טבל מחויב בשמירת שבת, ע״ש ראייתו כיון דנצטווי כבר על שבת במרה אף דהוי אז גרים שמלו ולא טבלו, וע׳ בתוס׳ כריתות (ט.) ד״ה דכתיב דאותם שמלו בימי אברהם, כבר הי׳ דינם כגר שמל ולא טבל ואין כאן חידוש כ״כ בשמירת שבת, אבל בתחומין, אם במרה אתחומין לא איפקדו, הרי בתחומין בעינן גירות בשלימות במילה וטבילה כמו באבותינו, א״כ עיקר חידוש דשמירתו של אברהם הי׳ בתחומין עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: הרצאת דמים דכתיב וישלח את נערי בני ישראל כו׳.

הנה בזבחים (קי״ז ע״א) מבואר דיש חילוקים בין במת ציבור לבמת יחיד, דבבמת ציבור קרבין קרבנות ציבור, אבל בבמת יחיד שכל אחד מעמיד בחצרו, אי אפשר להקריב שם קרבן ציבור.

ויש לדון באותו מזבח שהעמיד משה רבינו ע״ה בהר סיני תחת ההר (כמבואר בסוף פרשת משפטים), אם הי׳ לזה גדר של במת ציבור או של במת יחיד (עיין מה שכתב בזה במקדש דוד ערך במה סימן כ׳ סוף אות ד׳).

ועיין בטורי אבן חגיגה ו׳ ע״ב (באבני מילואים) שפשיטא לי׳ שגדר מזבח זה - כדין במת יחיד היה לה.

אבל בהגהות מצפה איתן זבחים (י״ט ע״א) השיג עליו, וכתב שאותו מזבח היה לו דין ״במת ציבור״, שהרי משה רבינו ע״ה בנה אותו בשביל כל ישראל, כדי להכניס אותם בברית בהרצאת דם הקרבנות כדאיתא הכא.

והנה בתוספתא דזבחים (קרבנות פי״ג ה״ח) איתא: איזו היא במה גדולה, בשעת היתר הבמה, אהל מועד נטוי כדרכו וכו׳. ומשמע דמגדרי במת ציבור היא שתהי׳ שם אוהל מועד נטוי, ואם כן בהר סיני שעדיין לא נבנה המשכן, לא היה אז להמזבח דין במת ציבור, ולכאו׳ מוכח כאן כדעת הטורי אבן, שהי״ל למזבח דין במת יחיד.

אמנם מצאתי בהר צבי (קונטרס עבודת בית הבחירה בזמן הזה סימן כ׳) שרצה לומר שדוקא אחרי שנצטוו על הקמת המשכן, אז חל הדין של ״אוהל מועד נטוי״ - שזה יהי׳ מתנאי ומגדרי במת ציבור, אולם בהר סיני - שעדיין לא נצטוו על מלאכת המשכן, כיון שהוקם המזבח לצורך הציבור, שפיר י״ל שהיה לו דין של במת ציבור, ואף שאין אוהל מועד נטוי, וכסברת המצפה איתן.

(פאר הלבנון להגרש״ב ליברמן ז״ל מלונדון - צפת חלק ג׳ סי׳ י׳)

★ ★

בגמ׳: אלא טבילה מנלן דכתיב ויקח משה חצי הדם ויזרק על העם. ואין הזאה בלא טבילה וכו׳.

השפת אמת בחי׳ ליומא (ד׳ ע״א) מביא דברי התרגום (שמות כד, ח) המפרש דגם חצי הב׳ של הדם זרק משה על המזבח לכפרא על עמא. וכמו שהביא רש״י בחומש עכ״ד.

וציין שם חתנו הגאון ר׳ יעקב מאיר בידרמן זצ״ל: ואע״ג דבכריתות (ט׳ ע״א) [בגמ׳ הנ״ל] משמע דהזאת חצי הדם הי׳ על העם, דלא כפירוש התרגום, מ״מ וכו׳ עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: ויקח משה חצי הדם וכו׳ ואין הזאה בלא טבילה וכו׳.

ברבינו בחיי שמות (כד, ה) כתב: בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית: במילה, וטבילה, וקרבן וכו׳, טבילה, הוא שכתוב: ״וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם״ עכ״ל.

וכתב הגאון ר׳ יעקב שור זצ״ל בספרו בעי חיי על הרבינו בחיי (שם): עיקר דבר זה מקורו בש״ס כריתות ט, א. ובאמת מ״ש רבינו הלימוד מקרא דוקדשתם יפלא בעיני, דבש״ס למדהו שם מהא דויקח משה את הדם ויזרוק עליהם, ואין הזאה בלא טבילה, וכן הוא בש״ס יבמות (מו, ב). ואדרבא ביבמות שם דחו שאין ללמוד מקרא דוקדשתם. שוב ראיתי דכדברי ההמ״ח כ״כ הרמב״ם בפי״ג מה׳ איסורי ביאה ה״ג. ובאמת גם עליו יפלא כן, ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אלא מעתה האידנא דליכא קרבן לא נקבל גרים אמר רב אחא בר יעקב וכי יגור אתכם גר או אשר בתוככם לדורות.

בראשונים דנו האיך מועיל קבלת גרים בזמן הזה, הלא אין לנו בית דין סמוכים, ולא עבדינן שליחותייהו רק במילתא שכיחא, וכתבו הרמב״ן והרשב״א יבמות (מ״ו ע״ב) בשם הר״י ותוס׳ קידושין (ס״ב ע״ב) בשם ר׳ נתנא׳ דכמו דאמרינן כאן דילפינן מ״לדורותיכם״ שמקבלין גרים אף בזמן שאין קרבנות, כמו כן ילפינן מ״לדורותיכם״, שמקבלין גרים אף שאין לנו סמוכין, ולפ״ז קבלת גרות בזמן הזה הוא מן התורה.

וראה בהערות על הריטב״א יבמות מ״ו ע״ב (אות רס״ג) מחלוקת אי מ״לדורותיכם״ ילפינן גילוי דאף בזמן הבית, לא בעי מומחים לגבי גרות, או רק בזה״ז שאין מומחין סגי בהדיוטות.

ועיין בהגהות פורת יוסף (על התוס׳ קידושין שם) וחי׳ הרי״ם (חו״מ סי׳ א׳ סק״א) מה שתמהו, לדעת הרמב״ם הסובר שאפשר לעשות סמוכין בזמן הזה (כידוע מפולמוס הסמיכה שהי׳ בזמן מרן הב״י בין מהר״י בירב והרלב״ח), א״כ איך אפשר לרבות מלדורותיכם שנוהג גרות בזה״ז, שאין לנו סמוכין, הרי אפשר שיהיה גם בזמנינו בסמוכין ע״ש.

אמנם חידוש גדול כתבו בתוס׳ קידושין (שם) בתירוץ הראשון, שמה שאנו מקבלין גרים בזמן הזה, אין הגרות חל באמת רק מדרבנן, ואנן שליחותייהו קא עבדינן, וכתב הר״ן (גיטין דף מ״ט ע״ב בדפי הרי״ף) דאע״ג דאנן לא עבדינן שליחותייהו רק במילתא דשכיחא, מ״מ קבלת גרות שהוא דבר גדול להכניס א׳ תחת כנפי השכינה, עבדינן שליחותייהו אע״ג דהוה מילתא דלא שכיחא.

וכתב הר״ן (הובא בחי׳ הרי״ם שם) דלכאורה קשה אם כן גר שקידש בזמן הזה, אין קידושין שלו רק מדרבנן, שהרי לשיטתם מן התורה הרי הוא גוי, ואם יבא ישראל גמור ויקדשנה וכי נימא דקידושי השני׳ חלים ולא קידושי הראשונים.

ותירץ דאפקעינהו חכמים לקידושין של השני׳ מיני׳.

ועיין בחידושי הרי״ם שם מה שהאריך בפלוגתתם.

★ ★

בגמ׳: האידנא וכו׳ לא נקבל גרים וכו׳ גר אשר בתוככם לדורותיכם.

הגאון האדר״ת זצ״ל כותב בספרו הר המוריה בקו׳ אזני ירושלים (אות כה): הגר״ש סלאנט נ״י אמר שיוה״כ אי אפשר כלל לדחות לעולם מדכתי לדורותיכם, וכהך דכריתות ט׳ א׳ ע״כ.

וביאר שם בהג״ה בשם הגרי״מ טוקצינסקי זצ״ל את הדברים: מעשה היה בחו״ל דאמרו הרופאים דבמחוז זה אסור לצום, ואם יבוא איש ממקום אחר לשם ג״כ לא יצום, ועורר הגאון רבי שמואל סלאנט דביוהכ״פ כתיב לדורותיכם, והרי זה דומה למ״ש בכריתות (ט׳ א׳ לענין שאין קרבן מעכב לגרות) אמר קרא לדורותיכם ואת אמרת תבטל [א״ה עיין מנחות פ״א א׳], וביוה״כ כתיב [לדורותיכם] בכל מושבתיכם, א״כ כי היכא דאמרינן, הכא דהבורא ית״ש ידע שיחרב ביהמ״ק וסיבה זו יעכב, מ״מ אמר קרא לדורותיכם, ה״נ שהבורא ית״ש ידע שבמחוז זה לא יכול שום אדם לצום ואמר קרא לדורותיכם בכל משובותיכם, ע״כ.

והשיב על כך הגאון האדר״ת זצ״ל: והשבתיו דהא יכולין לאכול חצי שיעור דהוי עינוי כיון דלא מייתבא דעתיה, ועכ״פ אין מלדורותיכם הכרח לזה, אף דחצי שיעור אסור מה״ת לדידן. ואמר שגם הוא דחה כן. אמנם מה שדן מזה לענין ספק פקוח נפש, דא״א משום לדורותיכם, אמרתי לו שזה אינו שייך כלל לשם, דפק״נ הוא דוחה לכל התורה, א״כ אינו ענין ליו״כ לבד, ואין ״לדורותיכם״ שולל כיו״ב, וגם הוא ענין אחר וכמו אריא הוא דרביע עליה ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אמר ר״א בר יעקב. וכי יגור אתכם גר אשר בתוככם לדורותיכם.

הנה בספרי (פר׳ שלח) ובספרי זוטא (שם) ילפינן גר מהפסוק (במדבר טו, טו): חקת עולם לדורותיכם ככם כגר וגו. וראה באור הישר כאן דע״כ ט״ס בגמ׳ וצ״ל כמו בספרי, דלימוד הוא מהפסוק במדבר (טו, טו) ט״ו ולא מפסוק י״ד, שהרי בפסוק י״ד כתיב: יעשה אשה ריח ניחוח לה׳. וע״כ קאי על זמן שהיה ביהמ״ק, ורק פסוק ט״ו איירי לדורותיכם - כשאין ביהמ״ק כבר וכתירוץ הגמ׳ ודפח״ח.

וראה בתוס׳ קדושין (ס״ב: ד״ה גר וכו׳) שהביאו דדרשת הגמ׳ בכריתות היא מתיבת לדרותיכם. אך לא התבאר שם אי קאי על פסוק י״ד או ט״ו דבתרויהו כתיב לדורותיכם, וכן עי׳ ברש״י ושיטמ״ק בכריתות שכ״כ. וכן ברמב״ן וברשב״א ובנמוק״י ביבמות מ״ו: ע״ש.
(פרדס יוסף החדש פר׳ שלח)

★ ★

כתב הגאון הנודע ביהודה זצ״ל בקונטרסו המפורסם על ״חוקת עולם״ (מהדו״ת או״ח סי׳ פז): במדבר ט״ו פסוק ט״ו, חקת עולם לדורותיכם ככם כגר וגו׳, בפ׳ שלח לך בנסכים. נראה משום דבכריתות דף ט׳ ע״א איתא אלא מעתה האידנא דליכא קרבן לא נקבל גרים, אמר רב אחא בר יעקב וכי יגור וגו׳ לדורותיכם. ואומר אני, עד כאן לא שמענו מקרא קמא דוכי יגור אתכם גר או וגו׳ לדורותיכם, אלא שמקבלים גרים גם עתה בלי הבאת קרבן.

אבל אכתי נוכל לומר, דמה שכתב אח״כ בפסוק שאחריו חקה אחת להם ולגר הגר וגו׳ ומשפט אחד כו׳, שלא יהיה שום הפרש בכל משפטי התורה בין האזרח בישראל ובין הגר, זהו דוקא בגר שנתגייר בכל פרטי משפטי הגר דהיינו בזמן הבית שהביא קרבנו, אבל עכשיו אף שמקבלים גרים, אכתי לא נאמר בהם תורה אחת ומשפט אחד, קמ״ל בקרא הזה עצמו - חקה אחת לכם ולגר הגר חקת עולם, ונמצא חקת עולם מוסב למעלה להיות הנסכים נוהגים לעולם, לפי שתחילת הפרשה כי תבואו אל ארץ מושבותיכם, הוה אמינא שדוקא לדור ההוא הבאים אל הארץ נאמר מצוה זו, קמ״ל חקת עולם לדורותיכם ככם כגר מוסב להדדי להיות לדורותיכם ככם כגר, ולהיות תורה אחת ומשפט אחד לנו ולגר עכ״ד.

★ ★

וכתב הגאון הכלי חמדה זצ״ל בקו׳ מיד ולדורות (אות יט): המפרשים נראה שלמדו דכונת ראב״י, דדריש מדכתיב אשר בתוככם לדורותיכם דקאי על זה״ז, וכן הבין הגאון נוב״י ז״ל, ולענ״ד קשה לומר כן, כיון דכתיב אח״כ ועשה אשה וגו׳, נראה מבואר דקאי על זמן שיש קרבן. [עיין א. ה. מה שהבאנו לעיל מס׳ אור הישר].

לכן נלענ״ד פירוש הגמ׳, ונקדים להבין הלשון בגמ׳ דמקשינן, אלא מעתה האידנא ״דליכא קרבן״, הרי עיקר משום דלא מצי מייתי קרבן, וכך הו״ל לומר אלא מעתה האידנא דלא מצי מייתי קרבן לא נקבל גרים.

לכן נראה, דהנה בספרי איתא בזה״ל וכי יגור, אין לי אלא גר המתגייר, גר שנתגייר מניין, ת״ל או אשר בתוככם לדורותיכם, והנה דברי הספרי, צריכים ביאור כיון דאמרינן דגר אינו גר גמור עד שיביא קרבן כמו שהי׳ גירות של אבותינו, וא״כ מה הפירוש גר שנתגייר, ועי׳ בספרי דבי רב בשם רבינו הילל דקאי על גר שנתגייר לפני הדיבור, והוא ז״ל דחה דבריו.

★ ★

אמנם לענ״ד נראה ביאור הדברים, דהנה נראה פשוט, דבשעת היתר הבמות, גר שנתגייר לא מצי מייתי קרבנות, כיון דהוא חובה ושל יחיד, ואינו קרב לא בבמת יחיד ולא בבמת ציבור, וא״כ היו גרים מקודם שהוקם המשכן שהי׳ במות מותרין, אך לפ״ז קשה, א״כ שוב נשמע מכאן דמקבלין גרים בלא קרבן.

אמנם נראה דמזה שמקבלים גרים בשעת היתר הבמות אין ראי׳ על זה״ז דליכא קרבן, לפי מה דנראה מבואר בר״מ ז״ל (פ״א ממחוס״כ ופי״ג מה׳ א״ב) דעיקר ההבדל בין קודם הבאת הקרבן לאחר הבאת הקרבן הוא רק לענין אכילת קדשים, דקודם דמייתי קרבן לא מצי לאכול בקדשים, וצריך לומר דהו״א דאין מקבלין גר אם לא שיהי׳ דינו כישראל גמור גם לאכילת קדשים.

ומעתה י״ל, דבשעת היתר הבמות דהיו מקריבין שלמים בבמת יחיד, ואותן שלמים שהקריבו זרים היו מותרין אפי׳ קודם הבאת קרבנותיו.

[**ויש** להכריח קצת לר״י דס״ל (בחולין י״ז ע״א) דבשר תאוה אסור היה במדבר, א״כ גר שנתגייר בשנה ראשונה קודם שהוקם המשכן לא הי׳ יכול לאכול בשר כלל וזה אינו מסתבר, לכן נראה כדאמרן דבקדשי במה הי׳ מותר].

וכיון שכן שוב היו מקבלין אותו להתגייר, וה״א דשוב אח״כ כשיאסרו הבמות לא יהי׳ צריך להביא קרבן ויהי׳ מותר גם בקדשי המשכן, קמ״ל קרא וכי יגור אתכם גר או אשר בתוככם לדורותיכם, והוא כולל גם זמן היתר הבמות כגון שבע שכבשו ושבע שחלקו ונוב וגבעון, ועשה אשה לד׳, היינו כשיהי׳ הזמן שיהי׳ יכול להקריב חייב להקריב קרבן.

ולכן מקשה הגמ׳, אלא מעתה האידנא דליכא קרבן, והיינו דהיום שנאסרו הבמות וליכא קרבן כלל ושוב לא מצי לאכול קדשים כלל, וא״כ לא נקבל גרים, דזה לא נשמע מזה שמקבלין גרים בשעת היתר הבמות, כיון דאז איכא קרבן כנ״ל, וע״ז תרצינן בגמ׳, וכי יגור אתכם גר וכו׳ חוקת עולם לדורותיכם, וקאי על לדורותיכם שנאמר בקרא ט״ו, דמזה ילפינן דלדורות עולם חוקה אחת לגר ולישראל ומבואר דמקבלין גרים גם בזה״ז, וזה נכון בפירוש הסוגי׳ לפ״ד הספרי הנ״ל עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: אלא מעתה האידנא וכו׳ לדורותיכם וכו׳.

כתב הגאון מטשעבין זצ״ל בקובץ ישורון (כרך י״ד ע׳ קעה): וצלע״ק על התוס׳ ז״ל ביבמות דף מ״ו ע״ב ד״ה ורבי יהושע שתירצו שם, דשמא הנשים לא היו בכלל אותה הזאה, ולפ״ז ע״כ ר״א ור״י דס״ל שם ביבמות דבטבל ולא מל הוי גר משום דילפינן מאמהות ודנין אפשר משאי אפשר, מכל שכן דיסברו דבטבל ולא הוזה עליו הוי גר דדנין מאמהות דלא היו בכלל אותה הזאה לדעת התוס׳, וק״ו הוא, אם דנין אפשר משאי אפשר, מכל שכן דדנין אפשר מאפשר.

והנה לפי דברי התוס׳ הנ״ל לכאורה נראה שלא היה כל הקרבן עבור הנשים, דהא בקרא כתיב ויזרוק על העם, וכיון דלא היו בכלל אותה הזאה, ע״כ נראה לכאורה שהקרבן לא הי׳ בשבילם, וא״כ לפ״ז תקשה לר״א ור״י למה לי קרא דלדורותיכם דמקבלין גרים בזמן הזה, הלא בלא״ה נדע דמקבלין אפילו היה אפשר להביא קרבן, משום דילפינן מאמהות, וכמו דמהני טבל ולא מל, מכל שכן דמהני בלא קרבן משום דילפינן מאימהות, דהא הקרבן לא הי׳ בשביל הנשים כנ״ל.

אך הנראה לפ״ז לא כסברתינו, רק התוס׳ ז״ל ס״ל דלעולם גוף הקרבנות הי׳ גם בשביל הנשים, ורק מצות הזאה לא הי׳ על הנשים, וממילא לק״מ כמובן.

אך עיקר חידוש התוס׳ דנשים לא היו בכלל הזאה פלא בעיני, כיון דבקרא משפטים כ״ד פסוק ח׳ כתיב להדיא ויזרוק על העם וכו׳, ונשים בודאי בכל העם הן, ועיין הש״ס חולין דף קל״א (ע״ב) דפליגו אי לוים איקרו עם עיי״ש, אבל נשים בוודאי בכלל עם הן וצ״ע ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אמר ר״א בר יעקב וכי יגור וגו׳ לדורותיכם.

הקשה בספר ואם תאמר (ח״ב ע׳ קלה): וצ״ע כיון דבזה״ז ליכא הזאה, וכל ענין דבעי טבילה נ״ל מדבעי הזאה, א״כ גר בזה״ז נימא דלא צריך טבילה ע״כ.

★ ★

בגמ׳: ר״ש אומר אחד גר תושב כו׳ עושים מלאכה בשבת לעצמן כישראל בחול.

רש״י ביבמות (מ״ח ע״ב) כתב דמ״ש ״וינפש בן אמתך, והגר״, היינו גר תושב, שהוא מצווה שלא לחלל שבת - ואפילו לצורך עצמו, דמחלל שבת הרי הוא כעובד עבודה זרה, וגר תושב צריך לקבל עליו שלא לעבוד ע״ז.

והרשב״א בחי׳ שם תמה עליו מסוגיין דר״ש אומר דגר תושב דינו כישראל בחול, ומותר לו לעשות מלאכה לעצמו, ומסיק דהלכה כר״ש [כן גרס כאן בשטמ״ק, וי״ל דרש״י לא גרס לי׳].

לכן פירש הרשב״א דהיינו לענין שרבו מצווה שלא יאמר לו להעבד לעשות מלאכה בשביל האדון, שאף שבכל עכו״ם - אמירה לעכו״ם אינו אלא שבות, בגר תושב אסור הוא מן התורה. וכן הוא להלכה, עיין במשנ״ב (או״ח ריש סי׳ ד״ש), וע״ש בהגהות שנחלקו הרשב״א עם הרמב״ן אם איסור זה הוא אפילו בעבד שלא קיבל עליו לעבוד ע״ז, או רק בעבד - תושב, שקיבל עליו שלא לעבוד ע״ז, אסור לו לעשות מלאכה לאדונו.

והערוך לנר (שם) כתב לבאר דעת רש״י, שהרי תוס׳ ע״ז (דף ס״ד) תמהו מה הכוונה שגר תושב הוא שמקבל עליו כל ז׳ מצוות ב״נ, הא כל גוי מצווה על ז׳ מצוות ב״נ?

לכן סובר שהגר תושב מקבל עליו ז׳ מצוות ב״נ עם כל אביזרייהו - כמו ישראל, וממילא מצווה הוא גם על שביתת שבת, שהמחלל שבת הוא כעובד ע״ז, ע״ש עוד.

★ ★

בגמ׳: שבועת העדות מנלן דת״ר בכולן נאמר ונעלם כאן לא נאמר ונעלם לחייב על המזיד ושוגג. שבועת הפקדון מנלן יליף תחטא תחטא משבועת העדות.

הנה ברמב״ם (הל׳ שבועות פ״א ה״ט) כתב דהטעם דבשבועת פקדון חייב במזיד כמו בשוגג, משום דלא כתיב ונעלם, וצ״ע דבסוגיין יליף לי׳ מגז״ש דתחטא תחטא משבועת העדות.

אלא שבאמת צ״ע אהגמרא גופא, ל״ל יליף כאן מדלא נאמר גבי׳ ונעלם, כמו דיליף מהאי טעמא לגבי שבועת העדות - מדלא נאמר גבי׳ נעלם?

ותירץ בתורה תמימה (ויקרא ה׳ אות י״ח) דבשלמא לגבי שבועת העדות, שנאמר בפרשה של עולה ויורד, שבא על ג׳ עבירות: שבועת העדות, שבועת ביטוי, וטומאת מקדש וקדשיו, ולגבי שבועת ביטוי וכן לגבי טומאת מקדש וקדשיו, בשניהם נאמר ״ונעלם״, ורק לגבי שבועת העדות - לא נאמר ״ונעלם״, שפיר יש להוכיח מזה דגם במזיד הוא חייב, אבל לגבי שבועת הפקדון שהיא פרשה אחרת, גם אם לא נאמר ונעלם, הייתי אומר שאינו חייב רק בשוגג - כמו כל החייבי חטאות, ולזה איצטריך גז״ש דתחטא תחטא ע״כ.

ובאמת מדויק כן לשון הגמרא ״בכולן נאמר ונעלם״ - ״כאן לא נאמר ונעלם״ ודו״ק.

דף ט׳ ע״ב

במשנה: המקנא לאשתו על ידי אנשים הרבה וכו׳.

וברש״י: מביא מנחת שעורים אחד על כולן וכו׳ ע״כ. כתב הגאון ר׳ מיכל פיינשטיין זצ״ל בקובץ ישורון (כרך י״ד ע׳ תקלב): נראה דודאי לא הוי אלא השקאה אחת ומגילה אחת, אלא דרש״י נקט מנחת שעורים אחת משום לשון המשנה דמביא קרבן אחד וכו׳.

ובתוס׳ כתבו: תימה דבסוטה אמרינן לרבנן אין אשה שותה ושונה ולר׳ יהודה באיש אחד ושני בועלים אינו שונה, וכין דאינה שונה למאי אצטריך דלא מייתי אלא קרבן אחד עכ״ד.

וצ״ע, דאי אמרינן דאין כאן אלא השקאה אחת, מה שייכא לאינה שותה ושונה, ואין לומר דכיון שכן, ליכא כל דין השקאה על השני, דהא כל זמן שלא השקה על הא׳ יכול להשקות על הב׳ קודם הא׳, וא״כ הרי כולם בני השקאה, ומדוע לא יוכל להשקות על הב׳ קודם הא׳, וא״כ הרי כולם בני השקאה, ומדוע לא יוכל להשקות על כולן, הן אמת דאם לא הי׳ הדין דמביא קרבן אחד על כולן, והי׳ צריך להשקות על כל אחד ואחד בפני עצמו כיון דאינה שונה, לא הי׳ יכול להשקות על א׳ מהן כיון דלא תותר ע״י ההשקאה, ואפשר דעכ״פ הי׳ יכול להשקות כיון דיכול למחול על יתר הקנוין, בכל אופן, עכשיו יכול להשקות על כולן, וצ״ע קושית התוס׳.

שוב ראיתי בשפ״א שעמד בזה, ומש״כ משום דכל שאינו בזה אחר זה, בבת אחת אינו, אינו, דלא שייך זה רק אם הם חלותים נפרדות, דכיון שבזה אחר זה אינן חלים, גם בבת אחת אינם חלים, אבל כאן דהוי השקאה אחת על כולן אינו ענין לזה כלל, וחוץ מזה אינה שונה, הוא דין צדדי דאינו משקה, אבל לא דלא שייך השקאה שני׳, וא״כ כל דאינה שונה משקה שפיר על כולם, וזה ברור.

והנה תמיד יכול לגלגל מאיש אחר, אבל כאן כיון דקינא על כולם צריך עיקר ההשקאה להיות על כולן, לא יותר ע״י גלגול, וגם דעיקר השקאה היא המתרת, לא הברורים שלא מזנה וכמובאר ברמב״ם, דאפי׳ התחילו החלאים לבא עלי׳ מותרת, וכן שמעתי ממו״ח דאין איסור קינוי וסתירה אלא עד ההשקאה, וממילא בודאי ע״י גלגול לא יותר, דהשקאה בעי להיות עליו להתיר איסורו וברור ע״כ.

★ ★

במשנה: הביא ציפרין ונתנגע לא עלו לו עד שיביא חטאתו וכו׳.

וברש״י (ד״ה הביא וכו׳) כתב: אותן שתי ציפרין חיות אחת לשחיטה ואחת לשילוח, ולאו קרבן נינהו, לא עלו לו, קס״ד דהאי לא עלו לו משמע שצריך לחזור ולהביא לבסוף שני ציפרין לכל נגע ונגע עד שיביא חטאת אבל הביא ציפרין וחטאתו ונתנגע, אין צריך להביא על נגע

ראשון עכ״ד רש״י. ובגמ׳: והאמרת אין מביא אלא קרבן אחד וכו׳.

והקשה הגאון ר׳ מיכל פיינשטיין זצ״ל בקובץ ישורון (כרך י״ד ע׳ תקלג): ולא זכיתי להבין, דודאי אם הביא צפרין ונתנגע, צריך להביא שתי צפרין אחרים עכ״פ על הנגע האחרון, וכן אפי׳ הביא צפרין וחטאת צריך להביא בע״כ עוד צפרין וחטאת, דבמה יטהר מנגע אחרון, וכל הדין דמביא קרבן אחד הוא, כשמביא לבסוף על כולן.

ומה שסתם ברש״י על הראשון לכשיטהר, לא אבין דהא הביא כבר צפרין על הראשון, ועל האחרון מוכרח להביא, וכן בגמ׳ פירש רש״י אלמא חד צרעת אריכתא היא, ואמאי מחייבת לי׳ לאתויי צפרים אכל נגע, וקשה כנ״ל, וכן בפיה״מ שמורה שמביא צפרין אחרים אין כוונתו להביא שתי קרבנות לפי שכבר אמר יביא קרבן אחד, וצ״ע כנ״ל.

וגם צ״ע, דאין הציפרין בכלל קרבן כלל, ולא עליהם כונה המשנה מביא קרבן אחד, וגם דלא יצויר כלל כמש״נ.

ואלמלא דבריהם, הי׳ נראה לפרש, דהו״א כוונת המשנה לא על צפרין אלא על הקרבנות, דהו״א דמה שהביא צפרין מחייב אותו קרבן על נגע זה, ולא נפטר אח״כ בקרבן אחד על הראשון, וע״ז הקשתה הגמ׳ והאמרת מביא קרבן אחד על נגעים הרבה, והכוונה, דגם אחר הבאת ציפרין בכלל, ואפשר דקודם הבאת ציפרין דהוא טמא גמור, לא מקרי כלל נגעים הרבה, כיון דעדיין בטומאתו לגמרי, רק בניתק לימי ספירו, מקרי נגעים הרבה, וע״ז מהני קרבן אחד ועיין שטמ״ק אות ו׳, וגם שם מפרש לענין צפרין וקשה כנ״ל עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: זאת תורת היולדת לזכר ולנקבה מלמד שמביאה קרבן א׳ על ולדות הרבה (תוך מלאת).

הגאון ר׳ שלמה הכהן מוילנא ז״ל בספרו שו״ת בנין שלמה (סו״ס א׳) ביאר בזה מה דלכאו׳ תמוה בפסוק ר״פ תזריע דמבואר שם דיני יולדת עשירה, ומסיים שם ״זאת תורת יולדת לזכר או לנקבה״, ואח״כ מבאר דיני יולדת עני׳, וקשה דהול״ל הך ״זאת תורת יולדת״ - אחרי סיום כל הפרשה, כשגמר לבאר דיני יולדת עני׳?

אמנם לפי הסוגיא כאן ניחא, דאילו כן, הי׳ הו״א שמה שהתורה כתבה דבלידות הרבה ולדות תוך מלאת סגי בקרבן אחד, הוא רק ביולדת עני׳, דחס רחמנא עלה, דתיסגי לה בקרבן אחד, אבל ביולדת עשירה, הייתי אומר שצריכה להביא קרבן על כל ולד וולד, ולהכי כתב רחמנא ״וזאת תורת היולדת״ אחרי קרבן יולדת עשירה, שמפסוק זה ילפינן שמביאה קרבן אחד על ולדות הרבה, לומר שגם עשירה מביאה קרבן אחד על חמש לידות תוך מלאת. ועיין עוד במשך חכמה (ר״פ תזריע) מש״כ בהערה זו.

★ ★

בשם הרה״ק מהר״ש מבעלזא זי״ע מובא טעם אחר למה נאמר זאת תורת היולדת אחרי קרבן עשיר, לומר שכפי דתה של התורה צריכים בני ישראל להיות כולם עשירים, ולהביא קרבנות של עשירים לעזרה, זהו - תורת היולדת, אבל אם קורה מקרה שיש יולדת עני, אז מביאים קן לחטאת ולעולה.

דף י׳ ע״א

בגמ׳: מהו דתימא אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם, קמ״ל.

ובתוס׳ ישנים כאן (ד״ה אי אפשר וכו׳) כתבו להקשות דא״כ למה לי הפסוק דיולדת טמאה שבעה, תיפוק ליה משום נדה, אי אין פתיחת הקבר בלא דם ע״כ. ובספר סדרי טהרה (יו״ד סי׳ קצד סק״א) תירץ דנפקא מינה ביולדת בתוך נדתה כגון בז׳, דמשום נדה טובלת לערב אף שראתה כל שבעה, ומחמת הלידה צריך שבעה ימים מיום הלידה, ועיין מנחת חינוך (מצוה קס״ו אות א).

★ ★

והביא בפרדס יוסף על ויקרא (פר׳ תזריע) בשם הגה״ק רמ״י מאוסטרובצה זצ״ל לבאר מש״כ (ויקרא יב. ב - ג): כימי נדת דותה תטמא. וביום השמיני ימול בשר וגו׳. דהנה לכאורה קשה מה ענין נדה לכאן, ואין לומר דאי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם, דזה אינו, דקשה כנ״ל דתיפוק ליה משום נדה. והתירוץ דראתה ביום שביעי וכנ״ל וצריך משום לידה, ושוב קשה למה תליא לידה בנדה.

ובילקוט (תזריע רמז תקמ״ז ד״ה וביום השמיני) מביא פסיקתא (פכ״ח ד״ה זה הוא), תן חלק לשבעה וגם לשמונה (קהלת יא, ב) אלו ימי נדה ומילה, ותמוה.

ויש לומר עפ״י מה שאמרו בנדה (לא:) שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחי, מפני מה אמרה תורה יולדת מביאה קרבן. אמר להן בשעה שכורעת לילד קופצת ונשבעת שלא נזקק לבעלה, לפיכך אמרה תורה תביא קרבן. וקשה הא נשבעת במזיד, וא״כ לא שייך קרבן.

ויש לומר עפ״י קושיית המפרשים סוף נדרים (צ:), נטולה מן היהודים, איך חל שבועה על איסור אשת איש שאסורה לבעלה בלאו הכי, ואין לומר דכי פקע איסור אשת איש חלה השבועה, זה אינו, דדוקא באיסור שאין לו חילוק בזמן, כשנפקע איסור קמא חל השני, אבל אם בשעה שנשבע לא היה מקום לחול, בודאי אינו חל, ודוקא אם איסור אחד בשבועה, אמרינן בשבועות (כז:) אם נשאל בראשונה חל השני, דעוקר נדר מעיקרא והוי כלא היה, מה שאין כן הכא, א״כ כל יולדת קודם לידה היא נדה ואיך חל השבועה, ולאחר הלידה שפיר מותרת לבעלה באופן דטומאת הנדה גורם להיות מותרת לבעלה אחר זמן.

וזהו שאמר וטמאה שבעת ימים, ואי דאיך אפשר לחול הלא טמאה, ואדרבה אסורה לעולם, ועל זה כתיב כימי נדת דותה תטמא, היינו דע״י האיסור נדה לא היה חל השבועה. ובגמ׳ נדה (לא:) מפני מה נימול לשמונה, שלא יהיו העולם שמחין והם עצבין, ובאמת כל זה אי מותרת לו בשמיני, ולזה כיון דכתיב כימי נדה דותה תטמא ולא חל השבועה, הסמיך לזה וביום הח׳ ימול, וכילקוט הנ״ל עכד״ק.

★ ★

בגמ׳: א״א לפתיחת הקבר בלא דם.

ובתוס׳ ישנים (ד״ה א״א) הקשו דא״כ ל״ל קרא בר״פ תזריע לומר: דאשה טמאה בלידה, תיפוק לי׳ דא״א לפתיחת הקבר בלא דם.

והביא הגאון ר׳ שלמה הכהן מוילנא ז״ל בהקדמת ספרו שו״ת בנין שלמה (דף ח׳ ע״א) מאחיו הגאון ר׳ בצלאל ליישב, על פי מה דאיתא (בפרקי דר׳ אליעזר) שבדור המדבר לא ראו הנשים דם נדות, וא״כ לא היו טמאים ע״י לידה אף שיש פתיחת הקבר, ואיצטריך קרא לטמא מחמת הלידה עצמה.

★ ★

הפוסקים דנו בהך כלל דא״א לפתיחת הקבר בלא דם, אם זהו רק דין בלידה, או אף להיפוך מבחוץ לבפנים ג״כ, כגון רופא שמכניס מכשיר מבחוץ לבפנים לבדוק מצב העובר, אם אמרינן בזה גם כן הך כללא דאי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם.

ודעת הנו״ב (מהדו״ת יו״ד סי׳ ק״כ) דגם בכה״ג אמרינן א״א לפתיחת קבר בלא דם, אבל בהג׳ ברוך טעם (על הנו״ב) והחזון איש (יו״ד סי׳ פ״ג סק״ב) חלקו עליו, דהך כללא הוא רק בלידה וכדו׳, שסיבת הלידה והדחיפה חוצה היא גורמת להדם, אבל ע״י מכשיר מבחוץ לבפנים, אינו מוציא דם.

ובשיעורי שבט הלוי (סי׳ קפ״ח ס״ג) כתב דיש להחמיר כהנו״ב וכן ס״ל להגר״א, מ״מ בדרך כלל בבדיקת הרופאים, אינו מגיע בפנים לרחם וצואר הרחם.

ובבדי השולחן (סי׳ קצ״ד ס״ק ל״א) כתב שבכלי שהוא פחות מרוחב 15 מילימטר, אין לחשוש לפתיחת הקבר.

דף י׳ ע״ב

בגמ׳: יש מביא בדלות ועשירות ויש מביא בדלות ויש מביא בדלי דלות.

וצ״ב. וכתב בס׳ שיח השדה להגרח״ק שליט״א ח״ג (ע׳ קצ״ו) בשם מרן החזון איש זצ״ל לבאר: יש מביא בדלות ועשירות, היינו יולדות, שגם בעשירות מביאה עוף, וזהו דלות ועשירות יחד. ויש מביא בדלות, היינו דמצורע או בעשירות גמור או בדלות גמור. ומה שמביא בדלות גם כן כבש לאשם, לא חשיב, דלא מצינו בשום מקום עוף לאשם, ויש מביא גם כן בדלי דלות ע״כ.

★ ★

בגמ׳: מכאן אתה למד לעשירית האיפה בפרוטה וכו׳.

הנה עה״פ (ויקרא ה, יא): ואם לא תשיג ידו והביא וגו׳ עשירית האיפה, איתא במדרש: ואל אלהינו כי ירבה לסלוח וכו׳, אף הקב״ה ויתר לנו סליחה אחת משלו, ואיזו זו עשירית האיפה ע״כ. וצ״ב.

וכתב בספר נחלת יעקב יהושע (פר׳ ויקרא): נראה לפרש דאיתא בגמ׳ (כריתות י׳ ע״ב) מכאן אתה למד לעשירית האיפה שהיא בפרוטה, ופריך הש״ס לפי חשבון ריבעא דפרוטה הוי, ומשני אה״נ, אלא דלאו אורח ארעא לאתוי׳ פחות מפרוטה למקום. מבואר, דאי הביא העני עשירית האיפה פחות מפרוטה כשר, אלא דלא הוי כבוד

להשי״ת אם הוא פחות מפרוטה, ולפ״ז י״ל דזהו כוונת המדרש, אף הקב״ה ויתר לנו סליחה אחת מכבוד שלו, ואיזו זו עשירית האיפה, דמקובל לרצון אפי׳ בפחות מפרוטה, אף דלאו אורח ארעא לאיתויי לפני השי״ת עשירית האיפה פחות מפרוטה וא״ש.

★ ★

ובאופן אחר יש לפרש דברי המדרש הנ״ל בהקדם ש״ס הנ״ל, דעשירית האיפה כשר אפילו באין בו שוה פרוטה, אלא דלאו אורח ארעא, ולכאורה יש לעיין, דמבואר הרבה פעמים בש״ס בב״ק דקרבן צריך להיות שלו, ד״מכם״ אמר רחמנא וגזול לאו דידיה הוא, ונודע דברי רש״י בסוכה (דף כ״ז) דפחות משוה פרוטה - פסול היכי דבעי להיות שלו, וא״כ עשירית האיפה האיך כשר בפחות משוה פרוטה, הא קרבן צריך שיהיה שלו.

ולפמ״ש לחדש החתם סופר (או״ח סי׳ ר״פ) דבקרבן אינו צריך להיות דוקא שלו, אלא שלא יהי׳ של אחרים ניחא, דפחות מפרוטה לא הוי של אחרים ג״כ, אלא דלא הוי שלו, אך רבים הקשו עליו מדברי רש״י בריש פר׳ ויקרא: אדם למה נאמר, מה אדם הראשון לא הקריב מן הגזל, שהכל הי׳ שלו עכ״ל, הרי דצריך להיות שלו דוקא אפי׳ כשאינו של אחרים, וא״כ שוב קשה מעשירית האיפה דאינו שלו, וצריך לומר דבעשירית האיפה ויתר הקב״ה להיות צריך שלו דוקא דחס רחמנא על העני, וכעין דמצינו לדידי שוה, וגם בעשירית האיפה כן אמר הקב״ה לדידי שוה פרוטה.

וזו כוונת המדרש, כי ירבה לסלוח, דהשי״ת מרבה את שויו של העשירית האיפה, כדי לסלוח, וזה אף הקב״ה ויתר לנו סליחה אחת משלו, שאמר לדידי שוה פרוטה, ואיזו זו עשירית האיפה דאין בו פרוטה וא״ש.

והמנחת חינוך (מצוה שכ״ה) הקשה על דברי רש״י הנ״ל דפחות משוה פרוטה לא מקרי שלו, דא״כ איך אנו יוצאין בערבה שאין בה שוה פרוטה במדינותינו והלא צריך להיות שלו ונשאר בקושיא. אך מצאתי שכבר קדמו בחקירה זו התוס׳ רי״ד סוכה (הובא במפתחות לספר אמרי בינה), וכתב שם לחדש, כמו דמצינו דכלי יש לו חשיבות אע״ג דאין בו שוה פרוטה, כן הדס וערבה בזמנן יש לו חשיבות והוי כמו כלי עי״ש, ולפ״ז י״ל כמו כן בעשירית האיפה, דאצל הקב״ה דחס על העני, הוא מחשיב להיותו שוה פרוטה עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: האומר עלי בסלע למזבח, מביא כבש וכו׳. מדאמר רחמנא איל אשם בכסף שקלים, מכלל דכבש בן שנה בסלע וכו׳.

הנה הרמב״ם בפיה״מ במנחות כתב, דהני שיעורים לאו דוקא נינהו, רק דבימיהם הי׳ כך נמכרים אלים וכבשים בינונים ובכל זמן כפי שיעור בינוני חשבינן ע״ש, וכתב בלח״מ (פט״ז ממעה״ק) להקשות על דברי הרמב״ם מהא דאמרינן כאן ומייתי לה הרמב״ם דהאומר הרי עלי בסלע מביא כבש והטעם משום דאיל בב׳ סלעים כבש בן שנתו בסלע ע״ש.

★ ★

וכתב השפת אמת בחי׳ לחגיגה (ו׳ ע״א) ליישב בזה: ולפע״ד נראה דלק״מ, דהתם בכריתות הכי פירושו, כיון שנדר להביא מין ידוע בסלע, ואנן אשכחן דכבש בסלע היא שיעור חשוב ומסוים בתורה, מדחשוב איל בשני סלעים, היכא דחייבתו תורה בשיעור ידוע, כמו כן כבש בסלע הוא שיעור חשוב ויש לו להביא זאת, אבל לא שיהי׳ כוונת הגמ׳ דכבש צריך להיות בסלע, עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: אלא דלאו אורח ארעא לאיתויי פחות מפרוטה למקום.

הנה רש״י בגיטין (י״ב ע״ב) ס״ל דאין הקדש חל על פחות משו״פ ע״ש, ובתוס׳ שם תמהו עליו ע״ש. וכתב הגאון הכלי חמדה זצ״ל בספרו (פר׳ צו ע׳ יד): עלה בדעתי דרך פלפול, דסברת רש״י ז״ל דאין הקדש חל על פחות משו״פ, הוא כמו שכתב הפנ״י בחי׳ דאין אישות לחצאין, וקידושין שאינם יכולין לחייב מיתה אינם קידושין כלל, א״כ י״ל דה״ה הקדש אשר אין בו מעילה, לא חל עליו שם הקדש כלל, דאין הקדש לחצאין, ואע״ג דמצאנו הקדש דאין בו תורת מעילה - כמו קדשים קלים וקרקע דאין בו מעילה, זה נתמעט מגזה״כ, וכן מצאנו בקידושין דהתורה מיעט ממיתה, היינו ביבם קטן לדעת רש״י קידושין (דף י״ט ע״א), אבל במקדיש מטלטלין לבדק הבית דאית בי׳ מעילה, א״כ היכא דהוא מקדיש באופן דלא יהי׳ בו מעילה, הוי הקדש לחצאין, ואין ההקדש חל כלל.

ומעתה א״ש קושית התוס׳, כיון דתני במשנה דהזהב שם דאין מעילה בפחות משו״פ, ממילא נדע דאין הקדש חל בפחות משו״פ, ודא ודא אחת הוא.

ובזה יש לתרץ קושי׳ גדולה מה שהקשיתי בחידושי לכריתות ואח״כ מצאתי שכבר העירו האחרונים בזה, על שיטת רש״י הנ״ל דאין הקדש חל על פחות משו״פ, מכריתות (דף י׳ ע״ב) דמבואר בגמרא דלאו אורח ארעא לאתויי פחות מפרוטה למקום. מבואר דחל הקדש על פחות משו״פ. והיא קושי׳ גדולה.

ולהנ״ל י״ל לפמ״ש הנתה״מ (בסי׳ כ״ח) וקדמו בזה בתו׳ ישנים כריתות במשנה דיש אוכל, דהא דמעילה תליא בפרוטה, היינו רק בקדושת בדק הבית דהוא מצד גזילת הקדש, אבל בקדושת הגוף תלי׳ בכזית עיי״ש. א״כ בקדושת הגוף דלא תליא בפרוטה, גם רש״י מודה דהקדש חל על פחות משו״פ, וזה נכון דרך פילפול.

★ ★

אך לקושטא דמילתא זה אינו, דהרי מבואר בכריתות (דף כ״ג ע״א) דגם נותר אינו מועל אלא אם כן הנותר הי׳ שו״פ, אבל היכא דהוא באמת פחות משו״פ בעצם אין בו מעילה, וכוונת הנתה״מ ותוס׳ ישנים הוא בהבדל בין קדושת הגוף לבדק הבית, דבדק הבית דהוא מטעם גזילת הקדש, צריך דוקא שיחסר מהקדש שו״פ, אבל אם הוא אסור בהנאה שאינו מחסר מהקדש אין בו מעילה, אע״ג דנהנה שו״פ, משא״כ בקדושת הגוף אם הוא נהנה שו״פ, אע״ג דאסור בהנאה ואין בו תועלת להקדש מ״מ מועל. אמנם זה ברור דצריך דוקא שיהנה שו״פ, ובפחות מזה, אין בו מעילה.

ובזה א״ש דקתני במשנה סתמא דאין מעילה בפחות מפרוטה, ולפי הנ״ל א״ש, דקאי על קדושת הגוף, ג״כ דגם בזה ליכא מעילה בפחות מפרוטה, וז״ב ואמת. ולפי״ז נסתרו דברינו בשיטת רש״י ז״ל דהטעם דאין הקדש חל על פחות משו״פ מצד דאין בו מעילה, דא״כ גם בקדה״ג צריך להיות כן, והרי מבואר בגמרא להיפך, וגם נסתר בזה מ״ש האחרונים לומר דסברת רש״י ז״ל דהקדש אינו חל על פחות משו״פ משום דהוי אינו שלו כדבריו במס׳ סוכה הנ״ל, דהרי מסוגי׳ דכריתות הנ״ל מבואר דהקדש חל על פחות משו״פ, וא״כ ע״כ דמיקרי שלו. דאינו שלו אינו יכול להקדיש.

★ ★

לכן נלענ״ד לתרץ דברי רש״י ז״ל, דמודה דפחות משוה פרוטה הוא שלו ומקרי עליו שם בעלים, רק דס״ל לרש״י ז״ל דפחות משו״פ כיון דמחל איניש אם גזלו ממנו וא״צ להחזיר, וא״כ יכול אדם ליטול הדבר ממנו בע״כ, מיקרי אינו ברשותו, וזה נכון בסברא.

ומעתה א״ש דברי רש״י ז״ל, לפמ״ש הריב״ש מובא בקצוה״ח (סי׳ קי״ז ס״ק ב׳) שדעת רש״י ז״ל, דאע״ג דאין אדם יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו, כמו בגזל ולא נתייאשו הבעלים דשניהם אינן יכולין להקדישו זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, היינו דוקא בהקדש בדק הבית דילפינן מקרא דכי יקדיש את ביתו קודש, מה ביתו ברשותו וכו׳, משא״כ קדושת הגוף, חל גם על אינו ברשותו עיי״ש בקצוה״ח שמכריח כן מדברי רש״י פסחים בסוגי׳ דלמפרע גובה, ובחי׳ שם כתבנו שנראה שכן הוא דעת התוס׳ חולין (דף ק״מ ע״א) ד״ה למעוטי צפורי עיר הנדחת שנסתפקו בעבר והקריב בהמת עיר הנדחת אי קדשו. ותמהו האחרונים הא איסה״נ הוא, ואינו יכול להקדישן. ומ״ש בזה בתשו׳ חת״ס חלק או״ח (סי׳ ק״פ) צ״ע, כמו״ש במק״א. ועין בקונטרס אחרון הנדמ״ח בתשו׳ הריב״ש דפוס ווילנא ואכמ״ל.

אמנם האמת נראה כמו״ש הקצוה״ח (בסי׳ ת״ה) דאיסורי הנאה הוי אינו ברשותו, אמנם שם בעלים נקרא עליו, וא״כ בקדושת הגוף דיכול להקדיש אינו ברשותו, ה״ה דיכול להקדיש איסוה״נ וצדקו דברי התוס׳. ומעתה א״ש, דדוקא קדושת בדק הבית אינו חל על פחות משו״פ, אבל בכריתות דמיירי מקדושת הגוף, חל גם על פחות משו״פ עכ״ד ודו״ק היטב.

דף י״א ע״א

במשנה: ראב״ע אומר כל העריות מפורשות ומה שייר אין לנו אלא שחציה שפחה וחציה בת חורין.

בסה״ק פני מנחם (אח״ק ליל ש״ק תשנ״ה) כתב: אולי הנרמז בזה, התורה היא לעדן ולזכך את היהודי, כמעשה ארץ מצרים וגו׳ לא תעשו, ואמנם בגויים כתיב אשר בשר חמורים בשרם, אולם גם אצל כל יהודי יש

עבדות יצר הרע, וזה ענין אשם שפחה חרופה, חצי עבד וחצי בן חורין. לידע שגם מחצית או רביעית עבירה, ואפילו משהו, צריכים להביא ע״ז קרבן אשם, ולכן הוא מביא אשם והיא לוקה, לדעת שזה חטא וכו׳. ונקרא אשם שפחה ״חרופה״, מלשון חרפה, שהוא אוחז ומחזיק בזה ואינו מתבייש בכך, הוא פוגם בנפש היהודי וכו׳, ולכן בפרשת קדושים נכתבה פרשה שלמה כל אשם שפחה חרופה, אף שאין זה שכיח כלל עכ״ל.

★ ★

במשנה: איזו שפחה, כל שחציה שפחה וחציה בת חורין וכו׳.

וכתב הרמב״ם בפיה״מ (כאן): ואי אפשר זה אלא כשתהי׳ מקודשת לעבד עברי שיש לו קידושין והיא לו מותרת כמו שזכרנו בששי מתמורה, ולפיכך יש לו בה קנין וכו׳ וכן אמרו פדוי׳ ואינה פדוי׳ חצי׳ שפחה וחב״ח המאורסה לעבד עברי דברי ר״ע, וכן הלכה עכ״ל.

והגאון הכלי חמדה זצ״ל בספרו (פר׳ קדושים אות י״ג) האריך הרבה בדברי הרמב״ם הנ״ל. ובתו״ד כותב: לכאורה דברי רבינו הרמז״ל בפיה״מ צע״ג במה שכתב כיון שהיא מותרת לו לפיכך יש לו בה קנין, שמה כוונתו בזה, דאין לומר דכוונתו על תפיסת קידושין, כיון דס״ל דגם דהיא בת תפיסת קידושין ממילא גם בישראל יש בה תפיסת קידושין, כיון דקיי״ל קידושין תופסין בחייבי לאוין.

והיותר תימא לפמ״ש הפוסקים דאיסור שפחה לישראל לדעת הרמב״ם ז״ל אינה בכלל לאו כלל, וזה מוסכם מהכל בדעת הר״מ ז״ל, אלא דפליגי אם איסור תורה יש לדעתו ז״ל או שאינו אלא איסור מדברי סופרים כידוע בזה דעת המהרשד״ם ז״ל, ועי׳ בזה במ״ל (פ״ג מהלכות עבדים הלכה ג׳), א״כ נראה ברור דלכ״ע, יש תפיסת קדושין גם לישראל בחצי׳ שפחה וחצי׳ בת חורין, אי נימא דיש תפיסת קדושין לעבד עברי בחצי׳ שפחה וחצי׳ בת חורין, וא״כ דברי הרמב״ם ז״ל צע״ג.

ומה שנראה לחומר הנושא בכוונת הר״מ ז״ל, דס״ל כיון דגזיה״כ בשפחה החרופה דאינו חייב עלי׳ כי אם כשתהי׳ בעולה ג״כ, ונראה דצריך שתהי׳ בעולה לאותו האיש שקידשה, כיון דדרשינן לי׳ מקרא דנחרפת ובזה כתיב נחרפת לאיש, א״כ נראה שתהי׳ בעולה מאותו שהיא מקודשת לו דוקא, וע״כ צ״ל דכונת התוה״ק דלא חייבא בשפחה חרופה על קידושין גרידא, כי אם שתהי׳ אשתו, דהיינו בכלל נשואה שיהי׳ להבעל קנין בה, וזה א״א אלא אם הוא מאורסת לעבד עברי, דכיון שמותר בה יש לו קנין בצד החירות שבה והוי בגדר נשואה לו, משא״כ במאורסת לבן חורין, כיון דאסור בה, אין הבעולה עושה קנין, ואין לה קנין, והוי רק מקודשת גרידא ואין בהם דין שפחה חרופה, כן נ״ל כונת הר״מ ז״ל בפיה״מ.

הן אמת שלא מצאתי מבואר בר״מ ז״ל אי צריך שתהי׳ דוקא בעולה ע״י המקדש, אך הפירוש הפשוט בסוגי׳ נראה כדאמרן, וכן נראה מדברי הרמב״ן ז״ל בקרא והוא שפחה נחרפת לאיש ובקרא דבקרת תהי׳, שחיוב השפחה חרופה מצד שהיא מיוחדת לביאה לעבד עברי עיי״ש היטב עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: בקורת תהי׳ מלמד שהיא לוקה כו׳ ומנין דהדין בקורת לישנא דמלקות היא א״ר יצחק תהא בקריאה.

ופירש״י: שקורין עלי׳ והפלא ה׳ את מכותך, שכן קורין על הלוקין.

המהר״ל בגור ארי׳ עה״ת (ויקרא י״ט כ׳) כתב וז״ל: ויראה לי, מה שנקרא מלקות ״בקורת״, ולא כתב שם המלקות בשם ״מלקות״, מפני שעיקר המלקות - היא הקריאה, שמכין אותו ואומרים תוכחות ודברים קשים, ולפיכך נקרא המלקות - על שם הקריאה, שמקריא לו גדול הדיינין, ולפיכך לא הי׳ הקריאה רק במכות, ולא במיתה, לפי שבמלקות היו מייסרין אותו וקוראין לו ״אם לא תשמור לעשות וגו׳״, כאדם שמייסר את בנו שלא ישוב לכסלה עוד, ואומר לו תוכחות, וזה לא שייך במיתה, כיון שהוא מסתלק מן העולם עכ״ל.

והיינו כדכתיב ״תֻּחַת גערה במבין, מהכות כסיל מאה״ (משלי י״ז י׳), שהעיקר הוא הגערה והשימת לב, לא ההכאה.

והגרא״ם פוירשטיין ז״ל מלונדון - ירושלים ביאר בזה דמהאי טעמא נקרא מלקות בלשון חז״ל ״סופג״ את הארבעים, ולפי שתכלית ההכאה היא לא הצער והענישה, אלא בכדי שיספוג בתוכו התוכחה, ולא ישוב עוד לכסלה.

★ ★

בגמ׳: אחרים אומרים, לא יומתו כי לא חופשה. בשפחה כנענית הכתוב מדבר ומאורסת לעבד כנעני וכו׳.

הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו בית האוצר (ח״א ע׳ 54 אות ד׳) האריך בראיות האם עבד נחשב בלשון תורה אדם, וכתב: יש להביא ראי׳ דעבד מיקרי אדם, דהא שם איש פורט יותר משום אדם, דבאדם איכא פלוגתא אי עובדי כוכבים קרויין אדם, ואילו איש לכ״ע לא מיקרי ע׳ חולין (ד׳ י״ג ע״ב) איש מה ת״ל איש איש לרבות העכו״ם שנודרין נדרים ונדבות כישראל, ובסנהדרין (ד׳ נ״ו ע״א) איש מה ת״ל איש איש, לרבות העכו״ם שמוזהרין על ברכת השם כישראל, וכהנה רבות, הרי דחד איש ממעט עכו״ם ואין פלוגתא בזה, [וע׳ ילקוט ריש בשלח ברצות ד׳ דרכי איש אלו ישראל שנאמר כל איש ישראל וכו׳], וגם הרי ״איש״ ממעט אשה וקטן משא״כ אדם, וא״כ מדעבד מיקרי איש, ע׳ כריתות (דף י״א ע״א) אחרים אומרים בשפחה כנענית הכתוב מדבר (קרא דשפחה חרופה) ומאורסה לעבד כנעני, וא״כ מדכתי׳ שם והיא שפחה נחרפת לאיש, מוכח דעבד מיקרי איש, וא״כ כ״ש דאיקרי אדם.

וע׳ כריתות שם דאפי׳ שאר תנאי דס״ל דבמאורסת לעבד עברי הכתוב מדבר, היינו רק מדכתיב והיא לא חופשה, מכלל דהוא חופש, אבל לא דייקי לה מתיבת לאיש, ומוכח דלכ״ע עבד כנעני מיקרי איש.

ואולם י״ל, דהאי לאיש אין פירושו כשאר איש, דאז שפיר לא הי׳ עבד כנעני בכלל, רק פירושו בעל, והכוונה שהיא שפחה מיועדת לבעל, ואולם אונקלוס תירגם והיא אמתא אחידא לגבר ולא תירגם לבעל.

ועוד יש לדחות הראי׳ הנ״ל, דבכריתות שם אמר בטעמא דאחרים הנ״ל דדייקי מדכתיב כי לא חופשה אם אינו מענין לדידה תנהו ענין לדידי׳, וא״כ הוי כאילו פירש קרא להדיא עבד כנעני, משא״כ בתיבת איש סתם דעלמא שפיר י״ל דאין עבד בכלל.

[ויש צע״ק בכריתות שם בסוגי׳, דמצריך לימוד לשאר תנאי דבמאורסת לעבד עברי הכתוב מדבר דמדוע לא מוקמי בעבד כנעני ולאחרים דמוקמי בעבד כנעני מצריך לימוד, מדוע לא מוקמי בעבד עברי, וקשה דממנ״פ להיכן הסברא נוטה, הרי לצד ההוא א״צ לימוד, ויש לי לפלפל בזה שם עפ״י דברינו פה ואין להאריך] עכ״ד.

פרק שלישי

דף י״א ע״ב

במשנה: עד אומר אכל ועד אומר לא אכל וכו׳ מביא אשם תלוי.

בספר יוסף דעת כאן מביא: יש מי שהקשה מכאן על שיטת האומרים עד אחד בהכחשה (כלומר, עד כנגד עד) לאו כלום הוא, (וכן דעת הרמב״ן, עיין מגיד משנה הל׳ גירושין פי״ב הי״ט), והרי כאן משמע שנידון הדבר כספק, שלכן מתחייב באשם תלוי (כן העיר המחנה אפרים עדות סי׳ ח׳). והש״ך יו״ד (סי׳ קכ״ז סקי״ד) תירץ, שלענין חיוב אשם תלוי די בכך שליבו נוקפו, וע״כ אפי׳ אם אין כאן ספק ממש, חייב אשם תלוי. ומביא מקור מהירושלמי, שדוקא לגבי אשם תלוי מתחשבים עם אותו עד אחד על אף שמכחישים אותו להחשיב את זה כספק עבירה שצריך להביא אשם תלוי, אבל לעניינים אחרים עד אחד בהכחשה לאו כלום הוא. [ועיין ביבמות (ריש פ״ז ע״ב) מטעם זה איפכא, דבתרי ותרי וברי לה שבעלה מת, מותרת לה להנשא (לא׳ מעדיה), כיון דאשם תלוי תלוי בלבו נוקפו, וכאן זה להיפוך מהאי טעמא, דבעלמא עד נגד עד לאו כלום הוא, ובאשם תלוי חייב].

ויש מי שמתרץ, שאין אומרים עד אחד בהכחשה כמאן דליתא דמי, אלא במקום שצריך עדות ודאית, ועדות מסופקת אינה עדות כלל, כגון שהעד אומר שמא יינך יין נסך אין כאן עדות, שאז כשיש עד כנגד עד, נידנת עדותו כעדות ספק שאינה כלום, אולם לענין חיוב אשם תלוי, נראה שאין צורך בעדות ודאי, וכגון שנים שהעידו ספק אכלת חלב, נראה לכאו׳ שחייב אשם תלוי, הילכך בנידון כזה, שאין צורך בעדות ודאי, די גם בעד אחד בהכחשה, שעכ״פ יש כאן עדות ספק (ע״פ חידושי ר׳ אריה לייב מאלין ח״א פ״א).

ויש מי שכתב, שלא נחלקו הראשונים אם עד אחד בהכחשה ספק הוא, או כמאן דליתיה, אלא בדבר שמעיקר הדין צריך בו שני עדים וחדשה תורה (או חכמים) נאמנות לעד אחד כשניים, בזה יש אומרים שכאשר הוא מוכחש לאו כלום הוא, אבל באיסורין שמעיקר הדין עד אחד נאמן, אף בהכחשה הרי הוא כמאן דאיתא, וכמו תרי ותרי בשאר עדויות (עפ״י שעורי הגאון ר׳ שמואל רוזובסקי ב״ב לב., ועיין באריכות בשו״ע הרב יו״ד סי׳ א׳ בקונטרס אחרון ס״ק ט״ו).

אמנם הרמב״ם בהל׳ גירושין פ״י סובר, שעד אחד בהכחשה נחשב ספק, והמחנה אפרים (עדות סי׳ ח׳) סובר שכאן הוא המקור של הרמב״ם שאם לא כן לא היה מתחייב באשם תלוי ע״כ.

★ ★

בגמ׳: דת״ר או הודע אליו חטאתו ולא שיודיעוהו אחרים וכו׳ אילימא בתרין, תרין ואין מכחישן, קרא בעי, אלא לאו בחד וכו׳.

וכתב הגאון הכלי חמדה זצ״ל (פר׳ שופטים אות כ׳): וקשה לי לפי מה דמבואר ברמב״ם ז״ל (פ״ו מיסוה״ת) ומובא ברמב״ן ז״ל פ׳ שופטים (י״ט כ״א) וכנראה שמסכים עמו, דנאמנות שני עדים, אינו מצד בירור שכן הוא, אלא שנצטוינו לחתוך הדין עפ״י שני עדים אע״פ שהעידו בשקר, הואיל וכשרים הם אצלינו מעמידין אותו על כשרותן, ועי׳ ברמב״ם ז״ל בפיה״מ בסנהדרין (דנ״ב ע״ב) שהסביר הענין דיד העדים תהי׳ בו בראשונה בזה״ל: וכבר ידעת, שהעדים הם שממיתן בידים איזו מיתה שתהי׳, לפי שאותו הדבר אצלם אמת שהשיגיהו בחושיהם, והוא אצלינו סיפור דברים, שאין אנו יודעים אלא מה ששמענו מהם, ולפיכך צוה השי״ת שיהי׳ העדים ממונין על הענין וזהו ענין נאה עכ״ל, מבואר ג״כ מדברי קודשו דמה שמשיגים בחוש עדיף יותר מנאמנות

עדים, וא"כ הכא דאמרה תורה או הודע אליו ולא שיודיעוהו אחרים, א"פ שפיר הו"א דאפי' בתרין אי אינו יודע בעצמך רק עפ"י עדים הוי בגדר שהודיעוהו אחרים, וקמ"ל דעפ"י שני עדים הוי כמו שנודע לו בעצמו אמנם עד אחד אינו נאמן כלל לקרבן אפי' אם הוא אינו יודע אם אכל חלב, וכן נראה מסתימת דברי הספרי בפ' שופטים דמדמי קרבנות לדיני ממונות, דאינו נאמן עד אחד, והתם אפי' באינו מכחישו ג"כ אינו נאמן עד אחד במקום דליכא שבועה, א"כ י"ל דה"ה בקרבן ג"כ אינו בגדר הודע אליו.

איברא שאין ראי' מדברי הספרי, דהרי התם איתא גם דיני נפשות, וברור הדבר דאין לדמות זה לזה, דבדיני נפשות אפי' בבע"ד מודה לדברי העד אינו נאמן, משא"כ בקרבן וממון אינו כן, והאי כדיניה והאי כדיניה, ולכן שוב י"ל דקרבן חלוק גם מממון אם הנידון אינו יודע אם חייב קרבן, וכמו דדיני ממונות חלוק מדיני נפשות אם מודה להעד, אך עיקר דברי הגמ' צ"ע כנ"ל.

לכן נראה, דהא שכתב הרמב"ם ז"ל דשני עדים אינו בירור גמור, היינו רק היכא שיש הרבה אנשים שפסולין לעדות, כגון נשים ועבדים שאומרים להיפך, שאז הסברא נוטה יותר להאמין להאנשים האלה, ואעפ"כ אמרה תורה עפ"י שנים עדים יקום דבר ולא משגחינן אפי' על מאה נשים ופסולים שאומרים להיפך, זהו חק מחוקי התורה, אבל במקום שאין להם מכחישין, מודה הרמב"ם ז"ל דהוי בירור גמור ודו"ק.

דף י"ב ע"א

בגמ': איבעי' להו, מ"ט דרבנן משום דאדם נאמן וכו' או דלמא משום דאמרינן וכו'.

ובתוס' (ד"ה או דלמא וכו') בסו"ד הקשו בהא דפליגי ר"מ וחכמים באמרו לו אכלת חלב והוא אומר לא אכלתי דר"מ מחייב חטאת וחכ"א מה אם ירצה לומר מזיד הייתי פטור, וכתבו תוס' וא"ת היאך מחייב ר"מ והאמר לא אכלתי, ובע"כ לא יביא חטאת דחייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין וי"ל דהתם מיירי כשאמר דלא ניחא לי' בכפרה, אבל האי ניחא לי' בכפרה אלא שהוא סבר להיות פטור ממשכנין אותן ע"כ. ובמל"מ פרק ט"ו מהל' מעשה הקרבנות כתב דמדר"מ נשמע גם לרבנן, דהיכי שהוא סבר שהוא פטור ומן הדין חייב ממשכנין ע"ש.

והקשה חכ"א בשו"ת חדות יעקב (מהדו"ת סי' צו) מהא דמבואר בערכין (כ"א ע"א) דאמר רב פפא, פעמים שחייבי חטאות ממשכנין בחטאת נזיר, ואמאי לא אמר נמי בחטאת חלב כשסבר שפטור, ומן הדין חייב, דלכ"ע ממשכנין כמ"ש המל"מ ע"כ.

★ ★

וכתב בחדות יעקב שם ליישב, דהנה בגמ' ערכין הנ"ל איתא: תני חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן חייבי חטאות ואשמות ממשכנין אותם אע"פ שאין מתכפר לו עד שיתרצה, שנאמר לרצונו כופין אותו עד שיאמר רוצה אני כו', אמר ר"פ פעמים שחייבי חטאות ממשכנין בחטאת נזיר, כיון דאם גילח על אחד משלשתן יצא ובנזרק אחד מדמים מותר ביין פשע ולא מייתי, ופעמים שחייבי עולות אין ממשכנין בעולת מצורע ע"ש, והנה מלישנא דמתניתין חייבי עולות ושלמים ממשכנין אע"פ שאין מתכפר לו עד שיאמר רוצה אני, מבואר, דעיקר הרבותא דמהני אמירת רוצה אני אף כשבא ע"י כפי' שכופין אותו, אבל אי א"צ לומר רוצה, אין רבותא כלל שממשכנין, משום דבכל מ"ע כופין אותו, רק הרבותא היכי שבעינן לרצונו, מהני מה שמתרצה ע"י מה שכופין אותו להתרצות.

והנה קרא דלרצונו בעולה כתיב, ובחטאת לא כתב בקרא לרצונו, וכתב בתשו' חת"ס (או"ח סי' קע"ו) לחדש ולהגיה בתוס' קדושין רפ"ב (דף מ"א ע"ב) ד"ה נפקא, דבחטאת לא כתיב אותו לרצונו וחומר בעולה מבחטאת, שכופין בעולה מיד לכשיתעצל להקריבו, ובחטאת אין כופין עד שיגיע זמן כפי' דהיינו כשעבר בבל תאחר, ואמנם חומר בחטאת מבעולה, דכשהגיע זמן קבוע דהיינו בל תאחר או מידי דקביע לי' זמן כגון פרו של אהרן שביומי' זמנו מעשין אותו בע"כ, ובעולה צריך לומר רוצה אני דכתיב אותו לרצונו, משא"כ חטאת כשהגיע זמן כפי' לא בעי רצונו ע"ש.

והנה מאז תמהתי על החת"ס ז"ל ממס' כריתות (דף ז') האומר לא יתכפר לי חטאתי, אביי אומר אינה מכפרת רבא אמר מכפרת, היכא דאמר לא תקרב דכ"ע לא פליגי דלא מכפרת, דכתיב יקרב אותו לרצונו, כי פליגי היכי דאמר תקרב ולא תתכפר כו' ע"ש, א"כ מבואר, דגם בחטאת מייתי הגמ' קרא דיקריב אותו דבעינן לרצונו.

אולם להצדיק מאורן של ישראל החת"ס ז"ל נראה לחלק, דדוקא באומר לא תתכפר לי חטאתי אז לא מהני, דהנה תוס' ב"ב (דף מ"ח) ד"ה אלא הקשו למה לי קרא דיקריב אותו מלמד שכופין אותו, יכול בע"כ ת"ל לרצונו, הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, הא כיון דמסקינן דתלויוהו וזבין זבוניה זביני, דסברא הוא דאגב אונסיה גמר ומקני, א"כ אמאי איצטריך קרא גבי קרבן שכופין אותו, ותירץ דאי לאו קרא הוי אמינא אע"ג דגמר ומקני כיון דאינו מתרצה אלא ע"י כפייה פסול הוא לגבי מזבח, דזבח רשעים הוא, קמ"ל שהקרבן נרצה ע"ש.

ולפי"ז, כיון דקרא דיקריב אותו לרצונו אותו ללמד שבאם כופין אותו מתרצה ע"י כפייה לא מקרי זבח רשעים, אבל היכי שאמר לא תקריב אף בחטאת, הגם שלא כתיב לרצונו מפורש בחטאת, מ"מ פסול מטעם זבח רשעים תועבה כיון שאמר לא תקריב, ובכה"ג לא גלי קרא להכשיר בשום מקום, אבל בלא אמר כלל לא תקריב ושתק ולא אמר כלום, ומייתי הקרבן ע"י כפייה שפיר מחלקינן בין עולה לחטאת, דבעולה אינו כשר עד שיאמר בפירוש רוצה אני דכתיב לרצונו, ובחטאת כשר אף שלא אמר רוצה אני, דזבח רשעים לא הוי, כיון שלא אמר לא תקרב, ומהני בחטאת ע"י כפייה אף בלי אמירת רוצה אני, ונכונים דברי החת"ס ז"ל.

אך קשה למה לא ילפינן חטאת מעולה דלבעי לומר רוצה אני, וי"ל דחטאת לא מדמינן בזה לעולה, משום דעולה הוי נדבה, וחיישינן שמא דבדעתו ליתשל עצמו ויופטר, להכי צריך אמירתו, אבל בחטאת חלב דמה בצע לו בשאלה, דמ"מ יתחייב חטאת על החלב שאכל ולא חיישינן שמא בדעתו ליתשל ולא ניחא לי', להכי מקריבין אף כשלא אמר רוצה אני, ולפי"ז נראה, דבחטאת נזיר דמצי ליתשל על נזירתו, גם להחת"ס י"ל שצריך לומר רוצה אני דילפינן מעולה.

ומעתה מיושבת הקושי' הנ"ל, די"ל דר"פ רצה לינקט רבותא, דפעמים בחטאת שממשכנין, היינו אף היכי שצריך לומר רוצה אני, שמהני אמירתו ע"י כפייה וכמו שקתני במתניתין, אע"פ שאין מתכפר לו עד שיתרצה, וזהו רק בחטאת נזיר, אבל בחטאת חלב היכי שסבר שפטור ובאמת חייב, כיון שאצ"ל רוצה אני אין רבותא כלל שממשכנין, ולפי"ז יתישב מה שהקשיתי בחדושי למה לא נקט ר"פ בעבר ג' רגלים שממשכנין כמ"ש תוס' ר"ה דף ו', דכיון שא"צ לומר רוצה אני, לא הוי רבותא כלל, דבכל מ"ע כופין לקיים, רק נקט בחטאת נזיר שצריך לומר רוצה אני, שמהני אמירתו ע"י כפייה והבן עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': אדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש.

כתב בשו"ע הרב קונטרס אחרון ליורה דעה סי' י"ח סק"י (עמוד פ"ז בדפוס חדש) וז"ל: בכל האיסורים, אדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש, אפילו אם מאה איש מכחישים אותו, כיון דיודע דהאמת אתו, ואע"פ שאם היה נודע הדבר לבית דין, היו מענישים אותו על פי עדים המכחישים אותו, מ"מ בלי ידיעתם, מותר לו להקל בינו לבין עצמו, כדאיפסקא הלכתא בריש פ"ג דכריתות ע"כ.

וע"ש דלכן מי שי"ל בהמה ונתנה לשוחט לשחוט, ואומר הבע"ב שראה שנשחט כהוגן, והשוחט אומר שלא נשחטה כהוגן, מותר לו לבעל הבית לאכול בינו לבין עצמו, ומ"מ ב"ד יענישו אותו אם יתוודע להם דבר זה, שהרי אין אנו יודעים מה אירע, והוה לנו ספק, והרי שוחט שהשחיטה הוא - בידו, נאמן לנו יותר מהבעל הבית, אבל להבעל הבית שאין לו ספק בזה, אדם נאמן על עצמו יותר מק' איש, ושפיר יכול הוא לאכול.

דף י"ב ע"ב

בגמ': אמר ר"ל מודה ר"מ לחכמים שאם אמרו לו שנים, בעלת שפחה חרופה, והוא אומר לא בעלתי מהימן, דאי בעי אמר להון לא גמרתי ביאתי.

כתב הגאון ר' מיכל פיינשטיין זצ"ל בקובץ ישורון (כרך י"ד ע' תקלז): יש להסתפק לגבי דידה אי בעי נמי שתהא גמר ביאה, וברמב"ם (פ"ג מה' אסו"ב הלכה ט"ז) כתב: כ"מ שאמרנו בשפחה שהוא פטור, הוא פטור מן הקרבן והיא פטורה מן המלקות, וא"כ לכאורה מבואר, דגם היא צריכה שתהא גמר ביאה, וא"כ צ"ע איך מלקין אותה, הא אפשר שלא גמר ביאתו, והעדים א"א להם לדעת כמבואר דיכול לומר לא גמרתי וכו', וגם דכיון דהיא פטורה ממלקות ממילא הוא פטור מקרבן.

ונראה, דהנה מבואר בגמ' ובראשונים (ועיין שטמ"ק לקמן י"ב) דאפי' מתרץ דבורי' לא הי' נאמן במקו"א רק כאן, או משום דהוי עדות על עצמו, או מטעם דכתב

בשטמ"ק לקמן, והדבר מבואר בשטמ"ק בבא מציעא, עיי"ש ברמב"ן ורשב"א, והיינו דבקרבן באמת נאמן, ורק מפורש כנגד עדים א"א להאמינו, וכל שאפשר בשום אופן בעולם להעמיד מה שאמר, ולתרץ שלא תהא הכחשה מעמידין. אמנם היכא דהוא אינו נאמן ורק סומכין על העדים, אפי' מתרץ דבורי' לא מהני כל שאלמלא תירוצו יש לנו עדות, ודו"ק כי ברור הדבר.

וא"כ הרי יש חילוק גדול בין מלקות לאשם בשפחה חרופה, דהנה קיימ"ל דמשיראו כדרך המנאפין - נסקלין, והיינו דהוי עדות לזנות, וא"כ אפשר דסגי כדרך המנאפין אפי' להעמיד בחזקת שגמר ביאתו, ואע"פ שברמב"ם שם כתב חזקת אותה צורה שהערה, אולי לא נקט למעוטי היכא דבעי גמר ביאה, וגם אפ"ל דאם ראו שהערה, אז עכ"פ יש בחזקת שגמר ביאתו.

והנה אע"פ שממיתין ע"ז, יש להסתפק אם זה נקרא ודאי ממש, או דהוא דין דמיקרי וודאי לגבי עדות לדון ע"ז, אבל במציאות אין זה ודאי.

והנה הבה"ג הובא ברא"ש (בסוף פרק ב' ביבמות) ס"ל, דלאסור על בעלה לא סגי בשיראו כדרך המנאפין, הרי דאין זה ודאי במציאות, אלא רק לגבי מיתה דיינינן כודאי, והיא הלכה דסגי אפי' לחייב מיתה, ומ"מ להבה"ג דלא סגי למיפק אשה מבעלה, ואפי' הרא"ש, דחולק עלי', נראה דס"ל דאין סברא להצריך באפוקי מבעלה יותר מבמיתה, וא"כ לחייב מלקות שפיר סגי אף דבעי גמר ביאה דיש ראו כדרך המנאפים, או לכל הפחות כמכחול בשפופרת סגי עכ"פ להחזיק בגמר ביאה, ומקרי עדות גמורה לחייבה מלקות, ומ"מ גבי מכחיש העדים ואומר לא בעלתי, מתרצינן דיבורי' דהיינו לא גמרתי ביאתו, כיון דבמציאות אפשר דלא גמר וכמש"נ.

ושבח מו"ח [הגרי"ז מבריסק ז"ל] דבר זה, והוסיף כמדומני, שאל"כ לא הי' בכלל חשיבא עדות לחייבו אשם אפי' בלא מכחיש, כיון שאין יודעין כלל מגמר ביאה, אלא ע"כ דיש כאן עדות לחייב קרבן, אלא שבמכחיש מתרצינן דבורי' כמו שנתבאר עכ"ד.

★ ★

בגמ': **מודה ר"מ לחכמים, שאם אמרו לו שנים יודע אתה בעדות פלוני והוא אומר וכו' דאי בעי אמר לא נתכוונתי לעדות.**

בתוס' ישנים כאן (ד"ה לא וכו') כתבו: "מכאן אמר רבי, וכן דן הלכה למעשה, דעדים ששמעו הדבר מפי בעלי המעשה אך לא נתכוונו להעיד ולא הובאו שם לשום עדות, אין בעדותן כלום, אם באים אחר זמן להעיד בבית דין" עכ"ד.

מבואר כאן בתוס' ישנים חידוש עצום, שעדים שלא נתכוונו להעיד, אין בעדותם כלום כשבאים אחר זמן להעיד בב"ד, אבל הרא"ש בשיטמ"ק (אות ד') הקשה, שלא יתכן כך לומר, שהרי רוב עדויות אינן צריכות יחוד עדים ולא כוונת עדות בשעת ראיית הדבר, ואין צריך לומר לעדים אתם עדי, רק אם מודה לפלוני שחייב לו כסף, בזה צריך להודות בפני העדים לומר להם אתם עדי, אבל בשאר העדויות, אם הם ראו את הדבר אפי' בלי כוונה להעיד, בוודאי שהם יכולים להעיד, ומדוע שיהיו פטורין מקרבן שבועת העדות משום שהם אומרין לא נתכוונו להעיד? גם אם הם לא התכוונו יכולים הם לבוא ולהעיד, ואם הם הכחישו בשבועה שהם לא יודעים עדות, מדוע שלא יתחייבו קרבן שבועת העדות, כך שואל הרא"ש ונשאר בצ"ע.

ואמנם להלכה נפסק גם בהרמב"ם (בפרק ה' מהלכות עדות הלכה ה') ובשו"ע (חו"מ סימן ל"ו סעיף א') "ואם היו כל העדים כשרים אחד שנתכוין להעיד ואחד שלא נתכוין להעיד וראה הדבר וכיוון עדותו, חותכין הדין על פי עדותו, בין בדיני ממונות ובין בדיני נפשות". אמנם הגר"א בביאוריו שם בחו"מ (ס"ק ה') כותב שבכריתות דף יב: לא משמע כן, אבל כך נפסק להלכה בהרמב"ם ובשו"ע. וא"כ מבואר דפליגי הראשונים בדין זה. ובשו"ת פנים מאירות (ח"ג סוף סימן כ"ה) כבר העיר מדברי התוס' ישנים אלו שהוא לא נזכר בפוסקים.

★ ★

והקשו האחרונים, דהנה עדים שהעידו על התרחשות דבר בתאריך מסויים ובמקום מסויים, ובאו עדים אחרים ואמרו: "באותה שעה עמנו הייתם במקום אחר, המרוחק מהמקום עליו אתם מעידים, ולא יכולתם לראות

את הדבר שאתם מעידים עליו״, הרי העדים הראשונים הם: ״עדים זוממים״.

ואם אכן העדים צריכים להתכוון להעיד בשעת ראייתה עדות, כיצד אם כן יכולים העדים המזימים להעיד שהעדים המוזמים היו עמם במקום אחר, הלא בשעה שהיו עמם הם לא ידעו שיצטרכו להעיד על כך, שהרי עדיין העדים המוזמים לא העידו את עדותם, ונמצא כי בשעת ראיית העדות לא נתכוונו העדים המזימים להעיד, ועדים שלא נתכוונו להעיד - ״אין בעדותן כלום אם באים אחר זמן להעיד בבית דין״?

★ ★

וכתב הגאון הכלי חמדה זצ״ל בפר׳ שופטים (ע׳ קלד): י״ל דמהזמה לא קשה, דאפי׳ אי נימא דגזיה״כ דאין עליו שֵם עדות אלא במתכוין להעיד, מ״מ מזימין נאמנים אפי׳ באינם מתכוונים להעיד, דכיון דאם העדים הראשונים העידו בשקר, הרי לא ראו כלל, וא״כ ג״כ לא נתכוונו להעיד ושוב גם המזימין כשרים, אע״ג דלא נתכוונו להעיד, וכמו דאמרי׳ בגמ׳ דלא צריך התראה מה״ט אע״ג דכללא הוא במלקות ובדיני נפשות דאינו נידון בלא התראה, מ״מ מצד כאשר זמם דנין אותם בלא התראה, כיון דגם הם רצו בעדותן להלקות ולהרוג בלא התראה, א״כ ה״ה לענין כוונה להעיד, שפיר נאמנים המזימין מכח כאשר זמם, כיון דגם הם רצו להעיד בלא כוונה כנ״ל.

אמנם זה דוקא אם נאמר שהמזימין אומרים אמת, משא״כ אם נאמין להעדים הראשונים, א״כ מלבד שאומרים הם שקר, מלבד זאת אין עליהם תורת עדות כלל, משום דלא משכח״ל בהם כוונה להעיד, וא״כ י״ל דזה הוא החידוש בהזמה, המה חזית דציית להני היינו המזימין ושוב לא צריך כוונה ואמרת דהוי כמעידין על גופן של עדים, ציית להני - לעדים הראשונים וא״כ המזימין בלא״ה אין עליהם גדר עדות כלל כיון דא״א בהם כוונה, ואינו דומה למעידין על חילל שבת וכיו״ב, דאפשר בהו כוונה, משא״כ הכא כיון דאפי׳ אם האמת בדבריהם, ג״כ א״א שיהי׳ כוונה להעיד אלא משום דאתה מחליט שהאמת כדבריהם, וא״כ הראשונים ג״כ לא הי׳ להם כוונה, ולכן גם הם א״צ כוונה זה הוא החידוש מנ״ל להחליט כן, דילמא הראשונים אומרים אמת, וא״כ לא מהני עדותם של השניים, אע״ג שמעידין על גופן של עדים כיון דהוא תמיד בלא כוונה, וזה פירוש נכון בסוגי׳ לדעת התוס׳ ישנים כנ״ל.

איברא שאין לבנות יסוד לדברי התוס׳ ישנים, הנ״ל שתמוהין המה מכמה דוכתין בש״ס, דמבואר דלא צריך כוונה להעיד וכו׳ וע״ש עוד בזה.

★ ★

ובקונטרס ויש לומר בסו״ס ואם תאמר (ע׳ סה) כתב כ״ק אדמו״ר בעל הפני מנחם מגור זצ״ל: כד הוינא טליא שמעתי מאאמו״ר הגה״ק האמרי אמת זצללה״ה קושי׳ בשם ר׳ מענדל מאס ז״ל, בגמרא כתובות (כ, ב) דאיתא שאדם זוכר עדותו עד ששים שנה, וזהו רק כשלא מוטל הדבר עליו לזכור, אבל אם עשאוהו עד בדבר - זוכר אפילו לאחר שישים שנה. וצ״ע דאם אמר שלפני ס״ה שנה קבעוהו עד בדבר איך נאמן, הא הוי עדות שאין אתה יכול להזימה, שאם יבואו עדים שיאמרו שלפני ס״ה שנה באותו יום היה עמהם, הלא לא נאמינם, שלאחר שישים שנה אינם זוכרים עדות שאינה מוטלת עליהם ע״כ.

וכן הקשה בשו״ת בנין ציון סי׳ קנ״ג בשם הגאון רי״ס (כנראה: רבי ישראל סלנטר), ועיי״ש שפלפל בזה.

ויה נראה לי לתרץ, דאפשר שיזימוהו על ידי איזה מלתא דרמיא עלייהו שהיה אז בעיר אחרת, שבכהאי גוונא שפיר דכירי גם המזימים. ועל דרך זה יש ליישב גם מה שקשה וכנ״ל בדברי התוס׳ ישנים, דלפי״ד איך משכחת להו עדים זוממים. אך להנ״ל א״ש, דאכתי משכחת לן כגון שנתכוונו להעיד עליהם דבר אחר, וממילא נעשים מוזמים על ידי דבריהם, שאומרים שהיו עמהם במעשה ההוא במקום אחר. ודו״ק ע״כ.

★ ★

השפת אמת כאן רוצה לתרץ את דברי הגמ׳, שכוונת הגמ׳ שכאשר הוא אומר לא נתכוונתי לעדות זה רק לגבי חיוב קרבן שבועת העדות, רק בזה הוא יכול לפטור את עצמו כשאומר לא נתכוונתי, כי לגבי חיוב קרבן שבועת העדות כתוב ״והוא עד״, משמע שיזמינו אותו להיות עד, או שעכ״פ בשעה שהוא ראה את המעשה הוא התכוין להיות עד, אבל אין להוכיח מכאן שאם הוא לא נתכוין בשעת ראית המעשה, הוא לא נעשה עד, אמנם הוא כן נעשה עד,

אבל א״א לחייב אותו אם הוא לא בא להעיד קרבן שבועת העדות עכ״ד.

★ ★

בספר מרפסין איגרא (עניני עדות פרק מ״א) כתב ליישב הקושי׳ הנ״ל: אכן עדים שראו ולא נתכוונו להעיד, אין בעדותן כלום. אך שאני עדים זוממים, דחידוש הוא שחידשה תורה בהם ע״כ.

עוד כתב שם ליישב: במקרה שהמעשה המחייב את הנידון מתחיל ונגמר בשעת ראיית העדים, אז צריך שהעדים הרואים או השומעים את המעשה יכוונו להעיד באותה שעה.

אך במקרה של עדים זוממים, המעשה המחייב אינו מתרחש בעת השהייה המשותפת של עדי השקר יחד עם העדים המזימים, ולכן אז באמת לא צריך שיתכוונו להעיד.

אלא המעשה המחייב בעדים זוממים הוא השקר שלהם בעת עדותם בבית הדין, ומעשה זה נמשך כל עוד זוממים העדים להטות את פסק בית הדין לחיוב מוטעה של הנידון על לא עוול בכפו, על פי דברי השקר שאמרו. אם כן, כאשר רואים העדים המזימים שעדי השקר מטים את בית הדין לפי תרמיתם, אז ורק אז היא שעת המעשה המחייב, ואז בעינן שיתכוונו להעיד ולסתור את דבריהם באופן של ״עמנו הייתם״ ע״כ.

★ ★

בשו״ת חתם סופר (אבהע״ז סי׳ ק׳) כתב לבאר דבדברי התוס׳ ישנים הנ״ל, שאין כוונתם לומר שנפסול את שראה מעשה בלי כוונה להעיד, אלא הכוונה, שמי ששמע או ראה עדות בלי שהתכוין להיות עד בדבר, אם הוא בא אחרי זמן להעיד, מן הראוי שלא נקבל אותו משום שיש לחשוש שהוא שכח את המעשה שהוא מעיד עליו, כיון שלא היה בדעתו לכוין ולהיות עד בדבר, קיים חשש ששכח את פרטי המעשה, והחת״ס אומר שכך מדוקדק בלשון התוס׳ ישנים שנקטו בדבריהם שאין בעדותם כלום ״אם באים אחר זמן להעיד בבי״ד״, משמע שרק אם לאחר זמן הם באים אז אינם נאמנים, אבל אם הם מיד לאחת ראיית המעשה יבואו להעיד באופן שאין לנו לחשוש ששכחו מה שראו, ודאי שהם נאמנים להיות עדים אפי׳ אם הם לא נתכוונו להעיד, וא״כ גם לדעת התוס׳ ישנים הם כשרים כדעת הרמב״ם והשו״ע הנ״ל. ע״כ.

★ ★

במשנה: אכל אוכלין טמאין ושתה משקין טמאין שתה רביעית יין כו׳ ושהה כדי אכילת פרס חייב.

הנה לגבי כל האוכלין קיי״ל שאינו מצטרף (בין לעינן איסור בין לענין ברכה אחרונה) עד שיאכל תוך כדי שיעור אכילת פרס. ולגבי משקין נחלקו ראשונים בשיעור הצירוף, דדעת הרמב״ם שהוא בשיעור כדי ״שתיית רביעית״, ודעת הראב״ד היא שהשיעור הוא כדי אכילת פרס כמו אוכל. והובא מחלוקת זו במחבר בשו״ע או״ח סי׳ תרי״ב סעיף י׳ לגבי יוהכ״פ.

ובגר״א (שם) כתב על דברי הראב״ד: הוא מתני׳ ערוכה בכריתות י״ב ע״ב דשיעור שתיי׳ כשיעור אכילה - כדי אכילת פרס. וכ״ה בברייתא בגמ׳ שם (י״ג ע״א) [כל המשקין מצטרפין כו׳ בכדי אכילת פרס]. ודברי הרמב״ם הם שגגה גדולה.

ואפשר לומר דהרמב״ם מפרש דר׳ אליעזר דפליג בכריתות [במשנתינו], ואמר אם פסק בה או אם נתן כו׳, חד טעמא לתרוויהו, כיון דנתן מעט מים, הרי לא שתה רביעית בכדי רביעית, ואנן קיי״ל כר״א, כמ״ש שם י״ג ע״ב, וסובר [-הרמב״ם] דה״ה בכל מקום. וליתא, דדוקא שם [לגבי שתיית יין קיי״ל כר״א], דכתיב ושכר, כמו שמוכח, [אבל לגבי שאר עניני צירוף שתי׳, לא קיי״ל כר״א]. ע״כ.

ובדרך אמונה הל׳ תרומות פ״י ה״ג בביאור ההלכה כתב ליישב, די״ל דאע״ג דנהנה בשיעור כדי שיעור רביעית, מ״מ לגבי שכרות קי״ל לחז״ל שהוא משכר אף בשיעור כדי אכילת פרס.

וברדב״ז (תרומת פ״י ה״ג) כתב: וא״ת דברים אשר שיעור שתייתן רביעית, איך אפשר שישתה וגם ישהה וזה יהי׳ תוך כדי שיעור שתיית רביעית. וי״ל כגון שגמע מעט מעט במהרה כדרך הגרגרנין, הלכך אפשר שישתה וישהה תוך כדי שיעור שתיית רביעית. ובמשנ״ב (סי׳ ר״י שעה״צ סק״ו) כתב שהדרך היא ששותין בב׳ פעמים, ואז מצטרף, ויותר מזה לא.

אבל בשו״ת שארית יהודה (או״ח סי׳ ט״ו) מביא שבעל התניא סובר ששיעור זה של הרמב״ם - כדי שיעור

רביעית, היינו רק לגבי יוהכ"פ ששיעורו הוא מלא לוגמיו, דהיינו רוב רביעית, אינו חייב עד שישתה אותו - בשיעור שתיית רביעית, אבל בצירוף משקה לגבי ברכה אחרונה ושאר איסורים שהשיעור הוא רביעית, אין שיעור הצירוף כדי שתיית רביעית, שהשיעור צירוף הוא יותר מזמן אכילת ושתיית אותו דבר, אלא שהשיעור הוא כא"פ.

דף י"ג ע"א

בגמ': התרו לה לעוברה לאכול פחות מכשיעור מפני הסכנה וכו'.

בשו"ת חדות יעקב (מהדו"ת סי' קיט) מביא שהקשה לו חכ"א על הב"י או"ח סי' תרי"ב שכתב בדעת אבי העזרי דחצי שיעור בשלא כדרך הנאתו מותר לכתחלה. מכריתות י"ג בעוברה התירו פחות משיעור, משמע הא בריא לא, והא פסול גווי' הוא רק דרבנן, וע' רא"ש ור"ן סוף יומא ומסוגי' דכריתות יש להביא ראי' דאיסור מדרבנן לאכול איסור לחולה שאין בו סכנה, אך לפמ"ש הב"י שם בשם הראב"ד דפסול גווי' חמיר ניחא עכ"ד.

★ ★

וכתב שם ליישב: נראה אף בכך איסור דרבנן גם ח"ש אסור וכמו שכתב הריב"ש (סי' רפ"ז) דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ועי' הג"א חולין צ"ח, מ"מ בשלא כדרך הנאתו י"ל לא אסרו חצי שיעור, דטעם שאסרו ח"ש הוא מפני שחזי לאצטרופי, והיינו דאי הי' שרי הי' מצטרף, כי הי' אח"כ אוכל עוד ח"ש תוך כא"פ דהיתר והיתר לא מצרפינן, וממילא הוי תמיד כעתיד להשלים ולאכול כשיעור, להכי אסרו ח"ש, וממילא איסור ואיסור מצרפינן ולוקה כשאוכל כא"פ. אבל בשלא כדרך הנאתו, דכשאכלו ראוי לומר בטלה דעתו אצל כל אדם, דשום אדם אינו אוכל שלא כד"ה, רק אסור משום דאחשבי' לאכילה. אבל לאסור ח"ש משום חזי לאצטרופי, ס"ל לדראבי' דבשלא כד"ה ל"ש חזי לאצטרופי, דנהי דפעם אחד אכל מה שכל העולם אינם אוכלים ואחשבי' לאכילה, אבל לא יעשה תמיד כזאת ולהיות עושה ואוכל היפך מכל אדם מה שכולם אינם אוכלים, מי פתי יעשה כזאת, ואם שנה פעם אחת ישגה תמיד, זאת לא אמרינן, ולא עתיד להצטרף ולהשלים כלל, להכי מתיר הראבי' ח"ש בשלא כדרך הנאתו, משא"כ אסורי אכילה שחזי לאכילה אף אם רק אסורי' מדרבנן גם חצי שיעור אסור.

גם י"ל, פסול גווי' עיקרו מה"ת, דחיישינן שמא יטמא לתרומה שיאכל אח"כ, וע' תו"י שבת י"ד, ואיכא חששא שמא תוך פיו יהי' משקים טמאים, אבל שלא כד"א אי אפשר לבא לאיסור תורה י"ל דשרי. ועיין כת"ס (או"ח סי' קי"א) מה שרצה לחדש מדעתו אם יש להתיר ח"ש שלא כד"ה, ובמחכ"ת כבר העיר מזה הבית יוסף הנ"ל.

אך קשי' לכאורה על תוס' חולין דף ל"ד שכתב בפסוק גווי' להתיר ח"ש, מכריתות י"ג דרק לעוברה התירו. וי"ל דרק כונת תוס' שם בנזיד הדמע שהוי ח"ש ע"ש.

וגם נראה דפסול גווי' כתב תוס' חולין ד"ב דאסור לטמאות גופו שלא לאכול חולין בטהרה, ותו איכא איסור שמא יטמא לתרומה, והוי שני אסורין וחמור, וזהו י"ל טעם הראב"ד שכתב שהחמירו יותר בזה ואין ראי' להר"ן ע"כ.

★ ★

בגמ': אכל פחות מכשיעור לא התירו לירד לטבול וכו' שאם ירד וטבל עלה והשלימו מצטרף וכו'.

בשו"ת חתם סופר (ח"ו סי' ט"ז) הביא ראי' מכאן ששיעור כדי אכילת פרס היינו תשע דקות, שהרי מבואר כאן שיש כאן בשיעור זה זמן טבילה, וזמן טבילה מבואר בשבת (ל"ה ע"א) שהוא מהלך חצי מיל, ומיל הוא י"ח דקות, הרי ששיעור הצירוף של אכ"פ הוא מחצה מזה, דהיינו תשע דקות.

אמנם מתוספתא דזבחים מביא שהשיעור הוא מהלך ב' מאות אמה, שזהו 1/10 של מיל, דהיינו 1.8 דקות, ובס' גולת עליות הביא מבעל התניא שהשיעור הוא 8 דקות. ובביכורי יעקב (סוכה סי' תרל"ט) כתב שהשיעור הוא 7.5 דקות, וי"א 6 דקות. ובשם הגאון ר' יצחק אלחנן מובא שהשיעור הוא 5 דקות וי"א 4 דקות או 3 דקות. (מדות ושיעורי תורה להגר"ח בניש שליט"א פרק כ' אות י"ג).

★ ★

עוד מביא שם מחלוקת לגבי דברים שהשיעור בהם הוא יותר מכזית, אם שיעור צירוף השהיות בהם הוא כא"פ או יותר, דדעת המטה אפרים (הל' סוכה סי' תרכ"ה סנ"ב) שלגבי השיעור יותר מכביצה לענין אכילה בסוכה, צריך לאוכלו - תוך כדי אכילת פרס, וכמו דמצינו ביומא (פ' ע"ב) לגבי אכילה ביוהכ"פ דהיינו ככותבת, והשיעור הוא תוך כדי אכילת פרס.

אמנם הג״ר בצלאל הכהן מוילנא (בספרו שו״ת ראשית ביכורים עמ׳ ל״ג) כתב דהיינו דוקא לענין יוהכ״פ, כדאיתא שם בגמ׳ דקים להו דבהכי מייתבא דעתי׳, אבל לענין שאר שיעורי תורה יותר מכזית, השיעור הוא כא״פ לכל כזית וכזית, וכן נקט השו״ע הרב בפסקי הסידור (סדר נט״י לסעודה אות י״ח) לגבי כביצה שיעור פת דמיחייב בנטילת ידים, דמצטרף אף אם אוכלו יותר מכדי אכילת פרס.

★ ★

בגמ׳: שאם ירד וטבל ועלה והשלימו מצטרף ואתו למימר אהני לי׳ טבילה קמייתא, ואין יודע שאין טבילה אלא באחרונה.

כתב הגאון ר׳ אברהם לופטביר זצ״ל בזרע אברהם (סי׳ ע״ו אות ב׳): והרמב״ם ז״ל בהלכות אבות הטומאות (פרק ח) לא הביא זה, אלא שכתב דמצטרף, אבל לא שלא התירו לטבול, וכמדומה שעמד בזה בספר ערוך לנר ואיננו תח״י כעת.

אך נראה דבירושלמי סוף דמאי איתא, תני הי׳ לפניו שתי׳ חביות אחת של טבל טהור ואחת של טבל טמא כו׳ וטובל ושותה וטובל, ומוקי לה בשותה פחות מרביעית, דאל״כ אף ראב״ש מודה יעו״ש. והשתא היאך קאמר רבי דשותה וטובל, הרי לא התירו לו לטבול בשותה פחות מרביעית, וע״כ דלא סבירא לי׳ זה, ולכן הרמב״ם לא הביא זה דסמך על הירושלמי ע״כ.

★ ★

הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל כתב להסתפק בספרו לקח טוב (כלל ט׳) בענין צירוף כא״פ מה ענינו, אם ענינו שנחשבים חצאי שיעורין הנאכלים בכא״פ כאלו נאכלו בבת אחת יחד, או דילמא באמת כל ח״ש בפני עצמו הוא עומד, ואין נחשבים לנאכלים בבת אחת כלל, ורק כך גזרה ההלמ״מ דין שאם אכל אדם ח״ש ובתוך כדי אכילת פרס אכל עוד ח״ש, חייב מלקות, וגזירת ההלכה בעלמא היא לא מפאת שהחצאין מצטרפין ומתחברים יחד.

ואת״ל דענין כא״פ הוא מפאת שהחצאין מצטרפין ונחשבים לנאכלו בבת אחת [וכן מוכח מלשון רש״י פסחים מ״ד א׳ ד״ה ומשני], אזי איכא לספוקי מהו ענין הצירוף הזה, אם ענינו שנחשב הח״ש האחרון כאלו נאכל יחד עם הראשון, או דילמא להיפוך, נחשב הח״ש הראשון לנאכל יחד עם האחרון.

והנה זה הספק השני אם הצירוף הוא בח״ש הראשון או באחרון הנני פה להעיר בו מאיזהו מקומן בס״ד.

והביא שם מהגמ׳ כאן דמבואר וכנ״ל שאם אכל ח״ש מאוכלין טמאין, וירד וטבל ועלה מן המקוה והשלים לכשיעור בכא״פ, מצטרף וטמא, ואין הטבילה מועלת לו עש״ה. ועל כרחך הטעם דצירוף כא״פ דאוכלין טמאין לפסול את הגוי׳ עבדוהו רבנן לשיוחשב כאלו נאכל הח״ש הראשון עם האחרון יחד, ונמצאת שהיתה כל האכילה אחרי הטבילה, ועל כן אין הטבילה מועלת על האכילה שאח״כ, משא״כ אי נימא להיפוך דנחשב הח״ש האחרון לנאכל יחד עם הראשון והיתה אכילתו איפוא לפני הטבילה, א״כ שפיר ראוי שתטהר הטבילה את האכילה שקדמה לה, ועל כרחך דהצירוף הוא בח״ש האחרון לא בראשון ודו״ק.

וא״כ נהי דטומאת גוי׳ דרבנן, עכ״ז הא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ושפיר יש ראי׳ מזה דגם בצירוף כא״פ דאורייתא הצירוף הוא בסוף האכילה לא בתחלתה ע״כ.

★ ★

בגמ׳: כיון דיינק חלב, איטמי לי׳ מחלב, וכי תימה לא איתכשר וכו׳.

בספר זרע אברהם להגאון ר׳ אברהם לופטביר זצ״ל (סי׳ מ״א אות ג׳) מביא את שיטת הרשב״ם ב״ב (דף צז. בד״ה לא צריכא) דבז׳ משקים לא בעינן לרצון כלל, אלא דווקא במים דכתיב כי יותן וכו׳ עיי״ש.

ושם (באות ו׳) כותב: יש להעיר עליו מהא דכריתות (דף יג.) דמבואר להדיא דגם בחלב בעינן לרצון אף דהוי משקה, ודברי הרשב״ם צ״ע גדול ע״כ.

★ ★

בגמ׳: היינו טעמא דבנה טהור כו׳ ספק ינקו באכילת פרס ספק ינקו ביותר מכדי אכילת פרס.

יש פוסקים הסוברים דאע״ג דכדי לברך ברכה אחרונה צריך לאכול ולשתות בשיעור כדי אכילת פרס, מ״מ בשותה קפה, כיון דהדרך הוא לשתותו לאט לאט, מצטרף אפי׳ בשותה יותר מכא״פ.

אמנם הפר"ח בשו"ת מים חיים (סי' א') והמשנה למלך (הל' ברכות פ"ג הי"ב) חולקין עליהם, ומביאים ראי' מכאן, שהרי התינוק שיונק, דרכו לינוק פחות מכשיעור כדי אכילת פרס, ומ"מ אמר רבא דלא מצטרף אם ינק מותר מכדי אכילת פרס.

[לכאו' צ"ב, שכיון שרבא אמר ספק ינקו באכילת פרס, אלמא להיפוך שדרכו ומצוי הוא לינק תוך כדי שיעור אכילת פרס].

ובס' שערי הברכה (פרק י"ד אות קטן מ"ב) מביא מהגר"ש וואזנער שליט"א שמנהג רוב גדולי עולם לברך אף ששותה ביותר מכדי אכילת פרס.

וכתב שם עוד בשמו, דלפי זה מי שאוכל מאכל קפוא, י"ל כיון שהדרך לשהות באכילתו, מצטרף אף ביותר מכא"פ, ולכן מי שאכל קרחון ושוהה באכילתו יותר מכא"פ, יוכל לברך בורא נפשות.

★ ★

דעת הפנים מאירות (ח"א סי' כ"ו) דלגבי ברכת המזון וברכה אחרונה צריך לברך אפילו אכל ושתה יתר מכא"פ, והיינו טעמא כיון דזה תלוי בשביעה והנאת מעיו, מצטרף כל מה שיורד לתוך מעיו אפילו בזא"ז, כל זמן שלא נתעכל המאכל הראשון.

דף י"ג ע"ב

בגמ': **יין ושכר אל תשת וכו' לומר לך שמוזהרין עליו כל שהוא ומוזהרין עליו מגתו וכו' ר"א אומר אל תשת וכו' או נתן לתוכו מים כל שהוא פטור וכו'.**

הנה בגמ' ברכות (כ"ז ע"א) איתא מעדותו של ר"י בן בבא על יין בן מ' יום, שנתנסך על גבי המזבח. ופרש"י: בן מ' יום, שיצא מכלל יין מגתו ובא לכלל יין גמור, וקרינן בי' נסך שכר ע"כ.

וכתב הגאון ר' יעקב שור זצ"ל בספרו משנת יעקב על ברכות (שם): קשה דלמה הוצרכו לזה לעדותו דר"י בן בבא, דמאן פליג בזה כיון דקרא כתיב "נסך שכר". ונראה לפענ"ד עפ"י המבואר בגמ' כאן הנ"ל, דת"ק ס"ל דיין ושכר אל תשת בא לומר לך שמוזהרין עליו מגתו, אבל אינו במיתה אלא ביין מ' יום. ור' אלעזר סבירא ליה דשכר אתי למעט יין מזוג, עיי"ש, והיא ברייתא בתורת כהנים פ' שמיני עיי"ש.

ולפ"ז גבי נסכים דכתיב נמי קרא אחרינא "ויין לנסך רביעית ההין", הוי משמע דגם יין מגיתו כשר, ושכר דכתיב בע"כ למעט מזוג אתי אפי' לת"ק דהתם, דהא הכא א"א לחלק בין מיתה לאזהרה, ולזה איצטריך עדותו דר"י בן בבא דגם בנסכים כשר יין בן מ' יום.

והכי תניא להדי' בספרי פ' פנחס (פיסקא קמ"ג): "ונסכו רביעית ההין וכו', חי אתה מנסך ואי אתה מנסך מזוג". ולזה איצטריך עדותו דר"י בן בבא דגם בנסכים יין בן מ' יום דווקא בעינן. ולפ"ז הא דכתיב "יין", צ"ל דהיינו להכשיר בדיעבד גם יין מגתו. והכי מבואר בברייתא בב"ב (דף צז, א) "יין מגתו לא יביא, ואם הביא כשר". אך דלפ"ז קשה דהא האי דר' יהודא בן בבא הלכתא היא כדאמרינן הכא, והרי בש"ס כריתות שם פסקינן כר' אליעזר דשכר אתי למעט מזוג וכדתניא נמי בספרי הנ"ל להדיא בנסכים דיין מזוג פסול, וכן הוא בברייתא בש"ס ב"ב (דף צז, ב) וממ"נ אי שכר למעט מזוג אתי, מנ"ל למעט יין מגיתו.

וראיתי להרמב"ם (בפ"א מהלכות ביאת מקדש) שפסק, דאם שתה יין מזוג או יין מגיתו פטור ואינו מחלל עבודה, הנה פסק כדעת ת"ק וכדעת ר"א. ובכסף משנה שם כתב לתרץ, דמשמע ליה דר"א נמי לא פליג את"ק אלא דסובר דשכר היינו כדי לשכר, ומשמע תרוייהו, שיהיה בן ארבעים יום ושיהיה חי ולא מזוג, עיי"ש מה שהאריך. ולפ"ז א"ש גם כאן, דכשם דפסלינן יין מזוג לנסכים מדכתיב "שכר", ה"נ ממעטי משכר לפסול יין מגיתו עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': **ר' אליעזר אומר כו' ושכר אל תשתהו כדרך שכרותו הא אם הפסיק בו וכו' פטור.**

בשו"ע או"ח (סי' ק"ע ס"ח) איתא: לא ישתה כוסו בבת אחת, ואם שתה הרי זה גרגרן שנים דרך ארץ, שלשה ה"ז מגסי הרוח ע"כ.והמקור הוא מגמרא פסחים (פ"ו ע"ב).

וכתב בקונטרס עובר אורח (להגאון אדר"ת ז"ל, שנדפס בסו"ס ארחות חיים) בשם הג"ר שאול זעליג הכהן שהי' אב"ד דינאבורג, דנפקא מינה לדינא, לגבי הא דמבואר כאן שרק אם שותה כדרך שתייתו חייב, כשנכנס לעבוד

בעודו שתוי יין, לכן אם שותק ומפסיק פעם אחת או פעמים ה״ז דרך שתייתו, ורק אם מפסיק שלשה פעמים, אין זה כדרך שתייתו ופטור עליו.

וכעין זה כתב במשנ״ב בשער הציון (סי׳ ר״י סק״ו).

★ ★

בגמ׳: אכל דבילה קעילית ושתה דבש אם חלב וכנס למקדש ושימש לוקה וכו׳.

כתב הגאון ר׳ צבי שכטר שליט״א בספר מפניני הרב (ע׳ עב): עיין גמרא פסחים (קז.) שנחלקו התנאים והאמוראים אם אפשר לקדש או להבדיל על השכר. ועיי״ש דלוי שדר ליה לרבי שיכרא בר תליסר מגני, טעמיה, הוה בסים טובא, אמר כגון זה ראוי לקדש עליו ולומר כל שירות ותשבחות שבעולם. בליליא צעריה וכו׳. ויש שאומרים בשם הגר״ח מוולאז״ין, שלהקרא חמר מדינה בעינן משקה המשכר, ולא כאותם שנהגו להבדיל על תה או על קפה.

ובכתבי הגאון הרוגאטשובר הביא ראיה מן הגמ׳ שאף חלב מיקרי מידי דמשכר, ושפיר שאפשר להבדיל עליו, אפילו לדעת המחמירים האלו, דאיתא בברייתא בכריתות (יג.) אכל דבילה קעילית ושתה דבש או חלב ונכנס למקדש חייב, וזהו הנקרא שכור משאר משכרים, הרי דחלב חשיב שפיר מידי דמשכר.

וכשהציעו דברים אלו לפני הגרי״ד סלוביציק ז״ל מבוסטון מאוד לא היה ניחא ליה מזה, ואמר דמידי דמשכר להבדלה היינו משקה שיש בו אלכוהול, ואין החלב בכלל זה, אכן המושג של שיכור לענין עבודה תלוי בזה שהמשקה מדמדם את המוח ומבלבל את המחשבה מפני שמביא את האדם לידי שינה, וזה שפיר ישנו בחלב ע״כ

★ ★

בגמ׳: אמר רב יהודה וכו׳ וקרי רב עליה דר״א טובינא דחכימי.

כתב רבינו החיד״א זצ״ל בספרו עין זוכר (מערכת ט׳ אות ג׳): בשיטמ״ק (כתובות דף מ׳) מביא מספר א׳, דר׳ עקיבא היה להם במקום משה רבינו ע״ה, לפי שכבר היתה תורה שבע״פ משתכחת מישראל עד שבא הוא ושנאה, והיינו דקרי רב עליה דרבי אלעזר טובייאנא דחכימי, לפי שאמר כרבי עקיבא שפיר קרי עליה טוביאנא דחכימי עכ״ד. ויצטרף לזה מ״ש במנחות (דף כ״ט) דמשה רבינו ע״ה בראותו תוקף חכמת רבי עקיבא, תשש כחו עד ששמע שאמר הלכה למשה מסיני, ואמר להקב״ה יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על ידי. ומה גם לפי חכמי המדע דרבי עקיבא כ״ל יקר ראתה עינו, א״כ מי שאמר כרבי עקיבא שפיר נאה לקרותו טוביאנא דחכימי וכו׳.

★ ★

וכותב רבינו החיד״א זצ״ל: ואשמע אחד קדוש הרב יד מלאכי (אות רצ״ד) שהקשה על דברי הרב בצלאל הנזכר, מגיטין דף כ״ו וכריתות דף י״ג דקרי רב על רבי אלעזר טוביאנא דחכימי ולא הוזכר שם רבי עקיבא.

ולק״מ, דכיון דידע רב דרבי אלעזר זמנין טובא קאי בשיטת רבו רבי עקיבא כדאמרינן בזבחים דף צ״ג ודף ק״י דרבי אלעזר בשיטת רבו רבי עקיבא, אמטו להכי קרי עליה טוביאנא דחכימי אף שבפרט ההוא לא נזכר רבי עקיבא. ואדרבא טפי ניחא כי קרי רב על רבי אלעזר טוביאנא דחכימי כשלא נזכר באותו דבר ר׳ עקיבא דרב זריז ונזכ״ר, דרבי אלעזר ברוח מבינתו מסכים הולך עם ר׳ עקיבא בענינים אחרים שדיבר רבי עקיבא. וא״כ הכא נמי טעם זקנים, טעמו ונימוקו עמו וגדלה חכמתו ודו״ק ע״כ.

★ ★

בגמ׳: ולהבדיל בין הקודש ובין החול אלו דמין וערכין חרמין והקדשות וכו׳.

וברש״י (ד״ה הדמין וכו׳): שאסורים שתויי יין לשום אותם לבעלים לפדותן, דדילמא לא שיימי להו שפיר ע״כ. וכתב הגאון הכלי חמדה זצ״ל בספרו (פר׳ שמיני אות ד׳): לכאורה צע״ג מה זה שהוסיף רש״י ז״ל לבעלים דוקא, הא כל אדם יכול לפדות מן ההקדש מה שהקדיש אחד קדושת דמים, וא״כ מה זה שכתב רש״י ז״ל דדוקא לבעלים אסורין שתויי יין לשום את ההקדש.

והנה לכאורה עלה בדעתי, דהי׳ קשה לרש״י ז״ל אמאי יהי׳ זה בכלל דין ויהי׳ אסור כשהן שתויי יין דדילמא לא שיימי להו שפיר, הא אם יהי׳ שומא בטעות הרי יתבטל השומא, וא״כ לא עשו כלום בהשומא ששמו בעת שיכרותן כיון דשומא הדרה. אך זה אינו, דהא קיי״ל דהקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל, וא״כ יהי׳ להקדש פסידא דלא הדר ושפיר אסורין לשום בעת שהם שתויי יין.

ומעתה י"ל בטו"ט עפמ"ש התוס' תמורה (דף כ"ז ע"ב) ד"ה לא אמרו דהא דשמואל דהקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל, היינו דוקא בבעלים הפודים את שלהן, אבל באחר הבא לפדות מיד ההקדש, אינו מחולל בפחות משוי'.

וא"כ מדוקדקין מאוד דברי רש"י ז"ל, דדוקא לבעלים לא מצי שיימו בהיותם שתויי יין כיון דיהי' פסידא להקדש, כיון דבדיעבד מחולל, משא"כ לאחר, כיון דשומא הדרה, ולא מהני החילול כלל, שפיר יכולין לשום אפי' בהיותם שתויי יין.

איברא דלאחר העיון זה טעות. א' דא"כ בערכין, דברור הדבר דאם היתה השומא בטעות לא מהני השומא והדרה בין לבעלים בין לאחר, וא"כ אמאי יהי' אסור לשתויי יין לשום אותם.

ב' גוף הסברא שכתבנו דהיכא דלא מהני החילול לית לן בה, כיון דאין כאן פסידא להקדש, אינו מחוור כלל, כיון דיצא מזה מכשול דיהנו הפודים מההקדש, דהם יסברו דהחילול הי' כדין ובאמת הוא הקדש וכמבואר בסנהדרין (דף פ"ח) דחשיב לה מה"ט לענין דברים שהזקן ממרא חייב עליהן. ועיין בטורי אבן מגילה (דף כ"ג) ובאבני שוהם שם.

לכן נראה דכוונת רש"י ז"ל להיפך, דלא מיבעי' לאחרים דוודאי אסורין לשום בהיותם שתויי יין כיון דיוכל לבוא מזה מכשול. אך אפילו לבעלים אסור לשום, דאע"ג דהקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל ולא יוכל להיות מכשול מזה, מ"מ כיון דיוכל להיות הפסד להקדש אסור לשום בהיותם שתויי יין דדילמא לא שיימי להו שפיר ע"כ.

★ ★

בגמ': אשר דבר ה' זו הלכות (הלל"מ) ביד משה זו תלמוד.

במשך חכמה (ויקרא י' י-י"א) מבאר דרש זו, על פי מה דאיתא בנדרים (ל"ח ע"א) דלא נתנה פלפול אלא למשה וזרעו, והוא נהג טוב עין ונתנה לישראל. וברש"י ברכות (מ"ז ע"ב) כתב דשימוש תלמידי חכמים - היינו גמרא.

וזהו מ"ש רש"י כאן "ביד משה זו גמרא" שהגמרא והפלפול הוא מתנה לנו מאת משה רבינו, לשמש תלמידי חכמים בכל דור ודור.

★ ★

בגמ': יצא שרץ טמא וצפרדע טהור ששתויי יין מורין בהן הוראה.

והיינו דבר שהצדוקין מודים בו מותר לו להורות.

והנה הרמ"א יו"ד (סי' רמ"ב סעיף י"ג) כתב: ויזהר כל אדם שלא יורה כשהוא שתוי יין או שאר דברים המשכרים, אפילו בדבר פשוט, אם לא שהוא דבר ברור בפוסקים, וזיל קרי ביי' רב הוא עכ"ל.

והש"ך שם (ס"ק כ"א) כתב שמה שהתיר הרמ"א בדבר שהוא פשוט בפוסקים, אף שבמהרי"ק מצדד כן, אבל ברמב"ם ותרומת הדשן מבואר שאינו מותר לו להורות, רק בדבר שהוא מפורש בקרא ואף הצדוקין מודין בו, ולא בדבר שמפורש בפוסקים.

וכתב דאולי טעות סופר הוא ברמ"א, ובמקום דבר ברור "בפוסקים", צ"ל: דבר ברור "בפסוקים".

★ ★

במשנה: יש אוכל אכילה אחת וחייבין עלי' ארבע חטאות כו'.

ברשב"ם בבא בתרא (ק"כ ע"ב) לגבי הא דאיתא התם יש שאלה בהקדש, כתב דאם הקדיש בהמה ושחטה בחוץ ואחר כך נשאל על הקדשו פטור מכרת.

ונסתפק המשנה למלך (הל' מעשה הקרבנות פי"א ה"ד) היכי דשחט קרבן בפנים, ואכל מבשרו קודם זריקה שהוא לוקה, אם יכול להשאל על הקדשו ולהפטר ממלקות, דשמא דוקא שוחט בחוץ שהוא שחיטה שאינה ראוי' מהני לאחרי' שאלה, אבל היכי דכבר שחטה בפנים, י"ל דתו לא מהני עלי' שאלה.

והביא מש"כ התוס' כאן (ד"ה ארבע) שכתבו במוקדשין דקתני ליתי' בשאלה, דהשתא שנשחטו ונזרק דמן, תו א"א להשאל עליהן, ומשמע דדוקא אם נשחטו ונזרק דמן, אבל אם נשחטו בלבד אפשר עדיין להשאל עליו.

אמנם הביא הא דאיתא בנדרים (דף ס"ז) דתרומה כיון דאתי ליד כהן א"א להשאל עלי', וא"כ הכא

בקדשים היכי דכבר נתקדש בכלי [-ובשחיטה נתקדשה הבהמה ע״י הסכין והדם והקבלה], תו א״א להשאל עלי׳.

★ ★

במשנה: יש אוכל אכילה א׳ וחייב עלי׳ ד׳ חטאות ואשם א׳ כו׳ ר״מ אומר כו׳.

כתב החתם סופר בדרשותיו (ח״א דף כ״ה עמוד ד׳):
אמרתי במתני׳ דכריתות יש אוכל אכילה א׳ וחייב עליה ד׳ חטאות ואשם א׳, ר״מ אף אם הי׳ שבת והוציאה בפיו חייב, ואמר רפרם אין עירוב והוצאה ליו״כ, ודחו שם לאפושי בחטאת קאמר שבת ויוהכ״פ.

נ״ל דה׳ חלקי נשמה יש: נפש, רוח, נשמה, חי׳, יחידה.
ונהי דהחוטא ומתחייב כרת, בכריתה אחת נכרתה הזמורה מן האילן העליון, ר״ל עם כל ה׳ נפשות התלוי׳ בו, אבל לתקן ולגדל הענף, צריך ה׳ תיקונים, שיגדל כל פרי - נפש רוח ונשמה חי׳ ויחידה.

ע״כ אמר ר׳ מאיר שבאכילה אחת יכול לעבור על ה׳ מיתות
וחיובי חטאות, וא״כ בישב בטל ולא עשה (לעיל הביא המשנה במכות כ״ג ע״ב ישב ולא עבר עבירה, נותנין לו שכר מעשה מצוה, שנאמר ״אף לא פעלו עולה, בדרכיו הלכו״), הרי תיקן כל ה׳ מדרגות הנ״ל.

ולפ״ז בזה״ז אפילו אי נימא דמוקדשת וטמא שייך בבכור,
מ״מ נותר לא שייך, וחסר אחד, וע״כ בא ר״מ להשלים, דהי׳ יכול להוציאו בפיו, ולא עשה, קרינן בי׳ ״אף לא פעלו עולה, בדרכיו הלכו״.

ולפ״ז שפיר קאמר רפרם דאין עירוב והוצאה ליוה״כ, דאל״כ
בלא שבת הו״ל ה׳, ול״ל לאפושי בחטאת יותר.

מיהו הש״ס דדחי, אפשר ס״ל כגירסא דמייתי בכסף משנה
הל׳ בכורות (פ״א ה״ב) דבכור בזה״ז לאו דאורייתא, א״כ ליכא מוקדשים ולא טמא בזה״ז, ועדין לא השלים ר״מ כל החסרון, ואכתי חסר אחד, ועכ״פ אמר שבת, להשלים מאי דאפשר.

★ ★

במשנה: יש אוכל אכילה אחת וחייבין עליה ארבעה חטאות.

הגאון ר׳ משה ליב ליטש רוזנבוים זצ״ל בעל מתא
דירושלים כותב בספרו בעליל לארץ: אמר לי הרב דק״ק ב״ק דיש לדקדק, הא דנקיט המשנה הלשון וחייבין לשון רבים ולא וחייב, ואמר די״ל מדאמר ואשם אחד דהוא קרבן מעילה, ובמעילה קיימא לן דיש שליח לדבר עבירה, וא״כ שייך חייבין, וקאי על המשלח.

ולפענ״ד זה אינו, דאמר הגמרא שם בקדושין הכל מודים
באמר אכול חלב דלא, משום דזה נהנה וזה מתחייב [לא אמרינן], וא״כ אין המשלח חייב. ועיי״ש בתוס׳ (ד״ה שלא) דבמעילה לא מחייב אלא ע״י הגבהה דשליח, וא״כ לא שייך דחייב באכילה. אמנם באמת במשנה שבמשניות ליתא מילת חייבין, אלא וחייב, וכן בכל מקום שהביא הש״ס זה המשנה, ביבמות, ושבת, ושבועות, איתא רק וחייב.

ויש לי עיון אדברי תוס׳ שם, דתמהו דהוי ליה למתני דחייב
ג״כ בקרבן עולה יורד, באומר שבועה שלא אוכל, ותי׳ דמידי דאיתא בשאלה לא קתני, וצ״ע דהרי עכ״פ הוי ליה למתני בנשבע על דעת רבים דליתא בשאלה כי אם לדבר מצוה וי״ל ע״כ.

★ ★

במשנה: יש אוכל אכילה אחת וחייבין עליה ארבעה חטאות וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה ארבע וכו׳) הקשו אמאי לא חשיב חמש כגון
שנשבע שלא יאכלנו ואכלה. וכתבו: וי״ל מידי דאיתא בשאלה לא קתני. ומוקדשין דתני אף דהוי בשאלה, מ״מ השתא שנשחטו ונזרקו דמן כהלכתן ליתא בשאלה עכ״ל התוס׳.

והטורי אבן הוכיח דלא כהתוס׳, משבועות (דף כ״ד) דפריך
הגמ׳ והרי הקדש ומשני בבכור, ומדלא משני הגמ׳ כתירוץ התוס׳ ש״מ דלא כהתוס׳ עכ״ל הטורי אבן.

★ ★

וכתב בספר אבן יעקב עמ״ס חגיגה (ע׳ מא): ולכאורה יש
להביא ראיה לדברי התוס׳ ממשנה ערוכה בכריתות (דף כ״ג) וז״ל המשנה: אשם ודאי אינו כן אם עד שלא נשחט יצא וירעה בעדר, והטעם כיון דעיקר סמיכתו על העדים או על מחשבתו שסבור שודאי חטא, ומדנודע השתא שטעה לגמרי בטעות הקדישו משנשחט הרי זה יקבר, והטעם דמדהקדיש בטעות הו״ל חולין בעזרה נזרק הדם הבשר יצא לבית השריפה עכ״ל המשנה.

ולכאורה קשה, אמאי יצא לבית השריפה, כיון שהפרישו לודאי, ונודע לו שלא חטא, הקדש בטעות הוא דאינו הקדש והוה חולין, וכן הקשה הגאון תפארת ישראל.

וע״כ צ״ל כסברת התוס׳, כיון דנזרק הדם כהלכתן ליתא בשאלה ומהני גם בטעות, ולכך יוצא לבית השריפה, דכמו ששאלה לא מהני לאחר זריקה כמו״כ טעות נמי לא מהני לאחר זריקה, וז״פ. וסברת התוס׳ כריתות י״ג הוי מטעם כיון דאחר זריקת הדם הוי כאכלה כולה ואין נשאלין עליה, וז״ב. אבל הגמ׳ דשבועות אזלא אליבא דהלכתא כאמימר דאפילו אכלה כולה נשאלין עליה, ולכך משני הגמ׳ בבכור, ולפי זה מתורצת קושית הטורי אבן ודו״ק היטב.

★ ★

בכלי חמדה פר׳ אחרי (ע׳ סו) מאריך הרבה בדברי התוס׳ כאן ובקושית הטורי אבן הנ״ל. ונביא רק מה שכותב בביאור סברת התוס׳ וז״ל: יש להסביר דברי התוס׳ דלאחר שחיטה וזריקה לא מהני שאלה, לפמ״ש הר״ן ז״ל דבקדשים לאחר זריקה, כיון דיש על הבשר היתר לכהנים ע״כ דאינן נאסרין מפאת הקדישו רק שהוא איסור תורה, ואמרי׳ דהזריקה פעל פעולה שיפסוק איסור הקדישו, רק בא עליו מחדש איסור תורה, וא״כ מסברא דלא מהני שאלה, כיון דאיסור הקדש כבר חלף ועבר, נהי דשורש איסור תורה זה מכח איסור ההקדש שהי׳ עליו קודם לכן, מ״מ עתה כבר נאסר מכח איסור התורה, שוב ל״ש בו שאלה וכו׳ עכ״ד.

★ ★

במשנה: **וחייבין עליה ארבעה חטאות וכו׳.**

כתב הג״ר אברהם בנימין גלאוויטשאווער ז״ל נכדו של הגאון הכלי חמדה זצ״ל בספר חמדת ישראל (בח״ב בהערות וחידושים אות ח׳): קשה לי לפי דברי המשנה למלך בפרק א מהלכות תמידין ומוספין (ה״ז ד״ה ודע דהיכא) דבשבת לא אמרינן אם עלו לא ירדו, א״כ גם ביום הכיפורים לא אמרינן אם עלו לא ירדו, דאין שום חילוק בין שבת ויום הכיפורים, משום דלא ניתנה שבת לידחות רק בכשר אבל לא אם יש בו פסול, א״כ ביום הכפורים נמי דיש בו איסור הבערה, א״כ ממילא אם עלה ירד, וממילא לא שוה מידי, א״כ אמאי חייב אשר מעילות אפי׳ לתנא קמא וכל שכן לר׳ מאיר.

ואין לתרץ משום דראוי למחר. זה אינו, דהא אמרינן בפסחים (כט ע״ב) דלא אמרינן בחמץ של הקדש דמעל משום דראוי לאחר הפסח עיי״ש, וצריך עיון ע״כ.

★ ★

במשנה: **רבי מאיר אומר, אם היתה שבת והוציאו חייב, אמרו לו אינו מן השם.**

הקשה בקצות החושן (סי׳ כ״ח): מאי מוסיף ר׳ מאיר - הא במה שהוסיף חיסר אשם? דבפסחים (דף כ״ט) תניא: האוכל חמץ של הקדש יש אומרים מעל, וי״א לא מעל, והקשו בתוס׳: אמאי פטור מקרבן מעילה משום דקים ליה בדרבה מיניה, האמר בהמצניע המוצאי אוכלין בכלי - שגג באוכלין והזיד בכלי חייב על האוכלין? ותירצו כיון דפטור מקרן וחומש פטור נמי מקרבן, שאין קרבן מעילות בא אלא כשיש קרן וחומש עיי״ש, וא״כ אם היתה שבת דהוי מיחייבי מיתות ב״ד, ודאי פטור מתשלומין, דאפי׳ ר׳ מאיר לוקה ומשלם אית לי׳, מת ומשלם לית ליה כדאיתא בפ׳ אלו נערות, אם כן ליכא אשם.

ותירץ בקצוה״ח לפי מה שכתב שם בשם רש״י, דהיכא דקים לי׳ בדרבה מיני׳, רמי חיובא עליה, אלא שאין הב״ד עונשין ואיהו מחויב לצאת ידי שמים, וא״כ כיון דקיי״ל חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן, ממילא ליכא חיוב אשם בב״ד, דהא אין ממשכנין, ואיהו לעולם חייב אשם וגם הקרבן וחומש לצי״ש, והא דאמרינן בפ׳ כל שעה י״א לא מעל - משום דסובר חייבי כריתות פוטר מתשלומין, ולפמ״ש כיון דאין ממשכנין חייבי חטאות ואשמות, א״כ מ״ד מעל, ע״כ היינו לצאת ידי שמים, אם כן הי״א דלא מעל - היינו אפי׳ בידי שמים, ואמאי דקי״ל בדר״מ אינו פוטר מידי שמים וחיובא רמי עליה? אך לפמ״ש בשם מהרש״ל דהיכא דעבדינן החומרא ליכא חוב תשלומין אפילו בידי שמים, אם כן ניחא, דמצינן למימר דשם איירי בהזיד בחמץ, וא״כ עבדינן ליה החומרא, ולהכי י״א לא מעל אפי׳ מעילה דאיכא אלא בידי שמים נמי פטור, כיון דעבדינן ליה החומרא, אבל אוכל אכילה אחת, דמיירי בשוגג, ולא עבדינן החומרא, ובזה לא חסרה אשם, כיון דאינה אלא בידי שמים משום דאין ממשכנין, ולצי״ש אפי׳ בקם לי׳ בדרבה מיני׳ משום דאין ממשכנין, מחויב עכ״ד הקצוה״ח.

★ ★

ובנתיבות המשפט שם הקשה עליו: דודאי אף מהרש"ל מודה אפי' אם אי עבדינן ליה החומרא חייב לצאת ידי שמים, דהא אתנן אסרה תורה אפי' בא על אמו במזיד והתראה וכו' דלוקה ומשלם לצאת ידי שמים. רק לענין תפיסה כתב סברא זו?

והקצוה"ח במשובב נתיבות דחה קושיתו, דודאי תפיסה בחיוב לצאת ידי שמים תלוי זה בזה, דכל היכא דמחייב מהני תפיסה, כיון דחייב הוא כמו שכתב רש"י, ואם היכא דעבדינן החומרא לא מהני תפיסה, ע"כ לצאת ידי שמים נמי לא מחייב ע"כ.

דף י"ד ע"א

בגמ': ונוקמה כגון דאכל כזית פיגול וכו'.

כתב הגאון ר' יוסף זוסמנוביץ זצ"ל - הי"ד בקובץ כרם שלמה (שנה כ' קו' ד' ע' לב אות ו'): ולכאורה הרי לא קשה מידי, דהרי מתניתין מיירי בבכור דהוה קדשים קלים, והרי זריקת קדשים קלים אם הוה פיגול אינה מביאה לידי מעילה, אם כן איך אפשר למיתני פיגול, דא"כ תו לא חייב משום פיגול.

וי"ל דהנה נסתפקתי בדין זריקת פיגול, דאמר רב גידל במעילה (דף ג') דאין מביאה לידי פיגול בקדשים, ומשום דזריקת פיגול לא אלים למיקבעי' במעילה, מהו הדין אם חישב בזריקה על מנת לאכול חוץ לזמנו דקיימא לן דמחשבין מעבודה לעבודה, במה נקבע הפיגול, אם הפיגול נקבע בהעבודה שהוא חושב בה, ונמצא דהזריקה היתה בהכשר או לא, ואי נימא דבזריקה לא נקבע הפיגול אלא בעבודה שהוא חושב בה, א"כ משכחת לה דזריקת פיגול יביא לידי מעילה, ועיין בתוס' דמעילה שם.

וא"כ א"ש הקושי' הנ"ל דשפיר חייב משום פיגול. ועיין ר"מ בהל' פסולי המוקדשים, דמשמע מלשונו, דפיגול של מחשבין מעבודה לעבודה נקבע במה שחישב, ולא במה שעבד. ועיין זבחים (דף מ"ג) והא דרב גידל בדותא היא, ועיין ר"מ הלכות מעילה, ויש להאריך, וכתבתי כאן למזכרת. ויש לפלפל בעצם סברת הת"י דזריקת פיגול לא אלים למיקבעי' בפיגול, ועיין ראש השנה (דף כ"ח), ולא כתבתי כאן כי אם מה שאני מסתפק ושואל ע"כ.

★ ★

בגמ': ונותר ופיגול בחדא בהמה לא משכחת לה.

כתב הגאון הנודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סי' נ"ב) בתשובה להג"ר בער אפענהיים זצ"ל: מה שהקשה על מה שחידשתי בצל"ח שלי בפסחים דף כ"ח ע"א ברש"י בד"ה אשם וכו', דאזהרת לא תותירו שייך בין בזבח כשר ובין בפסול. וע"ז הקשה מסוגיא דכריתות דיש אוכל אכילה אחת וחייב ארבע חטאות, והקשתה בגמרא (י"ד ע"א) ניתני חמש חטאות שאכל פיגול ומשני פיגל ונותר בחדא בהמה לא משכחת. ולדידי שפיר שייך אף בזבח פסול, א"כ שפיר משכחת פיגול ונותר יחד.

והנה נשתבש בזה, שאם אני הבאתי זבח פסול לאזהרת נותר, אבל לא הבאתיו לעונש כרת, דנותר בעונש כרת, כתיב (ויקרא י"ט ח') ואוכליו עונו ישא כי את קודש ה' חלל ונכרתה הנפש כו', ובזבח פסול לא שייך קודש חלל, שכבר מחוללת ועומדת, וכמו שאימעט כהן טמא שאכל תרומה טמאה ממיתה, מדכתיב (שם כ"ב ט') ומתו בו כי יחללוהו, פרט לזו שמחוללת ועומדת, כמבואר בסנהדרין (דף פ"ג ע"א), ה"נ אימעט זבח פסול מעונש כרת דנותר, וכיון דליכא בזדונו כרת לית בשגגתו חטאת. ע"כ.

★ ★

בגמ': וניתנו שש חטאות ונוקמה כגון דאכל כזית דם, בחדא אכילה קא מיירי בשתי אכילות לא קא מיירי ושיערו חכמים שאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים.

במגן אברהם (סי' תע"ה סק"ד) מביא מהמרדכי שהקשה בהא דאמרינן שהלל הי' כורך פסח מצה ומרור ביחד ואוכלן, האיך בית הבליעה מחזיק כל כך, הא אמרינן כאן דאין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים, ותירץ דמרסק כל הג' זיתים, ושכשמגיע לבית הבליעה הוא מרוסק, ולכן יכול להחזיק שם כל כך.

והקשו האחרונים דא"כ הדק"ל, ניתנו שש, ומאי משני דאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים, הא אפשר ע"י ריסוק.

וכתב במחצית השקל (שם) לעיין בתוס' ישנים כאן.

וביאר בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קכ"ז ד"ה ותו) שכוונתו במ"ש כאן התוס' ישנים וז"ל: והיינו כדרך אכילה. והיינו דבאמת שאם דוחק את עצמו ומרסק המאכל הדק היטב, כמו שאנו עושים היום בליל פסח - כדי

לקיים המצוה כראוי, אז אפשר לאכול ג׳ כזיתים בבת אחת, אבל תנא דידן איירי באוכל כדרכו, ובזה א״א בשום אופן יותר משני זיתים.

ועיין לקמן מה שהבאנו מהנו״ב בביאור דברי התוס׳ ישנים אלו.

★ ★

החתם סופר עצמו מתרץ, על פי מה שהביא ראיות דאכילה דיוהכ״פ דתלוי הוא במייתבא דעתי׳ (-שלכן שיעורו בכותבת, ולא בכזית כשאר איסורים), שונה הוא (גם) משאר איסורים, שבשאר איסורים חייב עליו בהנאת גרונו, ולכן גם מה שבין החניכים מצטרף (כמבואר בחולין בסוף פ׳ גיד הנשה), משא״כ לענין יוהכ״פ דתליא בייתובי דעתא, חייב רק בהנאת מעיו, [ועיין מה שכתבנו לעיל ז׳ ע״א], ולכן לאכול ג׳ כזיתים שלמים לגמרי מרוסקים, זהו בלתי אפשרי, והמרדכי שכתב שהלל הי׳ כורך ואכל ביחד ג׳ כזיתי פסח מצה ומרור, היינו שבולע בלי מה שיש בין החניכים - שמצטרף בעלמא לכזית, משא״כ לגבי יוהכ״פ דבעי שיבלע אף מה שבין החניכים, וזה אי אפשר.

★ ★

בגמ׳: אין בית הבליעה מחזיק יותר מב׳ זיתים.

במגן אברהם (ריש סי׳ תפ״ו) הקשה דהא ביומא (פ׳ ע״א) אמרינן דאין בית הבליעה מחזיק יותר מכביצה, והרי יש ראשונים הסוברים דביצה היינו ג׳ כזיתים, וא״כ זה סותר מ״ש כאן דמחזיק רק ב׳ זיתים, ותירץ דהכוונה שאינו מחזיק יותר מב׳ זיתים, דהיינו ג׳ זיתים.

והנו״ב (או״ח מהדו״ק סי׳ ל״ח אות י״ט) תירץ על פי המבואר כאן בתוס׳ ישנים שכתבו: פי׳ כדרך אכילה עכ״ל. וכוונתם ליישב קושיא זאת, דהא דאמרינן דבית הבליעה מחזיק כביצה - ג׳ כזיתים היינו אם מאנס ודוחק את עצמו, אמנם זה מקרי אכילה גסה ומזיק לו, אבל כשאוכל בשופי ובהנאה, אז דרך אכילה היא ב׳ כזיתים בלבד ולא יותר.

ולכן לגבי טומאת אוכלים שנאמר ״כל אוכל - אשר יאכל״, היינו אוכל שרק שייך להאכל, והרי שייך לאכול ג׳ זיתים - כביצה, להכי שיעור טומאת אוכלין היא בכביצה - ג׳ זיתים. אמנם הכא מיירי לענין אכילת יוהכ״פ, והרי האוכל אכילה גסה ביוהכ״פ פטור, לכן שפיר קאמר דאין בית הבליעה מחזקת יותר מב׳ זיתים, דיותר מזה הוה אכילה גסה, ועיין מש״כ לעיל מדברי החתם סופר מש״כ בביאור דברי תוס׳ ישנים אלו.

★ ★

עוד כתב שם הנו״ב (אות כ׳) לתרץ דמ״ש ביומא דבית הבליעה מחזיק כביצה, היינו כביצה בלי קליפתה, שזהו השיעור לגבי טומאת אוכלין כמבואר ברמב״ם הל׳ טו״א (פ״ד ה״א), וכתב המהרי״ל שביצה ומחצה עם קליפתה הם שתי ביצים בלי קליפה, כלומר דהקליפה תופס רבע ביצה, וא״כ אין רחוק שיעור זה משיעור זה מהשיעור של כביצה וב׳ זיתים ע״ש.

★ ★

בצפנת פענח על הרמב״ם הל׳ שביתת העשור (ה״ב סוף הלכה א׳) כתב לחדש דהא דאמרנין דכזית הוא כחצי ביצה, היינו בכל הנפח לאורך ולרוחב, אבל הא דאמרינן דכותבת היא ב׳ זיתים הוא רק בעוביה, ולא באורכה, ע״ש שמיישב בזה הרבה קושיות.

★ ★

בגמ׳: דאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים.

הנה במרדכי (בפרק ערבי פסחים) אהך דהלל הי׳ כורכן בבת אחת ואוכלן, כתב דכשהוא מרוסק מחזיק גם ג׳ כזיתים ע״ש.

וכתב הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו בית האוצר (כלל ק״ו): נלענ״ד דהא דבאינו מרוסק מחזיק ב׳ זיתים, אין הכוונה שהוא שלם לגמרי, רק הכוונה שהאוכל חלק אלא שאין מרוסק דק דק כאוכל הלעוס, דאי בשלם לגמרי ואינו חלוק כלל, נראה דאין בית הבליעה מחזיק גם ב׳ זיתים דהוא כביצה וכנודע.

ומנא אמינא להו, מהא דאיתא בנדרים (דף נ׳ ע״ב) מאי ביצה טורמיטא אמר שמואל עבדא דעביד לה שוי אלפא דינרי, ומעייל לה אלפא זימני במיא חמימא ואלפא זימני במיא קרירי עד דמתזוטרא כי היכי דבליעתא כו׳, ובר״ן וז״ל: כי היכי דבלע יתה כשיעור שאדם יכול לבלעה כאחת בלי לעיסה עכ״ל [וכ״ה שם בפירש״י ורא״ש ע״ש], ומבואר דרק ביצה שהוקטנה אפשר לבולעה כאחת, משא״כ שיעור ביצה שלימה. ואולם מלשון המרדכי פסחים שם, וכן מלשון התוס׳ חולין (דף ק״ג ע״ב) ד״ה חלקו משמע דאפי׳

בשלם לגמרי ואינו חלוק כלל מחזיק שיעור כביצה עש״ה וצ״ע, ובאתי רק להעיר ע״כ.

★ ★

בגמ׳: ושיערו חכמים דאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים.

כתב הגאון ר׳ ישראל נתן פלוצקי ז״ל (בנו של הגאון הכלי חמדה זצ״ל) בקו׳ אמרי ישראל על פסחים: במסכת פסחים (קטו ע״א) דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן שנאמר (במדבר ט, יא) על מצות ומרורים יאכלוהו עיי״ש.

והקשה במרדכי ז״ל (סדר של פסח ד״ה כורכן) הא קיימא לן (כריתות יד ע״א) דאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים, א״כ האיך היה יכול לאכול הפסח ומצה ומרור ביחד. ותירץ דהא דאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים, זהו דוקא כשהם שלימים, אבל במרוסקים מחזיק טפי.

והנה לכאורה דברי המרדכי ז״ל צריכים עיון. דהרי לדבריו הדרא לדוכתא קושית הגמרא בכריתות (שם), כיון דבמרוסקין מחזקי שלשה זיתים, וא״כ משכחת לה ששה חטאות, וכבר נתקשו בזה הרבה מהאחרונים.

ולענ״ד נראה בכונת המרדכי, דבאמת הא דמחזיק במרוסקין היינו רק שלא כדרך אכילתו, וסובר המרדכי דלהלל על כרחך יוצאין שלא כדרך אכילתו, מדכורך מצה ומרור ביחד דהוי תמיד שלא כדרך אכילתו, ולזאת משכחת לה יותר משני זיתים כמו שכתבו התוס׳ בכריתות שם (ד״ה אין), אבל אם נימא דבעינן כדרך אכילה, וזה שכורך מצה ומרור אינו שלא כדרך אכילתו מודה המרדכי ז״ל דאינו מחזיק יותר משני זיתים.

ועיין בקובץ על הרמב״ם פרק ח׳ מהלכות חמץ ומצה (ה״ו) מה שכתב לתרץ דעת הר״מ ז״ל שלא העתיק פסח, ודבריו דחוקין, ומסתבר יותר כמו שכתבתי. ועיין בבית אפרים (או״ח סי׳ ה).

★ ★

וראיתי בדברי שאול (דף כד) להגאון בעל שואל ומשיב ז״ל, שכתב לתרץ קושית המרדכי ז״ל, לפי מאי דמבואר מדברי הרא״ש ז״ל בפרק ערבי פסחים (סי׳ כה), דמדינא אין צריך במרור שיעור וסגי בכל שהוא, אלא כיון שמזכיר לשון אכילה בברכה לכן צריך כזית, א״כ י״ל נהי דמשום הברכה צריך שיעור, אבל על כל פנים לא צריך שיאכל כזית מרור בבת אחת, וסגי שיאכל משהו מרור עם פסח ומצה בכזית, ואח״כ ישלים המרור, וממילא לא קשה קושית המרדכי ז״ל, כיון דבאמת אין צריך לאכול כל כזית מרור, ואף דהוי יותר משני זיתים מחזיק כמו שכתב הנודע ביהודה (מהדורא קמא חלק או״ח סי׳ לח ד״ה ועוד נ״ל) אלו תוכן דברי קדשו.

ועל פי דבריו ז״ל נרויח לתרץ קושיא מושכלת על הא דמקשה הש״ס בחולין (יא ע״ב) לר׳ מאיר דחייש למיעוטא הכי נמי דלא אכיל בישרא, וכי תימא הכי נמי, פסח וקדשים מאי איכא למימר. וקשה דילמא סבירא ליה לר׳ מאיר כהלל דכורך מצה ומרור ביחד ויוכל לאכול ממה נפשך, דאם נבילה הוא נתבטל הכזית פסח בתוך מצה ומרור דמדאורייתא חד בתרי בטל, ואם לאו נבילה שפיר מקיים המצוה.

אמנם בהנ״ל ניחא, כיון דלא אכל כל הזית מרור ביחד עם הפסח ומצה, וליכא חד בתרי דהפסח יתבטל, והבן ע״כ.

★ ★

בגמ׳: עתי אפי׳ בטומאה ואפי׳ בשבת וכו׳ אמר רפרם, זאת אומרת עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליוהכ״פ.

כתב הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו לקח טוב (כלל ז׳): בזכרוני שבספר נחלת יעקב להגאון מליסא ז״ל (ואיננו כעת לפני) הקשה בהך דכריתות י״ד א׳ דמייתי דרשא דעתי אפי׳ בשבת, וקאמר רפרם זאת אומרת עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליוה״כ, וקאמר עלה דהא דרפרם ברותא היא, דדילמא שאני יוה״כ דהכשירו בכך וכו׳. והקשה הגאון הנ״ל ז״ל, דדילמא כונת רפרם לסברא דהואיל ואישתרי אישתרי דמצינו בכמה דוכתי, וכוונתו דכיון דגם מפאת יוה״כ יש איסור הוצאה ואפ״ה שרי, א״כ ראוי לומר הואיל ואישתרי איסור יוה״כ אישתרי נמי איסור שבת, וא״צ קרא דעתי עש״ה.

וכתב הגר״י ענגיל זצ״ל ליישב בזה עפ״י מה שהביא שם מהתוס׳ ישנים שכתבו להסתפק די״ל דרק ביוה״כ הוא דאיכא אזהרות מחולפות ליום ולילה, משא״כ בשבת הוי אזהרה אחת, א״כ ניחא, דהוצאת השעיר המשתלח הרי הי׳ ביום, וא״כ לאיסור הוצאה זה הרי קדם השבת ליוה״כ,

שמפאת שבת הוא מוזהר עליו עדיין מן הלילה, ואילו מפאת יוה"כ התחילה אזהרתו רק בבוקר, שאז חלה אזהרה חדשה מפאת יוה"כ וכנ"ל. וא"כ הרי מבואר בזבחים (ל"ב ב') דזבחים ונעשו טמאי מתים לא שייך הואיל ואישתרי טמאי מתים אישתרי נמי זיבה כיון דזיבה קדמה, וא"כ ה"נ לא שייך הואיל ואישתרי אישתרי כיון דשבת קדם וכמובן ע"כ.

★ ★

בגמ': **אמר רפרם זאת אומרת עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליוהכ"פ.**

וצריך ביאור מאין מקורו של רפרם לחלק בין שבת ליוהכ"פ, הלא לכל הדברים השוו יום הכיפורים לשבת אלא שבשבת חייבין על זדונו סקילה, משא"כ ביוהכ"פ חייבין על זדונו כרת, ומהיכי תיתי לומר שאין עירוב והוצאה ליום הכיפורים.

ותירץ בגבורת ארי (מגילה ז' ע"ב), דבביצה (י"ב ע"א) ס"ל לב"ה דמוציאין קטן וס"ת ולולב לרשות הרבים ביו"ט. ומפרש שם בגמרא בההו"א, דטעמי' דבית הלל הוא דדרשינן מדכתיב "לא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת", דדוקא בשבת יש איסור הוצאה, אבל לא ביום טוב. ויש לומר דרפרם ס"ל דכן הוא לפי האמת, ואם כן סובר הוא דכמו דיום טוב נתמעט ממה שנאמר "ביום השבת", כמו כן יום הכיפורים נתמעט גם כן מפסוק זה, ולכן סובר הוא דאין עירוב והוצאה ליוהכ"פ, וע"ש עוד מה שמיישב לפי זה.

בתוס' ישנים יומא (ס"ו ע"ב) כתב לבאר באופן אחר, דמכיון דמלאכת הוצאה מלאכה גרועה היא, אין לך בו אלא חידושו, ורק בשבת דחמירא שאיסור סקילה היא אסורה, אבל ביוהכ"פ שאין בו אלא איסור כרת בלבד, אין נוהג בו איסור הוצאה.

★ ★

בגמ': **אמר רפרם, זאת אומרת עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליוהכ"פ, ממאי וכו' אם היתה שבת והוציאו חייב אף משום שבת ויוהכ"פ וכו'.**

וכתב הגאון השואל ומשיב (מהדו"ת ח"ב סי' צה): מבואר כאן דבשבת ויוהכ"פ חייב שתים, וכן קי"ל כמ"ש הרמב"ם והרע"ב בפירוש המשנה שם, והטעם דשבת ויוה"כ חל בבת אחת דבשעה שקדש היום יוה"כ חל קדושת שבת ע"ש. ובלמדי זאת ביום ד' כ"ה למב"י שנת תרכ"ג היה קשה לי, ק"ל אם נימא דתוספת יוה"כ דאורייתא ותוספת שבת אינו דאורייתא, א"כ חל יוה"כ קודם ואיך הוה בב"א, ויגעתי ומצאתי בטעם המלך הלכות גניבה פ"ה בסופו הרגיש בזה ע"ש.

ולפענ"ד נראה דבר חדש, דהנה בהא דרצה לומר דאין עירוב והוצאה ליוה"כ ומ"ט יש בדבר. לכאורה רציתי לומר, משום דכתיב אל תוציאו משא מבתיכם ביום השבת, ודייקינן שבת אין יוה"כ לא, כעין דאמרו לענין יו"ט ביצה (דף י"ב). אך באמת יוה"כ מקרי שבת שבתון והוה כשבת, וצ"ל דס"ל כיון דהוצאה מלאכה גרועה היא, א"כ דוקא בשבת דאיסור חמור במיתת ב"ד הוא דאסור ולא ביוה"כ דקיל דהוא רק בכרת, וכעין שנסתפק בשאגת אריה לענין הבערה ביוה"כ למ"ד הבערה ללאו יצאת, וכן לענין חילוק מלאכות שנסתפק בשעה"מ (הלכות שמיטה ויובל פ"א) ע"ש.

ולפ"ז נראה לפענ"ד ברור, דאף דלא קי"ל ברפרם, וגם ביוה"כ עירוב והוצאה, משום דכיון דהתורה קראה שבת שבתון הוה כשבת ובכלל איסורי שבת, ובזה באמת יש לומר גם לענין הבערה וחילוק מלאכות דהוא בכלל שבת, ולפ"ז נראה לי ברור, דבתוספת יוה"כ לא שייך איסור הוצאה, דכיון דכל עיקר איסור הוצאה הוא משום דהוא בכלל איסורי שבת וגם יוה"כ נקרא שבת, א"כ איך אפשר שהטפל יהיה חמור מן העיקר אם נימא דשבת לא מצי לחול על יוה"כ, א"כ שוב מהראוי להתיר הוצאה ביוה"כ, שהרי רק משום קדושת שבת נאסר הוצאה, וכל דלא חל איסור שבת שוב איסור הוצאה ביוה"כ לא שייך, ומכ"ש שבתוספת יו"כ לא שייך זאת, דאיך אפשר שבשבת עצמו כשחל ביוה"כ לא יחול איסור הוצאה ובתוספות יחול, וגם איך אפשר שביוה"כ כשחל בחול יאסר וביוה"כ שחל בשבת לא יאסר, דאיסור שבת לא מצי לחול.

ובזה מיושב הא דאמרו אם היה שבת ויוה"כ, והקשה שם בטעם המלך, דמה קמ"ל, ולפמ"ש טובא קמ"ל דהו"א דלא יחול כלל שבת על יוה"כ, וקמ"ל דבתוספת יוה"כ לא חל כלל הוצאה, ושפיר נאסר הוצאה ביוה"כ עצמו כשחל בשבת ודו"ק עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ׳: אמר רפרם וכו׳ ואין עירוב והוצאה ליוה״כ.

בדרשות חתם סופר (ח״ב שמ״ט טור ב׳) כתב: י״ל סברא (דרפרם) דהוצאת שבת מרה״י לרה״ר - הוא כמוצא מקדושה, רשות יחידו של עולם, אל מקום הקליפה, רשות הרבים, עשיו - יש לי רב. אמנם ביוהכ״פ שהס״מ משלים עם ישראל, י״ל שאין ההוצאה נאסרת בו, שהרי אין שליטה להס״מ -הרשות הרבים.

★ ★

בגמ׳: דתניא ׳ושלח ביד איש עתי׳, איש להכשיר את הזר, עתי אפי׳ בטומאה ואפי׳ בשבת, עתי במזומן.

ופירש״י וז״ל, במזומן לו, שיזמנוהו מאתמול להוליך השעיר, עכ״ל.

וכ״ה ביומא (סו:), ע״ש, ובתו״כ בפ׳ אחרי (טז, כא) עה״פ ושילח ביד וגו׳, ע״ש. וכן יעוי׳ ברש״י ביומא (סו:) שכ׳ וז״ל, שיהא מזומן, מוכן לכך מאתמול, עכ״ל ע״ש. והוא כדפירש״י הכא. וכן יעוי׳ ברש״י עה״ת בפ׳ אחרי מות (טז, כא) עה״פ ושילח ביד איש עתי וגו׳, שכ׳ וז״ל, איש עתי, המוכן לכך מיום אתמול, עכ״ל ע״ש. וכש״נ.

אולם יעוי׳ ברבינו גרשום שכתב וז״ל, במזומן לו, שרגיל להוליכו במדבר, עכ״ל ע״ש. והיינו דס״ל דהשליח לעזאזל צריך להיות רגיל להסתובב במדבר וזהו כוונת הגמ׳ ״במזומן לו״ שרגיל בכך, ודלא כדפירש״י דכוונת הגמ׳ שיהיה ״מזומן מאתמול״ לזה, ודו״ק. וא״כ נראה דהוי פלוגתא, דלרש״י בעינן דוקא ״מזומן מאתמול״ אך אי״צ שיהיה ״רגיל במדבר״. ומאידך לר״ג לאידך גיסא, דבעינן ״רגיל במדבר״ ולא ״במזומן מאתמול״, ודו״ק.

וכן יעו״ש באח״מ בפי׳ הרשב״ם שכ׳ וז״ל, ביד איש עתי, הבקי בדרכים ובמדברות ורגיל בכל עת ששולחין אותו, עכ״ל יעו״ש. וא״כ מבואר דס״ל בזה כרבינו גרשום, ודלא כזקינו רש״י ז״ל. וכן יעו״ש באבן עזרא שכ׳ בזה״ל, עתי, מזומן לעתו או מנהגו ללכת בכל עת בכפורים וכו׳, עכ״ל ע״ש. ומשמע דס״ל כר״ג דהיינו ״שרגיל בכך״. אך מדכ׳ בתחילה ״מזומן לעתו״ אפשר דכוונתו ״דמוכן לכך מאתמול״, וכרש״י, ואח״כ בדכ׳ ״או מנהגו ללכת״ וכו׳, כוונתו ״שרגיל בכך״, וכר״ג, ויל״ע. ועכ״פ בדכ׳ דמנהגו ללכת וכו׳, משמע כר״ג, ודו״ק.

וכן יעו״ש בתרגום יונתן בן עוזיאל דכ׳ כנ״ל, וז״ל, ויפטור ביד גבר די מזמן מן אשתקד למהך למדברא דצוק דהוא בית חדורי, עכ״ל. ויעו״ש ״במפרש״ דתיב״ע שכ׳ וז״ל, אשתקד, פי׳ שנה שעברה, והיה מזומן לזה מאז. ודייק בשמיה שקראו ״איש עתי״ שמורגל ללכת ומזומן לכך, עכ״ל דמפרש, יעו״ש. ומבואר א״כ דס״ל כר״ג. אך מדכ׳ דמזומן לזה ״משנה שעברה״ וכו׳, משמע דס״ל אף כרש״י דבעינן שיזמינוהו לזה מלפני כן ולא רק שיהיה רגיל בזה, וכמשמעות האב״ע דבעינן לתרווייהו, ויל״ע.

וכן יעו״ש בשפ״ח דהביא לרד״ק בספר השרשים [שורש ״עת״] דבי׳ ד״עתי״ היינו שמורגל ללכת שם עתים הרבה, ע״כ יעו״ש. והוא כר״ג ודעימיה. וה״נ נראה דס״ל לרמב״ם. דיעו״ש בה׳ עבודת יוהכ״פ (פ״ג ה״ז) שכ׳ וז״ל, ואח״כ משלח את השעיר החי ביד איש המוכן להוליכו במדבר, והכל כשרים להוליכו, אלא שעשו כהנים גדולים קבע ולא היו מניחים את ישראל להוליכו, עכ״ל יעו״ש. וא״כ מדכ׳ ״המוכן להוליכו במדבר״ ולא כתב ״המוכן לזה מאתמול״, ש״מ דס״ל בזה כר״ג ודעימיה, ודלא כרש״י, ודו״ק.

ויעוי׳ במלבי״ם שם (אות נז) דהביא לפירש״י, וכן לרשב״ם והרד״ק הנ״ל דפי׳ באופ״א, ואח״כ הקשה על הרשב״ם מדברי הירושלמי ביומא (פ״ו ה״ג) דמבואר כרש״י, שכ׳ ״עתי״ שיהיה עתיד, ׳עתי׳ שיהיה מזומן. ומקשה הגמ׳ הא היינו הך דעתיד היינו מזומן ותרתי ל״ל, אלא שלא ישלחנו בידי שנים, עכ״ד הירושלמי. וא״כ בדכ׳ דמזומן היינו עתיד מבואר כרש״י דבעינן שיהיה מוכן לכך, ודלא כהרשב״ם, ויל״ע, עכ״ד המלבי״ם יעו״ש. וכ״כ כדברים האלה ב״תורה תמימה״ שם, ע״ש, ויל״ע.

אמנם מאידך איכא תנא דמסייע ליה לרשב״ם ודעימיה, מדברי התרגום יב״ע דמבואר כוותיה דבעינן שיהיה רגיל בכך, וכש״נ, ודו״ק.

והנה יל״ע ברש״י דבעינן שיהיה ״מוכן לכך״, מי צריך ״להכינו ולייעדו״ לכך, דשמא הוי ע״י הכהן גדול, או ע״י אחיו הכהנים, או ע״י הסנהדרין, או ע״י רוב הציבור. ויעו״ש בירושלמי ״בקרבן העדה״ שכ׳ וז״ל, שיהא מזומן,

מאתמול מב״ד לכך, עכ״ל ע״ש. אך יל״ע הא מנ״ל, ושמא הוי ע״י הכה״ג וכו׳, ויל״ע.

(נופת צופים)

★ ★

בגמ׳: מיגו דאיתוסף איסורא לגבי גבוה, איתוסף בי׳ לגבי הדיוט, חל עלי׳ יוהכ״פ, מיגו דאיתוסף בי׳ איסור לגבי חולין איתוסף בי׳ לגבי גבוה.

ותמה בשו״ת הרמ״ע מפאנו ז״ל (סי׳ קכ״ג) דמה מוסיף יש כאן, כיון דאין שני האסורים באים יחד, דאיסור נותר דאימורים הא נאסרו מבוקר ראשון, ולענין הדיוט הא בקדשים קלים אינם נפסלים עד הערב עיי״ש.

★ ★

וכתב הגאון ר׳ אברהם לופטביר זצ״ל בזרע אברהם (סי׳ נ״ט אות יא): וצריך לומר דמיירי בקדשים הנאכלים יום ולילה, דמבוקר ראשון נאסרו להקדש ולהדיוט ביחד, ומיגו דניתוסף איסור לגבוה נאסר נמי להדיוט.

אך למה דמוקמינן בשבועות (דף כד:) דהך מתניתין מיירי בבכור יעיי״ש דמקשה והרי הקדש ומשני בבכור עיי״ש, ובכור הוא מן קדשים הקלים דנאכל לשני ימים ולילה אחד, ואכתי לא דמי נותר דהדיוט לנותר דהקדש, דהקדש הוי נותר מבוקר ראשון דנפסל בלינה, ולענין אכילת הדיוט הרי לא הוי נותר עד ערב, והיכי חל נותר כנ״ל.

אמנם למאי דמבואר בזבחים (דף נו:) המחשב לאור שלישי וכו׳ ר׳ יוחנן אמר פסול וכו׳ ומטעם דכיון דאינתק לי׳ מאכילה חשוב נותר, אף דלא הוי עדיין זמן שריפה, א״כ ה״נ משקידש הלילה של יום כפורים חשוב נותר כיון דאינתק לאכילה משום יום כפורים וחלו תרווייהו, איסור נותר ואיסור יו״כ בהדי הדדי, ויש ראי׳ איפוא דרבי מאיר ס״ל בת אחת.

אך לכאורה נהי דנותר לא מקרי מוסיף, מ״מ כולל מקרי, דהא מכי מטי זמן נותר כל בשר קדשים שנשחטו אתמול נפסלו בזמן אחד, וכמו דחמץ על טבל מקרי כולל כיון דכי מטא זמן דפסח כל העיסות שנתחמצו קודם הפסח נאסרו משום חמץ, וכמו דצריך לומר במעילה (דף ו:) גבי בשר קדשי קדשים שיצאו לפני זריקת דמים דחייבים עליו משום נותר אף דאין איסור נותר חל על איסור יוצא. וע״כ דנותר חשוב כולל משום הזמן שכלל כל הקדשים יחד. ועיין בצל״ח פסחים (דף כח) שחידש דבזבח פסול יש ג״כ הלאו דלא תותירו, ובשו״ת נודע ביהודה חלק מהדורא תנינא (סי׳ נג) פלפל בזה, ולדעתי הדבר מבואר כאן ואכמ״ל ע״כ.

דף י״ד ע״ב

בגמ׳: נשאת לאחיו. מיגו דאיתוסף איסור לגבי אחין איתוסף איסורא לגבי דידיה.

ובתוס׳ (ד״ה נשאת וכו׳) הקשו, הא לאחיו ג״כ היתה אסור משום ממזרת ע״ש. וכתב הגאון ר׳ אברהם לופטביר זצ״ל בספרו זרע אברהם (סוגי׳ דכולל ומוסיף אות ג׳): ונראה לשיטת הרמב״ם דבחייבי כריתות גם על חיבוק ונישוק לוקה משום הלאו דלא תתקרבו לגלות ערוה עיי״ש בפרק כ״א מה׳ איסורי ביאה (הלכה א), א״כ הא הוי לי׳ איסור מוסיף, דמשום ממזרת אינו לוקה משום קריבה דהוי רק חייבי לאווין, משא״כ משום איסור אשת אח וז״ב ע״כ.

★ ★

במשנה: הבא על בת בתו חייב עליה משום בת בתו וכלתו ואשת אחיו ואשת אחי אביו ואשת איש ונדה (ואחות אשתו).

ונכתב בין ב׳ חצאי עיגולים להורות בזה דלא גרסינן ליה.

וכתבו התוס׳ (ד״ה ואחות) דלכך לא גרסינן ליה, משום דאחות אשתו לא הוי מוסיף והכא לא איירי רק באיסור מוסיף. ואח״כ מביא במשנה ר׳ יוסי אומר אם עבר זקן ונשאה חייבין עליה משום אשת אב. ומקשה בש״ס איך חל איסור על איסור, ומשני מודה ר׳ יוסי באיסור מוסיף. והקשו בתוס׳ למה קאמר מודה ר׳ יוסי באיסור מוסיף, דילמא איירי שהיתה קטנה פחותה מג׳ שנים, וכשנעשית בת ג׳ באו כל האיסורין ביחד ע״כ.

והביא בספר בית מאיר (פרשת כי תצא) בשם ספר יד אהרן המביא מכ״ק אדמו״ר מהרמ״י מאוסטרובצא זצ״ל: וקשה לכאורה, האיך מצי איירי בפחותה מבת ג׳, הלא בש״ס מקשה האיך נשאה הזקן הלא היא אשת אחיו, ומשני שנפלה לפניו ליבום ויבמה, ואם בפחות מבת ג׳, לא משכחת לה יבום, דביאת פחות מבת ג׳ אינה ביאה, ויבמה אינה נקנית אלא בביאה, והוא פליאה לכאורה.

אך יש לומר, דהנה משנה זו קאי על מתני׳ דלעיל, יש בא ביאה אחת וחייב עליה שש חטאות, והכא נמי יש על

ביאה אחת שש חטאות, ור׳ יוסי מוסיף שיכול להיות גם אשת אב ויהיה ז׳ חטאות. וא״כ שפיר הקשו התוס׳ דילמא איירי בפחותה מבת ג׳ והוי איסור בבת אחת, וא״כ שוב נוכל למיחשב גם אחות אשה בכלל, דעיקר מה דלא גרסינן ליה משום דלא הוי מוסיף.

אבל אי מיירי באיסור בבת אחת, שוב נוכל לגרוס אחות אשתו ולא לגרוס אשת אחי אביו דלא צריך, דבלאו הכי יש שש חטאות, ויוכל הזקן לישא אותה, ולא נצטרך לומר שהיתה אשת אחיו כלל, ושפיר הקשו התוס׳ דילמא איירי באופן כזה שהיה איסור בבת אחת. ועל זה שפיר תירצו התוס׳, דחזינן דמתניתין לא איירי רק באיסור מוסיף, ולא איסור בת אחת.

★ ★

אך עדיין קשה קושיית התוס׳, דלמה נקט תנא קמא אשת אחי אביו ולא אחות אשתו, הלא מצי נקיט בפחותה מבת ג׳, דהוי איסור בת אחת, ויהיה גם אחות אשתו, ויהיה ז׳ חטאות על ביאה אחת.

אך יש לומר לשיטת רש״י בקידושין (מג: ד״ה היא ואביה) דקטנה אין אביה יכול לקבל עבורה גט, משום דמשולחת וחוזרת, וא״כ הכא מקודם היתה כלתו ואח״כ נישאת לאחיו, על כרחך שמת בנו, דבנתגרשה ממנו לא מצי איירי, דבקטנה לא שייך גט כנזכר לעיל, ועל כרחך שמת בנו ונשאה אחיו ואח״כ נשאה אחי אביו, ועל כרחך שגם אחיו מת, כיון דעדיין היא קטנה, וא״כ היא קטלנית, ואיך נשאה אחי אביו. ואי בעבר ונשאה, הא תנא קמא אי עבר לא קתני, אלא ר׳ יוסי תני עבר ונשא, וא״כ היכא משכחת לה אשת אחי אביו.

ועל כרחך דמתני׳ איירי בגרושה, ואחד גירשה ואחד מת ואינה קטלנית, ושפיר נשאה אחיו מאביו, ושוב לא מצי למתני אחות אשתו, כיון דלאו איסור בת אחת הוא ולא איסור מוסיף (ואתי שפיר נמי דבאמת קתני במתני׳ אחות אשה אלא שהוא מוקף בין שני חצאי עגולים, דהא ביבמות (לד.) יש פלוגתא אי דוקא איסור בת אחת חל, או אפילו איסור מוסיף נמי. וא״כ להכי תני אחות אשתו אליבא דמאן דסבר איסור בת אחת, וא״כ לא משכחת לה אשת אחי אביו, דהא על כרחך היא קטנה וא״כ היא קטלנית כנ״ל, ולזה נקט אחות אשה כדי שיהיו שש חטאות בלא אחי אביו, ולמאן דאית ליה איסור מוסיף, א״כ יש לומר דאיירי בגדולה, ושפיר חייב על אשת אחי אביו, שוב לא מצי למתני אחות אשתו, כמו שכתבו התוס׳ כיון דלא הוי מוסיף).

וזהו ראיה חושית נפלאה, דממה נפשך לא משכחת רק ששה, או אחות אשתו או אשת אחי אביו.

אך עדיין קשה, לר׳ יוסי דקאמר אם עבר זקן ונשאה חייב עליה משום אשת אב, וא״כ כבר היו לה ג׳ בעלים, בנו ואחיו ואחי אביו ועתה נשאה אביו, ועל כרחך ששנים מבעלים הראשונים מתו או שגירשו אותה, וא״כ על כל פנים לשיטת רש״י (יבמות דף כ״ה) היא קטלנית, ולמה קאמר הש״ס דמשום הכי קתני אם עבר זקן ונשאה משום שהיא כלת בנו והיא שניה לו, תיפוק ליה דהיא קטלנית ואסורה לינשא. ועל כרחך דהכא מיירי שבנו מת ואחיו גירשה ואחי אביו מת או להיפך, וכיון שבין מיתה למיתה היה בעל אחד שלא מת רק שגירשה, הוי זה הפסק ולא חשיבא קטלנית, ודו״ק עכד״ק ודפח״ח.

★ ★

במשנה: הבא על בת בתו וכו׳ ר״י אומר אם עבר זקן ונשאה חייב עליה וכו׳.

ובגמ׳: מאי עבר וכו׳ שעבר משום כלת בנו שניה וכו׳.

הקשה בשו״ת חדות יעקב (מהדו״ת סי׳ ק״א): וק״ל לרש״י יבמות כ״ה נתגרשה תרי זימנא קטלנית, וע״כ שעל ידי שמזלה שלא יהי׳ לה בעל ימות, דאי רק יתגרש למה אסורה לינשא, מה בכך. ובמתניתין ע״כ אי נתגרשה פעמים אי נתאלמנה פעמים ומקרי עבר, ומה פריך. וצ״ל דקטלנית נמי מתיבמת. וקשה מה משני שאסורה לו כלת בנו, הא רק משום גזירה אטו ביאה שני׳ ויזדהר כיון שהוי סכנה. וגם בחייבי לאוין שרי כ״ש איסור דרבנן. ואפשר ר״י ס״ל כרשב״ג דוקא ג׳ זימנא, וי״ל דפעם אחת נתגרשה ופעמים נתאלמנה ולא מוחזקת בריעותא אחד ג׳ פעמים או שהי׳ אחד זקן דלא נעשית קטלנית ע״כ.

דף ט״ו ע״א

במשנה: אמר ר״ע, שאלתי את ר״ג ואת ר״י באיטליס של עימאום שהלכו ליקח בהמה למשתה בנו של ר״ג וכו׳.

הנה בשו״ע (או״ח סי׳ ר״נ) איתא דיש לאדם לטרוח בעצמו בהכנות לכבוד ש״ק. וכתב המג״א (שם) דה״ה בכל המצוות מצוה בו יותר מבשלוחו ע״כ. וכתב על זה הרב תוספת שבת: ולפ״ד ראוי ליזהר בזה גם בסעודת מילה וחתונה וכיוצא בזה, ולא מצינו זה בשום מקום. גם בתשובת חוות יאיר גמגם קצת על הא דמצינו לרז״ל שהקלו בכבודם לכבוד שבת והוא נגד מ״ש גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה, ומסיק שם דשבת שאני דגדולה קדושתה ע״ש סימן ר״ה וא״כ הבו דלא לוסיף עלה, ודוקא בשבת דינא הכי, וכדאמר ר״נ אלו מקלע רבי אמי ור׳ אסי מי לא מכתפינא קמייהו, וזה לא שייך בשאר סעודות מצוה עכ״ל הרב תוספת שבת.

★ ★

וכתב רבינו החיד״א זצ״ל בספרו מחזיק ברכה (או״ח סי׳ ר״נ אות ג׳): ויש להעיר דהא אמרינן בכריתות דף טו אר״ע שאלתי את רבן גמליאל ור׳ יהושע באטלס של אמאום כשהלכו ליקח בהמה למשתה בנו של רבן גמליאל, ומוכח מדהוצרך התנא לומר כשהלכו ליקח בהמה למשתה בנו של ר״ג, דרצה להשמיענו דלהיותה סעודת מצוה של חתונה, נתעסק ר״ג בעצמו, עם היותו נשיא וגדול ליהודים, מעין דוגמא לסעודת שבת, והוא הפך דברי הרב תוספת שבת וכו׳.

ואחרי כתבי ראיתי להרב באר יעקב בחו״מ (סימן ח׳ דף צ״ו ע״א) עמ״ש מרן שם כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור אסור לעשות מלאכה בפני שלשה כדי שלא יתבזה בפניהם, כתב וז״ל: ומסתימת לשון הפוסקים משמע בכל מלאכה אפילו מלאכה דמצוה כגון לעשות סוכתו בפני ג׳, וקצת תימא, דלע״ד פשוט דבמלאכת מצות מותר לעשות, כדאמרינן שם בקדושין וכו׳ דאשכחיה דעביד מעקה וכו׳, וסייג לדברינו מהא דאמרינן בכריתות (דף ט״ו) אר״ע וכו׳ שהלכו ליקח בהמה למשתה בנו של ר״ג, ולפי פירש״י דגנאי ושפלות אם כפופים לזה דאין לו מי לעשות מלאכתו, א״כ קשיא על ר״ג שהיה נשיא בישראל, היאך הלך בעצמו ליקח בהמה שהוא גנאי וכו׳, ודוחק לומר דלא היה אז נשיא מדקרי ליה רבן וכו׳, ועוד דאף אם לא היה נשיא באותו פעם רק היה בן נשיא, ג״כ לא ה״ל למעבד מלאכה, דהא גבי ר״נ דאמר הך מילתא לא היה גם כן נשיא רק חתנא דבי נשיאה ע״ש ברש״י.

אלא ברור, בעיני, מפני שהוא עוסק לצורך נשואין דבנו דמצוה למטרח כדאמרו בכתובות (דף ד׳), ואפשר דיש לישב דזה דיוקא וכונת ש״ע באמת במ״ש כדי שלא יתבזה בפניהם, משא״כ אי עשה לשם מצוה לא יתבזה, ואדרבא שבח הוא לו, כי הא דרבא מלח שיבוטא בעצמו ובכבודו, ולכבוד גדול יחשב לו הדבר אשר עשה וכמ״ש הטור וש״ע א״ח סימן ר״נ וכ״כ המג״א שם, וה״ה בכל מצות מצוה בו יותר מבשלוחו, ולא חילקו בין פרנסי הדור או לא וכדמביא הטור שם מרבא ורב יוסף שהיו נשיאים עכ״ל, והרי דהרב הנזכר נסתייע מדברי הרב מגן אברהם דה״ה לכל מצות, ומייתי ג״כ מההיא דר״ג ור׳ יהושע שהלכו ליקח בהמה למשתה וכו׳ שהזכרתי לעיל.

★ ★

וכתב עוד הגחיד״א: אמנם מאי דאייתי הרב באר יעקב ראיה מההיא דר״ג ור׳ יהושע שהלכו ליקח בהמה וכולי להתיר לעשות מלאכה דמצוה, לדעתי הקצרה אינה ראיה, דאין זה ענין לאיסור מלאכה לדיין, דלא אסרו אלא לעשות מלאכה כההיא דרב נחמן דהוה עביד מלאכה בחרושת עץ, וכההיא דירושלמי פ״ב דסנהדרין דהיה שובר עצים וכיוצא ממלאכות. אבל להסתחר וללכת לקנות להסכים סכום המקח עם המוכר ואשר משרתיו יביאו הסחורה או החפץ אח״כ לבית, נראה דאינו אסור, דאין זה בזיון, דכמה שרים וגדולים כה עשו דבר, ידברו בראשונה עם המוכר עד שמסכימים סכום הדמים, ושוב ישלחו להם הסחורה או החפצים, ואם כן אין ראיה מההיא דרבן גמליאל דרך הלוכו ישלח דברו אמירה בעלמא למוכר, ואח״כ ישלחנה. ועמ״ש ריש סימן רנ״א הרב מג״א והאחרונים.

★ ★

ועוד יש להרגיש במ״ש הרב הנזכר ודוחק לומר שלא היה אז נשיא וכו׳, דאמאי לא מייתי דפ״ק דקידושין (דף ל״ב) מוכיח הש״ס דנשיא שמחל על כבודו מחול

מדר״ג היה משקה במשתה בנו, אלמא במשתה בנו מפורש דהיה נשיא.

ותו מה שכתב דבן הנשיא אסור לעשות מלאכה, דר״נ היה אסור משום דהוה חתניה דבי נשיאה. דבריו קשים לשמוע, דמפורש בסוגיא דרב נחמן אזמניה לרב יהודא לדינא ומשו״ה השיגו רב יהודה דהדיין אסור לעשות מלאכה והוא דיין. ולאו משום דחתניה דבי נשיאה הוא, דאמר ליה דהא שמואל לא אמר אלא כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור אסור וכו׳, ובן הנשיא וחתנו לא שמענו.

ברם עם היות דאין זה מלאכה שאסור הדיין בה. מ״מ נראין הדברים שלצורך מצוה טרח ר״ג בעצמו לילך ליקח הבהמה למשתה בנו דמצוה בו, וזו סעודת מצוה, דתקנתא דרבנן היא למטרח בסעודה כמ״ש פ״ק דכתובות, ועוד דגדולי הדור רבנן קדישי שם יאכלו לחם כמ״ש פ״ק דקדושין דף ל״ב הנזכר מעשה בר׳ אליעזר ור׳ יהושע ורבי צדוק שהיו מסובין בבית המשתה בנו של ר״ג, ויש שם השראת שכינה. וזה לימדנו באומרו שהלכו ליקח בהמה למשתה בנו של ר״ג וכו׳, שאפילו נשיא וגדול הדור רצה ליטפל במצוה בעצמו. וגם השמיענו דבעידן חדוותא ודרך הלוכם עסקו בגופי הלכות כמ״ש התוס׳ שם בכריתות עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: ת״ר בא עליה וחזר ובא עליה וכו׳ וחכ״א אינו חייב אלא אחת.

באפיקי ים (ח״ב סי׳ ה׳) חוקר בהך דינא דשתי שגגות בהעלם אחד מביא חטאת אחד, ובשתי העלמות מביא שתי חטאות, אי היינו שכל זמן שהיו בהעלמה אחת, ה״ז כאילו עשאן בבת אחת וכאכילה אחת דמי, ולכך מביא חטאת אחד, או דנימא דאף שיש כאן הרבה עבירות, מביא חטאת אחד על הכל, כמו שבהרבה לידות, מביאה אשה קן אחד, כמו כן בשגגות הרבה דין הוא שמביא חטאת אחת, רק יש דין שידיעות מחלקות, שאם הי׳ ידיעה בינתים, אז לא סגי בקרבן שעל חטא הראשון עבור חטא שאחר הידיעה, וע״ש מה שהאריך בזה מכמה סוגיות בש״ס לכאן ולכאן.

★ ★

בחי׳ הרשב״א (נדה דף ט״ז ע״א) כתב שהטעם שאשה הנבעלת לאיש צריכה עדים בכל ביאה וביאה, כדי שיעיין הבעל למחר בשביל לדעת כמה חטאות הוא חייב.

והקשה בהגהות שעל חידושי הר״א לנדה שם (אות טו) שהרי כל הביאות הי׳ בשגגה אחת, והרי מבואר כאן דבהעלם אחת, מביא חטאת אחת על הכל.

ובסוף הספר נדפסו הערות מאת הגר״מ גיפטער ז״ל ראש ישיבת טעלז, והוא תירץ על פי מש״כ לחדש, שאף שמביא קרבן אחת על כמה שגגות שבהעלם אחת, מ״מ אין גדר הדברים שהכל נחשב כחטא א׳, אלא שדין הוא בכפרה, דסגי בכפרה אחת על כמה חיובין, ונק״מ דכשמתוודה על הקרבן, צריך להתוודות על כל חטא וחטא בפנ״ע, ולא סגי כשמתוודה על חטא הא׳, ולפ״ז י״ל דזהו כוונת הרשב״א במש״כ שצריך שידע כמה פעמים חטא, דהיינו כדי לדעת על כמה ביאות להתוודות כשמביא את קרבן חטאו.

★ ★

בגמ׳: אמר רבא לרב נחמן מי אמרינן הואיל והוא גרם להן והתניא הוא בהעלם אחת והיא בחמשה העלמות הוא אינו חייב אלא אחת והיא חייבת על כל אחת ואחת וכו׳.

יסוד זה, כתב במשך חכמה (ויקרא כ׳ י״ז) שאפשר לדייק מהפסוק שם שנאמר: ״ואיש אשר יקח את אחותו וגו׳ ונכרתו לעיני בני עמם, ערות אחותו גילה, עונו ישא״. קשה דפתח בלשון רבים ״ונכרתו לעיני בני עמם״, ומסיים בלשון יחיד ״עונו ישא״, דהול״ל עונם ישאו?

אלא דדין זה בא לרמז שאפילו באופן שאצלה הי׳ חמש פעמים בחמש העלמות שצריכה להביא חמש קרבנות, ואצלו הי׳ בהעלמה אחת - ״עונו ישא״, שהוא צריך לדין כפי עונו, ולא אמרינן שצריך להביא קרבן על כל ביאה וביאה, הואיל והוא גרם להביא חמש קרבנות.

★ ★

בגמ׳: המודלית על גבי תאנה וקצצן בבת אחת וכו׳.

ברש״י (ד״ה המודלית וכו׳) כותב להדיא דקוצר עצים להסקה הוי תולדה דקוצר. וקוצר מיקרי רק בקוצר לאכילה. ואילו הרמב״ם (פ״ז דשבת הלכה ד׳) כתב להדיא דג״כ קוצר עצים להסקה הוי אב דקוצר.

ונביא מש״כ הגאון הכלי חמדה זצ״ל בספרו חמדת ישראל בקו׳ דרך חיים (סוף סי׳ ח׳): יש לנו עיון במלאכת קוצר בחידושי על הרמז״ל פ״ז משבת ה״ד, ואעתיק אותו כאן וז״ל שם וכן הקוצר תבואה או קטניות או הבוצר ענבים או הגודר תמרים וכו׳ כל אלו אב מלאכה אחת הן וכו׳, ועי׳ בהרב המגיד ז״ל שכתב שיש מפרשים שס״ל דכולן מלאכה אחת הן, היינו שהן תולדות לאב אחד, ואע״פ שאין לנו בזה אלא שינוי השמות, הפירוש הראשון נראה עיקר עכ״ל.

והנה מ״ש מרן הרב המגיד ז״ל דאין בזה אלא שינוי השמות, לענ״ד יש נפ״מ בזה לדינא לענין שביעית, לפי מה דקי״ל כרבא בריש מועד קטן דאינו חייב כי אם על אבות דזריעה וקצירה ותולדות זמורה ובצירה, וא״כ אי נימא דבאמת גודר בתאנים או גודר בתמרים אינן אלא תולדות קצירה ובצירה לא יהי׳ חייב עליהם בשביעית, וזה דבר שלא שמענו מעולם, ופשוט דבכל הפירות אסור קצירה מה״ת בשביעית, כיון דענין קצירה חד הוא, רק דחולק בשמא וכ״כ בפשיטות המנ״ח במצות שביעית.

ועוד יש למצוא נפ״מ עפ״ז גם במלאכת שבת, לר״א דמחייב אתולדה במקום אב א״כ דמלאכת אב הוא קוצר דוקא אבל בוצר הוי תולדה, א״כ בוצר בענבים וגודר בתמרים בהעלם אחת לא יהי׳ חייב אלא אחת, דבשני תולדות מודה ר״א דאינו חייב אלא אחת כמו״ש התוס׳ שבת (דף ע״ה ע״ב).

והנה דעת רש״י ז״ל נראה דבזה ס״ל כהרמז״ל דכל הקצירות בכל המינים לפי מה שהן הם בכלל מלאכה דקוצר כיון דהוי רק חילוק בשמא, אמנם בזה פליג רש״י עם הרמז״ל, דמדעת הרמז״ל נראה, דגם קוצר לעצים להסקה הוי אב מלאכה והוי בכלל קוצר, אמנם רש״י ז״ל כתב דהיא רק בכלל תולדה דקוצר, וזהו מדבריו בכריתות (דף ט״ו ע״א) ד״ה המדלית על גבי תאנה עיי״ש דמבואר בדבריו ז״ל כן, ולהבין דעת רש״י ז״ל בזה, כיון דבמשכן לא הוי קוצר פירות רק קוצר סמנים, וא״כ מנ״ל לומר דדוקא סמנים הוי קוצר והוי אב מלאכה, משא״כ קוצר עצים הוי רק תולדה, וצ״ע בזה כונת רש״י ז״ל לכאורה.

והנלענ״ד דרש״י ז״ל סובר דאב לא מיקרא אלא דומי׳ דמלאכת המשכן דהי׳ קוצר סממנים מהאילנות, והנה בכל עניני קצירה הן פירות או סממנים כשנקצר כבר פסקה החיות שלו, וא״א בשום אופן שהפרי או הסממנים יגדלו עוד מכפי מדתם, ואם יטעו אותם בארץ יהי׳ מזה נטיעה חדשה וזה ירקב, עכ״פ כמות שהוא פסקה לחיותא, וס״ל לרש״י ז״ל, דלכן בקצירת אילן עצמו דבזה הרי לא נפסק לגמרי מהחיות דיכול ליטע אותו מחדש בקרקע וחוזר ויגדל, משא״כ בקוצר יחור מאילן כשחזר ושתלו הרי גדל מחדש, א״כ אינו דומה לקצירת סמנים, ולכן ס״ל לרש״י ז״ל דלא הוי אב כי אם תולדה, אבל זולת זה מודה רש״י להרמז״ל דכל ענין קצירת פירות הוי בכלל אב.

ובאמת לפי דברי הרמ״ך ז״ל לפי מה שכתב הכסף משנה בשמו דמבואר בדבריו ז״ל דגם בוצר וגודר ומוסק כולם כן בכלל תולדה דקוצר הם, א״כ תמוה מאוד איך יפרנסו דברי הגמ׳ כריתות הנ״ל, דאסיקנא דר״א מיירי בענבים ותאנים איזהו היא אב ואיזהו היא תולדה, דהרי הן קצירת ענבים דהיא בכלל בוצר והן קצירת תאנים דהוא בכלל לוקט, שניהם תולדות דקצירה, ובשני תולדות מאב אחד מודה ר״א דאינו חייב אלא אחת, והוא קושי׳ גדולה לשיטת הרמ״ך ז״ל.

וראיתי בשטמ״ק כריתות הנדמ״ח שכתב שם לפרש דברי הגמ׳ להיפוך מפירש״י ז״ל, ופירש דהי׳ הגפנים בענבים והתאנים ג״כ היו על האילן, וקצר את הענבים והתאנים בבת אחת, דקצירת ענבים אע״ג דשמי׳ בוצר הוי אב, משא״כ לקיטת תאנים הוה תולדה, והטעם דקוצר הוי אב משום דכתיב בשביעית קצירה ובצירה בחד קרא עיי״ש.

ותמוה מאוד לענ״ד מגמ׳ דריש מוע״ק דנראה להיפך, דקצירה אב ובצירה תולדה, וגם אם נדחוק בזה דשניהם אבות עכ״פ יצא לנו דין חדש מדברי השטמ״ק הנ״ל, דעל קצירת תאנים ותמרים ושאר פירות האילן לא יהי׳ חייב בשביעית וזה צע״ג, ואתפלא מאד על שלא מצאתי עוד לגדולי המחברים שיבארו ענין זה על נכון עכ״ד.

דף ט״ו ע״ב

במשנה: הולך לו ערב פסח אצלך רופא וחותכו עד שמניח בו כשערה כו׳.

בשו״ת חתם סופר (יו״ד סי׳ ער״ה) מביא מס׳ בני יונה בהל׳ ס״ת שכתב לגבי יריעה שנקרעו רוב תפירות שבה ומעורה קצת, דחזינן מכאן שאפילו אינו מעורה רק במקצת, שפיר הוה חיבור, וסגי בכך.

אולם החתם סופר דחה, דיש לומר דדוקא כאן שמתחילתה היתה האבר שלו מעורה כולו מתולדה ומטבע ברייתו, ואח״כ נפרד, בזה מהני מה שמחובר אפילו בנימא אחת, אבל בספר תורה שנתחברו היריעות אחת אל אחת ע״י תפירה, יש לומר דלא סגי בחיבור כ״ש, עד שיהיה רובו מחובר ע״ש.

★ ★

בגמ׳: אמר שמואל וכרישה עצמה הוכשרה וכו׳.

בערוך לנר כתב לדון לגבי משקים המכשירים אוכלים לקבלת טומאה, מהו השעור של משקין שצריך להיות על האוכל כדי שיהיו מוכשרים, האם צריך שהמים יהיו על כל האוכל יהיה מוכשר וכתב שם. דממה שלמדנו לעיל (דף יג) שטפה שע״פ הדד מכשירה את כל החלב שבדד אין ראיה, דשם כל טפת חלב שהתינוק יונק עובר את הטפה המלוכלכת ונוגעת בו והוה מוכשר לקבל טומאה, אבל מסוגיתנו יש ראיה פשוטה, כיון ששמואל אמר שהכרישה נהיית מוכשרת במים שיוצאים ממנה, והמים שיוצאים מהכרישה נוגעים רק במקום היציאה, שזהו במיעוט הפרי, ואעפ״כ כל הכרישה כולו נהיתה מוכשרת לקבל טומאה, מזה אומר הערוך לנר יש להוכיח, שאין צורך שהמשקין יבואו על כל הפרי, ואף לא על רובו, אלא די שאפי׳ במקום אחד יגעו בפרי וכל המאכל נהיה מוכשר לקבלת טומאה.

אלא שבלשון הרמב״ם (בפ״א בהל׳ טומאת אוכלין) שכתב וז״ל: ״זה אינו מקבל טומאה עד שיבלל תחילה באחד משבע משקין וזהו הנקרא הכשר שנא׳ ״כי יותן מים על זרע״, משמע שצריך שהמשקה יבוא לפחות על רובו של האוכל, ובהכרח להדחק ולומר, שגם הרמב״ם התכוין באופן כזה שדי שיגע במקצתו של האוכל ע״כ.

★ ★

במשנה: השוחט ה׳ זבחים בחוץ בהעלם אחד כו׳ או אחת על כולן.

וכן פסק ברמב״ם (הל׳ שגגות פ״ו ה״ב), וביאר שם בכס״מ דאע״ג דר״ע תלמידו של ר׳ יהושע הוא, מ״מ מדפריך על דברי ר׳ יהושע, ור׳ יהושע שתק, לכן קיי״ל כר״ע.

בקידושין (ריש ע״ז ע״ב) מבואר דאם בא כהן גדול על שתי נשים אלמנות בהתראה אחת, חייב שתי פעמים מלקות, דגופין מוחלקין הם.

וכתב בתוס׳ רי״ד (שם) דכמו כן לגבי בהמות, אם אכל חמש כזיתי חלב מחמש בהמות, חייב חמש, דגם לגבי בהמות אמרינן גופין מוחלקין.

ותמה עליו המשנה למלך הלכות שגגות (פ״ו ה״ב) ממתניתין דשוחט חמש בהמות, והם גופין מוחלקין, ואעפ״כ אינו חייב אלא אחת. וראה שם בגליון מהגרעק״א.

ועיין עוד במשנל״מ (פ״א מהל׳ איסו״ב הל׳ א׳), שער המלך הל׳ איסו״ב (פי״ז הי״א) ופמ״ג בספרו גנת ורדים (כלל מ״ד וכלל ס״ג).

★ ★

במשנה: אלא באוכל נותר מחמשה זבחים בהעלם אחד מהו וכו׳ לא אם אמר במעילה שעשה בה את המאכיל כאוכל ואת המהנה כנהנה וכו׳.

הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בלקח טוב (כלל י׳) מאריך להוכיח דר״ע ס״ל כרבי דהזיד במעילה במיתה, ומביא מהתוס׳ פסחים (כ״ב ע״א) ד״ה ור״ש וכו׳ דזהו רק באכילה דומי׳ דתרומה ע״ש היטב. וכתב לפי״ז להקשות כאן, דא״כ מה זה שאמר ר״ע במשנתינו דבמעילה עשה בה את המאכיל כאוכל, הא אינן שוין, שהרי האוכל הוא במיתה והמאכיל הוא רק באזהרה, וי״ל דשם לענין קרבן דשוגג לחוד איירי, שאין חילוק בענין הקרבן בין מאכיל לאוכל.

והנה אי נימא דבמעילה אמרי׳ זה נהנה וזה מתחייב ואפילו אם השליח אוכל מועל המשלח מטעם שליחות (ובתוס׳ קידושין מ״ג א׳ ד״ה שלא נסתפקו בזה ע״ש) ניחא בפשיטות, דלפי״ז כשהשליח אוכל, ראוי שיהי׳ המשלח במיתה למ״ד דהזיד במעילה באכילה במיתה, דכיון דהשליח אכל, א״כ ה״ל כאלו אכל המשלח בעצמו כיון דשלוחו של אדם כמותו, וא״כ שפיר קאמר דעשה את המאכיל כאוכל, דכיון שהוא מאכילו א״כ האוכל אוכל בצוויו והוי שלוחו, וע״כ שפיר גם המאכיל במיתה.

ויתיישב בזה קושית התוס׳ בכריתות שם ד״ה ואת המהנה כנהנה וכו׳, שכתבו וז״ל: ה״ה דה״מ למימר ואת

הנהנה כאוכל משא״כ בנותר (דבמעילה עביד רחמנא את הנהנה כאוכל משא״כ בנותר) וכו׳ עכ״ל. ולפמ״ש ניחא, דלא מצי למימר דבמעילה עשה את הנהנה כאוכל, שהרי אינן שוין באמת, שהרי האוכל הוא במיתה לר״ע לטעמי׳ דס״ל דהזיד במעילה במיתה, ואילו הנהנה הוא רק באזהרה וכנ״ל, ורק עשה את המאכיל כאוכל שפיר קאמר, דכיון שהוא מאכילו, א״כ האוכל אוכל בשליחותו וחשוב כאלו אכל המאכיל בעצמו, ושפיר גם המאכיל במיתה וכנ״ל ודו״ק כי נכון הוא בס״ד ע״כ.

דף ט״ז ע״א

במשנה: חייב על כל אחת ואחת.

בתפארת ישראל (כריתות פ״ב יכין אות ל״ד) כתב סיכום ענינים אלו, שיש ד׳ דברים המחלקין לענין חיוב חטאת, וסימנך היש״ג: ה׳עלם י׳דיעות ש׳מות ג׳ופין. (ע״ש שמביא מחלוקת ראשונים אם רק גופין של בנ״א מחלקין כגון כהן שבעל חמש גרושות, או גם גוף של בהמות מחלקות, כגון אכל נבלה של כל בהמות).

ולגבי שבת יש עוד ב׳ דברים המחלקין וסימנך מ״י, דהיינו מ׳לאכות מחלקות, כגון שחרש וקצע וזרע, י׳מים מחלקים, שאם עשה מלאכה בשבת זו ועוד מלאכה בשבת אחרת, אינן מצטרפין.

★ ★

בגמ׳: בעא מיני׳, שבתות כגופין דמיין וכו׳ וזדון שבת ושגגת מלאכות הוא דבעי מיני׳ וכו׳.

בשו״ת הגאון ר׳ שאול משה מוויערשוב זצ״ל (סי׳ י״א) מביא, שהגאון הכלי חמדה זצ״ל הקשה לו על מש״כ הנודע ביהודה בשו״ת (מהדו״ת או״ח סי׳ נ״ג) דכותב אות אחת בשבת זו ואות אחת בשבת אחרת במזיד גמור, חייב מיתה למ״ד התראת ספק שמי׳ התראה ע״כ.

והקשה על זה הגאון הכלי חמדה זצ״ל מהמבואר בגמ׳ כאן, דבזדון שבת ושגגת מלאכות אמרינן דשבתות כגופן דמיין והוי כמלאכות חלוקות ופטור, וא״כ ג״כ במזיד יהי׳ פטור מה״ט, דשבתות כגופן דמיין הוי כמו מלאכות חלוקות ככותב וקוצר ובכל אחד חצי שיעור. דפטור ע״כ. (וע״ש שהביא שג״כ המנ״ח כתב כהנוב״י וצ״ע כנ״ל.)

★ ★

וכתב הגרש״מ זצ״ל (שם): והנה בודאי כי הוא תימא לכאורה על הרב נוב״י שהביא שם באותו ענין מגמרא דכריתות הנ״ל, ואיך הי׳ זה בהעלם עין ממנו מה דמבואר שם דשבתות כגופן דמיין.

אמנם בכדי להצדיקו אומר, כי בגוף הדין דשבתות כגופן דמיא, אם אמנם כי הרמב״ם ז״ל בה׳ שגגות (פ״י) פסק כן דאמרינן ששבתות כגופן דמיין ע״ש, אולם הרע״ב בברטנורה בכריתות וכן בשבת פרק כלל גדול דעתו כרבה דלא אמרינן שבתות כגופן דמיין, וכן דעת רש״י ז״ל בשבת כמבואר בדבריו וכ״כ הרב בעל פנ״י, וא״כ יש מקום לדינו של הרב הנוב״י עפ״י שיטתם.

אך גם לדעת הרמב״ם ז״ל א״ש דברי הרב הנוב״י, עפ״י מה שנראה בעליל מלשון הרמב״ם ז״ל בה׳ שגגות דלא מהני הך סברא דשבתות כגופן דמיין אלא בעשה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת, אבל במלאכה אחת ממש לא אמרינן שבתות כגופן דמיין, והגם כי מש״ס דכריתות לא נראה לחלק בזה, דמבואר שם דאפי׳ בכה״ג אמרינן דשבתות כגופן דמיין, וכבר תמה בזה הלח״מ שם ע״ד הרמז״ל.

אולם הרב במרכבת המשנה (סי׳ פ״ו מה׳ שבת) העלה לדבר ברור בדעת הרמז״ל דגם במלאכה א׳ לא אמרינן שבתות כגופן דמיין, הגם שכתב שם דר״ת ס״ל ג״כ כשיטה זו, אלא דס״ל דאות אחת בשבת זו ואות אחת בשבת אחרת הוי כב׳ מלאכות, מ״מ ברמב״ם ז״ל אינו מבואר דבר זה, ובאמת דקשה לי בש״ס הנ״ל, דמדברי הש״ס מבואר דכמו דס״ל לר״ח דאמרינן שבתות כגופן דמיין לחייב שיהי׳ חייב, ה״ה דאמרינן שבתות כגופן דמיין לפטור שלא יצטרפו הב׳ אותיות. ומנ״ל דגם לפטור אמרי׳ שבתות כגופן דמיין, דבשלמא לענין חיוב אמרי׳ בזה הסברא דומיא דשבת דמשוי להו כגופן לחייבו ב׳ כמבואר שם בלשון המשנה, אבל מהיכי תיתי דאמרי׳ סברא כדכגופן לפטור, מזה לא נלמוד כלל.

וגם ברמב״ם ז״ל לא מצאתי שיכתוב הדין דשבתות כגופן דמיין לפטור רק לחיוב. ואפשר דכיון דחזינן באמת דרבה לא ס״ל כלל לכ״ע הך דינא דשבתות כגופן דמיין אף לחיוב, לכן אף דר״ח ס״ל דאמרינן שבתות כגופן דמיין פסק

כמותו רק לחומרא, היינו לחיוב ולא לפטור, ובזה א"ש היטב דברי הגאונים הנ"ל הרב הנוב"י והמנחת חינוך שכתבו דחייב וכמ"ש עכ"ד.

דף ט"ז ע"ב

בגמ': כתב אות אחת בשבת זו ואות אחת בשבת אחרת כו'.

הנה בסוגיין דן לגבי שוגג, אם חצי מלאכה בשבתי שבתות מצטרפות דידיעות מחלקות, או ימים שבינתיים מחלקין.

בשו"ת נו"ב או"ח (מהדו"ת סי' נ"ג) דן בכה"ג לגבי מזיד, אם עשה חצי שיעור מלאכה בשבת זו, וחצי מלאכה בזדון בשבת אחרת, דיש לומר דבכה"ג מצטרפות, ול"ש לומר ידיעות וימים מחלקים בינתים.

★ ★

ובשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' ק"ז) כתב דבירושלמי שבת (פ"ז ה"א) איתא א"ר אילא כתיב כל העושה "בו" מלאכה יומת, ולא העושה בו ובחבירו. ומפרש בפנ"מ שאם עשה חצי מלאכה בשבת זו וחצי מלאכה בשבת אחרת אינן מצטרפות, והרי פסוק זה במזיד נאמר, שהרי כתיב בו "יומת", שוב כתב שמצא בפנים יפות פ' ויקהל דהירושלמי איירי לענין שוגג, ובדרך אם אינו ענין למזיד תנהו לשוגג. ועיין שו"ת אבני נזר (או"ח סי' שצ"ז).

בגמ', ומודה ר"ג שאם כתב אות אחת בשבת זו, ואות אחת בשבת אחרת, פטור וכו'. הא דתניא פטור בזדון שבת ושגגת מלאכות, דשבתות כגופין דמיין וכו'.

וברש"י פירש, דשתי שבתות כגופין דמיין, היינו כב' מלאכות שאין דומות זו לזו. והביא בפירות תאנה כאן מדברי האפיקי ים (חלק ב' סימן ד ענף ט') דמהא דחייב בכה"ג בשגגת שבת וזדון מלאכות, מבואר דגם ב' חצאי מלאכות מצטרפות בשגגת שבת וכמו שכתב המנחת חינוך (מצוה לב אות ה'). דהא ברש"י בע"א בד"ה או דלמא וכו' מבואר. דגם בשגגת שבת אמרינן דשבתות כגופין דמיין, אלא דנפטר בקרבן אחד כמו הזורע והקוצר בשגגת שבת.

מיהו השיטה מקובצת (אות כו) נקט בפשיטות דלא כן, ועל כן הקשה על פרש"י דאמאי חייב בכה"ג בשגגת שבת וזדון מלאכות. וע"כ פירש דיש טעם אחר דלא אמרינן בשגגת שבת דשבתות כגופין דמיין.

ועיי"ש עוד באפיקי ים שדחה ראיה זו ור"ל דגם רש"י מודה שאין ב' חצאי מלאכות מצטרפות להתחייב חטאת עיי"ש.

פרק רביעי

דף י"ז ע"א

במשנה: ספק אכל חלב וכו'.

הנה לגבי חייבי חטאות קיי"ל דבספיקן מביא אשם תלוי, ונחלקו בראשונים לגבי ספק ע"ז כגון שהשתחוה לספק ביהכ"נ ספק ע"ז אם מביא על זה אשם תלוי, דבפרשת שלך לך בספרא איכא מיעוטא "לכפר עליו" - להוציא את הספק, דהיינו אשם תלוי - שאינו בא לכפר רק להגן מן היסורין. ופי' שם רבינו הלל וע"ש בהגה"ה שכן ס"ל גם להראב"ד שאין מביאים קרבן אשם על ספיקת ע"ז.

אבל הרשב"א בשו"ת (ח"א סי' תקנ"ג) חולק וסובר דהספרא איירי דוקא לענין כהן משיח דאיירי התם בי' מקודם, אבל בעלמא מביאין אשם תלוי גם על ספק שגגת ע"ז.

★ ★

במשנה: ספק אכל חלב ספק לא אכל, ואפילו אכל, ספק יש בו וכו'.

וברש"י ובתוס' כתבו לחדש, דאם ידע בשעה שאכל שהוא ספק חלב והזיד ואכל, פטור מקרבן. דאינו שב מידיעתו על ספק איסור ע"כ.

הנה בשו"ת חתם סופר חו"מ (סי' כ"ט) כתב בתו"ד: לפי שנלע"ד דמי שאכל חתיכה ספק חלב וספק שומן אין חילוק בין ידע שהיה בו ספק ואכלו ובין טעה וסבר שהוא ודאי שומן, לעולם מייתי אשם תלוי אעפ"י שהזיד לאכול ספיקא דאורייתא, ולכשנודע לו שהיה ודאי חלב מייתי חטאת דלעולם שוגג היה שסמך עצמו על דעתו עכ"ל.

ותמהו האחרונים על רבינו החת"ס מדברי רש"י ותוס' כאן הנ"ל דלכאורה מפורש דלא כדבריו.

וכתב הגאון ר' יוסף נפתלי שטרן זצ"ל בקו' בית אם בראש ספר חתם סופר עה"ת (ח"ב אות ד): והנה בשו"ת בית יצחק (חא"ח סי' צ"ו אות י"א) מסתפק בזה לענין חיוב חטאת וכתב שמצא בספר משנת חכמים סי' ל' שהעיר מזה, ובחלק י"ד (ח"א סי' צ') מייתי ירושלמי רפ"ו דתרומות דמזיד בספיקו כשוגג בודאי, ומביא בשם ספר משנת חכמים הנ"ל שכתב בפשיטות, דאם ידע שספק הוא פטור מחטאת דמיקרי מזיד, ואף דמתוס' הנ"ל אין ראיה רק דמיקרי מזיד לענין אשם תלוי, מ"מ גם לחטאת מקרי מזיד, ובעל משנת חכמים מייתי ראי' מברייתא דמס' כריתות (דף י"ח ע"א) כשאכל הראשונה במזיד והשניה בשוגג פטור, ומוכח דהוה מזיד, וכתב הבית יצחק דתליא בפלוגתת ר"י ור"ל במס' שבת (דף ס"ט ע"א) בהזיד בלאו ושגג בכרת דלר"י הוה שגגה, ה"ה בידע שהוא ספק חלב, אע"ג דסד"א לחומרא, מ"מ אין חיוב כרת מספק והוה שגג בכרת וחייב חטאת, משא"כ לר"ל דהזיד בלאו ושגג בכרת פטור, ה"ה הזיד בספק פטור, ולפ"ז הירושלמי קאי לר' יוחנן, והברייתא הנ"ל קאי לר"ל ע"ש.

ובשו"ת בית שערים ריש חא"ח מייתי את דברי שו"ת חת"ס הנ"ל ומיישב את החת"ס עד"ז, והוא העיר שבשיטמ"ק במס' כתובות נחלקו בזה קמאי ע"ש. (ובמחכ"ת א"א לומר כן, דהלא הרמב"ם פסק כר' יוחנן ופסק ג"כ באכל הראשונה במזיד פטור, כמו שאביא להלן).

וראיתי בספר אור האורים (להג"מ אורי משה גארדאן ז"ל, לאדז תרפ"ח) בסי' י"ד - ט"ו שמסתפק בזה לענין חטאת בהזיד בספק איסור, וכתב שמצד הסברא א"א לפשוט כיון דעכ"פ איסורא רביע עלה מחמת ספיקא דאורייתא, א"כ מזיד הוי, דהלא לר"י הנ"ל בשגג על הכרת חייב חטאת, והכא לא הזיד על ודאי כרת, דאין כרת רק על הודאי, אבל אין להביא ראיה מר' יוחנן, דדוקא התם שלא ידע כלום מהכרת, לכן חייב חטאת, אבל כאן סוף סוף הזיד בספק כרת ויש לומר דהמזיד בספק נמי שוב לא מיקרי שוגג בכרת.

ושוב מייתי הרמב״ם בפ״ח דשגגות שפסק באכל הראשונה במזיד והשניה בשגגה חייב אשם תלוי. ואם נימא דזדון הספק מקרי שוגג, דומה ממש לשתיהן בשגגה שיתחייב חטאת, כיון שבאכילת ראשונה בזדון הספק לא הי׳ יודע ודאי שיאכל חלב, דלא הי׳ בדעתו לאכול רק אחת, והשניה הא אכל בשוגג גמור, אלא ודאי דדין מזיד יש לו והוה ממש כמו אכלה כלב וכו׳, דאכילה זו אינה יכולה להביא לשום חיוב.

ולבסוף כתב שהראו לו, שספיקתו מבואר בשו״ת חתת״ס הנ״ל, ושדברי החת״ס מרפסין איגרי מרש״י ותוס׳ הנ״ל, אלא שיש לו תנא דמסייע לו רב קדמון בשטמ״ק הנ״ל, והניח בצ״ע על החת״ס מדברי הרמב״ם הנזכר ההיא מהברייתא דכריתות הנ״ל עכת״ד.

★ ★

וכתב עוד הגרי״נ שטרן זצ״ל (שם): ועתה ראה, איך דברי תורה ענים במקומם ועשירים במקום אחר, וכל הפליאות על דברי החת״ס מיושבים בדבריו של עצמו שכתב עשרים שנה אחר תשובה הנ״ל, בחידושיו על ר״פ ספק אכל, (חידושי החת״ס על הסוגיות, ירושלים תש״ז).

וע״ש שהביא דברי רבינו החת״ס הנ״ל באריכות ובסו״ד כותב: והנה האיר רבינו בחי׳ הסוגיות הנ״ל את עינינו ואומר לנו מפורש ושום שכל, דכשאכל ספק איסור וידע שיש ספק, הוא מזיד גמור כברייתא ופסקו של הרמב״ם הנ״ל, רק אם הוא כעין מזיד דהיינו שסמך על בקיאותו ועל הכירא דיליה שזהו השומן חייב אשם תלוי, ושזהו שיטת רבינו יונה - ועי׳ בתוס׳ ישנים במס׳ יבמות דף ל״ה ע״ב שכתבו בחולץ ליבמתו ונמצאת מעוברת דמיירי שחלץ לה תוך ג׳ חדשים, וכתבו: ומזיד לא הוה דסבור הוא שאינה מעוברת, הרי כסברא הנ״ל, ושו״ר בחי׳ חת״ס הנ״ל בעמ׳ קכ״ז בד״ה והקשה וכו׳: וצ״ל דלא הוה מזד במה שהכניס עצמו בספק, משום די״ל דשגג וסבור כל כך היתה האשה עם אחי ולא ילדה ועכשיו תהי׳ מעוברת אתמהה כמ״ש תוס׳ יבמות ל״ז ע״א סוף ד״ה וזו וכו׳ ע״ש - (וערש״י במס׳ שבועות דף י״ח ע״א ד״ה ובתלמיד חכם לזו, ובמלחמות שם כתב: וי״א יכולני לבעול לר׳ אדא קרוב למזיד הוא, ואינו מביא קרבן, ויש לו פנים).

ומעתה נדייק בלשון מרן בתשובתו הנ״ל, אי היתה כוונתו שם כמו שהבינו האחרונים ז״ל שדעתו אפי׳ אי ידע שזה ספק איסור והזיד ואכל חייב אשם תלוי ובנודע שהוא ודאי חייב חטאת, איך נפרש לשונו שם: דלעולם שוגג היה ״שסמך עצמו על דעתו״, מה זה ״על דעתו״, וכי דעתו קשורה למעלה בשמים ויודע ברוה״ק שחתיכה זו שומן, אלא מוכח מלשון זה דהח״ס אומר שם באכל חתיכה אחת משתי חתיכות וידע שיש חתיכה אחת חלב, אבל סמך על דעתו והבנתו והכירא דילי׳ שמה שאוכל הוא שומן, והכי פירושא של דבריו שם ממש כמו שכתב בחי׳ הנ״ל: דמי שאכל חתיכה שהי׳ ספק חלב וספק שומן, אין חילוק בין ידע שהי׳ בו ספק (כלומר שידע שאחד מהם חלב וסמך על הכרתו) ואכלו, בין טעה וסבר שהוא ודאי שומן (כלומר כמו שכתב הח״ס ברש״י דמס׳ כריתות, שהיה סבור שניהם שומן ולא עלה על דעתו כלל שיש כאן חתיכה חלב), מייתי אשם תלוי, אעפ״י דהוה כעין מזיד, מקרי שוגג, לפי שסמך עצמו על דעתו כנ״ל עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

במשנה: ספק אכל חלב כו׳ מביא אשם תלוי.

ידועה שיטת הרמב״ם הסובר שספק דאורייתא מן התורה אזלינן לקולא, ורק מדרבנן אזלינן לחומרא, והרשב״א משיג עליו וסובר שמן התורה הוא דאזלינן לחומרא.

והרשב״א הקשה עליו מסוגיין, דהרי בספק חלב ספק שומן מביא אשם תלוי, ולהרמב״ם הרי ספק דאורייתא מותר מן התורה, ואם כן אמאי הוא מביא אשם תלוי, כיון שהוא מותר לאכול מן התורה?

ותי׳ הראשונים דמכאן יש ללמוד דאין הכי נמי דהיכא דאיקבע איסורא מודה הרמב״ם דספק דאורייתא מן התורה אסור, ורק היכי דלא אקבע איסורא ס״ל להרמב״ם דמן התורה ספקו להקל.

אלא שעדיין קשה דהרי בסוגיין (י״ז ע״ב) איכא מאן דאמר הסובר דגם היכי דלא איקבע איסורא, כגון חתיכה אחת ספק חלב ספק שומן, ואכל בשוגג, גם כן מביא אשם תלוי, והרי להרמב״ם ספק דאורייתא כזה מן התורה מותר, ולמה יביא אשם תלוי?

ונדחקו לתרץ דאין הכי נמי, מאן דסובר דאין מביאים אשם תלוי רק היכי דאקבע איסורא, סובר דספק

דאורייתא מן התורה מותר היכי דלא איקבע איסורא, ומאן דמחייב אשם תלוי אפילו בחתיכה אחת ספק חלב ספק שומן, סובר דספק דאורייתא מן התורה אסור, ואנן הלא קיי״ל כמאן דאמר דאין מביאין אשם תלוי רק היכי דאיקבע איסורא, לכן ס״ל להרמב״ם דסד״א מן התורה מותר.

★ ★

אמנם הגרש״ק בשערי יושר (שער א׳ פרק ג׳) (ועיין בהגהות הגרש״ז אויערבך ז״ל על השב שמעתתא ריש שמעתתא א׳) כתב ליישב, דאף אם נימא דספק דאורייתא מן התורה שרי, מכל מקום מביא אשם תלוי, דאף דדבר זה שרי מן התורה, מ״מ עדיין יש כאן לבו נוקפו, ולבו נוקפו אינו תלוי באיסור והיתר, ולכן מביא אשם תלוי על זה, עיין שם.

דף י״ז ע״ב

במשנה: שומן וחלב לפניו ואכל אחד מהן.

וכתב רש״י (ד״ה אכל) והתוס׳ וכ״כ רש״י עה״ת דאין אשם תלוי רק בשוגג, שאכל החתיכה שהוא ספק, וחשב שזהו שומן, אבל אם אכל החתיכה, וידע שזהו ספק חלב ספק שומן, ואעפ״כ אכלו, אינו מביא אשם תלוי, דכל שהוא מזיד אף בספק, אין כאן קרבן אשם תלוי.

והנה בגמרא כתובות (כ״ב ע״ב) איתא לגבי תרי ותרי (שני עדים אומרים שמת בעלה, ושני עדים אומרים שלא מת), אם נשאת לא תצא, ומקשה הגמרא הא באשם תלוי קאי, מכיון שיש עדים לכאן ולכאן.

והקשה השטמ״ק שם בשם שיטה ישנה שהרי אשה זו מזיד הוא, שיודעת שיש עדים שאומרים שלא מת בעלה, ואין חיוב אשם תלוי רק בשוגג, ותירץ דה״ק שהיא עושה איסור של אשם תלוי אם הי׳ שגגה, ק״ו שבמזיד אסור. והוא כדעת רש״י ותוס׳ הנ״ל.

אמנם בשם תלמידי רבינו יונה מביא, שכתב שאם יש לפניו שתי חתיכות אחת של חלב ואחת של שומן ואינו יודע איזה, ואכל אחת מהם - אפילו במזיד, צריך להביא אשם תלוי, והוא חידוש גדול.

ועיין מה שהעיר על שיטה זו מסוגיין בשו״ת חלקת יואב (או״ח סי׳ ט׳) ואחיעזר (ח״ג סי׳ נ״ז אות ה׳).

★ ★

בגמ׳: רב אסי סבר יש אם למסורת, מצות כתיב, וחייא בר רב אמר יש אם למקרא מצוות כתיב.

מבואר כאן דאם ס״ל יש אם למסורת, חייב אף בחתיכה אחת, ספק חלב ספק שומן. ולמ״ד יש אם למקרא ומצוות כתיב, חייב רק בחתיכה משתי חתיכות, ולפי״ז ביאר כ״ק אדמו״ר מהרמ״י מאוסטרובצה זצ״ל (בהסכמתו לספר רשפי אש) מדרש מופלא (דברים רבה פרשה ב, יד) דאיתא דהמלאכים שואלים אימת ראש השנה ואימת יום הכיפורים, והקב״ה השיב, נמלך בישראל. ותמוה, דבשלמא ראש השנה תלוי בישראל אימת קבעי בית דין ראש חודש, אבל יום הכיפורים כבר הוקבע החודש ונודע מתי יום הכיפורים.

ונוכל לומר, דהנה הש״ס (יומא פא:) פריך דכתוב אחד אומר ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש (ויקרא כג, לב), וכי בתשעה מתענין והלא אין מתענין אלא בעשירי, ומוקי קרא לתוספת יום הכיפורים. והנה הר״ן (ביצה טז: בדפי הרי״ף) כתב, דלפי דברי הרמב״ם (הל׳ טומאת מת פ״ט הי״ב) דספיקא דאורייתא לקולא, סגי לעשות תוספת בין השמשות, דשמא בין השמשות יום והוי לתוספת.

והנה הראשונים הקשו, דלפי דברי הרמב״ם דספק דאורייתא לקולא, האיך חייבה תורה אשם תלוי לאוכל ספק חלב, ותירצו על פי נוסחא ישנה ברמב״ם דבאיסור כרת ספקא מן התורה לחומרא. ולפי זה יש להקשות, מה מהני קרא דועניתם לתוספת, הא בין השמשות בלאו הכי אסור דיום הכיפורים בכרת וספק כרת לחומרא, ואף השתא דכתיב ועניתם לתוספת אין צריך להוסיף קודם בין השמשות, דהא ועניתם אינו רק עשה וספק לקולא שמא בין השמשות יום וסגי בין השמשות לתוספת, אם כן לא אהני קרא דועניתם כלום וזה קושיא נכונה. אחר כך שמעתי שכבר עמדו על זה המפרשים.

אך באמת המהרי״ט (חיו״ד סי׳ א) כתב, דלהרמב״ם אף ספק כרת לקולא, וחיוב דאשם תלוי הוא דוקא באוכל חתיכה מב׳ חתיכות דאקבע איסורא דכהאי גוונא ספק לחומרא. אם כן בין השמשות דלא הוי אקבע איסורא כמו שכתב החוות דעת (סי׳ קי) שפיר אזלינן לקולא. אם כן שפיר אצטריך קרא דועניתם לתוספת ומהני לאיסור בין השמשות. והנה זה תלוי אם יש למקרא או למסורת כמבואר בגמ׳ כאן וכנ״ל, נמצא דלמלאכים דלית להו המקרא רק המסורת, הם סברו דחייב אשם תלוי בחתיכה

אחת, אם כן צריך להיות ספק כרת לחומרא, שוב אין לומר ועניתם לתוספת, דלא אהני כלום כנ״ל, על כן לא ידעו מתי יום הכיפורים אם בתשעה לחודש או בעשירי לחודש, והשיב הקב״ה שישאלו לישראל, דיש אם למקרא ודו״ק עכד״ק ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: מדסיפא בשתי חתיכות רישא נמי בשתי חתיכות.

בתוס׳ (ד״ה מדסיפא) כתבו דבין השמשות של ערב שבת לא נקרא אקבע איסורא, ורק בין השמשות של מוצאי שבת כיון שעבר עליו כל היום באיסור.

בפרי מגדים (אשל אברהם או״ח סי׳ רס״א ס״ק ח׳) כתב דלדעת הרמב״ם דספק דאורייתא היכי דלא איקבע איסורא, מן התורה היא לקולא, אם כן הא דאיכא חיוב של תוספת שבת, יש לומר דהיינו לאסור בין השמשות, שמן התורה היה מותר לעשות אז מלאכה, כיון שספק דאורייתא מן התורה מותר, ומצד תוספת שבת נתחדש שאסור לעשות אז מלאכה, ולכן בפרק ה׳ מהל׳ שבת לא כתב דין תוספת שבת, רק איסור מלאכה לעשות בין השמשות, דזמן זה מה״ת היה מותר לעשות מלאכה מחמת ספק, ומשום תוספת שבת אסור לעשות מלאכה, אבל לדידן דספק דאורייתא מן התורה אסור, ממילא איסור תוספת שבת הוא בע״כ לפני בין השמשות.

ובתוספת יוהכ״פ שאיסורו ממה שנאמר בתשעה לחודש בערב, בזה יש דין תוספת מבעוד יום לכולי עלמא, כמוש״כ הרמב״ם בפ״א מהל׳ שביתת העשור.

ועיין בשו״ת שבט הלוי (חלק ט׳ סימן נ״ד), שזה דלא כהלחם משנה שכתב בדעת הרמב״ם (פ״ח שגגות ה״ב) במש״כ שבת וחול ועשה מלאכה בא׳ מהן חייב אשם תלוי, דאיירי בבין השמשות דערב שבת, וגם זה מיקרי איקבע איסורא, כיון שהשבת עכשיו נכנסת. אבל לדעת הפמ״ג ס״ל הרמב״ם כדעת התוס׳ כאן, דרק ביהשמ״ש של מוצ״ש הוי איקבע איסורא, ואיירי בספקות של ימים, שנסתפק לו אם היום הוא יום השישי או שבת, ועשה מלאכה באמצע היום, וכן פירש החתם סופר בחידושיו לביצה דף ל׳.

★ ★

הנה קיי״ל דכל דבר שהוא משום שבות, לא גזרו עליו בין השמשות, ובמגן אברהם (סי׳ שמ״ב) חקר אי זהו דוקא בבין השמשות של ע״ש לשבת, אבל משבת למוצ״ש לא, וכתב שם בפמ״ג (א״א ומשבצ״ז סק״א) דהכא חזינן בדברי התוס׳ דחמיר יותר אפוקי יומא מעילויי, דבאפוקי יומא אקבע אסורא, ולכן שפיר י״ל דבביהשמ״ש של מוצאי שבת לא התירו שבות.

★ ★

בגמ׳: מדסיפא בשתי חתיכות רישא נמי וכו׳.

בתוס׳ (ד״ה מדסיפא וכו׳) כתבו דאפילו בספק ספיקא מביא אשם תלוי ע״ש. וכתב הגאון ר׳ אברהם לופטביר זצ״ל בזרע אברהם (סי׳ ט׳ אות ג׳): ונראה דכן הוא בירושלמי פ״ג דהוריות (הלכה ב׳) אכל כזית ספק, משהביא שתי שערות ספק, עד שלא הביא מביא אשם תלוי (ועיין במנחת חינוך (מצוה שיג) שהאריך בזה אם זה מקרי איקבע איסורא), אכל ספק כזית ואינו יודע אם ביום הכפורים אכלו אם קודם יום הכפורים אכלו, ספק כפרה כיפר, אם ביום הכפורים אכלו או לאחר יום הכפורים וכו׳ חברייא אמרו לעולם אין ספק כפרה מכפר אלא על מיני דמים עיי״ש, והרי הכי הוי ספק ספיקא דלמא ביום הכפורים אכלו ואת״ל אחר יום הכפורים שמא שומן הי׳, ומוכח דגם על ס״ס מביא אשם תלוי.

אך י״ל דממ״נ, דאם ביום הכפורים אכל, שוב צריך להביא אשם תלוי מחמת אכילת יום הכפורים ואכמ״ל ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אמר רבא, מ״ט דרב דאמר קרא ועשה אחת מכל מצות ה׳ וכו׳ מצות כתיב, מצוות קרינן וכו׳ איכא בינייהו כזית ומחצה וכו׳.

הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל דן בספרו גליוני הש״ס בברכות (ג׳ ע״ב) בספק האחרונים לגבי לחם משנה בש״ק, אי לחם ומחצה ג״כ נחשב כשתי לחמים. והביא דברי הגמ׳ בברכות (שם) דאיתא דמשמרה מפלגא נמי משמרות קרי להו ע״ש. וטוען דמהגמ׳ כאן חזינן איפכא דכזית ומחצה לא נחשב כב׳ ע״כ.

וכתב בשו״ת חשב האפוד (סי׳ קטז): אחר העיון נראה דרש״י נשמר מזה, שפירש וז״ל: לרבא ליכא מצוות ליכא ב׳ זיתים ופחות מכזית כמאן דליתי׳ עכ״ל. והרי זה

שפת יתר, כי אחר שפירש ליכא ב׳ זיתים כבר ידענו פירושו, ולמה הוצרך להוסיף דפחות מכזית כמאן דליתי׳.

אלא דהוה קשיא לי׳, והרי משמרה ופלגא משמרות קרינן להו, לכן פירש, דפחות מכזית כמאן דליתי׳ ואין בכגון זה לומר דכזית ופלגא מצוות קרינן להו. והטעם , כי הכא בעינן שתי חתיכות לפי שאמרה תורה מצוות, ופירושו, שבכל חתיכה שיאכל יתחייב אשם תלוי, והיינו מצוות, והרי אם יאכל חצי הזית לא יתחייב קרבן ואין כאן מצוות. וזה כוונת רש״י דפחות מכזית כמאן דליתי׳, כלומר לא יתחייב עליו קרבן ואינו בא לחשבון ע״כ.

★ ★

בגמ׳: א״ר זירא, מ״ט דרב, קסבר שתי חתיכות אפשר לברר איסורו, חתיכה אחת אי אפשר לברר איסורו.

וכתב בספר חבלים בנעימים (ח״א סוגי׳ י״ג אות ו׳) והיינו דאף דסד״א מה״ת לקולא לשיטת הרמב״ם, מ״מ אם יכולים לברר חייב אשם תלוי, ועי׳ תוס׳ כתובות (כב ע״ב) ד״ה באשם תלוי דמביאים טעם זה דאפשר לברר איסורו, ומזה מביא הפרי חדש בכללי ס״ס ראי׳ למהרי״ט (ח״ב יו״ד סי׳ א׳) שכתב ליישב קו׳ הר״ן ספ״ק דקדושין על שיטת הרמב״ם דס״ל דספיקא דאורייתא מה״ת לקולא, מה ראי׳ דאזלי׳ בתר רובא משבירת עצם בפסח, דלמא שרי משום סד״א לקולא, ותירץ המהרי״ט דאף דסד״א שרי, היינו היכא דליכא לברורי, אבל היכא דאפשר לעמוד על בוריו של דבר אסור, ומש״ה בפסח כיון דאפשר לברר ומ״מ אמר רחמנא ועצם לא תשברו בו, מוכח דאזלי׳ בתר רובא ע״כ.

★ ★

בגמ׳: מ״ט דרב קסבר, שתי חתיכות אפשר לברר איסורו וכו׳.

וברש״י: אפשר שיבוא לאחר זמן בקי שיכיר אם זו הנותרת שומן, ודאי חלב אכל ויביא חטאת וכו׳ ע״כ.

והקשה הגאון ר׳ אברהם לופטביר זצ״ל בספרו זרע אברהם (סי׳ נ״ו אות ג׳): קשה דדי בחתיכה אחת גדולה והוא אכל רק כזית, וא״כ ג״כ אפשר לברר איסורו, ולמה לי שתי חתיכות. ואין לומר דבאמת כן היא, והא דבעי שתי חתיכות היינו אם אכל רק כזית ולא נשאר מהחתיכה כלום. דא״כ מה קאמר מה בינייהו. הא טובא איכא בינייהו, והוא קושיא עצומה. וכתב ליישב בהקדם מש״כ הכרו״פ (סי׳ צח) ליישב קושית הש״ך והט״ז על המבואר שם בשו״ע דאיסור שנתערב בהיתר מין בשאינו מינו כגון חלב שנתערב בבשר טועמו עכו״ם, ואם אומר שאין בו טעם מותר עיי״ש.

והקשו הש״ך והט״ז דהרי אין עכו״ם נאמן מסיח לפי תומו אלא לעדות אשה. ותירץ הכרו״פ דעכו״ם טועמו, ואם יאמר ששומן הוא, טועמו ישראל, דטעימה אסור רק מדרבנן, ולגבי איסור דרבנן סמכינן אעכו״ם עיי״ש.

ולפי״ז כתב בזרע אברהם הנ״ל ליישב כאן, דבשלמא בשתי חתיכות, אם יאמר עכו״ם על אחת שהיא שומן יכול אח״כ ישראל לטועמו, ואם יראה שהוא שומן. יודע שחתיכה השני׳ הוא חלב ובודאי חלב אכל, ומביא אשם ודאי. ואם יאמר העכו״ם שהיא חלב, א״כ השני׳ היא שומן, ויכול הישראל ג״כ לטעום השני׳, דלענין טעימה הרי סמכינן אעכו״ם, והרי עכו״ם אומר שחתיכה זו חלב וממילא השני׳ שומן אבל בחתיכה אחת אי אפשר זה, דאם יאמר העכו״ם שהוא שומן מוטב. אבל מה נעשה שהעכו״ם יאמר שהיא חלב ואין כאן מה לטעום, ולא יתברר האיסור, דהא עכו״ם לא יכול לחייבו קרבן. ושפיר אמר דבב׳ חתיכות אפשר לברר איסורו, והיינו ע״י טעימת עכו״ם וטעימת ישראל גם יחד, ואתי שפיר ואכמ״ל ע״כ.

דף י״ח ע״א

בגמ׳: איתיביה ספק בן ט׳ לראשון או בן ז׳ לאחרון חייב משום אשם תלוי הא מני ר״א הוא.

הנה ברש״י לעיל מבואר דהחילוק בין שתי חתיכות לחתיכה אחת, דשתי חתיכות יש אפשרות שיתברר אח״כ, כשיבא אחד ויכיר אותה חתיכה שם שנשארה אם היא חלב או שומן, משא״כ חתיכה אחת שאכלה, אי אפשר בשום אופן לברר מה זה היה, חלב או שומן, ולפ״ז מבואר כאן שספק בן ז׳ לראשון או בן ז׳ לשני אין שום דרך לברר דבר זה.

והקשה בשו״ת דבר יהושע (חלק ג׳ אהע״ז סי׳ ה׳, ע״ש שדן בארוכה אם אפשר לסמוך על בדיקות דם לברר זהותו של אדם שהוא בנו של פלוני), שבספר חסידים (סי׳ רל״ב) איתא מעשה באחד שהלך למדינת הים עם עבדו, והשאיר כאן אשתו מעוברת וילדה בן, ובינתים מת האב במדינת הים, והעבד החזיק הנכסים כאילו הוא בנו, ואח״כ נתוודע לבן ונסע למדינת הים, ובאו לפני ר׳ סעדיא גאון, ואמר להם שכל אחד מהם יקיז דם בספל אחר, ולקח עצם מדם האב, ובספל א׳ נבלע הדם בעצם, ובהשני לא נבלע

הדם בעצם, ואמר שאותו שנבלע הדם בעצם - סימן שהוא הוא הבן, שמעצמו ומבשרו הוא, ולכן נבלע דמו בו, וזכה הבן בנכסיו, הרי שיש דרך לברר בן של מי הוא, והו״ל כמו חתיכה אחת לענין אשם תלוי.

וכתב לתרץ עפ״י הא דאיתא דב״ב (דף נ״ח ע״א) בעובדא דר׳ בנאה כו׳ א״ל חבוטו קברא דאבוהון, ופירש שם הרשב״ם דר׳ בנאה דן על פי שודא דדיינא, וממילא י״ל דגם בהך עובדא דספר חסידים הי׳ באופן של שודא דדיינא, ומשו״ה סמך על בדיקה זו של בליעת הדם בעצם, לברר זהות של בן האב, אבל בעלמא אי אפשר לסמוך על בדיקה כזו, ע״ש שהאריך בזה.

★ ★

בגמ׳: השוחט אשם תלוי בחוץ ר״מ אומר מחייב וחכמים פוטרין.

הרמב״ם (הל׳ מעשה״ק פי״ח ה״י) כתב שהמקריב אשם תלוי בחוץ פטור שהרי לא נקבע האיסור, והראב״ד השיג עליו דהרי מקריבין על המזבח דמו ואימוריו ובשרו נאכל, א״כ דינו ככל הקרבנות ואם הקריב דמו או איבריו בחוץ חייב חטאת.

ובכסף משנה שם תמה על הראב״ד דהרי הכא תניא מפורש דלדעת חכמים דרבי מאיר השוחט אשם תלוי בחוץ פטור.

ותירץ בשו״ת חכם צבי (סי׳ קס״ג) דהראב״ד במכוון נקט - הקריב דמו או אימוריו, ולא נקט - השוחט, דס״ל דעד כאן לא פליגי חכמים אר״מ, רק בשוחט אשם תלוי בחוץ, לפי שאם שוחט אשם תלוי חל בפנים ונתוודע לו אח״כ שחיטתו פסולה, דאכל לגבי זריקה והקטרה שאם נודע לו אח״כ הזריקה כשרה והבשר יאכל, אם כן הוא ודאי ראוי להקריבו בפנים, לכן ס״ל להראב״ד שהשוחט אשם תלוי בחוץ פטור כיון שיכול להפסל בפנים, אבל הזורק או מקריב בחוץ חייב, שהרי בפנים הוא ראוי להתקבל.

וכתב דע״כ אנו צריכין לפרש כן, דא״א לומר שמטעם שהשוחט אשם תלוי בחוץ פטור לפי שהוא בא על הספק, דמה בכל, הרי עיקר הקרבן בא הוא על הספק, ולזה חייבתו תורה לביא אף שאין ברור לו שחטא, וע״כ הטעם הוא כיון דאילו מתיידע לי׳ נפסל, משו״ה לא מקרי ראוי להקריבו בפנים.

★ ★

הגרעק״א בתשובותיו (חלק ו׳ סי׳ צ״א) כתב תמוה לי, הא ר״מ מחייב חטאת (עיין לקמן כ״ג ע״ב במשנה], וכן איתא בכמה מקומות, וע״כ משום דוודאי הקדש הוא כל זמן שלא נודע, ואם כן איך שייך נקבע איסורא, דזהו רק לענין אשם תלוי, וצ״ע, עכ״ל.

★ ★

בגמ׳: דתניא, השוחט אשם תלוי בחוץ, ר״מ מחייב וחכמים פוטרין.

הנה הרמב״ם ז״ל (פח״י מה׳ מעשה הקרבנות ה״י) כתב: אשם תלוי שהקריבן בחוץ פטור שהרי לא נקבע איסור. והשיג הראב״ד לא ידעתי מאין הוציא זה. וכתב מרן הכס״מ יש לתמוה עליו, דהרי מבואר כן בכריתות דף ח״י השוחט אשם תלוי בחוץ כו׳ וחכמים פוטרין ע״כ.

וכתב הגאון ר׳ נתנאל פריעד זצ״ל בקובץ וילקט יוסף (שנה י״ג תרע״א קו׳ ג׳ סי׳ כז) ופליאה בענ״ד להבין, דהרי הראב״ד שפיר הקשה, דתוס׳ כתבו שם בכריתות ד״ה וחכמים, דלחכמים דס״ל בפרק המביא דאם נודע שלא חטא תרעה, והוי ודאי קדש וחייב שוחט בחוץ. וכ״כ רבינו הרמב״ם (פ״ד מפסולי המוקדשין הי״ט) בנעימות לשונו, מפני שלבו של אדם דוה על עונותיו, הואיל ועל ספק הפרישו, גמר בלבו להקדיש. א״כ אשם תלוי הקדש ודאי הוא, ומדוע לא יתחייב השוחטו בחוץ. וזה כונת הראב״ד להקשות על רבינו הרמב״ם, ומצוה ליישב. וצ״ע על מרן הכ״מ שלא הרגיש בזה עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: ר׳ אליעזר אומר, מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום וכו׳.

במג״א (או״ח סי׳ א׳ ס״ק יא) דן לגבי אי יאמר אחרי פרשת אשם, יהי רצון כאילו הקרבתי אשם. והביא מהב״י דמשמע מדבריו דאחרי אשם תלוי לא יאמר, כיון דקי״ל דאינו בא בנדבה, והטור כותב דיאמר יהי רצון אחרי אשם, והביא המג״א מהב״י שביאר כיון דאשם בא בנדבה באשם נזיר, ושוב כותב המג״א בשם הגאון ר׳ יצחק מפוזנא זצ״ל שביאר, כיון שאשם נזיר בא על כפרה ע״ש. ובסו״ד כותב: לכן נ״ל לנהוג, דאחר פרשת האשם יאמר רבש״ע אם נתחייבתי אשם יה״ר וכו׳ דאשם לא בעי ידיעה בתחילה וכו׳ ע״כ.

ובספר חדושי מהרי"ו על שו"ע או"ח שם מעיר ממנחות (צ' ע"א) דמקשה הגמ': אשם נדבה מי איכא. ולהנ"ל מהב"י, הרי איכא בנזיר טמא ע"כ.

וכתב הגאון בעל חזון נחום זצ"ל בהסכמתו שם (שנדפסה בקובץ דרך כוכב מיעקב קובץ ד' ע' ע"א): י"ל דכבר הקשה בחידושי הרשב"א שם, דאיכא אשם נדבה לר' אליעזר דאמר (כריתות יח, א) אדם מתנדב אשם תלוי בכל יום, ותירץ דכוונת הש"ס התם במצורע, מי שייך אשם נדבה, שהרי אינו יכול ליעתק לאשם אחר, וא"כ גם קושית כ"ג מיושבת.

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 (יט:) 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, והארכתי בפלפול שאין כאן מקומו עכ"ד.

★ ★

בגמ': אכל את הראשונה בשוגג והשני' במזיד, חייב.

וברש"י: חייב אשם תלוי אקמייתא, דבשוגג הואי, ומשתי חתיכות היה ע"כ. הנה בשו"ת חתם סופר (חו"מ סי' כ"ט) כתב, דבאשם תלוי אין חילוק בין ידע שהוא ספק חלב או כסבר שהוא שומן ע"ש.

ובאחרונים תמהו עליו מהגמ' כאן הנ"ל דמבואר, דאי ידע שספק חלב היא אינו מביא אשם תלוי ורק במקום שסבור ששומן היא, וכ"כ התוס' לעיל (דף יז.) ד"ה ספק, דמיירי בשעה שאכל הי' סבור שהוא שומן, דאי ידע שהוא ספק חלב היכי מייתי קרבן וכו' עיי"ש.

★ ★

וכתב הגאון ר' אברהם לופטביר זצ"ל בזרע אברהם (סי' ט' אות א'): ויש שהצדיק דבריו, דהנה בשבועות (דף יט:) אמר ולא ידע אי כזית מטמא או בכעדשה מטמא, דהתם הוא מסופק אי שייכא כלל טומאה במה שנגע, אבל הכא פשיטא לי' דאיכא טומאה, הלכך הוי לי' ידיעה טפי עכ"ל ועיי"ש במהרש"א שתמה, דא"כ מה מדמה לאכל ספק חלב ונודע לו, הא התם ג"כ לא ידע אי יש איסור יעיי"ש.

אך י"ל למה דקיי"ל דבעינן חתיכה אחת משתי חתיכות, א"כ כשנודע לו הרי ידע שיש ודאי איסור, אלא שמסופק איזה מהן אכל [ומה שצייר רש"י חתיכה אחת, צ"ע, דהא למה דקיי"ל דהטעם דבעינן איקבע איסורא, א"כ אין הכרח דס"ל לרבי חתיכה אחת, דהא זה מקרי איקבע איסורא כמבואר בכריתות שם].

ולפ"ז מיושבים דבריו, שהרי כתב לישב סוגיא דכריתות (דף כד.) דאמרינן מודים חכמים באשם תלוי שהוזמו עדיו שיצא וירעה בעדר. וע"ז הקשה, דהא לחכמים דר"מ בלאו הכי אינו מחויב קרבן דיכול לומר מזיד הייתי. וע"ז תירץ שפיר דבאשם תלוי הרי אינו יכול לומר מזיד הייתי, והיינו לר"מ לשיטתו דס"ל אפילו בחתיכה אחת מביא אשם תלוי וכמבואר לעיל (דף טז) ובכה"ג א[פ]ילו במזיד חייב, כיון דלא ידע שיש כאן איסור, משא"כ בכריתות דאיירי בשתי חתיכות שפיר פטור כיון שידע שיש איסור וכחילוק התוס' הנ"ל וז"ב ע"כ.

דף י"ח ע"ב

בגמ': א"ל אביי ומאן לימא לן דיוהכ"פ מכפר על דלא מתידע לי' וכו' א"ל רבא, הודע ולא הודע תנן.

מבואר כן, דיוהכ"פ מכפר אפי' אי לא נודע לו ספיקא עד אחר יוהכ"פ. ומזה כתב השפת אמת להעיר בחי' ליומא (פ"ה ע"ב) בהא דאיתא שם דחייבי אשמות תלוי פטורין, וכתב השפ"א דלכאורה נראה דגם בזה צריך תשובה עד יוהכ"פ, דבספק חטא נמי שייך תשובה. ושוב העיר לפי"ז בגמ' כאן דמבואר וכנ"ל דיוהכ"פ מכפר בלא תשובה. דהא כיון שלא נודע לו ספיקו על אחר יוהכ"פ בודאי לא עשה תושבה. וסיים שם: וי"ל, דמסתמא התודה ביוהכ"פ על כל ספיקי חטאות, אפי' אחר שאין ידועים לו ע"כ.

★ ★

בגמ': אמר רבא ולא הודע תנן.

פי' דיוהכ"פ מכפר, אפילו אם לא נדע לו הספק רק לאחר מכן, ותו א"צ להביא אשם תלוי.

בשפת אמת (יומא פ"ה ע"ב) כתב דמשמע מהסוגיא שם דעל ספק חטא שמכפר אשם תלוי, בעי גם כן תשובה עמו.

והקשה דהרי הכא שלא נודע על ספק חטאו רק אחר יוהכ"פ, האיך יוהכ"פ מכפר במקום אשם תלוי, הא ליכא תשובה על זה, כיון שלא ידע כלל שחטא.

ותירץ שכיון שמתוודין ביוהכ"פ: "על הידועין לנו, ועל שאינן ידוע לנו", הרי כלול בזה שחוזר בתשובה גם על ספק חטא אם יתוודע לו אח"כ.

★ ★

בגמ': הרי שבא לידו ספק עבירה ביוהכ"פ אפילו עם חשיכה פטור שכל היום מכפר וכו'.

כתב הגאון הערוך לנר בחדושיו כאן: נסתפקתי מי שבא לידו ספק עבירה בבין השמשות דמוצאי יוה"כ כגון שאכל ספק חלב ספק שומן בבין השמשות אי נימא דפטור, או דלמא דנימא שמא היה מוצאי יוה"כ, וכתב הוא דתלוי בפלוגתא שבין רש"י לרמב"ם אי בספק ספיקא מביא אשם תלוי, ולרמב"ם דפטור בספק ספיקא, גם כאן הוא ספק ספיקא, שמא יום הוא וכיפר, ואת"ל לילה שמא שומן הוא, ואין לומר דהוה ספק ספיקא שאינו מתהפך הוא, דאת"ל חלב וא"כ לא נתכפר דעל חטאת אינו מכפר יוה"כ, דזה אינו רק מדרבנן, ומה"ת לא בעי ספק ספיקא המתהפך ע"כ.

★ ★

וכתב הגאון השואל ומשיב בשו"ת (מהדורא תנינא ח"ב סי' קעו): והנה לא ידעתי מנין לו זאת דאינו רק מדרבנן, ולפענ"ד זה דוקא להרמב"ם דספיקות מן התורה לקולא ורק מדרבנן מחמירין, א"כ כל שיש עוד ספק לקולא, אבל להרשב"א וכל הפוסקים דס"ל ספיקות מה"ת, א"כ כל ענין ספק ספיקא דהוא מתורת רוב, וכל שאינו מתהפך לא הוה ספק ספיקא, דאין לך שני צדדים להקל.

ובגוף הדבר דלא שייך כאן ספק ספיקא דאינו מתהפך לא זכיתי להבין, דבאמת יש ספק שמא חלב היה ואין לומר דהוה חייב חטאת, דזה אינו, דע"כ לא מכפר רק על חלב ודאי, אבל כאן ניהו דהוא חלב, אבל הוא לא ידע, ושפיר אינו מחוייב רק אשם תלוי ומכפר וז"פ.

ובלא"ה לפמ"ש הש"ך דכל דצריך להתחיל בזה הספק יותר - לא בעי מתהפך. והנה באמת ספק יום הרי יש לו חזקת היום, ואף שאינו חזקה גמורה כמ"ש בחבורי דבין השמשות עשוי להשתנות ועיין ביד שאול. אבל עכ"פ יותר מהראוי להתחיל בזה הספק, ושפיר מקרי ספק ספיקא וכו', וע"ש עוד הרבה בענין זה.

★ ★

בגמ': כי אמר ר"ז אליבא דרבי וכו' איתיבי' רבא. אכל היום אכל למחר וכו' ואמרי הא כיפר עלי' יוהכ"פ וכו'.

הקשה הגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל בספרו לקח טוב (כלל י') עפ"י משכ"ת התוס' בפסחים (כ"ב ע"א) ד"ה ור"ש וכו' שכתבו. דהא דהזיד במעילה במיתה לרבי הוא רק באכילה, ומבואר עוד שם בתוס', דשיעור אכילת הקדש לרבי הוא בכזית משא"כ הנאת הקדש גם לרבי שיעורו בפרוטה עש"ה.

א"כ קשה מדוע על הקושי' השני' של רבא מהא דאכל היום אכל למחר וכו' וכנ"ל לא משני הש"ס כמו על הקושי' הראשונה, דר' זירא הוא דאמר אליבא דרבי והך ברייתא רבנן היא, ועל כרחך דקים לי' לגמ' דברייתא דמעילה הנ"ל אתי' גם לרבי, או דעדיפא מינה משני, דכי קמכפר יוה"כ אאיסורא אממונא לא מכפר, וניחא לי' הך שינויא טפי מלמימר דברייתא אתי' דלא כרבי. ואיך שיהי' עכ"פ מבואר, דהגמ' מוקי הך ברייתא גם אליבא דרבי, וא"כ תיקשי טובא, דהא בהכרח הך ברייתא אתיא בלא"ה דלא כרבי, דהא תני דאכילה והנאה במעילה ג"כ מצטרפין לכשיעור, ולרבי איך מצטרפין, הלא אין שיעור ההנאה והאכילה שוה, דאכילה בכזית והנאה בפרוטה וגם איכות האיסור איננו שוה, שהאכילה חמורה מן ההנאה, שהאכילה היא במיתה וההנאה רק באזהרה, וא"כ הו"ל ממש כהך דמעילה (י"ז א') ויומא (פ"א א') דכל שאין לא טומאתו ולא שיעורו שוה לא מצטרף, ואין שם פלוגתא בזה כלל עש"ה וצע"ק ע"כ.

★ ★

בגמ': ת"ל תמעול מעל ריבה, ואמאי הא כיפר עלי' יוהכ"פ.

הגאון ר' שלמה זלמן אוללמאן זצ"ל ממאקווא הקשה בהערותיו (שנדפסו בקובץ כרם שלמה שנה כ"א קו' ג' ע' טז): קשה לי קושיא עצומה, דלמא הך ברייתא כרשב"ג דסבר במס' שבת דף ק"ה דאין ידיעה לחצי שיעור,

וכן פסקינן, וא"כ אפי' ידע ודאי נמי מצטרף, ויה"כ ודאי לא הוי עדיף מידיעת ודאי כמובן, וצע"ג ע"כ.

★ ★

בגמ': ואיבעית אימא כי מכפר יוהכ"פ על כולי' שיעורא. על פלגא דשיעורא לא מכפר.

המל"מ (בסוף פ"ג מהל' שגגות) כתב שהוא דבר פלא בעיניו, ולא דמי למש"כ הרמב"ם (בפ"ח מאבות הטומאה סוף הי"א) שאכל פחות מכשיעור וטבל ועלה ואכל מעט כו' דאין הטבילה מועלת לח"ש, דהתם כלל לא התחילה טומאתו, משא"כ כאן שכבר עבר בעבירת חצי שיעור למה לא יכפר עליו יום הכיפורים ע"כ.

★ ★

וכתב הגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל בספרו לקח טוב (כלל ט' אות ב') לבאר הענין: ולענד"נ פשוט דגמירי להו לחכמים, דענין הצירוף הוא שנחשב הח"ש הראשון לנאכל או לנהנה יחד - עם האחרון, וא"כ נמצא שכל העבירה נעשית אחרי יוה"כ, וע"כ א"א ליוה"כ שיכפר וז"פ. וא"כ יש לדון גם משם דה"ה לענין צירוף כא"פ הוי הצירוף באחרונה כמו במעילה (וכבר העירותי מזה בקונטרס ע' פנים לתורה אות י', ומה שכתבתי שם דזהו רק בהקדש מגזה"כ אבל לא בשאר איסורין עש"ה, הנה זהו רק דרך פלפול, אבל בפשיטות נראה דכל עניני צירוף חצאי שיעורין שוין, וכמו שבמעילה הצירוף הוא באחרונה כן הוא ג"כ בצירוף כא"פ דעלמא וז"פ) ע"כ.

★ ★

וכתב בספר משברי ים (גלגל החוזר סי' נא): והבית יצחק (יו"ד ח"א סי' פז) וכן הקובץ שיעורים (בפסחים אות ק"ח בהגה"ה) וכן העמק ברכה (בדיני יוה"כ) כתבו לתרץ דבאמת עבירת החצי שיעור מתכפרת, אמנם כשמשלים השיעור, הרי נהפך למפרע הכל לאיסור שלם, וזה לא נתכפר כיון שחלק זה הרי נגרר לאיסור מחמת פעולה שעשה אחר יוה"כ שהשלים השיעור, ועל זה אין בכח יוה"כ לכפר.

ודבריהם חידוש, דמסברא היה נראה דכמו שפשוט דהזורק חץ על בהמה להרגה בשבת (דבזה לכו"ע חייב רק כשפוגע בה החץ בשבת), דפשיטא שאם מת או נשתטה קודם שנעשה דנענש, שהרי הוברר למפרע שמה שעשה בחייו היה מעשה איסור, א"כ ה"נ אמנם האיסור נהפך לאיסור רק כשהושלם, אבל על אותה שעה מן הראוי שיוה"כ יכפר כיון שהוא תוך יוה"כ. וצ"ל דכיון שזה מכאן ולהבא פועל על הלמפרע, הרי זה חלוק מזריקת חץ הנ"ל והבן.

עוד כתב הבית יצחק (ביו"ד סי' פ"ח ס"ק ז') ליישב להאי קושיא להך צד באחרונים (והוא ברעק"א מהדו"ק תשו' קנ"ד, ובח"ג תשו' ע"ו נקט כן בפשיטות, וכן בנוב"ת או"ח נ"ג, וחת"ס חלק ו' ס"ה) שאיסור חצי שיעור שהוא משום דחזי לאיצטרופי זוהי סיבת האיסור, ואם אוכל חצי זית בסוף היום של יוה"כ אינו עובר כלל (ובאב"מ תשו' י"ד נסתפק בזה), דלפי"ז ל"ש דיוה"כ יכפר על ח"ש, דהרי אם נימא שמכפר, נמצא שאי"ז חזי לאיצטרופי, ותו אין צריך כפרה, ואין בכח יוה"כ לכפר על דבר שכאשר יכפר ימצא שאי"צ כפרה, וסיים הבית יצחק שהוא דבר חריף.

★ ★

וכשדברתי ע"ז עם מו"ר הגר"א גניחובסקי שליט"א אמר, שבגוף דברי הבית יצחק והקוב"ש יש לעיין מסברא, דכיון שנהפך למפרע לאיסור צריך שהיוה"כ יכפר ע"ז. [וגם מה שנקטתי שלדברי המנח"ח אם נשתטה או מת לאחר שזרק החץ עבר איסור, אמר לי מו"ר שלדידיה נראה יותר, שכיון שבזמן התוצאה אין למי לייחס את האיסרו אינו חייב, וסיים שצריך עוד לעיין בדבר. והוסיף שהוא נפ"מ בקרע שיראין בשעת ההדבקה ואח"כ מת שיתחייב לשלם (ולדידי הקטן הוא חידוש גדול)].

★ ★

שוב העירני הג"ר אברהם משה באקאן שליט"א דהבית יצחק (באו"ח סי' צ"ו ס"ק א' וכן ביו"ד סי' צ' ס"ק ט' ובאה"ע קל"ב ס"ק י"א) וכן בקבא דקשייתא (קושי' ט') הקשו כקושיא הנ"ל אף לשיטת הרמב"ם (פ"א מה' תשובה ה"ב) דשעיר המשתלח מכפר על עבירות קלות שאין בהם כרת אפי' בלא תשובה, דלפי"ז אמאי כשאוכל ככותבת בכדי אכילת פרס ביוה"כ חייב, הרי השעיר כבר כיפר על תחילת השיעור, שזה רק עבירה קלה.

ומיישבים הבית יצחק והקבא דקשייתא על הדרך הנ"ל, דהיות והחזי לאיצטרופי זה סיבת האיסור, ואם יכפר היוה"כ על מקצת השיעור, נמצא שלא היה ראוי לצירוף ואי"צ כפרה, ממילא אין זה מכפר ומצטרף להחיוב,

ומתחייב מלקות כמפורש ברמב״ם (ריש פ׳ י״ט מסנהדרין) שהאוכל ביוה״כ לוקה ע״כ.

★ ★

בגמ׳: כי מכפר יוהכ״פ על כולא שיעורא, על פלגא דשיעורא לא מכפר.

כתב הגאון ר׳ אברהם לופטביר זצ״ל בזרע אברהם (סי׳ נ״א אות י״א): נראה דמ״מ אם אכל כזית איסור אמרינן מיגו דמכפר על ח״ש איסור הנ״ל מכפר על ח״ש משום יום הכפורים, דהא מבואר בשבועות (כף כט.) דאין מביאין קרבן על ח״ש, ומ״מ מבואר בשבת (דף עא:) דאם אכל כזית וחצי זית ונודע לו על הכזית וחזר ואכל חצי זית בהעלמו של חצי זית ראשון, דאינו מצטרף, דהחצי זית הראשון כבר נתכפר בהקרבן שהביא על הכזית, והיינו משום מיגו דמכפר על הכזית מכפר על החצי זית, ה״נ דווקא באכל חצי זית מהיתר אין יום כפור מכפר, משא״כ באכל מאיסור ואכמ״ל ע״כ.

★ ★

עוד כתב שם (אות ב׳) בעצם דברי הגמ׳ הנ״ל כאן: נראה דהיינו דווקא לר״ל דס״ל ידיעת ספק מתחלקת לחטאת וסובר דח״ש מותר מה״ת, וא״כ אין כאן עבירה, משא״כ לר״י [והוא דלא כהמשנל״מ בהל׳ שגגות הנ״ל] ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אמר ר״ל כאן שנה רבי ידיעות ספק מחלקות לחטאות, ר״י אמר אין ידיעות ספק מחלקות לחטאות.

הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל באתוון דאורייתא (כלל ה׳) מביא שיטת הרמב״ם דס״ל דספיקא דאורייתא מה״ת לקולא וכותב: נראה דדינא דהרמב״ם ז״ל הנ״ל תלוי במחלוקת ר׳ יוחנן ור״ל בכריתות (דף י״ח ע״ב) באוכל שני זיתי חלב בזא״ז ונודע לו בנתים, ידיעת ספק מאכילה הראשונה אי חשיב העלם אחד או לא, וס״ל לר״י שם דאין ידיעת ספק מחלקת לחטאות, דידיעת ספק לאו שמה ידיעה והוי העלם אחד, ור״ל ס״ל דמחלקת דידיעת ספק שמה ידיעה והוי ב׳ העלמות ע״ש.

ולפי״ז לר״י דס״ל דידיעת ספק לאו שמה ידיעה, ע״כ כל סד״א מותר מה״ת, ולר״ל דס״ל דשמה ידיעה שפיר אסור מה״ת, וע״כ הרמב״ם ז״ל לטעמי׳ דפסק (בפ״ח מה׳ שגגות ה״ח) דאין ידיעת ספק מחלקת לחטאות, דידיעת ספק לאו שמה ידיעה, ע״כ שפיר ס״ל דסד״א מותר מה״ת, וע״ש מש״כ ליישב לפי״ז ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: בשלמא לר״י היינו דקא תלי לאשם בחטאת, אלא לר״ל חטאת באשם מיבעי׳ לי׳.

ובערוך לנר הקשה דאמאי המתינה הגמרא להקשות קושי׳ זו בסוף הסוגיא דוקא לר״ל, ולא פריך לר״ז ע״ש.

★ ★

וכתב הגאון ר׳ נתן שפיגלגלאס זצ״ל - הי״ד בספרו זכר נתן (סי׳ כ״ו): ונראה דהנה ע׳ ברש״י שמפרש, דהא דפריך הגמ׳ חטאת באשם מיבעי׳, פירש רש״י דהא עיקר ידיעת ספק באשם כתיבא ע״ש, ולכאורה יש להעיר מנ״ל דהא דספק ידיעות מחלקת הוא משום דיליף מאשם, דילמא הטעם פשוט, דכיון דגלי התורה מקרא דחטאתו דידיעה מחלקה לחטאות, הכ״נ ידיעת ספק הוי ידיעה דלא גרע ספק ממקצת, וכמו דאמרינן לקמן (יט) לענין שני שבילין דהוי ספק ידיעה.

דאף דהתם לא שייך כלל חיוב אשם תלוי, דעל טומאת מקדש וקדשיו אין חייבין אשם תלוי כנודע, וע״כ דמסברא אמרינן דספק ידיעה מחלק, דלא גרע ממקצת ידיעה הנ״ל, ולפ״ז הכ״נ נימא דספק ידיעה הוי ידיעה מכח סברא כמובן, וא״כ מאי פריך חטאת באשם מיבעי׳, וזה דקדוק קצת.

אולם אפשר לומר דעי׳ במס׳ שבת (דף ע״א) דפליגי ר״י ור״ל באכל שתי זיתי חלב בהעלם אחת ונודע לו אחר אכילת שתיהן וחזר ונודע לו, דר״י סובר דידיעות מחלקות וחייב ב׳, ור״ל סובר דאין ידיעות שלאחר אכילה מחלקות, ואין חייב רק א׳, רק ידיעות שבינתים בין זית לזית גם ר״ל מודה דמחלקות, והנה לפי״ז לר״ל לשיטתו ע״כ הכא בברייתא דידיעות מחלקות, ע״כ איירי בידיעה שבנתיים בין זית לזית כמובן, וע׳ בשבת (דף ע״ב) דבא על שפחה חרופה ונודע לו, וחזר ובא על שפחה חרופה, אי חייב ב׳, תלי׳ בפלוגתא דר״י ור״ל, דלר״י דידיעות מחלקות חייב ב׳ ולר״ל אין חייב רק אחת, וע׳ בפי׳ רש״י שהקשה דהא בידיעה שבינתים גם ר״ל מודה דמחלקות כנ״ל, ותירץ דדוקא באכילת חלב דאין חייב קרבן על המזיד רק בשגגה, ולכן אם הוי ידיעה בינתיים הוי כשני שגגות, אבל בשפחה חרופה

דגם אם הי' לו ידיעה בשעת ביאה הי' חייב קרבן, דחייבין על המזיד כשוגג, לא שייך לומר דהוי כשני שגגות ע"ש.

היוצא מדבריו, דלר"ל דסובר דאין ידיעה מחלקת אחר אכילה אחרונה, הה"ד דאין מחלקת בשפחה חרופה אפי' בינתים, ודוקא לר"י דסובר דידיעה מחלקת גם אחר אכילה אחרונה, מחלקת בשפחה חרופה בידיעה שבינתים, עש"ה דזה מתבאר מדבריו.

★ ★

ועי' בירושלמי (פ"ח דתרומות) דאכל ספק חלב במזיד ואח"כ ידוע לו שהי' ודאי חלב חייב חטאת דהוי שב מידיעתו, דאילו הי' יודע דהוי ודאי חלב לא הי' אוכל ע"ש, ולפי"ז יש להקשות לר"ל לשיטתו דסובר דאין ידיעה שאחר המעשה מחלקת, רק בידיעה שבנתיים, משום דהוי כשני שגגות כנ"ל, וא"כ הכא היאך נוכל לומר לר"ל דידיעה בין אכילה לאכילה שיחלק לחטאות, הא כאן אפי' הי' מזיד על הספק בשעת אכילה ג"כ הי' מחויב חטאת לשיטת הירושלמי, ודומה לשפחה חרופה דאין מחלק לר"ל אפי' בידיעה שבינתים כנ"ל, והאיך יכולה הידיעת ספק לחלק כמובן.

אך י"ל דמתוך קושי' זו הוכרחה הגמ' לומר, דלכן ידיעת ספק מחלקת לחטאות, דכיון דהידיעת ספק גורמת לו חיוב חדש דהיינו אשם תלוי (דגם מביא אשם תלוי אח"כ כשנודע לו שהי' ודאי חייב חטאת) לכן היא מחלקת לחטאות, וע' בסוגיין דגם אם עבר יוהכ"פ הוי מחלקת לחטאות אף דלא נודע לו כלל, וע"כ משום דיוהכ"פ במקום אשם תלוי קאי, מוכח מזה דחיוב קרבן מחלק אף דלא הוי לו ידיעה כלל, לכך פריך שפיר הגמ' חטאת באשם מיבעי', דכל מה דמחלקת לחטאות הוא רק משום דחיוב באשם תלי כנ"ל וכמובן.

★ ★

ואדתינא להכי מיושב שפיר קושית הערוך לנר, דכל זה לר"ל לשיטתו דסובר דאין ידיעה שאחר אכילה אחרונה מחלקת לחטאות, מוכרחין אנו לומר דחטאת באשם תלי' כמובן, אבל לר"ז דסובר כמו דקי"ל כר"י דידיעות מחלקות לחטאות, שפיר נוכל לומר בפשיטות דידיעת ספק הוי ידיעה, משום דמקצת הוי ככל ידיעה כעין גבי שני שבילין כנ"ל, ולא משום דיליף מאשם, ואם כי מש"ס כריתות (יח.) מוכח לכאורה דפליג על הירושלמי דתרומות, אך באמת לא פליגי כלל ובמק"א הארכתי בזה ואכמ"ל ודו"ק עכ"ל ודפח"ח.

דף י"ט ע"א

במשנה: א"ר יוסי, לא חלקו על העושה מלאכה בין השמשות שהוא פטור, שאני אומר, מקצת עשה היום ומקצת עשה למחר.

הנה כתב רבינו הכס"מ בהקדמתו להל' חו"מ וז"ל: אי נמי משום דאכילת מצה וסיפור יציאת מצרים ליתנהו בין השמשות דספק הוא, אבל איסור אכילת חמץ והראותו בין השמשות נמי איתנהו עכ"ל.

וכתב הגאון הכלי חמדה זצ"ל בספרו חמדת ישראל (קו' דרך חיים סי' ד'): לכאורה צריך עיון מאוד כונת מרן הכס"מ ז"ל במה שכתב דלכך נקיט הר"מ ז"ל הלאו דאכילת וחמץ קודם משום דהאיסור מתחיל בין השמשות, תיפוק ליה דבלאו הכי אסור באכילה בין השמשות מצד הלאו דיממא - דערב פסח, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בראשית דבריו, א"כ אין צריך לזה הלאו דאכילת חמץ כל שבעה.

ובאמת לולא הלאו בערב הפסח, היה נראה דבין השמשות אין לאסור מן התורה באכילה, דאיקבע יממא כמו שכתבו הפוסקים (פרי חדש כללי ספק ספיקא אות א ד"ה אמנם מהא דאמרינן) כיוצא בזה לדון לענין בין השמשות בערב שבת.

★ ★

וכותב הגאון הכל"ח: ואין לומר דכונת הכס"מ ז"ל לענין מלקות, דהשתא דאיכא לאו גם על שבעת ימים א"כ בין השמשות לקי ממה נפשך. דהרי עפ"י המבואר במשנה בכריתות הנ"ל בדברי ר' יוסי דבעושה מלאכה בבין השמשות פטור וכנ"ל, א"כ הכא נמי צריך עיון אם לוקה, כיון דאזהרת יממא ואזהרת לילה המה מלאוין חלוקין, א"כ אמרינן ג"כ דחצי זית אכל בערב פסח וחצי זית אכל בפסח, ואינו לוקה כיון דלא אכל כל הזית באזהרת לאו אחד.

וכותב הכל"ח זצ"ל: ולכאורה עלה בדעתי לומר דממקומו הוא מוכרע דבכהאי גונא חייב אע"ג דהוי אזהרות חלוקות, דאם לא כן למה צריך לומר (במשנה בכריתות כאן) בשבת ויום הכפורים ועשה מלאכה בין השמשות, אמאי לא אמר רבותא יותר ביום הכפורים בעצמו, אם עשה מלאכה

סוף לילה ותחילת היום, דגם כן פטור, לפי מאי דמבואר ביומא (פא ע״א) חמשה קראי כתיבי במלאכה חד לאזהרה דיממא וחד להזהרה דליליא, א״כ מבואר דביום הכפורים אזהרת לילה ויום הם אזהרות חלוקין, וא״כ לא יהיה חייב בכהאי גונא.

אלא ודאי כיון דשם איסור אחד הוא מצטרף לחיוב, וא״כ הכי נמי חייב באוכל בין השמשות ממה נפשך ע״כ.

★ ★

בגמ׳: ור״א האי בה מאי עביד לי׳ מבע״ל פרט למתעסק.

וכתב רש״י דלפי זה לית לי׳ הך דמלאכת מחשבת אסרה תורה - בשבת.

האגלי טל בפתיחה לספרו (סוף ס״ק ג׳) הביא דברי רש״י אלו דלר׳ אליעזר לית לי׳ מלאכת מחשבת אסרה תורה, והאגלי טל מביא ראי׳ לזה ממה דמחייב ר״א בשבת (צ״ד ע״ב) נוטל צפרניו בידיו, וחכמים פוטרים לפי שאין הדרך ליקח רק בכלי, ופטור של כלאחר יד הרי הוא משם מלאכת מחשבת, ור״א שחולק מחייב לשיטתו כאן שסובר דלא אמרינן מלאכת מחשבת אסרה תורה. והא דפוטר שם ר״א בנוטל צפרניו של חברו, התם כיון דהוי שינוי בהנפעל, וכדפירש״י שם שאינו יכול לאמן את ידיו ליטול יפה בלא כלי, שינוי כזה הוה פטור בכל התורה כולה, לא רק לגבי שבת, ואין זה מטעם מלאכת מחשבת אסרה תורה.

★ ★

בשו״ת אבני נזר (סי׳ ס״ג, והובא באגלי טל החדש סי׳ קי״ג) נשאל האיך אפשר לומר דר״א לית לי׳ מלאכת מחשבת אסרה תורה, דהרי בזבחים (מ״ז ע״א) מפורש דלר״א דס״ל זה מחשב וזה עובד חייב, לגבי שבת ל״א דנתחייב זה במחשבתו של זה, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, הרי דגם ר׳ אליעזר סובר - מלאכת מחשבת אסרה תורה.

וכתב האב״נ: ונראה, דהנה כל הראי׳ מר״א דלית לי׳ מלאכת מחשבת אסרה תורה, היא מדאצטריך קרא למתעסק, אך לבתר דמשני - הנח לתינוקות הואיל ומקלקל חייב, מתעסק נמי חייב, אין ראי׳ מר״א כלל דלית לי׳ מלאכת מחשבת אסרה תורה, דהא קרא דבה במתעסק בחובל כו׳. וניחא סוגיא דזבחים.

אך כל זה לשמואל דאפילו מתעסק באיסור פטור ממלאכת מחשבת, והוצרך לתרץ הא דתינוקות הואיל ומקלקל חייב וכו׳, אך רבא דס״ל דמתעסק באיסור אינו פטור משום מלאכת מחשבת, כמו שכתב שם רש״י (בד״ה אפילו ר׳ יהושע מחייב), לא קשה מידי מתינוקות, דחשיב מתעסק באיסורא [דבמגיני שלמה כתב דתינוקות אף דמתכוין למול הבן שמונה ימים, חשיב לי׳ מתעסק באיסורא, הואיל ואסור בעצם, רק מילה דוחה שבת], ולפ״ז נאמר דר״א ס״ל כמאן דאמר מקלקל בחבורה פטור, וכן משמע לשיטת הראשונים ורש״י מכללם בשבת (ק״ו ע״א) דפלוגתא דמקלקל החבורה - תלוי בפלוגתא דמלשאצל״ג אי חייב, וא״כ ר״א דס״ל בכל מקום דמלשאצל״ג חייב, ס״ל מקלקל בחבורה פטור, וניחא מה שפירשתי בספרי דברי רש״י בשבת (צ״ד ע״ב), על פי דברי רש״י כריתות אליבא דרבא, וסוגיא דזבחים ניחא אליבא דשמואל ע״כ.

ובסי׳ רנ״ב (ובאגלי טל החדש סי׳ צ״ו) כתב דר׳ אליעזר בזבחים, לאו היינו ר״א - בר פלוגתי׳ דר׳ יהושע, אלא ר׳ אליעזר אחר - שהי׳ תלמידו של ר״ע, כדאמרינן בזבחים (ק״ו ע״ב) ר׳ אליעזר בשיטת רבו רבי עקיבא אמרה.

★ ★

בגמ׳ האי בה מאי עביד לי׳ מיבעי׳ לי׳ פרט למתעסק.

הנה הר״ן (פסחים כ״ד ע״ב מדפי הרי״ף) מביא מהרא״ה דאף דכפאוהו ואכל מצה יצא ידי חובתו, למ״ד מצות אין צריכות כונה, אבל אם טעה וחשב שהיום הוא חול או שזה אינו מצה, בכה״ג לכולי עלמא לא יצא.

וביאר הבית מאיר (או״ח סי׳ תקפ״ט) דהרא״ה ס״ל דכמו דמתעסק בעבירה - פטור מן הקרבן, כמו כן המתעסק במצוה - אינו יוצא ידי חובתו.

אמנם העיר ע״ז הגר״א וסרמן בקובץ שעורים (פסחים סי׳ רט״ו) דזה תליא במחלוקת הנ״ל, דא״א לומר דמתעסק מפקיע ממנו המצוה, רק אם נפרש (-כהמקו״ח והאב״נ) דמתעסק הוא פטור לגמרי, ואין כאן איסור כלל מן התורה, ממילא אפשר לומר גם להפוך, שבמצוה - מתעסק מפקיע ממנו כל המצוה, ואינו יוצא ידי חובתו, אבל אם נפרש (-כהגרעק״א) דמתעסק אינו רק פטור בקרבן, אבל

איסור דאורייתא אכתי איכא, א״כ בודאי א״א ללמוד להיפוך דמתעסק במצוה אינו יוצא ידי חובתו.

★ ★

ברמב״ם (הל׳ שופר פ״ב ה״ד) כתב דהתוקע לשיר לא יצא ידי חובתו. וביאר בר״ן (ראש השנה כ״ח ע״א) דהרמב״ם ס״ל דכמו דאמרינן כאן דמתעסק פטור, אבל בחלבים ועריות חייב - שכן נהנה, ה״נ לגבי מצוות צריכות כוונה, היכי - דנהנה, כגון כפאוהו לאכול מצה, יצא ידי חובתו, והרא״ה הנ״ל חולק על זה, ועיין מש״כ בזה בס׳ דברי אסף על שבת ומועדים (עמוד ק״מ) בארוכה.

★ ★

בגמ׳: מבעי׳ לי׳ פרט למתעסק וכו׳.

והקשה רש״י הא קרא למה לי, תיפוק לי׳ דמלאכת מחשבת אסרה תורה. ותירץ רש״י דר׳ אליעזר לית לי׳ מלאכת מחשבת אסרה תורה ע״כ.

וכתב האבני נזר (או״ח סי׳ רנ״ב אות ט׳): ולשיטת רש״י דר׳ אליעזר לית לי׳ מלאכת מחשבת יש לעיין מהא דפרק המצניע (צד:) הנוטל צפרניו זו בזו ר׳ אליעזר מחייב חטאת וחכמים פוטרין. ובגמרא לא שנו אלא לעצמו אבל לחבירו דברי הכל פטור. ומבואר דר׳ אליעזר פוטר מלאכה כלאחר יד, ולפי דברי החלקת מחוקק והב״ש ופר״ח באבן העזר סי׳ קכג דטעם פטור כלאחר יד בשבת משום דלא הוי מלאכת מחשבת, אם כן דלית ליה לר׳ אליעזר מלאכת מחשבת, מאי טעמא פטור בכלאחר יד. וצריך לומר לשיטת רש״י דלא כהאחרונים הנ״ל ע״כ.

והעיר הגאון ר׳ ישראל אלי׳ וינטרוב זצ״ל בגליון האבני נזר שלו (שנדפס בקובץ נזר התורה תמוז תשע״א ע׳ שע): אפשר דרק דין דבעי׳ מחשבה בזה לא ס״ל ר״א, דלא יליף משבת לכל התורה, ולפיכך בעי ״בה״, אבל סוג מלאכת המשכן הוא מלאכה חשובה, וכלאחר יד חסר בעצם חשיבותה ע״כ.

★ ★

וכתב הגאון המהרש״ם זצ״ל בקובץ כרם שלמה (שנה ו׳ קו׳ ה׳ ע׳ יד) על דברי רש״י הנ״ל שכתב דר״א לית לי׳ דמלאכת מחשבת אסרה תורה: נשאלתי מזבחים (מ״ז.) דמפורש דר׳ אליעזר ס״ל הא דמלאכת מחשבת. וי״ל לפמ״ש בספר מגן אבות לשבת (ע״ב:) בתוד״ה נתכוין וכו׳ בסוה״ד לחלק דבהוצאה דמלאכה גרועה היא בעינן טפי מלאכת מחשבת מבשאר מלאכות ע״ש, א״כ בזבחים דמיירי בהוצאה, גם ר׳ אליעזר מודה דבעינן מלאכת שבת ע״כ.

דף י״ט ע״ב

בגמ׳: דאמר ר״י א״ש, המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה.

כותב הגאון רא״צ פרומר זצ״ל - הי״ד מקוז׳יגלוב בספרו ארץ צבי (פר׳ ויצא ע׳ נא): שמעתי מהרה״ג מבנדין (שליט״א) זצ״ל על הגמ׳ (כריתות י״ט ב), המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, דכל הטעם שמתעסק פטור, משום דבכל עבירה ליכא איסור רק בהנאה, ואפי׳ דבר שאין בו שום הנאה, מ״מ כיון שרצונו לעשותו ונעשית מחשבתו חשובה ג״כ הנאה שנתמלא רצונו, ומזה הטעם מתעסק פטור, דבשלמא שוגג שרצה לעשות המעשה ונעשה רצונו יש הנאה על מילוי מחשבתו, משא״כ מתעסק שלא רצה לעשות, אין כאן שום הנאה, ע״כ פטור, וע״כ מתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, דאין המתעסק משולל הנאה, עכדפ״ח.

★ ★

בגמ׳: המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה.

הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו אתוון דאורייתא (כלל כד) כתב לבאר דין זה: נלענ״ד בהסברתו, דרק כשאסרה התורה מעשה בעלמא, אז כשאינו מתכוין, נחשב שלא עשה האדם את המעשה כלל ורק כנעשה מאיליו נחשב, אבל לא כעשאו אדם, שאיברי האדם עושים בלי כוונתו איננו מתייחס למעשהו כלל, וכמובן לכל בעל שכל צח.

וסמוכין לזה מש״ס יבמות (דף צ״ו ע״ב) מעשה בבית הכנסת של טבריא בנגר שיש בראשו גלוסטרא שנחלקו בו ר׳ אליעזר ור׳ יוסי עד שקרעו ס״ת בחמתן. ופריך קרעו סלקא דעתך, ומשני אלא אימא שנקרע ס״ת בחמתן, ובתוס׳ שם ד״ה קרעו כתבו וז״ל: קרעו משמע בכוונה עכ״ל, הרי דרק מה שהאדם עושה בכוונה מתייחס אליו, ושייך לומר שהוא עשאו, אבל מה שעשאוהו ידיו ואיברי גופו בלי דעתו וכוונתו כלל נחשב אך כנעשה מאיליו, וע״כ נעשה אילו לא קרעו בכוונה לא יתכן לומר מלת קרעו רק מלת נקרע וכו׳.

ואולם כל זה יתכן אך לענין מעשה גרידא במקום שאסרה התורה עשיית האדם, דאז כשלא כיוון, נחשב כלא עשה כלל ולא עבר על דברי התורה, אבל באכילה ובעריות שלא הקפידה התורה על המעשה רק על הרגשת ההנאה שלא יהנה האדם מאכילת חלב ומביאת העריות, ותדע שהרי אמרו בש״ס שבועות דף (י״ז ע״ב) דפרישה מנדה באבר חי הוא בכרת כמו הביאה, משום דיציאתו הנאה לו כביאתו ע״ש, אלמא דאע״ג דאין הפרישה מעשה ביאה, ואדרבא הרי פרישה היא, ועכ״ז הואיל ויש בה הנאת ביאה, אסורה, [וכן יש להוכיח יסוד זה, מבבא קמא (ל״ב ע״א) שהאשה גם כן מתחייבת באיסורי ביאה, ומפרש התם: והכתיב ונכרתו הנפשות העושות (ומקשה אמאי דאמר דמזיק אשתו בתשה״מ, הכא איהו קעביד מעשה, והיא לא), ומשני, הנאה לתרוייהו אית להו, איהו מעשה הוא קעביד. הרי דהאשה מתחייבת, אע״ג דליכא אצלה מעשה, משום מכיון דאית לה הנאה חייבת]. א״כ שפיר גם כשאינו מתכוין נחשב כעשיית האדם, ושפיר חייב ודו״ק היטב עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה.

ברמב״ן ע״ז (ס״ו ע״ב) כתב להוכיח מסוגיין, דכמו דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, כמו כן דבר שאינו מתכוין בחלבים ועריות חייב, שהרי מתעסק בחלב, היינו שחשב שהוא רוק, והרי ברוק לא הוה אכילה כלל כמו שנאמר (איוב ו׳ י״ט) עד בלעי רוקי, הרי דרוק הוה בליעה ולא אכילה, ועכ״ז אף שנתכוין לבליעה ולא לאכילה חייב, הרי דהיכי דנהנה חייב אף שאינו מתכוין, והובא באגלי טל חורש (או״ק כ״ב ס״ק י״ג בהגה״ה ע״ש).

ועיין עוד בשו״ת אבני נזר סי׳ ר״נ וסי׳ רנ״א שמבאר דאף דהוה פסיק רישא, אם כן נימא דמשו״ה חייב, ס״ל להרמב״ן לשיטתו במלחמות פ׳ כירה דספק פסיק רישא ג״כ מותר וכדעת הט״ז (סי׳ שט״ז סק״א), ואם כאן אסור, בע״כ דדבר שאינו מתכוין אסור בחלבים ועריות.

★ ★

בגמ׳: אמר להן רבי יוסי דקדקתם אחרי וכו׳.

וכתב בשו״ת נפש חיה (או״ח סי׳ לז) להקשות, דהא משכחת לה מכה בפטיש דהוא רק ברגע חדא, ולא שייך לומר על זה מקצתו עשה היום ומקצתו עשה למחר. וכתב בנפש חיה די״ל לחדש דר׳ אליעזר לית ליה מכה בפטיש, ושפיר אמר ר׳ יוסי לא נחלקו בזה, משום דבשאר מלאכות י״ל מקצתו עשה היום ומקצתו למחר.

ולפי״ז כתב שם בנפ״ח לתרץ דברי הרמב״ם (פ״ח דשגגות הלכה ה׳) שכתב: שבת ויום הכפורים ועשה מלאכה בין השמשות שביניהן הרי זה פטור מקרבן, ואינו מביא חטאת, שהרי אינו יודע עצמו של חטא כמו שביארנו עכ״ל, והוא כר׳ יהושע בכריתות במשנה (לעיל י״ט ע״א). והקשו באחרונים על הרמב״ם ז״ל, דהא מבואר שם במשנה, אמר ר׳ יוסי לא נחלקו על העושה מלאכה בין השמשות שהוא פטור שאני אומר מקצת מלאכה עשה היום וכו׳, על מה נחלקו, על העושה מלאכה בתוך היום וכו׳, וא״כ הרמב״ם ז״ל דהביא דינו על עושה מלאכה בין השמשות, לא צריך לומר מטעם שאינו יודע עצמו של חטא.

אך לפי הנ״ל כתב הנפ״ח ליישב, דהרמב״ם לשיטתו דפסק (פ״י מהל׳ שבת הט״ז) דמכה בפטיש הוא מלאכה, א״כ גם על בין השמשות מוכרח לומר מטעם דאינו יודע עצמו של חטא עכ״ד.

★ ★

וכתב תלמידו, הגאון הכלי חמדה זצ״ל בספרו חמדת ישראל (בקו׳ דרך חיים סי׳ ד׳): ואע״פ שדברי חכמה אמר, מכל מקום אין שמועתו מכוונת במחכת״ה, ואשתמיט ליה דברי התוספתא פרק ב׳ דכריתות (ה״י) דאיתא שם, דשאלו חכמים לר׳ יוסי ממכה בפטיש, והשיב להם הגבהה היתה בשבת והורדה ביום הכפורים עיי״ש. ונסתרו דברי קדשו ע״כ וע״ש עוד מש״כ בזה.

★ ★

בגמ׳: ולר׳ יוסי גמר מלאכה לר׳ אליעזר פטור הא שמענא לי׳ דמחייב.

מבואר כאן דלר׳ אליעזר דמחייב בגמר מלאכה, אם עקר חפץ בערב שבת, והניחו בשבת, חייב.

בשו״ת אבני נזר (סו״ס רפ״ג, והובא באגלי טל החדש סימן ס״ז) מביא שהקשה לו הגאון מקוטנא בעל זצ״ל דבשבת (פ״ק ע״ש בפיהמ״ש להרמב״ם) איתא י״ח דבר נחלקו ב״ש וב״ה, וביי״ח דברים הושוו שיש לגזור, ואחד מהדברים שגזרו הוא זה עוקר וזה מניח. והרי לר׳ אליעזר כמו שעוקר בע״ש ומניח בשבת חייב, ה״נ זה עוקר

וזה מניח, המניח חייב חטאת, וא"כ בשביל מה היה צריך לגזור, ור"א הלא הוא שמותי - מתלמידי בית שמאי?

ותירץ האבני נזר על פי מש"כ תוס' שבת (ג' ע"א) דבבא דרישא דפטור ומותר, מיירי דהמניח הוא גוי, וה"נ יל"פ דמה דאיצטריך לגזור בזה עוקר וזה מניח, איירי כשהמניח הוא גוי, ואעפ"כ אסור לו להראשון, היהודי, להיות עוקר.

★ ★

בגמ': "אשר חטא בה" - פרט ל"מתעסק".

כגון שנתכוין בשבת לחתוך את התלוש, ותלש את המחובר פטור מקרבן חטאת.

עיין במקור חיים (להג' בעל חוות דעת) או"ח סי' תל"א שהקשה דאמאי נקטו הפוסקים שבלא ידע שיש לו חמץ בביתו בפסח, הו"ל שגגת עבירה, הא הו"ל "מתעסק", כיון שאין ידוע לו כלל שנמצא אצלו חמץ, א"כ אין כאן מחשבת מעשה איסור כלל? ותירץ דהפטור ד"מתעסק" הוא רק באיסור שהוא ב"קום עשה", אבל בל יראה ובל ימצא שהוא ב"שוא"ת", אין בו הפטור ד"מתעסק".

והגרעק"א (שו"ת ח"א סי' ח') הביא דבריו, וכתב דהחוו"ד נקט ד"מתעסק" הוא פטור לגמרי - לא רק מקרבן, ואין כאן איסור דאורייתא כלל.

אבל הגרעק"א חולק עליו, וכתב דנ"ל דבר חדש, דכיון דילפינן לפטור "מתעסק" מהאי קרא ד"אשר חטא בה" - פרט למתעסק, שנאמר בפרשת חטאת, אין זה פטור רק מקרבן, דבכי האי גוונא שהוא מתעסק, פטרתו התורה מלהביא קרבן על חטאתו, אבל עבירה דאורייתא איכא. אולם הוסיף הגרעק"א דזהו בכל איסורי תורה, אבל לגבי שבת שיש שם תנאי ד"מלאכת מחשבת", א"כ היכי דהוא "מתעסק", אז אינו בכלל "מלאכת מחשבת", ומן התורה אין כאן שום איסור.

והאבני נזר (או"ח סי' שי"ח אות י"ג) ובספרו אגלי טל (קוצר אות כ"ד או"ק י"ב) השיג על הגרעק"א (ובאגלי טל כתב על מה שכתב הגרעק"א "דבר חדש הוא" - אני אומר החדש אסור מה"ת), שהרי "שנים שעשאו" דילפינן לפטור בשבת (צ"ב ע"ב) מדכתיב "ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ בעשותה וגו'" (ויקרא ד' כ"ז) - העושה את כולה ולא העושה את מקצתה, וקרא זה נאמר לגבי קרבן, ואעפ"כ מן התורה נפקע לגמרי מאיסור, כמוש"כ הראשונים בעירובין (ל"ג ע"א) והרמב"ם הל' שבת (פ"א הט"ו), ואם כן ה"נ מה דאתמעיט מ"בה" פרט למתעסק, נפקע לגמרי מאיסור דאורייתא, וכדעת המקור חיים.

ועיין בחלקת יואב (או"ח סי' ז') שביאר בארוכה, דגדר "מתעסק" הוא שהמעשה אינה מתייחסת אליו כלל, וכאילו היא נעשית מאליה מעצמה, ולא הוא עשה המעשה, עיין שם בדבריו.

★ ★

בס' דברי אסף (מועדים - פסח ע' ק"ב) העיר דלכאו' פלוגתת האחרונים אם הפטור דמתעסק הוא לגמרי או רק מקרבן, תלוי במחלוקת ראשונים לגבי נשבע לדבר מצוה דממעטינן מ"להרע או להיטיב", דלדעת הר"ן (נדרים ח' ע"א) לא אתמעיט רק מקרבן, אבל איסורא דבל יחל איכא, אבל דעת התוס' והריטב"א שם והרמב"ן (הובא בגהש"ס) דנתמעט לגמרי, ואפילו איסורא ליכא.

ועיין שם מאחיעזר (ח"ב סי' ב' אות וי"ו) שמיישב שיטת הגרעק"א, דשאני לגבי שנים שעשאו דנתמעט מ"בעשותה", א"כ שנים שעשאו חסר בעצם העשייה, להכי נתמעט מעצם האיסור משא"כ לגבי מתעסק שנתמעט מאשר חטא בה, אין זה פטור רק בקרבן דאסירי בה, וע"ש שדן עוד לגבי "טעה בדבר מצוה", די"ל ג"כ דקרא דממעטה הוא רק לענין קרבן, ולא לענין איסורא.

★ ★

בקובץ שעורים (חלק ב' סימן כ"ג אות ב') מביא מדברי רש"י פסחים ל"ג ע"ב ד"ה תאמר במעילה, שכתב דאין פטור דמתעסק רק בחייבי חטאות, ולא בחייבי אשמות, דפטור ד"בה" נאמר רק לגבי חטאות, ואם כן כתב דיש לתמוה על כל הנדון של הגרעק"א והמקור חיים לגבי מתעסק לענין כלאים וחמץ, הא בהם ליכא פטור דמתעסק כלל, כיון דאין בהם חיוב חטאת.

מאידך גיסא בסימן מ"ה (אות י"ח) מביא הקובץ שעורים שם מהרמב"ם פ"א מהל' איסורי ביאה (הל' י"ב, ועיין שם באבי עזרי) דאף לגבי חייבי לאוין ס"ל להרמב"ם דמתעסק ליכא איסורא כלל, ע"ש בכסף משנה שעל מה שכתב הרמב"ם המתעסק בעריות חייב (והיינו קרבן בשוגג. כמוש"כ שם בהה"מ), ממשיך הרמב"ם: וכן בחייבי לאוין

ובשניות, ותמה הראב"ד והה"מ שבחייבי לאוין ובשניות איזה עונש יש בשוגג, הרי אין קרבן רק בחייבי כרת, ותירץ הכס"מ דהיינו שהוא חייב בדיני שמים.

חזינן עכ"פ מדבריו, שגם לגבי שאר איסורין יש פטור של מתעסק, ורק בעריות אין פטור - בין לגבי חייבי כריתות בין לגבי חייבי לאוין, אבל בעלמא יש פטור של מתעסק אף לענין חייבי לאוין.

★ ★

בגמ': **הבמ"ע כגון שאבד מלקט מלבו נתכוון ללקוט ענבים ושכח וסבור תאנים בעינא והלכה ידו על ענבים כו' דר' יהושע סובר הרי לא נעשתה כוונתו.**

בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' רנ"ו, ונדפס באגלי טל החדש סי' ק') תמה על השמטת הרמב"ם דין זה, שאם נתכוין ללקט תאנים וליקט ענבים, אפילו אבד מלקט מלבו פטור, אף שהביא (בפ"א מהל' שבת הלכה ט') דין דקדם דלקמן דף כ' ע"א.

וכתב די"ל דרק אליבא ר' יהושע ס"ל שמואל לפרש כן, דר' יהשע לשיטתו דס"ל לעיל (ט"ו ע"ב) דתמחויין - צלי שלוק ומבושל מחלקין לחטאות, וס"ל דתמחויין, מחלקין בין לקולא בין לחומרא, ולכן הכא נמי ס"ל דתאנים וענבים שהם שני מינים מחלקים הם, וחשובי כשני גופי מלאכות. אבל לדידן דלא ס"ל דתמחויין מחלקין, לכן תאנים וענבים הם כמלאכה אחת, ורק ברצה ללקוט תאנים ולקט ענבים פטור, משום מלאכת מחשבת, אבל היכי דאבד מלקט מלבו, אי אפשר לפטרו.

דף כ' ע"א

בגמ': **היו לפני שתי נרות דולקות ונתכוין לכבות את זו וכיבה את זו, להדליק את זו והדליק את זו פטור וכו'.**

כתב הרמב"ם (פ"א מהל' שבת ה"ט) נתכוין ללקוט תאנים שחורות וליקט לבנות, או שנתכוין ללקוט תאנים ואחר כך ענבים ונהפך הדבר וליקט הענבים בתחלה ואחר כך תאנים פטור, אע"פ שליקט כל מה שחשב, הואיל ולא ליקט כסדר שחשב פטור, שבלא כוונה עשה, שלא אסרה תורה אלא מלאכת מחשבת עכ"ל, וכתב שם עוד לקמן (בהלכה י') וז"ל: היו לפניו שתי נרות דולקות או כבויות, נתכוין לכבות זו וכבה את זו להדליק זו והדליק את זו חייב, שהרי עשה מן המלאכה שחשב לעשותה עכ"ל.

והשיג עליו הראב"ד והובאו דבריו בכס"מ וז"ל: ואני תמה, איך חשב כזאת, שאם חשב ללקוט תאנים ואחר כך ענבים ונהפך הדבר יהיה פטור, וכשחשב להדליק את זו והדליק את זו יהיה חייב, זה שעשה כל המלאכה שחשב לעשות פטור, וזה שלא עשה כלום יהיה חייב, זהו תמהון לבב עכ"ל.

★ ★

וכתב בספר אבני נחושת (סי' ס"ז אות צ') די"ל דשאני מתכוין ללקוט תאנים תחלה ואח"כ ענבים ונהפך הדבר שליקט ענבים ואח"כ תאנים שפטור, כיון דמחשבה זו שחישב ללקוט תאנים תחלה הוי מחשבה שיש בה קפידא - שילקוט דוקא כסדר זה, דמסתמא יש לו יותר צורך בתאנים מבענבים, ומאחר שחושש דילמא אם ילקוט ענבים תחלה לא ישאר לו פנאי ללקוט תאנים, מש"ה הוא רוצה ללקוט את החביב עליו תחלה, ונמצא דהשתא שליקט ענבים תחלה ובשעה שליקט ענבים סבר שליקט תאנים, נעשתה המלאכה בשינוי, ממאי שחישב והקפיד דוקא לעשות כן, לכן מופקע שפיר ממלאכת מחשבת.

משא"כ בהיו לפניו שתי נרות דולקות ונתכוין לכבות את זו וכבה את זו, דמכיון דאותן שתי נרות הן שוות, אין שום סיבה לחשוש שהקפיד דוקא לכבות את זו ורק לאחר מכן את זו, ונמצא שלא נעשה המלאכה בשינוי ממחשבה כזו שיש בה קפידא לעשות דוקא בסדר זה ולא אחרת, דהוא לא הקפיד אלא שיכבה נר אחד לפי דסגי ליה בנר אחד, וע"פ מקרה חישב לכבות את זו ולא את זו, ומש"ה אע"ג שעשה להיפך ולא כבה את זו שחישב לכבות, לא חשיב שינוי מחשבה הפוטרת.

וזה י"ל כוונת הרמב"ם שכתב שהרי עשה מן המלאכה שחשב לעשותה, ר"ל דעיקר קפידא שלו לא היתה אלא לכבות אחת או להדליק אחת - ונתקיימה מחשבתו בזה, ומש"ה הוי שפיר מלאכת מחשבת ודו"ק היטב.

★ ★

בגמ׳: קמ״ל, נהי דאקדומי נמי לא מקדים, אחורי נמי לא מאחר וכו׳.

הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו ציונים לתורה (כלל לה) כתב להסתפק בדבר דבעי קדימה, שיהיה זה אחר זה, אם לא הקדים דבר לחבירו אלא עשה את שתיהם כאחד אי שפיר דמי, דסוף סוף לא הקדים דבר לחבירו. או דאם בעי הקדמה, הרי בבת אחת לא מהני, דסוף סוף הקדמה לא הי׳ כאן. כמו במפריש תרומה ובכורים או מעשר ראשון ושני דבעי קדימה והפרישם בבת אחת.

והביא את דברי הגמ׳ כאן וכתב: ומבואר דאף דהיתה כוונתו להדליק זה תחלה ואח״כ לכבות זה, מ״מ גם אם עשה שניהם כאחת חייב, דנהי דאקדומי לא מקדים כו׳, ואולם אין מבואר אם הטעם בזה מפאת דבבת אחת נחשב ג״כ כאילו הי׳ קדימה, וע״כ חשוב נעשתה מחשבתו, או דילמא הטעם בזה משום דאמדו חכמים בזה לדעת האדם, דאין כוונתו וקפידא שלו על הקדימה דווקא, רק שלא יהי׳ הכיבוי מאוחר אל ההדלקה, וע״כ בבת אחת דלא הי׳ גם איחור, לכן ה״ל נעשתה מחשבתו, משא״כ אם יתכוון בהדיא על קדימה שתהי׳ ההדלקה קודמת אל הכיבוי, לא יתחייב באמת בבת אחת, דבת אחת לא נחשב קדימה, וכהך דמפריש מעשר ראשון ומעשר שני כאחת דאמרי דעבר אעשה דקדימה, משום דבת אחת לא חשיב קדימה עכ״ד.

דף כ׳ ע״ב

בגמ׳: רב אשי אמר כגון שנתכוין לכבות והובערו מאליהן וכו׳.

ברש״י (ד״ה רב אשי וכו׳): שלא הי׳ יודע שסוף תחתונות והבעיר ע״כ. כתב הגאון ר׳ ישכר שלמה טייכטאל זצ״ל-הי״ד בעל משנה שכיר (בכת״י): אעתיק מה שמצאתי דבר יקר בספר תוספות חיים להגאון המקובל מו״ה חיים יוסף מפיסטין בפרשת דברים ששמע מפי הגה״ק בעל דעת קדושים מבוטשאטש ז״ל, שהסביר הענין דר״ש דסובר דבר שאינו מתכוין מותר ומודה בפסיק רישיה דאסור, עפי״מ שגילה אליהו להאר״י ז״ל האמת שהדעת והרצון הוא ענין אחד, כי כל מה שהדעת מחייב זהו בודאי רצונו של אדם בהעלם, והנה אמרו [שבת מו, ב] גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוון לעשות חריץ, כי לא אסרה תורה אלא מלאכת מחשבת, ומודה ר״ש בפסיק רישיה דאסור.

ולכאורה אינו מובן כפי הטעם שלא אסרה תורה כי אם מלאכת מחשבת מה לי פסיק רישיה, אם הוא אינו מכוון לעשות חריץ אז בודאי אינו נקרא מלאכת מחשבת, אך האמת היא כשהמטה כסא וספסל הם ממוצעים ואין הדעת מחייב דוקא שיעשו חריץ ע״י גרירתן כי אפשר שיעשו או לא יעשו, אז הדבר תלוי באם אינו מתכוין לעשות חריץ אזי אינו נקרא מלאכת מחשבת ומותר, אכן כאשר המה גדולים מחמת כובדן והדעת מחייב שיעשו חריץ, ומאחר שהדעת מחייב, בודאי רצונו הוא כך, ולכך נקרא מלאכת מחשבת ואסור, עכ״ד ודפח״ח.

ואני הסברתי בזה דעת הערוך דסובר דפסיק רישיה דלא ניחא לי׳ מותר, דכל הטעם דפסיק רישיה אסור, משום דכיון דהדעת מחייבת בודאי גם רצונו כן, אמנם כל זה בסתם, אבל כשאנן ידעינן דלא ניחא לי׳, שוב לא הוי מלאכת מחשבת, ע״כ באמת מותר, והן המה דברי הש״ס בשבת (דף ע״ה ע״א) והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו מודה ר״ש בפסיק רישיה, שאני הכא דכמה דאית בי׳ נשמה טפי ניחא לי׳, ופרש״י וכי מודה ר״ש במידי דלא איכפת לי׳ אי מיתרמי ומיהו איכווני לא מיכוין עכ״ל, ר״ל דאי לא איכפת לי׳ אף דלא מכווין הוי כמכווין כיון דרצונו בהעלם כן, אבל במידי דאיכפת לי׳, אנן סהדי דאין רצונו גם בהעלם כן אז באמת ל״ה מלאכת מחשבת, ע״כ באמת מותר גם בפסיק רישיה ודו״ק.

★ ★

שוב עיינתי בספר גור ארי׳ על שבת מרבינו מהר״ל מפראג שבת (דף ק״ג) וראיתי שג״כ הסביר כדברינו וז״ל, כיון דא״א בלאו הכי דהוי פסיק רישיה בודאי מכווין, וכאשר לא ניחא ליה א״כ בודאי לא מכווין עכ״ל, והוא מתאים עם דברינו ודו״ק. ובזה מיושב קושית המחצית השקל בסי׳ רע״ח לר״ש דפוטר במלאכה שאין צריכה לגופה ומחייב בפסיק רישיה, ובדברי הדעת קדושים מוסבר מאד ודו״ק.

ואגב אומר דרש״י בדף ק״ג [ע״א] פירש בארעא דחברי׳ לא איכפת לי׳ ליפות, הרי דבלא איכפת לי׳ מותר בפסיק רישיה, והקשה הגרעק״א בגליון הש״ס מלעיל דף ע״ה [ע״ב] דכתב רש״י וכי מודה ר״ש במידי דלא איכפת לי׳ אי מיתרמי מיהו איכווני לא מכווין עכ״ל, הרי דבלא איכפת לי׳ אכתי מחייב ר״ש רק היכא דאיכא היזק כמו שם בדף ע״ה ע״כ קו׳ רעק״א. אבל עיין בספר גור ארי׳ למרן

מהר״ל מפראג שם דף ע״ה דחילק בין מתעסק דמיירי שם ובין דבר שאינו מתכוין בפסיק רישיה, דבפסיק רישיה סגי בלא איכפת לי׳, אבל במתעסק לא סגי בלא איכפת לי׳ רק היכא דאיכא היזק ודו״ק.

★ ★

ועם דברי הדעת קדושים ביארתי דברי רש״י בכריתות דף כ׳ ע״ב ד״ה רב אשי דפי׳ שלא הי׳ יודע שסוף התחתונות להבעיר, ושאלני בני הבן המופלג כמר חיים מנחם נ״י כיון דהוי הטעם משום דבר שאינו מתכוין מה נפ״מ דידע או דלא ידע, ואמרתי דרש״י כיון בזה לתרץ קו׳ התוס׳ דשם דהוי פסיק רישיה, וע״כ פירש דמיירי דלא ידע כו׳ ובאופן זה לא מזיק מה דהוי פסיק רישיה, הוא משום דהידוע עם הרצון תלוי זב״ז, וכל זה דוקא אם ידע, משא״כ בלא ידע שוב ליכא רצון אז גם פסיק רישיה שרי ודו״ק עכ״ד ודפח״ח.

פרק חמישי

במשנה: אכל דם שחיטה וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה אכל וכו׳) בתו״ד: ואפי׳ למ״ד אין שחיטה לעוף מן התורה, נחירה מיהו בעי וכו׳ ע״כ. כתב בספר ציוני תורה (כאן): נראה מדברי התוס׳ דאזלו לשיטתם בחולין צ״א ע״א (ד״ה פרע) דב״נ נצטוו על הנחירה, ומאי שהתוה״ק אמרה בנבילה או מכור לנכרי היינו נתנבלה בנחירה או בשחיטה, ולפי״ז אף למאן דס״ל אין שחיטה לעוף מן התורה, אבל נחירה מיהו בעי, נמצא דבעוף טהור איכא איסור קודם נחירה והיתר לאחר נחירה, ועוף טמא דמרבינן משום דבמינו איכא שחיטה (היינו נחירה).

ואח״כ אומרים התוס׳ ומ״מ אפשר לומר, דאף בעוף טמא איכא איסור והיתר והיינו איסור אמה״ח קודם מיתה והיתר דלאחר מיתה אין איסור אמה״ח, ואזלו אליבא דר״י בחולין ק״א ע״א דאבר מן החי נוהג בטמאים.

וע׳ רש״י חולין צ״ב ע״ב ד״ה שאין, ואני שמעתי בשר המת בשר בהמה שמתה מעצמה, נראה ג״כ מרש״י ז״ל דב״נ נצטוו על הנחירה, וכן נראה מלשון הגמרא חולין ל״ג ע״א בנחירה סגי להו, וע׳ רמ״ע מפאנו (מאמר חיקור דין פרק כ״א ה״ג) דאומר ג״כ דמתה מאלי׳ אסורה לב״נ, וכן מלשון הגמרא חולין י״ז אברי בשר נחירה שהכניסן לארץ מהו, הרי דנקט לשון נחירה ולא נבילה.

ועיין במהר״ל בתפארת (פרק י״ט) דמביא דברי התוס׳ חולין הנ״ל וז״ל: ונשאלתי איך נצטוו על הנחירה, הלא נבילה גמורה מותר להם. והשבתי, כי יוסף חשב שלא יאכלו משחיטתו, דשמא חתך קודם שתצא נפשה ולב״נ אסור משום אמה״ח, ולפיכך אמר פרע להן בית השחיטה והיינו נחירה, ונחירה מתרת לב״נ כמו שחיטה לישראל עכ״ל.

אבל מדברי התוס׳ כריתות כאן נראה דס״ל להתוס׳ דב״נ נצטוו על הנחירה, וגוף דברי המהר״ל צ״ע מחולין קי״ז ע״ב דא״כ למה לא שנה במשנה דמטמאה טומאת אוכלין בעכו״ם שנחר, ועיין רש״י קכ״א ע״א דלעכו״ם אסור עוד בנחירה עד שתמות, ולפי דברי המהר״ל אף בעכו״ם שנחר מותר להם הבני מעיים עיי״ש.

וע׳ בחינוך (מצוה תע״ב) שלא לאכול מבשר חי׳ ועוף שמתו מאליהן, וע״ז נאמר לא תאכלו כל נבילה לגר אשר וכו׳, נראה שלא כדברי התוס׳ הנ״ל, ועתוס׳ סנהדרין נ״ו ע״ב דמותר לב״נ מתה מאליה.

★ ★

ולולא דברי הרמ״ע זצ״ל אפשר לפרש דברי התוס׳ מש״כ דנצטוו על הנחירה, היינו שנצטוו שלא לאכול ממנה עד שתצא נפשה, עד שתמות, דנצטוו על אמה״ח, וכן אין ראי׳ מחולין י״ז הנ״ל, ע׳ נדרים דף ל״ח ע״ב מאי טעמא (מותר לזון להמודר הנאה את עבדיו ושפחותיו) עבדיו ושפחותיו למנחרותא עבידן, ובר״ן כלומר שאין עומדין לאכילה אלא לנחירה בעלמא כשהן מתין מניחין אותן ואין אדם אוכלן, הרי דפירש נחירה היינו מתה מעצמה, ולא קשה כלל, ודו״ק.

ובדברי התוס׳ חולין צ״א הנ״ל דטבוח טבח היינו נחירה, צריכין לפרש, דמה דאמרינן בגמ׳ שם (דף פ״ה ע״א) דר״ש גמר דשחיטה ראוי׳ אף כאן שחיטה ראוי׳, וברש״י דכתיב כי אתי יאכלו, ולפי דברי התוס׳ מוכרחים לומר דקרי לנחירה שחיטה ראוי׳, דלהם הי׳ בנחירה ראוי׳ לאכול, ואצלנו נקרא שחיטה מה שאנחנו ישראל מותרים לאכול וכמו המהר״ל הנ״ל ודו״ק ע״כ.

★ ★

במשנה: דם הלב, דם ביצים וכו׳.

בתוס׳ (ד״ה דם ביצים וכו׳) כותבים: פירש בקונטרס וכו׳ לשון אחר ביצי זכר. וקשיא, דבגמרא קאמר אוציא דם ביצים שאין מין בשר ע״כ. ור״ל, דלפי׳ הב׳ ברש״י דר״ל ביצי זכר, א״כ מין בשר הם.

וכתב בהגהות רבינו בעל שם ממיכלשטאט זצ״ל (ע׳ קיט): עיין קרבן אהרן בתו״כ (פרשה י׳ הלכה יא, פ״ט ע״ב) שתירץ לקושיא זו בזו הלשון, דנוכל לפרש שאין מין בשר, ירצה שאינם דומין לבשר עכ״ד.

דף כ״א ע״א

בגמ׳: דם דגים - דגם חגבים שכולו היתר.

יש לבאר בזה, דהנה בגמ׳ (ב״ב ע״ד ע״ב) מבואר דדגים מרמזים על עריות ע״ש דדגים פריצי. וברוקח בפי׳ עה״ת (במדבר יא, ד) כתב לפרש מה שאמרו בנ״י: זכרנו את הדגה וגו׳. דכוונתם היתה על איסורי עריות שעברו במצרים והוא עפ״י לשון הפסוק (בראשית מח, טז): וידגו לרוב וגו׳ ע״כ. ויש לבאר בכל זה, בדמיון דגים לעריות.

דכמו דבעריות יש היתר ומצוה וכנגד זה איסור, ה״נ בדגים מצד א׳ יש בהם היתר כדאי׳ בגמ׳ כאן וכנ״ל דדג כולו היתר ואף דמו, ולכך לא הזיק המבול לדגים כדאי׳ בסנהדרין (ק״ח.) ע״ש ובבאר שבע מש״כ, דמהפסוק משמע דרק כל החי אשר על הארץ השחית את דרכו (בראשית ו, יב) ע״ש. וי״ל עוד בברש״י (שם) כתב דאפי׳ בהמה וחיה ועוף נזקקין לשאינם מינן ע״ש, וא״כ הרי כתבו התוס׳ בב״ק (נ״ה.) דבדגים לא שייך הרבעה ע״ש, ושפיר לא השחיתו ודו״ק, וראה בלקוטי יהודה (פר׳ נח) בשם החדושי הרי״מ זצ״ל.

ומצד שני יש בהם זוהמא, וכדאי׳ בגמ׳ (שבת ק״ח.): מהו לכתוב תפילין על גבי עור של דג טהור, א״ל אם יבוא אליהו ויאמר אי פסקא זוהמא מינייהו אי לא וכו׳, ועי׳ בטור או״ח (סי׳ קפ״א) בשם השאילתות דר׳ אחאי גאון: כל דבר שאין קרב ע״ג המזבח נקרא מזוהם וכו׳ ע״ש, וראה בחי׳ הר״ן בשבת (שם) דבר נפלא, מדוע בדגים יש זוהמא ע״ש. וא״כ א״ש דדגים נחשבים בגמ׳ שבת הנ״ל דבר מזוהם ודו״ק היטב, ובזה דומים לב׳ הענינים הנ״ל בעריות, וע״ע בברכות (מ:) דדגים קטנים מפרים ומרבין ע״ש וע״ע בע״ז (כ״ט.) ודו״ק.

ועי׳ גם בנדרים (נ״ד:) דדגים לפעמים קשים לעינים ולפעמים הם סמא לעיינים ע״ש, והוא ג״כ רמז להנ״ל דעינים מרמז על ראיית היתר וראיית איסור ודו״ק היטב. (פרדס יוסף החדש פר׳ בהעלתך)

★ ★

בגמ׳: החותך מן האדם צריך מחשבה כו׳ נבלת בהמה טמאה כו׳ צריך מחשבה.

בתפארת ישראל (עוקצין פ״ג אות י״ט) כתב דמחשבה דהכא היינו - דיבור, וכמו שכתב התוס׳ יו״ט (סוף פרק כ״ה דכלים) לענין כל הכלים יורדין לידי טומאתן במחשבה, דמהשבה היינו דיבור, והכא נמי מחשבה היינו דיבור.

אלא שהקשה, א״כ מאי מקשה כאן ל״ל מחשבה תעשה חתיכה שלו מחשבה, דהיינו שבשעת חתיכה חשב שזה יהי׳ לאכילה, ומאי קושיא, הא אכתי מחשבה איכא ודיבור ליתא?

ותירץ דהכא ה״ק, וכי עדיף מחשבה ודיבור יותר ממעשה החיתוך, ואם דיבור מהני, כ״ש מעשה דעדיף מדיבור מהני [וכעי״ז כתבו האחרונים דכתיבה כדיבור דמי, שמעשה הכתיבה עדיף מדיבור].

★ ★

ע״ש עוד בתפא״י שכתב דמחשבה לשוי׳ אוכל, מהני אפילו אם מחשב הישראל להאכיל לנכרים, שהרי הנבילה דהכא אסור לישראל רק לנכרים שרי, וכן מוכח ממה שדרשו (חולין קכ״ט ע״ב) אוכל שאתה יכול להאכילה לאחרים - כנעני, קרוי אוכל.

ועוד יותר מזה, אפילו מחשבת גוי במה דדידי׳ מהני לשוויא אוכל, כשחושב להאכילו לגוי חבירו או לישראל, וראי׳ מרש״י (חולין ר״פ העור והרוטב) שכתב דגוי ששחט בהמה טהורה לישראל, לא מהני מחשבתו, דהא לא אשכחן שחיטה דיועיל גבי׳, ומשמע דמחשבה באמת, מהני אפילו בגוי. [וע״ש שרו״ל דגם לגבי הכשר, נראה דמהני מחשבת הבעלים שהוא גוי].

★ ★

וכתב עוד התפא״י דכמו דלגבי הכשר בעינן הרצון והמחשבה של בעל האוכל, שיפול עליו מים לרצונו, כמו כן לענין מחשבה לשווי׳ אוכל, צריך המחשבה של בעל האוכל, ולא מהני מחשבה של אדם אחר, וסיים שכן מסתבר, אף שלא מצא בזה גילוי בדברי רבותינו ז״ל.

★ ★

בגמ': וקשיא לן. מחשבה למה לי, תעשה חתיכה שלו מחשבה.

הגאון ר' אברהם לופטביר זצ"ל בזרע אברהם (סי' מ"א ס"ק כט) מביא את דברי הירושלמי (פ"א דתרומות ה"א) דאיתא שם: עכו"ם אין להם מחשבה כו' תמן להכשר יעיי"ש ובפני משה דמש"ה עכו"ם אין לו מחשבה להכשר, משום דאין להם טומאה יעיי"ש.

וכותב הגר"א לופטביר זצ"ל: ולכאורה לפי זה, בדבר דלא מקבל טומאה רק במחשבה, אם חישב עליו עכו"ם לא מהני דמה שנא. ועיין פ"ח דטהרות (משנה ו) חישב עליו חרש שוטה וקטן טהור. וה"נ עכו"ם כנ"ל.

ולפ"ז יש להעיר דמה פריך בכריתות (דף כא.) גבי החותך מן האדם תעשה חתיכה שלו מחשבה. הא יש לומר דמיירי בחתכו עכו"ם דלא מהני מחשבתו, וכן משמע ברש"י חולין (דף קכא.) בד"ה השוחט וכו' וז"ל ועכו"ם בטמאה לא מהני לה מחשבה בעודה מפרכסת דלא אשכחן היתר בדכוותה עכ"ל. ומשמע הא לאו הכי, הי' מהני מחשבה דעכו"ם.

אמנם י"ל דאף דעכו"ם אין להם מחשבה, אבל מעשה יש להם. ולכן בחותך מן האדם דהוי מעשה מהני מחשבה דעכו"ם ג"כ, וכמו לגבי חרש שוטה וקטן (עיין חולין דף יב:), אבל מחשבה גרידא אין להם ע"כ.

★ ★

בגמ': אוציא דם מהלכי שתים שיש בהם טומאה חמורה ואין בהם טומאה קלה.

כתב הגאון ר' אברהם טיקטין זצ"ל מברעסלויא (בקובץ כרם שלמה שנה כ"א קו' ב' ע' ט'): נשאלתי מכבוד ידיד הרב החכם המפורסם השלם מו"ה שלמה פאפענהיים נ"י דיינא רבא דק"ק ברעסלויא, בדין אשר נסתפקו, אם דם המת מטמא יבש כמו בשרו.

ובאמת אין בידי ראי' מבוררת לבד מהצדדין, אולם (ב)[כ]דמות ראי' מהא דכריתות דף כ"א ע"א, דקאמר שם הש"ס דבדם מהלכי שתים לא שייך טומאה קלה, ולכאורה הא משכחת לה בדם יבש, ולענין טומאת אוכלין עד שנפסל מכלב, ואין לומר דצריך דוקא שיהא בבשר טומאה קלה, זה אינו, דהרי קאמר שם בתחלה דכוותה גבי בהמה לאחר מיתה אם דם מטמא חמורה וכו', משמע אי הוי דם מטמא קלה, הוי סגי בהכי, ואף דלפ"ז קשה, א"כ אמאי לא משני הש"ס בפשיטות, גבי נבילה משכחת טומאה קלה בדם ביבש, משא"כ באדם אין דם מטמא יבש, וי"ל דהש"ס רוצה לשנויי אפילו לישנא דברייתא דתני שיש בהן טומאה קלה וחמורה, דמשמע דקאי על גוף הבהמה זולת הדם, אבל עכ"פ תיקשי לדידין, מנ"ל מקרא למעוטי דם מהלכי שתים, כיון דעכ"פ משכחת בדם טומאה קלה, ומנ"ל דבעי דוקא שיהא בגוף טמאה קלה, אלא דדם מטמא חמורה אף ביבש, ויש לפקפק בזה.

ועפי"ז יש ליישב קצת קושית המשנה למלך (פי"ד מהל' אבל) שהקשה שם אמאי לא מוקי הש"ס הך ברייתא כר"ש דסבר איסורי הנאה אין מטמא טומאת אוכלין, ומש"ה דם מהלכי שתים לית בהו טומאת אוכלין, דיש לומר דאכתי משכחת לה ביבש, ועדיין לא נפסל מאכילת כלב, דלענין איסור בנפסל מאדם סגי, ולענין טומאה בעי דוקא מאכילת כלב, ואף דהמשל"מ נסתפק די"ל באיסורי הנאה אף בנפסל אסור, מ"מ אין מוכרח.

★ ★

בגמ': ומחשבה לכלב לאו מחשבה היא וכו' ההוא לאסוקי טומאה מיני' וכו' הכא לאחותי לי' טומאה וכו'.

הגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל באתוון דאורייתא (כלל ט') דן בדברי רש"י (יבמות מ"ט ע"א) הכותב דסיבה המונעת חלות חדש, מפקעת ג"כ אותו החלות, אף אם הוא הווה מכבר, אך התוס' פליגי על יסוד זה ע"ש. וכתב הגרי"ע זצ"ל (באות ד') להוכיח מהגמ' כאן הנ"ל, דלכאורה יוקשה כאן ג"כ, דכמו דאין יורד לתורת טומאה אם לא חזי לאדם, ה"ה דאפי' הי' חזי לאדם ואח"כ נפסל מאכילת אדם ראוי שיופקע ממנו תורת טומאה, ומה תירצה הגמרא, אולם בפסחים (דף מ"ה ע"ב) ס"ל לר' נתן באמת כן, דאפי' כשהי' ראוי לאדם, אם נפסל אח"כ מאכילת אדם אינו מטמא עש"ה, וי"ל דר' נתן ורבנן באמת בהאי סברא קמיפלגי, דר' נתן ס"ל כסברת רש"י הנ"ל דדנין הפקעת חלות מהמנעת חלות, ורבנן ס"ל כסברת התוס' הנ"ל דאין דנין זה מזה וכמובן ע"כ.

★ ★

בגמ': **כל המיוחד לאכול לאדם טמא עד שיפסל מאכילת כלב.**

וכמו כן לגבי משקין שנסרחו טמאין הם עד שיפסלו משתיית הכלב, כמו דאיתא בתו"כ, והובא בראב"ד הל' טומאת אוכלים (פ"ב הי"ד).

באגלי טל מלאכת האופה סעיף ח' בהשמטה (ע' רפ"ח-ט' בדפו"ח) כתב לחדש דהך שיעור דנפסלה מאכילת כלב, אינו "סיבה", אלא "סימן", וכדלהלן.

דהנה בבית יוסף או"ח (סי' קס"ב) לגבי מים שנפסלו משתיית בהמה פסולים לנטילת ידים, מביא מרבינו יונה שחמי טבריא פסולים לנטילה כיון דמרים הם, ואינם ראויים לשתיית אדם אפילו ע"י הדחק, ותמה על זה הבית יוסף שהרי אין הפסול דמים לנטל"י תלוי בשתיית אדם ע"י הדחק, אלא רק אם נפסלו משתיית כלב. וכתב הב"י, ואפשר דמשמע לי' ז"ל דודאי הכל בשתיית אדם תליא מילתא, ולא תלו אותם בשתיית בהמה, אלא משום דכל שלא נפסול משתיית בהמה, אדם יכול לשתות על ידי הדחק עכ"ל.

כלומר שמה שאוכלין ומשקין נפסלין כשאינם ראויים לאכילת כלב, אין זה - מה שנפסלו מאכילת כלב, הסיבה שפוסלן, אלא אינו רק "סימן", שאם אינו ראוי לאכילת כלב, תו - אינו ראוי לאכילת אדם אפילו על ידי הדחק, משא"כ כל זמן שראויים הם לכלב, ראויים הם לאדם עכ"פ ע"י הדחק, ולכן אינם נפסלים, והסיבה הפוסלת היא - מה שאינו ראוי לאדם אף על ידי הדחק. [אמנם עי' תוס' בכורות כ"ג ע"ב (ד"ה אחת) שילפינן מקרא "ואת איזבל יאכלו הכלבים", שאכילת כלב שמה אכילה, ולכן בעינן שלא יהי' ראוי לאכילת "כלב"].

★ ★

נחלקו הרמב"ם והראב"ד (הל' טומאת אוכלין פ"ב הי"ד והכ"א) באוכלין ומשקין שנפסלו מאכילת אדם, אם יורד עליהם טומאה, דדעת הרמב"ם להקל, דתו לא מקבלי טומאה, והא דאמרינן הכא עד שיפסול מאכילת כלב, היינו לענין - שאם כבר נטמאו לא פקע טומאתם עד שיפסלו מאכילת כלב, אבל אם עדיין לא נטמאו, כל שנפסלו מאכילת אדם, תו לא מקבלי טומאה.

אבל הראב"ד חולק עליו וסובר דגם לענין קבל טומאה, כל שלא נפסל מאכילת כלב, אף שנפסל מאכילת אדם, מקבל אוכל זו טומאה.

ובקרית ספר שם כתב דהרמב"ם למד דבר זה ממ"ש כאן "דלאסוקי מטומאה עד שיפסל מאכילת כלב", משמע דהיינו רק אם חל כבר טומאה תו לא פקע, ואין הטומאה עולה ומסתלקת, עד שתפסל מאכילת כלב, אבל שיחול טומאה, אינו חל כל שנפסל מאכילת אדם. ועיין מה שתמה בשו"ת נו"ב (מהדו"ק יו"ד סי' כ"ו) דהכוונה "לאסוקי" היינו תורת קבלת טומאה, "ואחותי" היינו שיהי' לו דין אוכל, שיחיל עליו טומאה, ולא לענין הפקעת טומאה שכבר חל איירי.

דף כ"א ע"ב

בגמ': **דם דגים ודם חגבים מותר אפילו לכתחילה.**

כתב במשך חכמה (במדבר י"א ד') לגבי מה שנאמר לגבי העם אשר התאוו תאוה: "זכרנו כו' את הדגה אשר נאכל במצרים חנם", ופירש"י חנם מן המצוות, היינו שלא הי' שום מצוה בדגים, שאין בהם שחיטה, ואפילו דמו מותר, והם אע"פ שהי' להם צאן ובקר, מ"מ בשר תאוה נאסר להם, ורק הותר להם להביא קרבנות, והם רצו בלי מצוות כלל.

★ ★

בגמ': **תניא דם שעל גבי הכבר גוררו ואוכלו, של בין השינים מוצצו ובולעו ואינו חושש.**

ופירש"י וז"ל, דם שעל הכבר, אע"ג דלאו "ככנסו" דמי וליכא איסורא, מיהו "מצות פרוש" יש בו. אבל של בין השינים דאכתי "מחובר" הוא, אפי' מצות פרוש אין בו ומוצצו ואינו חושש וכו', עכ"ל. וכ"כ רבינו גרשום וז"ל, דם שע"ג הכבר, שפירש משיניו של אדם, גוררו ואוכל הכבר, ודם של בין השינים שלא פרש, מוצצו "ובולעו" ואינו חושש, שאין בו איסור, דלא כינסו, עכ"ל ע"ש.

וכ"ה בפ"ה דכתובות (ס.), ויעו"ש ברש"י שכ' דדם אדם מדפריש מגופו אסור מדרבנן משום דמיחלף בדם בהמה ואתי למימר דם בהמה אכל, עכ"ל. וכן יעו"ש בתוס' רי"ד (על הדף) דס"ל הכי ע"ש. והיינו דדם אדם מה"ת מותר לאוכלו ורבנן גזרו ע"ז אם "פרש מגופו", ולכן כשהוי ע"ג הכבר אסור לאוכלו אלא "גוררו מע"ג הכבר", אך כשבעודו "בין השינים" שלא פרש מגופו מותר "למוצצו ולבולעו" דבזה לא גזרו רבנן, מדהוי "בצינעא" ולא יבואו לומר "דאוכל דם בהמה", ודו"ק.

וה״נ ס״ל לרמב״ם במאכא״ס (פ״ו ה״ב) ע״ש. וכ״כ המאירי בכתובות שם וז״ל, דם האדם מותר מה״ת לגמרי, ומדברי סופרים לאסור כל דם שפירש, שמא יאמרו של בהמה הוא, מעתה דם ״שפירש״ וכנסו בתוך כלי אסור וכו׳, ושבין השינים מוצצו ואינו חושש וכו׳, עכ״ל יעו״ש. וכ״כ הר״ן ברי״ף בכתובות שם כנ״ל, יעו״ש. והכי קי״ל בטושו״ע ביור״ד ה׳ דם (סימן סו ס״י) ע״ש.

אולם יעו״ש ב״משנה למלך״ שהקשה ע״ז וז״ל, ואע״ג שכל דבר שאסרו חכמים מפני מראית עין אפי׳ בחדרי חדרים אסור [וכבשבת (סד:), ושם (קמו:), ובפ״ק דביצה (ט.), ובפ״ק דע״ז (יב.), ע״ש], כבר כתבו תוס׳ בפ׳ אע״פ (ס.) דהיינו דוקא באיסור תורה אבל באיסורין דרבנן לא. וכ״כ הבאר שבע. ועתוס׳ חולין (מא.) ד״ה ובשוק וכו׳, עכ״ל המל״מ יעו״ש.

וכן יעוי׳ ב״קובץ שיעורים״ בכתובות שם שהקשה כנ״ל מ״ט לא גזרו ע״ז אף בחדרי חדרים, ותירץ באופ״א וז״ל, וצ״ל דדוקא בחדרי חדרים אף דעכשיו אין שם איש אבל הוא מקום שאפשר שיהיו בו אנשים, משא״כ בבין השיניים, עכ״ל הגרא״ו זצ״ל יעו״ש. וכ״כ ליישב כדברים האלה ב״שער המלך״ בה׳ יו״ט (פ״ה ה״ד) יעו״ש, [והו״ד בג׳ מהרש״א ביור״ד ה׳ דם שם (סו״ס סו סק״י) ע״ש].

ומשמע דס״ל דאמרי׳ כן אף במקום איסור דרבנן ורק מדלא שייך שיראוהו לא החמירו בזה. ויל״ע מהתוס׳ הנ״ל בכתובות דס״ל להדיא דבדרבנן לא החמירו בזה, ויל״ע. וצ״ל דאת״ל קאמר, דאפי׳ את״ל דאיסורו מה״ת מ״מ לא החמירו בזה מדא״א שיראוהו אחרים. ועדיין יל״ע בקו״ש ובשה״מ. אכן יעו״ש בשה״מ דדייק ליסודו הנ״ל בתוס׳ בשבת (סב.) ד״ה והתניא, וא״כ לדידיה לק״מ מהתוס׳ בכתובות, וצ״ל לפי״ד דהוי פלוגתא דהתוס׳ בזה, ויל״ע.

אכן יש ליישב עפי״ד הפמ״ג בה׳ דם ביור״ד שם [בשפ״ד סקט״ז] שכ׳ לחדש דבאיסור אכילה אף באיסור דרבנן אסרו חז״ל אף בחדרי חדרים, ורק בשאר איסורים לא גזרו רבנן בח״ח, עכ״ד יעו״ש. וא״כ לפי״ז אתי שפיר הקוב״ש והשה״מ שהוצרכו לסברא ״דא״א שיראוהו אחרים כלל״, דבלי סברא זו אכן היה אסור אף בח״ח מדהוי איסור דם ״איסור אכילה״, [ודלא כדס״ל למל״מ והב״ש דאף ״בדם״ לא אסרו בח״ח], ואתי שפיר.

★ ★

והנה יל״ע בדם אדם ב״אצבעו״ או ב״רגלו״ אם מותר באכילה מדרבנן או לא, דמצד א׳ י״ל דמותר, דהא לא פרש מגופו כלל ודמי ל״בין השינים״ דמותר מדלא פרש, ורק בדם ש״על גבי הככר״ אסור מדפרש מגופו. אולם מאידך י״ל דאסור, דהא יכולים לראותו שאוכלו, ודמי לדם שע״ג הככר דאסור מדניכר ונראה לכל שאוכלו, ודמי לדם שע״ג הככר דאסור מדניכר ונראה לכל שאוכלו, ורק בין השינים מותר מדהוי בצינעא ולא ״מדלא פרש״, וא״כ בדם ״מאצבעו״ וכיו״ב אע״פ ״שלא פרש מגופו״ מ״מ מדהוי בפרהסיא על כרחך דאסור מדרבנן, [שלא יחשבו שאוכל דם בהמה], ויל״ע.

וי״ל דתלוי בב׳ הפירושים דרש״י. דיעוי׳ ברש״י הכא בכריתות שכ׳ דדם בין השינים אפי׳ מצות ״פרוש״ מדרבנן אין בו דאכתי מחובר הוא, יעו״ש. וא״כ לפי״ז י״ל כצד א׳ דאף דם ״אצבעו״ מותר, דהא הוי ג״כ מחובר ולא ״פרש״ מגופו, וכש״נ. אולם יעוי׳ ברש״י בכתובות שכ׳ דדם שבין השינים מוצצו דהא ליכא דחזי ליה ע״ש. וא״כ לפי״ז י״ל כצד ב׳ דכשהוי בפרהסיא אסור אע״פ דהוי ״מחובר״, וכש״נ בס״ד, ודו״ק. וכן יעוי׳ בתוס׳ הכא דס״ל כרש״י הכא דתלוי או הוי מחובר ולא תלוי אם חזי ליה אחרים ע״ש. וע״כ דאף לדידיה אזלי׳ בכה״ג לקולא.

★ ★

והנה יל״ע בדם אדם ש״פרש״ מגופו ומונח ״על הככר״ וכיו״ב, אם מותר לאוכלו בצינעא בחדרי חדרים או לא.

ונראה דתלוי בפלוגתת המל״מ והב״ש והפמ״ג, דלפי״ד המל״מ והבאר שבע דרק באיסור דאורייתא אסרו אף בח״ח אך באיסור דרבנן לא החמירו בח״ח, א״כ נראה ד״דם על הככר״ וכיו״ב אסור רק כשהוי בפרהסיא אך בח״ח מותר. וה״נ י״ל לפי״ד רבינו ישעיה דרק בעבודה זרה אסרו בח״ח ולא בשאר איסורים, דע״כ דאף בזה לא אסרו ומותר.

אולם לפי״ד הפמ״ג שם שכ׳ דבאיסורי אכילה אסרו דרבנן אף בח״ח, על כרחך דגם בזה אסור אף ב״צינעא״. וה״נ י״ל לפי״ד הקוב״ש דבעלמא אסור ורק כשא״א כלל

לראותו לא אסרו, וכגון "בין השיניים", א"כ כשהוי "על הככר" דבעלמא משכח"ל שיראוהו אוכלו, ע"כ דאף בזה אסור אף בח"ח, והבן בס"ד.

אכן יעוי' בערוך השולחן ביור"ד שם דעמד בזה, וז"ל, דם האדם אסור מדרבנן אם פירש, ומכין אותו מכת מרדות וכו', כ"ה לשון הרמב"ם שם. ומשמע דאיסור גמור הוא מדרבנן. אבל לשון הטושו"ע דהאיסור רק משום מראית העין ע"ש. ונפק"מ לדינא להפוסקים שפוסקים דלא כרב [תוס' בשבת (סה.), ובע"ז (יב.) בשם ר"נ גאון, ובחולין (מא.), והרמב"ם ביו"ט (פ"ח) ע"ש], א"כ לטושו"ע יהיה מותר בצינעא, אך לרמב"ם שאסור "איסור גמור" גם בצינעא אסור, והכי קי"ל. ועוד, דרוב הפוסקים פסקו כרב "בכל מקום" וכו', עכ"ל יעו"ש.

והיינו דס"ל דדם "שעל גבי הככר" וכיו"ב דכ' בגמ' שאסור, היינו דוקא בפרהסיא, לפי"ד הטושו"ע. ורק לרמב"ם אסור תמיד. ודלא כש"כ לתלותו בפלוגתת הב"ש והמל"מ והפמ"ג.

אולם יל"ע מהו שכ' דלרמב"ם הוי איסור גמור ואסור בכל דוכתי אף בח"ח אף דלא כרב, הא משמע בגמ' דרבנן גזרו ע"ז רק משום מראית עין דדם בע"ח, וא"כ לולא דברי רב "דכל מקום וכו' אסרו אף בח"ח", ה"ז אסור רק בפרהסיא היכא דיכול להיות מראית עין ותו לא, וא"כ מהיכ"ת לערה"ש דאסור גם "בצינעא", ויל"ע.
(נופת צופים).

★ ★

בגמ': דם שבין השינים מוצצו ובולעו.

בהפלאה כתובות (ס' ע"א) תירץ דבחדרי חדרים, שייך באופן שאדם אחר יהי' שם, משא"כ במצצו בפיו, לא שייך שם כלל אדם אחר, ולכן לא גזרו. ועיין כעין זה בתוס' שבת ס"ב ע"א (ד"ה והתניא) והגרעק"א (או"ח סי' י' ס"ח במג"א) שדבר שאף שכשהולך בשוק הוא מוסתר, כגון מה שהוא בתוך כף ידו, או ציצית שלובש אותם תחת בגדיו, אין בהם משום "כל מה שאסרו חכמים משום מראית העין, אפילו בחדרי חדרים אסור".

בחזון יחזקאל (כלאים פ"ה הי"ג) תירץ דדם שבין השינים כיון שלא פירש בחוץ, הוא סוג אחר של דם, ומעולם לא נאסר, ואין ההיתר משום שהוא בסתר.

★ ★

נחלקו הפוסקים (יו"ד סי' ס"ו ס"י בדרכי תשובה ס"ק ס"ח) בדם המטפטף באצבע אם מותר למוצצו ולבלעו, דלהטעם של רש"י דבין השינים מותר, כיון דאינו גלוי, אם כן בדם המטפטף מן האצבע אסור, שהרי האצבע אבר שבגלוי הוא.

אבל לטעם התוס' בכתובות שבין השינים שרי כיון שהוא ניכר של אדם, אם כן גם בדם המטפטף מן האצבע שרי גם כן למצוץ ולבלוע, וע"ש שמביא דעת האחרונים שיש שאוסרין ויש מתירין.

★ ★

בגמ': כי קאמר רב אסור דלית ביה קשקשים וכו'.

כתב חכ"א בקובץ קול התורה (קובץ נ"ז ע' כ'): בהגהות הגרע"א (יו"ד סי' ס"ט) דן אי מהני שיביא קשקשים מדג אחר להתיר ע"ש.

ומסברא נראה מאוד דלא מהני ואף אי נימא כמו שהביא שם מרמ"א, דמשמע דסגי להניח הקשקשים אצל הדם ואין צריך לערבן, מ"מ בכדי לסלק המראית העין בעי שיניח הקשקשים מאותו הדג, דצריך לגלות היתרו ע"י התירו האמיתי, דכמו דלא מהני שיכתוב בסמוך לדם דזה דם דגים, דצריך לגלות זאת מתוך הדג עצמו דהיינו הקשקשים, ה"נ בעי שיהיו מאותו הדג ולא ממקום אחר.

★ ★

ובמה שכתב דאם בשלו דהוי רק מדרבנן אף בבהמה ליכא משום מראית העין, וכמו דבבשר עוף ליכא משום מראית העין דבשר בחלב.

לכאו' יש מקום לחלק, דבבשר בחלב דעוף הגדר דאסרו באיסור מסוים של בב"ח דרבנן, וע"ז אמרי' דכיון דהוי רק מדרבנן ליכא משום מראית העין, אולם בדם מבושל, יתכן הגדר דקבעו דהבישול אינו מגרע את דינו והוי כאינו מבושל, דהיינו דהוי בכלל הדם דאורייתא, ושוב גם זה איכלל באיסור מראית העין ודו"ק.

דף כ"ב ע"א

בגמ': אבל לב בהמה דיש בו כזית אסור וכו'.

ומבואר כאן דשיעור שתיית דם הוא כזית, וכן פסק הרמב"ם (בפ"ו דמאכלות אסורות הלכה ד') ע"ש. והקשה המנחת חינוך (מצוה קמ"ח אות י"ג) דהרי דם הוא משקה, ושיעור איסורי תורה במשקים הוא רביעית ולא כזית

וכתב המנחת חינוך שם דאפשר לומר, דאין הנדון אם הדבר הוא משקה או מאכל, אלא האיך כתבה התורה את האיסור, דבנזיר דכתיב יין "לא ישתה" לכן שיעורו ברביעית, אבל בדם דכתיב לא "תאכלו" שיעורו בכזית, דכל מה שנתרבה דשתייה בכלל אכילה כמבואר בנזיר ל"ח: (יעו"ש תד"ה ואינו), לכך שיעורו בכזית.

אלא דצ"ע, דבמע"ש כתיב לא תוכל לאכול בשעריך, ועי' בר"מ (פ"ב מע"ש ה"ה) השותה רביעית יין חוץ לחומה לוקה, ואע"ג דכתבה התורה האסור בלשון אכילה ע"כ.

★ ★

ובעצם ענין זה אי שיעור שתיית דם הוא כזית או רביעית, הנה ברמב"ם (פ"א דחמץ ומצה ה"א) כתב וז"ל: כל האוכל כזית חמץ בפסח וכו' במזיד חייב כרת וכו' אחד האוכל, ואחד הממחה ושותה עכ"ל הרמב"ם. מפורש לכאורה אפוא בדברי הרמב"ם כאן דשיעור חמץ שהמחהו לענין אכילה הוא בכזית. וכן מפורש ג"כ בתוספתא פ"א דפסחים: כשם שאכילה (דחמץ) בכזית, כך שתי' בכזית עכ"ל. והוא באמת מקור לדברי הרמב"ם. (ועי' בזרע אברהם סי' י"א ס"ק כ"ד משכ"כ בדברי התוספתא).

וצ"ל א"כ דמשכ"כ הרמב"ם בפי"ד דמאכלות אסורות הנ"ל הלכה ט' וז"ל: או שהמחה את החמץ בפסח וכו' אם שהה מתחילה ועד סוף כדי שתיית רביעית מצטרפים עכ"ל. לא ר"ל בזה שיעור הצירוף הוא בכדי שתיית רביעית כמשקים, וזה ברור ופשוט. וכן מצאתי שכתב להדיא בברוך טעם, שער התערובת דין ח' פ"ב בסופו (בד"ה שוב וכו') עיי"ש לגבי דם, שרצה הברוך טעם לחדש דכיון דכתב הרמב"ם בהל' מאכ"א הנ"ל דשיעור הצירוף הוא רביעית, מוכח דבשותה דם השיעור הוא רביעית ולא כמו אוכל דם קרוש דהשיעור הוא כזית עיי"ש. וכן רצה לחדש בשו"ת בנין ציון סי' מ"ט עיי"ש. ועמש"כ בשואל ומשיב (ח"ג מה"ג סי' קס"ט) לפלפל בדבריו. ושוב כתב לדחות די"ל דבאמת ג"כ בשותה דם השיעור הוא כזית. ורק שיעור הצירוף הוא שיעור רביעית עיי"ש שכתב להוכיח כן מתרומה. וכן הוא בהנ"ל גבי חמץ שהמחאו ג"כ השיעור באכילה הוא כזית, אך הצירוף הוא כדי שתיית רביעית, כיון דהוא מחוי והוא כמשקה ודו"ק.

★ ★

ומצאתי אח"כ בשו"ת הרדב"ז ח"ב (בלשונות הרמב"ם סי' קמ"ה) שכתב דהדבר ברור ששיעור חלב שהמחהו הוא כזית, דהרי מקרא דהנפש האוכלת ילפינן לרבות השותה. אלא דלגבי שיעור השהי' אזלינן בתר הפעולה, ושותה הוא ולא אוכל. ולכך כתב הרמב"ם בפי"ד דמ"א הנ"ל דשיעור השהי' הוא כדי שתיית רביעית, אך שיעור החלב הוא כזית ע"כ. וכ"כ בשו"ת זרע יעקב (סי' ס"ט) ובחמדת שלמה (יו"ד סי' ט"ז עיי"ש). וע"ע במעשה רוקח ברמב"ם פי"ד דמ"א ה"ט הנ"ל שס"ל דכונת הרמב"ם במש"כ דשיעור השהיה הוא כדי שתיית רביעית וזהו השיעור ג"כ ע"ש. וביביע אומר להגר"ע יוסף שליט"א ח"א או"ח סי' י"א (ב) ס"ק ד' ובהג"ה שם באריכות ע"כ.

★ ★

והגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א בספרו דרך אמונה (פרק י' דתרומות משנה ב' בבאור ההלכה ד"ה שתיה בכזית וכו') כתב בזה בירור נפלא. ונביא כל דבריו שם שהם הפלא ופלא וז"ל: צריך טעם למה יש דברים ששיעור שתייתן בכזית כמו בתוספתא (פ"ז דתרומות ה"ג) לגבי תרומה, וכן גבי אוכל מנסכים של עולה שכתב רבנו ברפי"א ממעה"ק ה"ב דחלבה ובשרה וסלתה ושמנה ויין של נסכי' חמשתן מצטרפין לכזית (והוא ממעילה ט"ו ב'), וא"כ מוכח דגם השותה יין נסכים לבד לוקה בכזית, דאל"ה כל שאין שיעורן שוה אין מצטרפין, וכן גבי אוכל מתודה לפני זריקה כ' רבנו שם ה"ד דהחלב והבשר והסלת והשמן והיין והלחם כולן מצטרפין בכזית (והוא מבואר ג"כ במעילה שם) ומוכח ג"כ דשיעור השותה לבד ג"כ בכזית כנ"ל [ועי' תו'זבחים ק"ט א' ד"ה עולה שהעמידו דמיירי דוקא בטובל פתו ביין, אבל מדברי רבנו ל"נ כן]. וכן גבי הסך משמן המשחה כ' רבנו (בפ"א מכה"מ ה"י) דשיעורו בכזית, והוא מכריתות (ו' ב') אע"ג דסיכה כשתי', וכן גבי אכילת דם כ' רבנו בפ"ו ממאכ"א ה"א דשיעורו בכזית והוא מבואר בכריתות י"ד א'

כ"א ב' כ"ב א' ובחולין פ"ז ב' ובתוספתא דכריתות פ"ב הי"ב [והא דמשמע ביבמות קי"ד ב' דשיעורו ברביעית כבר תירצו האחרונים ז"ל ועי' בערוך לנר שם], וכן בשותה דם שרצים שיעורו בכזית לחייב משום שרץ כמש"כ רבנו בפ"ד ממאכ"א והוא מכריתות כ"א א', וכן בבשר בחלב כ' רבנו (בפ"ט ממאכ"א ה"ה) האוכל כזית מהחלב והבשר שנתבשלו כא' לוקה, והוא מחולין (ק"ח ב'), וא"כ ה"ה השותה מהחלב לבד שנתבשל עם הבשר שיעורו בכזית, דאל"ה אין שיעורו שוה ואין מצטרפין כנ"ל.

וכן בהמחה החמץ ושתאו, כ' רבנו בריש ה' חמץ כל האוכל כזית כו' א' האוכל וא' הממחה ושותה וכ"ה בהדיא בתוספתא דפסחים (פ"א ה"י) דשיעורו בכזית [ומש"כ בפי"ד ממאכ"א ה"ט או שהמחה את החמץ, לא קאי ארביעית, שהרי חשיב שם גם דם דבודאי שיעורו בכזית כמש"כ רבינו ברפ"ו שם], וכן בהמחה החלב וגמעו שיעורו בכזית כמ"ש בתוספתא בפ"ב דכריתות.

ואילו בנזיר ששתה יין או חומץ שיעורו ברביעית כמש"כ רבנו (בפ"ה מנזירות ה"ב) והוא מנזיר (ל"ד ב'), וכן השותה יין של ערלה ושל כלאי הכרם משמע בפט"ו ממאכ"א (הי"ד) דשיעורו ברביעית, וכ"כ התו' בנזיר ל"ח א' ד"ה אמר, וכן בשותה סתם יינם שיעורו ברביעית כמ"ש רבנו בפי"ד ממאכ"א (ה"ט) [ומש"כ רדב"ז כאן משום דכתיב בי' ישתו יין נסיכם, צ"ע דיי"נ ממש שנלמד מישתו יין נסיכם שיעורו בכל שהוא כמש"כ רביני ברפי"א ממאכ"א, ורק סתם יינם שהוא דרבנן שיעורו ברביעית ילמדו כנראה מסוגיא דע"ז (ל"א א') לענין טומאה ע"ש]. וכן באוכל מע"ש חוץ לחומה כ' רבנו (בפ"ב ממע"ש ה"ה) כל האוכל כזית מע"ש או ששתה ממנו רביעית יין חוץ לחומה לוקה, ולא מצינו ע"ז ראי' רק שלמדה מכל האיסורין. וכן לענין שבועה כ' רבנו בפ"ד משבועות ה"ה לענין הנשבע שלא יאכל ששתי' בכלל אכילה, נראה לי שאינו חייב עד שישתה רביעית כשאר האיסורין, ומבואר בהדיא דכל האיסורין ברביעית. וכ"כ רבנו (בפ"א מברכות ה"ב ובפ"ג הי"ב) האוכל פחות מכזית והשותה פחות מרביעית אינו מברך לבסוף. וכ' הכ"מ שלמדה מהא דכל האיסורין שיעור שתי' ברביעית, ולענין השותה יין שאסור בביאת מקדש שיעורו ברביעית כמ"ש בריש ה' ביאת מקדש, והוא מכריתות י"ב ב', וכן לענין טומאת גוי' כמ"ש רבנו בפ"ח מאה"ט הי"א והוא ממקואות פ"י מ"ז וכן לענין ד' כוסות כמבואר בפסחים ק"ח ב'.

וכבר עמד בכ"ז המנ"ח (מצוה קמ"ח) ונשאר בקושיא [ומש"כ כאן במעשה רוקח משום דבתרומה כתיב אכילה, תמוה דגם בערלה כתיב ערלים יהיו לא יאכל, וגם במע"ש כתיב לא תוכל לאכול בשעריך, וכן בנשבע שלא יאכל, וכבר דחה זה במנ"ח].

והנה מדם לא קשה כ"כ, דכיון דדם סמיך ועב כמ"ש בשבת (ע"ז א'), י"ל דקים להו לחז"ל דדם יש לו תכונות וטבע אוכל שסעיד הלב בכזית ולא כמשקין שצריך רביעית, ומה"ט גם דם שרצים בכזית. תדע דגבי דם האוכל חצי זית ושותה חצי זית מצטרף כמ"ש בתוספתא דכריתות פ"ב הי"ג [אע"ג דלענין טומאת אהל שיעור דם המת ברביעית, התם איכא טעמא אחרינא משום שעובר תחלת ברייתו ברביעית דם כמ"ש בתוספתא ריש כלים].

וכן בהמחה את החלב והחמץ, כיון שהן עצמן אוכלין, אע"ג דהמחן ועשאן שתי', מ"מ לא סר מהן תכונת אוכל דסעיד בכזית [ונראה שגם הגר"א שמגי' בתוספתא דתרומות בכא"פ מודה כאן מה"ט שהרי בתוספתא דפסחים פ"א ה"י לא הגיה כלום]. וכן בבשר בחלב כיון שאיסור החלב משום שנתבשל עם הבשר וקיבל טעם הבשר כמ"ש בחולין ק"ח א' דרך בישול אסרה תורה ע"ש ברש"י, א"כ יש לו תכונת הבשר דבכזית. אמנם מתרומה, וכן מיין נסכים של עולה וכן מלפני זריקה וכן מסך בשמן המשחה דמיירי ביין ושמן שהן משקה גמור, ובכ"מ שיעורן ברביעית, קשה למה כאן בכזית ועי' בהגהות רעק"א לקמן בפ"ב ממע"ש (ה"ה) שתמה ג"כ בזה.

ונלענ"ד דודאי כזית הוא דבר חשוב בכל דבר בין באוכל בין במשקה כדיליף בברכות מ"א ב' ארץ זית שמן שכל שיעורי' כזית, אמנם לענין הנאה אין החיך נהנה וסעיד במשקה אלא ברביעית, מתוך שהוא דבר נוזל ומתפשט בכל הגוף וכמ"ש בברכות (י"ד א') לענין מטעמת א"צ ברכה ואין בה משום הפסק תענית עד שיעור רביעיתא, ולכן בכל האיסורין, שהתורה לא רוצה שיהנה מאיסור זה משום שהוא מאוסה לתורה כגון יין נסך וערלה וכלאי הכרם, וכן נזיר לגבי יין או שנשבע שלא ישתה בכל אלו אין לחייבו עד שישתה שיעור הנאה, אבל בתרומה שאין האיסור משום שהוא דבר מאוסה, ואין התורה רוצה שיהנו מזה, אלא משום

שהוא שייך להכהן ואין להפסיד להכהן בזה חייב על כזית שהוא דבר חשוב דנהי שהתורה לא חייבה אלא דרך אכילה, אבל יסוד החיוב הוא משום שמפסיד להכהן, דאפי' תרומה שנפלה לו מאבי אמו רצון התורה שהכהן יאכלנה, וכן בעולה שהאיסור משום שצריך להקריבו ומפסידו מהקרבה, וכן לפני זריקה וכן בסך בשמן המשחה שהאיסור הוא משום ששמן המשחה צריך למשיחה והוא מפסידו מהן, בכל אלו שיעורו בכזית שמפסיד דבר חשוב, וכזית הוא חשוב.

ולא נשאר אלא לתרץ מיין של מע"ש חוץ לחומה, ונראה דשם אין האיסור משום שמפסידו מאכילה, שהרי בירושלים מצוה לאוכלו, אלא שהתורה רוצה שתאכלנו לפני ה' דהיינו בירושלים ולא מבחוץ והחיוב משום שאין אוכלו בפנים, וכמו שמבפנים שיעור שתיה ברביעית שיהנה ממנו אין לחייבו בחוץ רק ג"כ בשיעור שנהנה בחוץ ולא בפנים ודו"ק. וכ"ז לפ"ד רבנו, אבל מדברי התוס' בזבחים ק"ט א' ד"ה עולה שהעמידו בהך דנסכים דוקא בטובל פתו ביין, נראה שיחלקו גם בתרומה ויגרסו כגי' הגר"א דשיעורו ברביעית וצ"ע עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

במשנה: ר"ע מחייב על ספק מעילה אשם תלוי וחכמים פוטרים. ומודה ר"ע וכו' א"ר טרפון מה לזה מביא שתי אשמות וכו'.

וכתב הגאון השואל ומשיב זצ"ל בספרו מגן גבורים (סי' א' בשלטי הגבורים ס"ק ט'): לכאורה קשה, האיך אמר ר"ע סתם דאינו מביא מעילתו משום שאי אפשר להתנות הואיל ובעי ידיעה בתחלה, הא מבואר ברמב"ם ז"ל (פ"ב משגגות הלכה ד') חטא ונודע לו חטאתו וחזר ושכחו הרי זה מביא חטאת לשם מה שהוא, ותאכל כשאר חטאות הנאכלות, ע"ש ובכס"מ שכתב דמבואר כן בתוספתא.

ולפי"ז הדבר ברור, דמי שנסתפק אם נודע לו כבר או לא דמביא אשם תלוי, וכיון שכן ממילא בכה"ג שפיר יכול התנות באשם תלוי זה ויאמר אם כבר נודע לי הרי זה לחטאת כפי מה שהוא, ואם עדיין לא נודע לי יהיה במקום אשם תלוי עד שיתוודע לי.

ובזה לא שייך לומר כיון דאין לו ידיעה בתחלה האיך יהיה במקום חטאת, דהרי אם נודע לו כבר אף ששכח כעת, יכול להביא חטאת לשם מה שהוא שפיר קרינן ביה או הודע כמבואר ברמב"ם הלז, ועיין בתוס' בשבועות דף ה ע"א ד"ה ונעלם. וא"כ ממילא כשנתסתפק אם נודע לו, יכול להתנות עליו וז"ב. ומעתה ממילא ה"ה לענין אשם מעילות בכה"ג, אף אם נימא דאשם בעי ידיעה בתחלה, מ"מ יכול להתנות בספק כזה, וא"כ האיך אמר ר"ע סתם דמביא שתי אשמו, הא משכחת לה שיביא אשם תלוי ויתנה, כגון אם מסופק אם נודע לו שאכל הקדש.

אך הדבר נכון, דהרי הראב"ד ז"ל שם כתב א"כ סיפא דתוספתא קשיא לי דקתני וחוזר ומביא חטאת על הידיעה ותשחט לשם מה שהוא ותאכל. וכתב הכ"מ דגם הרמב"ם מודה לזה, ואף דכבר הביא חטאת, דס"ל דחטאת שמביא ראשונה מכפר קצת, וכשיוודע לו חטאו ויביא חטאת אחרת תגמר הכפרה ע"ש, ולפ"ז ממילא במעילה שפיר אמר ר"ע דמביא לעולם שתי אשמות, דהרי מבואר ברמב"ם ז"ל בהלכות מעילה (פ"א ה"ה) הביא מעילתו עד שלא הביא אשמו לא יצא, וכיון שכן ממילא אם יתוודע לו אח"כ שאכל הקדש אז, ע"כ כשמביא אשם ודאי צריך ג"כ להביא מעילתו עמו שתגמר הכפרה, וכיון שכן אם ירצה להתנות כעת על אשם תלוי ויצטרך להביא מעילתו עמו, ממילא יהיה לו הפסד דמי מעילתו שנותן כעת, כיון דאם יתוודע לו ידיעה ודאית יצטרך להביא מעילתו שנית, ואינו עולה לו מה שמביא מעילתו ואשמו קודם.

ולכך אמר ר"ש סתם דמביא שתי אשמות, משא"כ לר"ט דלא בעי ידיעה בתחלה באשם, א"כ ממילא נגמר הכפרה כעת בשעת תנאו ואינו צריך להביא עוד שנית, ושפיר קאמר מה לזה מביא שתי אשמות, וז"ב עכ"ד הגאון השו"מ ודו"ק היטב.

★ ★

במשנה: א"ר טרפון, מה לזה מביא שתי אשמות, אלא מביא מעילה וחומשה.

הגאון ר' אברהם גנחובסקי שליט"א הקשה לפי מה שמתבאר מתוס' כתובות (דף ל') דקרן וחומש של הקדש אינו משום כפרה רק תשלומי ממון משום גזל, וממילא בספק שייך לומר המוציא מחבירו עליו הראיה, והא דמחוייב בקרן הוא משום דהביא אשמו עד שלא הביא מעילתו לא יצא, אבל החומש למה הוא מחויב ליתן לר'

טרפון, הלא החומש אינו מעכב כמבואר בש"ס ב"ק דף קי"א ע"כ.

★ ★

והשיב לו על כך הגאון מטשעבין זצ"ל בקובץ ישורון (כרך י"ד ע' קכד): והנ"ל בישוב קושיתו, דהנה נודע דברי הנתיבות המשפט בחו"מ (סי' כ"ה) דמעילה בקדושת דמים הוא גזילת הקדש כמבואר בתוס' כתובות הנ"ל, וממילא אם ההקדש אסור בהנאה אין בו מעילה, משא"כ בקדושת הגוף דמעילה דידה אפילו דאינו בת דמים, ממילא הקרבן והחומש הוא משום כפרה כמו בתרומה, וכנודע כבר קדמוהו בתוס' ישנים כריתות דף י"ג, ובספרי ח"א סי' קל"ד כתבתי מזה, וברשב"א חולין דף קל"ט, דמשו"ה ס"ל לרב דבקדשי בדק הבית שמרדו פקעה קדושתייהו, מטעם יאוש הגזבר, דקדושת דמים אינו אלא כשעבוד ממון.

ובירושלמי תרומות (פ' י"א ה"ד) לענין הרכנה ומיצה דמחלק בין לענין תרומה בין לענין מכר דשייך למוכר, דהתם לענין מכר שאני משום יאוש, ופריך אף בקדש כן - ומסיים לא שנו בקדשים שיש להן מתירין אבל בקדשים שאין להם מתירין אפילו כ"ש צריך להחזיר - ובפני משה שם פירש משום דקילי קדשים שיש להם מתירין - דיש להם פדיון, משא"כ קדשים שאין להם מתירין.

אולם מאז ראיתי שפירוש, דבדבר שיש להם פדיון מהני יאוש הגזבר, כדברי הירושלמי לענין מכר. ועפי"ז הי' אפשר לתרץ, דמשו"ה נקיט ר' טרפון מביא מעילה וחומשה ומתנה, משום דמעילת קדשי מזבח הלא החומש אינו משום גזל רק משום כפרה, על כן גם משום ספק מחויב ליתן כדי שיצא מידי ספק עבירה, כדברי התוס' בשבת דף ע"א דר' טרפון לאו עצה טובה קאמר אלא שיצא מידי עבירה.

אולם לא נוח לי, דהא ר' טרפון סתמא קאמר, ומיירי גם בספק מעילה של קדשי דמים, ולכן תהדר קושית כ"ת לדוכתה.

★ ★

וחשבתי שי"ל ע"פ מה שנודע דברי מהר"י באסאן, דמשו"ה בספק ממון לא אזלינן להחמיר להוציא משום איסור דספק איסור גזל, ותירץ דהכא אי אפשר לצאת מידי ספק איסור במאי שהוציא מתחת ידו משם שישנו ספק איסור למי שמכניס לידו, והדברים עתיקים. וא"כ בהא דר' טרפון דס"ל שמביא ומתנה שאם לא חייב יהי' נדבה, א"כ לגבי הקדש המקבל ליכא שום חשש וספק של איסור גזל, ממילא מחויב לתת גם החומש, אפילו במעילת קדושת דמים, משום ספק.

וראיתי בהגהות הרש"ש שהקשה להיפך, על ר"ע שסובר שאינו מביא את מעילתו, והקשה מי גרע מספק צדקה דספיקא לחומרא, ותירץ דהקדש שאני, דמזיק הקדש פטור, ורק בנהנה בשוגג חייב, על כן אין לך בו אלא חידושו.

וצ"ע על תירוצו, הלא הקשה רק אליבא דר"ע, ולפי דברי התוס' בב"ק (דף ז') ד"ה ורבי עקיבא, דר"ע סבר לה כר"ש בן מנסיא, ע"כ ס"ל דדרשא כי יאכל פרט למזיק, הוא רק לענין חומש לחודי' ע"כ.

דף כ"ב ע"ב

בגמ': תחתון הוא דגמר מעליון לאשם בכסף שקלים.

בזבחים (דף צ' ע"ב) תנן: כל האשמות שבתורה באין בני שתים כו' חוץ מאשם נזיר ואשם מצורע.

בהגהות הגאון רי"מ בידרמן זצ"ל על השפת אמת (תמורה י"ט ע"ב) דן לגבי אשם תלוי אי בא בן שנה או בן שתים, וכתב דמהמשנה הנ"ל משמע דהוא בא בן שתים, וכן משמע לכאו' מהכא דילפינן מאשם מעילות לענין כסף שקלים, וא"כ ה"ה דיש ללמוד מאשם מעילות לענין שיבא בן שתי שנים, וכן מפורש בזבחים (ע"ז ע"א) אמרי בדכרי מיחלפי לך (פירש"י אשם מצורע כבש בן שנתו הוא כו', אשם תלוי אינו בא אלא איל בן שתי שנים).

אכן ברמב"ם (פ"ד מהל' פסוהמ"ק הכ"ב) כתב דאשם תלוי בא בין מן הקטנים בין מן הגדולים, וצריך נגר ובר נגר לפרוקי ע"כ.

ואמנם באור שמח שם גם כן העיר בזה, והביא מפיהמ"ש להרמב"ם (פ"ו דכריתות מ"ו) דכתב מפורש דאשם תלוי הוא איל. וכתב שט"ס הוא ברמב"ם לפנינו, ומצא בדפוס ונציא ששם הגירסא ברמב"ם: אשם תלוי בא מן הגדולים.

★ ★

בגמ': **אכל אדם תלוי כיון דעל ספק חלב קאתי, אימא לא יהא ספיקו חמור מודאו, מה חטאת בת דנקא אף ספיקו אשם בר דנקא, אהכי כתב רחמנא ואם נפש, וי"ו מוסיף על ענין הראשון.**

ופירש"י דאשם תלוי צריך להביא בשיווי שני סלעים שנאמר בערכך כסף, אבל חטאת סגי בכבשה בת דנקא.

כתב ברמ"א (או"ח סי' תר"ג) בשם תלמידי רבינו יונה (ריש ברכות) דספק עבירה צריך כפרה יותר מודאי עבירה, כי בודאי עבירה מתחרט ביותר על מעשיו, משא"כ בספק עבירה הרי הוא מניח שמן הסתם לא חטא, ואינו מתחרט על מעשיו, ומהא טעמא קרבן חטאת שהוא על ודאי חטא סגי בכבשה בת דנקא, משא"כ באשם תלוי שבא על ספק עבירה לא די בזה, אלא צריך להביא דוקא איל בן שתי סלעים, כיון שאינו מתחרט על חטאו.

כיוצ"ב כתבו הראשונים בטעם שנערה המאורסה עונשה בסקילה, ואילו אשת איש אין לה רק עונש חנק, לפי שאשת איש אימת בעלה עליה, וחוששת ממנו בשעת חטאה, ואינה עושה בלב שלם, משא"כ ארוסה שאינה מפחדת מהארוס, ועושה החטא בנפש חפצה, צריכה כפרה ועונש יותר גדול.

★ ★

בחידושי חתם סופר (שבת דף ע"ב ע"א) כתב דאשם תלוי שהוא שתי סלעים הוא מ"ח פעמים יותר מחטאת בת דנקא, וכתב וסימניך: "ח"ם לבי בקרבי , בהגיגי תבער אש" (תהלים ל"ט ד'), חם בגימטריא מ"ח, שמכיון שלא יחם לבו בקרבו להתחרט על עוונו, צריך להביא כפול מ"ח פעמים קרבן לכפרתו.

★ ★

בגמ': **אשם שפחה חרופה לא כתב בה בערכך, ילפינן באיל איל.**

הנה התוס' בשבת (ע"ב ע"א) ד"ה בעל וכו' כתבו: דהא לא אשכחן בשום מקום בשפחה חרופה אשם תלוי ע"כ. וכתב הגאון השואל ומשיב (מהדורא ד' חלק ג' סי' קכח): הנה במש"כ התוס' בשבת להסתפק אם שייך בשפחה חרופה אשם תלוי, לפענ"ד צ"ע בכריתות (דף כב, ב) אמרו שם שפחה חרופה יליף באיל באיל, ומשמע דבשפחה חרופה שייך ג"כ אשם תלוי ע"ש.

ובספר מגדים חדשים (על שבת שם) כתב: לענ"ד לא ראיתי שום ראיה משם, דשם ר"ל דילפינן אשם שפחה חרופה דהוא בשתי סלעים מאשם מעילות, וכמו שמבואר בסוגיא ההיא בזבחים (מא, א) ע"ש, ואין משם שום גילוי לענין אשם תלוי בשפחה חרופה. ע"כ. וע"ש עוד בזה.

★ ★

בגמ': **אמר רבא, מדברי שניהם נלמד, אשם ודאי לא בעי ידיעה.**

כתב חכ"א בקובץ קול התורה (קובץ נ"ז ע' כ'): הנה בשבת (ע"א ע"ב): אמר עולא, למ"ד אשם ודאי לא צריך ידיעה בתחילה כו', ופרש"י שם דפלוגתא דר"ט ור"ע היא בכריתות (כ"ב:). והתוס' שם השיגו, דבסוגיין מבואר דלדברי שניהם אשם לא צריך ידיעה, ובהא לא פליגי והמהרש"ל שם הביא, די"מ דהמ"ד דאשם בעי ידיעה היינו ר' יוסי דמתני' דבסמוך דאין שנים מביאים אשם אחד, וה"ט משום דליכא ידיעה. אולם דחה, דאין הכרח מר' יוסי דהטעם הוא משום דבעי ידיעה, אלא הוי חסרון בהא ששנים מביאים קרבן אחד, וכמו דמבואר בדעת ר"ע דהכא ס"ל להדיא דלא בעי ידיעה, ואעפ"כ במתני' דבסמוך קאמר דבא אחר ואכל את השניה זה מביא אשם תלוי וזה מביא אשם תלוי, ופליג אר"ש דשניהם מביאים אשם אחד, וכ"ה במאירי שבת שם כהמהרש"ל, דאין הכרח בר' יוסי דס"ל דבעי ידיעה.

אולם כבר ציין הגר"א בגליון בשבת שם וז"ל: אבל [מ"ד דבעי ידיעה] הוא ר' יוסי דבעי ידיעה בתחילה, כמ"ש כריתות (ז:) מודה ר"י במחוסר כפרה מ"ט התם בעי גברא ידיעה כו', ובזה מחולק שם ר"י ור"ש (ע"כ).

והיינו דמפורש לעיל (ז':) דר' יוסי מחלק בין קרבן מחוסר כפורים לשאר חטאות ואשמות, והחילוק דבמחוסר כפורים לא צריך ידיעה, הרי דבאשם דעלמא בעי ידיעה, ותמוהים דברי המהרש"ל והמאירי וצ"ע.

דף כ"ג ע"א

בגמ': **והא יש אוכל אכילה אחת וכו' אמר לי' ההוא בגסה וכו'.**

כתב הגאון ר' מאיר אריק זצ"ל בהגהותיו כאן: לכאורה הו"מ לאוקמי הא דיש אוכל בשוחט בהמת קדשים ונמצא בה וולד חי, דנאכל ליום ולילה כדאי' בתמורה דף י"א, ולבתר יום ולילה הוי נותר אף שחי, וזה וודאי לא

נתקלקל כלל, כיון דהולד חי, ומשכחת ליה דאכל מנותר כזה דודאי שוה פרוטה, ואף דבן פקועה חלבו מותר, הא משכחת לה בכלו לו חדשיו, דלשיטת הרמב"ם ז"ל הובא ביו"ד (סי' ס"ד) חלבו אסור וחייב כרת.

וי"ל דלא מצי לאוקמי הכי, דהא במשנה דיש אוכל קאמר ר"מ אם הי' שבת והוציאו בפיו חייב, א"כ ר"מ מודה להא דיש אוכל דחייב ה' חטאות ואשם א' משום מעילה, ולר"מ הרי סובר בחולין פרק בהמה המקשה דמצא בה בן ט' חי טעון שחיטה, וא"כ לא הוי נותר עד שישחוט וישהה יום ולילה, ואז פגום הוא ואינו שוה פרוטה ע"כ מתרץ כאן בגסה כאן בדקה.

ובגוף הדבר דמשכח"ל נותר בבעלי חי כדמוכח בתמורה הנ"ל, צע"ק בהא בשבועות דף י"א שאני קטורת שצורתה כל השנה כולה, וע' ברש"י ותוס' שם שפירשו דלא שייך נותר כיון שלא נפגם צורתו, הרי דלענין נותר הוא משום פגם צורה, והרי בבע"ח לא שייך כלל פגם ועיבור צורה ולמה יהי' נותר, ויש ליישב ע"כ.

★ ★

לכאורה יש להקשות שהרי במשנה אבות (פ"ה מ"ה) תנינן א' מהניסים שנעשו במקדש, שלא הסריח בשר קודש מעולם, ואם כן איך נפגם הבשר.

ויש ליישב דכיון דנעשה נותר שפיר נפגם, ובאים כאחד. ועיין בפרדס יוסף ויקרא (ו' כ"א) מפענח רזא ועוד לגבי נוטלפ"ג בהבלוע בכלי חרס.

★ ★

גמ': אלא בקדשים גלי רחמנא דאתי איסור חל על איסור.

בחדושי הגרז"ס להגאון רבי זלמן סענדר הכהן זצ"ל (סי' ב') הקשה ביבמות (ל"ג ע"א) בזר שאכל מליקה שחייב שתים לר' חייא שאומר הש"ס שאיסור זרות ואיסור נבילה חלים בבת אחת, והקשה הגרז"ס איך חל איסור זרות על איסור אינה זבוחה שחל מקודם ע"כ.

והגאון ר' חיים מבריסק זצ"ל במכתבו אליו שנדפס בקובץ מוריה (שנה י"ז גליון ט - י ע' מד) כתב ליישב עפ"י המבואר בגמ' כאן דבקדשים איסור חל על איסור, א"כ האיסור זרות בודאי חייל ורק על איסור נבילה הוא דאתיין לסברא דבבת אחת, וע"כ לא איכפת לן כלל באיסורא דאינו זבוח. וקצת יש סמוכין לזה מהא דלבר קפרא אינו חייב אלא משום זרות, ולכאורה צ"ע למה לא יחויב משום נבילה בלבד. אכן אם נימא דבקדשים איסור חל על איסור ניחא ע"כ.

דף כ"ג ע"ב

גמ': וחלב קאי עלייהו באיסור כרת וקאתי איסור טומאה חייל עליה וכו'.

ומזה ילפינן כאן דבקדשים איסור חל על איסור. והקשה הגאון מטשעבין זצ"ל בשו"ת דובב מישרים (סי' ו') דהא קרא מרבי חלב חי שהוא ראוי להקרבה, ואם אכלו פטור משום שהוא שלא כדרך אכילה, ואיסור מעילה הוא אפי' בשלא כדרך אכילה, ואיך יליף מזה הקרא ע"כ.

★ ★

וכתב הגאון ר' מרדכי גיפטר ז"ל (בקובץ דרך כוכב מיעקב קובץ ז' ע' ט"ו) במכתבו אל הגאון מטשעבין זצ"ל: הי' נראה, דלכאורה יש לעיין שם בכל השמועה דמנ"ל כלל דקרא איירי באיסור מעילה הא מצינו למימר דאתי לרבויי רק דין מעילה לענין תשלומין וקרבן.

ונראה מזה, דכל דלא חייל האיסור, חשוב כחסרון בקדושה, דאין כאן קדושת מעילה, וממילא ליכא גם מעילה דתשלומין, וכל זה אם אין איסור חל על איסור, אבל אם האיסור חל ופטור מתשלומין רק משום דין דקלב"מ, שוב י"ל דמ"מ נפ"מ לענין שחייב בתשלומין בנהנה ולא אכל, דמה דפטור באוכל מדין דקלב"מ אין זה חסרון בקדושה, כן הי' נראה לומר מקופיא ע"כ.

★ ★

גמ': כל חלב לה' לרבות אימורי קדשים קלים למעילה ומעילה איסור מיתה. וקא חייל על איסור חלב וכו'.

בשו"ת שאגת ארי' החדשות הקשה, דהא משכחת לה בחלב חצי שיעור, דבמעילה חייב בשוה פרוטה אף דלית בי' כזית, ושפיר חל, דעל חצי שיעור חל איסור עיי"ש.

וכתב הגר"א לופטביר זצ"ל בזרע אברהם (סוגי' דכולל ומוסיף אות ט"ו): ונראה למה שכתב בחדושי הרי"מ זצללה"ה שבועות (דף כג.) דהטעם דעל חצי שיעור איסור חל עליו איסור, דחצי שיעור אסור מטעם דחזי לאצטרופי כמבואר ביומא (דף עד.), והיינו כיון דאי יצטרף יהי' אסור.

והכא בח״ש נבילה וכדומה אי יצטרף לא יהי׳ חל איסור נבילה על איסור שבועה דקדמה יעיי״ש.

ולפ״ז הא כתבו האחרונים דבאיסור חלב אסור חצי שיעור גם במקום דלא שייך חזי לאצטרופי. והיינו דהא התוס׳ הקשו שם ביומא דלמה לי הטעם דחזי וכו׳ דתיפוק לי׳ מכל חלב. ותירץ הרא״ם דנ״מ באיסור לאו, דלא נלמד מחלב, וא״כ בחלב אסור גם במקום דלא שייך חזי וכו׳, וממילא שוב אינו חל מעילה על חלב דקדמה כיון דבלא הטעם דחזי וכו׳ אסור עכ״ד.

פרק ששי

דף כ"ד ע"א

בגמ': אילימא דאתי בי תרי אמרי הרג ובי תרי אמרי לא הרג, מאי חזית דציית לבתראי, ציית להו לקמאי.

הגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל בספרו בית האוצר (ח"א כלל נ"ה) דן אי בשור כשיש ספק אי חייב מיתה, אי אמרינן דכמיתת הבעלים כך מיתת השור, וכמו דאין הורגים אדם בספר ה"נ שור. או דרק באדם אמרינן ספק נפשות להקל, אך בשור בגלל ספק חיוב עשה דובערת הרע מקרבך, חייבים להמיתו, והביא כמה ראיות לזה. ושוב הביא הגמ' כאן דהדברים מפורשים לכאורה וכותב: הנה מבואר להדיא, דמחייבינן לשור מיתה מספיקא.

★ ★

בגמ': אמר ר' יוחנן, שור הנסקל שהוזמו עדיו. כל המחזיק בו זכה בו.

בספר שער המשפט (חו"מ סי' כ"ה אות ב') הקשה, דהנה הטעם בדין זה הוא דבעליו של השור הפקירו אותו, ואע"ג דהפקרם נבע מחמת שסמכו על פסק דין מוטעה, אין בכך כלום. ובסנהדרין (לא, א) אמר ר"ש, טעה בדבר משנה חוזר, טעם בשיקול הדעת אינו חוזר, היינו שהתובע צריך להחזיר לנתבע את מה שקיבל ממנו, כיון שזכה בזה שלא כדין. ותמוה מאי שנא משור הנסקל שהוזמו עדיו, אמנם הוא חוייב עפ"י פס"ד שיסודו בטעות בדבר משנה, מ"מ הלא כבר הפקיר את דמי התביעה?

וכתב בשער המשפט שם, דשמא תאמר דבטעה בד"מ מיירי בדיין שאינו מומחה? זה אינו! דהרי"ף פסק דטעה בדבר משנה חוזר לעולם בין מומחה בין שאין מומחה, בין נשא ונתן ביד ובין לא נשא ונתן ביד, א"כ בודאי דומה הדבר לשור הנסקל שנפסק דינו לסקילה ע"י סנהדרין מומחין.

ותירץ השער המשפט דטעה בדבר משנה חוזר מיירי במקום שהדין ודברים שבין התובע לנתבע הוא על דברים הידועים לנתבע, אלא שיש סתירות והכחשות בין הצדדים, דבכה"ג אף שיצא הדין לזכות התובע ושילם לו, מ"מ אין הנתבע מתייאש, שהרי הוא יודע את המציאות וסבור שיגיע היום והוא יוכל להוכיח את צידקת עמדתו או יתפוס מהתובע שלא בעדים, או שהתובע יודע לבסוף דשלא כדין הוציא את הממון מהנתבע. בזה אמירנן דטעה בדבר משנה חוזר הממון לנתבע. אולם כאשר אין העובדות מוכחשות, והטעות היתה בהסקת הדין עפ"י דין תורה, בזה הרי הנתבע אינו מבין ומתמצא, לפיכך הוא מתייאש, ואין מחזירין. עיי"ש בשער המשפט בכל דבריו.

★ ★

בחדושי הרי"מ (חו"מ סי' כ"ה ס"ק ד') כתב ליישב, דלעולם יאוש בטעות לא הוי יאוש, ולכן חוזר הדין, אך זה במקום שהנתבע מעריך כי ניתן להחזיר את הדין אם יתברר כי הצדק עמו. אולם בשור הנסקל, בדרך כלל בית דין אינו מתמהמה בביצוע פסה"ד, וממילא בעל השור מעריך שתוך זמן קצר יפסיד, ואף אם הוא סבור שהפס"ד מוטעה, אין כל בטחון שיוכל להמציא עדי הזמה לפני ביצוע פסה"ד, לפיכך הוא מתייאש, וכל המחזיק בשור זכה ע"כ.

★ ★

ובספר כתר ישועה בכריתות כאן כתב ליישב, דדוקא בעדים מתייאש ומפקיר כמו שהיה בשור הנסקל, דסבור דבודאי דייקו העדים בעדותם, שהרי אם יזומו יצטרכו לשלם. משא"כ בדיין שאפשר שטעה אף שהוא מומחה, דעניני פסיקת הדין תלויים בידע רחב ובשיקול דעת מעמיק,

ומי אינו טועה. ממילא סבר הנתבע דאפשר דלא דק הדיין, וממילא לא התייאש באופן מלא.

★ ★

בקובץ אורייתא (כרך י"ט ע' תנה) הביאו ליישב בזה עפ"י מש"כ המרחשת ח"א ריש קונטרס יאוש, דשור הנסקל אינו הפקר משום שבעליו מפקירו, אלא הוא הפקר משום דהווי אבודה ממנו ומכל אדם ורחמנא אפקריה. לפי"ז פשוט שבטעה בדבר משנה חוזר הדין, שהרי אין זה אלא הפקרו ויאושו של התובע, והלא יאוש בטעות לא הווי יאוש ע"כ.

עוד כתבו שם ליישב, דיש חילוק בין טעה בדבר משנה לדין שור הנסקל. דבטעה בדבר משנה, הלא הכסף בא מיד הנתבע ליד התובע, ורק בהגיע ליד התובע אז מתייאש הנתבע, אולם בו בזמן חל על התובע חיוב השבה, כיון שהכסף הגיע לידיו שלא כדין, ולאמיתו של דבר באיסורא בא לידו. לכן כשם שבאבידה אם באה ליד מוצאה באיסורא, לא מהני בה יאוש, כיון שחל על מוצאה חיוב השבה עוד טרם שפעל היאוש את פעולתו, ה"ה הכא גבי טעה בדבר משנה. אולם בשור הנסקל, אפשר דמיירי שהבעלים התייאשו עוד טרם שנפל השור בידי המחזיק, לפיכך זכה בו מחזיקו ע"כ.

עוד כתבו שם ליישב, כי בטעה בדבר משנה, נעשה התובע הזוכה לחייב, והלא יש מהפוסקים שכתבו דאין יאוש מועיל בחוב. אכן הרמ"א בחו"מ סי' קס"ג פסק דמהני יאוש בחוב. ודעת החולק הוא החכם צבי בשו"ת סי' קמ"ד. אולם סברתו היא דכיון שהחייב נתחייב מעיקרא לפרוע לבע"ח, אזי משום דפריעת בע"ח היא מצווה לא מהני יאוש להפקיע ממצווה. אולם הכא בטעה בדבר משנה נראה דאי אפשר לומר שחלה מצווה של פריעת חוב על הזוכה, דמצווה כזו קיימא רק בהלוואה. ויש לדון בדבר ע"כ.

★ ★

בגמ': שור הנסקל שהוזמו עדיו, כל המחזיק בו זכה בו.

כתב הגאון ר' אברהם לופטביר זצ"ל בזרע אברהם (סי' מ"ג אות א'): ראיתי במנ"ח שנסתפק בהפקר וכדומה דצריך כוונה לקנות ועודר בנכסי הגר וקסבר שהיא שלו לא קני, אי אמרינן בי' איגלאי מלתא למפרע כמו בשור הנסקל שהוזמו עדיו דכל הקודם בו זכה בו מהפקר. אם זכה בו קודם שהוזמו עדיו, אם צריך לחזור ולזכות בו יעיי"ש.

ונראה לפשוט הספק מהא דב"מ (דף כד:) מצא חביות יין בעיר שרובה נכרים מותרת משום מציאה ואסור בהנאה. בא ישראל ונתן בה סימן מותרת בשתי' למוצאה עי"ש. ולכאורה הא כיון דהי' בחזקת יין נסך, לא הי' מהני הזכי', דאין זכי' באסורי הנאה. וא"כ צריך לזכות בו מחדש ועתה היא של ישראל ואי אפשר לזכות בו, וע"כ דאיגלאי מלתא למפרע דהי' מהני הזכי' דעכשיו הא איגלאי מלתא שהי' יין דהיתרא.

אך י"ל כיון דאמרינן מותרת משום מציאה, והיינו לקנקנה, א"כ כיון דהכלי הוא שלו, ממילא כליו קונין לו אף שלא מדעתו, וא"צ כוונה כדאיתא בירושלמי מאימתי אדם זוכה בפירות שביעית משיתנם לתוך כליו. והספק הנ"ל הא הוי משום דהוי כמו שלא כיון לקנות, וא"כ הוא הרי כליו קונין גם בלא כוונה.

אמנם בב"ב (דף קמב.) גבי שאני התם דרפוי מרפיין בידיהו, משמע בהדיא דלגבי כונה לקנות לא אמרינן איגלאי מלתא למפרע ע"כ.

★ ★

כתב בספר ואם תאמר (ח"א ע' קעב): ישנן דעות (עי' נימוקי יוסף ספ"ג דב"ב) דבממון ג"כ אמרינן כאשר זמם ולא כאשר עשה. וצ"ע דבכריתות (כד, א) אמרו ששור הנסקל שהוזמו עדיו כל המחזיק בו זכה בו דהבעל מייאש משורו, וא"כ כל עדי שור הנסקל הויין עדות שא"א יכול להזימם, דא"א לקיים בהם כאשר זמם, דלעולם הוי כאשר עשה, דמיד כשהעידו יצא מרשותו של הנידון וכל המחזיק זכה ע"כ.

דף כ"ד ע"ב

בגמ': בשלמא לרשב"ג קסבר כי יהיב אינש מתנה אדעתא דמקבלין לה מיני' כי לא מקבלין לה מיני' הדרא למרא.

כתב בספר ציוני תורה (כאן): צ"ע מכאן על הפר"ח דבספרו מים רבים כתב, דכיון דמתנה בעל כרחה שמה מתנה, לכן אף כשהכהן אינו רוצה ליקח ואינו לוקח - אעפ"כ יצא כבר ידי נתינה, ע' יו"ד סי' ס"א בפתחי תשובה ובסי' ש"ו ס"ד ובהגהות יד שאול ובמחנה אפרים

ה' זכי' ומתנה סי' ט' ופנ"י ב"ק דף ק"י ע"ב, ושער המלך פ"ג מה' אישות [וקצוה"ח סי' רמ"ג סק"ד, ונתיבות שם סק"ח], והרי כאן אומרת הגמרא דכי לא מקבלין לה מניה הדרא למרא ולא נקראת עלי' שם מתנה, א"כ איך יצא ידי נתינה אם הכהן לא לקח.

ואפשר לחלק בין מתנה שהתורה זכתה לי' ובין מתנה בעלמא, כעין שאומרין התוס' ב"ב (דף מ"ח ע"א) ד"ה אילימא דבמתנה שמחיוב מה"ת הוה כמכר ותלוי' וזבין זביניה זבין, אבל תלויה ונתן לאו נתינה מקרו ודו"ק, וע' נדרים (דף מ"ג) דמה מתנה עד דאתי לרשות מקבל וכו' וע' ברא"ש שם, וע"כ דהפר"ח מחלק בין מתנה דרשות ובין מתנות כהונה, דבמתנות דרשות שכל זמן שלא בא לידו אין לו בה שום צד זכות, ממילא אם אינו רוצה לקבל לא נחשב כלל לשום נתינה, אבל במתנות שהתורה זכתה ליה, אף שאינו רוצה לקבל אבל הלא יש לו בה זכי' מצד שהתורה זכתה ליה, וע"כ אף שלא רצה ליקח, גם כן קיים מצות נתינה.

ובזה מיושב סתירת הפר"ח, דבסימן תרצ"ה באו"ח כתב הרמ"א ז"ל דהשולח משלוח מנות לרעהו ולא רצה לקבל או שמחל יצא, ותמה שם הפר"ח וז"ל תימא מניין לו זה עכ"ל, והלא לשיטתו דנתינה בע"כ שמה נתינה אף באינו רוצה ליקח, שוב ראיתי בברכי יוסף שהעיר זאת, ולפי הנ"ל ניחא דמשלוח מנות לא דמי למתנות כהונה כנ"ל ודו"ק.

★ ★

ואפשר ליישב עוד הסתירה דהפר"ח, דשאני משלוח מנות דהחת"ס הסביר דכל ענין תקנת מרדכי את מצות משלוח מנות הוא ענין צדקה, כדי שלא לבייש את העניים שבושין כל השנה לקבל צדקה, עכשיו אם העשירים מקבלין, גם הם יקבלו נמצא אם אתה אומר שיוצאין בזה ששולחין אף אם אינו רוצה לקבל יעקר כל התקנה, דשוב העניים יתביישו ולא יקבלו ודו"ק.

וע' תוס' חולין קל"ג ע"א ד"ה משקל, דע"כ לא קיבל אביי המתנות שנתנו לו, כדי שיתנו למי שצריך לו יותר ממנו, אעפ"י שגם הוא לא הי' עשיר עיי"ש, נראה מזה שלא כדברי הפר"ח הנ"ל, דא"כ מאי הועיל אביי במה שלא קיבל, הלא הבעה"ב כבר נפטר אף שלא רצה לקבל ודו"ק עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': **קתני הבשר יצא לבית השריפה אלמא חולין שנשחטו וכו' ורמינהו וכו' א"ר אלעזר תברא, מי ששנה זו לא שנה זו.**

וכתב בספר יהושע (חלק פסקים וכתבים אות כה): ולכאורה קשה, דהוי לי' למימר דהאי מתניתין סבר כר"ש דסבר חולין שנשחטו בעזרה בשריפה, כמבואר בקדושין פרק האיש מקדש דף נ"ח, דר"ש סובר דחולין שנשחטו בעזרה בשריפה וע"ז, ויש ליישב ודו"ק.

★ ★

וכתב הגאון ר' אלעזר הלוי הורביץ זצ"ל אב"ד ראהטין בקובץ כרם שלמה (שנה ט"ז קו' ד' ע' יד): לא קשה מידי, ועי' בתוס' שם ד"ה אלמא, דעיקר הקושיא על ר"מ, ע"כ הקשה מסתם משנה לקמן דאשם ודאי אינו כן, וסתם משנה ר' מאיר, ועכ"ז משני ר"א שם תברא מי ששנה זו לא שנה זו ע"כ.

דף כ"ה ע"א

במשנה: **ר"א אומר. מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום וכו'.**

שאל חכ"א להגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א: למ"ד מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום, האם חשיב נידר ונידב לענין שיקרב בבמה ככל נדרים ונדבות.

והשיב לו בספר שיח התורה (ע' רסג): אם אין מביא חטאת בבמה אין מביא אשם תלוי, דרחמנא תליי' בחטאת ע"כ.

★ ★

במשנה: **ר"א אומר מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום וכו'.**

בטור (או"ח סי' א') כתב שאחר פרשת חטאת לא יאמר "יהי רצון כאילו הקרבתי חטאת", שהרי חטאת אינה באה נדבה, אבל אחר אשם יאמר, שהרי אשם תלוי באה בנדבה.

ופירש בבית יוסף שהטור סובר שלהלכה קיימא לן כר' אליעזר, שאף שחכמים חולקין עליו, מ"מ כיון שבבא בן בוטא עבד עובדא כוותי', יש לפסוק כמותו. גם בטור יו"ד (סי' ה') כתב שהשוחט לשם דבר שבא בנדר

ובנדבה כגון עולה ושלמים כו' ואשם תלוי כו' שחיטתו פסולה. הרי דנקט דאשם תלוי נידר ונידב, וכתב שם בבית יוסף דכיון דסתם מתני' בחולין (מ"א ע"ב) ושוחט לאשם תלוי שחיטתו פסולה, ומוקים בגמ' שם כוותי' דר' אלעזר, להכי נקטינן כוותי' דר' אלעזר. והרמב"ם (פ"ה הי"ח מהל' שחיטה) והשו"ע (יו"ד סי' ה' ס"א) נקטו דאשם תלוי אינו נידר ונידב. והרמ"א כ' להחמיר. וכתב בש"ך (ס"ק ז') דהרמ"א ספוקי מספק"ל, לכן אזיל ביו"ד לחומרא שהשוחט לשם אש"ת פסול, ובאו"ח לחומרא, לכן לא הגיה שום דבר על המחבר.

אמנם מהשו"ע מדייק המגן אברהם (ס"ק י"א) מדהשמיט שיאמר יה"ר אחר אשם, שסובר להלכה כהחכמים דאינה באה נדבה.

★ ★

בפתחי תשובה (יו"ד סי' ה' ס"ק ג') מביא מהפמ"ג בספרו תיבת גמא שמפלפל אם מי שהוא פחות מבן כ' מביא אשם תלוי, כיון שאין מחוייב בכרת עיי"ש.

★ ★

במשנה: אמרו עליו על בבא בן בוטא שהי' מתנדב אשם תלוי בכל יום חוץ מאחר יום כיפורים.

בספר שיח התורה (ע' רסג) שאל חכ"א: לכאו' כיון דסוכות הוי ראשון לחשבון עוונות, א"כ עד סוכות אין לו להביא אשם אלא מסוכות ואילך.

והשיב לו הגר"ח קנייבסקי שליט"א: ראשון לחשבון עונות היינו שאין נענש, אבל מ"מ צריך כפרה ע"כ.

★ ★

במשנה: אמרו עליו על בבא בן בוטא שהי' מתנדב אשם תלוי בכל יום חוץ מאחר יוהכ"פ יום אחד.

בשו"ת שב יעקב (חלק א' סימן ב' והובא בנושא"כ או"ח סי' א') כתב דמהאי טעמא אין לנו לומר פרשת אשם תלוי והיהי רצון שלאחריו - למחרת יום הכיפורים, שהרי מבואר כאן, שאף למי שסובר שמתנדבין להביא אשם תלוי, מ"מ למחרת יוהכ"פ - כיון שיוהכ"פ מכפר על חטא שחייבין עליו אשם תלוי, אינו יכול להתנדב ולהביא, ואם כן ה"ה הפרשה והיהי רצון של אשם תלוי, לא יאמר - למחרת יום הכיפורים.

★ ★

במשנה: אמרו עליו על בבא בן בוטא שהי' מתנדב אשם תלוי בכל יום חוץ מאחר יוהכ"פ יום אחד, אמר המעון הזה אילו מניחין לי הייתי מביא, אלא אומרים המתין עד שתכנס לבית הספק.

החתם סופר בדרשות (דף ש"מ טור ד') כתב לבאר סברת בבא בן בוטא, ומה שנקט לישנא ד"המעון הזה", דהנה בבא בתרא (ד' ע"א) מבואר שדניאל נענש על שנתן עצה לנבוכדנאצר ליתן צדקה לעניים, והקשה האיך נתן בבא בן בוטא עצה לתקן מה שהרג הורדוס כל החכמים, על ידי שיבנה בית המקדש? ומשני ב' תירוצים: א' שאני בית המקדש, דאי לאו מלכא לא מתבני, ואבע"א שאני עבד דאחיו הוא במצוות.

והנה לפי תירוץ הא' צריך עכ"פ כפרה על זה, כמו המתענה תענית חלום בשבת, דצריך למיתב תענית לתעניתי', וכמו כן כאן, אף שהוצרך לייעץ להורדוס, זה הי' מכורח המציאות, שלולא המלכות לא היה נבנה בית המקדש, אבל עכ"פ בבא בן בוטא הי' צריך כפרה על הייעוץ, וזה הי' סברת בבא בן בוטא, לכן אדרבא למחרת יוהכ"פ שהי' כפרה גדולה ע"י קרבנות של עבודת היום, ונתוסף זכיות יותר להורדוס, ביותר נצרך הוא - בבא בן בוטא לכפרה, ולכן נזדעק ואמר "המעון הזה"! בגלל עבודת בית המקדש הלזה, אילו היו מניחים אותו, היו מקריב אף במוצאי יוהכ"פ.

אבל חכמים סברי כטעם השני, דשאני הורדוס דהוא עבד וחייב במצוות, ולכן לא בעי כלל כפרה על שהשיאו עצה לבנות ביהמ"ק, לכן מנעו בעדו, שעכ"פ במוצאי יוהכ"פ, שאין כאן שום חטא ועון, לא יביא אז אשם תלוי.

★ ★

במשנה: חוץ מאחר יום כיפורים.

הגאון הרוגוצ'ובר זצ"ל כתב, לכאורה קשה, למה לא הניחו חכמים לבבא בן בוטא להביא למחרת יוהכ"פ אשם תלוי, הלא אשם תלוי בא על הספק, וגם תיכף למחרת יוה"כ יש ספק, והתירוץ הוא שלתקלה דחד יומא לא חיישינן.

וכאן מביא דוגמא לזה דביום אחד לא חיישינן לשגגה, דמצינו במעילה י"ד ע"א שהגזברים שלקחו עצים היו מועלים בהם וע"ז אמר שמואל שהיו בונים בחול ואח"כ מקדישים כדי שלא ימעלו בשעת הבניה. ובע"ב שם שואלת הגמרא הכי נמי נעביד בחול, ומתרצת הגמרא אי מכאן ואילך הכי נמי, אלא כי תנו במתניתין בעצים דיומא, דהשתא ליכא למיחש דלמא אתו למזגא עלייהו, הרי שאין חוששין לקלקול דיום אחד, והוא הדין לגבי בבא בן בוטא, שלמחרת יוה"כ לא חששו שמא נכשל ביום אחד, ולכן לא הניחו לו להקריב אשם תלוי עכ"ד.

★ ★

במשנה: חייבי כו' שעבר עליהן יוהכ"פ כו' וחייבי אשמות תלויין פטורין.

במשך חכמה (במדבר כ"ט ח') כתב לפי זה לבאר לשון הברכה שמברכין בשמו"ע ביוהכ"פ: "מלך מוחל וסולח לעונינו, ולעונות עמו בית ישראל, ומעביר אשמותינו בכל שנה", ול"ל כלל אשמות עם עונות לומר: "מלך מוחל וסולח לעונינו ולעונות ולאשמות עמו בית ישראל".

אלא דקיימא לן דאין אשם בציבור, והכא קאי על אשם תלוי - שיוהכ"פ מכפר עליו, שאחרי יום הכיפורים שוב אינו צריך להביא, וזהו מ"ש "מלך מוחל וסלוח לעונינו ולעונות - עמו בית ישראל", אבל "ומעביר אשמותינו - שלנו ולא של בית ישראל - הציבור, בכל שנה ושנה", שיום הכיפורים פוטרו מאשם תלוי שהוא קרבן יחיד.

★ ★

במשנה: חטאת העוף הבאה על הספק, אם משנמלקה נודע, תקבר.

כתב חכ"א בקובץ קול התורה (קובץ נ"ז ע' כ"א): בגמ' מפרש דהיינו דנודע דלא ילדה, ובדין הוא דמותרת בהנאה, ומאי תקבר מדרבנן, ויעוי' בר"מ בפיה"מ שכתב וכל זמן שנודע לה שלא ילדה הרי זו אסורה בהנאה. ולפיכך אמרו תקבר, והוא מה שאמר עליה שעל ספק באתה מתחלתה, כפרה ספיקה והלכה לה ע"כ. משמע דהוי איסור הנאה מדינא, דכיון דבשעת הקרבה עד אחר מיצוי לא נודע, אמרינן כפרה ספיקה ואסורה.

ותמוה דלכאו' כיון דנודע דלא ילדה הוי חולין כמבואר בסוגיא, דאם משנמלקה נודע בדין הוא דמותרת בהנאה דהוי חולין, והנה בראב"ד (פי"ח ממעה"ק ה"י) הביא מתוספתא, דהשוחט אשם תלוי בחוץ חייב משום שחוטי חוץ, אבל השוחט חטאת העוף בחוץ חייב אשם תלוי, וכתב הטעם לחלק, משום דחטאת העוף הבאה על הספק אינה ראויה למזבח אלא דמה, אבל בשרה לא (כו' עיי"ש), ותמוה מה צריך לטעמים בזה, הא החילוק פשוט, דאשם תלוי הוי קרבן גמור גם על צד הפטור, משא"כ חטאת העוף דמבואר בסוגיין דעל צד הפטור הוי חולין גמורים, ומשו"ה הוי ספק שחוטי חוץ ואיכא רק אשם תלוי וצ"ע.

★ ★

בגמ': ואשם תלוי היינו טעמא דמייתי מקמי דמתיידע לי', להגן עליו כו'.

ופירש"י, להגין עליו מן היסורין, עד שיודע לו, ואז יביא קרבן חטאת.

כתיב: ואם נפש כי תחטא, ועשתה אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה, ולא ידע, ואשם, ונשא עונו (ויקרא ה' י"ז). וכתב בס' מקרא מפורש (להגאון ר' יצחק יהודה טרונק ז"ל מקוטנא). דיש להעיר מ"ש דנקט כאן לגבי אשם תלוי, לשון "ונשא עונו" יותר מכל מקום?

ותירץ על פי המבואר כאן שאף שהביא קרבן אשם, בניגוד לשאר קרבנות, אינו מכפר עליו לגמרי, אלא בא הוא להגן עליו מן היסורים בינתיים, עד שיתוודע לו, שאז מביא קרבן חטאת על שגגתו.

וזה י"ל גופא כוונת הכתוב דייקא כאן, "ונשא עונו" שאף שיבא קרבן אשמו, עדיין הוא נושא עונו, שלא נתכפר לו החטא, ומתלי תלוי עליו ועומד, שרק ביני לביני מגין הוא עליו מן היסורים, אבל לכשיתוודע לו אז צריך להביא קרבן חטאת.

דף כ"ה ע"ב

בגמ': מנהני מילי א"ר אליעזר אמר קרא מכל חטאותיכם לפני ה' וגו' חטא שאינו מכיר בו אלא המקום (-אשם תלוי) יוהכ"פ מכפר וכו'.

במשך חכמה (ויקרא ח' ז') מבאר דכפרת יוהכ"פ הוא על ידי התדבקות נפש ישראל והתקשרותו עם המקור - השי"ת אשר ממנו נופח, וזהו מ"ש בסוף יומא "מה מקוה מטהר את הטמאים", היינו שהמקוה מטהר על ידי השקה,

שהמים הטמאים נזרעים ונתבטלים בתוך המקוה, "אף הקב"ה מטהר את ישראל", ע"י התדבקותם במקורם.

וכתב עוד, דלפי זה יתבאר אמאי יוהכ"פ מכפר על חטא ואשם תלוי - שבא על הספק, שהרי למעשה אין הקרבן על חטא בפועל, שהרי אם נתוודע לו מביא קרבן חטאת, וכן מבואר (לעיל כ"ג ע"ב) שאם הביא קרבן ונודע לו שלא חטא, מ"מ הבשר יאכל, הרי שהחטא בא על עצם הדבר שהכניס עצמו בספק, וזהו חטא בנפש, וחטא זה אשר בנפש מזדככת ומטהרת ע"י התבדקותה בשרשה ביום הכיפורים.

וכתב שם עוד דלקמן (כ"ו ע"א) מבואר דחטא הספק של סוטה אינו מתכפרת ע"י יוהכ"פ [אלא מעתה ספק סוטה שעבר עליה יוהכ"פ לא תייתי כו'], וטעם הדבר, שכיון שהיא נתייחדה עמו, הרי שחטאה כבר בחומר ולא ברוח ונפש, וממילא אין לה כפרה ביוהכ"פ, וכמו כל שאר חייבי חטאות, שהם חטאים שבגוף שאין להם כפרה ע"י יום הכיפורים.

דף כ"ו ע"א

בגמ': סימן יולדת, מצורע, נזיר, סוטה בעגלה.

כתב הגאון האדר"ת זצ"ל בספרו מגלת סמנים (ע' קכט): בא סימן על קושיות הגמ' על דברי רב תחליפא אבוה דרב הונא בר תחליפא משמיה דרבא, ועל ר' אלעזר, שדרשו קרא דמכל חטאתיכם לפני ד' תטהרו, חטא שאין מכיר בו אלא ד' הוא שיום הכפורים מכפר, אבל ידע בה זולתו ית"ש אינו מכפר. ע"ז מקשה הגמ', א] אלא מעתה ספק יולדת שעבר עליה יום הכפורים לא תייתי. ב] ספק מצורע שעדבר עליו יום הכפורים לא מייתי כו'. ג] ספק נזיר כו'. ד] ספק סוטה שעבר עליה כו'. ה] עגלה ערופה שעבר עליה יום הכפורים.

פי' הסימן בדרך צחות, קרי לי' כאן עֶגלה בלשון עַגְלָה ור"ל שכולם נזדמנו להיות יחד ולשבת בעגלה, היולדת נזיר וסוטה - וכה"ג מצאנו מדחז"ל ביוסף שפירש מאביו בפ' עגלה ערופה וע"כ רמז לו זה במה ששלח לו העגלות, וזש"כ וירא העגלות אשר שלח לו יוסף. וכמו שהיה מנהגם להוביל העגלות ע"י שורים וכמש"כ בפ' המשכן בסדר נשא, וכ"כ בפ' עגלה ערופה עגלת בקר, וע"כ שפיר הוא סימן מובהק לעגלה ערופה, וכל הקושיות בסגנון אחד הם, ע"כ יאות מאוד לזכור זה ע"כ.

★ ★

בגמ': יולדת כי מייתי קרבן לאישתרויי באכילת קדשים הוא ולא לכפרה.

כתב הגאון הבאר שבע כאן: בפ"ק דשבועות [ח, א, ועיי"ש בגליון] משני מצורע כי מייתי קרבן לאישתרויי בקהל וכו', אומר אני שהוא שיבוש וטעות ולא יש חכם אשר ישיבנו על כנו, וצריך להגיה לאישתרויי באכילת קדשים ע"כ.

וכתב הגאון רבי ארי' ליב הכהן זצ"ל (בנו של הגאון שער אפרים זצ"ל) בקובץ צפונות (קובץ ד' ע' לא): אחר המחילה מכ"ת, לדידי לא קשיא מידי, ואין צריך הגהה, ופירושו לאישתרויי בקהל היינו בעזרת ישראל, וכדתנן פ"ק דכלים [מ"ח] כל מחוסרי כפרה אסור להכנס לעזרת ישראל, וכן כתב הרמב"ם בפ"ד מהל' מחוסרי כפרה [ה"ב], ועיין בספרו [-של הבאר שבע] שכתב זה שנית בצידה לדרך שלו פ' מצורע, ומה שכתבתי שם בגליון ודוק, כי לדעתי כוונת האמת בלי צורך הגה' ושלא לעבור ח"ו על חרם ר"ת. וכשהוא אומר לאישתרויי בקהל היינו לאישתרויי באכילת קדשים, כי כל זמן שלא הביא כפרתו, אסור ליכנס לעזרת ישראל היינו בקהל שאמר, ואסור לאכול נמי בקדשים, ולכן בש"ס פעם אומר לאישתרויי בקדשים ופעם אומר לאישתרויי בקהל, כי דא ודא חדא היא, וכמ"ש לעיל, ולא כמו שהבין הרב המחבר הזה עם כמה גדולים עמו, כי התורה מונחת בקרן זוית, וה' יאיר עינינו בתורתו הקדושה.

ועיין לקמן דף קיח ג' שמביא שם עדות שכן הגיהו הרבנים הגדולים בצפת ת"ו, ואני כננס על הענקים נלע"ד כמ"ש לעיל דא"צ הגהה, וכן הוא בתוס' שם, וגם הרש"ל לא הגיה בחכמת שלמה עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': אלא מעתה ספק מצורע שעבר עליו יוה"כ לא מייתי דהא עבר עליו יוה"כ כו'.

ובפי' רש"י, כגון ספק קדם שיער לכן לבהרת וטהור, ספק בהרת קדם לשיעור לבן וטמא עיי"ש.

כתב הגאון מטשעבין זצ"ל בקובץ ישורון (כרך י"ד ע' קעה): נשאלתי מאז מכבוד הה"ג מוה"ר אברהם שור

נ"י דומ"ץ דק"ק דינוב, הלא התוס' ז"ל בכתובות דף ע"ה (ע"ב ד"ה ספק) העלו בשם רבינו תם דהא דספק טמא מיירי כשנזקק לטומאה, והלא בש"ס כריתות דף ט' (ע"ב) מבואר דתורה אחת למצורעים הרבה, א"כ סגי בקרבן אחד לנגעים הרבה, ומאי פריך הש"ס דהא באמת לא מייתי כיון דע"כ מביא קרבן על הנגע, ודאי ממילא מפטר מלהביא קרבן על הספק, משום דעולה לו הקרבן שמביא על הודאי, והיה קושיא נאה, ובתשובה הארכתי לתרץ בפילפולים.

★ ★

ואציין מה שכתבתי לו בפשיטות ע"פ דברי הש"ס כריתות דף ח' (ע"א) דמבואר שם דבהיו עליה ה' לידות ודאי וה' לידות ספק, מביאה ב' קינין אחת על הודאי ואחת על הספק וכו' עיי"ש, א"כ יוצא לנו מדברי הש"ס מלתא חדתא ופלא רבתא, דאע"ג דסגי בקרבן אחד על ולדות הרבה כמבואר שם בדף ט' מקרא זאת תורת היולדת לזכר ולנקבה, מ"מ אם מחויבת בלידות ודאי וגם מחויבת מחמת לידות ספק - אינה נפטרת בקרבן אחד, וקרבן שמביאה על הודאי אינו עולה על הספק [ואמנם בחי' בית מאיר וגם בספר מנחת חינוך (מ' קסח) נתקשו בדבר הזה, אחרי שקרבן אחד עולה לודאות הרבה מדוע יגרע ספק מודאי].

וא"כ ה"ה בנגעים על ודאי וספק אינו עולה כנ"ל, ושפיר פריך הש"ס דנהי דמיירי בשנזקק לטומאה, מ"מ אינו עולה הקרבן שמביא על הודאי, ומחוייב להביא קרבן מיוחד על הספק ודו"ק ע"כ.

★ ★

בגמ': יחיד יוכיח, ואי משום דכל קרבנו נקבה כו'.

וצ"ב מהו הקולא בזה שקרבנו הוא נקבה ולא זכר.

וביאר במשך חכמה (ויקרא ד' כ"ג) על פי מה דאיתא בסוטה (ל"ב ע"ב) דכדי שלא לבייש עוברי עבירה, צותה תורה - במקום שישחטו את העולה ישחטו את החטאת (-בצפון). ומקשה הרי עולה היא זכר וחטאת היא נקבה, ומשני שיש לה אליה, ומשני ומקשה הרי שעירה שאין לה אלי', ומשני דאי בעי מכסיף אנפשי', דהרי הוא יכול להביא כשבה אם רוצה, ואם הוא רוצה להתכפר ולהתבזות, ה"ז תלוי בידו.

ולפ"ז י"ל דזה שייך רק לגבי חטאת, שבא על חטא ידוע, אבל בלא ידיעה וודאית שחטא לא מכספי אנפשייהו, וזהו הפירכא הראשון דשאני יחיד דכל קרבנו נקבה.

★ ★

בגמ': ל"ל דכתיב ידיעה גבי נשיא, אם אינו ענין לגופי' כו', תנהו ענין להיכא דמתיידע לי' בתר יוהכ"פ דמייתי חטאת.

ויש להבין למה דין זה, שחייבי חטאת צריכין להביא קרבן אפילו אם עבר עליהם יוהכ"פ (לא כמו באשם תלוי), נאמר בדיוק אצל קרבן נשיא.

וביאר במשך חכמה (ויקרא ד' כ"ג) דשיטת ר' שמעון הוא שמי שאוכל חלב ונודע לו אחרי שנתמנה להיות נשיא פטור מלהביא קרבן. ומבאר בירושלמי הוריות (פ"ג ה"ב) דכיון שנתמנה, הרי העולה לגדולה מוחלין לו עוונתיו, וממילא נפטר הוא מלהביא קרבן ע"כ.

ולכן ס"ד אמינא דכמו כן נימא דה"ה יוהכ"פ שמכפרת, מפקיעה אותו מחיוב קרבן, לכן נזכר אצל הנשיא דייקא, שאף שהגדולה פוטרת אותו מקרבן, אבל יוהכ"פ אינה פוטרת אותו מקרבן.

דף כ"ו ע"ב

בגמ': ובדין הוא דמותרת בהנאה.

וברש"י (ד"ה ובדין וכו') כתב: ומשום חולין בעזרה נמי ליכא למימר, דלא אסרה תורה אלא שחיטה, אבל מליקה לא וכו' ע"כ. מבואר כאן שיטת רש"י דאיסור חולין בעזרה ליכא אלא בשחיטה ולא במליקה, והקשה הרי"ט אלגאזי מתמורה (דף כג) שכתב דאין מכניסין שום דבר בעזרה, וא"כ ה"נ מליקה עיי"ש.

וכתב הגאון ר' אברהם לופטביר זצ"ל בזרע אברהם (סי' מ"ט אות ד'): ויש ליישב בפשיטות, דהא באמת דברי רש"י תמוהים מנזיר (דף כט). וע"כ הכוונה, דחולין בעזרה דאסורין באכילה ליכא אלא בשחיטה דכתיב וזבחת ואכלת, בקירוב מקום אתה אוכל. אבל מפאת איסור הבאה אין חילוק כלל, ואפילו פירות אסור להביא לעזרה, וא"ש דברי רש"י, ומיושב ג"כ מנזיר דשם איירי לענין הבאה ודו"ק ע"כ.

★ ★

בגמ': **חטאת העוף הבאה על הספק וכו' אם משנמלקה נודע שילדה, אסורה אפילו בהנאה וכו'.**

וברש"י (ד"ה ואסורה בהנאה וכו') כתב וז"ל: כשאר חטאת העוף ספק שאסור באכילה שמא חולין היא ונבילה היא, ובהנאה נמי אסורה דשמא קודש היא, וקודש שאינו נאכל אסור בהנאה אחרת, שהרי לכלבים לא יאכילנו עכ"ל.

וכתב הגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל בספרו בית האוצר (כלל ק"כ): ונראה מלשון רש"י דהאיסור רק משום איבוד קדשים, דאם מאכילו לכלבים הרי מאבד קדשים. וצ"ע, דא"כ הנאה שאינה של כילוי תשתרי, וסתימות לישנא דאסורה בהנאה לא משמע כן, וע' חולין (דף קט"ו ע"א) אר"ל מנין לבשר בחלב שאסור ת"ל אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל, שאין ת"ל מבושל, מה ת"ל מבושל, לומר לך יש לך בישול אחר שהיא כזה, ואי זה בבשר בחלב. א"ל ר' יוחנן וכי כעורה זו ששנה רבי לא תאכלנו בב"ח הכתוב מדבר כו', אי מההיא הו"א ה"מ באכילה, אבל בהנאה לא קמ"ל, וברש"י קמ"ל מהאי קרא דכתיבא אזהרה דידי' גבי פסח, מה פסח מבושל אסור באכילה ובהנאה, דכל קדשים שאינם ראויים לאכילה, תעובר צורתן ויצאו לבית השריפה, אף זה אסור בהנאה עכ"ל, ומבואר דגם הנאה שאינה של כילוי אסורה בקדשים שאין ראויין לאכילה, דהא ילפי' מיני' איסור הנאת בב"ח, ובב"ח הרי אסור בהנאה לגמרי בין בהנאת כילוי בין בהנאה שאינה של כילוי.

ואולם י"ל דשאני התם דהפסח נפסל ע"י הבישול, וקדשים שנפסלו שפיר אסורין בהנאה לגמרי ע' פסחים (דף כ"ד ע"א ופ"ב ע"א וע"ב), משא"כ חטאת העוף הבא על הספק, דאם הוא קודש הרי ראוי לאכילה שפיר, אלא דאינו יכול לאכלו מספק דשמא אינו קודש והוי חולין נבילה, אבל עכ"פ באופן שהוא קודש הרי מותר לאכילה שפיר בעצם, וע"כ הוא מותר גם בהנאה, דס"ל לרש"י דקדשים שנשחטו ונזרקו כהלכתן והותרו באכילה בהנאה נמי מישתרי, ונהי דאין הנאה מצוה דרק האכילה היא מצוותן, עכ"ז ההנאה מותרת, כיון דפקע איסור מעילה והותרה האכילה ורק הנאה של כילוי [וה"ה כילוי גרידא] הוא דאסורין משום איבוד קדשים וכנ"ל.

ומה שכתב רש"י דכל קדשים שאינם ראויים לאכילה תעובר צורתן וכו', כוונתו רק אהיכא דאין ראויים מחמת פסול או כוונתו היכא דאין ראוין בעצם, משא"כ חטאת העוף הבא על הספק י"ל דספק מיקרי ראוי, כיון דאם יבוא אלי' ויאמר דהוא קודש יהי' ראוי לאכילה, [ואם כי רש"י ביבמות (דף צ"ט ע"ב) ד"ה ואין מוציאין ס"ל דספק לא מיקרי ראוי וע"ש בתוס', מ"מ שפיר י"ל דאין כוונתו בדבריו בחולין הנ"ל אאין ראוי דכה"ג, כי אם אאין ראוי בעצם וכמובן], ובמקו"א אי"ה יבואר בארוכה אי ספק מיקרי ראוי ואכ"מ.

ואולם במשנה תמורה (דף ל"ד ע"א) מוכח בפשיטות דחטאת העוף הבא על הספק אסור בהנאה לגמרי ככל שאר איסורי הנאה וקדשים פסולין, וע"ש ברש"י ד"ה חטאת העוף, וכן מוכח עוד בכמה דוכתי וצ"ע ובאתי רק להעיר.

★ ★

בגמ': **חטאת העוף הבאה על הספק וכו' ואסורה אפילו בהנאה וכו'.**

ופירש"י: כשאר חטאת העוף ספק שאסור באכילה שמא חולין היא ונבילה היא, ובהנאה נמי אסורה, דילמא קודש היא, וקודש שאינו נאכל אסור בהנאה אחרת, שהרי לכלבים לא יאכילנו עכ"ל.

מדברי רש"י אלו משמע שחטאת העוף הבאה על הספק בעצם הותר' בהנא' כמו כל חטאת העוף - אחרי הזריקה, ורק בהנאה של כילוי כגון ליתן לכלב אסור, דאף שאינו נאכלת בפועל, אין זה רק מחמת ספק, אבל בהנאה ממ"נ מותר, דאם חולין היא מותרת בהנאה, ואם קדשים היא גם כן מותרת בהנאה - אחרי שכבר נזרק דמו.

אולם העיר הגר"י ענגיל (בית האוצר מערכת האלף כלל ק"כ) שהרי בתמורה (ל"ד ע"א) במשנה מוכח דחטאת העוף הבא על הספק - אסורה בהנא' ככל שאר פסולי המוקדשין, והיינו דמכיון דבפועל לא נאכל מחמת הספק, לא הותר' בהנאה על ידי הזריקה, דרק כשהותר באכילה בפועל, אז מותרת בהנאה על ידי הזריקה, ולא בחטאת העוף שמחמת ספק נבלה לא נתרת בפועל באכילה.

כלומר דההיתר שע"י זריקה, בא ע"י מה שמותר ומצוה לאכול אחר הזריקה, אבל היכי דליכא מצוה, אפי' אם זה מצד אחר, כגון הכא בחטאת העוף שמה שאסור לאכלה, היינו מהחשש שהוא חולין, והיא נבילה, מ"מ לא פקע האיסור הנאה, וטעון שריפה כשאר פסולי המוקדשין - כמבואר בתמורה.

דף כ״ז ע״א

בגמ׳: ש״מ תלת ש״מ בעלי חיים נדחין וכו׳.

וברש״י (ד״ה בעלי חיים וכו׳) כתב: ואי קשיא לפשוט לי׳ מדקי״ל (תמורה כ״א ע״ב) חטאת שכיפרו בעלי׳ מתה, אלמא נדחין, הלכה למשה מסיני הוא ואין למידין הימנה ע״כ.

בספר אמרי כהן להגרי״מ הולנדר זצ״ל הנד״מ (בקו״א סי׳ ד׳) כותב: נ״ל ליישב קושית רש״י עפמ״ש הבית יצחק חו״מ [ריש] דרוש ז׳ בסברת המ״ד דבע״ח אינן נדחין, משום דבקדשים מהני שאלה, ואם ישאל על הקדישו יתעקר ההקדש למפרע, ול״ה דיחוי מה״ט כיון דבידו לשאול עכ״ד. א״כ י״ל עפי״ד הטיב גיטין הנודעים [כנראה כוונתו להתשובה שבסוף ספר ים התלמוד, אבל צ״ע דלא נמצא שם סברה זו] דבחטאות המתות לא מהני שאלה, כיון דמקשינן בב״ק (קי:) נימא אדעתא דהכי לא אפרשה ומשני הלכה למשה מסיני, וה״ה דלא מהני שאלה מה״ט עכ״ד. ומעתה א״א ללמוד מחטאות המתות דבע״ח, נדחין כיון דא״א בשאלה, משא״כ בעלמא דשייך שאלה יש לומר דאין נדחין, וא״ש ע״כ.

★ ★

ובהגה״ה (שם) מביא: במשיב שלום (סוף סי׳ ק״צ) העיר לו ע״ז: הנה יש לזה מקום לפלפולא, אבל הרי זה בעצמו גם תירוץ רש״י ז״ל בכריתות שם, שתירץ דהילכתא גמירי לה, וא״צ לשום פלפולים ורק שאין למדין מהלכה למשה מסיני ודו״ק. וכעי״ז העיר לו בחבצלת השרון (סי׳ ל״ה סוף אות י״ג ע״ש), והעיר עוד דסברת הבית יצחק ל״ש רק בדיחוי מעיקרא ע״ש.

★ ★

בגמ׳: א״ר יוחנן, הרי כמה שנים גדל זה בינינו ולא שמע הלכה זו ממני, ולא והאמר ר״י אמר רשב״י מפני וכו׳ אימא לא לימדנו הלכה זו, והא רבי זירא בר אדא מהדר תלמודיה כל תלתין יומין קמיה, אימא לא נתבקשה הלכה זו ממנו בביהמ״ד וכו׳.

וכתב בספר באר שבע שם: ומכאן קשה לי על מה שפירשו התוס׳ [ברכות לח, ב ד״ה כל], מהדר לימודיה לאו דוקא כל למודו, אלא כל מה שהיה לומד בשלושים יום היה חוזר הכל לפניו ביום ל״א ע״כ, שהרי כאן אי אפשר לפרש כן, דאם כן לא פריך מידי ע״כ.

★ ★

וכתב הגאון רבי ארי׳ ליב הכהן זצ״ל (בנו של הגאון בעל שער אפרים זצ״ל) בהגהותיו שנדפסו בקובץ צפונות (קובץ ד׳ ע׳ לב): ולדידי לא קשיא מידי, ואחר המחילה מכבודו, וכוונת התוס׳ הוא זה, בשלשים ימים הראשונים שהתחיל ללמוד בישיבתו של ר׳ יוחנן כל מה שנתחדש בהם היה מהדר קמיה דר״י ביום ל״א, וכן בכל תלתין יומין אחרינא כיוצא בו, ולפי״ז פריך שפיר, לאפוקי לפי מה שרוצה הרב המחבר ז״ל לפרש כל תלמודיה בכל תלתין יומין קשה, וכי ר״י היה מאבד כל השנה כולו וכל ימי חייו עם ר״ח בר אבא.

וממוכים ראיתי לפירוש התוס׳ הנ״ל מה שכתב הרשב״ם בב״ב (דף קנד, ב) בשם תשובות רבינו האי ופר״ח, שרב אשי חי ששים שנה, ובכל שנה היה מהדר לימודו בניסן ותשרי חדשי הכלה, וכשהגיע ל׳ שנים סיים כל לימודו, וכן עשה בל׳ שנים אחרונים במהדורא בתרא ע״כ וע״ש.

ומעתה קשה על הראיה המוכרחת שמביא [הרב המחבר כאן] מאלו מגלחין [מו״ק כח, א] מרב אשי [איתחזי ליה בשוקא אמר ליה איתרח לי תלתין יומין ואהדרי ללימודאי, דאמריתו אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו], ואיך אפשר זה מה שלמד בשישים שנה יחזור בל׳ יום, אלא ודאי מן שעת מיתה אינה ראיה כי אמר איתרח לי תלתין יומין וכו׳ והיינו כללי הדינין ולימוד שחידש וראשי פרקים לבד, וכן ר״ח בר פפא בכתובות [עז, ב], מה שאין כן ר״ח בר אבא קמיה דר׳ יוחנן היה מהדר קמיה כל תלמודיה כללותיה עם פרטותיה כדי שיהיו כמאן דמנחיה בכיסיה דמי, והיה קובץ על יד מה שלמד בכל שלשים יום התבודד יום אחד עם רבו ר׳ יוחנן וחוזר עליו, וכן עשה... שלשים ימים אחרים כל ימי חייו, ולענ״ד הוא פשוט ונכון וישר.

ודוגמתו בב״ב (דף ע״ד) גבי בלועי קרח כל תלתין יומין מהדרין לבי גיהנם, ופירש״י כל ראש חדש, והיינו כמ״ש התוס׳ בברכות הנ״ל, דאי לא תימא הכי אין זה נקרא אלא תמיד ולעולם, ולכך כתבו התוס׳ בברכות יום ל״א ורש״י בבבא בתרא הנ״ל כל ראש חודש, ודו״ק. וכן בבבא

מציעא (דף פ״ב) כל תלתין יומין הוה בדיק נפשיה שגר תנורא. מיהו בע״ז (דף ח׳ ב׳) אמר כל תלתין יומין בין א״ל מחמת הלולא, נ״ל פירושו שלשים יום רצופין, ועיין בחלק (דף ק״י) מ״ש בגליון הש״ס עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: דאמר ר״י משום רשב״י. אין לך דבר שהוא בא לבטלה אלא אשם נזיר בלבד.

הנה במג״א (או״ח סי׳ א׳ ס״ק י״א) מביא בשם הטור דאחר אשם 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״כ.

והעיר בספר חדושי מהרי״ו (שם) מהגמ׳ כאן דמבואר דאשם נזיר בא לבטלה והיינו לנדבה, והשיב לו הגאון ר׳ נחום וידנפלד זצ״ל - הי״ד בעל חזון נחום בקובץ דרך כוכב מיעקב (קובץ ד׳ ע׳ ע״א): הנה בנדרים (י.) ס״ל לר׳ שמעון גופי׳ דנזיר מקרי חוטא, ועי׳ ירושלמי נזיר (פ״ד ה״ד) אשם בא אחר שהפר לה דבא לבטלה. ובספר נחלה ליהושע דרוש ד׳ האריך בכל זה ע״כ.

דף כ״ז ע״ב

במשנה: הפריש לכשבה או לשעירה והעני יביא עוף.

וברש״י ששאר המעות נעשים חולין.

והעיר ע״ז הגרי״ז סולבייצי״ק ז״ל מבריסק (בשיעורים שנדפסו בקובץ שפתי רננות) ל״ל פירש רש״י ששאר המעות דינם כמותר, כמו שפירש באמת בשטמ״ק, וביותר יש לתמוה כיון שהקדיש מעות כשיעור כשבה או שעירה, האיך נפקי מותר המעות לחולין.

וכתב דצ״ל דרש״י ס״ל דבכלל מה דילפינן בגמרא מ״מחטאתו״, שאם הפריש כשבה והעני מביא עוף, הוא גם ששאר המעות פקע קדושתן מהן, והיינו כמו שהמחלל הקדש שוה מנה על שור פרוטה מהני החילול, ופקע הקדושה מהשאר, ה״נ כשמחליף את דמי הכבשה בעוף, פקע הקדושה משאר המעות, ואמנם בעלמא לכתחילה אסור לעשות כן, הכא התירה התורה לכתחילה ע״כ.

כלומר, דההיכי תמצא הזה דפקע קדושה משאר המעות ונעשים חולין, כבר מצאנו כיוצא בו במחלל הקדש שוה מנה על שוה פרוטה, ששוה פרוטה יש לו תחליף, ושל שאר המנה פקע בכדי.

★ ★

במשנה: הפריש לכשבה או לשעירה. העני יביא עוף. העני יביא עשירית האיפה.

וברש״י: יביא בהן עוף והשאר חולין ע״כ. וכתב בספר נחלת יעקב יהושע (פר׳ ויקרא): ולכאורה הא כבר הפריש לגבוה מעות על כשבה, ואעפ״כ חס הקב״ה על העני לסלוח ולמחול לו המותר מן העוף, חזר והעני עוד ויתר הקב״ה ולוקח המותר מעשירית האיפה לעצמו, ולפי״ז כתב לבאר דברי המדרש עה״פ: ואם לא תשיב ידו והביא וגו׳ עשירית האיפה, ואי׳ במדרש: ואל אלוקינו כי ירבה לסלוח וכו׳ אף הקב״ה ויתר לנו סליחה אחת משלו. ואיזו זו עשירית האיפה וכו׳ ע״כ. והדברים צ״ב. אך להנ״ל א״ש. דזהו כוונת המדרש, כי ירבה לסלוח לשון ריבוי, היינו לאחר שהביא קרבן עני והעני עוד הפעם, ויתר הקב״ה סליחה אחת ממעות שלו, היינו שכבר זכה בהן גבוה ואיזו זו עשירית האיפה.

ובספר אמרי שפר מיישב המדרש עם מ״ש באבן עזרא (פר׳ ויקרא) בטעם שקרבן בא על השוגג, דמה שהקרבן בא לכפר היא מחמת דמה שעושין לבהמה הי׳ ראוי לעשות לו, וזה כשחוטא בשוגג והוי כחוטא רק בחומר לא בנפש המדברת די בקרבן דאינו מדבר, אבל כשחטא במזיד בנפש המדברת אינו מועיל לקרבן מאינו מדבר, ולפ״ז איך מועיל מנחה שהוא רק צומח.

ולע״ד זה כוונת ש״ס כריתות שם כשבה ועוף מיני דמים, אבל לא עשירית האיפה עי״ש ע״כ.

★ ★

בצפנת פענח (פ״י דאישות הי״ג) התקשה בדין זה, למה יביא קרבן עני דוקא, הרי בלא״ה לא ירויח המעות שהוקדשו לקרבן עשיר שהרי שאר המעות הם חולין וכפרש״י הנ״ל.

וכתב שם לבאר די״ל שחייב להביא קרבן עני דוקא, דנדחה הקרבן עשיר, כיון דכעת יש עליו חיוב קרבן עני.

ושוב הקשה: הא קיי״ל שעני שהביא קרבן עשיר יצא, וא״כ למה נדחה הקרבן כשהעני ולא יביא הקרבן עשיר כיון שכבר הוקדש בעשירותו והו״ל כבדיעבד. וע״כ צ״ל

דכיון שזה הפריש בזמן שהיה צריך להביא לא הויא כדיעבד. ודעת הבבלי דדבר דמהני רק בדיעבד, לא יועיל כשנעשה הדבר באופן ולמטרה דלכתחלה עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': שאין לעוף פדיון.

במשנה ריש פי"ב דמנחות תנן דעוף ועצים ולבונה וכלי שרת אין להם פדיון, שלא נאמר אלא בהמה [בפרשה של פדיון]. (וכ"כ רש"י כאן). וברש"ש שם העיר ל"ל יהי' פדיון אף בעוף, דהרי מצינו פדיון לאו דוקא בבהמה, שהרי המנחות, כל זמן שלא קדשו בכלי יש להם פדיון, ואם כן עופות שנחסר בהם אבר, מנ"ל שאין להם פדיון?

והרמב"ם (בפ"ו מהל' איסורי מזבח ה"ד) כתב הטעם דכיון דאינו בהעמדה אינו בהערכה, שנאמר והעמיד והעריך. ותמה הרש"ש שמנ"ל דעופות אינם בהעמדה.

ולכן כתב הרש"ש דהטעם הוא, דכיון דכל עבודות העוף הוא בגופו של כהן, דהיינו המליקה והמיצוי וההזאה, נעשו קדושת הגוף תיכף ומיד, ואחרי שיש קדושת הגוף נקדשו לענין שאין להם פדיון, וע"ש עוד בתוס' יום טוב ובתפארת ישראל בועז (אות ב') מה שהאריכו בזה.

★ ★

בחזון איש (פרה ג' ז') כתב דאין פדיון לבהמה רק בבעל מום, אבל בשאר פסולין, אינו נפדה, ומשו"ה עוף אין לו פדיון, דאין תמות וזכרות בעופות, ואין בו כלל פסול דבעל מום, ומחוסר אחר דפסול בעוף - פסול אחר הוא, ולא פסול דבעל מום, ומשו"ה אין העוף נפדה.

★ ★

בגמ': ואצטריך למיכתב מחטאתו גבי כשבה או שעירה וכו'. אבל עשירית האיפה דלאו מיני דמים נינהו וכו' לא מייתי עשירית האיפה וכו'.

והקשה הרש"ש, איך יכולין לומר סברא כזאת, הלא קיימ"ל בסוף מס' נגעים דמצורע עני שהביא קרבן עשיר יצא, וא"כ למה יפסיד המטמא מקדש דמי עשירית האיפה בחנם, הלא יותר טוב לו להקריב קן מהמעות שהפריש כבר, ותבוא עליו ברכה ע"כ.

וכתב חכ"א בקובץ כרם שלמה (שנה ט' קו' ה' ע' מד): כנראה נעלמו מהרש"ש דברי החינוך בפ' ויקרא (מצוה קכ"ג) שאם עני הביא קרבן עשיר לא יצא ידי חובתו. דלפי"ז אין מקום לתמיהתו.

ובעיקר דינו של החינוך, דעני אין יכול להביא קרבן עשיר, דלכאורה הוא נגד משנה מפורשת בשילהי נגעים, עי' בשפת אמת על יומא (דף מ"א) שכתב לחלק בטוב טעם בין מצורע למטמא מקדש, דרק במצורע אמרינן עני שהביא קרבן עשיר יצא, ואין ללמוד מטמא מקדש ממנו כמו שחשב הרש"ש ע"כ.

★ ★

בגמ': דאמר ר"א מטמא מקדש עשיר שהפריש קן לכבשתו וכו'.

וכתב בשיטמ"ק דמש"ה לא אמרינן מיגו דנחית לי' קדושת דמים נחתא לי' קדושת הגוף וכמו במפריש נקבה לאשם, דבהמה גם קדושת הגוף שיש בה הוי כעין קדושת דמים דיש לה פדיון ע"י מום, משא"כ בעוף עם תחול קדושת דמים שוב אין לו פדיון עיי"ש, ובאבני נזר (סי' שלא) כיון בזה מדעתי' דנפשי' עיי"ש.

וכתב הגאון ר' אברהם לופטביר זצ"ל בזרע אברהם (סי' ע' אות ו'): אבל קשה לי מהא דתמורה (דף יז.) המקדיש את הטריפה צריכה מום קבוע לפדות עליו, ובשיטה מקובצת שם הגירסא דמיגו דנחתא עלי' קדושת דמים נחתא עלי' קדושת הגוף, והא שם אם נחתא עליו קדושת הגוף שוב לא מהני פדיון, דהא אין פודין את הקדשים להאכילם לכלבים, ואדרבא, אם לא יהי' עליו רק קדושת דמים יהי' מועיל פדיון וכמו במקדיש נבלה ואכמ"ל ע"כ.

דף כ"ח ע"א

בגמ': והא"ר אלעזר א"ר אושעי', מטמא מקדש עשיר שהביא קרבן עני לא יצא וכו'.

בספר דרך שיחה (ח"ב ע' קלה) כותב: החינוך (מצוה קכ"ג) כתב שעני שהביא כעשיר לא יצא יד"ח, ובספר מנ"ח (שם סקי"א) כ' שכבר תמה בהגהות מל"מ שמשנה מפורשת היא בסוף נגעים לא כן, והר"ש כתב שם שאף לכתחילה יכול להביא כן ותע"ב, ושכן הוא ברמב"ם. ופ"א ישבו עם ה"אמרי אמת" ודנו בזה, ולפני שעזב אמר שצדקו דברי החינוך, כי מה עם העולה?

ופירש הגה"ק ר"מ זעמבא זצ"ל דבריו, דהמשנה איירי במצורע שמביא ג' סוגי קרבנות, חטאת, אשם ועולה, והעשיר מביא כולם בהמות, והעני מביא כבש לאשם וב' עופות עולה וחטאת, אבל בטומאת מקדש וקדשיו עשיר מביא חטאת בלבד, ועני מביא גם עולה וגם חטאת, ויחסר העולה.

אכן בדעת הראשונים שסתמו ולא חילקו בין מצורע לטומאת מקדש וקדשיו, י"ל לפי דברי ה"אור שמח" שגם במקדש אין זה חטאת ועולה, ורק העולה משלימה את אימורי החטאת. והחינוך סובר שדין הקרבן הוא עולה וחטאת - ולכן א"א לעני לצאת בחובת עשיר.

★ ★

על הנ"ל העיר (שם) הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א: הדברים נכונים, ובמסכת כריתות (כ"ח, א') מוכרח שגם בטומאת מקדש עני יוצא בחובת עשיר, דשם אמרו על טומאת מקדש ודנו על עשיר שהביא קרבן עני, ומשמע שעני שהביא קרבן עשיר יצא עכ"ד.

★ ★

וראה בספרנו "דף על הדף" עמ"ס יומא מ"א ע"א מש"כ בס"ד הרבה בענין זה.

★ ★

בגמ': **מטמא מקדש עשיר שהביא קרבן עני כו' יצא כו' מצורע כו' עשיר שהביא קרבן עני לא יצא כו' שאני גבי מצורע דמיעט רחמנא זאת.**

במשך חכמה (ויקרא ה' ו') כתב דרמז לדבר יש למצא שבעשיר של מצורע כתיב גבי הקרבנות של בהמה שמביא "תמים", ואילו בעולה ויורד לא כתיב גבי הבהמה של העשיר "תמים", והיינו טעמא דכיון שהעשיר מביא קרבן עני, יצא, והרי העני מביא עופות - שאין תמות וזכרות בעופות, לכן לא נזכר "תמים" גם אצל העשיר, משא"כ לגבי מצורע שהעשיר אין לו שייכות לעני, ואם הביא קרבן עני לא יצא ידי חובתו, ממילא נזכר אצלו "תמים".

★ ★

בגמ': **מצורע עני שהביא קרבן עשיר יצא, עשיר שהביא קרבן עני לא יצא.**

הטעם לזה כתב במשך חכמה (ויקרא ה' ו' בסופו) לפי שאמרו בעירובין מ"א ע"ב שכל מי שרואה דקדוקי עניות, אינו רואה פני גיהנום, נמצא שהעניות עצמו - כפרה היא לו, לכן דוקא לעני סגי בקרבן עני ולא לעשיר.

ובזה מבאר מה שרק בקרבן דלות (שם פסוק ב') ובדלי דלות (שם פסוק י"ג) כתיב "ונסלח לו", ולא בקרבן עשירות, כי בעניות על ידי אשר "ואם לא תגיע ידו" וכן "ואם לא תשיג ידו" על ידי זה כבר - ונסלח לו, יש לו כבר מקצת כפרה שהרי דקדוקי העניות מכפרת לו.

★ ★

בגמ': **עני שהביא קרבן עשיר יצא, עשיר שהביא קרבן עני לא יצא.**

בחנוכת הבית לישיבת חידושי הרי"ם אמר מרן אדמו"ר הבית ישראל זצ"ל בשם ספרים: "עשיר שהביא קרבן עני", אם אינו מוזיל מכספו לתמוך בתורה כראוי לו לפי כבודו ועשרו, "לא יצא", אינו יוצא בזה ידי חובתו, אבל "עני שהביא קרבן עשיר, יצא", ואדרבה.
(ליקוטי יהודה פרשת ויקרא)

★ ★

בספר לקוטי שיחות מכ"ק אדמו"ר מלובאוויטש זצ"ל כותב שבזמן הזה שתורה ותפילה המה במקום קרבנות, גם בתורה היא כך - עשיר שהביא קרבן עני, ואין עני אלא בדעת (נדרים מא.), מי שהוא עשיר בדעת ולומד תורה בשטחיות ולא בעיון 'לא יצא', כי בקרבן צריך להיות סמיכה בכל כוחו עכד"ק.

★ ★

בגמ': **מיתיבי מצורע עני שהביא קרבן עשיר יצא, עשיר שהביא קרבן עני לא יצא וכו', אהדריה קרא "תורת".**

ופירש"י וז"ל, תורת, משמע תורה אחת לכולן, ומאחר שאחד מרבה ואחד ממעט מסתמא דעני יוצא בקרבן עשיר, דמעלין בקודש, ולא עשיר דקרבן עני, דאין מורידין, עכ"ל.

והנה בדכ' ד"תורת" משמע "תורה אחת לכולן", יעוי' כן בזבחים (פד.), וכהנה רבות.

ובדכ' ד"מעלין בקודש ואין מורידין", הכי אשכחן ברפ"ד דברכות (כח.), וברפ"ב דשבת (כא:), ושם לקמן (עט:), ובפ"ק דיומא (יב:), ושם (עג.), ובפ"ק דמגילה (ט.), ושם (כא:) ושם (כו:-כז.), ובהוריות (יב:), ובמנחות (לב.), ושם (לט.), ושם (צט.) ע"ש. וכן יעוי' ברמב"ם בה' תפילה (פי"א הי"ד), ובטושו"ע או"ח (ר"ס קנג) יעו"ש.

והנה יל"ע בדכ' דעני שהביא קרבן עשיר יצא, אי הוי לכתחילה, או רק בדיעבד ולכתחילה עליו להביא "קרבן עני" כדינו. והנה מדכ' רש"י דמסתמא יוצא בזה משום שמעלין בקודש, נראה דהוי לכתחילה להביאו, ואדרבה, תבוא עליו ברכה אם יביאנו, ודו"ק.

וכן יעוי' במשנה בנגעים (פי"ד מי"ב) שכ' מצורע עני וכו', ויעו"ש בר"ש שכ' בזה"ל, שהביא קרבן עשיר יצא, אפי' לכתחילה ותבוא עליו ברכה, ואיידי דתנא סיפא "לא יצא" תנא רישא "יצא" עכ"ל הר"ש יעו"ש. וכן יעו"ש בפי' הרא"ש שכ' כנ"ל, וז"ל, מצורע עני וכו' יצא, לכתחילה היה יכול להביא ותבוא עליו ברכה, ואגב סיפא דתני לא יצא קתני הכא "יצא", עכ"ל יעו"ש. וכ"כ ברע"ב שם ע"ש.

אולם יעוי' ב"חינוך" [מצ"ע קכג] גבי "קרבן עולה ויורד" שכתב בזה"ל, מדיני המצוה, שכל א' מארבעה חטאים אלה [טומאת מקדש, וקדשיו, ושבועת ביטוי, ועדות] מחייב עושהו להביא כשבה או שעירה כדין חטאת קבועה הידועה. ואינו נפטר בעוף או בקמח, אא"כ הוא "עני". ואם הוא עני והביא כשבה או שעירה לא יצא ידי חובתו. והטעם, לפי שאחר שריחם הקב"ה עליו ופטרו בכך, אינו בדין שידחוק עצמו להביא ביותר ממה שתשיג ידו. ובזה יקנה כל "מבין עצה" לבלתי עשות "הוצאות" ביותר מהראוי לו לפי ממונו, כי בו סיבה לגזול את הבריות כשמבקש לימודו ואינו מוצא, עכ"ל החינוך.

אמנם צע"ג מדתנן במשנה בנגעים שם, וכ"ה בגמ' הכא, דיצא עי"ז ידי חובתו. וכן יעו"ש בהגהות המל"מ שג"כ תמה ע"ז וז"ל, לא ידעתי אנה מצא דין זה, ובס"מ נגעים תנן "עני שהביא קרבן עשיר יצא", וכ"כ הרמב"ם בספ"י דשגגות, וכ' הר"ש דאפי' לכתחילה מביא ותע"ב, עכ"ל המל"מ. וכן יעו"ש במנ"ח (אות יא) שתמה כנ"ל, וז"ל, ועני שהקריב קרבן עשיר לא יצא, ודבריו תמוהים מנ"ל, ואדרבה, במשנה בס"מ נגעים מפורש דיצא וכו', עכ"ל ע"ש. וא"כ צע"ג.

★ ★

אמנם אשכחנא ב"חתם סופר" בפי"ט דשבת (קלב.) שכ' ליישב לחינוך, דהנה יעו"ש בגמ' שכ' מתקיף לה רבינא אלא מעתה בקרבנות "מחוסרי כפרה" דכיון שהתורה הקילה בהם דהעני יכול להקריב ב' תורים או בני יונה לכן יש להכשיר בהם גם "פסולים אחרים", א"כ "זר" יהיה כשר להקריבם, ויהיה "אונן" כשר להקריבם אע"פ שבעלמא פסולים להקריב [וכברפ"ב דזבחים (טו:) ע"ש], ותי' הגמ' הא אהדריה קרא דהחזירתו התורה לכלל שאר הקרבנות שאין כשר אלא "ביום" וא"כ ה"נ אהדריה לענין שאר ה"פסולים". ויעו"ש בתוד"ה הא אהדריה וכו' שהקשה הא אהדריה קרא בכהן בפירוש, וא"כ מאי סד"א דיהיה זר כשר בהם, ולפי"ז הדק"ל דאייתר "ביום" ואפי' בשבת, וע"ש בתוס'. ויעו"ש ברשב"א שתירץ די"ל דהמ"ל דרק לכתחילה בעינן כהן, אך בדיעבד דליכא כהן לא יתעכב כפרתו, מדחס רחמנא עלה, עכ"ד הרשב"א ע"ש.

ויעו"ש בחת"ס שהק' לדפירש"י שם ד"ה מחוסרי וכו', דבזב וזבה ויולדת ומצורע אהדריה קרא "ביום", ש"מ לא אתיא מהדדי ואילו אהדריה "בחדא" אכתי הו"א דבאידך חס רחמנא טפי, א"כ תיקשי בקרבן עולה ויורד דחס רחמנא יותר דאיתא נמי ב"דלי דלות" והתם "כהן" כתיב "וביום" לא כתיב, א"כ לרשב"א הנ"ל דהדורא דכהן לאו הדורא הוא, וכמוכח מהסוגיא שם, א"כ ליתכשר בלילה, וזה דבר הנמנע ולא לישתמיט בשום דוכתא דכשר "בלילה" להקריב קרבן "עולה ויורד", וצע"ג. וי"ל עפי"ד הגמ' בפסחים (קיח.) דעשיר ב"שורו" עני ב"שיו" וכו' ע"ש, ונמצא דבעולה ויורד שבא לכפר אין כאן חייס כלל, דאי נמי לא הוה מייתי קרבן והיה מונח "לעונשו של הקב"ה", ג"כ היה הפרש בין עני לעשיר, ועל כן אי מייתי קרבן ראוי "להפריש" ביניהם ואין כאן חייס. ואדרבה, בחטאת "קבוע" דחלב ודם הוא "חידוש" שלא הפריש הקב"ה בין עני לעשיר. אבל בעולה ויורד אין כאן "חייס", אבל במחוסר כיפורים מבואר בפ"ק דשבועות (ח.) דע"י הנגעים כבר איכפר ליה וקרבן הוי רק כדי "לאשתרוי בקדשים" והו"ל "כמקוה" לתרומה, ואין סברא לחלק בין עני לעשיר ואפ"ה "חס רחמנא" על העני, ולכן סד"א להקריבו "בלילה" וע"י

"זר ואונן", ולכן "אהדריה קרא", וכ"ש לעולה ויורד דליכא "חייס" דא"א להקריבו "בלילה" אע"פ דלא אהדריה קרא ד"ביום", ול"ק, עכ"ד הנפלאים דרבינו החת"ס.

ואח"כ כתב, דבזה ארווח לן "להציל הארי" ה"ה החינוך (סי' קכג) שכ' דבעולה ויורד עני שהביא קרבן עשיר לא יצא יד"ח, והשיג עליו הגר"ח אלפנדרי ז"ל בספרו "אש דת" דהוי נגד משנה מפורשת בנגעים וכו'. אך להנ"ל י"ל, דבשלמא בנגעים דחס רחמנא עליו דהיה ראוי להביא "כשבה" כמו העשיר, א"כ אי מייתי "כשבה" תבוא עליו ברכה, וכדא"ר נחמן עד"ז ברפ"ט דפסחים (צב:) ע"ש, ומשא"כ בעולה ויורד דכפרתו של עני די בתורים ובני יונה וכבר נתכפר בשיורי עופות, א"כ המותר ע"ז הו"ל כמו "חולין בעזרה" או כמו "חטאת שנתכפרו בעליהם", ולכן ס"ל לחינוך דבזה לא יצא יד"ח. ויש הכרח לזה, דאלת"ה, הו"ל למכתב קרא 'זאת תורת' גבי עולה ויורד דמוקדם בתורה וניתני אינך מיניה, אלא ע"כ דוקא בנגעים וחבריו יצא יד"ח ולא בעולה ויורד, ומטעם הנ"ל, וק"ל, עכ"ד מרן החת"ס יעו"ש.

וא"כ אתי שפיר החינוך, דמיירי בעולה ויורד דדוקא בזה ס"ל דלא יי"ח מדנתכפר ב"שיורי עופות", ודלא כנגעים דבזה אכן תע"ב, מדלא קאתי "לכפר" כ"א "להתירו בקדשים", ואדרבה, כל המרבה בקרבן ע"ז משובח, ודו"ק.

וכן יעוי' ב"שפת אמת" ביומא (מא:) ד"ה גופא וכו' דהביא לקושיית המל"מ הנ"ל ודעימיה על החינוך, וע"ז כ' דלענ"ד "סברת החינוך נכונה", דיש לחלק בין עולה ויורד למצורע וכו', וג"כ כ' עד"ז יעו"ש. וכן יעוי' ב"ערוך לנר" הכא שכ' לחלק בזה, דדוקא במצורע דאיכא ריבוי דזאת "תורת" אמרי' דיי"ח ומשא"כ בעולה ויורד דליכא ריבוי ע"כ דלא יצא יד"ח, ודוקא בזה ס"ל לחינוך דלא יי"ח, עכ"ד יעו"ש.

אולם אכתי יל"ע בחת"ס בדנתן טעם לדברי החינוך דבעולה ויורד לא יי"ח מדהוי "כחולין בעזרה" או "כחטאת שנתכפרו בעליו", הא החינוך גופא נתן טעם אחר לדבריו "דאחר שריחם עליו הקב"ה ופטרו, אינו בדין שידחוק עצמו להביא יותר ממה שתשיג ידו" וכו', ע"ש. ודלא כש"כ החת"ס לבאר "טעמו", וצ"ע.

ונפק"מ בזה י"ל, בעשיר כקורח דאין זהב חשוב בעיניו לכלום, דלטעמיה דהחינוך י"ל דיצא יד"ח, דהא לא נחשב שדחק עצמו בדהביא "כשבה" כלל, [ודומיא דכתב הח"ח ב"אהבת חסד" דלעשיר "מופלג ביותר" מותר לבזבז "יותר מחומש מנכסיו", מדליכא למיחש אצלו שעי"ז "יצטרך לבריות"]. ומשא"כ לב' טעמים דהחת"ס נראה, דגם בכה"ג לא יצא יד"ח, ודוק.

וכן י"ל נפק"מ בזה, כשנתן לו חבירו לכבשה כדי להקריבו בתורת עולה ויורד ועי"ז נמנע מלקנות "ציפורים", וא"כ אדרבה, "חסך בזה מעות", דלפי"ד החינוך נר' דיצא יד"ח, דהא לא דחק עצמו כלל בדהביאתו לזה כי אם איפכא. אך לפי"ד החת"ס נר' דגם בכה"ג לא יצא יד"ח, וא"כ יל"ע בחת"ס בזה, ודו"ק.

(נופת צופים)

★ ★

במשנה: ר"ש אומר כבשים קודמים את העיזים בכל מקום וכו' ולמד ששניהם שקולין.

הגאון ר' דוד פארדו זצ"ל בספרו שושנים לדוד תמה, אם באמת שניהם שקולים. א"כ צ"ב מדוע בכל זאת הקפידה התורה לכתוב בכל מקום כבשים ואחר כך עיזים?

והוא מיישב בתירוץ חריף: בגמרא במסכת שבת (עז:) מסופר, שר' זירא שאל את ר' יהודה: מדוע מדרך העולם העיזים הולכות לפני הכבשים? והשיב לו ר' יהודה: כברייתו של עולם, ברישא חשוכא והדר נהורא (החושך קדם לאור, ואף בענין זה, העיזים השחורות כחושך הולכות לפני הכבשים שצבען לבן).

כך הוא בדך כלל, אולם הלא בקדשים הלילה הולך אחר היום שלפניו, ולכן לענין קדשים הקפידה התורה לכתוב קודם את הכבשים (- הלבנים) ורק אחר כך את העיזים (- השחורים), כדי ללמדנו שבקדשים הלילה הולך אחר היום - להיפך מבריאת העולם... עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

במשנה: ר"ש אומר כבשים קודמין את העיזין וכו' מלמד ששניהם שקולין וכו'.

בספר אבן יחזקאל הביא להקשות בדברי הזוהר (בראשית בהשמטות רס.), ועם כל דא יחיד כד חב בכלהו מצות לא תעשה דאית בהו כרת, שעירת עזים בעי לקרבא לכתחילה,

אלא כד לית ליה דיקריב כשבה. דהוא היפך מהמתניתין דכריתות (כח.), דרבי שמעון אומר דשניהם שקולים.

וכתב כ"ק אדמו"ר מהרמ"י מאוסטרובצה זצ"ל זצ"ל בהסכמתו לספר הנ"ל: והנראה בזה, דהנה הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ט ה"ז) כתב, דשעירת יחיד קודמת לכבשה אע"פ ששניהם חטאת, שהשעירה ראויה לבוא על הכריתות. והיינו על כרת דע"ז, כמו שכתב הכסף משנה (שם), דדעת הרמב"ם לפסוק כהאי תנא דהוריות (יג.) דשעירה קודמת, שכן נתרבתה אצל ע"ז. ובהלכה ט' (שם), כתב דכבשים קודמין לשעירים שכן נתרבו באימורים. ולכאורה הדברים סותרים אהדדי.

ונראה דהרמב"ם מחלק בהקדמת שעירים וכבשים, בין שעירת נקבה מחטאת לשעירים דשאר קרבנות, דבשעירת נקבה דחטאת, דיש בעצמותה החשיבות דבאה על שגגת ע"ז, עדיפא שם חטאת דידה להקדימה להכבשה גם כשבאה על שאר כריתות. מה שאין כן בשעירים דשאר קרבנות דאינם באים עכשיו לכפרת הכריתות, וליכא בגופייהו הך מעלה דכפרה דע"ז, שפיר הכבשים מוקדמים להם מכח מעלתם דנתרבו באימורים.

וסעד לזה מצאתי בדברי הקרית ספר (בהל' תמידין ומוספין שם), שכתב דשעירת יחיד קודם לכבשה, דשעירה ראויה לבוא בשגגת ע"ז וכו'. ואח"כ כתב, וכבשים נמי קודמים לשעירים. הנה הביא שני הדינים יחד והוסיף בהא דכבשים קודמים תיבת "נמי". כנראה שהדגיש בזה דיש לשניהם חשיבות הקדמה זה על זה, והיינו על כרחך כמו שכתבנו, דבשעירת חטאת דיש בעצמותה המעלה דכפרת ע"ז, היא מוקדמת לכבשה, ובשעירים דשאר קרבנות דאין בגופם המעלה דכפרת ע"ז, יש חשיבות הקדמה לכבשים דיש בגופייהו המעלה דנתרבו באימורים.

★ ★

והנה נראה, דכמו בהקרבת החטאת יש דין קדימה לשעירה על כבשה, משום דנתרבה בכפרה דע"ז, כן נמי לגבי הבאת כפרה דחטאת יש מעלת קדימה לשעירה מהאי טעמא. ולכן איתיה שפיר מאמר הזוהר דשעירת עזים בעי לקרבא לכתחילה כהלכתא. דבחטאת גופיה יש דין קדימה לשעירה על כבשה, ודברי הרמב"ם מכוונים למאי דנאמר בזוהר. [שוב ראיתי בספר חסדי דוד בתוספתא דזבחים (פ"י ד"ה פריס) שכתב בישוב דברי הרמב"ם כמו שכתבתי].

ויבואר בזה דברי רש"י בכריתות (כ"ח.), אהא דאמר רבי שמעון כבשים קודמין את העיזים וכו', תלמוד לומר ואם כבש וגו' לחטאת (ויקרא ד, לב) - מלמד ששניהם שקולים. ופירש"י (ד"ה יכול) האומר הרי עלי עולה ויש לו כבש ועז יביא כבש, תלמוד לומר אם כבש וכו' איזה שירצה יקריב. דתמוה לכאורה, דאמאי מפרש רש"י דיניה דרבי שמעון בחיוב עולה דוקא.

אך לפי מה שכתבנו נכון, דבהבאת חטאת גופיה מודה רבי שמעון דשעירה קודמת משום דיש בגופיה המעלה דמכפרת בע"ז, אלא בעולה הוא דסובר דשניהם שקולים, ויליף מדהקדים הכתוב בחטאת שעירה לכבשה משום מעלה דידיה, לכן אף בשאר קרבנות דלית לשעיר מעלה זו, מכל מקום כיון דגבי חטאת מהני הך דנתרבתה בע"ז להקדימה לכבשה, מהני על כל פנים גבי שאר קרבנות להשוות שעיר לכבש להיות נחות דרגא מדין הקדמה לדיון השתוות, ואתי שפיר עכד"ק. (וע"ש עוד שהאריך ליישב דברי רש"י הנ"ל כאן).

★ ★

במשנה: האב קודם לאם וכו' יכול מפני שכיבוד האב קודם וכו' מלמד ששניהם שקולים וכו'.

הנה כתיב (שמות ו, כו): הוא אהרן ומשה וגו' וכתב רש"י: יש מקומות שמקדים אהרן למשה ויש מקומות שמקדים משה לאהרן, לומר לך ששקולים כאחד ע"כ.

וכתב בספר נחלת יעקב יהושע (שם): וקשה לי ממתני' כריתות כ"ח דכבש או עז פעמים שמקדים עז לכבש ופעמים שמקדים כבש לעז ששקולים כאחד, וכן תור ובני יונה, וכן בכיבוד אב ואם פעמים כתיב אמו קודם לאביו ופעמים אביו קודם לאמו לפי ששקולים כאחד, ואמאי אינו מחשב נמי משה ואהרן ששקולים כאחד.

ונראה, דבספר לוית חן הקשה איך נאמר מטעם זה ששקולים הם, א"כ למה לא משתמיט קרא עוד במקום אחר להקדים אהרן למשה, ולא מצינו שהקדים אהרן למשה אלא פעם אחת כאן שדיבר ה' להם להוציא את בני ישראל עי"ש שכתב טעם נכון על ההקדמה כאן.

ולכאורה מה שכתב דלא מצינו שהקדים אהרן למשה אלא פעם אחת כאן, והלא בפירוש במדרש כתיב ואלה תולדות אהרן ומשה, וצ"ל דשם לא היה הדיבור רק כמ"ש רש"י שם ואינו מזכיר אלא בני אהרן ונקרא תולדות משה לפי שלמדן תורה מלמד שכל המלמד את בן חברו תורה מעלה עליו הכתוב כאלו ילדו ע"ש, וא"כ שפיר כתיב מקודם אהרן שנכתב בפירוש תולדותיו, ואח"כ ומשה משום דנחשבו ג"כ תולדותיו על דרך וכל בניך למודי ה' דלמד אותם תורה נחשבו לבניו של משה.

ולפ"ז מיושב סיום מסכת כריתות: א"ר אלעזר אר"ח תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם שנאמר וכל בניך למודי ה', ולכאורה מה שייכות יש לזה המאמר למסכת כריתות, ולפמ"ש א"ש, לאחר שסיים מלמד ששקולים כאחת, וקשה דלא תני להא דמשה ואהרן ששקולים כאחד, וצ"ל דאין ראיה דשקולים כאחד כקושית הלוית חן דלא משתמיט עוד קרא במקום אחר להקדים אהרן למשה.

אך קשה דהא מצינו ואלה תולדות אהרן ומשה, וצ"ל משום דכל המלמד לבן חברו תורה כאלו ילדו.

ומשו"ה הביא למאמר דת"ח מרבים שלום שנאמר וכל בניך למודי ה', דהמלמד למודי ה' לבן חברו חשוב בניך, וא"כ שפיר הקדים תולדות אהרן למשה, וא"כ לא מצינו במקום אחר להקדים אהרן למשה וא"כ לא שקולים כאחד, ושפיר לא תני זה במתני' ודו"ק ע"כ.

★ ★

בספר מרפסין איגרא (פר' וארא) תירץ הקושי' הנ"ל. מדוע לא חשיב במשנה כאן את משה ואהרן ששקולין הן. וכתב: י"ל "לומר לך ששקולים כאחד" הכונה - שקולים בהבאת הגאולה, ואהרן בלא משה או משה בלא אהרן לא היו יכולים להביא את הגאולה לבדם. ואמנם אין פה השואה או מדידה כל שהיא על עצם גדלותם של משה ואהרן.

עוד כתב ליישב. קודם מתן תורה היו אהרן ומשה שקולים. אולם, לאחר שמשה רבינו עלה למרום ולמד את התורה ארבעים יום וארבעים לילה, ועם כל זאת נשאר בענוותו הרבה. משלב זה הפך משה רבינו למנהיגם של ישראל, ולגדול נביאם, ואכן עלה בחשיבותו על אהרן הכהן.

עוד כתב ליישב: למשה רבינו היו מעלות שלא היו לאהרון, כמעלת הנבואה, ולכן נאמר: "ולא קם נביא בישראל כמשה".

אולם, גם אהרון הכהן הצטיין במעלות מסוימות יותר ממשה רבינו, כדוגמת דאגתו לאהבה ואחווה בין הבריות, וכפי שנאמר על אהרן: "אוהב שלום ורודף שלום".

לכן כותב רש"י מלמד שהיו שקולים, היינו חשובים באותה מידה, כשכל אחד מתבלט בחשיבותו מחמת מעלה אחרת.

לפי זה אף מובן מדוע לא מנתה המשנה גם את אהרון ומשה בין יתר הדברים השקולים. היות, והמשנה מונה רק דברים ששקולים באותה מידה מפני המשותף שביניהם, ואילו אהרון ומשה היו שקולים מפני המעלות השונות שהתחלקו ביניהם.

ועוד תירץ בזה, די"ל דהמשנה המשנה בכריתות עוסקת רק בדיני קדימה במצוות, לכן לא מנתה המשנה גם את ענין משה ואהרן ששקולים הם, מכיון, שאין לכך כל משמעות שהיא בדיני קדימה ע"כ.

★ ★

בגמ': **ת"ר ד' צווחות צווחה עזרה וכו' צווחה רביעית "פתחו שערים" והוציאו יששכר איש כפר ברקאי, שמכבד עצמו ומבזה קדשי שמים, מאי הוי עביד, הוה כריך שיראי על ידיה והוה עביד עבודה.**

ופירש"י וז"ל, כריך וכו', כדי שלא ילכלך ידיו בבשר ובדם, עכ"ל.

וכ"ה בספ"ד דפסחים (נז.), ויעו"ש ברש"י שבי' עוד בזה"ל, כריך וכו', וחציצה פוסלת בקדשים, דבעינן 'ולקח הכהן' שיקח בעצמו. ועוד, דביזיון הוא, עכ"ל ע"ש. וא"כ זהו שכ' דמבזה קדשי שמים בדלבש על ידיו "שיראים" בעודו עסוק ב"עבודת" הקדשים, ולכן "צווחה" עליו העזרה, ואף נענש ע"ז שהמלך קצץ ב' ידיו, וכלקמן בגמ'. ובדפירש"י הכא דעשהו "כדי שלא ילכלך" וכו', נראה דכוונתו כפ"ב בפסחים שם דהוי ביזיון קדשים בדאינו רוצה להתלכלך בזה, ודלא כפ"א דהוי "חציצה", ודו"ק.

ויעוי' ב"באר שבע" הכא שכ' וז"ל, ולי נראה לפרש, פסול אחר נוסף על ה"חציצה" וכו', והיינו יתור בגדים, דכיון דכריך ידיה בשיראי כדי שלא ילכלך ידיו בבשר ובדם,

מסתמא היה בשיראי ג' על ג' אצבעות, ובפ"י דעירובין (קג:) ובפ"ב דזבחים (יט.) אמר רבא "במקום בגדים" אפי' נימא אחת חוצצת, שלא במקום בגדים ג' על ג' הוי יתור בגדים ועבודתו פסולה. ולפיכך צריך להגיה כאן ומחלל קדשי שמים, במקום ומבזה, כי עבודתו היתה פסולה בין משום חציצה ובין משום יתור בגדים, כן נראה לי, עכ"ל הב"ש יעו"ש.

אכן יעוי' במאירי בפסחים שם דנר' דג"כ ס"ל כהב"ש, שכ' בזה"ל, החציצה פוסלת בעבודה, שנא' 'ולקח הכהן' שיקח בעצמו. ואם כרך שלא במקום בגדים, כל שהוא ג' על ג' אצבעות, חוצץ. פחות מכאן אינו חוצץ. ואם הוא בגד בפני עצמו, אפי' "צלצול קטן" חוצץ. וכבר ביארנוה בעירובין, עכ"ל ע"ש.

וא"כ נראה דמדהביא לכ"ז בפסחים שם, כוונתו בזה לבאר להך עובדא דיששכר איש כפר ברקאי דהוה כריך שיראי וכו', דהיתה עבודתו פסולה, אב"א משום חציצה ואב"א משום ייתור בגדים, וכש"כ הב"ש, ודו"ק.

★ ★

והנה יעוי' בשו"ת "נודע ביהודה" קמא או"ח (סימן א') בד"ה והנה זה לי כמה שנים וכו' שכ' בתו"ד וז"ל, ומש"כ מעלת לשונו מ"ש מנידה שטבלה בבגדיה שאם אדוקים "חוצצים" אף שהם "לנאותה", אני תמיה, וכי בגדיה נשארים תמיד עליה, הלא פושטתן ולובשתן, ואיך נימא דכגופה דמי. ומזה נדחה מה שהקשה מיששכר איש כפר ברקאי דבשילהי מקום שנהגו. ועוד, דהתם לאו לנאותו עביד אלא להציל ידיו שלא יתלכלכו. ואולי דבזה יש לתרץ מה שהקשה למה לא פירש"י דה"ט משום "יתור בגדים" וכו', דכיון שלא היה לנאותו, וגם היה "שלא במקום בגדים", ואולי לא היה בו ג' על ג', "וכרך ידיו" לאו "כל" היד הוא, ועי' בזבחים (יט.), ואכ"מ, עכ"ל רבינו הנוב"י יעו"ש.

והנה מש"כ דשמא לא היה באותו "שיראי" ג' על ג' "אצבעות", לפע"ד ודאי צ"ע, דהא כרכו על ידיו כדי שלא יתלכלכו בבשר ובדם כדפירש"י, ואי הוי פחות מהשיעור הנ"ל, א"כ מה שייך בכלל שישמור על ידיו "לבלתי יטנפו", הא אף ידו של קטן גדולה מהשיעור הנ"ל, ומאי אהני ליה לאותו יששכר ב"כריכתו", דעל כרחך יתלכלכו בבשר ובדם אף בהאי שיראי. ועל כרחך שהיה בהם יותר מהנ"ל, וכש"כ הב"ש, וכמדוייק במאירי, וצ"ע.

וכן צ"ע מש"כ דכיון דלא היה לנאותו אלא כדי להציל ידיו שלא יתלכלך א"כ לא נפסל משום "ייתור בגדים", דמה בכך שלא לבשו לשם נוי, הא אכתי הוי בגד, ואטו נפסל משום כך רק כשכוונתו ומחשבתו "לשם נוי" ולא כשלובשו כדי "לא להתלכלך" או משום "צינה" וכיו"ב, וצ"ע. וראיה לדבר, דיעו"ש בעירובין במשנה שכ' דכהן "שלקה" באצבעו כורך עליה "גמי" במקדש, ובגמ' א"ר יהודה בריה דר"ח לא שנו אלא גמי שמותר, אבל "צלצול קטן" אסור משום "ייתור בגדים". והיינו דאף כשכורכו על ידו לצורך רפואה ולא לשם נוי אסור משום יתור בגדים, הרי דאף דאינו לנאותו גם כן אסור, וצע"ג.

ועוד צ"ע במש"כ דשמא הוי פחות מג' על ג' וא"כ לא נחשב "בגד" לענין "ייתור", דהא מדהוי שיראי והיינו מין זהב וכיו"ב, א"כ נראה ודאי דלא גרע מצלצול קטן והיינו "אזור קטן נאה" דמבואר בגמ' שם דאפי' אי הוי "שלא במקום בגדים" ופחות מג' על ג' דפוסל משום יתור בגדים, ועל כרחך דגם הני "שיראי" פסלו משום זה אפי' אם לא היה בו ג' על ג', וא"כ לפע"ד צע"ג דברי הנוב"י, ודו"ק.

ויעוי' ב"ערוך לנר" הכא מש"כ ליישב מ"ט לא הזכיר רש"י לזה, מדאי אפשר לפסול במקום א' משום ב' פסולים ועש"ה. וכן יעוי' בחידושי החת"ס בפ"י דעירובין שם בכ"ז, ע"ש, ותמצא נחת.

(נופת צופים)

דף כ"ח ע"ב

גמ': ומבזה קדשי שמים מאי הוי עביד, הוה כריך שיראי על ידיה והוה עביד עבודה וכו'.

בערוך לנר (כאן) כתב רעיון נפלא, למה צווחה העזרה, שלכאורה יש לתמוה איך הניחו אחיו הכהנים ליישכר לעבוד עם חציצה ע"ג ידיו. אלא שהוא עשה מעשיו בערמה, כאילו הוא לובש הנך שיראי לתפארת ולכבוד, ולפי זה אינו חציצה כמוש"כ תוס' סוכה (ל"ז ע"א) שכל שהוא דרך נוי וכבוד, לקיחה ע"י דבר אחר שמיה לקיחה ואינו חוצץ.

ולכן צווחה עזרה, שהקב"ה היודע מחשבות בני אדם, פירסם מחשבתו, אשר און טמון בקרבו, ואינו לובשם לכבוד ולתפארת, רק למען שלא ילכלך ידיו בדם, וממילא הו"ל חציצה.

ועיין במשנה ברורה (סי' צ"א ס"ק י"ב) ופסקי תשובות שם (סק"ה) לענין להתפלל כשהוא לבוש בכפפות ע"ג ידיו.

★ ★

בגמ': אמר ר"י בריך רחמנא דשקלי' לישששכר איש כפר ברקאי למטרפסיה וכו'.

כתב בספר תפוחי חיים על הש"ס (ע' קי"ב): מה שנענש יששכר הנ"ל ושקליה למטרפסיה, הוא בדרך מדה כנגד מדה, הוא חטא כנגד המלך בידיו, ע"כ נענש בידים.

אבל יש להבין איך אירע שמרד במלכות ע"י ידיו דוקא דאחוי בידיה, ויש לבאר, דהנה נודע כי תרי"ג מצות המכונין איברין דמלכא הם מכוונות כנגד תרי"ג איברי האדם, וע"י שהאדם מקיים המצות, המצוה שומרת ומצילה אותו מכל נזק, מצות התלויות בידים שומרות על ידיו שלא יכשל בהם ולא יארע להם נזק ואדרבה יתברכו מעשי ידיו וכן כולם, אבל מאחר שיששכר זה לא רצה לעבוד עבודת הקודש בידיו ממש, אלא בחציצה משום שגעלה נפשו לנגוע בהמצות, ממילא לא שמרו המצות את ידיו ולא השפיעה עבודת הקרבנות עליהם, ע"כ ידיו הכשילו אותו ונענש.

ויש להוסיף עוד, שחטאו היה גם כנגד דוד המלך ע"ה שהשתבח בעצמו בענין זה כמו"ש בגמ' [ברכות ד:] רבש"ע לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם, ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה וכו' ולא בושתי, דוד המלך בא ללמד כאן דרך בעבודת ד' שבענין מצוה אין לנהוג מעשי איסטניס, ולא ימשוך ידיו משפיר ושליא, וק"ו מבשר הקדשים, אלא יעסוק בידיו ממש כי הוא חפצא דמצוה, נמצא שבמעשה של יששכר שלבש שיראין על ידיו, היה חולק בגלוי על הנהגת דוד המלך, וזו מרידה במלכות, ע"כ נענש מדה כנגד מדה שגם כן נכשל במרידה במלכות.

★ ★

יתר על כן יש לומר, שבדבריו הגדיל לחטוא עד כדי מרידה במלכות שמים, והיינו באמרו אילו גדי יאה הרי מן הראוי היה להקריב גדי לתמידין, ומדברים אלו משמע שכביכול הקב"ה זקוק לאכילת הקרבנות, ולכן בחר לעצמו מאכל הטוב והערב ביותר ח"ו, וכבר האריכו חז"ל בזה בסוף מסכת מנחות במ"ש וכי לאכילה הוא צריך אם ארעב לא אומר לך וכו' עיי"ש ומה שבארנו בזה, ועל שלשה חטאים אלה קיבל ענשו ודו"ק היטב.

★ ★

בגמ': א"ר אלעזר א"ר חנינא, ת"ח מרבים שלום בעולם וכו'.

כתב בספר ציוני תורה (כאן): ע' מהרש"א סוף יבמות דצריך ליתן טעם דבד' מסכתות ברכות נזיר יבמות כריתות מסיים עם הא דאר"א אר"ח, ונ"ל דאפשר לומר דשמעתי בשם גדול אחד על הא דסוף משנה דפ"ט דברכות ר"נ אומר הפרו תורתך משום עת לעשות לה', ומאי הוסיף ר"נ ע' תוי"ט שם ואמר דלא יעמוד בדבר רע, ות"ק סיים בהפסוק עת לעשות לה' הפרו תורתך, וע"כ אמר ר"נ וסיים עת לעשות ה' ודפח"ח (וע' ירושלמי סוף ברכות דמימרא דר"נ מימרא אחרת היא בפירוש הפסוק, ולא על ת"ק דמשנה עיי"ש ודו"ק).

וגם כאן אפשר לומר כן, דכאן לא רצה לסיים בדבר רע של יששכר איש כפר ברקאי ובנזיר במורא בשר ודם, ולכן מביא שם גם המימרא דחטוף ובריך עיי"ש, וכן בברכות ת"ח אין להם מנוחה וכו', וביבמות בתקנת עגונות וע"כ מסיים בדבר הכי טוב שלום.

★ ★

ונ"ל להסמיך סוף המסכת עם תחילתה, וגם להסביר עוד מדוע מסיים בדברי ר"א אר"ח, דאם יששכר איש כפר וכו' היה לומד לא הי' נענש כ"כ, דהלימוד הי' מכפר עליו דהלומד תורת עולה וכו', וכבר הבאתי במקו"א דאף מה שלומד בלילה נחשב להקרבה אף שלהקריב בלילה אסור ולטובה מצטרף עיי"ש, ולא הי' ענשו כ"כ גדול, דיש בקרבנות ב' חלקי מצוה ללמוד ולעשות, ואלו הי' לומד עכ"פ חלק הלימוד בקרבנות היתה כמו שצריך להיות, אבל כיון שאפי' מקרא לא קרא, ועי"ז הי' עוונו שלם, וע"ז הביא דת"ח מרבים שלום בעולם, והם הם תלמידיו ובניו של אהרן

עושין עובדא דאהרן מקריבין קרבנות על גבי מזבח של מעלה בהתוה"ק שהם לומדין דיני קרבנות, ואל תקרי בניך דוקא הכהנים בני אהרן, אלא בוניך ת"ח בוני ועמודי העם הישראלי, לומדי תוה"ק הם בבחי' בני אהרן הכהנים מרבים שלום, עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': ת"ח מרבים שלום בעולם וכו'.

בספר "פניני רבינו יחזקאל" (ח"א עמ' ט"ז) מביא מהגאון ר' יחזקאל אברמסקי זצ"ל שאמר, שאין הכוונה שת"ח הולכים מבית לבית להרבות שלום בין איש לאשתו ובין אדם לחברו, אלא שענין שלום הוא היפך קפידא וכעס, וענינים אלו שייכים כאשר האדם אינו שבע רצון, וממורמר, ואין לו סיפוק, ואז הוא מקפיד וכועס על כל דבר פעוט שנעשה שלא לרצונו, ומטיל אימה על כל סביביו, אבל הגדרת ת"ח האמיתי היא שהוא מלא אושר, וסיפור, ושביעות רצון, ונחת רוח. ועונג בל ישוער, מהדף גמרא שלמד יותר מאשר הגביר האדיר במיליארד שהרויח, וממילא אינו מקפיד על מאומה, כי הוא מלא עונג וסיפוק מתלמודו, ולא איכפת לו משאר ענינים שאינם חשובים כלל ובזה מרבה שלום בעולם עכ"ד.

★ ★

בספר "דעת חתם סופר" (עמ' קיב) כותב וז"ל: אחז"ל ת"ח מרבים שלום בעולם, הכוונה הנכונה בזה דהנה כל המדות נבראו מאת הבורא ית"ש, מדות הבושה והעזות, מדות הגאוה והענוה, מדות השלום והמחלוקת, וא"א לעולם בלי מדות האלו שתעקר מדה א' מכל וכל, אך ראוי להשתמש בהם במקומות הראוים, והנה המחלוקות נאה ויאה לעוסקים בתורה ופלפולה, זה יאמר לפי שכלו וזה לפי שכלו עד כי יכריח א' את חבירו להעמידו על האמת כמחלוקת שמאי והלל, ועי"ז לא יהא כח לשטן לגרום מחלוקת בעולם [כי כבר יש מחלוקת בעולם ע"י מחלוקות בתורה], ועד"ז מרבים שלום בעולם שמחלוקותם גורם הסתלקות אחיזת השטן, אמנם בשעה שמתעצלים מלעסוק בתורה ופלפולה ושלום ביניהם אז השטן מתגרה להרבות מחלוקת, כי א"א לעולם בלא מדה זאת, וכיון שלא תמצא בקדושה ע"כ תמצא בטומאה. עכ"ל.

ספר

"דף על הדף"

מסכת מעילה

ספר
דף על הדף
על מסכת מעילה

פרק ראשון

דף ב׳ ע״א

במשנה: קדשי קדשים וכו׳.

התוס׳ יום טוב בפתיחתו למסכת מעילה מביא מהרמב״ם: הביאו אחר [מסכת] כריתות - [מסכת] מעילה, מפני שהדברים שחייבים עליהם מעילה, יותר קלים מהדברים שחייבים עליהם חטאת [שדבר שחייבים עליו חטאת, במזיד - חייב כרת, ואילו המועל במזיד, מחלוקת רבי ורבנן (סנהדרין פ״ג ע״א) אם חייב מיתה ביד״ש או לא.

בהגהות הרש״ש על המשניות כתב די״ל כפשוטו טעם אחר לסדר זה, שהתנא שנה כפי סדר הפרשיות בסדר ויקרא, תחלה החטאות, ואחר כך הפרשה של מעילה.

★ ★

במשנה: קדשי קדשים וכו׳ מועלין בהן כו׳.

הגר״ח הלוי על הרמב״ם (הל׳ מעילה פ״ח הל׳ א׳) חוקר בעיקר גדרי חיובי מעילה, אי הוא מצד האיסור הנאה מהקדש, או שהוא דין גזל, שכמו שיש דין גזל בהדיוט כמו כן יש דין גזל מהקדש, אלא שבגזל של הקדש חייבתו תורה גם חומש ולהביא קרבן אשם.

וכתב להוכיח מהא דאמרינן (י״ח ע״א) דשיעור המחייבו מעילה בהקדש הוא שוה פרוטה, הרי מוכח דדין מעילה הוא דין גזל, שבגזל השיעור הוא - שוה פרוטה, דאילו היה זה דין איסור הנאה, הרי באיסורי הנאה השיעור הוא - כזית או רביעית, אלא ש״מ דכל יסוד מעילה הוא מדין גזל הקדש, וכ״כ באור שמח (פ״ח מהל׳ מאכ״א).

אולם בשיעורי ר׳ שמואל רוזובסקי למכות (סי׳ תמ״ב) כתב לדחות, על פי מה שמצדד הגרעק״א בתשובתו (ח״א סי׳ ק״צ) די״ל דכל איסורי הנאה דנפק״ל מלא יאכל - שיעורו הוא בשוה פרוטה, וא״כ י״ל לפי צד זה, דאיסור מעילה הוא גם כן מצד איסור הנאה, ומ״מ שיעורו הוא - בשוה פרוטה, כמו שנמצא כן בשאר איסורי הנאה.

★ ★

במשנה: קדשי קדשים וכו׳ מועלים בהם.

הנה רש״י במכות (דף י״ג ע״א) כתב דאזהרה דמעילה ילפינן מגזירה שוא דחטא - חטא מתרומה. אמנם

הרמב״ם (הל׳ מעילה פ״א ה״ג) כתב: ואזהרה של מעילה מזה שנא׳ לא תוכל לאכול בשעריך וגו׳ ונדריך, מפי השמועה (מכות י״ז ע״ב) למדו שזו אזהרה לאוכל מבשר עולה, הואיל וכולה לשם כו׳. ועיין מה שכתבנו לקמן י״ח ע״ב.

וכתב באחיעזר (חיו״ד סי׳ י״ח) שיש לומר דיש נק״מ לדינא בין הרמב״ם ורש״י, דהנה במחובר דקיי״ל (לקמן י״ח ע״ב) דאין בו מעילה, אי רק נתמעט מקרבן מעילה אבל איסורא איכא, או דמה״ת אין בו כלל איסור, די״ל דלפי פירש״י דאזהרת ואיסור מעילה ילפינן מפרשת מעילה גופא, לכן כיון דנתמעט מחובר מקרבן מעילה, ממילא נתמעט גם איסור מעילה. אבל להרמב״ם דאיסור מעילה ילפינן מלא תוכל לאכול בשעריך וגו׳, א״כ י״ל דאיסור זה כולל בין תלוש בין מחובר, ולא נתמעט מחובר רק לענין - דין קרבן מעילה שנא׳ בסוף פרשת ויקרא, לא לענין איסור מעילה, דילפינן מלא תוכל לאוכל בשעריך וגו׳ הנאמר בפ׳ ראה.

כיוצ״ב מביא הגר״ש רוזובסקי ז״ל (מכות סי׳ תס״ט) לבאר מחלוקת הראשונים אי איכא איסור דאורייתא בקק״ל דנתמעטו ממעילה, או דלגמרי נתמעטו.

די״ל דגם כן תלי בזה, דאם האזהרה במעילה היא מחטא - חטא מתרומה, כיון דנתמעט קק״ל שאינם קדשי ה׳, ממילא אתמעיטו גם מאיסורא, משא״כ אם האזהרה היא מלא תוכל לאכול בשעריך וגו׳ יש לומר שאזהרה זה כולל בין ק״ק בין קק״ל, ולא נתמעטו קק״ל רק מקרבן מעילה.

★ ★

ועיין בשטמ״ק מנחות (דף ד׳) דהאיסור הנאה בקק״ל הוא מפאת לא יחל דברו, ועיין בקובץ שעורים (ח״ב סי׳ י״ח) דהקשה דהתינח שלמים, אבל בכור - דקדוש מאליו, ליכא בל יחל, ולמה יאסר בהנאה וצ״ע.

והאחיעזר עצמו (שם) רו״ל דהאיסור הוא מפסולי המוקדשים, דתזבח ולא גיזה בשר ולא חלב ואכלת ולא לכלביך, וכ״ש קק״ל בעצמן שאסורין בהנאה.

★ ★

במשנה: **קדשי קדשים ששחטן בדרום וכו׳.**

ובתוס׳ (ד״ה ששחטן וכו׳) רצו לומר דרק בקק״ד ששחטן בדרום או שקיבל דמן בדרום מועלין, אבל אם היתה השחיטה וגם הקבלה בדרום פקע קדושתייהו ואין מועלין, וכתבו ע״ז וז״ל: ויש טעם בדבר משום דשינה בהו כל כך, ומהיו נראה למהר״ר פרץ שיחי׳ דאין זו סברא, דהא בגמ׳ מפרש טעמא דמתני׳ דמועלין בהם משום דדרום הוא מקום הראוי לקק״ל, ומה לי חד פסול ומה לי תרי פסולים עכ״ל.

והנה כתב הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו אתוון דאורייתא (כלל א׳) להעיר בגמ׳ זבחים (פ״ד ע״ב) דאיתא: א״ר יוחנן השוחט בהמה בלילה בפנים והעלה בחוץ חייב, לא תהא פחותה משוחט בחוץ ומעלה בחוץ, (פי׳ דשוחט בהמה בלילה בפנים והעלה אח״כ בחוץ חייב משום מעלה בחוץ, ואפי׳ לר׳ יהודה דס״ל דנשחטה בלילה אם עלתה תרד, וא״כ אינה מתקבלת בפנים, וראוי שיופטר אהעלאת חוץ, עכ״ז לא תהא פחותה משוחט בחוץ, דג״כ אין מתקבלת עוד בפנים, ואעפ״כ אם העלה אח״כ בחוץ חייב גם על ההעלאה) וכו׳.

וכתב הגר״י זצ״ל: יש לעיין בהא דאמר ר׳ יוחנן השוחט בהמה בלילה וכו׳, דמדוע נקט בהמה ולא אמר השוחט עוף בלילה בפנים וכו׳, דהא בעוף הוי רבותא טפי, דאית בי׳ תרי פסולים, האחד מפאת שעוף מצוות במליקה והשני מפאת שהוא לילה, משא״כ בבהמה שיש רק פסול אחד מכח לילה, ועפ״י פרש״י (שם) שביאר דשייכות השחיטה בחולין גורם שיקרא שחיטה בקדשים, א״כ כיון דבלילה מותר לשחוט עוף חולין בפנים כמו בהמה דשרי לרש״י ז״ל, דאין שום סברא לחלק ביניהם, א״כ שפיר שחיטת עוף קדשים אז בפנים שם שחיטה עלה, דאין לומר דשאני עוף דכיון דאית בי׳ תרי פסולים ע״כ הוי כמיקטל קטלי׳, דזה אינו סברא כלל, דסוף סוף כיון דהשחיטה היא בחולין, א״כ גם בקדשים שם שחיטה עלה אלא שהיא שחיטה פסולה מתרי פסולים ודו״ק ע״כ.

ושם בקו״א מביא לדברי התוס׳ כאן דמוכח כסברתו הנ״ל, דכיון דשייכות השחיטה בחולין מועילה שיקרא שחיטה בקדשים, אין לחלק בין פסול אחד לתרי פסולים ודו״ק היטב.

★ ★

במשנה: שחט ביום וזרק בלילה, בלילה וזרק ביום.

כתב בספר שיעורי היום: גירסת הראשונים במשנה היתה שתחילה כתב התנא שחט ביום וזרק בלילה, ואחר כך שחט בלילה וזרק ביום. ופירש המפרש במשנה, שזו ואין צריך לומר זו קתני. שאמנם הציור של שחט ביום וזרק בלילה הוא חידוש גדול יותר שיש בו מעילה, כיון שפסולו גדול יותר, וכיון שהשמיענו שאף באופן זה יש בו מעילה, אין צריך לומר שבאופן של שחט בלילה וזרק ביום שיש בו מעילה, מכל מקום כן דרך התנא, שזו ואין צריך לומר זו.

ואמנם הגמרא שעשתה צריכותא ואמרה שצריך להשמיענו את שני הדינים, משמע שגירסת הגמרא היתה, שתחילה כתוב במשנת שחט בלילה וזרק ביום ואחר כך שחט ביום וזרק בלילה, והדין השני הוא חידוש גדול יותר מהחידוש הראשון שנאמר במשנה, וכן כתבו התוספות, שהגירסא שכתב במשנה תחילה שחט ביום וזרק בלילה הוא שיבוש, ותחילה צריך לגרוס שחט בלילה וזרק ביום כפי שמשמע מהצריכותא של הגמרא. והמפרש כתב שאין הגמרא סוברת שזו ואין צריך לומר זו קתני, וע״כ עשתה צריכותא.

וכתב ביאור חדש, שצריך לומר שגירסת הגמרא היתה שגרסו במשנה רק בבא אחת שחט ביום וזרק בלילה, ולדבריו יש לומר שהצריכותא שהגמרא עושה, אין כוונת הגמרא שכן כתוב במשנה, אלא שהגמרא אומרת שבחידוש המשנה יש חידוש גדול, שלא רק בשחט בלילה וזרק ביום יש מעילה, אלא אף בשחט ביום וזרק בלילה יש מעילה.

ובשיטה מקובצת [אות ל״ה] מיישב את גירסת המשנה כפי שגרס המפרש וכפי שהיתה גירסת התוספות לפני שהם שינו את הגירסא. ויש חידוש בדין של שחט בלילה וזרק ביום יותר משחט ביום וזרק בלילה, וכך מתפרשת הצריכותא של הגמרא, שבשחט ביום וזרק בלילה הפסול הוא רק בזריקה והשחיטה נעשתה בהכשר. מה שאין כן באופן של שחט בלילה וזרק ביום, שיש פסול בקרבן מצד השחיטה שנעשתה בלילה, וכמו כן יש פסול בדם הקרבן מחמת שהוא לן בלילה ונפסל בלינה, ואם כן היה סלקא דעתך שבפסול זה לא תהיה מעילה, קא משמע לן שאף על פי כן מועלין בו.

★ ★

במשנה: איזו היא שלא היה לה שעת היתר לכהנים כו׳ כשקבלו פסולין וזרקו את דמה.

בתוס׳ יום טוב העיר ל״ל שנה גם כן ״הולכה״ שהיא גם כן עבודה, בין קבלה לזריקה, ותירץ דנקט תחלת העבודות - קבלה, וסוף העבודות - זריקה, וממילא הולכה היא בכלל.

אמנם בליקוטים שבמשניות (בשם שושנים לדוד) תירץ, דבפלוגתא לא קא מיירי, ובסוף פ״ק דזבחים ס״ל רבי שמעון ד״הולכה״ לא הוי עבודה הפוסלת, דהיא דבר שאינו מעכב, דהא אפשר לשחוט בהמה ליד המזבח, מבלי צורך - בהולכה, ולכן אם פסול הוליך את הדם, יחזיר כשר ויוליך, ולכן לא שנה כאן הולכה.

★ ★

בגמ׳: כשהוא חי׳ לא מעל עד שיפגום.

וכתב רש״י (סוד״ה כשהוא) אבל בשאר קדשים כגון עולה ואשם ושלמי ציבור דלאו לכפרה קאתי כו׳ עכ״ל. ונשאל בשו״ת מנחת אלעזר (ח״ב סוף סי׳ נ״ט) דהרי אשם גזלות ואשם מעילות לכפרה אתו, ואמאי כתב רש״י דאשם לאו לכפרה קא אתי?

ותירץ ע״ז המנחת אלעזר: מנ״ל דאיירי רש״י באלו האשמות שבאו לכפר, שיכול להקשות על זה, הלא י״ל דכוונת רש״י באשמות שלא באו לכפר, כגון אשם נזיר ואשם מצורע, שבאו רק להכשיר, ולא לכפר, עי׳ מנחות (צ״א ע״ב) דבעינן תרי קראי, משום דאשם להכשיר וחטאת לכפר.

וגם עיין מנחות (דף ד׳ ע״ב) דאמרינן כיון דאיכא אשם גזילות ואשם מעילות כו׳ לא פסיקא לי׳, ע״ש בשטמ״ק בשם גליון רגמ״ה דאי הוה אמר חוץ מפסח ואשם, לא ידענא באיזה אשם קאמר, אי אשם דלהכשיר או אשם דלכפר עכ״ל, הרי דאשם סתם, קרינן גם לאשמות שבאין להכשיר ולא לכפר. ואם כן גם כאן י״ל בכוונת רש״י שכתב ״אשם״ סתם, וכוונתו לאותם אשמות שבאים להכשיר ע״כ.

★ ★

במשנה: שחטן בדרום וקיבל דמן בצפון וכו׳.

בתוס׳ (ד״ה שחטן וכו׳) כתבו בתו״ד: ולהכי שביק קבלה גבי לילה ונקט זריקה, משום דאי אפשר לצמצם שתהא השחיטה ממש בסוף הלילה והקבלה מיד ביום, דקבלה ושחיטה תכופות זו לזו ע״כ. ביאר הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו בית האוצר (כלל קצ״ו אות כ׳): אין כוונתם דאי אפשר לצמצם כלל, רק דכיון דקשה לצמצם מיהת ורחוק שיומצא, ע״כ לא נקטיה תנא עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: קדשים שמתו יצאו מידי מעילה דבר תורה וכו׳.

בתוס׳ זבחים (ס״ט ע״ב) ד״ה רבי יהודה וכו׳ הוכיחו דאין איסור נבילה חל על קדשים. ולפי״ז הקשו שם ע״ש, וכתב בשפת אמת זבחים (שם): תמהני על תמיהתם, הא קי״ל במעילה (ב׳ ע״א) קדשים שמתו יצאו מידי מעילה ד״ת, נמצא דבשעה שחל איסור נבילה, כבר פקע איסור דהקדש וצ״ע עכ״ד.

★ ★

וכתב בספר חמדת יעקב להגאון ר׳ יעקב בוימאן ז״ל (סי׳ ב׳): וי״ל ליישב קושית השפת אמת דהא מבואר במעילה ט״ו אהא דאמר עולא אמר ר׳ יהודה קדשים שמתו יצאו מידי מעילה ד״ת, במאי, אילימא בקדשי בדק הבית, אפילו כי מתו נמי לא יהא אלא אשפה לאו אית ביה מעילה. ומפורש דקדשי בדק הבית שמתו עדיין מועלין בהם. ועל זה יוקשה קושיות התוס׳, דהאיך חל נבלה על קדשי בדק הבית, ועוד אפילו בקדשי מזבח ממש שמתו, אף שיצאו מידי מעילה דבר תורה, מכל מקום אסורין להנות להדיוט, וכל דין קדשים עדיין עליהן.

ומפורש כן במשנה תמורה (ל״ב), ועיין תמורה (ל״ד.) עולת העוף שנתמצה דמה מוראתה ונוצה שלה יצאו מידי מעילה ד״ת, מ״מ אסורין בהנאה, וה״נ אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית אם מתו יקברו. ר״ש אומר קדשי בדק הבית אם מתו יפדו, ובגמ׳ אמר ר״י, דלרבנן אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה, ור״ש אמר קדשי בדק הבית אינם בכלל העמדה והערכה, ור״ל סובר דלרבנן קדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה וקדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה, ור״ש סובר קדשי מזבח היו, וקדשי בדק הבית לא היו בכלל העמדה והערכה, ויכולין לפדות. עכ״פ הכל מודים דכל זמן שלא נפדו בין קדשי מזבח ובין קדשי בדק הבית אסורין להדיוט, ואם לא פדאן יקברו, ומפורש שאסורין בהנאה משום דעדיין בקדושתן הן.

והא דאין מועלין, היינו דאין חייבן קרבן מעילה עליהן, ומוכח שם דמדאורייתא אסורין להנות, דדריש לה מקרא: אם בהמה אשר יקריבו, ע״ש, שצריך מדאורייתא פדיון, ומקודם הפדיון אסורין בהנאה, ומדרבנן מועלין בהן כמבואר במעילה ב׳: ע״כ.

דף ב׳ ע״ב

בגמ׳: איבעיא להו קדשי קדשים ששחטן בדרום אי עלו מהו שירדו, רבה אמר אם עלו ירדו רב יוסף אמר אם עלו לא ירדו וכו׳, תנן קדשי קדשים ששחטן בדרום מועלין בהן, בשלמא לרב יוסף ניחא אלא לרבה קשיא, מאי מועלין בהן מדרבנן.

ומבואר מדברי הגמ׳, דאליבא דר״י מועלין בהן דתנן היינו מדאורייתא.

והנה הר״מ (פ״ג מפסולי המוקדשין ה״ז) פסק כרב יוסף דקדשי קדשים שנשחטו בדרום אע״פ שהן פסולין אם עלו לראש המזבח לא ירדו, ואילו בהלכות מעילה (פ״ג ה״א) פסק הרמב״ם דקדשי קדשים שנשחטו בדרום מועלין בהן מדברי סופרים. והקשה בכס״מ דדברי הרמב״ם סתרי להדדי, דהא אי הלכה כרב יוסף דאם עלו לא ירדו א״כ מועלין בהן מדאורייתא ע״כ.

★ ★

וכתב הגאון רי״ש כהנמן זצ״ל בקו׳ דברי הרב (ח״ב סי׳ נ״ו) ליישב בזה, בהקדם מה שיש לחקור בהאי דינא דאם עלו לא ירדו, אי הוי דין הקרבה מסוים ואכילת מזבח שאיתרבי בהני פסולים, דנהי דפסולים להקרבה לכתחילה, מ״מ מקרא דכל הנוגע במזבח יקדש, נתחדש דחל בהו דין הקרבה המיוחד להם.

או דילמא דדין זה אינו שייך כלל לדיני הקרבה, ועיקר דינם הוא שריפה בעלמא וכשאר פסולי המוקדשים, אלא דילפינן מהאי קרא דהני פסולי הקרבה אין מורידין אותן מעל המזבח ושם הוא מקום לקיום דין ומצוות שריפתן,

ולעולם לא מתקיים בהו דין הקרבה והקטרה כלל, ואין כאן אלא תורת מקום לשריפה וכש״נ.

★ ★

וע״ש שכתב להוכיח מדברי הרמב״ם דס״ל דאם עלו לא ירדו אינו דין הקרבה כלל, והוי אך ורק שריפה בעלמא, וכותב לפי״ז ליישב קושית הכס״מ הנ״ל, דא״כ אפשר דס״ל להרמב״ם דאפילו אי קדשים קלים שנשחטו בדרום אם עלו לא ירדו, מ״מ מועלין בהם אך מדרבנן, כיון דלא נתחדש בהם כלל דין הקרבה כל שהוא, ולכך מדאורייתא אין מועלין בהן.

★ ★

ועוד כתב שם ליישב את סתירת הרמב״ם שהקשה הכס״מ וכנ״ל, די״ל דאף אי נימא דאם עלה לא ירד הוי הקרבה והקטרה, מ״מ אינו מיקרי עבודה גבי המעלה, ולא מתיחסת אותה עבודה גבי העושה, דאף אי דינם שיקרבו ע״ג המזבח, מ״מ יסוד דינם הוא דמזבח קולט, ומקרא דכל הנוגע וגו׳ ילפינן דבשעה שעלו ונגעו במזבח, מזבח קולטם, והוי לחמו של מזבח, אבל המעלם על גבי המזבח אינו רק הגורם להא דמזבח יקלטם. ולכך זר המעלה על גבי המזבח, אע״פ דלא ירדו והוי הקרבה, מ״מ הוא אינו העובד והמקריב, אלא הגורם לכך שיוחל בו חיוב הקרבה, ולזה אינו בכלל זר ששימש ודו״ק היטב עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: ומי איכא מעילה מדרבנן, אין וכו׳.

כתב בספר אות ציון (ע׳ קע״א) דלכאורה קשה, מה הי׳ ההו״א של המקשן דליכא מעילה בדרבנן, ומנא לי׳ סברא כזה, וכתב לבאר עפ״י יסודו של הנתיה״מ (חו״מ סי׳ רל״ד ס״ק ג׳) שכתב לחדש דשוגג באיסור דרבנן אין צריך כפרה ותשובה להגין מן היסורין ע״ש. (והאחרונים האריכו הרבה ביסוד זה).

ולפי״ז א״ש כאן, דמבואר כאן בסוגי׳, דהלשון נהנין, היינו במזיד, ולשון מעילה נופל על נהנה מקדשים בשוגג, וזה הי׳ סברת המקשן - ומי איכא מעילה דרבנן, הא בשוגג דרבנן א״צ כפרה כלל וא״ש ע״כ.

★ ★

בגמ׳: לימא תנינא להא דעולא אמר רבי יוחנן וכו׳.

וברש״י: דממתניתין נמי שמעינן לה, מי לא אמרינן דקדשי קדשים ששחטן בדרום כמאן דחנקינון דמו, והוו כקדשים שמתו, וקתני מועלין בהן, ואמרינן מאי מועלין מדרבנן, דמדאורייתא לית בהו מעילה, דקאמרינן אם עלו ירדו דכקדשים שמתו דמו, אם כן היינו דעולא, ומאי קמ״ל הא דעולא עכ״ל.

וכתב בספר דליית הכרם (חלק ג׳ ע׳ תתרפז): לכאורה יש לשאול: וכי עולא אמר ר׳ יוחנן משועבד לדעת רבה דקדשי קדשים ששחטן בדרום והעלום - ירדו. אולי הוא סובר כר׳ יוסף דלא ירדו, וחידש לנו דאף על פי שקדשים שנשחטו שלא כדינן לא ירדו ומועלין בהן מדאורייתא, קדשים שמתו גריעי מהן ולא מועלין בהן מדאורייתא, רק מדרבנן.

ונכדי החו״ב הרב מאיר בלייכר נ״י העיר לי, דרש״י בד״ה לימא וכו׳ גורס: ״לימא לרבה תנינא להא דעולא א״ר יוחנן״, דהיינו שהוסיף תיבת לרבה, דזו גופא היא הכוונה כלומר דשמועת עולא מסייעת לרב יוסף, דאם איתא דעולא סובר כרבה, אין שום חידש בדבריו, כי משנה ערוכה היא, ועל כרחך דעולא סובר כרב יוסף ע״כ.

דף ג׳ ע״ב

בגמ׳: אמר רב גידל אמר רב, זריקת פיגול וכו׳ ואינו מביא לידי מעילה בקדשים קלים וכו׳, איתיבי׳ וכו׳ השוחט את התודה לפנים וכו׳ בחוץ למקומה, קדש הלחם, אלמא פיגול מייתי לה לידי מעילה וכו׳ א״ל בזריקה וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה א״ל בזריקה וכו׳) ביארו, דאין הפיגול נקבע עד שעת זריקה, כדאמרינן כהרצאת כשר כך הרצאת פיגול, דבעינן קרבו מתיריו, הלכך גבי לחם דכשנשחט הוי קודש, אמרינן דקדוש הלחם [קודם שבא לידי פיגול], אבל גבי מעילה בשעת שחיטה עדיין לא נקבע המעילה, ורק בשעת זריקה נקבע המעילה ואז נקבע גם הפיגול, ואין הפיגול מייתי לידי מעילה עכ״ל התוס׳.

ופריך, והא אמר עולא קומץ פיגול שהעלו על גבי מזבח פקע פיגולו ממנו לקמיצה, היינו שחיטה, אלמא דפיגול נקבע קודם הזריקה, ובתוס׳ שם הקשו, דמכמה משניות היתה יכולה הגמ׳ להקשות דקורא לקמיצה ושחיטה

פיגול, ותירצו דקושית הגמ׳ היא מדקאמר לשון ״פקע פיגולו״, משמע דפיגול הי׳ מכבר יעו״ש.

★ ★

והביא בספר זכר נתן להגאון ר׳ נתן שפיגלגלאס זצ״ל-הי״ד שהקשה, דלכאורה עדיין תמוה לומר דכל קושית הגמ׳ היתה מכח דקדוק הלשון לבד, וגם דא״כ היתה יכולה הגמ׳ לתרץ, דהלשון לאו דווקא, דפקע שלא יבוא לידו ומה מתרץ.

ותירץ הגר״נ זצ״ל, די״ל דאף דאמרינן דפיגול ונותר שהעלה על גבי המזבח פקע פיגולו והנותר ממנו, זה דווקא אם כבר נעשו פיגול וכבר נעשה נותר, אבל אם העלה על גבי מזבח קודם שנעשה נותר, ואח״כ בעת היותו על גבי מזבח נעשה נותר, לא פקע הנותר והפיגול ממנו, ושוב מצא כאן בחק נתן זבחים דף מ״ג שכ״כ עי״ש.

וכותב שם: וכן הראה הגאון ר׳ מרדכי (שליט״א) זצ״ל קאלינא מווישעגראד שכן מבואר בספר ערוך לנר בכריתות (דף י״ד). והעיר דמה סברא יש לחלק אי נעשה נותר קודם לכן או לאח״כ.

★ ★

ובספר זכר נתן הנ״ל (סי׳ ל״ד) העיר על היסוד הנ״ל, הגאון ר׳ ישראל יהושע קאלינא זצ״ל-הי״ד (בנו של הגאון ר׳ מרדכי קאלינא זצ״ל-הי״ד): לפענ״ד להעיר ממנחות (כ״ו ע״ב) דמקשי על ר״י דס״ל דקומץ מתיר את השיריים משתצית בו האור ברובו, מהא דתניא הקומץ ולבונה מעלהו עם בא השמש, והא עם בא השמש לא משכחת לה שתצית בו האור ברובו, ומשני כאן לקלוט, כאן להתיר, ופרש״י ז״ל לקלוט, שתהא מזבח קולטו שלא יפסול בלינה הוא משמשלה בו האור עכ״ל [והש״ס כאן סובר דלינה מועלת בראשו של מזבח כמובן].

מוכח דמהני משילת האור אשלא יעשה אח״כ נותר ויפסל בלינה, וכן מהא דמוקי בפוקעין, ופירש״י ז״ל בפוקעין, בקומץ ולבונה הקופצין מתוך האור ונופלין, מעלה אותו כל הלילה עכ״ל, ואמאי לא יפסל בלינה כשמוצאו הלילה שעה אחת חוץ למזבח כמו מי כיור בזבחים (כ״א ע״א) יעו״ש ברש״י ד״ה מי כיור. וע״כ דכיון דמשלה בו האור, שוב לא נפסל בלינה, הרי דמשילת האור מהני גם על אח״כ שלא יפסל בלינה. ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אלמא פיגול מייתי לה לידי מעילה.

ובתוס׳ (ד״ה אלמא וכו׳) כתבו בשם רבינו האי, דהגם דבלחמי תודה אין מועלין, מ״מ בתרומת לחמי תודה כיון דניתנין לכהן שפיר מועלין עיי״ש.

וכתב הרה״ג ר׳ מרדכי יהודה לוברט ז״ל בספר כוכבי אור (ח״א ע׳ רע״ט) בשם ידידו, תלמיד יח״ל הבחור יוסף צבי לעווינשטיין הי״ד מזאקליקוב: וקשה טובא, דאיבעיא במנחות (ע״ז ע״ב) תרומת לחמי תודה חייבין עליהן מיתה וחומש או אין חייבין עליהן מיתה וחומש, וסלקא בתיקו, ולפי״ד רבינו האי יש בהן חומש מצד מעילה, והוא קושיא עצומה לכאורה וצ״ב ע״כ.

דף ה׳ ע״א

בגמ׳: היתר שחיטה שנינו או היתר זריקה שנינו וכו׳.

כתב בספר מקדש דוד (סי׳ ז׳ אות ה׳): יש לחקור בטעם הדבר שהזריקה מוציאה מידי מעילה, אי הוי גזיה״כ כיון דאמרה תורה הדם יזרק והבשר תאכל, כיון דהבשר מותר באכילה אחר זריקה א״כ ע״כ יצאה מידי מעילה, וזהו היתר בפני עצמו דזריקה מוציאה מידי מעילה, מיהו מדברי התוס׳ מעילה (י׳ ע״א) לא משמע כן, דאמרינן שם הכל מודים שאם נהנה מבשר קדשי קדשים שנטמא כו׳ שאין מועלים בהם, ואע״ג דאית ליה מצות שריפה לכהנים.

וכתבו התוס׳ וז״ל: שאם נהנה מבשר קדשי קדשים שנטמא כו׳ פטור, פירוש שהרי נעשה מצותן, ופריך פשיטא מאי קא מפסיד, כלומר מה מצוה יש כאן עוד לעשות ואפילו היו כשרים, ומשני מהו דתימא בשר קדשי קדשים שנטמאו איכא מצות שריפה לכהנים כו׳, וא״ת האי בשר קדשי קדשים שנטמא היכי דמי, אי קודם זריקת דמים אמאי אין מועלין כו׳, ונראה לפרש דהכא מיירי בנטמאת לאחר זריקה, וקמ״ל אע״ג דאיכא מצות שריפה עליה, מ״מ מכי זריק חשיב נעשית מצותו, כיון דלא צריך בגדי כהונה במצות שריפה עכ״ל.

ומוכח מדברי התוס׳, דזה דזריקה מוציאה מידי מעילה, אין זה דין בפני עצמו, רק ככל דבר שנעשית מצותו

שאין מועלין בו, ואע״ג דהזריקה היא בדם, מ״מ חשיב גם על הבשר נעשה מצותו, דהמצוה אינה רק על הדם כי אם על כל הקרבן, דכל הקרבן טעון זריקת דמים.

★ ★

ולפ״ז יובן שפיר זה, דבעולה ובאימורים אין הזריקה מוציאה מידי מעילה, ומשום דעדיין לא נעשית מצותן, דאיכא עלייהו עוד מצות הקטרה שצריכה בגדי כהונה, ובמעילה (ה׳ ע״א) איכא פלוגתא דאמוראי, אי היתר שחיטה שנינו שהשחיטה מוציאה מידי מעילה או היתר זריקה היינו קבלה או היתר אכילה היינו דבעינן זריקה ממש.

ולפ״ז יש לפרש פלוגתייהו הכי, דמ״ד היתר שחיטה, ס״ל דבהבשר חשיב נעשית מצותו בשחיטה, דהקבלה והזריקה הם בדם ולא בבשר, ומ״ד היתר זריקה ס״ל דאף הקבלה היא בכל הקרבן ולא רק בדם, כיון דצריך לקבל דם מהפר א״כ הוי עבודה בכל הפר, אבל הזריקה שהיא בדם עצמו אינו שייך אל הבשר, וחשיב נעשית מצותו בקבלה, ומ״ד היתר אכילה ס״ל כמ״ש דמצות זריקה כל הקרבן מחייבתו ע״כ.

★ ★

בגמ׳: תנן, שלנה ושנטמאת ושיצאת, לאו דלן דם וכו׳ אבל דם איזדריק.

הנה בקדושין (נ״ו ע״ב) איתא במשנה: המקדש בערלה וכו׳ אינה מקודשת, ובתוס׳ שם (ד״ה המקדש וכו׳) הקשו: וא״ת ואמאי לא חשיב בהך מתניתין פיגול ונותר וטמא וכו׳ עכ״ל. כתב רבינו המהרש״א בחדושי הלכות (שם) וז״ל: ק״ק תיפוק ליה דמשום איסור קודש אינה מקודשת, כדתנן [לעיל דף נב ע״ב] המקדש בחלקו וכו׳, וי״ל דפסיקא להו בשום דוכתא דפיגול ונותר וטמא דפקע מנייהו איסור קודש, ובהכי ניחא נמי דהוה מצי למיתני מכרן וקידש בדמיהן מקודשת, אע״ג דקודש תופס את דמיו, דכל הני פקע מנייהו איסור קודש, עכ״ל.

★ ★

וכתב בספר טיב קידושין להגאון ר׳ יוסף טייב זצ״ל (ע׳ רי): ואשתמיט מיני׳ וכו׳ מתניתין במעילה (ב׳ ע״א): כלל אמר רבי יהושע כל שהיה לה שעת היתר לכהנים אין מועלין בה, וכל שלא היה לה שעת היתר לכהנים מועלין בה, איזו היא שהיתה לו שעת היתר לכהנים, שלנה ושנטמאת. ואמרינן בגמרא (כאן) דרבי יוחנן אמר היתר אכילה שנינו, ופריך תנן שלנה ושנטמאת, לאו דלן הדם וקתני אין מועלין בו ושמע מינה היתר זריקה שנינו, ומשני לא דלן בשר אבל דם איזדריק.

הנה מבואר, דבנותר נמי איכא איסור קודש, דאם איתא דנותר פקע איסור קודש מיניה, א״כ למה לי טעמא דאין מועלין בשלן הבשר חוץ לזמנו משום שהיה לו שעת היתר אכילה לכהנים, תיפוק ליה משום דכיון דלן הבשר והו״ל נותר פקע איסור קודש מיניה. ועוד דא״כ אפילו בלן הבשר קודם זריקה דלא היה לו שעת היתר אכילה לכהנים אין מועלין, משום דכיון דלן הבשר והו״ל נותר פקע איסור קודש מיניה.

גם מה שכתב הרב דטמא פקע איסור קודש מיניה, ליתא. שהרי לרבי יוחנן דאית ליה היתר אכילה שנינו, על כרחך לומר דהא דקתני מתניתין ושנטמאת, לאו היינו דנטמא הדם, דא״כ היתר זריקה שנינו, ועל כרחך לומר דהיינו דנטמא הבשר. והא דקאמר לאו דלן הדם וכו׳ לא דלן בשר וכו׳, לאו דוקא, והוא הדין דהוה מצי למיפרך מנטמאת מאי לאו דנטמא הדם, ולשנויי לא דנטמא הבשר אבל דם איזדריק, אלא רישא דמילתא נקט.

וכן פירש״י במשנה וז״ל: שלנה הבשר לאחר זריקה או שנטמאת או שיצאת לאחר זריקה וכו׳. וכן כתב הרב עובדיה ברטנורא ע״ש, וכ״כ הרמב״ם (בפרק ג׳ מהלכות מעילה) ע״ש. והשתא אם איתא דטמא פקע מניה איסור קודש, למה לי טעמא דאין מועלין משום שהיה לו שעת היתר אכילה לכהנים, תיפוק ליה משום דכיון דנטמא הבשר פקע איסור קודש מיניה. ועוד דא״כ אפילו נטמא בשר קודם זריקה, בלא היה לו שעת היתר אכילה לכהנים אין מועלין, דכיון דנטמא הבשר פקע איסור קודש מיני׳ עכ״ד ונשאר בצ״ע ע״ד המהרש״א.

★ ★

בגמ׳: לא, דקבלי סמוך לשקיעת החמה דלא היה שהות למזרק וכו׳.

וכתב בספר תקנת עזרא: לכאורה קשה, דאם כן גם השחיטה היתה ודאי סמוך לשקיעת החמה אחר תמיד של בין הערביים, ואם כן אפילו הוי שהות למזרקיה נמי איך הוה נראה לזריקה, הא קיימא לן בפסחים [דף י״ח ע״ג] שאין לאחר שום קרבן אחר תמיד של בין הערבים

משום דעליה השלם כל הקרבנות כולם, ואין לומר דדם אין איסור לזרוק אחר התמיד כדאיתא בפסחים שם, דהרי זה אינו לר״י בריב״ב כמו שכתב התוספות בחגיגה [דף נ״א] ובטורי אבן פרק ד׳ דר״ה.

וי״ל דמיירי שנשחט בדיעבד אחר שחיטת התמיד וזריקת דמו קודם הקטרתו על המזבח, דבכה״ג אין איסור לזרוק הדם כמו שכתב התוספות במנחות [מט:] ובמשנה למלך פ״א מהלכות תמידין עיין שם.

ולכאורה זו סתירה לדברי התוס׳ יומא [כט:] שכתבו אליבא דר״ש דכשנשחט הזבח אחר התמיד של בין הערבים אסור לזרוק הדם, דהרי אנן כאן אליבא דר״ש קיימינן, אלא דיש לומר בדוחק, דשם אזלי אליבא דמאן דאמר היתר אכילה שנינו, דלדידי׳ אין אנו מוכרחין לומר דקבליה סמוך לשקיעת החמה וק״ל; עיין בתוספות מנחות [דף כ:] סד״ה נפסל ובע״ז [לד.] בתוס׳. ע״כ.

★ ★

בגמ׳: לא, דקבלי׳ סמוך לשקיעת החמה דלא היה שהות למזרק וכו׳.

וברש״י (ד״ה לא וכו׳) כתב: ומשום הכי לן, דלא הוה שהות למזרקיה, והוא אכל הבשר בלילה לפני זריקה להכי מועלין, שהרי הדם עדיין לא היה ראוי ליזרק ולא מצינן למימר כל העומד ליזרק כזרוק דמי עכ״ל.

וכתב בספר מקדש דוד (סי׳ טז ס״ק ב): ומדברי רש״י ז״ל נראה, דדוקא אם אכל הבשר בלילה, אבל אם אכל הבשר למחר ביום אין בו מעילה, משום דאמרינן אז כל העומד ליזרק כזרוק דמי, ואע״ג דהדם נפסל בלינה, ומשום דס״ל לר״ש דדם שלן מוציא מידי מעילה כמ״ש רש״י ז״ל שם לעיל.

ומדברי רש״י ז״ל נראה, דאע״ג דאסור לזרוק, דהא דם שלן פסול הוא ואסור לזרוק, מ״מ כיון דאם זרק מוציא מידי מעילה, אמרינן כל העומד ליזרק כו׳, ורק באכל הבשר בלילה, דהוא קודם שנראה לזריקה, דזריקת לילה לא מהני כלל משום ביום צותו, אז איכא מעילה.

והנה לפי פירוש רש״י ז״ל, אי אפשר לפרש ההיא דמעילה כמו שפירשו התוס׳ במנחות (כ ע״ב) דזה דאמרינן דקבליה סמוך לשקיעת החמה היינו סמוך לתחילת שקיעה, דאפילו אם דם שנפסל בתחילת שקיעה מדאורייתא, מ״מ כיון דלכל שאר הדינים הוא יום גמור, א״כ אפילו אי ליכא שהות קודם תחילת שקיעה למזרקיה. מ״מ שפיר אמרינן כל העומד ליזרק כו׳, דלא גרע אי זריק לאחר תחילת שקיעה משזרק למחר, דאע״ג דהדם נפסל, מ״מ אמרינן לר״ש כל העומד ליזרק כו׳, וכיון דלאחר תחילת שקיעה הוא יום לענין ביום צותו, א״כ הוי זריקת יום ולא זריקת לילה, רק שנפסל הדם בתחילת שקיעה, וא״כ לא גרע מזרק למחר לגמרי.

ומזה נראה, דתוס׳ ע״כ לא ס״ל כרש״י ז״ל במעילה, ואף אם אכל למחר לא אמרינן לר״ש כל העומד ליזרק כו׳ עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: לאו דהוה שהות למיזרקיה וכו׳ וש״מ היתר אכילה שנינו וכו׳.

כתב בספר חדושי בתרא כאן (אות עד):

צ״ע בהוכחתם, דהא סברת מ״ד היתר זריקה הוא משום ד״עומד״ לזרוק כזרוק דמי, כדפירשו תוס׳ (ד:) ד״ה היתר ע״ש, וזה שייך בזריקה כשרה, דעומד לזרוק כמצותה, משא״כ הכא דקודם זריקה אין איסור פיגול גמור, ולתוס׳ (ג:) ד״ה קומץ שכתבו בפירוש המסקנא שם וז״ל: אין הפיגול עד שעת זריקה ע״כ, א״כ ודאי אינו ״עומד״ ליזרק להביא עצמו לאיסור פיגול גמור, ולכן לכ״ע היתר אכילה בעינן, דהיינו שעבר וזרק.

שוב מצאתי שכן הקשה הרש״ש ז״ל ד״ה אחר זריקה, ובשיטמ״ק.

ולכאורה תוס׳ ד״ה ת״ש הקשו כנ״ל וז״ל: אימת פיגול, דבקבלה לא מצית אמרת דהא מוקמי לה בנעשה קבלה בהכשר (ע׳ תוס׳ ד״ה כיצד) ע״כ. וצ״ע בקושיתם, דהא לעיל פירש קבלה בהכשר היינו רק שיהא שייך שהות לזרוק. ולכאורה כוונתו כנ״ל, דלאו עומד לזרוק כשהקבלה בפיגול. וכפרש״י ד״ה לא דלא זרק וז״ל: ובפיגול הוא דלא אמרינן כזרוק דמי, וצ״ע דא״כ מה ת״ש איכא נגד מ״ד דהיתר זריקה, נעמיד הברייתא בפיגול מראשית הקבלה וממילא אינו ״עומד״ לזריקה וצ״ע ע״כ.

★ ★

דף ו׳ ע״ב

במשנה: **בשר קדשי קדשים שיצא לפני זריקת דמים כו׳ ר׳ עקיבא אומר אין מועלין בו אבל חייבין עליו משום פגול נותר וכו׳.**

במנחת חינוך (מצוה ז׳ ומצוה ח׳) כתב לחדש דקרבן שנפסל - אין בו דין נותר, שאין האוכל הנותר ממנו חייב כרת.

ותמה עליו בהגהות תפארת יעקב על המשניות כאן, שהרי הכא נפסל הקרבן ביוצא, ואעפ״כ אמר רבי עקיבא שחייבין עליו משום ״נותר״, כלומר דהאוכל הנותר ממנו חייב כרת, הרי שאף שנפסל הקרבן, עם כל זה חייב האוכל הנותר ממנו - כרת, וצ״ע.

★ ★

במשנה: **אימורי קק״ל שיצאו לפני זריקת דמים כו׳.**

בתוס׳ יו״ט הביא מגמרא זבחים (דף צ׳) דאיירי אפילו היו האימורים בחוץ קודם זריקה ונזרק הדם, ושחזר והכניסם, דאימורים קודם לזריקה לאו קדשי ה׳ הם, ולא נפסלו בזריקה, ומביא כן מהרמב״ם (פ״א מהל׳ פסוה״מ הל׳ ל״ג): ונזרק הדם, והם בחוץ. ודלא כרש״י שכתב שיצאו, וחזרו, ונזרק דמן.

והגרעק״א בתוספותיו כאן כתב די״ל דהיינו דוקא ביצאו חוץ לעזרה, אבל אם יצאו חוץ לחומת ירושלים י״ל דשפיר נפסלו, דלא גרעי מבשר קק״ל דנאכלים בכל העיר, ואם יצאו חוץ מירושלים נפסלו, וה״נ באימורין כן הוא.

אבל בהגהות תפארת ירושלים חולק ע״ז, וכתב לחדש דדוקא בשר קק״ל דאין נאכלין רק בירושלים, לכן אם יצאו חוץ לחומת העיר, נפסלו, משא״כ אימורי קק״ל, אין להם שום מחיצה של עיר, שהרי הם נקרבים ע״ג המזבח, לכן י״ל דאף אם יצאו חוץ לחומת העיר, גם כן כשרים הם, ובזה קילי יותר מבשר קק״ל.

★ ★

הראב״ד (בהל׳ פסולי המוקדשין שם) משיג וחולק על הרמב״ם, וסובר דרק לא נפסלו לענין דמועלין בהם, וחייבין עליהם משום פיגול טמא ונותר, אבל הם עצמם נפסלים ביוצא, ועיין בספר המפתח על הרמב״ם, שי״מ בדעת הרמב״ם דגם הוא אינו מכשיר, רק אם נכנסו האימורים בחזרה - לפני זריקת הדם, אבל אם נזרק הדם, כשהם בחוץ, גם הוא מודה שנפסלו.

★ ★

במשנה: **אימורי קק״ל שיצאו לפני זריקת דמים ר״א אומר אין מועלין בהן ואין חייבין עליהן משום פיגול נותר וטמא, ר״ע אומר מועלין בהן, וחייבין עליהן משום פיגול נותר וטמא.**

והביא בספר גנזי רבותינו (ע׳ קעו) בשם ״מפי השמועה״, דהנה כתב הרמב״ם (פ״א דפסולי המוקדשין הלכה לב): וכן בשר קדשים קלים שיצאו חוץ לעזרה לפני זריקת דמים אע״פ שנזרק הדם והבשר בחוץ, הזבח כשר, מפני שסוף הבשר לצאת והזריקה מועלת ליוצא לשרפו אבל לא לאכלו ע״כ, וצ״ל דמיירי באופן דיצאו הבשר והאימורים, וקמ״ל דמיקרי יש בשר, כיון דזריקה מועלת ליוצא.

אכן צ״ב דכיון שלא נפסל הבשר ביוצא דסוף הבשר לצאת, א״כ מה הוצרך הרמב״ם לומר דהזריקה מועלת ליוצא, הרי לא נפסל כלל הבשר, ולא הוי יוצא.

והנה בזבחים (פט, ב) הובא מחלוקת, בשר קדשים קלים שיצא לפני זריקת דמים, דר׳ יוחנן אמר כשר הואיל וסופו לצאת, ר״ל אמר פסול כיון דעדיין לא הגיע זמנו לצאת, עד כאן לא פליגי אלא בבשר אבל באימורין לא, הוא הדין דבאימורין נמי פליגי, והא דקמיפלגי בבשר, להודיעך כוחו דר״ל, דאפילו בשר דסופה לצאת אמר עדיין לא הגיע זמנו לצאת. ופרש״י ד״ה הוא הדין דבאימורין וז״ל מכשר, שזריקה עושה אותו קדשי קדשים, והאי דפריש משום דסופו לצאת, הש״ס קמפרש ליה ולא מילתיה דר׳ יוחנן היא ע״כ.

נמצא דלאו דוקא בבשר דסופו לצאת אמר ר׳ יוחנן דינו, אלא גם באימורין אף דאין סופו לצאת, מ״מ מועלת הזריקה להזבח אף דנפסל, ושפיר הוסיף הרמב״ם דהזריקה מועלת ליוצא לשרפו אבל לא לאוכלו, והיינו משום דמיירי דגם האימורים יצאו אף דאין סופן לצאת, וכמו שפירשו היש מקשים עצמם ״וצ״ל דמיירי באופן דיצאו הבשר והאימורים״, ולכן מהניא הזריקה לישרף, משום דהרמב״ם ז״ל פסק כר״ע במתני׳ בקק״ל, וכדפירש הכס״מ (פ״ב דמעילה ח״א), וצ״ל דאמרינן בגמ׳ דר״ע מייתי אפי׳ זריקה שלא כתיקנה (דהא נפסל ביוצא) מייתי לידי מעילה, וידוע

דהלכה כר״ע ע״כ. אבל לא לאכילה, משום דהאימורים נפסלו ביוצא ע״כ.

דף ז׳ ע״א

בגמ׳: בעא מיני׳ ר״א מר״י, חישב לנשפכין למחר מהו וכו׳ **הני נשפכין נמי, כיון דלאיבוד אזלי, לא מהני בהו מחשבה.**

וכתב הגאון ר׳ שלום ברנדר זצ״ל בספרו חוקת היום ח״א בקו׳ עבודת הכהן (ברמב״ם פ״ח דמעשה הקרבנות הלכה ו):

מבואר מזה דדם שנשפך מן הכלי על הארץ, אף שכשר לאוספו ולזרוק על המזבח, מ״מ אם לא חש לאוספו ואזיל לאיבוד תו לא מיקרי דם זריקה, ואם חישב עליו לזורקו חוץ לזמנו ל״ה כמחשב באכילת מזבח ולא נתפגל, וכמו כן י״ל לענין כבוס, דאם נשפך מן הכלי על הרצפה ולא חש לאסוף הדם ואזיל לאיבוד, תו לא מיקרי דם זריקה ולא בעי כבוס.

ולפי״ז יש לבאר מש״כ בתוס׳: נשפך מן הכלי על הרצפה ואספו טעון כבוס ע״כ. וכ״כ הרמב״ם (במעשה הקרבנות הנ״ל), ולכאורה הרי אפי׳ אם ניתז מן הדם בעודו על הרצפה נמי טעון כיבוס, ומדוע נקט ״ואספו״.

אך להנ״ל א״ש, דרק אם חש לאסוף הדם ואינו הולך לאיבוד אז טעון כבוס (אף אם ניתז ממנו בעודו על הארץ), משא״כ אם אינו אוספו ע״כ.

★ ★

וכותב עוד (שם):

וראה בתוס׳ במעילה (ד״ה חישב וכו׳) בסו״ד שכותב, דדם הנשפך מן הכלי אין מצוה לאוספו, יש לעיין טובא, דלהדיא כתבו התוס׳ בזבחים (לד:) ד״ה כל, דדם שנשפך מן הכלי על הרצפה מצוה לאוספו עיי״ש.

ויש לחלק בין היכא דנשפך כל הדם, אז מצוה לאוספו, בכדי לקיים מצות זריקה, וההיא דמעילה מיירי שנשפך מקצת הדם, ונשאר דם בכוס לקיים מצות זריקה, ולכך אין מצוה לאסוף ההיא מקצת שנשפך, וכן משמע בתוס׳ זבחים (יג:) ד״ה ע״מ עייש״ה.

ומ״מ עצם הדבר צ״ע, דהרי אף תרומה מצוה להצילה בקום ועשה מן ההפסד, אם היא מונחת במקום שתהי׳ נפסדת, כמבואר במשנה דתרומות (פ״ח מ״ח) אם היתה מונחת במקום תורפה יניחנה במקום מוצנע, ומכ״ש קדשים דמצוה להצילם מן ההפסד, ולמה יניח את הדם הנשפך לילך לאיבוד, והרי יכול לאוספו ולקיים בו מצות זריקה או מצות שפיכת שיריים ובזה מצילו מן ההפסד והאיבוד, ועי׳ תוס׳ זבחים (כ״א.) ד״ה מאי, ויש להאריך בזה ואכ״מ עכ״ד.

★ ★

עוד הוסיף בזה הגר״ש ברנדר זצ״ל בספרו חוקת היום ח״ב (בחי׳ ליומא מח אות ז) די״ל לבאר סברת חילוק התוס׳ בזבחים דף י״ג הנ״ל, דיש לחלק, דהיכא דנשפך כל הדם מצוה לאוספו, לקיים מצות זריקה, אבל היכא שנשפך מקצת הדם, ונשאר דם בכוס לקיים מצות זריקה, אין מצוה לאסוף האי מקצת שנשפך.

וביאור הדברים הוא, דהדם שנשפך על הרצפה נתהוה בו גריעות וחילול הקדושה, ואף שאין בכח הגריעות הזה לפסול הדם לאחר שנתקדש בכלי, מ״מ אם אינו רוצה להעלות על המזבח, דבר שנתהוה בו איזה פגם וגריעות, הרשות בידו, מאחר שנשאר דם בכוס, ויכול לקיים מצות זריקת דם הקרבן, בדם שיש בו שלימות הקדושה, בלי שום פחיתות וגריעות, ודו״ק היטב בכל זה עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: בעא מיני׳ וכו׳ חישב לנשפכין למחר מהו וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה חישב וכו׳) בסו״ד: אלא נראה לר״י דקבעי במחשב בשעת הולכה על מנת לזרוק הדם וכו׳ מי אמרינן וכו׳ או דילמא הואיל ואין מצוה לאוספו הוה לי׳ הולך לאיבוד ע״כ.

וכתב הגאון האור שמח (פי״ג דפסולי המוקדשין הלכה א׳): לפי מה דמורה לשון התוס׳ במעילה דליכא מצוה באסיפתן יקשה, הא בפ״ג דזבחים (דף ל״ד) פריך דאם נשפך על הרצפה תהא דיחוי ומשני כיון שבידו לאוספו לא הוי דיחוי, וכבר פירשו בתוס׳ פרק לולב הגזול ובזבחים שם דהא דאם כסהו הרוח דהוי דיחוי אע״ג דבידו לגלות, כיון דאין מצוה לבטל הדיחוי לא חשיב בידו, וא״כ אם לא הוי מצוה באסיפתו תו הוי דיחוי.

וצריך לומר, דאם נשתייר דם בכוס לזרוק אז אין מצוה באסיפתו את הדם, אבל בלא נשתייר ודאי דמצוה

לא לפסולי זיבחא לאסוף את הדם, כדי שיהא מה לזרוק. אבל הברור נראה, דגם בנשפך מקצתו מצוה מיהא איכא, דהא הדם שנתקבל בכלי אזיל ליסוד, ומיחשב אכילת מזבח לגבי פיגול, רק דאינו מעכב את הכשר הזבח, ולכן בעי לענין פיגול, ובפרט למ״ד אין כוס עושה חבירו דיחוי, אם כן אם יאסוף הדם לאחר זריקה ג״כ יהא נשפך ליסוד לכן לא חל עליו פיגול וברור. ועיין ירושלמי פרק תמיד נשחט דדרומיי אמרין אימורין שאבדו מחשב עליהן כמו שהן קיימין יעו״ש ודו״ק ע״כ.

★ ★

ובמקדש דוד סי׳ ל״ג אות ב׳ (ד״ה אמרינן וכו׳) הביא דברי התוס׳ כאן ותמה: יש לעיין אמאי לא יהיה מצוה לאוספו, אע״ג דיש דם בכוס ויכול לעשות זריקה ממנו, מ״מ הא בעינן שפיכת כל השירים ליסוד, א״כ אותו הדם שנשפך מן הכלי על הרצפה דדם כשר הוא, אמאי א״צ לאוספן ולשופכן ליסוד.

וכתב ליישב די״ל, דהנה יש לחדש דרק דם שהיה ראוי לזריקה בשעת זריקה נעשה דין שירים לשופכן ליסוד, ולפי״ז י״ל גם כאן, דה״נ דאפילו למ״ד כוס עושה חבירו שירים, הוא דוקא אם הדם האחר היה בשעת זריקה בכוס והיה ראוי לעשות ממנו זריקה, אבל נשפך מן הכלי על הרצפה, אף דאינו נפסל, מ״מ כיון דבעינן זריקה מכלי, א״כ בשעת הזריקה - אותו הדם לא היה ראוי לזריקה, דמחוסר אסיפה בכלי אינו נעשה שירים, ואע״ג דלשפיכת שירים אין צריך כלי כדאמרינן בפרק ב״ש (זבחים ל״ח ע״ב), מ״מ בעינן שיהא ראוי לזריקה בשעת זריקה עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: כי אמר ר״ע זריקה מועלת, ליוצא לשריפה וכו׳.

וברש״י (ד״ה א״ר חנינא וכו׳): ולהכי מהניא לי׳ זריקה, שאינו נשרף לאלתר אלא עד שתעובר צורתו ע״כ.

מבואר כאן ברש״י דין חדש, דלר״ע זריקה מועלת ליוצא צריך הבשר עיבור צורה לשורפו. והתוס׳ (ד״ה כי) הקשו על פירש״י ממשנה מפורשת בפסחים (פב ע״א) דאיתא שם, הפסח שיצא או שנטמא ישרף מיד אלמא דלא צריך עיבור צורה ע״ש.

★ ★

וכתב בשו״ת כוכב מיעקב (ח״א סי׳ יב):

הנראה לדעתי לתרץ קושית התוס׳, דהנה בפסח קיי״ל (פסחים עח ע״ב) דבעינן שיהיה הבשר ראוי לאכילה ולכך אם נטמא הבשר אפי׳ החלב קיים אינו זורק את הדם, ולפי״ז נראה, דלעולם שפיר מהני זריקה ליוצא במוקדשין דלבעי עיבור צורה, והא דאמרינן בפסח שנטמא או שיצא דישרף מיד הוא דוקא בפסח, כיון דבפסח בעינן שיהיה הבשר ראוי לאכילה והאכילה מעכבא ולאכילה לא מרצה, וא״כ אפילו לר״ע דסובר דזריקה מועלת ליוצא, היינו דוקא בשאר מוקדשין דלא בעינן שיהיה הבשר ראוי לאכילה, אבל בפסח אפילו לר״ע לא מהני זריקה ליוצא, כיון דאינו ראוי לאכילה, ואכילת פסחים מעכבא ובדיוק אימורי הפסח שיצא או שנטמא ישרף מיד, אבל בשאר קדשים בעינן עיבור צורה, ודוק כי אמת וברור היא עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: אמר רב פפא, לא אמר ר״ע זריקה מועלת ליוצא אלא שיצא בשר, אבל דם אין זריקה מועלת ליוצא.

בתוס׳ זבחים (כ״ו ע״א) ד״ה דילמא וכו׳ כתבו, דר״פ סבר, דאע״ג דאיפסלו ביוצא, מ״מ בהדר עיילינה לגוואי גם לר״א זריקה מועלת על יוצא כי האי דלפני זריקה והי׳ בפנים בשעת זריקה, ע״ש.

והקשה בדבר אברהם (ח״ג סי׳ א׳ בהג״ה לאות כט) דא״כ אמאי קאמר כאן ר״פ גופו, לא אמר ר״ע, דמשמע דר״א פליג עליו, והרי דם תמיד הדר עיילינהו לפני זריקה הוא, ובכה״ג בבשר גם ר״א כר״ע ס״ל דמהני׳ זריקה, ובע״כ מוכח דכל שנפסל ביוצא לא מהני׳ לר״א הדר עיילינהו גם לר״פ ודלא כהתוס׳, ובדוחק י״ל דנקט ר״פ ר״ע, משום דאשכחן לי׳ בהדיא דאמר זריקה מועלת ליוצא, וה״ה לר״א למאי דחידש ר״פ דבהדר עיילינה מיירי לר״ע, ודוחק הוא, ואפשר עוד דיש חילוק בין קדשי קדשים לאימורי קדשים קלים לענין זה, וצ״ע ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אמר ר״א, לא אמר ר״ע אלא בבת אחת וכו׳.

וברש״י (ד״ה אלא ששחט וכו׳): כגון ששחטום שני כהנים כאחת דכחד גופא דמי וכו׳. והקשה הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו בית האוצר (כלל קצ״ו אות י״ז): וקשה, הא אי אפשר לצמצם וכו׳ ע״כ.

דף ז׳ ע״ב

בגמ׳: אמר ר׳ יוחנן, קצצתינון לרגלוהי דינוקא.

וברש״י: ר״ל קרי ינוקא, לפי שהי׳ בחור ממנו ע״כ. וכתב בספר תקנת עזרא כאן: לענ״ד קשה לומר כן, דהרי ר״ל כבר היה גדול בשני דר׳ יהודא נשיאה והיה גדול בתורה בימי ר׳ יהודא הנשיא הראשון, עיין בסדר הדורות סדר תנאים ואמוראים אות יוד ואות שין, וריו״ח הרי נולד בימי רבי כדאיתא ביומא (דף פב) דרבי אמר לחישו לאימיה כשהיתה מעוברת עמו יוכ״פ היום, וא״כ נראה דר״ל קשיש הוה מר׳ יוחנן.

ואין לומר דריו״ח דהכא הוא ריו״ח התנא כעין מש״כ התוס׳ בנזיר (דף מה), דהא ריו״ח מקשה ליה הכא מהא דאמר עולא, ואיך יקשה ריו״ח התנא מעולא האמורא.

לכן נלע״ד דריו״ח על ר׳ אושעיה דמשמיה אמר ר״ל תשובה גנובה השיבו ר״ע קאמר קצצתינהו לרגלוהי דינוקא, והוא ר׳ אושעיה השני לא ר׳ אושעיה הגדול רבו דר״ל, ומ״מ אמר ר״ל משמיה כיון שהיו בדור אחד ומצינו כיוצא בזה הרבה, ובע״ז (דף מד ע״ב) איתא אמר רחב״י אמר ר׳ אושעיה תשובה גנובה השיבו ר״ג לאותו הגמון, נראה דהוא נמי ר׳ אושעיה השני, שהיה רגיל לומר בלשון הזה כידוע שלכל אחד מחז״ל היה לשון שהיה דרכו להשתמש בנוסח ההוא, ורחב״י היה ג״כ בדור ההוא, ובזה יש להכריע בע״ז שם בין נוסח הדפוס ובין הגהת הב״ח שם ודו״ק ע״כ.

★ ★

וראה בספר אמרי יהושע (ח״א ע׳ קז) שמביא מתוס׳ יבמות (נז ע״א) ד״ה אתא וכו׳ שכתבו וז״ל: כאן משמע שהיה ר״ל גדול כשבא לפני ר׳ יוחנן כמו שפירש ר״ת בב״מ שהיה לומד תורה לפני ר׳ אושעיה רבו של ר׳ יוחנן עכ״ל, והנה משם אין ברור מי הי׳ מבוגר יותר, ר״ל או ר״י.

★ ★

וע״ש שמביא מכ״ד בש״ס דקרי לאדם מבוגר ״ינוקא״, וע״ש (בעמוד לא) שמביא מרבינו ניסים גאון (ברכות נז:) בד״ה ר׳ ישמעאל בן אלישע וז״ל: וכבר נשבה ״בנערותו״ ופדאהו ר׳ יהושע בן חנניה וכו׳, עכ״ל. הרי שגם ר׳ ניסים גאון מפרש את מילת ״תינוק״ הכתוב שם בגמ׳ דהכוונה היא נער ע״כ.

ומ״מ צ״ב לפימש״כ בתקנת עזרא הנ״ל דר״ל הי׳ קשיש מר״י וצ״ע.

★ ★

בטור או״ח (סי׳ תל״ג) מביא דבתי כנסיות ובתי מדרשות שלנו צריכים בדיקת חמץ, לפי שהתינוקות מכניסים בהם חמץ וע״ש בב״י מהר״ן סופ״ק דפסחים שכ״כ וכן הוא בשו״ע (שם סעיף י). וכתב הגאון רבי צבי פסח פראנק זצ״ל בספרו הדרת קודש (סי׳ מד): כיון שהחמץ שייך לקטנים, למה יהא בזה בל יראה ובל ימצא, והרי הקטנים אינם בני חיובא.

והנה יש מקום לומר, דלשון תינוקות אינו קטנים דוקא, אלא גם מי שכבר נתחייבו במצוות מצינו שקורין להם תינוקות, יעויין מעילה (ז, ב) קצצתינון לרגלוהי דינוקא, ופירש״י, דר׳ יוחנן קרי לריש לקיש ינוקא לפי שהיה בחור ע״כ. (הנה הוא כדברי האמרי יהושע הנ״ל).

★ ★

בגמ׳: מעילה הוא דליכא, הא איסורא איכא, ואמאי, הא ממונא דכהן הוא וכו׳.

בספר אמרי כהן להגר״מ וורשוויאק זצ״ל-הי״ד (פר׳ צו אות כ״ג הערה ב׳) מביא, שהגאון ר׳ חיים ברלין זצ״ל כתב אליו קושי׳ בגמ׳ כאן, דמה הקשתה הגמ׳, והא באמת איכא איסורא לאכול הבשר אחר הזריקה קודם הקטרת אימורין, וכמבואר בפסחים (נ״ט ע״ב) ע״כ.

★ ★

וכתב שם באמרי כהן דיש ליישב קושייתו בפשיטות, דודאי קושיית הגמ׳ היא, מעילה היא דליכא הא איסורא איכא לכהן האוכלו (כפירש״י ותוס׳), ואמאי הא ממונא דכהן הוא, דבהדיא כתיב בקרא דכהנים אכלי להו, והקושי׳ הנ״ל מאיסורא דקודם הקטרת האימורין לק״מ, דודאי א״א לומר דמה שאמר התנא אין מועלין בבשר דנשמע מינה דאיסורא איכא, כוונתו הי׳ לאיסור דקודם הקטרת האימורין, דהרי גם אחר הקטרת האימורין יש עוד איסורים המעכבין אכילת הבשר, דהרי צריך בישול או צלי ונתינת תבלין שיהי׳ למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים, ובלא זה אסור מדאורייתא כמבואר ברש״י יומא (יד. ד״ה מי לא מיטרד), וכשם שא״א לומר דהתנא כיון לאיסור זה, דודאי איסור זה לא נשאר על הבשר מצד קדשי ד׳, ואך חובת גברא הוא,

וכל זמן שלא תיקן את הבשר שיהי׳ כדרך המלכים, פומי׳ הוא דכאיב לי׳, כמו כן הקטרת האימורים היא הכשר הבשר שיהי׳ מותר לאכול, וכמו שצריך למלוח הבשר שיהי׳ מותר לבשלו שיהי׳ ראוי לאכול, כן צריך מקודם להקטיר האימורין, אבל האיסור מצד קדשי ד׳ כבר נפקע בזריקה, וכה״ג אמרינן בזבחים (לו:) בשר פסח שלא הוצלה ולחמי תודה שלא הורמה חייבין עליהן משום טומאה, ופרש״י ז״ל ואע״ג דקיי״ל שאין ניתר לטהורים אין חייבין עליו משום טומאה, האי כיון דאיזרק דם ניתר לטהורין קרינן בי׳, ואע״ג דאין פסח נאכל אלא צלי וחלות התודה עד שיורמו, וה״נ הקטרת האימורין היא איסור שלא מחמת קדשי ד׳.

ובזה מדוייק היטב לשון הש״ס דפריך והא ממונא דכהן הוא, וקשה אמאי לא אמרו והא מצוה הוא ואכלו אותם אשר כיפר בהם, אלא דודאי כל זמן שלא הוקטרו האימורים ולא נתקן הבשר לאכילה כדרך שהמלכים אוכלים, עדיין ליכא מצוה, אבל עכ״פ ממונא דכהן הוא, ככספו וזהבו של כהן, שאינם בני אכילה, כמו כן הבשר אחר הזריקה אינו עדיין בר אכילה, משום דלא נעשו עוד התיקונים שיהי׳ ראויל לאכילה, אבל אביזרא דמעילה מצד קדשי ד׳, שעלי׳ כיון התנא ואין מועלין למידק הא איסורא איכא, ודאי תו ליתא, כיון דאיסור חפצא מצד קדשי ד׳ כבר נפקע בזריקה, ולא נשאר אלא איסור גברא שאינו רשאי לאכול עד שיעשה התיקונים, וז״פ מאוד ע״כ.

★ ★

בגמ׳: מעילה הוא דליכא הא איסורא איכא וכו׳ **אמר ר״ח ליוצאין ור״ע היא, כי אמר ר״ע זריקה מועלת, ליוצא לשריפה** וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה כי וכו׳) דקדקו, דמלשון הגמ׳ משמע שזריקה הועילה לענין שריפה, וצ״ע שהרי אדרבא דין שריפה כבר יש קודם זריקה כיון שכבר נפסל ביוצא, ומה שייך שהזריקה תועיל לענין שריפה.

והביאו התוס׳ לפרש, שזריקה מועלת ליוצא לשרפו, היינו שהזריקה מועילה שצריך עיבור צורה אף שנפסל ביוצא, והתוס׳ דחו פירוש זה וכתבו לפרש, שקמ״ל ר״ח שאף שזריקה מועלת, מ״מ ישרף מיד ולא צריך עיבור צורה ע״כ.

★ ★

וכתב חכ״א בקובץ על יד (חלק יד ע׳ צה) לבאר בזה, די״ל בזה בהקדם מש״כ לחדש שם, דקרבן שנעשה בו עבודה פסולה, אין זה רק חסרון הכשר בקרבן אלא שחל פסול בקרבן, דקרבן שנעשה בו עבודה פסולה חייל בו פסול, וע״ש ראיותיו ליסוד זה.

ולפי״ז י״ל דדברי הגמ׳ איירי בקדשים קלים שאין נפסלים ביוצא, ואף שאינן נפסלים ביוצא, מ״מ אם זרק עליהם את הדם ישרף מיד, והטעם בזה הוא, כיון שהרי דעת הרמב״ם שאין זריקה מתירה את הבשר מחוץ לעזרה וכמו שביאר הגר״ח מבריסק זצ״ל בדעת הרמב״ם, אבל הרי הזריקה חלה לענין פיגול ונו״ט ולהוציא מידי מעילה, אלא שאין הבשר ניתר, נמצא שנעשה בבשר זריקה בפסול כיון שהיה מחוץ לעזרה.

וכיון שבבשר חלה זריקה באופן פסול, ממילא נפסל וצריך שריפה, כיון שהרי נתבאר לעיל, שעבודה פסולה פוסלת, וכיון שהבשר היה בחוץ בשעת זריקה ונעשה בו זריקה בפסול, חלה עליו זריקה זו לענין שיפסל כמו דבר שנעשה בו עבודה בפסול, [דאם לא היה חל הזריקה כלל, לא הוי חשיב שנעשה בו עבודה פסולה כיון שלא חל כלל].

באופן שנמצא, שדברי הגמ׳ דזריקה מועלת ליוצא לשרפו אבל לא לאכלו, אתיין כפשטן, שהזריקה הועילה על היוצא לענין שריפה, דזה שחייל עלה זריקה, היא הנותנת שיחול על בשר - פסלות, וישרף מיד, ולענין זה הועילה הזריקה ודו״ק היטב.

דף ח׳ ע״א

בגמ׳: אבל לאכילה לא מרצה.

וברש״י: אבל לענין להתירו באכילה לא אמר וכו׳ ע״כ.

מביא הגאון רצ״פ פראנק זצ״ל: שמעתי בשם הגרא״ז מלצר דדקדק דפשיטא דלאכילה לא מרצה וכיצד סלקא-דעתא דיוצא יחזור להיתרו, ויש לעיין דאולי לא חל איסור יוצא על איסורא דקודם זריקת דמים, אבל הרי אמרינן בעלמא דאיסור בתרא מיתלא תלי וקאי, עיין יבמות (דף לב ע״א) ומכי פקע איסורא קמא חל השני. והגרא״ז פירש דסלקא-דעתא דעל-כל-פנים לית-ביה איסורא דקודם זריקה שהרי נזרק דמו, וקא משמע-לן דלענין איסור אכילה דקודם זריקה לא מרצה ועובר גם באיסור דקודם זריקה, ע״כ.

ולי צ״ע דכיון דסבירא-ליה דזריקה מועלת ליוצא, כיצד נאמר דנשאר בו האיסור דקודם זריקה אחרי דבאמת נזרק דמו, וצ״ע.

והר״מ אילן חתנו של הר״י אריאלי הקשה לי דבזבחים (דף כז ע״א) אמרינן דזריקה שלא במקומה אינה מפגלת משום דאין פיגול אלא בזריקה המתרת באכילה, וכאן במשנה אמרינן דזריקה מועלת ליוצא להתחייב בפיגול, משמע דאיסורא דקודם זריקה פקע. וכן לענין חיוב טמא אמרינן דאין חייב משום טמא אלא בשניתר לטהורים, משמע דפקע האיסור הקודם ע״כ.

פרק שני

במשנה: חטאת העוף מועלין בה משהוקדשה.

וברש״י: בפה וכו׳ ע״כ. הנה בשבועות (כ״ו ע״א) מבואר: גמר בלבו מנין, ת״ל כל נדיב לב וכו׳, ופסק כן הרמב״ם (פי״ד דמעשה הקרבנות הלכה יב) וז״ל: בנדרים ונדבות אין צריך להוציא בשפתיו כלום, אלא אם גמר בלבו, ולא הוציא בשפתיו כלום חייב, כיצד גמר בלבו שזו עולה, או שיביא עולה, ה״ז חייב להביא, שנאמר כל נדיב לב יביאה, בנדיבות לב יתחייב להביא, וכן כל כיוצא בזה מנדרי קדשים ונדבותן - עכ״ל.

דברי הרמב״ם ז״ל ברורים להלכה בעבודת הקרבנות, דבנדרים ונדבות אפילו אם גמר בלבו חייב, ומקורם מהש״ס הנ״ל בשבועות וכמש״כ בכס״מ שם ע״ש.

★ ★

והנה כאן נקט רש״י ״בפה״ וצ״ב הדברים. וראה בשו״ת הרא״ש (כלל יג) שהביא שאלה, באדם אחד שקנה קרקע ע״ד שיעשנו הקדש, ואח״כ נמלך ולא רצה להקדישו, אי אמרינן אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, ומביא שם הרא״ש ז״ל מה דאיתא בש״ס הנ״ל בשבועות דתרומה וקדשים הו״ל שני כתובין הבאים כאחד, ואין מלמדין מהם, דמחשבה פועלת כמו אמירה, ואפי׳ למ״ד מלמדין, חולין מקדשים לא גמרינן (ותרומה חל אצל קדשים כדאיתא בקידושין דף מא).

ולהלכה מסיק שם הרא״ש, דהאידנא כל הקדש שלנו חולין הוא, שאין עתה הקדש לבדק הבית ואינו אלא צדקה, הלכך צריך להוציא בשפתיו, וכן הדין אם חשב בקרקע שקנה על דעת שיעשנו הקדש. נמצא לפי דבריו, דמחשבה אינו מועלת להתחייב מה שאמר בלבו, כדאיתא שם בגמ׳, דחולין מקדשים לא גמרינן ע״כ.

★ ★

ובספר לקוטי לוי יצחק (באגרות) מביא שו״ט בין כ״ק אדמו״ר מוהרמ״מ מלובאוויטש זצ״ל לאביו הגה״צ ר׳ לוי יצחק זצ״ל בענין זה, וכ״ק אדמו״ר זצ״ל הקשה על מה שמבואר בספר לקוטי תורה (פר׳ מטות) דקרבן צריך להקדיש בפה, וקשה מהש״ס הנ״ל (שבועות כו), והביא את דברי רש״י כאן במעילה שכותב: משהוקדשה בפה, ומשמע ששיטת רש״י כמ״ש בלקוטי תורה כנ״ל, וכותב אדמו״ר מוהרמ״מ במכתבו: אולי הכוונה ברש״י למעט שא״צ ״מעשה״, אבל באמת גם מחשבה מועלת (להקדיש הקרבן).

ותשובת אביו הגה״צ זצ״ל היתה - שהאמור בשבועות הוא לענין החיוב על האדם, שלא צריך שיאמר בפה דוקא הרי עלי עולה, או הר״ז עולה. אלא גם אם גמר בלבו הרי עלי עולה, מחויב להביא עולה ואם חשב שבהמה זו תהי׳ עולה, מחויב להביא בהמה זו לעולה (ומוטל עליו ג״כ המצות עשה להביאם ברגל שפגע בו תחלה, ואם לא הביא עבר על מצות עשה, וכשעברו ג׳ רגלים עבר על לא תעשה דבל תאחר) הנה זהו רק החיוב על האדם, אבל גוף הבהמה אין בה שום קדושה עדיין במה שחשב בלבו בלבד, ואין בה איסור בגיזה ועבודה, ואין בה מעילה כלל.

ורק אם אמר בפה הרי זו עולה, אז נעשית הבהמה לקרבן שיש בה קדושה, ואסורין בגיזה ועבודה ומועלין בה, ובכל הקרבנות כן הוא שכל זמן שלא אמר בפה שתהי׳ בהמה זו (או עוף זה, או שתי הלחם וכדומה) עולה או שלמים וחטאת ואשם וכדומה, אין בה קדושה כלל (מלבד בכור שאם שמצוה להקדישו בפה, אך אם לא הקדישו (אפילו במחשבה בלבו ג״כ) יש בו ג״כ קדושה, ואסור בגיזה ועבודה ומועלין בו, מפני שהוא קדוש מרחם, וכאמור ברמב״ם בהלכות בכורות פ״א הל״ד יעו״ש), והוא האמור ברש״י ותוס׳ שם ושארי מפרשים ״בפה״ למעוטי מחשבה,

והוא האמור בלקוטי תורה שקרבן הוא קדוש בפה דוקא, ואם לא הקדיש בפה, אין בקרבן שום קדושה עדיין, עכ״ד.

★ ★

ושוב העיר אדמו״ר מוהרמ״מ במכתבו השני לאביו על האמור בלקוטי תורה שאין קרבן קדוש אלא ע״י אמירה בפה, ולא ניחא לי׳ בתירוצו של אביו הגאון זצ״ל, כי עצם קדושת הבהמה צ״ל דוקא אמירה בפה, ומקשה מהש״ס דקידושין (דף מא) דמשוה קדשים לתרומה, ופשוט שתרומה קדושה ע״י מחשבה, וכמ״ש הרמב״ם (הל׳ תרומות פ״ד הל׳ טז) להדיא.

והשיב לו אביו זצ״ל, דדעת הרמב״ם באמת דמחשבה גרידא לא מהני, דמבואר במנחת חינוך (על ספר החנוך להרא״ה ז״ל) מצוה תקז, שדעת השער המלך בדעת הרמב״ם שמחשבה גרידא בתרומה לא מהני, רק בצירוף מעשה ההפרשה לזה, וכן הוא בדעה אחת בחידושי הרשב״א (בקידושין דף נא) מפורש ע״ש. ואפילו לדעת רש״י שנותן עיניו בצד זה, ואוכל בצד אחר, ג״כ יש לספק ולומר, שזה די רק לענין שיהא מותר לאכל בצד אחר, שהצד האחר יצא מכלל טבל, ונחשב כחולין. מפני שהתורה אמרה ונחשב, שבמחשבה בלבד די לענין החלק הנשאר, שיהא נחשב כחולין שכבר תרמו ממנו, אבל החלק שנתן בו עיניו שיהא תרומה (אם שהמחשבה מועלת, שדוקא הצד שנתן בו עיניו אותו צריך להפריש לתרומה, אך) אינו קדוש עדיין בקדושת תרומה כ״ז שלא הפרישו, שיהיו חיובין עליו זר האוכלים וכדומה.

ודעת הר״ש (בתרומות פ״ג מ״ג) יש לפרשו אפילו כדעת הרמב״ם, הרי שגם בתרומה מחשבה בלבד אינו מספיק לקדושתה, משא״כ באמירה נעשית קדושה, וכמו״כ בקדשים.

הן אמת דלשון רש״י (בקידושין מא) גמר בלבו כו׳ הרי הוא עולה, פשוטו מורה שהוא עולה במחשבה לבד. אך יותר טוב לדחוקי נפשין ולומר שהכוונה הוא, שהוא מחויב להביאו עולה, ולא שהוא קדוש בקדושת עולה במחשבה בלבד, ממה שנדחוק ונאמר שבמסכת מעילה שהובא שם ברש״י ובתוס׳ וברע״ב בכמה מקומות קדושת פה, במחטאת העוף, ובשתי הלחם, ובמנחות, וכן במשנה בהקומץ והלבונה והקטורת כו׳, שהכוונה בכולם רק למעוטי מעשה עכת״ד ודפח״ח.

★ ★

במשנה: חטאת העוף מועלין בה משהוקדשה.

וברש״י: בפה, אפילו אם נהנה ממנה מחיים, כגון שמכרה דהוציאה לחולין ע״כ. והקשה בקרן אורה כאן דזה פלא, שהרי קי״ל במנחות (ק:) במשנה דעופות אין להם פדיון, ושוב איך יצא לחולין ע״י מעילה דמכירה, וכש״כ הוא מבהמה דשייך בה פדיון ומבואר במעילה (יט:) דיש בה מועל אחר מועל ולעולם לא יצא לחולין. והניח בצ״ע.

★ ★

וכתב הגאון ר׳ מרדכי יהודה לוברט זצ״ל בספרו מלחמות יהודה (סי׳ כ אות א):

ונראה לדעתי בזה, דהנה במנחות (קא.) איתא בגמרא, העופות והעצים והלבונה וכלי שרת וכו׳ אין להן פדיון, וקאמר בשלמא עופות קדושת הגוף נינהו, פי׳ משו״ה אין להן פדיון, והנה זה צריך ביאור, דמאי טעם הוא זה, שהרי גם בהמה קדושת הגוף היא, ואפ״ה יש לה פדיון, וברש״י שם ד״ה עופות קדושת הגוף נינהו דייק בזה וז״ל, דהן עצמן קריבין ואין צריכין קדושת כלי, הנה לפי״ד רש״י אלו, זהו נתינת טעם מאי שאין פדיון לעופות מחמת דאין צריך כלי שרת בהקרבה דידהו, ושוב הוה קדושתן מחיים כמו קדושת כלי שרת, וכן ראיתי באבני נזר (יו״ד ח״ב סימן שלט) שצידד כן מסברא דנפשי׳ וז״ל שם, ובאבני נזר או״ח ביארתי, דהיינ טעמא דאין נפדה, משום דאין מחוסר כלי שרת, עי״ש.

ומעתה עפי״ז נראה לחדש, דכמו דהדין במנחות יש להן ב׳ קדושות הא׳ קדושת פה והב׳ קדושה בכלי שרת, ומסתבר אפוא דטרם קדושת כלי שרת יתכן קדושת פה מקודם, כמו״כ נראה ברור שבעופות יש מציאות קדושה קודמת, מה שאין בגדר קדושת כלי שרת, וזה הוה מחמת הזמנה לקדושה הב׳.

והנה זה מבואר ברמ״א או״ח (סימן מב סעיף ג) בשם הר״ן, דהזמנה לגוף קדושה לכ״ע מילתא היא עי״ש, והשתא א״ש דברי רש״י, דהנה יש שם דיוק בלשונו שכתב בראש דבריו משהוקדשה בפה, ונראה דנתכוין בזה עפ״י הנ״ל שהי׳ רק קדושת פה בדרך הזמנה ולאפוקי מקדושת

כלי שרת וכמוש״כ לקמן בדף (י.) ד״ה המנחות מועלין בהן משהוקדשו שכתב נמי בזה״ל קדושת פה בעלמא, פי׳ טרם הקדושת כלי עי״ש, א״כ א״ש דיש להן פדיון וכמו במנחות טרם קידוש כלי שרת דמבואר במשנה מנחות שם דיש להן פדיון ואפ״ה מועלין, וע״י מעילה זו שפיר יוצא לחולין, וז״ב ע״כ.

★ ★

במשנה: חטאת העוף מועלין בה משהוקדשה וכו׳.

והיינו דמשעה שהקדישה בפיו לחטאת, הרי היא קדשי ה׳ והנהנה ממנה מעל. והנה כתב המפרש כאן, מועלין בה - אפילו אם נהנה ממנה מחיים כגון שמכרה דהוציאה לחולין ע״כ. ותמה בקרן אורה דהיכן מצינו שקדושת הגוף יוצאת לחולין, הרי קיי״ל יש מועל אחר מועל בבהמה, דהיינו בהמה הקדושה בקדושת הגוף, אי אפשר להוציאה לחולין ע״י מעילה, ולעולם תישאר בקדושתה, וה״ה כל קדשי הגוף, ואף עופות בכלל דין זה ע״כ.

דף ט׳ ע״א

במשנה: עולת העוף כו׳ ומועלין בה עד שתצא לבית הדשן.

בתוס׳ פסחים דף ע״ז ע״ב (ד״ה שאין) כתבו בתוך דבריהם שעולת העוף אין בו מעילה אחר שנזרק הדם.

ותמה בשו״ת הגרעק״א (ח״א סי׳ קפ״ט) דהא מפורש הוא הכא דמועלין בעולת העוף גם אחרי זריקת הדם - עד שתצא לבית הדשן.

ותירצו ברש״ש ומלא הרועים (פסחים שם) דכוונת התוס׳ הוא ל״עור״ עולת העוף, שמבואר כאן שאין מועלין בו אחר זריקת הדם, ומשמע דאף לפני הקטרת הבשר אין מועלין בו, ובזה איירי התוס׳ התם, שאין בו בהעור מעילה אחר שנזרק הדם.

★ ★

במשנה: לחם הפנים מועלין בו וכו׳.

וברבינו גרשום (בגליון הגמ׳) כתב: ובלינה היינו טעמא, שהרי נאכל משבת ועד שבת וכו׳ ע״כ. מפורש כאן חידוש עצום, וכן דעת הרבינו יונה (פ״ה דאבות) שזמן אכילת לחם הפנים הוא משבת זו עד שבת הבאה ע״כ. וראה בשו״ת באר משה להגר״מ שטרן ז״ל (ח״ה סי׳ קע״א) שהאריך בענין זה וציין לדברי הרבינו גרשום ע״ש. וראה בספר ״דף על הדף״ עמ״ס מנחות (ק׳ ע״ב) מש״כ בס״ד בענין זה.

★ ★

ונביא מש״כ הגאון ר׳ משה פיינשטין זצ״ל בשו״ת אגרות משה (או״ח ח״א בחלק קדשים סי׳ י״א) בנוגע לדברי הרבינו יונה הנ״ל שכתב דזמן אכילת לחם הפנים הוא משבת לשבת וז״ל: הנה דברי רבנו יונה באבות פ״ה מ״ה ודאי מוקשים מאד, דהא דין לחם הפנים שאוכלין אותו ביום השבת שסלקוהו מהשלחן ובליל מוצאי שבת ככל קדשים הנאכלין ליום אחד, שהוא ליום ולילה שלאחריו עד שיעלה עמוד השחר מדאורייתא ומדרבנן רק עד חצות כבריש ברכות. ומה שכתב הרמב״ם בפירושו בפ״ב דמנחות דלחם הפנים אינו נאכל אלא ביום השבת בלבד, פשוט שכוונתו גם להלילה של מוצאי שבת, וזה נקרא ג״כ ביום השבת בלבד, משום שלקדשים הלילה הולך אחר היום שלפניו כדאיתא חולין דף פ״ג וכו׳.

ונמצא שמש״כ רבנו יונה שהיו צריכין לאכול אותו בשבוע שאחר השבת שהסירוהו, לא מובן כלל, ומשמע דביום השבת לא היו אוכלין אותו אלא אחר השבת, והא אדרבה עיקר חיוב האכילה הוא ביום השבת שרק זה נאמר בקרא כדכתב הרמב״ם בפירושו שם וכו׳.

וע״ש שרצה ליישב דברי הרבינו יונה בדוחק וסיים בתמיה ע״ש.

והנה כאן מפורש ברבינו גרשום כדברי הרבינו יונה הנ״ל וצ״ע.

★ ★

במשנה: לחם הפנים מועלין בו משהוקדשה, קרם בתנור הוכשר ליפסל בטבול יום וכו׳.

ואילו גבי מנחות תנן לקמן דמשעה שקדשו בכלי הוכשרו ליפסל בטבו״י ומחוסר כיפורים, והיינו משום דתנא דמתניתין ס״ל דהתנור של מקדש של חול הי׳, ולכן לא קידש רק כאשר קרם בתנור, וכמוש״כ תוס׳ לעיל ח׳ ע״א (ד״ה לשחוט), דלא אקרי ״לחם״ עד שיקרם בתנור.

ובמקדש דוד (סי׳ ג׳) ביאר דהא דמהני קרימת לחם בתנור להקדיש, היינו מין אחר של קידוש, ולא קידוש כמו של כלי שרת, שתיקון וגמר עשיית הלחם הוא המקדשו, דאז נפסל בטבו״י, אבל לא בלינה.

ובלחם משנה הל׳ תמידין ומוספין (פ״ו ה״ו) כתב דהקידוש של התנור לאו קידוש גמור קעביד, רק לענין יוצא ולא לענין לינה ע״ש ובאור שמח הל׳ מעשה״ק (פ״ז ה״ג).

ועיין בפרשת דרכים (דרך י״ג) מש״כ בארוכה לבאר ויכוח אחימלך (הכהן הגדול של נוב עיר הכהנים) עם דוד, במה שהאכיל אחימלך לדוד כשבא אליו ואחזו בולמוס - מלחם הפנים, אם הי׳ מוטל עליו ליתן לו הלחם שעדיין לא קרם בתנור, משום מאכיל הקל קל, או דהתנור עצמו כבר מקדש ולא שנא, ובמה שתלוי עוד בזה, אם היה מותר לו להשאל לדוד באורים ותומים, וע״ש עוד בפרשים דרכים בדרך י״ט.

★ ★

במשנה: המנחות מועלין בהם משהוקדשו וכו׳.

והנה שונה היא קדושת פה של מנחות מקדושת פה של קרבנות, שקדושת קרבנות לאחר שהקדישם בפה, הרי היא קדושת הגוף, משא״כ מנחה ע״י שהקדיש בקדושת פה אין בה רק קדושת דמים.

ובטעם הדבר דמאי שנא בהמת קרבן, שהיא קדושה מחיים בקדושת הגוף, ומאי שנא מנחות, שכל זמן שלא נתקדשו בכלי שרת אין בהם אלא קדושת דמים בלבד, כתב הראב״ד בפירושו (ריש מס׳ תמיד) וז״ל: דהיינו טעמא שבהמה לאלתר נתקדשה בקדושת הגוף, משום שלאלתר ראויה להקרבה, ואינה מחוסרת מעשה רב אלא שחיטה בלבד. אבל קטורת מחוסרת מעשה רב כגון כתישה, ובמנחות בלילה - היינו שעדיין צריכים לבלול הסולת עם השמן - ע״כ לא קדשי קדושת הגוף בפה, אלא בכלי שרת דוקא, עכ״ל.

ובחזון יחזקאל על התוספתא מנחות (בהשמטות), הביא מדברי האור שמח, שהטעם שמנחות אינם כבע״ח להתקדש קדושת הגוף בקדושת פה בלבד, משום שכל זמן שלא נתנם בכלי, חסר הצירוף שיצרפה לשיעורה, ואין כאן קרבן מנחה.

עוד הביא מתשובת הרשב״א (סי׳ ל״א) שהאריך בזה, וכתב שבמנחות, גזה״כ הוא שבעינן כלי שרת, עי״ש מה שהקשה לכל אחת מן השיטות. ומבאר דבהמת קרבן, כיון שכמו שהיא ראויה מיד לעשות בה עבודת הקרבן, לכן היא קדושה מיד קדושת הגוף בקידוש פה, אבל מנחות ונסכים אין בהם שום עבודת הקרבה, עד שיהיו נתונים בכלי שרת, לפיכך לא קדשו בקדושת הגוף, עד שינתנו בכלי שרת, ויהיו ראויים לעבוד בהם עבודת הקרבה ע״כ.

★ ★

ובספר שיעורי היום מביא מספר חידושי הגרי״ז מבריסק זצ״ל במכתבים בסוף ספרו על הרמב״ם שכתב במכתבו אל הגר״י אברמסקי לדון בזה, והביא דאמנם כן נקט בהגהות הרש״ש למנחות (דף ק׳) לחלק בין מנחות שמעשיהן בכלי, לעופות שמעשיהן ביד. והגרי״ז חולק עליהם ומבאר, דשני מיני קדושות הגוף הם בעצם החפצא שלהם. דין קדושת הגוף שע״י דין הקדש, שלא נאמר בתורה, אלא בבהמה בלבד, כמו שהוכיח שם מן המקראות, ועוד דין קדושת הגוף, ע״י כלי שרת, מקרא דכל הנוגע בהם יקדש, עיי״ש היטב. ע״כ.

★ ★

במשנה: המנחות כו׳, קדשו בכלי הוכשרו ליפסל בטבול יום ובמחוסר כיפורים ובלינה.

הנה התוספות בשבועות י״א ע״א (ד״ה מכל מקום) בתחילת דבריהם נקטו דהקטורת היתה קדושת דמים, וכפשטות לשון הגמרא (שם) ״שאני קטורת - דקדושת דמים היא״ (וכהראב״ד).

אבל אח״כ הביאו י״מ שהקטורת היה קדוש קדושת הגוף בדיבורו, שכשהיה אומר ״יהא זה קטורת״ - היה חל עליה מיד קדושת הגוף - אחרי שנכתשה במכתשת והיא ראוי׳ עכשיו להקטיר, כמו הבהמה שהיא קדושה כשאומר ״יהא זו לעולה, יהא זה לחטאת״. וכי משני שם לעיל ״שאני קטורת דקדושת דמים היא״, ה״ק דכשאומר: ״יהא זה לקטורת״ לא חל עליה עדיין קדושת הגוף.

וצ״ב לפי דבריהם א״כ מהו החילוק בין בהמה וקטורת - שמיד הן קדשין ב״קדושת הגוף״, לבין מנחה שאינה קדושה רק ״קדושת דמים״ עד שיקדישנה בכלי שרת?

ונראה דס״ל דהיסוד הוא שכל דבר הראוי לכלי שרת, באמת אינו מתקדש בקדושת הגוף עד שיקדשוהו בכלי שרת, ולכן אין המנחה מתקדשת בקדושת הגוף עד שמקדשין אותה בכלי שרת. אבל הבהמה שמקדשין אותה, אינה ראוי׳ לכלי שרת במצב זה, וכן לגבי קטורת ג״כ אינה ראוי׳ לכלי שרת, כפי שמבואר שם בסוגיא שהלא הוא מפטם הקטורת פעם א׳ בשנה בשביל כל השנה, והרי מה שנתקדש

בכלי שרת - נפסל ב״לינה״, ולכן אין הקטורת ראוי׳ להיקדש בכלי שרת, ומתקדשת היא תיכף בקדושת הגוף כבהמה.
(פאר הלבנון להגרש״ב ליברמן מלונדון - צפת סימן ג׳ אות י״א)

★ ★

בגמ׳: איתמר, הנהנה מאפר תפוח שעל גבי המזבח וכו׳.

וברש״י (ד״ה הנהנה וכו׳) בתו״ד: ואמרינן התם, פעמים שיש עליו שלש מאות כור וכו׳ ע״כ. כתב הגאון האדר״ת זצ״ל בקו׳ קבא דקשייתא שלו (ח״ג אות ב):

חידוש נפלא עליו, דהרי גמרא ערוכה בחולין (צ, ב) וכן בתמיד (כט, א) דהוא לשון גוזמא. ובמשנה הגי׳ כשלש ולא שלש, ומ״מ אמר הגמרא דגוזמא הוא, ופרש״י [בחולין] שם, דמעולם לא הגיע לג׳ מאות כור. וע״ע רש״י (יומא כ, ב ד״ה דנפישי) כתב שם ופעמים שיש עליו כשלש, וזה ניחא, אבל דברי רש״י דמעילה נשגבו ממני ע״כ.

★ ★

בגמ׳: הנהנה מאפר תפוח וכו׳.

וברש״י: ופעמים שיש עליו ג׳ מאות כור, ואח״כ היה פושט את בגדיו ולובש בגדים הפחותים מהם, כדתנא דבי ר׳ ישמעאל בגדים שבישל בהן קדירה לרבו, אל ימזוג בהן כוס לרבו וכו׳, עכ״ל ע״ש.

ומבואר א״כ ברש״י דכוונת ר׳ ישמעאל שם דבעינן ״להחליף בגדים״ בין הבישול למזיגה, דבבישול לובש בגדים פחותים מדעתיד להתלכלך תוך כדי הבישול ולכן לא ילבש בגדים ״מכובדים״, אלא אח״כ בשעת ״מזיגת הכוס״ לרבו, והיינו ״בהקטרה״ ע״ג המזבח, ולא אח״כ בשעת הוצאת הדשן אל מחוץ למחנה, ודוק. וכ״כ רש״י בשבת (קיד.), (קיט.) ע״ש, וברפ״ב דיומא (כג:), ובפ׳ צו עה״פ את בגדיו ולבש וגו׳ (ו׳ ד׳) ע״ש.

אולם יעוי׳ ב״מסילת ישרים״ (פרק י״ט) שביאר באופן אחר וז״ל, הנה אמרו רב ענן [שבת קיט.] לביש גונדא [דתנא דר״י בגדים שבישל בהן קדירה לרבו וכו׳], דהיינו שהיה לובש בגד שחור בע״ש כדי שיהיה ניכר יותר כבוד השבת בלבשו בו בגדים נאים, נמצא שלא לבד ההכנה לשבת הוא מכלל הכיבוד אלא אפי׳ ההעדר וכו׳ ג״כ בכלל המצוה וכו׳, עכ״ל יעו״ש. וא״כ מבואר דביאר מ״ט בגדים שבישל וכו׳, כדי שיהיה ניכר בזה כבוד השבת ולא מחמת שנתלכלכו בעצם ההכנות לש״ק, ודו״ק.

וי״ל נפק״מ בזה כשבישל בבגדים פחותים ולא ״נתלכלכו״, דלרש״י נראה דאי״צ להחליף ויכול למזוג בהם כוס לרבו דהא ״נקיים״ הם, אולם להמס״י צריך להחליפם, דאכתי בגדים ״פחותים״ הם ואינו מכובד ״למזוג״ בהם הכוס לרבו. וכן י״ל נפק״מ כשבישל בבגדים מכובדים ונתלכלכו, דלרש״י צריך להחליפם, אך להמס״י אי״צ להחליפם דהא בגדים ״מכובדים״ הם.

אמנם י״ל דבכה״ג אף למס״י צריך להחליף, דהא גם בבגדים ״מלוכלכים״ אינו ראוי למזוג הכוס לרבו ולא רק בבגדים פחותים, ועוד דהא ס״ל דענייננו כדי להראות מעלת כבוד הש״ק בעיניו במה שלובש בו בגדים ״יותר מכובדים״, וא״כ לפי״ז י״ל דאף אם לובש בגדים ״מכובדים״ מ״מ ראוי להחליפו לבגדים יותר מכובדים מזה, ודו״ק.

אולם ילהס״ת כשלובש בגדים ״מכובדים״ בע״ש ״ונתלכלכו״ ויכול להחליפם רק בבגד פשוט, אם עדיף להשאר עם הבגדים ״המכובדים״ אע״פ שנתלכלכו, או עדיף להחליפם בבגדים ״נקיים״ אע״פ ש״פשוטים״ הם. ואפשר דלרש״י שכ׳ דענייננו כדי ללבוש בגדים ״נקיים״, ולא כתב שענייננו ללבוש ״מכובדים״, ס״ל דעדיף נקיים אף שהם פשוטים, אולם המס״י דביאר דענייננו שמחליף לבגדים ״נאים״ יותר, י״ל דס״ל דעדיף מכובדים מלוכלכים, ודו״ק. ויל״ע בזה.

★ ★

ובעצם האי דינא ד״החלפת בגדים״ לפני ״הוצאת הדשן״ וכוי, נחלקו בזה רבותינו הראשונים ז״ל אי הוי חיוב מדינא או רק לפנים משורת הדין. דיעו״ש ברש״י בפ׳ צו שכ׳ וז״ל, ופשט את בגדיו, אין זה חובה, אלא דרך ארץ, שלא ילכלך בהוצאת הדשן בגדים שמשמש בהן תמיד וכו׳, לכך ״ולבש בגדים אחרים״ פחותין מהן, עכ״ל, וא״כ מבואר דס״ל דהוי רק לפנים משורת הדין. אמנם יעו״ש ברמב״ן דפליג, וז״ל, ופשט וגו׳, אי״ז חובה אלא דרך ארץ וכו׳, לשון רש״י. אבל לא ידעתי מנין אמר הרב שאינה חובה, נראה שמצוה היא על הכהן שהבגדים שיעשה בהם הקרבנות גם הרמת הדשן יהיו ״בגדים נקיים״, לא ישמש באותן אשר הוציא הדשן, והמצוה מדרך ״מוסר״ העבד לרבו וכו׳, עכ״ל הרמב״ן יעוי״ש.

וא״כ מבואר דפליגי דהרמב״ן ס״ל דהוי מצוה מעיקר הדין, ודלא כרש״י דהוי רק רשות לפמה״ד ודו״ק. ובעצם דברי הרמב״ן, מבואר כדפירש״י דבעינן להחליף כדי שלא יתלכלכו בגדיו דאינו דרך ארץ וכו׳, ודלא כש״כ המס״י. ויל״ע במס״י מ״ט לא פי׳ כדבריהם בזה.

וה״ג נראה דס״ל לר״ש משנץ כוותיה דהרמב״ן, דיעוי׳ ב״תורת כהנים״ בריש פ׳ צו שם (פ״ב אות ו׳) שכ׳ ׳ופשט ולבש׳, יכול כמצות יוהכ״פ היה ״פושט ולובש״, ת״ל ופשט את ׳בגדיו׳ ולבש ׳בגדים׳ אחרים, מקיש בגדים ״שפושט״ לבגדים ״שלובש״, מה בגדים שלובש ״הראוים למלאכתו״ אף בגדים שפושט הראוים למלאכתו. א״כ למה נאמר ולבש בגדים ׳אחרים׳, ״פחותים״ מהם. ויעו״ש בביאור הר״ש שכ׳ וז״ל, יכול כמצות יוהכ״פ וכו׳, כלומר יכול שמטיל עליו את החובה לשנות בגדיו בין תרומת הדשן להוצאתו וכו׳ כדרך שהיא חובה על הכה״ג בחמש עבודות שביוהכ״פ שמשנה בגדיו בכל העבודות בין זו לזו, ראשונה בבגדי זהב שניה בבגדי לבן וכן כולם, והכא שהוא כהן הדיוט, סד״א שישנה מבגדי ״קודש״ שהרים בהם הדשן אם בא ״להוצאתו״ וכו׳, ת״ל בגדיו וכו׳, ״הראוים למלאכתן״ שהם בגדי קודש, פחותין מהם. ובפ״ב דיומא (כג:) מפרש תדר״י בגדים שבישל וכו׳, פי׳ לפי ״שנתעשנו ונתלכלכו״ בבישול הקדירה, אף כאן לענין ״הוצאת הדשן״ אין ״כבוד המלך״ לשרת בהן שירות אחר, עכ״ל הר״ש יעו״ש.

והיינו דסד״א דחובה לשנות בגדיו לפני ״הוצאת הדשן״ לבגדי חול, קמ״ל דבעינן להחליפו לבגדי קודש אך ״פחותים״ מהם בחשיבותם לצורך ״הוצאת הדשן״. והיינו דס״ל דאכן עצם ״החלפת הבגדים״ הוי חובה, רק סד״א דצריך להחליף מקודש לחול קמ״ל דצריך להחליף מקודש לקודש. והוא כדס״ל לרמב״ן דהוי חובה. ודוחק לומר דס״ל דקמ״ל ד״החלפתם״ אינה חובה אלא רשות, דהא מיירי רק אם מחליפו ב״חול״ או ב״קודש״, וע״כ דס״ל כהרמב״ן, ודו״ק.

(נופת צופים להרה״ג ר׳ יהודה קוק שליט״א)

★ ★

גמ׳: לפני תרומת הדשן כו״ע לא פליגי דמועלין בו.

בשו״ת בנין ציון החדשות (סי׳ קע״א) למד מדברי התוס׳ ביומא נ״ט ע״ב (ד״ה והרי) ותוס׳ בחולין (דף קי״ז) דאחרי שנעשה דשן באמת נעשה מצוותו, ופקע ממנו דין מעילה, ורק כשהגיע שעת הרמת הדשן, אז ילפינן ביומא שם ותמורה (ל״ד ע״א) מ״ושמו״, שאז מתחדש בו דין מעילה.

וכתב הבנין ציון ששעת הרמה, היינו הלילה שאחר יום ההקרבה, שהרי אם תרם הדשן באותו יום של ההקרבה, לא יצא יד״ח, כדילפינן בזבחים (פ״ד ע״ב) מ״כל הלילה״, אבל כל הלילה כשר, ולכן בשעה שנעשה בלילה אז חל עליו דין מעילה.

★ ★

בגמ׳: כי פליגי לאחר תרומת הדשן, רב אמר אין מועלין בו וכו׳ ור״י אמר כיון דכתיב וכו׳ כיון דצריך לבגדי כהונה בקדושתיה קאי.

ובפרש״י מכת״י שנדפס בקובץ מוריה (שנה י״ז גליון ז׳-ח׳ ע׳ כ׳) כותב: ר׳ יוחנן סבר כיון דהאי הוצאת אפר התפוח צריך בגדי כהונה, דההוא ולבש בגדים אחרים הרי זו בגדי כהונה, אלא שפחותי׳ מן הראשונים, בקדושתיה קאי, ומועלי׳ בהן לאחר תרומת הדשן נמי, ורב סבר מדצריך בגדים הפחותים מן הראשונים, ודאי לאו בקדושתי׳ קאי, ואין מועלין בו עכ״ל.

★ ★

וכתב הגרי״ד אילן שליט״א בהג״ה (שם): ברש״י לפנינו ליתא הטעם בדברי רב, ובכ״י נוסף טעם נפלא דרב ס״ל דמדצריך בגדים פחותים להוצאת הדשן, לאו בקדושתיה קאי, וכן מצאתי טעם זה בפי׳ קדמון (הנדפס בש״ס). והיינו דר׳ יוחנן אזיל לשיטתו דס״ל ביומא כג: דהוצאת הדשן הוי בד׳ בגדים והוי עבודה, ומש״ה ס״ל דמועלין עד הוצאת הדשן, ורב ס״ל כר״ל שם דלא הוי עבודה ומש״ה אין מועלין, אכן בשיטמ״ק לפנינו כתב דלר״י מועלין אפי׳ אם ס״ל דהוצאת הדשן הוי בב׳ בגדים, ולרב אין מועלין אפי׳ אם הוי בד׳ כלים, ומשום דלא הוה עבודה גמורה, וביארתים בספרי ״כנסת ראשונים״ בסוגין, דרב ס״ל דהוצאת הדשן הוי עבודה מצד המזבח אבל לא הוה עבודה בקרבן, ולהכי מצד הקרבן הוי נעשית מצותו, ועי׳ במשנה למלך פ״ב מתו״מ, ובקרן אורה מעילה שם, ובחזו״א זבחים סימן כ. אמנם ברמב״ם תו״מ שם הדגיש דהוצאת דשן לא הוה עבודה, ומ״מ פסק בפ״ב ממעילה הי״ד כר׳ יוחנן דמועלין.

ונ״ל דהרמב״ם לשיטתו דקודם מורידין הדשן למטה ואח״כ מוציאין אותו לחוץ, והיינו דהוצאת הדשן הוי גמר ההרמה דדין דשן חל על כל האפר, ולא רק על הדשן שהרים, ובירושלמי יומא רפ״ב אמרי׳ דבעי׳ שישייר דשן ולא ירים את כולו, והיינו דהוי חלות על כל הדשן, וא״ש דס״ל לר׳ יוחנן דמועלין עד ההוצאה, דעדיין ממשיך דין ההרמה, וכ״ה לשון הרמב״ם בסה״מ (עשין ל׳) ״שנצטוו הכהנים להסיר הדשן בכל יום מעל המזבח, והיא נקראת תרומת הדשן״ וראה בהגרי״פ על הרס״ג ח״א עשה קכח כעי״ז ע״כ.

דף ט׳ ע״ב

בגמ׳: מיתיבי, וכולן שפקעו מעל גבי המזבח לא יחזיר וכן גחלת שפקעה מעל גבי המזבח לא יחזיר, הא על גבי המזבח יחזיר וכו׳.

וכתב בספר מקדש דוד (סי׳ ו׳): יש לעיין לר׳ יהודה דס״ל דרצפה מקדשת, וכל הרצפה ראויה למערכה ולכל הקטרות דרצפה חשובה כמזבח, א״כ קשה הא כשפקעה הגחלת על הרצפה הו״ל כפקעה על המזבח ממקום למקום, ואמאי לא יחזיר, הא אילו היה עושה המערכה על הרצפה ופקעה הגחלת מהמערכה היה צריך להחזיר, א״כ השתא נמי אמאי לא יחזיר.

והנראה לענ״ד לומר בתירוצא דהאי מילתא, לפמ״ש התוס׳ דגחלת שפקעה אסור להחזירה, וע״כ דנפסלת ע״י שפקעה, [אי משום דיחוי או דהוי כמו קטורת שכבת דהוממה], י״ל דלא רק בפקעה מהמזבח נפסלת דגם משפקעה מהמערכה נפסלת, מיהו זה הפסול שנפסלת ע״י שפקעה הוי פסולו בקודש דאם עלה לא ירד, ומש״ה בפקעה ע״ג מזבח יחזיר, דהמזבח קולטו.

אבל בפקעה על הרצפה, אע״ג דרצפה כמזבח לענין הקטרה, מ״מ לענין אם עלה לא ירד לא הוי רצפה כמזבח, כמ״ש התוס׳ מנחות(נז:) דלפסולים לא קידש שלמה הרצפה, ומש״ה בפקעה על הרצפה לא יחזיר, ולפ״ז אף אם עשה המערכה ע״ג הרצפה ופקע גחלת מן המערכה על הרצפה ג״כ לא יחזיר ע״כ.

★ ★

בגמ׳: וכולן שפקעו מעל המזבח וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה וכולן וכו׳) כתבו בתו״ד תרומת הדשן היתה מאפר התפוח ע״ש וכ״כ השיטמ״ק לעיל ט׳ ע״א) ד״ה הנהנה וכו׳ ע״ש, והקשה חכ״א בספר שיח התורה (ע׳ רס״ד): צל״ע דלכאו׳ זה נגד מתני׳ בתמיד סופ״א דנטל אפר ופינה הגחלים כו׳ ורק אח״כ בסופ״ב היו מסלקין אפר המערכה לתפוח, א״כ ע״כ דמה שתרם מקודם מהאפר היה מהמערכה ששם יש כל אפר אותו היום ע״כ.

והשיב לו הגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א (שם) די״ל דבתחילה היה הכל בתפוח ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אלא לרב קשיא וכו׳.

והיינו דקשה מכאן לרב דאמר הנהנה מאפר תפוח אין מועלין בו, ואע״ג דאיכא עוד מצות הוצאת הדשן דבשביל הוצאתה דשן ליכא מעילה, והא אמרינן דפקעה ע״ג מזבח יחזיר אלמא דבשביל הוצאת הדשן צריך להחזיר וה״נ דמועלין ע״ש, והקשו בתוס׳ (ד״ה וכולן) דמנ״ל דהאי דצריך להחזיר הגחלת הוא בשביל הוצאת הדשן, דלמא בשביל תרומת הדשן, דהא הכא בפקעה קודם חצות עסקינן והוי קודם תרומת הדשן ומשום תרומת הדשן לכ״ע מועלין, וכן הקשו התוס׳ בזבחים (פו ע״ב) ד״ה וחציו ע״ש.

★ ★

וכתב בספר מקדש דוד (הנ״ל סי׳ ו): ונראה לענ״ד לתרץ דשפיר מקשינן לרב, דאף אי מיירי בפקעה קודם תרומת הדשן, מ״מ אי אפשר לומר דזה דיחזיר הוא בשביל תרומת הדשן, דהא הכא בגחלת של עץ עסקינן, וגחלת של עץ אינה ראויה לתרומת הדשן, כדאמרינן בתו״כ פרשת צו (פרק ב פיסקא ד) והרים את הדשן יכול עצים ת״ל אשר תאכל האש את העולה כו׳, ופי׳ המפרשים שם היינו שלא יתרום הדשן של העצים אלא של הקרבנות, וכ״כ הריטב״א פ״ק דיומא [עיין כס״מ פ״ב מהל׳ תמידין הלכה יב] שלא היה חותה מהגחלים שנעשו מהעצים של המערכה, אלא דוקא מהגחלים של האיברים שנשרפו כמ״ש אשר תאכל האש את העולה כו׳ עכ״ל.

וא״כ ע״כ זה דיחזיר גחלת של עץ הוא משום הוצאת הדשן, דהוצאת הדשן מצותו בכל הדשן ואף בדשן שנעשו מן העצים, וא״כ שפיר פרכינן לרב דאמר דבשביל

הוצאת הדשן ליכא מעילה, [ומתרצינן שאני גחלת דאית ביה ממשא היינו זה דיחזיר אינו משום הוצאת הדשן, אלא מפני שהיא עצמה ראויה עדיין למערכה] עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

ובהערות שמועת חיים על המקדש דוד (אות ט) כותב: כדברי רבינו כתב רש״י במעילה שם דמיירי בגחלת עצים דאין תורמין ממנה, אך תוס׳ שם ד״ה שאני כתבו דשייכא בגחלת זו הקטרה. וכ״כ תוס׳ בזבחים (פו:) דשייכא בו קרא דהיא העולה על מוקדה, ומשמע דפירשו דמיירי בגחלת דאיברים ע״כ.

★ ★

בגמ׳: הלמידין לפני חכמים אומרים וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה הלמידין וכו׳) כתבו: לאו היינו למידין לפני חכמים דסנהדרין (דף יז ע״ב) דמפרש התם היינו לוי, שלא מצינו לוי שהוזכר מעולם בברייתא, ועוד כי אין זו שיטה שיביא ראיה לדברי לוי מלוי עצמו עכ״ל.

אכן רש״י כאן כותב: הלמידין לפני חכמים דהיינו לוי לרבי (לוי מרבי, צאן קדשים ובהגהות הב״ח, ובשיטמ״ק גורס לוי לפני רבי) איהו קתני הא ברייתא משמיה דרבי וכו׳ עכ״ל רש״י, ובפי׳ רבינו גרשום כתב: הלמדים לפני חכמים, היינו לוי מרבי, איהו קתני הא ברייתא יביא דבר שכולו למזבח קטרת וכו׳ עכ״ד.

מבואר, שרש״י מפרש כפירוש רבינו גרשום, והוסיף על דבריו איהו קתני הא ברייתא ״משמיה דרבי״, ובצאן קדשים כתב דכוונת רש״י בזה לתרץ תמיהת התוס׳ מה שכתבו דאין זו שיטה שיביא ראיה לדברי לוי מלוי עצמו, מש״ה פירש רש״י דלוי לאו מעצמו אמר, אלא משמיה דרבי ע״ש ע״כ.

★ ★

ובעצם קושית התוס׳ דאין זו שיטה, שיביא ראי׳ לדברי לוי מלוי עצמו, ראה בספר מרגליות הים עמ״ס סנהדרין (יז ע״ב אות י) שציין בזה לדברי התוס׳ חגיגה (כד ע״ב) ד״ה דתנן וכו׳ דאין להביא ראי׳ מדידיה אדידיה, ועמ״ש עוד בזה ע״ש.

★ ★

בספר תולדות יצחק להגר״י חדאד זצ״ל כתב:

לפי דעתי נ״ל לומר, דרש״י ז״ל חש לקושיא שניה של תוס׳ ז״ל על כי אין זו שיטה וכו׳. להכי כשפירש״י ז״ל ואמר הלמדין לפני חכמים, היינו לוי, דייק בלישניה ז״ל ואמר קתני הא ברייתא משמיה דרבי, דהשתא אתי שפיר דמביא ראיה מדברי רבי לדברי לוי. ואפשר שגם הקושיא הראשונה של תוס׳ ז״ל תתורץ בדברי רש״י ז״ל, שלוי לא הוזכר בברייתא, אלא שלוי קאמר הא ברייתא משמיה דרבי ודוק ע״כ.

★ ★

בגמ׳: הנהנה מבשר ק״ק לפני זריקת דמים ואימורי קק״ל לאחר זריקת דמים, רב אמר מה שנהנה יפלו לנדבה, ולוי אמר יביא דבר שכולו למזבח.

הנה בשבת (כ״ה ע״א) איתא בחומרות שיש בתרומה ואינן בהקדש, שכן מחפז - מ׳יתה, ח׳ומש, (אין לה) פ׳דיון, ז׳רים. והקשה שם ברש״י שהרי גם בהקדש יש חומש, שכשמועל בהקדש משלם קרן וחומש. ותירץ דהקדש - משעה שהותר הקרבן לכהן, תו אין בו מעילה וחומש.

אבל בתוס׳ רי״ד (שם) כתב לחדש דבקדשי בדק הבית דאיכא תשלומין הוא דאיכא חומש, אבל בקדשי מזבח, דליכא תשלומין, נהי דחייב להביא קרבן מעילה, אבל אינו חייב לשלם להקדש דמי אותו חתיכת בשר קודש שאכל, וכיון דליכא קרן ליכא חומש, משא״כ בתרומה, משלם האוכל קרן וחומש.

ובהגהות הגרי״ש נאטאנזאהן בעמ״ח שו״ת שואל ומשיב שם כתב, שהקשו לו מגמרא ערוכה כאן דבין רב בין לוי סוברים שבבשר ק״ק או אימורי קק״ל צריך לשלם להקדש, ורק נחלקו באיזה אופן הוא מחזיר להקדש, הרי שגם בקדשי מזבח איכא קרן, וממילא חומש.

וכתב לתרץ, אליבא דלוי, דנהי דמביא קטורת, אבל למזבח אינו משלם מה שאכל, נמצא שאינו משלם למקום שאכל משם.

★ ★

וכתב עוד: אמנם ע״ד הפלפול אמרתי, דבאמת דברי התוס׳ רי״ד נכונים מסברא, דהרי לא גרע ממזיק מתנות כהונה, לפי דהוה ממון שאין לו תובעין פטור מלשלם, ואף

דשם חייב לצאת ידי שמים, אבל מ״מ לא שייך חומש - במה שהקרן אינו חייש רק לצי״ש, וכאן הוה ממון שאין לו תובעים, דמי יתבע אותו. ועל מה שהזיק הקדש בודאי פטור, דמזיק הקדש אינו חייב מה״ת לשלם, עיין תוס׳ ב״ק ו׳ ע״ב (ד״ה שור רעהו).

אמנם לכאו׳, הרי אמרו בחולין (קל״א ע״א) הרי שאנסו בית המלך גורנו, אם בחובו חייב לעשר, שאני התם דמשתרש לי׳.

ובתוס׳ (ד״ה שאני) הקשו א״כ אוכל מתנו״כ ג״כ ליחייב מטעם דמשתרש לי׳, ותירץ שהי׳ יכול להתענות. והר״ן כתב שכשאכל, הוא רצה להפקיע את המצוה, ולכן הוא פטור. ולפ״ז י״ל דבמס׳ מעילה איירי ב״נהנה״ מבשר ק״ק, היינו שנהנה מבלי לאכלו, ולא הפקיע המצוה, ולכן שפיר חייב קרן וחומש. אבל אה״נ כשאוכל בשר חטאת, והפקיע את המצוה, שוב פטור הוא מקרן ומחומש עכתו״ד.

דף י׳ ע״א

בגמ׳: הכל מודים שאם הנהנה כו׳ מאמורי קק״ל לאחר שהעלן פטור.

בשו״ת אבני נזר (או״ח סי׳ ע״ג) תמה דהרי זה פשוט דאף דיש מצוה להפוך בצנורא את האימורין לגמור העיכול שלהן ע״ג המזבח, מ״מ אם הי׳ רוצה הי׳ יכול להניח האימורין ע״ג המזבח בלי שיהפוך בצנורא, ולהכי חשיב נעשה מצותה.

אבל קשה דרש״י בזבחים ק״ט ע״א (ד״ה ת״ל) כתב דכל דבר שאם עלו לא ירדו, והכהן חייב לעשות מעשה להעלותם מראש המזבח להמערכה להקטיר, חייב עלי׳ אם שחטן בחוץ. והנה לקמן (י״ב ע״א) ילפינן חיוב מעילה מחיוב שחוטי חוץ, וכן מבואר לעיל (ב׳ ע״ב) דקאמר בשלמא לר״י שפיר, כיון דאם עלו לא ירדו מועלין בו, דאמורי קק״ל אחרי שהעלן - כיון שאם הורידן יהי׳ חיוב להעלותן ימעלו בהן, דמ״ש מהנך דאם עלו לא ירדו, דמחמת דיש חיוב אחרי שעלו להקטירן, אף שלא עלו חייב עליהן בחוץ, ומועלין בהן, ואם כן קשה דה״נ באימורין קק״ל גם כן נימא אף שלא הורידן, כיון דאילו היה מורידן היה חיוב להעלותן, נימא דאכתי מועלין בהן וצ״ע.

★ ★

בגמ׳: אמר רבא הכל מודים שאם נהנה מבשר ק״ק שנטמא ומאימורי קק״ל לאחר שהעלן דפטור, פשיטא מאי קא מפסד. מהו דתימא בשר ק״ק שנטמא אית לי׳ מצות שריפה לכהנים אימורי קק״ל איכא מצוה לאפוכי בצינורא קמ״ל.

ופירשו רש״י ותוס׳ דאימורי ק״ק מועלין בהן עד שיצאו לבית הדשן, משא״כ אימורי קק״ל, עיין שם בתוס׳ מה שהביאו מרבינו פרץ מסברא ומקרא.

בעל ״תהלה לדוד״ בספרו ״שוהם וישפה״ על הרמב״ם הל׳ מעילה (פ״ב הי״א) הביא שם שנשאל ממש״כ הרמב״ם בריש פ״ב מהל׳ מעילה שגם אימורי קק״ל מועלין בהן עד שיצאו לבית הדשן, וכאן כתב שאם נהנה מאימורי קק״ל כשהעלן לראש המזבח פטור.

ותירץ דיש לדייק בלשון הרמב״ם: נהנה כו׳ מבשר ק״ק שנטמאו או שנהנה מאימורי קק״ל ״אף על פי״ שהעלן לראש המזבח ה״ז פטור. ולכאורה קשה מאי זה ״אע״פ״ דנקט הרמב״ם, הלא רק אם העלן לראש המזבח אז פטור, ולפני זה חייב הוא במעילה, ואם כן הי״ל לומר: ״כיון״ שהעלן לראש המזבח פטור.

ומוכרח מזה, דהרמב״ם פירש הגמרא באופן אחר, דאימורי קק״ל איירי גם כן כשנטמאו, והי׳ ס״ד דכיון דאם עלו לא ירדו, ואיכא מצוה לאפוכי בצנורא, א״כ יהי׳ בהם מעילה קמ״ל דלא, אבל אם לא נטמאו, באמת יש בהם מעילה, ואפילו באימורי קק״ל, עד שיצאו לבית הדשן.

וכתב דלביאורו של רש״י ותוס׳ קשה מאוד, מאי מקשה הגמרא ״פשיטא״, הא טובא קמ״ל דאף דאימורי קדשי קדשים מועלין בהם עד שיצאו לבית הדשן, שונה הוא אימורי קק״ל, שאין מועלין בהם משיעלו לראש המזבח וצ״ע, אבל לשיטת הרמב״ם ניחא.

★ ★

בגמ׳: מהו דתימא בשר קדשי קדשים שנטמא, אית לי׳ מצות שריפה לכהנים וכו׳.

מבואר דלפי הס״ד, יש מצוה על כהנים לשרוף קדשי קדשים, ולפי״ז כתב הגה״ק ר׳ אברהם יצחק הלוי הלשטוק זצ״ל-הי״ד בשו״ת מקדשי השם (ח״ב סי׳ כ׳) בשם זקינו הגה״ק רמ״י מאוסטרובצא זצ״ל ליישב קושית התוס׳ ישנים ביומא (כ״ד ע״ב) שהקשו בהא דכתיב (במדבר ח׳ ב׳): דבר אל אהרן ואמרת אליו, בהעלתך את הנרות וגו׳

והקשה, לפי מה דקיי״ל דהדלקת המנורה כשירה בזר, אמאי כתוב בהעלותך את הנרות דמשמע דצריך דוקא כהן ע״כ. ויעוין בריטב״א (שם ד״ה הדלקה לאו עבודה היא) שהקשה גם כן קושיא זו.

וכתב ליישב בהקדם דברי הפנים יפות שכתב בפר׳ בהעלותך (ריש הפרשה ד״ה דבר אל אהרן) דבשמיני למלואים, בשעה שהתחיל אהרן להדליק, היתה אז המנורה טמאה, שנטמאה באוהל מועד מיתת נדב ואביהו, עיי״ש.

והנה אמרינן בזבחים (צב.) דנסכים שנטמאו, עושה להן מערכה בפני עצמן ושורפן, וכן כתב הרמב״ם בהל׳ איסורי מזבח (פ״ו ה״ה) דכל הנסכים וכו׳ ושורפין במזבח משום שנאמר בקודש באש תשרף (ויקרא ו׳ כ״ג) עיי״ש, ממילא נראה, דכשמדליק המנורה כשהיא טמאה, ממילא נטמא גם השמן, ולבד מצות הדלקת המנורה, מקיים ביה מצות עשה דשריפת קדשים, דכשמדליק במנורה הוי כמדליקו במזבח דהא שורפו במקום קדוש, וכן כתב העזרת ישראל חדושי שבת (עמ׳ 15 מד״ה והנה).

וממילא לפי המבואר בגמ׳ כאן הנ״ל (בס״ד) דקדשי קדשים, מצוה לכהנים שישרפו, ממילא אסור לזר שידליק את המנורה כשהיא טמאה, דהא מיד כשנותן השמן במנורה הרי נטמא השמן ואסור לזר להדליקו, דמבטל מצות עשה דשריפת קדשים דהוא בכהנים, ומתורץ קושיא הנ״ל לנכון, ואתי שפיר בס״ד, עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: מהו דתימא וכו׳ אימורי קדשים קלין איכא מצוה להפוכי בצינורא, קמ״ל דלא.

כתב הגרצ״פ פראנק זצ״ל: קשה לי, דמהפך בצינורא עבודה היא וזר חייב עליה (שבועות דף יז ע״ב), וכמו שהקשו התוס׳, ואם פקעו האמורין מעל גבי המזבח, ודאי דחייב להחזירן, דלא גרע מגחלת לעיל (דף ט ע״ב) נהי דמתאכלין מאליהן, היינו משום דזה גופא הוא מכח עבודת הכהן שהעלן ועבודה אריכתא היא, אבל אם נהנה הרי מסלקן מעל-גבי המזבח, ומדאורייתא מחויב להעלותן ולהקטירן, ולמה אין בהם מעילה.

ומה שתירצו התוס׳ דבהפוכי צינורא סגי במה שמניחן ומתאכלין מאליהן בלא היפוך צינורא כלל, זה לא נקרא מאליהן, שהרי הקטרה זו בעבודת כהן היא, ותיכף שמסלק הרי יש בזה חיוב עבודה להקטירן, ומאיזה טעם יפטרו ממעילה, ומאי-שנא מכל הני דאם עלו לא ירדו דאסור להעלותן, ומכל-מקום יש בהם דין מעילה משום שאם עלו בדיעבד לא ירדו, וכל-שכן אמורין שמחויב להעלותן על-גבי המזבח.

שוב מצאתי באבני נזר (או״ח סימן עג) שהקשה כן, ויש לעיין בדבריו שכתב דלתוס׳ ניחא, וז״ל: ולתוס׳ חולין בהא דאם עלו לא ירדו כיון דבדיעבד כשר גם קודם שהעלה בר הקרבה שכשר בדיעבד, הכא לא שייך לומר כן, שהרי תחילה כבר הוקרב, עכ״ל.

★ ★

במשנה: הקומץ והלבונה והקטורות וכו׳ קדשו בכלי הוכשר ליפסל בטבול יום כו׳

הנה ה״קטורת״ - לכאורה היא כעצים ואבנים שאין מקבלים טומאת ״אוכלין״, שאינם אוכל, עיין עוקצין (פרק ג׳ משנה ב׳) שתבלינין אינן מטמאין טומאת אוכלין.

אמנם יש לומר דחל עלייהו דין חיבת הקודש דילפינן בחולין (ל״ו ע״ב) מדכתיב (ויקרא י״ז י״ט) ״והבשר כל טהור יאכל בשר״, שנאמר ב״פ ״בשר״ לרבות עצים ולבונה, אולם באף מקום לא נזכר שגם קטורת היא בכלל זה.

ומצאתי בתוספות יום טוב לזבחים (פ״ד מ״ה) שכתב גם כן דגם לקטורת יש דין חיבת הקודש, והא דלא נקט בברייתא קטורת, דממילא נמי נשמע מינה, דאטו כי רוכלא ליזל ולחשיב.

והנה הכא תנן במשנה: הקומץ והלבונה והקטורות וכו׳ קדשו בכלי הוכשר ״ליפסל בטבול יום״ כו׳, הרי מפורש - שהקטורת מקבל טומאה.

ובצפנת פענח עה״ת (ויקהל פל״ז פסוק כ״ט) הביא ממנחות (כ״א ע״א): ״מה הפרט מפורש דבר שמקבל טומאה ועולה לאישים וישנו על המזבח החיצון, אף כל כו׳, יצאה קטורת שאינה על המזבח החיצון״, ומדלא אמר גם כן יצאה קטורת שאינה מקבלת טומאה, מוכח גם כן דגם קטורת מקבלת טומאה.

(בשבילי הקרבנות להגרש״ב ליברמן מלונדון - צפת סימן ג׳ אות י״א)

★ ★

במשנה: **תמורת חטאת כו׳ לא נהנין ולא מועלין מועלין בה.**

כתבו הרמב״ן והריטב״א בבא בתרא (ע״ט ע״א) (ועיין בקצות החושן סי׳ ר״י סק״א ואור שמח הלכות מעילה פ״ה ה״ו) דבור של הקדש שנתמלא מים, אף אם נימא שחצר של הקדש קונה, והמים - של הקדש הם, מכל מקום אין מועלים במים, והטעם לפי שאין מעילה רק במה שהוקדש ב״פה״, ולא במה שנעשה קדוש ממילא, ולכן מים אלו אף שחצר של הקדש קנאם, כיון שהוקדשו מעצמם ולא על ידי פיו, אין בהם מעילה.

והנה האחרונים דנו בגדר ״תמורה״, שהממיר בהמה של חולין תחת בהמה של קדשים, שאמרה תורה (ויקרא כ״ז י׳) ״והיה הוא ותמורתו יהיה קדוש״, אם הקדושה שחלה על התמורה היא ״חלות האדם״ או שהיא ״חלות התורה״, דמצד האדם כיון שלא נתבטלה והומרה הקדושה מהקרבן הראשון על בהמה זו, לא הי׳ צריך לחול כלל קדושה על בהמה זו, אלא שזו דין תורה שיחול קדושה על בהמה זו של חולין.

ובשו״ת אבני נזר (חושן משפט סימן קמ״ה ד״ה אך) וכן בזרע אברהם (סימן ח׳ ד״ה ואמנם) נקטו דקדושה זו של תמורה, היא - ״חלות התורה״ ולא - חלות האדם.

ולכאורה קשה שהרי במשנה הכא תנן: תמורת חטאת אין מועלין בה, משום דתמורת החטאת היא מה׳ חטאות שמהלל״מ שהן מתות. ומוכח דהמועל בשאר תמורה צריך להביא קרבן מעילה.

וקשה דאם נימא כדעת האחרונים שקדושת התמורה היא ״חלות התורה״ ולא ״חלות האדם״, אם כן לפי מה שהבאנו למעלה מהראשונים בבבא בתרא - שאין מעילה רק בדבר שהוא חלות האדם ולא בדבר שהוא קדוש מאליו, אם כן היינו צריכים לומר שאין מעילה בתמורה כיון שאין ההקדש חל על התמורה ע״י פיו, אלא מצד - חלות התורה, וכמים שנקנו להקדש ע״י קנין חצר דמי, שאין בהם מעילה. וצ״ע .

(בשבילי הקדשים להגרש״ב ליברמן מלונדון - צפת סימן י״ח אות ג׳, עיין שם עוד)

דף י׳ ע״ב

בגמ׳: **טומאה שהיא בשתי ידיעות** וכו׳.

כתב בספר תקנת עזרא (כאן): זהו כרבי בשבועות (דף ד ע״ב) וכר׳ ישמעאל, ולא כר״ע שם דלא בעי שתי ידיעות, ופסקינן כר׳ ישמעאל, משום דאין הלכה כר״ע רק מחבירו ולא מחבריו, והכא רבי נמי כר״י ס״ל, ומשו״ה קאמר הש״ס כאן סתמא דבטומאה בעינן ב׳ ידיעות, ועיין בתוס׳ יומא (דף ס ע״א) ודו״ק.

פרק שלישי

במשנה: **ולד חטאת ותמורת חטאת** וכו׳.

וברש״י: תמורת חטאת נמי להכי מתה, שהרי באה בעבירה דלא ימיר כתיב וכו׳ ע״כ. ותמה הגאון ר׳ יעקב שור זצ״ל (והו״ד בגנזי רבותינו כאן ע׳ שכ): ואני תמה, דא״כ תמורת עולה ותמורת שלמים למה קריבה, דהא הני נמי באים בעבירה, אלא ודאי דאין לפסול בזה להקרבה משום דעבר על הלאו דלא ימיר כדקאמר בירושלמי שבת פרק האורג בקורע על מתו בשבת, דיצא ידי קריעה אעפ״י שחילל את השבת, ופריך מה בין זה למצה גזולה או לולב הגזול, ומשני תמן היא גופה עבירה, ברם הכא הוא עבר עבירה, ועיין ב״ד (יו״ד סי׳ שמ) דפירושו, דמצה גזולה גוף המצוה שעושה בה המצוה היא עבירה, אבל בקורע בשבת, המעשה שעשה היא עבירה דהיינו מה שקרע, אבל גוף החלוק אינו עבירה, וה״נ כאן, גוף הבהמה שהמיר בה אינו עבירה, אלא דהוא עבר עבירה שהקדישה בתמורה.

וביותר לפי מ״ש הרב שער המלך [פ״ח מה׳ לולב ה״ה] ע״ש, ועיין ברי״ט אלגאזי פ״ח דבכורות (דפ״ט ע״ב) וכן מוכרח בש״ס תמורה (דף ה סוע״ב) דפריך הש״ס לרבא דס״ל דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד לא מהני, מהא דתני׳ המקדיש בעלי מומים למזבח, אעפ״י שהיא בל״ת מה שעשה עשה, ומשני שאני התם דכתיב ולנדר לא ירצה, מיקריב היא דלא קרבי הא מקדש קדשי, ופריך לאביי דס״ל דבכל מקום מהני, למה איצטריך כאן קרא דלא ירצה, ומשני אי לאו קרא, הו״א דהוי כעובר מצוה וכשר אפי׳ להקרבה, וקמ״ל ע״ש.

הרי מפורש, דאף היכא דעבר בההקדש על הלאו, מ״מ אמרינן דכשר להקרבה ולא מיפסל משום דבאה בעבירה, אלא דבבעל מום גילה רחמנא דלא קרבה משום דהוי פסול הגוף, אבל בעלמא שפיר קריבה, והא דבחטאת אין תמורתו קריבה ומתה, הלא זה מחמש חטאות המתות דכולהו הלכתא גמירי מהלמ״מ, ואין טעם בהם עפרש״י פסחים [דף לח סע״ב] ד״ה ואיכא דאמרי עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

וראה בשו״ת בית יצחק (או״ח סי׳ ו ס״ק ב) שכתב דהענין דאין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה הוא מטעם מצהב״ע. ובזה הוא מתרץ איך מקריבין תמורה, הא הו״ל מצהב״ע, כיון דלא שייך בתמורה מצהב״ע דהממיר אינו מקיים מצוה כלל בהקרבת התמורה ואינו מתכפר בה [ומה״ט אשם דעיקרו לכפרה תמורתו ירעה עד שיסתאב ואין מקריבין אותו], רק דתמורה הוי הקדש מגזה״כ ואינו עולה כלל עבורו, ואפי׳ כנדבה לא הוי, ולא שייך בזה מצהב״ע דלא מקיים בו הממיר מצוה כלל. ובאמת הטעם של רבא בתמורת אשם דאין מקריבין אותו וירעה עד שיסתאב הוא משום מצהב״ע, וכיון דאינו מכפר על הבעלים אין מקריבין אותו כלל דאשם לכפרה על הבעלים אתיא, ותמורה אינו מכפר עליו דהוי מצהב״ע. ע״כ.

★ ★

וראה עוד במרדכי (סוכה פ״ג סי׳ תשמז) שמדבריו נראה, דהא דאין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה, הוא מדין מצוה הבאה בעבירה. והבית מאיר (גיטין נה:) עמד על דברי הראשונים לענין קרבן הגזול שהפסול הוא מדין מצוה הבאה בעבירה, והרי מיירי גם בחטאת כדאיתא במס׳ גיטין (שם) וא״כ תיפוק ליה מדין דאין אדם מתכפר וכו׳. וחידש בזה, דשאני תמורה דכל ההקדש אתי ע״י עבירה, משא״כ בגזילה דאין ההקדש עצמו בא ע״י עבירה, ולהכי לא אמרינן בזה דאין אדם מתכפר וכו׳ עכ״ד.

★ ★

במשנה: **ולד חטאת ותמורת חטאת וחטאת שמתו בעליה כו׳.**

במאירי (יומא דף נ׳ ע״א) כתב סימן לחמש חטאות המתות: ו׳ ת׳מ׳נ׳ע׳ - ו׳לד חטאת ת׳מורות חטאת

מ׳תו בעליה נ׳תכפרו בעליה ע׳ברה שנתה. ועיי״ש בהגה״ה שהמקור הוא מפסיקתא פרשת ויקרא עמוד ו׳.

דף י״א ע״א

במשנה: המפריש מעות לנזירותו לא נהנין ולא מועלין מפני שהן ראויין לבא כולן שלמים.

ופירש״י דכל מעה ומעה מצינן למימר דלשם שלמים הפריש. ואע״ג דאיכא נמי בהדייהו חטאת ועולה - דבני מעילה נינהו, כיון דאיכא נמי דמי שלמים שאינם בני מעילה, אם יביא קרבן מעילה, נמצא שהוא מביא חולין בעזרה, לכן לא מועלין, ומ״מ לא נהנין. [וביאר בליקוטים שבמשניות בשם ש״ל, דהיינו משום דאין ברירה בדאורייתא].

חידוש כתב כאן בתוס׳ יו״ט דלפי דברי רש״י יוצא שאם נהנה בכל המעות, ה״ז מועל, שהרי בתוך המעות יש בודאי דמי חטאת ועולה - שמועלין בהם, אבל לפמש״כ תוס׳ לבאר, דיכול להשתמש בכל המעות אלו לשלמים, כלו׳ והשאר - החטאת והעולה יביא ממעות שבביתו, לכן אין מועלין בהן, ואם כן אף אם נהנה הוא בכל המעות, אינו מביא קרבן מעילה.

ובהגהות חי׳ מהרי״ח (במשניות) כתב שגם לרש״י יהי׳ הדין כמו כן שאם נהנה בכל המעות אינו מועל, וכסברת התוס׳, אלא שהוקשה לו דאיכא למימר איפכא, דלמא ישתמש בכל המעות לעולה או לחטאת, לזה אמר דהוי ספק, ואין מביאין חולין בעזרה.

וכיו״ב כתב בליקוטים בגליון המשניות בשם ש״ל. וכתב דלרבותא נקט רש״י כל מעה ומעה, דהיה הו״א לומר, שאם נהנה בכל המעות בפעם אחת, א״כ הרי יש כאן בתוכן - שלמים, וא״א להביא קרבן מעילה, שהרי חלק ממנו הוא עבור השלמים - שאין בו מעילה, אלא אם נהנה בקצת מן המעות, הייתי יכול לומר שזה הי׳ בשביל העולה והחטאת, ויביא ע״ז קרבן מעילה, לזה פירש דהוה חולין בעזרה מחמת ספק, דאין ברירה.

★ ★

במשנה: המפריש מעות לנזירותו לא נהנין ולא מועלין מפני שכולן ראויין לבא שלמים.

ופרש״י משום דבכל מנה ומנה מצינן למימר זה הפריש לשלמים.

במשל״מ (סוף הל׳ מעילה פ״ז ה״א בסופו) מביא בשם ר׳ יעקב אלפאנדרי שהקשה למה לא ניזול בתר רובא, ורוב המעות של הנזיר הרי יש בהם מעילה, וליבטלו דמי שלמים ברובא. ומוכיח מכאן כדעת התוס׳ לקמן (כ״א ע״ב) דמטבע חשוב ולא בטיל מן התורה (עיין מה שכתבנו שם).

והמל״מ דחה דבריו, וז״ל: ולא ירדתי לסוף דעתו, דמה ענין ביטול בכאן, דביטול היינו דוקא איסור בהיתר כדי להתירו, אבל היכא דנפל היתר באיסור לא שמענו דנהפך להיות איסור לחייבו קרבן או מלקות (עיין מה שהאריך בזה הפמ״ג בראש קונטרס שער התערובות).

ואף דאיכא מ״ד דנהפך ההיתר להיות איסור, היינו דוקא בתערובת מין בשאינו מינו, דטעם כעיקר, לכן נהפך לאיסור, אבל יבש ביבש, לא מצינו שההיתר נהפך לאיסור עכתו״ד.

★ ★

בשו״ת בנין ציון (יו״ד ח״א סי׳ ק״ל אות ו׳) כתב ליישב קושיית המהר״י אלפאנדרי, שהרי הרמב״ן בב״ב (הובא בקצוה״ח סי׳ ר׳ סק״א) סובר שדבר שנקנה להקדש ע״י קנין חצר - אין בו מעילה, שאין מעילה רק בדבר שנעשה הקדש על ידי קדושת פיו, לפי זה מנה זה של שלמים, אף אם נימא שנתבטל ברוב של שאר המנים, ואפילו אם נהפך להיות הקדש, מ״מ אין בו מעילה, שאין כאן חלות קדושה ע״י פיו.

★ ★

במשנה: דם בתחילתו אין מועלין, יצא לנחל קדרון מועלין בו.

וברש״י (ד״ה יצא וכו׳): מועלין בו - מדרבנן, אבל במקדש אין מועלין בו אפילו מדרבנן, לפי שאין גוזרים גזירות במקדש וכו׳ ע״כ. בתוס׳ יומא (נ״ט ע״ב) ד״ה הוא וכו׳ הקשו בהא דאי׳ (להלן י״ב ע״ב) המקיז דם לבהמת קדשים מועלין בו, דהרי למבואר בגמ׳ יומא שם מדאורייתא אין מועלין בדמים.

וכתבו בתוס׳: וליכא למימר דההיא מעילה מדרבנן, דהתנן במעילה (י״א ע״א) דם מתחילה אין מועלין בו. יצא לנחל קדרון מועלין בו וכו׳, מכלל דמעיקרא אפילו מדרבנן ליכא מעילה, ע״כ דברי התוס׳ ביומא.

★ ★

וכתב בשפת אמת (ביומא שם): י״ל לפמ״ש רש״י במעילה (י״א.) דהא דאין מועלין בהם מדרבנן קודם שיצאו לנחל קדרון, הוא משום דאין גוזרין גזירות במקדש, שפיר י״ל דההיא מעילה דהמקיז דדם היא מדרבנן, דכיון שאינה במקדש גזרו בי׳ מעילה עכ״ד.

והתנו הגאון ר׳ יעקב מאיר בידרמן זצ״ל העיר שם: אכן דברי רש״י הנ״ל צ״ע, דבזבחים (ע״ט:) מסקינן דגוזרין גזירה במקדש ע״ש ובמהרש״א בשבת (מ״ב) דבשאר איסורים לבד משבת יש שבות במקדש ע״כ.

★ ★

ובאמת כהבנת הגרי״מ בידרמן זצ״ל בדברי רש״י וכנ״ל כתב בספר חבלים בנעימים (ח״א סוגי׳ נ׳ אות ח׳): נראה פשוט דכוונתו דאין שבות במקדש אפי׳ בכל איסורים, וכ״כ תפארת שמואל על רא״ש פסחים פ״ב סי׳ ז׳ במ״ש רא״ש ראי׳ מפ׳ דם חטאת דפריך ונהדרי׳ לכבשונות דלא חיישי׳ דילמא חייס, הקשה דילמא הא דשרי גבי חטאת משום דאין שבות במקדש, וכ״כ צאן קדשים מנחות (ה׳ ע״ב) ד״ה כלאים תוכיח שהקשה מה ראי׳ דכלאים מותרים לגבוה, דלמא כיון דבגדי כהונה קשים הם, וליכא בהו אלא איסור כלאים דרבנן, אמרי׳ אין שבות במקדש.

וכ״כ עוד זבחים (צ״א ע״ב) ד״ה והא קמכבה דבפסיק רישא ואינו מכוון הוי איסור דרבנן, ובמזבח לא גזרו שבות, וכ״כ שבות יעקב ח״א סי׳ ס״ט במ״ש פסחים (ס״ה ע״ב) שבח הוא לבני אהרן שילכו עד ארכובותיהם בדם, ומקשה הא הוי חציצה, ומשני לח הוא ואינו חוצץ, וכתב שם די״ל דהוי רובו שאינו מקפיד, והוי רק איסור דרבנן, ואין שבות במקדש, וכן דעת הארעא דרבנן (ח״ב אות מ״א) דמקשה על זבחים (ע״ט ע״ב) מר סבר גוזרים גזרה במקדש והא אין שבות במקדש, וע״כ דעתו דכל אי׳ דרבנן לא גזרו וכן כתב תפארת ישראל קדשים בצורת ביהמ״ק (אות ע׳): ואע״ג דמקיים כלאים אינו אלא דרבנן ואין שבות במקדש וכו׳.

ולדעתם צ״ל, דהא דמשני בפסחים (נ״ט ע״ב) וחולין (קכ״ג ע״ב) כהנים זריזים הם, ולא תי׳ דאין שבות במקדש, משום דס״ל דעדיף לתרץ דלא שייך טעם הגזירה כלל, מלומר דהיתר במקדש ע״כ.

★ ★

במשנה: דם בתחלתו אין מועלין בו, משיצא לנחל קדרון מועלין בו.

ופירש״י דקודם לכן אין מועלין בהדם, דאין מעילה זו רק מדרבנן, ואין גוזרין גזירה במקדש.

בגבורת ארי (יומא נ״ט ע״ב) הקשה שהרי בזבחים (ע״ח ע״א) פליגי בזה אי גוזרין גזירה במקדש או לא, ואף מאן דסבר דאין גוזרין גזירה במקדש, הוא רק מחמת הפסד קדשים, אבל הכא אדרבה כשיגזרו מעילה על הדם בתחילה, איכא רווחא להקדש שנמכר לגננים לזבל [ועיין בהגהות בית שאול על המשניות כאן].

ועל כן פירש הגבו״א דמה״ט לא גזרו מעילה לכתחילה, כדי לעשות הכיר, שיהי׳ ידוע שאין מעילה זו רק מדרבנן, והמועל בהדם אינו מביא קרבן אשם - מעילה, שאם היו גוזרין מעילה על הדם מההתחלה, אז היו טועין שהוא מן התורה, וזה שהי׳ מועל בו, הי׳ מביא קרבן מעילה, ונמצא שהוא מביא חולין בעזרה.

★ ★

בגמ׳: ת״ר מועלין בדמים דברי ר״מ ור״ש וחכמים אומרים אין מועלין כו׳ מ״ט כו׳ ואני נתתי לכם לכפר כו׳.

בפנים יפות (פ׳ אחרי מות) הקשה האיך יצוייר מעילה בדם, הלא קרא איירי שם לגבי שלמים, כמו שנאמר ״וזבחו זבחי שלמים לה׳״, ובקק״ל אין מעילה רק אחר הזריקה, ואחר הזריקה כבר נעשה מצותו, וכל שנעשה מצותו אין מועלין בו.

ותירץ דמיירי שזרק מתנה אחת, דבדיעבד כיפר במתנה אחת, ואז כבר יש מעילה גם בקק״ל, ומ״מ עדיין לא נעשה מצותו, דעדיין לא נגמר המצוה דזריקה, ובזה פליגי אם מועלין בו. ובזה מבואר מה דאיתא בתו״כ שם ואני נתתיו - אם נתנם במתנה אחת כיפר. וק׳ דהלא בסוגיין דרשינן מכאן שאין מעילה בדם?

אבל לפי הנ״ל ניחא, שהרי אם לא ש-במתנה אחת כיפר, הרי לא צריכין לקרא שאין מעילה בדם של שלמים, לפי דאז - הוא קק״ל שאין בו מעילה לפני הזריקה, ואחר זריקה - כבר נעשה מצותו, אלא ע״כ מוכח שאם נתן מתנה אחת כיפר, שאז כבר יש מעילה, ומ״מ עדיין לא נעשית מצותו ע״כ.

ודבר זה הוא חידוש בהל' מעילה, שמה שאין מעילה בקק"ל עד הזריקה, היינו כשעדיין לא זרק כלום, אבל משכבר זרק - מתנה אחת, ה"ז קדשי ה' ומועלין בו.

דף י"א ע"ב

בגמ': הניחא למ"ד איברי שעיר המשתלח אין נהנין מהן כו'.

בשפת אמת כאן נתקשה בזה דמהיכ"ת יהי' לשעיר המשתלח מעילה לאחר ההגרלה, שבשעה שעלה עליו הגורל לעזאזאל שוב אינו קדשי ה', ובחולין (קי"ז ע"א) וכן בכריתות (ו' ע"א) דאיתא שם כל הסוגיא הלזה, ליתא ענין זה של אברי שעיר המשתלח, וכתב דאולי משבשתא היא כאן.

אבל בשבועות (י"ג ע"ב) איתא: חומר בשעיר מביוהכ"פ, שיוהכ"פ מכפר בלא קרבן, משא"כ שעיר אינו מכפר בלא קרבן, ופירש שם הרשב"א בפירוש הראשון, דשעיר אינו מכפר רק עם שילוחו - שזהו הקרבתו, ומדין קרבן הוא השילוח ע"כ.

וכתב שם בהגהות על הרשב"א (אות 168) דלפ"ז מובן אמאי איכא מעילה, דכל זמן שילוחו - תורת "קרבן" איכא עליו. ומביא כמו כן שטמ"ק תמורה ו' ע"ב בהשמטות, שכתב שהדוחה שעיר לעזאזאל בעל מום בצוק, עובר משום "מקריב" בעל מום, והיינו שהדחיה לצוק הוא בגדר הקרבה וכנ"ל.

אבל בגבורת ארי (יומא דף מ"א) כתב דאחרי ההגרלה, פקע ממנו דין קרבן, ואין לו רק קדושת בדק הבית. וגם הרשב"א בתי' הב' שם נקט שאין שילוחו מתורת קרבן. וע"ע בענין זה בחידושי הגרי"ז זבחים קי"ג ע"ב בשם הגר"ח.

★ ★

בגמ': לימא מתניתין דלא כר"א בר רבי צדק וכו' לול קטן הי' בין כבש למזבח וכו' ושורפין אותה בקדושה.

מבואר כאן דנחלקו חכמים (דמתניתין) ור"א האם היו שיתין שירדו לתהום או שהי' לול בין כבש למזבח.

והנה איתא במדרש (שיר השירים רבה פרשה ד'): מאין היו ישראל מנסכים כל מ' שנה שעשו במדבר וכו', רבי לוי אמר מן האשכול ע"ש ויכרתו משם זמורה ואשכול ענבים אחד, אפשר כן, א"ר אבא בר כהנא פירות היו גסין באותה שעה. והנה גרסי' בסוטה (ל"ד ע"א) עמדו על אותן אבנים, ושיערום כאו"א שקולה כמ' סאה, וגמירי דטעונא דמדלי אינש לכתפיה תילתא דטעוניה הוי, מכאן אתה מחשב לאשכול, שנאמר וישאהו במוט בשנים וכו', כיצד שמנה נשאו אשכול א'. ומבואר שמשא אדם הוא מ' סאה, וכשאחר מטעינו הוא ק"כ סאה.

מעתה אם נחשב סך כל היין שיצא מאשכול המרגלים 960 סאה, ובסאה יש ו' קבין ובקב ד' לוג, א"כ בכל סאה כ"ד לוג, סה"כ 23,040 לוג.

והקשה לפי"ז הרה"ק ר' צבי אלי' שטינברג שליט"א כיצד נסכו מאשכול המרגלים על קרבנותיהם, שהרי הזמן שהיו בנ"י במדבר אחר המרגלים הוא 38 וחצי שנה, ובשנה 365 יום, ובכל יום קרבו ב' תמידים ועל כל כבש רביעית ההין שהוא ג' לוגין, נמצא שנצרכו לו' לוג, כפול 365 כפול 38 וחצי, סה"כ 84,315 לוג. ע"כ קושייתו.

והעיר על זה הרה"ג ר' טובי' שלזינגר שליט"א ליישב ע"פ המבואר בסוכה מ"ח דהא דתנן במעילה י"א נסכים בתחילה מועלין בהן, ירדו לשיתין אין מועלין בהן, וגם לר"א ב"ר צדוק דס"ל דלול קטן היה בין כבש למזבח ואחת לע' שנה היו שורפין אותו בקדושה, מ"מ כיון שנעשה מצוותו פקעה קדושתו, דאין לך דבר שנעשה מצוותו ומעלין בו. וא"כ י"ל שהשתמשו ביין זה כמה פעמים ע"כ.

★ ★

ושוב חזר חכ"א והעיר שדבר זה נסתר מסוגיא ערוכה במעילה י"א שנחלקו ר"א וחכמים אם היו שיתין שירדו לתהום או שהיה לול בין כבש למזבח, ומסקינן שם שאין בו מעילה מפני שאין לך דבר שנעשית מצוותו ויש בו מעילה, אבל לר"א שהיה לול, אזי אחר שירד לשם, צרין לשרפו בקדושה, וכ"ה במס' מעילה פעמים רבות "אין נהנין ואין מועלין", היינו שעדיין קדוש רק שאין מעילה, ובמשכן ודאי לא היו שיתין, א"כ אין לנו אלא דעת ר"א שעדיין קדוש, ול"ש להשתמש בו שנית. כ"ז לבד מהקרא "הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך", דילפי' מזה לאסור יין מגולה וכדומה, ומכ"ש יין שהגיע לקרקע שתחת המזבח אינו ראוי לנסך למלך.

וברמב"ם (פי"א ממאכלות אסורות ה"ט) פסק שאין אסור משום יין נסך, אלא יין הראוי להתנסך על גב

המזבח, ובהמשך כתב דיין מזוג אסור משום יין נסך. מבואר לכאורה דסבירא ליה לרמב״ם דמזוג כשר למזבח, ומזוג הוא חד חמרא על תלת מיא, נמצא סך היין המזוג, מעט יותר ממה שהיו צריכים לניסוך היין לכל הזמן שהיו בנ״י במדבר. אכן, בספרי פרשת נשא [פרשה כ״ג] איתא ״מיין ושכר יזיר״ - ר״א הקפר אומר: יין זה מזוג, שכר זה חי, אתה אומר יין זה מזוג, שכר זה חי, או אינו אלא יין זה חי, שכר זה מזוג? תלמוד לומר: ״ונסכו יין, רביעית ההין, לכבש האחד, בקדש הסך נסך, שכר לד״״ - חי אתה מנסך ואי אתה מנסך מזוג ע״כ. וצ״ע מנליה לרמב״ם לומר דלא כהספרי? ובביאור עמק הנצי״ב ביאר, דנפקא ליה לרמב״ם ממש״כ בהל׳ תמידין ומוספין (פ״י ה״ו): ״כל ז׳ ימי החג מנסכים את המים ע״ג המזבח. ואם עירה המים לתוך היין, או היין לתוך המים, וניסך שניהם מכלי א׳ יצא״, ובש״ס שלנו אינו כן ״אלא אם ניסך של יין לתוך הספל של מים יצא״ אבל לא נתבאר כן במזוג, ומסתמא לרמב״ם היה גירסא כזו.

וה׳אור שמח׳ בהל׳ מאכלות אסורות כתב ליישב שיטת הרמב״ם דמה שב׳ספרי׳ מזוג פסול, הוא מצד חיסרון בכמות היין עצמו. וזהו שכתב הרמב״ם דבאמת אם ניסך כמות של יין מזוג, שמתוכו רביעית יין ממש, כשר. [ד״ז לא א״ש בדברי הספרי דמשמע שם שצרין רביעית יין לא פחות ולא יותר וממ״נ עבר על בל תוסיף כמ״ש שם הנצי״ב מוואלאז׳ין יעוי״ש]. וא״כ לאור שמח הנ״ל הדרא קושייתנו למקומה דבמזוג היין מצד עצמו באמת אינו מספיק לזמן שהיו במדבר ע״כ.

★ ★

וחזר הרה״ג ר׳ טובי׳ שלזינגר שליט״א והשיב: אכן יש כאן מחלוקת הסוגיות והרמב״ם בפ״ב מהלכות מעילה ה״ט פסק כסוגיא דסוכה דבירדו לשיתין אין מועלין לכו״ע.

והנה גם אם יש מעילה לאחר שירדו לשיתין, הא תנן במעילה י״ג ע״ב ערבה [שבמקדש] לא נהנין ולא מועלין ר״א ב״ר צדוק הי׳ אומר נוהגין היו הזקנים שנהנים ממנו, וכ׳ שם התוס׳ נהנים היו מהם זקנים בלולביהם, קסבר מצות לא ליהנות ניתנו.

הרי שר״א ב״ר צדוק שהוא מרא דשמעתתא, דס״ל דהיו שורפין אותן בקדושה, הוא ס״ל דשימוש למצווה לא חשיב הנאה.

ומה שכתב דיין שהגיע לשיתין אין ראוי לנסך בו מדין ׳הקריבהו נא לפחתך׳. דין דהקריבהו נא לפתחך לא שייך בכה״ג.

והנה במנחות פ״ח אמר רבי יוחנן נר שכבתה, נידשן השמן, נידשנה הפתילה.

וכתב שם רש״י האי נידשן השמן לאו דווקא, אלא הכי קאמר כשם שהפתילה שכבתה, אין לה תקנה שהרי היא נידשנה, כן השמן שנשאר בנר, הרי הוא כדשן ואין לו תקנה. ובס׳ מקראי קדש חנוכה מהגרצ״פ זצ״ל דייק מדברי רש״י דווקא כשכלה קצת מן השמן, אבל בלא כלה מהשמן כלום לא חשיב כדשן ואין שם שירים עליו ע״כ. ואם כן יין שירד לשיתין, כיון שלא חסר יכולין שוב להשתמש בו.

והנה מה שהביא ממש״כ בעמק הנצי״ב דדעת הרמב״ם שמזוג כשר למזבח, ועיין מנחת חנוך (מצווה ש״כ) דדעת הרמב״ם דמזוג פסול למזבח ע״כ.

★ ★

בגמ׳: ושורפין אותה בקדושה וכו׳.

לפי המבואר בגמ׳ יוצא, דלר״א בר צדוק אין מועלין בנסכים כשהן באויר השיתין, אך כשהגיעו לקרקע מועלין, דהקרקע מקדש להו.

והקשה חכ״א בספר שיח התורה (ע׳ רס״ה): וצל״ע להרמב״ן ב״ב (ע״ט.) דליכא מעילה כשאין זה ע״י קדושת פה, הא כאן קידוש הקרקע אינה בפה.

והשיב לו הגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א (שם): כיון שהתורה אמרה לנסך כן הו״ל קדושת פה ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אפילו תימא ראבר״צ דאי קלט איכא דאמרי כו׳.

ופירש״י: אפילו תימא ר׳ אלעזר ב״ר צדוק היא מתני׳, והא דקתני ירדו לשיתין אין מועלין בהן, דאי קלט קתני, שלא ירדו לקרקע השית, אלא קודם שהגיעו לשית פשט ידו למטה וקלטן מן האויר, דהתם אין מועלין בהן, הא ירדו לשית, מועלין בהן, דקרקע השית מקדש להו עכ״ל.

והנה בזבחים (פ״ז ע״ב) מבע״ל להגמרא אי אויר מזבח מקדש או לא, וכתב הגר״י ענגיל ז״ל בספרו בית האוצר (מערכת הא׳ כלל כ״א אות ט״ז) דלהצד דאויר המזבח מקדש, קשה אם כן למה כאן אין אויר השית מקדש, ואמאי אם קלט מהאויר, לפני שירד לשית, אין מועלין בו, ורק אחרי שהגיע לקרקע השית, רק אז מועלין בו כדפירש״י הנ״ל.

וכתב די״ל דבאמת היינו טעמא דה״איכא דאמרי״ כאן דחולק וסובר כהצד השני שם דאויר מזבח כמזבח, וממילא ה״ה אויר השית מקדש, משא״כ ל״ק סובר כהצד דאויר מזבח אינו מקדש, ולכן רק אחרי שירד לשית, אז מועלין בו, ולא כשקולט הוא מהאויר.

★ ★

בגמ׳: אפילו תימא ר״א ב״ר צדוק דאי קלט וכו׳.

וברש״י, אפי׳ תימא ר״א בר״צ היא מתני׳, והא דקתני ירדו לשיתין אין מועלין בהן דאי קלט קתני, שלא ירדו לקרקע השית אלא קודם שהגיעו לשית פשט ידו למטה וקלטן מן האויר, דהתם אין מועלין בהן, הא ירדו לשית מועלין בהן, דקרקע השית מקדש להו עכ״ל.

והנה הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו בית האוצר (כלל כ״ב) דן לגבי אוירו של דבר אם נחשב כאותו דבר, ושם באות ט״ז מביא את דברי הגמ׳ ורש״י כאן הנ״ל וכותב: ומבואר בזה דאע״ג דקרקע השית מקדש עכ״ז אויר השית אינו מקדש, וע״ש במעילה דשני הש״ס עוד שינויא אחרינא בשם איכא דאמרי, וי״ל דבזה פליגי באמת ב׳ הלשונות, דלישנא קמא ס״ל דאיכא לפלוגי בין אויר לקרקע ולומר דהקרקע מקדש ולא האויר, והאיכא דאמרי ס״ל דאין קרקע מקדשת אזי גם האויר ראוי שיקדש, ולכן הוכרחו לתרץ שינויא אחרינא. ונמצאת פלוגתתם בסברת האיבעי׳ דזבחים (דף פ״ז ע״ב) אי אויר מזבח, וכבש כמזבח וכבש דמי, לענין קידוש פסולין שהגיעו לאוירן או לא, וה״נ פליגי בכה״ג הני תרי לישני אי אויר שית כשית דמי לענין קידוש הנסכים היורדין לשית וכנ״ל ובאתי רק להעיר ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אפילו תימא ר׳ אלעזר בר רבי צדוק דאי קלט.

פירש״י שלא ירדו לקרקע השית כו׳, הא ירדו לשית מועלין בהן, דקרקע השיתין מקדש להו.

בשו״ת זרע אברהם (סי׳ כ״ג סקכ״ד) תמה לפי מש״כ הרמב״ן ב״ב (הובא בקצוה״ח סי׳ ר׳) דהקדש שנעשה מאליו - שלא ע״י הקדש פה האדם, כגון מה שנקנה להקדש ע״י קנין חצר, אין בו מעילה, אם כן נסכים אלו שפקע קדושתן ע״י הניסוך, אף שנתקדשו שוב ע״י קרקע השיתין, איך יש בהן מעילה, הא קדושה זו מאיליו הוא בא, ולא ע״י האדם?

ותירץ שמכיון שתחילת הקדושה היתה ע״י אדם, והרי זה ברור שהשופך יין חול לשית לא נתקדש, רק מכיון שכבר נתקדש ע״י אדם, אף דכיון דנעשה מצותו פקעה הקדושה, מ״מ ע״י קידוש השית נמשך הקדושה שמקודם, שפיר הוה קדושה הבאה על ידי אדם, ולכן מועלין בו, שהרי לולא קדושת האדם מלכתחילה, לא הי׳ קדוש על ידי השית.

★ ★

בגמ׳: ומדרבנן, והא קרא קנסיב לה, אסמכתא.

הנה בסוכה (מ״ט ע״א) מייתי בגמ׳ את דברי ר״א ב״ר צדוק המובא כאן, לול קטן וכו׳, ובגמ׳ שם (שם ע״ב) מקשה: כמאן אזלא הא דתניא נסכים בתחילה מועלין בהן, ירדו לשיתין אין מועלין בהן וכו׳, אפילו תימא ר״א, אין לך דבר שנעשה מצותו ומועלין בו ע״כ.

וכתב בשפת אמת (שם): וצ״ל דמ״מ איסורא איכא כדדריש ר״א ב״ר צדוק דשורפין אותן בקדושה, ובמעילה (י״א:) אמרינן דמדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא ע״ש, וקצת צל״ע, די״ל דלמסקנא לא פליגי רבנן בהא על ראב״צ וס״ל נמי דשורפין היין דאיקלט, אע״ג דאין מועלין בו מ״מ שורפין אותו, דנהי דפליגי רבנן וס״ל שהיו השיתין מחוללין עד התהום, אבל בעיקר הדין י״ל דמודין לראב״צ, אך הרמב״ם השמיטו משמע דלא ס״ל כוותי׳ וצ״ע לדינא ע״כ.

★ ★

במשנה: דישון מזבח הפנימי והמנורה לא נהנין ולא מועלין, המקדיש דישון בתחילה מועלין בה.

כתב חכ״א בקובץ שומר ציון הנאמן (ד׳ שס״ח ע״ב): עיין פי׳ הרע״ב דפירש דמקדיש דמי דישון כו׳ ופי׳ רש״י ופי׳ הרמב״ם, מלבד הלחץ בפירושם אשר לא יסבול הלשון מאי בתחילה דקאמר, עוד קשה אמאי לא נקט האי דינא נמי גבי דישון מזבח הפנימי ומנורה.

ולכן נ"ל לפרש המשנה כפשוטו, דהנה בחולין (דף קי"ז) קאמר, בדם איכא תרי קראי דאין מועלין בו, חד מדכתיב ואני נתתיו לכם על המזבח לכפרה נתתיו ולא למעילה, ור"י אמר מדכתיב כי הדם הוא בנפש יכפר הוא לפני כפרה כלאחר כפרה, מה לאחר כפרה אין מועלין בו אף לפני כפרה אין מועלין בו, ואימא לאחר כפרה כלפני כפרה מה לפני כפרה מועלין בו אף לאחר כפרה מועלין בו, ומשני אין לך דבר שנעשה מצותו ומעולין בו. וכתבו התוס' וא"ת והא אין לך דבר שלא נעשו מצותו שלא ימעול בו, ותירצו דאשכחן טובא כגון תרומת הדשן דאין בו מעילה עד לאחר שנעשית מצותו, דהיינו עד לאחר הרמה, וכמו כן עגלה ערופה דעד ירידתה לנחל איתן אינה נאסרת.

והנה לפ"ז אם לקח אדם אחד מדשן קודם הרמה, אינו חייב קרבן מעילה. והשתא הוי פירוש המשנה כפשוטו, המקדיש דישון בתחילה, דהיינו קודם הרמת הדשן, מועלין בו, פי' מכח הקדשו, ובהכי ניחא דתני המקדיש דישון בתר דישון מזבח פנימי ומנורה, דבהני אין נעשין דשן עד לאחר שנעשית מצותן, משא"כ בחיצון דנעשה דשן קודם שנעשית מצותו, דהיינו קודם הרמה, משום הכי במקדיש דישון בתחילה מועלין בו.

אך קשה לי ע"ז קושיא עצומה, דזה נגד גמ' ערוכה במעילה (דף ט' ע"א) דשם איתא, אתמר הנהנה מאפר תפוח על גבי המזבח, ר"ל אומר אין מועלין בו, ור"י אומר מועלין בו בקודם הרמה כ"ע לא פליגי דמועלין בו, כי פליגי בלאחר הרמה, הרי מוכח להדיא דאף קודם הרמה איכא מעילה נגד סברת התוס', וכן פסק הרמב"ם פ"ה מהל' מעילה בין קודם הרמה ובין לאחר הרמה מועלים בו כר"י לגבי ר"ל וצע"ג ע"כ.

דף י"ב ע"א

בגמ': אמרי מחוסר זמן מידי דהוה אבעל מום, דבר פדיון הוא, אבל הני עופות, כיון דאין מום פוסל בעופות, אין לעופות פדיון.

וברש"י (ד"ה אמרי וכו') כתב: לא דמי מחוסר זמן דבהמה למחוסר זמן דעופות, דהיינו טעמא דמחוסר זמן דבהמה קדוש, מידי דהוה אבע"מ דבהמה דבר פדיון הוא, דמגו דחשובה דאית בה קדושה כשהיא בעלת מום, אית בה קדושה נמי כשהיא מחוסרת זמן וכו' עכ"ל.

ובספר לקח טוב להגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל (כלל ו') הביא דברי המדרש רבה (ויק"ר פרשה כ"ז) דאיתא שם וז"ל: והי' שבעת ימים תחת אמו, ולמה שבעת ימים, אלא כדי שיבדק שאם נגחתו אמו או שנמצא בו מום הרי זה פסול ולא יהי' כשר לקרבן עכ"ל. ומבואר בזה, דפסול דמחוסר זמן הוא אך מחשש מום.

וכותב הגרי"ע זצ"ל: והנה לפי דברי המדרש רבה הנ"ל תובן סברת המגו הזאת ביתר שאת, דכיון דפיסול במחוסר זמן גופי' הוא אך מחשש מום וכנ"ל, ע"כ כיון שבהמה קדושה במום, ממילא שפיר קדושה גם כן כשהיא מחוסרת זמן.

★ ★

וכותב עוד הגרי"ע זצ"ל: ואמנם דברי הש"ס מעילה הנ"ל י"ל בהבנתם עוד, עפ"י דברי הש"ס מנחות (דף ט' ע"ב) דבעי למימר התם דציבור הואיל ואישתרי טומאה לגבייהו אישתרי נמי חסרות (שירי מנחה שחסרו בין קמיצה להקטרה), ור' אדא בר אהבה סתר זה שם ואמר דחסרון כבע"מ דמי, ואין בעל מום בציבור. וברש"י חסרון כבעל מום דמי, ובעל מום הרי לא שרי בציבור טפי מביחיד עכ"ל. ומבואר בדברי הגמ' מנחות אלה דפסול חסרון דמי למום, וא"כ שפיר אמר גם כן בש"ס מעילה הנ"ל דגם מחוסר זמן דמי למום, ואם דבמנחות שם איירי בחסרון גוף וכאן בחסרון זמן, עכ"ז תרוייהו הרי פסולם מחמת חסרון הוא, וע"כ שפיר יש לומר כן וכמובן. ע"כ.

★ ★

בגמ': אמר עולא אמר ר"י, קדשים שמתו יצאו מיד מעילה דבר תורה.

בספר נתיבות הקודש להגרא"מ סלומון זצ"ל (ע' 46) כותב: שמעתי מכתב מהגאון האמיתי ר' זאב מבריסק שליט"א דהא דאיתא דקדשים שמתו יצאו מידי מעילה, היינו דקרבן מעילה ליכא, אבל עכ"פ איכא איסורא דאורייתא, והביא ראיה מפורשת ע"ז מהא דהתמעט בב"ק (דף י' ע"א) שור פסולי המוקדשין שנפל לבור מחיוב נזיקין מטעם שאין המת שלו, ומפורש ברמב"ם דלאו דוקא פסולי המוקדשין, אלא הקדש ממש שנפל לבור הוא פטור מטעם שאין המת שלו, דהוא אסור בהנאה, אלמא דקדשים שמתו

אסור בהנאה מדאורייתא, דאל"כ לעולם המת שלו מקרי כיון דהוא מותר בהנאה.

וע"כ צ"ל, דאע"ג דקדשים שמתו אסורים בהנאה מדאורייתא, בכל זאת חטאות המתות אינן אסורות אלא מדרבנן, משום דזהו דין התורה שחטאת שמתו בעליה תמות, וכיון שהתורה פסקה עליה דין מיתה פקעה קדושתה, דכל ענין קדושתה הוא מה שעומדת להקרבה וכו', אבל במקום דלא חזי להקרבה לא היא ולא דמיה אין עליה עוד צורך גבוה וכו'. אבל בקדשים שמתו מעצמן אע"ג דלאחר מיתה לא חזו לגבוה, בכ"ז כיון דמחיים הי' חזיא לגבוה נמצא דבחייה היא קדושה גמורה, לכן כל זמן שלא פסקה הקדושה מחיים הדין הוא דאסורה בהנאה וכו' עכ"ד.

★ ★

גמ': קדשים שמתו וכו' התם נמי איכא מעילה מעיקרא.

ומבואר, דבקדשי מזבח, קדשים שמתו איכא בהם מעילה מדרבנן, אבל בקדושת דמים אם אינו ראוי לפדותו ליכא אפי' מעילה מדרבנן, ולפי"ז כתב בשו"ת חזון נחום להגה"ק ר"נ וידנפלד זצ"ל-הי"ד (ח"א סי' קכ"א) ליישב מה שהקשה לו בנו, וז"ל: העירני בני בכורי החריף כמר יעקלי נ"י [ז"ל אשר עולל לי בעוה"ר, שנאסף נגהו בימי נעוריו ד' יכפר בעדי] במה שחדשתי דבהקדש דרבנן פודין בלא העמדה והערכה לכתחלה, הוא רק משום דגם בדאורייתא אין העמדה והערכה מעכב, ועכשיו שהעליתי דלא פקע חחומרא של קדושת דמים דמעיקרא לעכב העמדה והערכה, ממילא גם אחר שנשאר רק הקדש דרבנן תבעי העמדה והערכה לכתחלה, ויפה הרגיש.

אבל באמת ניחא, דמה דבקדשים שמתו אכתי איכא מעילה מדרבנן מבואר בגמ' כאן וכנ"ל שהוא רק בקדשי מזבח, אבל בקדושת דמים אם אינו ראוי לפדותו ליכא אפי' מעילה דרבנן, ומפורש בפסחים (כ"ט) האוכל חמץ של הקדש לא מעל עיי"ש, וא"כ ניחא שפיר דממנ"פ, אי אזלת בתר חומרא דקדשי בדק הבית דמעיקרא, הרי עתה לא נשאר אפי' מעילה דרבנן, ואי אזלת בתר קדושת הגוף דחל ממילא שנשאר מעילה דרבנן, א"כ הרי בקדושת הגוף במעילה דרבנן לא בעי העמדה והערכה אפי' לכתחלה ודו"ק ע"כ ודפח"ח.

דף י"ב ע"ב

בגמ': חלב המוקדשין כו'.

וכתבו תוס' (ד"ה חלב) דמדדרשינן - "תזבח" ולא גיזה, יש ללמוד שהאיסור הוא הפעולה, שאסור לגוז, אבל החפצא דגיזה שרי, אבל לגבי חלב דרשינן - "בשר" ולא חלב, היינו להיפוך, שהחפצא דחלב אסור, אבל מותר לחלוב.

אמנם בהגהות שוהם וישפה (לבעל ה"תהלה לדוד") על הרמב"ם (סופ"ג מהל' מעילה) הביא מהגהות מרדכי שבת (פרק ט"ז ד"ה ומצאתי) דנקט שיש איסור חליבה בקדשים, מטעם איסור עבודה.

ולגבי איסור גיזה, עיין רש"י חולין (קל"ה ע"א) ותוס' רא"ש שם, דאף אם הבהמה היא קודש והגיזה הוא חולין - אסור לגוז, שהאיסור הוא מחמת בזיון קדשים, במה שמסיר הלבוש - הגיזה מהבהמה, לכן אם הגוף קדוש, אף שהגיזה אינה קדושה, עובר משום לא תגוז, אבל התוס' רא"ש שם חולק על רש"י וסובר שהאיסור הוא משום - הגיזה, ולכן בכה"ג דהגיזה היא חולין, אף שהגוף הוא קדוש, אינו עובר.

★ ★

בגמ': חלב המוקדשין וביצי התורין לא נהנין ולא מועלין.

וכתבו התוס' (ד"ה חלב) דגיזת פסולי המוקדשין שרי.

ובראשונים הקשו מהא דאמרינן בפסחים דאם נתכוין להתחמם בגיזי חולין, ונתחמם בגיזי עולה מעל, הרי דגם בגיזה מועל.

ובמהרי"ט אלגאזי בכורות (פ"ג אות מ') הביא בשם תוס' חיצוניות שכתב לחלק דעולה דמתקדש בפה גיזתה אסור, משא"כ בכור שקדושתה מרחם גיזתה מותר.

וקשה שהרי בכור גם כן מצוה להקדישו בפה.

ותירץ בהגהות מהרש"ם לבכורות (סוף דף כ"ד ע"א בתוס') דבכור כיון שהוא קדוש מאליו, אינו מוסיף בהקדשו שום קדושה יותר על הגיזה, משא"כ שאר קדשים שמקדישים רק בפיו, לכן הוא חל גם על הגיזה, ומביא כעין סברא זו מט"ז או"ח סי' ת"ר (ס"ק א') עיי"ש לענין קהל שלא הי' להם שופר, וראש השנה הי' ביום ה' ויום ו' ואחרי שכבר קיבלו עליהם את השבת הגיע אליהם שופר ע"ש.

★ ★

בגמ׳: המקיז דם בבהמת קדשים אסור בהנאה ומועלין בו.

בחזון איש (בכורות סי׳ כ״א אות ט׳ בסוגריים) כתב לחדש דהמקיז דם מועל מיד בהקזה, ואפילו לא נהנה מן הדם. דומיא מאי דשנינן לקמן (כ׳ ע״א) בגזבר שנטל אבר מן ההקדש, דסבור שהוא שלו ונתנו בבנין, מעל, דכיון שהוציאה לרשותו ושינה בה, מועל על ההוצאה מרשות ההקדש לרשותו, ואם כן כמו כן במוציא דם בהמת הקדש ומכניסה לרשותו, חייב משום מעילה על עצם ההוצאה.

ומ״מ אין הדם יוצא לחולין ע״י מעילה זו, דכיון דעדיין זריקה מהני לדם זה שיצא, הו״ל כקדשי מזבח דיש בהן מועל אחר מועל, ואין יוצאין לחולין.

ועיין בשו״ת זכר יצחק (סי׳ מ״ה) מה שכתב בסוגיין.

★ ★

בגמ׳: דאמר רב המקיז דם לבהמת קדשים אסור בהנאה ומועלין בו.

ורש״י: דכיון דלא חזי לזריקה חשיב כגופה דבהמה ומועלין בו וכו׳ ע״כ.

כתב בספר עיונים ומחקרים להגרש״ח קוק ז״ל (ח״א ע׳ 219): מסגנון הדברים נראה, דהא דלא חזי לזריקה גורם להחשיבו כגופה, וזה תמוה, כי לכאורה אין כל קשר בין לא חזי לזריקה ובין הא דחשיב כגופה. ועוד הטעם דחשיב כגופה נזכר בגמרא (שם) ולהא דלא חזי לזריקה אין זכר בגמרא.

על קושיית רב המנונא מהא ד״חלב המוקדשין וביצי תורין לא נהנין ולא מועלין״, מתרצת הגמרא: ״כי קאמרינן לגבי דם דלא מתקיימת בלא דם, אבל חלב דקא מקיימא בלא חלב לא״. וכשמקשה רב משרשיא מהא ד״הזבל והפרש שבחצר, אין נהנין ולא מועלין״ מתרצת הגמרא: ״לאפוקי דם מגופה״. ובפירוש הנ״ל הנוסח: ״לאפוקי דם דגופה של בהמה היא״.

ומעניין, שהראשונים צירפו שני התירוצים יחד: ״דלא מקיימא בלא דם וחשוב כגופא״ (תוס׳ שם ד״ה מתיב). ״הואיל ואינה יכולה לחיות בלא דם הרי היא כגופה״ (רמב״ם ה׳ מעילה, פרק ב׳ הלכה י״א).

ומתעוררת השאלה על איזה יסוד ולאיזה צורך חידש ברש״י: ״כיון דלא חזי לזריקה חשיב כגופה״.

והדבר תמוה עוד יותר, אם נשים לב לדברי התוס׳ (תמורה לא, ב ד״ה ואפילו), שמדבריהם יוצא ברור, כי מה דחזי לזריקה ראוי למעילה יותר מדבר שלא חזי לזריקה, כי על הא דאיתא בתמורה (שם): ״ואפילו למאן דאמר מועלין בגידולי מזבח, ה״מ גידולין דחזו למזבח, אבל גידולין דלא חזו למזבח אין מועלין בהן״, הקשו התוס׳: ״דלא אשכחנא שום תנא דאית ליה מועלין בגידולי מזבח״. ומתרצים, שהכוונה: למאן דאמר המקיז דם לבהמת קדשים מועלין בו. ומפורש שם בתוס׳ ״אפילו למ״ד יש מעילה בדם, ה״מ דם דחזי ליזרק, אבל גידולין כגון חלב וביצי תורין לא״.

אך גם דברי התוס׳ הללו זקוקים לביאור, כי הלא אי אפשר שדעת התוס׳ כי דם הקזה ראוי לזריקה ולכן מועלין בו. ועלינו לפרש כוונת התוס׳ - שדם בכלל ראוי לזריקה, ולכן דם ראוי למעילה יותר מחלב וביצי תורין, שאינם ראויים לזריקה. אלא שגזירת הכתוב חוא שדם אין בו מעילה, דכתיב: ״לכפר, לכפרה נתתיו ולא למעילה״ (עיי׳ מעילה י״א). ולפי זה דם הקזה שאינו בכלל ״לכפר״, מועלין בו. וכן כתב רש״י (ברכות לא, א) מפורש ״ואע״ג דקי״ל אין מועלין בדמים וילפינן לה מקראי במסכת יומא (נ״ט ע״ב) ובשחיטת חולין (קי״ז ע״א), ה״מ כשנשחטו בעזרה, דאיכא למימר נתתיו לכם על המזבח לכפר, לכפר נתתיו לך ולא למעילה, אבל בדם הקזה מועלין״.

מעתה אפשר לנו לפרש את דברי רש״י שהזכרנו בראשית דברינו, שמה שכתב ״דכיון דלא חזי לזריקה״, כוונתו כיון דלא חזי לזריקה, אינו בכלל ״לכפר״, ומועלין בו. ומה שכתב אחר כך ״חשיב כגופה דבהמה״, אינו קשור למה שלפניו, והוא טעם בפני עצמו, והוא הטעם הנזכר בגמרא. וכלל בקיצור שני טעמים יחד.

שוב מצאתי, שדברי רש״י יסודם בפירוש רבינו גרשום הנדפס בש״ס דפוס ווילנא: ״דכיון דלא חזי לזריקה חשיב נמי כי גופה (״כגופה) דבהמה ומועלין בו״. ועלינו לפרש גם דברי ר״ג בדרך שפירשנו דברי רש״י הנ״ל. ומהמלה ״נמי״ הנמצאת בדברי ר״ג וחסרה בדברי רש״י, הנני רואה סעד לדבריי, שהמדובר הוא על שני טעמים. ואולי יש להגיה גם בר״ג וגם ברש״י ״[ו]חשיב נמי כגופה״, והטעם השני מוסיף על הראשון ע״כ.

★ ★

בגמ׳: המקיז דם לבהמת קדשים אסור בהנאה ומועלין מתיב ר״ה חלב המוקדשין כו׳ לא נהנין ולא מועלין.

ובשטמ״ק פי׳ דמשום דדם נעכר ונעשה חלב, להכי משוה חלב לדם, ואם אין מועלין בחלב, הוא הדין דאין מועלין בדם.

בשו״ת דבר אברהם (ח״א סי׳ כ״ד אות י״ג בהגה״ה) תמה דהא פלוגתא דר״מ וחכמים הוא בנדה (דף ט׳), ואנן קיי״ל להלכה כחכמים דאבריה מתפרקין כל י״ב חודש, וא״כ אמאי כתב הכא השיטה מקובצת דהוה אמינא דחלב דינו כדם כיון דדם נעכר ונעשה חלב.

ותי׳ דצ״ל דכיון דסתם מתניתין כר״מ, נקט לו אליבא דרבי מאיר הסובר באמת שם דדם נעכר ונעשה חלב, והרי הך דחלב המוקדשין כו׳ - סתם משנה הוא.

★ ★

במשנה: חלב המוקדשין וביצי תורין לא נהנין ולא מועלין.

הגאון מטשעבין צ״ל הקשה בשו״ת דובב מישרים (ח״א סי׳ ל״ב) לפמ״ש רש״י ז״ל ע״ז מ״ו דבאיסור הנאה לא מהני שינוי, א״כ למ״ד דם נעכר ונעשה חלב, למה אין בחלב מעילה כמו שהי׳ מקודם על הדם טרם נעשה חלב, והניח בצ״ע.

★ ★

וכתב הג״ר נפתלי ברוינפעלד ז״ל במכתבו אל הגאון מטשעבין צצ״ל (שנדפס בקובץ דרך כוכב מיעקב קובץ ג׳ ע׳ כ״ד) ליישב, י״ל, דמה דלא מהני שינוי באיסורין, זהו רק מדרבנן כנראה מרש״י ז״ל שם.

ומלבד זה י״ל לפמ״ש בשו״ת מהר״י אסאד (או״ח סי׳ קכ״ז) דדוקא בשינוי שנעשה ע״י פעולת אדם כתב רש״י ז״ל דלא מהני שינוי להתיר, כמו בע״ז כל שאתה מהיי׳ הימנו הרי הוא כמוהו, אבל בשינוי דממילא בטבע בידי שמים, ודאי גם רש״י ז״ל מודה דמועיל שינוי להתיר יע״ש. [ובשו״ת חת״ס או״ח סי׳ ל״ט כתב להיפוך דשינוי שנעשה ע״י אדם מסתבר יותר להתיר]. וא״כ בדם נעכר ונעשה חלב, הרי הוי שינוי דממילא וא״כ לק״מ.

ובדעת תורה להגאון מהרש״ם ז״ל (סי׳ ס׳ סק״ה) העיר בפסחים כ״ב והרי דם כו׳ הלא ע״כ צ״ל דדם מותר בהנאה, מהא דחלב שרי משום דאשתני דדם נעכר ונעשה חלב, ואם דם אסור בהנאה, הרי לא מהני שינוי, אבל להנ״ל א״ש.

ואולם יש להעיר מהא דפריך הגמ׳ שם על המקיז דם בבהמת קדשים מועלין בו מהא דחלב המוקדשין וביצי תורין לא נהנין ולא מועלין, והלא חילוק גדול יש בין דם חלב דנשתנה להיתר. וע״כ דמכאן ראי׳ דאין לחלק כלל עכ״ד.

★ ★

והגאון ר׳ ברוך שמעון שניאורסון זצ״ל העיר בקובץ הנ״ל בהערה: גם אם לא נחלק בין שינוי שנעשה ע״י אדם לשינוי דממילא, וכמ״ש דיש גם סברא לומר דשינוי דממילא לא הותר, מ״מ י״ל דלא קשה מהא דדם נעכר ונעשה חלב וכמ״ש בספר הר צבי יו״ד סי׳ ק״ב, דלא כל השינוים שוים, דיש שינוי שעצם הדבר נשתנה לגוש אחר לגמרי כמו דם לחלב, ויש שינוי שנשתנה רק במראה ולא בעצם כמו חטים שנעשו קמח, ובשינוי כזה הוא דקאמר רש״י דלא הותר, ומסביר בזה את דברי התורת חסד (סי׳ כ״א) שכתב דלשיטת הרבינו יונה דאיסור דנשתנה שרי, אזלינן בתר השתא גם באיסורי הנאה ע״כ.

★ ★

במשנה: בד״א בקדשי מזבח, אבל בקדשי בדק הבית, הקדיש תרנגולת מועלין בה ובביצתה, תמורה מועלין בה ובחלבה.

כותב הגרצ״פ פראנק זצ״ל: העיר הגר״ח קרייזווירט [ז״ל] מפירוש המשניות לרמב״ם (ב״ב פרק ה) בחמור ומניקה אני מוכר לך דכתב: ידוע שחלב האתון לא יצלח לכל. ואם-כן אמאי מועלין בחלב חמורה, ורצה לומר דמיירי בחלב שבקיבה, ודחה, דאם-כן אמאי נקט חמורה, דבחמור זכר נמי משכחת-ליה חלב בקיבה ע״כ.

ויש לתרץ, דבלאו-הכי קשה, אם ינקה, הרי החלב חולין כשינקה מחמורה חולין, ואם-כן למה מועלין, ואיך סתם במתניתין דמועלין, ונראה דמה שכתב הרמב״ם לא יצלח לכל, היינו דחוץ מעצם שתיית החלב אינו ראוי לשום דבר, ואם-כן שפיר משכחת-ליה מעילה כששתה מחלבה ודו״ק היטב.

★ ★

בגמ': בד"א כשהקדיש קדושת הגוף לגבי מזבח אבל הקדישו קדושת דמים לגבי מזבח נעשה כמי שהקדישו לבדק הבית וכו'.

הגאון רי"מ הולנדר זצ"ל-הי"ד בעל שו"ת אמרי כהן כותב: יש לחקור איך הדין בהקדיש דבר הראוי למזבח בקדושת דמים למזבח אי מועלין בבצים וחלב, דכיון דקיי"ל (תמורה י"ט ע"ב) הקדיש זכר לדמיו קדוש קדושת הגוף, א"כ דמי למקדישו קדושת הגוף דאין מועלין בביצים וחלב, או דילמא כיון שבפיו הקדישו קדושת דמים, נהי דעל גוף הבהמה חל קדושת הגוף, אבל על החלב וביצים שאינם ראוים למזבח למה לא יהיו קדושת דמים מכח אמירת פיו, וכן נראה משמעות התוס' שם ד"ה במה ד"א שהקדישו קדוה"ג לקרב לגבי מזבח. וא"כ לא הי' דעתו להקדיש דבר שאינו ראוי למזבח כמו חלב וביצים כו', שמע מינה דבכה"ג שהי' דעתו ואמירתו לקדושת דמים, שפיר מועלין בביצים וחלב.

אבל הר"מ ז"ל (בפ"ג מה' מעילה הי"ג) שכתב הקדיש בהמה ועוף למזבח קדושת דמים כגון שאמר דמי בהמה זו לנסכים ודמי בן יונה זה לשלמים הרי הן כקדשי בדק הבית ומועלין בחלבן וביציהן עכ"ל. הרי דנקט דווקא בכה"ג דלא חלה עליהן קדושת הגוף, כדאמר בשבועות (י"א.) דלדמי נסכים ליתא לדין דהקדיש זכר לדמיו קדוש קדושת הגוף עכ"ד.

★ ★

וכתב הגה"ק ר"נ וידנפלד זצ"ל-הי"ד בעל חזון נחום (בקובץ דרך כוכב מיעקב קובץ ז' ע' ס') בתשובה להנ"ל: יש לדון דגם התוס' שכתבו הטעם שלא הי' דעתו להקדיש דבר שאינו ראוי למזבח, מכל מקום מודו דגם בכה"ג שהקדיש תמימים לדמיהן דאין מועלין בביצים וחלב כמו בהקדיש בפירוש למזבח, והיינו משום דאמר בירושלמי (שקלים פ"ד ה"ד) לגבי הקדיש תמימין לבדק הבית דפדאן תמימין יוצאין לחולין, דאין תימר לא יצאו לחולין היאך קדשי מזבח חלין על קדשי בדק הבית.

לפי"ז נראה, דכמו בהקדיש תמימין לבדק הבית דתקרב עולה אחר הפדיון דהיינו שימכרו לצרכי עולה דאמרינן שקודם שחלה עליהן קדוה"ג יוצאין לחולין, דאל"כ היאך קדשי מזבח חלין על קדושת בדק הבית, הכי נמי בהקדיש זכר לדמיו דחל עליו קדוה"ג בלא מכירה, ע"כ צ"ל דפקע קדושת דמים דידי' לגמרי, דאל"כ לא חל קדושת מזבח על קדושת דמים, כמו"ש הר"מ (בפ"ו מערכין ה"ח) בטעם מתני' דתמורה (לב.) דקדשי בדק הבית שהתפיסן לקדשי מזבח לא עשה ולא כלום, שהוא משום דאין אדם מקדיש דבר שאינו בידו, א"כ הכ"נ מן הדין שלא יחול קדושת מזבח על קדושת דמים, [במק"א כתבתי שיש לחלק].

ומה שקרבנות ציבור נקחים מתרומת הלשכה, התם הרי מתחלה הופרשה התרומה לצרכי המזבח, ועל הבהמה גופא לא חלה מעולם קדושת דמים, משא"כ בהקדיש זכר לדמיו עכצ"ל דאין חלות קדושת דמים עליו דפקע לגמרי, וכה"ג דאמר בירושלמי (פ"א ופ"ג דמע"ש ה"ב) בשלמים שלקחן בכסף מעשר פקעה מהם קדושת מעשר, והיינו דאל"כ לא חל קדושת שלמים, כדאמר במנהות (פ"ב.) דלא אלים קדושת שלמים למיחל אקדושת מעשר.

לפי"ז יש לומר דה"ה בהקדיש בהמה לדמיה לענין שמועלין בביצים וחלב אף להתוס', דאזלינן בזה בתר דעתו של אדם, והכא דעתו היה לקדושת דמים, מ"מ כיון דקיי"ל בהקדיש זכר לדמיו קדוש קדוה"ג ופקע קדושת דמים דידי' לגמרי והוי כהקדיש מתחלה למזבח. לכך שפיך אין מועלין בביצים וחלב כמשמעות הר"מ ז"ל הנ"ל עכ"ד.

דף י"ג ע"א

במשנה: כיצד הקדיש בור מלא מים וכו'.

וברש"י: ראוי לבדק הבית וכו' ולא למזבח ולניסוך המים ע"כ.

בהגהות הב"ח ציין לגמ' בב"ב (עט), שמובאת שם משנתינו, ופירש הרשב"ם, שהטעם הוא משום שמים מכונסים פסולים לניסוך המים. ובשטמ"ק שם הקשה שהלא מבואר בגמ' שם שאמנם לכתחילה מנסכים ממי השילוח, אבל בדיעבד אם נשפכה הצלוחית היו ממלאים ממי הכיור שאינו מים חיים, ונשאר בצ"ע. וכן הקשה במנחת חינוך (מצוה ש"כ) ע"ש.

★ ★

וכתב בספר שעורי היום: ולפי פירוש הריטב"א במשנה זו מיושבת הקושיא. הריטב"א מפרש, שהיו משקעים אותו בים הנחושת שמימיו באו מעין עיטם, כדי

שלא יפסל בלינה. והערוך לנר מבאר שם שלכן הוצרך הריטב״א לומר שמימיו באו ממי עיטם, כדי שלא יקשה, כיון שניסוך המים כשר רק ממים חיים, כיצד נטלו מים ממי הכיור. וע״ז תירץ, שהיו מימיו ממי עיטם שהוא מי מעיין והוא כשר לניסוך המים.

ולדבריו לא קשה קושיית השטמ״ק. ואמנם רש״י בסוכה (מח, ב) פירש את דברי הגמ׳ מנא הני מילי, שאין פירושו מנלן שהיו ממלאים מהכיור, אלא מנלן שהיו תוקעים בשעת ניסוך המים, ומביאה הגמ׳ את הפסוק ושאבתם מים בששון. ולפי דבריו אין לנו מקור דמה שהיו ממלאים משילוח, נלמד מקרא שצריך דוקא מים חיים, ויתכן שאף מהכיור כשר הוא.

★ ★

תוס׳ בסוגייתנו הוסיפו עוד ושאין המים המכונסים בבור ראויים למזבח, שאף שהיו שוטפים במים את הקרב והכרעים שחעלום למזבח, לא עשו את זה אלא מאמת המים שעברה בעזרה, וע״כ אין המים שהקדיש ראויים למזבח. וכן פירש הרשב״ם בב״ב (עט, ב).

הקרן אורה הקשה שאף אם היו משתמשים במים אלו שהקדיש לרחוץ את הקרב והכרעים, מהיכי תיתי שיהיה בהם מעילה מחמת זה, וכי זה נחשב קדושת מזבח מה שמשתמשים לזה. ואף בחולין אפשר להשתמש לרחיצת הקרב והכרעים, ויעויין בתפארת ישראל מה שהעיר בזה. ובנזר הקדש פירש את דברי התוס׳ והרשב״ם, שזו היא כוונתם, שכיון שאין המים ראויים למזבח אלא לרחיצת הקדשים, ולזה אין צריכים שיהי׳ קדושים, ע״כ אין מועלים בהם מחמת זה.

★ ★

במשנה: אבל הקדיש בור ואח״כ נתמלא מים וכו׳ מועלין בהם ואין מועלין במה שבתוכה.

וכתב התוס׳ (ד״ה אבל) דלא אמרינן דיקנה חצר להקדש, דחצר מטעם יד אתרבאי, דאין יד להקדש. ועיין במגן אברהם (סי׳ קנ״ד ס״ק כ״ג) מס׳ אגודה (כאן) דמהאי טעמא אין חצר קונה לבית הכנסת.

והנה בתוס׳ יום טוב העיר ל״ל נימא דהחצר יקנה להקדש, דהא לא גרעה משליחות, וא״כ אף דאין להקדש יד, מ״מ ל״ל יועיל מטעם שליחות.

ותיריץ דהגזבר הוא השליח של הקדש, ואין שליח עושה שליח.

והדברים צ״ב דהא בכל התורה כולה קיי״ל דשליח עושה שליח.

ובהגהות רעק״א על המג״א (שם) כתב לבאר, דשליח לזכי׳, כיון שאינו מקבל מהמשלח שום דבר בידו, הו״ל מילי, ומילי לא מימסרי לשליח. ולכן אין הגזבר שהוא שליח יכול לעשות החצר להיות שליח לזכות בשבילו, דאין שליח עושה שליח במילי, ומסיים: ועולים דברי התוס׳ יו״ט כהוגן, אף כי רחוק הוא בכוונתו.

עוד כתב שם לבאר, דהיינו טעמא דלא מהני חצר משום שליחות, על פי מש״כ הנמוק״י (ב״מ ה׳ ע״א ד״ה גרסינן) דאינו יכול לזכות בחצר במציאה, משום דהוה תופס לבעל חוב במקום שחב אחרים, וא״כ ה״נ לא יכול החצר לקנות מטעם שליחות, דהרי הוא תופס לבעל חוב בקמום דחב לאחריני, וע״ש עוד שהאריך בזה. וכן תירץ בנתיבות (בפתיחתו לחו״מ ריש סי׳ ר׳, ע״ש עוד).

★ ★

במשנה: אבל אם הקדיש בור ואח״כ נתמלא מים וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה אבל וכו׳) ביארו שבכל אלו המבוארים במשנה אין מועלין בהם משום שלא זכו בהם ההקדש שאין דין קנין חצר להקדש, משום שחצר מועילה לקנות מדין יד, שהיא חשיבה כידו של בעה״ב ואין יד להקדש. ובגידולי הקדש אף שזכה בזה ההקדש, מ״מ סוברים רבנן שאין מעילה בגידולים.

וכתב התוס׳ יו״ט להקשות, שהלא מסקנת הגמ׳ בב״מ, שאף שחצר התרבתה מדין יד, מ״מ אינה גרועה משליח של האדם, ובמקום שאין חצר קונה מדין יד, מועיל קנין חצר מדין שליחות, ומועיל שליחות להקדש, כפי שאמרה הגמ׳ שכהנים העובדים עבודתם שלוחי שמים הם, וא״כ יועיל חצר לקנות להקדש מתורת שליחות.

ובנתיבות המשפט (בפתיחה לסימן ר׳ בדיבור ולפי״ז נתיישב) כתב ליישב את קושית התוס׳ יו״ט, ע״פ דברי הנמוק״י בשם הר״ן, שבמציאה אין החצר קונה מדין שליחות, רק מדין יד, וממילא מיושבין דברי התוס׳ שכתבו שאין יד להקדש לקנות את היונים שהגיעו לשובך הקדש וכדומה, ומשום שליחות אין החצר קנה במציאה והפקר.

★ ★

והנה הגרע״א ז״ל במשניות מביא את דברי הרמב״ן בב״ב, שאף שהקדש זכה בדברים שהגיע לרשות התקדש בקנין חצר, אפ״ה לא תהיה בהם מעילה. ומפרש הגרע״א שהטעם הוא, שאין מעילה אלא במה שהקדיש האדם בפיו, ולא במה שהקדש זכה ממילא, וע״כ סוברים רבנן שאף בגידולים שייכים להקדש אין בהם מעילה, הואיל ולא הוקדשו ע״י האדם. ור״י נחלק בגידולים שיש בהם מעילה משום שהם יונקים מהקדש. אבל שאר הדברים אין בהם מעילה אף שההקדש זכה בהם. ע״כ.

וכעי״ז כתב בקצוה״ח (סי׳ ר׳) לבאר דברי הרמב״ן הנ״ל, דדעתו הוא דאין מעילה אלא בהקדש שהוקדש ע״י אדם, אכן בדבר דממילא זכי לה הקדש בתורת חצר אין מועלין בו ע״ש, והביאור הקצוה״ח מצד הסברא, מבואר להדיא בשטמ״ק לב״ב שם בשם הר״ן, ועי׳ בטעם המלך פ״ה מה׳ גירושין.

אולם הקצוה״ח הקשה שם, כיון דלפ״ד הרמב״ן יש חצר להקדש לזכות בו, א״כ בהא דתנן פ״ז בשקלים, מעות שנמצאו לפני סוחרי בהמה לעולם מעשר בהר הבית חולין כו׳, ואמאי לא קני חצר לגבוה, כיון דהר הבית חצר דהקדש הוא, ועי׳ מה שהאריך בזה.

עוד הקשה שם מהא דאמרינן בשבועות (דף כ״ד ע״א) גבי יש אוכל אכילה אחת כו׳, וליחשוב נמי שבועה שלא אוכל ומשני מידי דאיתיה בשאלה לא קתני, ופריך והא מוקדשין דאיתא בשאלה וקתני, ומסיק בבכור, והשתא אי נימא דיש חצר להקדש, א״כ במוקדשין נמי כיון דכבר נשחט בעזרה, הוי חצר דהקדש, ותו לא מהני שאלה בתר דאתי לידי גזבר, וה״נ כבר אתי בזכייה לרשות הקדש, ונשאר בצ״ע, ומסיק דמזה נראה ראיה ברורה למש״כ תוס׳ ורשב״ם דאין חצר להקדש ע״ש ע״כ.

★ ★

בספר קהלות יעקב עמ״ס נדרים (סי׳ מ״ח) כתב לדון בדין מעילה בבכור הקדוש מאליו, לשיטת הקצוה״ח שאין מעילה רק בדבר שהוקדש ע״י פיו, שקשה מאוד לחדש שלא יהא בו מעילה אלא בשהוקדש בפיו [שהרי מצוה להקדישו], וצידד שכיון שאינו קדוש אלא בבהמת ישראל, ואפי׳ שותפות גוי פוטר מבכורה, נחשבת קדושתו מכח ישראל.

ועוד כתב שיש מקום לפרש דברי הרמב״ן דלא כהקצוה״ח, שאין הדבר תלוי בקדושת פה דוקא, אלא כוונתו לחלק בין דברים שהם קנין ההקדש גרידא, ואין בהם שום קדושה, שבהם אין דין מעילה, ובין דברים הקדושים. ובכור, אעפ״י שאינו קדוש קדושת פה יש בו מעילה כי הרי קדוש הוא מ״מ ע״כ.

★ ★

בספר בית פנחס עמ״ס תמורה (בקו׳ שגיאות מי יבין אות י״ז) כתב להעיר להרמב״ן דהקדש שלא ע״י אדם אין מועלין, קשה מירושלמי יבמות (פ׳ האשה ה״י) בהקדיש מוסיף עוד דינר ופודה שלא יהא הקדש יוצא בלא פדיון, ואמרינן דמועלין משום שאם תפס הגזבר מהני ובעל חוב מאוחר שגבה גבה. וקשה הרי קדושת פה של המקדיש לא מהני רק משום תפיסת הגזבר, והוי כהקדש ע״י חצר.

★ ★

וכתב הגה״ק ר״נ וידנפלד זצ״ל-הי״ד בעל חזון נחום (בקובץ דרך כוכב מיעקב (קובץ ג׳ ע׳ נ״ד):

י״ל בפי׳ הירושלמי עפ״י הר״ן פ׳ הכותב (כתובות) גבי לאשה לא יהבינן משום יותר משהאיש רוצה לישא כו׳, שהקשה דאטו משום סברא זו נפסיד ממון האשה, ותי׳ דהוי כמו קדים וגבה מהני, כך סברת חכמים לעשות אותו כאילו הי׳ תפוס, ולפי״ז הא דאמר בירושלמי כיון שאם תפס הגזבר כו׳ לכך מהני סברת חכמים שלא יהא הקדש יוצא בלא פדיון כאילו קדים וגבה, ושוב הוי חלות ההקדש ע״י עצמו ודו״ק ע״כ.

★ ★

וראה בספרנו ״דף על הדף״ עמ״ס ב״ב (ע״ט ע״א) מש״כ בס״ד בדברי הרמב״ן והקצוה״ח הנ״ל, וראה עוד בספרנו עמ״ס נדרים (י״ג ע״א) לגבי בכור אי מצוה להקדישו, ואי נקרא דבר הנדור ע״ש היטב.

★ ★

במשנה: ר׳ יוסי אומר, המקדיש את השדה והאילן מועלין בהן ובגידולה מפני שהן גידולי הקדש.

כותב הגרצ״פ פראנק זצ״ל: נשאלתי בדבר הזיתים הגדלים על הר-הבית מקום מקדשנו השמם בעוונותינו-הרבים, והנכרים לוקטים שמה הזיתים ומביאים למוכרם בשוקי

ירושלים, ונסתפק השואל הלכה למעשה אם זיתים הללו מותרים הם באכילה לבר-ישראל.

הנה בהשקפה ראשונה היה נראה לכאורה, דלא מיבעיא למאן-דאמר מועלין בגידולין הרי איכא איסור דאורייתא, אלא אפילו למאן-דאמר דאין מועלין בגידולין, הא מכל-מקום מדרבנן אסור, אך לזה יש לומר קצת דבכל הר-הבית שהיה מקום כניסה וישיבה לכל, אם-כן אין הקרקע בכלל איסור הנאה לאסור היוצא משם, ורק מקום העזרה וקדש-הקדשים יש לחושבו למקום האסור בהנאה, ואף-על-גב דבעזרה נמי היה מקום כניסה לכל ישראל ובפרט לכהנים שהיו אוכלין שם, מכל-מקום פשוט דדין הקדש גמור עליה, ולא הותרה בהנאה לכהנים ולישראל אלא דוקא לצורך גבוה, וכמו בגדי-כהונה דניתנו להנות וכשבלו מועלין בהן, אלמא בקדושתייהו קיימי לכל מילי.

ואולי זהו טעם שיטת רש״י בתוס׳ מנחות (דף כא ע״ב ד״ה חולין) בהא דאמר מר יאכלו שיאכלו עמה חולין, ופירש בקונטרס: כלומר חוץ לעזרה יאכלו חולין ותרומה, ע״כ. ויש לומר דהיינו-טעמא דאסור בעזרה לאכול חולין משום דאסורה בהנאה, ומכל-שכן ההיכל דלא הותר אלא לישב בצילו וכדאמרינן בפסחים (דף כו ע״א): שאני היכל דלתוכו עשוי. אבל בכדרך הנאה אסור, ואם נאמר דהר-הבית אין לו דין איסור הנאה, אם-כן למאן-דאמר אין מועלין בגידולין אינו אלא ספק דרבנן שאין ידוע מקום גידולין בדיוק.

ואין להקשות מדברי הש״ך (יור״ד סימן שסד) דאוסר באילן הנטוע על מקום שהוא ספק קבר, דיש לומר שאני התם דלשיטת ר״י (הובא ברמ״א שם) מקום הקבר אסור מדאורייתא, אבל בנידון-דידן למאן-דאמר אין מועלין בגידולין אינו אלא מדרבנן, (מלבד דיש לומר דגבי קבר שאינו אלא משום כבוד המתים יש לנו להחמיר בספקו, דמספק נמי איכא זלזול להם, כיון דנראה לעין כאילו הוא על גבי הקבר, והאי ספק נעשה כודאי).

★ ★

אלא דמכל-מקום אנן בדידן, הא כבר פסק הרמב״ם דיש מעילה בגידולין, ואם-כן בזה נמי איכא איסור דאורייתא דיש להחמיר אפילו בספיקו, ומכל-שכן דיש לדון דהוי ודאי הקדש, ואי משום דהותר בהנאה אף שלא לצורך גבוה, יש לומר דהיינו דוקא בזמן-הבית דמתוך שהיה מקום כניסה לכל ישראל לצורך עבודה הותרה נמי שלא לצורך, דלא נתנה תורה למלאכי-השרת, אבל בזמן שאין בית-המקדש קיים, - ואפילו בזמן הבית - הנאה כזו של זריעה ונטיעה דליתא דכוותה לצורך גבוה לא הותרה כלל, ולא גרע מאבני ירושלים שנשרו - למאן דאמר ירושלים קדשה - דמועלין בהם כדאיתא בקידושין (דף נד ע״א), הרי אף דהותרו כל הנאות החומה כשהיא על תלה בנויה, ומכל-מקום אם נטל מאבני החומה לבנותם בביתו מעל, ואם-כן כל-שכן הר-הבית דיש בו תוספת קדושה דיש לומר לענין זה דיש בו דין הקדש גמור לאסור הגידולין כדין גידולי הקדש. וראה עוד בהר צבי כאן מש״כ הרבה בנידון זה.

★ ★

במשנה: ולד המעושרת לא ינוק מן המעושרת, ואחרים מתנדבים כן וכו׳.

וברש״י: כלומר בסתם וודאי אסור לינק מן המעושרות, אבל אחרים מתנדבין כן, שמתנים קודם לכן ע״מ כן אני מכניס נקבה זו לדיר להתעשר, שאם תקדיש יהא חלבה חולין, שתהא מניקה ולדה בהיתר. ושמעתי דלהכי מהני להו תנאה, הואיל ויכולין לעכב שלא תכנס נקבה זו לדיר עד לאחר, זמן הלכך מהני להו תנאה והוי כנדבה. ולהכי קרי להו אחרים, שאינם מחמירין עליהן כראוי עכ״ל.

וכתב הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו בית האוצר (כלל נ״ב) לבאר הטעם דקרי להו אחרים, עפ״י דברי הספרי (פר׳ עקב) עה״כ ועבדתם אלהים אחרים, למה נקרא שמם אחרים, לפי שעושין את עובדיהם אחרים ומבואר דעובדי ע״ז נקראים אחרים ע״כ. ולפי״ז א״ש דקרי להו אחרים ודו״ק.

★ ★

וכתב עוד (שם) והנה בש״ס מעילה (דף י״ח ע״א) מוכח דמעילה בהקדש יש בה דמיון מה לעבודת עכו״ם, ע״ש דאמר כי תמעול מעל אין מעל אלא שינוי, וכה״א איש איש כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל, ואומר וימעלו באלקי אבותיהם ויזנו אחרי הבעלים, וע״ש (דף י״ט ע״א) דאמר דמעילה אקשי רחמנא לעכו״ם ע״ש. וע״כ אנשים הללו שאין מחמירין עליהן כראוי בענין הנאה מהקדש, דהוא לתא דמעילה, להכי קרי להו בשם אחרים.

ואולם לולי דברי רש״י מעילה הנ״ל דכ׳ דקרי להו אחרים - מפאת שאין מחמירין עליהן כראוי, הי׳ אפשר לומר עוד דהיינו טעמא דקרי להו אחרים, מפאת היות סברתם דהקדש מעשר בהמה כהקדש נדבה חשוב, ומהני תנאי שלהם לשייר החלב, והטעם דכיון שהי׳ בידם שלא להכניס הנקבה לדיר, הלכך אעפ״י שהכניסוה ועלה מניינה בעשירי, דעשירי מאליו קודש, והוא הקדש של חיוב מעתה, לא הקדש של נדבה, עכ״ז כיון שהי׳ בידם שלא להביא את הנקבה הזאת לכלל החיוב, חשיב להו גוף ההקדש נדבה כיון שבא מכח נדבה ורצון ומהני להו בי׳ תנאה מש״ה מפאת היותו נחשב נדבה.

והנה סברתם זאת נראה דהוא פלוגתא דתנאי בזבחים (דף קי״ז ע״ב) דפליגי שם ר״מ ורבנן בקרבנות נזיר אי חשיבי נידר ונידב וקרבו בבמה, או חשיבי חובות ולא קרבו בבמה, עש״ה דר״מ ס״ל דחשיבי נידר ונידב, ורבנן ס״ל דחובות נינהו, וע״ש ברש״י דכ׳ בטעמא דר״מ וז״ל דאע״ג במלאת נזרו הויין קרבנותיו חובה עליו מיהו ע״י נדר באה עליו עכ״ל, הרי דסברת ר״מ ממש כסברת המתנדבים הנ״ל דהני דאחרי שנזר הקבנות חובה עליה, עכ״ז כיון שהי׳ בידו שלא לנזור ובא חיוב הקרבנות מכח דבר שהוא נדבה ורצון, לכן חשיבי גם הקרבנות גופייהו נדבה, וקרבו מש״ה בבמה, וא״כ ניתן להאמר בפשיטות דהמתנדבים הנ״ל בשיטת ר״מ דש״ס זבחים הנ״ל הוא דאזלי, וע״כ כי היכי דקרינן לר״מ בשם ״אחרים״ וכמבואר בהוריות (דף י״ג ע״ב), ה״נ קרי להנך מתנדבים בשם ״אחרים״, על דאזלי בשיטת ר״מ הקרוי אחרים [והא דקרי הכי במשנה מועילה שם גם להמתנדבים בקדשים כן ע״ש, י״ל דאגררא דהך דמעשר נקט נמי בקדשים לישנא דאחרים וכדמצינו כן בכמה דוכתי] ובאתי רק להעיר.

★ ★

ודע דגוף דברי הספרי הנ״ל למה נקרא שמם אחרים שעושין את עובדיהן אחרים, נלע״ד הבנתם בפשיטות ג״כ עפ״י ש״ס מעילה (דף י״ח ע״א) הנ״ל נפש כי תמעול מעל אין מעל אלא שינוי כו׳ ואומר וימעלו באלוקי אבותיהם ויזנו אחרי הבעלים וברש״י ויזנו אחרי הבעלים ששינו עצמם מן המקום לעכו״ם עכ״ל, ועוד שם בש״ס (דף י״ט ע״א) כי אקשי רחמנא (למעילה) לעכו״ם דעד דאית בה שינוי גבי הקדש נמי עד דביקע בקרדום ויפגם כו׳ וברש״י דעד דאית בה שינוי שמשנה עצמו משכינה לעכו״ם עכ״ל, ומבואר בזה דעבודת עכו״ם מיקרי שינוי בגמ׳, ונחשב שהעובד נשתנה על ידי עבודת עכו״ם, וע״כ שפיר מקרי אחר, כיון דנשתנה, ואיננו אותו שהי׳ תחלה. עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: אתיא העברה העברה.

והקשו בתוס׳ (ד״ה אתיא) וא״ת ל״ל קרא לאסור חלב במוקדשין, תיפוק״ל מדדרשינן גבי פסוה״מ בשר ולא חלב כו׳, ע״ש מה שתירצו.

והביאו דברי התוס׳ אלו בתוס׳ יום טוב (חולין פרק י׳ משנה ב׳).

המשנל״מ (הל׳ מעילה פ״א הט״ז, והביאו הגרעק״א בתוספותיו בחולין שם) תמה על דברי התוספות, דהא איצטריך קרא ד״ולא תגוז בכור צאנך״ ללאו, דאילו משום תזבח ולא גיזה, אין זה אלא לאו הבא מכלל עשה, והא דלוקין עליו, משום דאהדרי׳ קרא לאיסורא קמא, כמוש״כ תוס׳ (זבחים ע״ט ע״א ד״ה אמור), אבל פסוק זה נצרך הוא בבכור, כדי לחייבי׳ על זה מלקות.

ועיין בהגהות תפארת ירושלים בחולין (שם) שתירץ דבזבחים (ל״ד ע״א) יש סוגיא שם אי לאו הבא מכלל עשה עשה הוא, או שלאו הוא ולוקין עליו, ולבסוף מוכיח מברייתא דעשה הוא ואין לוקין עליו, ולכן לא רצו לתוס׳ דאיצטריך קרא דהכא ללאו ללקות עליו, דאילו ״בשר ולא בחלב״ אינו אלא לאו הבא מכלל עשה דאין לוקין עליו, דא״כ תקשה בסוגיא דהתם, אמאי לא מוכיח מכאן דאין לוקין על לאו הבא מכלל עשה, דאי היו לוקין למה נצרך גם הלאו דלא תגוז, לכן הוצרכו התוס׳ לתרץ באופנים אחרים.

דף י״ג ע״ב

במשנה: המים שבכד של זהב, לא נהנין ולא מועלין, נתנן בצלוחית מועלין בהן.

וברש״י (ד״ה ולא מועלין וכו׳) כתב: משום דלא נתקדשו לניסוך המים למעילה עד שינתנו בצלוחית של זהב, דהיינו כלי מקודש לכך ע״כ. וכתב חכ״א בקובץ אהל תורה (קראקא - סי׳ צב): ק״ל לפמ״ש התוס׳ במנחות ע״ט דאין כלי שרת מקדש חולין, וצריך להקדיש מקודם קדושת הפה ואח״כ יוכל להתקדש קדושת הגוף בכלי שרת ע״ש,

ועיין בירושלמי (בסו״פ לולב וערבה) מה המזבח אינו מקדש אלא מדעת וכו׳ ופירש הקרבן העדה, שאם העלו חולין על גבי המזבח אינו קדוש ע״ש, והנה לעיל (ט ע״א) מבואר, דבכל הקרבנות ובשתי הלחם ולחם הפנים דמועלין בהם משהוקדשו, ופירש״י קדושת הפה וכן גבי מנחות קתני דמועלין משהוקדשו קדושת הפה, קדשו בכלי, הוכשרו לפסול בטבול יום ומחוסר כיפורים ובלינה ע״ש, וא״כ קשה ממ״נ, גבי המים שבכד של זהב דלא מועלין בהם עד שיתנן בצלוחית, אי מיירי שקדשם מעיקרא קדושת הפה, א״כ כבר מועלין בהם משהוקדשו קדושת הפה, ולא צריך כלל לענין מעילה הקידוש דצלוחית, ואי מיירי דלא קידש מעיקרא קדושת הפה, א״כ שוב תקשי, הלא אין כלי שרת מקדש חולין כמ״ש התוס׳ מנחות הנ״ל, והוא תמי׳ עצומה ע״כ.

★ ★

וכיון הרה״ג הכותב הנ״ל להגאון רבי מנחם זעמבא זצ״ל - הי״ד בזרע אברהם (סי׳ כג) ע״ש שהקשה כן בקצרה.

וכתב הגאון ר׳ מאיר מנדלסון ז״ל בספרו דברי מאיר (ע׳ רצד אות ב) ליישב: נראה לתרץ, דידוע הכלל דלא שייך דין מעילה אף דהוי ממון הקדש עד שיקרא בפה שם הקדש ונתקדש בקדושת הפה, וראי׳ ממס׳ ב״מ (דף נז:) ברש״י ד״ה דאמר שמואל וכו׳ וז״ל או אם התנדב אדם אבנים נותנן לבנאי ואינו קורא שם הקדש עליהן עד שיתננו בבנין, הלכך לא מעל הגזבר ע״כ, הרי דאבנים אף שהן שייכות להקדש והוה ממון הקדש, ואין דין מעילה עד שיקרא עליהן שם הקדש. ועוד ראי׳ מרמב״ן במס׳ ב״ב (דף עט.) גבי בור דאמרינן מועלין בהן ואין מועלין במה שבתוכן, והטעם משום דבאמת קניא חצר להקדש ואין מעילה בזכותה, ומפרש הקצה״ח דברי הרמב״ן דהוה ממון הקדש ואין מעילה משום דאין כאן קדושת פה והוי הקדש ממילא ע״ש.

ונראה מה שהיו ממלאים מערב שבת בחבית של זהב שאינה מקודשת, היינו בכדי שלא יפסל בלינה, ע׳ במס׳ סוכה (דף מט: - נ.) או לזעירי דסובר דכלי שרת מקדשין שלא מדעת, או מטעם שמא יאמרו לדעת נתקדשו לשיטת חזקי׳, או מטעם ר׳ זירא גזירה שמא יאמרו לקידוש ידים ורגלים מלאן, מכל הני טעמים לא הי׳ מקדש בפה את המים עד שנותנן בצלוחית של זהב דהיינו כלי שרת, דמוכרח להיות קדושת הפה לפני שנתנן בכלי שרת כדאיתא בירושלמי במס׳ סוכה (פ׳ ד הלכה ז).

אבל לפני שנתנן בכלי שרת לא הי׳ מקדש בפה, דאי הי׳ מקדש בפה אז הי׳ במים דין קדושת הגוף קצת והי׳ נפסל בלינה, דידוע דברי הראב״ד ז״ל בריש תמיד הטעם דבהמה ע״י קדושת הפה יש לה קדושת הגוף וקטורת ומנחות לא חל קדושת הגוף עד שמקדישן בכלי, וכתב משום דבבהמה אינו מחוסר מעשה להקרבתה אלא שחיטה בלבד, ומש״ה אפשר לחול עליה קדושת הגוף ע״י פיו, אבל קטרת מחסרת מעשה רבה כגון כתישה ומנחות עשייה ובלילה ע״כ לא קדשו קדושת הגוף בפה אלא בכלי שרת דוקא ע״ש.

וא״כ בניסוך המים, אי מקדש בפה אז לא חסר שום מעשה, וחל עליהן קדושת הגוף קצת, וממילא נפסל בלינה, אלא ודאי לא מקדש בפה את המים רק ממלאן לצורך הניסוך, ולא הוה קדושת הפה רק בזמן שנתנן לצלוחית כלי שרת אז צריך לקדש בפה כדין כלי שרת ואז מועלין בהן, ולפי שלא נתקדש בקדושת הפה רק בזמן שנתנן בצלוחית, שפיר קאמר במשנה נתנן בצלוחית מועלין בהן, ואז הי׳ ג״כ קדושת הפה, אבל בזמן שהמים בחבית של זהב לא נהנין משום דנתמלאו לצורך הקדש והוי ממון הקדש, אבל לא מועלין דלא הוה קדושת פה.

ואח״ז מצאתי בספר מקדש דוד (בסי׳ לה מערכת תרומת הלשכה אות ג) שכתב בפשיטות, דהא דלא מועלין משום דאף קדושת הפה אין להם, ושמחתי שכוונתי לדעתו הגדולה.

★ ★

בגמ׳: אמר ר״ל, אין מועלין בכולן אבל מועלין בשלש לוגין וכו׳ **ור׳ יוחנן אמר מועלין בכולן** וכו׳.

ומבואר כאן, דמיירי במילא יותר מג׳ לוגין, וס״ל לר״י דמועלין בכולן משום דאין שיעור למים ונתקדשו כולן, ור״ל ס״ל דיש שיעור למים ונתקדשו אך ג׳ לוגין וע״כ אין מועלין אלא בג׳ לוגין, וא״כ עכ״פ מבואר, דאפי׳ אי יש שיעור למים, עכ״פ ג׳ לוגין מתקדשים מתוך כולם ואפי׳ אם הם יותר מג׳ לוגין.

והקשה הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בציונים לתורה (כלל ב) על הגמ׳ כאן הנ״ל מסוגי׳ דסוכה (מח ע״ב) דאיתא במשנה כמעשהו בחול (מעשה ניסוך המים) כך מעשהו בשבת, אלא שהיה ממלא מערב שבת חבית של זהב שאינה מקודשת מן השילוח והניחה בלשכה ובגמ׳ שם (דף

מט ע״ב) ואמאי ונייתי במקודשת אמר זעירי קסבר אין שיעור למים, וכלי שרת מקדשין שלא לדעת (אין שיעור למים. שאפי׳ יותר משלשה לוגין ראויין לנסך דלא פירשה בהן תורה שיעורא, הילכך ראויין לכלי הם, וכלי מיד מקדשם, דכתיב כל הנוגע בהם יקדש, ואפי׳ אינו רוצה שיתקדשו עד מחר, הכלי מקדשם מיד שלא מדעת. רש״י)

ואי מייתי במקודשת איפסילו להו בלינה עכ״ל הגמ׳.

ומבואר בזה, דאי יש שיעור למים, ומילא יותר מכשיעור אז אינו מקדש כלל, דאל״כ מנ״ל שאין שיעור למים, דלמא יש שיעור למים ואעפ״כ לא הי׳ אפשר למלאות יותר מכשיעור כיון דעכ״פ השיעור יתקדש ויפסל בלינה, וא״כ יהיו מעורבים מים כשרים עם מים פסולים וא״א לנסך מהם כלל, וע״כ דאי יש שיעור למים, אם ממלא יותר מן השיעור אינו מקדש כלל, וע״כ שפיר דייק דאין שיעור למים, דאל״כ היה אפשר למלאות יותר מן השיעור, וא״כ סותרות הסוגיות זו את זו.

★ ★

וכתב שם: והנה לכאורה הי׳ אפשר לפרש ש״ס מעילה הנ״ל דה״ק, אמר ר״ל אין מועלין אלא בג׳ לוגין, פי׳ דאין מועלין אלא אם היו ג׳ לוגין ולא אם היו יותר, ור״י אמר מועלין בכולן פי׳ כל כמה שהם בין אם הם ג׳ לוגין או יותר בכל אופן מועלין, וכן מטין דברי רש״י ז״ל שם עש״ה, ואם נפרש כן, הנה אין כאן שום סתירה עוד.

אולם התוס׳ במעילה כתבו להדיא וז״ל: אר״ל ל״ש דמועל אלא בג׳ לוגין, דאין המים מקודש כי אם כשיעור הצריך לנסכי המים, אבל אם ישתה מג׳ לוגין האחרונים יהי׳ מועל עכ״ל. הנה דכתבו להדיא, דלמ״ד יש שיעור כו׳ מועלין בג׳ לוגין מתוך כולם, וא״כ קשיא טובא מהך דסוכה, דמנ״ל דאין שיעור כו׳, הרי אפי׳ אי יש שיעור כו׳ ג״כ לא הי׳ אפשר להביא במקודשת, כיון דאפי׳ יתן יותר, יקדש ג׳ לוגין מתוך כולם ויופסלו ולא יהי׳ אפשר לנסך מהם כלל וכנ״ל.

★ ★

וכתב שם ליישב באופנים רבים, ונביא מעט מדבריו.

וי״ל לפי המבואר בזבחים (דף פח ע״א): מלאים (שניהם מלאים סולת), אין מלאים אלא שלימין, פי׳ דאין הכלי מקדש אלא עשרונים ולוגין שלימין, לאפוקי שיעור חסר דלא מקדשי ע״ש, ולפי״ז נראה לפי הפלוגתא דמנחות(דף פח ע״א) דחד אמר מלאים שלא יחסר ושלא יותיר, וחד אמר מלאים שלא יחסר, אבל יותיר מלאים קרינא בי׳ ע״ש, א״כ י״ל דהנך אמוראי דמעילה וסוכה פליגי בהנ״ל, דמ״ד דסוכה הנ״ל סבר ג״כ מלאים שלא יחסר ושלא יותיר, ולכן אם הוא יותר מכשיעור לא הוי מלאים, ואין בכחו לקדש כלל, ומ״ד דמעילה הנ״ל סבר דיותר - מלאים קרינא בי׳, ולכן שפיר מקדש, ומ״מ אינו מקדש רק הצריך למזבח דהיינו ג׳ לוגין וכמובן, ורק למ״ד דיותר לא הוי מלאים, לכן כיון שיש בכלי יותר אין בו כח קידוש כלל ואינו מקדש כלל, דגזה״כ הוא בקרא דמלאים דאין בכלי כח קידוש רק כשיש בו השיעור מכוון, וכמו שאין לו כח קידוש בהיות בו פחות מכשיעור מפאת קרא דמלאים הנ״ל, ה״נ אין בו כח קידוש בהיות בו יותר מכשיעור, כיון דיותר נמי לא הוי מלאים.

ומה שכתב ברש״י סוכה הנ״ל בטעמא דאינו מקדש כלל למ״ד יש שיעור אם נתן בו יותר מכשיעור, דהוא משום דאין ראויין לכלי ואין כלי מקדש אלא הראוי לו וכמו שהעתקתי דבריו. הנה לולי דברי רש״י ז״ל י״ל שפיר כנ״ל, דטעמא משום קרא דמלאים, וע״כ תלוי בפלוגתא דמנחות (דף פח ע״א) הנ״ל, אי יותר לא הוי מלאים וכנ״ל.

★ ★

עי״ל דהתוס׳ דמעילה הנ״ל יפרשו הך דסוכה דה״ק, דעל כרחך דאין שיעור למים, וכל כמה שיתן בכלי יתקדש הכל ויפסל בלינה, דאי יש שיעור למים הי׳ אפשר להביא במקודשת וימלאהו יותר מג׳ לוגין עד שיהי׳ בהיתרון שיעור ביטול על הג׳ לוגין, דמעתה אפי׳ יתקדשו הג׳ לוגין הלא יובטלו מיד, ואי דיתקדשו שנית יובטלו גם שנית, וכן כסדר עד שתמיד בטילים אחר קידוש, וא״א להם להפסל בלינה שהרי פסול לינה ההכרח שיבוא אחר קידוש, והרי אחר הקידוש מיד הוא מתבטל וא״א שיחול פסול לינה, ועוד דאפי׳ יחול הלא גם הפסול לינה יובטל, ואי דנימא דיחוי, גם פסול דיחוי יובטל, ואין דיחוי עושה עוד דיחוי ע׳ לקח טוב (כלל ו אות ו).

וגם לש״ס נדרים (דף עו ע״א) ומה זרעים טמאים כיון שזרען בקרקע טהורין זרועים ועומדים לא כ״ש שלא

יקבלו טומאה, א״כ גם כאן בתערובות, הביטול מונע שלא יתחיל להתקדש כלל וכמבואר כזה במרדכי חולין.

★ ★

עי״ל בפירוש הש״ס סוכה דה״ק, דע״כ דאין שיעור כו׳, דאי יש שיעור הי׳ אפשר למלאות ו׳ לוגין, ואי דיתקדשו ג׳ לוגין מיד ויופסלו בלינה מתוך הו׳, מ״מ אפשר לברר למחר ג׳ מהם ולומר דאילו הם שלא נפסלו כיון דהאיסור לא הוברר מעולם וכתוס׳ תמורה (דף ל ע״א) ד״ה ואידך, וכיון דסתם מתני׳ ר״מ דאית לי׳ ברירה, א״כ שפיר דייק הש״ס דאין שיעור כו׳ עכ״ד, וע״ש עוד באריכות.

★ ★

בגמ׳: מכלל דסבר ר״ל אין שיעור למים וכו׳.

מבואר כאן, דאפי׳ אם יש בכלי שרת יותר מן השיעור, מ״מ מקדש את השיעור דג׳ לוגין, ובמכתב הגאון האור שמח זצ״ל בראש הספר זרע אברהם לחתנו הגר״א לופטביר זצ״ל (אות ג׳) מביאר שבגמ׳ סוכה (מ״ט ע״ב) מבואר, דאם יש בכלי שרת יותר מן השיעור, אינו מקדש כלל, וסותר לדברי הגמ׳ במעילה הנ״ל כאן.

וכתב הגאון האור שמח זצ״ל: באמת הוא שני גדרים, בסוכה מיירי להפסל משום קדושת הגוף לינה וכיוצא בו בזה אינו מקדש אף השיעור, והך דמעילה לענין מעילה, דבקדושת פה סגי, ובדעת לקדש כמה שצריך, ותלוי זה בדמיון הא דאמרו בפרק ר׳ ישמעאל למוד ערוך בפיו של רבי יוחנן, לא ניתנו מעות הקדש אלא לצורך להן, אבל הצורך להן מיקדש תיכף ופשוט ע״כ.

דף י״ד ע״א

בגמ׳: אמר שמואל בונין בחול ואח״כ מקדישין.

וברש״י דכאשר בונים בנין לצורך בדק הבית היו קונים כל צורכי הבנין ממעות של חולין, ולאחר שנגמר הבנין היו לוקחים את המעות הקדש שנתרמו לבדק הבית ואומרים שתחול קדושה שיש במעות הללו על הבנין הזה, ונמצא שהבית קדוש והמעות יצאו לחולין והיו פורעין מהמעות את שכר מלאכת הפועלים.

ובתוס׳ בעירובין [דף ל״א ע״ב ד״ה ונתן] הקשה דהרי דרשינן מקרא דונתן הכסף וקם לו שהקדש אינו מתחלל על הקרקע. ותירצו התוס׳ בשני דרכים חדא דלענין הלכה זו תלוש ולבסוף חברו תלוש מיקרי, ועוד תירצו וז״ל: אי נמי התם חשיב תלוש טפי, כיון דאי לא קדיש עומד לתלישה עכ״ל.

★ ★

וכתב בראשית בכורים עמ״ס בכורות (ט׳ ע״ב) שחידוש למדנו כאן מדברי התוס׳ בתירוצם השני דאף היכא שלאחר שיחול ההקדש נמצא שחולל הקדושה על הקרקע ולא צריך לחול, דמכל מקום חל כיון שדנים לפי השעה של קודם חלות ההקדש שהיה מטלטלין.

ובזה כתב ליישב תמיה על הש״ס בבכורות. דבמשנה התם תנן חמורה שלא ביכרה וילדה שני זכרים נותן טלה אחד לכהן, ואמרינן בגמ׳ לימא קסברי רבנן מקצת רחם מקדיש, דאי כוליה רחם מקדיש נהי דאי אפשר לצמצם חציצה מיהא איכא, ומשנינן אמר רב מין במינו אינו חוצץ, ופירש״י ואלו שניהם מין אחד עכ״ל .

וקשה לפי מה שפירש רש״י במכות [כ״ג ע״א] דהמנהיג בשור פסולי המוקדשין הטעם דלוקה משום שיש בו צד קודש וצד חול, והוי כמנהיג שני מינים, דקודש וחול שני מינים הם, דא״כ אמאי חשוב הנא למין במינו, הרי אחד קדוש בקדושת בכורה והשני חולין, והוי לרש״י מין בשאינו מינו.

וכתב בראשית בכורים שם (וכעי״ז כתב בקצרה בשו״ת אמרי יושר להגר״מ אריק זצ״ל סי׳ ט״ו) דלהמבואר בתוס׳ עירובין הנ״ל ניחא, דבתוס׳ למדנו, שבגלגל החוזר לעולם דנים לפי השעה של קודם חלות ההקדש, א״כ הכא נמי כיון שקודם שנתקדש הרי זה מין במינו, א״כ מה שלאחר ההקדש הוה מין בשאינו מינו, אין זה סיבה שלא יחול ע״כ.

★ ★

והוסיף בספר משברי ים (גלגל החוזר סי׳ קנ״א) והיינו דמסברא היה צריך לדון בכה״ג לכללא דהתוס׳ בגיטין [פ״ג ע״א] דכל חלות שכאשר תחול תפקע דמעיקרא לא חלה, ובתוס׳ עירובין למדנו שכל כה״ג שסיבת המניעה מתחדשת לאחר חלות ההקדש, אי״ז סיבה להפקיע הקדושה, והגם שהיה מקום לחלק בין חילול ששם זה הלכה שמעשה החילול יהי׳ על מטלטלין, לבין קדושת בכור, אין החילוק מוכרח ע״כ.

דף י"ד ע"ב

בגמ': ר"פ אומר, היינו טעמא דבונין בחול, לא נתנה תורה למלאכי השרת.

וברש"י, דאי אפשר דלא יתבי זימנין בטולא דבנין מפני החמה ונמצא מועל ע"כ. הקשה הגאון האדר"ת זצ"ל בקו' קבא דקשייתא שנדפס בקובץ מצוף דבש (ע' ל"ח): צריך עיון דהא מצינו לרבי יוחנן בן זכאי (בפסחים כו, א) שישב ודרש בצילו של היכל. ואף דמשני שם שאני היכל דלתוכו עשוי. עכ"פ זה אינו רק לחד מ"ד, ומי הכריחו לפרש כבפלוגתא במה שהגמרא כאן לא הזכיר כלל עכ"ד.

★ ★

ובהג"ה שם מהרה"ג ר' בצלאל דיבלצקי שיחי' כתב: אף הרמב"ם בפ"ח ממעילה ה"ד כתב כדברי רש"י, וז"ל: כשבונין במקדש אין לוקחין עצים ואבנים מן ההקדש ולא בונין את הבניין על דעת שהוא קדש, אלא בונין הכל מן החול, גזירה שמא יהנה בצל הבניין או ישען על אבן או קורה בשעת מלאכה. ובספר מזל שעה על הרמב"ם שם תמה על דברי רש"י והרמב"ם ככל דברי רבינו והשאיר בצ"ע. ואמנם בדברי השיטמ"ק שם (אות ג) נראה דכן היה גרסתם בגמרא ('דבעי למיגזא בטולא') וכן נראה גם בלשון רש"י. ועיין גם קרית ספר פ"ח ממעילה. (ועיין תקנת עזרא שם שכתב 'כאן שאני דכיון שיש עצה לבנות בחול אם יבנו בקודש, הו"ל כאפשר וקמכוין דאפילו שלא כדרך הנאתו אסור').

וראה גם תורת הקודש (ח"א סי' כ"ב אות ו') שכתב בישוב הקושיא, די"ל דאף דמותר לישב בצל כיון דהוי שלא כדרך הנאתו, מ"מ כיון דאפשר לתקן שלכתחילה לא יהנו אף בשלא בכדרך, תיקנו שיבנו בחול. ויש להעיר דכ"ז אינו אלא לפירוש תוס' ועוד דלתוכו עשוי היינו דהוי שלא כדרך הנאתו, אמנם לפירוש הר"ח שם (וראה גם לחד טעמא במאירי וחי' רבינו דוד) דליכא קדושה כלל בצל, אי אפשר ליישב כן ע"כ.

★ ★

בגמ': אי בעצים דמכאן ואילך הכי נמי, אלא כי תנן במתניתין בעצים דיומיה.

כתב בשו"ת חבלים בנעימים (ח"א סוגי' נ"א אות ה'): ביו"ד סי' כ"ג (בש"ך סקי"ט) וסי' נ"ז (ש"ך סקמ"ז) איתא די"ב חודש הוי זמן מרובה, וכ"א יום הוה זמן מועט, ואף ברבים לא חיישי' לתקלה בזמן מועט. ועי' יומא (ה' ע"א) גבי פסח שלא קרב בראשון, מוכח דחודש אחד הוי זמן מועט, ולא חיישי' לתקלה. וכן נראה בכתובות (י"ט ע"ב) בספר שאינו מוגה דאסור לשהותו משום אל תשכן באהליך עולה, ומ"מ עד שלשים יום מותר. ועי' חתם סופר יו"ד סי' נ"ז ראיה מביצה (י"ח ע"א) דיותר מחמשה חדשים הוא זמן מרובה, דחיישי' שם שמא ישהא כלים טמאים עד יו"ט, וזמן היותר ארוך הוא משמיני עצרת עד תחלת הפסח והוא ה' חדשים וג' שבועות, וכ"כ חכמת אדם כלל י"ד אות כ"ח. ולפמ"ש למעלה אות ג' או"ק א' אין ראיה מכאן, דבאיסור ודאי אפי' בזמן מועט חיישי' לתקלה.

★ ★

ולא קשה ממעילה (י"ד ע"ב) דאמר אי בעצים דמכאן ואילך ה"נ, אלא כי תנן מתני' בעצים דיומי', ומוכח דרק יום א' הוי זמן מועט ולא יותר. דשאני התם, דאין החשש שמא ישכח ויהנה מהעצים, אלא משום דאי אפשר להזהר מלהנות ולסמוך ולישב עליהם, דלא נתנה תורה למלאכי השרת, ומשו"ה כל שהיא יותר מיום אחד אי אפשר להזהר. ועי' בית יעקב סי' קנ"ה דהקשה מנלי' לרשב"א מובא בטוי"ד סי' נ"ז די"ב חודש זמן מרובה, הא מחולין (נ"ג ע"ב) בספק דרוסות דמקשה ולשהינו י"ב חודש, ותירץ דאתו בהו לידי תקלה אין ראיה, די"ל אפילו בזמן מועט חיישינן, והא דקאמר דלשהינהו י"ב חודש לא משום תקלה הוא אלא משום טריפות, דאי חי י"ב חודש לאו דרוסה היא ע"כ.

פרק רביעי

דף ט״ו ע״א

בגמ׳: א״ר ינאי, מחוורתא אין חייבין משום מעילה על קדשי בדק הבית ועולה בלבד, מ״ט דאמר קרא נפש כי תמעול מעל מקדשי ה׳ קדשים המיוחדים לה׳, יש בהן מעילה, אבל קדשי מזבח אית בהו לכהנים ואית בהו לבעלים. תנן קדשי מזבח מצטרפין זה עם זה למעילה, ומתרץ מדרבנן הוא דאית בהו מעילה בקדשי מזבח, אבל לא מדאורייתא (כדפירש״י).

וכתב בספר נחלת יעקב יהושע (פר׳ ויקרא): וקשה לי מסוף מתני׳ אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית מצטרפין זה עם זה למעילה, והא מבואר בב״מ (דף נ״ג) דאורייתא ודרבנן אין מצטרפין, והא קדשי מזבח רק מדרבנן אית בהו מעילה, ובקדשי בדק הבית יש מעילה מדאורייתא ואין מצטרפין דאורייתא עם דרבנן וזו קושיא גדולה.

וראיתי באבני נזר (אבה״ע סי׳ רי״ז) שהקשה מב״מ הנ״ל ונייתי מעשר דאית ליה ונצטרפינה ומשני דאורייתא ודרבנן לא מצטרפי, והקשה מהא דמבואר להלן (בע״ב) התרומה ותרומת מעשר של דמאי מצטרפין זה עם זה לאסור ולחייב את החומש, הרי דתרומה דאורייתא ותרומת מעשר של דמאי מדרבנן מצטרפין, ומפני קושיא זו פירש דטעמא דדאורייתא ודרבנן לא מצטרפי, דדרבנן לגבי דאורייתא ודאי אינו מצטרף להיות כדאורייתא, דמדאורייתא אין כאן רק חצי פרוטה, ואינו מתחלל מדאורייתא, ואין חצי פרוטה מעשר דאורייתא יוצא לחולין מדאורייתא, וכיון שנשאר קודש מדאורייתא, אי אפשר שיהי׳ מדרבנן חולין, דאין החכמים יכולים להפקיע קדושה מדאורייתא, וכיון שאין החצי פרוטה מעשר דאורייתא יוצא לחולין כלל, אינה תופסת פדיונו, ואין החצי פרוטה דרבנן לבד תופס, דחצי פרוטה הא לא תפיס.

וע״כ ניחא בהא דמעילה דאין כאן חילול, ואינו ניתר שום דבר, שפיר מצטרפין זה לזה לחייב חומש מדרבנן עכ״ל.

ולפ״ז ניחא נמי קושייתי, דמ״מ מצטרפין מדרבנן הקדשי מזבח עם הקדשי בדק הבית וא״ש ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אמר עולא אמר ר״י, קדשים שמתו יצאו מידי מעילה דבר תורה.

הגאון ר׳ שאול משה מוויערשוב זצ״ל הקשה בחולין (צ׳ ע״א) דאמרינן דגיד הנשה נוהג במוקדשין. ואע״פ שאיסור מוקדשין קדים, ואין חל על איסור, מ״מ אתי איסור גיד חייל עליהו שכן איסורו נוהג בב״נ (ופרש״י ד״ה ומשנינן וכו׳ דלכך הוה מיד איסור חמור, וחל על איסור מוקדשין). והקשה הגרש״מ, דהרי ג״כ מוקדשין נוהג בב״נ, וזה עפ״י מה שכתבו באחרונים עי׳ מנחת חנוך מצוה י״ד ומצוה קכ״ז ובאתוון דאורייתא כלל ג׳. שבמעילה מהקדש יש ג״כ איסור גזל, דמה לי גזל הדיוט ומה לי גזל גבוה עיי״ש בדבריהם.

וא״כ יש ג״כ בהקדש איסור לב״נ מטעם גזל. וא״כ שוב לא מוסיף גיד הנשה שום איסור על מוקדשין, דג״כ לב״נ הי׳ אסור מקודם, וא״כ צ״ע בגמ׳.

וענה לו על כך הגאון ר׳ נחמי׳ אלטר זצ״ל דלרש״י דס״ל בכריתות (י״ד ע״א) ד״ה איסור הנאה וכו׳ דכל האיסורים הוה איסורי חפצא. א״כ גיד הוה איסור חפצא ככל האיסורים שבתורה וגזל, הרי הוה איסור גברא וכמש״כ המפרשים.

ושוב הרי כתב הר״ן בנדרים (י״ח ע״א) ד״ה הלכך וכו׳ דאיסור חפצא חל על איסור גברא, דנקרא מוסיף עיי״ש, וא״כ אתי שפיר דאיסור דגיד חל על איסור גזל, דאיסור חפצא חל על איסור גברא וכנ״ל ודו״ק היטב.

וע״ז ענה לו הגרש״מ זצ״ל דיש להעיר בזה עפ״י דברי הנמוק״י דס״ל בנדרים ט״ז דכל האיסורים הוה איסורי גברא, א״כ ג״כ גיד הוה איסור גברא ושוב קשה.

★ ★

והשיב לו הגאון ר׳ נחמי׳ זצ״ל בספרו חדושי רבי נחמי׳ (סי׳ ל׳), דהנה זה ברור כיון דכל מה שחל גיד אמוקדשים מצד שנוהג בב״נ, הוא מצד חמור ולא מצד מוסיף (כמפורש ברש״י חולין (צ׳ ע״א) ד״ה ומשנינן), וא״כ אי רק מצד החומריות שיש בו, א״כ משכחת אופן שבמוקדשים לא יהי׳ האיסור לב״נ מצד גזל גבוה. דהיינו במתו ממש לא בשחיטה. דבב״נ מותר כדאי׳ בחולין דל״ג דבמיתה תליא מילתא, וא״כ הא קי״ל קדשים שמתו יצאו מידי מעילה, ומבואר בב״ב דף פ״ח ע״ב דבמעילה נקרא ג״כ גזל גבוה. וא״כ חזינן דבמתו ליכא דין גזל גבוה. וא״כ גם בב״נ במתו ליכא דין דגזל גבוה, וא״כ משכחת אופן דבקדשים ליכא בב״נ דין מעילה וגזל. שוב נשאר איסור גיד חמור דאיסורו נוהג בב״נ גם במתו ע״כ.

והיינו דאם איסור גיד חל על איסור מוקדשין בגלל חמור, א״כ סגי דחמור באופן אחד בקידושין שמתו, שאז אין איסור לב״נ מטעם מוקדשין וכנ״ל, ומטעם גיד אסור, ואפי׳ שכאן לא איירי בקדשין שמתו, אפ״ה נקרא שיותר חמור וא״ש.

דף ט״ו ע״ב

במשנה: חמשה דברים בעולה מצטרפין זה עם זה, הבשר והחלב והסולת והיין והשמן.

בספר בן המלך (סי׳ כא) כותב: איתשילת שאלתא בבי מדרשא, אם אכל כחצי זית ושתה חצי רביעית מים, אם יצטרפו שניהם לברך אחריהן בורא נפשות רבות.

ולכאורה ליכא למילף מיום הכפורים דתנן בפרק יום הכפורים משנה ב (יומא עג:): האוכל והשותה אין מצטרפין. דדלמא שאני התם דבעינן יתובי דעתא, ובחצי שיעור מזה ובחצי שיעור מזה לא מייתבא דעתא, אבל לענין הנאה וחיוב ברכה הרי נהנה משניהן שיעור הנאה. ושם במסכת יומא (פא.) הוה בעי תלמודא למיפשטה דבמחלוקת שנויה דרבי יהושע וחכמים, דבפרק ד דמעילה משנה ג (יז.) דתנן כלל אמר רבי יהושע, כל שטומאתו ושיעורו שוה מצטרף, טומאתו ולא שיעורו שיעורו ולא טומאתו לא טומאתו ולא שיעורו אין מצטרפין וכו׳. ואם כן כיון דשיעור אכילה לחוד ושיעור שתיה לחוד לא מצטרפי, והיינו כרבי יהושע. ודחי תלמודא אפילו תימא רבנן דאמרי התם דמצטרפי, הכא לא מיצטרפי משום דליכא יתובי דעתא.

ונראה לעניות דעתי, דלא אמרו כן בתלמוד אלא דרך דחיה בעלמא, ולעולם קושטא דמלתא הוי דמשנתינו זאת דגבי יום הכפורים אתיא כרבי יהושע דהלכתא כותיה. ובר מן דין הא קיימא לן הלכה כרבי יהושע, וכיון ששיעור האכילה משונה משיעור השתיה, אינם מצטרפין זה עם זה.

ועוד דשם במעילה (טו:) תנן: חמשה דברים בעולה מצטרפין זה עם זה, הבשר והחלב והסלת והיין והשמן. ומוקמי לה התוספות בזבחים (פרק יג דף קט סוף ע״א ד״ה עולה) דאיירי לענין חיוב אכילה. והקשו שם וז״ל: ואף על גב דחלב בכזית ומשקין ברביעית, הני מילי בשתיה, אבל דרך אכילה ששרה פתו ביין שיעורו בכזית, עכ״ל.

ולא בעו תוספות לאוקומה כגון ששתה חצי רביעית ואכל חצי זית, משמע דסבירא להו משום דאין מצטרפין זה עם זה כיון שלא שוו בשיעוריהן, וליכא צד צירוף למשקה עם האוכל אלא כששרה פתו בלבד. נמצינו למדין שחצי שיעור מזה וחצי שיעור מזה אינם מצטרפים לענין ברכה עכ״ד.

★ ★

ובהג״ה בספר הנ״ל (הנד״מ - ע״י ישמח לב) כותב: במה שהביא רבינו ראיה מדברי התוס׳ בזבחים דרק בדרך אכילה מצטרפין כגון שורה פתו ביין, הקשה החמד משה, דהרי בנזיר דשיעורו באכילה בכזית וביין ברביעית ואפילו הכי בעינן שיבלע רביעית יין בפת בכדי שיתחייב, א״כ משמע דאין מצטרפין אף בדרך אכילה. ובספר דעת תורה סימן רי סעיף א ד״ה ובעיקר, הביא בשם שו״ת משיבת נפש לחלק ולומר דכל מה שכתבו התוס׳ הוא רק באיסורים שווים דההפרש ביניהם הוא רק לענין השיעור, כמו סולת ושמן לענין פיגול, דשניהם איסור אחד ורק חלוקים בשיעור לענין משקה ואוכל, ובזה דווקא כתבו דבנבלע בפת מצטרפין, משא״כ בנזיר שהפת היתר והיין איסור, כשיעורו בשתיה כן שיעורו בנבלע בפת, והוסיף דא״כ לענין ברכה שכל אחד ברכה בפני עצמו, אם אין בפת עצמו כזית אין

הפת משלימו, עכת״ד. ובאגרות משה חלק או״ח תשובה עה האריך לבאר דברי התוס׳ הנ״ל ע״כ.

★ ★

במשנה: חמשה דברים בעולה מצטרפין זה עם זה, הבשר והחלב והסולת והיין והשמן.

ובתוס׳ זבחים (קט ע״א) ד״ה עולה וכו׳ הקשו (וכנ״ל) חלב ויין היאך מצטרפין והא אין שיעורן שוה, שזה בכזית וזה בשלשה לוגין ע״כ.

והקשו האחרונים על התוס׳, דהנה הרמב״ם הביא מתני׳ דידן בפי״א ממע״ק ה״ב, דמצטרפין לגבי איסור כליל דעולה כשאכל קודם זריקת דם, ולכאורה נשאר קושית תוס׳ עליו דאיך מצטרפין אכילה ושתייה, הא שיעורים נפרדים הם.

★ ★

והביאו בשם הגר״ח מבריסק זצ״ל שתירץ בזה, דהנה בר״מ רפ״ו דמאכלות אסורות כתב דשיעור איסור דם הוי בכזית, ולכאורה קשה דבכל מקום שיעור משקה הוי ברביעית, ואמר הגר״ח דהשיעור לא תלוי בהחפצא אי הוי משקה או לא, אלא דתלוי בהאיסור אי הוי איסור אכילה או שתייה, ודם דאיסורו הוא באכילה דכתיב וכל דם לא תאכלו, הוי ליה שיעורו בכזית, אולם לענין שיעור שהייה להצטרף שיעורו הוא בכדי שתיית רביעית כמש״כ הר״מ שם פי״ט ה״ט, והיינו משום דשיעור שהייה לצירוף תלוי בהחפצא אי הוי משקה או לא.

ולפי״ז מיושב הא דיין מצטרף לשארא, דה״נ כיון דהוי לשון אכילה דכתיב לא תוכל לאכל וגו׳, א״כ הוי איסור אכילה ושיעורו בכזית ועי׳ בתרומות (פ״י מ״ב) ״כשם שאכילת תרומה בכזית כך שתייתה בכזית״, והיינו כנ״ל, דכיון דהוי איסור אכילה, דכתיב וכל זר לא יאכל קדש, לכן שיעור שתייה נמי בכזית עכ״ד.

★ ★

ובספר חדושי בתרא (כאן אות שט) מביא, שהגרי״ז מבריסק זצ״ל הקשה לאביו הגר״ח זצ״ל על הנ״ל, דא״כ באוכל מעשר שני בחוץ לחומה נמי ליהוי שיעור שתייה בכזית דהוי נפקא לן מלא תוכל לאכל וגו׳, ובהר״מ פ״ב דמעשר שני ה״ה מבואר דשיעורו ברביעית.

ותירץ הגר״ח, דכיון דהוי לאו מיוחד על כל אחד בפני עצמו כהר״מ שם, א״כ לא אמרינן דאיסור אכילה הוי גם אתירושך ויצהרך, אלא קאי רק אדגנך, ורק היכא דהוי לאו אחד, וכתוב בלשון אכילה, אז אמרינן דהוי רק איסור אכילה, אבל בלאוי נפרדים לא [ויש מי שהוסיף, דבזה גם מיושב הא דכתב הר״מ גם אותו קרא דלא תוכל וגו׳ על אכילת עולה בכל הני דברים דמצטרפים, וא״כ לכאורה על היין יהיה שיעור רביעית כמו מעשר שני, אלא דשאני מעשר שני דיש לאו על כל א׳, משא״כ כאן דהוי לאו א׳, הלכך הוי הכל באותו שיעור אכילה ע״כ.

אבל ע׳ בתשובות הגרע״א זצ״ל (סי׳ קנד) שהעלה, דזה דאמרינן דמשקין שיעורן רביעית אינו משום דשתיה ברביעית, רק משום דשיעור רביעית וכזית שיעור אחד הוא, דרביעית משקין כשיקרשו יעמדו על כזית כדאמרינן בשבת (עז.) עכ״ד.

★ ★

ובספר חדושי בתרא הנ״ל (אות שח) כתב ליישב הקושי׳ על דברי התוס׳ הנ״ל דאיך מצטרפין אכילה ושתיה, הרי שיעורים נפרדים הם, די״ל דכמו שלחם כשהוא טפל, מתבטל ליי״ש בין לענין ברכה, ובין לענין שאין צורך לנטילת ידים לכמה אחרונים, כיון שמחמת דין טפל לעיקר דינו לגמרי כעיקר כאילו הוי משקה ולא לחם לחייב נטילה, כמו כן כאן להפך, היין בטל לבשר, דנידון כאילו הוי בשר לענין השיעור כזית. ובשלמא תוס׳ בזבחים שם הקשו לענין העלאה בחוץ, דלענין הקרבה שיעורן אינן שוה כדפירשו תוס׳ שם וז״ל: והא אין שיעורן שוה שזה בכזית וזה בשלשה לוגין ע״כ, והיינו דגזה״כ הוא לענין שיעורי הקרבה. משא״כ ברמב״ם לענין איסור אכילת עולה, שם שפיר י״ל דנידון כבשר להתחייב בכזית ודו״ק.

★ ★

בגמ׳: תנינא להא דתנו רבנן עולות ואימורים מצטרפין לכזית, להעלותן בחוץ ולחייב עליהם משום פיגול ונותר וטמא וכו׳ **אלא אימא עולה ואימוריה מצטרפין זה עם זה לכזית ליזרק עליהם את הדם** וכו׳.

והנה במשנה לעיל קתני: חמשה דברים בעולה מצטרפין זה עם זה וכו׳ וברש״י כתב: מצטרפין זע״ז בכזית, לחייב משום מעלה בחוץ ומשום פגול נותר וטמא ומשום מעילה נמי, אע״ג דתנא רישא נמי קדשי מזבח מצטרפין

זע"ז, איצטריך למיתני הא לאשמועינן רבותא דבשר וסלת ויין מצטרפין אע"ג דמינא אחרינא נינהו.

ובתוס' זבחים (קט א) ד"ה עולה, הביאו פירוש זה וכתבו לדחותו, דהא בשמעתין שם תני עולה ואימוריה מצטרפין זע"ז, ומשמע דאין צירוף של כל החמישה דברים בעולה לענין חיוב חוץ. וע"כ פירשו דהצירוף של החמשה דברים בעולה הוא לענין חיוב על אכילת פיגול נותר וטמא, דאם אכל מכולם כזית מצטרף לחיוב ע"כ.

★ ★

וכתב בספר משנת חיים עמ"ס זבחים (סי' עא):

הנה להס"ד אמרה הברייתא ב' הלכות, א. עולה ואימורין מצטרפין לחיוב חוץ. ב. עולה ואימורין מצטרפין לחייב על אכילתן משום פיגול נותר וטמא. וע"ז אמרו תנינא להא דת"ר, דהיינו דזו כוונת המשנה דחמישה דברים בעולה מצטרפין זע"ז, ולדברי התוס' דהצירוף של החמישה דברים הוא רק לפיגול נותר וטמא ולא למעלה בחוץ, הרי כוונת הגמ' תנינא להא דת"ר, על הדין הב' במשנה דהיינו חיוב על אכילתם משום פיגול נותר וטמא.

אך למסקנא דלא איירי בענין חיוב האוכל פיגול נותר וטמא, אלא דמהני זריקת הדם בצירוף כל אלו, א"כ אין ענין להאמור במשנה להאי ברייתא, דהמשנה איירי בצירוף לחייב על אכילת פיגול נותר וטמא, ואילו הברייתא איירי למעלה בחוץ ולזריקת הדם, א"כ הא דאמרו תנינא להא דת"ר, דהיינו להשוות בין המשנה והברייתא לא קאי למסקנת הגמ'.

וי"ל דמשו"ה פרש"י דמשנת חמישה דברים בעולה מצטרפין זע"ז איירי לענין חיוב מעלה בחוץ, כדי דגם למסקנת הגמ' דלא איירי הברייתא בענין צירוף לחיוב פיגול נותר וטמא, אלא לענין זריקת הדם, ישאר הא דאמרו בגמ' על המשנה תנינא להא דת"ר, לענין מעלה בחוץ דבזה איירי הברייתא וגם המשנה עכ"ד.

★ ★

במשנה: התרומה ותרומת מעשר ותרומת מעשר של דמאי והחלה והביכורים מצטרפים זה עם זה.

משום דבכולהו כתיב תרומה והוי תרומה,

והנה בגמ' מנחות (ע"ז ע"ב) 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.

וכתב 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).

★ ★

במשנה: כל הפגולים כו' הנותרים מצטרפים זה עם זה.

היינו שכל אלו מצטרפין ביחד לשיעור כזית להתחייב עליהן.

במשך חכמה (ויקרא ח' ל"ב) כתב דיש להסתפק אם היינו דוקא כגון שנותר מזה כזית ומזה כזית, ואכל כחצי זית מזה וכחצי זית מזה - אז הן מצטרפין, אבל אם מתחילה נותר מזה רק כחצי זית, ומזה רק כחצי זית אין מצטרפין, או דלא שנא, ואף אם נשאר רק חצי זית בלבד מזה וחצי זית בלבד מזה מצטרפין.

ובדומה לחילוק זה מביא מתוס' יומא פ"ד ע"א (ד"ה כל) שהביאו מתוספתא לגבי רביעית דם שבא משני מתים, שאם יש מכל מת רביעית, אז ודאי מצטרפין חצי רביעית דם ממת זה וחצי רביעת דם ממת זה, לכו"ע, אבל אם יצא חצי רביעית בלבד ממת זה וחצי רביעית דם בלבד ממת אחר, בזה פליגי רבנן ור"ע אם הם מצטרפין או לא. והכא נמי יש מקום לחלק שרק אם יש כזית נותר מזה וכזית נותר מזה, אז מצטרפין ביחד חצי זית מזה וחצי זית מהנותר האחר, ולא מנותר חצי כזית בלבד מזה, וחצי כזית בלבד מזה.

דף ט"ז ע"א

בגמ': אמר רבי לא שנו אלא לענין טומאה, אבל לענין אכילה, טהורין בפני עצמן וטמאים בפני עצמן וכו'.

כותב הגרצ"פ פראנק זצ"ל: בקובץ אור-תורה מובא בשם הגר"ש סלנט זצ"ל שאמר, דאיסור חלה חל על איסור שביעית, משום דאיסור חלה נאמר על עיסה שהיא

תערובות של קמח ומים יחד, ואיסור שביעית היא רק על הקמח לבד, ונמצא דכזית לחם הוא פחות משיעור איסור שביעית, ולגבי חלה הוא איסור שלם ולכן חל איסור חלה לזר על איסור שביעית.

ודבריו צריך עיון, ועיין מה שכתבתי בזבחים (דף קו ע״ב) בענין שיעור איסור שביעית בשם תשו׳ ר״ח כהן ראפפורט, דשביעית איסורו בכל-שהוא, ואם-כן נדחה חידושו של הגרש״ס, דגם שביעית אינו חצי שיעור.

אבל חתני הר״ש הקשה, דהא כאן מדברים על צירוף נבלת בהמה טהורה וטמאה, ואם-כן נבלת הטמאה אינה אלא חצי שיעור ומכל-מקום לא חל איסור נבלה על טמאה, ובאיסור חלה גם-כן אנו מדברים על עצם איסור שביעית שאינו אלא הקמח לחוד שהוא פחות מכשיעור גם כלפי איסור חלה, דהא מצרפין המים לחייבו משום חלה, אבל הקמח לחוד אינו אלא חצי-שיעור בלי המים, ואמאי יחול איסור חלה על השביעית, שהרי כלפי הקמח הוי חצי שיעור בין לענין שביעית ובין לענין חלה, ודמיא לחצי זית בהמה טמאה שלא חל נבלה על טמאה.

ואמרתי לו, דבאמת חייבתו תורה על פחות מכזית חלה ועובר על-זה בלאו שלם, והמים אינם אלא תנאי שעל ידי זה יתחייב בלא-תעשה על הקמח, אבל באמת ליכא דין חלה על תערובת המים, ונמצא דפחות מכזית קמח דינו כשיעור שלם, ושיעור שלם חל על חצי שיעור, ועדיין צריך עיון ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אבל לענין אכילה טהורין בפני עצמן וכו׳.

וברש״י (ד״ה אמר וכו׳): דאין איסור חל על איסור וכו׳ ע״כ, וכתב בספר חיי אריה להגרא״ל הורביץ זצ״ל על הש״ס (ע׳ צה):

וקשה לי לפענ״ד, הא בכאן לא הוה אלא חצי שיעור מהטומאה, ואי׳ במס׳ שבועות (דף כא ע״ב) במפרש חצי שעור דעל חצי שעור חל אסור אחר יעו״ש, וכן כתבו התוס׳ ז״ל בהדיא בחולין (דף קב ע״ב) בד״ה שאין בו כזית כו׳ דאחצי שעור חל אסור אחר יעו״ש היטב.

וחפשתי בספרי הקדושים מרבותינו האחרונים ז״ל ומצאתי בספר ראש יוסף על חולין (דף קיג ע״ב) בד״ה גמרא אתמר המבשל חלב בחלב כו׳ שהקשה שם ג״כ לענין בשר וחלב כה״ג והניח בצ״ע יעו״ש, וכן מצאתי בכרתי ופלתי (סימן פז ס״ק יג ד״ה וקשה לי כו׳) שהקשה כן גבי בשר בחלב ללוי דקיי״ל כותי׳ דחייב אחצי שעור בשר וחצי זית חלב יעו״ש, והניח ג״כ בצ״ע יעו״ש, ואחר זמן כביר עיינתי שם בעצי לבונה על יו״ד (סימן פז סעיף ה) בהגה שהקשה ג״כ הקושיא ממעילה וע״ש מה שהקשה הגאון רבנו ר׳ זלמן מרגליות ז״ל בכריתות דף כג יעו״ש היטב, וספר בית אפרים אין ת״י לעיין בו, והייתי בקיץ העבר בביאליסטאק והראה לי חכם אחד קושיא זו גם בקרן אורה הנדפס כעת.

ולחומר הקושיא נלפענ״ד לתרץ בס״ד עפ״י מה דמשמע מדברי התוס׳ ז״ל ביבמות (דף פ ע״א) ד״ה נעשה סריס למפרע כו׳ דרב סובר דהתראת ספק לא שמי׳ התראה, והנה הא דאמר רב דלענין אכילה טהורים בפני עצמן וטמאין בפני עצמן הוא לענין מלקות, וכן מבואר ברמב״ם ז״ל (בפ״ד מהלכות מאכלות אסורות הל׳ יז), והנה חצי זית נבילה מן הטהורה וחצי זית מן הטמאה ואח״כ יאכל עוד חצי שעור מן הטמאה בודאי יצורף החצי זית טומאה לחצי זית טמאה ולא ילקה על לאו של נבילה, א״כ הוה התראת ספק בשעה שמתרין אותו שלא יאכל נבילה, דלמא יאכל בכדי אכילת פרס כחצי זית טמאה ויצורף להחצי זית טמאה הראשון ולא ילקה משום נבילה.

ועיין ברמב״ם ז״ל בפ״ו מהלכות סנהדרין ובפ״ד מהלכות שבועות שפוסק דהתראת ספק שמי׳ התראה ולדידי׳ לא יעלה ארוכה ע״כ.

★ ★

בגמ׳: ולוי אמר אפילו לאכילה נמי מצטרפין.

וברש״י (ד״ה ולוי וכו׳): וחייב שתים וכו׳ ע״כ.

כתב הגאון האדר״ת זצ״ל בספרו עובר אורח (אות מ״א): ביום ד׳ במדבר היה אצלי הרב המאור הגדול מורנו עזרא [אלטשולר] הרב בקלטנעאן בזאמוט [מח״ס תקנת עזרא], והקשני על דברי רש״י במעילה [ט״ז ע״א ד״ה ולוי] שכתב שם דלוי ס״ל דנבילה וטומאה מצטרפין, דס״ל איסור חל על איסור וחייב שתיים, אחת משום נבילה ואחת משום בהמה טמאה עיין שם, ואיך יתכן לחייבו על חצי זית מלקות.

ובהשקפה ראשונה חשבתי לומר דהכוונה כשיתרוהו משום איזה שיהיה יתחייב, ואמרתי לו שכיוצא בזה פירש התוס' יו"ט [מסכת מעילה פרק ד' ריש משנה ד'] דברי רש"י שם [י"ז ע"ב ד"ה אבל] במה שכתב שם שחייב משום פיגול ומשום נותר, והוא חידוש גדול שלא הקדימו להקשות על דברי רש"י כאן המוקדמין.

והוא אמר דאין הכי נמי שיתחייב על שניהם, ונסתייע לזה מדברי גיליון רש"י בכריתות [יד, א ד"ה גיליון], אבל הדבר רחוק מאד, ואי אפשר לאומרו כלל - שבשביל שנצטרפו שני חצאי איסורים ביחד יתחייב משום שני הלאוים ע"כ.

★ ★

בגמ': אמר רב לא שנו וכו' ולוי אמר אפילו לאכילה נמי מצטרפין.

עפ"י דברי רש"י מבואר דרב ולוי פליגי אי איסור חל על איסור או לא, ורב ס"ל דאין איסור חל על איסור ולוי ס"ל דאיסור חל על איסור.

והרמב"ם (פ"ד דמאכלות אסורות הלכה יז) פסק כרב, דחצי זית נבלה מבהמה טהורה וחצי זית נבלה מבהמה טמאה אין מצטרפין, והיינו כמש"כ הרב המגיד (שם) כיון דפסק דאין איסור חל על איסור וכרב בגמ' כאן.

וכתב בספר מקדש יחזקאל על הרמב"ם (שם) להקשות לפי"ז על כך שהראב"ד בהשגותיו (שם) חולק על הרמב"ם וכתב דקי"ל כלוי, והרי לוי ס"ל דאיסור חל על איסור ודלא כרב וכנ"ל, והרמב"ם פסק בכמה מקומות דאין איסור חל על איסור והראב"ד שתיק ליה, ומשמע דגם הראב"ד ס"ל דאין איסור חל על איסור, וא"כ צ"ע איך פסק הראב"ד כלוי, וכבר תמה ע"ז במ"מ שם וצ"ע.

ובלח"מ שם כתב ליישב, דדעת הראב"ד הוא כהתוס' כאן שכתבו: ונראה לפרש דודאי כולהו איירי למ"ד אין איסור חל על איסור, ולוי אמר לך אע"ג דבעלמא אאחע"א, הכא מודה דאיסור חל על איסור, דגלי קרא בנבלה דכתיב וחלב נבילה וגו', התורה אמרה יבא איסור נבילה ויחול על איסור חלב, וה"ה דחייל נמי איסור נבילה אטמאה עכ"ל.

ונמצא דלדברי התוס', כו"ע סברי דאין איסור חל על איסור, ולהכי השיג הראב"ד על הרמב"ם, דהיה לו לפסוק כלוי, דברייתא מסייעא ליה עיי"ש בדבריו.

אכן דברי הלח"מ תמוהים מאד, דלדברי התוס' נמצא דלוי ס"ל דאיסור נבלה חל על איסור טמאה והאוכל כזית מנבלת בהמה טמאה חייב שתיים משום טמאה ומשום נבילה [כשם שאיסור נבלה חל על איסור חלב], וכ"כ התוס' להדיא במסכת מכות (דף טז ע"ב) ד"ה ריסק, וכ"כ בשט"מ למסכת כריתות (דף יד) בהשמטות יעויי"ש.

והנה ברמב"ם (בפ"ד דמאכלות אסורות ה"ב) כתב וז"ל: אין אסור משום נבילה אלא מינים טהורים בלבד מפני שהן ראוין לשחיטה, ואם נשחטו שחיטה כשרה יהיו מותרין באכילה, אבל מינים טמאין שאין שחיטה מועלת בהן, בין שנשחטה כראוי בין שמתה כדרכה וכו' ואכלו אינו לוקה משום נבלה וטרפה, אלא משום אוכל בשר טמאה עכ"ל ויעויין במ"מ שם, והנה הראב"ד לא השיג ע"ז, ומזה נראה דלהראב"ד ג"כ האוכל נבלה מבהמה טמאה לוקה רק משום טמאה ולא משום נבילה וכמש"כ הרמב"ם, והרי נמצא להדיא דהראב"ד פליג על דברי התוס', וס"ל דללוי איסור נבלה אינו חל על איסור טמאה ומ"מ חצי זית נבילה מטהורה וחצי זית נבלה מטמאה מצטרפין לשיעור כזית ללקות משום נבילה, והדרא קושית הה"מ לדוכתא, כיון דס"ל להראב"ד אאחע"א איך פסק כלוי דחצי זית נבילה וחצי זית טמאה מצטרפין וצ"ע, וע"ש עוד מש"כ ליישב בזה.

★ ★

בגמ': אימא, הא חיי שניהם מצטרפים, ומני רבי יהודה היא דאמר אבר מן החי נוהג בטמאה וכו'.

והקשה בספר מרחשת (ח"א סי' כג אות ב ס"ק א): יש לדקדק הלא ר' אלעזר ג"כ ס"ל בחולין (קא ע"ב) דאבר מן החי נוהג בטמאין, ואמאי תפס דווקא ר"י ולא אמר ג"כ ר"א היא.

ונראה ליישב זה, ומתוך דברינו נבא ליישב פסק הרמב"ם התמוה מאד בענין זה, והוא, דטעמו של ר"א דס"ל דאבמה"ח נוהג בטמאין מפרש הש"ס בחולין שם, הוא משום דכתיב רק חזק לבלתי אכל את הדם וכו' ולא תאכל הנפש עם הבשר, דכל שאתה מצווה על דמו אתה מצווה על איבריו והני טמאין הואיל ואתה מצווה על דמם אתה מצווה על איבריו יעו"ש.

לפ"ז לר"י דס"ל התם דאיסור בשר מן החי נפקא לן מקרא דבשר בשדה וכו' ולא מקרא דולא תאכל הנפש וכו',

לדידיה ליכא למילף דאיסור בשר מן החי חל גם בטמאה, דשם לא כתיב דם דנקיש לו דכל שאתה מצווה על דמו וכו׳, וכיון שאין איסור חל על איסור אין בשר מן החי נוהג בטמאה כיון דליכא קרא לרבויי, ודווקא אבמה״ח נוהג מהיקשו לדם אבל לא בשר מן החי, וזה פשוט לכאורה.

והנה במעילה שם בתוס׳ ד״ה מיתיבי וד״ה ור״י כתבו דהאי אבמה״ח דנקט שם היינו בשר מן החי משום דאבר ליכא לאיצטרופי משום דחלקו פטור יעו״ש, ולפ״ז לא מצי לאוקמי כר״א, דלר״א אין בשר מן החי נוהג בטמאין כמו״ש, וכל זה לר״א, אבל כר״י שפיר מוקי לה, משום דבחולין שם מבואר דהלימוד דאבמה״ח נוהג בטמאין מהיקישא לדם, אינו צריך רק לר״א, אבל לר״י דס״ל דמה שנוהג בב״נ חשוב איסור מוסיף, שפיר חייל בלאו קרא, דכיון דאבמה״ח אסור גם לב״נ חל אטמאין משום איסור מוסיף, מעתה לר״י גם בשר מן החי נוהג בטמאין, משום דאסור גם לב״נ כמ״ש הרמב״ם וכדמוכח בסו״פ העור והרוטב דגם לר״י דנפקא ליה איסור בשר מן החי בישראל מקרא דבשר בשדה טרפה, מ״מ בב״נ מודה דאסור מקרא דבשר בנפשו שנאמר בב״נ כמ״ש הכס״מ שם והרשב״א בחי׳ שם.

ולפ״ז דווקא נקט במעילה שם לר״י ולא ר״א, משום דשם בבשר מן החי קאי שאינו נוהג בטמאין רק לר״י ולא לר״א וכמו שנתבאר ודו״ק היטב עכ״ד ודפח״ח.

דף ט״ז ע״ב

בגמ׳: אמר רב יהודה אמר רב, אכילת שרצים לוקה עליו בכזית וכו׳ **כאן במיתתן, כאן בחייהן.**

הנה בשער המלך (פ״ו מהל׳ ברכות ד״ה ויש להסתפק) כתב, דלדעת התוס׳, והראב״ד דעצים ולבונה טומאתן מדאורייתא משום דחיבת הקודש מכשירתן ומשוי לי׳ אוכלא, ה״נ גבי אוכל פחות מכביצה אמרינן דחיבת הקודש משוי להוא אוכלא אפילו לפחות מכביצה ע״ש.

ובהגהות מעשה חושב על שער המלך, מחתנו של הגרע״א זצ״ל השיג על סברת שער המלך, וכתב שאינו דומה חיבת הקודש המשויא אוכל לענין הכשר והרי הוא כאילו הוכשר, לפחות מכביצה, דגבי עצים ולבונה אין החסרון בשיעור, אבל פחות מכביצה החסרון הוא בשיעור, ואין בכח חיבת הקודש למלאות השיעור, דא״כ גם לענין אכילה נימא דמחייב בכ״ש משום דחיבת הקודש משווה לפחות משיעור כשיעור שלם, אלא ודאי דאין חיבת הקודש מועיל אלא לענין איכות ולא לענין כמות ע״ש.

★ ★

ובספר משנת אברהם להגרא״א פרייס ז״ל (ח״א סי׳ ב ענף ג) כתב ליישב טענת המעשה חושב הנ״ל די״ל דאיסורא מטומאה לא ילפינן, ולענין טומאה מועיל חבת הקודש לגבי השיעור ולא לענין איסור, דבשיעורין של איסור כך היא הלכה, שאין מחייבין אלא על שיעור, אבל השיעור של ביצה לענין טומאה אינו מטעם גזירת הכתוב אלא מטעם חשיבות.

אולם עי׳ רש״י חולין לד, שכתב: טומאה משיעורין לא ילפינן. דשיעורין מילתא באפי נפשי׳ היא ולאו משום חומרא וקולא אלא דאוכל דמטמא כביצה כך שיער הכתוב כו׳, ע״ש. הרי דגם גבי שיעור ביצה לטומאה אין זה ענין של חומרא או חשיבות, דאם לא כן, למה דאמרו בבכורות י׳ איסורו חושבו תקשה נמי שיהי׳ כל המאכל אסור מקבל טומאה בכזית כאיסורו, אלא ודאי שאין זה ענין לזה, ובכן נמי אינו מועיל חיבת הקודש להחשיב את השיעור ולשוי׳ כשיעור שלם, ודלא כסברת בעל שער המלך.

★ ★

ושוב כותב שם:

אולם באמת דבר זה ש״ס ערוך הוא במעילה טז, אמר ר׳ יהודה אמר רב, אכילת שרצים לוקה עליו בכזית מ״ט אכילה כתיב בהו וכו׳, ומסקי כאן במיתתן כאן בחייהן, פירוש, במיתתן דאיכא טומאה בכעדשה אז גם שיעור אכילתו בכעדשה כשיעור טומאתו, אבל בחייהן שאין כאן טומאה אז שיעור אכילתן בכזית, הרי מפורש דשיעור אכילה באיסור הוא כשיעור טומאה, ועל כרחך הפירוש, דכשם שלטומאה חשוב זה השיעור כך הרי הוא חשוב לענין איסור, ובכן שפיר נאמר כקושיית הבעל מעשה חושב, דאם תועל חיבת הקודש להשלים את השיעור לענין טומאה תועיל נמי לענין איסור.

אלא דהא ליתא, דהא מפורש שם בגמ׳, דטעמא דשיעור של איסור אכילת שרצים היא בכעדשה מהא דתני ר׳ יוסי בר׳ חנינא והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה פתח הכתוב באכילה וסיים בטומאה לומר לך מה טומאה בכעדשה אף אכילה בכעדשה, ע״ש. הרי דדוקא כאן הקישן הכתוב

והוא גזירת הכתוב שאיסור אכילתן יהי׳ כטומאתן, אבל בעלמא אין האיסור דומה לטומאה ויוכל השיעור של טומאה להיות קטן ושיעור של אכילת איסור נשאר בכזית מכיון שכל אכילה שאסרה תורה היא בכזית. ושפיר יוכל להיות כדברי השער המלך דחיבת הקודש מועיל לענין השיעור של טומאה, הגם שאינו מועיל לענין איסור.

★ ★

ותדע שאין השיעורים מועילים מטומאה לאיסור או להיפך, דא״כ תקשה לר״ש הסובר כל שהוא למכות, א״כ מאכל איסור יקבל טומאה לר״ש בכל שהוא, דמגו דחשוב שיעור לענין איסור חשוב נמי לענין טומאה, דהא מודה ר״ש דדברים האסורים בהנאה אם היה להם שעת הכושר או דברים המותרים בהנאה ואסורים באכילה שמקבלים טומאה, - עי׳ בכורות י׳ - א״כ יקבלו טומאה בכ״ש. ולא שמענו בשום מקום דאליבא דר״ש אוכלים מקבלים טומאה בכ״ש, אלא ודאי דאין עניני שיעורים זה אל זה, והא דמעילה, גבי שרצים, גזה״כ הוא, הואיל והקישן הכתוב ע״כ וע״ש עוד בזה.

★ ★

בגמ׳: פתח הכתוב באכילה וסיים בטומאה וכו׳, **א״ל רב יוסף, ההיא דיוקא דילך הוא** וכו׳.

וברש״י (ד״ה פתח וכו׳) כתב: דהאי דכתיב ולא תשקצו את נפשותיכם היינו באכילה, דכי אכיל להו משקץ נפשיה עכ״ל.

והביא בספר תקנת עזרא כאן בשם הגאון ר׳ יהושע אייזיק מסלאנים זצ״ל שדקדק בדברי רש״י הנ״ל שכתב דכי אכיל להו משקץ נפשי׳, וכ״כ התוס׳ דבאכילה מטמא את הנפש, ולכן כמו דטומאתן בכעדשה אף אכילתן בכעדשה דגם הנפש מטמא בכעדשה.

ולכאורה קשה, איך מטמא את הנפש, הא הוה טומאת בית הסתרים שאינו מטמא, אך י״ל דהנה הא דבית הסתרים הוא כדאיתא בנדה (דף מג) מה ידיו מאבראי אף כל מאבראי, ולפירוש התוס׳ שם הוא משום דנגיעה משמע מאבראי, וא״כ זהו דוקא במה שמטמא במגע, אבל הנפש שהוא רוחני ולא שייך גביה נגיעה כלל א״כ מטמא בבית הסתרים נמי, ועוד דלשיטת רש״י בחולין (דף עא) אם בלע שתי טבעות לא שייך בהו טומאת ביה״ס דהרי הם כמונחים בתיבה, וא״כ שפיר תוכל טומאת שרצים לטמא את הנפש, אבל אי הוה נקראת טומאה בלועה לא הוה מטמאה כלל גם את הנפש, דהרי טומאה בלועה טהורה אפי׳ מלטמא במשא כגון בנבלה דכמאן דליתא דמי, א״כ גם להנפש אינה מטמאה.

וזהו שאמר רב יוסף לאביי, ההוא דיוקא דילך הוא, דאיתא בנדה (דף מב) איבעיא להו מקום נבלת עוף טהור בלוע הוא או בית הסתרים הוא, למאי נפ״מ כגון שתחב לו חבירו כזית נבלה לתוך פיו, דאי אמרת ביה״ס הוא נהי דבמגע לא מטמא במשא מטמא, אביי אמר בלוע הוה רבא אמר בית הסתרים הוה, וא״כ כיון דאביי ס״ל דמקום נבלת עוף טהור בלוע הוה, ע״כ לשיטתיה מדייק שפיר ממתניתין דאפי׳ במיתתן נמי לוקין עליהן רק בכזית, ולא כמו דקתני ריב״ח דכטומאתן כך אכילתן שיטמא להנפש בכעדשה כדין טומאת הגוף, דכיון דטומאה בלועה היא אינו מטמא להנפש ג״כ.

אבל רב יוסף ס״ל כרבא דרק בית הסתרים הוה, וא״כ אינו טהור רק ממגע שהוא מאבראי, אבל מ״מ מטמא את הנפש, דלא שייך גביה דין מגע כלל, וכיון דשיעור טומאתן במיתתן בכעדשה אף אכילתן לטמא הנפש בכעדשה, וזהו דקאמר ר״י לאביי ״ההוא דיוקא דילך הוא״, כלומר לשיטתך אבל לשיטתי אין זה דיוק עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

בגמ׳: מה טומאה בכעדשה כו׳.

ובתוס׳ (ד״ה פתח) הביא מגמרא חגיגה (י״א ע״א) ששיערו חכמים שהחומט בתחילת בריותו הרי הוא כעדשה, לכן טומאת שרץ הוא בכעדשה.

כמו כן מצאנו (הובא כ״ז בס׳ דרך אמונה להגאון ר׳ חיים קנייבסקי) שליט״א תרומות פ״י ה״ג בביאוהה״ל ד״ה שתי׳, קכ״ב ע״א) דטומאת אהל היא כשיעור של רביעית דם - שהעובר בתחילת ברייתו יש בו רביעית דם (תוספתא ריש כלים, וגם משום שדם נפש היא ברביעית), ושיעור בשר המת שמטמא הוא בכזית - שכן הוא השיעור של האדם בתחילת יצירתו (ספרי זוטא חקת סי׳ י״א. וכן הוא ברמב״ם ריש פרק ב׳ מהל׳ טומאת מת). ושיעור נבלה הוא בכזית - לפי שבהמה וחי׳ תחילת ברייתן היא בכזית (תוספתא פ״א דשבועות), ושיעור רקב הוא כמלא תרווד - לפי שאחרי ק״כ

שנה חוזר כל המת למלא תרווד רקב (ירו׳ נזיר פ״ז ה״ב). ושיעור טומאת אהל בשיעור פותח טפח - שכן האשה מכנסת את הנפל בשיעור טפח (ספרי זוטא פ׳ חקת סי׳ י״ד).

★ ★

בגמ׳: מה טומאה בכעדשה אף אכילה בכעדשה.

בדרכי משה (יו״ד סי׳ ק״ד סעיף קטן א׳) כתב דאע״ג דקיי״ל לגבי ברי׳ דאינה בטלה, דאם נתחתך הברי׳, אבדה חשיבותה ובטלה, אבל בשרצים המובדלים (שמונה שרצים דאמרינן כאן שנא׳ בהם אשר הבדלתי לכם לטמא), כיון שתחילת ברייתן בכעדשה, אף אם נתרסקו, כל שיש שיעור כעדשה אינו בטלה.

והט״ז (שם סק״א) הקשה עליו שהרי נמלה נתרסקה אבדה חשיבות ברי׳. וכתב שם הש״ך בנקוה״כ ״תימה רבה לתמיהתו״, שהרי נמלא אינה משמונה שרצים, ואין לוקין עליו בכעדשה, רק בעכבר ושמונה שרצים, ובביאור הגר״א שם (ס״ק ו׳) נקט כהדרכ״מ והש״ך.

וכתב שם הפמ״ג בשפ״ד (ס״ק ג׳) דזהו דוקא לענין תערובת באינו מינו בס׳, אבל לענין ביטול חד בתרי יבש ביבש בטל, דלא הוה ברי׳ ממש ע״כ.

★ ★

בגמ׳: כאן במיתתן כאן בחייהן.

מבואר כאן, דהאיסור בשרצים תליא בטומאתן, דבמיתתן, דטומאתן דכעדשה כן איסורן בכעדשה, ובחייהן דלא מטמאין, שיעור אכילתן להיות לוקה עליהן בכזית, ורב דאמר דאכילת שרצים בכזית מיירי בחייהן. וכל זה לענין בשר מן החי.

וכתב בספר נזר הקודש כאן:

יש לעיין היאך הדין לענין אבר מן החי בשרצים, אם גם זה נכלל בדינא דרב דשיעורו בכזית, או דילמא דכיון דתליא איסורן בטומאתן, ואבר מן החי בשרצים מטמאין כמבואר בחולין קכה שמטמאין מטעם אבר מן החי, וכיון שאין שיעור לאברים לטומאה, כן אית לן לומר דאבר מן החי בשרצים איסורן להיות לוקה עליו ג״כ מתורת אבר.

והנה מפשטות דברי רב שאמר אכילת שרצים לוקה עליהן בכזית, משמע דכל אכילות שבחיים דמיירי בזה רב שיעורן לענין מלקות בכזית, והיינו כזית בשר, וליתא בזה דין אבר דסגי גם במשהו בשר בצירוף גידין ועצמות.

דאין לומר דכוונת רב בכזית גם לענין אבמה״ח וכמו שאמר רב (בחולין קג) לענין אבמה״ח דבעינן כזית בצירוף. - וה״נ לכאורה אפשר לומר דהכוונה בכזית על כל אופן היינו אם בשר בעינן כזית בשר, ואם אבר מן החי בעינן כזית מהאבר. - דזה ליתא, דהרי אין נוהג אבמה״ח אלא בטהורים ולא בטמאים, ומכש״כ בשרצים. - וע״כ כוונת רב כזית היינו כזית בשר.

והנה הרמב״ם (פ״ב דמאכלות אסורות ה״ה) כתב בהדיא וז״ל, אבל החותך אבר מן החי מן אחד מהן ואכלו אינו לוקה עד שיהי׳ בו כזית בשר עכ״ל, הרי מדייק הרמב״ם דגם באבר מן החי בשרצים חיובו משום בשר ולא משום אבר, ולהכי בעינן כזית בשר.

★ ★

והנה יש להבין טעמא מאי מדוע לא הוי איסורו כטומאתו. והנה הה״מ כתב שם וז״ל, והטעם מפני שטומאת האברים אינה חלוקה בשרצים משארי הטומאות, שכל הטומאות אבריהן מטמאין ג״כ בכל שהן עכ״ל. אבל זה צ״ב דהלא גם אם שאין שיעור לאברים לטומאה כבכל הטמאים, ומטעם זה כן הדין בשרצים גם כן, אבל תמוה, מדוע לא נימא דשרצים כיון דאמרה תורה דאיסורו כטומאתו, א״כ תהי׳ האיסור שבו ג״כ בתורת אברים, ואין לו שיעור.

★ ★

ונראה בביאור הדברים ושיטת הרמב״ם בזה, דהנה זה ודאי דליתא דין אבר מן החי בשרצים כיון שאינו נוהג בטמאים וכש״כ בשרצים. וע״כ דכל עיקר חיובו בבשר הוא משום טמא. נמצא דאיסורו וטומאתו בע״כ אינו שוה, דטומאתו הוא מתורת אבר כדין אבר דעלמא, ולא בעינן בשר רק להשלים התנאי דאבר, אבל איסורו שהוא מטעם טמא, אין לו שייכות לתורת אבר, להכי בעינן כזית בשר.

ולהכי אין לומר שתהי׳ איסורו כטומאתו דלהוי אסור מטעם אבר כטומאתו, כיון דלא שייך תורת אבר באיסורו. וזה ודאי דאין מחדש דין חדש שתהי׳ תורת אבר לענין איסור, דזה לא אמרה תורה למידרש כן. והיינו דהתורה חידשה למידרש כטומאתו כך איסורו רק לענין השיעור באופן שעצם האיסור כבר נודע לנו, וזה שייך בהא

דבשר במיתתן. משא״כ באבר מן החי דליכא איסור בשרצים מצד אבר מן החי, רק האיסור משום טמא, וא״כ אין לנו לומר כטומאתו כך איסורו להיות אסור משום אבר, כיון דהתורה לא אסרה באלו בתורת אבר, כיון שאין אבמה״ח נוהג בהו. - וממילא דין אבר ליכא הכא, ודינו כבשר ובעי כזית ודו״ק היטב.

דף י״ז ע״א

בגמ׳: הטמאין מלמד שהן מצטרפין ואפילו שרץ ושרץ וכו׳ כאן בכולו כאן במקצתו.

ופירש״י: אי הוו שרצים כולם שלמים, בין משם אחר בין משני שמות, ופירש חצי שיעור מזה וחצי שיעור מזה, או מזה דם ומזה בשר, כיון דאתו ממקום חשוב, דתרוויהו שרצים שלמים נינהו וחשיבי, מצטרפים. והא דאמר ר׳ חנן, היינו במקצתם, דלא הוו השרצים שלמים, אלא מקצתו של כל אחד ואחד מונח בכאן, ופירש דם מזה ובשר מזה, הואיל ולא אתו משרצים שלמים, לא חשיבי, ולא מצטרפי הדם עם הבשר, אלא עם בשר אותו שרץ שפירש ממנו הדם עכ״ל.

אבל בראב״ד בפירושו על התורת כהנים (שמיני פרק ז׳ ג׳) פירש באופן אחר, שאם כל הדם של השרץ - משלים לכעדשה מן הבשר, אז הוא מצטרף אפילו עם מין אחר. אבל אם רק מקצת דמו של השרץ משלים, אינו מצטרף אלא עם בשר ממש עכתו״ד.

ועיין במשך חכמה (ויקא י״א כ״ט) שמביא רמז לשיטת רש״י מן הפסוק (שם ל״א) ״אלה הטמאים לכם - בכל השרץ״, היינו כשהשרץ שלם כולו, ב״כל השרץ״ אז מצטרף אף עם שני מינים ״אלה הטמאים לכם״, ולכן כללם בטומאה חדא.

★ ★

בגמ׳: פעם אחת גזרה המלכות גזירה שלא ישמרו את השבת ולא ימולו את בניהם ושיבעלו נדות וכו׳.

רבינו החיד״א זצ״ל כותב בספרו מראית העין, שלכן גזרו על ג׳ דברים אלה, דהני ג׳ דברים הם עיקרי הדת, על פי מה שמצינו בזוה״ק על הפסוק ״שמן וקטורת ישמח לב״, דשמן מרמז על השכינה שמריק אור על האדם, וכן ר״ת של ״שמן״ הם ש׳בת מ׳ילה נ׳דה, לרמז שאם יבטלו בני ישראל ג׳ מצות אלו יכבה נר שלהם, והגם שהמלכות לא ידעה עיקרן ושרשן, והראיה שבטענות שטען רבי ראובן בטלום, מ״מ השר שלהם הכניס בלבם למנעם מהם, על דרך שאמרו בזוה״ק על הפסוק ״ויאמר על עמו״, דשר מצרים היה נותן בלבם את כל הרעה, והשר ידע דהני הלתא הם עיקר התורה, ואם חלילה יעברו בנ״י עליהם ישארו בגלות עכד״ק.

★ ★

בגמ׳: הלך רבי ראובן בן איסטרובלי וסיפר קומי והלך וישב עמהם.

המהרי״ק בסי׳ פ״ח והגר״א ז״ל בביאוריו ליו״ד סי׳ קע״ח, הביאו מהכא ראיה, לענין אם הותר לישראלים ללבוש כמלבושי עכו״ם, מדקאמר וסיפר קומי ולא קאמר שלבש כמלבושי עכו״ם ע״ש.

★ ★

וכתב בספר אור הישר: ולעד״נ להקשות, אדמייתו ראיה מהא דלא הזכירו הכא ע״ד המלבושים, יביאו ראיה להיפוך מהא דתענית דכ״א ע״א, דאליהו העיד אההוא גברא דבן עוה״ב הוא, והזכיר גביה בהדיא, דהוא סיים מסאני אוכמי ולא רמי חוטא דתכילתא בגלימיה, ופרש״י ז״ל מסאני אוכמי מנעלים שחורים שלא כמנהג היהודים, ולא רמי חוטא ולא הטיל ציצית בטליתו ע״ש, ומשמע שהיתה חייבת בציצת, דאל״ה מאי קמ״ל, הרי בהדיא שהלך כמנהג הגוים במנעליו, והסיר בידים מצות ציצית, ומכש״כ שלא הקפיד על המלבושים, אפילו אם היה איסור גמור משום ובחוקותיהם לא תלכו.

ובע״כ משום שהלך להציל בזה לכלל ישראל בשעת הגזירה, וכדאמרינן במנחות דצ״ט, פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה, וכן אמרינן ביומא דס״ט ע״א, דשמעון הצדיק לבש בגדי כהונה ויצא במדינה להצלת הכלל, משום עת לעשות לה׳ הפרו תורתיך, וע׳ ברכות דס״ג ע״א, ודבר זה לא איצטריך לאשמעינן בש״ס, דשרי ללבוש בגד עכו״ם להצלת הכלל, אפילו אי הוה ברור לנו בזה איסורא דחוקות העכו״ם, ולא דמי כלל לסתם יחיד הלובש כבגד עכו״ם, וא״כ גם מהא דבסוגיין לאו ראיה היא, דה״נ אזיל להצלת כלל ישראל בשעת הגזירה, והכל הותר לו לשעתו.

והא דלא הזכירו הכא רק מה שסיפר קומי ולא כל המלבושים, הלא בתענית שם הזכירו ההלבשה

וההנעלה, ולא הזכירו שהיה מספר קומי, ובע״כ כמו הכא כן בתענית שם, לא הזכירו בש״ס רק ההתדמות לעכו״ם כל אחד לפי מקומו ושעתו, ובעובדא דתענית היה ההיכר בין ישראל לעמים יותר בהמנעלים ובבגדים המצוייצים, וע׳ ב״ק דנ״ט ע״ב תוד״ה הוה, ובעובדא דהכא היה ההיכר יותר גדול, במה שעכו״ם היו מסתפרים קומי ולא ישראל, ולהכי הזכירו כל דבר לפי מקומו ושעתו, וע׳ ס״פ מרובה תוד״ה התירו, ובע״ז די״ח סע״א וברש״י שם ד״ה נקט, וצ״ע ע״כ.

★ ★

בגמ׳: הלך ר׳ ראובן בן איסטרובלי וסיפר קומי.

ופירשו רש״י ותוס׳ שעשה כדי כדי שהלא יכירו בו שהוא יהודי.

בהוספות שבסו״ס ילקוט מנחם (ע׳ רצ״ב) מביא בשם רבינו הקדוש רבי מנחם מנדל מרימינוב זי״ע שפעם אחת עבר ענן גדול, ואמר להעומדים עליו - הראיתם הענן הגדול הזה, שמה יש נשמת ר׳ ראובן בן אצטרובלי אשר התירו לו חכמים לספר קומי, מפני שהי׳ יוצא ונכנס בין גדולי רומי.

וכל מצוה יש לה למעלה חדר ושערים וממונים כנהוג. ובהגיע הזמן אשר התנא הקדוש הזה רצה להכנס בשער של לא תקיפו פאת ראשכם, לא הניח אותו הממונה, באמרו לו לא קיימת זאת, ואיזה שייכות יש לך להכנס לשער זה.

והוא השיב, והלא בהכרח עשיתי זאת לטובת ישראל, ועל ידי ציווי החכמים. ולא נתרצה הממונה לזה, עד שתבעו לדין לפני ב״ד של מעלה, ויצא הפסק, דאעפ״י שהי׳ בהכרח, מ״מ פגם הוא, ולכן ירד מעט לעולם הזה השפל, ובזה יתרצה אל אדונו להיות נקי מכל פגם ורבב, וזהו אותו ענן שעבר אז.

דף י״ז ע״ב

בגמ׳: בכה ר׳ שמעון ואמר, מה שפחה של בית אבא נזדמן לה מלאך שלש פעמים וכו׳.

והיינו שאצל הגר כתיב ג׳ פעמים ויאמר לה מלאך ה׳ וגו׳. ואמר כ״ק אדמו״ר הפני מנחם מגור זצ״ל, דהנה במדרש אי׳ שראתה הגר ארבעה מלאכים, ובילקוט אי׳: א״ר חמא בר חנינא חמשה, כל מקום שנאמר אמירה מלאך הוא, אפי׳ כשלא מוזכר מלאך ע״כ. והנה בפר׳ ציצית כתיב ג׳ לשון אמירה ולשון א׳ של דיבור, ומרמז על ד׳ מלאכים, דיבור א׳ כנגד חוט התכלת וג׳ אמירות כנגד הג׳ החוטים הלבנים.

ולפי״ז מובן מה דאיתא בתרגום יונתן (במדבר טו, מ) עה״פ והייתם קדושים לאלוקיכם וגו׳: ותהוין קדישין הי כמלאכים דמשמשין קדם ה׳ ע״כ. והרמז והקשר בין ציצית למלאכים א״ש להנ״ל ודו״ק היטב עכד״ק.

★ ★

בגמ׳: דאמר רבי אלעזר בר רבי יוסי, אני ראיתיה בעיר רומי וכו׳.

הגה״ק ר׳ אברהם שמעון אנגיל זצ״ל-הי״ד מזליחוב (משגיח דיח״ל) כותב במכתבו שנדפס בספר נהרי אש (ע׳ קס): אכתוב לך מה ששמעתי מן הזקנים שהיו מקורבים להרה״ק מראדזין ז״ל מחדש התכלת ומחבר הרבה ספרים, ששמעו מפיו ז״ל שאמר,שגם הוא נסע לשם לרומי לראות כלי בהמ״ק, ובעיקר רצה לראות מראה חוטי תכלת שבפרכת שכיון שהיו כפולים ששה, הצבע של תכלת יוכר בהם היטב, אבל לא נמצא שם ברומי כלום מכלי בהמ״ק. שאל ג״כ להמשרתים הגדולים אשר שם, היתכן שיאבד אוצר יקר כזה, ולא השיבו על שאלתו מאומה, זולת קארדינאל זקן אחד אמר לו ששמע מזקנו, שבערך שנת ר״ל - ר״מ לחמו האשכנזיים את הרומיים ובראשם היו אז במלחמה זו הביירען שבירתם מינכען ימ״ש, וכמדומה לי שמלחמה הזאת זכרה הרב צמח דוד ז״ל בספרו. האפיפור שלהם הי׳ אז מלך רומי כנהוג אצליהם, האשכנזיים פרצו פתאום לפרואי רומי, ולא הי׳ להם שהות להוציא האוצרות שברומי החוצה הלאה מפניהם, הסכימו האפיפור ויועציו לגנוז במחילות עפר מה שאפשר לגנוז, ומה שאי אפשר לשרוף, כי לא רצו שהאוצרות יפלו לידי האשכנזיים.

סוף דבר הי׳, שהאפיפור שהי׳ אז המלך של רומי נשבה וישב אסיר במינכען ימים רבים, ויש אומרים שלא חזר כלל לרומי כי מת שמה, גם הקארדניאלים שהטמינו האוצרות ברחו איש לנפשו לכל מדינה שמצאו מקום לברוח ומתו שמה, משום זה נשכח מקום המטמון ומכ״ש מה ששרפו שאינו עוד. מפני שכל העסק ביש הדין לחרפה להם, לא נכתב כל זה בספרי דברי הימים שלהם, ע״כ השמועה ששמעתי מן זקני חסידי ראדזין, ואולי זה אמת וישר, (ואולי

נזדמן כי מן השמים הי׳ זאת נכון שלא ימצאו כלי בית המקדש תחת ידי הטמאים הללו) עכד״ק, והדברים נפלאים.

★ ★

וראה בגמ׳ שבת (סג ע״ב) דאיתא: ואמר ר׳ אלעזר ב״ר יוסי, אני ראיתיו [את הציץ] בעיר רומי, וכתוב קודש לה׳ בשיטה אחת וכו׳. וברש״י יומא נז ע״א ד״ה אני וכו׳ כתב וז״ל: ״במסכת מעילה (יז:) גבי בן תלמיון, נעשה נס לר׳ אלעזר בר׳ יוסי שריפא את בת מלך רומי שנכנס שד בגופה ששמו בן תלמיון, והכניסוהו לאוצר המלך ליטול כל מה שירצה, ולא היה חפץ אלא ליטול משם איגרות שכתבו גזירות שגזרו על ישראל, ומצאם וקרעם, ושם ראה כלי בית המקדש באוצר״.

וכן הוא ברש״י מס׳ סוכה דף ה ע״א בד״ה ״אני ראיתיו ברומי - שהכניסוהו לאוצר המלך כדאמרינן במעילה (יז:) בבן תלמיון״. וכן הוא ברש״י שבת סג ע״ב ד״ה אני ראיתיו וכו׳ ע״כ.

דף יח ע״א

במשנה: הערלה וכלאי הכרם מצטרפין זה עם זה.

כתב הגאון הערוך לנר זצ״ל בשו״ת בנין ציון (ח״ב סי׳ פג): אציע נא עוד קושית אחת אשר נשאלתי מאת הרב מו׳ חיים הירש מאנהיימער נ״י מק״ק גרופע יע״א. הנה במס׳ מעילה (יח ע״א) מקשה הש״ס ומי צריך ר״ש לצרופי והתניא ר״ש אומר כ״ש למכות. והקשה הנ״ל לפי מה דמבואר בריטב״א דהא דר״ש סובר כל שהוא למכות, הטעם הוא משום דאחשבי׳ לחומר האיסור ע״ש, וזה דוקא אם אוכל האיסור לבדו דאז אחשביה להאיסור ואף שהוא רק כל שהוא, משא״כ כשהוא בתערובות עם דבר אחר ל״ש סברא דאחשביה לכ״ש, וא״כ מאי מקשה לר״ש, דהרי אכל בצירוף דבר אחר המשלימו לכזית וא״כ ליכא ראיה דאחשביה לכ״ש, וקושיא זו גדולה מאוד בעיני עכ״ד.

על קושיא זו אשיב, הנה אם פשוט להרב השואל נ״י דמה דאמרינן במעילה (דף יח) הערלה והכלאים מצטרפים זה עם זה שזהו כשנתערבו זה עם זה, במכ״ה נעלמו ממנו דברי התוס׳ בע״ז (דף סח ע״ב) שכתבו, דהתם איירי שהם בעינייהו בלא תערובות ע״ש, וכיון דכן שאכל כל אחד בפני עצמו, הרי חשביה לכל שהו, וא״כ שפיר פריך לר״ש למה לי לאצטרופי.

וביותר ה״ל להקשות, ממה דאמרינן שבועות (דף כא) ואי ס״ד בעלמא כר״ש ס״ל למה לי לצרף ע״ש, והרי התם ע״י תערובות איירי ואעפ״כ פשיטא להגמ׳ דאית לי׳ לר״ש כל שהוא למכות. אבל לענ״ד אין סברת הריטב״א כמו שהבין הרב נ״י דאחשביה להאיסור מדאכלו לבדו, דא״כ מאי שנא מזיד ומאי שנא שוגג, הרי גם בשוגג אחשביה להכלשהו בשאכלו לבדו, אבל עיקר כוונתו נראה, כין דבמזיד ללקות צריך התראה וגם שיקבל ההתראה, א״כ ס״ל לר״ש כיון שהתרו עליו שלא לאכול האיסור מפני שעובר עליו והוא קבל ההתראה ואמר אעפ״כ אני עושה, הרי החשיב הדבר בעצמו לאיסור ועבר ביד רמה, ולכן לוקה, מה שלא שייך בשוגג, דאין אכילה פחותה מכזית, וא״כ אין חילוק אם אותו הכלשהו הוא בעין או בתערובות.

★ ★

ומידי זכרי סוגיא זו נזכרתי, שבימי נעורי נעשיתי בכזה מליץ בעד הגאון בעל שאגת ארי׳ זצ״ל שבנו הגאון מו״ה אשר זצ״ל סיפר לי, שמצא בתוך כתבי אביו זצ״ל תשובה ארוכה על החקירה אם כלאי הכרם צריך כזית כיון דלא כתיב בי׳ אכילה, ונצטער זה ימים רבים איך העלים עין ממשנה שלמה דמעילה דערלה וכלאים מצטרפים ואי כלאי הכרם בכל שהוא למה לי לאצטרופי, והשבתי שלענ״ד אין ראי׳ מזה, שהרי ודאי דאי אמרינן דשני איסורים מצטרפים לכזית ללקות עליו אין חילוק מאיזה לאו מתרין בו, אם משום ערלה אם משום כלאי הכרם, כיון דכל אחד מצטרף עם האחר להשלים שיעורו, ולכן בשלמא לר״ש פריך שפיר, כיון דס״ל כ״ש למכות א״כ בין אערלה בין אכלאי הכרם חייב בכ״ש, ולכן בין התרו בו משום ערלה בין התרו בו משום כלאי הכרם לוקה, וא״כ למה לי לאצטרופי, אבל לדידן כיון דאערלה לא חייב עד שיאכל כזית, לכן אפילו נימא דאכלאי הכרם חייב בכל שהוא, מכ״מ שייך שערלה וכלאי הכרם מצטרפים, שיש נפקותא בשהתרו בו משום ערלה שלוקין אף שערלה לבד ליכא כזית ורק ע״י צירוף כלאי הכרם נשלם השיעור, ומשום כלאי הכרם לא חייב, כיון שלא התרו עליו, ושמח לדברי עכ״ד.

פרק חמישי

במשנה: הנהנה מן ההקדש שוה פרוטה וכו' מעל.

מבואר כאן דלדין מעילה בעי שיהי' שוה פרוטה, והנה בגמ' ר"ה (כח ע"א) איתא דר"י ס"ל דאם תקע בשופר של עולה יצא, משום דבת מעילה היא וכיון דמעל נפק לחולין, ורבא חולק ע"ז וס"ל דטעם דיצא משום דמצות לאו ליהנות ניתנו.

והקשה בספר ואם תאמר (ח"א ע' נג) בהקדם דברי המג"א (סי' תקפו ס"ק ד) שכתב דהשופר מתקלקל ע"י התקיעות, ומבואר כאן במשנה וכנ"ל דכל דבר המתקלקל אין מועלין בו אלא א"כ נתקלקל שוה פרוטה. ולפי"ז ע"כ צ"ל דאיירי כגון שהשופר נתקלקל שו"פ, דאלת"ה איך אמר ר"י דיצא לחולין, וא"כ איך קאמר רבא דיצא, הא הוי מצוה הבאה בעבירה כיון שחיסר ממון הקדש וצ"ע ע"כ.

★ ★

במשנה: וחכ"א כל דבר שיש בו פגם לא מעל עד שיפגום.

רבינו המהר"ל זצ"ל בגור ארי' (על פסחים לג) הקשה בהא דאי' בגמ' שם: מר בריה דרבנא אמר ה"ק לא אם אמרת בשאר מצוות שכן לא עשה בהן שאינו מתכוין כמתכוין, שאם נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר שהוא פטור, תאמר במעילה שאם נתכוין להתחמם בגיזי חולין ונתחמם בגיזי עולה שהוא מעל וכו'.

והקשה המהר"ל, דלמאי איצטריך לומר שעשו בה שאינו מתכוין כמתכוין. תיפוק ליה דמתעסק חייב שכן נהנה. ותירץ דנפק"מ אם שלח שליח, דבמעילה יש שליח לדבר עבירה והמשלח הרי אינו נהנה, ומ"מ חייב מצד דאינו מתכוין כמתכוין עכ"ד.

★ ★

וכתב הגאון ר' מנחם זעמבא זצ"ל-הי"ד בספרו חדושי הגרמ"ז (סי' ח):

בגוף קושיית המהר"ל ז"ל יש לעיין. דהלא אמר במעילה יח כל דבר שיש בו פגם. לא מעל עד שיפגום עיי"ש, א"כ הרי נהי דמתעסק חייב בנהנה היינו דנהנה כמתכוין, והתינח לענין ההנאה, אבל לגבי הפגם הרי עדיין אינו מכוון. א"כ שוב הוי מתעסק בהנאת הקדש כנהנה ולא פגם, דלגבי הפגם נשאר כאינו מכוון.

אולם ראיתי ברמב"ם (פ"ו ממעילה ה"א) נהנה בדבר שנפגם לא מעל עד שיפגום בהקדש באותו דבר עצמו שיהנה בו ויתכון להנות וכו' עכ"ל. וצ"ע טובא, דגם בפגם גם כן אינו צריך שיכוין ליפגום מאחר דמסיק בפסחים לג דעשו שאינו מתכוין כמתכוין בהקדש. אבל זה דכתב הרמב"ם ז"ל שיתכוין להנות, הלא לענין ההנאה בלא זה חיובו מטעם מתעסק שכן נהנה לפי דברי המהר"ל ז"ל הנ"ל וצע"ג.

★ ★

וכתב אאמו"ר זצ"ל בקו' הערות בסו"ס חדושי הגרמ"ז (סי' ד אות א):

חידש כאן הגרמ"ז זצ"ל דבר גדול, דלגבי דין דפגם, דקיי"ל בדבר שיש בו פגם דאינו חייב על ההנאה לבד בלי שיפגום, וילפינן זה מתרומה במעילה יח: - הרי בלי החידוש דגבי מעילה דהקדש לא בעינן כוונה, לא היה מיחשב שפגם אי לא איכוין, וממילא הו"ל כנהנה ולא פגם דאין לו להתחייב, וזה החידוש דגבי הקדש לא בעינן כוונה, וע"כ גם לפגם לא בעי כוונה והו"ל נהנה ופוגם.

ואכן התירוץ הזה נמצא גם באור שמח ריש הלכות שבת ובפט"ו מהלכות מאכלות אסורות, ובאחיעזר ח"ב סימן נ אות וג"כ תירץ כנ"ל [וע"ע כעין זה דגם אי יש הנאה ופגם אפשר לחלק ביניהם, ברעק"א מערכה ה אות יז. וכעין זה גם בשפ"א ריש פ"ה דמעילה, לענין מש"כ התוס' זה נהנה וזה מתחייב, יע"ש].

ובסוף דבריו, מקשה הגרמ״ז על הרמב״ם פ״ו דמעילה וכנ״ל, ומפשטות לשונו נראה, דמפרש דהרמב״ם מצריך כוונה על הפגם כמו על ההנאה, בדבר שיש בו פגם, דצריך כוונה על שניהם וע״כ מקשה, דמסוגיא דפסחים נראה דגם בפגם לא בעינן כוונה. דהרי הסוגיא בדבר שיש בו פגם איירי, ועוד מקשה דלדין הנאה הרי בלי הסוגיא דפסחים לא בעינן כוונה לפי המהר״ל דהרי נהנה, והו״ל כמו מתעסק. וברמב״ם הלא איירי שהוא בעצמו נהנה לא ע״י שליח, זה נראה תוכן קושיתו.

וצ״ל דהא דהקושיא האחרונה הוא לפי המהר״ל, דבלי המהר״ל היה אפשר לומר דדין חיוב דמתעסק דנהנה הוא רק בחלבים ועריות לא בכל הנאות וה״ה בהנאה דהקדש. אבל לפי המהר״ל דדין נהנה במתעסק אינו רק בהנאה דחלבים ועריות אלא ה״ה בכל הנאות, וע״כ מפרש הך דפסחים דעשה שליח, א״כ קשה לדבריו מהרמב״ם, דלמה מצריך כוונה על הנאה, הלא יתחייב כמו במתעסק ומצד נהנה, אבל ודאי דגם בלי המהר״ל עכ״פ קשה להרמב״ם מהא דמצריך כוונה גם על פגם מהך דפסחים (לג.) וזה אינו תלוי בשיטת המהר״ל, אלא דמדין חיובא דהקדש לא צריך כוונה, זה נראה כוונת דברי הגרמ״ז ע״כ, וע״ש משכ״כ עוד הרבה דברים נפלאים בדברי הגרמ״ז זצ״ל הנ״ל.

★ ★

בגמ׳: כי תמעל מעל, אין מעל אלא שינוי וכו׳ **ובתלוש מן הקרקע** וכו׳.

ובשיטמ״ק (בע״ב אות א) כתב: ובמחובר לקרקע, כגון שישב על שדה הקדש דומיא דסוטה דמיירי במחובר כמער איש ולויות עכ״ל.

וכתב הגאון הכלי חמדה זצ״ל (פר׳ וישלח): לכאורה אין דבריו הקדושים מובנים, הא בסוטה אמרינן דמועלת מעל בבעלה בזה שזינתה, ומה זה שכתב דמיירי במחובר, אמנם נראה ברור בכוונת השטמ״ק ז״ל, דכיון דקיי״ל דארוסה אינה שותית וקרא מיירי רק בנשואה, ובעינן קדמה שכיבת בעל לשכיבת בועל, וא״כ הרי זו מחוברת בבעלה, ואעפי״כ הוי בכלל מעילה, וא״כ יש ללמוד מזה דיש מעילה במחובר.

ובאמת יש לפלפל בזה, דהא הכא אם זינתה הרי הבעל מחויב לגרשה ועומדת להתפרד מבעלה ולכן הוי מעילה, ע״פ דברי התוס׳ ריש זבחים דאשה שזינתה אינו חייב לגרשה, ומלבד זה י״ל לפי דעת המהרי״ק ז״ל דאומר מותר ג״כ אסורה לבעלה מצד ומעלה בו מעל, הרי איסור נולד מכח מעילה ואי נימא דאין מעילה במחובר, הרי אינה אסורה כנ״ל, ויש לעיין הרבה בזה ואכ״מ. עכ״ד.

★ ★

בגמ׳: וכן הוא אומר איש איש כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל ואומר וימעלו באלוקי ישראל אבותיהם ויזנו אחר הבעלים.

כתבו התוס׳ (ד״ה ואומר) דמעילה שהוא משום שינוי רשויות - ילפינן מעבודה זרה, דיצאו מרשותו של הקב״ה לרשותו של עכו״ם, כן המוציא מרשות הקדש לרשות הדיוט ה״ז מועל, ומעילה שהוא משום הנאה - ילפינן מסוטה, שנהנית מהעבירה ומועלת בבעלה.

על פי דברי תוס׳ אלו כתב בשער המלך (פ״ג מע׳ אישות הל׳ ג׳) ליישב סתירה ברמב״ם אי איכא מעילה לגבי תלוש ולבסוף חיברו, שבהל׳ ערכין (פ״ו הל׳ ל׳) כתב דהמשכיר בית לחבירו, וחזר השוכר ודר בו ה״ז מעל, ואילו בהל׳ מעילה (פ״ה ה״ה) פסק דהמקדיש בית בנוי ודר בו, לא מעל, דדינו כמחובר.

אולם לפי יסוד התוס׳ כאן ניחא, דהרי לגבי ע״ז קיי״ל דתלוש ולבסוף חברו הוה חיבור, משא״כ בשאר דוכתי, וא״כ הא דכתב הרמב״ם בהל׳ ערכין דתלוש ולבסוף חברו הוה חיבור, איירי לענין שינוי רשויות, דשכירות ביומי׳ ממכר הוא, והשוכר דר שם בשביל שכירותו, דזה ילפינן מעבודה זרה, והרי בע״ז תלוש ולבסוף חיברו הוה חיבור, משא״כ הרמב״ם בהל׳ מעילה איירי לענין נהנה מהקדש, והתם ילפינן מתרומה, ובתרומה תלוש ולבסוף חברו לא הוה כמחובר, ולכן שפיר כתב הרמב״ם דדינו כתלוש.

ועיין מש״כ בזה הגאון מטשעבין ז״ל בספרו דובב מישרים (ח״א סי׳ קי״ז) לגבי תלוש ולבסוף חברו - לענין איסור הנאה מבית הקברות.

דף יח ע"ב

בגמ': מה חטא האמור בתרומה, ופוגם ונהנה וכו' ובתלוש מן הקרקע וכו'.

והקשה באבני נזר (יו"ד ח"ב סי' תלז ס"ק א) דהרי משכחת לה ביכורים (דאיקרי תרומה) במחובר, כגון שהפריש בכורים מאילן העומד בירושלים במחובר, וכתב באבני נזר ליישב, דהא בב"ק (פב.) מבואר דאין נוטעין פרדסים בירושלים, ועוד כתב לחדש שם שאפי' אם יהיה אילן בירושלים אינו חייב בביכורים, כיון דירושלים לא נתחלקה לשבטים והיא כא"י קודם חלוקה, וחסר במש"כ "הארץ אשר נתת לנו" עכ"ד.

★ ★

מבואר באבני נזר חידוש עצום, שלא היו בכורים במה שגדל בירושלים כיון שאין נוטעים פרדסים בירושלים, הקשה חכ"א להגאון ר' שלמה זלמן אויערבך זצ"ל מהא דמבואר במשנה מע"ש ובגמ' סופ"ב דמכות לגבי אילן שנטוע בירושלים ונופו בחוץ ולהפך ע"ש, ומבואר דהיה אילנות בירושלים, ותירץ הגרש"ז זצ"ל דרק גנות ופרדסים שלמים לא היה, אך אילנות בודדים יכל להיות עכ"ד.

גם מבואר בגמ' פסחים (ה' ע"ב) דבירושלים גדלו ציני הר הברזל - דקלים גדולות וכו' ומבואר כהנ"ל (אך בכפתור ופרח טוען שלולב מאילן שגדל בירושלים הוה מצהב"ע, אך יש לעיין להנ"ל).

★ ★

במש"כ עוד האבני נזר דכיון דירושלים לא נתחלקה לשבטים לכן אין חייב בבכורים, הקשה חכ"א ממש"כ החזון איש (או"ח סי' קכו בחי' ליומא יב) להוכיח מפסוקים דהא דירושלים לא נתחלקה לשבטים אין הכוונה שאין קנין הגוף בקרקע של ירושלים, אלא הכוונה שכלל ישראל יש לו קנין פירות בירושלים, אך קנין הגוף ודאי נשאר שלהם ע"ש בהוכחותיו, ולפי"ז צ"ב דברי האבני נזר זצ"ל הנ"ל.

(פרדס יוסף החדש פר' כי תבוא)

★ ★

ומצאתי להגאון ר' יעקב זאב יוסקוביץ זצ"ל בספר חדושי הגרי"ז יוסקוביץ (ח"ג סי' נו) שהאריך בדבריו המחודשים הנ"ל של האבני נזר ונביא דבריו היקרים:

ודברי הגז"ל הם חדשים מאד. ונלמד ג"כ מזה, דפירות שגדלו בירושלים אין חל עליהם איסור שביעית,דהא בי"ד שכבשו וחילקו היו פטורים גם משביעית וכמבואר בתוספתא פ"ו דמנחות וכ"ה בתו"כ ר"פ בהר עי"ש.

ויש לעיין מהא דמנחות (דף פ"ד) דעומר נוהג גם בשביעית ול"ח להא דלאכילה ולא לשריפה, משום דרחמנא אמר לדורותיכם וא"א להבטל ע"ש, והא משכח"ל לקיים מצות עומר בפירות שגדלו בירושלים דאין חל עליהם איסור שביעית לדברי הגז"ל, ונהי דאין זורעין בירושלים, מ"מ הא מה"ת נוטעין ומה קושיא מקרא דלדורותיכם דהא משכח"ל בפירות ירושלים, וע"ע (מנחות ה' ע"ב) בסוה"ע.

וגם הא מבואר שם בב"ק דגינת ורדים דהי' לצורך קטורת הי' מותר לזרוע, וא"כ גם לצורך העומר יהיה מותר לזרוע בירושלים, וגם לדברי הגז"ל יוצא לנו, דפירות שגדלו בירושלים אינו חייב בתרו"מ, דמבואר בכתובות כ"ד ובכמה דוכתי, דבי"ד שכבשו וחלקו היו פטורין גם מתרו"מ, וא"כ גם פירות ירושלים פטורים.

[אמנם במנ"ח מצוה רפד רוצה לומר דפירות שגדלו בירושלים יתחייבו בתרו"מ מה"ת גם בזה"ז, משום דקדושת ירושלים לא בטלה אפילו בזה"ז ואכמ"ל בזה].

אמנם מה שיש לתמוה על הגז"ל מהא דמבואר במתני' (פ"ב ממעשרות מ"ה) אמר ר"י, מעשה בגינת ורדים שהיתה בירושלים, והיו תאני' נמכרות משלש ומארבע באיסר ולא הופרש ממנה תרומה ומעשר מעולם עייש"ה, הנה מבואר דפירות שגדלו בירושלים חייבים בתרומות ומערות וא"כ דברי הגז"ל תמוהים בתרתי. א) מבואר להדיא דהיו אילנות של תאנים בירושלים, וא"כ שפיר משכח"ל חיוב ביכורים בירושלים. ב) תמוה, דמבואר דפירות של ירושלים היו חייבים בתרו"מ, והרי לדברי הגז"ל, כמו דפטורין מביכורים דחשוב כקודם כיבוש וחילוק, פטורים גם מתרו"מ דלא נתחייבו אלא אחר ירושה וישיבה.

★ ★

אמנם אחר העיון ראיתי דיש להצדיק דברי הגז"ל, דהנה באמת צ"ע הא דמבואר שם במתני' דאיך הי' מותר

לנטוע שם אילנות בירושלים [דאף דמבואר בב"ק פב שם חוץ מגינת ורדים שהי' מימות נביאים הראשונים, ומתני' שם איירי בגינת ורדים. אבל ז"א דהותר רק לצורך קטורת. אבל איך הותר לנטוע שם תאנים].

אך י"ל לפי מה שכתב בספר כפתור ופרח ח"ב, דאם הי' אילן של אתרוג גדל בירושלים אסור ליקח ממנו למצותו דאין נוטעין בירושלים והו"ל מצהב"ע, וכתב שם הגאון יעב"ץ ז"ל בהגהותיו דזה ליתא, דהעשרה דברים שנאמרו בירושלים הוא רק בעודה בבנינה, אבל אחר החורבן ליתנייהו לכל הני מילי.

ומעתה לדברי הגאון יעב"ץ ז"ל א"ש, די"ל דמתני' איירי אחר החורבן, וע"כ היה מותר לזרוע בירושלים, וא"כ צדקו מאד דברי הגז"ל דהרי ביכורים אינם נוהגים אלא בזמן שביהמ"ק קיים כמבואר במתני' פ"א דביכורים ובמתני' דסוף שקלים, וא"כ בזמן ביכורים א"א שיהיו שם אילנות נטועי', ומתני' איירי בזמן החורבן.

★ ★

ומה שתמהתי מהא דמבואר במתני' דהיה בירושלים חיוב תרו"מ. י"ל לפ"מ דמבואר במתני' פ"ב דחלה דפירות חו"ל שנכנסו לארץ חייבים בחלה. ועי' ר"מ ז"ל (פ"א מתרומות הכ"ב) דה"ה דחייבים בתרו"מ [ועי"ש בכ"מ ב' שיטות אם חייבין מה"ת או רק מדרבנן]. ומעתה י"ל, דנהי דמה שגדל בירושלים פטור דהוי כקודם כיבוש וחילוק, י"ל דזה רק בביכורים דחל מצותן במחובר לקרקע ולא מצינו כלל דפירות חו"ל שנכנסו לארץ יתחייבו בביכורים. משא"כ לענין תרו"מ הא לא גרעי מפירות של חו"ל דגדלו בפטור, ומ"מ בנכנסו לארץ נתחייבו דאויר א"י מחייבם. וא"כ ה"ה פירות שגדלו בירושלים דנהי דגדלו בפטור דהוי כקודם כיבוש וחילוק, מ"מ הא האויר של ירושלים מחייבם גם אחר שנתלשו, דלענין האויר ודאי דאין חילוק בין ירושלים לשאר מקומות, דבזה ל"ש ענין כיבוש וחילוק כלל, ואדרבא אויר של ירושלים מקודש טפי לאכילת קדק"ל ומע"ש ולאכילת ביכורים דחל מצותן משיכנסו לאויר ירושלים, וע"כ גם פירות ירושלים בבואם לאויר ירושלים חייבים בתרו"מ ודו"ק היטב.

★ ★

ובעיקר הדבר, עי' בשו"ת הרדב"ז (סי' קצט) שכתב דפירות של ירושלים חייבים ברבעי, אך לענין רבעי פשוט דגם ירושלים נתחייב בהם כשבאו לארץ גם קודם כיבוש וחילוק נתחייבו בערלה וכמבואר במתני' פ"ק דערלה וקידושין (לז ע"ב) עייש"ה, וא"כ פשוט דנתחייבו גם ברבעי גם קודם כיבוש וחילוק דכל שחייב בערלה חייב ברבעי ודו"ק. ועי' עוד בשו"ת הרדב"ז (סי' תשלא) שכתב דפירות שגדלו בירושלים חייבים בתרו"מ מדרבנן עייש"ה, וזהו דלא כדברי הגאון מנ"ח ז"ל מצוה רפד שכתב דפירות ירושלים חייבים בתרו"מ מה"ת וכמוש"ל, וע"ע בצל"ח פסחים ל"ו ול"ח ואכמ"ל יותר בזה.

והנה ראיתי בספר נדפס מחדש "שלום ירושלים" בדיני שביעת שכתב, דפירות שגדלו בירושלים, י"ל דפטורים מתרו"מ דירושלים לא נתחלקה לשבטים, וא"כ יש גם לשבט לוי חלק בירושלים וכיון שיש בהם חלק פטורים מתרו"מ וכמו"ש הראב"ד סופי"ג מה' שמיטה ויובל ע"ש.

והנה לדבריו דבירושלים יש גם ללוי חלק, הי' מקום ליישב קושיא גדולה לדעת התוס' פסחים (ג ע"ב) דמי שאין לו קרקע פטור מפסח, וגם לר"א בפסחים ח' דמי שאין לו קרקע פטור מראי', וכן הוא בירושלמי פ"ק דפאה עיי"ש. וא"כ שבט לוי שאין להם חלק ונחלה יפטרו מפסח וראי'. ובהנ"ל מיושב, דהרי יש להם חלק בירושלים.

אך עיקר הדבר קשה להאמר, כיון דאיכא ל"ת לא יהי' לכהנים הלוים חלק ונחלה. דלוים אסורין לנחול בא"י כלל וע' ר"מ ז"ל פי"ג משמיטה ויובל. וא"כ ודאי דלא הי' להם חלק אפי' בירושלים: וע' מתני' סוף מע"ש דלוים אין מתודים משום דאין להם קרקע בא"י, ובתוספתא (פ"א דביכורים) דכהנים ולוים מביאין ואין קורין משום דאין להם קרקע. ועי' תוס' ברכות (כ:) גבי ברהמ"ז ואכמ"ל בזה, מבואר מכל זה דאין להם שום חלק בא"י ואפי' בירושלים ודו"ק בכ"ז עכ"ד ודפח"ח.

דף יט ע"א

בגמ': כגון לקח קיני זבים וכו' ושקל שקלו והביאו חטאתו ואשמו מן ההקדש, כיון שהוציא מעל.

והקשה הגאון החלקת יואב זצ"ל בקו' קבא דקשייתא (קושי' סז) דאמאי מעל, הרי בסוכה (מב ע"א) מבואר, דטעה בדבר מצוה פטור, וכאן הוה טעה בדבר

מצוה, שלקח ממעות הקדש לצורך מצוה, וצריך להיות פטור מקרבן מעילה.

★ ★

ונביא תירוצי האחרונים בזה ממש"כ בס"ד בספרי קבא דתירוצא (ע' רעא):

א. יש ליישב דמיירי שידע שהמעות הן של הקדש, ורק שגג שסבר שמותר. ובאומר מותר לא אמרינן טעה בדבר מצוה, ומעילה איכא אף באומר מותר, ולכן שפיר מעל.

ב. עוד יש לומר דפטור דטעה בדבר מצוה הוא רק בדבר דאיכא מצוה על האדם לעשותה בפועל, כגון לולב ותפילין. אבל במצוות כגון צדקה שאפילו אם לא יתן בעצמו לעני אלא יצוה שהעני יקח בעצמו ממונו וכדומה גם כן קיים מצות צדקה בשלימות, לא שייך בזה טעה בדבר מצוה. ולפי זה ניחא, דבקיני זבין וכן בשוקל שקלו יכול לקיים גם על ידי אחר, ולכן שפיר לא שייך טעה.

ג. עוד י"ל דדין זה דטעה בדבר מצוה פטור מחטאת מקורו הוא דילפינן מע"ז. וא"כ אין דין זה אלא בפטור חטאת, משא"כ חיוב אשם מעילות איכא גם בטעה בדבר מצוה וא"ש.

ד. וכן י"ל דבמעילה ליכא פטור דטעה בדבר מצוה, משום דאיכא בה גם דין גזל, ובגזל דהוא דבר שבין אדם לחבירו אין פטור דטעה בדבר מצוה.

ה. עוד י"ל שאזיל כמ"ד שאין פטור טעה בדבר מצוה אלא רק בעשה מצוה, וכאן אם נימא דאינו מועל משום דטעה בדבר מצוה, שוב לא נפקא לחולין ולא קיים המצוה.

ו. עוד יש ליישב דאף דבטעה בדבר מצוה פטור מחטאת, מ"מ איסור תורה יש. ולפ"ז מיושב שפיר, דאף דאינו חייב קרבן מעילה בטעה בדבר מצוה, מ"מ איסור מיהא איכא.

★ ★

בגמ': מכדי, אי בבהמה תמימה, היינו כום של זהב.

וברש"י (ד"ה מכדי וכו') דבהמה דאכחשה, לא הוי מום, דבין שמינה ובין כחושה כשרה ע"כ. והנה בשו"ת בית דוד להגר"ד לייטר ז"ל (ח"א סי' טז) הביא משו"ת חיים שאל לרבינו החיד"א דבמכר דבר שאסור לכתחילה, הוי מום ע"כ. והקשה הגאון ר' נחום וידנפלד זצ"ל בקובץ דרך כוכב מיעקב (קובץ ה ע' מז אות ה) דלכאורה צ"ע בדברי רש"י כאן הנ"ל ממנחות (סד.) הבא שמינה לכתחלה, וכן מנחות (פד) בכחוש בקדשים, אך דבב"ק (עח:) בעי אי מצי למימר אנא מצוה מן המובחר בעי למיעבד, עיין מל"מ פט"ז ממעשה הקרבנות ופ"ז מחובל, אבל הכא בכחוש הרי אסור לכתחלה, דהוי ג"כ מום במקח, ואמאי לא יהי' מקרי פגם עפ"י דברי החיים שאל הנ"ל וצ"ע.

דף י"ט ע"ב

במשנה: נהנה כבחצי פרוטה ופגם כחצי פרוטה וכו'.

כתב הגאון ר' יחיאל מיכל פיינשטיין זצ"ל בקובץ ישורון (כרך יד ע' תקלח):

יש להסתפק אי נהנה ופגם בדבר אחד אבל הפגם לא הי' מחמת ההנאה איך הדין ועיין בפיה"מ וברמב"ם (פ"ו ה"א מה' מעילה) שכתב וז"ל: עד שיהנה בש"פ ויפגום באותה הנייה בש"פ בדבר עצמו. וצ"ע ההיכי תימצי דיפגום באותה הנאה בדבר עצמו שלשון הרמב"ם שצריך הפגם באותה הניי', ועוד בדבר עצמו, אבל עכ"פ נפשט ספיקנו מלשון הרמב"ם ע"כ.

★ ★

במשנה: נהנה וכו' או שנהנה בשוה פרוטה וכו'.

הנה ברש"י יבמות (לג ע"א) ד"ה אלא מליקה וכו' כתב לבאר הא דבאיסור נבילה ומעילה בזר אמרינן דאיסור חל על איסור. דבשעת מליקה - חייל עליה איסור זרות ד'זר לא יאכל קדש' ואיסור מליקה באיסור בת-אחת. וחל איסור נבלה על איסור מעילה, משום דאיסור מעילה בפרוטה ושיעור איסור נבלה בכזית אף-על-גב שאין בו שוה-פרוטה, ונמצא דאיסור מעילה לגבי נבלה הוי חצי-שיעור אם אכל פחות משוה-פרוטה ע"כ.

והקשה באבן האזל (פי"א דמעשה הקרבנות הלכה ט) דלכאורה יש לדון, דחיוב קרבן מעילה בעי פרוטה אבל איסור יש אף בפחות משוה-פרוטה, וכדאמרינן בב"מ (דף נה ע"א) 'ואת אשר חטא מן הקדש ישלם' לרבות פחות משוה-פרוטה להישבון, וכן הוא ברמב"ם (פר' ז' מהל' מעילה ה"ח). אבל המשנה-למלך (סוף פרק ב דמעילה) כתב: ומה שכתב אי נמי שאין בה שוה-פרוטה, אפשר דאפילו הכי

אסור מן-התורה כדין חצי-שיעור דקיימא-לן דאסור מן-התורה. וקצ״ע דאם כן למה-לי קרא, תיפוק-ליה מדין חצי שיעור דאסור ע״כ.

★ ★

והעיר בזה הגרצ״פ פראנק זצ״ל: אמנם יש להעיר מדברי החתם סופר (או״ח סימן קפ) דמצדד לומר דיש נפקא-מינה בין קדשי בדק-הבית לקדשי-מזבח, דבקדשי-מזבח יש חיוב מעילה בכזית אף שאינו שוה-פרוטה, והדרא קושיא לדוכתא דלמה חל איסור נבלה ואיסור זרות תיכף משנמלקה, הא עדיין איכא איסור מעילה עד שהוזה דמה.

ולכאורה יש לומר, דלמאן-דאמר היתר זריקה שנינו, אם-כן מרגע שנמלקה תיכף פקע איסור מעילה, ומה שכתבו התוס׳ (יבמות דף לג ע״א ד״ה אלא) בתירוץ ראשון: דאף-על-גב דנפיק מידי מעילה, מכל-מקום איסורא איכא. יש לומר דאינו אלא איסורא בעלמא, דהא עיקר לאו דמעילה הא פקע למאן-דאמר היתר שחיטה שנינו ומיקליש קליש איסוריה, ולא עדיף מחצי שיעור דאיסור חל עליו, וכמו שכתב הש״ך (יור״ד סימן רלט) דכל שאין איסורו מפורש חל עליו שבועה.

ויש לומר דבזה פליגי שני תירוצי התוס׳ דיבמות, דלתירוץ קמא אין איסור חל על חצי-שיעור, והוא-הדין על כל איסור הנלמד מרבויא דקרא שאינו מפורש בקרא, וכשיטת הרשב״א שהזכירו הש״ך (בסימן רלא ס״ק ו). והמעיין ברשב״א יראה דסבירא-ליה, דאין שבועה חל על חצי-שיעור, דמכיון דחצי-שיעור אסור מן התורה מושבע ועומד מהר-סיני ופליג על תוס׳ שבועות (דף כג), ותירוץ השני בתוס׳ יבמות לשיטתם בשבועות, דמה דאתי בריבויא ולא במפורש חל עליו שבועה, והוא-הדין דאיסור חל על איסור בכי האי-גוונא שאינו אלא מריבויא ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אין מועל אחר מועל אלא בבהמה בלבד, ר׳ נחמי׳ אומר בהמה וכלי שרת וכו׳. ק״ו אם אחרים מביא לקדושתן הוא עצמו לא כ״ש.

והקשה הג״ר יחיאל נתן שווימר ז״ל דהרי בש״ס נדה (דף לה ע״א) דחי הש״ס הק״ו כהאי גוונא, משום דשעיר המשתלח יוכיח שגורם טומאה לאחרים והוא עצמו טהור, ומעתה ה״ה בנדון דידן יש לומר דיכול לגרום קדושת מעילה לאחרים, אבל הוא בעצמו אין מועלין בו אחר מעילה ע״כ הקושי׳.

★ ★

והגאון מטשעבין זצ״ל במכתבו אליו (שנדפס בקובץ ישורון כרך יד ע׳ קלד ובקובץ דרך כוכב מיעקב קובץ ה ע׳ ה) כותב על זה שהיא הערה נחמדה, וכותב שם ליישב.

דהנה לכאורה צ״ע, דאמאי דחי בש״ס נדה רק משעיר המשתלח, הלא גם מפרים הנשרפים ומנבלת עוף טהור הי׳ יכול לדחות כמבואר במתני׳ דפרה (פ״ח מ״ג ומ״ד) הרי זה אומר מטמאיך לא טמאוני ואתה טמאתני עיי״ש. ועי׳ בר״ש שם מה שהביא מפי׳ הערוך.

אולם באמת ניחא, דהא מבואר בש״ס זבחים (דף קה ע״א) דפרה ופרים הנשרפים ונבלת עוף טהור מטמאים אוכלים ומשקין, משום דכל שסופו לטמא טומאה חמורה א״צ הכשר מים ושרץ, משא״כ שעיר המשתלח שהוא חי וחי אינו מטמא עיי״ש. והנה בתוס׳ נדה (דף נה ע״א) ד״ה שעיר העלו, דמש״ה לא דחי מדם הנדה משום שיש לו טומאת משא, אבל שעיר המשתלח אין לו טומאה כלל עיי״ש.

ומש״ה שפיר ניחא דלא דחי מפרים הנשרפים ומנבלת עוף טהור, דהא יש לו טומאת עצמו ומטמא אוכלין והוי כאלו נגעו בשרץ כמבואר בתוס׳ ב״ק עז, משא״כ בשעיר המשתלח דטהור לגמרי.

ועפ״ז י״ל קושית התוס׳ בנדה (דף לד ע״ב) ד״ה אילימא, וכי לא ידע רבא סיפא דברייתא, ולהנ״ל י״ל, דכל הא דדחי שעיר המשתלח יוכיח נימא רק לרבנן דס״ל דשעיר המשתלח אינו מטמא אוכלין ומשקין, משא״כ לר״מ דס״ל שם בזבחים קה דגם שעיר המשתלח מטמא אוכלין ומשקין ליכא יוכיח וס״ל לרבא כר״מ ושפיר איכא הק״ו.

וממילא גם קושית כת״ה יש לתרץ, די״ל דס״ל לר׳ נחמיה כר״מ ומש״ה שפיר איכא למילף מכח ק״ו וליכא למדחי משעיר המשתלח כנ״ל.

★ ★

עוד י״ל בפשיטות, דהא באמת הוא מילי דסברא, דאם אחרים מביא הוא עצמו לא כל שכן, וכן מצינו בש״ס שבת (דף צט ע״ב) לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כל

שכן. ועי׳ בתוס׳ עירובין (דף כד ע״ב) ד״ה ההיא רחבה, דכיון דלא מהני לרחבה גופיה כל שכן דלא מהני למבוי ושביל. וא״כ נהי דמצינו חידוש בטומאה נגד הסברא דק״ו, מ״מ ליכא למימר יוכיח רק לענין טומאה דשם טומאה אחת היא כמבואר בתוס׳ יבמות (דף ח ע״א) ד״ה רבא, אבל לענין אחר ליכא למדחי יוכיח מטומאה, דאיסור מטומאה לא גמרינן [כמבואר בש״ס יבמות קג] דהלכות טומאה חידוש הוא כדפי׳ רש״י שם.

ואמנם הבית שמואל באהע״ז (סי׳ ו ס״ק לד) העלה, דבכה״ג דאיכא סברא ילפינן איסור מטומאה, אבל היכא דהסברא הוא להיפך בודאי לא ילפינן איסור מטומאה וליכא למדחי יוכיח, וזה ברור עכ״ד.

★ ★

והעיר בזה חתנו של הגאון מטשעבין זצ״ל, הגאון ר׳ ברוך שמעון שניאורסון זצ״ל: במש״כ חותנו בתי׳ הראשון דר״נ ס״ל כר״מ, העיר דבגמ׳ בעירובין (יג:) תנא לא רבי מאיר שמו אלא רבי נהוראי שמו וכו׳, ולא נהוראי שמו אלא רבי נחמיה שמו.

ועי׳ גהש״ס שם, ובדקדוקי סופרים מביא הגירסא לא ר״מ שמו אלא רבי נחמיה שמו וכו׳, וא״כ ממילא א״ש דדברי ר״נ הם כדברי ר״מ ע״כ.

ובתירוץ הב׳ כתב להעיר (שם): לכאורה יש להעיר, דהיכא דאמרינן דמטמא אחרים ק״ו שהוא עצמו טמא וכן אם לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כל שכן, זהו מילי דסברא, אבל בנידן דידן אם היינו באים לדון אם יש בכלל מעילה בכלי שרת אז הוי ג״כ הק״ו אם מקדש הוא אחרים להביאם למעילה לעצמו לא כ״ש. אבל הלא בזה אין ספק דכלי שרת יש בהם מעילה, והדיון הוא רק אם יש בהם מועל אחר מועל, והלימוד הוא כמ״ש רש״י וז״ל מק״ו אם אחרים מביאין לקדושתן כלומר כיון דכלי שרת חמירי כ״כ, שמביאין אחרים לקדושה ויש בהן מעילה, דהכי קי״ל (בזבחים פז.) דכלי שרת מקדשין בכל דבר: הוא עצמו: כלי שרת כגון כוס של זהב לא כ״ש שיהא קדוש כל כך שיהא בו מועל אחר מועל ע״כ. וא״כ הלימוד הזה דכלי שרת חמירי כ״כ, ממילא יש בהן מועל אחר מועל, זה כבר לא פשוט כ״כ בסברא.

ואולם הנראה דלא קשה, דגם כאן אותה סברא היא, דהרי כל הדין דאין מועל אחר מועל הוא בדבר שיש לו פדיון בקדושת בדק הבית ולא בקדושת הגוף, וא״כ כלי שרת שמקדש אחרים בקדושת הגוף וכמבואר בזבחים פ״ז לענין שלא יהני בהו פדיון, א״כ איכא הק״ו מסברא שיהי׳ בכלי שרת משום מועל אחר מועל כנ״ל עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

במשנה: אין מועל אחר מועל וכו׳.

כתב בהקדמת הסה״ק סמיכת חכמים (עמ״ס בכורות) דלכאורה קשה, דהנה הובא במפרשים דישראל יש להם דין קדשי קדשים שמועלין בהם האומות בגלות, ומחוייבים לשלם קרן וחומש, כדכתיב [ירמיה ב׳ ג׳] קדש ישראל לה׳ ראשית תבואתה כל אוכליו יאשמו וגו׳, והם קדשי קדשים, כי קדש ישראל לה׳ כתיב, ודין עולה יש להם שהיא ראשית כל הקרבנות ועליונה על כולן, והיא כולה כליל ע״י התורה שנמשלה לאש, כדכתיב [ירמיה כ״ג כ״ט] הלא כה דברי כאש נאם ה׳, ולכן כל אוכליו יאשמו בדין מעילה כו׳.

וא״כ קשה איך העניש ה׳ בגלות, וכל העונשים מפורשים בתורה בשתי התוכחות שבתורת כהנים ובמשנה תורה כולה על הגלות, ישא ה׳ עליך גוי מרחוק וגו׳ [דברים כ״ח מ״ט], והשיבך ה׳ מצרים וגו׳ [שם ס״ח], ואיך יכשיל הקב״ה את האומות בחנם, הלא אינו בא בטרוניא עם בריותיו [עבודה זרה דף ג׳ ע״א] לתת מכשול לפני העם, והקב״ה הוא המועל ח״ו, כי צורם מכרם וה׳ הסגירם [דברים ל״ב ל׳], ואיך יוציא הקדש לחולין, והלא הקב״ה הוא המשמר את התורה תחלה.

ונראה לי לתרץ, על פי מה דהובא במפרשים, דישראל אינם קדושים מצד עצמם, אלא מצד הקדושה שבתוכם, היא השכינה, כדכתיב בשמות [כ״ה ח׳] ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, בתוכם ממש שנעשים מרכבה לשכינה ע״י התורה ומצוות שמסגלים, וכשפורקים עול תורה ומצוות וחוטאים, אז הם המוציאים הקדושה לחולין, היינו החיצונים והקליפות שיונקים מהקדושה בעו״ה, וישראל הם בעצמם המועלים בהקדש, היינו בקדושה שבהם ע״י חטאם ועוונותם, ושוב אין מעילה שייך בהקב״ה במסרם ליד האומות, כי אין מועל אחר מועל, וגם האומות אינם מועלים בהם מטעם זה,

חדא דצורם מכרם, וגם אין מועל אחר מועל, וע"ש עוד הרבה בזה במש"כ דברים נפלאים.

★ ★

במשנה: אין מועל אחר מועל אלא בהמה וכלי שרת בלבד.

מבואר כאן דאין מועל אחר מועל, חוץ מכלי שרת יש בהן מועל אחר מועל, דאין קדושתן נפקעת ע"י מעילה, משום שיש ק"ו - אם חמורים הם כל כך שמקדשים מה שנכנס לתוכם - ומביאים אותם ליד מעילה, ק"ו שיהי' חמור שלא תפקע קדושתו ע"י מעילה.

והנה במסכת ע"ז (נ"ב ע"ב) איתא דאבני מזבח ששקצום אנשי יון (-שהקריבו על המזבח לע"ז) יצאו מידי קדושתם, משום דין ד"ובאו בה פריצים וחללוה". וכתב שם הבעל המאור (כ"ד ע"א מדפי הרי"ף) שהוא מדין הכללי של מעילה שמוציאה מידי הקדש, ולפ"ז כתב שלא נפקע קדושתן רק ע"י פריצי ישראל שבאו בפנים עם היוונים וחיללו את הקודש, דגוי לא מפיק מידי קדושה. וכתב עוד דלפ"ז בכלי שרת שאינו יוצא מידי מעילה, לא נפקי קדושתן ע"י הך ד"באו בה פריצים וחללוה".

אמנם הרמב"ן שם במלחמות השיג על כל דבריו, וכתב דדין זה ד"ובאו בה פריצים וחללוה" הוא דין חדש, שע"י ביאת הפריצים בקודש נתחללה הקודש ויוצאת מידי קדושתה, ולפי זה גם בכלי שרת הדין כן הוא שיוצאין מידי קדושתן, ואף ע"י רשעי הגוים יוצאת הקדושה, וגם קרקע שאין בה מעילה יוצאת מידי קדושתה (ועיין בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' כ"ה אות ב') שכתב שגם בזה"ז חייבין בטומאת המקדש, ולא שייך לומר לגבי זה "באו בה פריצים וחללוה", דקרקע אינה נגזלת, ובקרקע ל"א כן, ודוקא המזבח שסתרו היונים ושקצו לע"ז פקע קדושתן. אבל ברמב"ן הנ"ל מבואר שגם בקרקע שייך זה).

והנה בנדרים (ס"ב ע"א) לגבי בלשאצר שנשתמש בכלי קודש קאמר הש"ס דנעשו חול כיון שבאו בה פריצים וחללוה, הרי מפורש יוצא דגם בכלי שרת אמרינן כן, וקשה על שיטת בעה"מ הסובר שבכלי שרת שאינו יוצא לחולין ע"י מעילה ל"א הך דינא ד"ובאו בה פריצים וחללוה"?

ומצאתי בשו"ת דברי חיים (ח"ב סימן ט"ז) שהקשה לו כן הגאון ר' יעקלי מהרומלוב (-בעל ה"כוכב מיעקב"), וכתב ע"ז הדברי חיים שלכאורה היא קושיא עצומה, אבל המעיין בסוגיא שם בנדרים יראה שלא השתמש ב"כלי שרת", אלא בכלי קודש שלא היה בהם רק קדושת דמים, שהם באמת יוצאים מקדושתן ע"י מעילה. ועיין עוד בס' אבי הנחל (להגאון מסלונים) דרוש י"ג.

★ ★

והנה בדברי הימים א' (י"ג ו') כתיב: "ויעל דוד וגו' אל קרית יערים וגו' להעלות משם את ארון האלוקים ה' יושב הכרובים אשר נקרא שם". וכתב שם רש"י: אשר נקרא שם ה' צבאות יושב הכרובים עליו, כלומר שמו של הקב"ה נקרא על הארון, אע"פ שגלה ארון לפלשתים, לא זז ממנו שם הזה שנתקדש עכ"ל.

וקשה לפי דעת הרמב"ן שאפילו כלי שרת פקע קדושתן ע"י ש"באו בה פריצים וחללוה", אם כן ל"ל פקע קדושת הארון כשנשבה ע"י הפלשתים?

ונראה מכאן ראי' למה שכתב הצפנת פענח (הל' איסורי ביאה רפי"ז) שמה שנמשח ע"י שמן המשחה - אינו יוצא מידי קדושתו לעולם, ול"א בזה "ובאו בה פריצים וחללוה", ולכן הארון שנמשח ע"י שמן המשחה, אף שנשבה ע"י הפלשתים, לא נתחללה קדושתה. ועיין מש"כ ב"דף על הדף" כריתות (ז' ע"א).

(פאר הלבנון להגרש"ב ליברמן ז"ל מלונדון - צפת חלק ג' סימן כ')

פרק ששי

דף כ׳ ע״א

במשנה: שליח שעשה שליחותו בעל הבית מעל.

כתיב (במדבר לא, טז): ״הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם למעל מעל בה׳״, וראה במפרשי התורה שהתחבטו מהו ה׳למעול מעל׳, ובתרגום פירש לשון שקר.

ונראה לפרש, שהנה לכאורה, הרי המדינים היתה להם טענת ׳אין שליח לדבר עבירה׳ שכן דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, וכמו שאמרו חז״ל (סנהדרין כט.): הרבה טענות היה לו לנחש לטעון ולא טען, ומפני מה לא טען לו הקב״ה, לפי שלא טען הוא, מאי הול״ל, דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, דברי הרב שומעין.

ונמצא א״כ שאין להמדינים חיוב בידי אדם, ומדוע צוה ה׳ למשה נקום נקמת בני ישראל במדין, וע״ז אומרת התורה ׳למעול מעל בה׳״, שחיובם היו כמו מעילה, ובמעילה הרי הדין שיש שליח לדבר עבירה וכמבואר כאן, ושפיר יש להענישם גם בידי אדם, ואין להם טענת אין שליח לדבר עבירה ודו״ק היטב.

(וללוי אמר)

★ ★

במשנה: השליח שעשה שליחותו, בעל הבית מעל כו׳.

כתב הגאון ר׳ יחיאל מיכל פיינשטין זצ״ל בקובץ ישורון (כרך יד ע׳ תקמג): איכא לאיסתפוקי איזה דין שליחות כאן, אם שליחות דקידושין וכל הקנינים שענין השליחות כח מהמשלח לשליח, שיהא הוא בעלים על מעשה הקדושין והקנינים, או דהוא דין שליחות על מעשה גרידא, כמו שליחות להרוג את הנפש או לכריית בור ברה״ר, דאלמלי דינא דאשלד״ע, הי׳ מהני לחייב כאילו הוא עשה.

והנה לכאורה ראי׳ מבוארת, דהא מבואר לקמן (דף כא) דשלח ביד חש״ו אם עשו שליחותן בעה״ב מעל, והרי פשיטא דלא שייך שליחות לחלות בחש״ו, דהרי לאו בר עשי׳ נינהו, ואלא רק מה שנעשה בציוויו, אמנם א״כ הרי מבואר דלא בעי כלל דיני שליחות במעילה, ומה שייך דינא דאין שלד״ע, וברמב״ם [פ״ז ממעילה ה״ב] הרי מבואר דאם יש עוד עבירה, אמרינן אשלד״ע, הרי דאתינן מדין שליחות, עכ״פ צ״ל דלא בכל גווני מחויב בחש״ו, אלא איכא דינא דשליחות ועי״ז מתחייב, וא״כ אין ראי׳ מהא דחש״ו על איזה שליחות מתחייב כאן.

אמנם נראה דמ״מ ילפינן מזה דהוי שליחות על מעשה, כיון דמהני אפי׳ חש״ו, ואפי׳ בהוצאה, דהא איירי בהבא לי מן החלון והביא מן הדלוסקמא, וא״כ אפי׳ היכא דבעי שליחות נמי לא שליחות דקדושין אלא שליחות על מעשה גרידא, והמוציא הוא הבעה״ב ע״י מעשה השליח וצ״ע עכ״ד. וע״ש עוד אריכות בזה.

דף כ ע״ב

בגמ׳: רשב״ג אומר, קרביים לאו בשר הן ואוכליהן לאו בר איניש.

וברש״י: כלומר, האוכלן וקונה אותם בדמי שאר בשר, שאם יכול לקנות ליטרא בשר בזוז ומניח הבשר ולוקח ליטרא קרביים בזוז. לאו בר איניש אצל כל אדם עכ״ל. והנה בשו״ת כוכב מיעקב להגאון מהרמילוב זצ״ל (סי׳ כז) דן אי בקרבן פסח איכא הדין דצריך להאכל בדרך גדולה וזה לאחר שבעל המחבר של הספר בכורי שלמה העיר על דברי רש״י בפסחים (פו.) שכתב דמשום הכי פסח נאכל על השובע משום דכתיב למשחה לגדולה. ולדעת התוס׳ זבחים (עה:) דדין למשחה ולגדולה הוא רק במתנות כהונה, א״כ בקרבן פסח אין הדין דלמשחה ולגדולה, דאע״ג דקרבן הוא אבל אינו ממתנות כהונה.

והכוכב מיעקב כתב להביא ראיה לזה דבקרבן פסח ליכא בי׳ משום למשחה, והוא עפ״י דמוכיח מהירושלמי

דיוצאין באכילת בני מעים ידי חובת פסח ע"ש. וגם מהמשנה עצמה יש להוכיח כן, מדקאמר ליה ר"ע לריה"ג כמין בישול זה אם נותן בני מעים לתוכו, ואי נימא דאין חובת פסח בבני מעיים לא היה עובר עליו משום בישול, דכל שאינו בקום אכול צלי אינו בבל תאכל נא כדאיתא בפסחים (מא.), והנה קורקבן ובני מעיים אוכליהן לאו בר נש, והתוס' במעילה (כ:) כתבו דאם מכר אותם בחזקת כשרים והיו טריפה לא הוי מקח טעות כלל, דודאי לאו לאכילה בעו להו ע"ש, וא"כ ודאי דאכילתן לא נחשבת למשחה ולגדולה. ואם מ"מ יוצאים בבני מעים ידי חובת אכילת ק"פ, הרי ע"כ מוכח דבפסח לא בעי למשחה ולגדולה, עכת"ד הכוכב מיעקב, ונדפסה תשובתו זה כהסכמה לספר בכורי שלמה הנ"ל.

★ ★

וראה בצפנת פענח (פ"ג דערכין) דס"ל דאין יוצאים יד"ח קרבן פסח בבני מעים, כיון דאוכליהן לאו בר אינש ואין זה למשחה יע"ש, הרי דבזה נקט ג"כ כהכוכב מיעקב דלא שייך באכילת בני מעים לומר דהוי זה למשחה, אלא דהצפנת פענח הסיק משום זה דלא יוצאים ידי חובת ק"פ באכילת בני מעים, והכוכב מיעקב הוכיח שכן יוצאים בהם, והוכיח משום זה דבק"פ לא בעי למשחה וכנ"ל.

★ ★

והגאון הכלי חמדה זצ"ל (בפ' בהעלתך) הקשה על ראיית הכוכב מיעקב הנ"ל מהגמ' כאן דאי' וכנ"ל דקרביים לאו בשר הוא ואפ"ה יוצאים בהם יד"ח ק"פ ומוכח דלא בעי בק"פ למשחה. וכתב הכל"ח: ואני תמה על חכם כמותו שיאמר כן, והרי עיקר דבר זה שצריך במת"כ למשחה לגדולה, נאמר בחולין (דף קלב:) בזרוע לחיים וקיבה יע"ש. והרי קיבה בכלל בני מעים הוא, ואעפ"כ אמרינן דצריך בהו למשחה ולגדולה ואין נאכלים אלא צלי וכו', אלא ודאי דאין ענין זה לזה, דאע"פ דהקיבה ג"כ בכלל המתנות, מ"מ גם בקיבה יתכן דאינה נאכלת אלא צלי ובחרדל וכו' וה"ה וז"ב מאד עכ"ד, ובתשובת הגאון האדר"ת זצ"ל שנדפסה בכל"ח שם כתב דיפה השיג מהא דקיבה ע"ש.

★ ★

וכתב נכדו של הכוכב מיעקב, הגאון ר' ברוך שמעון שניאורסון זצ"ל (בקובץ דרך כוכב מיעקב קובץ א' ע' קא):

והנראה דיש ליישב, דהנה המצוה של למשחה ולגדולה שכוונתה שאכילת מתנות כהונה תהי' בדרך גדולה כדרך שהמלכים אוכלים, כוללת כמה דברים, והיינו דרך הכנת המאכל בצלי ובחרדל, ואופן האכילה שתהי' דרך ישיבה לא כאכילת ארעי בעמידה (כמ"ש התוס' יומא כה.), ובודאי שסוג המאכל יהי' מאכל חשוב העולה על שולחן מלכים ולא מאכל כזה שאוכליהן לאו בר אינש, ואם ימצא מציאות כזו שלא יוכל לקיים תנאי אחד מדיני למשחה הנ"ל, מ"מ צריך לקיים שארי התנאים וכמ"ש התוס' ביומא הנ"ל לענין אכילת קדשים בעזרה, דהרי לא יוכל לאוכלם בישיבה דאין ישיבה בעזרה, ובתירוץ השני שם ס"ל דמשום למשחה מותר להכהן לישב בעזרה ולאכול. אבל בהתירוץ הא' נשמע דאוכל בעמידה וכן הוא להדיא בפסקי תוס' סוטה (טו.), ואולי מחלוקתם אם הא דאין ישיבה בעזרה היא דאורייתא או דרבנן ואכ"מ.

הרי דישנה מציאות כזו שפרט אחד של למשחה לא יוכל להתקיים, מ"מ חייב לקיים במה שאפשר דהיינו לאכול בצלי וחרדל וכו', וא"כ ה"ה במתנות כהונה שצוותה התורה לתת לכהן קיבה, אע"ג דסוג המאכל הזה אינו מאכל של גדולה, מ"מ צריך לקיים בזה למשחה מה שאפשר והיינו בצלי וכו', אבל זה רק במקום שהתורה גילתה בפירוש שגם מאכל זה הוא בכלל מת"כ, וממילא הויא בכלל למשחה במה שאפשר, אבל בפסח שלא מפורש בתורה שאכילת בני מעים הוא בכלל המצוה ליציאת יד"ח פסח, וא"כ אם בפסח הי' דין של למשחה, היינו צריכים לומר דכוונת התורה היתה על אכילת בשר הפסח שהוא לגמרי דרך גדולה, ולא על בני מעים. ולכן אם בכל זאת יש לנו ראיה מחז"ל דבבני מעים מקיים מצות קרבן פסח, ע"כ דס"ל לחז"ל דבק"פ ליכא כלל הדין של למשחה הנאמר רק במת"כ, וא"ש דברי הכוכב מיעקב. עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

וראה בקובץ הנ"ל (ע' צט) שהביא הגרי"י וכטפויגעל זצ"ל במכתבו אל הגאון מטשעבין זצ"ל, את דברי רבינו חיים כהן בתשו' מנכד המחבר שנדפס בסוף חיו"ד שכתב באמצע התשו' דבע"כ האי דרש למשחה לגדולה ל"ש גבי

קיבה עכ"ד. וכתב הגרי"י זצ"ל עליו: אבל לפי האמת אין מקום לזה להאי דאוכליהן לאו בר-אינש הוא, דכיון דאחשבי' לאכילה, הוי אצלו דרך גדולה והוי למשחה ודוק ע"כ.

★ ★

בגמ': רשב"ג אומר, קרביים לאו בשר הן ואוכליהן לאו בר איניש.

כותב הגרצ"פ פראנק זצ"ל בספרו הר צבי:

חכם-אחד שאל אם מותר לעשות סחורה בבני-מעיים של נבלות וטריפות שעושין מהם נקניק, ומצדד בזה להיתרא, ותוכן דבריו הוא על-פי דברי הגמרא כאן: אוכליהן לאו בר-אינש. וכיון שאינו עומד לאכילה, שוב ליכא בהם איסור סחורה, וכמו שכתב הרשב"א, ומבואר כן בפוסקים שהטעם היסודי של איסור סחורה הוא משום שמא יבוא לאוכלו.

ושוב העיר מפסחים (דף עד ריש פרק כיצד צולין, ושם דף קב) גבי השמש מטביל בבני מעיים, ובביצה (דף כה ע"א): לא, ממקום שטובחת אכילתה. דמשמע משם שמעיים ראויים לאכילה, אבל מכריע שכן הוא באמת שלא שמענו שיאכלו בני-מעיים, - ומוסיף עוד - שדרך בני-אדם לקלוף הנקניק ולהשליך הקליפה (דהיינו הבני-מעיים), ואי משום נותן טעם בהמלוי, הרי לגבי דאורייתא יש כאן ספק ספיקא, שמא איסור סחורה דרבנן, ושמא כרש"י דטעם כעיקר דרבנן, ובאיסור דרבנן מותר סחורה, ורק בבני-מעיים של כבשים שנאכלים יחד הקליפה עם המילוי קשה למצוא היתר, עכת"ד.

★ ★

הנה מה שכתב, דהאמת היא שלא נשמע מי שיאכל בני-מעיים, בתחילה לא היו מובנים לי דבריו, שהרי מעשים בכל יום שעושים בבני-מעיים תבשיל עם מולייתא של-קמח, ונאכלים הבני-מעיים ביחד עם המולייתא, ומאי דאמרינן דאוכליהן לאו בר-אינש הוא, זה מיירי לענין אכילתן בעין, או של בהמה דקה דכחושין וקצרים ואין דרך לאוכלם ע"י מולייתא של קמח.

וממילא לא היה מובן לי גם מה שהוסיף לצדד בהיתרא משום שדרך בני-אדם לקלוף הווארשטען ולהשליך הקליפה, שהרי יש חשש שיאכלם לא בתעשיות הנקניק אלא בתור מולייתא של קמח המתבשל בקדירה, אבל אחר-כך נתיישבתי שמדרך הסוחרים בבני-מעיים הוא להכשירם תחילה, שיהיו מוכנים למלאכת עשיית הנקניק, ואחר-כך מוכרים אותם, ובשעה שמוכרם כבר אינם ראויים למעשה קדירה במולייתא של קמח, ומכיון שבשעת איסור סחורה דהיינו המכירה כבר אינם ראויים לאוכלם במעשה קדירה ורק לתעשיית נקניק הם עומדים, לכן שפיר כתב שלא נשמע מי שיאכלם בעינם, ולפי-זה אין לזה ענין עם ההיא דפסחים, דכאן שאני, שכבר נשתנו לגריעותא, ואין צריך להמאמר אוכליהם לאו בר-אינש.

ולפי זה תמוה לי דבריו שמצדד להיתר רק על-פי שיטת רש"י דטעם כעיקר לאו דאורייתא, שאם אינם ראויים כבר לבשלם בקדירה למולייתא, ואנו דנים רק על עשיית הנקניק, הלא זה בכלל מין במינו, דטעם היוצא מהדקין עם בשר בודאי מין במינו מחשבו, ואף אם בשר המילוי הוא שמן, הרי כתב ה"פרי-מגדים" (סימן צח) דבשר כחוש עם בשר שמן הוי מין במינו, (ואף כשהוא נותן בתוך מילוי הבשר גם שום, הרי קיימא-לן מינו רבה עליו מבטלו), ואם-כן אף למאן-דאמר טעם כעיקר דאורייתא, מין במינו דרבנן עכ"ד.

ויש לציין למה דאיתא בירושלמי שקלים (פ"ז ה"ב) נוקניקה אשתכח בכנישתא דבולי כו', ובהגהות עמודי ירושלים הביא מס' המעריך דהיינו בני מעים של שור שממלאים אותם בשר.

דף כא ע"א

במשנה: שלח ביד חרש שוטה וקטן, אם עשו שליחותו, בעה"ב מעל.

ובגמ': והא לאו בני שליחותא נינהו, א"ר אלעזר, עשאום כמעטן של זיתים וכו' ע"כ. הנה בנמוק"י (פ"א דב"מ) כתב דקטן שאין לו יד, הוי כחצר וחייב המשלח ע"כ. והקשה הש"ך (בסי' קפב) עליו, דהא אין שליחות לקטן. והביא ראי' מהא דהשולח את הבערה ביד חרש שוטה וקטן דפטור מדיני אדם. הרי דקטן אין לו דין חצר. ותירץ בשו"ת שיבת ציון (סי' נג) עפ"י מה שאמרו בגמרא כאן וכנ"ל דעשאום כמעטן של זיתים, הרי דהיכי דניחא לי' להמשלח, אז אפי' שלח ביד מי שאינו בגדר שליחות חייב, וא"כ ה"נ מיירי הנמוקי יוסף, ולא כן הוא בהשולח את הבערה דלא שלחו להבעיר אלא להעביר את הגחלת ממקום

למקום, ואמנם היכי דניחא לי' ואתעביד שליחותי' חייב עיי"ש ע"כ.

★ ★

והנה בתוס' שבועות (ג ע"א) ד"ה ועל וכו' כתבו, דאפילו רב אדא מודה דהיכי דהמקיף לא הוי בר חיובא, דהניקוף חייב, דאל"כ אמאי לא אמרינן בב"מ (דף י) איש דאמר לקטן או לעכו"ם אקיף לי גדול ע"כ. והקשה בשער המלך (בה' מלוה ולוה) דתיפוק לי' דאין שליחות לעכו"ם ולקטן, ומה תליא אי אין שליח לד"ע עיי"ש ע"כ.

וכתב הגאון ר' אברהם לופטביר זצ"ל בזרע אברהם (סי' נב אות ד) דלפי מה שהביא בשיבת ציון מדברי הגמ' כאן במעילה, יש ליישב דברי התוס' בשבועות הנ"ל, דודאי הסברא הנ"ל דעשאן כמעטן של זיתים לא מהני רק לענין אין שליחות לקטן ולעכו"ם, אבל לא לענין אין שליח לד"ע. וראי' דבקדושין (דף מב:) פריך באמת מהא דאמרינן שלח ביד חרש ושוטה וקטן בעה"ב מעל דנימא אין שליח לדבר עבירה, ולא משני כסברא הנ"ל דעשאן כמעטן של זיתים, וכמו דמשני כן על הך דאין שליחות לקטן. וע"כ דלענין אין שליח לד"ע לא שייך כן.

וא"כ מיושבים היטב דברי התוס', דשפיר מקשו דאמאי לא אמר הנ"מ באיש דאמר לעכו"ם ולקטן אקיף לי גדול, דבכה"ג דניחא לי' דאתעביד שליחותי' ל"ש אין שליחות לקטן ואין שליחות לעכו"ם, ורק לענין אין שליח לד"ע לא שייך כן עכ"ד ודו"ק היטב.

★ ★

בגמ': **והא לאו בני שליחותא נינהו** וכו'.

הגאון מטשעבין זצ"ל כותב (בקובץ ישורון כרך יד ע' קלה ובקובץ דרך כוכב מיעקב ה ע' ו) בתשובה לחכ"א:

ע"ד הערתו בש"ס מעילה (כא ע"א) שילח ביד חרש שוטה וקטן בעל הבית מעל, ומקשה הש"ס והא לאו בני שליחותא נינהו עיי"ש, והקשה מאי מקשה, הלא לפי דברי הצל"ח (בפסחים כט) לגבי מעילה חשיב כלצאת ידי שמים, ובשילח ע"י חרש שוטה וקטן הלא חייב לצאת ידי שמים כמבואר במתני' דב"ק (דף נט ע"ב).

הנה הנראה בפשיטות, דסברת הצל"ח ז"ל שייך רק שם, משום דבאמת החיוב עליו מצד הדין לשלם, רק דקם ליה בדרבה מיניה פוטר אותו משום דכדי רשעתו וכו', וע"כ שפיר העלה הצל"ח דענין קם ליה בדרבה מיניה לא שייך גבי הקדש, משום דמעילה הלא היא לשמים, וע"כ הקרא דכדי רשעתו דמשום רשעה אחת אתה מחייבו לא נאמר גבי הקדש כלל, וממילא הוא מחויב במעילה מצד הדין כיון דלא נאמר כלל גבי' הדין דקם ליה בדרבה מיניה, אבל גבי השולח ע"י חרש שוטה וקטן, דעיקר החיוב הוא דרק לצאת ידי שמים, וא"כ נהי דלצאת יד"ש הוא חייב, מ"מ חיוב מעילה מהדין ליכא עליו, שפיר פריך הש"ס והא לאו בני שליחותא נינהו וא"כ אמאי חייב במעילה, וזה פשוט.

★ ★

במשנה: **נתן לו שתי פרוטות ואמר לו לך והבא לי אתרוג** וכו' **והבאת לי קטן.**

מבואר כאן, דאתרוג קטן שראוי לאכילה, דרכו להיות שוה רק פרוטה, והקשה לפי"ז בספר ואם תאמר (ח"א ע' נו) על שיטת רש"י בסוכה (כז ע"ב) שסוכת השותפים שאין מגיע לכל אחד מהשותפים שוה פרוטה לא נקראת הסוכה "שלך". וצ"ע, דהנה ד' מינים ג"כ צריכים "שלכם" (דשאולים פסולים), ובסוכה (לה, א) על דין המשנה שאתרוג של תרומה טמאה פסול אמרו בגמרא, בשלמא למ"ד לפי שאין בה היתר אכילה שפיר אלא למ"ד לפי שאין בה דין ממון אמאי, והתוס' סנהדרין (פז, א) כתבו,שכבר של תרומה טמאה שאינו ראוי אלא להסקה אי"ב שוה פרוטה, וכ"ש באתרוג, שמבואר כאן וכנ"ל שאתרוג קטן שראוי לאכילה דרכו להיות שוה רק פרוטה, הרי דאע"פ שאין בו שו"פ חשוב דין ממון וצ"ע.

דף כא ע"ב

במשנה: **נפלה פרוטה של הקדש בתוך כיסו** וכו' **כיון שהוציא את הראשונה מעל** וכו'.

ובתוס' (ד"ה פרוטה וכו') הקשו: תימה, וליבטל האי פרוטה של הקדש שנפלה. וכ"ת דבר שיש לו מתירין הוא ע"י פדיון ואפי' באלף לא בטיל, הא ליכא למימר, דדבר שיש לו מתירין דרבנן הוא. וצ"ל דליכא אלא חד בכיס דליכא ביטול, אי נמי מטבע חשוב ולא בטיל עכ"ל התוס'.

והקשה הגאון בעל ברכת הזבח וכן הפרי חדש תימא על תירוץ הב' בתוס', דמטבע חשוב ולא בטיל, דהרי

הא דדבר חשוב לא בטל הוא ג"כ רק מדרבנן, ואכתי קשה דיתבטל מדאורייתא.

★ ★

והביא בספר קול יהודה להגר"י מגלוגא זצ"ל בחי' למעילה בשם הגאון ר' אברהם ברודא זצ"ל בהקדם מה דאי' במס' גיטין (דף נה) דאף שהוא דבר מדרבנן נמי חייב קרבן מעילה, והשתא הכי פרושא דהתוס' כאן, וכי תימא משום דהוה דבר שיש לו מתירין ולא בטיל, זה אינו, דהוא רק מדרבנן, פירוש, בשלמא אי הוה דאוריית' דלא בטיל, ודבר דאוריית' הוא בלי טעם, שפיר אמרינן אף אם שכבר הוציא את הפרוטה מעל ואינו בטל בלי טעם, רק גזירת המקום היא, אמנם השתא דרבנן הוא, ומחמת הואיל דדבר שיש לו מתירין היא, דילמא יאכל באיסור, הא אפשר בפדיון ובשאלה ולאכול בהיתר, וזה לא שייך רק אם לא הוציא עדיין, אכן בדעביד אם כבר הוציא ואז לא אפשר ע"י פדיון דדילמא הוציא כבר פרוטה של הקדש, שפיר קשה וליבטיל ברובא, ומשני משום דפרוטה דבר חשוב הוא ולא בטיל מדרבנן בלי טעם, משום הכי מעל אף אם כבר הוציא, ולא קשה דהא רק מדרבנן הוא, זה אינו, דאפילו דבר מדרבנן נמי מייתי קרבן וק"ל עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

כתב (נכדו של הגאון הכלי חמדה זצ"ל) הגאון ר' אברהם בנימין גלאוויטשאווער ז"ל בקובץ יגדיל תורה (וורשא סי' יב אות ה):

ומהתוס' כאן במעילה תימה רבה לי על התויו"ט שכתב (בפ"ו דמעילה מ"ו) בד"ה וחכמים וכו' וז"ל: וא"ת ולבטיל ברובה, וי"ל דדשיל"מ הוא שיכול לחללו. א"נ מטבע חשוב ולא בטל הכס"מ פ"ז מה' מעילה עכ"ל, וצ"ע לי על התוי"ט והכס"מ שנקטו לתירוץ אמת הא דדשיל"מ, והלא התוס' דחו זה, וא"כ איך לא הרגישו הכס"מ והתוי"ט חולשת התירוץ הזה וצ"ע.

ועוד צ"ע לי על התוי"ט למה כתב את כל זה בשם הכס"מ, והלא כל זה מבואר בתוס' אחמכת"ר יתעלם ממנו דבור שלם של התוס' וצע"ג.

★ ★

והנה התפארת ישראל הקש' ג"כ על התירוץ הב' של התוס' שמטבע חשיב ולא בטל, כי מכיון שלא נקטו התירוץ דיש לו מתירין, יען שזה שאינו בטל הוא רק מדרבנן, וא"כ גם התירוץ של מטבע חשיב ולא בטיל ג"כ אינו נכון, יען כי הוא זה דדבר חשוב לא בטל הוא רק מדרבנן לא בטל אבל מדאורייתא בטיל.

ונלפע"ד לתרץ, שמרש"י נזיר (לז.) סוד"ה בשלמא לדידי משמע שס"ל שדברים חשובים מה"ת לא בטיל וז"ל שם: והא דפרכינן לעיל ממקפה וכו' תבלין שאני וכו' ולריחא הוא דעבידי, חשיב להו ולא בטלי וכו' עכ"ל, והנה מזה משמע דמדאורייתא לא בטל, דאי אמרת מדרבנן אבל מה"ת בטל, הו"ל להגמ' לומר דנפישו חולין, דהא מקודם ס"ל ומיירי הגמ' מדבר שהוא דאורייתא, שאח"כ תירצה הגמ' (שם לו) אלא הנח לתרומת תבלין דרבנן, ומשמע שבתחילה איירינן מדאורייתא. וכן דף (לז.) הנח לתרומת בזמן הזה דרבנן, ומשמע נמי שמעיקרא איירי' בדאורייתא, ולפי"ז לא קשה הקושי' הנ"ל על התוס'.

★ ★

והתפארת ישראל תירץ דהא דקתני במשנה מעל הוא מדרבנן, ואינו חייב רק קרן ולא חומש ולא קרבן אשם, ואח"כ כתב וז"ל: אולם כדדייקינן בסוגין וכו' ומדרבנן יש ברירה בפירש רק קצת ואמר מן כיס זה סגי [משא"כ ברישא דלא פי' כלל וכדלעיל אפי' בדרבנן ס"ל לר"ע אין ברירה], ומדלא תירצו הכי, ש"מ דדחיקא לי' לאוקמא מעל דרישא דר"ל מעל מדרבנן, משום דכולה בבא דמתני' דלעיל מינה במפקיד מעות וכו' דכולה איירי דמעל מדאורייתא, ואיך נימא דמעל דר"ע בפרוטה בכיס היינו מדרבנן עכ"ל יעיי"ש.

אך י"ל דאין זה דוחק כלל, דהא מצינו כמה פעמים בש"ס דאפי' משנה א' מוקמינן רישא בהכי וסיפא באופן אחר, ובפרט הכא דהמה ב' משניות, בודאי נוכל לאוקמינן המשנה ה' דמעל מדאורייתא, ומשנה ו' דמעל מדרבנן כדאמרי' בכל דוכתי הא כדאיתא והא כדאיתא (סוכה מג: גיטין לג:).

וראיה ממעילה (יא.) במ"ש דם בתחלתו אין מועלין בו, יצא לנחל קדרון מועלין בו. נסכים בתחילתן מועלין בהן וכו' עכ"ל, והא ששנה יצא לנחל קדרון מועלין בו פירש"י מדרבנן, וכן פירשו התוס' ד"ה יצא וכו' מדרבנן קאמר כדמפרשי בגמ' עכ"ל וכונת התוס' כמו שכתבו התוס' בזבחים (מו.) ד"ה הוא לפני כפרה כו' להוציא מר"ח, עי"ש

וכן כתב הרע"ב וז"ל והך מעילה מדרבנן היא ולא מדאורייתא דאין לך שנעשית מצותו ומועלים בו עכ"ל, ונסכים בתחילתן מועלים בהן ששנינו היינו מועלין מדאורייתא וראי' ממעילה (יא.) ת"ר מועלין בדמים דברי ר"מ ור"ש וחכ"א אין מועלין בהן, מ"ט דמ"ד אין מועלין אמר עולא וכו', ואמ"ד מועלין לא פריך מידי, אלא ודאי דמסברא אמרינן דמועלין מה"ת, וא"כ בנסכים מועלין מה"ת, והנה מוכח דלא כתפא"י הנ"ל, אלא לי נראה דמאי ששנה מעל הוא מדרבנן.

ומה שדקדק התפא"י לישני לי' וכו' בפירש רק קצת ואמר מן כיס זה סגי משא"כ ברישא דלא פירש כלל וכו', אדרבא, זה דוחק לחלק בין פירש קצת ללא פירש כלל, ותירוץ הגמ' הוא תירוץ מרווח ודו"ק וצ"ע עכ"ד.

★ ★

בשב שמעתתא (שמעתא ו פרק ד) אחרי שהוכיח שם, דנהי דבמעיד להוציא ממון מרשות הדיוט לרשות גבוה חשיב הוצאת ממון ואין עד א' נאמן בו, עכ"ז להיפוך במעיד להוציא מרשות גבוה לרשות הדיוט לא איכפת לן בהקדש משום תורת ממון שבו אלא משום תורת איסור שיש בו, ולכן אמרי' בי' עד א' נאמן באיסורין היכא דבידו, כמו שאומרים כן בשאר איסורין, כתב וז"ל: וכן נראה מדברי תוס' מעילה דף כ"א בהא דתנן סלע של הקדש (ט"ס וצ"ל פרוטה של הקדש) שנפל לכיס מלא מעות והוציא אחת דמעל מספיקא והקשו תוס' דליבטל ברובא ע"ש, ומאי קושיא, הא קי"ל דממונא לא בטיל וכדאי' בביצה פרק משילין הרי שנתערב לו קב חיטין בעשרה קבין של חבירו יאכל הלה וחדי ע"ש, ואע"ג דשם אמרי' דאיסור תחומין שבו שפיר בטל ע"ש בסוגי', היינו משום דאיסור תחומין הוא איסור בפני עצמו ואינו תלוי באיסור גזל, דאפי' השאיל לו כליו נמי הוי כרגלי הבעלים בין השמשות, אבל גבי הקדש איסור מעילה הוא תלוי במה שמעל בנכסי גבוה, וא"כ היכי שייך ביטול כיון דממונא לא בטל הרי מעל מספיקא בממון גבוה, אלא על כרחך צ"ל, דבנכסי גבוה לעולם אין דנין בו תורת ממון, רק תורת איסור שבו ודו"ק עכ"ל.

★ ★

בשו"ת כוכב מיעקב (ח"א סי' כז) בתשובה להגאון רש"א רזכטא זצ"ל כותב:

ובדבר אשר הביא בשם גדול אחד שתמה על דברי התוס' דמעילה (כא:) דהקשו גבי פרוטה בכיס זה הקדש דלבטלו ברובא, דהא ממונא לא בטל, ולא גרע ממון הקדש מממון הדיוט, כבר העיר בזה השב שמעתתא (ש"ו פ"ד).

ובזה כבר אמרתי לפרש דברי הגמ' פסחים (דף כז:) הכי השתא ערלה בטלה במאתים הקדש אפילו באלף לא בטיל, דלאו משום דדבר שיש לו מתירין הוא קאמר דלא בטיל, רק דממון דהקדש לא יוכל להתבטל דממונא לא בטיל, ובזה מתורץ תמיהת התוס' שם [ד"ה הקדש] דתמהו מאי חומרא היא זו כו' ודו"ק ע"כ.

★ ★

הגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל בספרו אתוון דאורייתא (כלל ג) כתב ליישב קושית התוס' הנ"ל כאן וכתב: נלענ"ד ליישב ולחדש דאין להקדש ביטול מה"ת, וזה עפמ"ש הש"ך ליו"ד (סי' קטו) דבלא נודע התערובות לא שייך ביטול, ומקורו מירושלמי ערלה (פ"ב ה"א). ושם בירושלמי קאמר, פשיטא, שידיעתו מתירתו ידיעת חבירו מהו שתתירו ע"ש, והנה אם נאמר דבעינן ידיעת בעלים דווקא, א"כ בהקדש דהגבוה בעליו והגבוה הרי אינו יודע מתערובות, רק אדרבה יודע איזו היא ההקדש ואיזה הם החולין, א"כ שפיר ראוי שלא יהי' ביטול להקדש.

ואולם גם ע"ז יוקשה מהא דחשיב בש"ס נדרים (דנ"ז ע"ב) הקדש בין הדברים שאינם בטילים מטעם דשיל"מ, דתיפוק לי' דמה"ת לא בטל וכנ"ל.

ונראה ליישב, דשם בנדרים הרי הוא מאמר ר' שמעון בברייתא, וא"כ י"ל דר"ש לטעמי' אזיל דבתרומות פ"ה תנן סאה תרומה שנפלה למאה ולא הספיק להגביהה עד שנפלה אחרת אסור ור"ש מתיר ע"ש, ובתוספתא שם מבואר דפליגי בלא נודע בנתים וכמ"ש הפני משה בירושלמי שם ע"ש, וא"כ נראה דבהא פליגי, דר"ש סבר דבלא נודע נמי שייך ביטול, וע"כ אינו חוזר וניעור, ות"ק ס"ל דבלא נודע לא שייך ביטול, וע"כ כשנפלה אחרת שפיר שניהן אוסרין, כיון שעדיין לא נתבטלה הראשונה, ולפי"ז ר"ש לטעמי' דס"ל דבלא נודע נמי שייך ביטול, ולא בעי ידיעה מן התערובות כלל, ע"כ שפיר הוצרך לטעמא דדשיל"מ

לשלא יהי' להקדש ביטול, אבל לדידן שפיר י"ל דמה"ת אין להקדש ביטול משום דבעי' ידיעת בעלים מן התערובות לענין ביטול, וזה ליתא בהקדש וכנ"ל.

ועי"ל בפשיטות, דכיון דהך מילתא אי בעי' ידיעת בעלים מן התערובות הוא איבעי' בירושלמי וכנ"ל, א"כ י"ל דפליגי בי' באמת ר"ש ומתני' דמעילה הנ"ל, דר"ש ס"ל דלא בעי' ידיעת בעלים, וע"כ שפיר הוצרך לטעמא דדשיל"מ, ומתני' דמעילה הנ"ל סוברת דבעי' ידיעת בעלים, וע"כ שפיר אין להקדש מה"ת ביטול עכ"ד ודפח"ח.

דף כב ע"א

בגמ': הלוקח יין מבין הכותים אומר שני לוגים שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה כו' ומוחל ושותה מיד.

הקשו האחרונים האיך הוא שותה מהיין החולין, הא כיון שכשהוא מפריש התרומה למחר, חלה התרומה למפרע, אם כן בלע יין החולין מטעם של יין התרומה שלידו.

ובשפת אמת על סוכה (כג ע"ב) כתב לחדש, דאע"ג דכבוש מעל"ע הוי כמבושל ובולע, היינו דוקא בחתיכה הכבושה בלח, אבל לח בלח אינו בולע אפילו במעל"ע.

עוד תירץ, דהתנאי הוא שרק מה שמפריש בפועל הוי תרומה, אבל הטעם היוצא מזה, אינו בכלל התנאי הזה, ולא חל על זה שם תרומה כלל, ע"כ.

ונפק"מ בין ב' טעמים אלו, אם הי' לו כבוש ירק של חולין ביין הזה, דלתירוץ הראשון נעשה מדומע, כיון שבולע מן התרומה, ולתירוץ השני ה"ז חולין, דהטעם היוצא ממנו איננו תרומה.

★ ★

עוד תירץ ביתרון אור (דמאי פ"ז מ"ד) עפ"י מש"כ בחוות דעת (סי' קה ב) דטעם היוצא מן האיסור, אסור מצד הדין של יוצא מן האיסור שאסור, ובתרומה לא מצינו קרא לאסור היוצא ממנו, וא"כ גם הטעם היוצא אינו אסור רק מדרבנן, ובכבוש לא החמירו.

ועוד כתב בחוו"ד שם דכתבו הפוסקים דכבוש בהתירא לא נאסר, ולכן אם כבש ורד בשמן של שביעית לפני הביעור והוציאו משם לפני הביעור, לא חל על הורד חובת ביעור כדאיתא בשביעית פרק ז משנה ז, ועיין שפת אמת פסחים נב ע"א, ותרומה יש לו גם כן דין דהתירא בלע, כיון דשרי לכהנים, ואין בזה דין כבוש כמבושל.

★ ★

בגמ': הלוקח יין מבין הכותים אומר שני לוגין שאני עתיד להפריש וכו'.

הביא בשו"ת הר צבי (או"ח ב סי' ז) דעת הראשונים (תוס' סוכה, ר"ש, ורא"ש (פ"ז דדמאי מ"ד) תוס' רי"ד, רדב"ז (פ"ט מה' מעשר ה"ז) בשיטת הרמב"ם) דאמירה זו אסור לאמרו בשבת. דאף דסברת הכפתור ופרח (פ' לח עמ' תקלד במבוא בשם התוס') להתיר אמירה זו בשבת, מטעם דכיון דהתרו"מ חלים רק למוצ"ש כשהוא מפרישם, והם חלים בעצמם, ע"כ באמירתו בשבת אין זה משום מתקן מנא, בכל זאת ס"ל לכל הני הראשונים דאין הדבר כן, אלא הדבר הוה כמו שהסביר בתוס' רי"ד דכיון דמה שחל התרומה הוה משום שאנו סומכין על ברירה, דהוברר הדבר במוצ"ש דזהו התרומה שקרא להם שם בשבת, א"כ נמצא דבאמירתו שפיר תיקן את היין א"כ הר"ז מתקן בשבת, וע"כ בשבת אסור אמירה זו, וכל היתר האמירה הוה רק בביה"ש, דאף דקיי"ל דביה"ש אין מעשרין את הודאי, היינו לעשר באופן רגיל, אבל לומר מה שאני עתיד להפריש אחר השבת מותר אפי' ביה"ש.

ואולם נסתפק הגאון הנ"ל (שם), דהנה קיי"ל דאם הפריש תרו"מ בשבת, אע"פ שעבר על איסור מתקן, מה שעשה עשוי והתרומה הוה תרומה, אבל בנידון דאמר בשבת מה שאני עתיד להפריש במוצ"ש יהא תרומה, והרי ההפרשה יהיה רק במוצ"ש. והרי זה ברור שאם לא יפריש לא חל עי"ז שום שם תרומה, והראי' דבמשנה: אי' שאם יבקע הנוד הר"ז טבלים למפרע, ש"מ דההפרשה היא רק במוצ"ש, וע"כ יש להסתפק דאולי מחויב האומר בשבת לשיטת הראשונים דעבר על איסור מתקן, לבטל במוצ"ש ולא לעשות שום הפרשה, ויהיה נמצא ממילא דלא עבר שום עבירה, ולפי"ז יש לחייבו לא לאכול מטבל זה, ולמוצ"ש יבטל ההפרשה ואז לא יעבור איסור. ונשאר בהר-צבי בספק זה.

★ ★

הדרן על מסכת מעילה

מאת הגאון ר׳ אברהם דוד הורביץ זצ״ל - אב״ד שטרסבורג

(מספר קנין תורה בהלכה חלק ז׳ סי׳ נ״ה-ב)

א. במשנה בסוף המסכת, פרוטה של הקדש שנפלה לתוך הכיס או שאמר פרוטה בכיס זה הקדש, כיון שהוציא את הראשונה מעל דברי ר״ע. זהו גי׳ התוס׳ וכתבו דר״ע לטעמי׳ דמחייב על ספק מעילות אשם תלוי, והקשו ותימה וליבטל להאי פרוטה של הקדש שנפלה ברובא, וכ״ת דשיל״מ הוא ע״י פדיון ואפי׳ באלף לא בטיל הוא, ליכא למימר, דדשיל״מ דרבנן הוא כו׳ א״נ מטבע חשיב ולא בטל עכ״ל, וד״ז ברמב״ם פ״ז מה׳ מעילה ה״ו דפסק כחכמים דאין מעילה בספק, ולכן כ׳ דלא מעל עד שיוציא את כל הכיס כמבו׳ בכ״מ והוסיף עוד וליבטל ברובא י״ל דדשיל״מ הוא א״נ מטבע חשוב ולא בטל עכ״ל, ובמל״מ שם תמה מאד, דלא מצינו בשום מקום דבר שלא יהי׳ לו ביטול מה״ת, והאריך מאד גם בדברי התוס׳ אלו ע״ש.

ובחי׳ חת״ס לב״מ (ח״א עמוד ל״ה ד״ה קפץ) כתב בשם התוס׳ דמטבע חשוב ולא בטל מדרבנן, [נדפס בסוף רמב״ם ח״ד הוצאת מכון חת״ס] וזה קשה מאד, דלא כן משמעות דברי התוס׳ ומה״ט תמה כל כך המל״מ.

ובספר בית שלמה (קאטלער) אחר שהביא דברי המל״מ ותמיהתו ע״ד התוס׳ ציין גם הוא לד׳ הגמ׳ גיטין (נ״ד רע״ב) דתניא באגוזי פרך נפלו ותפצעו וכו׳ דפריך והא הכא דמדאורייתא חד בתרי בטל ורבנן הוא דגזרו וכו׳ הרי מפורש דדבר חשוב בטל מה״ת, וע״כ בא לחדש בד׳ התוס׳ עפי״ד הגמ׳ ביצה דל״ח ע״ב דקא׳ הרי שנתערב לו קב חטין בעשרה קבין חטין של חבירו יאכל הלה וחדי, ומזה דממון בעלים לא בטל, ומבואר בגמ׳ כריתות (יח ע״ב) דגם הקדש הו״ל איסורא דאית בי׳ ממונא ומה״ט אכל שוה חצי פרוטה דהקדש היום ולאחר ג׳ שנים עוד שוה חצי פרוטה מצטרף ומעל, אף דעבר יוה״כ דמכפר, כי מכפר יו״כ על איסורא על ממונא לא מכפר, ועפי״ז הקשה דהו״ל להתוס׳ לתרץ דמטעם ממון בעלים דהקדש לא מכפר ונדחק מאד בדברי התוס׳ והעלה דעדיין אין מיושב כל צרכו רק נתקטן הפליאה.

ב. ולע״ד בישוב קו׳ התוס׳ אולי בדרך זו, דבב״מ ד״ו ע״ב הובא המשנה קפץ אחד מן המנויין לתוכן כולן פטורין, וברש״י דקאי על מי שהי׳ מעשר טלאים והתחיל למנות כשהיו יוצאים בפתח הדיור ועד שלא הגיע לעשרה קפץ אחד מן המנויין לתוך הדיור ואינו מכירו כולן פטורין, בין אותן שיצאו בין אותן שבתוך הדיור, ואפי׳ הן אלף שיצאו פטורין משום מנין הראוי כו׳ ע״כ, והקשו התוס׳ תימה דליבטל ברובא ולחייבי כולן במעשר, דהא דדבר שבמנין לא בטל היינו מדרבנן וקבוע נמי ל״ש רק באו״ה ניכרין וידועין וכו׳ ולא תירצו כלל.

ומו״ז זצ״ל בפתחא זוטא על הל׳ עירובין [קודם התחלת הספר בד״ה בספרי] כתב בשם החי׳ הרי״מ מגור זי״ע ליישב קו׳ התוס׳ כך, [דדבר שבמנין לא בטל הוא מטעם דבר חשוב] וכתב דלכן דבר חשוב בטל מה״ת זהו מטעם דהתוה״ק לא החשיבה שום דבר גשמי, כיון דכל מה שנקרא דבר חשוב אצל בנ״א הוא רק מחמת חשיבות גשמיותם, ואצל התורה לא נחשב זאת לדבר חשוב, (וציינתי אצלי לד׳ הגמ׳ שבועות ט״ו ע״א דפריך עה״פ (נחמיה י״ב) ואעמידה שתי תודות גדולות וגו׳ מאי גדולות כו׳ אלא גדולות במינן מי איכא חשובות קמי שמיא, והתניא אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין את לבו לאביו שבשמים ובתוד״ה ללמדך כתבו אע״ג דמצינו ביומא מ״ד אחד המיוחד שבעדרו כו׳, מ״מ אין להתפאר בך כיון שמצוה בזה כמו בזה אם מתכוין לש״ש ע״כ).

א״כ שפיר היכא שהתוה״ק החשיבה איזהו דבר להיות חשוב כמו העשירי יהי׳ קודש [וכמובן דה״ה המנויין להגיע להעשירי] שפיר דבר חשוב כזה אינו בטל גם מה״ת ודפח״ח וש״י עכ״ד הפת״ז שם.

ומעתה מיושב ג״כ קושית התוס׳ הנ״ל כאן, דאם קפץ אחד מן המנוין אפי׳ בין אותן שיצאו כבר (וכפירש״י הנ״ל) דהקופץ ואותן שיצאו כבר הם בדרגא אחת בחשיבות דקדושה אינו בטל, כ״ש בד׳ התוס׳ דסוף מעילה שנערב פרוטה דהקדש בין פרוטות חולין שבכיסו בודאי דיש חשיבות דהקדש מה״ת לגבי אינם דחולין ואינו בטל, ונמצא לפי״ז דמש״כ המל״מ בתמיהתו דלא מצינו בשום מקום דבר שלא יהי׳ ביטול מה״ת, ולהנ״ל שפיר מצינו ודו״ק היטב.

ספר

"דף על הדף"

מסכת

קינין

ספר
דף על הדף
על מסכת קינין

פרק ראשון

דף כ"ב ע"א

במשנה: חטאת העוף נעשית למטה וחטאת בהמה למעלה עולת העוף נעשית למעלה ועולת הבהמה למטה.

ובהמפרש נתן בזה סימן: ע"ע ט"ט, כלומר בעוף ע'ולה למע'לה, ובחט'את למט'ה, וממילא ידעינן בבהמה להיפוך.

בתפא"י (אות ד') מביא עוד סימן ע' ע' ע', כלומר ע'ולת ע'וף למע'לה.

והתפא"י עצמו כותב סימן - העוף עולה למעלה, כלומר דרך העוף לפרוח אל על, כן עולת העוף היא למעלה, וממילא ידעינן שחטאת העוף היא להיפוך למטה, ובבהמה להיפוך - העולה למטה והחטאת למעלה.

★ ★

בטעם הדבר, כתב בזרע יצחק שבגליון המשניות וכן הגיד הגר"מ שפירא ז"ל (אמרי דעת פ' ויקרא), לפי שהעשיר שלבבו גאה בעשרו, אם משים אל לבו שחטא, ראוי הוא שיהי' לו מעלה לקרבנו, לכן חטאת הבהמה, שהוא קרבן עשיר, הוא למעלה. והעני, שאין משיג ידו, אם מתאמץ וחוסך מפיו ומביא עולה לנדבה, ראוי שיהי' למעלה, לכן עולת העוף שזהו קרבן עני, ראוי שיהי' למעלה, והשאר, חטאת העוף ועולת בהמה למטה.

★ ★

במשנה: ואם שינה בזה ובזה פסול.

ובמפרש ובראש"ש פי' דמש"כ במשנה פסול קאי על הזאה, אך לגבי המליקה, הרי מפורש דזבחים (ס"ג ע"ב) דמיצה דמה בכל מקום במזבבח כשירה, וא"כ ל"ש לומר דשינה פסול ע"כ.

אכן ביעיר קנו כאן כתב דקאי על מיצוי, כיון דהא קאמר הכא מיצה דמה בכל מקום כשרה שאם הזה ולא מיצה כשרה, הפירוש דהוי כאילו לא מיצה כלל רק אעפ"כ כשרה משום דמיצוי אינו מעכב, (ע"ש שדקדק כן מפירש"י בזבחים (שם) ומתוס' במנחות (ג.), ולפי"ז מפרש המשנה דקתני כאן: שינה בזה ובזה פסול, דר"ל דאף שהקרבן כשר מ"מ המיצוי פסול, ע"ש שמבאר נפ"מ בתערובת דבעינן לכל הפחות שתהא ראוי' למיצוי וזהו לעיכובא.

אכן ברש"י זבחים (ס"ד ע"א) מבואר שאפילו עקר המיצוי לגמרי כשרה. ומשמע מדבריו דלא כהנ"ל אלא שיצא יד"ח מיצוי, וכן הביא בחזון איש (זבחים סי' י"ב ס"ק ב') מפי' רבנו גרשום במנחות (ק' ע"א) דמבואר דאיכא קיום של מיצוי בכל מקום ע"ש. והקשה החזו"א מאי שנא משירים דכל הקרבנות שמבואר בזבחים (פא.) שמקומן מעכב ע"ש.

★ ★

ובספר פני המזבח על זבחים (ע' רנט) כותב:

הרמב"ם לא הביא הדין דמיצה בכל מקום כשירה, והקרן אורה והלקוטי הלכות כתבו דכיון שפסק (בפ"ז ה"ז) כמ"ד דמיצוי מעכב, ממילא גם המקום מעכבו ע"כ.

דף כ"ב ע"ב

במשנה: חטאת שנתערבה בעולה וכו' ימותו כולם.

בהערות לקח טוב (שנדפס בסוף המשניות עם הרא"ש) העיר בריש המסכתא, למה בחטאת ועולת העוף שנתערבו ימותו וא"א להקריבם באופן שיהיו כשרים, שהרי אע"ג דחטאת נאכלת ועולה נקטרת, אין זו סיבה שימותו לדעת ר"ש בזבחים (עה:) שאשם שנתערב בשלמים מקריבים שניהם ונאכלים בחומרת אשם, ולא חיישינן שממעט באכילה, ואף לרבנן שאמרו אין מביאים קדשים לבית הפסול, היינו דוקא בבהמות דאיכא תקנה רעייה, אבל בעופות שאין פדיון - מודים רבנן שמביאים לבית הפסול, ולכן בתערובות עופות אם לא היה טעם אחר שלא להקריבם היו מקריבים והבשר תעובר צורתו ותצא לבית השריפה ע"כ.

★ ★

וכתב חכ"א בקובץ קול התורה (קובץ נ"ז ע' כט):

ויש להעיר, דלכאו' כל מה שהתיר ר"ש דוקא באשם ושלמים שנתערבו שמצות אכילה מתקיימת עכ"פ, אבל עולה שנתערבה באשם או בשלמים, גם ר"ש מודה שאין מקריבין, כיון שלא יתקיים דין הקטרה כלל בהעולה וגם דין אכילה יתבטל, וא"כ ה"ה בעופות שנתערבו א"א להקריב ע"מ שלא להקטיר העולה ולא לאכול החטאת ובע"כ ימותו.

ועי' ברמב"ם (פ"ה מפסוהמ"ק ה"ה) ובמהר"י קורקוס דמשמע שגם עולה שנתערבה בשלמים תליא בר"ש ורבנן, אמנם במקורות וציונים מובא מראב"ד בתו"כ שר"ש מודה בכה"ג, וכ"כ באור שמח ע"כ.

★ ★

במשנה: חטאת שנתערבה בחובה אין כשר אלא כמנין חטאות שבחובה כו'.

ברמב"ם הל' פסולי המוקדשין (פ"ח ה"ב-ג') כתב כאן חידוש גדול וז"ל: וכיצד דיניהן, אם נתערבה חטאת בחובה זו הסתומה אין כשר אלא מניין החטאות שבחובה בלבד כו', לפיכך אם היתה החובה שתים בחטאת, חצי כחובה כשר וחצי פסול. ויראה לי - שהוא עושה כולן כמעשה חטאת.

וכתב על זה הראב"ד: א"א, טעה טעות גדולה, ואם בא למלך, היאך אומרים לו הקרב פסולין למזבח, והעולות - אם יעשר אותן למטה - יפסלו, אלא ודאי אומרים לו, לא תקריב אלא כמנין חטאות שבחובה, ועשה אותן למטה כו' עכ"ל.

ובביאור שיטת הרמב"ם, כתב הכסף משנה (שם): ונראה לי שודאי רבינו נראה לו שברישא עושה למטה כמעשה חטאת, ואין בזה משום מקריב פסולין למזבח, כין שקינים סתומים הם, ולא קרא שם עולה על שום אחד מהפרידים עיי"ש.

ויעויין שם במהר"י קורקוס מה שכתב בביאור הרמב"ם, ובשו"ת רמ"ע מפאנו (סי' כ"ג) כתב שהוא כעין קנאין פוגעין בו שהיא הלכה ואין מורין כן. וז"ל: ואולם לראשונה יאמר הרמב"ם דאה"נ דקן מפורשת שנתערבה - כולם ימותו, אבל ה"מ לכתחי', דאי דיעבד לא סגי דלא נכשר מקצתייהו, ולפ"ז אפשר לדחוק ולפרש דברי הרמב"ם דלקלסי' להההוא כהן תרי זימני אפי' יפורש "נמלך" בב"ד, על דרך אותה ששנינו הגובה את הקסוה וחבריו, קנאין פוגעין בהן (סנהדרין פ"א ע"ב), שאין קנאים נמלכין בב"ד, ואם נמלכו בשתע מעשה אין מורין להם כן, ואעפ"כ שבחו חכמים לפנחס, דא"ל משה מאן דקריינא אגדתא איהו לאהוי פרווקנא, להלכתא ודאי אסתיים לי', ולא רשותא, דהא עדיין לא בא אחרי זמרי אל הקובה, ולא ראה את מעשיו. והכא הכי נמי.

ולישנא דהרמב"ם דייק שפיר לדרך זו, שכתב "ונראה לי" שהוא עושה וכו', פירוש סברא הוא שמעצמו יהא

עושה כך ותהי לו חכמה, אע״פ שאם נמלך בב״ד אין מורין כן עכ״ל.

★ ★

במשנה: אחת לזו ושתים לזו ושלש לזו ועשר לזו ומאה לזו כו׳.

בטעם שנקט התנא מספרים אלו דוקא, כתב במעייני יהושע (שנדפס בגליון המשניות) על פי מה שכתב האבן עזרא שמספר א׳ הוא הראשון שבמספרים, מספר ב׳ הוא הראשון שבזוגות, מספר ג׳ הוא הראשון שבנפרדים, מספר י׳ הוא הראשון של יסודי החשבון שנחלקים לעשיריות ולמאות, שאחר כך חוזר חלילה אחת עשרה, מאה ואחד וכו׳, לכן נקט התנא של משנתינו מספרים אלו - א׳ ב׳ ג׳ י׳ וק׳.

★ ★

במשנה: בין משם אחד ובין משני שמות, בין מאשה אחת ובין משתי נשים.

כתב בספר שאר יוסף (חלק ז׳ ע׳ תמה):

הסיפא ״בין משם אחד כו׳״, לא פירש הרע״ב ז״ל כלום על מה מוסב, וגם התוי״ט עבר על זה בשתיקה. ולכאו׳ קשה לאמר שזה מוסב על מ״ש במשנה ג׳ גופא, דהרי אם הן משם אחד ומאשה אחת, מה שייך לאמר בזה שהקנים נתערבו, הרי סוף סוף הן כולן משם אחד ומאשה אחת?

ופירשתי את המשנה בשעת משנתי הכי: בין משם אחד משתי נשים ובין משני שמות מאשה אחת, ובזה שפיר שייך לאמר שנתערבו. רק הלשון דחוק.

אח״כ מצאתי שהמפרש של מסכת זו פירש כן באמת.

עוד פירשתי, דזה מוסב על מ״ש במשנה ג׳ למעלה: ״חטאת שנתערבה בעולה כו׳ חטאת שנתערבה בחובה כו׳״, וע״ז מסיימת המשנה ג׳: ״בין משם אחד כו׳״, לאמר דהדינים האלה הם אפילו אם אירע כן בקנים משם אחד, כגון זיבה וזיבה וגם אצל אשה אחת.

וא״ת, איך אפשר שבמשנה ג׳ יבוא התנא לפרש מ״ש במשנה ב׳? י״ל דבגמרא קנים שם הכל איתא במשנה אחת.

★ ★

אבל היותר נראה, דהקושי׳ מעיקרא ליתא, דהנה שם בפ״ג מ״א בתוס׳ חדשים הובא בשם ספר אמתחת בנימין כלל גדול: ״שכל שהביאה קנים, ולא פירשה - איזה קן יהיה בשביל זיבה זו ואיזה בשביל זו, לא חיישינן אם נתערבו הקנים שמא יקריב מקן אחד שתי עולות או שתי חטאות, דכל זמן שלא קבעה הקן, יכולים להחליף הפרידות של הקנין ותהיה הפרידה מקן זה זוג להפרידה מקן אחר, אבל אם פירשה שקן זה יהיה בשביל זיבה זו, וקן זה בשביל זיבה זו, אז צריכים להקריב מכל קן - אחד עולה ואחד חטאת, ואם נתערבו הקנין א״א להקריבם, פן יתחלפו ויעלו שתי פרידות מקן אחד למעלה לעולות״, ע״כ. עי״ש שבזה מתורץ כל דברי הרע״ב שם בטוב טעם.

ובאמת הכלל הזה נחוץ מאד לכל מסכת קנים למאירת עינים. ולפי זה מתורץ גם קושיתי, ובזה י״ל הסיפא דמשנה ג׳ ״בין משם אחד כו׳״ מוסב על הרישא דמשנה ג׳ גופא, דקתני: ״א׳ לזו וב׳ לזו וג׳ לזו כו׳״ על זה מסיים התנא: ״בין משם אחד כו׳״, היינו דאפשר לצייר דין זה גם בשם אחד ובאשה אחת, וכגון שהביאה קן אחד בשביל זיבה של שנה זו, וב׳ קנים בשביל זיבות של שנה אחרת, וג׳ קנים בשביל זיבות של שנה אחרת, וכו׳. ופירשה על השנים ולא פירשה על הזיבות שבכל שנה ושנה, ולהכי אם נתערבו הקנים המנין המועט כשר, דהיינו אם המנין המועט היה קן אחד לשנה א״א להקריב רק קן אחד, ואם המנין המועט היה ב׳ קנים לשנה, אפשר להקריב ב׳ קנים, ואין לחשוש דלמא ב׳ העולות שיקריב למעלה יהיו כולם מקן אחד, שהרי כל שלא פירשה את הקן אפשר להחליף את הזוגות, ולסדר זוג לפרידה מקן זה פרידה מקן אחר. אבל להקריב ג׳ קנין אי אפשר, דלמא איתרמו כל הג׳ עולות מהשני קנין של שנה ראשונה, ונמצא שמקריב ג׳ עולות משני קנין, ואינן אלא שתים ודו״ק היטב.

פרק שני

דף כ"ג ע"א

במשנה: קן סתומה שפרחה כו' לבין המתות כו'.

המפרש בנזיר דף כ"א ע"ב כתב דכי גמרינן הלכה למשה מסיני דה' חטאות מתות, היינו דוקא בבהמה אבל לא בעופות.

ולכאורה קשה ממשנה מפורשת כאן דתנן: קן סתומה שפרחה כו' לבין המתות כו', הרי דגם בעוף ישנה להחלל"מ שה' חטאות הן מתות.

ותירץ בשער המלך (ריש הל' פסולי המוקדשין) דיש לומר דהמפרש יבאר כביאורו של הרע"ב כאן דלבין המתות, היינו כגון חטאות שנתערבו בעולות, שאי אפשר להקריבן, וממילא הן מתות.

ועיין מש"כ בס"ד ב"דף על הדף" על נזיר דף כ"ב ע"א.

★ ★

במשנה: קן סתומה שפרח ממנה גוזל לאויר וכו'.

הנה במשנה (פ"ק דאבות מי"ח) איתא: ר"א בן חסמא אומר, קנין ופתחי נדה, הן הן גופי הלכות וכו' ע"כ.

וכתב רבינו המהר"ל זצ"ל בספרו דרך חיים (שם): מפני שזכר לפני זה (סוף משנה יז) 'כל שחכמתו מרובה ממעשיו - דומה לאילן שענפיו מרובים ושרשיו מועטין' וכו', ומאחר שמדמה החכמה והמעשים לאילן, וידוע כי השורש והאילן הם ביחד דבר אחד, ומה ענין חכמה אל המעשים, שנחשב החכמה עם המעשים דבר אחד - אם היא חכמה אנושית וכיוצא בזה מן החכמות, שיודעים גם כן האומות, ואיך החכמה היא נחשבת כמו ענפים, והמעשים הם השורש מן האילן, כי ידוע כי הענפים הם דבר אחד עם השורש, ואין המעשים שייכים אל החכמה הזאת, שאינה חכמת התורה? ועל זה אמר כי החכמה הנזכרת כאן בודאי היא מענין המעשים, והם הלכות מצות המעשים, וחכמה הזאת דבר אחד עם המעשה עצמו, עד שהמעשה נחשב כמו שורש, והחכמה - שהם הלכות המצות - נחשבים כמו ענפים, בעבור כי השכל מתעלה ומתפשט למעלה כמו הענף מן שורש האילן, וכאשר האדם יש לו מעשים, הוא מגיע אל החכמה, ובזה הצד החכמה מסתעף מן המעשה.

ולפיכך אמר 'קינין ופתחי נדה וכו'". זכר אלו ב' דברים בפרט, כי במסכת קינין תנן (פ"ב מ"א) 'קן סתומה', פירוש שלקחה האשה ב' תורים, והם סתומים, שלא פירשה אחד לחטאת ואחד לעולה, ופרח אחד מהם לאויר העולם, יקח זוג לשני, ובאותו הפרק שנה התנא הרבה דינים מאד כאשר נעשה ספק בקינן, וכל הדינים בשביל עירוב קינין.

וכן 'פתחי נדה', היינו נדה שאבדה פתחה, רצה לומר שאינה יודעת אם היא עומדת בימי זיבה, או בימי נדתה, וזה לשון 'פתחי נדה', מהיכן היא פותחת ספירתה. ואלו שני דברים, אף על גב ששני הלכות אלו אינם מדברים רק מספק שאירע, ויש להעלות על הדעת - כיון שאין הלכות אלו רק בשביל ספק, אין זה גוף הלכה, שלא נחשב גוף הלכה רק דבר ודאי, אבל ספק מי יימר דאתא, ועוד, לא היה לו לכנוס בספק להניח לפרוח [-הקינים] ולאבד [-ספירת הנדה].

ודבר כזה אין נקרא שכל וחכמה, שלא נאמר רק לספק, וראוי כל חכמה שתהיה ודאית, אבל דבר שהוא ספק לא יכנס בכלל חכמה, ואין ראוי לדבר רק מדברים הכרחיים, ולא מדברים אפשריים, שלא יכנס זה בכלל החכמה. ולכך יש לעלות על הדעת שאין זה עיקר התורה, ועל זה אמר כי דבר זה 'גוף הלכה'. עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

במשנה: קן סתומה שפרח ממנה גוזל וכו'.

בשיטמ"ק על נזיר (י"ד ע"א) מביא בשם פי' הרא"ש ז"ל שכתב: הוא הדין דהוה מצי למיתני קן

מפורשת, כגון שפירש איזו לעולה ואיזו לחטאת, אלא שהיה צריך לפרש ובלבד שיכיר הנשארת אם היא חטאת או עולה, דאם אינו מכירה אינו יכול ליקח לה זוג, דאינה ראויה להקרבה, שהעולה נעשית למעלה מן הסיקרא והחטאת למטה, ולא רצה להאריך ותנא קן סתומה.

וגם אורחא דמלתא שאינו מכיר אם עולה אם חטאת כשנאבד בן זוגה, אלא כשהם ביחד אז נקל להכירם.

א"נ נקט קן סתומה משום סיפא, פרח לבין הקריבות פסול ופוסל אחד כנגדו, ואם היה מפורש היה פוסל שנים עכ"ד.

★ ★

וראה ברע"ב על המשניות כאן שכתב: קן סתומה - ולא מבעיא מפורשת, דפשיטא שאם פרח האחד יקח זוג לשני, כיון שהן נפרשים זה מזה וכל אחד שמו עליו, אלא אפי' סתומה שעדיין הם יחד ועומדים להתפרש, וסד"א שאם פרח האחד ימות השני קמ"ל עכ"ל.

ובתוס' יו"ט כתב עליו: וקצת קשה דלפי זה רישא נקט סתומה בלאו דוקא. ובסיפא פרח לבין הקריבות א"א לפרש אלא דוקא סתומה. והתוס' כתבו קן סתומה ה"ה בקן מפורש הוי דין זה, אלא משום דבסיפא קאמר פרח לבין הקריבות כו', דדוקא פרידה של קן סתומה שפרחה ונתערבה לבין הקריבות, אבל פרידה המפורשת לעולה שפרחה בין שאר קינין, אינו יכול להקריב אלא כמנין עולות (שבקנים) שפרח לשם כדאמר בפ"ק ע"כ.

ושוב מצאתי בפ"ב דנזיר (דף י"ב.) דמייתי לה התם בגמרא למתניתין דהכא. וקאמר עלה ואילו קן מפורשת אין לו תקנה. ופירש"י וכל קן מפורשת שפרח אחד מהן ואינו יודע איזו לחטאת ואיזו לעולה. ואף על גב דפירש, כיון דלא הוו תרווייהו קמיה לית בהו היכרא דלא ידע אי האי שני הוי חטאת או עולה ע"כ. אבל התוס' דהתם כתבו וז"ל: ומשו"ה נקט סתומה, דאי מפורשת היה צריך להאריך ולפרש איזהו פרח העולה או החטאת, ולהכי קיצר בלשונו ואמר דפרח אחד מהם ע"כ. נראה מזה דלא גרסי בגמ' להא דאילו קן מפורשת אין לו תקנ' עכ"ל.

★ ★

במשנה: כיצד שתי נשים כו' פוסל אחד בהליכתו כו'.

וכתב הרע"ב: ממקום שנפרש, ופסול הוא עצמו או אחר - במקום שנתערב, דכשפרחה פרידה א' מב' קינים לב' קינים אחרים, הרי ג' פרידות לבד וה' פרידות לבד, ומהג' פרידות אינו יכול להקריב רק ב', א' לעולה וא' לחטאת, שאם יעשה ב' מהן עולות כו', א"נ אין להקריב השלישי שנשאר, דחיישינן שמא יקריבו אותו שפרח בחמש פרידות ויעשוהו חטאת, וחבירו שנשאר בג' פרידות ג"כ יעשוהו חטאת, ונמצא ב' חטאות מקן אחד עכ"ל.

וכתב ע"ז בתוס' יו"ט תימה כיון דבסתומות איירי הכא, ולכל אשה יש שתי קינים, נמצאו שב' חטאת יש באלו השתי קינים, ובדין הוא שיקריב ב' חטאות, שהם משתי קינים.

וכתב שיש להגיה וז"ל ונמצאו ג' חטאות מב' קינים. דחיישינן שמא יקריבו אותו שפרח בחמש פרידות, ויעשוהו חטאת, וחבירו שנשאר בהג' פרידות כמו כן יעשוהו חטאת, ונמצא שיש כאן ג' חטאות וא' שלא כדין.

בהגהות מגיד משנה (להה"ק המגיד מקוז'ניץ זי"ע) ובהגהות דברי יחזקאל (להה"ק משינווא זי"ע) - שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד ליישב דברי הרע"ב עפ"י סגנון התוס' יום טוב, אבל בלי הגהתו, שגם הרע"ב נתכוון לזה, שהרי קן ראשונה כבר אמר שקרב, ובזה אין אנו דנים, רק איירי מן הקן הב', ובזה אמר הרע"ב שיהי' שתי חטאות מקן אחד, ובסך הכל באמת הם ג' חטאות.

דף כ"ג ע"ב

במשנה: אין מביאים תורין כנגד בני יונה ולא בני יונה כנגד תורין כיצד וכו' בן עזאי הולכין אחר הראשון.

וכתב הרע"ב דת"ק ס"ל דחטאת הוא העיקר, וקובעת ע"כ.

והרמב"ם בפירוש המשנה כתב דת"ק הולך אחר החטאת - שהכתוב הקדים אותה כמו שבארנו בעשירי מזבחים ע"כ. ועיין בתוי"ט שביאר, דלכך סובר ת"ק דחטאת קובע, מטעם שהקדים הפסוק, והקשה, דביולדת הקדים הכתוב לעולה ע"ש.

★ ★

וכתב בספר משנת חכמים להגה״ק ר׳ משולם פייבוש הלוי זצ״ל (חותנו של הרה״ק רבי אברהם המלאך זצ״ל) כאן:

ולדעתי אי אפשר לומר דהרמב״ם מפרש דלת״ק החטאת קובע, דהא בפרק ג׳ משנה ו׳ בהא דפירשה נדרה אם משני מינים תביא ארבעה ע״ש בפירוש הרע״ב שהביא בשם הרמב״ם משום דמספקינן דשמא החובה נעשית הכל למטה ונפסלה העולה של חובה וקן של נדרה נעשית למעלה וכשרה, או שמא הקן של חובה נעשית למעלה ונפסלה החטאת של חובה וקן של נדרה נעשית למטה ונפסלה, ולכך צריכה להביא ארבע הפרידות.

והנה הרמב״ם בחבורו פרק י׳ מהלכות פסולי המוקדשין כתב, שתביא שנים לנדרה ממין שפירשה בו הנדר, ושנים מאיזה מין שתרצה יהיה לחובתה ויעשה אחת למעלה ואחת למטה. ואי ס״ד דגם לת״ק החטאת קובע, א״כ למה יהא לו רשות להביא הקן של חובה, מאיזה מין שתרצה, דלמא הקן של חובה נעשית למטה וא״כ החטאת היתה כשרה והעולה פסולה, וקבעה החטאת שתביא דוקא מאותו מין העולה, וממילא צריך להביא תור ובן יונה לעולות חובה.

ותו, דשם בסיפא במשנה הנ״ל בנתנה לכהן ואינה יודעת מה נתנה, צריכה להביא ארבעה לנדרה ושתים לחובתה וחטאת אחת, ופירש רש״י שם, דשתים לחובתה היינו שצריכה להביא שני עולות לחובתה, אחת תור ואחת בן יונה, דשמא עשה הכהן למטה וכשרה החטאת והחטאת קובע, ואף שעכשיו מביאה חטאת אחרת מ״מ החטאת הראשונה קובעה, וצריכה להביא עולה ממין החטאת הראשון ע״ש, אבל הרמב״ם מפרש דשתים לחובתה היינו קן, שיהא אחת למטה לחטאת ואחת למעלה לעולה מאיזה מין שתרצה, ואי נימא דסובר ת״ק דהחטאת קובע, א״כ ממילא צריך שני עולות אחת תור ואחת בן יונה כפירוש רש״י הנ״ל, דהא לבן עזאי דסובר דהראשון קובע, מצריך להביא שני חטאת מאותו הטעם ע״ש, וא״כ לת״ק נמי יהא מצריך עכ״פ שני עולות משום דחטאת קובע אף לת״ק.

אלא ע״כ דהרמב״ם מפרש דלת״ק גם החטאת אינו קובע, ולכך אף דאיכא למימר שמא היו כולן למטה וכשרה החטאת, והיא אינה יודעת מאיזה מין היתה, מ״מ אינה צריכה להביא רק קן אחת.

★ ★

והא דלת״ק דוקא תכפול להביא עולתה ממין החטאת, היינו משום דהכא החטאת והעולה כל אחת בפני עצמה כשרה, רק שאחת תור ואחת בן יונה, ובהכרח שיהיה שניהם ממין אחד, וא״כ הברירה בידה או שתביא החטאת ממין עולה או העולה ממין החטאת, בכדי שיהיו שניהם ממין אחד, וסובר ת״ק, שתביא דוקא עולה להזדווג לחטאת הראשונה, אבל לא תביא חטאת להזדווג לעולה הראשונה, דהא קיי״ל דחטאת קודמת לעולה, ואם תביא חטאת למין העולה הראשונה, נמצא הקדים העולה לחטאת, והמצוה שתקדים חטאת לעולה, ולכך סבור שתביא דוקא עולה למין חטאת ראשונה.

וזהו כונת הרמב״ם במה שכתב בפירוש המשנה, מפני שהכתוב קדמה לחטאת היינו שמצוותה להקדימה לעולה, ורומז להא דפרק י׳ דזבחים דשם איתא חטאת העוף קדמה לעולת העוף, אבל בהא דסוף פרק ג׳ דצריך להביא קן שלימה חטאת ועולה, דלא ידיע אם נעשית הכל למעלה ונפסלה החטאת או שנעשה הכל למטה ונפסלה העולה, ממילא רשות בידה להביא אותו הקן מאיזה מין שתרצה, דלת״ק אין החטאת קובע, כן נראה לי לפרש דברי הרמב״ם.

ותימה גדולה על הרע״ב, דבכאן מפרש כפירוש המפרש, דלת״ק החטאת קובע, ובמשנה ו׳ דפרק ג׳ העתיק לדברי הרמב״ם, ולדעתי יש סתירה בדבריו עכד״ק.

★ ★

במשנה: האשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשין עולתה, עולה ומתה לא יביאו יורשין חטאתה.

הנה בגמ׳ קידושין (י״ג ע״ב) יש מחלוקת. יש מי שאומר דמתניתין דקתני יביאו יורשין עולתה, מדובר כשהפרישה בחייה את עולתה, וסברתם דכיון ששעבודא לאו דאורייתא, דהיינו שאין הנכסים של האדם משועבדים לקיים את חובותיו, אלא חובותיו מוטלים עליו בלבד, וכשמת פקע חובו, ולכן רק אם הפרישה בחייה חייבים היורשים להביא את עולתה. ויש הסוברים שאף כשלא הפרישה את העולה מחיים חייבים היורשים להביא לאחר מיתתה, כיון ששעבודא דאורייתא, ומלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר דמיא,

והשתעבדו נכסיה בחייה להביא מהם עולה, וכשהיא מתה לא פקע השעבוד. אבל אם הספיקה בחייה להקריב את עולתה ומתה, לא יביאו יורשין חטאתה אף שהפרישה אותה בחייה, משום שאין כפרה למתים, וחטאת שמתו בעליה הולכת למיתה.

ומקשה הרא"ש מברייתא בתורת כהנים, שנאמר שם, מנין שאם הביאה עולתה ומתה שיביאו היורשים חטאתה, ת"ל אחד לחטאת ואחד לעולה, שהיורשים חייבים להביא את החטאת, והרי קיי"ל מהלכה למשה מסיני, דחטאת שמתו בעליה למיתה אזלא.

ומתרץ הרא"ש בשם הר"י דאורליינ"ש, שהברייתא בתו"כ מדברת בקרבנות העוף, ובעוף לא נאמרו דיני חמש חטאת המתות, וטעמו, שאין דין חטאות המתות אלא במקום ששייך כל חמש חטאות המתות, אבל במקום שחסר אחד מהם, אין נוהג כלל דיני חטאת מתות, ומשו"כ בציבור אין נוהג דין חמש חטאות המתות, כיון ששם אין נוהג חטאת שמתו בעליה, שהרי אין הציבור מתים, וע"כ לא נוהג כלל דין מיתה בקרבנותיהם. וה"ה בעוף שאינו נוהג שם דין תמורה, וכמו"כ אין שייך שם וולד חטאת, וכן חטאת שעברה שנתה אינו נוהג בעוף שלעוף יש דינים אחרים, וע"כ אין נוהג בו כלל דיני חמש חטאות מתות, וקרב הוא אף כשמתו בעליו.

ועוד אומר הרא"ש בשם הר"י, שהברייתא בתו"כ משובש, וכך צריך להיות הגירסא: יכול הביאה עולתה ומתה שיביאוה יורשים חטאתה, ת"ל אחד לחטאת ואחד לעולה, שהחטאת צריכה להיות קודם לעולה, וע"כ לא יביאוה לאחר העולה. ואמנם אין זה אלא אסמכתא, שבאמת כיון שמתו בעליה אין שייך שיביאו יורשין חטאתה. ע"כ.

★ ★

ובמש"כ הרא"ש בתירוץ הראשון דבעוף ליכא דין חטאת המתות, הנה בשער המלך (פ"ד דפסולי המוקדשין) כתב דדבר זה תליא בפלוגתא דר' יהודה ור' שמעון (בתמורה טו.) אי חטאת צבור מתה, ור"ש סבר שבצבור דליכא כל חמשת החטאות לא נתקבלה דין מיתה, ור"י פליג, וסבר הר"י מאורליינש דה"ה בעוף דלר"ש בכל האופנים אינה מתה, ודעת התו"כ כר"ש ומשנתנו כר' יהודה עכ"ד. ועיין מה שכתבנו לעיל כ"ג ע"א (ד"ה קן סתומה).

★ ★

וכתב חכ"א בקובץ קול התורה (קובץ נ"ז ע' ל):

והנה מהרא"ש נראה שהתו"כ מיירי ביולדת, אמנם במנחות ד: (תוד"ה לא) הביאו התו"כ בקרבן עולה ויורד, ומכח משנתנו כתבו שגירסת התו"כ משובש. ובשיטמ"ק שם (אות כ"ח) הביא בשם הר"ר יחיאל בר יוסף שחילק, דביולדת שהחטאת מכשיר אין מקריבין אחר מיתתה דל"ש הכשר, אבל בקרבן עולה ויורד שהחטאת מכפר מביאין אחר מיתה. וצ"ע הרי אין כפרה למתים, ומאי שנא עוף מבהמה.

והנה בעשיר שהביא עוף במקום בהמה פסק הרמב"ם (סוף פ"י משגגות) שלא יצא, ולכאו' אם מת, להשטמ"ק יביאו יורשים עוף, כיון שא"א להביא בהמה ע"כ.

★ ★

במשנה: האשה שהביאה חטאתה מתה יביאו יורשין עולתה עולתה ומתה לא יביאו יורשין חטאתה.

המפרשים הקשו ל"ל שנה בקיצור: אשה החייבת קן ומתה, מביאים יורשים עולתה ולא חטאותיה.

ותירץ במנחת חינוך (מצוה קס"ח אות ז') דבדוקא נקט שאם הביאה חטאתה - אז מביאים יורשים עולתה, אבל אם לא הביאו חטאתה, אז גם עולתה אינם מביאים.

והטעם לזה, דהנה נחלקו הראשונים בהא דחטאת קודמת לעולה, אם זהו לעיכובא או לא. וכתב המנ"ח, דאף להסוברים דדין זה אינו לעיכובא, היינו רק אם יכול להביא קרבן חטאת ברישא, ומשום דכל הראוי לבילה - אין בילה מעכבת בו, אבל אם אינו יכול להביא קרבן חטאת, אז אינו יכול להביא קרבן עולה, דאז זהו מעכב.

ולפ"ז כאן שמתה האשה, אם כבר הביאה את חטאתה, הרי היורשין שפיר יכולים להביא עולתה, אבל אם עדיין לא הביאה חטאתה, והרי עכשיו שמתה אינם יכולים להביא חטאתה, ממילא גם עולתה אינם יכולים להביא, דכיון דאינו ראוי לבילה כו' מעכב, וה"נ מעכב דין זה שיהא יכול להביא חטאתה, ואם כן עכשיו שא"א להביא החטאת, גם עולתה אין היורשים יכולים להביא.

פרק שלישי

דף כ״ד ע״א

במשנה: מחצה כשר ומחצה פסול וכו׳.

כתב בספר משנת שלמה להגרש״א ורטהיימר ז״ל:

לכאורה קשה מה נ״מ בזה דמחצה כשר, הא לא יכול לאכול אף א׳ מהן, דהא לא ידע איזה מהן כשר, וע״כ דנ״מ לענין פיטור חובת הנשים, דאין עליהן חיוב להביא לחובתן עוד רק מחצה, וע״כ דהני נשי אתנייהו הכי, וא״כ תקשי באינו נמלך למה רק המיעוט כשר, הא יש להן עצה שישאלו על הקדישן ויהיו כולן כשירין, ויש לתרץ דמיירי דליתניהו הני נשי קמן שישאלו על הקדישן, ומ״מ נ״מ לידע אם יבואו לאחר זמן להודיען כמה הן חייבות עוד להביא.

עוד נ״מ לעינן תערובות, אם יתערבו הני בתוך רוב כשרות יתבטלו ברובן. ע״כ.

★ ★

במשנה: חטאת ועולה, סתומה ומפורשת וכו׳.

בספר מעיני יהושע להגאון ר׳ יהושע הלר זצ״ל כאן כותב ביאור נפלא להבין הדברים וז״ל:

עי׳ מפרשים וחלוקי שיטות בין הראשונים. וקושיותיהם לכל שיטה ושיטה ומה בין חטאת ועולה למפורשת הלא היא היא. ואחר כל היגיעות הנה מידי קושיות וחשבונות רבות לא פלטנו. ולדעתי העניה כשנדקדק בדברי התנא לבאר פשוטן כמשמען. הנה התנא שנה משנתו ישרה, באר היטב, ואנחנו בקשנו חשבונות, עד כי בספר תפארת ישראל גזר אומר כי שלש משניות אלו עד סוף הפרק הנם המשניות החמורות שבכל הש״ס.

ולפי קוצר דעתנו נבאר בקצרה האופן המורה באצבע כי אליו כוון התנא. ונביאה חשבון, יבינהו כל יודע מבלי עמל. והוא חטאת ועולה וסתומה ומפורשת. כלומר ד׳ נשים, לאחת חטאת ולאחת עולה, ולאחת קן סתומה שתי פרידות סתומות, ולהרביעית קן מפורשת שפירשה בלקיחתה זו לחטאת וזו לעולה. הרי כאן ד׳ נשים ושש פרידות ומהן ג׳ עולות וג׳ חטאות, שתי נשים יש להן אחת אחת, ושתי נשים יש להן שתים שתים וכולן נתערבו, והקריב חציין, היינו שלש פרידות למעלה וחצין למטה, ויתכן בתערובתן והקרבתן ארבעה עשר חילופים לא יותר.

ואלו ציוריהן וחילופיהן בתמורתן:

א.	חטאת. סתומה. חטאת מפורשת	—— סתומה	כשרה
	עולה. סתומה. עולה מפורשת	—— סתומה	כשרה
ב.	חטאת. סתומה. סתומה	—— סתומה אחת	כשרה
	עולה. עולה מפורשת. חטאת מפורשת	—— חטאת מפורשת	כשרה
ג.	חטאת מפורשת. סתומה. סתומה	—— סתומה אחת	כשרה
	עולה מפורשת. עולה. חטאת	—— חטאת	כשרה

ד.	חטאת. חטאת מפורשת. עולה מפורשת	——	עולה מפורשת	כשרה
	עולה. סתומה. סתומה	——	סתומה אחת	כשרה
ה.	חטאת מפורשת. עולה. חטאת	——	עולה	כשרה.
	עולה מפורשת. סתומה. סתומה.	——	סתומה אחת	כשרה
ו.	עולה. סתומה. חטאת מפורשת	——	עולה וסתומה	כשרות
	חטאת. סתומה. עולה מפורשת	——	חטאת וסתומה	כשרות
ז.	חטאת. סתומה. ועולה מפורשת	——	סתומה עולה מפורשת	כשרות
	עולה. סתומה. חטאת מפורשת	——	סתומה וחטאת מפורשת	כשרות
ח.	עולה. סתומה. חטאת	——	עולה וסתומה	כשרות
	עולה מפורשת. סתומה. חטאת מפורשת.	——	סתומה וחטאת מפורשת	כשרות
ט.	עולה מפורשת. סתומה. חטאת מפורשת	——	עולה מפורשת וסתומה	כשרות
	עולה. סתומה. ח.	——	סתומה וחטאת	כשרות
י.	עולה. סתומה. סתומה.	——	עולה וסתומה אחת	כשרות
	חטאת. ע״מ. חטאת מפורשת	——	חטאת וחטאת מפורשת	כשרות
יא.	עולה מפורשת. סתומה. סתומה	——	עולה מפורשת וסתומה אחת	כשרות
	חטאת מפורשת. עולה. חטאת.	——	חטאת מפורשת וחטאת	כשרות
יב.	עולה. עולה מפורשת. חטאת מפורשת	——	עולה. ועולה מפורשת	כשרות
	חטאת. סתומה. סתומה.	——	חטאת וסתומה אחת	כשרות
יג.	עולה מפורשת. עולה. חטאת	——	עולה מפורשת ועולה	כשרות
	חטאת מפורשת. סתומה. סתומה	——	חטאת מפורשת וסתומה אחת	כשרות
יד.	עולה. סתומה. עולה מפורשת.	——	שלשתן	כשרות
	חטאת. סתומה. חטאת מפורשת	——	שלשתן	כשרות

אלה הן י״ד סדרים וחילופיהן. וכשתמצה החשבון תמצא, שחמשה סדרים כשר אחת למעלה אחת למטה. ושמונה סדרים שתים למעלה ושתים למטה. ופעם אחד כולן כשרות ג׳ למעלה וג׳ למטה כלומר פרידות. ויען כי בכל המסכת הזאת מחמירין אפילו בספיקי ספיקות ולא אזלינן בתר רובא, ולכן לכל הפחות כשר אחת למעלה ואחת למטה, והוא כמנין שבסתומה. וכמו שמפרשינן במשנה ג׳ המרובה כשר. כלומר המספר המרובה לא של האשה שיש לה המספר המרובה, שהרי מחלקין ביניהן מספיקא. ה״נ הפי׳ של אין כשר אלא סתומה, כלומר המספר של הסתומה. אמנם תלה הדבר בסתומה שהן שתי פרידות. ולא אמר כמנין המפורשות שהן ג״כ שתים. משום דכללא כייל, שאם יתרבו הסתומות ויתרבו ג״כ העולות והחטאות והמפורשות ויתרבו חלוף סדריהם, יהיה ג״כ כשר כמנין הסתומות.

וחשבון זה של משנתינו. נאמר ונשנה במשנה הבאה אחריה, חטאת שנים בחובה, עולה שנים בחובה

[וה"ה חטאת ועולה יחד שנים בחובה], המנין שבחובה כשר, וכן לעולם. וכן כאן במשנתינו החטאות והעולות יחד שנים בחובה.

והיא מתחלקת ביניהן. בדבר הזה גילה לנו התנא דעתו.

מה השמיענו באופן ציורו. ומה בין חטאת לזו ועולה לזו כלומר לשתי נשים, ובין קן מפורש לאשה אחת. ובא לחוות דעת, שעכשיו שאין כשר אלא שתי פרידות כמנין סתומה. וד' פרידות נפסלו. וצריכות ארבעת הנשים ליקח ארבעתן מן השוק ולהשתתף ולהתנות. הנה לא ישתוו הנשים בערך נתינתם זו לזו, לא לבד שלא ישתוו שתי נשי העולה והחטאת יחד עם הסתומה, אף שלהן שתי פרידות ולה שתי פרידות, או האשה אשר לה קן המפורשת, עם הסתומה, שהרי יש לבעלת הסתומה יותר ספיקות להכשיר מאשר יש להן.

אבל גם שתי הנשים של החטאת והעולה עם בעלת הקן המפורשת, לא ישתוו ג"כ בערכן, וכאשר נבאר, כשנמצה החשבון כפי חלופי הסדרים הארבעה עשר, נראה שיש לבעלת הסתומה עשרה סדרים להכשיר העולה וארבעה לפסול, וכן בחטאת הסתומה, ומהן ששה דרכים להכשיר שתיהן, ולבעלת העולה שבעה סדרים להכשיר ושבעה לפסול, וכן לבעלת החטאת. נמצא שבעלת הסתומה ספיקותיה מרובים להכשיר, ובעלת העולה וכן בעלת החטאת ספיקותיהן שוות, אולם בעלת העולה וחטאת המפורשת, יש לה ארבעה דרכים לפסול שתיהן וארבעה להכשיר שתיהן, ובזה ספיקותיה ג"כ שקולות כבעלת העולה ובעלת החטאת.

אבל יש לה עוד ששה דרכים לפסול אחת מהן, ובזה היא מיגרע גרע בשתיהן, מטעם אותה ששנינו (טהרות פ"ה מ"ה) והובא פסחים (י'.) שני שבילין אחד טמא ואחד טהור הלך באחד מהן כו', ואמרינן בגמרא כשבאו לשאול בבת אחת כו' עיי"ש. ומעתה הנה בעלת המפורשת שיש לה קן שלם שתי פרידות. ע"כ באה לשאול על שתיהן יחד. ועל כל אחת הן יש לה עשרה דרכים לפסול, וארבעה להכשיר.

רק לא ראי זו כראי זו, ומדסותרות פסלינן תרווייהו.

ולזאת גם כאשר ישתתפו בקניית ארבע פרידות שצריכות לקנות מן השוק, תשא בעלת שתי הפרידות המפורשות יותר מאשר ישאו שתי הנשים בעלת העולה ובעלת החטאת גם יחד. כי לפי ערך ספקותיהן להקל ולהחמיר כן ישאו בד בבד הערכת התשלומין. ובעלת הסתומה יען ספקותיה להקל מרובים, תשא פחות מהן הכל לפי חשבון ערך המשולש. ולכן זכר התנא חילוקי ההערכות בארבע נשים. להורות שלא תשוה בעלת הקן המפורשת לבעלת העולה ולבעלת החטאת אף לשתיהן יחד. ותשא יותר מהן. ושלשתן ישאו כל אחת יותר מבעלת הסתומה וכמו שנתבאר.

ובזה נתיישבו כל התמיהות ונתפרשו כל החשבונות,

שהעריכו המפרשים על משנתינו החמורה, ובתוכן גם קושית התוס' [זבחים סז.] במעט השקפה ודעת שפתי התנא ברור מללו. ומנאן אחת לאחת למצוא חשבונן עכ"ד. והדברים נפלאים.

דף כ"ד ע"ב

במשנה: האשה שאמרה הרי עלי קן כשאלד זכר ילדה זכר מביאה שתי קינים כו', לא עשה כן אלא שתים למעלה ושתים למטה ולא נמלך, צריכה להביא עוד פרידה אחת כו' משני מינין תביא שתים כו'.

ופירש המפרש וכן פירש"י בזבחים (דף ס"ז ע"ב) דלעולם הקן שמקריב ראשון הוא לחובתה, והשני הוא לנדרה, ובלא נמלך ועשה גם הקן השני אחד חטאת ואחד עולה, צריכה להביא עוד פרידה א' עולה לתשלום נדרה. ולהכי בשני מינים תביא שנים, משום דלא ידעה איזה מהשני קינים הקריב אחרונה - את התורים או הבני יונה, וצריכה להשלים מאותו המין, דאין מביאים תור כנגד בן יונה או בן יונה כנגד תור (כדלעיל פ"ב מ"ה).

אולם הרמב"ם והראב"ד (פ"י מהל' פסוה"מ) וכן הראב"ד והבעה"מ בפירושם כאן פירשו דלהכי מביאה בשני מינים שתים, משום דמספק"ל שמא עשה החטאת שתיהן ממין אחד, מן התור או מבני יונה, ואינה יודעת מאיזה מין, והיא צריכה להביא עולת חובתה ממין החטאת.

ומדברי רש"י מתבאר חידוש, שהך הלכתא "שאין מביאין תור כנגד בן יונה, ובן יונה כנגד תור", הוא אף בנדר או בנדבה, משא"כ לשאר הראשונים אינו רק בקן חובה.

★ ★

ולכאו' שיטת רש"י צ"ב, שהרי יכול האדם להביא אפילו תור אחד או בן יונה אחד לנדר ולנדבה, וא"כ

מהיכ"ת כשנודר להביא שנים יהו קשורים זה בזה - דאם הביא תור מוכרח להביא השני תור, ואם הביא בן יונה מוכרח להביא השני בן יונה, דבשלמא לגבי חובה ילפינן לה בתו"כ מדכתיב אחד חטאת ואחד עולה - שממין שיביא חטאת, יביא עולה, אבל כשמתנדב שתי צפרים לנדבה, מהיכ"ת יתחייב להביא שניהם מאותו מין, הרי יכול הי' להתנדב ולהביא רק אחד, וא"כ למה איפא יהיו קשורים זב"ז, שממין שהביא ראשון יביא את השני.

★ ★

וביאר הגרי"ז מבריסק על הרמב"ם (הל' מעשה"ק פי"ד הל"ב) דהנה בכריתות (דף ט') איתא: והקריבו מה ת"ל, לפי שנאמר בתורים "והקריב", שומע אני האומר הרי עלי עולת העוף לא יפחות משני פרידין, ת"ל והקריבו, אפילו פרידה אחת ע"כ.

וע"ש ברש"י שכתב והקריב - קרבן שלם עכ"ל. מבואר מדברי רש"י, שאף שיש ריבוי שיכול להביא אף פרידה אחת, אבל קרבן שלם הוא - רק שתי פרידות, והתורה ריבתה שיכול להביא אף מחצית קרבן, ומה"ט בגר שנתגייר מביא שתי פרידות לעולה, וכדמפורש התם בסוגיא דלא מצינו בכל התורה כולה שהיא קרבן באחת, שאין כוונת הגמרא לחלק בין חובה לנדבה, אלא שעצם מהות של קרבן שלם הוא שתי פרידות, אלא שלגבי נדר ונדבה ריבתה תורה שיכול להביא מחצית קרבן.

ולפ"ז א"ש דברי רש"י הנ"ל שסובר שבקן נדבה אין מביאין תור כנגד בן יונה ובן יונה כנגד תור, שכיון שקרבן שלם היינו שתי פרידות, מובן שגם בזה ישנו את הדין ששתיהן צריכין להיות ממין אחד, ומה שהוא יכול להתנדב ולהביא פרידה אחת, חידוש התורה הוא דילפינן מקרא דיכול להביא חצי קרבן ע"ש.

★ ★

במשנה: האשה שאמרה הרי עלי קן כשאלד זכר וכו'.

בתפארת ישראל על המשנה כאן הביא בשם התשב"ץ לבאר מדוע תנן "האשה שאמרה הרי עלי קן כשאלד זכר", ופירש: "שהנשים שמחות טפי עם זכר, מדהו"ל עי"ז חוטרא לידיה, אבל באיש הוא להיפך ששמח יותר כשתלד אשתו נקיבה", עכ"ד. וכוונתו להא דאיתא בבבא בתרא (קמ"א ע"ב) בת תחלה סימן יפה לבנים.

★ ★

ולפי"ז כתב בשו"ת לב ארי' (סי' כה) לפשוט להלכה למעשה, בענין אם הבעל יכול לטעון בעינא חוטרא וכו'. והשאלה למעשה שם היתה בענין זוג שהוא נשוי מזה כשש עשרה שנים, במהלך השנים נולדו להם ארבע הבנים וכולם פגומים (אחד מהם מת), הוברר כי האם נושאת מחלה תורשתית הגורמת לכך, וכי יתכן שכל ולדותיה יהיו פגומים בפגם זה. האב תובע לחייב את האשה להתגרש, וטוען כי רוצה בילדים בריאים שיוכלו לסעוד אותו בזקנותו.

וכותב שם: טענת הבעל כי רוצה ילדים בריאים שיוכלו לסעוד אותו בזקנותו, מצינו דומה לה ביחס לאשה, כדאיתא בגמ' יבמות (סה:) וכתובות (סה.) דבמקום שהאשה תובעת גט כי האיש אינו יכול הוליד, וטוענת בעינא חוטרא לידה ומרה לקבורה, כופין את הבעל לגרשה, וכן נפסק בשו"ע שם (סעיף ו'), וא"כ יש לדון אם אף הבעל יכול לטעון טענה זו. ועיין בפד"ר (כרך ג' עמ' 381) שכתבו שם: "אותה הזכות שיש לאשה לתבוע גט מבעלה, אותה הזכות יש גם לבעל לדרוש את זאת גם אם לא בא לדרוש גט מכח מצות פו"ר וכמו באשה הבאה מחמת טענה", וכ"כ גם בפד"ר (כרך ד' עמ' 357) ושם הסיקו: "כל זה מה שנראה לנו להלכה לפי שורת הדין. אולם אחרי שלא ראינו לגדולי האחרונים ז"ל שנחתו לזה לדון שגם אצל הבעל שייך דין זה של בא מחמת טענה דבעינא חוטרא לידא וכו', ולכן נהי דלפי ההלכה נראה דאשה זו חייבת לקבל גט גם בע"כ, אבל למעשה אין בידינו להכריח אותה שתקבל גט בעל כרחה", עיי"ש.

★ ★

וכותב שם עפ"י דברי התפארת ישראל הנ"ל בשם התשב"ץ, דמבואר כי טענת בעינא חוטרא לידא היא טענה לאשה בלבד ולא לבעל, שהרי משמעות הטענה בעינא חוטרא היא שזקוקה למשענת לעת זקנתה שהוא צורך שבטבע האשה שחוששת לכך מחמת חולשתה, ואין בטבעו של האיש שיהיה חושש לכך.

ואף מדברי הפוסקים משתמע כך, שהרי כל הפוסקים הדנים אם יש חדר"ג שלא לגרש בע"כ אף במקום מצוה כגון

בשהה עשר שנים ולא ילדה וידעו שהמניעה ממנה, לא הזכירו כלל שביכולתו לטעון אף טענת בעינא חוטרא לידא, אמנם אין מזה הוכחה גמורה משום שבדרך כלל הנדון הוא משום קיום מצות פו"ר שהיא מצות עשה וודאי שהיא עדיפה על טענת בעינא חוטרא, אולם מצב כזה שאין נדון משום פו"ר ורק משום בעינא חוטרא לא מצאנו עכ"ד.

★ ★

במשנה: האשה שאמרה הרי עלי קן כשאלד זכר וכו'.

כתב רבינו הבית יוסף בשו"ת שלו (הל' גביית כתובה סי' א'): אי לא הוה ליה אלא ברתא אי הוה אמר לבני היתה זוכה הבת במתנה. ותדע דבת בכלל בנים דתנן בסוף פ' השולח המוציא את אשתו וכו' נשאת לאחר והיו לה בנים כו', והתם בבת נמי מוציאה מידי איילונית והרי היא בכלל היו לה בנים, וכן בפרק יש בכור תנן מי שהיו לו בנים ונשא אשה שכבר ילדה וכו', והתם ודאי בת יחידה בכלל היו בנים ולא היו לו בנים היא, וכן בכמה דוכתי בתלמודא.

ואע"ג דבפ' יש נוחלין אהא דתנן והבנים את האב אמרינן ואיבע"א והתנחלתם אותם לבניכם ולא לבנותיכם, אלא מעתה למען ירבו ימיכם וימי בניכם ה"נ, ברכה שאני, די"ל דהתם שאני דגלי קרא דגבי נחלה יש חילוק בין בן לבת דכתיב וכו'.

והא דתנן בפ"ב דנזיר (י"ב ע"ב) הריני נזיר וכו', י"ל דהתם שאני דמן הסתם אין דרך לנדור נדרים אלא על הבן, כהאי דתנן בסוף קנים האשה שאמרה הרי עלי קן כשאלד זכר, אבל בת שהכל עצבים בה (נדה ל"א ע"ב) מן הסתם אינה בכלל, וכן משמע קצת מדברי התוספות שכתבו שם בנזיר (שם) הריני פי' הודאה ושבח להקב"ה שחנני וזיכני ונולד לי בן. ע"כ. נראה מדבריהם, דמה"ט הוא דאמרינן התם דבן דוקא קאמר ולא בת, אבל בעלמא בת בכלל בן היא, ובהדיא כתב המרדכי בפרק המפקיד, דבלשון בני אדם חתניו בכלל בניו הם דבעל כאשתו וכו' עכ"ל.

★ ★

מבואר מדבריו דכאן כוונת האשה באמת דוקא על הנולדת בן ולא בת, וג"כ אין מזה ראיה דבת אינה בכלל לשון בן ודו"ק. וראה לעיל מה שהבאתי מהתפארת ישראל בשם התשב"ץ, ולפי"ז בודאי מובן דמכאן אין ראיה לכל מקום אי לשון בן הכוונה גם על בת ודו"ק היטב.

★ ★

וע"ע ברביד הזהב עה"ת (פר' בראשית) עה"פ: בעצב תלדי בנים וגו', מש"כ באריכות בענין זה דפשיטא דשם הכונה שם על לידת בנות ע"ש היטב, וראה שם בפ' ויוסף אברהם עוד הרבה בזה.

דף כ"ה ע"א

במשנה: אמר ר' יהושע זה הוא שאמרו כשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת קולו שבעה כו' ויש אומרים אף צמרו תכלת.

בביאור הגר"א (שבמשניות) כתב שהיש אומרים הזה הוא מקביל לבן עזאי שסובר לעיל שצריך להביא שתי חטאות, א"כ מתחייבת לפי זה שמונה קרבנות, לכן גם היש אומרים חושבין שמונה קולות שיוצאים ממנו.

★ ★

במשנה: כשהוא חי קולו אחד, וכשהוא מת קולו שבעה.

בספר תולדות יעקב יוסף (בפרשת ויגש) מפרש, שהצדיק כשהוא עומד במדרגה אחת ופועל רק לעצמו ואינו פועל לתועלת אחרים, נשאר קולו אחד. אך כשהוא מת - היינו שיורד ממדרגתו אל שאול תחתיות, ומחבר את עצמו עם המוני העם בכדי להעלותן עמו, אז 'קולו שבעה' - שבעת ימי הבנין, כללות העולם, וזכות הרבים תלוי בו עכד"ק.

★ ★

במשנה: כשהוא חי קולו אחד, וכשהוא מת קולו שבעה.

במשך חכמה על הפסוק 'כי שם ה' אקרא' (דברים ל"ב ג') מביא שבספרי כתוב - שמלאכים מזכירים אחרי שלוש תיבות (קדוש קדוש קדוש, ה'), ומשה אמר די לי שאהיה אחד מז' מלאכים, לכן הזכיר השם אחרי כ"א תיבות (מראשית שירת האזינו עד לכאן) וכו', וכשמת - הנפש הישראלי מתעלה להיות כמלאך, לכן אמרו כשהוא חי קולו אחד, וכשהוא מת קולו שבע.

★ ★

במשנה: **ר"ש בן עקשיא אומר כו' זקני תורה אינן כן אלא כל זמן שהם מזקינים דעתם מתיישבת אליהם.**

בביאור הרז"ה למסכת קינים, כתב טעם סמיכות מימרא זו לכאן, לפי שסדר קדשים הוא כנגד חכמה - בפסוק והי' אמונת עתיך חוסן ישועה חכמה ודעת (שבת ל"א ע"א), ומסכת קנים שעניינה חשבון, היא תחלת החכמה, ולכן נחתמה המסכתא בשבח תלמידי חכמים וחכמתם.

ומסיים: "המקום יזכני לאהבתו וליראתו, שהיא - שורש כל החכמה ותחילתה, כדכתיב ראשית חכמה יראת ה' וכו'".

★ ★

הגאון ר' אברהם משה באב"ד ז"ל מסונדרלנד - אנגלי' אמר בשם דודו הרב מפאלדוואלטשיסק, זקני עם הארץ כל זמן שמזקינים - שהגוים מחכימים יותר ויותר, וכשהם מביטים לאחור אל אבותיהם וזקניהם, דעתם מיטרפת - בראותם איך זקניהם וזקני זקניהם היו בני בלי שם ובלי תרבות, נבערים מכל דעת ותבונה.

אבל זקני ת"ח כל זמן שמזקינין - כשמביטים לאחור אל אבותיהם וזקניהם, דעתן מתוספת עליהן - בראותם גודל וריבוי חכמתם, ועי"ז מתבוננים ודורשים מעצמם להעפיל אל החכמה יותר ויותר.

(ס' ילקוט דברי אסף ע' י"ב בהגה"ה)

★ ★

במשנה: **זקני ע"ה כל זמן שהם מזקינים דעתן מיטרפת עליהם שנאמר מסיר שפה לנאמנים, וטעם זקנים יקח. אבל זקני ת"ח אינו כן כו' שנאמר בישישים חכמה, ואורך ימים תבונה.**

החתם סופר (בסוף תורת משה חלק ה' באגדות הש"ס) כתב דשני חילוקים נמצאים בין זקני ע"ה לזקני ת"ח, א' שזקני ע"ה עצמם דעתן מיטרפת, משא"כ זקני ת"ח מתעצמים בחכמה ובתבונה. ב' לגבי עצם החכמה בחכמת הגוים ועמי הארץ, מיטפשת ונבזית, שהחכמה של דורות שעברו, עבר עלי' הכלח ונסרחת, ודורות האחרונים לועגים ומבזים אותם, אבל זקני ת"ח, אדרבה הבאים אחריהם מקבלים כל דבריהם באימה, ואם הראשונים כמלאכים כו'.

וזהו כפילות הלשון כאן "מסיר שפה לנאמנים" - שזקני הע"ה עצמם נעשים חסרי חכמה ומדע, "וטעם זקנים יקח" שאותו טעם וחכמה שלמדו והאמינו בהם כל ימיהם, יקח מדורות שאחריהם, שמבטלים כל דברי קודמיהם.

אמנם בזקני ת"ח "בישישים" - עצמם - "חכמה", "ואורך ימים תבונה" שלאורך ימים נשאר התבונה לאחריהם, ובזה מתרץ למה נאמר "ב"ישישים חכמה, ולא נאמר "ב"אורך ימים תבונה, דלא קאי על הזקנים עצמם, אלא על החכמה גופיה.

★ ★

הרה"ק ר' פנחס מקוריץ זי"ע מביא בשם הבעש"ט זי"ע - זקני תורה וזקני עם הארץ אלו ואלו נקראים בשם זקנים, כי אין זקן אלא מי שקנה חכמה. וההבדל ביניהם הוא, זקני תורה נקראים אלו שדבקים בתורה, ולבם פנוי מכל ענייני הגוף, ומקושרים בפנימיות התורה, עד שהתורה הוא חלק מנשמתו, לכן ככל מה שכוח הגוף הולך ונחלש מחמת זקנה - במקביל, כוח נשמתו הולך ועולה.

לעומתו, זקני עם הארץ היינו אף שלומדים תורה אלא תורתם היא מן השפה ולחוץ כתורתו של דואג, היא כולה גופנית, לכן כשמגיעים ימי הזקנה, גופו נחלש, גם תורתו נחלשת. 'ודעתם מטרפת עליהם' עכד"ק.

(נופת צופים)

★ ★

וכעין זה מבאר החתם סופר בדרשות (דף תי"א טור ב') שזקני ע"ה דהיינו החכמים בחכמות אומות העולם, כיון שאין חכמים רק במורגשות, לכן כנשחלש ע"י הזקנה טבעם וגשמם, ממילא נחלש חכמתם, אמנם תלמידי חכמים שחכמתם הוא במה שמעל הטבע, ואדרבה הגוף מפריע וחוצץ בעצמם מלעיין היטב, כשנחלש החומר שלהם, ממילא מתגבר כוח עיונם וחכמתם בדברים המושכלים.

★ ★

במשנה: **ר"ש בן עקשיא אומר, זקני ע"ה כל זמן שהם מזקינים דעתן נטרפת עליהם וכו' אבל זקני תורה אינן כך וכו'.**

בספה"ק ליקוטי תורה וש"ס להרה"ק רי"א מזידיטשוב זצ"ל (פר' בחוקותי) כותב:

שמעתי בשם הקדוש רבן של בני הגולה מ' יעקב יצחק זצ"ל מלובלין הפירוש זקני עם הארץ, רצ"ל מלת "זקנה" מורה לחכמה, כמאמר הגמרא (קדושין לב:) ר' יוסי

הגלילי אומר אין זקן אלא זה שקנה חכמה כו׳, ופרש״י לשון נוטריקון דיבר הכתוב. נמצא הפירוש זקני עם הארץ שהם חכמים של עמי הארץ, דעתן כו׳, וזקני תורה היינו שהם חכמים בתורה, דהיינו חכמי תורה, ע״כ דעתן מתיישבת כל זמן שמזקינין. ע״כ שמעתי עכד״ק.

★ ★

במשנה: זקני תורה דעתם מתיישבת עליהם.

איתא ב׳אור החיים׳ הקדוש פרשת ויחי (מז, כט. ד״ה ויקרבו ימי): ״שאנו רואים כי כשיזקין האדם תתמעט הבנתו, ואפילו איש חכם לא יוכל לצאת ולבא במלחמתה של תורה, ויתמעטו הרגשותיו, הגם שאמרו רבותינו ז״ל (קנים פ״ג מ״ו) זקני תורה דעתם מתיישבת עליהם, דקדקו לומר מתישבת, לשלול דעתם של זקני ע״ה שמתטרפת, ולעולם כח השכליי והתבוניי יאפס״ עכ״ל.

ומביא שם הטעם עפ״י מש״כ האריז״ל שכל אדם נברא עם מספר ניצוצות הק׳ כמו מספר ימי חיי שנותיו, וא״כ כעבור הימים והשנים, נתמעט ממנו חלקי ניצוצות הקדושה, וממילא נחלש אצלו החכמה והבינה ע״ש.

★ ★

והנה בס׳ ׳נר למאור׳ (להגאון ר׳ ראובן מרגליות זצ״ל) הקשה ע״ז, דאף שבסוף מס׳ קנים הלשון הוא ׳דעתם מתישבת עליהם״, אבל בגמרא שבת (קנב, א) הלשון הוא: ״ת״ח כל זמן שמזקינין חכמה נתוספת בהם״, ולפ״ז צ״ע האיך יפרנס האור החיים הק׳ את הגמ׳ דשבת?

ומביא שם מס׳ ׳בכורי אביב׳ לתרץ: ״כי שני ענינים הם׳, א׳ בהתחלת ימי הזקנה שאז יוסיף חכמה, שע״ז אמרו בשבת שם תלמידי חכמים כל זמן שמזקינים חכמה נתוספת בהם. ב׳ זקן מופלג שמזקין יותר, שאז יחלש גם כח שכלו וחריפותו, אבל עכ״פ דעתו מתיישבת, ולכן דייקו ונקטו במשנה בקינין שם בכפילא, שני פעמים מלת זקן (מה שאינו בגמ׳ שבת), ״זקני״ ת״ח כל זמן ״שמזקינים״, היינו שכבר היה זקן ומזקין יותר והוי מופלג בזקנה, אבל ת״ח בתחילת ימי זקנה מוסיף חכמה, ולכן אין ממנים אלא זקנים״, עכ״ל. ועי׳ ב׳פרדס יוסף׳ ויחי שם (ח״ב ע׳ תתי״ט) שהקשה ומתרץ ג״כ כנ״ל. ועי׳ בזה גם בקובץ ׳אור ישראל׳ (מאנסי - ניו יארק) תשרי תשנ״ט (גליון י״ג ע׳ קצח).

★ ★

וכתב ידי״נ הרה״ג ר׳ ישכר דוד קלויזנר שליט״א: ונראה שקשה להעמיס זאת בכוונת האור החיים הק׳, כי כשכתב ״כשיזקין האדם תתמעט הבנתו״ משמע בפשטות שכן הוא כבר בתחילת ימי הזקנה, ולא כתב ״כשמזקין [׳הזקן׳ אלא ׳האדם׳] יותר תתמעט הבנתו״, ומזה שאינו מחלק כלל בין תחילת ימי זקנה לזקן יותר, מבואר בפשטות שלא נראה לו חילוק זה.

וגם לפי דברי התירוץ, הול״ל דרק גבי זקן מופלג ״כח השכליי והתבוניי יאפס״, ומזה שכתב ״לעולם .. יאפס״ מבואר בפשטות שאין לחלק כלל בין תחילת ימי זקנה לזקנה מופלגת.

[ומה שכתב ב׳בכורי אביב׳: ״ולכן אין ממנים אלא זקנים״ לסנהדרין, ולא זקן מופלג מפני שאין לו תוספת חכמה, זה אינו, וכמ״ש כ״ק אדמו״ר זי״ע בלקוטי שיחות חלק כ״ט (ע׳ 264 הערה 14): ״והא דאין מושיבין זקן בסנהדרין (סנהדרין ל״ו ע״ב) היינו זקן מופלג (רמב״ם שם [הל׳ סנהדרין פ״ב] ה״ג. וראה לח״מ שם), והטעם הוא (לא מפני שיש חלישות בשכלו, כ״א) ״מפני שיש בהן אכזריות״ (רמב״ם שם, ועד״ז ברש״י סנהדרין שם [יז, סע״א])״, עכ״ל].

ב׳ברכת שמעון׳ על האוה״ח הק׳ (עמ׳ קמ״ב) כתב: ״ועי׳ בנר למאור בזה. אבל מצאתי כדברי רבנו בדרשות הר״ן דרוש (ו׳) [י] וז״ל, אין הכונה בכאן לומר שזקני תורה כל זמן שיזקינו תתרבה חכמתם, כי אפשר שאין כן, כי מ[כיון] אשר השכל צריך לכלים גשמיים, אפשר שכאשר יפליג בזקנה ויפלגו הכלים להחליש יחלש גם הוא, ולכן לא אמר זה התנא חכמה מתוספת עליהם, אע״פ שהוא כן בברייתא בפרק השואל (שבת קנב, א), אבל אמר שדעתן מתיישבת עליהם ופירושה וגו׳ וע״ש. ואולם לא ביאר הר״ן א״כ מה סברת הברייתא שכן נקטה הלשון התוספת בהן״, עכ״ל.

והנה בפירוש ׳אור בהיר׳ על אוה״ח הק׳ שם (אות יז) כתב על מה שאומר: ״דקדקו לומר מתיישבת״: ״ולא אמרו ׳מתחכמות׳, שאין להם עוד כח החכמה לירד לעומקה של סברא לפלפל ולחדש לעקור הרים ולטוחנן זו בזו כמו בימי עלומיהם, אבל זכרון שלהם לא ימוש, וכל מה שמוסיפין ללמוד מוסיפין חכמה, וכמו שאמרו ז״ל בשבת קנ״ב חכמה ׳נתוספת׳ בהם״, עכ״ל.

ואינו מובן, כי 'חכמה' הוא 'לירד לעומקה של סברא' - כמו שכתב בעצמו - וע"ז אומר "שאין להם עוד כח החכמה לירד לעומקה של סברא .. כמו בימי עלומיהם", א"כ הרי בגמרא שבת (קנב, א) הלשון הוא: "ת"ח כל זמן שמזקינין 'חכמה' נתוספת בהם", ולפ"ז צ"ע האיך יפרנס האור החיים הק' את הגמ' דשבת? - ומ"ש ש'זכרון' 'נתוספת' בהם, ז"א, דעי' ברש"י בשבת (כא, ב) על 'גירסא דינקותא' שכותב: "מתקיים יותר משל זקנה" - כי מה שהאדם משנן בצעירתו זוכר יותר ממה שהוא משנן לעת זקנתו. וגם 'זכרון' - אינו 'חכמה'.

★ ★

והנראה בזה לתרץ, בהקדם השינויים שיש בין המשנה בסוף קנים להגמ' דשבת (קנב, א) 'דבמשנה נאמר: "רבי שמעון בן עקשיא אומר, זקני עם הארץ כל זמן שמזקינין דעתן מיטרפת עליהן .. אבל זקני תורה אינן כן, אלא כל זמן שמזקינין דעתן מתיישבת עליהן שנאמר וכו'" עכ"ל.

ובגמ' דשבת נאמר: תניא רבי ישמעאל ברבי יוסי אומר, תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין חכמה נתוספת בהם שנאמר .. ועמי הארץ, כל זמן שמזקינין טפשות נתוספת בהן שנאמר" וכו' עכ"ל.

ויש לדייק כמה דברים:

א) מה מוסיף הברייתא (בשבת) על הנאמר במשנה (בקנים)?

ב) למה בקנים מתחיל ב'זקני עם הארץ' ומסיים ב'זקני תורה', ובגמרא שבת עושה את ההיפך, מתחיל ב'ת"ח כל זמן שמזקינין' ומסיים ב'ע"ה כל זמן שמזקינין'?

ג) למה בקנים אומר "זקני תורה" כל זמן שמזקינין, ובשבת אומר "תלמידי חכמים" כל זמן שמזקינין?

ד) למה בקנים אומר "זקני עם הארץ" כל זמן שמזקינין, ובשבת אומר "עמי הארץ" כל זמן שמזקינין?

ה) למה בקנים מאריך ואומר "אבל זקני תורה אינו כן", לכאו' הול"ל בקיצור כמו בגמ' דשבת "וזקני תורה כל זמן שמזקינין וכו'? (בלי "אבל" ובלי "אינו כן")?

ו) למה בקנים גבי ע"ה נאמר "מיטרפת עליהן", ובגמ' דשבת נאמר "טפשות נתוספת" וכו'?

ז) למה בקנים גבי זקני תורה נאמר "דעתן מתיישבת עליהן", ובגמ' דשבת נאמר "חכמה נתוספת בהם"?

★ ★

ונראה לבאר בהקדם מ"ש רבנו הזקן בתניא (פרק ג):

"והנה כל בחינה ומדרגה משלש אלו, נפש רוח ונשמה, כלולה מעשר בחינות, כנגד עשר ספירות עליונות שנשתלשלו מהן, הנחלקות לשתים, שהן שלש אמות ושבע כפולות. פי' חכמה בינה ודעת, ושבעת ימי הבנין, חסד גבורה תפארת כו'. וכך בנפש האדם שנחלקת לשתים, שכל ומדות, השכל כולל חכמה בינה ודעת, והמדות הן אהבת ה' ופחדו ויראתו ולפארו כו', וחכמה בינה דעת נקראו אמות ומקור למדות, כי המדות הן תולדות חכמה בינה דעת.

"וביאור הענין, כי הנה השכל שבנפש המשכלת שהוא המשכיל כל דבר, נקרא בשם חכמה, כ"ח מ"ה. וכשמוציא כחו אל הפועל, שמתבונן בשכלו להבין דבר לאשורו ולעמקו מתוך איזה דבר חכמה המושכל בשכלו, נקרא בינה. והן הם אב ואם המולידות אהבת ה' ויראתו ופחדו. כי השכל שבנפש המשכלת כשמתבונן ומעמיק מאד בגדולת ה' איך הוא ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין וכולא קמיה כלא חשיב, נולדה ונתעוררה מדת יראת הרוממות במוחו ומחשבתו לירא ולהתבושש מגדולתו ית' .. ופחד ה' בלבו .. והדעת הוא מלשון והאדם ידע את חוה, והוא לשון התקשרות והתחברות, שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאוד, ויתקע מחשבתו בחוזק בגדולת אין סוף ברוך הוא, ואינו מסיח דעתו. כי אף מי שהוא חכם ונבון בגדולת אין סוף ברוך הוא, הנה אם לא יקשר דעתו ויתקע מחשבתו בחוזק ובהתמדה לא יוליד בנפשו יראה ואהבה אמיתית, כי אם דמיונות שוא, ועל כן הדעת הוא קיום המדות וחיותן והוא כולל חסד וגבורה, פי' אהבה וענפיה ויראה וענפיה", עכ"ל.

ומעתה י"ל שה'בינה' גבי אדם המזדקן באמת היא מתמעטת, וכ"ה לגבי ה'דעת', ולכן נזהר האור החיים הק' וכתב: "שאנו רואים כי כשיזקין האדם תתמעט 'הבנתו'", ולא כותב 'חכמתו', כי 'חכמתו' של ת"ח באמת לא רק ש'מתיישבת' בהן, אלא שגם 'נתוספת' בהם, וכמו שנאמר בגמ' דשבת דמיירי גבי 'חכמה'. משא"כ בקנים מיירי גבי 'דעת'. וגבי ה'דעת' של עמי הארץ אצלם זה אפילו 'מיטרפת' בהן, משא"כ גבי 'זקני תורה', 'הדעת' רק

מתיישבת עליהן (ולא 'מיטרפת'), [וכן לגבי 'בינתם'], ובודאי שלא 'מתוספת' בהם (כמו גבי 'חכמה').

ולפ"ז יבואר היטב גם מ"ש רבנו האור החיים הק' "ואפילו איש חכם לא יוכל לצאת ולבא במלחמתה של תורה [שזה ע"י ה'בינה' וה'דעת' דוקא] ויתמעטו הרגשותיו [דהיינו ה'דעת']", אבל לא כן לגבי 'חכמתו' (ובפרט שהתחיל ב'איש חכם' דמיירי שיש לו 'חכמה' שכל זמן שמזקין אפילו מתוספת בהם), כי ה'חכמה' אצל זקני ת"ח תמיד 'מתוספת' בהם, ורק ה'בינה' - ו'רגשותיו' דהיינו ה'דעת' מתמעטת ו'מתיישבת' בהן, ובלי ה'בינה' וה'דעת' הרי אי אפשר לצאת ולבא במלחמתה של תורה אפילו שיש לו ריבוי חכמה. וזה מה שמסיים האוה"ח הק': "ולעולם כח השכליי והתבוניי יאפס", דהיינו ה'בינה' דוקא, משא"כ ה'חכמה' אדרבה נתוספת בהם. ולק"מ מה שהקשו עליו מגמ' דשבת, כי שם מיירי גבי 'חכמה'. ואיזהו 'חכם' הרואה את הנולד (אבות פ"ב מי"ב) ו'רוב שנים יודיע חכמה' [איוב לב, ז], ובזה באמת כל זמן שמזקינין 'חכמה' נתוספת בהם (משא"כ ב'בינה' ו'דעת'), וא"ש.

★ ★

ועפ"ז יבואר למה בקנים מתחיל גבי 'עמי הארץ', כי קודם כל מתחיל לומר שגבי ה'דעת', אצלם זה 'מיטרפת עליהן'. ואח"כ ממשיך ואומר - כדי להדגיש את המעלה והחידוש לגביהם, דהגם שגבי תלמידי חכמים ה'בינה'וה'דעת' אינו מתוספת בהן (כמו ה'חכמה'), אלא אדרבה, אפילו מתמעטת כנ"ל, ובכל זאת: 'אבל זקני תורה אינו כן', כי זה כל החידוש כאן, דבאמת 'זקני תורה' "לעולם כח השכליי והתבוניי יאפס", [ובמכש"כ שבודאי לא מתוספת כלל], והיינו שכל החידוש כאן הוא לשלול שהם לא כמו 'דעתם של זקני ע"ה שמיטרפת עליהן' - 'אלא כל זמן שמזקינין דעתן [עכ"פ] מתיישבת עליהן', אבל בודאי שלא 'מתוספת' כמו גבי 'חכמה' כנ"ל.

משא"כ בגמ' דשבת מיירי גבי 'חכמה', ולכן שם שפיר מקדים תלמידי חכמים, דהרי גבי שניהם יש חידוש והוספה, דגבי הת"ח ה'חכמה' מתוספת בהן, וגבי ע"ה ה'טפשות' נתוספת בהן, ולכן מתאים כמובן להתחיל בת"ח, כי שם אין מה להדגיש החידוש בתלמידי חכמים ביחס לעמי הארץ [כמו לגבי ה"דעת" וה'בינה' כנ"ל], וא"ש.

ומעתה יבואר היטב מה מוסיף הברייתא דשבת על המשנה דקנים, כי בכל אחד מהם מיירי מדבר שונה לגמרי, דבקנים מיירי גבי 'דעת', והברייתא דשבת מיירי גבי 'חכמה', וא"ש.

★ ★

ולפ"ז העירני בני הרב יעקב זכריה שי' דלכן נאמר בקנים 'זקני תורה', ובשבת "תלמידי חכמים' כל זמן שמזקינין', כי בשבת מיירי גבי 'חכמה' (וכמ"ש בתניא 'חכמה - כ"ח מ"ה'), ולכן נאמר שם תלמידי 'חכמים' דייקא, משא"כ בקנים שם מיירי מ'דעת' וכו', לכן נאמר 'תורה' סתם, וא"ש.

ולפ"ז גם מדויק למה גבי ע"ה בקנים נאמר 'מיטרפת עליהן', ובשבת נאמר 'טפשות ניתוספת' וכו', כי 'טירוף' שייך ל'דעת' ('טירוף הדעת' ולא 'טפשות הדעת'), ובקנים הרי מיירי גבי 'דעת', משא"כ בשבת מיירי גבי 'חכמה', והרי 'טפשות' הוא היפך החכמה (ולא 'טירוף'), וא"ש.

ועפ"י הנ"ל יבואר מדוע אין מושיבין זקן בסנהדרין (סנהדרין לו, ב), דהיינו זקן מופלג דוקא. והטעם הוא (לא מפני שיש חלישות בשכלו, כ"א) "מפני שיש בהן אכזריות", כי 'אכזריות' היינו מיעוט וחוסר הרגשה, דהיינו 'דעת' כנ"ל. ואכן "רואים כי כשיזקין האדם .. יתמעטו הרגשותיו", אבל חכמתו אמנם 'מתוספת בהם, גם אז, כהגמרא דשבת הנ"ל, וא"ש מאד.

ובנוגע לשאלות ג-ד הנ"ל, נראה גם לומר שיש הבדל בין 'בינה' ל'דעת', דגבי 'בינה' התהליך של 'מתיישבת עליה', כבר מתחיל בהתחלת ימי הזקנה, משא"כ לגבי ה'דעת', התהליך של 'מתיישבת עליהן' אינו מתחיל בהתחלת ימי הזקנה, אלא דמתחיל רק גבי זקן מופלג שמזקין יותר, שאז רק מתחיל החלשות ה'דעת', אבל עכ"פ 'דעתו' מתיישבת עליהן, ולכן דייקו ונקטו במשנה בקינין שם בכפילא, שני פעמים מלת זקן (מה שאינו בגמ' שבת דמיירי גבי 'חכמה', שכבר בהתחלת ימי הזקנה 'נתוספתן בהם'), "זקנין ת"ח כל זמן שמזקינים", היינו שכבר היה זקן ומזקין יותר והוי מופלג בזקנה, ע"ד מ"ש ה'בכורי אביב' הנ"ל, אולם רק בפרט הזה של ה'דעת' בלבד.

★ ★

ולפ"ז א"ש מ"ש האור החיים הקדוש "שאנו רואים כי כשיזקין האדם תתמעט 'הבנתו'", דהיינו ה'בינה', ולכן דייק מאד ולא כתב כשיזקין 'הזקן', כי גבי 'בינה' התהליך של 'מתיישבת עליהן' כבר מתחיל בהתחלת ימי הזקנה, משא"כ בנוגע ל'דעת' כתב רבנו: "ויתמעטו הרגשותיו [דהיינו ה'דעת'], הגם שאמרו רבותינו ז"ל (קנים פ"ג מ"ו) זקני תורה 'דעתם' מתיישבת עליהם, דקדקו לומר מתישבת", ושם גבי ה'דעת' התהליך של 'מתיישבת עליהן', אינו מתחיל בהתחלת ימי הזקנה, אלא דמתחיל גבי זקן מופלג שמזקין יותר, שרק אז מתחיל התהליך של החלשות ה'דעת', אבל עכ"פ איך שלא יהיה, 'דעתן' 'מתיישבת' עליהן, ולכן דייקו ונקטו במשנה בקינין שם בכפילא, שני פעמים מלת זקן (מה שאינו בגמ' שבת דמיירי גבי 'חכמה', שכבר בהתחלת ימי הזקנה 'נתוספת' בהם), "זקני" ת"ח כל זמן "שמזקינים", היינו שכבר היה זקן ומזקין יותר והוי מופלג בזקנה. ולכן אין מושיבין בסנהדרין רק זקן מופלג דוקא, לא מפני שיש חלישות בשכלו, כי אם מפני שיש בהן אכזריות, דהיינו חוסר הרגשה, שהוא חוסר ה'דעת' כנ"ל.

והה"ד לגבי "זקני עם הארץ", שכל זמן שמזקינין דעתן מיטרפת עליהן, זה אינו בהתחלת ימי הזקנה, אלא רק אח"כ כשמזקין יותר, משא"כ גבי 'טפשות נתוספת בהם', זה כבר מתחיל בתחילה ימי הזקנה שלהם, וא"ש מאד, והכל מדויק להפליא בעזה"י.

★ ★

במשנה: **זקני ע"ה וכו' שנאמר מסיר שפה לנאמנים וכו'.**

כתב בספר קול הרמ"ז להג"ר משה זכות זצ"ל על המשניות.

נראה **לי דדייק מה ענין שפה אצל נאמנים, ולכן נראה דלא מפרש ליה לשון אמונים, אלא לשון ואומר (ירמיה כג, לא) וינאמו נואם, ור"ל מדברים, וכן פירש ספר השרשים (ע' נאם), ולכן זקנים דסתמיך ליה ר"ל זקנים שעסקו בדברי שיחה ופטפוטין ולא בתורה.**

הגה. ה' מנת חלקי אמרה נפשי לסיים בדבר טוב, ולדקדק בלשון התנא דאמר זקני עמי הארץ ולא תני עמי הארץ סתם, דמלת זקני מורה על זה שקנה חכמה והם שני דברים סותרים.

וקרוב אלי לאמר, דכונת התנא למה שאמרו רבותינו ז"ל במסכת סוטה (כ"ב ע"א), איזה עם הארץ אחרים אומרים אפילו קרא ושנה ולא שמש תלמידי חכמים (שלא הקפידו על טעמי המשנה היינו שלא למדו גמרא). ותו איתא שם הני תנאים מבלי עולם, מבלי עולם סלקא דעתך, אמר רבא שמורין הלכה מתוך משנתן (פי' רש"י שמבלין עולם בהוראת טעות כיון דאין יודעים טעם המשנה, פעמים מדמין לה דבר שאינו דומה). ואיתא בעירובין נ"ד א', רבא אמר מהכא (תהלים כא) תאות לבו נתת לו (פי' רש"י ד"ה זכה, בעוד שהוא מתאוה באה לו תאותו עד שלא ישאלנה), אימתי תאות לבו נתת לו בשעה שארשת שפתיו בל מנעת סלה (פי' רש"י שכשנתת בו דעת להוציא בשפתיו).

ולפי זה הכי פירושו, זקני עמי הארץ דר"ל שהם זקנים והם עמי הארץ, ר"ל שמורין הלכות מתוך משנתן, דעתו מטרפת שנאמר מסיר שפה לנאמנים ויוקח מהם טעם זקנים. ובודאי כל זמן שמזקינים הם יותר בטעות, דשבשתא כיון דעל על. אבל זקני תורה, דר"ל אותן דשמשו תלמידי חכמים ומרבה ישיבה מרבה חכמה, דעתן מתיישבת במשנתן, ועיין מה שכתבתי בהקדמה על מאמר דאמר רבא במסכת שבת דף ס"ג, מ"ד אורך ימים בימינה וכו' למיימינים אורך ימים וכל שכן עושר וכבוד וכו', הוכחתי שם דזה קאי על אותן ששימשו תלמידי חכמים, ולכן מסיים כאן במקרא זה שנאמר בישישים חכמה, ועל שם החכמה תחיה לבעליה בעולם הזה ואורך ימים תבונה לעולם הבא עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

במשנה: **שנאמר מסיר שפה לנאמנים וטעם זקנים יקח.**

בעין יעקב דפוס ווילנא כתב בליקוטי מהרש"א שבמקום "שנא' מסיר שפה" וגו' צ"ל "שנאמר (איוב י"א כ"ד) מסיר לב ראשי עם הארץ, ויתעם בתוהו לא דרך" ע"כ.

וכתב בספר ילקוט הגרשוני: לפענ"ד אין הגה"ה זו נכונה, דבפסוק מסיר לב ראשי עם הארץ לא מיירי כלל "בזקני" עם הארץ, וא"כ אין ראיה משם דזקני ע"ה כל זמן שמזקינין וכו', לכן העיקר כגירסת הספרים "שנאמר מסיר שפה לנאמנים וטעם זקנים יקח", ועיקר הראיה מסיפא דקרא, דהיינו וטעם זקנים יקח.

ועיין בפי' הר"ע ברטנורה שכתב "שנאמר מסיר שפה לנאמנים, ובעמי הארץ משתעי קרא דלעיל מיניה כתיב מסיר לב ראשי עם הארץ עכ"ל.

ויש בדבריו טעות דמוכח דהא מסיר שפה לנאמנים כתיב באיוב (י"ב פסוק כ'), ומסיר לב ראשי עם הארץ כתיב באיוב (שם פסוק כ"ד), וע"כ צ"ל דלמטה מינה כתיב מסיר לב ראשי עם הארץ.

ואם היה ניתן רשות להגיה במשנה היה יותר נוכן להגיה דכצ"ל שנאמר מסיר שפה לנאמנים וטעם זקנים יקח, ונאמר מסיר לב ראשי עם הארץ ויתעם בתוהו לא דרך.

★ ★

וז"ל הרי"ף שעל העין יעקב (שבת דף קנ"ב ע"א) תניא זקני ת"ח כל זמן שמזקינין חכמה נתוספת בהם שנאמר בישישים חכמה וזקני ע"ה. כל זמן שמזקינין טפשות נתוספת בהם שנאמר וכו', ורש"י ז"ל פירש ע"כ מדקשו קראי אהדדי חד מתוקם בחכמים וחד בזקני השוק, וראיתי כתוב דגבי קרא דטעם זקנים יקח כתיב מסיר לב ראשי עם הארץ דאמר בזקני עם הארץ, ולי נראה דדריש מסיר שפה שאין שפתותם מדברות בתורה, ולא עוד אלא כשרואים נאמנים בתורה שעוסקים בה, מונעים אותם להסיר שפה של אותם נאמנים, וכיון שהם עמי הארץ, טעם זקנים שיש בהם חכמה ותבונה יקח מהם, והם מתטפשים עכ"ל.

★ ★

במשנה: אבל זקני תורה אינן כן וכו'.

הגרכ"פ טכורש ז"ל כותב בקובץ אור המזרח (קובץ כ"ב ע' 241) בנידון המגמה להגביל גילם של רבנים מכהנים ולהוציאם לגמלאות וכדו' וכותב שם:

הנה כעין הא דאיתא כאן, אי' בשבת (קנ"ד ע"ב) בסגנון שונה קצת, תניא רבי ישמעאל ברבי יוסי אומר, תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין חכמה מתוספת בהם שנא' בישישים חכמה, ואורך ימים תבונה (איוב יב, יב), ועמי הארץ כל זמן שמזקינין, טפשות נתוספת בהן, שנאמר מסיר שפה לנאמנים וטעם זקנים יקח (שם).

באור הדברים, כי באופן טבעי כוחות הגוף הולכים ונחלשים במסבות הימים, ולכן שכיחות מחלות זקנה כדמות, הסתיידות, שכחה, ועוד. ולעומת זאת אלה האנשים שנחונו בכשרונות מיוחדים, בפרט אם עסקו כל ימיהם בעבודה שבמוח, הנה אלה זוכים שכוחותיהם הנפשיים ותאי המוח, עובדים כשורה במלא הקצב והעוז, ונתוספו עליהם הניסיונות שעברו בחייהם, והם מקנים להם ידע עשיר מתוך נסיון מעשי.

ולכן חז"ל החשיבו והעדיפו עצתם של זקנים, ואמרו "שסתירת זקנים בנין ובנין נערים סתירה". (מגילה לא, ב). ויש תנא בגמרא שסובר שעיקר מצוות הכיבוד לתלמידי חכמים נאמרה דוקא למבוגרים, שכך אמרו: (קידושין ל"ב ע"ב) ת"ק סבר "יניק וחכים לא", ופירש"י: והכי קאמר תנא קמא, אין זקן אלא זקן שהוא חכם וכו', הרי מבואר שמעלה גדולה דוקא לתלמיד חכם זקן בשנים.

ומצינו גדולי החכמים ששמשו בתפקידיהם אף בגילים גבוהים מאד, ויעידו על כך המאמרים דלהלן: שאלו תלמידיו את ר' אלעזר בן שמוע, במה הארכת ימים וכו' (מגילה כז, ב), והשיב בין היתר, מפני שלא פסעתי על ראשי עם קודש וכו', משמע שהיה מחזיק ישיבה שבה מורים הלכה למעשה, וכן "שאלו תלמידים את רבי פרידא, במה הארכת ימים? אמר להם מימי לא קדמני אדם לבית המדרש וכו'", כלומר, שלא הפסיק את מלוי תפקידו גם בימי זקנותו, אלא ישב בישיבה בלימוד ובהוראה, וכן שם (כח, א) נזכרים הרבה חכמים האריכו ימים ביותר, ושמשו כנראה בתפקידיהם, ומעידה על כך בצורה ברורה המימרא שם בזה"ל: אמר ליה רבי, ברכני, א"ל יהי רצון שתגיע לחצי ימי - ולכולהו לא? (פירוש למה לא תברך אותי לכל ימיך), אמר לו הבאים אחריך בהמה ירעו? ע"כ, ופירש"י בזה"ל: בתמיהה, אין טוב לך לחיות ימים רבים כמוני, שאם כן לא יטלו בניך בגדולתך, ואתה נשיא והם כל ימיהם יהיו הדיוטות עכ"ל, הרי מפורש להדיא, שאפילו זקן מופלג ביותר, אם רק כוחו הרוחני אתו לא זז מתפקידו כל ימי חייו.

וכן מצינו בר' יוחנן שישב בישיבה בהיותו בשיבה עמוקה מאד, שהרי אמרו בב"ק (קיז, א) ר' יוחנן גברא סבא הוה ומסרחי גביניה וכו', ופירש"י גבות עיניו גדולים ומכסין עיניו עכ"ל, כלומר שהיה זקן מופלג מאד, ושימש ראש ישיבה ומנהיג גדול בשעתו.

ובמיוחד, יש להדגיש דברי התוס' בב"ב (קיג, א' ד"ה ומטו בה), שכ' בזה,: אם כן כשהיה ר' יהושע בן ק' וארבעים, כבר היה רבי בן פ"ד, שהוא יותר מחצי

ימיו עכ"ל, כלומר, כל הקושיא של התוס' על שר' יהושע בן קרחה בירך את רבי בחצי ימיו, אבל זה ברור שר' יהושע בן קרחה היה אז בן מאה וארבעים לכהפ"ח, והוא לא יכול לברך את רבי באריכות ימים כזאת, מפני שאם כל ימיו יהיה נשיא, יפגעו אחרים והבן.

והרי ר' עקיבא שהוא רבן של רוב גדולי התנאים (ראה סנהדרין פו, א), וכולהו אליבא דר' עקיבא, ופירש"י "ממה שלמדו מרבי עקיבא", והוא התחיל להנהיג את העדה רק בהיותו בן שמונים, שכך אמרו בספרי (פרשת וזאת הברכה), ארבעים שנה עסק בפרקמטיה, ארבעים שנה למד וארבעים שנה לימד, וכל ימיו מאה ועשרים שנה (והובא גם בב"ב קיג, א'. עיי"ש), אם כן אף שנזכר בגמרא שהיה לו לר"ע תלמידים אחרי שתים עשרה שנות למוד, שתים עשרה אלף תלמידים (כתובות סב, ב), ואחר כך היו לו עשרים וארבעה אלף תלמידים, וזה רק אחרי עשרים וארבעה שנות לימוד (כתובות סג, א), אבל להנהיג את בני ישראל ומנהיג הדור בכלל היה רק אחרי ארבעים שנות לימוד, והוא הגיע כבר לגיל שמונים שנה והמשיך בתפקידו עד מאה ועשרים, שאז נהרג בין עשרה הרוגי מלכות הי"ד.

גם על ר' יוחנן בן זכאי אמרו בגמרא, ראש השנה (לא, ב) כל שנותיו של ר' יוחנן בן זכאי מאה ועשרים שנה, ארבעים שנה עסק בפרקמטיה, ארבעים שנה למד, ארבעים שנה לימד עיי"ש, הרי שנכנס בתפקידו בהיותו בגיל שמונים, והמשיך בתפקידו עד מאה ועשרים, על אף התקופה הקודרת ביותר, שעברה הכוס עם חורבן הבית השני העם והמדינה בתקופה ההיא, ולא רצו החכמים לגעת בו, מפני שהאמינו שהוא הזקן המופלג שומר על הגחלת שלא תכבה, וכמה וכמה תקנות שלו נתקבלו לדורי דורות, בגיל זקנתו העמוקה.

★ ★

ומצינו בגמרא בסנהדרין (יז, א), אמר ר' יוחנן, אין מושיבין בסנהדרין אלא בעלי קומה ובעלי חכמה ובעלי מראה ובעלי זקנה וכו', וגם הרמב"ם פוסק כן (בהלכות סנהדרין פ"ב ה"ו), באומרו: "וצריך להשתדל ולבדוק ולחפש שיהיו כולן (חברי הסנהדרין) בעלי שיבה וכו'" עכ"ל, והרי ידועה האימרה בפרקי אבות (פ"ה מכ"ה) "בן שבעים לשיבה", נמצא שחברי הסנהדרין, לפי דעת הרמב"ם רק למעלה משבעים.

והנה מאמר הגמרא (ברכות לט, א) אמר ר' יוחנן אם חכמה אין כאן זקנה אין כאן? ופירש"י בזה"ל: הלא זקן אני והיה לו לשאלני וכו', כלומר: הזקן ראוי שיתייעצו אתו וישאלו אותו ולחוות דעתו.

ואל תשיבני ממה שנאמר (סנהדרין לו, ב), אין מושיבין בסנהדרין זקן, סריס ומי שאין לו בנים וכו', הרי שזקן אינו ראוי לשבת בסנהדרין, והרמב"ם פוסק כן (בפ"ב מסנהדרין ה"ג) באומרו: אין מעמידין בכלל הסנהדרין לא זקן מופלג ולא סריס מפני שיש בהן אכזריות עכ"ל, ומפרש הכסף משנה וז"ל: וטעם האכזריות בזקן, פירש"י ששכח כבר צער גידול בנים, ובלחם משנה שם מפרש שלכן הרמב"ם שולל רק מופלג בזקנה, כי הרי נחוץ להעמיד בסנהדרין בעלי שיבה, כלומר שאינם כל כך זקנים בזקנה מופלגת ביותר עיי"ש.

אבל המעיין בתוספתא (פרק ז' מסנהדרין פיסקא ג') ימצא בזה"ל: הסריס ומי שלא ראה בו בנים, כשר לדון דיני ממונות ואין כשר לדון דיני נפשות, ע"כ, הרי "זקן" לא נזכרה כלל כאן, משמע שלא כל הזקנים הם בחזקת חשש שיש בהם אכזריות, ולכן התוספתא העלימה את עמדתו של הזקן ולוא גם מופלג בזקנה, ורק בגמרא שלנו, חששו משום שבדיני נפשות אפילו ספק ספיקא נוקטים להקל, כדי להציל את הנפש, היות ואנו חוששים שמא ימצא בזקן זה ניצוץ של אכזריות ולא ישתדל למצוא זכות לנידון למות, לכן לא מושיבין אותו בדיון של נפשות.

ולפי זה השלילה של זקן מופלג בזקנה בסנהדרין אמורה רק כשעומד לדיון משפט מות, ולא בשום דיון אחר, וזה מפני הכתוב "ושפטו העדה והצילו העדה" (במדבר לה) ודרשו חז"ל (כתובות ט"ו, א') שהעדה תהיה שופטת ומצילתו.

באנו איפא למסקנא, שחלילה לנגוע בשום מנהיג רוחני ומומחה במקצועו ולהעבירו לגימלה, כל עוד שכחו הרוחני איתו, והרי בכל שרשרת הדורות לא מצאנו רבנים זקנים שנכנסו לגימלאות, ובכל קהלות ישראל, כפי שידוע לנו מההסטוריה שלנו, שמשו בתפקידיהם בכתר הרבנות. וכדאי לציין בשולי הדברים, שרב האי שימש בכתר הגאונות עד מאה שנה, והרדב"ז כשעלה ממצרים ולצפת, נתכבד על

ידי רבנו הגדול ר' יוסף קארו ז"ל בעל "השלחן ערוך", לשמש רב העיר ואב בית דין כשהיה בגיל הרבה יותר גבוה ממאה שנה, ובעל ה"שאגת אריה" ידוע ששימש ברבנות בעיר מעץ, החל מגיל שבעים שנה ועד למעלה מתשעים שנה שנסתלק מעולמנו, ועוד הרבה רבנים, כידוע לנו בשרשרת ההיסטוריה שלנו.

ובזמננו אנו היינו עדים, שהרבה רבנים גאונים שמשו בתפקידיהם בהיותם למעלה מתשעים שנה, ואדרבה לכבוד ולתפארת היו בקהלות רבנים גדולים כאלה, לפיכך הדרך הזאת להגביל את גיל הרבנים נוגדת את השקפת התורה, והנוהג המקובל מדור דור ותו לא מידי!

עכ"ד ודפח"ח.

הדרן על משניות קנים

מאת כ"ק אדמו"ר מלובאויטש זצ"ל

(לקוטי שיחות כרך י"ז שיחה ב' לפר' תזריע)

הדרן על מסכת קנים (וסדר קדשים) בדיני קרבנות היולדת - שזה מורה על גאולתן של ישראל (שהגלות נמשל לעיבוד והגאולה ללידה), מבאר מה שאמר ר"י שם "זהו שאמרו כשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת קולו שבעה" דבני ישראל מחזיקים מעמד בזמן הגלות ומגיעים להגאולה, והגאולה הוא באופן ד"כספם וזהבם אתם" שמבררים כל הניצוצות וכו' - ובזמנינו כבר כלו כל הקיצין, ומיד הן נגאלין.

משנה. האשה (יולדת שחייבת להביא כבש גו' לעולה ובן יונה או תור לחטאת.. ואם לא תמצא ידה די שה ולקחה שתי תורים או שני בני יונה אחד לעולה ואחד לחטאת) שאמרה הרי עלי קן כשאלד זכר (שנדרה להביא קרבן נוסף על מה שחייבתה תורה להביא אחד לעולה ואחד לחטאת) ילדה זכר מביאה שתי קנים אחת לנדרה ואחת לחובתה, נתנתן לכהן הכהן צריך לעשות ג' פרידים מלמעלן ואחת מלמטן.

(כי שני העופות של נדרה הן עולות, וגם עוף אחד מהקן דחובתה הוא עולה (כנ"ל "אחד לעולה ואחד לחטאת"), וחטאת העוף נעשית למטה ועולת העוף נעשית למעלה, כמבואר במשנה בתחילת המסכת.

לאח"ז מוסיפה המשנה ומפרטת את הדינים כשהיו טעויות וספיקות מה נדרה היולדת, ואם הכהן הקריב זה כהלכה).

לא עשה כן אלא עשה שתים למעלן ושתים למטן ולא נמלך, צריכה להביא עוד פרידה אחת ויקריבנה מלמעלן ממין אחד משני מינין תביא שתים.

פירשה נדרה צריכה להביא עוד שלש פרידים ממין אחד, משני מינין תביא ארבע, קבעה נדרה צריכה להביא עוד חמש פרידין ממין אחד, משני מינין תביא שש.

(והמשנה מסיימת במספר הכי גדול של ספיקות -) נתנתן לכהן ואינה יודעת מה נתנה והלך הכהן ועשה ואין יודע מה עשה, צריכה להביא עוד פרידין ארבע לנדרה ושתים לחובתה וחטאת אחת, בן עזאי אומר שתי חטאות.

אמר רבי יהושע זהו שאמרו כשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת קולו שבעה, כיצד קולו שבעה , ב' קרניו לשתי חצוצרות, שתי שוקיו לשני חלילין, עורו לתוף, מעיו לנבלים, בני מעיו לכנורות, וי"א אף צמרו לתכלת, ר"ש בן עקשיא אומר זקני עם הארץ כל זמן שהם מזקינים דעתן מיטרפת עליהם שנאמר מסיר שפה לנאמנים וטעם זקנים יקח, אבל זקני תורה אינו כן, אלא כל זמן שהם מזקינים דעתם מתישבת עליהם שנאמר בישישים חכמה ואורך ימים תבונה.

א. בפירוש דברי ר"י "זהו שאמרו כשהוא חי כו'" מבואר בפיה"מ כאן: כשם שבכבש, והרי דוקא ע"י שנעשה בו קלקול ("מת") נתרבה קולו ("נתרבו בו המצות") ונעשה שבעה או שמונה (לפני הי"א), עד"ז הוא בנדון הקנים ביולדת שמתחלה היתה צריכה להביא רק קן לנדרה וקן

לחובתה בלבד, ודוקא מפני הטעויות והספיקות (רש"י זבחים ס"ח ע"א), "שאינה יודעת מה קבעה ואין יודע הכהן מה הקריב" היא צריכה להביא שבעה או (לבן עזאי) שמונה קרבנות.

אבל לפירוש זה צריך להבין:

א) הרי אפשר לומר כמה וכמה דוגמאות לענין זה - שבתחילה הי' רק דבר אחד בלבד ודוקא ע"י הקלקול וכיו"ב נעשים שבעה דברים. ולמשל, דוגמא פשוטה מנכסים שעוברים בירושה מהאב לז' או לח' יורשים, שכל זמן שהמוריש חי הנכסים הם של אדם אחד, וכשהוא מת ובניו יורשים את נכסיו, הנכסים הם של ז' או ח' בני אדם וממילא מתוסף בזה ריבוי, וגם במצות ("נתרבו בו המצות"), שכל חלק מהשדה שנתחלק לכל אחד מהם בפני עצמו - מתוסף עליו חיוב מיוחד של מצות פאה, בכורים וכו'. וזהו בדוגמת ריבוי הקרבנות ביולדת.

ומזה שר' יהושע מביא את הדוגמא הלזו דוקא, הרי מובן שבדוגמא זו יש תוכן המתאים ביותר לנדו"ד, יותר משאר הדוגמאות.

וצריך להבין מהו התוכן הלזה.

[ואין לומר הטעם שהמשנה אינה מביאה את הדוגמא מירושה, מפני שבקינים אין שינוי בהקרבנות שהי' עלי' להביא מקודם, ורק שהיא מוסיפה עליהם, משא"כ בירושה שהמוריש בטל - שהרי גם בכבש בטל קולו של הכבש כשהי' חי].

ב) כשמביאים דוגמא ומשל זהו בכדי שיתוסף בהבנת הדבר, וכ"ה בפרט בנדו"ד, כמ"ש הרמב"ם ש"מפני שהי' הענין זר" לכן מביא ר"י את המשל "שהוא דומה למה שאמר כבש" וצריך להבין: מה מיתוסף בהבנת הענין ע"י מ"ש "זהו שאמרו כשהוא חי קולו אחד וכו'"?

ג) מפשטות לשון ר"י "זהו שאמרו", ולא "כמו שאמרו", "למה הדבר דומה" וכיו"ב - משמע שלא (רק) שבזה מתבאר הענין דקנים שבמשנה זו, אלא (גם - ו)אדרבה - על פי הדין דקנים יוסבר מה "שאמרו כשהוא חי קולו אחד כו'". ולכאורה הרי הענין דכשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת קולו שבעה הוא ענין טבעי פשוט ואינו זקוק לשום הסברה.

גם: אפילו באם המאמר כשהוא חי' כו' הי' זקוק להסברה - הרי אין ענינה של משנה (או - של התורה בכלל) לומר ביאור על מאמר העולם!.

ובהכרח לומר שר"י באמרו כשהוא חי וכו', התכוון לומר (לא משל סתם ממאמר העולם, אלא) מין היוצא לדין והלכה, וזוהי כוונת המשנה "זהו שאמרו כו'" שהביאור בהלכה היוצא מהמאמר כשהוא חי וכו' יוצא ומתבאר מהדין שבמשנתנו בענין הקרבנות שהיולדת מביאה.

ב. לאחרי זה ממשיך בהמשנה (כנ"ל): ר"ש בן עקשיא אומר זקני עם הארץ כל זמן שהן מזקינים דעתם מיטרפת עליהם.. אבל זקני תורה אינו כן אלא כל זמן שהם מזקינים דעתם מתישבת עליהם כו'".

והשייכות של ענין זה להקודמו הוא, "דכשם שכשהוא מת קולו שבעה, כך זקני תורה כל זמן שמזקינים ובאים לידי תשות כח הן מוסיפים חכמה".

אבל צריך להבין:

א) הענין דזקני ע"ה כל זמן שמזקינים כו' - מה הוא נוגע כאן בכלל. ב) מאי קמ"ל, הרי זוהי סברא פשוטה וראשונה שתשות הכח מביאה לתשות חכמה. ג) ויתירה מזו - זהו היפך כוונת המדובר במשנה בסמיכות לזה (שהיא להדגיש שדוקא ע"י זקנה, כאשר באים לידי תשות כח, מיתוסף בחכמה). ד) עכ"פ הי' לו לומר זה לאחרי החידוש שבהבבא אודות זקני תורה (שאע"פ שאצלם נתוסף בישוב דעתם - בזקני ע"ה זהו בהיפך).

ג. נקודת הביאור בכל זה:

מהדין דקנים יוצא חידוש ענין: החיוב המוטל על היולדת בעצם הוא קן אחד בלבד, "אחד לעולה ואחד לחטאת", ובנדו"ד מוטל עלי' גם חיוב נדרה, שתי פרידות לעולה, ומפני הטעויות והספיקות המתהווים אצל האשה ואצל הכהן, מתחדש חיוב של כמה קרבנות עד לשבעה או שמונה.

והיינו שמחייבים להביא קרבנות נוספים להקריבם בבית המקדש, כאשר יתכן שאינה מחוייבת בהם, והקרבנות שהיא חייבת בהם כבר הוקרבו וכבר נתכפרה ויצאה ידי כל החיוב שלה (ונמצא שהשאר הם חולין בעזרה)?

בשלמא בחטאת העוף הבא על הספק בספק יולדת וכיו"ב, יש לומר שזהו כפשטות הלימוד בגמרא (נזיר כט' ע"א) שהתורה חידשה, שאפילו על ספק אם נטמאה היא ג"כ חייבת קרבן לכפרה (שהוא מתיר אותה לאכול בקדשים), בדוגמת אשם תלוי שהתורה חייבה להביא כשיש ספק אם חטא, "וזהו הנקרא אשם תלוי שהוא מכפר על הספק ותולה עד שיודע לו בודאי שחטא בשגגה כו'" (רמב"ם רפ"ח דשגגות).

אבל בנדו"ד, הרי החיוב שבתחילה הוא ודאי, והספק נתחדש אח"כ וזהו ע"י האשה והכהן - האם היא השלימה את ההוספה שעל חיובה ונתכפר לה.

גם: מהו הגדר של הז' או ח' קרבנות, כאשר סיבת הקרבתם היא ספק של האשה או הכהן.

על זה אמר ר' יהושע "זהו שאמרו כשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת קולו שבעה", ולכאורה הרי זהו תרתי דסתרי: שבעת הקולות הם שתי קרניו לשתי חצוצרות כו', שהם קולות של קרניים, שוקיים כו' שאינם שייכים ל"קולו" של הכבש - ואעפ"כ "אמרו.. כשהוא מת קולו שבעה",

היינו שע"י מיתת הכבש מתבטל ה"קולו אחד" ונעשים קולות חדשים בקרניים כו', אבל אמרו שכולם הם קולו של הכבש.

ובזה מבואר גדרם של הקרבנות הנ"ל, שלמרות שהסיבה לקרבנות אלו הם ספיקות שנתהוו לאחרי קרבנותי' של חובה (הראשונים), הרי גם קרבנות אלו הם (בדוגמת) "קולו", שיש עליהם גדר חובה וכו, כמו קרבנותי' הראשונים.

ועפ"ז י"ל הקשר והשייכות לתחלת סדר קדשים (דנעוץ תחלתן בסופן) "כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה", שהוא לא רק בהענין דגם זה נתרבה מצוה ע"י קלקולו, כי נוסף על קרבן זה (דכשר הוא) "צריך להביא אחר לחובתו או לנדרו" (פרש"י ריש מס' זבחים),

כי אם גם בזה דקרבנות אלו דשחטו שלא לשמן (כשרים "לזרוק דמם להקטיר אימוריהם ולאכול את הנאכלין" (פרש"י שם), "קמ"ל ד) בקדושתייהו קיימי ואסור לשנויי בהו" (כבגמ' שם ב,א). ושם ריש ע"ב "אלא אם כמה שנדרת כו' ואם לא נדבה יהא". וראה פרש"י שם ד"ה ואם לאו.

ד. ולכאורה, הרי סיבת הקרבן אינה אלא מצד הספק, א"כ איך נעשה הקרבן לחיוב כמו קרבן החובה שלו - הנה מצינו כמה דוגמאות, שהמסובב נעשה בתוקף יותר מהסיבה שלו . ומהם:

א) מצינו בדיני סוכה (סוכה י"ד ע"ב) שנסרים שרחבם ארבעה והפכן על צדיהן שאין בהם ארבעה, הרי גם באופן זה הם פסולים, "דכיון דיש שם פסול עליהן נעשו כשפודין של מתכת הפסולין לסכך בכל ענין שהופכן". רואים מזה, שלמרות שהסיבה והטעם ש"יש שם פסול עליהן" היא מפני גזירת תקרה, שזהו דוקא כשהם על הצד שרחבן ארבעה, מ"מ הם נעשים "כשפודין על מתכת", שזהו פסול עצמי, ולכן הרי הם פסולים גם כשהם על הצד שאין בהם גזירת תקרה.

ב) דברי החת"ס (בשו"ת או"ח סוף סי' קמ"ה) הידועים בנוגע ליו"ט שני של חג השבועות, שהוא חמור משאר יו"ט שני של גלויות, כי אינו בא מצד הספק כשאר היו"ט, אלא יש בו כח של ודאי. והטעם ע"ז: בחגה"ש מעולם לה הי' ספק כבפסח וסוכות (כי קביעותו היא ביום החמישים לעומר), ומה שעושים שבועות שני ימים הוא רק "כדי שלא לחלוק במועדות".

נמצא שסיבתו דיו"ט שני של חגה"ש היא היו"ט שני של פסח וסוכות, ("שלא לחלוק במועדות"), שהם ספק בלבד, אבל ביו"ט שני של שבועות נעשה תוקף וכח של ודאי, יותר מבפסח וסוכות.

ה. עפ"י הנ"ל (סעיף ג) י"ל גם לאידך גיסא, שהדין של קנים נותן ביאור במה שאמרו כשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת קולו שבעה, בפשטות לשונו של ר"י "זהו שאמרו", שזהו באופן של בא ללמד ונמצא למד. כי זה נוגע ומבאר את הגדרים והדינים השייכים בכבש שהוא חי, וכן - מה משתנה כשהוא מת.

א' מהם - כבש הנעבד לע"ז, שהדין הוא שהוא פסול למזבח (תמורה כ"ח ע"א).

והנה מצינו בגמרא (ע"ז מ"ו ע"ב דאיבעיא להו יש שינוי לנעבד או אין שינוי לנעבד, ובגמרא שם מבואר שאיבעיא זו היא בהמשתחוה לבהמה צמרה מהו לתכלת.. קרני' לחצוצרות שוקי' מהו לחלילין בני מעי' מהו לפארות (נימין של כנור).

וזהו הנפק"מ להלכה מהמאמר (כבש) כשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת קולו שבעה, שאע"פ שהחצוצרות וכו' שעושים מן (הקרניים וכו' של) הכבש המת כבר הופרדו מהכבש ויש בהם שינוי מעשה, ושבעת הקולות אינם קולות של הכבש (אפילו לא של שוקיו, עורו כו') אלא זהו קול של חצוצרות חלילין, תוף כו', שבעה אופני קול שאין להם שייכות אל ה"קולו אחד" של הכבש החי - אעפ"כ אומרים שזהו "קולו שבעה", שאפילו כשהם שבעה קולות נשארת בתוקפה השייכות שלהם (בנוגע לדיני התורה - האיסור לגבוה) ל"קולו אחד" של הכבש החי ואין בו שינוי לגבי דין נעבד (לגבי גבוה).

אבל בזה אפשר לפרש בשני אופנים:

א. זה שקרני' פסולין לחצוצרות ושוקי' לחלילין כו' הוא רק מהטעם שמאחר שהם באים מהכבש, לכן נשאר עליהם האיסור לגבוה, אבל ה"שם ע"ז" - נעבד (לגבי גבוה), אינו חל עליהם, שהרי נעשו מציאות חדשה.

ב) זה שקרני' פסולין לחצוצרות כו' הוא כמו הכבש עצמו שהוא פסול למזבח, כי חל עליהם "שם ע"ז", נעבד (לגבוה), וממילא הם עצמם מאוסים לגבוה.

וי"ל הנפק"מ לפועל: לאופן הא', הרי מאחר שנעשו מציאות חדשה, האיסור אינו אלא מדרבנן, ולאופן הב' האיסור הוא מדאורייתא, נעבד (לגבוה).

וזהו שאמר ר' יהושע "זהו שאמרו כשהוא חי כו'", שהדין שבמשנה בענין הקרבנות שהיולדת מביאה, נותן ביאור בהענין דכשהוא חי כו':

כשם שבקנים, למרות שסיבת החיוב הוא ספק (בהקנים שהייתה מחוייבת בהן), מ"מ גם קרבנות אלו הם בדוגמת "קולו", שיש להם גדר חובה כמו הקרבנות הראשונים, עד"ז הוא גם בנוגע להענין דכבש הנעבד:

למרות שקרניו ושוקיו כו' נשתנה ונעשו מציאות חדשה, ולכאורה אינו שייך שיחול עליהם הפסול למזבח כמו שזה הי' כשהיו מחוברים לכבש כשהוא חי, אעפ"כ אומרים "כשהוא מת קולו שבעה", שחל עליהם פסול עצמי ומדאורייתא כמו "קולו", ש"נעשו כשפודין של ע"ז", ש"השם ע"ז" - נעבד (וממילא - האיסור לגבוה) נעשה השם של הקרניים ושוקיו כו' וזה שהם פסולים לחצוצרות וחלילין כו' הוא מפני שהם עצמם מאוסים לגבוה.

ו. אבל בהענין דכשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת קולו שבעה, יש פרט שאינו דומה לגמרי לקני היולדת, שבכבש מדגישים (ירידה ו)סיבה אחת, השינוי כשהוא מת לגבי לפני כן "כשהוא חי" ; משא"כ בקנים אומרת המשנה כמה מקרים: הכהן לא נמלך, אינה יודעת מה נתנה, אין יודע מה עשה כו' (ופרטי החילוקים בין מין אחד לב' מינים כו'), שמפני שצריך להקריב שבעה (שמונה) קרבנות.

לכן מביאה המשנה: ר"ש בן עקשיא אומר זקני עם הארץ כל זמן שמזקינים דעתן מטרפת עליהן כו' זקני תורה כל זמן שמזקינים דעתן מתיישבת עליהם כו'", שבפרט הראשון ישנה הנקודה הנ"ל.

ולכן הוא מקדים "זקני עם הארץ כל זמן שהם מזקינים דעתן מיטרפת כו'" כדי להסמיך זה לכשהוא חי כו':

ר"ש בן עקשיא אומר שבזמן הזקנה הרי תלמידי חכמים ("באים לידי תשות כח", "נחלשים ויפסיד גופם" ואעפ"כ "תרבה חכמתם" כמש"כ בפיה"מ לרמב"ם כאן. אבל) עפ"י טבע נעשה חולשת שכלם כמו שרואים את זה אצל זקני עם הארץ, ואעפ"כ "זקני תורה.. דעתם מתיישבת עליהם", היינו שלמרות שמעלתם (והסיבה הראשונה) היא מה שהם תלמידים חכמים, א"כ לכאורה חידוש מספיק הוא מה ששכלם אינו נקטן, דלא כזקני עם הארץ (שהוזכרו לפני כן) שדעתם מיטרפת - הרי החידוש הוא גדול עוד יותר, ש"תרבה חכמתם ויתחזק שכלם ויוסיפו שלימות" עוד יותר ממה שהיו תלמידי חכמים לפני זה.

ובפרט זו הרי זה דומה יותר לתוכן הענין דקנים דלעיל, כי (בזקני תורה) הרי זה "כל זמן שהם מזקינים", שאין זה ענין (סיבה וירידה) חד פעמי, אלא כל יום נעשה יותר חלישות הגוף, ולכן עפ"י טבע צריך להיות כל יום יותר חלישות השכל (כבזקני עם הארץ שכך זמן שמזקינים דעתן מיטרפת) - הנה אדרבה כל יום ויום דעתן מתיישבת עליהן יותר,

[וי"ל שזהו נוגע להלכה לעניין ישיבה בסנהדרין שצריך להיות שם בעלי זקנה (כמבואר בסנהדרין י"ז ע"א)],

בדוגמת הענין דקנים הנ"ל, שע"י כל ירידה וספק מיתוספים עוד ועוד קרבנות.

ז. הביאור בפנימיות הענינים, וביאור השייכות לר׳ יהושע דוקא (דסתם קנים ר׳ יהושע (כדאיתא בזבחים ס״ז ע״ב)):

סדר קדשים בכלל מורה על ישראל שהם גוי קדוש, וגם (מסכת) ״חולין״ שלהם היא חלק מן (סדר) ״קדשים״. ובסיום סדר קדשים מבואר ענין היולדת שזה מורה על גאולתם של ישראל, כידוע שהגלות נמשל לעיבוד והגאולה ללידה. כמ״ש בנבואת הגאולה (ישעיה סו, ח) ״חלה גם ילדה ציון את בני״.

ור׳ יהושע מסיים וחותם ומבאר איך מחזיקים מעמד בזמן הגלות ומגיעים לענין היולדת - לגאולה. ״זהו שאמרו כשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת קולו שבעה״:

איתא במדרש (תנחומא פר׳ תולדות אות ה׳): ״אדריאנוס אמר לרבי יהושע גדולה הכבש העומדת בין שבעים זאבים, אמר לי׳ גדול הוא הרועה שמצילה ושומרה ושובבן לפני״.

ועל זה ישנה השאלה, בשלמא כשישראל הם ״חי״, שבכלל זהו כשבתוך ישראל ״חי״ המדריגה של האבות אברהם יצחק ויעקב, אז מובן מה ש״הרועה.. שומרה״, שהוא שומר את ישראל שהם במדרגות כבש ״חי״.

אבל ״כשהוא מת״, שמדריגת האבות אינה מאירה בגילוי, ונעשים שבעה קולות שונים חדשים, שאינם בדרגת ה״קולו אחד״ של האבות - שהם חלוקים זה מזה בסוגים שונים - איך הוא בהם הענין שהרועה שומרה?

על זה אומר ר״י ״כשהוא כת קולו שבעה״, כדאיתא במדרש (שמו״ר פמ״ד אות א׳) ״גפן מצרים תסיע.. מה הגפן היא חי׳ ונשענת על עצים מתים כך ישראל הם חיים וקיימים ונשענין על המתים אלו האבות״.

היינו שזה שנעשה קולו שבעה, שבעה סוגים שונים בישראל, אין זו מציאות נפרדת (לגמרי), אלא זהו קשור ונלקח (חי) מ״קולו״, מהקול של הכבש החי - מהאבות, שהם האבות של כל ישראל ושל כל אחד מישראל.

וכשם שאצל האבות הי׳ קולו אחד - לאבינו שבשמים, כך הוא גם בכל שבעת הקולות השונים שבמצב זה שהם נמצאים בו בתור שבעה חלוקי מדריגות בעבודת ה׳, נמצא אצלם במציאות שלהם הענין דקולו אחד לאבינו שבשמים.

בכל אחד ואחד משבעת הקולות ישנו ״הקול קול יעקב״ (בראשית כז, כב) שהוא פועל שאין ידי עשו שולטות (ב״ר פס״ה, כ) - הרועה שומרה.

וזהו שר׳ יהושע מדגיש ״כשהוא מת קולו שבעה״, שמה שכל שבעת חלוקי מדריגות הם חיים וקיימים זה נפעל ע״י ״כשהוא מת״, שנשענין על המתים אלו האבות.

ח. אבל נשאלת השאלה: אין הכי נמי שגדול הוא הרועה שמצילה ושומרה, אבל עד כמה הוא השיעור להיות בין ע׳ זאבים? למה היא האריכות הכי גדולה של זמן הגלות?

על זה ממשיכה המשנה שע״י הזקנה שבמצב הגלות, ״בישישים״ ו״אורך ימים״ יתוסף עוד יותר ״חכמה״ ו״תבונה״.

וע״ד שמצינו (בגמ׳ ברכות ט׳ ע״א) ביצי״מ שלמרות שישראל טענו שהם מוותרים על הרכוש הגדול ובלבד שיצאו מהגלות קודם, רצה הקב״ה שהם יצאו ברכוש גדול דוקא.

פנימיות הכוונה של הגלות היא בירור הניצוצות, הגאולה היא בשלימות דוקא כשלוקחים ״כספם וזהבם אתם״, כשמבררים את כל הניצוצות של חלקו בעולם.

והנה בזמננו אנו הרי כבר היתה גם ה״זקנה״ ו״השיבה״ בגלות ולכל הדעות, עד לזקנה מופלגת, ובאם ח״ו נשארו עוד כמה רגעים לשלימות הזקנה בגלות - הנה יהיה רצון שישכחו את כל החשבונות.

[אע״פ שאין שכחה לפני כסא כבודך, הרי כל ענין הגלות היא למטה מכסא הכבוד, ששם הוא ענין השכחה, וא״כ יישכחו כל החשבונות]

ויהי׳ נגאלין מיד, בעגלא דידן, למטה מעשרה טפחים, ע״י משיח צדקנו עכד״ק.

ספר

"דף על הדף"

מסכת

תמיד

ספר
דף על הדף
על מסכת תמיד

פרק ראשון

דף כ"ה ע"ב

בגמ':בשלשה מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש.

כתב הרמב"ם (פ"ח הל' בית הבחירה ה"א) ששמירה זאת לא היתה מפחד של גנבים ושודדים, רק מפני כבוד וגדולה, כמו שומרים העומדים מוצבים לפני ארמון המלך. [אמנם לקמן כ"ו ע"א הבאנו דעת הגר"א שהוא בשביל שלא יכנס שם זר].

וכתב התפארת ישראל בבועז (סק"א) דאעפ"כ היו שומרים רק בלילה - כמוש"כ הרמב"ם, משום שביום שהיו הכהנים והלוים הולכים לעבודתם ולדוכנם, בזה עצמו כולו אומר כבוד.

אבל במפרש כאן מבואר שהיו שומרים כל היום וכל הלילה.

וכתב התפא"י דכן משמע מלשון הקרא דמינה ילפינן חובת השמירה (לקמן כ"ו ע"א), דכתיב: "והחונים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד מזרחה משה אהרן ובניו שומרים משמרת הקודש", ולא נזכר שם שהשמירה היתה רק בלילה.

ברש"ש (ריש מדות) מביא מהגהות הרב ר' בצלאל אשכנזי בשם רבינו שמואל החסיד דמפסוק "על חומותיך ירושלים הפקדתי שומרים - כל היום וכל הלילה", יש ללמוד שהיו שומרים בין ביום ובין בלילה, ומצד שני בדברי הימים (א' כ"ו י"ז) נאמר: למזרח הלוים ששה, לצפונה ליום ארבעה, לנגבה ליום ארבעה, וכתב דבמקומות אלו צפונה ונגבה, היו שומרים רק ביום ולא בלילה, אבל בשאר מקומות היו שומרים בין ביום ובין בלילה.

★ ★

עוד כתב התפא"י שמה שנחלקו בריש ברכות (ו' ע"א) אם יש ג' משמרות בלילה או ד', היינו המשמרות של הכהנים והלוים בבית המקדש, שהיו מתחלפים בלילה כמה פעמים, ולכן מבואר שם שאחר החורבן בשעת אותן משמרות - הקב"ה מקונן על החורבן.

בהגהות תפארת יעקב על התפא"י מביא מתוס' יומא י' ע"ב (ד"ה רבנן) שכתב גם כן שהיו שומרים רק בלילה ולא ביום, וכן ס"ל הר"ש והרע"ב ריש מדות.

הגר"ח קנייבסקי שליט"א בספרו דרך חכמה על הרמב"ם (הל' ביהב"ח פ"ה ה"א בביאוהה"ל ד"ה כל הלילה) כתב לפשר בין השיטות, דיש לומר דהטעם דא"צ שמירה ביום, מכיון שיש תמיד שם המון אנשים - זהו שמירתה וכבודה וכנ"ל. אבל באופן שנתמעטו האנשים, יש לומר דלכולי עלמא צריך שמירה ביום גם כן.

★ ★

במשנה: בשלשה מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש וכו'.

ברמב"ן (במדבר א. נג) כתב: וטעם ושמרו הלוים את משמרת משכן העדות, שישמרו אותו בלילה, וילכו סביב המשכן כמו שאמרו הכהנים שומרים מבפנים והלוים מבחוץ וכו' ע"כ. ועי' ברמב"ם (פרק ה' דבית הבחירה הלכה ב') דמצות שמירת בית המקדש היא כל הלילה ע"ש.

והמפרש כאן כתב דשומרים את המקדש ביום ובלילה וכמובא לעיל. ובבאר שבע כאן כתב על דברי המפרש הנ"ל: זה לא היה ולא נברא, לפי שאין מצוה שמירה זו אלא דוקא בלילה אבל לא ביום וכן כתבו בהדיא הרמב"ם וסמ"ג ור"ש ור"ע מברטנורה ז"ל בריש מדות עכ"ל. וע"ע בסה"מ לרמב"ם (מ"ע כ"ב) שכתב: שצונו לשמור המקדש וללכת סביבו תמיד לכבודו וכו'. והנה כתב "תמיד" ומשמע ג"כ ביום ובלילה ולא כדבריו לעיל בהל' בית הבחירה שכתב כל הלילה.

אכן הגר"ח הלר ז"ל הביא בהקדמתו לסה"מ שהוציא (עמ' י"ד) שהנוסחא המדויקת בסה"מ היא: וללכת סביבו תמיד בכל לילה כל הלילה ע"כ. וכן הביא בחינוך (מצוה שפ"ח) ע"ש. וראה עוד במשל"מ (בהל' בית הבחירה הנ"ל) שתמה ג"כ על המפרש בתמיד שכתב דחיוב השמירה ביום ובלילה, דמנין זה, ובמנחת חינוך (מצוה שפ"ח) באריכות ע"ש.

★ ★

והנה בטעם מצות השמירה יש כמה ביאורים:

כתב המפרש כאן דהוא מגזירת הכתוב, דחשש גניבה אין, דאין עניות במקום עשירות, וגם דבחד שומר סגי להכי, ובפיה"מ לרמב"ם (וכן בפ"ח דבית הבחירה) משמע דהוא ענין דרך גדולה וכבוד לבית ה' ע"ש. ובפי' הרא"ש כאן כתב דענין הכבוד הוא שלא יסיחו דעת מבית ה' ע"ש. וע"ע במורה נבוכים להרמב"ם (ח"ג פרק מ"ד) דעיקר המצוה שלא יניחו להכנס לשם לטמא ואונן ע"ש. וכן נראה מלשון הפסוק (דברי הימים ב, כ"ג, י"ט): ויעמד השוערים על שערי בית ה' ולא יבוא טמא לכל דבר ע"כ. וע"ש בפרש"י ומצודת דוד.

ולפי כל הטעמים הנ"ל לכאורה צריכה המצוה לנהוג ביום ובלילה כאחד וצ"ע. ועי' בקובץ מוריה, (שנה י"ד גליון ג-ד, עמ' צ-צ"ג) מש"כ באריכות בביאור שיטות הראשונים בזה. וראה באבני נזר יו"ד (סי' תמ"ט) בזה באריכות.

והגאון ר' חנניה יוסף איזנבך שליט"א העיר במש"כ בחדושי הגרי"ז מבריסק עה"ת דמש"כ בבמדבר (א, נ): וסביב למשכן יחנו הוא מצות שמירת המקדש שהיא עבודת הלוים, ומה שכתוב שם (בפסוק נ"ג): והלוים יחנו, הוא דין מחנות ע"ש. ותמה הנ"ל דמדברי הרמב"ן הנ"ל מבואר דהדין שכאן הוא דין שמירת המקדש ולא כהנ"ל, וביאר בזה עפ"י מה שכתב כ"ק אדמו"ר מליובאויטש זצ"ל בחדושים וביאורים לש"ס (ח"א סי' ל"ט) דבשמירת המקדש יש ב' דינים, דין דבית המקדש ודין דעבודת הכהנים והלוים ע"ש, ולזה נכתבו כאן ב' הפסוקים, והפסוק הראשון הוא דין המשכן והפסוק השני הוא דין הלוים ודפח"ח.

★ ★

והגאון ר' צבי אברמוביץ ז"ל הוסיף בענין שמירת המקדש, דהנה אחז"ל (להלן כ"ו ע"ב) דהכהנים היו שומרים מלמעלה והלוים מלמטה ע"ש. וי"ל בזה עפימש"כ במדרש (במדבר רבה יט, א) שהמשכן הי' על מקום גבוה יותר מכל המחנה ע"ש, וכ"כ באבן עזרא (במדבר ט"ז, י"ב) ע"ש וראה בספר פני דוד (פר' בלק) עה"פ: מה טובו אהליך יעקב וגו' בשם מהר"ם גאלנטי ע"ש. וי"ל דכל זה היה כדי שהכהנים יהיו שומרים מלמעלה - מהמקום הגבוה בו הי' המשכן, והלוים תחתם עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

והגאון החלקת יואב זצ"ל בתשובתו שנדפסה בקובץ אהל מועד (שנה א' קו' א' סי' ז') בענין מי שנימול כשהוא ישן כתב די"ל דכיון דעיקר המצוה שיהיה האדם נימול, א"כ גם אם נעשה הפעולה כשהיה ישן מהני. והביא

מדברי הרמב"ם (פ"ח דבית הבחירה הלכה ו) דאפשר לקיים המצוה ג"כ כשהוא ישן וה"נ המילה ע"כ.

ודברי הגאון החלקת יואב נדפסו בספרו (ח"ב סי' מ"ג) ע"ש וכן בספר פסקי תשובה (סי' קפ"ב) ובהגהות הגרש"מ זילברמן מווירשוב זצ"ל בראש הספר כתב להעיר בזה: לא אדע מה קאמר, דהלא בודאי לא היו (הכהנים) ישנים, כדאי' במשנה דתמיד דמי שהיה ישן, היה הגבאי לוקה אותו ושורף בגדו, דלא היו רשאין לישון, ועי' במשל"מ (פ"ח מהל' בית הבחירה הלכה ו) דהכהנים עשו להם חלוקה מי שיהיה מן הנעורים, ומי שיהיה מן הישנים - אבל שומר לא היה ישן, דא"כ לא היה שומר עכ"ל שם. ועי' סנהדרין (מ"ז.): אימא כישן דמי וכו' ומוכח קצת דגם בישן חשיב שמירה וצ"ע. וראה מה שהאריך הרבה בזה בקובץ פרי תמרים (ניו יורק) קובץ מ"ב-מ"ד (עמ' כ-כ"א) ע"ש היטב.

★ ★

ועי' ביכהן פאר ריש תמיד שכתב להסתפק כמה כהנים צריכים לעסוק בשמירת המקדש. וכתב דלכאורה היה נראה דסגי באחד ע"ש, אך צ"ע דבתורה (במדבר א. נב) כתיב "ושמרו הלוים" לשון רבים.

וע"ע בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' ד) שמחלק דשמירת ביהמ"ק דהוא מטעם כבוד צריך להיות בהקיץ, משא"כ לענין קמח שמורה ע"ש היטב בדבריו, ובשו"ת דברי מלכיאל (ח"ה סי' י) ע"ש.

★ ★

ובתוס' זבחים (כ.) דישן הוי היסח הדעת בביהמ"ק ע"ש. וברמב"ם (פ"ה דביאת מקדש הלכה ג) כתב דישן צריך לקדש ידיו ורגליו שנית, והכס"מ כתב דהוא משום דחשיב היסח הדעת. אכן ברמב"ם כתב: ישן או הסיח דעתו ע"כ. נראה דישן לא הוי משום היסח הדעת וכתוס' וצ"ע. ובשפת אמת זבחים (כ: ד"ה עי' וכו') כתב די"ל דישן בעי קידוש ידים ורגלים דחשיב כאילו יצא מחוץ למקדש, כיון דהנפש יוצאת מהאדם בשעת השינה עכ"ד. (ואומרים בשם הגאון רי"ז סלוביצ'יק זצ"ל מבריסק שבדברים אלו הבין לראשונה שמחבר השפת אמת על קדשים היה אדמו"ר לחסידים ע"כ).

★ ★

והנה בהר צבי (פר' במדבר) הביא מהגר"מ ראזין ז"ל שהעיר, מדוע נקטה המשנה בתמיד: בשלשה מקומות הכהנים שומרים בביהמ"ק, ומנינא למה לי, והגר"מ ראזין רצה לחדש דהחיוב לשמור רק בג' מקומות אלו, ואם מוסיף עוד מקומות לשמירה יש בכך משום בל תוסיף - וע"ש בהר צבי שפלפל בזה באריכות אם יש כאן איסור בל תוסיף, ועי' בתוס' (ר"ה ט"ז:) דאין בעשיית מצוה א' ב' פעמים משום בל תוסיף ע"ש. וא"כ ה"נ כאן ודו"ק.

★ ★

וראה בראב"ד כאן שנראה מדבריו, שהמשנה מפרשת ג' מקומות שבהם נחוצה שמירה קבוע, ביום ובלילה משום היסח הדעת, אבל יש עוד מקומות שצריכים שמירה, אך לא כ"כ קבועה ביום ובלילה. מפני שאין ההיסח הדעת בהם קבוע ודו"ק.

(פרדס יוסף החדש פר' במדבר)

★ ★

במשנה: בית המוקד וכו'.

בראב"ד בפי' כאן הקשה. מדוע במנחה אינו חל קדושת הגוף רק בהנחה בכלי שרת ובבהמה קדיש בפה קדושת הגוף ע"כ.

וכתב הגאון האור שמח זצ"ל במכתב עוז בראש ספר זרע אברהם לחתנו הגאון ר' אברהם לופטביר זצ"ל (אות ב'): נראה דעד שלא קדשו בכלי, חסר הצירוף דבעי שיעור עשרון למנחה ונסכים ובקטורת פרס כזית דבכולהו הכלי עושה הצירוף, אבל בהמה ועוף דנפש הוי קדוש קדושת הגוף ובעי מום לפדותו בבהמה. ועוף לאו בר פדיון הוי ועיין בבעי' דגמ' [תמורה דף י"א:] גבי הקדיש חד אבר יעו"ש ואכמ"ל עכ"ד.

★ ★

במשנה: אלא היו פושטין ומניחין אותן תחת ראשיהן.

בבאר שבע העיר בהוריות דף י"ג הקשה דמבואר שם שמי שמניח בגדיו מתחת למראשותיו ה"ז קשה לשכחה, ואם כן יש לתמוה האיך הניחו הכהנים בגדיהם מתחת לראשותיהם.

והביא בס' דובב מישרים (ח"א סי' ע"ט) בשם הגה"ק מהרי"ד מבעלזא זי"ע דבמקום קדוש - בית המקדש ליכא חשש דקשה לשכחה, וכ"כ בליקוטי מהרי"ח

(סדר ק"ש על המטה) דבגדי כהונה שהם קודש, לא שייך בהו קשה לשכחה.

וע"ש כעין זה מדברי הראב"ד כאן במ"ש לקמן (כ"ח ע"א) איש הר הבית א"ל "שלום עליך", והא אסור ליתן שלום לחבירו בלילה, דלמא שד הוא, ותי' הראב"ד דבעזרה לא הי' רשות לשד להיכנס.

★ ★

במגן גבורים (והובא להלכה במשנ"ב סי' ג' סק"ב) כתב לתרץ דאם מניח דבר שמפסיק בין ראשו לבגדיו, שאני, וכן עשו בביהמ"ק.

בשו"ת שלמת חיים (ח"א סי' י') כתב לתרץ דבבגדים שאינם שלו - אינם קשים לשכחה, ובגדי כהונה הם קודש ולא שלהם, ממילא יכולים להניח תחת ראשיהם.

הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א בספרו דרך חכמה על הרמב"ם הל' ביהב"ח (פ"ח ה"ו בביאוהה"ל ד"ה כנגד) מביא קושיא זו של הבאר שבע, וכתב דיש לומר דמהאי טעמא באמת שינה הרמב"ם וכתב: ומניחין אותן "כנגד" ראשיהן, ולא "תחת" ראשיהן. וראה להלן (כ"ז ע"ב) מש"כ עוד בזה בס"ד.

דף כ"ו ע"א

במשנה: ומדורה היתה שם וכו'.

הנה בתוס' יומא (ט"ז ע"א) ד"ה דרומית וכו' הקשו דנראה בגמ' דלשכת בית המוקד והלשכה שיורדין בה לבית הטבילה הם אחד. ולתוס' לא ניחא לומר כן ע"ש.

וכתב בשפת אמת ביומא (שם): לולי דבריהם נראה, דהך לשכת בית המוקד היא שיורדין בה לבית הטבילה, ולהכי הי' שם מוקד להתחמם אחר שטבל, וכן פירש הר"מ ורע"ב שם במדות (פ"א מ"ו), מיהו קצת קשה לשון המשנה (פ"א דתמיד) ומדורה הי' שם, אך המפרש בתמיד פירש שם דלאו דווקא נקיט התנא "שם" אלא במחילה הסמוכה לבית הטבילה ע"ש [ובסוף פ"ג שם פירש כנ"ל, דלשכת בית המוקד היא שיורדין בה לבית הטבילה, אבל אין זה בית הטבילה דתנן בפ"ק ע"ש] ע"כ.

★ ★

במשנה: ובית הכסא של כבוד. זה הי' כבודו, מצאו נעול יודע שיש שם אדם וכו'.

כתוב בערוך השלחן (או"ח סי' פ"ג אות ה'): ודע שרבינו הב"י כתב בסעיף א' דהאיסור לקרות כנגד בית הכסא זה דוקא כשאין לו מחיצות, אבל אם יש לו מחיצות אפילו שיש בו צואה קורא כנגדו בסמוך ואינו חושש אם רק אינו מגיע לו ריח רע עכ"ל, והסכימו לו הרבה פוסקים [הלבוש והב"ח והמעיו"ט] אך הצריכו שהמחיצות יהיה גבהן עשרה טפחים.

אך מפרשי הש"ע חלקו עליו וכתבו דודאי כל הבית הכסאות שבזמן הש"ס היה להם מחיצות כמ"ש התוספות בסוכה [לו:], וא"כ כשאמרו דאסור נגד בית הכסא, היינו אפילו ביש לו מחיצות, וטעם הדבר דמחיצות שנעשו לשם בית הכסא דינן כהבית הכסא עצמו, וצריך מחיצה אחרת מחוץ למחיצות בית הכסא, או שהמחיצה נעשית לשם בית אלא שהסמיכו לו מצד האחר בית הכסא דאז מותר לקרות ולהתפלל נגד מחיצה זו [ט"ז. והמג"א כמסתפק קצת בזה ע"ש].

וממשיך הערוך השלחן וכותב: ולענ"ד נראה דדברי הב"י צודקים, דאפילו לפמ"ש התוס' דהיה להם מחיצות, מ"מ מוכח להדיא בריש תמיד שלא היה להם דלת להפתח, דאמרינן שם רב ספרא הוה יתיב בבית הכסא אתא ר' אבא נחר ליה וכו', ופי' רש"י דלא היה להפתח דלת, אלא זה היה מנהגו אדם שרוצה ליכנס שם היה נוחר ואם היה שם אדם היה נוחר כנגדו וכו' עכ"ל.

ופירוש זה מוכרח, דבית הכסא שהיה בו דלת היה נקרא בית הכסא של כבוד כדתנן במשנה דריש תמיד שכך היה בבית המקדש, וז"ל המשנה ומדורה היתה שם ובית הכסא של כבוד וזה היה כבודו מצאו נעול יודע שיש שם אדם, פתוח בידוע שאין שם אדם ע"ש, ולכן יש אצלינו שקורין לבית הכסא בית הכבוד מפני שיש שם דלת, אבל סתם בית הכסא לא היה בו דלת, ולכן שפיר אמרו בגמרא ספ"ג דברכות דאסור לקרות כנגדו כלומר כנגד הפתח מפני שבשם הצואה נראית אבל כגון שלנו שפיר הוי מחיצה גמורה עכ"ד.

★ ★

הרה״ק היהודי הקדוש מפשיסחא זצ״ל כתב לבאר המשנה כאן. בהקדם מה שידוע: שבכח הדיבור נבדל האדם מן הבהמות והחיות (עיין חגיגה טז. וראשית חכמה שער הקדושה יא - לח). והרמז כאן: מצאו נעול - כאשר פה האדם סגור ומסוגר מלדבר דברים בטלים ומכל שכן דברים האסורים, בידוע שיש שם אדם - אות היא שהוא במדריגת ״אדם״, אך מצאו פתוח - כאשר ח״ו אינו שומר פיו ולשונו, ונותן ללשונו דרור, בידוע שאין שם אדם - אות היא שאינו במדריגת אדם, אלא ״נמשל כבהמות נדמו״ (תהלים מט, יג).

★ ★

במשנה: ובית הכסא של כבוד זה הי כבודו. מצאו נעול יודע שיש שם אדם.

הרה״ק ר׳ שמעון שלום מאמשינוב זצ״ל בספרו אמרות טהורות כותב: הנה בשלושה [דברים נדמה האדם] כמלאכי השרת ושלשה כבהמה [חגיגה טז.]... מטילין רעי כבהמה, והנה האדם בוש במעשה הבהמה ומסגיר ומכסה עצמו, ואז הוא נתיחס בשם ׳אדם׳ כולל הגבהות והשפלות דאדמה לעליון ודעפר מן האדמה, כדמובא בשל״ה הק׳ וזהו בחינתו דרוח האדם העולה היא למעלה - לזכות ל׳אדמה לעליון׳, ורוח הבהמה היורדת למטה - לעפר מן האדמה.

הנה בהצדיק שמשלים חקו ועושה מהשלושה דבהמה התיקון השלם; עבודה תמה באכילה ושתיה לגבוה, ובפריה ורביה הכל קדש, ונשאר בו אך ההטלת רעי, וזה [שאמרו] בגמ׳ ׳מיתת צדיקים בחולי מעיים׳ וכו׳ [שבת קיח: וכתובות קג:] - כי ביתר האיברים לא תשלוט בו אפסות, כי הוא כולו חי, בסוד מלאכי השרת, שהם חיים וקימים. וזהו סוד ויאסף רגליו אל המטה - שהיא הנקראת ׳מיסך את רגליו׳, שאך מצד זה נוגע בו אפסות, וכולו חי עכד״ק.

★ ★

כתב בהגהות קול סופר על המשניות (אות תכה): לכאור׳ תיבת פתוח בידוע שאין שם אדם הוא כשפת יתר חלילה, די לומר וזה הי׳ כבודו מצאו נעול יודע שיש שם אדם, וכן מצאתי לרמב״ם פ״ה מה׳ בית הבחירה שכתב וז״ל: בה״כ של כבוד וזהו כבודו, מצאו נעול בידוע שיש שם אדם עכ״ל, ואולי מרמזת המשנה על זהירות הכהני׳, שלא אירע ששכח אחד לסגור אם הוא שם או בהיפוך לנעול בעת יציאתו, אלא היו נזהרי׳ לסגור בבוא אדם שם ולהשאר פתוח בצאתו, ופלא שהרמב״ם השמיט סימן ואם פתוח בידוע שאין שם אדם ודוק ע״כ.

★ ★

במשנה: ובית כסא של כבוד וכו׳.

בטעם שהוצרכו שם בית הכסא, כתב בבאר שבע משום דתנן בפ״ח דמקואות מ״ד דבעל קרי שטבל ולא הטיל מים, כשיטיל מים הרי הוא טמא, שחוששין שיצא אז גם ש״ז, לכן נצרכו להטיל מים לפני הטבילה, שלא יטמאו אח״כ.

ובתפארת ישראל (אות כ׳) כתב טעם אחר, לפי המבואר ביו״ד סי׳ קצ״ח (סעיף מ״ג) שצריכין לפני הטבילה להתפנות, כדי שלא יעצור את עצמו, ולא יהא שם ראוי לביאת מים, ויהא זה חציצה.

★ ★

במשנה: עלה ונסתפג.

בטעם הדבר שהוצרך לומר שנסתפג, כתב בתפארת ישראל (אות כ״ד) לפי שהרי טבול יום הוא, ומים שנוגעים בו הם שלישי לטומאה, ואם יטפטפו על קודש יטמאו אותה.

והגר״מ פיינשטיין ז״ל בשו״ת אגרות משה (יו״ד ח״ב סי׳ פ״ו) כתב, דבודאי לא הביא מביתו סודר כדי להסתפג בו, אלא היו שם סודרין שקנו ממעות של שיירי הלשכה, ושל הקדש הם, וסד״א דיהי׳ לו איסור להסתפג, שהרי הוא משתמש ונהנה בשל הקדש, קמ״ל דלב בית מתנה עליהם, והותר להטבול יום להסתפג בהם לצרכו.

★ ★

בגמ׳: מנא הני מילי אמר אביי אמר קרא והחונים לפני המשכן קדמה לפני אוהל מועד מזרח משה ואהרן ובניו, שומרים משמרת הקודש.

בחידושי הגר״א על המשניות העיר שהרי מקרא מפורש הוא בפרשת קרח [אחרי שהתלוננו בני ישראל הן גוועננו אבדנו כולנו אבדנו], כל הקרב אל משכן ה׳ ימות. נאמר לאהרן ״אתה ובניך ובית אביך אתך תשאו עון המקדש וגו׳ ושמרו משמרתך ומשמרת כל האהל וגו׳ וזר לא יקרב אליהם. ושמרת את משמרת הקודש ואת משמרת המזבח,

ולא יהי׳ עוד קצף על בני ישראל״, ומבואר שם גם כן שהוא בשביל שלא יקרב זר לשם.

[ובאמת הרמב״ם בפ״א מהל׳ בית הבחירה ובספר המצוות (מצות עשה כ״ב) חשב למצות שמירה מקרא זה דפרשת קרח].

אלא קושית הגמרא הוא כיון שבבית המקדש היו שערים מסוגרים למה לי שמירה, ומשני ממקרא שנאמר והחונים וגו׳ משה ואהרן ובניו, ולמה לי כולי האי, דאדם אחד סגי, אלא ע״כ דמצוה עליהם לשמור על הכהנים והלוים.

א״נ דשאלת הגמרא הוא מנא לן דבעינן כהנים ולוים, ומשני החונים וגו׳ משה ואהרן ובניו.

★ ★

הגאון ר׳ משה מעשיל גלבשטיין ז״ל מירושלים (מתלמידי הצמח צדק והאדמו״ר מקאצק), חיבר ספר ״משכנות לאביר יעקב״ ששם טוען שדין שמירת בית המקדש נוהג גם בזמן הזה, ואם הרשות נתונה מטעם המלכות, אז מוטל עלינו גם עכשיו להעמיד שם משמרות כהונה ולוי לשמור, ואף שאין בכוחינו למנוע מהנכנסים והיוצאים, מ״מ משמר זה הוא משמר הכבוד כמו שכתב הרמב״ם, והאריך בזה הרבה מאד, ורצה לקבוע מסמרות, ולעשות כן מעשה.

אמנם האבני נזר בשו״ת (יו״ד סי׳ תמ״ט) חלק עליו מכמה סיבות (א) דכיון דזרים נחלוה והם שולטים על מקום המקדש, לא שייך שם שמירה כלל. (ב) מוכיח דיש סוברים דשמירה היא עבודה, וממילא טמא מת אסור לעשות עבודה, אפילו אינו בפנים. (ג) גם בלויים כיון שמשורר ששיער חייב, א״א לנו לידע לאיזה משפחה אנו שייכים למשוררים או לשומרים, וממילא בטלה לה שמירה בזה״ז.

★ ★

בגמ׳: בשלשה מקומות הכהנים שומרים בביהמ״ק והלוים בעשרים ואחד וכו׳.

הרמב״ם (פ״ה מביאת מקדש ה״ג) כתב דצריך להיות בכיור שיעור מים לא פחות מלקדש ד׳ כהנים, שנאמר אהרן ובניו ופנחס היה עמהם והרי כאן ארבעה ע״כ.

והקשה בספר ואם תאמר (ח״א ע׳ ס״ו) דכאן מבואר דבשלשה מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש והלוים בכ״א מקום, ובגמ׳ פירש אביי מדכתיב והחונים לפני המשכן שומרים משה אהרן ובניו, משה בחד מקום אהרן ובניו בתלת מקום, ולפי הרמב״ם לאהרן ובניו היו ד׳ כהנים דפנחס נכלל עמהם, הול״ל דצריך שימור בה׳ מקומות וצ״ע.

★ ★

בגמ׳: משה ואהרן וכו׳ ואילו קרא כהנים ולוים בהדי הדדי כתיב.

כתב חכ״א בקובץ קול התורה (קובץ נ״ז ע׳ לא): מבואר דמשה דלוי היה, עבודתו היתה להיות שומר. וקשה מהא דסוטה (יב:) ״א״כ עשיתו למשה רבינו בעל מום״, ופרש״י והוא לוי ונפסל בקול לעבודת השיר, דמשמע דעבודת משה היתה ״שירה״. וכן משמע בערכין (יא.) חנניא בן אחי רבי יהושע אמר מהכא, משה ידבר והאלקים יעננו בקול - על עסקי קול. ופרש״י שהיה מצוהו לשורר לפי שמשה לוי היה, הרי דעבודת משה היתה שירה, ואין לומר דתרוייהו עביד - שירה ושמירה, דהא אמרינן התם דלוי משורר ששיער במיתה, ע״ש, והיינו דאסור לו ללוי לעבוד בב׳ עבודות, וע׳ בצפנת פענח (עה״ת פ׳ בהעלתך).

וי״ל עפי״ד מו״ר הגרמ״ד הלוי סאלאווייציק שליט״א שאמר, דמדברי הרמב״ם (פ״ג מכלי המקדש ה״ב) משמע, דכל הלוים הם שומרים, ורק דבנוסף לזה היו מהם משוררין ומהם שוערים, וא״כ רק למשורר אסור להיות שוער, ולהיפך, אבל להיות שומר מותר. ועי״ל עפי״ד היעב״ץ שם בערכין, דרק ללא מינוי אסור, אבל ע״י מינוי לב׳ עבודות מותר, ע״ש. וא״כ י״ל דמשה נתמנה לב׳ עבודות ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אהרן בחד מקום ובניו בשני מקומות.

כותב בספר שערי אבי - גדור: מכאן למדה הגמרא שב-ג׳ מקומות הכהנים שומרים, וצריך עיון אם כך איך עבדו. ומוכח לכאורה כשיטת הרמב״ם דאין שמירת המקדש אלא בלילה. [מהגר״א נבנצהל שליט״א] ותירץ הגאון ר׳ חיים קניבסקי שליט״א דאין הכי נמי החיוב לשמור הוי לאהרון ובניו יום ולילה, מכל מקום בשעת עבודה, היות ולא היו מספיק כהנים ולא היה ברירה, לכן אחד שמר ב-ב׳ מקומות, והשני הלך לעבוד עבודת הקרבנות. ובאמת יש הכרח לומר כן, דהא אי-אפשר שלא ישנו עכד״ק.

דף כ״ו ע״ב

בגמ׳ סגי להו בחד שומר. דוי להכא ודוי להכא.

כתב בספר שערי אבי - גדור: הנה כתב הרמב״ם בפ״ח דבית הבחירה ה״ד, ״מצות שמירתו שיהיו הכהנים שומרים מבפנים והלויים מבחוץ, וכ״ד עדה שומרין אותו בכל לילה תמיד בכ״ד מקום״. וצ״ב מהיכן מקורו של הרמב״ם שבכל מקום שמרו עדה, יוצא שלדעתו היו לפחות 240 שומרים, והא אדרבה בגמ׳ [כו.] מובא, דמה משה בחד מקום אף אהרון ובניו בחד מקום לחודיה, היינו שבכל מקום היה שומר אחד יחיד, וצ״ע מהגמ׳ לקמן [כז.] דאמרינן דהאיך דפרבר חד הוה, ואחרינא בצוותא הוא דאזיל ויתיב גביה משום דקאי אבראי. והרי לפי הרמב״ם הוא לא היה יחידי, דהא בכל מקום היו עשרה יחד, ולכאורה זו שאלה שאין עליה תשובה.

והנה התפארת ישראל בריש תמיד (בבועז) הביא, דהטעם של עשרה שומרים בכל מקום משום שאין דבר שבקדושה פחות מעשרה. וצ״ע מה עניין של שומרים לדבר שבקדושה. ויעויין בעזרת כהנים מדות (פ״א משנה א׳) שכתב לבאר בדעת הרמב״ם דכ״ד עדה שומרים דר״ל שבכל מקום ומקום היו בו לויים הרבה, לפי שטוב יותר להרבות בלויים כדי להרבות הכבוד, או משום שיוכלו קצתן לישון וקצתן ישמרו איזה שעה, ואחר איזה שעה יתחלפו, הישנים ישמרו והנעורים ששמרו עד עתה ישנו עתה.

ובאמת יעויין בספר הבתים שער בהמ״ק דהשמיט ״עדה״, וכן החינוך (מצוה שפ״ח) העתיק לשון הרמב״ם ובמקום כ״ד עדה כתב כ״ד אדם בכ״ד מקומות, וא״כ הכל אתי שפיר. [בדפוסים החדשים של המנ״ח תיקנו וכתבו כ״ד עדה] ע״כ.

★ ★

בגמ׳: והכתיב והבית בהבנותו אבן שלמה וגו׳ אמר אביי דמתקני ומייתי.

הנה בסוטה (מ״ח ע״ב) פליגי תנאי, דרבי יהודה סובר דמה שנאמר לגבי בנין בית המקדש אצל שלמה ״והבית בהבנותו אבן שלימה מסע נבנה״, הדברים ככתבם, שעל ידי השמיר, הפרידו האבן מההר, ולא סתתו את האבן אף מבחוץ. אבל ר״נ אומר שהי׳ מתקין ומסתת האבנים מבחוץ ומכניס מבפנים.

והרמב״ם הל׳ בית הבחירה (פ״א ה״ח) כתב: כשבונין ההיכל והעזרה, בונין באבנים גדולות, ואם לא מצאו אבנים כו׳, ואין מפצלין את אבני הבנין בהר הבית, אלא מפצלין אותן ומסתתין אותן מבחוץ, ואח״כ מכניסין אותן לבנין. והיינו שהרמב״ם פוסק כר׳ נחמי׳, שמותר לסתת האבנים מבחוץ.

ובכסף משנה (שם) תמה למה פסק הרמב״ם כר׳ נחמי׳ נגד ר׳ יהודה, והרי בסוטה (שם) מבואר שרבי סובר כמו רבי יהודה, וא״כ הו״ל לפסוק כר׳ יהודה?

ותיריץ הכסף משנה על פי המבואר כאן: ומי הוי מפלגי אבנים, והכתיב והבית בהבנותו אבן שלמה וגו׳ אמר אביי דמתקני ומייתא מעיקרא אבני זוטרתא ואבני רברבתא כו׳. ופירש המפרש שבחוץ היו מתקנין, שרק משבאו לעזרה אסור להניף עליהם ברזל. נמצא דאביי נקט כמו ר׳ נחמי׳, שמותר לסתת האבנים מבחוץ, לכן א״ש שהרמב״ם פסק כמו ר׳ נחמי׳ ולא כמו ר׳ יהודה.

במנחת חינוך (מצוה צ״ה) כתב דהרמב״ם לשיטתו שפוסק שבבית שני לא היה שמיר (ודלא כתוס׳), וא״כ איך הפרידו האבנים מן ההר, ועל כרחך על ידי שסיתתו אותם, ומוכרח כר׳ נחמי׳ שמבחוץ היה מותר לסתת, ורק בפנים הי׳ אסור.

★ ★

יש להעיר שהמפרש כתב וכנ״ל: שרק משבאו - לעזרה אסור להניף עליהם ברזל. אולם ברמב״ם מבואר כנ״ל דמשבאו - להר הבית כבר נאסר להניף עליהם בברזל. ועיין בענין זה מש״כ הרמב״ן (סו״פ יתרו) ובמהרש״א סוטה (שם).

★ ★

בגמ׳: אמר אביי לאו אורח ארעא לעיולי מטות לבית המקדש.

כתב בספר עולת תמיד להגאון בעל ערוגת הבושם זצ״ל (כאן): הרמב״ם בפ״ח מה׳ בית הבחירה כתב ולא היו ישינים ע״ג מטותיהם כדרך כל שומרי חצרות מלכים, ולפי״ז הו״ל להגמ׳ לשנוי נמי הכי.

וי״ל דזקני בית אב שהיו ישינים בביהמ״ק לא היו שומרים אלא פרחי כהונה, וקושית הגמ׳ אמאי לעיולי מטות

לא היה כי אם אזקני בית אב שלא הי' להם לישן בארץ, משו"ה הוצרכה הגמ' לומר לאו אורח ארעא ע"כ.

★ ★

וכתב נכדו בהגהות מנחת התמיד (שם): חידוש בעיני שלא הביא דברי המפרש שפירש כן דקושית הגמ' הוא על זקני בית אב, דכתב בזה"ל: אמאי ישנים על גבי החומה לעיולי מטות עיי"ש, וי"ל דכוונת המפרש ליישב קושית אאז"ל באמת ודו"ק.

אך עי' במשנתינו בדברי המפרש בד"ה ופרחי כהונה וכו' שכתב בזה"ל: שלא הי' להם כניסה בחומה, ומטות נמי לאו אורח ארעא לעיולי התם כדמפרש בגמ' עכ"ל, וא"כ לכאורה דברי המפרש סותר עצמו דהרי הוא מפרש בגמ' ונעיילי מטות דקאי על זקני בית אב כנ"ל, אבל על פרחי כהונה לא קשה די"ל כדברי הרמב"ם דהיו ישנים על גבי הארץ כדרך כל שומרי חצרות המלכים ודו"ק.

ובהשקפה ראשונה אמרתי, דהמפרש אזיל לשיטתו דסובר דפרחי כהונה לא היו שומרים כאשר דייק המשל"מ בפ"ח ה"ו מה' ביהב"ח מדברי המפרש, וכן הביא מהבאר שבע שסובר כן בדברי המפרש, וא"כ לפי"ז שפיר י"ל דקושית הגמ' נעיילי מטות גם לפרחי כהונה כמובן.

אך עדיין קשה ממה שמפרש בגמ' רק על זקני בית אב וצע"ג.

עכ"פ היוצא לנו מזה, דקושית הגמ' ונעיילי מטות לא היה על השומרים כנ"ל, ועפי"ז אמרתי בחפזי ליישב קושית הפמ"ג (באו"ח סי' קנ"ב בא"א סק"ד) שהקשה על המג"א (בסי' קנ"א סק"ד) שכתב, דאין להכניס מטה בביהכנ"ס לישן והביא ראי' ממשנה זו עיי"ש, והקשה הפמ"ג, לפי"ד הרמב"ם בפ"ח מה' ביהב"ח הנ"ל דכתב דישנים על הארץ כדרך כל שומרי חצרות המלכים, א"כ אין האיסור משום בזיון המקדש אלא מצד השומרים שאין דרכן לישון במטות עי"ש.

ועפ"י הנ"ל א"ש, דהרי קושית הגמ' באמת אינו על השומרים דנעיילי מטות, רק על זקני בית אב, וע"ז תירץ אביי לאו אורח ארעא וכו', וע"כ משום בזיון, ושפיר מביא המג"א ראי' מכאן דאין להכניס מטה בביהכנ"ס וא"ש ונכון בס"ד ע"כ.

דף כ"ז ע"א

בגמ': אמרי אין התם דלא מטו למעבד עבודה קרי להו רובים.

ופירש המפרש דהיינו קטנים פחותים מי"ג שנה, הם היו שומרים בבית המקדש.

ובמשנל"מ הל' בית הבחירה (פ"ח ה"ה) חולק עליו, דא"א ליתן שמירה לקטנים שלא הגיעו לכל מצוות, שהרי הוא מצוה, לכן פירש המשל"מ שהם פחות מעשרים שנה.

גם בשו"ת אב"נ (יו"ד סי' תמ"ט ס"ק י"א) תמה דהא לא שייך שמירה לגבי על ידי קטן כמבואר באו"ח (סי' ת"ס) לגבי מצה.

וכ"ק אדמו"ר מהרי"ד מבעלזא זי"ע (הובא בילקוט אמרי קודש ר"פ תצוה) הביא ראי' מרש"י מפורשת לשיטת המפרש, שעל הפסוק (במדבר ג' ט"ו) "פקוד את בני לוי לבית אבותם למשפחותם, מבן חודש ומעלה תפקדם", פירש"י: משיצא מכלל נפלים הוא נמנה - להקרא שומרי משמרת הקודש ע"כ. הרי מפורש ששמירת המקדש היתה ע"י קטנים גם כן.

★ ★

ובספר יוסף דעת כתב: ויש לומר - לדעה החולקת - כל שיש שומר שראוי לסמוך על שמירתו שפיר דמי, הגם שאינו בן י"ג, והרי מצות השמירה מתקיימת על ידי בית הדין של הכהנים, שהעמידו הרובים על משמרתם. (וכיוצא בזה מצינו מצות עשה של אכילת קדשים, שמתקיימת על ידי אכילה של כהנים קטנים). (עפ"י מנחת חינוך - שפח, ב; חדושים ובאורים).

ובזבח תודה העיר מלשון הגמ' 'התם קרי להו רובים הכא קרי להו פרחי כהונה... אין, התם דלא מטו לעבודה... הכא דמטו להו למעבד' - מלשון זה נראה, שהרובים הם הם פרחי כהונה לאותם שומרים שהיו מוכנים בבוקרו של אותו יום לעבוד עבודה, לכך היה מקומם בבית המוקד עם זקני בית אב. ואילו 'הרובים' הם פרחי כהונה משאר המשמר, שלא מאותו בית אב, והם היו שומרים בעליית בית אבטינס ובית הניצוץ. וזהו הפירוש דלא מטו למעבד עבודה - שעדיין לא הגיע יומם המיועד להם לעבודה.

היוצא מזה, שפרחי כהונה הנזכרים במשנה, גם היו שומרים. [ומה שהיו נותנים איש כסתו בארץ וישנים - היינו שהיו מחלקים משמרתם, חלק מן הלילה אלו שומרים ואלו ישנים. וחלק מן הלילה החליפו משמרתם, כמש״כ בפסקי התוס׳ ובמשנה למלך ע״כ.

★ ★

בגמ׳: במתניתא תנא דכתיב למזרח הלוים ששה לצפונה כו׳.

בשו״ת אבני נזר (יו״ד סי׳ תמ״ט) חוקר אי שמירת הכהנים הוה גדר של עבודה, או לא.

וכתב דמהכתוב שמביא הגמרא (דברי הימים א׳ כ״ו י״ב) דמסיים שם הפסוק: לאלה מחלקות השוערים וגו׳ לשרת בבית ה׳, מוכח לכאורה דשמירה הוה שירות, דהיינו עבודה.

וכן מדייק מדברי הרמב״ם (פ״ג מהל׳ כלי המקדש) שחשבו לשמירה בכלל עבודה.

וכמו כן מדייק מדברי התוס׳ במנחות (מ״א ע״א) שכתבו דבגדי כהונה אין בהם איסור כלאים בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה, אבל במדינה כיון שאין שם עבודה, עוברים על איסור כלאים [-מן התורה].

והקשו על זה מיומא (ס״ט ע״א) דמבואר שם דלא היו מניחים הכהנים בגדי כהונה תחת ראשיהם כשהיו ישנים - משום כלאים, ולכאו׳ מאי קשה להו, הא המקום שישנים בודאי הי׳ בהר הבית, שהרי אין ישיבה בעזרה, ושם ליכא שום עבודה, וא״כ דינו כמדינה דנוהג שם איסור כלאים.

ומוכח דתוס׳ ס״ל דבהר הבית שיש שם שמירה, הרי יש שם עבודה, ששמירה היא בגדר עבודה וכדעת הרמב״ם הנ״ל, וממילא צריך להיות מותר שם בבגדי כהונה. ולפי זה כתב דכיון דהוה עבודה, בעי הכהנים שיהיו לבושים בבגדה״כ.

וכתב דלפ״ז בזה״ז דכולנו טמאי מתים, בודאי א״א לעשות שמירה, אפילו אם נשמור מבחוץ, דכיון דשמירה הוה עבודה, ממילא הו״ל כטמא שעומד מבחוץ והפך אברים בצנורא ארוכה בפנים - שהוא חייב, כמוש״כ הראב״ד (הל׳ ביאת המקדש פ״ד ה״ד), ואם כן גם לשמור אפילו מבחוץ אסור, מכיון דהוה עבודה.

אבל מהרא״ש והמפרש מוכיח דס״ל דשימור לא הוה עבודה, שהרי הם כתבו כאן שהשימוש היה על ידי כהנים קטנים, והרי אין עבודה בקטן, ומוכח דס״ל דשימור לא הוה עבודה. וכן במנחת חינוך (מ׳ שפ״ח) נקט דלא הוה עבודה, ולא בעי בגדי כהונה.

★ ★

בגמ׳: עזרה דאי תמה ובעי למיתב לא מצי יתיב וכו׳

בסוף ספר עולת תמיד מביא לאחיו הג״ר שמואל גרינוולד זצ״ל דיין דסעליש שכתב: ראיתי במעשי למלך פ״ז מה׳ ביהב״ח שכתב דבר חדש, דהא דאין ישיבה בעזרה הוא רק על הכסא אבל על הקרקע שרי יעי״ש.

וצ״ע על הגאון הנ״ל משו״ס תמיד דף כ״ז עזרה דאי תמה ובעי למיתב לא מצי יתיב וכו׳, והיינו דא״א לעמוד כל היום כדפי׳ המפרש שם ומשו״ה הי׳ שמירתן מבחוץ, ולהנ״ל הלא אם היה עייף הי׳ אפשר לישב ע״ג הרצפה, בפרט דבארצות המזרח הוא הדרך לישב ע״ג קרקע כנודע, וכמו כן יפלא עליו מיומא ס״ט עומד מכלל דישב והא אין ישיבה בעזרה וכו׳, והלא על הרצפה שפיר יכול לישב, וכן קשה מסוטה מ׳ ודפריך עומד מכלל דיושב וכ״כ שם מ״א, והלא י״ל דמיירי ביושב על הרצפה וע״כ דגם על הקרקע אסור לישב בעזרה ע״כ.

★ ★

בגמ׳: אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד.

כתב בסה״ק ערבי נחל (פר׳ שופטים) לבאר הדבר על פי משל: כאשר השכיר בא לפני המלך, לקבל ממנו עבודה, הוא עומד לפניו באימה וביראה, עד שגומר את המשא ומתן. אחר כך כשהוא יושב ועובד, אפילו אם המלך עובד לפניו, הוא אינו נרתע, כי שליחותו של המלך הוא עושה.

והנמשל: כל עבודתו של האדם בעולם הזה, היא רק כעין הכנה לעולם הבא, כמו שאמרו (פ״ד דאבות מט״ז): ״התקן עצמך בפרוזדור״ לכן ״אין ישיבה בעזרה״. רק לעתיד אמרו (ברכות י״ז ע״א): ״צדיקים יושבים״ - מכיון שזהו העיקר: ליהנות מזיו השכינה ולהשיג השגות גדולות עכד״ק.

★ ★

בגמ': **לא היו ישנים בבגדי קדש וכו'. שינה הוא דלא. אבל הילוך מהלכים וכו'.**

האבני נזר (יו"ד סי' תמ"ט) למד מכאן, דבשעת שמירה היו צריכין הכהנים להיות לבושין בבגדי כהונה, וא"כ ע"כ דיש על השמירה שם עבודה. אלא דהעיר דע"כ אין זה שיטת המפרש והרא"ש שסוברים דגם פחותין מבני י"ג כשרים לשמירה.

והקשה הגרי"ז יוסקוביץ זצ"ל באמבוהא דספרי על הספרי זוטא (פר' במדבר) על האבני נזר, מהא דמבואר לעיל (כו.) דכהן שנחלש מותר לישב בשעת השמירה, ואי אמרת דשמירה הוי עבודה מכיון שצריכה בגדי כהונה, א"כ ה"נ ניבעו עמידה וי"ל ע"כ.

דף כ"ז ע"ב

בגמ': **ואי בעית אימא, באותן שאין בהן כלאים. ר"א אמר בגדי כהונה קשין הן וכו'.**

משמע לפי זה, שנהגו להניח בגדים תחת ראשיהם. ואעפ"י שהמניח בגדיו תחת מראשותיו משכח לימודו (ע' הוריות יג). ויעויין בספר הזכרון (מובא בשיח השדה סי' א') להגאון ר' חיים קניבסקי שליט"א, דהביא בשם המגן גיבורים, דאפשר שאם מניח דבר אחד המפסיק בין בגדיו לראשו אין קפידא, ואצל הכהנים היה בכה"ג. והגאון ר"ח שליט"א הקשה על כך, והסיק דאין להקל בזה, עוד הביא מספר שלמת חיים להגרי"ח זוננפלד זצ"ל (ח"א סי' י'), דדוקא ברגיל אסור. א"נ דדוקא כליו אסור, אבל בגדי כהונה שהם קודש אינם כליו, וכן אם לובש בגדי חבירו מותר היות ואינם שלו, ועיי"ש מה שהקשה ע"ז.

ובעיקר הקושיא כתב, דלכאורה לא קשיא, דכיון שהיה מצוה כדי לנטורינהו (עי' ברכות כ"ד.) לא הזיק, דשומר מצוה לא ידע דבר רע ע"כ.

★ ★

בגמ': **א"ל רב לחייא בריה וכו' חשיך תקין נפשך וקדים תקין נפשך כי היכי דלא תרחק וכו'.**

הרמ"א באו"ח (סי' ב' ס"ו) הביא: ירגיל אדם לפנות בוקר וערב מפני שהוא זריזות ונקיות וציין: הגמ"י ע"כ.

ותמה בספר עולת תמיד כאן, דמדוע ציין כמקור הדברים להגהות מימוניות והרי הוא מפורש כאן בגמ'. וכתב: ולענ"ד דלזה גופא נתכוון המג"א שם שכתב ע"ז דאפי' במקום שאין צריך להתרחק ע"כ, וקשה דמאי קמ"ל, פשיטא, דהרמ"א איירי בזה"ז שאין צריך להתרחק, אולם עפ"י הנ"ל י"ל, דלזה גופא נתכוון המג"א ליישב מה שיש לדקדק על הרמ"א שהביא זה בשם הגהות מימוניות ולא הביא בשם הגמ', וע"ז כתב המג"א, דהיינו טעמא משום דמהגמרא לא מוכח אלא בזמניהם שהיו צריכים להתרחק, משא"כ בהגהות מימוניות איתא להדיא אפי' בזה"ז שא"צ להתרחק, משום שהוא זריזות ונקיות ע"כ.

★ ★

בגמ': **באותה שעה אמרו, לא ישתה אדם מים ויתן לתלמידיו, אא"כ שפך מהן.**

בספר דרך שיחה (ח"א ע' קד) מביא מהגאון ר' חיים קניבסקי שליט"א לבאר מש"כ (בראשית כד, כ): ותמהר ותער כדה אל השוקת וגו', עפ"י דברי הגמ' כאן הנ"ל דלא ישתה אדם הוא ותלמידו בכוס אחד, משום שרוקו מאוס, ולפי"ז אם תביא הכד ותמלא מהבאר, יכנס הרוק לבאר, וזה מאוס, ואם תשפוך המים הנותרים הוה ליה בל תשחית, לכן עשתה רבקה בחכמה והביאתו אל השוקת, ששם שותים הבהמות ושם יכולה להריק המים הנותרים ודו"ק היטב, וכעין זה כתב הגאון הגרש"ר הירש בפירושו עה"ת שם.

דף כ"ח ע"א

במשנה: **איש הר הבית היה מחזר וכו' ואומר לו איש הר הבית שלום עליך.**

וכתב הראב"ד ז"ל בזה"ל, איש וכו', וגם הא דאמרינן שאסור ליתן שלום לחבירו בלילה חיישי' שמא שד הוא בפ"ק דמגילה (ג.), שמא בעזרה לא היה שום שד רשות לכנוס וכו', עכ"ל יעו"ש.

אולם יעו"ש במגילה בתוד"ה חיישינן וכו' שכ' בשם ריב"א, דכל דאסור ליתן שלום דוקא חוץ לעיר היכא דשכיחי מזיקין כגון בשדה ובלילה, אבל במקום דבני אדם מצויין אין לחוש, דאל"כ אדם שאמר לנו בלילה בעיר כתבו גט לאשתי וכו', עכ"ל יעו"ש. וכן יעו"ש בריטב"א דהביא לתוס' וס"ל כוותיה ע"ש. וכן יעוי' בתוס' בפ"ו דסנהדרין (מד.) בד"ה חיישינן שכ' כנ"ל דדוקא בשדות ובהרים מקום שאין בני אדם מצויין דשכיחי שם שדים אפילו ביום, אבל

בעיר אפי' בלילה לא חיישינן, דאל"כ היאך אדם נותן שלום לחבירו בלילה וכו', ע"כ יעו"ש. אולם בראב"ד מבואר דדוקא בעזרה לא היה רשות לשדים להיכנס אך בשאר דוכתי אכן אין ליתן שלום לחבירו "בלילה" ואפי' בעיר. ולפי"ד צ"ע א"כ איך נותנים שלום לחבירו בלילה בעיר ובכל מקום דשכיחי אינשי הא גם בכה"ג יש לחוש שמא "שד" הוא, דרק בביהמ"ק ליכא למיחש לזה, ויל"ע.

והנה יעוי' בברכות (יז.) דאמרו עליו על ר' יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם שלום מעולם ואפילו נכרי בשוק, וא"כ לפי"ד תוס' והריטב"א יל"פ דדוקא בשוק לא הקדימו אדם ואפי' נכרי, אולם בשדה או בהרים במקום שאין מצויים בנ"א ובלילה אכן י"ל דהקדימוהו לריב"ז בשלום, שכן איהו חשש שמא "שד" הוא ואסור להוציא ש"ש לבטלה, וזהו דכ' "בשוק" דדוקא התם לא הקדימוהו, ודו"ק. אכן בפשטות הכוונה דאפי' בשוק שהרבה בנ"א מצויין שם אעפ"כ לא חס ריב"ז על כבודו ואף לנכרי הקפיד להקדים שלום. ומ"מ לתוס' יל"פ דאף קאתי לומר דרק בשוק הקדים ולא בשדה, ודו"ק.

(נופת צופים להרה"ג ר' יהודה קוק שליט"א)

★ ★

במשנה: איש הר הבית היה מחזר על כל משמר ומשמר וכו' ואם היה רואה בן לוי נרדם באמצע משמרו היה השומר חובטו במקלו ורשות היה לו לשרוף את כסותו, ושאר השומרים אומרים מה קול בעזרה, קול בן לוי לוקה ובגדיו נשרפים משום שישן לו על משמרתו ע"ש.

וכ"ה במידות פ"ק מ"ב (לד.), ע"ש.

ויעוי' בראב"ש הכא והתם שכ' בזה"ל, ורשות היה לו לשרוף כסותו, ואין כאן משום בל תשחית, משום דהפקר ב"ד היה הפקר, עכ"ל יעו"ש. ויעוי' בדבר אברהם ח"א (סימן ט"ז אות כ"ד) בהגה"ה דהקשה, מה מועיל בזה הפקר ב"ד דאטו המשחית דבר הפקר אינו עובר בבל תשחית, וצ"ע. ואולי ט"ס הוא וצ"ל ואין כאן משום לא תגזול, וע"ז שייך שפיר תירוצו דהרא"ש דהפקר ב"ד הפקר, עכ"ד הדב"א יעו"ש.

אולם ודאי קשה לומר שנפל ט"ס בתרי דוכתי, דהרא"ש כ' דבריו הכא בתמיד וכן במידות. וא"כ נר' לפרש בזה, דאיסור בל תשחית היינו כשמשחית חפץ שהוקצה לצורך פלוני, אולם כשמקצה את החפץ לצורך השחתה דבזה יהיה לו תועלת אינו עובר בב"ת שכן משהוקצה לזה א"כ עושה בו "שימושו" ומותר אף "להשחיתה", וכן מצינו בשבת (קה:) דר' אבא היה שובר לכיסוי הכד כדי להפחיד לאנשי ביתו ור' יהודה שליף מצבייתא וכו' ע"ש. שכן משהקצוהו להשחתה זו דהוי לתועלת שפיר דמי.

וא"כ נראה דזהו מש"כ הרא"ש דאין בשריפת הבגד איסור דב"ת שכן הפקר ב"ד הפקר, והיינו דע"י שבכוח ב"ד להפקיר ממונם של ישראל על כן יכלו אח"כ לזכות בבגד דהבן לוי מה"הפקר", ומשזכו בזה תיכף יעדוהו לשריפה דהוי לתועלת גדולה שעי"ז ימנעו אנשי המשמר להרדם בעבודתם, וא"כ שפיר כ' הרא"ש דליכא בכה"ג בל תשחית, דמשזכו בזה מן ההפקר והקצוהו לשריפה לתועלת א"כ זהו תשמישו דהבגד ושפיר שרפוהו, וא"כ אין לשנות הגירסא כש"כ הדב"א. אולם בהפקר בעלמא שפיר י"ל דאית ביה בל תשחית, וכש"כ הדב"א, דסו"ס "משחית" חפץ ללא "תועלת", ומשא"כ הכא איירי "שזכו" בו "ויעדוהו" לתועלת, והבן בס"ד.

(נופת צופים)

★ ★

בגמ': ניכר שהוא ישן. חובטו במקלו. ורשות היתה לו לשרוף את כסותו.

כתב בספר שערי אבי - גדור כאן: מדובר בשומר שנמצא ישן בשעת משמרתו. ומשמע דלחבוט אותו במקלו הוא חייב, אבל לשרוף את כסותו, יש לו רשות ואינו חובה. וכנראה צריך לומר שזה תלוי לפי ראות עיניו של הממונה עד כמה ראוי לקונסו, כגון אם רואים שהשינה היתה פעם ראשונה, ולגמרי באונס דניכר שנפל מתוך שינה, בכה"ג אולי לא שרף בגדיו. ושוב מצאתי בספר "עזרת כהנים" (ח"א עמ' נ"א) שכתב, דאם הוא בתחילת הלילה, או אם שונה באולתו, אזי מחמיר עליו בעונשו ושורף את כסותו, והעיון והדקדוק הזה היה לפי אומדן דעת של איש הר הבית.

והנה הקשה הרא"ש, דאיך הותר לו לשרוף בגדיו, הא יש כאן איסור בל תשחית. ותירץ משום דהפקר בי"ד הפקר. ובספר אבני נזר הוכיח מהרא"ש, דס"ל דהאיסור בל תשחית מדאורייתא אינו רק באילנות שכתוב בתורה בהדיא, אלא בשאר דברים גם איכא איסור מהתורה שלא להשחיתם. דעל כרחך כוונת התורה, שאסור להשחית שום דבר שראוי

עדיין לתשמיש אדם. דאי נימא שהרא"ש לומד דהאיסור בל תשחית הוא רק מדרבנן, אם כן מה מקשה הרא"ש דאיכא איסור בל תשחית, דאורייתא.

אמנם ברמב"ם מוכח, דאיסור השחתה בשאר דברים חוץ מאילנות הוא רק מדרבנן, דכתב (בפ"ו מהלכות מלכים ה"י) דכל הקוצץ אילן, מאכל, הרי זה לוקה מהתורה, שנאמר לא תשחית את עצה, אבל המשבר כלים וקורע בגדים וכו' דרך השחתה. עובר בלא תשחית. ואינו לוקה אלא מכת מרדות מדבריהם. ועיי"ש בכ"מ.

והנה צ"ע לפי"ד אף דהוי איסור דרבנן, מכל מקום מדוע הוזקקו לשרפו, הרי דטפי עדיף שיפקירו כסותו, ובאמת כבר הקשה כן בספר עזרת כהנים הנ"ל שם, למה תיקנו שישרוף את כסותו, ולהפסיד ממון ולעבור על בל תשחית, הא טפי הו"ל לתקן לקנסו, שיקח איש הר הבית את כסותו להקדש וירויח ההקדש. ותירץ שהוא לפרסם את הדבר ברבים, כדי שיראו שארי שומרים ויוסרו ולא ישנו עוד. ועיי"ש מה שהביא עוד טעמים בזה.

וברש"ש ריש מסכת מדות (במשנה ב'), כתב, דסמכו על המקרא במשלי דכתיב "וקרעים תלביש נומה", כלומר דהאדם העצלן שאוהב לישון, הרי מלבושיו הם תמיד קרועים. ולפי הרע"ב בשקלים דגם בכהן היה כן, לכן לא היו קורעין, כי המקרע בגדי כהונה לוקה, אבל לשורפו אולי רשאי, עוד עיי"ש מש"כ בזה. עוד הביא בשדי-חמד מש"כ התפארת ישראל למס' מדות פ"ב, דאין הכא בל תשחית, מאחר ועושים כן משום קנס, הוי כאילו עושים לצורך אדם, דליכא משום בל תשחית ע"כ.

★ ★

בגמ': תניא רבי אומר איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם. יאהב את התוכחות וכו' שנאמר ולמוכיחים ינעם וגו'.

ובמפרש: אדם שמקבל תוכחה ינעם ונחת רוח באה לעולם עכ"ל. ולפי המפרש צ"ב קצת לשון הפסוק הנ"ל: ולמוכיחים ינעם וגו' דקאי על המוכיח ולא רק על המקבל תוכחה. אך במדרש תנחומא פר' משפטים (אות ז) אי' להדיא דהפסוק הנ"ל ולמוכיחים ינעם קאי "על המוכיח ועל המתוכח" ע"כ וי"ל. ובפשטות י"ל, דאי מקבל התוכחה מקבלה בנעימות, הרי זה נעים גם למוכיח כפשוטו ודו"ק.
(פרדס יוסף החדש פר' דברים)

★ ★

בגמ': איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם יאהב את התוכחת שכל זמן שהתוכחת בעולם נחת רוח באה לעולם.

השל"ה הק' בהקדמות ספרו מבאר, שכשם שיש מצוה להוכיח את חבירו בראותו סר מדרך הישר, כן יש מצוה על אותו שמוכיחין אותו שיקבל את דברי התוכחה הנאמרין לו.

ובמעינה של תורה (פ' דברים) מביא מס' יוסף אומץ שבשעת הגזירות קבלו ועשו תקנה על עצמם, שמי שמוכיחין אותו על מעשיו - ישתוק ולא יענה נגד המוכיח, ויקבל את הדברים הנאמרים לו.

והוא מובן היטב על פי הגמרא כאן שכל זמן שהתוכחות בעולם, וכפירוש המפרש - שמקבל את התוכחה, אז נחת רוח באה לעולם, וממילא מתבטלים הגזירות הרעות.

★ ★

במשנה: א"ר יונתן כל המוכיח את חבירו לשם שמים זוכה לחלקו של הקב"ה וכו', ולא עוד אלא שמושכין עליו חוט של חסד שנא' חן ימצא וגו'.

וכה"ג מצינו שזוכים ל"חוט של חסד" ברפ"ק דע"ז (ג:) ובחגיגה (יב.) דאר"ל כל העוסק בתורה בלילה הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום שנא' יומם יצוה וגו'. וה"נ מצינו כה"ג גבי אסתר בפ"ק דמגילה (יג.) דא"ר יהושע בן קרחה אסתר ירקרוקת [מכוערת] היתה וחוט של חסד משוך עליה יעו"ש.

ויל"ע מ"ט זכתה אסתר לזה, וכן מ"ט זוכה לזה מי שעוסק בתורה בלילה, והמוכיח לש"ש.

ויל"פ בזה, דהנה יעוי' בספ"ד דסוכה (מט:) דא"ר חמא בר פפא כל אדם שיש עליו חן בידוע שהוא ירא שמים שנא' חסד ה' מעולם ועד עולם על יראיו ע"ש, וא"כ יל"פ דהיינו טעמא דהלומד תורתו בלילה הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום, והיינו "חן", דמתוך שלומד בלילה בצינעא ואין בנ"א רואים אותו ולא יודעים למעלתו ולרום ערכו ע"כ רוצה הקב"ה לפרסמו לשבח ושיהיה ניכר עליו "רום מעלתו" שעי"ז יכבדוהו כדבעי לכבד ת"ח, ועי' פ"ג

דמכות (כב:) בזה, וילמדו מדרכיו ומידותיו והנהגותיו וכו', ולזה מושך עליו "חוט של חסד" שבזה ניכר שיר"ש ובן עליה הוא וידבקו בו. וכן עד"ז יעוי' בפ"ג דמו"ק (טז:) דאמר רבא כל העוסק בתורה מבפנים תורתו מכרזת עליו מבחוץ דכ' חכמות בחוץ תרונה יעו"ש, דה"ט כש"נ דמתוך שלומד "בצינעא" ע"כ הקב"ה מפרסמו לתהילה כדי שילמדו ממנו תורה ושיכבדוהו וכו'.

וה"נ יל"פ דה"ט דהמוכיח לש"ש זוכה לזה, שכן אינו ניכר לרבים שכוונתו בזה לש"ש ודרך בנ"א לזלזל ולשנוא למוכיח אותם, וכדאיתא בספ"ג דערכין (טז:) דא"ר עקיבא תמיה אני אם יש בדור הזה שמקבל תוכחה [כ"ה לפי גי' השיטמ"ק (באות ח') ע"ש], וכן גרס רבינו גרשום שם דכ' בזה"ל, שמקבל תוכחה, שאם מוכיחן בדור הזה לאדם מיד שונאו, עכ"ל ע"ש. ולכן י"ל דזוכה לחוט של חסד שבזה יהיה ניכר לכל דאכן כוונתו לש"ש ומתוך שיזכה ל"חן" לא ישנאוהו כדרך ששונאים למוכיחים. ואפי' אם ישנאהו בעל העבירה שאותו הוכיחו וכדכ' אל תוכח לץ פן ישנאך מ"מ אחרים יאהבוהו ויעודדוהו ע"ז ע"י שיזכה לחן, והבן.

וה"נ יל"פ דה"ט דזכתה אסתר לזה, דודאי טענו ישראל איך נישאת לערל רשע כאחשורוש ומ"ט לא מנעה עצמה מלבוא אל בית המלך, ובודאי ברצון נבעלת לו ולא באונס מדחפיצה ביקרה של מלכות וכו' וכו', ולזה משך עליה הקב"ה "חוט של חסד" שבזה יראו וידעו הכל שיר"ש וצדקנית היא, דהא כל שיש עליו "חן" בידוע שיר"ש הוא וזה העיד עליה דבע"כ נלקחה לבית המלך נגד רצונה ואף נבעלת לו "באונס", דאל"כ לא היתה זוכה לחוט של חסד. וזהו א"כ הצד השווה שבהם דכל הני, דאין מעשיהם הטובים וכוונתם הטהורה ניכרת לרבים ולכן צריכים ל"חן" לפרסמם לטובה, והבן בס"ד.

וה"נ יל"פ בדכ' ביוסף צדיקיא בפ' וישב (לט', כא') ויהי ה' את יוסף ויט אליו חסד ויתן חינו בעיני שר בית הסוהר, ופירש"י ויט אליו חסד, שהיה מקובל לכל רואיו, לשון כלה נאה וחסודה שבמשנה, עכ"ל ע"ש. וא"כ יל"פ בזה כנ"ל, דהא איירי שם דאשת פוטיפר הוציאה עליו שם רע שרצה לשכב עמה ואף "תפס בגדה" ולכן נתנו פוטיפר בבית הסוהר ובודאי דיברו הכל בגנותו דיוסף צדיקא, ולזה נתן לו הקב"ה "חן וחסד" שיהיה "מקובל" לכל רואיו ויראו לחן ערכו ורום מעלתו וטהרת ליבו ובזה יבינו הכל דהוי "שקר וכזב" ומעולם לא רצה לחטוא עמה ח"ו, ועכ"פ ודאי שלא "תפס בבגדה" לאמרשכבה עמי כטענתה, ודוק. [ויעוי' בשבת (מט:) וסוטה (לו:), ובפ"ב דסנהדרין (יט:), וברש"י, וכן ביומא (לה:) בזה].

★ ★

ועד"ז יל"פ לדאיתא בפ"ב דכתובות (יז.) דת"ר כיצד מרקדין לפני הכלה ב"ש אומרים וכו' וב"ה אומרים כלה נאה וחסודה, ופירש"י חסודה, חוט של חסד משוך עליה, עכ"ל ע"ש. והיינו דס"ל לב"ה דיש לשבח את הכלה בין בפנימיותה ובין בחיצוניותה, ד"נאה" היינו מעלה חיצונית, וכבס"מ תענית (לא.) דאין אשה אלא ליופי יעו"ש, וכן יעוי' ביבמות (סג:) דאשה יפה אשרי בעלה, וכן יעוי' בברכות (נז:) דג' דברים מרחיבין דעתו של אדם דירה נאה אשה נאה וכו' ע"ש [וע"ש בח"א מהרש"א שכ' די"א ד"מחריבין" דעתו של אדם ע"ש, והיינו דפעמים אף יכול להחריב דעתו], וכן יעוי' בשבת (כה:) דכ' מאי ותזנח משלום נפשי וגו' א"ר אבא זו מטה מוצעת ואשה מקושטת לתלמידי חכמים יעו"ש, וכן יעוי' בפ"ק דמגילה (יד.) דנשתבחה שרה על שהכל היו סוכין ביופיה, וכן יעו"ש לקמן (טו.) דת"ר ד' נשים יפיפיות היו בעולם שרה ורחב וכו' ע"ש, ומבואר א"כ דהוי "שבח" לאשה, וכן יעוי' בתענית (כג:) וברד"ה לא מקבלי וכו' בזה, וא"כ זהו דס"ל לב"ה דצריך לשבחה ד"נאה" היא, והיינו מעלת חיצונית.

ו"חסודה" היינו כדפירש"י דמשוך עליה "חוט של חסד", שכן הוי עדות על מעלתה הפנימית דיראה ושלמה היא דהא כל שיש בו "חן" בידוע שיר"ש הוא, וכש"נ לעיל דלכן זוכה לזה המוכיח לש"ש וכו', דמשבחים אותה בזה דבזה ידעי' שיש לה עיקר המעלה ושבחה דאשה דשלמה היא ביר"ש ותוכה כברה, והבן בס"ד.

(נופת צופים)

★ ★

בגמ': אר"ש בר נחמני א"ר יונתן כל המוכיח את חבירו לשם שמים זוכה לחלקו של מקום שנאמר מוכיח אדם אחרי, ולא עוד אלא שמושכין עליו חוט של חסד שנאמר חן ימצא ממחליק לשון.

כתב הרי"ף שעל העין יעקב: כל המוכיח את חבירו לשם שמים וכו' צריך ליישב לדרשה זו איך יצדק לומר

ממחליק לשון, ואפשר שמצינו מוכיח לאדם רשע בחלקת לשון ואומר לו הלא ידעתיך בשם אדם כשר, וזה ששמעתי עליך לא נכון לעשות איש צדיק כמוך, אע"פ דכתיב כתוב אחריו אומר לרשע צדיק אתה יקבוהו עמים, למוכיחים ינעם, ר"ל אם בא להוכיחו ואמר לו צדיק אתה וצריך אתה להחזיק בצדקות, אע"פ שהיה רשע וקראו צדיק מ"מ ינעם, ועליהם תבא ברכת טוב כיון שהחזירו למוטב.

וכאן אמר שהמוכיח לשם שמים ומוכיח לרשע מומו, זוכה להיות בחלקו של מקום ומושכין עליו חוט של חסד שהוא מעלה יתירה על המוכיח ממחליק לשון, וה"ק קרא, מוכיח אדם אחרי, שהוא הלך אחרי, דהיינו מוכיח לשם שמים, חן ימצא שהוא חוט של חסד, יותר ממחליק לשון בתוכחתו עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

בגמ': בראשונה כל מי שרוצה לתורם וכו' כשראו ב"ד שהיו באים לידי סכנה וכו'. מובא בשם

הרה"ק מקאצק זצ"ל שאמר. דלכאורה נראה כאן, שלדורות המאוחרים היה להם מסירות נפש לקיום המצוות יותר מדורות הראשונים. ואמר: לא כן הדבר. אלא: הדורות הראשונים היו מעוניינים, בעיקר שיתקיים רצון ה' ולא היה חשוב עבורם, מי יעשה זאת, הוא או אחר. ואילו הדורות המאוחרים שהיו פחותים מהראשונים, רוצה כל אחד, שדוקא הוא יעשה את העבודה עכד"ק.

★ ★

במשנה: נטל את המפתח וכו'.

ובמפרש כתב: ולא הי' פותח שערי עזרה עד שיעלה עמוד השחר וכו' ע"כ. הנה במשנה ערכין (י' ע"א) איתא: אין פוחתין מעשרים ואחת תקיעות במקדש., ובמתני' סוכה (נג:) פירטו וז"ל: בכל יום היו שם עשרים ואחת תקיעות במקדש, שלש לפתיחת שערים, ותשע לתמיד של שחר, ותשע לתמיד של בין הערביים ע"כ. ופרש"י ד"ה שלש לפתיחת שערים וז"ל: שערי עזרה ע"כ. ויש מפרשים דהיינו דבלילה היו השערים סגורים (ע' זבחים בתוס' (כ.) ד"ה מיתיבי שכתבו וז"ל: שהעזרה היתה ננעלת והם היו באין ממקום שהיו ישנים שם בבית מוקד ע"כ), ובשעה שנפתחו תקעו.

★ ★

וכתב בספר חדושי בתרא על ערכין (שם אות רז):

ויש לעיין מתי פתחו ומתי סגרו השערים, וע' במדות (פ"א מ"ט) דאיתא ומקום היה שם אמה על אמה וטבלא של שיש וטבעת היתה קבועה בה ושלשלת, שהמפתחות היו תלויות בה, הגיע זמן הנעילה, הגביה את הטבלא בטבעת ונטל את המפתחות מן השלשלת ונעל הכהן מבפנים כו' ע"כ, וע"ש (פ"א מ"ד): שבעה שערים היו בעזרה כו' ע"כ, א"כ רואים שסגרו את השערים, אבל צ"ע מתי פתחו.

ובמפרש לתמיד (דף כח.) בד"ה נטל את המפתח כתב וז"ל: ולא היה פותח שערי עזרה עד שיעלה עמוד השחר ע"כ, וברמב"ם (פ"ח דבית הבחירה הי"א) כתב וז"ל: בשחר קודם שיעלה עמוד השחר סמוך לו כו' נטל את המפתח ופתח את השער הקטן כו' ע"כ, אבל לא הזכיר הרמב"ם האי מתני' דמדות פ"א מ"ט (לענין הנעילה).

ויש להוסיף, שגם את פתיחת השערים לא הזכיר הרמב"ם, דהאי פתיחה בסוף הל' בית הבחירה הנ"ל, היה כניסה בשער הקטן שבין בית המוקד ובין העזרה לצורך חיפוש בעזרה לברר שכל הכלים על מקומם (ע' מתני' מדות פי"א מ"ז), אבל לא מדובר בפתיחת כל השערים.

אבל יש לדייק זמן הפתיחה מתוס' הנ"ל זבחים (כ.) וז"ל שכתבו: שהעזרה היתה ננעלת והם היו באין ממקום שהיו ישנים שם בבית המוקד ע"כ, ובתמיד (פ"ה מ"ו) תנן: נטל א' את המגרפה וזורקה כו' וג' דברים היתה משמשת, כהן ששומע את קולה יודע שאחיו הכהנים נכנסין להשתחוות, והיינו ה"הם היו באין" של תוס'. ומתי היה? פירש הרא"ש בתמיד (שם) ד"ה נכנסין להשתחוות וז"ל: אחר הקטרת ע"כ. שמעינן דזמן פתיחת שערי העזרה היה אחר הקטרת ע"כ ודו"ק היטב.

★ ★

במשנה: הגיעו אלו ואלו אמרו שלום הכל שלום.

כתב בספר משנת שלמה להגרש"א ורטהיימר ז"ל על המשניות:

בתוי"ט מביא מהמפרש שהוא כפל לשון, אולם בפשוטו נראה שזה שאלה ותשובה, אלו שאלו לאלו שלום ומשיבים הכל שלום.

ובספר אמתחת בנימין לתנא ירושלמאה הג"מ רפאל בנימין ארואץ (כת"י) העיר, שהא אסור להקדים

שלום לחברו עד שיתפלל, ותירץ דכאן אכתי לא הגיע זמן תפלה עכ"ד.

אולם לפי מה שפירש הרע"ב הכל שלום קאי על הכלים, וכן משמע מדברי המפרש, בלא"ה לא קשה, דרק בשלומו של איש אסור לשאול קודם שיתפלל כמו שדרשו עה"פ חדלו לכם מן האדם וגו' וכפרש"י שיחדלו מכבוד אדם כשיש להם לעסוק בכבוד המקום, משא"כ בשלום שאר דבר שאינו לכבוד אלא לצורך מותר ודו"ק.

דף כ"ח ע"ב

במשנה: צבר את הגחלים ע"ג הרצפה רחוק מן הכבש ג' טפחים כו'.

ובמפרש כתב דהטעם לזה, דכתיב לגבי מוראה ונוצתה של עולת העוף - "והשליך", דקים להו לרבנן שאין השלכה פחות מכ' אמה, לכן צריך להניח הדשן על מקום השלכת המוראה והנוצה, ששם כולם נבלעים הם.

על פי מה שייסד, ש-אין השלכה פחות מכ' אמה, פירש הגר"א (והו"ד בספר המאור הגדול פ' וישב) סמיכות שתי המימרות של רבי תנחום בשבת (כ"א ע"ב) (א) נר של חנוכה שהניח למעלה מעשרים אמה פסולה כסוכה וכמבוי, (ב) ומאי דכתיב הבור רק אין בו מים, מים אין בו, אבל נחשים ועקרבים יש בו.

דלכאורה קשה, אם היו שם נחשים ועקרבים, שהם נושכין וממיתין, איך זרקו השבטים את יוסף לבור, הא הם לא רצו להמיתו? (וברמב"ן תירץ שהיו נחבאים בתוך החורים והנקיקים).

ותירץ הגר"א על פי המבואר כאן שאין השלכה פחות מעשרים אמה, ומכיון דכתיב "והשליכו אותו הבורה", ע"כ שהבור הי' עמוק עשרים אמה, והרי א"ר תנחום שנר של חנוכה למעלה מעשרים אמה פסולה - משום דלא שלטא בה עינא, ולהכי לא ראו השבטים שיש בקרקעית הבור נחשים ועקרבים, כיון שהיתה הבור עמוקה יותר מעשרים אמה, ולא שלטה שם עיניהם לראות אותם.

★ ★

בגמ': ה"ק לא תטע לך כל אשרה כל עץ וגו'.

וכתב בפירוש הראב"ד כאן (שנדפס להלן ל' ע"ב): אפילו למ"ד דגגין ועליות לא נתקדשו, היינו אותן שהיו באותו שעה שנתקדשה העזרה, אבל מכאן ואילך כל מה שיעשה באויר העזרה שום דבר הכל קדוש, דלאו כל כמיניה ע"י בנינו להפקיע קדושת העזרה שנתקדשה, דבשלמא הלשכות שהיו בנויים בשעה שנתקדשה העזרה, יש לומר שהאויר שלמעלה לא נתקדשו, מפני שהפסיקה התקרה של לשכה בין האויר שלמעלה לא קדשו, אבל באותו מקום שהיה חלוק בעזרה באותו שעה, אותו אויר נתקדש עד רום הרקיע עכ"ל.

ובשו"ת מנחת יצחק (חלק ז' סי' ח') הביא ראי' מדברי הראב"ד למה שכתב הגאון המהרש"ם בשו"ת (ח"א סי' ל"ה) במה שנשאל בדבר מה שהקהל רוצים להוציא העזרת נשים ולעשות רצפה בגובה על גבי עמודים לתוך אויר ביה"כ, וכותב הגאון המהרש"ם זצ"ל: כבר ראו עיניו תשובת דברי חיים ח"א סימן ד' שמתיר, וכן בשו"ת שואל ומשיב (מהד"ק ח"ב סימן כ"ב וכ"ג) מתיר בפשיטות.

ומה שהקשה מהא דאיתא בגמ' (שבועות י"ז ע"א) דאויר עזרה יש לה קדושת עזרה, גם בשואל ומשיב שם העיר בזה, וכותב המהרש"ם: והנה עוד נראה לי, דנהי דגגין ועליות לא נתקדשו משום דמספיק הגג, מ"מ היכא דכבר נתקדש האויר, גם אם יעשו גג בינתיים לא פקע קדושה הקודמת, א"כ אף שהנשים יתפללו שם, לא מקרי הורדה כלל, דאטו מקודם עמדו אנשים באויר בגובה והתפללו, הלא רק קדושה של מטה פרחה גם באויר, ואין הורדה עתה כלל, שגם עתה אין מחיצה של ברזל מספקת, ודוקא שלא נתקדש בתחלה, לא ס"ל כריב"ל (בפסחים פ"ה), משא"כ אם כבר נתקדש, בקדושתו קאי, ועתה נוסף שגם באויר הזה יתפללו הנשים מלמעלה, ואנשים מלמטה ע"כ.

ובמנחת יצחק הנ"ל הביא דברי הראב"ד כאן דנראה בדבריו כדברי המהרש"ם, ע"ש היטב.

★ ★

בגמ': והתניא מנין שאין דבר קודם לתמיד של שחר וכו'.

כתב הראב"ד בפי' כאן. דהאי דאמר "שאין לך דבר קודם לתמיד של שחר" היינו בזמן שהיה תמיד של שחר קרב, אבל בזמן שלא היה יכול להיות קרב, כגון בימי

ארוסטבלוס, בעבור זה לא היו מניחין שלמים מלקרב, עכ״ל.

וכתב חכ״א בקובץ קול התורה (נ״ז ע׳ לב): ביאור הדבר הוא, דיש לחקור ביסוד איסורא דהקרבת קרבן קודם לתמיד של שחר, האם יסוד האיסור הוא בהלכות התמיד דבעינן שהתמיד יהא ראשון, או דלמא האיסור הוא על כל הקרבנות כולן דאין להקריבן קודם התמיד. ואי נימא כאופן הא׳ א״ש חידושו של הראב״ד, דכל הך איסורא שייך רק באופן דאיכא ״תמיד״, דאז איכא דינא שיהא ראשון, אבל היכא דליכא תמיד לא שייך כלל הך דינא.

אולם האור החיים הק׳ (ריש פ׳ צו) כתב, דהיכא דלא היה קרבן תמיד, בטלה הקרבת הקרבנות, ע״ש. והיינו דס״ל דיסוד האיסור הוא על כל הקרבנות, וא״כ איסור זה שייך אף היכא דליכא תמיד. אלא דלכאו׳ גמ׳ ערוכה היא בערכין (דף יא:) כדעת הראב״ד וצ״ע ע״כ. וכבר הקשה כן בכלי חמדה (שם) על דבריו.

★ ★

פרק שני

במשנה: ראו אחיו הכהנים כו' מהרו וקדשו ידיהם ורגליהם מן הכיור נטלו את המגרפות כו' מסלקין אותן כו' החלו מעלין באפר ע"ג התפוח.

במקדש דוד (סי' ל"ב אות א') תמה למה הוצרכו לקדש ידיהם ורגליהם לפני שסילקו האברים מן המערכה והעלו האפר ע"ג התפוח, הא אין זה עבודה, ולמה יהי' צורך לקידוש יו"ר לפני זה?

ותירץ דכיון דזר אינו קרב לגבי מזבח, רק כהן, בלי קידוש ידים ורגלים אסור לגשת למזבח עיי"ש ובקרית ספר.

ובגבורות ארי (יומא כ"ג ע"ב) כתב דקידוש זה באמת אינו אלא מדרבנן.

★ ★

במשנה: תפוח הי' באמצע המזבח כו'.

הנה הרמב"ם הל' תמידין ומוספין (פ"ב ה"ז) כתב שהדשן שבאמצע המזבח הוא הנקרא "תפוח". והראב"ד שם השיג עליו והקשה (א) שהרי שנינו: החלו מעלים באפר ע"ג התפוח, ומכיון שהכהן מוציא בכל יום את כל האפר, מאיפה הי' שם דשן התפוח. (ב) תנן: תפוח הי' באמצע המזבח, ופעמים הי' עליו שלש מאות כור, ולפי דברי הרמב"ם שהתפוח היינו הדשן עצמו, הי"ל למימר פעמים שיש בו [-בהדשן] שלש מאות כור, ולא "עליו".

ולכן פירש הראב"ד שה"תפוח" היינו טבלא מרובעת גבוהה אמה באמצע המזבח, שכיון שהמזבח הי' גבהו רק תשע אמות, ורק הקרנות היו עוד אמה, והרי ילפינן מקראי דגובה המזבח הוא עשר אמות (זבחים נ"ט ע"ב), לכן טבלה זו של אמה גובה השלים לעשר אמות גובה המזבח. והשתא ניחא מה דנקט שהעלו באפר ע"ג התפוח, והיינו ששמו את הדשן על גב אותו טבלא שבאמצע המזבח. וניחא נמי מה דנקט ולפעמים הי' - עליו - שלש מאות כור, היינו שבהדשן שעל גבי אותו טבלא, הי' לפעמים כג' מאות כור.

בס' טעם הצבי (להגאון ר' צבי אברמוביץ זצ"ל, פ' צו) כתב ליישב דעת הרמב"ם, דיש לומר דהרמב"ם סובר דאמנם לא היתה טבלא שם באמצע המזבח, אבל תמיד השאירו באמצע המזבח - ערימה קטנה של אפר צבור בצורת תפוח, ועל זה היו מערימים עוד אפר בלי סדר, שזה היו מורידין בהוצאת הדשן כל יום, וכיון שהי' שם רק לזמן קצר, לכן לא הי' להערימה הגדולה צורה מיוחדת, ובזה ניחא דאף שהוציאו הדשן למחוץ למחנה, אבל הדשן שבתפוח נשאר, ושפיר שנינו: החל מעלים באפר ע"ג התפוח. ושפיר נקט גם כן ולפעמים הי' עליו שלש מאות כור, דהיינו בהערימה הגדולה שעל התפוח, בזה עצמו הי' ג' מאות כור. ועיין שם שמדייק מהלך מלשון הרמב"ם בהל' י"ג שם.

דף כ"ט ע"א

במשנה: לא נתעצל הכהן מלהוציא את הדשן.

הנה לגבי אפר המזבח היו שני מצוות: (א) "תרומת הדשן", שבכל יום הי' מרים קצת מן הדשן במחתה, ומניחו אצל המזבח, ושם הי' נבלע במקומו ע"י נס.

(ב) "הוצאת הדשן" שעל המזבח, שנוטלין את הדשן שנשאר ע"ג המזבח ומוציאין אות אל מחוץ למחנה. ונחלקו הראשונים אם הי' מצוה זה בכל יום או לא, שברש"י על התורה (פ' צו ו' ד') כתב שלא היו מוציאין את הדשן בכל יום, אלא רק בשעה שהי' הרבה הדשן, אז היו מוציאין אותו אל מחוץ למחנה, אבל דעת הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ב הי"ג) והראב"ד בהשגות שם (ה"ז) שבכל יום ויום הי' גם מצות תרומת הדשן, וגם מצות הוצאת הדשן אל מחוץ למחנה.

★ ★

במשנה: **החלו מעלין בגזירין לסדר את המערכה.**

ופירשו הרא"ש והרע"ב דהיינו השני גזרי עצים שהיו מעלין בכל בוקר.

בתוס' יו"ט עמד על זה בהא דתנן החלו "מעלין" בגזירין - בלשון רבים, שהרי סידור שני גזרי עצים הי' בבוקר על ידי - כהן אחד, כדילפינן ביומא מדכתיב: ובער עליה "הכהן" עצים בבוקר בבוקר, וא"כ הי"ל לומר - החל מעלה בגיזרין?

וכתב דמדברי הרמב"ם משמע דהכא איירי לענין סידור עצים על המערכה הגדולה, ולא לענין סידור שני גזרי עצים.

אמנם הגרעק"א בתוספותיו (אות ה') מציין לתוס' יומא (כ"ז ע"ב ד"ה איכא דאמרי) שכתבו שסידור המערכה, היה רק בלילה, כדכתיב על מוקדה על המזבח כל הלילה, ומזה למדין ביומא (ל"ג ע"א) לסידור המערכה, ורק סידור שני גזרי עצים הי' ביום.

ולפי דברי התוס' יוצא שהסדר של "אביי הוה מסדר וכו'" שמתחיל עם "מערכה גדולה קודמת וכו'" מתחיל הסדר כבר מהלילה, שהרי סידור המערכה הגדולה היה בלילה לפי דבריהם, וזהו חידוש.

★ ★

במשנה: **וכי כל העצים כשרים למערכה, הן, כל העצים כשרים למערכה חוץ משל כו'.**

וצ"ב אמאי שנה התנא זה בלשון שאלה ותשובה.

ותיריץ הגר"א בביאורו למשניות, שפעם א' היה תלמיד אחד שאל כן לרבו, ורבו השיב לו בלשון זה, וחייב אדם לומר בלשון רבו (עדיות פ"ג מ"ג, וע"ש בנוש"כ בשם הגר"א), לכן שנה תנא דידן בלישנא זו.

★ ★

במשנה: **ובשבת בעומד ח' סאין גחלים כו'.**

בגבורת ארי (יומא דף מ"ה ע"א) הקשה כיון דלקטורת של יוהכ"פ שהי' מלא חפניו הי' סגי במחתה של ג' קבין שזהו חצי סאה, למה בקטורת של כל יום שהוא פרס בשחרית ופרס בין הערבים, שהוא פחות הרבה ממלא חפניו, התירו להרבות עצים כל כך ולעבור על איסור הבערה בשבת, שלא לצורך.

ותיריץ וז"ל: ויש לומר דודאי דבר שהוא צורך גבוה, שניתן שבת לדחות אצלו, ואין לו שיעור למעלה, אע"ג דיש לו שיעור למטה, כל זמן דבעי - מוסיף, ומרבה, ודוחה את השבת, דלא נתנה תורה למלאכי השרת, לכוין לצמצם בשיעורו שלא להוסיף ולא לגרוע מן השיעור והקצבה שנתנה תורה, לכן ההבערה שהיא לצורך הקטורת, מוסיף ומרבה גחלים ככל שירצה, והכל בכלל ע"ש עוד.

★ ★

במשנה: **השקו את התמיד בכוס של זהב וכו'.**

בתורת מנחם חלק י"ד (ע' 246 ואילך) [התוועדות כ' מנחם אב ה' תשט"ו] דן כ"ק אדמו"ר זי"ע בסיום מסכת ביצה "אין משקין ושוחטין את המדבריות, אבל משקין ושוחטין את הבייתות" וכו'.

ובגמרא שם: "למה לי למימר משקין ושוחטין", ומשני, "מילתא אגב אורחא קמ"ל, דלשקי אינש בהמתו והדר לשחוט, משום סירכא דמשיכא", וב' פירושים בזה: א) "שתהא נוחה להפשיטה שהוא נדבק יותר מדאי בבשר" [פרש"י שם, וראה גם רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"א ה"ט], ב) "כי ההשקאה קודם שחיטה יתיר ריאתה ואם יש שם סירכא חלושה נשמטת ונכרתת". [פיהמ"ש להרמב"ם, וראה גם ש"ך יו"ד סל"ט סקל"ב].

ובס"ה מקשה: "והנה, בדברי הגמרא לעיל מיני' - "למה לי למימר משקין ושוחטין, מילתא אגב אורחא קמ"ל, דלשקי אינש בהמתו והדר לשחוט, משום סירכא דמשכא" - צריך להבין; שנינו במסכת תמיד [כט, א]: "השקו את התמיד בכוס של זהב". וא"כ, מאי קמ"ל כאן "דלשקי אינש בהמתו והדר לשחוט"? ועכצ"ל, שדין זה אי אפשר ללמוד ממסכת תמיד למסכת ביצה או למסכת תמיד, ולכן צריך להשמיענו בשניהם, כדלקמן". עכ"ל. וע"ש מה שמבאר בזה.

וכתב בזה ידי"נ הרה"ג ר' ישכר דוד קלויזנר שליט"א: והנראה בזה לבאר בהקדם מה שהקשה בהגהות מהר"ץ חיות בשבת (מה, ב. ד"ה משקרן) "בסתירת הרמב"ם בפי' המשנה דבפ"ג דתמיד מ"ד על הך דהשקו את התמיד כתב בזה"ל, והשקו את התמיד שהיו משקין את התמיד מיד קודם שחיטתו לפי שזה ממהר להפשיטו עכ"ל, ובפי' המשנה סוף ביצה כתב בזה"ל, ואמרו משקין להודיעך תועלת כי

ההשקאה קודם שחיטה יתיר ריאתה ואם יש סירכא חלושה נשמטת ונכרתת עכ"ל, הרי דדברי הרמב"ם סתרי אהדדי, ועיין רש"י בשבת דף מ"ה ע"ב [ד"ה משקין] דפירש דדרך להשקות בהמה לפני שחיטה שתהא נוחה להפשיט, והוא לשיטתו ביצה דף מ' [ע"א ד"ה משום] דאמרו משום סירכא דמשכא פרש"י משום דניחא להפשיט העור, ועיין שם בר"ן ובש"ך יו"ד סי' לט ס"ק לב דפירש משום הסירכות דמתנתקת מחמת השקאה והביא סמוכין לזה מהרי"ף עיי"ש, וברמב"ם איתנייהו תרווייהו, וצריך להבין למה בביצה פירש משום סירכות ובתמיד פירש משום העור וצ"ע לכאורה".

והנה בשו"ת 'משנה שכיר' חלק יו"ד (סי' מה) כתב אאזמו"ר הי"ד לתרץ: "ונראה לי דבדיוק פירש שהרמב"ם בתמיד פירוש אחר ממה שפירש בביצה, דדעת הריב"ש בסימן קסג דהיו בודקין הריאה במקדש אף דהוי רק דרבנן וקיי"ל דאין שבות במקדש, וזהו בדברים שאמרו חכמים משום גזרה לא גזרו במקדש משום דזריזין הן, אבל במה שהוא משום חשש איסור אם לחולין צריך להחמיר כל שכן במוקדשים כדי שלא יקריבו פסול לגבוה, שאין להקל בקרבן יותר מבחולין עיי"ש. ובשואל ומשיב (מהדורא ד' ח"ב סוס"י קמ"ז) חידש דבקרבן כליל אין צריך לבדוק הריאה דאין גוזרין גזרות במקדש כדאיתא בזבחים [עט, ב], וכן מצאתי למהר"ש קלוגר בנדרי זריזין בקונטרס יוסף דעת סי' מט דהעלה ג"כ דלא בדקו הריאה במקדש, וכנראה דשני גאונים הללו לא ראו את דברי הריב"ש הנ"ל, (ועיין בפתיחה בדעת תורה סי' ל"ט]אות ד'] בזה), ונראה דגם דעת הרמב"ם כן כשיטת שני גדולי הדור הנ"ל דלא היה בדיקת הריאה במקדש ולא כדעת הריב"ש, ועל כן בכוונה שינה פירושו בתמיד מפירושו בביצה, דבביצה דמיירי בבהמת חולין דבודקין הריאה, פירש התועלת מפני הסירכות, ובתמיד דמיירי במקדש דלא הי' בדיקת הריאה פירש התועלת מפני העור". עכ"ל.

ועיין בקובץ 'תל תלפיות' (בודפסט תש"ס) ח"ב (ע' סו) מ"ש אא"ז הי"ד אודות מ"ש בזה הגאון ר' מנחם זעמבא הי"ד, ע"ש.

ומעתה א"ש למה שנינו במסכת תמיד ש"השקו את התמיד בכוס של זהב", כיון דשם הטעם הוא משום הפשטת העור [ושם לא יכול לפרש משום הסרכות, דלדעת הרמב"ם לא היה במקדש בדיקת הריאה כלל, וכמ"ש גם בהל' תמידין ומוספין, (פ"א ה"ט): "ומשקין אותו מים בכוס של זהב כדי שיהי' נוח להפשט" עכ"ל, ואינו מזכיר כלל הטעם דסרכות].

וכאן בביצה קמ"ל "דלשקו אינש בהמתו והדר לשחוט" היינו מפני הסרכות, כיון דמיירי בבהמת חולין, דשפיר בודקין הריאה, וא"ש.

ויתכן לומר, דעצם כפילות הדין במס' ביצה ובתמיד, זה עצמו סיבת הרמב"ם לפרש בתמיד מפני הפשטות העור ובביצה מפני הסרכות.

והנה בביאור כ"ק אדמו"ר זי"ע שם (ע' ח) נקט בפשיטות שהיו בודקין את הריאה במקדש ע"ש. ולפי הנ"ל אי"ז פשוט כלל, כיון דהרמב"ם ואחרונים הנ"ל ס"ל שלא בדקו כלל. ברם, זה שכתב הרבי זי"ע זהו לדעת הריב"ש הנ"ל. וכעין זה יש בריטב"א עירובין (קב, א). ועי' פרמ"ג או"ח סי' תרכא בא"א סק"ד, ושד"ח פאת השדה, מערכת א', יז. ובהגהות שבראש שו"ת מהר"ם מרוטנברג ח"ב סי' שמה.

★ ★

בגמ': השקו את התמיד בכוס של זהב וכו' אין עניות במקום עשירות.

הנה מצינו בחז"ל סתירה. בכמה דוכתי אמרי' התורה חסה על ממונם של ישראל, ובכמה דוכתי אמרי' להפוך דאין עניות במקום עשירות. ועי' מנחות (פט ע"א) איכא דאמרי ממטה למעלה שיערו (במנורה. שמתחלה נתנו בה רביעית וראו שאין סיפוק והוסיפו עד חצי לוג) דהתורה חסה על ממונם של ישראל, ואיכא דאמרי מלמעלה למטה שיערו (בתחלה נתנו שמן בנר ונשתייר בבוקר וזרקו המותר לחוץ ובלילה השני פחתו עד ששיערו הדבר של הי' צריך יותר מחצי לוג) דאין עניות במקום עשירות.

וכתב בספר יום תרועה על ר"ה (כז ע"א) ד"ה מ"ש, דדבר זה לפזר או לצמצם תלוי בשיקול דעת חכמים לתת הפרש בין דבר לדבר, ולכן לפעמים אמרו התורה חסה וכו' ופעמים אמרו אין עניות במקום עשירות, וכ"כ בתפארת ישראל תמיד פ"ה אות כ"ז. ועי' עוד שם שקלים פ"ח אות ל"ד שכתב לחלק דדוקא בהפסד מועט אמרו אין עניות במקום עשירות, משא"כ בהפסד מרובה דאמרו התורה חסה

על ממונם של ישראל וכן רצה לחלק בספר תשובה מאהבה סי' ד' אות י' ודחאו אח"כ.

★ ★

ובשו"ת תשובה מאהבה (סי' ז') מביא תשובת הגאון הנודע ביהודה שכתב לחלק ולחדש. דלא אומרים אין עניות במקום עשירות אלא בכלי שרת דוקא. ובקלפי ביומא (ל"ט ע"א), דאמרי' התורה חסה משום דשל חול היתה. והא דחטים של לחם הפנים (מנחות עו ע"ב) דאמרי' שם (פו ע"ב) דכתית למאור ולא למנחות דהתורה חסה אף דקדשי קדושת הגוף והול"ל אין עניות וכו' ה"ט משום דבמנחת יחיד אין להטיל עליו חוב שיהי' כתית משום דהתורה חסה. וכדי שלא לחלק בין מנחות יחיד למנחות צבור השוו כולם דא"צ כתית. ובר"ה (כז ע"א) דשל תענית לא הי' של זהב. היינו משום דהי' של כסף לא מקרי עניות רק במנורה (מנחות פ"ח ע"ב) כיון דכולה של זהב, אם נרותי' יהיו של כסף הוי עניות עכ"ד.

★ ★

וכתב בספר שו"ת חבלים בנעימים (ח"א סוגי' כ"א אות ב'): ולפ"ז צ"ל, דכוס זהב שהשקו את התמיד (תמיד כט ע"א) הי' כלי שרת, ואמרי' שם לאפוקי מדרבא דאמר השקו את התמיד בכוס של זהב, גוזמא קמ"ל, דבאמת הי' של זהב משום דאין עניות וכו'. וכן נראה ממ"ש בתמיד (פ"ג מ"ד) הוציאו כל הכלים ועי' רמב"ם פ"ו מתמידין ומוסיפין ה"א דכלי שרת היו וחשוב תיכף השקאת התמיד בכוס של זהב.

ועי' הגהות לספר באר הגולה מהג"ר ראובן ראפופורט ז"ל (ח"ב פ"ב סי' ח') שכתב, דהרמב"ם כתב סתם השקהו מים ולא הביא בכוס של זהב, משום דס"ל כרבא בתמיד כאן דגוזמא. ודבריו תמוהים, כי בפ"א מתמידין ה"ט ובפי' המשניות תמיד פ"ג כתב שהשקוהו בכוס זהב ומטעם אין עניות וכו', וכן מ"ש שם דהנו"ב בתשובתו בספר תשובה מאהבה אין כוונתו דוקא בכלי שרת, אלא בכל עניני ציבור אמרי' אין עניות וכו' משום דגמירי דצבור לא מיעני, זה אינו כמפורש שם על חטים של לחם הפנים דהם של צבור, ומ"מ כיון דלא קדשי קדושת הגוף לא אומרים אין עניות וכו' ע"כ.

★ ★

בגמ': אמר רבא גוזמא כו' דברה תורה לשון הבאי.

בס' אגדות אליהו (לבעל שבט מוסר) על הירושלמי שקלים (סופ"ח) מביא ממהר"ש יפה "גוזמא" נוטריקין - "אגוז מאה", כלומר שעושה מאגוז אחד מאה אגוזים, שמרבה ומגזים דבריו.

ובשם ספר התשבי מביא שגוזמא הוא כן בלשון יון, והבאי הוא מלשון קוץ, כמו שתרגם עהפ"ס קוץ שמיר (ישעי' ל"ב י"ג) "הובי", שכמו שהקוץ אינו נחשב לכלום, כן דברים אלו אינם נחשבים לכלום כלפי האמת, רק לשון גוזמא הוא אומר.

ובסמ"ג (לאוין רמ"ב) מביא מרבינו תם שלשון הבאי הוא לשון מקרא של לשון שטות, כמו שנאמר: מה הבמה אשר אתם "הבאים" שם (יחזקאל כ' כ"ט), ותרגם יונתן הבאים, משתטן ע"כ. ובקובץ כרם שלמה (שנה ח' קו' ט' ע' ל"ט) העיר שלפנינו הגירסא בתרגום יונתן אחרת מלפניו, כי לפנינו הגירסא שם: מאי במתא דאתון אָתָן לאשתטאה תמן, ולפי זה התרגום של "הבאים" הוא אָתָן, והתרגום מוסיף על על זה - לאשתטאה תמן.

★ ★

בשו"ת רמ"ע מפאנו (סי' ע"ג) כתב "הבא"י" ר"ת ה'נה ב'רכו א'ת ה', לומר שאין שום דבר ריק ח"ו בדברי חכמינו ז"ל, וכל דבריהם כגחלי אש וצריכין לימוד.

וכתב שם עוד, שמה שאמרו ג' מאות לגבי הגפן של זהב, ולגבי התפוח שעל גבי המזבח, ולגבי הפרוכת שהבדילה בין הקודש לקודש הקדשים, הם כנגד ג' הקדושות שהיו שם - "עזרה" - תפוח שעל המזבח בעזרה, "היכל" - גפן, שעל פתח ההיכל היתה מודלית הגפן של זהב, ו"קדשי קדשים" - הפרוכת [כ"נ דצ"ל שם].

★ ★

בגמ': אמר ר"א דברה תורה לשון הבאי, דברו נביאים לשון הבאי. דברו חכמים לשון הבאי, דברה תורה וכו' דברו חכמים וכו' דברו נביאים וכו'.

והקשה בספר עולת תמיד דיש לעיין טובא. דבתחילה נוקט נביאים ואח"כ חכמים. וכשבא לפרש את הדברים כותב קודם חכמים ואח"כ נביאים. ומתרץ, משום דאמרינן בעלמא חכם עדיף מנביא, משו"ה חביבא לי' ומפרש להון ברישא, מיהו מפתח פתח ברישא בדברי הנביאים כדאמרי'

בנדרים ג' וח"א מיפתח פתח בכינויין דאורייתא והדר מפרש מידי דאתי' מדרשא עיי"ש ודו"ק היטב.

דף כ"ט ע"ב

בגמ': **וכל מי שמתנדב עלה או גרגיר או אשכול מביא ותולה בה וכו' מעשה הי' ונמנו עלי' שלש מאות כהנים לפנותה.**

כתב בספר מנחת יהודה על המשניות: לפי המסופר ביוסף בן גוריון שמעיד שראה את הגפן. והיה משקלה אלף ככר, וככר של קדש כפול היה, אין זה גוזמא. ונהפוך הוא, להסיעה ממקום למקום נצרך יותר מג' מאות כהנים. אבל באמת פירוש הענין שהיו צריכים לפנות האשכולים או הגרגירים של זהב שהתנדבו. ולזה לא הוצרכו ג' מאות כהנים וזהו הגוזמא. וזהו כפירוש המפרש דאם היתה טעונה כ"כ שצריכה שלש מאות כהנים, תשבר כו'. ר"ל מכובד המשא היתה נשברת הגפן. ועוד שכ"כ לא היו ממתינים. ר"ל שלא היו ממתינים שיאסף הנדבות כ"כ, כי מיד היו מקבלים אותה לבדק הבית ע"כ.

★ ★

בגמ': **פרוכת וכו' ומשמונין ושתים ריבוא נעשית.**

וכתב המפרש (ד"ה ובשמונים וכו'): נערות שלא באו עדיין לכל נדות מתעסקות בה, שחייבים לעסוק בה בטהרה וכו' ע"כ. והנה בגמ' סנהדרין (ס"ט ע"ב) איתא: וכי עבד בצלאל משכן בר כמה הוי, בר תליסר דכתיב איש איש ממלאכתו אשר המה עושים (שמות לו, ד) ע"כ, וע"כ מבואר דבעי עשיית המשכן ע"י גדול בן דעת, והקשה בלב ארי' על חולין צ"א דא"כ איך עסקו הנשים בטווית היריעות כמפורש בתוה"ק הא כבר היו גדולות וראויות לראות.

וראה בספר רמזי מאיר (ע' עד) שהביא שהגה"ק ר' מאיר יחיאל מאוסטרובצה זצ"ל הקשה ג"כ כנ"ל. וכתב שם ליישב. דהנה במתני' דכלים (פי"א מ"ב) מבואר, דכל דבר הנעשה להשתמש בקרקע אפילו לא חיברם עדיין לקרקע טהור מלקבל טומאה. וכיון דהמכסה של פשתן נעשה מתחילה להשתמש בקרקע, כיון שעומד לחברם אחר כך להבנין והבנין עומד על גבי הקרקע הוי כמשמש לקרקע, ודמי לפורנה שאין לה לזבז כדאיתא בכלים (פ"ח מ"ט), ואף דבפורנה שיש לה לזבז מבואר התם דטמאה, וכתב התוס' יו"ט לפי שלפעמים מטלטלין אותה ממקום למקום, וממילא הוא הדין במשכן שהיו מטלטלין אותו ולא הוה כקבוע לקרקע, מכל מקום המשכן מקרי קביעות מקום, כדאיתא (שבת לא:) דכיון דכתיב על פי ה' יחנו (במדבר ט, כ), כמאן דקבוע ליה מקום דמי, וכיון דהיריעות נעשין לשמש הקרקע אינן מקבלים טומאה. וכעין זה כתב בשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב סי' ל) דמהאי טעמא לא נטמא המשכן בשעה שמתו נדב ואביהו, עיי"ש.

וכיון שכן, לא איכפת לן בעשיית הנשים, כיון דעשו לשם המשכן והיה צריך שתהיה עשייתן לשמה כדמשמע בירושלמי (יומא פ"ג ה"ו), והוי היריעות לשמש הקרקע ואינם מקבלים טומאה גם קודם קביעתם בקרקע ודו"ק היטב עכד"ק.

★ ★

בגמ': **ומשמונים ושתים ריבוא נעשית וכו'.**

פירש המפרש: נערות, שלא באו לכלל נדות מתעסקות בה, שרוצים לעסוק בה בטהרה.

ובפירוש הרא"ש כתב: ומשמונים ושתים ריבות נעשית, שהיו עושים. והיינו כפירוש המפרש, אלא שבמקום "ריבוא" גורס "ריבות".

עוד כתב הרא"ש: ואית דגרסי שמונים ושתים ריבוא, כלומר שמונים ושתים ריבוא דינרי זהב היו מוציאין עליה, וכן פירש הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ז ה"ט).

וכתב הגר"א (בביאור על המשניות תמיד פ"ב מ"ב) שכפירוש הרמב"ם מדויק מדתנן: ו"מ"שמונים ושתים ריבוא היתה נעשית, דאילו לפירוש המפרש, הי"ל לומר ו"ב"שמונים ושתים ריבוא היתה נעשית. ע"ש עוד בביאור הגר"א מש"כ בסוגיין.

★ ★

בגמ': **חוץ משל זית ומשל גפן הני מ"ט כו' משום דקטרי כו'.**

במדרש פ' צו (פרק ז' סוף אות א'): חלקת כבוד לעצים בשביל בניהם, דתנינן תמן, כל העצים כשרים למערכה חוץ משל זית ושל גפן.

והיינו שמכיון שמזיתים מוציאים שמן למאור של המנורה, ומגפנים מוציאים יין לנסכים, הרי הם מצילים את אביהם - עצי זיתים וגפן, שלא יעלו מהם למערכה.

וקשה דהרי מעלה היא זו להם שיעלו למערכה על מזבח ה', ולא הצלה, ועוד קשה דהכא הרי מתבאר הטעם משום קטרי?

ופי' שם בהגהות מהרי"פ בשם ס' הנותן אמרי שפר למהראנ"ח שהטעם שפסולים הוא כדמפורש כאן משום קטרי, והיינו כדיליף בתורת כהנים ממה שנאמר "על העצים אשר על האש", נתוכים להיות אש, לאפוקי אלו, ומבאר המדרש שמה שלא נזכר פסולן של אלו בפירוש, זהו מפני בניהם - השמן והיין, שלכן מכבדין את אביהם עצי זית וגפן, שלא יהי' נזכר פסולן רק ברמז.

★ ★

בגמ': חוץ משל זית ומשל גפן, ה"נ מ"ט רב פפא אמר משום דקטרי רב אחא בר יעקב אמר משום ישוב דא"י.

והקשה בבאר שבע כאן, דכיון דאיירי במתניתין בתאנה דעבדא פירי כמבואר בגמ', א"כ אמאי לא יהיה אסור משום לא תשחית את עצה (דברים כ, יט), דהא בפרק החובל (ב"ק צא. ב) משמע בהדיא דהאי קרא אפילו שלא במצור משתעי, כדאמרינן התם א"ר חנינא לא שכיב שיבחא ברי אלא דקץ תאניתא בלא זמנה. ודוחק לומר שמיירי משנתנו בתאנה שהיתה מעולה בדמים, דבזה לא הוה אמר רב אחא משום ישוב ארץ ישראל. ושמא י"ל דלצורך מצוה גדולה כי הכא מותר ע"כ.

★ ★

ובספר שערי אבי-גדור מביא. שהגאון ר' חיים קניבסקי שליט"א דחה דברי הבאר שבע דלצורך מצוה שרי. דודאי גם אם הוי לצורך. מכל מקום אם אפשר בעצי סרק שוב מקרי דרך השחתה, ורק בגונא שהצורך הוא יותר גדול, כגון במעולה בדמים אז לא מקרי השחתה. והראיה דבשעת מלחמה לא התירו עצי פרי כשיש עצי סרק אף דהוי לצורך, ורק כשאין עצים אחרים התירו משום סכנה. ולכן אמר הגאון ר"ח קניבסקי שליט"א ליישב. דאיירי שאין עצים אחרים ומכיון שהמערכה הוי מצוה רבה לכן התירו ע"כ.

★ ★

וכתב המשל"מ (פ"ו דאסורי מזבח) ליישב קושית הבאר שבע, די"ל דאיסור השחתה הוא רק בעוקר עץ שלם אבל החותך הענפים לחוד לאו בכלל השחתה הוא ע"כ.

אכן בשו"ת דובב מישרים להגאון מטשעבין זצ"ל (ח"ב סי' מ"ב) כותב: העליתי להסתפק אם בקוצץ מקצת אילן איכא לאו דבל תשחית, והטעם כיון דאזהרה לקוצץ אילן של פירות נפקא מקרא דלא תשחית ואותו לא תכרות כמבואר בש"ס מכות (דך כ"ב) א"כ י"ל דאינו אסור רק בכורת כל האילן, וקרא לכאורה דייק כן, לא תשחית את עצה וכו' ואותו לא תכרות (ועפי"ז הי' מקום ליישב קושית הבאר שבע על מתני' דתמיד פ"ב שהובא בספרי סי' קל"ד עי"ש דשם לא קוצצין רק המרביות ושפיר ליכא איסור בקוצץ כנ"ל).

אולם באמת מוכח מדברי התוס' בברכות (דף ל"ו) ד"ה אין קוצצים שהקשו שם תיפוק לי' בלא איסור שביעית דאסור משום לא תשחית את עצה עי"ש ואם נימא דבקציצת אילן ליכא הלאו דבל תשחית, א"כ שפיר נ"מ, דמשום איסור שביעית דלאכלה ולא להפסד איכא גם במקצת אילן ולאו דבל תשחית ליכא, אלא ע"כ דגם לאו דהשחתה איכא גם במקצת אילן.

אולם הנראה, נהי דאיכא איסור השחתה גם במקצת אילן מ"מ בודאי אינו לוקה והוי ככל חצי שיעור דאסור מה"ת ואינו לוקה - וא"כ אפי' למאן דס"ל חייבי מלקות שוגגין פטורין, אין ראי' דר"ע ס"ל דלוקה ומשלם די"ל דלעולם אין לוקה ומשלם והא דקאמר הקוצץ נטיעות של אחרים אע"פ שאינו רשאי ועכ"ז אינו לוקה משום דהוי כחצי שיעור דאינו לוקה ודו"ק.

(והתוס' בברכות הנ"ל שפיר הקשו, דהא גם משום איסור דשביעית אינו לוקה דהוי לאו הבא מכלל עשה לאכלה ולא להפסד וע"כ הקשו תיפוק לי' משום לאו דבל תשחית) עכ"ד.

★ ★

וראה גם בשו"ת בית יצחק (יו"ד סי' קמ"ד) שכתב דבקציצת הענפים לבד יש איסור ח"ש ע"ש היטב, ובשו"ת חדות יעקב (מהדו"ת סי' קיט) הקשה על המשל"מ הנ"ל מהתוס' ברכות ל"ו שהביא בדובב מישרים הנ"ל ע"ש היטב.

ועוד כתב בחדות יעקב (שם): וקושית הבאר שבע למה אמרו בתמיד כ"ט דלא כשר לעצי מערכה מגפנים משום ישוב א"י, תיפוק לי' דאסור לקוץ אילן דעושה פירי, נראה דע"י עכו"ם לקוץ י"ל שמה"ת שרי, דאין שליחות לעכו"ם ורק מדרבנן אסור דהוי כאמירה לעכו"ם משום

שבות. וא"כ לצורך מצוה, לא מבעי' לשיטת העיטור שנזכר ברמ"א סי' רע"ו שמתיר אמירה לעכו"ם א"כ ודאי הי' שרי לצורך עצי מערכה, רק אף לחולקי' עליו מ"מ לומר לעכו"ם שאומר לעכו"ם אחר דעת השבות יעקב (ח"ג או"ח סי' כ"ב) והחוות יאיר שזהו מקרי שבות דשבות, דלכ"ע שרי לצורך מצוה בפרט לעצי מערכה הוי מצוה דרבים ושרי.

או בגוונא שיאמר לקטן שיאמר לעכו"ם דאמירה לעכו"ם רק שבות ואיסור דרבנן מספינן לקטן להרשב"א. וא"כ כה"ג לצורך מצוה רשאי, אבל משום ישוב א"י בכל גווני אסור ודו"ק ע"כ.

★ ★

ובשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' קל"ד אות ב') כתב ליישב קושית הבאר שבע הנ"ל.

דהנה מבואר במתני' פ"א דערלה דאם נטע אילן לסייג ולקורות פטור מערלה א"כ מוכח דליכא לאו דבל תשחית באילן מאכל אם נטעו מתחילה לסייג ולקורות, דאל"כ אמאי פטור מערלה כיון דאיכא הלאו דבל תשחית ממילא לא מצי לטלו לסייג ולקורות, ממילא בטלה מחשבתו, אלא ע"כ בכה"ג ליכא בל תשחית, וכן ראיתי מובא בשם הגאון ר"ז מברעסלא, והנה בירושלמי פ"א דערלה מיבעי' לי' אם אתרוג שנטעו למצותו אם חייב בערלה והיינו משום דנטעו למצותו יהי' חשוב כנטעו לסוג ולקורות ורק דדחי שם משום דאתרוג נקרא פרי דאל"ה אינו יוצא ידי חובתו, ומש"ה חייב בערלה, וממילא בנטעו למצות הבערה ע"ג המערכה בודאי הוי כנטעו לקורות ממילא ליכא בל תשחית כנ"ל, ושפיר מיושב קושיתו דמדויק לשון המתני' אבל באלו הי' רגילין במרביות של תאנה, והיינו שהי' רגילין ליטול מרביות של תאנה ונטעו לשם כך שפיר ליכא משום בל תשחית.

עוי"ל לפ"מ שכתבו התוס' בע"ז די"א ד"ה עוקרין דבל תשחית ליכא, כיון דלכבודו של מלך עושין כן אין כאן השחתה, א"כ אם הותר לאו דבל תשחית מפני כבודו של מלך בו"ד מכ"ש לפני כבודו של ממה"מ הקב"ה, בודאי הותר לאו דבל תשחית, ומש"ה שפיר מביאין מרבי' של תאנה למערכה ע"כ.

★ ★

והגאון ר' יצחק נתן קופרשטאק ז"ל כתב בקובץ דרך כוכב מיעקב (קו' א' ע' לג) לדון בתירוצו הב' של הדו"מ הנ"ל. דיש לחלק דלא דמי זה לזה, דשאני הכא לגבי עצי מערכה דמאי כבוד הקב"ה שייך בזה דהא אפשר בעצים משאר אילנות שאינם עושים פירות, ומה"ט קשה גם על הבאר שבע שהביא ראי' מהך מתניתין דתמיד שהיו מביאין מרביות של תאנה דלצורך מצוה ליכא בל תשחית, וקשה כנ"ל כיון דאפשר בשאר עצים שאינם עושים פירות שוב ליכא צורך מצוה וצע"ג.

שוב מצאתי להגאון חיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א סי' כ"ג (ד"ה ועוד יש להתיר) שהביא את דברי הרב באר שבע הנ"ל שהקשה כיון דמיירי בתאנה דעבדי פירי א"כ עובר על בל תשחית, וכתב בשמו שתירץ בזה"ל: ושמא י"ל דלצורך מצוה גדולה כהכא מותר, [ומש"כ "ושמא יש לומר" נראה דלא ברירה ליה ד"ז דשרי משום מצוה] וכתב שטעמו של הרב באר שבע דלא פשיטא ליה דלצורך מצוה שרי, משום דאם איכא בל תשחית תו אין להתיר במקום מצוה, דהא איכא יערות טובא לקוץ אילני דלא עבדי פירא, ומאי מצוה איכא בהני למיעבד איסורא, דהא אפשר לקיים מצוה דמערכה באילנות דלא עבדי פירא.

והביא מה שאמרו בשמות רבה (פ' ל"ד) למה עצי שטים, למד הקב"ה דרך ארץ לדורות, שאם יבקש אדם לבנות בית מאילן עושה פירות אומרים לו, ומה ממ"ה הקב"ה כשאמר לעשות משכן אמר לא תביא אלא מאילן שאינו עושה פירות אתם על אחת כמה וכמה עכ"ל.

דף ל' ע"א

בגמ': קורה עבדא, פירי לא עבדא.

וביאר המפרש. שגדל כ"כ שראוי לקורות לעשות ממנו בנין ע"כ.

וכתב בספר עולת תמיד: ולשון קורא עבדי, לא עבדי לא משמע הכי, ולענ"ד נראה דהכי פירושא, עפי"מ דאמרי' בברכות (דף ל"ו) קורא רב יהודה אמר בפה"א ושמואל אמר שהנ"ב, ופירש"י רך של דקל כשענפיו גדלים בכל שנה ושנה כדרך כך האילנות הנוסף בשנה זו רך, ושנה שני' מתקשה ונעשה עץ, וזה פירוש קורא עבדי, דזה צומח בכל שנה אבל פירי לא עבדי וזה אמת ע"כ.

★ ★

פרק שלישי

במשנה: אמר להם הממונה בואו והפיסו מי שוחט מי זורק מי מדשן מזבח הפנימי, מי מדשן את המנורה.

לפי ביאור הגר״א במשניות כאן הסדר בעבודת בית המקדש היה: שחיטת התמיד, קבלת הדם, דישון מזבח הפנימי, הטבת חמש הנרות, זריקת דם התמיד, והטבת שתי נרות וכו׳.

והיינו ש״שחיטת דם התמיד״, היתה - לפני דישון מזבח הפנימי והמנורה כדאיתא כאן במשנה, ומפרש שמה שאמר ״מי זורק״ לפני מי מדשן מזבח הפנימי מי מדשן את המנורה, אע״ג דזריקת הדם היתה אחר כך, אבל קבלת הדם היתה עם השחיטה, ומי שקיבל את הדם הוא זרק את הדם לאחר מכן.

וכתב עוד ששחט את התמיד והלך יתר ממאה אמה (עיין ברש״ש שהלך יותר מקנ״ב אמה), ובינתים דשנו מזבח הפנימי והמנורה, ואז זרק הדם לאחריהם.

אמנם ברש״י יומא (ל״ג ע״א) באביי הוה מסדר ששם הסדר הוא: דישון מזבח הפנימי, קודם להטבת חמש נרות, והשטבת חמש נרות קודמת לדם התמיד, ודם התמיד קודם להטבת שתי הנרות, פירש״י דם התמיד: שחיטה וזריקה עכ״ל. הרי שסובר רש״י ששחיטת התמיד היתה ביחד עם זריקתו בין הטבת חמש הנרות - להטבת שני הנרות, וכ״כ הרמב״ן שם במלחמות דדישון מזבח הפנימי הי׳ קודם לשחיטת התמיד כדפירש״י הנ״ל, ועיין שם ברמב״ן שמאותו דרשה שילפינן שדישון מזבח הפנימי קודם לזריקת דם התמיד, ומאותו דרשה נלמד שהוא קודם גם לשחיטת התמיד. אולם כתב דלדעת בעל המאור יש לומר ששחיטת התמיד היה לפני דישון מזבח הפנימי (וכהגר״א).

הרמב״ם בפירוש המשניות (תמיד פ״ו מ״ב) כתב שמיד אחר פתיחת שער הגדול היו שוחטין את התמיד, ואח״כ שני כהנים אחד מדשן את המזבח הפנימי ואחד מדשן המנורה וזהו תוך הזמן ששוחטין את התמיד. נמצא שהרמב״ם הוא דיעה שלישית, ששחטו את התמיד ביחד עם דישון מזבח הפנימי.

★ ★

לסיכום יש לנו ג׳ שיטות מתי שחטו את התמיד: א׳] לפני דישון מזבח הפנימי (הגר״א), ב] בשעת דישון מזבח הפנימי (הרמב״ם), ג] ובין הטבת חמש הנרות להטבת שני נרות - שאז זרקו דם התמיד (רש״י והרמב״ן).

★ ★

במשנה: אמר להן הממונה בואו והפיסו וכו׳.

כתב בספר שערי אבי-גדור: יש לברר בענין הפייס הנעשה לעבודת המקדש, דמי שזכה בפייס האם הוא מעתה בעה״ב על העבודה שזכה, ויכול לתיתה לכל מי שירצה אפילו לכהן ממשמר אחר, או דאפשר לומר דהעבודה שייכת לאנשי המשמר, ומי שזכה יכול לתיתה רק לאחד מאנשי המשמר. עוד אפשר לומר דמי שזכה בפייס אין לו שום כח ובעלות להעבירה לאחד אחר, וזכות הפייס אינו אלא למקריבו בפועל, ואם אינו רוצה להקריב או שאינו יכול להקריב, שוב כאילו לא זכה בה ובטלה זכותו.

והנה בגבורת ארי על מסכת יומא (כ״ו ע״ב), הביא דיש לאסור על הכהן שזכה בפייס, להעביר זכותו לאחר, משום דבכך הוא מבזה קדשי שמים. ומעתה בגונא שאין בזוי קדשי שמים, וכגון שהזוכה אינו יכול בעצמו לעשות העבודה שרי לתת לאחר. וכן מצינו בגמ׳ יומא (כ״ה ע״ב) דהכהן שזכה בקטורת אומר לזה שעמו זכה עמי במחתה. ופירש בתוד״ה תא, אי נמי צ״ל בדעתו דכהן שזכה בקטורת תליא מילתא, אי בעיא איהו עביד הכל שקיל קטורת ושקיל מחתה כו׳, מיהו משום דטירחא מילתא קצת, אורחא דמילתא הוא שהיה אומר לאחר זכה עמי במחתה ע״כ.

★ ★

במשנה: **ואחת לשכת בית המוקד וכו׳.**

האש שבער בלשכת בית המוקד זו שימש לכמה תפקידים.

רש״י ביומא (ט״ו ע״ב) כתב שכיון שהכהנים הלכו כל הזמן יחפים על רצפת שיש, שהרי אסור היה שיהי׳ דבר חוצץ בין רגליהם לבין הקרקע, לכן היו יכולים להצטנן, משום הכי היו הולכין ללשכת בית המוקד להתחמם.

ועיין בשקלים רפ״ה: בן אחי׳ על חולי מעים. ומפרש שם בירושלמי שעל ידי שהיו הכהנים הלכין יחפים על הרצפה והיו שותין רק מים ולא יין (ששתוי יין אסור להכנס לביהמ״ק, [וברמב״ם בפיהמ״ש מוסיף: שהיו לובשים רק בגד אחד, שאסור להוסיף על ד׳ בגדי כהונה, והיו אוכלים הרבה בשר, לכן היו נחלשים], היו באים לידי חולי מעיים, והוה ידע האי דין חמר (-איזה יין) טב למעייא והאי דין חמר סמם למעייא (-ממסמס מרפה ומזיק למעים. תקלין חדתין).

ובמלאכ״ש מפרש שיש מי שהיה מתרפה מעיו ויש שהי׳ נסתם מעיו, וידע איזה סם מרפה את המעים, ואיזה סם מחזק את המעים.

בתוס׳ שם (ד״ה אחת) כתבו שהי׳ לוקחים משם עצים למערכה, ואע״פ שמבית המוקד הגדול (עיין בריש מכילתין) היו לוקחים אש למערכה, מ״מ אם יכבה א׳ יקחו מהשני, ועוד הי׳ מקום שלישי שלקחו משם אש למערכה, והיא מערכה לקיום האש שע״ג המזבח, וכתבו דשמא היה שאם יכבו האש של שתי בתי המוקד יקחו מאותה המערכה.

בתפא״י מדות (פ״א אות נ׳) מבאר שכהן שראה קרי וטבל ויצא, הרי הי׳ עדיין טבול יום, ולשכת בית המוקד הזה הי׳ בחול, ושם הי׳ מתחמם אחר הטבילה, ובבית המוקד הגדול היו מתחממים בו הכהנים הטהורים.

★ ★

במשנה: **הוציאו משם תשעים ושלשה כלי כסף וכלי זהב וכו׳.**

הרע״ב מביא כאן מירושלמי חגיגה שמספר צ״ג, הוא כנגד צ״ג אזכרות שיש בחגי זכריה ומלאכי. ועיין בתוס׳ יו״ט ובתוס׳ חדשים החשבון.

בהגהות ר״א מגריידיץ כתב די״ל שהוא נגד צ״ג אותיות שיש בפסוק שנאמר גבי העקדה: ויבא אל המקום וגו׳ ממעל לעצים (בראשית כ״ב ט׳), שהרי תמיד של שחר הוא כנגד עקידת יצחק (עיין לקמן ריש פרק ד׳).

★ ★

במגלה עמוקות (פ׳ לך לך) כתב שהוא בגימטריא שם הוי״ה בהיכל, והוא סוד אנכי ״מגן״ לך, מג״ן בגימטריא צ״ג, שאז הראהו הקב״ה לאברהם ביהמ״ק בבנינו ובחורבנו, וכלי שרת בתוכו.

ובבני יששכר ניסן הוסיף (מאמר ח׳ אות ח׳) שצ״ג הוא בגימטריא שם הוי״ה בהיכל (93), וכן בגימטריא צב״א, שבזכות הכלי שרת היו מנצחים בצבא.

ובאגרא דפרקא (סוף אות ר״ג) כתב שהוא בגימטריא אחד ועד.

★ ★

התוס׳ יו״ט תמה דהא בירושלמי שם קאי זה בקושי׳ דאמר התם ר״ה חשבתם ואינן אלא פ״ג, וביותר הפליא התיו״ט, דבהני ג׳ ספרים יש הרבה יותר וכפליים מצ״ג, ומתוך כך כתב דלא גרס זכרי׳ רק חגי ומלאכי, ואם תחשוב כל השמות שאינן נמחקים בספרים אלו, תמצאם צ״ג בכוון, ושם צבאות לא חשוב לה, לפי שלא נמצא בשום מקום כ״א סמוך לשם אחר שאינו נמחק, ור״ה ס״ל כי אין למנות רק שם בן ד׳ הויי׳ ית״ש ואלו הם בכיוון פ״ג אם תצרף שם הנה אנכי שנכפל.

והא גופא באמת למה לא מנה אותם שמספר זכרי׳ צ״ל, דבאמת היו צריכין לכל הצ״ג כלים ומשו״ה מצאו להם סמך מחגי ומלאכי וע״ש עוד בתוס׳ יו״ט דברים נפלאים. ובתוס׳ חדשים כתב, דשפיר גרסינן לי׳, ולא קחשיב רק מה שניבאו על בית שני, צא וחשוב, ומאן דלא מנה אלא פ״ג משום דכמה פרשיות שיש לפרשם על בית שני, וכמו כן על בית שלעתיד כמ״ש רד״ק כמה פעמים ב׳ פירושים, ומשו״ה לא הביא הרמב״ם האי שהוציא צ״ג כלים, משום דהוא מדבר בבנין העתיד עכ״ד.

★ ★

במשנה: **השקו את התמיד בכוס של זהב.**

פירש ברע״ב כדי שיהא עורו נפשט יפה.

ובגר״א פירש כדי שיהא נמשכין ממנו הסירכות, כדי שלא יהא ח״ו ספק טריפה.

ובביצה (מ׳ ע״א) איתא בגמרא על המשנה משקין את המדבריות, מלתא אגב אורחא קמ״ל דלישקיה אינש בהמתי׳ והדר לשחוט - משום סירכא דמשכא. ופירש שם רש״י לפי שהעור מדובק בבשר ביותר, ועל ידי שמשקין את הבהמה לפני השחיטה, העור נוחה יותר להיפשט. אבל ברי״ף שם כתב: דאי איכא סירכא, משתמטא. פי׳ שאם יש סירכא בריאה, הרי היא נופלת, וכך כתב שם הרמב״ם בפירושו שאם יש שם סירכא חלושה, הרי היא נופלת. ופי׳ הב״ח (באו״ח סי׳ תצ״ח) דהיינו סירכא חלושה שאינה מטריפה את הבהמה.

וכתב המחבר ביו״ד (סי׳ ל״ט סעיף י״ב): טוב להשקות הבהמה סמוך לשחיטה. ובש״ך שם (ס״ק ל״ב) מביא בשם אביו שהמקור הוא מדברי הרי״ף והרמב״ם הנ״ל. ובפמ״ג שם בשם לבוש דהיינו מים צוננים.

בשו״ת חתם סופר (יו״ד סי׳ ל״ט) מביא להקשות שכאן פירש הרמב״ם שמשקין את התמיד בכוס של זהב, כדי שהעור יהי׳ נוח להפשיט, ואילו בביצה פירש כנ״ל שמשקין את הבהמה כדי שישתמטו הסירכות.

ותירץ החתם סופר דפעולת ההשקאה פועלת שעל ידי המים נפרד בין הדבקים א) העור מן הבשר, וכן ב) הסירכות מן הריאה. וכאן פי׳ מענינו, לפי שהכבשים של תמיד בני שנה נינהו, ולא שכיח בהו סירכות, על כן פירש כדי להפריד שלא ישאר מן הבשר של העור, דהרי הבשר כולו צריך להיות כליל, לכן השקוהו לפני כן. ולגבי יום טוב פירש להפריד את הסירכות, שאם יטריפו את הבהמה, נמצא ששחט על חנם, לכן מטעם זה ישקנה מקודם.

★ ★

במשנה: השקו את התמיד בכוס של זהב.

כ״ק אדמו״ר מוהרמ״מ מלובאויטש זצ״ל כותב (בליקוטי שיחות): אף על פי שהשקאה זו אינה מצוה ואינה שייכת גם לעצם הקרבן, כי אין בזה שום עבודה שבמקדש. בכל זאת אמרו: אין עניות במקום עשירות, והשתמשו למטרה זו בכלי זהב. ולפי זה צריך להבין, למה הרבה כלים במקדש, ששימשו לעבודות חשובות במקדש, היו של כסף או נחושת?

אלא, זהב וכסף ונחושת, מסמלים על שלשה סוגי אנשים. זהב, מסמל על בעלי תשובה, כי הזהב שהביאו ישראל למשכן, היה כפרה על הזהב שהביאו לעגל. כסף, מסמל על צדיקים שכל תשוקתם וחפצם הוא עבודת-ה׳, בחינת ״נכסוף נכספתי״. נחשת, על אנשים שחטאו וטרם עשו תשובה כמו ״מחתות הנחושת״.

המקדש, צריך היה להיות כלול מכל שלשת הבחינות הנ״ל, בכדי שכל אחד משלשה הסוגים הנ״ל יהי׳ חלק בו.

אלו המסמלים זהב או כסף, עליהם לדעת: כי בכדי שיתקיים ״ושכנתי בתוכם״ אי אפשר מבלעדי הנחושת, מהם עשו את האדנים של חצר המשכן, המבדיל בין הקודש ובין החול. ואלו המסמלים נחושת אל יפלו ברוחם, ויעשו תשובה, ולא יתייאשו חס ושלום ממצבם הרע, ויזכרו כי ממראות הצובאות עשו את הכיור שעמד על יד המזבח. וזאת הסיבה שהיה צריך להיות גם כסף וגם נחושת עכ״ד ודפח״ח.

דף ל׳ ע״ב

במשנה: לא הי׳ שוחט השוחט עד ששומע שער גדול שנפתח.

מכאן הקשו התוס׳ בכמה מקומות על שיטת רש״י בזבחים (סא.) דדין דאין שוחטין קודם פתיחת דלתות ההיכל איכא רק בקרבן שלמים, ולא בשאר קרבנות, דהרי הכא עסקינן בקרבן התמיד שהוא עולה, ואעפ״כ לא היה שוחט עד ששומע שער הגדול שנפתח ע״כ.

★ ★

וכתב בקובץ קול התורה (קובץ נ״ז ע׳ לב): ושמעתי ממו״ר הגרמ״ד הלוי סאלאוויצ׳יק שליט״א דא׳ אמר להגרי״ז זצ״ל די״ל דהך פתיחת דלתות ההיכל אינו כלל מחמת דין דבעינן דלתות ההיכל פתוחות לשחיטת הקרבנות, אלא הוא דין מיוחד בסדר עבודת התמיד דתחילה פותחין שער הגדול ואח״כ שוחטין.

והוסיף הגרי״ז, דכן משמע מדברי הרמב״ם, דהרמב״ם (פ״ו מתו״מ ה״א) כתב, וז״ל: סדר עבודת התמיד וכו׳, ובשעת פתיחת השער שוחטין את התמיד וכו׳, עכ״ל. הרי דשינה הרמב״ם מלשון המשנה שלפנינו דמשמע דרק לאחר הפתיחה היו שוחטין, וכתב דבאותה שעה שפתחו השער היו שוחטין, ואילו היה זה מדין דבעינן לשחיטת כל הקרבנות דלתות פתוחות, היה צריך לפתוח תחילה השער ורק אח״כ

לשחוט, אלא ש״מ דהוא מדין סדר בעלמא, וממילא לא קשה על רש״י עכ״ד.

★ ★

במשנה: מיריחו היו שומעים שער הגדול שנפתח, מיריחו היו שומעין וכו׳.

דברים נפלאים כתב כאן בפירוש הראב״ד וז״ל: הא דקתני הכא דקול שער הגדול הי׳ נשמע מיריחו, דוקא מיריחו, מפני שלא היה באתו דרך הרים, ולא שום דבר המעכב את הקול, או שמא יריחו היתה עומדת בגובה - היו שומעין [בא ליישב דהא קתני שהיו שומעין מיריחו, ואילו ביומא (ל״ט ע״ב) איתא דציר דלתות ההיכל היו נשמעין רק שתי [וי״ג שמונה] תחומי שבת, ויריחו היתה יותר רחוקה משתי תחומי שבת, י׳ פרסי, כדאיתא ביומא כ׳ ע״ב].

וכתב עוד: ומורי הרב החסיד אומר, דכל הנך דקתני, שהיו נשמעים ביריחו, מעשה נסים הי׳, ודוקא ביריחו היה נשמע ולא כשאר הצדדים, לפי שיריחו היתה כמו תחת ירושלים, מפני שהוא תחלת כיבוש ארץ ישראל, וכמו שתרומת הדגן צריך לתרום [מהראשית], כן נתרמה ארץ ישראל עצמה, ובשביל כך החרימה יהושע להיות קדוש, לפיכך היא כמו ירושלים, והיו נשמעים בה כל הנך דקתני, כדי שירגישו בנ״א שביריחו יש כמו כן קדושה כמו בירושלים. ולפיכך [נשמע] באלה יותר משאר דברים, לפי שכל אלו הדברים הם תחלת עבודות כו׳ ע״כ.

לפי דברים אלו יש להבין למה קתני ״מ״יריחו היו שומעין וכו׳, וקשה - ״עד״ יריחו הול״ל, אולם להנ״ל (וכן לפירוש הרא״ש המובא להלן) ניחא, דעד יריחו באמת - לא שמעו, רק ביריחו עצמו היו שומעים.

★ ★

הרא״ש כתב דדרך המערה של צדקיהו שהיתה מהלכת מירושלים ליריחו, היה הקול מגיע ליריחו.

בתוס׳ יומא ל״ט ע״ב (ד״ה וציר) תירצו דצירי דלתות ההיכל לא היו נשמעין רק ח׳ תחומי שבת, אבל השער עצמו היה נשמע ביריחו. א״נ שעד שמונה תחומי שבת, היה נשמע הקול היטב שהי׳ מורגש ומובן שזהו קול הצירים של דלתות ההיכל, אבל מכאן ואילך עד יריחו היה נשמע קול הברה בעלמא, שלא ידעו מהו הקול הזה.

ובתוס׳ ישנים ותוס׳ רא״ש (שם) כתבו דהך ברייתא באמת פליגא אמתניתין הסובר ששמעו עד יריחו.

בריטב״א (יומא שם) תירץ דהיו תקופות, היו שנים ששמעו רק עד ח׳ תחומי שבת, והיו תקופות שהי׳ נס ושמעו עד יריחו.

★ ★

כתב הרה״ק ר׳ צדוק הכהן מלובלין זצ״ל בספר דובר צדק (ד׳ ע״ג ע״א): ״מיריחו היו שומעין״ קשה, ביריחו היה צריך לומר? אלא: ירושלים ויריחו, המה שתי הערים, שהתחיל בהם כיבוש ארץ ישראל ונסתיים. הותחל ביריחו ונסתיים בכיבוש היבוסי יושב ירושלים, יריחו היא בחינת אחוריים, של ירושלים ובית המקדש. אמרו חז״ל (פסחים כ״ו ע״א): ״קול מראה וריח אין בו משום מעילה״ - שלשה דברים אלו, נרגשים בלי פעולת האדם. רק בכדי למנוע הרגשתם, צריך לעשות פעולה. מורגש ביותר זהו ״מראה״ והיא ירושלים עצמה, לא ראו אותה ביריחו. ההתפשטות היתה רק מצד הקול והריח - ביחד עשר. וזהו מה שאמרו (יומא כ׳ ע״א): ״מירושלים ועד יריחו עשר פרסה״.

ואומר ״מיריחו״ - עשרת הדברים האלו, חדרו עד ליריחו. אך ״מיריחו״ חזרו לירושלים, למקומם. ולא נשארו שם. כי יריחו היא הניגוד של ירושלים, ולכן היא שוה לה בהרבה דברים, כמו ששטח בית המקדש היה ת״ק אמה על ת״ק אמה (מידות רפ״ב) כן: דושנה של יריחו ת״ק אמה על ת״ק אמה, וזה שיבנה בית הבחירה בחלקו, יטלנה (ספרי פר׳ בהעלותך). יריחו שוה לבבל שהחריבה את ירושלים, יריחו נקראת עיר התמרים (דברים לד, ג), וכן בבל מקום תמרים (פסחים פ״ח ע״א). לכן קלל יהושע את מי שיבנה את יריחו (יהושע ו, כו). כי: ״כשזה קם זה נופל״. ונקראת (מדרש במדבר רבה טו, טו): ״מנעולה של ארץ ישראל״. כאשר היא בתוקפה אי אפשר להכנס לארץ ישראל עכד״ק.

★ ★

במשנה: וי״א אף קולו של כה״ג בשעה שהוא מזכיר את השם ביוהכ״פ.

בתוס׳ יו״ט - כאן כותב: ואין נראה שיהא קול של כה״ג לבדו נשמע עד יריחו. דבשלמא קול גביני כרוז, אותו האיש גביני הי׳ לו קול גדול שנשמע למרחוק כל כך.

אבל להחליט על כה״ג, א״א לומר כן, דדלמא לא הי׳ לו קול גדול עכ״ל.

וכתב רבינו משה זכות זצ״ל בספרו קול הרמ״ז כאן:

הבל שאין בו ממש, כי הקצור קצרה יד ה׳ לתת כח בקולו ביום המקודש, והרי האר״י זלה״ה אומר בפירוש כי השם היה יוצא מאליו מפי הכהן גדול, ומשום הכי (שמות כ, כא) בכל המקום אשר אזכיר את שמי, ולא נאמר אשר תזכיר עכ״ד.

[הגה. נראה לי דדיוק המשנה שהביא התי״ט מבשעה שהוא מזכיר השם, מסייע לדברי האר״י דר״ל אף שלא היה לכהן קול גדול נשמע השם מעצמו וק״ל.]

★ ★

במשנה: אמר ר׳ אליעזר בן דגלאי עזים היו לבית אבא בערי מכוור והיו מתעטשות מריח פטום הקטורת.

ובראש כתב דמכוור היינו ארץ יעזר (במדבר ל״ב א׳) שתרגם שם יונתן: ארעא דמכוור.

והנה יעזר הוא מקום שבארץ גלעד כמו שנאמר שם: ומקנה רב היה לבני ראובן ולבני גד וגו׳, ויראו את ארץ יעזר ואת ארץ גלעד, והנה המקום מקום מקנה.

ולפי זה יוצא שריח הקטורת היתה מתפשטת כל כך עד שהעזים - שבעבר הירדן היו מתעטשות ממנה.

ויש להעיר שבפרשת חקת (כ״א ל״ב) כתיב וישלח משה לרגל את יעזר, ושם תרגם יונתן: לאללא ית מכבר עם בי״ת.

★ ★

במשנה: 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.

ביאור הדברים. דכשנכנס הכהן בבוקר להיכל על מנת להיטיב את הנרות, ומצא את נרות המזרחיים [היינו נר שני ממערב הנקרא ״נר המערבי״], 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.

ובתוס׳ במסכת מנחות (דף פו ע״ב ד״ה ממנה) הביאו דין זה דאם מצא בבוקר שכבו שתי הנרות, מדשנו ומשים בתוכו חצי לוג שמן וחוזר ומדליקו, בכדי שידלק עד הערב, ומסיימים לפרש שי׳ רש״י: ״ושמא הא דתקון הכי [דהיינו לחזור ולהדליק בבוקר שתי הנרות] היינו טעמא שלא לשנות מכמות שהיה בשעה שהנס קיים בימי שמעון הצדיק״.

★ ★

ובספר פינת יקרת (חלק ב׳ סי׳ כח) מביא מכ״ק אדמו״ר מהרי״ד מבעלזא זצ״ל שהקשה, דאם הדלקת הנר 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 הנר המערבי, דהרי אמרינן בירושלמי (ר״ה פ״א הלכה ח) ״זה סדר תמיד לעבודת בית אלקינו בין בחול ובין בשבת״, ומבואר דאין חילוק בעבודת התמיד בין בחול לבין בשבת, והרי כל ענין ההדלקה אינו אלא תקנה ומדוע ידחה שבת.

ותירץ אדמו״ר מבעלזא זצ״ל ברוח קדשו, דאפילו באותן זמנים שלא היה הנר 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, שבשב״ק נכנס ברכה בנר, ובי הי׳ המעשה, פ״א הדלקתי את הנר בלילי שבת ובאתי ומצאתי במוצאי שבת דולק ולא חסר כלום, וא״כ אם בנר שבת סתם נכנס הברכה, א״כ בביהמ״ק היתה בודאי תמיד שורה הברכה בנר בשבת, ואפי׳ באותן הזמנים שהנר המערבי לא הי׳ דולק כל מעת לעת, ולא הוצרכו מעולם להדליקו בשבת עכד״ק.

★ ★

ובקו׳ חותמו של כהן גדול (ע׳ לו) כותב הגאון ר׳ שלום ברנדר זצ״ל, כי פעם אמר לפני הגאון מבריסק זצ״ל קושיא זו והתירוץ הנ״ל שהשיב מרן, ומן התירוץ התפעל עוד יותר מן הקושיא, ואמר: ״א וודאי, א וודאי, אזוי איז עס געווען״. והיינו שאף שזה תירוץ שנאמר ברוח הקודש ואין מבואר בשום מקום שכך הי׳, אבל וודאי שעפ״י דברי המדרש נראה שהוא נכון וכן הי׳ ע״כ.

★ ★

ובשו״ת אמרי יושר (חלק ב׳ סי׳ ז׳ אות א׳) כותב הגאון ר׳ מאיר אריק זצ״ל שנשאל קושי׳ זו ע״י הגה״צ ר׳ אליעזר מוויזניץ זצ״ל בעל דמשק אליעזר. וכותב הגר״מ אריק זצ״ל שם:

ולחומר הקושי׳ הי׳ נראה, דבשבת הי׳ מדליקין בבוקר ע״י קטן שהגיע לחינוך, דהא הדלקה לאו עבודה, רק דאפ״ה אין להדליק ע״י קטן כמ״ש המנ״ח מ״ע צ״ח דאין עושין מצוה דאורייתא ע״י קטן דלאו בר מצוה הוא, אבל הדלקת נר מערבי בבוקר שהיא רק תקון חכמים זכר לנס, שפיר אפשר ע״י קטן שהגיע לחינוך, כמו לענין מגילה דקטן מוציא הגדול לדעת כמה פוסקים, כיון דכל עיקר המצוה מדבריהם, ועי׳ באו״ח ס׳ תרפ״ד ומג״א שם. ואף דאסור למיספי לקטן איסור בידים, מכ״מ הכא דדרך חינוך מצוה הוא שרי, כעין שכתבו תוס׳ פסחים פ״ט ד״ה וניתי כהן קטן.

★ ★

על התירוץ הנ״ל העיר הגר״ש ברנדר זצ״ל:

תמהני, דמאי ראי׳ מדברי התוס׳ להכא, דהתוס׳ לא כתבו רק לענין שלא למנויו, דלמ״ד שה לבית אבות לאו דאורייתא, ולא שייך מנוין אצל קטן, א״כ איך מותר להאכיל פסח לקטן הרי הו״ל שלא למנויו. וע״ז כתבו דמשום חינוך מצוה שרי, והיינו דמחנכין אותו למצות אכילת הפסח שיהי׳ רגיל בה כשיגדיל משום דאז יהי׳ נמנה על הפסח ויקיים המצוה כראוי. אבל בדבר שאסור לגדול לעשות לא שייך חינוך אצל קטן, כמבואר בחגיגה (דף ו׳ ע״א), ואדרבה בעירובין (דף מ ע״ב) ובשו״ע או״ח סי׳ תרכ״א מבואר דאף דתינוק מותר לשתות ביוה״כ מ״מ אסור לתת לו כוס של מצוה לשתות, דכיון דשל מצוה הוא אתי למיסרך כשיגדיל.

ואף לשיטת התוס׳ שם דבדבר שאינו קבוע לא שייך אתי למיסרך, ומהאי טעמא מותר לתת כוס של מילה לתינוק, אבל זה רק משום דלתינוק מותר לשתות ביוה״כ, אבל להתיר לתינוק להדליק נר בשבת, דעכשיו נחשב איסור אצלו וגם כשיגדיל יהי׳ אסור לעשות זה, אף דהוא נר של מצו׳ נראה פשוט דאסור, ומדברי התוס׳ פסחים אין ראי׳ כנ״ל [ואם כונתו לקו׳ תוס׳ פסחים (פ״ט ע״א) האי, שהק׳ וניתי כהן קטן, ג״כ אין ראי׳, דכונת התוס׳ לקטן שלא אכל מפסח ראשון והוה שפיר כנ״ל ע״כ].

★ ★

וממשיך הגר״מ אריק זצ״ל וכותב:

אבל בירושלמי מגילה הוכיח שפיר דמכשירין דוחין שבת בלילה, מדאיתא בתמיד דהעמידן עושי חביתין להעמיד חביתין בלילה, היינו להחם חמין לרבוכה, דתני ר׳ חייא דאף בשבת כן, דאין לומר דבשבת נעשו ע״י קטן, דשם אפשר לעשות ביום ולא הותר לצוות לקטן לעשות איסור רק במקום מצוה דאי אפשר בענין אחר.

וכעין קושי׳ הנ״ל העירותי מאז ע״ד הב״י הך חנוכה לא׳ מתירוציו שם דחילקו הפך לח׳ חלקים והדליקו בכל לילה חלק שמינית מהשיעור הצריך ודלק כל הלילה בנס, ובשעת הדלקה לא הי׳ רק שמינית השיעור, ועי׳ פר״ח שם. וקשה נהי דסמכו על הנס לענין גוף המצוה דאי אפשר לפימ״ש בתשו׳ שבות יעקב דחצי הי׳ להם להדליק בח׳ ימים לעשות בכל יום קצת מצוה, אבל האיך עשו בשבת, דהא בתוך ח׳ ימים הי׳ ג״כ שבת והאיך הדליקו בשבת, דפשיטא כשאין שיעור הצריך לשמו אסור להדליק בשבת, דלא ניתן לדחות רק כשעושין כדין, ולא משום קצת מצוה דחצי שיעור.

וגם לא יתכן לסמוך על נס במקום חילול שבת דאורייתא, דלענין ביטול גוף המצוה הרי אשכחן לפעמים שביטלו חכמים מ״ע בשב ואל תעשה, כמו תקיעת שופר, אבל לא בקום ועשה, וגם ע״י קטן אי אפשר, דהא הדלקת נר בערב היא מצוה דאורייתא ואי אפשר ע״י קטן כמ״ש במנ״ח הנ״ל דמצוה דאורייתא ע״י קטן לאו כלום היא.

ואפשר דהדליקו ע״י שני כהנים או זרים דכשרין להדלקה, דשנים שעשאוהו פטור אבל אסור מדרבנן, ובמקום מצוה ובפרט במקדש לא גזרו. אבל לפי דברי המקור חיים בהגהותיו לאו״ח סי׳ רס״ו שנים שעשאוהו אסור מן התורה רק דחיוב כרת וחטאת ליכא, הדרא קושיין לדוכתי׳.

ואולי יש לומר שהי׳ עומד שם המדליק ורואה אם השמן נתמעט ואין נס, בעודנו דולק יוסיף שמן טמא שהי׳ להם, דהא טומאה דחוי׳ או הותרה, רק דרצו לעשות בטהרה כמ״ש הפנ״י, וע״ז הי׳ הנס, אבל עכ״פ אם יראו שאין נס יוסיפו שמן טמא ויועיל למפרע אף שלא הי׳ בשעת הדלקה

כשיעור, כדאי׳ במנחות פ״ט מלמטה למעלה שיעורו, ועי׳ מנ״ח מ״ע צ״ח הנ״ל, אבל לפי דברי הפר״ח דלא הי׳ אפשר בשמן טמא שנמצא אז אצלם דטומאת מגע זב לא הותרה בצבור ונכרים מגעי זבין הן א״כ גם בזה אין עצה, והדבר צ״ע עכ״ד.

★ ★

ויש לציין למש״כ בספר פינת יקרת (שם הערה נה) שכתב הגר״ש ברנדר זצ״ל. שהשתלשלות הענין שהגה״צ בעל דמשק אליעזר זצ״ל שאל קושי׳ זו להגר״מ אריק זצ״ל היתה, שבמכתב ששלח כ״ק מרן מהרי״ד זי״ע למחותנו הרה״ק בעל אהבת ישראל מוויזניץ זצ״ל, כתב ג״כ קושיא זו, והמכתב הי׳ למראה עיני בנו הרה״ק בעל דמשק אליעזר זצ״ל, ובהזדמנות שאל את הקושיא בין שאר קושיות שנתקשו לו להגה״ק ר׳ מאיר אריק זצ״ל ועל השיב לו וכנ״ל ע״כ.

★ ★

עוד כתב הגאון ר׳ שלום ברנדר זצ״ל (בקונט׳ תורה אור כסלו תשי״ח וספר פינת יקרת הנ״ל ע׳ ריא-ב):

לולא דמסתפינא הי׳ נראה לומר בישוב קו׳ מרן זצללה״ה, דהנה הא דהדליקו נר מערבי בבוקר, עשו בזה נמי צורך גבוה, דממנו היו מדליקין המנורה בין הערבים, ולשי׳ רש״י ותוס׳ במנחות היתה ההדלקה בין הערביים באופן שהדליקו מקודם את שאר הנרות מהנר שהדליקו בבקר ואח״כ הדליקו את נר המערבי, ולשי׳ רש״י בשבת (כ״ב ע״ב) הדליקו מקודם את הנר המערבי ואח״כ את שאר הנרות, אבל בכל אופן הדליקו בערב את המנורה מהנר שהדליקו בבוקר.

והנה ביומא (מ״ג ע״ב) בכל יום מקריב פרס בשחרית ופרס בין הערבים, והקשה בגבורות ארי׳ שם, כיון דמן התורה סגי בהקטרת כזית קטרת כמבואר בזבחים (ק״ט), א״כ היאך מותר להקטיר בשבת פרס, הא כל מה שמבעיר בשבת מן הקטרת יותר מכזית הו״ל מבעיר שלא לצורך גבוה.

וכן קשה נמי במשנה פ״ב דתמיד, דבשבת היו מסדרין מערכה שני׳ של קטרת שיהי׳ באומד ח׳ סאין גחלים, דהיינו ה׳ סאין לצורך מחתה של קטרת וג׳ סאין לצורך הקטרת בזיכין, והיאך מותר להרבות כ״כ בהבערה, והרי בקטורת ביוה״כ דהוה מלא חפניו דהוא שיעור נפיש טובא מפרס ואפ״ה סגי לי׳ בג׳ קבין גחלים, וכ״ש בקטורת דכל יום דמן התורה סגי בכזית.

ועוד, היאך התירו בשבת לחתות בשל סאה - לר״י, או בשל ד׳ קבין - לת״ק, ולערות לתוך כלי קטנה ולפזר קב או קביים לאיבוד ובשביל זה צריך להבעיר עצים רבים במערכה, והרי במנחות (ס״ג ע״ב) ס״ל לר״י דעומר הי׳ בא בחול מחמש סאין ובשבת מג׳ סאין, ומפ׳ בגמ׳ דהיינו טעמא, דכיון דאפשר לא טרחינן [וגם יש בזה משום כבוי כשמערה מכלי אל כלי, עי׳ בגבו״א שם. וכן קשי׳ נמי הא דהוסיפו בשבת ג׳ סאין לצורך הקטרת הבזיכין והרי אפשר להקטיר הבזיכין במערכה גדולה], וכן בשבת (דף קי״ו) דס״ל לר״י בנו של ריב״ב דבשבת מפשיט את הפסח רק עד החזה, ואפי׳ רבנן דפליגי התם וס״ל דמפשיט כולו, לא שרי דשקיל לה בברזי דליכא אלא שבות, ומטעם שלא יהא קדשי שמים מוטלין כנבילה.

והעלה שם, דכל דבר שהוא צורך גבוה שניתן שבת לדחות אצלו ואין לו שיעור למעלה, אף שיש לו שיעור למטה, כל כמה דבעי מוסיף ומרבה, וניתנה שבת לדחות אצלו, ולכן מותר להוסיף בקטורת כמה שירצה ונחשב הכל צורך גבוה, וה״ה הבערה לצורך גחלים של קטורת מוסיף ומרבה כמה שירצה ואין לו שיעור למעלה והכל דוחה שבת [וה״נ בגחלים לצורך בזיכין כיון דצריכין אש להקטרתן יכולים להרבות בהבערה אף יותר מן ההכרח], משא״כ בעומר דיש לו שיעור למעלה, דאין להוסיף על עשרון, משו״ה כל דיחוי שבת לצורכו אינו דוחה אלא לפי מדת שיעור אחרון.

וכן הא דבשבת אינו מפשיט את הפסח אלא עד החזה, דכיון דכל עצמו של הפשט אינו מצד חשיבות עצמו רק בשביל הוצאת אימוריו להקטיר, א״כ כיון דבהפשט עד החזה כבר יש בו די להוצאת אימוריו תו אין לדחות שבת, דא״א שיעלה לגבוה איזה דבר מחילול שבת של הפשט שמן החזה ואילך את״ד.

★ ★

ואמנם יותר ראה בקרן אורה מנחות (ס״ד ע״א), דהא דס״ל לר״י דבשבת הי׳ העומר בא מג׳ סאין, וכן הא דס״ל לר״י בנו של ריב״ב דבשבת הי׳ מפשיט את הפסח

עד החזה, הוא רק דרבנן, דמלאכות שהותרו לגמרי הותרו אף שיכולים למעט במלאכה ובגברי. ומוכיח זה מהא דקאמר שם בגמ׳ דהיכא דאיכא משום פרסומי מילתא ס״ל לר״י דקוצרין העומר בשבת בג׳ אנשים, עיי״ש.

וה״נ י״ל לענין הדלקת נר מערבי בבקר, כיון שיעשו מזה צורך גבוה שידליקו ממנו המנורה בערב, אף שלא הי׳ מן ההכרח כי הי׳ די במה שידליקו בערב מאש המזבח, מ״מ לא גרע ממה שהוסיפו בהבערה לצורך הקטרת בזיכין אף שהיו יכולין להקטיר הבזיכים על המערכה הגדולה, ואין בזה שום איסור משום מרבה במלאכה, וה״נ אין שום איסור בזה, וכיון דראו דיש בזה תקנה זכר לנס שפיר תקנו להדליק אף בשבת [ועכ״פ לא גרע זה מהך דמנחות (ס״ד ע״א) דהתירו לקצור העומר בשבת בג׳ אנשים משום פרסומי מילתא וה״נ יש בזה פרסומי ניסא] עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

במשנה: ומדליקן מן הדולקים כו׳ ומטיב את הנרות.

הנה דעת הרמב״ם (הל׳ תמידין ומוספין פ״ג הי״ב) ידועה, שכשם שהיתה הדלקת נרות כל יום בין הערבים, כמו כן היתה הדלקת נרות גם בבוקר, ומה שמזכיר במשניות בבוקר הטבת נרות - היינו הדלקת נרות, ולפ״ז כתבו האחרונים מיושב בפשיטות קושית הבית יוסף (או״ח סי׳ תר״ע) לגבי חנוכה, הלא היה בפך בשביל יום אחד, ותי׳ דלא הי׳ שם להדליק רק בשביל פעם א׳, אבל לא בשביל ב׳ פעמים - לילה ויום, וזה הי׳ רק ע״י נס.

אבל רוב הראשונים הלא המה הרשב״א בשו״ת (ח״א סי׳ ע״ט וש״ט) ודעת רש״י והראב״ד (כמוש״כ התוס׳ יו״ט כאן) שרק בערב היתה הדלקת נרות, והטבת נרות שהי׳ בבוקר, אינו הדלקה, אלא תיקון הנר והכנת הפתילה.

ובהגהות מגיד משנה להגה״ק המיד מקוזניץ זצ״ל בעל עבודת ישראל על המשניות כאן הביא שבזוהר הקדוש ויחי (רכ״ט ע״ב) וברעיא מהימנא (ר״פ אמור) מבואר כמו הרמב״ם שגם בבוקר הדליקו את הנרות של המנורה.

★ ★

במשנה: ואבן היתה לפני המנורה ובה ג׳ מעלות שעליה כהן עומד ומטיב את הנרות וכו׳.

בשו״ת יקב אפרים (סי׳ לא) כותב בתשובה לחכ״א:

א. ע״ד מה ששאל כבודו נ״י אהא דשנינו במשנה מסכת תמיד פרק ג (דף ל׳ ע״ב) דאבן היתה לפני המנורה ובה שלש מעלות ועליה כהן עומד ומטיב את הנרות - הרי הכתוב אומר ׳ולא תעלה במעלות על מזבחי, אשר לא תגלה ערותך עליו׳.

ורצונו לומר, כי אע״פ שהתורה אמרה דבר זה במזבח, אבל מדוע לא נלמד משם גם לשאר מקומות, כדרך מידת התורה שמה שמפורש במקום אחד למדין ממנו אל מקום אחר. ובפרט כאן שגילתה תורה טעמה ׳אשר לא תגלה ערותך עליו׳, ודאי שהנהגה זו של כבוד ראויה שתנהג בכל מקום במקדש.

ואע״פ שרז״ל בספרי ריש בהעלותך (הובא ברש״י שם) דרשו מן הכתוב ׳בהעלותך׳ שמעלה היתה לפני המנורה וכו׳, וכן דרשו שם עוד ממה שכתוב ׳העלה נרותיה׳ [אם כי עדיין אפשר שיהיה בצורת כבש] - וברע״ב במשנה תמיד שם כותב: ובה שלש מעלות, כנגד ג׳ העלאות שכתובות במנורה, ׳בהעלותך את הנרות׳, ׳והעלה את נרותיה׳, ׳להעלות נר תמיד׳ ע״כ, ועיין עוד בפי׳ הראב״ד שם - מ״מ ודאי אין אלו אלא אסמכתאות, ולא ידחו את המפורש במקום אחר ׳ולא תעלה במעלות׳ וגו׳.

והיה אפשר לומר, דשאני מזבח שהיה הכבש משמש רק לדרך עלייתו אליו, אבל מקום עמידת הכהן ל״ה עליו רק על המזבח עצמו - היה אפשר לעשות לו כבש משופע, אבל במנורה שהכהן היה צריך לעמוד על האבן ומשם להדליק ולהטיב, וזה אי אפשר שיהיה בשיפוע. ועוד, שהאבן הזו היתה משמשת להניח עליה כלי שמנה ומלקחיה ומחתותיה בשעת ההטבה, כמו״ש הרמב״ם בהלכות בית הבחירה (פ״ג הי״א); והכוז של הטבה מניחו על המעלה השניה, כמו״ש הרמב״ם בהלכות תמידין ומוספין (פ״ג הי״ז) - והוי בגדר לא אפשר שיהיה בשפוע, ואין דנין אי אפשר משאפשר.

★ ★

ב. אכן אין אנו צריכים לכל זה, והדבר פשוט לע״ד - כי הנה הכתוב אומר ׳ולא תעלה במעלות על מזבחי, אשר לא תגלה ערותך עליו׳, ו׳עליו׳ עולה על המזבח שדיבר בו - ולכאורה מה ענין המזבח עצמו כאן, כי כאשר הוא עומד כבר אצל המזבח ממש, שם אין עוד מעלות שתגלה וכו׳,

והיה לו להכתוב לומר ׳אשר לא תגלה ערותך עליהן׳, כלומר על המעלות.

אלא שהדבר מבואר, כי ׳מעלות׳ המזבח - ועכשיו אחר איסור התורה, שעושים הכבש - הוא כחלק מן המזבח עצמו, ודומה לו בדיניו. וכך כותב הרמב״ם (פ״א מהלכות בית הבחירה הט״ו): ׳כל אבן שנגע בה הברזל אע״פ שלא נפגמה, פסולה לבנין המזבח ובנין הכבש׳ וכו׳, עיין שם שכן הוא שדין הכבש כדין המזבח. וכותב עוד (שם פ״ב הי״ז): ׳וכל מזבח שאין לו קרן ויסוד וכבש ורבוע, הרי זה פסול׳. ובהלכות פסולי המוקדשין (פ״ג הי״ח) כותב: ׳כשם שהמזבח מקדש את הראוי לו, כך הכבש ושאר כלי שרת מקדשין את הראוי להם וכו׳, וכשיגיע לכבש דבר הראוי לו לא ירד ואע״פ שנפסל׳. וראה במל״מ שם (הי״ב) שגם בכבש קיי״ל שאין לינה פוסלת במה שעליו כמו במזבח.

עכ״פ ראינו שהכבש יש לו מענין קדושת המזבח - ועל כן אמרה תורה בו ׳ולא תעלה במעלות על מזבחי, אשר לא תגלה ערותך עליו׳, כי בהגלותה על ה׳מעלות׳ כהגלותו על המזבח עצמו, וחששה תורה על ׳יראת המזבח והדורו לכבוד השם׳ [לשון הרמב״ם שם]. אבל האבן עם המעלות, שהיתה לפני המנורה, לא היה בה ולא כלום מקדושת המנורה, ולא היתה כלל ׳כלי שרת׳, ואין שם ענין לחשוש על כבוד הדבר שלא תגלה עליו עכ״ד.

★ ★

במשנה: ואבן היתה לפני המנורה ובה ג׳ מעלות שעליה כהן עומד ומטיב את נרות.

הנה ברש״י (במדבר ח.ב) מביא: שמעלה היתה לפני המנורה שעליה הכהן עומד ומיטיב וכו׳ ע״כ. אכן כאן איתא וכנ״ל: ואבן היתה וכו׳, וכן הוא בספרי (פיסקא ס): אבן היתה לפני המנורה וכו׳.

ובלקוטי יהודה מובא שאדמו״ר מגור בעל האמרי אמת זצ״ל הקשה, דהרי אסור להוסיף על הבנין, ותירץ שהמעלה לא היתה מחוברת, רק כמו שרפרף והיו יכולים לטלטלה ממקומה ולא חשיבא תוספת בנין ע״כ. אך למבואר לעיל דהי׳ זה מאבן צ״ב.

ועי׳ בספר מקדש דוד (סי׳ כ״א) שעורר עפ״י המבואר בגמ׳ דבשעת עבודה אסור לעמוד על דבר החוצץ וא״כ איך יכל הכהן לעמוד המעלה ע״ש. (ואולי כיון דההדלקה לא חשיבא עבודה).

★ ★

ובספר ״פירושי ר׳ חיים פלטיאל״ הקשה בשם ר״י, לשם מה היו צריכים בכלל את המעלה, הרי המנורה היתה גבוהה ח״י טפחים כדאי׳, (עי׳ ברש״י שמות כ״ה, ל״ה), וגובהו של אדם רגיל הוא ד׳ אמות כדמבואר בגמ׳ ערובין (מ״ח.) ע״ש דהיינו כ״ד טפחים וא״כ למה לו כלל המעלה להדליק. (ועי׳ בגובה בני אדם בפסחים (ק״ט. ובע״ב בתוד״ה ברום וכו׳) ובגמ׳ ב״ב (ק: ובתוד״ה והכוכין וכו׳). [ועצם הענין דגובה המנורה היה י״ח טפחים, עי׳ במאירי סוכה (ה.) שכתב רמז לכך: וזה מעשה המנורה, וזה בגי׳ י״ח ע״כ. וע״ע במהרי״ק (שורש ע״ה) מש״כ בשם תוס׳, ובתוס׳ מנחות (כ״ח: ד״ה גובהה וכו׳)].

ובדברי דוד (לט״ז) תירץ דהטפחים של ביהמ״ק היו שוחקות וא״כ י״ח טפחים של המנורה היו כמו כ״ד טפחים של חול ולכן הי׳ צריך המעלה, כיון דשוחקות יתירות על עצבות רביע. עכ״ד. ועי׳ בספר צדה לדרך מש״כ כאן אי הטפחים שבמשכן היו שוחקות או עצבות והביא מדברי האמרי שפר בזה. ועי׳ בספר ברוך מבנים אשר (פר׳ תרומה) שתי׳ בזה קו׳ התוס׳ בסוכה (מ״ח.) ע״ש היטב וראה גם בספר צמח מנחם על ההפטרות שהאריך בזה.

והדברים הנ״ל צ״ע עפימש״כ במגיד משנה (פי״ז מהל׳ שבת הלכה ל״ד) בשם הרשב״א בספר עבודת הקודש (שער א׳ סי׳ ס״ג) דההפרש בין השוחק לעצב הוא חצי אצבע לאמה ע״ש. וא״כ כל ההפרש כאן גם אי נימא דבביהמ״ק היו טפחים שוחקות מ״מ הם לא מגיעים לגובה אדם שהוא כ״ד טפחים וצע״ג דברי הט״ז. שו״ר בצפנת פענח (בהל׳ שבת שם) שכתב דמש״כ הרשב״א הוא רק לגי׳ הר״מ בירושלמי ע״ש וצ״ע. וע״ע בספר הדרש והעיון (חלק ד מאמר ע״ט אות ג) ענין נפלא בזה.

★ ★

עוד חידש בדברי דוד (שם) דאפי׳ אם האדם גבוה קצת יותר מהמנורה מ״מ צריך מעלה כדי שיהיה נוח יותר להדליק, וגם אין כל הכהנים שוים בגובהם, ואולי יהיה כהן שיהיה נמוך ולכן צריך את המעלה עכ״ד. ויש להעיר משבת

(צ״ב.) דגובהם של לוים עשר אמות וכן גובהו של משה רבינו ע״ש.

ובספר עשר צחצחות (מערכת ח׳ אות כ״ג) מביא שהרה״ק מוהרצ״ה מזידיטשוב זצ״ל שאל את הרה״ק בעל הבני יששכר זצ״ל הפי׳ במה שראה במחזור מצויר משה ואהרן, ומשה גבוה ואהרן נמוך, מנין ידע המדפיס זאת, והשיב הגה״ק בעל הבני יששכר זצ״ל, דזה שהיה משה גבוה יודעים מזה שפרס האהל על המשכן שהיה גבוה י׳ אמות וזה שהיה אהרן נמוך אנו יודעים מזה שציוה לו השי״ת לעשות מעלה לפני המנורה ואם היה גדול בקומה לא הי׳ צריך להדליק על המעלה עכ״ד. ולפי המבואר לעיל יש לעיין הרבה בכל דבריו אלו ואכ״מ עוד.

ובספר ״פירושי ר׳ חיים פלטיאל״ הנ״ל תירץ בחידוש נפלא, דהמנורה היתה גבוהה הרבה יותר, והא דאי׳ שהי׳ גובהה ח״י טפחים היינו לבד מהנרות ומביא דבספרי אי׳ שאת הנרות יכלו להסיר מהמנורה ולא היו מחוברות ע״כ. והמגיה (שם הערה 17) תמה שלא מצא כן בספרי. ובגמ׳ מנחות (פ״ח:) הוא מחלוקת וצ״ע.

★ ★

וי״ל כעת דמה שכתוב אח״כ ברש״י (בפסוק ב): להגיד שבחו של אהרן שלא שינה ע״כ. ותמוה, דמה הרבותא שאהרן לא שינה מציווי השי״ת, רק אם היה אהרן גבוה כמשה י׳ אמות, א״כ המעלה הפריעה לו, שאז יצא שהיה מדי גבוה, וא״כ לא היה צריך את המעלה הזו, ומ״מ לא שינה מציווי ה׳ ועשה את המעלה ודו״ק.

וע״ע בספר נחלי אפרסמון (כאן) שר״ל עפי״ד הילקוט עה״פ הכהן הגדול, שהכה״ג נהיה גדול בגובה א״כ היה אהרן גבוה מאד ולא הוצרך למעלה ומ״מ עשה אותה ע״ש וכן רמז לזה בחי׳ מהרי״ל דיסקין (כאן ד״ה ויעש וגו׳). אך להנ״ל גם בלא״ה היה גבוה י׳ אמות, ובכה״ג א״צ שיהיה גבוה יותר ע״י שנהיה כה״ג דזה נצרך רק לכה״ג שהיה בעת התמנותו קצר וז״ב ופשוט.

וגם י״ל, אם אהרן היה באמת גבוה י׳ אמות א״כ איך נכנס למשכן שהיה ג״כ גבוה י׳ אמות ובפרט שהיה הציץ על ראשו.

ושו״מ בספר מושב זקנים (סו״פ תרומה) שהקשה כן ועי׳ בספר נר למאה בזה ואכ״מ.

(פרדס יוסף החדש פר׳ בהעלותך)

★ ★

במשנה: ומניח את הכוז על המעלי׳ השני׳ ויצא.

בראב״ד נתקשה למה הניח את הכוז דוקא על המעלה השני׳.

ובתפארת ישראל (אות פ״ב) כתב על פי דברי הרמב״ם (פ״ג מהל׳ בית הבחירה הל׳ י״א) שכתב שמלקוחי׳ ומחתותי׳ הניח על מעלה השלישית, להכי לא היה שם מקום להניח את הכוז, משום כן הניחו על גבי מעלה השני׳ דוקא, [ועל מעלה הראשונה לא רצה להניח, כדי שלא יצטרך לשהות יותר מדאי].

★ ★

פרק רביעי

במשנה: **של שחר היה נשחט וכו׳ על טבעת השני׳, של בין הערבים הי׳ נשחט כו׳ על טבעת השני׳.**

כמה וכמה טעמים נאמרו בזה למה נשחט הוא על טבעת השני׳, ולא מיד על הטבעת הראשונה:

א. במפרש ביאר לפי שהמזבח מסתיר מלראות את השמש, ובעינן כנגד היום (כדלקמן דף ל״א ע״ב) - שיראה את השמש.

ב. כעין זה כתב בסמ״ג (מובא בתוס׳ יו״ט) לפי שכותלי ההיכל היו עושים צל על טבעת הראשונה. וברש״ש העיר, שהרי ההיכל והאולם היו במערב, והאיך יעשו בבוקר צל על המזבח שהוא במזרח, ובתפא״י כתב כעין הסמ״ג, אלא שכתב שכותל המזבח תאפיל על הטבעת הראשונה.

ג. ברש״י יומא (ס״ב ע״ב) כתב הטעם ששחטו שם, לפי שראש הבהמה אמנם נאחזת בטבעת השני׳, אבל רגלי הבהמה נתפסין בטבעת הראשונה הקרובה למזבח.

ד. בבעל המאור יומא (ר״פ טרף בקלפי, והובא בתוס׳ יו״ט) כתב משום שאמרו (עירובין נ״ו ע״א) מעולם לא יצא חמה מקרן מזרחית צפונית ולא שקעה בקרן מערבית צפונית, והרי בעינן כנגד השמש, לכן לא הי׳ יכול להיות על הטבעת הראשונה ממש.

ה. בתוס׳ יומא (ס״ב ע״ב) כתבו הטעם שלא רצו לקרב כל כך לגבי המזבח, פן תרביץ גללים, ויהי׳ גנאי למזבח.

ועיין בתפארת ישראל מה שהאריך כאן בבועז (אות א׳).

דף ל״א ע״א

במשנה: **הגיע לחזה, חתך את הראש ונתנו למי שזכה בו. חתך את הכרעים וכו׳.**

בשאגת ארי׳ (סי׳ נא) הקשה קושי׳ מופלאה. דהנה, הרמב״ם פסק גבי מילה, דעל ציצין שאין מעכבין אינו חוזר בשבת אם פירש, ומשמע שאין רשאי לחזור. והקשה בשאגת ארי׳ דלפי זה ודאי משמע דהלכה כר׳ ישמעאל בנו של ר׳ יוחנן בן ברוקא, דערב פסח שחל בשבת אינו מפשיט את הפסח אלא עד החזה בלבד ולא כולו, דהא משהגיע לחזה פורש מן ההפשט ועוסק בהוצאת אימורין. והרי ר׳ ישמעאל דמויי מדמי להו להדדי. והרי הרמב״ם כתב (בפרק א׳ מהל׳ פסח הל׳ י״ד) גבי סדר עשיית פסח, ותולין ומפשיטין את כולו, ואח״כ כתב (בהל׳ ט״ז) חל י״ד להיות בשבת כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת ע״כ.

שמע מינה דס״ל דבשבת נמי מפשיט את כולו, ואמאי, הא כיון דפירש אינו חוזר וגומר, וכמו שכתב גבי מילה בציצין שאין מעכבין.

והיא דפסח פירש הוא, וכמו שפירש רש״י שם מפשיט את הפסח עד החזה, והיינו פירש דתנן במסכת תמיד (פרק ד׳ משנה ב׳) גבי הפשטו, שהיה מתחיל מן הרגלים והיה מפשיט ויורד עד שמגיע לחזה, הגיע לחזה חתך את הראש כו׳ ואח״כ הכרעים ומירק והפשיט וכו׳, שמע מינה דכשהגיע לחזה סילק ידו מן ההפשט והתחיל להתעסק בניתוח קצת. וגבי עולה דכולה כליל מירק והפשיט, ומנתח הידים תחילה אחר הראש. וגבי פסח נמי, משהפשיט עד החזה דיכול להוציא אימוריו בלא נימין, קורעו ומוציאן מיד, והוה ליה פירש מן ההפשט. וקאמר רבי ישמעל שוב אינו גומר ומפשיט, משום דכיון דפירש, הויא חזרה מילתא דאתחלתא לנפשה ושלא לצורך גבוה, דומיא דציצין דלא מעכבין ע״כ [לשון רש״י].

והשתא התם דליכא משום התנאה לפניו במצות גבי הפשיטו דפסח, ואפילו הכי אע״פ שפירש חוזר וגומר, גבי מילה דאיכא משום התנאה לפניו במצות, כל שכן שאם פירש דחוזר אע״פ שאינו מעכב.

וממשיך הגאון השאגת ארי׳ וכותב: אע״ג דברמב״ם ליתא להאי קל וחומר, דהא פירשתי בסימן הקודם

[סימן נ'] דלפי המסקנא ס"ל דבפירש אין בו משום התנאה לפניו במצוות, מכל מקום אע"ג דקל וחומר ליתא, אפילו הכי לא גרע הא דציצין שאין מעכבין בפירש, מפירש מן ההפשט דגבי פסח, ומאי שנא דגבי פסח גומר הפשיטו אע"פ שפירש, וגבי מילה אינו חוזר בפירוש.

ועוד שבפרק ה' מהל' תמידין ומוספין גבי לחם הפנים פסק כרבנן אלו מושכין ואלו מניחין, הרי פסק כרבנן ובפירש נחשבת התחלה חדשה, ולמה פסק בערב פסח שחל בשבת מפשיט את כולו עכת"ד.

★ ★

במשנה: חתך את הראש וכו' חתך את הכרעים וכו' מרק את ההפשט וכו'.

כתב חכ"א בקובץ קול התורה (קו' נ"ז ע' לב):

דבר תמוה יש כאן, מדוע היה חותך הראש והכרעים באמצע ההפשטה, ולא קודם ההפשט, או לאחר שמירק את ההפשט. וע' תפארת ישראל (אות י"ג).

והנה בחידושי הגר"א העיר, דאיתא בתורת כהנים דתחילה מפשיט כולה ורק אח"כ הוא מנתח, וא"כ איך כאן חתך הראש והכרעים קודם שמירק ההפשט, וכתב דמזה מוכח דהראש והכרעים אינם בכלל הנתחים, ע"ש.

ובעיקר דברי הגר"א דאין הראש בכלל הנתחים יש להקשות מהא דאיתא בחולין (יא.) א"ר אלעזר אתיא מרישא של עולה, דאמר קרא "ונתח אותה לנתחיה" - אותה לנתחיה, ולא נתחיה לנתחים, ע"ש. ומבואר דאסור לחתוך הראש לשנים, ואי נימא דהראש אינו בכלל הנתחים כדברי הגר"א, א"כ לכאו' ליכא בראש הך דינא ד"ולא נתחיה לנתחים". ולכאו' זוהי קושית התוס' בחולין (כז. ד"ה מנין) ע"ש, וע"ש מה שתירצו בזה.

★ ★

במשנה: קרע את הלב והוציא את דמו.

בשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' קי"א) הקשה השואל, הבחור הח' נפתלי בן הגה"ק ר' יחזקאל מאוסטרובצא הי"ד, מאי שנא דהכא גבי קרבן תמיד קורעין את הלב והוציאו את דמו, ומאי שנא לגבי עולת העוף דכולה כליל, ולא מצאנו בזבחים דף ס"ה שהיו מוציאין את הלב וקורעין את דמו. ע"ש כמה יישובים בקושיא זו.

ובשם בנו הגאון ר' ישראל יוסף הי"ד כתב הגאון מטשעבין לתרץ, דהרי כל הקדשים היו מולחים אותם קודם שהקריבום, והרי דם שמלחו אין עובר עליו מה"ת, ומ"מ היו מוציאין את דמו, משום דעדיין איכא איסור דרבנן, ואיכא ממשקה ישראל, אבל לגבי עוף דמבואר בכריתות (דף ל"ב) שאין בלבו כזית, א"כ י"ל דח"ש באיסור דרבנן לא החמירו לגבי ממשקה ישראל ע"ש.

★ ★

במשנה: קרע את הלב והוציא את דמו וכו'.

הראב"ד בפי' (להלן ריש פ"ה) כותב וז"ל: ותמה אני למה עכשיו מתפללין יותר לאחר זריקה דמוטב להם להתפלל קודם שחיטה וזריקה כדי שיתקבל הקרבן ברצון כי הזריקה היא עיקר, ואיני יודע אם בשביל זה היו עושין עכשיו את תפילתם מפני שיש לומר שבלא זה היה להם להמתין עד שישהו אברים במלח בכדי שיעור יציאת הדם, שהרי מצינו גם בלב שהיו מוציאים את דמו, ובכל ענין שהיו יכולין למעט בדם איברים היו עושין, אם לא במקום שא"א כגון בכבד, אע"פ שיכול להיות שאין קפידא בכך אם היו מקריבים בלא שהייה, מ"מ כיון שבלא זה לא היו להם לקרות קר"ש היו שוהין מלקרות עד אחד מליחה כדי לעשות מצוה מן המובחר להוציא כל הדם עכ"ל.

★ ★

וכתב בספר לפני תמיד (סי' יא'):

מבואר בדברי הראב"ד שהיה ענין שיצא הדם ע"י המליחה וכיוצא בכך כאן היו קורעין את הלב להוציא את דמו. אך לא נתבאר גדרו של דין זה שלמצוה מן המובחר צריך להוציא הדם, ומאידך אף לכתחילה אין קפידא בכך, כמבו' בדבריו שאלמלא היו צריכים לקרות את השמע לא היו שוהין אחר המליחה (וכן בשאר קרבנות לא מצינו שהייה זו) וצעב"ז.

★ ★

ועיין במקדש דוד (סי' ט"ו סק"א) שכתב לפרש בטעם קריעת הלב להוציא את דמו, שבעצם דם לא חזיא למזבח משום ממשקה ישראל למנחה ורק הותר בזריקה אך לגבי הקטרה באיסורא קיימא יעו"ש.

אך לכא' מדברי הראב"ד שאינו אלא לכתחילה מבואר שלא כדבריו.

וכן צ"ע לדבריו, במה שלא מצינו שאר הלכות מליחה וניקור חוטי הדם וכדו' בקרבנות.

וכן יש להעיר בדברי הראב"ד, למה דווקא הוציאו את הדם מהלב ולא עקרו את חוטי הדם, ועוד צ"ע דגם אחר מליחה נשאר המלח מלא דם ומקריבים את האיברים עם הדם שבמלח שעליו, והיה עדיף מצד הדם להשאירו צרור באבר ע"כ.

★ ★

ובפירוש הרא"ש כאן כתב (בטעם הדבר) וז"ל:

לפי כשהשה צמא גונחת בשעת השחיטה וממשכת את הדם מבית השחיטה והוא הדם מבית השחיטה והוא הדם הקרוש הנמצא בלב וה"ל כדם שנשפך ולא נתקבל בכלי ופסול למזבח עכ"ל.

ובמקדש דוד (סי' ל"ג ס"ק ל"ג) עמד בדברי הרא"ש הנ"ל וכתב שלפי"ד א"ש מה שלא מצינו בעוף דין שיקרע את הלב להוציא את דמו, כיון שכל דין הוצאת דם הלב הוא משום נשפך הדם, ובעוף אין דין קבלת כלי וממילא לא שייך בו דין נשפך הדם.

אולם הקשה לפי המבואר בזבחים (צ"ב ע"א) איבעי' לן חטאת העוף שהכניס דמה בצוארה מהו, צוארה ככלי שרת דמי. ומיפסיל או כצואר בהמה דמי. ופי' רש"י, צוארה ככלי שרת שהרי לא הוזקקה בקבלת כלי וזה כליה. ונראה דכוונתו דא"כ אף בעוף טעון קבלה אלא צוארה הוא הכלי שרת דידה, וא"כ דם הלב שלא הגיע לצוארה ליפסל משום נשפך שהרי לא נתקבלה בכלי, ותירץ עפ"ד רש"י כריתות כ"ב שהלב מושך הדם מבית השחיטה, א"כ כבר נתקבל בצואר יעו"ש עוד בדבריו.

★ ★

במשנה: חותכה ונתנה למי שזכה בה והשדרה עמה והטחול תלוי בה והיא היתה גדולה, אלא של ימין קורין גדולה שהכבד תלוי' בה.

המפרש ביאר שאף דשל שמאל גדולה יותר, מ"מ כיון שבהימין תלוי דבר שאין לו שייכות עמה - הכבד, להכי קרוי הימין גדולה, שמי שיש לו אחר שתלוי בו קרוי גדול. [עי' ב"מ (י"ב ע"ב) גדול וסמוך על שולחן אחרים - הוה קטן, קטן וסמוך על שולחן עצמו - הוה גדול].

אבל בגר"א בביאורו למשניות (כאן) כתב לבאר ששל שמאל גדולה כיון שהשדרה עמה, והיא עצמה גדולה יותר מהימין עצמה, אבל קרוי לימין גדולה, כיון שיש עמה הכבד, ועם הכבד (שאינו שייך לה) באמת היא גדולה יותר.

דף ל"א ע"ב

בגמ': תנא יד ורגל כעקידת יצחק בן אברהם.

הנה ברמב"ם (פ"א דתמידין ומוספין הלכה י') כתב, שלא היו כופתין התמיד כלל אפי' יד ורגל יחדיו נמי לא אלא שאחזו בו, ובלח"מ שם הקשה מהכא דאמרי' בהדי' יד ורגל כעקידת יצחק בן אברהם, וכתב דאפשר, שהרמב"ם מפרש דה"ק לא היו כופתין אותו ומה היא הכפיתה שלא היו עושין כעקידת יצחק בן אברהם וכו' עכ"ד.

★ ★

וכתב בספר עולת תמיד כאן:

ופירוש זה נפלאת היא בעיני ודוחק, דהאיך אפשר לפרש דכעקידת יצחק קאי ללא היו כופתין דמשמע דכעקידת יצחק הוא דלא היו כופתין, אבל באופן אחר היו כופתין וזה אינו, דבאופן אחר כ"ש דלא היו כופתין.

אבל לענ"ד נראה, דבלא"ה א"ש בפשיטות ולק"מ, דהרמב"ם מפרש להא דתנא יד ורגל כעקידת יצחק בן אברהם קאי על מה דתנן מי שזכו באברים אוחזין בו, אהא הוא דתנא שאוחזין בו יד ורגל יחדיו כעין יצחק בן אברהם, וזה נ"ל פשוט וברור.

ויש קצת הוכחה לפימש"כ לפי' הרמב"ם מהגמ', דבתר הכא אמרי' לא היו כופתין מ"ט וכו' ואי ס"ד דהאי דיד ורגל כעקידת יצחק קאי, דהיו כופתין אותו בכה"ג, למה לה להגמרא לחזור ולשנות לא היו כופתין אותו מ"ט הכי, הול"ל מיד אמאי דתנא כעקידת יצחק בן אברהם הול"ל מ"ט, אלא ודאי דהאי דתנא כעקידת יצחק קאי אאוחזין בו, ומכאן הוכחה להרמב"ם.

(הגה ועי' בפיהמ"ש כאן דנראה כדברי אאז"ל בכוונת הרמב"ם ועי' שבת כ"ד בפירש"י ד"ה רישא ובמהרש"א ח"א שם וצ"ע) עכ"ד.

★ ★

והנה עה״פ (בראשית כד. ט): ויעקד את יצחק בנו וגו׳ כתב רש״י: ידיו ורגליו מאחוריו. הידים והרגלים ביחד היא עקידה וכו׳ ע״כ.

וכתב בספר בתי כנסיות (ח״ב בקו׳ בית האסופים פר׳ וירא ד׳ ז׳ ע״ב):

והנה כעת לא מצאתי ידיו ורגליו בבית המדרש שהיו כופתים מאחוריו זולת דבב״ר פנ״ו אמרו רבי חנינא בר יצחק אמר, כל מה שהיה אבינו אברהם עוקד את יצחק בנו מלמטה היה הקב״ה כופת שריהם של א״ה מלמעלה כו׳, משמע דעקידה לחוד וכפיתה לחוד, ואמרו עוד ד״א אמר יצחק בשעה שבקש אברהם לעקוד את יצחק בנו אמר לו אביו בחור אני וחוששני שמא יזדעזע גופי מפחד הסכין ושמא תפסל השחיטה ולא תעלה לך לקרבן אלא כפתני יפה יפה, מיד ויעקד את יצחק בנו כלום יכול אדם לכפות בן ל״ו שנה נ״א בן כ״ו שנה אלא לדעתו ע״כ.

וכן משמע כאן דקאמר בשעה שבקש אברהם לעקוד את יצחק א״ל כפתני יפה יפה, משמע דעקידה לחוד וכפיתה לחוד וצריכים אנו למודעי במאי פליגי הני תרי לישני, דללישנא קמא משמע דלא כפת ליה ולא היה שם כי אם עקידה, ולישנא בתרא לומד דהיו כופתים ובמאי פליגי, ותו קשה דמה הלשון אומרת דאמר לאביו כפתני יפה יפה מיד ויעקד הוה לי למימר מיד כפית ליה.

ואפשר דהדברים מגיעים להיא דשנו חכמים בלשון המשנה פ״ד דתמיד דתמן תנינן לא היו כופתין את הטלה אלא מעקידין אותו, מי שזכו באברים אוחזין בו ופירשו המפרשים שם לא היו כופתין בשעת שחיטה ד׳ רגלים יחד אלא מעקידין אותו יד ורגל כעקידת יצחק בן אברהם ובגמ׳ אמרינן תנא יד ורגל כעקדת יצחק בן אברהם לא היו כופתין את הטלה מ״ט רב הונא ורב חסדא חד אמר משום בזיון וחד אמר משום דמהלך בחוקי הגוים מאי בינייהו דכפתיה בשיראי או בהוצא דדהבא ע״כ.

והנה אוזן ששמעה ועין רואה ההיא דתמיד כל אשר בתוכו יתמיה, דדברי רש״י הללו אין להם ישיבה אחד בעולם עם ההיא דתמיד, דלרש״י ז״ל עקידת יצחק היה הרגלים וידים ביחד ובתמיד הם אמרו דלא היו כופתין ידים ורגלים יחד משום בחוקי הגוים לא תלכו למ״ד אלא קידת יד ורגל דוקא ולרש״י עקידת יצחק היה ידיו ורגליו ביחד. ותו יפלא בעיני העם על אבינו אברהם ששמר כל התורה כולה אפילו עירובי תבשילין שהוא מדרבנן ולא חש לחוקי הגוים דאיכא לתא דע״ז.

★ ★

וראיתי להרב לח״מ בפ״א דמתמידין הלכה יו״ד עמד על דבריו הללו וכתב דלרש״י ז״ל הכי פירושה דשמעתתא, דמאי קאמר תלמודא תנא יד ורגל כעקידת יצחק קאי לרישא דלא היו כופתין, וה״ק לא היו כופתין כעקידת יצחק שהיה עוקד הידים והרגלים יחד אלא מעקידים ע״כ.

ואחד הרואה עיניו יראו דדבריו תמוהים, חדא דתני תנא יד ורגל כעקידת יצחק א״כ עקידת יצחק לא היה הידים והרגלים ביחד כדברי רש״י אפי׳ לפי׳ הלח״מ דקאי לרישא דלא היו כופתין זה, דא״כ לא חשש אאע״ה לחוקי הגוים כמ״ש.

והאחרון אחרון הכביר דמצאתי לרש״י עצמו שפירש יד ורגל כעקידת יצחק הוי עקוד ולא כפות והוא בשבת דנ״ד דתמן תנינן ובמה אינה יוצאה לא יצא גמל במטוטלת לא עקוד ולא רגול ואמרינן עלה אמר ר״י עקוד עקידת יד ורגל כעקידת יצחק ופי׳ רש״י יד ורגל אחד מן הידים ואחד מן הרגלים כובל ביחד, רגול שלא יכוף ידו ע״ג זרועו ויקשור, ופריך עלה מיתיבי עקוד שתי רגלים ושתי ידים ופרש״י שתי ידים כאחד ושתי רגלים כאחד ודלא כר״י דקאמר יד ורגל ומשני הוא דאמר כי האי תנא, דתניא עקוד עקידת יד ורגל או שתי ידים ושתי רגלים רגול כו׳, ופריך אכתי רישא וסיפא כר״י אבל מציעתא קשיא ופרש״י אבל מציעת׳ דקתני או שתי ידים או שתי רגלים קשיא לר״י דלא קרי עקוד אלא יד ורגל כיצחק בן אברהם דכתיב ויעקד כפף ידיו ורגליו לאחוריו וקשר יד ורגל יחד ופשט צוארו לאחוריו. ומשני הוא דאמר כי האי תנא עקוד עקידת יד ורגל כיצחק בן אברהם רגול כו׳ ע״כ, הרי להדיא דלרש״י עקידת יצחק היה דוקא יד ורגל ולא כפיתה ידים ורגלים ביחד כמו שהבין הלח״מ בדעת רש״י והשתא כונת הגמ׳ לומר דלא היו כופתין כעקידת יצחק דביצחק לא היה שם כפיתה ידים ורגלים יחד.

אכן דברי רש״י ברור מללו, הידים והרגלים ביחד כלומר יד ורגל ויד ורגל לאפוקי שתי ידים ביחד ושתי רגלים ביחד דההיא הוי כפות ולא עקוד, כי האי תנא דקאי ר״י

כותיה, אלא יד ורגל ויד ורגל וכמ"ש בשבת והוא פשוט, וכדברים הללו פי' רבינו עובדיה בתמיד פ"ד לא היו כופתים שתי ידים לעצמן ושתי רגלים לעצמן כדי שלא לעשות כחוקי הגויים אלא מעקידין אותו היד עם הרגל כעקידת יצחק ובשבת בפרק במה בהמה משנה ג' פירש עקוד שקושרים הידים עם הרגלים לאפוקי ידים לבד ורגלים לבד וכדברי רש"י.

★ ★

וכתב עוד שם, דלפי שלא היו כופתין את הטלה מש"ה היו משיתין ראשי הבהמות בטבעות כדי שלא יזוזו, והקשה הרב תי"ט דכיון דהיו מעקידים אותו כמו שפי' שם בריש פרקין אמאי היו צריכין עוד לטבעת קבועה.

ואחרי המחילה לא דמי עקידה שאינו אלא יד ורגל להרמב"ם כמ"ש בפי' המשנה ולרש"י יד ורגל יד ורגל וכמ"ש הסמ"ג, ור' עובדיא אפשר קאי בשיטת הרמב"ם מסתמא, ואפי' לרש"י והסמ"ג אפ"ה לא דמי כפות שתי ידים כאחד ושתי רגלים כאחד דאינו יכול לזוז ממקומו וידים עם רגלים יחד אפשר לזוז משם כאשר עינינו הרואות הן עוד היום ששוחטין כן, וכ"נ מדברי רז"ל האמו' לעילא מכל האמור ר"י בשעה שבקש אברהם לעקוד את יצחק אמרו לו אבא בחור אני וחוששני שמא יזדעזע גופי מפחד הסכין ושמא תפסל השחיטה אלא כפתני יפה יפה וכו', הא קמן דבעקידה איכא חשש שמא תפסל השחיטה מש"ה קאמר כפתני יפה יפה נמצא דכפיתה עדיפ' מעקידה כדי שלא תפסל השחיטה.

מעתה יפה פירש הרב דאע"ג דהיו עוקדין היו משימין ראש הבהמה בטבעות בית מטבחיא כדי שלא יזוז כיון שלא כופתין, ונכון נמצינו למדים לדעת הרמב"ם דעקוד לא הוי אלא יד ורגל אלא דבמקדש היו מעקידין ביד ובשבת אין יוצאין קושרים יד ורגל, אבל יד ורגל ויד ורגל הידים והרגלים ביחד כמ"ש לדעת רש"י והסמ"ג הוי כפיתה ואיכא משום ביזוי קדשים או חוקות הגוים לא תלכו, וא"כ לדידן צריך לעקוד דוקא יד ורגל, ואפשר דוקא בקרבן אבל בחולין אין קפידה, מש"ה בזמן הזה לא ראיתי לשום אדם נזהר בזה בשחיטת בהמות.

מעתה הבא נבוא לפרש שיחתן של רז"ל, דלישנא קמא דס"ל כהרמב"ם מ"ה קאמר ר' יצחק ב"ל שהיה אברהם אבינו עוקד את יצחק בנו למטה היה הקב"ה כופת שריהם של א"ה למעלה, דביצחק אסור הכפיתה ובלישנא בתרא קאמר ר"י בשעה שבקש א"א לעקוד את יצחק בנו אמר לו אני בחור אני כפתני יפה יפה אע"ג דלרש"י הוי כפיתה אפ"ה כפתיני שמא יפסל השחיטה, אבל א"א ס"ל דידיו ורגליו יחד הוי עקידה כרש"י והסמ"ג קאמר מיד ויעקד את יצחק בנו ידיו ורגליו יחד וזה לא הוי אלא עקידה וכדעת רש"י והסמ"ג ודוק (אה"ה זאת תורת הרב צרור המר דודי לי המלך שלמה זצוק"ל) עכ"ד ודפת"ח.

★ ★

ובספר הר המוריה על הרמב"ם (פ"א דתמידין ומוספין הלכה י' אות כ"ו) הביא המבואר כאן בתמיד דהיו כופתין יד ורגל ויד ורגל וכל הרגלים היו כפותין רק לא ביחד, רק כל יד ורגל הי' עקוד בפני עצמו, וכתב: אמנם מדברי רבינו הרמב"ם מבואר שלא היו כפות כלל רק היו אוחזין ידו ורגלו בלבד, ובזה יש לפרש משנתינו כן אלא מעקידין אותו ומפרש האיך מעקדין אותו, ע"ז אמר מי שזכו באיבריה אוחזים בו וכך היתה עקדתו. ר"ל וזה הוי עקידתו ע"י שנאחז היד והרגל. וי"ל ג"כ שלא היו אוחזין רק יד ורגל א' ובזה הי' די להחזיקו.

ועי' בלח"מ מש"כ מתחלה דהאי דאיתא בש"ס כעקדת יצחק בן אברהם קאי על השלילה דלא היו כופתין אותו כן יעו"ש, לכאורה לא משמע כן בשבת נ"ד א' והעיקר כמש"כ בפי' המשניות לרבינו ע"כ.

★ ★

בגמ': ב' במערבה של כבש כו' ואחד של כסף כו' ועל של כסף נותנין כלי שרת.

ופירש הרא"ש דהיינו הצ"ג כלי שרת שהוציאו מלשכת הכלים כדלעיל (ל' ע"א).

ועיין בפירוש הראב"ד שהקשה ל"ל עשאו לשולחן זה של זהב, ותירץ דבין זהב לכסף, ליכא חסרון של אין עניות במקום עשירות.

והגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א בביאור ההלכה הלכות בית הבחירה (פ"ב הט"ו ד"ה ואחד של כסף) כתב דאולי יש לומר טעם אחר, דלעיל דף ל' ע"א מבואר שבין

הצ״ג כלי שרת - היו גם כלים של זהב וגם כלים של כסף, ואם כן אין זה מן הראוי שהשולחן שמחזיק את הכלי שרת, יהי׳ של זהב, ויהי׳ יותר חשוב מן הכלי שרת עצמן, שהם של כסף, ומנצא והיה הטפל חשוב יותר מן העיקר.

★ ★

בגמ׳: מנא הני מילי אמר רב חסדא שנים ליום אחד כנגד היום כו׳ כיצד תמיד של שחר הי׳ נשחט על קרן צפונית מערבית כו׳ ושל בין הערבים הי׳ נשחט על קרן צפונית מזרחית כו׳.

בכלי יקר (פ׳ פנחס כ״ח ד׳) כתב על פי מה שאחז״ל (תנחומא פנחס י״ג) תמיד של שחר מכפר על עבירות של כל הלילה, ושל בין הערבים מכפר על עבירות של כל היום. ומהאי טעמא תמיד של שחר נשחט בצד מערב - לכפר על עבירות הלילה, ושל בין הערבים נשחט בצד מזרח - לכפר על עבירות היום.

ומביא בשם י״מ שבשחר נשחט במערב שלא יהי׳ כאילו שוחט מול ונגד השמש, ובערב שוחט במזבח שלא יהי׳ נראה כאילו שוחט מול הירח.

דף ל״ב ע״א

בגמ׳: מן השמים לארץ רחוק או ממזרח למערב, א״ל ממזרח למערב תדע שהרי חמה במזרח הכל מסתכלין בה, חמה במערב הכל מסתכלין בה, חמה באמצע הרקיע אין הכל מסתכלין בה.

כתב בחזון איש (או״ח סי׳ י״ג וע״ש בס״ק א׳ בסוגריים): לפי זה צ״ל דממזרח למערב המרחק יותר מכפלים לעומת מן השמים לארץ, שהרי האדם המסתכל עומד באמצע המרחק שממזרח למערב, ואילו כלפי אמצע הרקיע הוא עומד ממול, ואעפ״כ כשהחמה באמצע הרקיע א״א להסתכל בה, והוא הרי אינו עומד בקצה המערב אלא באמצע, ומוכח דקצה המזרח רחוק ממנו יותר ממה שרחוק ממנו עד לרקיע, ועד קצה המערב ה״ז כפלים. ועיין בחידושי חת״ס לתמיד (שנדפס במאירי סוף תמיד) שגם העיר בזה, וכתב ששאלת אלכסנדר היתה עם הכדור עגול כמו כדור או כמו ביצה (אליפסה), ע״ש עוד מש״כ בזה.

★ ★

בגמ׳: אמר להן. שמים נבראו תחילה או הארץ, אמרו שמים וכו׳.

כתב בספר ילקוט הגרשוני:

הקשה הגאון מו״ה ישעיה פיק זצ״ל, הא זה הוי פלוגתא דב״ש וב״ה בחגיגה י״ב ע״א דב״ש אומרים שמים נבראו תחלה ואח״כ ארץ, ובה״א ארץ נבראת תחלה ואח״כ שמים, א״כ קשה למה אמרו זקני הנגב כב״ש ולא כב״ה.

ונלע״ד ליישב עפ״י מש״כ בספר עיון יעקב בחגיגה שם, דב״ש אזיל לשיטתו דס״ל נוח לאדם שלא נברא, לכך איחר הקב״ה בבריאת הארץ כי אקדומי פורענות לא מקדמינן, משא״כ ב״ה לשיטתם דס״ל נוח לאדם שנברא לכך ס״ל דצרכי בני אדם נבראו תחלה וק״ל עכ״ל.

ולפ״ז צ״ל, דאחר שנמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא וחזרו ב״ה והסכימו בזה לדברי ב״ש, ה״נ חזרו ב״ה והסכימו לדברי ב״ש דשמים נבראו תחלה ואח״כ ארץ - ואם כן מיושב שפיר קושית הגאון הנ״ל, ושפיר השיבו זקני הנגב דשמים נבראו תחלה, דהא אחר שנמנו וגמרו נוח לאדם שלא נברא, גם ב״ה הודו לב״ש דשמים נבראו תחלת וא״ש נכון בעזהי״ת ע״כ.

★ ★

בגמ׳: מעיקרא סבור אקראי בעלמא הוא דקא שייל, כיון דחזו דקמהדר שאול וכו׳.

הגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל בספרו בית האוצר (כלל כ״ג) דן מה הגדר של ״אקראי״, וכמה פעמים נקרא אקראי, והביא מהתוס׳ (סנהדרין כ״ו ע״א) דיותר מפעם אחת כבר לא מקרי אקראי ע״ש.

וכתב שוב: וע״ע תמיד (דף ל״ב ע״א) אמר להן מן השמים לארץ רחוק או ממזרח למערב אמרו לו ממזרח למערב כו׳, אמר להן שמים נבראו תחלה או הארץ אמרו לו שמים נבראו תחלה כו׳, אמר להן אור נברא תחלה או חשך אמרו לו מילתא דא אין לה פתר, ונימרו לי׳ חשך נברא תחלה כו׳ סברי דילמא אתי לשיולי מה למעלה כו׳ אי הכי שמים נמי לא נימרו לי׳, מעיקרא סבור אקראי בעלמא הוא דקא שייל, כיון דחזו דהדר שאיל סברי לא נימא לי׳ דילמא אתי לשיולי מה למעלה כו׳.

ומוכח דגם ב׳ פעמים מיקרי אקראי, שהרי גם על שאלה השני׳ השיבו לו, ואולם י״ל דשאלה הראשונה מן השמים לארץ רחוק כו׳ איננה שאלת מעשה בראשית ולא שייך לחוש בה דילמא אתי לשיולי מה למעלה כו׳, ורק שאלה

השני' שמים נבראו תחלה כו' דהוא שאלה בענין הבריאה בה הוא דשייך חשש דילמא אתי לשיולי כו', וע"כ באמת רק פעם אחת הוא דמיקרי אקראי, שהרי כששאל השאלה השני' בעניין הבריאה אור נברא תחלה או חשך תו לא השיבו לו, וכן מוכח מפירש"י שם ע"ש ובאתי רק להעיר ע"כ.

★ ★

בגמ': אמרו לי' איזהו חכם, הרואה את הנולד.

כתב הגאון ר' משה ליב ליטש רוזנבוים זצ"ל בעל "מתא דירושלים" בספרו בעליל לארץ: י"ל על פי מה שדרשו [רש"י בראשית א,א] בראשית ברא אלקים, מתחילה עלה במחשבה לברוא העולם במידת הדין וראה שאין העולם כדאי ושיתף מידת הרחמים במידת הדין, ולזה כתיב [שם ב,ד] ביום ברוא ה' אלקים ארץ ושמים. ועיין בתרגום ירושלמי בראשית ברא אלקים את השמים, בחוכמתא ברא אלקים, דייק בחוכמתא, דראה את הנולד שאין העולם מתקיים.

ולזה הואיל ועסקו בפר' בראשית, ושאל להו איזה חכם, השיבו לו תיכף בענין ההוא. והנה המה שאמרו לו שאין לדבר זה פתרי אם חושך נברא תחילה או אור, א"כ שאל להו איזה חכם אם לא תדעו להשיב, לזה השיבו לו הרואה את הנולד, אבל לא מה שהיה לפנים לפני בריאת העולם, ודוק עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

הנה כתיב (בראשית מא, לט): אין נבון וחכם כמוך וגו', וכתב ברשב"ם: נבון - מבין עתידות ורואה הנולד. וחכם קיבץ חכמות ממה שראה ושמע עכ"ל.

וכתב בספר נחלת יעקב יהושע (פר' מקץ):

וקשה לי ממס' תמיד דף ל"ב אידין מתקרי חכם אמרו ליה איזהו חכם הרואה את הנולד, ופירש"י הרואה את הנולד המבין מלבו מה שעתיד להיות קורות שעתידין לבוא ונזהר בהן עי"ש, הרי דחכם הוא המבין עתידות ורואה את הנולד, והרשב"ם פירש זה על נבון שמבין עתידות ורואה את הנולד, ועל חכם פירש דקיבץ חכמות ממה שראה כבר משמע מכבר לא על העתיד רק על העבר.

ונראה ליישב, דהרשב"ם ס"ל כמו שראיתי בחתם סופר נדרים (דף ל') וז"ל: איזהו חכם הרואה את הנולד ולא אמר הרואה את שעתיד להיות, והיינו משום מי שמפחד מהעתידות ביותר עליו נאמר אמר עצל ארי בחוץ וגו', ואמרו מן הזהירות שלא תרבה להזהר, ואמנם איש חכם שוקל העתידות במה שכבר עבר וממה שכבר נעשה בעולם כיוצא בזה ומביא ראיה מן העבר על העתיד האפשרי, והיינו שאחז"ל הרואה את הנולד כבר, שכולל העבר שכבר נולד עם העתיד להוולד עכ"ל.

ולפ"ז א"ש דברי הרשב"ם, דנבון מבין העתידות ורואה את הנולד מה שעתיד להוולד אבל חכם קיבץ חכמות כבר מהעבר ממה שראה כבר בעולם ושמע שכבר נעשה בעולם וכיוצא בזה. וא"ש בזה מה שהקשו אמאי הקדים נבון לחכם, ומצינו במקרא רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה הרי שהקדים חכם לנבון, אך לפירוש הרשב"ם דנבון הוא שמבין עתידות וחכם מה שראה הנולד מכבר א"כ כאן בפתרון דהיה העיקר על העתידות, שפיר אמר מקודם נבון, ודומה לזה כתב באור החיים כאן ע"ש ודו"ק עכ"ד.

★ ★

כ"ק אדמו"ר מוהר"א מסטריקוב זצ"ל אמר פעם בשם כ"ק אדמו"ר רש"ש מאמשינוב זצ"ל במש"כ כאן: איזהו חכם הרואה את הנולד, שיש לדקדק בזה שלא נכתב הרואה את הילוד אלא הנולד, שמשמעותו שמתבונן במה שכבר נולד ולא במה שעתיד ליוולד.

ואמר ע"ז בזה"ל: למעשה איז דער קינד איז שוין געבוירן, יעצט דארף מען זעהן וואס איז דאס, וואס מען זעהט, אין נישט וואס וועט זיין. (הוולד כבר נולד, צריך להתבונן מה רואים בו ולא מה יהיה עוד) עכד"ק.

★ ★

במשנה: איזהו חכם הרואה את הנולד.

בספר ליקוטי שיחות (א' ב') מביא: 'הרואה את הנולד' - בכל דבר ודבר הוא מתבונן, ורואה איך הקב"ה בראו מאין ליש, ואיך הקב"ה מהווה ומקיים אותו בכל רגע ורגע, ולולא השגחתו יתברך מיד היה בטל ממציאותו לגמרי. וכמו שאנו אומרים בתפילה 'המחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית'. ולכן אפילו מאכלו מוכן על שלחנו מתפלל הוא על מזונותיו. וגם כשהוא הולך על משענתו מבקש הוא מהשם יתברך על בריאות, כי יודע הוא שבכל רגע ורגע הקב"ה משפיע לו חיות חדשה. אדם המתנהג כך הוא באמת 'חכם', כי על ידי עבודתו זו, מכניוס בכל הגשמיות חיות דקדושה עכד"ק.

בגמ': **מה יעביד איניש ויחיה. אמרו לו ימית עצמו וכו'.**

בספר משמרת איתמר (פר' ויחי) מבאר: "ימית עצמו" - עצמיותו, אם חשב פעם: אני ואפסי עוד, ימית מידה זו וישפיל את עצמו. ואז הוא יתרחק, משלשת הדברים, המוציאין את האדם מן העולם שהם: הקנאה והתאוה והכבוד, "ויחיה" עכד"ק.

וכעי"ז באמרי אמת לכ"ק אדמו"ר מגור זצ"ל בליקוטים:

היינו להמית את ה'עצמו' שבאדם, וכן אי' מנין שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל, צריך להיתבטל לחיות של התורה, וכשיש לנו חיות מהתורה ממילא מתבטל הכל, בכל אות שבתורה יש חיות אלא שצריכים לעורר אותה עכד"ק.

★ ★

ומובא בכתבי חסידים. על כ"ק אדמו"ר מוהר"א מסטריקוב זצ"ל. שכמעט ולא דיבר על משפחתו שנהרגה במלחמה, וידוע המעשה שבאותם ימים טרופים עת החלו להגיע לארץ פליטים שנמלטו מגיא ההריגה ועימם השמועות הנוראיות על החורבן וההרג והתופת המשתוללת, והתחילו אז להבין שבני משפחותיהם מובלים לטבח, באותם ימים יצא פעם הגרי"ז מבריסק זצ"ל שגם מבני משפחתו נשארו בגיא ההריגה עם הרבי זצ"ל ודיבר עמו על דאגותיו הקשות מאותו מצב נורא.

ואז אמר לו הגרי"ז מבריסק זצ"ל, שטייט אין גמרא (תמיד לב.) אמר להן מה יעשה אדם ויחיה אמרו ליה ימית עצמו וכו', "מדארף טויט מאכן די הרגשים". האדם צריך להמית את רגשותיו ובכח זה יחיה עכ"ד והדברים נפלאים.

★ ★

וברש"י: ימית את עצמו. ישפיל את עצמו עכ"ל. גם בזה ביאר כ"ק אדמו"ר מוהר"א מסטריקוב זצ"ל בשם אביו כ"ק אדמו"ר זצ"ל - הי"ד מסטריקוב בהקדם דברי הגמ' (סנהדרין צב.) ואמר רבי אלעזר לעולם הוי קבל וקיים, וברש"י פירש וז"ל הוי עניו ותחיה, קבל לשון אפל, עשה עצמך אפל ושפל, ובא לומר שמידת הענוה היא סגולה לחיים, ומביאה הגמ' ראיה לזה אמר רבי זירא אף אנן נמי תנינא, בית אפל אין פותחין לו חלונות לראות נגעו ש"מ, וברש"י כתב נמצא שאפילתו הצילתו, דכל זמן שאין כהן רואהו אין מטמא בנגעים.

ועניינו הוא, דהנה בדין נגעי בתים נתחדש שאם הבית חשוך ואין בו חלונות אין צריכין לעשות תחבולות להאיר הבית כדי לראות הנגע, והבית טהור, ומדין זה מביאה הגמ' ראיה להנהגת האדם שע"י שנוהגים בקטנות ובשפלות שייך לזכות לחיים.

ודבר זה לכשעצמו הוא חידוש שמצינו בגמ' ראיה כזו, דלכאורה מה שייך כלל לדמות דינים אלו של נגעי בתים לעניינים של מידות וכדו' ולהחשיב את חשכות הבית לענוה, אמנם אעפי"כ כך איתא בגמ' שמכיוון שעניין הצלתו של בית הוא ע"י החשכות, ואעפ"י שיש בו נגע אין נותצין אותו שכביכול היה זה בחינה של מיתה, ונמצא שהאפילה מצילתו, ומזה יליף הגמ' שענוה היא סגולה לחיים.

וזה גם עומק דברי רש"י הנ"ל כאן: מה יעביד איניש ויחיה, ימית את עצמו, ישפיל את עצמו וכנ"ל. והיינו שע"י שהאדם יקטין וישפיל את עצמו יחיה.

ולפי"ז י"ל שזה ביאורו של הפסוק (בראשית יט, ב): הלא מצער היא, שמכיוון שמקום זה הוא קטן ואפל ושייך בו כעניין הבחינה של ענוה, ממילא ותחי נפשי, דהיינו שיזכה עי"ז לחיים, והוא ממש כעניין דברי הגמ' הנ"ל, שהרי כאן הייתה הגזירה להפוך ולהמית את כל אנשי סדום, ואמר להם לוט על עיר זו הלא קטנה היא וכו', וכוונתו הייתה לומר, שמכיוון שהיא חשיכה ואפילה והיא קטנה ונסתרת, ממילא אין לך להקפיד אם תניחנה, והוא כעניין הגמ' הוה קבל וקיים, שע"י שהאדם צנוע ואפל, היא סגולה לחיים עכד"ק ודפח"ח.

★ ★

בגמ': **אמר להן, בימא יאי למידר או ביבשתא יאי למידר. אמרו לי' ביבשתא יאי למידר. דהא כל נחותי ימא לא מיתבא דעתיהון עד דסלקין ליבשתא.**

כתב בספר ילקוט הגרשוני: פירש מו"ח הגאון הקדוש מ' עמרם בלום בעהמ"ח שו"ת בית שערים זצ"ל עפ"י מחז"ל (יבמות צ"ו ע"ב) אר"י אמר רב מ"ד אגורה באהלך עולמים, וכי אפשר לו לאדם לדור בשני עולמים, אלא אמר דוד לפני הקב"ה רבש"ע יהי רצון שיאמרו דבר שמועה מפי בעוה"ז, דאמר רשב"י כל ת"ח שאומרים דבר שמועה מפיו בעוה"ז שפתותיו דובבות בקבר.

והנה איתא במדרש רבה קהלת עה"פ מעוות לא יוכל לתקן, דעוה"ז דומה ליבשה והעוה"ב דומה לים, אם אין אדם מתקן לו ביבשה מה יאכל בים, והנה אמרו ז"ל במס' אבות, יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעוה"ז מכל חיי העוה"ב, ועל כן צריך אדם להשתדל לזכות את הרבים למען יוכל לפעול מעשים טובים גם אחרי מותו ע"י תלמידיו וחי יחיה בשני עולמים.

וז"ש בימאי יאי למידר, בעוה"ב הדומה לים, או ביבשתא יאי למידר בעוה"ז הדומה ליבשה, אמרו לי ביבשתא דהא כל נחותי ימא, כל הצדיקים הזוכים לעוה"ב לא מייתבא דעתייהו עד דסליקו ליבשתא, אין להם קורת רוח בעוה"ב עד שידעו שהם חיים וקיימים גם בעוה"ז, וכמו שביקש דוד אגורה באהלך עולמים ודפח"ח ע"כ.

★ ★

בגמ': אמר להן (לזקני הנגב) מה דין אתריסתון לקבלי אמרו לי' סטנא נצח.

ופירש"י מה דין אתריסתון לקבלי. מה זה שאתם עומדים נגדי, ואינכם מחזיקים יראתינו, הלא אתם יודעים כי אנחנו הרבים ואתם תחתינו. אמרו לי' שטנא נצח. זו אינה ראי', שהרי רואים בכל יום שהשטן הוא נוצח ומטעה בני אדם, אף אתם אל תתמהו שאנו תחתיכם עכ"ל.

וברבינו גרשום כאן כתב דברים מופלאים וז"ל: כלומר אל תתמה על זה, שהשטן הוא נוצח - "שמתעה אותם ונותן להם גאולה", ולסוף יורדין לגיהנם עכ"ל. וצ"ע מאי השייכות גאולה לכאן, שהלא כאן הי' רק ממשלה של אלכסנדר מוקדון.

וכתב אדמו"ר מהר"י מסטמר זי"ע בספרו "על הגאולה ועל התמורה" בהקדמה ובסימן כ"א ומ"ד שרבינו גרשם כותב כאן דברים נוקבים ויורדים, שהראשונים ברוח קדשם חזו וראו שבעת הגלות יעמיד השטן פריצי בני עמנו ויעשו גאולת שוא ושקר, ויתעו שאר בני ישראל אחרים, ולבסוף מורידין אותם לגיהנם.

★ ★

בגמ': כי מטא לההוא מחוזא דכולי' נשי בעי למעבד קרבא בהדייהו א"ל אי קטלת לן יאמרו נשי קטל, ואי קטילנא לך יאמרו מלכא דקטלוהו נשי.

במתנות כהונה על המדרש (פ' אמור פכ"ז אות א') כתב דהאיך הי' שייך שיהי' מדינה רק של נשים, אלא שהאנשים נחבאו, ושלחו את הנשים למלחמה בערמה, כדי שבטענה הלזו יסתלק אלכסנדר מהם.

וע"ש במדרש עוד דברים נפלאים מה שאירע לאלכסנדר, אחורי ההרי חושך.

דף ל"ב ע"ב

בגמ': מי אכלי אינשי נהמא דדהבא וכו'. כי נפיק ואתי כתב אבבא דמחוזא, אנא אלכסנדרוס מוקדון. הויתי שטייא עד דאתיתי למדינת אפריקי דנשיא. ויליפת עצה מן נשיא.

ובמפרש: מי אכלי אנשי נהמא דדהבא, כלומר, וכי מנהג בכאן לאכול לחם של זהב. אמרו לי': "אין מנהג בכאן לאכולו לחם של זהב, אבל בשביל כך שמנו זהב לפניך לאוכל, שהרי זה פלא לנו שבאת לכאן בשביל אכילתך, וכי לא היה לך לחם לאכול במקומך שנתרחקת ממלכותך ובאת עד כאן ושאלת לחם לאכול, לכך נתנו לך זהב וכסף שסבורים היינו שבאת בגלל זהב וכסף לכאן" עכ"ל.

★ ★

וכתב בספר הנחמד הנחמדים מזהב להרה"ג ר"י דנדרוביץ שיחי' (ע' 70):

בתלמוד הירושלמי במסכת בבא מציעא (פ"ב ה"ה. דף ח, ב) מובא מעשה קדום זה בנוסח שונה ובגירסא אחרת, ובדומה לזה גם בבראשית רבה (פרשה לג) ובויקרא רבה (פרשה כז).

שם מסופר כי אלכסנדר מוקדון הלך אל מלך קציא - מלך קצה העולם, ומתוך חילופי הדברים שהיו ביניהם הבחין מלך קציא שאלכסנדר מוקדון להוט במאד מאד אחר ריבוי הכסף והזהב. ציוה מלך קציא להכין לכבודו של אלכסנדר 'אריסטון' - סעודה מלכותית, ובה הוגש לפניו 'קופד דדהב ותרנגולין דדהב' - בשר עשוי זהב ותרנגולים עשויים זהב.

כמובן שאלכסנדר התפלא ושאל: 'וכי זהב אני אוכל'; ענהו מלך קציא בתשובה כהלכה: אם אין אתם אוכלים זהב, הרי שמדוע להוטים אתם אחר הזהב. שכן התינח אם הזהב משמש לאכילה, יש מקום לאהוב כסף ולרדוף אחריו, וזאת כדי לאכלו, אולם באם לא ניתן לאכול את הזהב מה תועלת יש בו.

ברור הדבר כי אנשי אפריקה או מלך קציא התכוונו בהגשת 'תפריט הזהב' ללמד את אלכסנדר לקח ותוכחת מוסר בדרך מחוכמת. כך שעלינו מוטלת החובה להתעמק ולהבין את משמעותו של אותו מוסר ההשכל שהם אילפוהו בינה בארוחה המיוחדת שהכינו לו.

ניתן לומר לכאורה כי למרות ההצהרה הגורפת של אלכסנדר מוקדון כי "הויתי שטייא עד דאתיתי למדינת אפריקי דנשיא, ויליפת עצה מן נשיא" עדיין הייתה בו גם קודם לכן מידה מסוימת של חכמה, אלא שמעשה זה האיר את עיניו בתובנות חדשות עד כי נדמה היה לו שעד עתה שוטה היה ורק כעת הוא נחשב לחכם.

השאלה היא איפוא, מה היא אותה חכמה מיוחדת שהייתה במעשה זה של הגשת ארוחת הזהב, ומה הוא הלימוד המיוחד והעמוק אותו הם לימדו את אלכסנדר מוקדון בזה.

★ ★

מטו בבי מדרשא בשמו של הגאון רבי חיים שמואלביץ זצ"ל שהסביר את הרעיון במה שהם הגישו לפניו לחם מזהב, שבזה הם נתכוונו לרמוז לו את הרעיון, שלעולם התאוותן והחמדן לא יבוא על סיפוקו ותמיד הוא יהיה תאב להשיג עוד ועוד, בדומה לאדם האוכל לחם צר ופת במלח שמתאווה הוא למותרות כמו בשר ויין, וכך תמיד הזהב שישיג יהיה אצלו כמו הלחם ועדיין יחסרו לו המותרות כמקודם (שיחות מוסר' מהדו' תשס"ד מאמר פג).

ועיין שם שהרחיב ביסוד זה שכך היא טבעה של התאווה, שלעולם אין אדם שבע ממנה ותמיד אין הוא שבע רצון במה שיש לו. ואף כאן, הלחם מזהב בא ללמד לקח את המלך החמדן שלעולם הזהב יהיה אצלו כלחם, והרעב למותרות, שהם כדברים המלפתים את הפת לא ירפה ממנו.

ולמעשה - כעין זה כבר כתב בספר הקדמון 'נזר הקודש' (יעסניץ תע"ט, על המד"ר ב"ר שם), אלא שלדעתו בא הלחם לשמש כמטאפורה וכמשל לדבר הכלה ונאבד, שכשם שהלחם נועד לאכילה ואין אדם שבע היום ממה שאכל לפני יום ותמיד הוא מבקש להמשיך ולאכול, כך גם רודף ההון והממון לא ישבע לעולם מבהלתו אחרי הכסף והזהב ולעולם הוא ימשיך לרדוף אחריהם.

★ ★

ועלה ברעיוני לבאר את חכמתם זו שהגישו לאלכסנדר מוקדון את ארוחת הזהב בהקדם מה שכתב רבינו המהרש"א בחידושי אגדות למסכת בבא בתרא (דף כה, ב) שמועה טובה ששמע ובא 'דרך צחות' לפרש את הפסוק (קהלת ה, ט): "אהב כסף לא ישבע כסף" בהקדם מעשה פלא:

"כי היה איש אחד אוהב כסף ביותר, ובקש מהאל יתברך שבכל מה שיגע בו הוא בידו יהיה נעשה כסף, והקב"ה מלא שאלתו. והנה הוא כשבא לאכול לחם נגע בו ידו ונעשה כסף ולא היה לו מה לאכול, וזהו שכתוב 'לא ישבע כסף'".

והוסיף בזה רבינו המהרש"א לפרש כמין חומר את דברי הפסוק (ישעיהו ט, יט): "ויגזר על ימין ורעב ויאכל על שמאל ולא שבעו", שהנה מבואר במסכת בבא בתרא (שם) שימין זה רוח דרומית וצפון זה רוח צפונית, ואמרו שם שרוח צפונית מוזילה את שווי הזהב ורוח דרומית מביאה את הגשמים המצמיחים את התבואה ומשביעים את העולם, וזו היא התוכחה 'ויגזור על ימין ורעב' - שאם הקב"ה גוזר על הרוח דרומית שלא תישוב וממילא ירדו הגשמים, הרי שהתוצאה היא רעב.

מטעים איפוא רבינו המהרש"א שזה גם הכוונה בהמשך דברי הפסוק 'ויגזור על ימין ורעב ויאכל על שמאל ולא שבעו' - שהרי כאמור התוכחה בתחילת הפסוק היא שלא ירדו גשמים ויבוא רעב על הארץ, ועל זה מסיים הפסוק 'ויאכל על שמאל ולא שבעו' - שהעשירים יבואו לאכול את השמאל דהיינו הרוח צפונית שמוזילה את הזהב, והם יחשבו שעל ידי הזהב הם לא ירעבו, אלא שבדיוק כמו באותו מעשה שהיה - 'ולא שבעו' הם לא יוכלו לשבוע מזהבם.

★ ★

יצוין לדבר נחמד שראיתי להרה"ק רבי ישראל ממודזיץ זצ"ל אשר כתב בספרו 'דברי ישראל' (כללי אורייתא אות מ ד"ה א"י מחשבה) כלפי המעשה באוהב הכסף, שאותו האיש אשר ביקש את בקשה זו מהקב"ה שכל מה שיגע בידו ייהפך לזהב - גוי היה מאומות העולם, כי אצל בני ישראל לא היה ממלא הקב"ה בקשתו באופן כזה שיהיה לו לאסון.

והוא מבסס את דבריו על דברי התלמוד הירושלמי הידועים במסכת פאה (פ"א ה"א): "מחשבה טובה המקום מצרפה למעשה, מחשבה רעה אין המקום מצרפה למעשה... הדא דתימא בישראל - אבל בגויים חילופין: מחשבה טובה אין הקב"ה מצרפה, מחשבה רעה הקב"ה מצרפה", והוא מסביר שאף בתפילות הדברים אמורים.

כשאחד מבני ישראל מבקש ומתפלל להקב"ה, הרי שהקב"ה מקבל תפילתו ועושה בקשתו גם אם הוא נכשל באמרי פיו ולשון הבקשה היא לרעתו, כי הקב"ה מצרף מחשבה למעשה הבקשה וממלא את בקשתו בהתאם למחשבתו והגיון ליבו שהוא לטובה. ואילו אצל הגוי, אין הקב"ה מצרף כלל את מחשבתו הטובה, וכשהוא ממלא את בקשתו - עושה לו כמשאלות פיו גם כשהתוצאה היא רעה.

כך שבקשה זו שאדם מבקש מהקב"ה שכל מה שייגע בו ייהפך לכסף - ברור שלא הייתה מחשבתו שכך יהיה ללא יוצא מן הכלל, ופשיטא שכוונתו אינה כי אם לאותם הדברים שהוא יחפוץ שהם יהפכו לכסף, ואילו כל דבר אחר כמו מזון ומחיה יישארו כמו שהיו.

ולכן, אילו היה זה יהודי שמבקש בקשה זו - היה הקב"ה ממלא את בקשתו באופן כזה שלא יהיה ניזוק ממנו, כי אצל בני ישראל הקב"ה מצרף מחשבה למעשה, והרי המחשבה הוא שזה ייעשה באופן טוב. רק דווקא אצל גוי אין הקב"ה מצרף מחשבה למעשה, ולפיכך אירע לו מה שאירע שהכול נהפך עד שלא ישבע כסף ולא היה יכול לאכול.

★ ★

אם נרצה לסכם את שורש הדברים שהתבאר לנו עד כה נוכל לומר, שטעותו של אותו אוהב כסף שרצה שמגע ידו יהפוך הכל לכסף הוא שנתחלף לו בין האמצעי למטרה: הכסף הוא אמצעי כדי להגיע למטרה! כדי שאדם יוכל לחיות, כדי שיהיה בידו לרכוש מים ומזון עליו להיות בעל ממון, וכשאכן הממון בידו ופנוי הוא מטרדות העולם הזה יכול הוא לעסוק כראוי במטרתו האמיתית אליה והוא נשלח עלי אדמות: לעסוק בתורה ובעבודת ה'.

אוי לאלה שמחליפים את האמצעי במטרה ובטעותם מסמנים את הממון כערך העליון אליו יש לשאוף ללא הרף, שכן אם המטרה היא להרבות כסף וזהב - הרי שהמטרות האמיתיות אליהם נועד האדם נשכחות בלהט רדיפת הממון.

לתובנה זו לא הגיע אלכסנדר מוקדון עד לאותו ביקור היסטורי עליו הוא קרא את הכרזתו המפורסמת: "הויתי שטייא עד דאתיתי למדינת אפריקא דנשיא, ויליפת עצה מן נשיא".

תמיד סבור היה אלכסנדר מוקדון שהכסף והזהב הם המטרה בעולם ולפיכך כל מעייניו היו נתונים כיצר להרבות לעצמו רכוש, אלא שאז באו אותם הנשים או מלך קציא והגישו בפניו לאכול לחם מזהב ותרנגולים מזהב - כשבזה הם רימזו לו רמז עבה כקורת בית הבד: מדוע לא תאכל מהזהב, אם אתה להוט כל כך אחר הזהב?

אין זאת אלא מחמת שעל כרחך אתה יודע כי בשעת רעב לא יוכל הזהב להושיעך כלום, שכן המציאות היא שזהב אינו יכול להשביע את הרעב - הוי אומר שגם אתה מודה בכך שהזהב אינו יכול בשום אופן לשמש כמטרה אלא הוא אמצעי גרידא, ואם כן עליך להפנים את מסר זה בכללותו ולהשכיל שהממון אינו אלא כלי עזר כדי שהאדם יוכל לעשות את תפקידו בעולם עכ"ד בספר הנחמד הנ"ל ודפח"ח.

★ ★

גמ': כל העוסק בתורה בלילה שכינה כנגדו שנאמר קומי רוני בלילה וכו' נוכח פני ה'.

כתב במשך חכמה (ויקרא ג' ב'): יש לומר הכוונה של לימוד בלילה - הוא הלומד בעת האופל, לא לכבוד המדומה רק בסתר, בצנעא ועת הדחק.

והנה הלומד על מנת להתכבד, או לעשות רב ושאר תועליות הרי הוא כזורע, ואח"כ כשבא למטרתו הנכספת לו, נעשה כקוצר.

אבל הלומד בסתר ובצנעה לשם שמים, ותכליתו הוא רק להתקשר בנותן התורה, אז: קומי "רוני" בלילה, הרי לבו מתרונן מטוב לב מעצם הלימוד, כי קשור הוא להשי"ת בעת עסקו בתורה, כי הנה שכרו אתו הנה, מיד בשעת פעולתו ע"כ.

★ ★

פרק חמישי

במשנה: אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת וכו׳.

כתב הראב״ד: תמה אני למה עכשיו (לאחר הזריקה קודם ההקטרה) מתפללין לאחר זריקה, מוטב להם להתפלל קודם שחיטה וזריקה כדי שיתקבל הקרבן לרצון, כי הזריקה היא העיקר. ותירץ, דכיון דלאחר הזריקה היו מולחין הקרבן, ואנו רוצים שבזמן התפילה ישהו האברים במלח כדי להוציא הדם כמה שאפשר, כמו דמצינו גם בלב (לעיל לא.) שהיו מוציאין דמו, ע״ש.

★ ★

וכתב חכ״א בקובץ קול התורה (קו׳ נ״ז ע׳ לג):

ולא ביאר הטעם שיש ענין בהוצאת הדם כמה שאפשר. וי״ל דהרי הראב״ד דימה דינו להוצאת הדם שבלב, ולגבי הוצאת הדם שבלב כתב הרא״ש וז״ל: קרע את הלב והוציא את דמו, והוא הדם הקרוש הנמצא בלב, והו״ל כדם הנשפך ולא נתקבל בכלי ופסול למזבח עכ״ל. וא״כ ה״ה די״ל דמשו״ה היה משהה הבשר במלח כדי שצא הדם הפסול למזבח.

ומבואר בדברי הרא״ש, דפסול ד״נשפך״ (זבחים כה.) אינו רק פסול לעבודת זריקה אלא כל דם שלא התקבל כראוי בכלי אינו ראוי למזבח כלל, ואפי׳ לא בתורת זריקה, וע״כ אף בהקטרה איכא הך פסולא, ולכך צריך להוציא הדם כמה שאפשר ע״כ.

★ ★

במשנה: אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת כו׳ אמת ויציב ועבודה וכו׳.

הנה ברכה זאת של עבודה היינו ברכת ״רצה״, אבל הנוסח כמובן לא הי׳ כמו הנוסח שלנו היום: ״והשב את העבודה וכו׳ המחזיר שכינתו לציון״, ונחלקו במהות הנוסח שאמרו אז בבית המקדש. בפירוש הרא״ש כתב שהיו מתפללין רצה שיהא הקרבן ריח ניחוח, ולא היו אומרים ״והשב את העבודה לדביר ביתך״, וגם לא היו מסיימין ״המחזיר שכינתו לציון״, אלא היו אומרין ״שאותך לבדך ביראה נעבוד (-כמו ב״ותערב״), ברוך את ה׳ שוכן בציון״.

בתוס׳ יו״ט כתב שהיו מברכין: ״רצה ה״א עבודת ישראל עמך, ואשי ישראל ותפלתם תקבל ברצון, [ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך. תפא״י], בא״י המקבל עבודת עמו ישראל ברצון״. א״נ ״בא״י שאותך לבדך ביראה נעבוד״.

★ ★

במשנה: ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא.

בגמ׳ ברכות (י״א) מפרש: מאי ברכה אחת, א״ר חלבו, משמר היוצא אומר למשמר הנכנס מי ששכן את שמו בבית הזה הוא ישכין ביניכם אהבה ואחוה שלום ורעות ע״כ.

כתב בספר משנת שלמה להגרש״א ורטהיימר ז״ל:

יש לפרש שהוצרכו לזה, לפי שכהנים קפדנים הם כדכ׳ (הושע ד, ד) ועמך כמריבי כהן (קידושין ע:), או לפי שכל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו, ולכן כהנים משרתי ה׳ במקום הקודש עלולים יותר להקפדות, לכן הוצרכו לברכה זו ודו״ק.

★ ★

וכ״ק אדמו״ר בעל האמרי אמת זצ״ל בצוואתו כותב: משמר היוצא וכו׳ ותוס׳ שאלו, איך הוא ברכה בלי שם ומלכות, וכנראה שזה ברכה מה שמתאחדין כללות בנ״י, זה עצמו ענין שם ומלכות, כמו שאמרו שאילת שלום לחברו בשם עכל״ק.

★ ★

במשנה: מסרום לחזנים היו מפשיטים אותם את בגדיהם כו׳ והחלונות היו שם וכו׳.

בפירוש הרא״ש והראב״ד כתבו דהחלונות היו בלשכת הגזית, ששם היו עושים את הפייס.

אמנם בהגהות תפארת יעקב הביא מהרא"ש מדות (פ"א מ"ד) שבלשכת פנחס המלביש - שהי' בצד ימין של שער נקנור, שם היו מונחים הבגדי כהונה, והוא הי' ממונה עליהם.

★ ★

בפירוש המשניות להרמב"ם (סוף מסכת סוכה) כתב שהיו שם כ"ד חלונות, לכל משמר הי' חלון שלה, ששם היו מונחין בגדי כהונה שלהם, ובמשמר בני בלגה, גזרו שהחלון יהי' סתום. אמנם ברש"י שם פירש דקאי על החלון ששם שומרים הסכינים לשחוט את הקרבנות.

דף ל"ג ע"א

במשנה: ושלשה דברים היתה משמשת וכו' ועל השרץ בשבת.

וכתב הרא"ש בתו"ד: וי"מ משום דעזרה רשות הרבים ונ"ל שטעו בהא וכו' ע"כ. מבואר דנחלקו הי"מ והרא"ש אי עזרה נקראת רה"ר לגבי שבת. והנה ביומא (ס"ו ע"ב) איתא: עתי אפילו בשבת וכו'. וכתב הריטב"א שם: וא"ת, מה איסור הוצאה איכא הכא בשילוח השעיר דיוהכ"פ. ונ"ל דמעביר ד' אמות קאמר. והא דנקט הוצאה לאו דוקא עכ"ל.

וכתב הגרא"ב גלאויטשאוער זצ"ל (נכדו של הגאון הכלי חמדה זצ"ל) בקובץ יגדיל תורה (וורשא - סי' כ"א):

ראיתי שמבארים את הריטב"א הנ"ל לפי מה שמביא הרא"ש במס' תמיד פ"ה מ"ה בשם י"מ דעזרה הוי רה"ר גם לענין שבת עיי"ש ולכך מקשה שפיר דמאי איסור הוצאה איכא בשילוח השעיר, הא עזרה הוי רה"ר ואינו מוציא כלל מרה"י, אבל מעביר ד' אמות איכא ונכון.

אבל קשה לי מדברי רש"י פסחים ס"ה: ד"ה הרכבתו להביאו לעזרה דרך רה"ר גם לענין שבת, ולהי"מ הנ"ל דעזרה הוי רה"ר גם לענין שבת, הרי מטלטל מרה"ר לרה"ר דשרי, ואי משום מעביר ד' אמות ברה"ר קשה, למה נקט דרך רה"ר, בלא"ה הוי מעביר ד' אמות בעזרה דהוי רה"ר וצ"ע:

וגם נ"ל להעיר, שנימא מגו דחשיב עזרה רה"ר לענין טומאה וכמבואר בפסחים (י"ט ע"ב) ובתוספתא (פ"ק דיומא ע"ש). כמו"כ לענין שבת כמו שעיי' בשבת צ"א דאמרי' מגו דחשיב לענין שאר דברים בכזית חשיב גם לאיסור שבת ויעי' גם במפרשים שכתבו דאמרי' בחולין ק"א אף טמא שאכל את הטהור כיון שנגע בו טמאהו, הלא לפי דעת התוס' בעי' לענין טומאה כביצה דפחות לאו בר קבולי טומאה, ותירצו דכיון דחשיב כזית לחייב האוכל חשיב ג"כ לענין טומאה עיי"ש, וא"כ כמו"כ נימא בזה ולא באתי רק להעיר.

★ ★

ולכאורה נ"ל דאפי' נימא דעזרה חשיב רה"י לענין שבת כדעת הרא"ש הנ"ל (דפליג על הי"מ) אפ"ה מקשה שפיר הריטב"א מה איסור הוצאה איכא בשילוח השעיר, כי השעיר הי' עומד בעזרה דהיא רה"י לשבת והי' מוציאו למקום הצוק דהיא הר שהיא רה"י גמור דהוי כותל המתלקט גבוה עשרה מתוך ארבעה דרך רה"ר דהיא המדבר דהוי רה"ר כדאי' שבת ו' דבזמן שהיו ישראל שרוים במדבר הוי רה"ר, ויעו' ברמב"ם פי"ד משבת ובמ"מ וכ"מ שם, וא"כ לפי מה דאיתא בשבת ד' דהזורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר פטור לחכמים דר"ע עיי"ש, א"כ לא הוה כלל איסור הוצאה בשילוח השעיר ודו"ק היטב ע"כ.

★ ★

במשנה: ובן לוי שהוא שומע את קולה.

בכל הש"ס נזכר "כהן", ו"בן" לוי, ולמה לא נאמר "בן" כהן או "לוי"?

והביא בס' בית דוד (הובא בליקוטים במשניות כאן) מכיון שיש שם אדם שקורין "לוי", לכן לאפוקי שלא נבוא לטעות שאיירי באיש ששמו הוא - לוי, להכי נזכר תמיד "בן" לוי, שהוא משבט לוי, ולא שקוראין לו לוי, משא"כ כהן ליכא למטעי ע"כ.

ובזה מתבאר אמאי כדתני כהנים ולוים וישראל בלשון רבים (כגון בתחלת ערכין) או המלוה את הכהן ואת הלוי (בסופ"ג דגיטין) לא קתני: בני הלוים, וכן: בן הלוי, דהיכי דתנן לויים בלשון רבים, וכן הלוי עם ה"א, הרי תו ליכא למיטעי שהכוונה היא לאיש ושמו לוי.

★ ★

פרק ששי

במשנה: מי שזכה בדישון מזבח הפנימי נכנס ונטל את הטני והשתחוה ויצא.

ופירש הרא״ש שכשגמר כל העבודות אז היה משתחוה ויוצא, כמו עבד שמשמש את רבו, שנוטל רשות ויוצא (עיין יומא נ״ג ע״א).

בבני יששכר (מאמרי ראש חודש מאמר ב׳ אות ח׳ בסוגריים) מעיר לפי זה, שמי שיוצא מבית הכנסת באמצע תפילתו, אין לו להשתחוות מול ארון הכהן, כמו שמצאנו כאן בעבודה שבבית המקדש שלא היו משתחווים רק בגמר העבודה, ומי שעזב באמצע העבודה וחזר אחר כך, לא השתחווה כשיצא פעם ראשונה, שהרי מי שזכה בדישון מזבח הפנימי לא השתחוה רק בסיום וגמר עבודתו, כשלקח את הטני, ולא לפני זה.

★ ★

במשנה: מי שזכה בקטורת כו׳.

בפירוש המשניות להרמב״ם כאן (ריש ל״ג ע״ב) כב שכמו שהי׳ דישון המזבח הפנימי בבוקר, כמו כן הי׳ דישון מזבח הפנימי גם בערב. וז״ל: ודע, שבין הערביים, אי אפשר גם כן בלי דישון מזבח הפנימי ובלי דישון המנורה.

ובהגהות שעל הגבורת ארי (יומא כ״ה ע״א) אות צ״ג מביא כמו כן משו״ת הרשב״א (ח״א סוס״י ע״ט) שצריך לדשן גם הקטורת של הבוקר, ואינו מוצאי הטני לאחר הדישון בבוקר, עד לאחר הערב, שגומר הדישון של כל אותו היום.

אבל בתוס׳ יומא (י״ד ע״ב ד״ה ורמינהו, ושם ל״ג ע״א ד״ה אפילו) כתבו מפורש שדישון מזבח הפנימי, היה רק בבוקר ולא בערב, ועיין בחוקת היום (להגה״ח ר׳ שלום בראנדר ז״ל ח״א ע׳ קי״ז) דתלי׳ לי׳ במחלוקת בבלי עם הירושלמי בהמקור של דישון מזבח הפנימי.

★ ★

במשנה: ומלמדים אותו הוי זהיר שמא תתחיל לפניך וכו׳.

הנה בגמ׳ ביומא (דף כ״ב ע״ב) קאמר: תנא חדא צוברה פנימה שהיא חוצה לו, ותניא אידך צוברה חוצה שהיא פנימה לו, אמר אביי תנאי היא, ואמר אביי מסתברא כמ״ד פנימה שהיא חוצה לו דתנן מלמדין אותו הזהר שלא תתחיל מפניך שמא תכוה, וכתבו התוס׳: לא ידענא מאי קאמר, דכיון דאיכא תנאי א״כ א״ל הא ברייתא נמי תני לה כמו האי דלעיל עכ״ד.

★ ★

וכתב בספר עולת תמיד:

ותימה על דבריהם, הלא משנה מפורשת היא הכא, וא״כ אין מקום לדבריהם כלל, וכן תמה בתיו״ט, ולחומר הנושא הי׳ נלענ״ד ליישב דבריהם, די״ל דאין ראי׳ מקטורת של כל יום לקטורת של יוהכ״פ, דדוקא של כל יום שהי׳ מרדדו כדתנן במתני׳, איכא למיחש שיכווה משום שהקטורת אינה צבור ומעלה עשן מהר מיד כשיגיע על גחלי אש, משא״כ ביומא שהוא צוברו, ליכא למיחש לזמן מיעוט שיכוה, או משום דקטורת של כל יום על גבי מזבח היו הגחלים לוחשות טפי מבמחתה, משום דע״י שמערה אותם מהמחתה על המזבח הגחלים מתבערות, ועי״כ הקטורת מתעשן מיד, משא״כ ביוהכ״פ שהי׳ מקטיר על המחתה שחתה בה וכבר נעשו עוממות קצת, ליכא למיחש כ״כ שיכוה בזמן מועט משו״ה הוצרך להביא מברייתא הנ״ל, וס״ל להתוס׳ דברייתא שהביא הגמ׳ ביומא גבי כה״ג ביוהכ״פ מיתניא ומיושב תמיהת התוס׳ יו״ט.

מיהו בעיקר דבריהם צל״ע, הא טעמא דאמרו לו הוי זהיר שלא תתחיל לפניך, היינו משום דמעולם לא הקטיר

קטורת, משא״כ בכה״ג ביוה״כ דלא שייך זה, למה הוצרכו לומר לו, וצ״ל דברייתא בבית שני איירי דהיו מתחלפין בכל שנה כהנהו פלהדרין, וא״כ כה״ג שהקטיר הקטורת ביוה״כ עדיין לא ידע הזהירות שצריך להיזהר דלפימ״ש בקטורת דיוה״כ צריך להיזהר טפי, א״כ שפיר הוצרכו ללמדו ע״כ.

★ ★

במשנה: התחיל מרדדן ויוצא.

הרע״ב פירש שהיה צובר את הקטורת על הגחלים כדי שיהא העשן שוהה מלבא, וזה היה עושה לצד מערב שלא יכוה.

ותמה בתוס׳ יום טוב דאם כן מהו הלשון מרדדן, הרי אדרבה צוברן הול״ל, ולעיל תנן מי שזכה במחתה כו׳ ורדדן בשולי המחתה, ושם פי׳ הרע״ב שהוא פושט את הגחלים בשולי המחתה, ואם כן איך פירש כאן שהוא מלשון צבירה?

ופי׳ בהגהות מגיד משנה להרב המגיד מקוזניץ זי״ע (שנדפס בגליון המשניות) דהרע״ב יפרש ״מרדדן״ שהוא כמו ״תשרש״ שהוא דבר והיפוכו מלשון שורש ומלשון להסיר את השורש, וכן דשן הוא להסיר את הדשן, וכן לסקל, שיש בנינים שהם משמשים גם לבנות וגם לסתור (רש״י שמות כ״ז ב׳), כמו כן כאן יפרש הרע״ב מרדד הכוונה היא להיפוך, שצובר את הגחלים.

בבית דוד (הובא בליקוטים במשניות כאן) פירש התחיל מרדד [במשניות כן הוא הגירסא, ולא ״מרדדן״ - כבהגמרא], שהציבור של הגחלים התחילו להתפשט, והוא כאילו כתב - התחיל מתרדד, בלשון נפעל, שכן דרך הגחלים הבוערות, שהציבור מתמעט ומתפשט, ואז הכהן יוצא משם.

והרש״ש מפרש בדברי הרע״ב שהי׳ צוברן, שלהחוד של הצבירה למעלה, שם הי׳ מרדד ומפשט מעט.

דף ל״ג ע״ב

במשנה: וכיון ששמע הממונה קול רגליו של כה״ג שהוא יוצא הגביה לו את הפרוכת.

וצריך לבאר אמאי לא נזכר שכשהכהן גדול ״נכנס״ להשתחוות, אז הגביה לו הממונה את הפרוכת.

וכמה יישובים נאמרו על זה:

א. התוס׳ יום טוב מפרש שמ״ש ״שהוא יוצא״, היינו שהוא יוצא ממקומו שעמד שם, ורצה להכנס להיכל. ולפ״ז באמת איירי כשנכנס להיכל, ולא כשיצא משם, אבל מהרמב״ם מדייק שרק כשיצא מההיכל אז הגביהו לו.

ב. עוד כתב בתוס׳ יום טוב דהפרוכת הי׳ כל הזמן מוגבה ועומד ע״י קשרים וחבלים להכנס ולצאת להיכל לעבודת המנורה, ולקטורת ולדישון של מזבח הפנימי, ולכן כשנכנס הכה״ג לא היו צריכין להגביה את הפרוכת, שזה היה מוגבה ועומד.

רק כשנכנס כה״ג להיכל, להתייחד עם קונו, אז מפני כבודו - הורידו את הפרוכת מקשריו, וסגרו את כל פתח ההיכל, ושם התבודד בתפילתו, וכשיצא, הוצרכו להגביה שוב הפרוכת ולתלות אותו על קשריו ומיתריו.

ג. בחידושי מהרי״ח שבגליון המשניות כתב דכשנכנס וראוהו נכנס להיכל, אז פשיטא שהגביהו לו את הפרוכת, אלא המשנה משמיענו - שאף כשהכה״ג הי׳ בפנים, ולא הי׳ אפשר לראותו, מ״מ הממונה הי׳ עומד הכן, ובשעה ששומע את קולו - קול הפעמונים (תוס׳ יו״ט), שמבקש לצאת, מגביה בשבילו את הפרוכת.

ד. הגר״א מפרש שכשנכנס לא הי׳ צורך להגביה לו את הפרוכת, לפי שמעצמו על ידי כניסתו, הי׳ נדחק הפרוכת והכה״ג הי׳ נכנס להיכל. אבל כישצא, הרי הי׳ יוצא אחרונית, לכן הי׳ צריך הממונה להגביה לו הפרוכת שיוכל לצאת.

★ ★

במשנה: הגביה לו את הפרוכת כו׳.

הכסף משנה פ״ה מהל׳ כלי המקדש (הל׳ י״א) תמה דהיכן מצינו דהי׳ פרוכת לפני פתח ההיכל, וכתב בתוס׳ יום טוב דמהאי טעמא פירש ברע״ב כאן דאיירי בפרוכת שלפני האולם.

ובמשנל״מ שם תמה על שניהם, דהלא גמרא ערוכה היא ביומא (נ״ד ע״א) וכתובות (ק״ו ע״א) שי״ג פרוכות היו (לצניעות), וא׳ מהן הי׳ לפני ההיכל.

ומש״כ הרע״ב דהיינו הפרוכת שלפני האולם, כ׳ בחי׳ מהרי״ח (בגליון המשניות) דהוא מטעם אחר, די״ל דס״ל דקדושת אולם והיכל חדא היא, וכמו שאסור ביאה

ריקנית בהיכל, ה"נ אסור ביאה ריקנית באולם, לכן הגביה הממונה רק של האולם ולא נכנס לשם, כיון שאינו לצורך עבודה - רק לצורך כה"ג.

★ ★

במשנה: במקדש היו אומרים את השם ככתבו ובמדינה בכינויו.

בהגהות זרע יצחק על המשניות כתב, לפי שכל העולם מלא בחללו בקליפות, לכן אינו מן הראוי להזכיר שם המפורש, ורק בביהמ"ק ששם מקום השכינה, שם ראוי להזכיר את שמו ית'.

וכתב עוד, דזהו כוונת רש"י במש"כ ויקחו לי תרומה, לי - לשמי, היינו שבמשכן שהוא קדוש, שם הוא מקום הראוי לשמי, להזכיר שם המפורש עכ"ד.

★ ★

במשנה: במקדש היו אומרים את השם ככתבו [בברכת כהנים] ובמדינה בכינויו.

התוס' יו"ט יומא (פ"ו מ"ב) הקשה אם כן למה דוקא ביום הכיפורים היו כל העם משתחוים כשהיו שומעין את השם, הלא בכל יום היו מזכירים את השם בביהמ"ק, ומאי רבותא דיוהכ"פ יותר משאר כל הימים?

ותירץ בשם הרמ"ק שבכל יום הי' מזכיר את השם בניקוד אלף דלת, וביוהכ"פ הי' מזכיר בניקוד חולם סגול קמץ סגול ע"ש.

ובגבורת ארי (יומא ס"ו ע"א) תירץ דמכאן ראי' לדברי רבינו האי גאון שהביא הרא"ש (יומא פ"ח סי' י"ט) דשם המפורש שהי' אומר ביוהכ"פ הוא שם בן מ"ב אותיות, משא"כ שם המפורש שהיו הכהנים אומרים בכל יום הי' שם בן ד' אותיות.

היעב"ץ בספרו לחם שמים (יומא פ"ו מ"א) תירץ על פי מה דאיתא בשם האריז"ל על הלשון של המשנה: כשהיו שומעים שם המפורש "יוצא מפי כה"ג" כו' שהשם המפורש היה יוצא מעצמו מהכהן הגדול, מבלי שהיה הכהן הגדול מדבר, ומפני זה, מפני קדושת שם זה, שהי' מעצמו יוצא ממנו, היו משתחווים ונופלים על פניהם, משא"כ בברכת כהנים של שאר הימים, שלא היתה מעלה זו. ובתמיד פ"ג (ע' ע"ב) תנן שבירחו היו שומעין את השם מפורש יוצא מפי כהן גדול ביוהכ"פ, שזה הי' למעלה מדרך הטבע.

★ ★

בשם הגאון ר' יצחק הוטנער ז"ל מביא בספר סדר יומא (פרק ד' או"ק כ"ב), דהנה בסוטה (דף ל"ח) מבואר דברכת כהנים צריכה להיות "פנים כנגד פנים", שהעם המתברכים יעמוד מול הכהנים המברכים, ולפ"ז בברכת כהנים, אע"פ שהזכירו הכהנים שם המפורש במקדש, מ"מ לא היו יכולים העם להשתחוות, שהרי הם צריכים לעמוד מול הכהנים. רק בוידוי יום הכיפורים, הי' שייך השתחואה.

ובזה יונעם למה אמר הפייטן במוסף דיוהכ"פ: "והכהנים והעם העומדים בעזרה", וקשה אמאי פירט לחוד הכהנים והעם?

אלא שזה בא לרמז, שכאן דוקא כיון שהכהנים היו ביחד עם העם, ולא כברכת כהנים - פנים מול פנים, הכהנים נגד העם, לכן משום הכי כשהיו שומעים את השם מפורש יוצא מפי כהן גדול, היו כורעים ומשתחוים, משא"כ בברכת כהנים של כל ימות השנה, אע"פ שגם כן הזכירו את השם, מ"מ לא היו יכולים להשתחוות, מכיון שהיו כהנים נגד העם, ובעי - פנים מול פנים ע"כ.

★ ★

במשנה: שאין מגביה את ידיו למעלה מן הציץ וכו'.

בספר מלא העומר (פר' בהעלותך) כתב בהא דאמרו חז"ל (והובא ברש"י במדבר ח. ב) דמעלה היתה לפני המנורה שעליה הכהן עומד ומיטיב וז"ל: ומדייקינן הא גבהה של מנורה י"ח טפחים ואין צריך מעלה, אך יתכן לפימ"ש חכז"ל שכה"ג אינו מגביה ידו למעלה מן הציץ, לכן אמר דבר אל אהרן שהוא כהן גדול אין ראוי שיגביה ידו למעלה מן הציץ, לכן בהעלותך דייקא, לכן צריך מעלה, שלא יצטרך להגביה ידו למעלה מן הציץ עכ"ל. וכ"כ גם בפנים יפות שם ע"ש.

★ ★

וכתב בספר עולת תמיד בהשמטות בסוף הספר (ע' קי"ד):

אולם לא זכיתי להבין ד"ק בזה, דהרי כיון שגבהה של מנורה י"ח טפחים וקומתו של אדם ד' אמות שהוא כ"ד טפחים, ממילא לא הי' צריך עוד להגביה ידיו למעלה

מן הציץ, ועי' בעירובין דף מ"ח ע"א בתוס' ד"ה גופו, ובשבת דף צ"ב וביומא ל"א בתוס' ד"ה אמה ובמס' ב"ב ק' ופסחים ק"ט עייש"ה וצ"ע.

★ ★

ובמנחת קנאות להגאון ר' מאיר אריק זצ"ל על סוטה (ל"ח.) תמה על הפנים יפות, דהרי ביומא (כ"ד) מבואר דהדלקה לאו עבודה היא וא"כ לא בעי בגדי כהונה בהדלקה וא"כ לא בעי ג"כ ציץ ואין שוב הבעי' הנ"ל ע"ש.

אך קושיתו צ"ע, דהרי מבואר במפרשים דהדלקה הראשונה שהיתה ענין של חינוך הדליק אהרן עצמו, ושפיר היה צריך את המעלה להדלקה, גם לפי מה שכתב הרמב"ם בסה"מ והחינוך דהדלקת המנורה היא מצות כהנים. א"כ ע"כ לומר כמש"כ המפרשים, דאפי' דכשרה בזר, מ"מ חשיבא עבודת כהנים כיון שהכהנים יכלו להדליק ושפיר כה"ג בעי בגדי כהונה וציץ ובעי לאהרן מעלה ודו"ק.

וע"כ דצ"ל כן, דאי הכהנים הדליקו היו צריכים בגדי כהונה ג"כ, דאז היתה ההדלקה גופא נחשבת עבודה, דאל"כ, הרי אי' בגמ' (שבת קל"ב:) דעבודה דוחה שבת, ואם נימא דהדלקה לא חשיבא עבודה א"כ איך דוחה שבת הדלקת המנורה בביהמ"ק. (שהרי הדליקו בערב שבת - כשכבר היה לילה), וע"כ לומר, דאפי' דכשרה בזר, אך אם כהן עושה אותה (דחשיבא עבודת כהונה כדברי הרמב"ם והחינוך הנ"ל) חשיבא עבודה בזה ודחיא שבת ובעי בגדי כהונה ודו"ק היטב.

(פרדס יוסף החדש פר' בהעלותך)

★ ★

במשנה: והושיט לו הראשון הראש והרגל וסמך עליהן וזרקן הושיט השני וכו' וזרקן וכו'.

מכאן הוכיח הראב"ד בביאורו לתו"כ (ויקרא, דיבורא דנדבה פרשה י"ד י') דאע"ג דאיכא דין להקטיר כל האימורים יחדו בבת אחת, כדאיתא בתו"כ שם ובגמ' פסחים (סד:), זה דוקא ב"אימורים", אבל באברי עולה לא בעינן להקטירם כאחד, כדחזינן כאן שהכהן גדול היה מקריב העולה בכמה פעמים, ע"ש.

וכתב הגאון ר' מנחם זעמבא זצ"ל - הי"ד בספרו זרע אברהם (סימן ד' אות י"ג) דמלשון הראב"ד משמע, דרק הפסקה בהקטרה אחרת אסורה בהקטרת אימורין, אבל שהייה בעלמא לא איכפת לן. אלא שהביא שם דהמגן אברהם בזית רענן סובר דבעינן להקטירם כאחת ממש ע"ש.

★ ★

וכתב חכ"א בקובץ קול התורה (קו' נ"ז ע' לב) דלכאורה אי נימא כדיוקו של הגאון ר' מנחם זצ"ל הנ"ל, א"כ נפלה ראיית הראב"ד מהמשנה כאן. דשפיר י"ל דאף בהקטרת אברי עולה איכא הך דינא, והך הפסקה דהכא לאו שם הפסקה בה, כיון דלא הקטיר בינתיים כלום, וא"כ מהראב"ד עצמו מוכח דאף הפסקה דשהייה אסורה בהקטרת אימורים ודו"ק היטב.

★ ★

במשנה: נתנו לו יין לנסך הסגן עומד על הקרן והסודרים בידו כו' והניף הסגן בסודרין כו'.

בתפארת ישראל (אות ל"ב) כתב דרק כשהכהן הגדול הי' מנסך, אז מפני כבודו עמד הסגן על הקרן עם הסודרין, אבל כשכהן אחר הי' מנסך, עמד כהן הדיוט עם סודרין על הקרן.

אבל בתפארת יעקב (שם) ציין לדברי הרמב"ם (פ"ו מהל' תמידין ומוספין הלכה ו') ומשנה למלך (שם סוף הלכה א') שיוצא מדבריהם שכל מי שמנסך, היה הסגן עומד על קרן המזבח וסודרין בידו.

ובפירוש הראב"ד כתב: ולא ידענא כשכהן הדיוט היה מנסך, אם כהן אחר היה מניף בסודרין, או הוא עצמו מניף ומנסך עכ"ל. עכ"פ רואים מדברי הראב"ד שזה פשיטא לי', שהסגן הי' מניף בסודרין - רק כשהכהן גדול היה מנסך, וכהתפארת ישראל ודלא כהרמב"ם.

★ ★

במשנה: שני כהנים עומדים על שלחן החלבים ושתי חצוצרות בידם תקעו וכו'.

בס' דקה מן הדקה (הובא בס' סדר יומא עמוד רי"ט) כתב דנראה שלא עמדו ממש על השולחן, דלאו אורח ארעא היא, אלא עמדו סמוך אל השולחן וקרוב אליו.

★ ★

במשנה: שני כהנים עומדין על שולחן החלבים ושתי חצוצרות בידם.

הנה בגמ׳ זבחים (ס״ח ע״א) איתא: זהו שאמרו, כשהוא חי קולו אחד, וכשהוא מת קולו ז׳ ע״כ. ובתוס׳ (ד״ה כשהוא וכו׳) דנו אי החצוצרות היו מכסף. והביאו מכמה דוכתי בזה. והביאו ג״כ מהא דאיתא כאן: ושתי חצוצרות של כסף בידם. וכתבו: ומשמע דאף לדורות של כסף ע״כ.

אכן צריך לציין שכאן לא נזכר של כסף, אך בתוס׳ יו״ט כאן ציין לתוס׳ בזבחים הנ״ל שגירסתם היתה כסף ע״ש. ועי׳ בסוכה (נ״א ע״ב) דאיתא: עמדו שני כהנים בשער העליון וכו׳ ושתי חצוצרות בידיהן ע״כ ולא נזכר כסף ודו״ק. ובתוס׳ ערכין (י׳ ע״ב) ד״ה אין וכו׳ ג״כ לא גורסים של כסף ע״ש אך בתוס׳ מנחות (כ״ח ע״א) ד״ה חצוצרות וכו׳ כתבו דהגירסא היא של כסף ע״ש וצ״ע בכל זה.

★ ★

במשנה: השיר שהיו הלוים אומרים בבית המקדש ביום ראשון וכו׳.

בביאור הגר״א במשניות כאן מביא מזוהר הק׳ שכל שיר הי׳ מקביל לאלף שנה של בריאת העולם, הכיצד:

יום הראשון אמרו נגד אלף הראשון, שאותה שנה היתה הארץ במלואה, שעד המבול הי׳ העולם מלא מכל טוב, ולא חסר להם דבר.

ביום השני אמרו על אלף השני, גדול ה׳ וגו׳ בעיר אלוקינו וגו׳, שאז נבחר הר המורי׳.

ביום השלישי אמרו אלקים נצב בעדת א-ל, שבשלישי נתן את התורה והשרה שכינתו בישראל.

ברביעי אמרו א-ל נקמות ה׳ א-ל נקמות הופיע, שבאלף הרביעי נחרבו שתי בתי המקדשות.

בחמישי אמרו הרנינו וגו׳, שבאותו אלף חרב ביהמ״ק, ואין לנו שיור רק רנה של פה, דהיינו תורה ותפלה.

בשישי יהי׳ ה׳ עלינו למלך, וילבש גאות ועוז.

בשביעי הוא יום שכולו שבת, יום דלעתיד לבא.

★ ★

במשנה: השיר שהיו הלוים אומרים בביהמ״ק ביום הראשון היו אומרים וכו׳.

בר״ה (דף ל״א) פירש״י: בראשון היו אומרים לה׳ הארץ ומלואה כל המזמור עיי״ש. ולכאורה קשי׳ מאי בא להשמיענו.

וכתב בספר עולת תמיד תירוץ נפלא. דהנה אמרי׳ שם בר״ה (ל׳ ע״ב) תמיד של ר״ה שחרית קרב כהלכתו, במוסף מהו אומר הרנינו לאלקים עוזנו וכו׳ ובזמן שחל ר״ה ביום ה׳ בשבת שהשירה שלו הרנינו לא הי׳ אומר בשחרית הרנינו, מפני שחוזר וכופל את הפרק, אלא מהו אומר, הסירותי מסבל שכמו.

ולכאורה יש להוכיח מכאן, דלא היו אומרים את כל המזמור, דהא הסירותי מסבל שכמו כתיב נמי במזמור הרנינו לאלקים עוזנו, ואי ס״ד דהא דאמרו במוסף הרנינו היינו כל המזמור, א״כ אכתי חוזר וכופל את הפרק, וע״כ צ״ל דלאו כל המזמור אמרו, וא״כ סד״א דגם הא דתנן ביום הראשון הי׳ אומר לה׳ הארץ ומלואה וכו׳ נמי לאו כל המזמור קאמרו, משו״ה הוצרך רש״י לפרש דכל המזמור אמרו ודפח״ח.

★ ★

במשנה: מזמור שיר לעתיד לבא ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים.

בסה״ק מאור עינים (פ׳ נצבים) כתב, דימי ״חול״ הוא מלשון אשר שמתי חול גבול ים, שהם בגבול ועל שפת הקדושה.

אולם לעתיד לבא כאשר יתפרדו כל פועלי און, ולא יהיה מריע ומשחית, אז ממילא יתבטל החול, ויהי׳ עולם שכולו שבת עכד״ק.

★ ★

בפיוט ״אז רוב נסים״ שאומרים בליל הסדר נאמר: ״קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה״, וביארו המפרשים, שבימות הולך בלילה אדם מאחל לחבירו לילה טוב ובבוקר אומר לו בוקר טוב, אמנם בשבת האיחול כל היום בין בבוקר בין בלילה הוא שבתא טבא. ולעתיד לבוא שהוא יום שכולו שבת, ממילא יתבטל ה״לילה טוב״ וה״בוקר טוב״

וזהו - קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה, אלא כולו שבת ודו"ק.

★ ★

במשנה: שבת ומנוחה לחיי העולמים.

כתב בהגהות מנחת התמיד על ספר עולת תמיד (ע' קז):

ראיתי בספר רנן לבקר שהביא בשם הון עשיר, כי מסכת תמיד מתחילה באות בי"ת ומסיימת באות מ"ם, הרי מ"ב, כי שם מ"ב של אנא בכח שולט תמיד בכל ז' ימי השבוע שנזכרו מעשיהם במסכתא זו ששה אותיות בכל יום עי"ש.

ולכאורה מחוסר ההבנה, איך שייך זה למס' תמיד, וכתב ברנן לבקר שם, דהענין כי אחר סדר הקרבנות תקנו לומר אנא בכח שהוא שם מ"ב, דהתוס' כתבו ברפ"ב דחגיגה דשם מ"ב נקרא מעשה בראשית, כי הוא יוצא מפסוק בראשית עד ב' ובהו כמבואר בפרדס שער פרטי השמות פי"ג, ועי' ב"ר פ' בראשית ומבואר בתענית כ"ז במעמדות קורין מעשה בראשית, דאלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ, לכך אנא בכח דהוא שם מ"ב שהוא מעשה בראשית יש לאמרו עם הקרבנות שיש בו ז' שמות לז' ימי השבוע לכל יום שם אחד וכו'.

ועתה תראה, שבמסכת תמיד ז' פרקים לכל ימי השבוע ונסתיים במנוחה לחי עולמים ומתחיל בבי"ת, לרמוז לשם מ"ב הנקרא מעשה בראשית, שהמעמדות קורין ושם של שבת משתלב בכל השמות דחול וחוזר לתחילה כל השמות מהתחלת המסכתא ודו"ק עייש"ה באריכות.

★ ★

ועפי"ז אמרתי ליישב תמיהת הבאר שבע ז"ל על הגירסא במשנתינו שסיים ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים, והרי בפרק בתרא דר"ה ובפרק בתרא דסנהדרין מייתי דרשה זו מזמור שיר ליום השבת ליום שכולו שבת, ולא סיים מנוחה לחיי העולמים, לכן כתב כי נ"ל דלשון זה מנוחה לחיי העולמים אינו מעיקר המשנה עייש"ה, אולם עפי"ד הנ"ל א"ש היטב, די"ל באמת דלכן הוסיף וסיים התנא במשנתינו בלשון זה "מנוחה לחיי העולמים", כדי לסיים המסכת באות מ"ם ומתחיל באות בי"ת, לרמוז לשם מ"ב של אנא בכח ששולט תמיד בכל ז' ימי השבוע שנזכרו מעשיהם במסכתא זו, ויש בו ז' פרקים לכל ימי השבוע וכנ"ל וא"ש בס"ד.

★ ★

ולנעוץ סוף המסכת שהוא מענין שבת לתחילת המסכת שהוא ענין שמירת המקדש יש לומר בדרך פשוט, עפי"ד חכז"ל (שבת קי"ח:) אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלין וכו', וכמו כן אמרו חכז"ל (שם) אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהן אומה ולשון וכו' עייש"ה, וא"כ לפי"ז כש"כ שלא הי' חרב ביהמ"ק אלו שמרו שבת כהלכתו, ועי' במלא העומר להגה"ק מוהרא"ל מפלאצק זי"ע (בסו"פ בהר) שמפרש הכתוב את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו, היינו שלא יחרב בעון חילול שבת עיי"ש, וא"כ לפי"ז א"ש, דהרי שמירת המקדש תלי' בשמירת שבת, דאי לא הא לא קיימא הא ודו"ק היטב.

הרחמן יחזיר עבודת בית המקדש למקומה, ונזכה במהרה בימינו לעלות לציון ברנה, ולהקריב את קרבנות חובותינו תמידים כסדרם, בקבוץ נדחי ישראל ממרחקים, לנוה שלום ומשכנות מבטחים, כי יקום מעפרא חבצלת השרון שושנת העמקים, בבא"ס עכ"ד ודפח"ח.

הדרן למשניות תמיד

מאת הגאון ר׳ חיים צבי הירש ברודא זצ״ל - אב״ד זאגער ישן

(מתוך קונטרס הדרת צבי - בסו״ס אוצר חיים)

איתא בסוף המסכת: השיר שהיו הלוים אומרים בביהמ״ק. ביום הראשון היו אומרים לד׳ הארץ ומלואה וכו׳, בשני היו אומרים וכו׳ בשבת היו אומרים מזמור שיר ליום השבת וכו׳ ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים. ואמרתי להקדים בזה איזה קושיות ודקדוקים. ולבאר את המאמר אח״כ בדרך פשוטו וזה החלי בעזהש״י:

הנה סוגיא זו איתא (בר״ה דף ל״א) וקאמר שם הגמ׳. תניא ר׳ יהודה אומר משום ר״ע, בראשון מה היו אומרין וכו׳ על שם שקנה והקנה ושליט בעולמו וכו׳ ע״ש שחילק מעשיו וכו׳ שגילה ארץ בחכמתו וכו׳ בשביעי היו אומרים מזמור שיר ליום השבת ליום שכולו שבת. ופרש״י ד״ה ליום שעתיד העולם להיות חרב ואין אדם וכל המלאכות שובתות על אותו יום אומרין שיר של שבת עכ״ל.

ובגמ׳ אמר ר׳ נחמי׳, מה ראו לחלק בין הפרקים הללו, אלא בראשון שקנה והקנה וכו׳ בשני שחילק וכו׳ בשביעי על שם ששבת, ופרש״י ד״ה מה ראה שכל ששת ימים נאמרין הפרקים הללו ע״ש שעבר ושל שבת ע״ש להבא עכ״ל. בגמ׳ ופליגי בדרב קטינא, דאמר רב קטינא שיתא אלפי שני הוה עלמא וחד חרוב וכו׳, אביי אמר תרי חרוב וכו׳ ופרש״י ר׳ נחמי׳ לית לי׳ דרב קטינא אלא דאביי הילכך לימא למימר על שם יום אחד שכולו שבת דהא תרי נינהו עכ״ל הגמ׳ ופרש״י.

(א) והנה יש לדקדק בסוגיא הזאת, דכאן במס׳ תמיד מסיק ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים. ושם בר״ה לא מסיק כן רק ליום שכולו שבת:

(ב) יש לדקדק, דכיון דאיכא מחלוקת התנאים בזה ור׳ נחמי׳ ס״ל שם בר״ה דהמזמור הוא על שם ששבת. ומאי׳ פסקא הגמ׳ הכי לומר כר״י אליבא דר״ע ולא כר״נ ובאיזה סברא קאמרה הגמ׳ כן. אם לא שנאמר דהלכה כר״ע מחבירו אפילו בעניני דרוש:

(ג) הקשה בספר טורי אבן שם דלמה לי׳ להגמ׳ לומר דפליגי בדרב קטינא הא ר׳ נחמי׳ אומר טעמו דמה ראו חכמים לחלוק בין הפרקים וכו׳, א״כ אפשר דס״ל ג״כ חד חרוב רק דלא מחלק בין הפרקים וזהו עיקר טעמו. ותירוצו של הט״א שם דחוק דכתב דדרך הגמ׳ כן הוא יעו״ש:

(ד) יש להבין דהכל טעמא מאי, הא שפיר הקשה ר׳ נחמי׳ לר׳ יהודא ומאי טעמא באמת של ר״ע שחילק בין הפרקים:

(ה) יש לדקדק דקאמר ופליגי בדרב קטיני. ולפרש״י שהבאנו לעיל הוה לי׳ למימר ופליגי בדרב קטיני ואביי דמר אמר כמר ומר כאידך ומלשון זה משמע דבדרב קטיני גופא הוא דפליגי:

(ו) יש לדקדק קצת, כיון דר׳ נחמי׳ אינו מחולק עם ר׳ יהודא רק ביום השבת א״כ למה חזר ר׳ נחמי׳ והאריך בכל ימי השבוע והעתיק ממש דברי ר״ע, כיון דכל מחלוקותו הוא רק על יום השבת:

★ ★

ואמינא לתרץ כל זה ויבואר פשט דברי הגמ׳ קצת שלא כדרך רש״י ז״ל ונבאר דר׳ יהודא ור״נ לשיטתייהו אזלי והוא, דהא זה מילתא דפשיטא הוא דכל עניני השירה האלו הם הכל לטובה. וכמו דאיתא (במגילה דף ל״א) אין אומרין ברכה על הפורעניות. ולפ״ז יש לעיין, דבשלמא בכל הימים יש בהן תועלת לעניני העולם והבריאה. ואף בנקמות של רשעים ג״כ יתגדל עי״ז שמו יתברך וכמו דאיתא בגמ׳ גדולה נקמה שניתנה בין שני אותיות וכו׳. אבל בשיר של שבת אי נימא דקאי אלעתיד איום שכולו חרב וכפרש״י מה טובה ותועלת יש בזה לומר עליו שירה. והיינו שירה על פורעניות וחורבן כשיהי׳ העולם תוהו וחרב וצריך ביאור לכאורה:

וע״כ הנראה לומר ע״פ דאיתא בגמ׳ (סנהדרין דף צ״ב) תנא דבי אלי׳ צדיקים שעתיד הקב״ה להחיותן אינן חוזרין לעפרן וכו׳, ומקשה הגמ׳ ולילף מעצמות שהחי׳ יחזקאל וקאמר ר׳ יהודא משל היו ור׳ נחמי׳ קאמר שם אם אמת למה משל וכו׳ עיי״ש בגמ׳, נמצא לפ״ז דר׳ יהודא

ס"ל כתנא דב"א דהצדיקים אף שיחרב העולם ישוטו בגופן ונשמתן ויהנו מזיו השכינה:

וז"ל הרדב"ז (חלק ב' סימן תחל"ט), אחר שחולק על פרש"י וכתב: יחיו חיים ארוכים בגוף ונפש וישתמשו בחושיהם לעבודת יוצרם ויזדקק גופם ובשרם כענין שהי' באלי' וחנוך עד שיוכלו לשוט וכו' ונהנים מזיו השכינה בלי מאכל ומשתה כמשה ואלי' וכו', וכינה מעלה הזאת בכינוי כנפיים להסביר את האוזן וכו'. ואם תאמר שמלשון רש"י ז"ל משמע שהם מתים וכו' קשה עלי לקבל דבר זה, כיון שהם צדיקים, למה ימותו ועיי"ש בארוכה.

ולפ"ז שפיר יש לומר שירה, שהוא ברכה ונחמה גדולה לצדיקים. וע"ז מסיק הגמ', ושמא תאמר יש להן צער וכו' וקוי ד' יחליפו כח. וכמו שביאר הרדב"ז דישוב גופן להיות ג"כ רוחני ולא יהי' להם צער כלל, וע"ז אנו אומרים שיר ליום השבת ליום שכולו שבת. משא"כ ר' נחמי' דמשמע שם דאינו מסכים לדברי ר' יהודא שמשל הי' וא"כ יש לומר כקושית הגמ' דיליף מעצמות שהחי' יחזקאל שישובו לעפרן וא"כ אין שייך ע"ז לומר שירה, דאין אומרים שיר על הפורעניות, ומש"ה לשיטתו הוצרך לומר על שם ששבת במעשה בראשית, דבא שבת באה מנוחה וע"ז אומרים שירה.

ולפ"ז לדברינו הכוונה בדברי ר"נ שאומר מה ראו חכמים לחלק וכו' לא שכל קושיתו מעבר לעתיד. ורק דגם זה קשה לו לשיטתו דהששה ימים של חול השירה הוא רק לברכה. ומש"ה חזר כל דברי ר"ע מיום ראשון עד סוף הימים. ונקט לכולהו וכלומר, דבכל הנך ברכה איתנהו בהו. וא"כ איך נימא בשבת שיהי' על להבא ועל פורעניות ומש"ה מסיק על שם ששבת. וע"ז מסיק הגמ' שפיר, ופליגי בדרב קטיני. ופי' במה שאמר רב קטיני שית אלפי וכו' וחד חרוב מה יהיו באותו חד שהוא חרוב. אם כמשמעו חרב ולא יהי' בו סימן ברכה כלל וזהו דעת ר"נ וכפרש"י או דחרב ומ"מ הצדיקים מתעדנין בגוף ונפש וכפירוש הרדב"ז וכתנא דב"א וכן ס"ל לר"י לשיטתו שם, ומש"ה שייך לומר ע"ז שירה, ור"נ דפליג הוצרך לומר על שם ששבת. ומש"ה לא אסיק דפליגי בדר"ק ואביי, דהגמ' לא הביאה מילתא דאביי רק משום שזכר דברי רב קטינא.

וה"ה דשייך לומר הך ופליגי ג"כ בדברי אביי, והיינו איך כוונתן בביאור חרב ומיושב לפ"ז ג"כ קושית הטורי אבן. דבאמת הכל חדא מילתא הוא, דבמה שאמר לעיל מה ראה לחלק וכו' כיון לזה ג"כ מברכה לפורעניות. וע"ז מסיק שפיר דפליגי באמת אי זהו ברכה או קללה חלילה, ור"י ור"נ לשיטתייהו אזלי. ומיושב כל מה שהערנו בזה:

★ ★

ואחר כל הנ"ל נסיים שפיר כעת דברי התנא פה, דאחר אשר ביארנו דאי אפשר לדברי ר' יהודא אם לא שנימא ג"כ כדתנא דבי אלי' והוה שיר לברכה ומש"ה מסיק הכא בקצרה ואמר השיר שהיו וכו' בשבת היו אומרים מזמור וכו' ליום שכולו שבת. והיינו כר"י אליבא דר"ע דקאי אלהבא. וביאר הטעם ואמר דשמא תאמר דזה אינו בברכה ועז"א ומנוחה לחיי עולמים. פי' שהצדיקים יחיו בכל העולמים וישוטו ויהנו מזיו השכינה. וכמו דקאמר ושמא תאמר יש להן צער לעלות וכו' יחליפו כח וכו' ומש"ה מסתבר לומר כר"י. ומש"ה התם לא אסיק הך ומנוחה. דזה לא ידע כי אם בסוף אחר דקאמר ופליגא בדר"ק ומיושב הכל על נכון בעזה"ש.

ויהא רעווא, שיקוים בנו מקרא קודש כל הנותר בציון וכו' קדוש יאמר לו. ובא לציון גואל אמן. עכ"ד ודפח"ח.

★ ★

ספר

"דף על הדף"

מסכת

מדות

ספר
דף על הדף
על מסכת מדות

פרק ראשון

דף ל"ד ע"א

במשנה: בשלשה מקומות וכו'.

כתב בתוס' יו"ט בפתיחה למסכת מדות: לשון הרמב"ם, הביא אחר תמיד - מדות, ואין בו ענין אחר אלא סיפור שהוא זוכר מדת המקדש וצורתו ובנינו וכל ענינו, והתועלת שיש בענין ההוא כי כשיבנה ב"ב יש לשמור ולעשות התבניות ההוא, והתבניות והצורות והערך, מפני שהיא ברוח הקודש וכו', והוסיף על כך התוס' יו"ט: ואע"פ שהבנין של עתיד יש בו שינויים, ולא ישוו עם בנין בית שני וכו', עכ"ז יפה כתב הרמב"ם וכו', וממילא נמי לעתיד יש לנו לדמותו כמו שהוא בכתב ביד ה' וכו' עכ"ל.

וכתב בספר קול הרמ"ז להגאון ר' משה זכותא זצ"ל:

צריך עיון דנראה דאישתמיטתיה לרבינו מה שאמרו רז"ל שבית המעותד יהיה בנוי מאליו, וכדכתבו התוס' פרק ב' דשבועות ט"ו ב' משם מדרש תנחומא, ואם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו, אם לא שנאמר דכתב כן משום מה שכתב לקמן שבבית שני היו דברים דומים לשל יחזקאל.

אי נמי יש לומר, שאם היו זוכים היה השם יתברך בונה אותו הבית בדרך נס, רצוני לומר שברגע אחד ישנהו לטובה, או שהיה מהפך אותן האבנים מטבען, לעשותן אבני חפץ וגדולות לפי המדה שהודיע ליחזקאל עכ"ד.

ועיין בערוך לנר סוכה (מ"א ע"א) דהבית של אש יכנס לתוך הבית הבנוי ע"י בני אדם - כנשמה בגוף וא"ש לפי זה.

★ ★

במשנה: איש הר הבית היה מחזר על כל משמר וכו'.

וכתב בתוס' יו"ט (כאן): היה מחזר בכל לילה ולילה על כל משמר ומשמר והיה לו מפתחות הר הבית. כ"כ המפרש דתמיד שם. ור"ל לאפוקי משמרות הכהנים ושמו יוכיח וכו' עכ"ד.

ובספר קול הרמ"ז להגאון ר' משה זכותא זצ"ל כותב עליו: בודאי דאשתמיטתיה דברי הרמב"ם בפרק ה' מ"א דשקלים וז"ל: הכהנים והלוים היו שומרים סביבות המקדש ומקיפין אותו והיא מצוה ואף על פי שאין שם פחד, והיה מחזיר עליהם כל הלילה ומי שנמצא ישן היו מלקין אותו ושורפין את בגדיו, ע"כ. ולא מצאתי שום סברא לחלק בין

כהן ללוי, שם היה הכהן שומר וישן, למה לא יענה כדי לזרז את כל השומרים, וגם בעל באר שבע כתב כן עכ"ד.

★ ★

אבל מהרמב"ם מדייק התפא"י (בבועז אות ג') שגם על הכהנים הי' מחזר. וכן דעת הרע"ב כמבואר בתוי"ט שם.

אלא דקשה לפי זה אמאי תנן: והם אומרים מה קול בעזרה? קול בן לוי לוקה. וקשה כיון דמחזר שם אכהנים מנא להו לומר דבן לוי לוקה דלמא כהן הוא דלקי? ותי' בתפא"י די"ל דגם כהן הוא בכלל בן לוי, שהכהנים גם נקראו לויים, א"נ שכהן הי' נענש באופן אחר, ולא במלקות.

ובליקוטים שבמשניות בשם ס' שושנים לדוד כתב, לפי שהכהנים זריזים הם, ולא מצוי שיישנו על משמרתם.

★ ★

במשנה: ורשות היה לו לשרוף את כסותו.

כתיב (דברים ג' ז'): וכל הבהמה ושלל הערים בזונו לנו. והנה לעיל, (ב', ל"ד), פירש"י, בביזת סיחון נאמר, בזזנו לנו, לשון ביזה, שהיתה חביבה עליהם ובוזזים איש לו, וכשבאו לביזת עוג כבר היו שבעים ומלאים והיתה בזויה בעיניהם ומקרעין ומשליכין בהמה ובגדים ולא נטלו כי אם כסף וזהב, לכך נאמר בזונו לנו לשון בזיון, כך נדרש בספרי בפרשה, (במדבר כ"ה), וישב ישראל בשיטים.

וקשה, האיך היו מקרעין ומשליכין בהמה ובגדים. והרי עברו על לאו דלא תשחית, דאסור להשחית דבר שיש ממנו הנאה לבני אדם.

וי"ל, דכיון שהבגדים והבהמות לא היו עדיין שלהם ולא התכוונו לזכות בהם, והוו הפקר, לכן לא היה בהשחתתם איסור בל תשחית.

ומכאן ראייה למה שכתב בפירוש הרא"ש, מדות פ"א מ"ב, דאיתא שם, איש הר הבית היה מחזר על כל משמר ומשמר ואבוקות דולקין לפניו וכל משמר שאינו עומד ואומר לו, איש הר הבית שלום עליך, ניכר שהוא ישן חובטו במקלו ורשות היה לו לשרוף את כסותו, וכתב שם בפירוש הרא"ש, ואין כאן משום בל תשחית משום דהפקר בי"ד הוה הפקר, א"כ שמע מינה דבהפקר ליכא ללאו דבל תשחית.
(ספר יקרא דאורייתא פ' דברים בשם ס' מקרא מפורש)

★ ★

במשנה: ורשות הי' לו לשרוף את כסותו.

בראב"ש כאן כתב: ואין כאן משום בל תשחית משום דהפקר ב"ד היה הפקר עכ"ל.

והקשה חכ"א בספר שיח התורה: וצל"ע מה שייך מה שהפקר ב"ד הפקר להא שאין כאן בל תשחית-הרי זה מהני לכאו' רק דלא היה גזל, ואין זה שייך לבל תשחית

והשיב לו הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א: י"ל דס"ל דבדבר דלא שייך בו בעלים אין בו בל תשחית ע"כ.

וכבר העיר בזה בספר דבר אברהם (ח"א ס' ט"ז ס"ק כ"ד). והביא לתרץ דבכלל הפקר ב"ד הפקר ילפינן מיחרם כל רשותו, שברשות ביד ב"ד להשחית רכוש. והדבר אברהם כתב דאולי יש ט"ס בהרא"ש וז"ל: ואין כאן משום "בל תגזול", משום דהפקר ב"ד הפקר.

וראה לעיל בתמיד (כ"ח ע"א) מש"כ בס"ד בזה.

★ ★

במשנה: ר' אליעזר בן יעקב אומר פעם אחת מצאו את אחי אמא ישן ושרפו את כסותו.

בתפארת ישראל (אות כ"ב) כתב דראב"י חולק את"ק, וס"ל דאינו לוקה ומשלם (-שישרפו את כסותו גם כן) אלא שרפו את כסותו ולא יותר. וקמ"ל נמי שאף שומר חשוב כזה, אחי אמו של ראב"י, לא חששו עליו ושרפו את כסותו.

ובליקוטים שבמשניות מביא מס' שושנים לדוד שראב"י בא לומר, שלא רק הכהן הממונה יכול לשרוף את כסותו, אלא אף בני המשמר עצמם יכולים לשרוף את כסותו, כדקאמר שפעם אחת "מצאו" כו', היינו אנשי המשמר מצאו, והם שרפו את כסותו.

★ ★

במשנה: **שני שערי חולדה מן הדרום, משמשין כניסה ויציאה כו' שער המזרחי כו' שבו כה"ג השורף את הפרה וכל מסעדיה יוצאים להר המשחה.**

בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' כ"ז) כתב דיש ללמוד מזה דפתח בית הכנסת יש לעשות בצד צפון או דרום, ולא בצד מערב, כמו בבית המקדש שעיקר הכניסה היתה בדרום.

ומקרא מלא דבר הכתוב ביחזקא' (מ"ו ט') "והבא דרך שער צפון להשתחוות, יצא דרך שער נגב", והפתח שהי' לביהמ"ק במזרח, דהיינו שער נקנור, הי' בעיקר בשביל הכהן השורף את הפרה, שהי' רואה את ההיכל כדלקמן פ"ב מ"ד, ע"ש עוד. ועי' מה שמביא על זה בקובץ אוצרות הסופר (תשרי תשע"ב ע' מ"ה בהגה"ה) מכ"ק אדמו"ר מהרי"ד מבעלזא זי"ע מה שהעיר על זה.

★ ★

במשנה: **טדי מן הצפון לא היה משמש כלום.**

וכתב התוס' יו"ט (כאן): בפסקי תוס' כתבו וז"ל: טדי, פי' הצנע וכו' א"נ לשון פיוט וכו'. וכותב התוס' יו"ט: לפי' השני לא ידעתי למה נקרא כן, ואולי שהפייטנים באותו שער, הי' להם לשכה שבה מלמדים ללוים ניגוני המזמורים, כי יש לכל מזמור נגון מיוחד וכו' עכ"ד והדברים מופלאים.

ולגבי הפירוש הראשון שהוא לשון הצנע כתב בדרשות שלמה להגרש"א ורטהיימר ז"ל דאולי בשביל זה לא היה לו משקוף כדלקמן (פ"ב מ"ג) כדי שלא יהיה לו צורת הפתח, כי אם יהיה כחור בעלמא, שלא ירגישו העם בהנכנס והיוצא בו ע"כ.

★ ★

במשנה: **וראשי פישפשין מבדיל בין קודש לחול.**

ברע"ב ובתוס' יו"ט כתבו, שראשי הקורות לא עמדו במקום הקדוש משום איסור נטיעת עץ אצל מזבח ע"כ.

וכתב חכ"א בקובץ קול התורה (קובץ נז' ע' לד):

וזהו כהראב"ד (בפ"א מבית הבחירה ה"ט) שאיסור זה נוהג רק במחנה שכינה. וע"ע ספ"ו מהל' ע"ז בראב"ד ובכסף משנה ויעויין ברמב"ם הל' ע"ז (פ"ו הלכות ו' ז') שהמשתחוה על האבן לוקה, אבל במקדש מותר, שנאמר לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה, ודרשינן שבארצכם אסור אבל במקדש מותר. ובמנ"ח (מצוה ש"נ) כתב שדין השתחויה בהר הבית (מחנה לויה) תלוי במחלוקת אם איסור נטיעת עץ הוא גם בהר הבית. אמנם ע' לקמן פ"ב מ"ג בתיו"ט (ד"ה לפנים) ובשקלים פ"ו מ"א ובתפאר"י שם, שהיו משתחוים בהר הבית, ובתפא"י כתב שהיתה השתחויה גמורה.

ולכאו' אפשר לחלק בפשיטות, דבאיסור נטיעת עץ כתוב: אצל מזבח ה', ונחלקו אם הר הבית נקרא אצל המזבח לענין זה, אבל מה שהשתחויה מותרת במקדש הוא משום שאינו "בארצכם", ושפיר י"ל שגם הר הבית אינו "בארצכם".

[גם הזכרת השם המפורש מותר גם בהר הבית - ע' פ"ב דתענית מ"ב, ומצות מורא מקדש נוהגת גם בהר הבית - ע' רמב"ם פ"ז ביה"ב ה"א וב'] ע"כ.

★ ★

במשנה: **מזרחית צפונית בה גנזו בני חשמונאי אבני מזבח ששקצום מלכי יון.**

בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' ל"ח) נשאל מאת חתנו אי מתר להציג לציבור יריעה מספר תורה שנשחת על ידי הנאצים ימ"ש שיהי' לדראון עולם רשעת הגוים האלו, או שמא דבר זה בזיון הוא להראותו לרבים.

וכתב דלכאורה יש להקשות שאבנים אלו ששקצום בעי - גניזה בקרקע, שהוא הגניזה הטובה ביותר, ומ"מ לא עשו כן, אלא הניחום בלשכה, שיהי' לזכרון עולם רשעת היונים, ולהודות ולהלל להשי"ת שהצילנו מהם, ואם כן ראי' מזה שאין בזה בזיון מה שמניחים לזכרון עולם, דאם הי' בזה בזיון הי' איסור לעשות כן, כיון שיש בהם קדושה. וכמו כן כאן, אין זה בזיון מה שמחזיקים אותו במקום מכובד, אף שהוא ניכר לעין כל מה שחללו ועשו הרשעים.

והוסיף עוד שאין בזה חיוב קריעה למי שרואה אותן הגוילים שחוללו, דחיוב קריעה הוא רק כשרואה בשעת מעשה שקורעין או שורפין ס"ת, אבל הרואה ס"ת שכבר נתחללה א"צ לקרוע.

דף ל"ד ע"ב

במשנה: **ונעל הכהן מבפנים ובן לוי ישן לו מבחוץ.**

הגה"ק ר' אלטר עזריאל מאיר אייגר זצ"ל מלובלין בהגהותיו לספר הק' שבט מיהודה לאביו הרה"ק ר"א איגר זצ"ל (פ' ויק"פ) מביא על דברי אביו זצ"ל (שם)

הכותב דענין טהרה הוא מבחוץ לאדם, וענין קדושה הוא פנימי באדם ע"ש דבה"ק, ומביא מהזוה"ק פר' קרח לגבי כוס של ברכה דלכאורה לא נראה כן, שג"כ בפנימיות יש ענין של טהרה ע"ש באריכות ובסו"ד כותב:

ידוע בזוהר הקדוש פר' קרח (קעו ע"ב), כהן קדוש, לוי טהור מובא כמה פעמים בספר הקדוש זה. והרי מצינו שהלוים היו שומרים בית המקדש מבחוץ והכהנים מבפנים (מדות פ"א מ"ט). וכן איתא במדרש שמואל (פרשה ט) על הפסוק ירעים ד' בקולו נפלאות, תמן תנינן נעל הכהן מבפנים ובן לוי ישן לו מבחוץ. קפץ הדיבור על עלי ודבר אל שמואל מבחוץ. הרי מפורש כדברי קדשו, שהטהרה מבחוץ לשמירת הקדושה שבפנים.

ועיין שם במסכת מדות בהר"ש ז"ל דבר פלא. שגם בן לוי אחד היה ישן מבפנים, וכתב על זה התוי"ט ד"ה נתן וכו' שהם כדברי נבואה עי"ש.

ולפי הנ"ל יש לכוין דבריו הקדושים של הר"ש ז"ל, לזוהר הקדוש הנ"ל בענין הכוס, כפי המבואר, דגם בתוכו יש טהרת דברו, דממנו בא קדושת תוכו הפנימי ודו"ק עכד"ק.

★ ★

במשנה: ובן לוי ישן לו מבחוץ.

וברע"ב גורס: ובן לוי יושב מבחוץ ע"כ. ומבואר דבן לוי אסור לו לישון, אבל הכהנים יכולים לישון.

ובחידושי מהרי"ח על המשניות הקשה, וכי משוא פנים יש בדבר, ומאי שנא הכהנים מהלוים ע"ש.

★ ★

וכתב חכ"א בקובץ קול מהיכל (קובץ ב' ע' שעה) ליישב עפ"י מה שהקדים לחדש, עפ"י הספרי זוטא (פר' קרח) דיש ב' דיני שמירה. שמירה מדין כבוד ושמירה בכדי שלא יבא זר. והשמירה שלא יבא זר הטילה התורה בפועל על הלוים, וזהו חלק מעבודתם. אבל השמירה מדין כבוד המקדש אינה עבודה, ונעשית בפחותים מגיל י"ג, ובזה עיקר השמירה היא בכהנים, והלוים טפלים הם להם.

ולפי"ז ביאר עוד, דהנה הרמב"ם (פ"ח מהל' בית הבחירה) כותב וז"ל לא היו הכהנים השומרים ישנים בבגדי כהונה אלא מקפלים אותם ומניחים אותם כנגד ראשיהן ולובשין בגדי עצמן. וישנים על הארץ כדרך כל שומרי חצרות המלכים לא שישנו על המיטות עכ"ל. ומבואר מדברי הר"מ דאי"צ להיות ערים בזמן השמירה, ומתקיימת מצות השמירה גם בשעה שישנים.

וצ"ע דבהלכה י' כתב הרמב"ם: "ומעמידים ממונה אחד על כל המשמרות השומרים ואיש הר הבית היה נקרא, והיה מחזר על כל משמר ומשמר כל הלילה ואבוקות דולקות לפניו, וכל משמר שאינו עומד וא"ל איש הר הבית שלו' עליך ניכר שהוא ישן - חובטו במקלו. ורשות היה לו לשרוף את כסותו, עד שהיו אומרים בירושלים מה קול בעזרה קול בן לוי לוקה ובגדיו נשרפין שישן לו על משמרו".

ומבואר דהשמירה צריכה להיות כשהם ערים ואסור להם לישון. ועיין במשל"מ שכבר העיר בזה, והביא מפסקי תוס' דאין צריכים כולם להיות ערים, אלא חלקם היו שומרים וחלקם ישנים, ואיש הר הבית הלקה רק את אלו שהיו צריכים להיות ערים.

אמנם יעוין בתויו"ט [פ"ה משקלים מ"א] על המשנה "בן בבי על הפקיע", דהר"ב כתב שם שהיה ממונה להלקות הכהנים והלוים שנמצאו ישנים על משמרותיהם, וכתב ע"ז התיו"ט וז"ל: "ומש"כ הר"ב להלקות הכהנים והלוים, לא דק, דלא מצינו אלא גבי לווים בפ"ק דמדות מ"ב".

וצ"ב דהדברים וכנ"ל, דמאי שנא הכהנים מהלוים.

אך לפי מה שהתבאר לעיל א"ש, דהשמירה שלא יבא זר מוטלת רק על הלויים ולכן הם היו צריכים להיות ערים, משא"כ השמירה משום כבוד, אפשר לקיים גם בישנים, וזה היה מוטל על הכהנים, ודו"ק היטב ע"כ. ועיין מה שכתבנו לעיל ל"ד ע"א (ד"ה איש הר הבית).

★ ★

פרק שני

במשנה: הר בית הי' ה' מאות אמה כו'.

הנה נחלקו המפרשים אם רק ההיכל היתה מכוסה בגג, אבל העזרות והר הבית שמסביב הי' הכל פתוח, או שגם הר הבית והעזרות היו כולן מכוסות בגג.

דהנה התוס' יו"ט (מדות פ"ב משנה א') כתב דשגגה יצאה מפני השליט - בעל השלטי גיבורים (פרק ב') שכתב שאמצע הר הבית לא הי' מסוכך מפני המזבח שהי' גלוי לשמים, ומשמע מזה שכל שאר הר הבית - הי' מקורה, והא ליתא, שרק על גבי האצטבאות שהיו מסביב להר הבית הי' מכוסה כדאיתא בפסחים (י"ג ע"ב), אבל שאר הר הבית לא הי' מכוסה עכ"ל התוס' יום טוב.

אולם בס' חזון נחום (מדות שם) הביא דברי הרמב"ם הל' בית הבחירה (פ"ה ה"א) שכתב: הר הבית הוא הר המורי', הי' חמש מאות אמה על חמש מאות אמה כו', וכולו הי' מקורה סטיו לפנים מסטיו עכ"ל. מבואר מדבריו כדעת השלט"ג שכל הר הבית הי' מקורה.

ובס' מרכבת המשנה (מהדו"ת על הרמב"ם שם) נקט גם כן ללמוד מדברי הרמב"ם דכל הר הבית הי' מקורה (וכן נקט היעב"ץ בס' לחם שמים בסוף הקונטרס לבנין בית הבחירה), והביא כן מירושלמי תענית (פ"ג ה"ט): עד שעלו ישראל מירושלים להר הבית מפני הגשמים, הדא אמרה הר הבית מקורה היה. וכתב דכל שכן שהעזרה היתה מקורה מפני כבוד הבית, חוץ ממקום המזבח שהי' מגולה להעלות עשן.

וכתב עוד המרכבת משנה, דאף דבמשכן לא מצאנו שה"חצר" הי' מקורה, יש לומר דכמו שהר הבית הי' מקורה, גם חצר המשכן באמת הי' מקורה, אלא שעל המשכן עצמו הי' דין במה לכסותו - ביריעות צמר ועורות עזים ותחש וכו', אבל החצר שגם כן הי' מסוכך, יכלו לסכך בכל דבר שרצו.

★ ★

ויש להביא עוד ראי' לזה שהר הבית הי' מקורה, מהא דתנן ביומא (כ"ח ע"א): א"ל הממונה צאו וראו אם הגיע זמן שחיטה, אם הגיעה הרואה אומר ברקאי. וקשה למה הוצרכו לצאת ולראות (ופירש"י שעלו על החומה או על הגג), למה לא יכלו לראות ממקום שעמדו שם בהר הבית, ואין לומר משום שהיו צריכין "לראות עד חברון", דהא רק מתיא בן שמואל סובר כן, ות"ק הרי חולק עליו, וא"כ מהר הבית שהי' גבוה בעצמו יכלו לראות את הזריחה.

אלא ע"כ שהר הבית מקורה היה, והיו צריכין לצאת על הגג או החומה כדי לראות אם עלתה עמוד השחר.

דעה שלישית מצאנו באבן האזל (הל' בית הבחירה פ"א הי"ג) שהר הבית היתה מקורה, אבל העזרות היו פתוחות לשמים, דומיא דחצר המשכן. וע"ע תפא"י בועז מדות (פ"ב אות א') ובקרית ספר (פ"ה מהל' ביה"ח) ומהר"ם קאזיס (מדות פ"ב).

★ ★

ויהי' בזה נפק"מ לדינא בזמנינו, לפמש"כ הראב"ד (תמיד ל' ע"ב) שגגין ועליות לא נתקדשו - היינו רק גגין ועליות שהיו בזמן שבנו ביהמ"ק, שאז לא קדשו מה שעליהן, אבל אם הי' מקום פתוח בשעת בנין הבית, שאז נתקדש כל האויר עד למעלה, אפילו אם אח"כ בנו בנין, נשאר הגג בקדושתה. ולפ"ז יש לומר גם להיפוך, שמקום שהי' מקורה, אף שאח"כ הוסר הגג, מ"מ האויר שמעליה שוב לא חל עלי' קדושה.

וממילא יוצא לפ"ז - שלהסוברים שכל הר הבית והעזרה הי' מקורה, גם עכשיו שבעוונותינו ביהמ"ק חרב

ושומם, אין קדושה באויר שמעל הר הבית, ומותר לטמא לעבור (ולטוס) שם דרך האויר.

(פאר הלבנון להגרש"ב ליברמן ז"ל מלונדון - צפת חלק ב' סימן א')

★ ★

במשנה: הר בית הי' ה' מאות אמה על ה' מאות אמה כו'.

בשו"ת אבני נזר יו"ד (סי' ת"נ, שם דן בהערת הגאון ר' מעשיל גלבשטיין זצ"ל מביאלסטוק - ירושלים, אם מותר לטמא - שאסור לעלות להר הבית, להכניס אצבעותיו בנקבי כותל המערבי), הביא הא דאיתא בפסחים (פ"ה ע"ב) דעובי החומה דינו כלפנים מן החומה. ופירש"י דקאי על חומת "ירושלים", ובגמרא (פ"ו ע"א) מבואר דגם בחומת ה"עזרה" עובי החומה דינו כלפנים. ונסתפק האבני נזר אם חומת "הר הבית" גם כן דינו כלפנים.

וכתב האבני נזר דהנה לגבי אמה טרקסין, הוא החומה המבדילה בין הקודש ל"קודש הקודשים", נסתפקו ביומא (נ"ב ע"א) אם דינו כלפנים - כק"ק, או לא - ודינו כהיכל. וקשה ל"ל נימא גם התם עובי החומה - "כלפנים"? וע"כ צריך לחלק, דדוקא לגבי חומת העזרה - שזה נק"מ לענין אכילת ק"ק, וחומת ירושלים - שזה נק"מ לענין אכילת מע"ש, הוסיפו את החומה בכלל הקדושה - כדי להרחיב מקום האכילה, משא"כ בחומת ק"ק שאין בו נק"מ לענין אכילה, הרי זה ספק אם זהו בכלל, ולפ"ז גם חומת הר הבית - הוא כמו אמה טרקסין שזהו ספק אם הוא בכלל הקדושה או לא, שהרי הבית גם כן אין בו נק"מ לענין אכילה. ובסוף אות ד' כתב האב"נ שיש לחלק, שאמה טרקסין שייכת גם לעזרה, לכן יש צד שלא קדשוה, משא"כ חומת הר הבית אין לה שייכות - לירושלים, לכן יש לומר שודאי קדושה היא בקדושת הר הבית.

והנה ביחזקאל (מ"ב כ') כתיב: "לארבע רוחות מדדו חומה לו סביב סביב, אורך חמש מאות ורוחב חמש מאות, להבין בין הקודש לחול", וכתב שם במצודות דוד: "חומה לו" אל הר הבית, היה לו חומה סביב. "אורך וגו'" בא לומר שבמדה הזה נכלל עובי החומה עכ"ל. אולם יש לדחות דזה יהי' רק בבנין דלעתיד וזה תלוי במחלוקת המפרשים, שהרד"ק מפרש חמש "קנים" היינו חמש מאות "אמה". אבל רש"י מפרש ש"קנה" היינו שש אמות, וא"כ קאי רק אבנין דלעתיד.

★ ★

ועיין בפסקי תוספות כאן (אות ה') שכתב דבר חדש שקדושת הר הבית הי' רק על חלק מן ההר, שהי' מוקף בתוך החומה, וראייתו מיחזקא' מבואר שקדושת הר הבית יהי' יותר מת"ק אמה, וע"כ שעכשיו זהו רק על שטח מקצת ההר, ולעת"ל יהי' על כל ההר. וזהו רק לשיטת רש"י וכנ"ל. ומרמב"ם ומאירי הנ"ל - משמע שהר הבית קדושתו הי' בכל ההר. הרי שבתוך הר הבית שנתקדש ת"ק אמה על ת"ק אמה (מדות פ"ב מ"א), כולל גם את חומת הר הבית - שדינה כמו לפנים.

אמנם מלשון הרמב"ם יש לדייק להיפוך, שכתב בהל' ביהב"ח (פ"ה ה"א): הר הבית וגו' הי' ת"ק אמה על ת"ק אמה, והי' מוקף חומה, משמע שהחומה היא מחוץ להת"ק אמה על ת"ק אמה - ואינה בכלל קדושת הר הבית. וכ"מ במאירי יומא (ט"ז ע"א) שכתב שכל הבתים והלשכות שהיו בבית המקדש היו בשיפוע מעלה ההר, ובמישור מסביב להר הי' רחבה ומסביב לאותה רחבה שמסובבת את ההר הי' חומה, וזהו חומה של הר הבית עכתו"ד. הרי שחומת הר הבית היתה מרוחקת מן ההר והלאה, שהי' מפסיק מישור באמצע בינה לבין ההר, א"כ בודאי "לא" היתה החומה בקדושת הר הבית.

(פאר הלבנון להגרש"ב ליברמן ז"ל מלונדון - צפת חלק א' סימן כ"ד עיי"ש עוד)

★ ★

במשנה: כל הנכנסין להר הבית נכנסו דרך ימין כו' חוץ ממי שאירעו דבר, שהיה מקיף לשמאל, [ואומרים לו] מה לך מקיף לשמאל, שאני אבל, שוכן בבית זה - הוא ינחמך כו'.

במגן אברהם (סי' תרנ"א ס"ק כ"א) דן לגבי נענועים של לולב שמקיפין צד ימין, אם אטר גם כן יקיף דרך ימין בעלמא, או יסובב דרך ימין דידיה, דהיינו שמאל דעלמא.

וכתב דיש להוכיח כן ממתניתין דהמקיף דרך שמאל שואלין אותו - מה לך מקיף שמאל, וקשה דלמא הא דמקיף לשמאל מפני שהוא איטר? אלא מוכח מזה

דבדברים כאלו לא אזלינן בתר ימין דידי', אלא בתר ימין דעלמא, וגם איטר מקיף ונכנס דרך ימין בעלמא.

★ ★

במשנה: **כל הנכנסין להר הבית נכנסין דרך ימין כו' חוץ ממי שאירעו דבר מקיף לשמאל, מה לך מקיף לשמאל, שאני אבל, השוכן בבית הזה ינחמך, שאני מנודה, השוכן בבית הזה כו' דברי ר"מ א"ל רבי יוסי וכו' אלא השוכן בבית הזה וכו'.**

בפרקי דרבי אליעזר (סוף פרק י"ז) איתא מעין זה וז"ל: ראה שלמה שמדת גמילות חסדים גדולה לפני המקום, וכשבנה בית המקדש, בנה שני שערים [במזרח צפון לשער ששון. רד"ל], אחד לחתנים ואחד לאבלים ומנודים [של חתנים מזכוכית לבנה, ושל אבלים מן אבני ישפה שחור - שם בשם אגרת משר רומי שבס' שבט יהודא], והיו ישראל הולכין בשבתות ויושבין בין שני שערים הללו, והנכנס בשער חתנים היו יודעין שהוא חתן, והיו אומרים לו: השוכן בבית הזה ישמחך בבנים ובנות, והנכנס בשער אבלים והיה שפמו מכוסה, אז היו יודעים שהוא אבל, והיו אומרים לו: השוכן בבית הזה ינחמך. והנכנס בשער האבלים ולא היה שפמו מכוסה, אז היו יודעים שהוא מנודה, והיו אומרים לו: השוכן בבית הזה ינחמך, ויתן בלבבך שתשמע לחבריך ויקרבוך (כר' יוסי במשנתינו), כדי שיצאו כל ישראל חובתן בגמילות חסדים.

משחרב בית המקדש התקינו שיהי' חתנים ואבלים הולכים לבתי כנסיות ובתי מדרשיות, ואנשי המקום רואים את החתן ושמחים עמו, ורואים את האבל ויושבין עמו על הארץ, כדי שישבו ויצאו ישראל ידי חובתן בגמילות חסדים ע"כ. וכעי"ז במס' סופרים פי"ט ומסכת שמחות פ"ו.

ועיין משכ"כ בדברי פרקי דר"א אלו בראש מו"ק (פ"ג סי' מ"ו) ובמרדכי שם (סי' תתצ"ו) ברמב"ן בתורת האדם (סוף עמ' רי"ח) ובטור וב"י יו"ד סי' שצ"ג.

ועד היום יש מקומות שנוהגין במנהגי אשכנז ששם המנהג שהאבל נכנס בשבת לביהכנ"ס לפני מזמור שיר ליום השבת, וכל העם מנחמין אותו, והוא על פי הפרקי דר"א הנ"ל כמבואר בטור שם. ועיין משנ"ב (סי' רפ"ז ס"ק ג').

★ ★

בהגהות תפארת יעקב על המשניות (כאן) שלכן האבל והמנודה היו מקיפין דרך שמאל, לפי הידוע מה שמובא בספרים הק' ששמאל מורה על דין [ולכן כתבו הפוסקים בנטילת ידים ועוד דברים להגביר הימין על שמאל], ולכן מכיון ששורה עליהם דינים, מקיפין הם דרך שמאל.

★ ★

ובספר מהר"ש מבעלזא זצ"ל עה"ת (פר' ויצא ע' קסד) ביאר הגירסא בפרקי דר"א הנ"ל דנקט הלשון השוכן בבית הזה ינחמך ויתן בלבך שתשמע לחבירך וכו' דכל מי שהוא מבעט ברבותיו אינו בקל לשוב מדרכו הרעה. וצריך לשמוע גם דברי חביריו, אפילו הוא ת"ח. ומתפללים עליו השוכן בבית הזה יתן בלבך שתשמע. אך אינו מובן, דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, והתפילה שישמע דברי חבירו, הוא מענין יראת שמים ומה שייך להתפלל על זה? והתירוץ הוא, שלכל דבר צריך סעד ועזרה מהשי"ת, ואפילו לזכות להיות עובד ה' צריך סייעתא דשמיא, ולכך מתפללים עליו עכ"ד.

★ ★

במשנה: **חוץ ממי שארעו דבר. שהוא מקיף לשמאל וכו' שאני אבל וכו' שאני מנודה וכו'.**

בספר עלי תמר על הירושלמי (פ"ה דמעשר שני הלכה א') מביא דברי חז"ל בשבת (ס"ז ע"א): אילן שמשיר פירותיו סוקרו בסיקרא כי היכי דלתחזיא אינשי וליבעי עליה רחמים, אמר רבינא כמאן תלינן כובסי בדיקלא כי האי תנא, ע"כ. ומבואר כאן דכאשר יקרה לאדם צער בגופו או בממונו, צריך להודיע צערו לרבים, ורבים מבקשים עליו רחמים, שכל ישראל מחויב לבקש רחמים על חברו כשיקרה לו צער בגופו או בממונו.

ולפי"ז מובן מה שעשו בביהמ"ק סימן מיוחד בהקפת שמאל, כדי שעל כל צרה בין בגופו ובין בממונו יודיע צערו לרבים ורבים יבקשו עליו רחמים, וכן עושים מי שברך לחולה, שהקהל יבקש עליו רחמים ונודרים צדקה בעבורו, ג"כ מאותו הטעם, שצריך הוא להודיע צערו לרבים ורבים מבקשים עלו רחמים ודו"ק.

דף ל"ה ע"א

במשנה: לפנים ממנו סורג גבוה עשרה טפחים ושלשה עשרה פרצות היו בו שפרצום מלכי יון חזרו וגדרום וגזרו כנגדם י"ג השתחויות.

בתוס' יום טוב ובביאור הגר"א על המשניות (כאן) מבארים, שלפי שהסורג היתה הגדר והגבול, ששם היה מותר לעכו"ם להכנס, ומשם ואילך לא, והיונים לא יכלו לסבול את זה, ולכן פרצו שם י"ג פרצות.

והיינו כמבואר בכלים (פ"א מ"ח), שמדרבנן גזרו שמהחיל ואילך לא יכנסו שם גוי וטמא מת, והסורג היה לפני החיל.

ובזה יש לבאר לשון הפייטן "יונים נקבצו וכו' ופרצו חומות מגדלי", ולכאורה יש לתמוה שהרי כאן מצאנו שאת הסורג שהיתה מחיצה מסורגת לפנים מן החומה פרצו, והיא היתה עשויה מחיצות של עץ דקות כמו שכתב הרע"ב ורש"י יומא (דף ט"ז ע"א), ואנה מצאנו שפרצו ה"חומה" של בית המקדש.

אלא יש לומר, לפי שסורג זה היתה כחומה בצורה לעצור את הכניסה לגוים וטמאי מתים, שפיר נקט "חומות" מגדלי, בבחינת "אום אני חומה", "אני חומה" (שיר השירים ח' י'), לעמוד איתן נגד החולין והטומאה שלא יפרצו פנימה אל הקודש.

★ ★

בסה"ק אוהב ישראל (בליקוטים שבסוה"ס, על חנוכה) כתב דהכוונה היא שהיוונים מנעו מלהאיר הי"ג מדות של רחמים, ואח"כ כשגברו בית חשמונאי תקנו שישתחוו י"ג השתחוואות, שכל השתחוואה והשתחוואה היו ממשיכין מדה אחת מן הי"ג מדות של רחמים להאיר בעולם הזה.

★ ★

בפיוט יוצר לשבת שני של חנוכה "חיל פריצים בבוא לחלל בית היער (-בספר מלכים קרוי כן ביהמ"ק) כו', סורג היה גבהו עשרה במשער, פרצו ויעברו שער. ידידים בחזקו שלש עשרה בדקן (-מל' בדק הבית) לגודש, יען כן תקנו למספרם השתחוויות לחדש, והשתחוו לה' בהר הקודש". והוא מבוסס על פי הנזכר כאן.

★ ★

במשנה: סורג גבוה י' טפחים.

בתוס' יו"ט בתו"ד כותב: אבל מה שנ"ל בזה הבנין של הסורג, הוא מה שכתבתי כבר בס"ד בספר צורת הבית (סי' נ"ב) שהוא לתת מקום והבדל בין העכו"ם הנכנסים להתפלל בבית ה' ובין ישראל וכו' ע"כ.

דבר מענין כתב בספר משנת שלמה על המשניות מהגרש"א ורטהיימר ז"ל:

כן כתב גם רמ"ע מפאנו בתשו' (סי' צח), וכיוונו להאמת שכן כ' ביוסיפון (מלחמות היהודים ח"ב פ"ה) בין האולמים ובין חצר המקדש היה חומת אבנים (ולפה"נ זה היה הסורג), ועליה כתוב ביונית ורומית לבל יעיז כל נכר להרוס אל הקודש מן החומה והלאה. ובשנת תרל"ב כשחפרו הבונים לעשות מלאכתם בבהמ"ק מצאו אבן אחת גדולה שעליה חרות ביונית שתרגומם בלה"ק הוא, "עד פה תבוא רגל איש נכרי, ואל יעוז בן כל נכר לעבור מפה והלאה לא בהפרוזדור ולא סביבתו, ואשר לא יקים את דבר הפקודה הזאת וידרך הלאה, נקה לא ינקה, עונו ישא האיש ההוא, ודמו בראשו". ונתפרסמו הדברים אז בעיתון החבצלת.

ותמונה פוטוגרפית מן האבן הזאת נמצאת בבית אחד התושבים בירושלים, ונדפסה בספר אבני זכרון חלק ה', ונעשת החומה זו כדי שלא יוכלו הנכרים להתפרץ פנימה מחוץ לגבולם אף פסיעה אחת, ואולי בעבור זה נעשתה החומה כעין סריגות המטות והחלונות, כדי שיוכלו להשקיף דרך הנקבים פנימה, ובעבור זה נקרא סורג ע"כ. אמנם ברע"ב כתב שהסורג היה עשוי מעצים דקים.

★ ★

במשנה: וגזרו כנגדן י"ג השתחויות.

וכן תנן בשקלים (פ"ו מ"א) שלש עשרה השתחויות היו במקדש, אמנם הרמב"ם לא הביא הלכה זו.

וכתב חכ"א בקובץ קול התורה (קובץ נ"ז ע' לד): והנה בשקלים (פ"ו מ"ב) קתני, שההשתחויות היו כנגד שלשה עשר שערים שהיו בעזרה. ובירושלמי שם (מובא בתויו"ט כאן) איתא, שהמשנה אתיא כאבא יוסי בן חנן דסבר בסוף פרקין שהיו י"ג שערים לעזרה, אבל לרבנן היו רק שבעה שערים לעזרה (כדתנן לעיל פ"א מ"ד) ולדידהו י"ג ההשתחויות היו כנגד י"ג הפרצות שפרצו מלכי יון וחזרו

בני חשמונאי וגדרום, וכתב הרמב"ם בפיה"מ שתקנו השתחויות אלו להודות על כריתות מלכות יון.

והנה לדעת אבא יוסי בן חנן לכאו' גם לעתיד לבא יהיה דין להשתחוות כנגד כל שער, אבל לדעת רבנן שהיתה ההשתחויה על כריתות מלכות יון, אפשר שהיתה התקנה רק בבית שני [ואולי היו הסתימות שחזרו ונסתמו - נכרות בסורג], אבל לעת"ל שיהיה בנין חדש לא יהא נוהג דין זה, וכיון שהרמב"ם פסק כרבנן שהיו ז' שערים לעזרה, לכן לא הביא דין זה שאינו נוהג לעת"ל ודו"ק היטב.

★ ★

במשנה: עזרת הנשים היתה אורך קל"ה אמה וכו'.

בתפארת ישראל בצורת הבית (אות י') נתן בו סימן: נשים דעתן קל"ה.

בביאור הגר"א על בנין הבית שביחזקאל (מ' ה') מביא שם בסוגריים בשם הגר"א על הפסוק שבירמי' (ל"א כ"א): וברא ה' חדשה, "נקבה תסובב גבר", היינו עזרת הנשים שהיא תהיה לעתיד לבא מסובבת את כל עזרת ישראל, לא כמו היום שעזרת נשים היתה רק במזרח העזרה וההיכל.

★ ★

במשנה: מזרחית צפונית היא היתה לשכת עצים ששם כהנים בעלי מומין עומדין ומתליעין בעצים, שכל עץ שיש בו תולעת פסול לגבי מזבח.

במאירי (כאן ויומא ט"ז ע"א) כתב דהיינו טעמא דעץ שיש בו תולעת פסול למזבח, מפני שהתועלת היא דבר טמא, ואין דבר טמא ראוי להשרף ע"ג המזבח.

והקשה הגה"ח ר' שלום בראנדר ז"ל בספרו חוקת היום (יומא שם אות א') הלא בזבחים (ל"ד ע"א) מבואר שכל המקטיר בעל חי ע"ג המזבח שאינו בקר וצאן, כגון צבי, עובר בעשה, וא"כ תיפוק"ל דא"א להקריב עצים שי"ב תולעים ע"ג המזבח מטעם זה.

וכתב דהדבר מובן בפשיטות, דהתם איירי בנותן ע"ג המזבח לשם הקרבה לגבוה, והתם יש איסור עשה בבעל חי שאינו בקר וצאן, אבל בעצים מתולעים, הרי אין הוא רוצה להקריב רק את העצים, והתולעים ממילא נמצאים שם, ולכן אין בזה משום איסור עשה, רק שמשוקץ הדבר שיוקטר תולעת שהיא דבר טמא ע"ג המזבח. וע"ש עוד מש"כ בענין זה.

★ ★

עיין גמרא מנחות (פ"ה ע"ב) דאמר שמואל לא שנו דעץ שי"ב תולעת פסול רק בלח - שאי אפשר לגוררו, אבל ביבש שאפשר לגוררו כשר.

ועיין שם דמבע"ל לרבא בהקדיש עץ שי"ב תולעת אם לוקה - כמו במי שמקדיש בעל מום למזבח, או שאין איסור זה רק בבעלי חיים.

ובתענית (ל"א ע"א) ובירושלמי שם (פ"ז ה"ז) שעד חמשה עשר באב היו כורתין עצים למערכה, שמשם ואילך תשש כוחה של חמה, ויש בהעצים תולעים, וכל עץ שיש בו תולעת פסול למזבח כמבואר הכא.

ויש לפרש על פי דברי שמואל הנ"ל שגם לפני זה יש תולעים, אלא שאז העצים הם יבשים, ואפשר לגוררם, משא"כ אח"כ הם לחים וא"א לגרור אותם.

★ ★

עיין במשנה שקלים (פ"ו מ"ב) והובא בגמרא יומא (נ"ד ע"א) מעשה בכהן אחד שהי' מתעסק וראה רצפה משונה מחברותי' כו', ומפרש שם בגמ' מאי הוה עביד כו', תנא דבי ר' ישמעאל שני כהנים בעלי מומין היו מתליעין בעצים, ונשמטה קרדומו של אחד מהם, ונפלה שם (-איפה שהארון הי' גנוז בלשכת דיר העצים), ויצא אש ואכלתו. ופירש"י בעלי מומין שאינן ראויין לעבודה אחרת. מתליעין, דתנן כל עץ שי"ב תולעת פסול למזבח.

★ ★

במשנה: וחלקה היתה בראשונה, והקיפוה כצוצרה שהנשים רואות מלמעלה והאנשים מלמטה שלא יהי' מעורבין.

בגר"א בביאורו כאן מפרש דבבית המקדש ראשון, לא היה אז יצר הרע שם - "חלקה היתה בראשונה" [ויל"פ משום ששרתה שם שכינה], ובבית המקדש השני חששו ליצר הרע, ולכן עשו שם גזוזטרא להבדיל בין האנשים לנשים.

ובסידור הגר"א (בביאור אשי ישראל, בשם הג"ר יחיאל העליר ז"ל) כתב על מה שאומרים בתפלת מוסף של יום טוב: "ושמחנו בתקונו", שהוא מיוסד על פי מה דאיתא בסוכה (נ"א ע"א) שעשו "תיקון גדול" - בזה

שהפרידו בין האנשים להנשים. ובב"ח אהע"ז (סו"ס ס"ב) כתב דהיכי דיש תערובת אנשים ונשים, א"א לברך "שהשמחה במעונו", שאין השמחה שורה במקום שיש הרהורי עבירה.

וזהו מ"ש: "ושמחנו" על ידי מה "תיקונו", שתיקון גדול שהאנשים יהיו למטה והנשים למעלה, ולא יהיו בתערובות, וממילא יהי' שם שמחה בשלמות.

★ ★

במשנה: חמש עשרה מעלות, עולות מתוכה לעזרת ישראל, כנגד חמש עשרה מעלות שבתהלים.

וכתב הרה"ק מסוכטשוב זצ"ל בשם משמואל (פר' ויצא תרע"ב):

"עזרת נשים" - היא בחינת מקבל. עזרת ישראל - בחינת משפיעים. לעלות מבחינת מקבל, ולהיות משפיע, ישנם חמש עשרה מדרגות, עליה אחר עליה, ולכן היו חמש עשרה מעלות, ובזה מבאר הא דאיתא במ"ר (ויצא פ' ס"ח) שכל אותם שנים שהי' יעקב בבית לבן היה אומר ט"ו שיר המעלות שבתהלים, דהיינו שנעשה מבחינת "מקבל" לבחינת "משפיע" עכדה"ק.

★ ★

במשנה: וט"ו מעלות עולות מתוכה לעזרת ישראל.

בירושלמי ברכות הובא בתוס' יו"ט (מ"ו) מבאר שנקרא כן "עזרה", לפי שמשם עזרה באה לעולם, שנאמר (תהלים כ' ג') ישלח עזרך מקודש.

ובערוך (ערך עזרה) כותב: י"מ שנקרא בשביל כן עזרה, מן עזרה בצרות נמצא מאוד (תהלים מ"ו ב'), ששם מתפללין לק-ל ושומע אותן ועוזרן.

★ ★

במשנה: לא היו טרוטות אלא מוקפות כחצי אבן עגולה.

וכתב בספר מנחת יהודה להגרי"ל אפשטיין זצ"ל: לשון טרוטות איני יודע לכוין. ואין ספק אצלי שהוא מלשון טטרוגא. וכן צריך למיגרס לא היו טטרוגות ר"ל מרובעות, שלשון טטרונא הוא מרובע. וכ"ה בנזיר (דף ח ב) טטריגון. וכן בסוטה (דף לד א) צ"ל טטרוגא, וטטרוגא דטטרוגין, מדהיו שמונה. וכן במנחות (דף לד ב) טט בכתפי שתים.

וקאמר הכא דלא היו מרובעות, אלא מוקפות כחצי גורן עגולה, ר"ל שהיו עגולות. והוא ברור בס"ד. וכן בירושלמי דשקלים, הלוחות היו כתובין טטרוגין.

ואשר יחזק ת"ל הגהתי זאת היא. דבבכורות (דף מד א) נראה דלשון טרוטות היינו עגולות, וכן פירש רש"י שם. ובשבת (דף לא א) מביא רש"י בד"ה שדרים בין החולות כו' ובמקום אחר מפרש טרוטות לשון עגולות בית מושב שלהן כו' ע"ש. והאיך קאמר הכא שלא היו טרוטות, והלא היו מוקפות כחצי גורן עגולה עכ"ד.

דף ל"ה ע"ב

במשנה: וראשי פספסין מבדילין בין עזרת ישראל לעזרת כהנים.

הנה ברמב"ם (הל' בית הבחירה פ"א ה"ד) כתב: ועושין בתוך העזרה - גבולין, כאן עזרת ישראל, כאן עזרת כהנים, ופי' שם בכס"מ, דהכוונה כמו דאיתא במשנתינו שראשי פספסין היו מבדילין בין עזרת ישראל לעזרת כהנים.

בשו"ת אגרות משה (חלק ט' קדשים וטהרות סימן א') הביא לתמוה, דכיון דהרמב"ם סובר כראב"י (עיין יומא ס"ז ע"א כל הסוגיא), ולדידי' היתה עזרת כהנים גבוה שתי אמות ומחצה מעזרת ישראל, למה היו צריכין לסימן ראשי הפספסין להבדיל בין עזרת כהנים לעזרת ישראל, הא גוף הגובה היה לסימן להבדיל ביניהם?

ותירץ דעצם ההבדל בגובה לבד, אין בזה הוכחה שיש כאן שינוי בהקדושה, שהרי בין עזרת נשים להחיל גם כן היו י"ב מעלות, והי' בקדושה אחת דהחיל עד אחר המעלות. וכן בעזרת נשים הי' ט"ו מעלות עד עזרת ישראל, והיו בקדושה אחת עד אחר המעלות בקדושת דעזרת נשים, ואם כן אין המעלות סימן. וגם היו טועין שהוא כשאר המעלות שהקדושה הגדולה יותר התחילה אחר המעלות, וכאן זה להיפוך, לכן הוצרכו לראשי הפספסים ע"ש עוד.

אמנם ברש"ש כאן כתב באמת שראב"י שסובר כאן דמעלה היתה כו', אם כן באמת לא היו ראשי פספסין מבדילין, וכתב שכן משמע מהר"ש ותוס' יו"ט כלים (פ"א מ"ח), וכן הרמב"ם בחיבורו לא הזכיר פספסין, ע"כ וצ"ע.

★ ★

במשנה: ראב"י אומר מעלה היתה שם וגבוהה אמה והדוכן נתון עליה ובה שלוש מעלות של חצי חצי אמה.

ופירש הר"ש דהיינו ששם עמדו הכהנים לברך את העם [עיין בקידושין דף (ע"א ע"א) אמר רבי טרפון פעם אחת עליתי אחר אחי אמי לדוכן והטיתי אזני לכהן גדול כו'].

ולעיל מ"ה תנן: וחמש עשרה מעלות עולות מתוכה לעזרת ישראל כו' שעליהן הלוים אומרים בשיר.

והמלאכת שלמה (שם) הביא מרש"י ורד"ק ביחזקאל (מ"ב י"ב) בפסוק ובפתחי הלשכות, שבט"ו מעלות היו הלוים אומרים השיר בשמחת בית השואבה, אבל הדוכן הנזכר כאן במשנה ו' שם עמדו עליו הלוים ואמרו את השיר בשעת הקרבנות. וכן מבואר בכתוב שנאמר בדברי הימים (ב' ה' י"ב) והלויים המשוררים לכולם לאסף להימן ולידותון ולבניהם ולאחריהם, מלובשים בוץ, במצלתים בנבלים ובכנורות, עומדים "מזרח למזבח" ע"כ.

★ ★

וז"ל החזון איש או"ח (סי' קכ"ו ס"ק ט"ו) נראה דהמעלה היתה כעין לשכה כנוסה בזקיפת ההר של עזרת כהנים, שהרי עזרת כהנים גבוהה מעזרת ישראל ב' אמות ומחצה על פני כל המזרח - מצפון לדרום, וכנגד המזבח נכנסה לשכה ארכה כנגד אורך המזבח ורחבה לא אתפרש, והיתה מוקפת ג' מחיצות - מערב צפון דרום, גובה המחיצות אמה ומחצה, ובה בנוי מעין בימה לעלות הלוים לדוכן בשיר על הקרבן, והיו מעלות לעלות לבימה, וכן היו מעלות בנויות בה לעלות לעזרת כהנים.

והלשכה הלזו היתה רצפה שלה גבוהה אמה יותר מעזרת ישראל, נמצאת עזרת כהנים גבוהה מלשכה זו אמה ומחצה, והיו בלשכה ג' מעלות של חצי חצי אמה, לעלות ממנה לעזרת כהנים.

ומעלות אלו לא נתפרשה באיזו רוח היו, שאפשר לעשות במערב או בצפון או בדרום. גם אורך המעלות האלו לא נתפרשו. וקרוב הדבר דלא היו על פני כל האורך של הלשכה, שלא לדחוק את הלשכה. [ועיין בתפא"י בצורת ביהמ"ק אות כ"ה שמעלות אלו היו בכל רוחב העזרה], ובסוגריים הוסיף: ושהיתה כנגד המזבח, כתבו רש"י ז"ל ביחזקאל מ"ב י"ב מהכתוב בדה"י ב' ה' י"ב וכ"כ רש"י בסוכה נ"א ע"ב ד"ה שעליהן עכ"ל.

ועיין מש"כ כאן ברש"ש.

★ ★

במשנה: למה נקרא שמו שער המים, שבו מכניסים צלוחית של מים, של ניסוך בחג. ר' אליעזר בן יעקב אומר, בו המים מפכין, ועתידין להיות יוצאין, מתחת מפתן הבית.

כתב הרה"ק מסוכטשוב זצ"ל בשם משמואל (על סוכות):

אלו ואלו דברי אלקים חיים. כתיב (יחזקאל מז, ז-ט) בענין המים הנ"ל: "על שפת הנחל עץ רב מאד מזה ומזה וגו', והיה הדגה רבה מאד כי באו שמה המים האלה וירפאו וחי". "מים" - למעלה הם מכל גוון, ומורים למקור של השפעה. והתוספות (סוכה מ"ח ע"א) מביאים, שהמים לניסוך בחג חייבים להיות מי מעין דוקא, הנקראים מים נובעין ומשפיעים, ואמרו (ר"ה ט"ז ע"א): "ניסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי השנה". לכן: הכניסו את צלוחית המים, דרך שער המים דוקא עכד"ק.

★ ★

במשנה: בו המים מפכים ועתידים להיות יוצאין מתחת מפתן הבית.

ובנבואת זכריה (יד, ח-יא) מפורש ענין זה: והיה ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלים וגו'. וברש"י שם: "והיה ביום ההוא" - כשיבקע הר הזיתים מן המזרח למערב: "יצאו מים חיים מירושלים" - וילכו למזרח דרך אותה בקיעה עד הים הקדמוני שהוא למזרחו של עולם קדמה, וחציו יפנה למערב אל ים המערבי. הוא המעיין שניבא יואל (שם ד) "ומעיין מבית ה' יצא", הוא הנחל שניבא יחזקאל "וימד אלף ויעבירני במים וגו'".

המקור הנפתח הוא הוא המעין היוצא מבית קדשי הקדשים, וכדאיתא בגמרא (יומא דף עז ע"ב) אמר רבי פנחס משום רב הונא צפוראה מעין היוצא מבית קדשי הקדשים בתחילה דומה לקרני חגבים וכו', ...מכאן ואילך היה מתגבר ועולה עד שמגיע לפתח בית דוד, כיון שמגיע לפתח בית דוד נעשה כנחל שוטף שבו רוחצין זבין וזבות נדות ויולדות,

שנאמר "ביום ההוא יהיה מקור נפתח לבית דוד וליושבי ירושלים לחטאת ולנדה". ע"כ.

★ ★

וכתב המלבי"ם (יחזקאל מז, ה) ענין נפלא וז"ל: והנה מלבד שיהיה הנס כפשוטו, שיצא מקור נפתח מבית ה' כמו שניבא יואל (ד, יח) "ומעין יצא מבית ה' והשקה את נחל השטים", וזכריה (יד, ח) "והיה ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלים", כי בירושלים לא היה מעין מעולם, ואז תתרבה הברכה ממקור מים חיים. חוץ מזה בא לרמז ג"כ על מי הדעת והתורה והאמונה אשר יצאו מבית ה', כי מציון תצא תורה, עכ"ל.

ודבר פלא איתא בתוספתא (פ"ג דסוכה): ר' אליעזר בן יעקב אומר בו מים מפכים, מלמד שמפכפכין ויוצאין כמו הפך הזה, ועתידין להיות יוצאין מתחת מפתן הבית וכן הוא אומר וכו', לאן הולכין? לים הגדול, לימה של טבריא, לימה של סדום. כדי לרפאות את מימן, שנאמר וכו', מלמד שכל מימי בראשית עתידין להיות יוצאין כמפי הפך הזה, וכך היתה הבאר שהיתה עם ישראל וכו' עכ"ל.

★ ★

ובדברי הגמ' ביומא הנ"ל: "מעין היוצא מבית קדשי הקדשים בתחילה דומה לקרני חגבים. כיון שהגיע לפתח היכל - נעשה כחוט של שתי, כיון שהגיע לאולם - נעשה כחוט של ערב, כיון שהגיע אל פתח עזרה - נעשה כפי פך קטן, והיינו דתנן: ראב"י אומר מים מפכין, עתידין להיות יוצאים מתחת מפתן הבית".

כתב בספר אמרי דעת להגר"א קונשטט (ע' ד): נתבונן: המעיין הזה כשיוצא מקדש הקדשים, כמעט שאי אפשר לראותו, שיעורו - כקרני חגבים, וככל שמתרחק והולך ממקום הארון, מקדש הקדשים, ממקום ששם עיקר שכינה - מתרחב הוא והולך עד שמתרחק אלפים רבים של אמות, מתרחב הוא לנהר אדיר וסוחף עד שאפילו ציים גדולים לא יכולים לעבור בו, (וכמבואר בירושלמי שקלים פ"ו, ב).

ולכאורה, צריך הדבר היה להיות להיפך שעד כמה שנמצאים קרוב למקור הברכה צריך להיות שפע גדול יותר, וככל שמתרחקים כן יקטן השפע.

הסבר הדבר הוא, שככל שנמצאים יותר קרוב למקום הלוחות, למקום השראת השכינה, למקום הקדושה, - כך מתרחקים מהמושגים הטבעיים, כך הטבעיות מאבדת מתוקפה ופוחת הצורך בכמות ובשפע. כי האיכות והרגשת הסיפוק הגדול והעונג - האין סופי של מקום השכינה - משוש כל הארץ- מקנה לאדם את הכל. במציאות על טבעית כזו די בקרני חגבים, במשהו קטן כדי להעמיד את הנשמה על יסוד איתן.

ומוסר השכל עמוק עלינו להפיק מכך:

מי שטעם פעם טעם של מתיקות בלימוד התורה, וכל שכן מי שזכה ללמוד במקום תורה ולהיות שקוע בעולמה, לא זכורים לו הרגשות צער וסבל, הוא רגוע יותר, יש לו יותר מנוחת הנפש ועונג רב "וטועמיה חיים זכו", חיים רוחניים וגם גשמיים כי במקום שכינה, כל ההגבלות הנהוגות בעולם החומרי, מתבטלות עכ"ד ודפח"ח.

באופן אחר יש לפרש כמו שמצינו אצל שבת קודש שיש בו שביתה ממלאכה, ואעפ"כ - מיני' מתברכין כל שיתא יומי, הרי שבמקור הקדושה שם הוא צמצום ושורש הכמות וריבוי באיכות.

★ ★

במשנה: ולמה נקרא שמו שער יכניה, שבו יצא יכניה בגלותו.

וכתב בפירוש הרא"ש: כשהגלוהו נבוכדנצר נכנס להשתחוות ונטל רשות ויצא דרך אותו שער עכ"ל. וכתב הגרי"א פראג ז"ל בקובץ ישורון (כרך א' ע' שס) לבאר בזה, בהקדם דברי הב"ח (או"ח סי' תקסא) הכותב:

מצאתי בליקוטים, כשאדם בא לירושלים ורואה את הקובה של בית המקדש שהיא עזרה אז חייב להשתחוות כנגדה ולקרוע את בגדיו ולבכות ולהתאונן ולהתאבל ולדאוג על חרבן בית המקדש ולבכות במרה ולקונן ולומר זה המזמור (תהלים עט) מזמור לאסף אלקים באו גוים בנחלתך טמאו את היכל קדשך וכו' עד הסוף עכ"ל.

וכותב הגרי"א פראג: באותה שעה שיצא יכניה מלך יהודה לגלות, כבר לא היה הארון עומד במקומו על אבן השתייה שבבית קודש הקדשים, אלא גנוז למטה במעמקים, וכשהגלהו נבוכדנצר לבבל, נכנס לבית המקדש ליטול רשות לצאת למקום גלותו, ובכניסתו השתחוה כלפי השכינה השורה במסתורין, והן הן הדברים שלמדנו בענין ההשתחואה למראה העזרה החריבה.

ושמעתי בשם אחד מגדולי חכמי המוסר זצ"ל, שנתעורר מתוך לשון הרא"ש, שנכנס יכניה להשתחוות ליטול רשות לצאת לגולה, שאנו למידין מכאן צורת הגלות שערך יכניה יחד עם הגולה אשר הגלה נבוכדנצר מלך בבל העומד בראש חיילותיו להחריב את ירושלים, ואילו יכניה עוזב את העיר בדרך כבוד ובגינוני מלכות, ואינו יוצא אלא אחרי נטילת רשות מאת מלך הכבוד, והשער שיצא בו נקרא "שער יכניה", כדי שידעו הכל כיצד יצא יכניה בראש גולים, והיא הערה נפלאה עכ"ד.

★ ★

וכתב בספר עלי תמר על הירושלמי (פ"ד דסוכה ה"ה): ודע, דעפ"י דברי הרא"ש הנ"ל הכותב (קס"ט) שיכניה טרם שיצא לגלות, נכנס ליטול רשות, נראה שמי שהולך מישיבה שלמד בה, שיש לו ליטול רשות מכותלי הישיבה וה"ה כשהולך לעיר אחרת יש לו ליטול רשות מביהכנ"ס וביהמ"ד. ובשו"ת רבי שאול משה בהקדמה מביא, שחו"ז הרב ז"ל בנסעו מביתו היה ניגש לארון ספרים ואמר עתה אקח רשות מהספרים לנסוע וכו', ובוודאי ראה כן אצל רבותיו ויש לזה סמוכין מהנ"ל ע"כ.

★ ★

ובספר דברי מחוקק כותב: שאלוני (על דברי הרא"ש הנ"ל), הא במלכים ב' כ"ד כתיב בן שמונה עשרה יהויכין במלכו ושלשה חדשים מלך בירושלים וגו' ויעש הרע וגו' ככל אשר עשה אביו ע"כ, הרי משמע שיכניה לא היה צדיק, דיהויכין הוא יכניה.

ונראה בדרך שפירש המלבי"ם (ירמיה כ"ב פסוק כ"ד) "כי אם יהיה כניהו בן יהויקים מלך יהודה חותם על ידי ימיני כי משם אתקנך" ע"כ, ופירש שם המלבי"ם בד"ה כי אם יהיה כניהו, ז"ל, מפני שהוא בן יהויקים, שלכן נגזרה עליו הגזרה, ולכן הגלהו נבוכדנצר בעון אביו ע"כ, ולפי"ז א"ש ודו"ק.

★ ★

פרק שלישי

במשנה: המזבח היה ל"ב על ל"ב וכו'.

על הפסוק "המזבחה" בפ' ויקרא (א' ט"ו) נמסר במסורה ל"ב פעמים, של"ב פעמים בתורה כתוב תיבת "המזבחה". וכתב שם באגרא דכלה (לבעל הבני יששכר) שהוא רמז לזה שהמזבח הי' ארכו ל"ב אמה על ל"ב אמה.

★ ★

במשנה: נמצא כ"ד על כ"ד מקום המערכה כו' שנאמר והאריאל שתים עשרה אורך בשתים עשרה רוחב רבוע, יכול שאינו אלא י"ב על י"ב, כשהוא אומר על ארבעת רבעיו מלמד שמן האמצע הוא מודד י"ב אמה לכל רוח.

הנה הגר"א בביאורו ליחזקאל (מ"ג ט"ז) פירש פסוק זה כפשוטו, שהמזבח יהי' רק י"ב אמה על י"ב אמה. ותמה במלבי"ם (שם י"ג) אמאי נאיד מפירושו של המשנה שמאמצעותו הוא מודד, ויש כאן כ"ד על כ"ד אמה?

ותירץ דהגר"א הוכרח לפרש כן אליבא דהלכתא - דכתב הכס"מ (פ"ג מהל' עבודת יוהכ"פ) דהרמב"ם פוסק כראבי"ה דכולי' מזבח בדרום קאי, וא"כ התינח בבית שני שרוחב העזרה הי' קל"ה אמה על קפ"ז אמה, א"כ המזבח שהיה עם הכבש ס"ב אמה, שפיר עמד בעזרה. אבל בבית דלעתיד שהעזרה תהיה רק ק' על ק' אמה, איך יעמדו המזבח של ס"ב אמה בדרום.

ובשלמא למ"ד דכולי' מזבח בצפון או למ"ד חציו בצפון וחציו בדרום - ניחא, אבל לראב"י קשה, לכן שפיר - הוכרח הגר"א לפרש אליבי' - והוא אליבא דהילכתא, כפשוטו, שרוחב המזבח הי' רק י"ב על י"ב, ואם כן שפיר נכנס בהעזרה דלעתיד.

★ ★

במשנה: והיסוד היה מהלך על פני כל הצפון ועל פני כל המערב ואוכל בדרום אמה אחת ובמזרח אמה אחת.

בזוהר הק' פ' בראשית (בהשמטות לדף מ"ז ע"א, והובא בילקוט ראובני פ' ויקרא אות קמ"ז) כתב בזה רעיון נפלא בטעם אותן רוחות שהיה בהן יסוד למזבח, ואותן רוחות שלא הי' היסוד אוכל בהן רק אמה אחת.

והכלל הוא שאותן שבטים שלא חטאו במכירת יוסף, היה ברוח שלהם [כפי דגלי המדבר] יסוד [-"צדיק יסוד עולם"], ואותן השבטים שחטאו במכירת יוסף לא הי' ברוח שלהם יסוד.

ולכן, במערב היו - בנימין אפרים ומנשה שלא חטאו במכירת יוסף, משום כן הי' היסוד הולך על פני כל רוח המערב, כמו כן בצפון היו - שבט דן אשר ונפתלי שהיו בני השפחות, שלא היו צהובים ליוסף, ולכן הי' היסוד מהלך על פני כל הצפון.

רוח מזרחית הי' שם - יהודה יששכר וזבולון בני לאה, אמנם יהודה אמר מה בצע וגו', והציל את יוסף ממיתה, לכן כנגדו היה יסוד, והיה אוכל אמה אחת במזרח.

וכמו כן רוח דרומית הי' שם - ראובן שמעון וגד, ושמעון הי' שונא גמור ליוסף שהשליכו לבור, אבל ראובן ביקש להצילו, וכן גד בן זלפה הוא, לכן הי' אוכל שם אמה אחת. והדברים נפלאים, ועיין שם עוד.

דף ל"ו ע"א

במשנה: ורבובה היתה לו במערבו.

בביאור שם זה כתב בתוס' יו"ט על פי הרמב"ם והרע"ב שהוא מלשון "ארובה" ומלשון "נבוב" שהוא חלון חלול. ובליקוטים שבמשניות מביא מס' עץ החיים שהוא

מלשון ״רבב״ - שומן, שבעוף יש שומן, ופסולי חטאת העוף זורקין לשם.

★ ★

לגבי מקום הרבובה, מתבאר מתוך דברי התוס׳ יו״ט שזה היה א] בקיר הכבש לצד מערב. אמנם ברש״י פסחים ל״ד ע״א (הובא בתפא״י בבועז אות ג׳) מבואר שזה הי׳ ברצפה של העזרה ב] לצד מערבו של המזבח, וביאר טעמו שכיון שמקום זה הוא בשביל פסולי חטאת העוף, והרי אין מעילה מועלת בראשו של מזבח (זבחים פ״ז ע״א), לכן סובר דא״א לומר שהרבובה הינה ע״ג הכבש. ובדעת שאר המפרשים כתב די״ל דהיינו דוקא בשטח שע״ג הכבש במזבח אין מעילה, ולא שטח שבתוך הכבש, והרי הרבובה היתה חלון בתוכו. דיעה שלישית כתב התפא״י בשם הראב״ד ג] שכיון שרביבה היא נקראת מלשון ארובה, והרי כל ארובה היא בתקרה למעלה, כמו כן כאן היתה הרביבה בכבש עצמו למעלה לצד מערב, ולא בצדו של הכבש.

★ ★

במשנה: נפגמה אחת מהן היא פסולה וכולן כשרות.

כתיב ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה ותחללה (שמות כ׳ כ״ב).

והנה הפסוק מתחיל לדבר על המזבח ומזבח הוי לשון זכר, שהרי אומרים המזבח הזה ואין אומרים המזבח הזאת, וא״כ קשה המשך הפסוק, לא תבנה ״אתהן״, ״עליה״, ״ותחללה״ דהוו בלשון נקבה.

וי״ל דאיתא במסכת מדות פ״ג מ״ד, ומביאים משם אבנים שלמות שלא הונף עליהן ברזל שהברזל פוסל בנגיעה ובפגימה לכל דבר. נפגמה אחת מהן, היא פסולה וכולן כשרות. והרמב״ם (בפ״א מהלכות בית הבחירה הט״ז) השוה את האבן שנפגמה ואת האבן שהונף עליה ברזל, ובשניהם כתב דאותה האבן פסולה והשאר כשרות, וא״כ י״ל דלא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה ותחללה קאי על האבן, דאבן ודאי דהוי לשון נקבה, וזה מה שהתורה מחדשת לנו כאן דאם הנפת חרבך, אפילו על אבן אחת, ותחללה, את האבן הזאת.

והנה הרמב״ם (שם) כתב אבן שנפגמה או שנגע בה ברזל, אחר שנבנית במזבח או בכבש, אותה האבן פסולה והשאר כשרות. ובפירוש היעב״ץ (מהגר״י עמדין) שהודפס בסוף ספר הרמב״ם, עלה ונסתפ״ק, דמלשון הרמב״ם ״אבן שנפגם או שנגע בה ברזל אחר שנבנית במזבח״ משמע דדוקא בכה״ג דנבנה בכשרות, אבל בנאו מתחילה אפילו באבן אחת פגומה, כולו נפסל, כיון שנעשה בפסול, או דלמא הוא הדין אם היתה פגומה אבן אחת מהמזבח קודם שנבנית וקבועה במזבח, נמי לא מיפסל כוליה, אלא הפגומה לבד פסולה והשאר כשרות, ודנקט לאחר שנבנית לרבותא, דלא תימא כשנפסלה לאחר שנבנית, כיון דמחוברין בבנין ליפסיל כוליה מזבח וליחשביה כחד אבן, אבל אם קדם פסולה קודם שנקבעה במזבח, דאכתי לא הוו מחוברין בהדדי, פשיטא דלא פסלה לכל המזבח, אלא איהי לחודא פסולה, כיון שלא אירע פסול במזבח, וסיים שם, דיש פנים לשני אלו הפירושים, מהמשנה אין הכרע וצ״ע.

והנה פסוקנו מדבר בפשטות על בנין המזבח, ואם אכן, כי חרבך הנפת עליה ותחללה, קאי על אבן, א״כ כתוב כאן דגם בשעת בנין המזבח אם הניח אבן אחת כזו של חרבך הנפת עליה - ״ותחלליה״, אין זה פוסל את כל המזבח, ודי בסתירת אותה האבן, וזה כאידך גיסא של ספיקת הגריעב״ץ, דגם אם אבן אחת נפסלה לפני שנקבעה במזבח והמזבח נבנה גם מאבן זו הפסולה, אינה פוסלת את כל המזבח ודי בהחלפתה, כיון דלכל אבן דין בפני עצמו, ואין אבן אחת - הגם שהונף עליה ברזל מלפני שנקבעה במזבח, פוסלת את המזבח כולו, וכן איתא במכילתא סוף פרשת יתרו, לא תבנה אתהן גזית, הן פסולות, ולא המזבח כולו פסול.

(יקרא דאורייתא סו״פ יתרו בשם הגאון רבי צבי רוטנברג של״ט״א)

★ ★

במשנה: ומלבנין אותן פעמים בשנה, אחד בפסח ואחד בחג. וההיכל פעם אחת, בפסח.

כתב הרה״ק מסוכטשוב זצ״ל בשם משמואל (פר׳ לך):

ידוע הוא, דגוון לבן רמז לחסד. לכן בפסח - זמן השפעת חסדים, הוא זמן ליבון לכל. גם למזבח וגם להיכל. אלא המזבח שבו מכפרין על האדם, בניגוד למדת הדין האומרת: הנפש החוטאת היא תמות (כדאיתא בירושלמי ב״ק דורות) צריך ליבון פעמים בשנה, להראות שכל מציאותו רק חסדים. אך, ההיכל, שהוא מדת מלכות, שיסודה בגבורה,

אית דין ואית דיין, מלבנין אותו רק בפסח זמן השפעת חסדים עכד״ק.

★ ★

במשנה: לא היו סדין אותו בכפים של ברזל שמא יגע ויפסול כו׳.

ברש״י יומא (י״ב ע״א) כתב דהכהנים הי׳ מהפכין האימורין בצינורא, דהיינו מזלג של ברזל.

והקשה שם ברש״ש שהרי כאן מבואר שאין סדין אותו בכפיס של ברזל שמע יגע ויפסול, ואם כן איך השתמשו במזלגות של ברזל, ול״ל חששו פן יגע הברזל במזבח ויפסלנו.

ותי׳ בהגהות טל תורה (להגר״מ אריק ז״ל, זבחים פ״ה ע״א) על פי מש״כ במנ״ח (מ׳ מ״א) שאין איסור לנגוע רק אם נוגע באבן ממש, אבל אם נוגע בסיד שעל גבי המזבח לא, ולהכי לא היה חשש במזלגות של ברזל כיון שהיה המזבח סד בסיד, עיי״ש עוד.

בס׳ חוקת היום להגה״ח ר׳ שלום בראנדר ז״ל יומא (י״ב ע״א) כתב לתרץ דשאני הקרבנות שע״ג המערכה, שיש שם הרבה עצים ובשר ודשן, ורחוק הוא החשש שמא יגע עם המזלג במזבח עצמו, משא״כ כשסדין בכפיס של ברזל שפיר יש חשש שיגע באבן עצמו. ועוד תירץ דהכהנים בעבודתן זריזין הן, וליכא למיחש שמא יגעו באבנים, משא״כ באומנים הסדים את המזבח, שפיר יש לחשוש שישגו ויגעו באבן.

★ ★

במשנה: לא היו סדין אותו בכפים של ברזל שמא יגע ויפסול שהברזל נברא לקצר ימיו של אדם והמזבח נברא להאריך ימיו של האדם, אינו בדין שיניף המקצר על המאריך.

במדרש שה״ש א׳ (על הפסוק לריח שמניך טובים) איתא שר׳ יהושע כשראה את האבן שישב עליו ר׳ אליעזר ולימד תורה, נשק את האבן, ואמר האבן הזאת דומה להר סיני, וזה שיושב עליה דומה לארון ברית.

הגר״ח שמואלביץ ז״ל (בשיחות מוסר מאמר ג׳) מאריך, שרואים מכאן שכל חפץ שמשתמשין בו לקדושה, אז נטבע הקדושה והטהרה ומשתרשת בתוך אותו חפץ, עיי״ש הרבה דוגמאות לזה.

וזה לעומת זה, אם משתמשים בחפץ לרוע, אז אותו חפץ טבוע בו תכונות רעות וגרועות, ובזה מבאר מ״ש כאן אינו בדין שיונף הברזל שמקצר ימים, על המזבח שמאריך ימים. וקשה שהרי הברזל אינו מקצר ימים, רק האדם שאוחז בו הוא המקצר ימים.

אלא הוא הדבר אשר דברנו, שאם משתמשים בברזל בשביל רציחה, ממילא הברזל בעצמו נטבע בו, שתכונתו הוא שמקצר ימים.

★ ★

במשנה: הכיור היה בין האולם ולמזבח, ומשוך כלפי דרום.

כתב הרה״ק מסוכטשוב זצ״ל בשם משמאל (פר׳ כי תשא): יש להתבונן על מקומו של הכיור. שימושו של הכיור היה כדכתיב (שמות ל, יט): ״ורחצו אהרן ובניו וגו׳ בבואם אל אהל מועד וגו׳ או בגשתם אל המזבח״. אם כן מהראוי היה שהכיור יעמוד לפני המזבח, ולא לאחוריו. ויותר מזה: בין הכבש למזבח, היה רוחב אמה אחת בלבד. וכמה זה מכביד על הכהן, הרוצה לעבוד במזבח שהוא צריך להקיף את המזבח, ולעבור במקום צר, בכדי לקיים מצות קידוש.

נוסף לזה, יש גם להתבונן, על עצם ״המזבח״. למה הוא נקרא בשם כזה, והלא מעולם לא שחטו עליו שום זבח ורק על ידו זבחו. ויותר קשה על המזבח הפנימי, שהיה מיועד בעיקרו לקטורת, ולמה המה נקראים בשם מזבח?

אלא שני המזבחות מרמזים על הלב והמוח של האדם. מזבח החיצון - הוא הלב, ובו כתיב (ויקרא ו, א) ״אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה״ - היינו אהבה להשי״ת בלי גבול ״רשפיה רשפי אש, שלהבת יה״ מזבח הקטורת - הוא המוח, קטורת היא התקשרות, מקשר דעתו בו יתברך, ומתבונן בגדולתו. זהו הצד החיובי. ומצד השלישי: אש תמיד, שורף את אש התאוה של האדם, וזובח את יצרו. ובמקביל: מזבח הפנימי - זובח את היצר שבקליפת המוח, המבלבל את האדם בדעות אפיקורסיות, עד שהופך אות הרע לטוב. שתי המזבחות הללו, נקראים איפוא בצדק, בשם זה.

כל זה ניחא, באדם שכבר הגיע למדרגה זו, שיוכל לקבל ולהמשיך עליו, ההשפעה הנ״ל. אך מה יעשה האדם המלא עבירות, וכבול בעבותות היצר, במדה כזו שאינו יכול לקבל ההשפעה של שתי המזבחות הנ״ל. עבורו תיקנו את

״הכיור״. שמטרתו קידוש וטיהור - והיא התשובה. אך בכדי להגיע אל הכיור - התשובה הדרך צר מאד, וצריך להיות ״דוחק ונכנס״, כי היצר סוגר על האדם את דרכי התשובה. לכן צוותה התורה כי לפני הכיור, יעמוד המזבח, כאשר האדם מתקרב אל המזבח וקולט מרחוק להבת אש הקודש מן השמים, ריח הטהרה השופע ממנו. נדלק בקרבו אש קודש, ובכל כוחו הוא מתגבר ועובר את המעבר הצר והקשה, מגיע אל מקום הטהרה, ושב אל השי״ת בכל לבו.

וזה רמוז גם כן במה שאמרו (תמיד כ״ח ע״א) ״מהלך לאור המערכה״ וכו׳ קידש ידיו ורגליו - אור המערכה סייע בידו להגיע אל הכיור התשובה עכד״ק.

★ ★

במשנה: כלונסאות של ארז היו קבועין מכתלו של היכל כו׳ ושלשלאות שבהן פרחי כהונה עולים ורואין את העטרות כו׳.

בסה״ק פני מנחם לחנוכה (תשנ״ה, נר ראשון בכתבים): אי׳ במשנה כלונסאות של ארז היו קבועין מכתלו של היכל כו׳ ושלשלאות שבהן פרחי כהונה עולין ורואין את העטרות, שנאמר והעטרות תהי׳ לחלם וגו׳, לזכרון בהיכל ה׳. השתוקקו לראות הקדושה ועבודת כהן גדול, דלא היו רשאין להיכנס, כדאי׳ בגמ׳ (יומא מ״ד ע״א) תנן התם כו׳ לא שנו אלא בשעת הקטרה דהיכל, אבל בשעת הקטרה דלפני ולפנים מהיכל פרשי וכו׳.

פרחי כהונה עולין ורואין את העטרות, באחרונים פירשו (עי׳ תפא״י שם) לראות יפיין, ולא עיינו ברא״ש (שם) שאין לפרש לראות יפיין, דהא קיי״ל קול מראה וריח אע״פ שאין מעילה יש איסור, אלא לראות אם צריך תיקון.

ואולי הרמז תיקון נפשם, כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, כל המצוות לתיקון הנפש.

עטרות - רומז למדרגות, בעטרה שעטרה לו אמו (שה״ש ג׳ י״א) וכמ״ש (במדרש ריש שהש״ר) עשתה יראה עטרה לראשה. ארז - רמז דכתיב צדיק כתמר יפרח כארז בלבנון ישגה.

ואיתא שם שהכלונסאות שלא יבעט, הרמז כמו שאמר רבי יוחנן בן זכאי היכל היכל וכו׳ [שגער בדלתות ההיכל ואמר עד מתי אתה מבעית עצמך כו׳] (יומא ל״ט ע״ב).

★ ★

ושם (במאמרים): בתפארת ישראל מבאר שפרחי כהונה מתוך שילדים הם, קלים ברגליהם לעלות על ידי שרשרות, וגם משתוקקין לראות יופי מלאכת העטרות שממעל לחלונות ההיכל. אולם זה טעות, כמו שכתב בפירוש הרא״ש שם, שאין לפרש שעולין לראות הנוי של ההיכל, שהרי איתא קול מראה וריח אעפ״י שאין בהם מעילה, יש בהם איסור, אלא שהיו עולים לראות אם צריך תיקון בהיכל.

וקצה קשה, הלא לצורך תיקון, היו אומנים מותרין להיכנס, ואפילו לק״ק היו מותרים להיכנס לצורך בדק הבית (לקמן פ״ד מ״ה), ובודאי שלהיכל מותר, ועוד שגם לכהנים עצמם מותרים להיכנס להיכל שלא בשעת עבודה כו׳, ולמה היו פרחי כהונה נתלים לראות.

אולם יתכן שהיו משתוקקים לראות את ההיכל, כדי לזכות לתיקון הנפש, וזוהי כונת הרא״ש - לראות אם יש דבר הצריך תיקון, לא כדי לראות יופי ההיכל אלא לתקן את נפשם.

איתא בספרים שקליפת יון היתה ריבוי יופי בחיצוניות, ״יון״ אותיות ״נוי״, הם הכניסו את הפאר בחיצוניות, בנו היכלות ושאר עניני יופי, אבל בני ישראל צריכין לידע כי - ההוד וההדר לחי עולמים, ואכן איתא בשלה״ק ובמקובלים שחנוכה הוא ענין ״הוד״, הנוי והנצח - לחי העולמים, נוי דקדושה הוא הנוי האמיתי, שא נא עיניך, אל תתן עיניך בנוי (עי׳ תענית כ״ו ע״ב). ואם נשמרים ומסתכלים כפי שצריך, והיכן שצריך - יכולים להתעלות.

וזהו ענין ״פרחי כהונה עולין ורואין את העטרות״, שבימי הנעורים, יכולים לראות ולהביט יותר בניקל מה שצריך לתקן, לעשות תשובת המשקל עכלה״ק.

★ ★

במשנה: ושרשרות של זהב וכו׳ ורואין את העטרות.

כתב המפרש, שהיו עולין ליהנות בהדר ויופי העטרות, אמנם הרא״ש הקשה מלקמן (פ״ד מ״ה) שהיו משלשלין את האומנין בתיבות לקודש הקדשים כדי שלא יזונו עיניהם מבית קה״ק, ובפסחים (כו.) מבואר דאע״ג שקול מראה וריח לית בהו משום מעילה מ״מ מדרבנן

אסור [ועי' רמב"ם ספ"ז מביה"ב שגם הנכנסין להיכל לתקן נכנסו בתיבות].

★ ★

וכתב חכ"א בקובץ קול התורה (קובץ נ"ז ס' לד): ולכאו' אפשר לישב פירוש המפרש, שהרי הנביא אמר שהעטרות יהיו לחלם וגו' לזכרון, וכתב הרד"ק בשם י"מ שיהיו נזכרים בפי הדורות הבאים כי היו שמותם כתובים ומפותחים בהם, וכיון שהיה ענין שיראו העטרות ויהיו עושיהם נזכירם לטובה, לא אסרו חכמים ליהנות מנויים.

★ ★

וע' במפרש שהעטרות היו בחלונות, וכ"כ תוס' בגיטין (ז.) בשם הגאונים, והקשה הרא"ש דלא משמע כן בפסוק, דכתיב שהיו העטרות עבור הכהן הגדול (והמלך). ותירץ שהיו שני מיני עטרות, דלא כפשוטה של מקרא, וע' בפירוש מהר"י קרא (זכרי' ו' פסוק י"א וי"ד).

אמנם הרד"ק והמלבי"ם פירשו שתלו את העטרות של הכה"ג והמלך בתקרת האולם (וכן משמע מרש"י), וא"כ י"ל שלעולם לא הוקדשו ולא היה בהם איסור מעילה ע"כ. ועיין שם באברבנאל דברים נפלאים.

★ ★

במשנה: וגפן של זהב היתה עומדת על פתחו של היכל וכו' כל מי שהוא מתנדב לה או גרגיר או אשכול מביא ותולה בה.

בטעם שעשו הזהב בצורה של גפן כתב הרמב"ם בפיהמ"ש: ועשו צורת גפן של זהב על פתחו של היכל, להתברך כגפן, לפי שכנסת ישראל נמשלה לגפן, כמו שהוא מפורסם בכתוב [חולין צ"ב ע"א].

ובתוס' חדשים בשם מהר"ש חסיד כתב על פי מה דאיתא בחולין (שם): גפן זו תורה, שלכן היה מודלה הגפן ע"ג כלונסות, להורות מה גפן צריך סעד, אף תלמידי חכמים צריך לסעדם ולתמוך בהם. ומה"ט שהנדבה מהזהב שבו, היה נותן לכהנים כדאיתא ביומא (דף ל"ט), למען יחזקו בתורת ה' (עיין חולין ק"ו ע"ב).

עוד טעם כתב, שמכיון שהכהנים אסורים להיות שתויי יין, בשביל העבודה שעשו עבור כל ישראל, לכן מן הראוי שיחזיקו אותם ויפרנסום, ולכן עשו בצורת גפן,.

ובתפארת ישראל (אות ע"ח) כתב שכמו שבשעת שחיטת התמיד הזכירו את "חברון" - להזכיר זכות האבות הקבורים במערת המכפלה אשר בחברון, כמו כן אחז"ל (שמות רבה פמ"ד) שגפן מזכיר זכות אבות, מה גפן חיה ונשענת על עצים מתים, כך ישראל נשענים וקימים בזכות האבות שמתו, לכן עשו הזהב בצורת גפן, להזכיר זכות אבות שעליהם אנו נשענים.

פרק רביעי

דף ל״ו ע״ב

במשנה: וארבע דלתות היו לו וכו׳.

כתב הגאון ר׳ משה לייב ליטש רוזנבוים זצ״ל בספרו בעליל לארץ:

ברמב״ם (פ״ז מה׳ כלי המקדש הי״ז) מבואר דהיה פרוכת בפתחו של היכל, ולא משמע כן במשנה דקתני ד׳ דלתות היה לו, ולא הזכירה כלל מפרוכת, ועיין במשנה למלך שם.

ולפענ״ד נראה דהוא פלוגתא בתוספתא דשקלים (פ״ג הי״ג) וז״ל: פרוכת אורכה מ׳ אמה ורוחבה כ׳ וכו׳ מעשה חושב, ועוד אחרת היתה שם אורכה עשרים אמות ורוחב עשר מעשה רוקם, והיתה פרוסה על פתחו של היכל מבחוץ, ר׳ יהודה אומר זו שמוציאין אותה מבפנים היתה מקופלת אחד לב׳ וב׳ לד׳, והיתה פרוסה על פתחו של היכל מבחוץ, אמרו לו אחר ששימש בקדושה חמורה ישמש בקדושה קלה וכו׳.

וי״ל דבהא פליגי, דתנא קמא סבירא ליה דהיה בפתחו של היכל ג״כ פרוכת, ורבי יהודה סבירא ליה דדוקא כשנתישנה הפנימית, כי היכא דלא תתבטל ותגנז היו נותנים אותה על פתחו של היכל, אבל זולתו לא היו עושים לה פרוכת כלל כיון דהיו דלתות, ותנא קמא פליג וסבירא ליה דאסור, דאין מורידין לקדושה קלה, ועוד כיון דהוי מעשה חושב.

★ ★

ונ״ל בהיות דהיתה מקופלת אחד לד׳ היתה כבידה, והיה צריך כהן אחד להגביה לו את הפרוכת הלז, ונ״ל בהיות דפרוכת עוביה טפח וכדאיתא במשנה דשקלים (פ״ח מ״ה), וא״כ כשנכפלת לד׳ הרי עוביה ד׳ טפחים, ור׳ יהודה הוא לשיטתו דסבירא ליה [כאן] דד׳ דלתות היכל בתוך הפתח היו עומדים, א״כ לא נשאר מעובי הדלתות מבחוץ כי אם חצי אמה דהוא ג׳ טפחים, א״כ לא היה אפשר לפורסה בתוך הפתח דלא הוי כי אם שיעור ג׳ טפחים, והפרוכת הרי היא ד׳ טפחים, לפיכך [סבירא ליה] שהיתה פרוסה מבחוץ, ודו״ק ע״ש.

★ ★

במשנה: שכל הבית טוח בזהב חוץ מאחר הדלתות וכו׳.

בשו״ת דובב מישרים (ח״א סימן ס״ד) כתב הגאון מטשעבין זצ״ל בשם בנו החריף הרה״ג ר׳ יעקלי שיחי׳ (הי״ד) דבתפילין ל״ש החשש דמנומר שהוא משום זה אלי ואנוהו. דהא כתבו התוס׳ במנחות (דף ל״ב ב׳ ד״ה הא) בשם ר״ת דס״ת בעי שרטוט משום זה אלי ואנוהו, אבל תפילין דמכוסין בעור לא בעי שרטוט דלא שייך בהם נוי.

וראה בשו״ת חזון נחום (סי׳ ט׳) שהביא שכ״כ הגאון בית יצחק בשו״ת (או״ח סי׳ ז׳ אות חטאת), וכ״כ הרמב״ם פ״א מה׳ תפילין הי״ב אבל תפילין א״צ שרטוט לפי שהן מחופין ע״ש.

וציין הגאון מטשעבין זצ״ל שם, דבהגהות הגרי״ש נתנזון על מס׳ מדות הביא בשם הגר״א שהביא ראי׳ ממתניתין כאן הנ״ל דאחורי הדלתות לא היה טוח בזהב לפי שלא היה נראה ע״כ.

ואולם הגאון מטשעבין זצ״ל כתב גם שצ״ע מדברי המרדכי (בה׳ קטנות סוף ה׳ תפילין) שהביא בדרכי משה (או״ח סי׳ ל״ב סק״א) שכתב דמצוה ליפות המצוה מבחוץ למראית העין, ״וכ״ש מבפנים״, שהרי בית המקדש מפנימה זהב טהור, וכ״פ הרמ״א בשו״ע שם סעיף ד׳ עכ״ל.

★ ★

וכתב הג״ר יצחק נחום קופרשטאק זצ״ל בקובץ דרך כוכב מיעקב (קובץ ג׳ ע׳ לב):

ויש להעיר על המרדכי שהביא ראי׳ דכ״ש מבפנים, שהרי ביהמ״ק בפנים היה זהב טהור, וצ״ע, דהלא התם שפיר היה נראה לנכנסים בפנים, וממילא אין ראיה לתפילין שהם מכוסים בעור ולא נראה.

שו״ר בבאור הגר״א באו״ח (סימן קמ״ז סק״ו) שהשיג באמת על המרדכי מה״ט וכתב, דמשם אין ראי׳ כיון דנראה, והביא ראי׳ להיפך מההיא דמדות דאחורי הדלתות לא היה טוח בזהב וכנ״ל.

ונראה שגם דעת התוס׳ והרמב״ם דאין ראי׳ מביהמ״ק כיון דהיה נראה גם מבפנים, משא״כ תפילין דכיון דמכוסין בעור א״צ שרטוט.

ולכאורה י״ל, דמש״כ המרדכי ״וכ״ש מבפנים״ כוונתו הוא על בית קדשי הקדשים - שהיה מבפנים זהב טהור שנא׳ (מלכים א׳) ויצף שלמה את הבית ״מבפנימה״ זהב טהור ופירש״י בית קדשי הקדשים, ועי׳ במס׳ שקלים (פ״ד משנה ד׳) שהיה מצופה על הכתלים והתקרה והרצפה בזהב.

מיהו זה אינו, דהרי הכהן גדול היה נכנס לשם ביוה״כ בשעת העבודה ארבעה פעמים, ועיין בר״ן בפ״ב דמגילה שכתב הטעם דמזוזה צריכה שרטוט, משום דנבדקת (פעם) פעמיים בשבוע, הרי מבואר דאע״ג שהיחיד בודק אותה - ורואה בפנים - פעמיים בשבע שנים ל״ח מחופה, וא״כ כ״ש הכא דכהן גדול היה נכנס שם בכל שנה ארבעה פעמים.

אכן צ״ע על הראיה שהביא הגר״א ממתניתין דמדות (פ״ד מ״א) דאחורי הדלתות לא היה טוח בזהב לפי שלא היה נראה, דטעם זה ניחא רק בשעה שנפתחות הדלתות, אבל כשנעלו הדלתות שפיר היו רואים מקום זה שאינו מצופה זהב עכ״ד.

דף ל״ז ע״א

במשנה: **ושלושה ושמונים תאים היו שם וכו׳.**

בטעם שם זה ״תאים״ כתב במצודות ציון (יחזקא׳ מ׳ י״ז) על הפסוק ״והתא, קנה אחד אורך וגו׳״, שנקרא כן על שם שהוא גבול של הבנין, והוא מלשון ״תתאו לכם״ (במדבר ל״ד ח׳) שהוא ענין גבול.

ובמלבי״ם שם (בביאור החלות) כתב ביאור אחר, שהוא מזומן אל הבא והנכנס, והוא מלשון ״אתא״ בוקר וגם לילה (ישעי׳ כ״א י״ב), שזהו ענין של ביאה. ועיין רש״י במדבר (ל״ד ח׳).

★ ★

במשנה: **ושלושים ושמונה תאים היו שם וכו׳.**

בתפארת ישראל (אות כ״ד) כתב דלא ידענו גובהם של התאים, ובהגהות תפארת יעקב מביא מס׳ תבנית ההיכל שהיו גבוהים ה׳ אמות. ובצורת בית המקדש (אות ס״ג) כתב התפא״י שאורכן היה קרוב לי״ד אמות.

אמנם ברש״ש (לקמן משנה ה׳) מביא מהראב״ד (הל׳ בית הבחירה פ״ד ה״ט) שיוצא מדבריו, שהתאים היו גבוהים יותר מו׳ אמות.

★ ★

במשנה: **וההיכל מאה מאה על רום מאה [אמה].**

על פי זה יש לפרש מה שנאמר בתהלים (קכ״ט ג׳) ״על גבי חרשו חורשים האריכו למעניתם״ על פי המבואר כאן שההיכל היה ארכו וגבהו - מאה אמה, וזהו מה שקונן המשורר שהגוים חרשו על גבי, והאריכו מענה המחרישה, שהוא מאה אמה (כמבואר בתמורה י״ג ע״א), על גבי ההיכל שהוא גם כן מאה אמה (כמבואר כאן במשנה).

★ ★

במשנה: **ומסבה היתה עולה מקרן מזרחית צפונית לקרן צפונית מערבית שבה הי׳ עולה לגגות של תאים, היה עולה כו׳ עד שהוא מגוע לפתחה של עלי׳ כו׳ ובפתחה של עלי׳ היו שני כלנסות של ארז שבהן היו עולים לגגה של עלי׳.**

התפארת ישראל בצורת בית המקדש (אות ס״ה) מבאר שהמסיבה היתה כעין גשר, והיא היתה מגיע עד פתחה של עלי׳, ומעלי׳ היו עולין ע״י המדריגות שבכלונסות לגגה של עלי׳.

אמנם הגר״א בביאורו על המשנה כאן, כתב שהמסבה היתה מגיעה עד למטה מפתחה של עלי׳, ובהכלונסאות היו עולים לעלי׳, דרך פתח העלי׳, ומשם היו עולים לאחמ״כ לגגה של עלי׳, על ידי הכלונסאות.

ואע״ג דבמשנה לא שנה רק שעולין - לגגה של עלי׳, מצאנו כן שהתנא השמיט מה שהזכיר כבר מקודם, ונקט אח״כ דבר אחר ומתכוין גם מה שהזכיר מקודם.

והביא דוגמא לזה משנה בנדרים (רפ״ו) הנודר מן המבושל מותר בצלי כו׳, אמר קונם כו׳ אסור במעשה קדרה רך. וקשה דהו״ל למימי אסור בצלי ובשלוק ובמעשה קדרה, אלא כיון דאיירי בצלי ובשלוק ברישא, השמיטו בסיפא, והוסיף רק מעשה קדרך רך, אבל כוונתו גם לצלי ובשלוק שהזכיר כבר מקודם.

וה״נ ה״פ: שבהן היו עולין - למאי שהזכיר מקודם, דהיינו העלי׳, והיו נמי עולים בהן לגגה של עלי׳, ועיין ברש״ש.

★ ★

במשנה: ולולין כו׳ שבהן היו משלשלין את האומנים בתיבות. כדי שלא יזונו עיניהם מבית קודש הקדשים.

כתב הרמב״ם (הל׳ בית הבחירה פ״ז הכ״ג): וכל הנכנסין להיכל לתקן יכנסו בתיבות. והכסף משנה הביא מקורו טהור ממשנה מדות (פ״ד מ״ה): ולולין כו׳ היו משלשלין את האומנים בתיבות, כדי שלא יזונו עיניהם מבית קודש הקדשים.

ותמה הכסף משנה דממשנה זו משמע דרק בקודש קדשים החמירו שלא לזון את עיניהם. ומנ״ל להרמב״ם שגם בהיכל נכנסו בתיבות? ועיין שם במשנל״מ מה שכתב בזה.

ונראה דהרמב״ם למד זה ממה שאמרו בשבועות (ט״ז ע״א): א״ר אליעזר שמעתי כשהיו בונין בהיכל (-בתחילת בנין ביהמ״ק השני ע״י עזרא), עשו קלעים להיכל וקלעים לעזרות, אלא שבהיכל בונין מבחוץ כו׳. ופירש״י שהיו נותנים את הקלעים לפנים מן החומה, שכשבונים את החומה - לא יזונו את עיניהם מן ההיכל. הרי לנו מקור נאמן לדברי הרמב״ם שגם אצל ההיכל עשו סייג ומחיצה שלא יזונו את עיניהם, ולכן שפיר כתב שכל הנכנסים להיכל לתקן נכנסים בתיבות.

★ ★

והנה לעיל (פ״ג מ״ח) תנן: ושרשות של זהב היו קבועין בתקרת האולם, שבהן פרחי כהונה עולין ורואים את העטרות שנאמר והעטרות תהי׳ וגו׳ לזכרון בהיכל ה׳.

וכתב שם הרא״ש שא״א לפרש שפרחי כהונה עלו לזון את עיניהם מן הנוי, שהרי אף שקול מראה ורוח אין בהם מעילה איסורא איכא (כדאיתא בפסחים כ״ו ע״א), וכדתנן לקמן שהיו משלשלין את האומנים בתיבות. אלא עלו שם (ועיין באברבנאל (זכרי׳ ו׳) שהאריך שעטרות אלו היו רמז לעטרות שילבש משיח שיבא בב״א, ומפרש מתניתין שפרחי כהונה היו מסתכלין על העטרות, לזכרון העטרות שיהי׳ בראש המשיח ע״ש בדבריו כדי לראות אם צריכים תיקון). ומשמע שם מלשונו שחולק על הרמב״ם וסובר שבהיכל עלו פרחי הכהונה בלי תיבות לתקן, ורק בקדשי הקדשים עשו מעלה לשלשל את האומנין בתיבות.

והנה עיין בתפארת ישראל שם (אות ע״ה) שביאר שפרחי כהונה היו מטפסין ע״ג השרשות להביט ולהסתכל על יופי מלאכת העטרות. ודבריו תמוהין הם וכמו שבאמת כתב הרא״ש הנ״ל לדחות דבר זה, שהרי קול ״ומראה״ וריח אע״פ שאין בהם מעילה אבל איסור יש להן [וכן השיג על התפא״י אדמו״ר הפני מנחם ז״ל בדברות קדשו (נר ראשון דחנוכה שנת תשנ״ה) עיין שם].

ואף שבר״ש כתב גם כן כמו התפארת ישראל, י״ל דאזיל בשיטת הירושלמי שסובר דבקול מראה וריח אין בהם אפילו איסור, כמוש״כ התוס׳ פסחים כ״ו ע״א (ד״ה מעילה) וסוכה נ״ג ע״א (ד״ה אשה), אבל להתפא״י א״א לומר כן, שהרי הוא עצמו שם (פ״ד מ״ה) במשנה דמשלשלין האומנין בתיבות כדי שלא יזונו את עיניהם, כתב הטעם משום דאיסורא איכא.

(פאר הלבנון להגרש״ב ליברמן ז״ל מלונדון - צפת ח״ב סימן ה׳)

★ ★

במשנה: ואמה כלה עורב.

ובמפרש: מאבד העורבין וכו׳ כדי שלא ישב עליו שום ענף על ההיכל וכו׳.

וכתב בספר משנת שלמה להגרש״א ורטהיימר ז״ל: נראה שכתב כן ע״פ פירוש הרמב״ם בפיה״מ כלה עורב מאבד העורבים, אבל רש״י בשבת צ׳ נראה שפירש מלשון מניעה והסרה, ובערכין ו׳ הביא רש״י ב׳ פירושים א׳ מלשון מניעה כמו לא תכלא רחמיך, וב׳ מלשון מְגָרֵש העורבים כמו כייל דידבי כייל פרוחי בנדה י״ז וכגי׳ הערוך. ובערוך

(ערך כל) פירש שעשו שם צורה להבריח בה העופות מגג ההיכל ע״כ.

★ ★

במשנה: ממזרח למערב מאה אמה וכו׳ ההיכל שש ותוכו ארבעים אמה, אמה טרקסין ועשרים אמה בית קדשי הקדשים וכו׳.

מהר״ם שפירא מלובלין זצ״ל בשו״ת אור המאיר (סי׳ כ״ה) מביא בשם כ״ק אדמו״ר מהרי״ד מבעלזא זצ״ל קושיה נפלאה, דהנה הרמב״ן (בפ״ד דבית הבחירה הלכה ב) כתב: דבבית ראשון היה כותל מבדיל בין הקדש ובין קדש הקדשים עביו אמה, וכיון שבנו הבית שני נסתפק להם אם עובי הכותל היה ממדת הקודש או ממדת קודש הקדשים, לפיכך עשו קודש הקדשים עביו עשרים אמה תמימות ועשו הקודש ארבעים אמה תמימות והניחו אמה יתירה בין הקודש ובין הקודש הקדשים, ולא בנו כותל בבית שני אלא עשו שתי פרוכות, אחד מצד קודש הקדשים ואחת מצד הקודש וביניהם אמה כנגד עובי הכותל שהיה בראשון, אבל במקדש ראשון לא היתה שם אלא פרוכת אחת בלבד שנאמר והבדילה הפרוכת לכם וגו׳ עכ״ל עייש״ה.

ונמצא לפי״ז: דבבית הראשון שלא היה ספק לא היה ההיכל והק״ק ביחד רק ששים אמה כמובן, וע״ז הקשה מרן ז״ל מהמשנה כאן וכנ״ל ההיכל ממזרח למערב מאה אמה, וקחשיב ההיכל מ׳ והק״ק כ׳ ואמה טרקסין, ונמצא היה בסה״כ ס״א אמה, והרי כיון שבבית ראשון לא היה רק ששים אמה א״כ מאין הוסיפו עוד אמה אחת. ואי שפיחתו מאויר העזרה והוסיפו להההיכל, הא גם זה אסור דהכל בכתב וגו׳, ולשיטת רש״י ז״ל דגם בבית ראשון היה ס״א וההוספה לא היה במדה כ״א בקדושה ניחא, אבל לפי״ד רבינו הרמב״ם ז״ל קשה, והוא קושיה עצומה וצע״ג.

★ ★

והוסיף מהר״ם שפירא זצ״ל עוד בקושיה זו, דהא הרמב״ם ז״ל פסק כמ״ד דבכל אלו תנן וכמבואר בה׳ בית הבחירה (פ״ו הי״ד), והרי בגמ׳ דשבועות (ט״ז ע״א) מקשינן למ״ד בכל אלו א״כ איך קדיש עזרא לבית שני, והא לא היה אורים ותומים ומשני דסבר לה כמ״ד קדושה ראשונה קדשה לשעתא וקדשה לעת״ל, ועזרא לזכר בעלמא הוא דעבד, וכן פסק הרמב״ם ז״ל בה׳ ביהב״ח שם, וא״כ מעתה איך היה אפשר להוסיף על ההיכל בבית שני כיון שלא נתקדש בראשונה קדושת היכל, הא עזרא לא קידש מחדש כלל עייש״ה.

★ ★

וכתב בספר עולת תמיד להגאון בעל ערוגת הבושם זצ״ל עמ״ס תמיד (בהשמטות בסוה״ס ע׳ קיז):

ואמרתי בס״ד לתרץ קושית מרן ז״ל, עפי״ד הש״ס יומא (דף נ״א ע״ב) אמר רבי נתן, אמה טרקסין לא הכריעו בו חכמים אי כלפנים אי כלחוץ, מתקיף לה רבינא מ״ט אי לימא משום דכתיב (מ״א ו׳) והבית אשר בנה המלך שלמה לה׳ ששים אמה ארכו ועשרים רחבו ושלשים אמה קומתו, וכתיב (שם) וארבעים באמה היה הבית הוא ההיכל לפני, וכתיב (שם) ולפני הדביר עשרים אמה אורך ועשרים אמה רוחב ועשרים אמה קומתו, ולא ידעינן אמה טרקסין אי מהני עשרים אי מהני ארבעים, ודלמא לא מהני עשרים ולא מהני ארבעים וחללא קחשיב כותלים לא קחשיב, תדע דכל היכא דקחשיב כותלים חשיב לי׳ לדידי׳, דתנן ההיכל מאה על מאה ברום מאה כותל אולם חמש והאולם אחת עשרה, כותל ההיכל שש וארכו ארבעים אמה ואמה טרקסין ועשרים אמה בית קדשי הקדשים, כותל ההיכל שש והתא שש וכותל התא חמש, אלא קדושתי׳ אי כלפנים אי כלחוץ וכו׳ עייש״ה.

והנה הגאון בעל שיח יצחק ז״ל ביומא הביא להקשות בשם הרב דרך הקודש ז״ל, כיון דמסקנת הש״ס כאן דהספק היה בקדושה אי קדושתי׳ כלפנים אי כלחוץ, וא״כ איך פסק הרמב״ם דנסתפקו במדה אם היה עובי הכותל ממדת הק״ק או ממדת ההיכל וצע״ג לכאורה.

ולחומר הנושא אמינא בס״ד לתרץ הרמב״ם, עפי״מ שהקשה המהרש״א ביומא שם, דאיך מייתי הגמ׳ ממשנה דמדות אביהמ״ק דמלכים, והרי משנה דמדות בבית שני איירי עיי״ש, ועפי״ז אמרתי באמת, דהרמב״ם סובר מכח קושית המהרש״א דהגמ׳ לא הדר מספק הראשונה אי אמה טרקסין היה ממדת כ׳ דק״ק או ממדת ארבעים דההיכל, ומעתה למסקנת הש״ס דמסיק אלא קדושתי׳ אי כלפנים אי כלחוץ, כולל באמת כל הספיקות, והיינו גם אי נימא דהספק הוא אם האמה טרקסין היה ממדת מ׳ וממילא קדושתו כהיכל או ממדת כ׳ וקדושתו כק״ק ודו״ק.

ולפי״ז מיושב ממילא קושית מרן ז״ל, דהרי אף דהרמב״ם נקט דהספק היה אי האמה טרקסין ממדת כ׳ דק״ק או מארבעים דהיכל, עכ״ז גם להרמב״ם היה עוד ספק דלמא גם בבית ראשון היה ס״א כדפריך בגמ׳ ודלמא לא מהני עשרים ולא מהני ארבעים וחללא קחשיב כותלים לא קחשיב, וממילא הספק לשיטת הרמב״ם במדה וגם בקדושה וא״ש בס״ד עכ״ד. ודפח״ח.

★ ★

במשנה: אמה טרקסין.

ברש״י יומא דף נ״ב ע״א פירש שהוא לשון יון פנים וחוץ. היינו דהוא ספק אם דינו כפנים - ק״ק, או כחוץ - ההיכל, (עי׳ כאן בתפא״י).

אבל בתוס׳ שם נ״א ע״ב (ד״ה טרקסין) הביאו בשם י״מ ש״טרק״ היינו סגירה כמו טרוק גלי, ו״סין״ היינו הלוחות שניתנו בסיני, דלפנים משם היה הארון שבו היו לוחות הברית שנתנו בסיני.

וכתב הגר״ש בראנדר ז״ל בספרו חוקת היום (יומא דף נ״ב) דכל פירוש משלים להשני, דבבית מקדש הראשון קראו לאותו הכותל שהפסיק בין ההיכל לק״ק טרקסין וכמו שפירש״י שם, והרי אז לא הי׳ ספק על דין אותו מקום, ועל כרחך צל״פ כפי׳ הי״מ טרק-סין שסוגר בפני הלוחות שהיו בארון בפנים בק״ק.

אמנם בבית שני, הרי לא הי׳ שם הארון והלוחות, שהארון נגנז, ואם כן לא יתכן לקרותו מטעם זה טרקסין, לכן פירש״י שהוא מלשון - חוץ ופנים, שהי׳ אז ספק דין המקום הזה אם דינו בהיכל או כק״ק.

★ ★

במשנה: האולם עודף עליו חמש עשרה אמה מן הצפון וחמש עשרה אמה מן הדרום והוא נקרא בית החליפות ששם גונזים את הסכינים.

ופירש הר״ש שבלשון ערבי סכין נקרא חליפא, שלכן נקרא בית החליפות.

וברע״ב כתב שכן בלשון רומי קורין לסכינים הגדולים - חלפים. ובתפא״י (אות ע״ב) כתב שהוא מלשון יון.

בביאור הגר״א על בנין הבית שביחזקאל (מ״א ט״ו) כותב שם נכד הגר״א הגאון ר׳ יעקב משה ז״ל שיש לפרש באופן אחר, ולא נצטרך לומר שמקום זה נקרא בלשון של אומות העולם, שהאולם הי׳ המשך של ההיכל, אבל אותם ט״ו אמות שהיו בולטים מצפון ומדרום, לא היו מבנה אחת עם האולם, אלא היו בנינים נפרדים בפני עצמן אותן ט״ו אמות, והי׳ הפסק קטן בינם לבין עיקר האולם, ונקרא בית החליפות שהוא לשון כריתה כמוש״נ (שופטים ה׳ כ״ו) לגבי סיסרא: וחלפה רקתו, שכרתה את ראשו.

ואח״כ מפרש המשנה שמה הי׳ תשמישם של אותם שני הבנינים של ט״ו אמה לצפון ולדרום, ששם היו גונזים את הסכינים.

ועיין שם עוד מש״כ על פי זה ביחזקאל להלן פרק מ״ה (פסוק י״ב).

★ ★

במשנה: וההיכל צר מאחוריו ורחב מלפניו וכו׳.

רבינו החתם סופר זצ״ל כותב בתורת משה (פר׳ במדבר) דחניית מחנה ישראל היתה דוגמת מ׳ ס׳ (ששוה מד׳ רוחותי׳) ומחנה הלוים שמצד מזרח היו חונים רק משה ואהרן ובניו ונמצא שהיה מתקצר היה בדוגמת סמ״ך (שמתקצרת בסופה ומתעגלת), והיינו ס״מ והמשכן מפריד בינותם וכו׳ יעו״ש.

★ ★

ובספר טעם הצבי להגר״צ אברמוביץ ז״ל (שם) כתב לרמז דגם בבית העולמים מצינו ענין שתי האותיות הללו, כי הר הבית היה ת״ק על ת״ק אמה כדאמר רפ״ב דמדות - וזה הוא צורת מ׳ ס׳, וגבי ההיכל אמרינן התם בסוף פ״ד וההיכל צר מאחוריו ורחב מלפניו ודומה לארי כו׳, מה הארי צר מאחוריו ורחב מלפניו אף ההיכל צר מאחוריו ורחב מלפניו, וזו היא צורת אות סמ״ך ודו״ק עכ״ד.

★ ★

במשנה: וההיכל צר מאחוריו ורחב מלפניו ודומה לארי וכו׳.

ברע״ב במשניות כתב: צר מאחוריו - לצד מערב, ורחב מלפניו לצד מזרח. ולא אתפרש לי האיך, שהרי מאה על מאה היה בשוה ע״כ.

בתפארת ישראל כתב. דהרי המשך כותל מזרח של אולם מצפון לדרום היה ק׳ אמה, והמשך כותל המערבי של התאים המערביים היה רק ע׳ אמה, שכותלי האולם היו בולטים יותר מן ההיכל - ט״ו אמות לצפון וט״ו אמות לדרום, לפ״ז היה כל הבנין בדוגמת ארי רחב מלפניו יותר מלאחריו, דבמלת היכל כאן כלל גם האולם, דעם האולם היה רחב מלפניו וצר מלאחריו.

★ ★

בעיון יעקב כתב: ההיכל צר מאחוריו כו׳ כארי, לרמוז שיתיירא מביהמ״ק כדכתיב ״את מקדשי תראו״ וכתיב ״אריה שאג מי לא ירא״, והקב״ה כאריה מתיל וכו׳.

וכעי״ז בפירוש הבונה: דומה לארי. מטיל אימה, רחב מלפניו ואח״כ צר לאחוריו, כן היה כניסת ההיכל רחב לפניו וצר לאחריו, ע״ד אומרו ״ואני ברוב חסדך אבא ביתך אשתחוה אל היכל קדשך - ביראתך״ ע״כ.

פרק חמישי

דף ל״ז ע״ב

במשנה: מקום דריסת רגלי ישראל י״א אמה, מקום דריסת הכהנים י״א אמה כו׳.

י״א ועוד י״א הרי כ״ב, ועל זה יש רמז ״אוהב ה׳ שערי ציון וגו׳ נכבדות מדובר בך״ (תהלים פ״ז ב׳), ב״ך בגימטריא כ״ב ב׳ פעמים י״א. והיינו מה דאמר יעקב (בראשית כ״ח י״ז) בשכבו במקום המקדש: וזה שער השמים ״וזה״ בגימטריא כ״ב, עזרת ישראל ועזרת כהנים, שבמקום הזה היה שוכב.

(מגלה עמוקות פ׳ תרומה)

★ ★

במשנה: שבדרום וכו׳ לשכת הגזית וכו׳.

בראשונים פירשו שר״ל שהיתה עשויה מאבני גזית ע״כ. וכתב בספר משנת שלמה להגרש״א ורטהיימר ז״ל: כן פירש הערוך ערך גזית, שהיה הלשכה בנויה מאבנים מפוסלות שוות, וכתב עוד ויש מפרשים מובדלת היתה הלשכה הזאת מן הלשכות האחרות, ולא היתה נראית עד שיבא אדם לתוכה, והוא מן ויגז שלום ע״כ.

ולולי דבריו היה נ״ל, שהוא מלשון חלוקה לפי שהלשכה הזאת היה חציה בקודש וחציה בחול ושבחול עשו את הפייסות כמבשנה סופ״ב דתמיד ע״י תויו״ט שם, אולם מדבגמ׳ יומא כ״ה אמר אביי ש״מ לשכת הגזית חציה בקודש וחציה בחול דאי ס״ד כולה בקודש זקן יושב במערבה והאמר מר אין ישיבה בעזרה כו׳, ולא דייק כן מהשם שלה, לכן אמינא שנקראת כן משום שהיתה משמשת לב׳ דברים לפייסות ולישיבת סנהדרי גדולה, וענין הראשון היה להודיע מי יזכה בהעבודה, והשני לפסוק הדין בכל ריב ולכך נקראת גזית מלשון פיסוק וחתוך דבר המסופק, ששם היו סנהדרין שהיו חותכין דינן של כהנים מי כשר ומי פוסל כדתנן הכא.

שו״ר שרבינו בחיי פר׳ דברים שכתב כן, על ששם היו חותכין הדין נקראת לשכת הגזית שהוא לשון חתוך. (ועי׳ באבות דר׳ נתן (פכ״ח ט׳) אבן גזית כיצד זה תלמיד ששנה מדרש בזמן שת״ח נכנס אצלו שואלו במדרש אומר לו זהו אבן גזית שאין לה אלא פה אחת). ובתוספתא סוכה פ״ד אי׳ לשכת הגזיז בזיין, וזה נוטה לפי׳ היש מפרשים שבערוך הנ״ל שהוא מלשון ויגז, או כפי׳ הנ״ל שהוא מלשון חלוקה והבדלה והוא כמו גזוזה עכ״ד ודפח״ח.

★ ★

במשנה: לשכת הגזית.

עי׳ רמב״ם (פ״ה מביה״ב הי״ז) שחציה קודש וחציה חול והיו יושבין בחול. ובתוס׳ ע״ז (ח:) כתב דבעינן שישבו במקום שחציה קודש וחציה חול, והוכיחו שאם ישבו בהר הבית ולא בלשכת הגזית אין להם דין סנהדרין. וכתבו דמדכתיב לא תטע לך אשירה כל עץ - אצל מזבח ה׳ אלקיך וגו׳ סמוך לשופטים ושוטרים דרשינן דבעינן סנהדרין אצל המזבח. ולכאו׳ מוכח שאיסור נטיעת עץ נוהג רק במחנה שכינה או במנחה לויה במקום שחציה קודש, ולא בשאר הר הבית.

וכתב חכ״א בקובץ קול התורה (קובץ נ״ז ע׳ לד): ולכאורה קשה דהתוס׳ יו״ט בריש המסכתא כתב שפספסין שבבית המוקד היו בחול שאין בו איסור נטיעה, והא כיון שבית המוקד חציה קודש גם חלק החול יהא אסור. וכמבואר מהתוס׳ ע״ז הנ״ל.

והנה בבאור רבי משה קזיס למסכתין (פ״א מ״ו) מדייק מהרמב״ם (פ״ה מביה״ב ה״ט והי״ז) שחלוק לשכת הגזית מבית המוקד, דלשכת הגזית בעזרה אלא שחציה חול ובית המוקד חוץ לעזרה אלא שפתוח לעזרה ושתים מלשכותיו קודש ושתים חול, וכתב הר״מ קזיס, שגם שתי לשכות הקודש - אינם קודש לכל דבר, ואינם כחצי הקודש

בלשכת הגזית שהוא קודש גמור. ולפי״ז אפשר, שמש״כ התוס׳ דחול שחציה קודש נקרא ״אצל המזבח״ דוקא בלשכת הגזית שהוא קודש גמור ולא בבית המוקד, ול״ק קושייתנו. אמנם הר״מ קזיס כתב שלהרע״ב לשכת הגזית ובית המוקד שניהם חציים בקודש וחציים בחול, ולדידיה א״א לחלק כנ״ל.

והנה בכס״מ סופ״ו מע״ז הביא תנא דספרי, שגם בהר הבית נטיעה אסורה, ולפי״ז קשה למה אין הסנהדרין יכולים לישב בהר הבית, דלדידיה גם שם נקרא ״אצל המזבח״ ודו״ק.

★ ★

במשנה: שבדרום לשכת הגזית כו׳, ודנה את הכהונה.

כתוב (במדבר י״ח ז׳): ואתה ובניך אתך תשמור את כהונתם לכל דבר המזבח ולמבית לפרוכת ועבודתם. ובספרי (שם) ולמבית לפרוכת, מכאן אמרו - מקום היה אחורי בית לפרוכת ששם בודקין יחוסי כהונה.

ועיין קידושין (ע״ו ע״א) אין בודקין לא מן המזבח ולמעלה, וכתב שם בפהמ״ש להרמב״ם: נתבאר בסוף מדות שסנהדרי הגדולה היה מלאכתן לבדוק כל כהן כשר עובד, ושנמצא בו פסול מרחיקין אותו.

כתב רבינו המג״א בזית רענן (ילקוט שמעוני תשנ״ד): קשה מה דאיתא שמקום היה אחורי בית הכפורת ששם בודקין ייחוסי כהונה - שהיא במערב, וכאן איתא שהיה בדרום. וי״ל שהיה בדרום העזרה, ומשוך אחורי המשכן, ודוחק ע״כ.

★ ★

במשנה: ויום טוב הי׳ עושין שלא נמצא פסול בזרעו של אהרן.

הנה הרמב״ם (הל׳ ביאת המקדש פ״ו הי״א) הביא לפסק הלכה כל משנה זו, אבל קטע זה - שיום טוב היו עושין אם לא מצאו פסול השמיט.

וכתב בציון הקודש שעל הספר הנפלא הדרת קודש שעל הרמב״ם הל׳ ביאת מקדש (שם או״ק קל״א), שבתוס׳ יו״ט וכן בביאור מהר״ם קאזיס כתבו שהכהנים היו עושים ה״יום טוב״, אם לא נמצא פסול, אבל היעב״ץ בהגהותיו וכן בפירוש עץ חיים של המשניות כתבו שבית דין עשו את ה״יום טוב״.

ויש לומר שהרמב״ם פירש כביאורו של היעב״ץ, ולכן השמיטו, כי בהל׳ ביאת המקדש איירי בדינים שמוטלים בעיקר על הכהנים, משא״כ הך דיום טוב היו עושין הוא רק על בית דין עכ״ד.

4 עמודי הנצחות

4 עמודי הנצחות

4 עמודי הנצחות

4 עמודי הנצחות