

ויקרא

לומר שהמדריגה של השראת השכינה שהיתה בכל המחנה נמשכה מהמשכן.

מיהו באמת נראה שיש לומר ששני הדרכים אמתיים גם יחד, והיינו שבתוך המחנה היתה מדריגה פחותה של השראת השכינה, אבל מדריגה קטנה זו היתה בהמשכה ובהשפעת המדריגה הגדולה שבתוך המשכן.

והנה לכל בחור ובחור יש בחייו בחינה של "משכן" וכן בחינה של "בקרוב מחניך", דכשהוא נמצא בהשיבה הרי הוא בתוך המשכן, אבל כשהוא נמצא בביתו בין הזמנים הרי זה בחינה של "בקרוב מחניך". וצריך כל אחד לפעול את המשכת הקדושה מהמשכן שלו, דהיינו השיבה, לתוך ה"בקרוב מחניך" שלו, דהיינו לראות שגם בבין הזמנים יהיו לו סדרי לימוד בעין יפה.

ונראה שכדי שהקדושה תימשך חוץ להמשכן צריכים תנאי מסוים, דעיין ברש"י כאן שכתב וז"ל, מאהל מועד, מלמד שהי' הקול נפסק ולא הי' יוצא חוץ לאהל, יכול מפני שהקול נמוך, ת"ל את הקול, מהו הקול, הוא הקול המפורש בתהלים קול ה' בכח קול ה' בהדר קול ה' שובר ארזים, א"כ למה נאמר מאהל מועד, מלמד שהי' הקול נפסק עכ"ל, הרי שהי' קול כזה שהי' צריך להמשך בדרך הטבע גם מחוץ להמשכן, רק שקרה נס ונפסק. אמנם אע"פ שנפסק אבל מ"מ היתה לו השפעה גם על יתר המחנה וכהנ"ל.

ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר (א'), (א').

בענין השראת השכינה בתוך המשכן והשראת השכינה ביתר המחנה, ומוסר השכל מזה ל"בין הזמנים" של בחור ישיבה.

הנה מצד אחד מוצאים אנו שמקום השראת השכינה הי' בהמשכן כמו שכתוב ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם (שמות כ"ה ח'), אבל מצד שני הרי אנו מוצאים שהשכינה היתה שורה בכל המחנה וכדכתיב כי ה' אלקיך מתהלך בקרב מחניך וגו' והי' מחניך קדוש (דברים כ"ג ט"ו) שזה קאי על כל המחנה.

וי"ל שבאמת היתה השראת השכינה בכל המחנה, רק שדבר זה הי' באמצעות המשכן, דהיינו שתחילת השראת השכינה היתה בתוך המשכן ומשם היתה המשכה ליתר המחנה.

מיהו העירוני שדרך זה אינו מוכרח, כי יש ליישב בדרך אחרת, והיינו שהיו מדריגות שונות של השראת השכינה, ושבתוך המשכן היתה מדריגה יותר גדולה של שכינה מזאת שבתוך המחנה, ואם כן יש ליישב שועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם קאי על המדריגה הגדולה של השראת שכינה, והי' אלקיך מתהלך בקרב מחניך קאי על המדריגה הפחותה, ועל ידי זה הקושיא מתורצת גם בלי

קרבן ציבור ולא קרבן שותפין, ואילו הציבור עצמם אינם יכולים לעשות כן.

ועוד כתב הרמב"ן וז"ל, והנה לדעתו כל עולה שיביאו רבים חוץ מן המותרות דינה כדין השותפין וטעונה סמיכה בכולם, ונסכים קרבים משלהם עכ"ל, כלומר רק מאלו שנדבו אותה ולא מכל הציבור. ומבואר מדבריו אלו שלפי מה שכתב הרמב"ן עצמו להלן שם שהיכא שרוב הציבור נדבו עולה הרי זה שפיר בגדר קרבן ציבור, הנסכים באים לא רק מאלו שנדבו אותו אלא מכל הציבור, דהיינו גם מהמיעוט שלא נדבו. (דלא מסתבר לומר שלפי השיטה שלו יביאו מהקופות) והיינו משום שאע"פ שרק הרוב נדרו, את הקרבן אבל גוף הקרבן מרצה על כל הציבור.

והנה מהרמב"ן משמע שגובין גם מהמיעוט רק את דמי הנסכים אבל אין הרוב יכולים להכריח את המיעוט להשתתף גם בכספי הבהמה גופה אע"פ שהיא מרצה גם עליהם, שהרי לא כתב שלפי רש"י רק רוב הציבור שנדבו חייבים לשלם בשביל הבהמה, דאז ה"י משמע שלפי השיטה שלו גם המיעוט צריכים להשתתף, אלא כתב כן רק בנוגע לנסכים. וצ"ב מאי שנא הבהמה עצמה מהנסכים.

ונראה שהביאור לזה הוא כך, דעל עצם העובדא שזיכו את המיעוט בקרבן אינם יכולים לגבות, מפני שאינם יכולים לחייב את המיעוט להביא קרבן ושיהי' להם קרבן, אבל לאחר שהקרבן עומד והרי הוא נקרא גם הקרבן של המיעוט, א"כ מעתה גם הם חייבים בנסכים כמו הרוב ומש"ה

ונראה שבאמת רק בגלל העובדא שבתוך המשכן עצמו, הקול, שהוא השפעת הקדושה והשכינה, ה"י קול גדול שה"י ראוי להמשיך גם לתוך המחנה, רק בגלל זה ה"י שייך שתהי' המשכה לה"ב בקרב מחניך", אבל אם הקול ה"י דועך, ועד שהגיע לקצה המשכן ה"י כבר בגדר 'קול ענות חלושה', אז לא ה"י שייך שישפיע על קרב המחנה. וכן הוא בכל יחיד ויחיד, דרק אם הוא לומד עד סוף הזמן בחוזק כזה שבאמת תקופת ה"זמן" היתה צריכה בדרך הטבע להמשיך, רק שהוא נגמר ונפסק בעל כרחו מחמת גורמים שמחוצה לו, רק בכה"ג שייך שה"משכן" שלו ישפיע על ה"ב בקרב מחניך" שלו, דהיינו שיהי' לו גם בין הזמנים מלא שכינה ורוחניות, אבל אם הבחור נחלש בסוף הזמן, עד שבסוף הזמן כמעט אינו לומד כלל, א"כ מה כבר יכול להיות בקרב המחנה.

תקריבו את קרבנכם (א', ב').
א. המחלוקת בין רש"י והרמב"ן
אם ציבור יכול לנדב עולה.

ע"י ברש"י שכתב וז"ל, קרבנכם מלמד שהיא באה נדבת צבור, היא עולת קיץ המזבח הבאה מן המותרות עכ"ל. וכתב הרמב"ן שם וז"ל, פ"י הרב כן לומר שאם יתנדבו רבים להביא עולה, עולת השותפין היא, מה בין שנים המשתתפין בקרבן ובין עשרה ואלף שנשתתפו בו, אבל קיץ המזבח הבאים מן המותרות, לב ב"ד מתנה עליהן ולפיכך היא עולת צבור עכ"ל. וצ"ע למה כדי להחשב קרבן ציבור צריכים דוקא לב ב"ד, ושרק ב"ד יכולים לקבוע שיהי'

גובים את הנסכים גם מהם (לפני שקונים את הנסכים, אבל אחרי שקנו הרי זה דומה להא שהקדישו את הבהמה, ויש לדחות).

שוב כתב הרמב"ן וז"ל, ואולי לדעתו (של רש"י) עולת העוף שהיא באה נדבת שנים ואינה באה נדבת צבור, וכן השלמים שאמרו בהם שהשותפין מביאין אותם נדבה ואין הצבור מביא אותם נדבה, בכולן יכולין הרבים להתנדב להם בתחלה, דעולת השותפין היא נקראת ושלמי שותפין הם נקראין, לא מעטו אלא שלא יביאו אותן מן הקופות עכ"ל. והנה יש לעיין למה כתב כן בלשון "אולי", הלא בודאי כן הוא שיכולים לנדב בתורת קרבן שותפין. מיהו נראה פשוט שכתב כן הרמב"ן בלשון "אולי" כי הוא מסתפק לומר שאולי סובר רש"י שמה שנאמר בההלכה שאין עוף ושלמים (בנדבה) באין מהציבור אינו רק שאינם יכולים להיות בגדר קרבן ציבור, אלא נאמר בזה שרוב ישראל אינם יכולים להביא קרבנות אלו אפילו אם ירצו להביאם בתורת שותפין. ואין זה דומה לדברי הרמב"ן שהבאנו לעיל שלפי רש"י אם ינדבו הציבור עולה הרי זה נשאר קרבן שותפין, כי שאני עולה דשייך לציבור יהי' קרבן עולת נדבה בהציוור של קיץ המזבח, וא"כ חזינן שאין הלכה כזו שלרוב הציבור א"א שתהי' עולת נדבה כמו שאנו אומרים עכשיו שנאמר בעוף ושלמי נדבה.

ועכ"פ הרמב"ן כתב כן רק לפי רש"י (שהרי כתב "לדעתו"), והיינו משום שלפי השיטה שלו עצמו שכשציבור נודבים הרי זה קרבן ציבור ולא קרבן שותפין א"כ בעוף ושלמים לא תחול ההפרשה כלל.

ברם צ"ע דאולי גם לפי שיטתו הדין נותן שאם אינו יכול להיות קרבן ציבור ישאר קרבן שותפין.

שוב כתב הרמב"ן את שיטת עצמו וז"ל, ואפשר שנאמר שאם רצו צבור להפריש בתחילה לנדבה, ויגבו אותה כאשר יגבו השקלים לתמידין ומוספין, שתהי' נדבת צבור כעולת בהמה וכו' וכל זמן שיתנדבו בו רוב ישראל, היא נדבת צבור וכו', ומעוטן נידונין כיחידים (כלומר אם מיעוט קהל נדב אז הרי זה קרבן שותפין ולא קרבן ציבור) עכ"ל. הרי שהרמב"ן מצדד לומר שאפשר לציבור לנדב עולה בתחילה, וחשיב קרבן ציבור (ולא רק בציוור של קיץ המזבח). ויש לעיין למה צריכים דוקא שהציבור יפרישו על ידי שגובין מהם, דלמה לא סגי אם הציבור ירצו, ואדם אחד יקנה בכספו בשביל הציבור או שיקדיש את בהמתו לקרבן בשביל כולם.

ויש ליישב על פי מה שמבואר בזבחים בדף ו' ע"א דעיי"ש דאמרינן שהמקדיש מוסיף חומש, והמתכפר עושה תמורה, ופרש"י וז"ל, אדם שנדר קרבן והפרישו חבירו משלו להתכפר בו הנודר וכו' עכ"ל, ומשמע שבלי שהראשון נדר אין אדם יכול להפריש קרבן בדעת שיהי' של חבירו. והרמב"ם צייר את הדין של הגמ' הנ"ל בזבחים באופן שהי' נזיר והפריש חבירו קרבנות בשבילו, וגם מדבריו חזינן כהנ"ל. ומעתה יוצא שכדי להחשב נדבת ציבור לא סגי בזה שאחד יפרישנו בשביל כולם, כי אינם חייבים באותו קרבן, ולכן הוצרך הרמב"ן לומר שיגבו מכולם, דזה שפיר עושה אותו קרבן ציבור (וה"ה אם הציבור

ידור להביא קרבן נדבה, אדם אחד יוכל להפריש בשביל כולם). (שמעתי)
 שו"ר בחי' הגרי"ז על התורה שהקשה את קושייתנו הנ"ל על הרמב"ן, ונקט שאדם יכול שפיר להפריש קרבן בשביל חברו אפילו אם חברו אינו חייב קרבן, וכתב לתרץ שבכל זאת נאמר דין מיוחד שכדי להחשב נדבת ציבור צריכים שהציבור הפרישו, וז"ל הגרי"ז, דברי הרמב"ן לכאורה צריכים ביאור, דהרי זה פשיטא דאם היא עולת ציבור, יש לכל ישראל חלק בה, ואי לאו הכי, לאו ציבור מיתקריא, וזה נעשה ע"י ההפרשה, דכיון דההפרשה היתה שתהא עולת ציבור, הרי היא ממילא שייכת לכל ישראל, כמו מפריש קרבן להתכפר בו חברו, וא"כ מה לי אם היו המפרישים רוב ציבור או מיעוטן, כיון דסו"ס היא שייכת לכל הציבור בשביל שהפרישום לשם כך, וגם מאי ענין רוב ציבור הכא (פי' דאם לא סגי שיחיד יפריש בשבילם אלא הם עצמם צריכים להפריש א"כ למה סגי אם רוב יפרישו ולא ניבעי שכולם יפרישו כיון שהוא קרבן של כל הציבור) וצ"ע. אם לא שנימא דהרמב"ן מחדש בזה דלענין שיחול בה שם נדבת ציבור בעינן לזה שעצם מעשה הנדבה תהי' נעשית ע"י הציבור ודעתם, וכמש"כ בתחילה שאם רצו הציבור להפריש בתחילה לנדבה וכו' הרי דבעינן דעת ציבור לעצם השם של נדבה, ועל זה הוא שכתב שאם הנדבה נעשית ע"י רוב ציבור אז הוא שחל בה תורת נדבת ציבור, דלענין עצם הנדבה שפיר שייך דין רוב ומיעוט, וצ"ע בזה עכ"ל.

ב. דברי הרי"ף בברכות שציבור אינו יכול להתפלל תפילת נדבה.
 ע"י ברי"ף על מס' ברכות בדף י"ב ע"ב בדפי הרי"ף שכתב וז"ל, ומפרישי רבנן דהני מילי (שאפשר להתפלל תפילת נדבה) ביחיד, ואדעתא דרשות, אבל אדעתא דחובה אסור, וציבור בין אדעתא דחובה בין אדעתא דרשות אסור, דקי"ל דתפילות כנגד תמידין תקנום, וכשם שאין הציבור מביא עולת נדבה, כך אין הציבור מתפללין תפילת נדבה עכ"ל. והקשה הבעל המאור דהא ציבור שפיר מביאין נדבה כדאמרין שמותרות הן לנדבת ציבור. וכתבו התלמידי רבינו יונה בזה"ל, וליכא לדחויי למימר דמן המותר דוקא היו מביאין נדבה, דמסתמא אף אם לא הי' שם מותר, היו עושין נדבה כדי שלא יהא המזבח בטל עכ"ל. ודברי התלמידי רבינו יונה צ"ב, למה הי' מיושב אילו הי' הדין שמביאין דוקא מן המותרות, הלא גם לפ"ז אכתי נשאר שמוצאים נדבת ציבור וכדברי הבעל המאור. מיהו עיין בדברי הרמב"ן בברכות שם שהדבר מבואר יותר, והיינו שתפילת נדבה דומה להיכא שהציבור נודב קרבן, ואינו דומה להציור של מותרות, והיינו משום שאפשר לומר שהבעלים של מותרות אינם הציבור אלא הקדש, ואע"פ שהקרבן מרצה על ישראל אבל הבעלים של הקרבן הוא הקדש, וא"כ אין זה דומה לתפילת נדבה שהציבור הם הבעלים של התפילה, והביא שם הרמב"ן את לשון הגמ' בפרק טבול יום שמותרות מיקרי "עולת הקדש". גם יש להבין את כוונת הרמב"ן בדרך אחרת, והיינו שלעולם הציבור שפיר נקראים גם הבעלים של הקרבן מותרות, רק שאין זה

נקרא שהם הקדישו קרבן זה, אלא הרי זה נקרא שהקדש עצמו עושה את הקרבן מן השקלים, אבל לעולם הציבור נקראים הבעלים של הקרבן, ולא רק שהקרבן מרצה עליהם, ושפיר יוצא גם לפ"ז שא"א לציבור להתפלל תפילת נדבה על סמך קיץ המזבח, כי עדיין לא רואים מקיץ המזבח שציבור יכולים להקדיש ולנדב.

גם יש עוד דרך איך להבין את כוונתו, והיינו שתפילת נדבה אינה דומה לקיץ המזבח כי בקיץ המזבח אין הקרבן בא מן החולין אלא מן ההקדש, ואינו כתפילת נדבה שלפני התפילה לא הי' כאן כלום. ומלשון הרמב"ן משמע כהדרך הראשון, והיינו שהתורה נתנה את המותרות להקדש, והרי זה הקרבן של הקדש, רק שהוא מרצה על הציבור.

וז"ל הרמב"ן, והתשובה מה שכתב (הבעל המאור) וכן מפרישים תחילה במותרות, אינן אלא שהמזבח קונה שקלים שלו חובה, וריווח שלה (כצ"ל) נדבה, במסכת זבחים פרק טבול יום קרי ל' עולת הקדש, הא אילו רצו והתנדבו בתחילה ציבור אחד כל ישראל, עולת השותפין (כצ"ל) היא נקראת, וטעונה סמיכה בכולן (כצ"ל) ואין נסכי מתרומת הלשכה, ותפילות כנגד תמידין תקנום ואין נדבה לציבור כיוצא בהם עכ"ל.

ונרצה לו לכפר עליו (א', ד') [א].

א. בענין אם עולה מכפרת רק על עשה או האם גם על לאוין שאין לוקיין עליהם.

עי' בתו"כ דתניא ונרצה לו מלמד

שהמקום מרצה לו, ועל מה המקום מרצה לו, אם תאמר דברים שחייבין עליהם מיתה ביד ב"ד, מיתה בידי שמים, כרת בידי שמים, מלקות ארבעים, חטאות ואשמות, הרי עונשן אמור, ועל מה המקום רוצה לו, על מצות עשה ועל מצות לא תעשה שיש בה קום ועשה (כלומר לאו הניתק לעשה). ורש"י כאן, וכן בזבחים דף ה' ע"ב בד"ה מאן לימא וכו', הביא את דברי התו"כ.

ולכאורה כמו שעולה מכפרת על לאו הניתק לעשה הה"נ לשאר סוגים של לאוין שאין לוקיין עליהם, דהיינו לאו שאין בו מעשה ולא שניתק לאזהרת מיתה ב"ד.

מיהו יתכן שאלו נחשבים יותר חמורים מלאו הניתק לעשה, כי בלאו הניתק לעשה הרי הוא מקיים את העשה ומתקן בזה את הלאו וא"כ אע"פ שבכה"ג סגי בעולה לגמור את כפרתו על הלאו, אבל אולי אכתי אין עולה מכפרת על לאו שאין בו מעשה או לאו שניתן לאזהרת מיתה ב"ד.

ועוד י"ל דאולי גם כשלא קיים את העשה אכתי יש לחלק בין לאו הניתק לעשה ללאו שאין בו מעשה או לאו שניתן לאזהרת מיתה ב"ד, והיינו משום שבלאו הניתק לעשה י"ל שאם הוא מקיים את העשה שוב אינו צריך לכפרת עולה, כי העשה עצמו גומר את כפרתו על הלאו (ודלא כמו שנקטנו לעיל בסמוך), ומה שהוא צריך את כפרת העולה הרי זה רק היכא שאינו מקיים את העשה, ומעתה י"ל שהיכא שאינו מקיים את העשה ומביא עולה, מספיק באמת בזה שהעולה מכפרת על מה שלא קיים את העשה, דאו הרי זה כאילו קיים את העשה וממילא ניתק את

הלאו, וא"כ הרי זה ג"כ ציור שעולה מכפרת על עשה ולא שמכפרת על לאו, וא"כ אכתי י"ל שעולה אינה יכולה לכפר על לא תעשה שאין לוקין עליהם כי הם נחשבים יותר חמורים מעשה.

מיהו יש לדחות דרך זה ולומר שאפילו אם עולה יכולה לכפר על העבירה הנוספת שלא קיים את העשה שהי' חייב לקיים, אבל אכתי לא נחשב עי"ז שקיים את העשה ושניתק את הלא תעשה (ודלא כמו שכתבתי בהקטע הקודם), וא"כ בע"כ חזינן שעולה מכפרת באמת גם על גוף הלא תעשה, וא"כ אולי הרי היא מכפרת גם על שאר ל"ת שאין לוקין עליהם.

מיהו אכתי י"ל כהדחי' הראשונה שכתבנו, דהיינו שאירי באמת כשהוא מקיים את העשה, והרי הוא עצמו מתקן את הלאו, רק שבכל זאת צריכים גם את העולה כדי לגמור את כפרתו על הלאו, וא"כ אכתי י"ל ששאר הציורים של לאוין שאין לוקין עליהם הרי הם נחשבים יותר חמורים מלאו הניתק לעשה כי התם הוא עצמו אינו מתקן כלום.

והנה תוס' בב"ב דף מ"ח ע"א בד"ה יקריב וכו' הקשו למה ממשכנין על עולה הלא הדין נותן שלא נמשכן כמו שאין ממשכנין על חטאת, דהא גם בנוגע לעולה יש לסמוך שבודאי יביא אותה כי היא מכפרת על עשין, ועיי"ש בתירוץ. ובר"ה דף ו' ע"א בד"ה יקריב וכו' תירצו משום שסגי בתשובה לחוד לכפר על עשין (ועי' להלן שנבאר מה היא הכוונה לפ"ז במאי דאמרינן שעולה מכפרת על עשה). ולכאורה צ"ע דאכתי קשה מלאו שאין בו

מעשה ולא שניתן לאזהרת מיתת ב"ד ולא הניתק לעשה, דלא סגי בתשובה אלא צריכים גם יוה"כ, עי' בזה בחגיגה דף ה' ע"א בתד"ה הא וכו' ובטו"א שם. ולכאורה מוכח שתוס' סוברים שעולה מכפרת רק על עשה לחוד. מיהו י"ל שלעולם מודים תוס' שעולה מכפרת גם על הסוגים הנ"ל של לאוין רק שבכל זאת ממשכנין כי חיישינן שמא לא יביא את העולה אלא ימתין ליוה"כ, אבל כשהוא חייב חטאת על איסור כרת בודאי יביאנו כי גם יוה"כ אינו מספיק אלא צריכים יסורים ובודאי אינו רוצה יסורים.

ב. המחלוקת בין הרמב"ם והמאירי בחומרת לאוין שאין לוקין עליהם.

הרמב"ם בפירוש המשניות בפרק ב' דאבות משנה א' כתב שלאוין שאין לוקין עליהם הרי הם קלים בעונשם מלאוין שלוקין עליהם, ואזיל בזה לשיטתו בפ"י מהל' עדות ה"ב דלא מיפסל מדאורייתא לעדות משום רשע אלא א"כ עבר על עבירה שיש בה מלקות, דמבואר מזה דס"ל שלאוין שאין בהם מלקות קילי טפי. ברם עיין במאירי על המשנה שם שכתב וז"ל, ואחרי' (אחרי מיתה בידי שמים) מלקות ארבעים, ואע"פ שיש לאוין שאין בהם מלקות, מכל מקום יש לדמות עונשן שבידי שמים כעונש שאר הלאוין או קרוב לכך עכ"ל, ולפי מה שצייד שבידי שמים עונשם שוים ללאוין שיש בהם מלקות יוצא שבאמת שוים הם בחומרתם. והמאירי בב"מ דף ע"ב ע"א בד"ה שטר וכו' כתב כהרמב"ם שרק מי שעבר על לאו שיש בו מלקות נפסל לעדות.

ג. דברי התומים והנתיבות בנוגע ללאו הניתן לאזהרת מיתת ב"ד, ולאו הניתק לעשה או לתשלומין.

ע"י בתומים בחו"מ ריש סי' ל"ד שכתב שגם הרמב"ם בהל' עדות שם מודה שלא שניתן לאזהרת מיתת בית דין הרי הוא חמור כלאו שיש בו מלקות, אע"פ שאין לוקין עליו, דהא הטעם למה אין לוקין עליו אינו משום שהוא קל, אלא אדרבה משום שהוא חמור בזה שניתן לאזהרת מיתת ב"ד.

ועיין עוד בתומים שם שכתב כעין זה גם בנוגע ללאו הניתק לעשה, דהיינו דמה שאין לוקין עליו אינו משום שהוא איסור קל אלא משום שהוא חייב לתקן ולבטל את האיסור, ובאמת הרי שפיר לוקין עליו בציוור שביטל את העשה או לא קיימו. ולפי התומים לכאורה הוא הדין ללאו הניתן לתשלומין אע"פ שהתם אין לוקין לעולם, דהא גם שם הטעם למה אין לוקין עליו אינו משום שהוא קל אלא משום שהוא חייב לשלם ולתקן את האיסור.

מיהו הנתיבות המשפט שם בסק"א הבין כנראה אחרת בכוונת התומים, והיינו שהטעם למה לאו הניתק לעשה לא חשיב קל הרי זה דוקא משום שיש שם באמת ציור של מלקות, אבל בלאו הניתן לתשלומין הדין נותן שלא יהי' פסול לעדות כמו בלאו שלוקין עליו כי אין שם שום ציור של מלקות, ולכן כתב שעל לאו דגזילה דלא משכחת בו לעולם מלקות כיון שהוא ניתן לתיקון ע"י תשלומין הרי הוא פסול רק משום השם של רשע דחמס. וכן כתב הכסף משנה על דברי הרמב"ם שם בתחילת ה"ד שגבי גניבה הביא הרמב"ם את הפסוק של

חמס כי לא מספיק שם בהשם של רשע כיון שאין שם מלקות, והיינו כהנתי"מ. מיהו עיין שם שכוונת הכסף משנה היא רק להיכא שכבר החזירו הגזלנים את הממון (אלא שלא עשו תשובה), וא"כ אולי רק אז אינם בגדר רשעים, ולכן בשביל היכא שכבר החזירו שפיר הוצרך הרמב"ם להביא קרא דרשע דחמס וכמו שסיים הרמב"ם שם שגם אם החזירו הרי הם עדיין פסולים (ויש לדחות דרך זה).

ועיין עוד ברדב"ז על הרמב"ם בה"ב שם שהוא סובר שהרמב"ם פוסל באמת גם בעבור לאו שאין בו מעשה בגלל השם של רשע, ונסתייע ממה שהרמב"ם פוסל בגלל לאו של חימוד ממון, וכן הביא הקצה"ח בריש סי' נ"ב מהכנה"ג, ותמה עליו דהא הרמב"ם כתב להדיא שהתם הרי זה דין אחר של רשע דחמס, וכן הקשה המל"מ בפ"ד מהל' מלוה על הכנה"ג.

ועוד נסתייע הכנה"ג שאין צריכים מלקות ממה שנפסל עבור לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, וכתב הכנה"ג שאין לומר שלעולם כדי לפוסלו צריכים דוקא חיוב מלקות, והא דמיפסל בלאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד הרי זה איירי באמת רק כשהתרו בו למלקות אשר בכה"ג הרי הוא לוקה, אבל כשהתרו בו למיתה אינו נפסל כי צריכים דוקא מלקות, דזה אינו, כי אם אינו פסול כשהתרו בו למיתה א"כ גם אם התרו בו למלקות הדין נותן שלא יהי' פסול, כי איך יתכן שמחויב מלקות יהי' יותר גרוע ממחויב מיתה, וא"כ מכיון שהוא שפיר פסול כשהתרו בו למיתה חזינן שאין צריכים דוקא מלקות, וא"כ ה"ה ללאו שאין בו מעשה והאחרים.

והקצה"ח דחה דבריו, דבוראי בעינן מלקות, אבל אין הכוונה שצריכים מלקות ממש בפועל, אלא הכוונה היא שצריכים החומר של מלקות, ומש"ה כל שכן שפסול כשחייב מיתת ב"ד, כי מה שאין מלקין אותו בכה"ג הרי זה משום שאדרבה עושים לו יותר גרוע ממלקות, וכן כתב הרמב"ם בפירוש שפסול אם עבר על מיתת ב"ד, וא"כ על לאו שאין בו מעשה לעולם י"ל שאינו נפסל.

ועי' בחידושי הרי"ם על חו"מ בסי' ל"ד אות ג' שהביא את דברי התומים, והביא שהמהרי"ט סובר שגם עבור לאו הניתן לאזהרת מיתת ב"ד אינו פסול מן התורה, והחידושי הרי"ם שם השיג על התומים כי בשלמא בציוור כגון עריות, שפיר שיין סברת התומים, כי מה שאין מלקות הרי זה כי בהציוור הזה גופא יתכן חיוב מיתה, אבל בציוור כגון מחמר בשבת הרי אינו לוקה כי הלאו נאמר רק על מלאכות שיש עליהן חיוב מיתה, וא"כ בכה"ג י"ל שאינו נפסל בשביל הלאו, כי הלאו לא נאמר כלל על מחמר, אלא רק על האבות מלאכה שיש עליהם מיתת ב"ד.

ד. דברי החרדים שעשה הוא יותר חמור מלא תעשה.

בספר חרדים בההקדמה (באמצע ד"ה האחד וכו' ולהלן שם) ביאר ש"עון ביטול מצות עשה חמור מדין עונש לא תעשה",

והוכיח כן מהא דעשה דוחה לא תעשה. מיהו יש להקשות על החרדים דהא ביבמות דף ז' ע"א אמרינן דלא תעשה הוא יותר חמור מעשה, ופירש"י וז"ל, שהרי לוקין עליו עכ"ל, כלומר ועל עשה אין לוקין, וא"כ יוצא שעונשו של לא תעשה חמור טפי מהעונש של עשה ודלא כהחרדים, רק שאמרינן ביבמות שם שבכל זאת עשה דוחה לא תעשה כדילפינן מכלאים בציצית [וביאר הרמב"ן בשמות כ' ח' שעשה דוחה לא תעשה משום שמדריגת עשה, שהיא מדריגת "אהבה", הרי היא יותר גדולה ממדריגת לא תעשה שהיא מדריגת "יראה", ועוד ביאר הרמב"ן שהיות ל"ת ענין של יראה הרי זה גורם שעונשו של העובר עליו הוא יותר גדול מהעובר על עשה, ונראה שכוונתו היא כי כשהוא עובר על המדריגה הקטנה, דהיינו על לא תעשה, הרי זה נקרא עבירה יותר גסה, כי עבר על דבר יותר בסיסי, ולא רק על "מדריגה", ומש"ה מגיע לו עונש יותר גדול, רק שבכל זאת עשה דוחה אותו מחמת שעשה הוא מדריגה של אהבה*].

ברם יש ליישב שהחרדים סובר שעונשו של עשה הוא יותר חמור מעונשו של לא תעשה אע"פ שאין לוקין עליו, והיינו על פי דברי המאירי שהבאנו לעיל, דהא כתב המאירי שאע"פ שיש לאוין שאין לוקין עליהם, אבל מכל מקום יש לומר שהעונש בידי שמים על לאוין שאין עליהם מלקות

או משום שהוא בקו"ע כמש"כ היד מלאכי שם בהמשך דבריו מהכנה"ג דמש"ה מיקרי של"ת הוא יותר חמור, רק שבכל זאת עשה דוחה משום שהוא מדריגה של אהבה.

ועי' במהר"ן חיות ביבמות שם שהבין את דברי

(* וזהו דלא כהיד מלאכי באות תקט"ו שהבין שכוונת הרמב"ן היא שעשה נקרא באמת יותר חמור מל"ת, ולכן תמה עליו מהגמ' ביבמות ומעורר מקומות, מיהו לכאורה לק"מ אלא לעולם יתכן של"ת מיקרי יותר חמור, או משום שעונשו מלקות

והקשה הערל"ג מזה על רש"י, דהא לפי המהרש"א יוצא שמזה שאין לוקין על עשה כמו שלוקין על ל"ת אין ראי' של"ת חמור בעונשו, כי אולי עשה הוא יותר חמור רק שאינו לוקה כי לא סגי לו במלקות. ובנוגע לדברי הגמ' ביבמות שם יש לומר שהחרדים יפרש כהדרך שהזכיר הערוך לנר שם, והיינו שאין כוונת הגמ' לומר שלא תעשה הוא יותר חמור מצד עונשו, אלא כוונת הגמ' היא לומר שהוא חמור בזה שהעובר על לא תעשה הרי הוא עובר בדרך קום ועשה מה שאין כן העובר על עשה הרי הוא עובר בדרך שב ואל תעשה, די"ל שכן מפרש גם החרדים את דברי הגמ'.

מיהו נראה שדוחק לומר שהחרדים

הרי הוא חמור כמו מלקות, וא"כ מכיון שאין ראי' מהעונש בידי אדם א"כ יתכן שעונשו של עשה בידי שמים הרי הוא יותר חמור. וכעין זה העיר הערוך לנר ביבמות שם מהמהרש"א בסנהדרין דף ס"ד ע"ב שהביא שם, דהמהרש"א בסנהדרין כתב שהטעם למה אין עונשין מן הדין הוא כי אולי לא מספיק להדבר החמור בעונש כל כך קל כמו שיש להדבר הקל ולכן אי אפשר להענישו מק"ו, כי אי אפשר להענישו בעונש שהוא יותר חמור מהעונש שיש על הדבר הקל, כי דיו לבא מן הדין להיות כנדרון, וכן אי אפשר להענישו בהעונש הקל כי אולי הוא זקוק לעונש יותר חמור והמחויב עונש חמור אי אפשר להענישו בעונש אחר שהוא יותר קל,

והנה בכתובות דף פ"ו ע"א תניא שמי שאינו רוצה לקיים מצות עשה מכין אותו עד שתצא נפשו, וכתב המשובב נתיבות בדבריו על ס"י ג' בהקטע האחרון שם שרק על מצות עשה עושים כן, אבל לא למי שבא לעבור על לא תעשה. ובאמת כן מבואר מפשטות הברייתא שם דתניא במה דברים אמורים (שלוקה ארבעים, רש"י) במצות לא תעשה, אבל במצות עשה וכו' מכין אותו עד שתצא נפשו, ומשמע שרק על מצות עשה עושים כן. וכתב המשובב ש"בעלי מוסר הראשונים" הוכיחו מדין זה שעשה חמור מל"ת. מיהו רעק"א בדרוש וחידוש שם כתב שבודאי גם למי שבא לעבור על לא תעשה עושים כן, והקשה באמת על המשמעות הנ"ל בהברייתא דמשמע לא כן. וגם המנ"ח במצוה ח' באמצע אות ה' כתב שגם בנוגע ללא תעשה הדין כן שהרי לא תעשה חמור מעשה כדאמרינן בהגמ' הנ"ל ביבמות דף ז'. ולכאורה דברי המשובב בשם בעלי מוסר הראשונים נראים תמוהים בגלל הגמ' הנ"ל ביבמות, אם לא שנאמר שכוונתם היא ליסודו של החרדים וכמו שביארנו לעיל שאין דבריו סותרים את הגמ' ביבמות.

הרמב"ן כהיד מלאכי, והביא שהיד מלאכי תמה עליו. וע"ע ביד מלאכי שם שציין שהלב שמח על סה"מ להרמב"ם בשורש א', והמגילת אסתר בשורש ד', כתבו שעשה חמור מל"ת, ובשם ספר שמות בארץ הביא שהוכיח מכמה דוכתי של"ת הוא יותר חמור, אלא שלא החליט בעל שמות בארץ את הדבר בגלל דברי הרמב"ן הנ"ל. ועוד ציין המהר"ץ חיות לספר הליכות עולם בשער ד' פרק ד' שכתב טעם אחר למה עשה דוחה ל"ת והיינו משום שבתחילה לא נאמרה הל"ת על הציור של העשה (וכן משמע מלשונו של רבי נסים גאון בשבת דף קל"ג ע"א עיי"ש), וביבין שמועה להר"ש אלגזי הרבה להשיג עליו.

וע"ע בפ"י על קידושין דף ל"ח ע"א, ובקובץ הערות בס"י ז' אות א', שכתבו טעם הפוך מטעמו של ההליכות עולם, והיינו שהטעם למה עדל"ת הרי זה כי כיון שכתוב העשה בלשון סתם א"כ נקטינן שהוא נאמר גם על הציור של הל"ת כיון שכבר נאמר הל"ת, אבל עשה שלפני הדיבור אינו דוחה ל"ת שלאחר הדיבור כי התם לא שייך סברא זו (ולפי ההליכות עולם גם בכה"ג קיימת הסברא שידחה).

הולך שם ולא כרש"י, ועוד דאכתי קשה על החרדים ממה שהביא הערוך לנר שם להוכיח שעונשו של לא תעשה הוא יותר חמור מהא דאינו מתכפר על ידי תשובה לחוד כמו על עשה אלא בעינן גם כפרת יום כיפור, דחזינן מזה שלא תעשה מיקרי עבירה יותר גדולה וא"כ בודאי שעונשו חמור טפי.

ברם באמת אחר העיון בדברי החרדים נראה שגם בלאו הכי לא קשה עליו מהגמ' ביבמות, דעיין שם שביאר את חומרת העובר על מצות עשה בזה"ל, וכן יש בידינו שכל תרי"ג מצות יש דוגמתן בעשר ספירות, וכל מצות עשה שיעשה האדם בעולם הזה הוא מחזיק לענין הרומז אליו ונעשה עליו מליץ טוב, ואוי לנפש הנוסע לאותו העולם ולא יהי' בידו מצות מעשיות, כי לא יהי' לו מקום להאחז במרכבה העליונה, ומגין עליו בעולם הזה מן הפרעניות ובעולם הבא מעונש הלאוין. הנה המבטל מצות עשה עונשו עצום עכ"ל, ולהלן שם המשיך לבאר שחסרון זה הוא יותר חמור מעונש הלאוין. הרי שמה שעונשו הוא יותר חמור אין זה משום שנותנים לו בפועל עונש יותר חמור, אלא הרי זה משום שבטבע הדברים יוצא מזה הפסד יותר גדול מהעונש של לאוין, והכוונה היא שהתוצאה שיוצאת מהביטול של עשה הרי היא יותר גרועה מהתוצאה שיוצאת מעבירה על לאו, וא"כ לפי זה אתי הכל שפיר, והיינו משום שמצד אחד הרי זה רבותא לומר שעשה דוחה לא תעשה כי באמת לא תעשה מיקרי עבירה יותר גדולה ומשום הכי נותנים לו בפועל

עונש יותר חמור ממה שנותנים לו כשהוא מבטל מצות עשה, רק שבכל זאת עשה דוחה לא תעשה כי מצד טבע הדברים הרי יוצא לו עונש (כלומר תוצאה) יותר עצום על ידי שהוא מבטל מצות עשה.

מיהו עדיין יש לעיין בדבריו, כי להלן שם כתב עוד וז"ל, ובכלל דע כי לא יכול הפה להוציא עונש מבטל מצות עשה, לכן לא נכתב עונשו, והוא דומיא דעוה"ב דעין לא ראתה וכו', ודע זה עכ"ל, ומשמע שכוונתו היא לעונש בפועל. ומשמע גם שכוונתו היא שעונשו יותר גדול אפילו מכרת ומיתות ב"ד, וצ"ע.

והנה בכתובות דף פ"ו ע"א תנינא שמי שאינו רוצה לקיים מצות עשה מכין אותו עד שתצא נפשו, וכתב המשוכב נתיבות בדבריו על סי' ג' בהקטע האחרון שם שרק על מצות עשה עושים כן אבל לא למי שבא לעבור על לא תעשה. ובאמת כן מבואר מפשטות הברייתא שם דתנינא במה דברים אמורים (שלוקה ארבעים, רש"י) במצות לא תעשה אבל במצות עשה וכו' מכין אותו עד שתצא נפשו, ומשמע שרק על מצות עשה עושים כן. וכתב המשוכב ש"בעלי מוסר הראשונים" הוכיחו מדין זה שעשה חמור מל"ת. מיהו רעק"א בדרוש וחדוש שם כתב שבודאי גם למי שבא לעבור על לא תעשה עושים כן, והקשה באמת על המשמעות הנ"ל בהברייתא דמשמע לא כן. וגם המנ"ח במצוה ח' באמצע אות ה' כתב שגם בנוגע ללא תעשה הדין כן שהרי לא תעשה חמור מעשה כדאמרינן בהגמ' הנ"ל ביבמות דף ז'. ולכאורה דברי המשוכב בשם בעלי

מוסר הראשונים נראים תמוהים בגלל הגמ' הנ"ל ביבמות, אם לא שנאמר שכוונתם היא ליסודו של החרדים וכמו שביארנו לעיל שאין דבריו סותרים את הגמ' ביבמות.

ונרצה לו לכפר עליו (א', ד') [ב].

עוד בענין מה שעולה מכפרת על עשה, וכן בענין מה שחטאת מכפרת על עשה.

ע' בזבחים דף ז' ע"א דאמר רבא שחטאת מכפרת על חייבי עשה מק"ו, על חייבי כריתות מכפרת על חייבי עשה לא כל שכן. ומקשינן על רבא שלפי דבריו למה בחטאת ששחטה לשם מי שמחויב עולה כשרה, ולא מיקרי שינוי בעלים, הלא אם גם חטאת מכפרת על עשה כמו עולה הרי יוצא ששחטה לשם מי שמחויב כפרה כמותו דחשיב שינוי בעלים, ומתצינין מקיבעא לא מכפרא מקופיא מכפרא, ופירשו רש"י ותס' שכוונת הגמ' היא לחטאת, דהיינו שחטאת מכפרת על עשה רק מקופיא ולא מקיבעא ודלא כעולה שמכפרת על עשה מקיבעא. ולעיל בדף ו' ע"א פירש"י בד"ה ומשני וכו' שהכוונה בקיבעא היא לכפרה "קבועה", ובד"ה קופיא פ"י שהכוונה בקופיא היא "לשון צף, כמו אקפו ידיכו, וכמו ויצף הברזל תרגום וקפא ברזלא" כלומר כפרה שטחית וחיצונית ולא לעומק וכמו דבר הצף על המים.

ותוס' בדף ז' ע"א בד"ה על עשה לא כל שכן כתבו וז"ל, מהאי קל וחומר הוה לן למימר דאפילו מקיבעא מכפרא, אלא

דאינה מכפרא הואיל ועיקרא למילתא אחריתי קאתיא (פ"י שבאה בעיקר לכפר על כרת), ואהני קל וחומר לקופיא עכ"ל. ומכל הנ"ל יוצא שעולה מכפרת על עשין כפרה מקיבעא, מיהו צ"ע דלהלן בדף ז' ע"ב שם קאמר רבא עולה דורון היא, כי היכי דמי, אי דליכא תשובה, זבח רשעים תועבה, ואי דאיכא תשובה, הא תניא עבר על עשה ושב לא זז משם עד שמוחלים לו, אלא ש"מ דורון היא, ושוב הוכיחו שעולה דורון היא מהא דאמר רבי שמעון חטאת למה באה לפני עולה, לפרקליט שנכנס, ריצה פרקליט נכנס דורון אחריו. וכתבו תוס' שם בד"ה עולה דורון היא וז"ל, אע"ג דאעשה מכפרת יותר מחטאת דהא מכפרא מקיבעא עכ"ל, הרי שתוס' כתבו שאין סתירה בין הא דאמרינן עולה דורון היא לבין העובדא שהיא מכפרת על עשה יותר מחטאת. מיהו אין הדבר מובן דכיון שמכפרא אפילו מקיבעא א"כ איך אמרינן שדורון היא. ועוד שאכתי לא מתורצת קושיית הגמ' שבנוגע לעשה אין בכלל מקום לכפרת קרבן.

והברכת הזבח והצאן קדשים פירשו כוונת תוס' דאע"ג דעולה מכפרת על עשה יותר מחטאת אבל בכל זאת מיקרי דורון לעומת חטאת כי חטאת מכפרת על חייבי כריתות ולאווין. ברם אכתי קשה קושיית הגמ' שאין כאן מקום לכפרת קרבן.

והמג"א בסי' א' סק"ח הביין שכוונת תוס' היא לפרש דברי רבי שמעון דכוונתו לומר דהוי דורון בציור שיש גם חטאת, כי אז כבר כיפרה החטאת על עשה, אבל כשאין חטאת אז באמת אינה דורון כי היא מכפרת על

עשה מקיבעא. מיהו מתוס' משמע דאזלי על דברי רבא ולא על דברי רבי שמעון. ועוד דלפי סברת המג"א מה היא הראי' מרבי שמעון לרבא (וכן העיר בספר לשם זבח שם). ועוד יש להקשות על המג"א איך כתב שכבר כיפרה החטאת על העשה הלא חטאת מכפרת על עשה רק מקופיא ולא מקיבעא.

ובספר יד דוד הביא את דברי תוס' בב"ב דף מ"ח ע"א בד"ה יקריב אותו שכתבו שעולה דורון היא, והא דמכפרא אחייבי עשה היינו מקופיא אבל לא מקיבעא, וכתב היד דוד שדבריהם סותרים את המבואר בסוגיא דזבחים שם שדוקא חטאת מכפרת על עשה מקופיא אבל עולה מכפרת מקיבעא, וכמו שכבר הבאנו מתוס' שם בד"ה עולה וכו' (*).

והזבח תודה (בדף ד' ע"א של הספר) פירש שבאמת עולה אינה מכפרת על עשה, אלא רק מרצה, ומש"ה מיקרי דורון, אלא שעולה מרצה מקיבעא ואילו חטאת מרצה

רק מקופיא, וריצוי וכפרה הרי הם שני ענינים שונים.

וכן כתב בספר יד דוד שם וז"ל, והנה מכל הסוגיא דהכא ודאי מוכח דאע"ג דעולה דורון היא מ"מ מיקרי כפרה מפני שהיא מרצה ריצוי גמור על החטא עכ"ל.

וכהנ"ל יש להבין גם את כוונת רש"י בדף ז' ע"ב שם בד"ה עולה דורון היא וז"ל, אינה באה לכפר על עשה כפרה ממש אלא אחר שכפרה התשובה על העשה, היא באה להקבלת פנים, כאדם שסרה במלך וריצהו ע"י פרקליטין, וכשבא להקביל פניו מביא דורון בידו עכ"ל, הרי שכתב שלא באה לכפר "כפרה ממש" וא"כ משמע שדבר הקרוב לכפרה הרי היא שפיר פועלת. מיהו מהמשך דבריו משמע שהיא מתנה ודורון ממש.

ועיין עוד בחקרי לב בחלק או"ח ח"א בתחילתו שר"ל בתחילה שבלי תשובה לא מתקיים ענין זה של דורון. ושוב כתב וז"ל,

ממשכנין על חטאת כי בודאי יביאנו כדי להשיג כפרה, הה"נ לעולה כיון שהיא מכפרת על עשין, וגם בר"ה דף ו' ע"א בד"ה יקריב וכו' הקשו כן, ובר"ה תירצו משום שע"י תשובה לחוד מתכפר לו, והעולה באה רק לרצות, אלא שעדיין קשה דהא על לאו הניתק לעשה ולא הניתק לאזהרת מיתת ב"ד ולא שאין בו מעשה לא סגי בתשובה (עי' בזה בחגיגה דף ה' ע"א בתד"ה הא) ובכל זאת עולה מכפרת גם על זה וא"כ אכתי קשה למה ממשכנין על עולה הלא בודאי יביאנה כדי שיתכפר על הלאוין הנ"ל, ועל זה באו תוס' בב"ב ליישב משום שעל הלאוין הנ"ל עולה מכפרת רק מקופיא אבל על עשה הרי היא מכפרת מקיבעא (מיהו לכאורה יש ליישב בפשיטות שממשכנין כי חיישינן שמא יחכה עד יוה"כ כדי להשיג כפרה). מיהו מלשון תוס' שם משמע שקאי על חייבי עשה עיי"ש.

(* ועי' בשו"ת לב חיים (לרבי חיים פלאגי') שר"ל שתוס' בב"ב שם חולקים על פירש"י ותוס' בזבחים שם, וס"ל לתוס' שכוונת הגמ' היא שחטאת בהצירוף של איסור כרת מכפרת מקיבעא, משא"כ עולה על עשין הרי היא מכפרת רק מקופיא, ומש"ה הרי זה נקרא שלא שחט על מי שמחויב כפרה כמותו, כי אין בעולה כפרה מקיבעא, משא"כ בחטאת שפיר יש כפרה מקיבעא. ובההשמטות שם כתב ליישב גם בדרך אחרת, והיינו שתוס' בב"ב שם מפרשים שכוונת הגמ' היא שעולה מכפרת מקיבעא לעומת מה שחטאת מכפרת על עשין דחטאת מכפרת על עשין רק מקופיא, אבל לעומת חוזה הכפרה של חטאת באיסור כרת הרי עולה מכפרת על עשין רק מקופיא.

ובטל תורה על ב"ב שם תי', דהנה תוס' בב"ב שם הקשו למה ממשכנין על עולה, הלא כמו שאין

והנה אף שהחלטנו בתחילת דברינו שצריך להביא אחר ששב על העשה לשם דורון, דכיון שלא שב אין שם דורון עלי', מ"מ באמת יש לעיין בזה טובא, דהא בגמ' מייתי סיעתא מר"ש דקרא לעולה בשם דורון, ושם הלא כתבו תוס' לעיל בדף ה', וכן דעת הרמב"ם בהלכותיו, דבדיעבד אפילו אם עבר והקריב עולה קודם לחטאת יצא, והלא בלא חטאת עדיין לא נתכפר לו עצם החטא אף ששב, ומ"מ יצא בדיעבד בהעולה ושם דורון עלי' ואין צריך להביא עולה אחרת, והכי נמי בעניננו אף שלא שב קודם הקרבה, רק אח"כ שם דורון עלי'. ויש לדחות דבעניננו כיון שלא שב אף שעבר רק על עשה, חמירא משם שעבר על חייבי כריתות ושב אף שלא נמחל לו עדיין בתשובה בלא החטאת וצ"ע עכ"ל. מיהו דבריו תמוהין איך ס"ד דלא בעינן תשובה הא בגמ' אמרינן להדיא זבח רשעים תועבה ופירש"י אם לא שב על עשין שלו.

ונרצה לו לכפר עליו (א', ד') [ג].

בענין אם צריכים כפרת עולה היכא שעבר על העשה בשוגג.

עי' בתו"כ דתניא ונרצה לו מלמד שהמקום מרצה לו, ועל מה המקום מרצה לו, אם תאמר דברים שחייבין עליהם מיתה ביד ב"ד, מיתה בידי שמים, כרת בידי שמים, מלקות ארבעים, חטאות ואשמות, הרי עונשן אמור, ועל מה המקום רוצה לו, על מצות עשה ועל מצות לא תעשה שיש בה קום ועשה (כלומר לאו הניתק לעשה), ורש"י כאן, וכן בזבחים דף ה' ע"ב בד"ה

מאן לימא וכו', הביא את דברי התו"כ הנ"ל.

והקשה הרמב"ן למה אין אומרים שעולה מכפרת על חייבי מיתות ב"ד וחייבי מיתה בידי שמים וחייבי מלקות היכא שעבר בשוגג אשר בכה"ג ליכא עונש מיתה ומלקות. ותי' שמזה שאמרה התורה שבמזיד יש את העונשים הנ"ל, ולא דיברה על שוגג, משמע שבשוגג ליכא שום עונש או חיוב קרבן. ולפ"ז גם היכא שעבר על עשה בשוגג אינו זקוק לקרבן ק"ו מהיכא ששגג בהחמורות,

ועוד תי' הרמב"ן שהלשון של "נרצה" מתפרש על היכא שעבר במזיד, ולכן בפרשיות חטאת כתיב רק לשון כפרה, ולא כתיב ונרצה לו. ולפ"ז מה שמוקמינן את הפסוק כאן דכתיב ונרצה לו במי שעבר על עשה הרי זה איירי רק במזיד, ורק כשעבר במזיד הרי הוא זקוק לכפרת העולה אבל לא היכא שעבר בשוגג.

מיהו יש לדחות שנהי שממה שכתוב ונרצה לו מוכח דמיירי במזיד, אשר לפ"ז אי אפשר לומר דאיירי בחייבי מיתה ומלקות אלא בחייבי עשה, אבל אכתי י"ל שמה ששוב כתיב "לכפר עליו" הרי זה איירי בשוגג, ולעולם איירי בעובר על עשה בין במזיד ובין בשוגג. מיהו עי' בדברי הרמב"ן דמשמע שגם "לכפר עליו" קאי על מזיד מדלא כתיב לכפר עליו על שגגתו אשר שגג כמו שכתוב בחטאת.

והשפ"א בזבחים דף ז' ע"ב בד"ה גמ' וא"ר וכו' כתב שהרמב"ן בריש ויקרא כתב שהעובר על עשה בשוגג אינו צריך כפרת עולה. ונראה שכוונתו היא לדברי הרמב"ן הנ"ל.

ושחט את בן הבקר לפני ה' והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם וגו' (א', ה') [א].

בענין אם במדבר שחיטה היתה בגדר עבודה.

פירש"י וז"ל, מקבלה ואילך מצות כהונה, לימד על השחיטה שכשרה בזר. והקריבו זו קבלה שהיא הראשונה (כלומר הראשונה אחרי שחיטה) עכ"ל. והנה בזבחים דף י"ד ע"ב אמרינן ששחיטה כשירה בזר משום ששחיטה לאו עבודה היא, ותוס' שם בד"ה הג"ה הביאו את פירושו של הר"י מאורלינש, וז"ל, וה"ר יעקב דאורלינש מפרש לאו עבודה היא לפי ששואה בחולין ובקדשים א"כ לאו מטעם עבודה צוה המקום שחיטה עכ"ל. ובספר לב ארי' על חולין דף י"ז (הובא בספר שלום רב בזבחים שם) צידד בנוגע להשנים שהיו בהמדבר שהי' מותר להם אז לאכול ע"י נחירה, ורק בקדשים היו צריכים שחיטה, האם לפי ה"ר יעקב דאורלינש שחיטה היתה שפיר נחשבת אז עבודה והיתה צריכה כהן כי אל"כ למה היו צריכים שחיטה כיון שלא נהגה אז בחולין. מיהו צ"ע איך שייך לומר דבר כזה, דהיינו שבמדבר היתה בגדר עבודה ואח"כ לא היתה בגדר עבודה. ועוד דבודאי הדרשה של והקריבו בני אהרן, מקבלה ואילך מצות כהונה, הרי זה קאי גם על זמן המשכן במדבר. מיהו שו"ר מובא בשם ספר ושב הכהן בריש פרק ג' דזבחים שכתב ג"כ שבמדבר היתה בגדר עבודה והיתה צריכה כהן, והביא את לשון המדרש רבה דתני רבי ישמעאל לפי שהיו

ישראל אסורים בבשר תאוה במדבר לפיכך הזהיר הכתוב שיהיו מביאין קרבנותיהן לכהן והכהן שוחט ומקבל וכו', ומשמע שהיתה צריכה כהן.

ונראה שלעולם י"ל שגם במדבר לא היתה בגדר עבודה, ואין להקשות שא"כ שלפי הר"י מאורלינש למה היו צריכים אז שחיטה הלא לא נהגה אז בחולין, די"ל שכבר בהמדבר הי' נוהג הדין שחיטה של אח"כ, דהיינו שבלי שחיטה הרי הבהמה נעשית נבילה, דבקדשים, כבר במדבר היו צריכים שחיטה כדי להוציא מידי נבילה (והנה יש אומרים שלעולם גם בהמדבר הי' נוהג הדין של נבילה, רק שאז הי' הדין שגם נחירה מוציאה מידי נבילה, אבל אם מתה הבהמה מיתת עצמה, היתה אסורה באמת משום נבילה, ועכ"פ גם לפ"ז י"ל שבקדשים כבר במדבר הי' נוהג הדין של חולין של אח"כ שרק שחיטה מוציאה מידי נבילה).

ועי' עוד בספר אבודרהם בחלק "סדר תפילות של חול" בשער ג' שעל פי מה שהביא שם בשם הר"א אב"ד יש להמציא עוד טעם למה גם בהמדבר שחיטה לא היתה בגדר עבודה, דעיי"ש שהביא שכתב הר"א אב"ד שחוץ ממה ששחיטה מוציאה מידי נבילה, יש גם מצוה לשם עצמה של מעשה שחיטה, וכתב שבמדבר אע"פ שבשר נחירה הי' מותר אבל בכל זאת גם במדבר היתה קיימת המצוה הנ"ל לשחוט אפילו בהמת חולין, אע"פ שגם בלי שחיטה לא היתה נעשית נבילה, ומעתה לפ"ז י"ל שגם במדבר שחיטה לא היתה בגדר עבודה, כי י"ל שגם בזמן המדבר

הדין של שחיטה בקדשים הי' אותו דין שחיטה שהי' נוהג גם אז בחולין, דהיינו מצוה לשחוט אע"פ שגם בלא"ה אינה נעשית נבילה. וז"ל האבודרהם בשם הר"א אב"ד, וצריך אני מסירת מפתחות מפני מה מברכין על אלו (מצות מסוימות) ולא על אלו, כי אם נאמר אין מברכין על מצות עשה שיש בה אזהרה כגון לא תקח האם על הבנים שלח תשלח, לא תכלה תעזב אותם, וכו', והרי שחיטה שאדם מוזהר שלא לאכול נבילה ומברך עלי' (כלומר וא"כ קשה על הכלל הנ"ל) או דילמא (כלומר יש לתרין) בנחירה בעלמא הי' ניצול מן הנבלה מאחר שלא מתה בעצמה, והשחיטה היתה מצוה בפני עצמה באותה שעה שהיתה בשר נחירה מותרת, ואע"פ שעכשיו יש בנחירה משום נבלה, כיון שהוקבעה אותה ברכה הוקבעה עכ"ל.

מיהו לפי התירוץ הנ"ל צריך לצאת שבמדבר שחיטת קדשים היתה רק מצוה, אבל גם ע"י נחירה הי' הקרבן כשר, ולכאורה אי אפשר לומר כן.

מיהו יש ליישב שבקדשים מכיון שכתוב ושחט, היתה המצוה של שחיטה מעכבת את כשרות הקרבן, אבל בכל זאת יסוד הדין של השחיטה הי' דין של קיום מצוה כמו בחולין ולא בגדר עבודה.

שו"ר בבית הלוי בח"ב סי' כ"ג עוד דרך איך לומר שגם בהמדבר שחיטה לא היתה בגדר עבודה, דהנה הבית הלוי שם ביאר דלא כההנחה הנ"ל שהנחנו לעיל שהדין שחיטה בקדשים הוא אותו דין שחיטה שנאמר בחולין, רק שבמדבר נאמר שבקדשים כבר בהמדבר היו צריכים אותו

דין שחיטה שחולין טעונים אח"כ, א"נ שגם בהמדבר הי' נוהג כבר מצוה של שחיטת חולין, אלא לעולם שפיר נאמר דין מיוחד של שחיטת קדשים, והוכיח כן מהא שאם שחט קדשים והי' בגדר מתעסק הרי השחיטה פסולה, ואילו בחולין השחיטה כשירה בכה"ג, ונראה שכן יש להוכיח גם מהראשונים שסוברים שבשחיטת קדשים צריכים סכין של כלי שרת. ובאמת ראיתי בשפת אמת בזבחים דף י"ד ע"ב שהקשה מדינים אלו על הר"י מאורליניש דאיך שייך לומר ששחיטה לאו עבודה היא כי מצינו שגם חולין צריכים שחיטה, הלא חזינן שנאמר דין מיוחד של שחיטה בקדשים נוסף על הדין של חולין (מיהו בספרי על זבחים בפרק איזהו מקומן צדדתי לומר שדינים אלו אינם דינים בגוף המעשה שחיטה שמתרת את הבהמה, אלא הרי הם דינים בנוגע למה שמבואר בסוטה דף י"ד ע"ב שהסכין מקדש את הדם), אבל הבית הלוי כתב לבאר שהר"י מאורליניש סובר שבכל זאת מכיון שגם בחולין נאמר הענין של שחיטה, שוב מסתבר לומר שגם בקדשים אינה בגדר עבודה, אע"פ שבקדשים ניתוספו דינים ופסולים מיוחדים והרי היא דין אחר של שחיטה, וא"כ י"ל שאע"פ שהדין שחיטה בחולין התחיל רק אח"כ, אבל מספיק בזה שמצינו שגם בחולין נאמר הענין של שחיטה כדי לגרום שאינה נחשבת עבודה, ואין צריכים לומר כהדרך שכתבנו שכבר בהמדבר נצטוו לעשות בקדשים אותה שחיטה שנצטוו עלי' אח"כ בחולין.

וע"ע בזבחים דף י"ז ע"א בתד"ה טבול יום שכתבו שאע"פ שאשה כשירה לשחוט

קרבן אבל בכל זאת אם היא מחוסרת כפורים הרי היא פוסלת את הקרבן וז"ל, וטהרה דכתיב גבי יולדת, דרשינן מיני מחוסר כפורים, דאסור בקדשים פרק הערל, וגבי דמחלל עבודה לקמן בפירקין, דאשה כשירה לשחוט קדשים כדתנן ריש כל הפסולים, א"כ שייך בה חילול עבודה עכ"ל, כלומר דאם תשחט כשהיא מחוסרת כפורים השחיטה פסולה. ויש לתמוה על דבריהם דהא טמא, וכן כל הפסולים, אינם פוסלים שחיטת קדשים כיון דלאו עבודה היא וכמו שמבואר בחולין דף ב' ע"ב, וא"כ כ"ש מחוסר כפורים. ועיי"ש בצאן קדשים ובחק נתן מה שכתבו ליישב דברי תוס'.

ובספר ראש המזבח כתב ליישב שהפסוק של וטהרה בא לפסול אשה מחוסרת כפורים בקדשים בזמן המדבר, והיינו על פי הדרך הנ"ל שבמדבר שחיטה היתה שפיר נחשבת עבודה, אלא שאע"פ שהיתה נחשבת עבודה אבל בכל זאת אשה היתה שפיר כשירה לשחוט כדילפינן מוהקריבו בני אהרן שרק מקבלה ואילך יש מצות כהונה, אבל טמא ה' שפיר פסול כיון דהוי עבודה, והרי הוא נוקט בדבריו אלו שלא נאמר שום פסול מיוחד של אשה אלא רק פסול של זרות.

מיהו צ"ע, דהנה מדבריו יוצא שאפילו אם שחיטה היא שפיר בגדר עבודה, בכל זאת זר כשר לה, והרי מהסוגיא בדף י"ד ע"ב שם לא משמע כדבריו, אלא משמע שהטעם למה זר כשר הרי זה דוקא משום ששחיטה לאו עבודה היא, דפרכינן שם שהרי שחיטה היא בגדר עבודה שאי אפשר

לבטלה ובכל זאת הרי היא כשירה בזר, ומתריצין ששאני שחיטה שלאו עבודה היא, הרי שזהו הטעם למה זר כשר, וא"כ בזמן ששחיטה שפיר היתה עבודה הדין נותן שזר ה' פסול. וכן כתבו תוס' שם שמהסוגיא שם יוצא שהטעם למה זר כשר הרי זה משום ששחיטה לאו עבודה היא.

מיהו באמת לפ"ז שוב יוצא שגם בזמן המדבר לא היתה שחיטה בגדר עבודה, כי לכאורה הא ודאי שהדרשה של והקריבו בני אהרן שרק מקבלה ואילך היא מצות כהונה הרי זה קאי גם על זמן המדבר, וא"כ לפי המבואר בדף י"ד שם יוצא שגם אז שחיטה לא היתה בגדר עבודה כי אם היתה שפיר בגדר עבודה למה ה' זר כשר. ברם כבר הבאנו את לשון המדרש רבה דמשמע שבמדבר באמת רק כהן ה' שוחט.

ושחט את בן הבקר לפני ה' והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם וגו' (א', ה') [ב].

בענין שנאמרו שני דינים בעבודת קבלה.

פירש"י וז"ל, והקריב, זו קבלה עכ"ל. ועי' בחידושי ר' אריה ליב בחלק ב' סי' י"ח שכתב וז"ל, ונראה לומר דבדין עבודת קבלה יש שני ענינים, א', דין עבודת קבלה בהדם, שהרי זה הוא דין הדם שיתקבל ויתקדש בכלי, ומצד דין זה נראה דכשמקבל בב' כוסות הרי שתי עבודות קבלה הם, על כל כוס וכוס, ואין להם שייכות זה עם זה כלל, ב', דין עבודת קבלה היא ג"כ דין עבודה בהקרבן, ומד' עבודות המתיר של הקרבן היא שיתקבל

**ושחט את בן הבקר לפני ה'
והקריבו בני אהרן הכהנים את
הדם וגו' (א', ה') [ג].**

**בענין אם אומרים בקדשים שכל
מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי
עביד לא מהני.**

פירש"י וז"ל, מקבלה ואילך מצות
כהונה, לימד על השחיטה שכשרה בור.
והקריבו זו קבלה שהיא הראשונה עכ"ל.

עיי' בזבחים דף ט"ו ע"ב דתנן כל
הזבחים שקיבלו דמן זר, אונן, טבול יום,
ומחוסר כפורים, ומחוסר בגדים, שלא
רחוץ ידים ורגלים, ערל, טמא, יושב, עומד
על גבי כלים, על גבי בהמה, על גבי רגלי
חבירו, פסל. ובגמ' שם למדו מפסוקים
שבכל הני העבודה פסולה. והקשה רעק"א
במשניות שם למה צריכים פסוקים הלא
כיון שהם אסורים לעבוד א"כ שייך דינו
של רבא בתמורה דף ד' ע"ב שכל מילתא
דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני.

והנה יש עוד מקומות שיש להקשות
שנאמר אי עביד לא מהני, דהנה הרמב"ם
בפ"ו מהל' ביאת מקדש ה"ו כתב שמום
שפוסל רק באדם ולא בבהמה, אינו מחלל
עבודה, וצ"ע דכיון שאסור לו לעבוד למה
אינו פוסל משום הדין של אי עביד לא
מהני.

וכן קשה למה טמא עושה שיריים, הלא
מכיון שאסור לו לעבוד א"כ אי עביד לא
מהני (מיהו התם יש דרשה שמלמדת
שטמא עושה שיריים).

וכן קשה למה אמרינן אם עלה לא ירד
הלא הוי כאילו העבודה לא נעשית (מיהו

דמו, ונראה דבדין עבודת קבלה שבקרבן
הוא דנאמר דין שיתקבל כל דמו, ואשר
לכן נראה דכשמקבל בשתי כוסות הרי מצד
דין עבודת קבלה שבקרבן חשיב הכל
עבודת קבלה אחת, שהרי עי"ז הוא
דמתקיים עיקר הדין שיתקבל כל דמו של
פר ומצטרף הכל כאחד לדין עבודת
הקבלה בהקרבן.

"ויסוד לזה מדברי הרמב"ם בפ"א
מהל' פסוה"מ הכ"ח שכתב קיבל הפסול,
אם נשאר דם הנפש, חוזר הכשר ומקבל,
שאינן הפסולים לעבודה עושין הדם
הנשאר שירים חוץ מן הטמא, הואיל
והוא ראוי לעבודה בקרבן הבא בטומאה
כמו שביארנו עושה שירים, כיצד קיבל
הטמא אע"פ שקיבל אחריו הכשר דם
הנפש וזרקו, נפסל הזבח, שזה שקיבל
הכשר באחרונה שירים הוא ואינו כלום,
ובהשגות הראב"ד תמה על זה, שאין דין
טמא עושה שירים אלא בזריקה ולא
בקבלה יעו"ש, ולפמ"ש"כ נראה בביאור
דברי הרמב"ם משום דבדין עבודת
הקבלה שבקרבן חשיב כל הקבלות אף
בשתי כוסות עבודת קבלה אחת, ואשר
לכן כיון שקיבל הטמא בכלי אחד הרי
יש בזה פסול עבודת טמא בהקבלה,
ונפסל הכל, ורק בקיבל פסול, שאינו
עושה שירים, דיסודו שאין במעשיו דין
עבודה בהקרבן כלל, ממילא דאינו
מצטרף לשאר הקבלה ואינו פוסל, אבל
טמא שעושה שירים, והרי שעבודתו
חשיבא עבודה בהקרבן, וממילא דמצטרף
לשאר הקבלות, דעבודת קבלה אחת היא,
וממילא די ש בה פסול טומאה עכ"ל.

גם בזה י"ל דשאני התם שדרשינן כן מקרא).

וכן קשה למה פרוע ראש אינו מחלל עבודה נימא שהוא מחלל משום הדין של אי עביד לא מהני.

וכתב רעק"א ליישב דלא אמרינן בענין "אזהרה דעבודה" אי עביד לא מהני, דהא חלל אינו מחלל עבודה אם עבד כשלא ידע שהוא חלל, וילפינן לה מקרא בקידושין דף ס"ו, וא"כ חזינן שגלי לן קרא שבעבודה לא אמרינן אי עביד לא מהני.

מיהו בספר חיבת הקודש העיר שהניחא לשיטת הרמב"ם שאינו מחלל אפילו אם נודע בודאי שהוא חלל, אבל אכתי קשה לפי שיטת הרמב"ן ור"ת שהביא השער המלך בפ"ו מהל' ביאת מקדש שחלל שפיר מחלל את העבודה בכה"ג, ורק אם נודע שהוא ספק אינו מחלל, דלפי שיטה זו הא דאינו מחלל אין זה משום דקמ"ל קרא שאם עביד מהני, אלא קמ"ל קרא שתלינן לקולא שאינו חלל.

עוד תי' רעק"א שהרי חזינן שלפי ר"ש הולכה בזר פוסלת וא"א לתקוני, אבל הולכה שלא ברגל אפשר לתקוני כי אינה נחשבת הולכה פסולה אלא חשיב שעוד לא נעשית ההולכה, וא"כ י"ל שמצד "לא מהני" לא הוי פסלינן אלא הרי הוא יכול לתקוני כי אינה נחשבת עבודה פסולה אלא חשיב שלא נעשית העבודה כמו בהולכה שלא ברגל, ולכן צריכים את הפסוקים כדי להשמיענו שהעבודה פסולה ושאי אפשר לתקוני.

(ועכ"פ התי' הנ"ל אינו מתרץ את מה שהקשינו משיטת הרמב"ם בבעל מום וכן מה שהקשינו מפרוע ראש).

והוסיף רעק"א שלכאורה אין זה מספיק כדי ליישב, כי המשנה איירי בקבלה, ועל זה הביאו בגמ' קראי לכל הני פסולים, והרי בקבלה לא שייך לומר דהוי כמי שלא נעשית ושאפשר לתקן, וא"כ אכתי יוצא שבקבלה סגי בהטעם של לא מהני. ותי' שקבלה בהמשנה הרי היא כוללת גם הולכה, והרי צריכים את הילפותות בשביל הולכה.

גם יש ליישב, דהנה בתוספתא תניא שאם כשר ופסול עבדו יחד הרי זה פסול, והתם הרי אי אפשר לפסול מצד דלא מהני והוי כאילו לא נעשית, כי יש כאן גם העבודה של הכשר (בציור של זה יכול וזה יכול), וא"כ שפיר צריכים פסוק כדי לומר שהפסול פוסל.

והנה עוד יש ליישב את קושיית רעק"א שהדין של לא מהני שייך רק היכא שזה נחשב שהאדם עושה חלות, אבל לא היכא שאינו צריך לעשות חלות אלא רק עשיית מעשה. וי"ל עוד שזהו הטעם למה בשוחט בשבת לא אמרינן "לא מהני", דהא סגי בזה שיש המציאות של בהמה שחוטא ואין שם שום חלות, וא"כ גם בעבודה הרי אין כאן חלות אלא רק עשיית מעשה. (מספר כנסת הראשונים. מיהו צ"ע דנימא בקבלה לא מהני לענין שלא נתקדש הדם.)

ועכ"פ רעק"א בקושייתו הנ"ל נקט שגם בקדשים שייך לומר שכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. מיהו דבר זה אינו פשוט (וכבר הבאנו שרעק"א עצמו דן לומר שגלי לן קרא בחלל דלא אמרינן ב"אזהרת עבודה" אי עביד לא מהני).

וכבר דן בענין זה השער המלך בפ"א

מהל' קרבן פסח, והביא מהירושלמי דכיון שעבר על הלאו של לא תשחט על חמץ דם זבחי הדין נותן שהפסח יהי' פסול אי לאו שהכתוב קראו זבח ("זבחי"), וא"כ חזינן ששפיר אמרינן בקדשים שאי עביד לא מהני. ועוד הביא שתוס' בפסחים דף ס"ג ע"א בד"ה השוחט כתבו שהטעם למה הפסח כשר הרי זה משום שלא שנה עליו הכתוב לעכב. ושהפרי חדש תמה על דברי תוס' דמה בכך שלא שנה הלא מכיון דאיכא לאו א"כ שייך לומר שאי עביד לא מהני (והכלל של שנה עליו הכתוב לעכב ידובר כשאין לאו), וכתב השער המלך דחזינן מהתוס' הנ"ל בפסחים דס"ל שלא אמרינן בקדשים אי עביד לא מהני, וכתב דהיינו משום דחזינן שבקדשים כדי לפסול הרי אנו צריכים "שנה עליו הכתוב לעכב" (אפילו כשיש לאו).

וראיתי מסבירים שהנידון הנ"ל אם אמרינן בקדשים אי עביד לא מהני תלוי במה הוא בכלל הגדר של אי עביד לא מהני, דמצד אחד י"ל שגדר הדבר הוא שקיבלנו במסורת שכמו שהתורה אמרה שלא תעביד ה"ה שהתורה נתכוונה בזה לומר שאי עביד לא מהני, וא"כ לפ"ז הדין נותן שבקדשים לא נאמר כן כי בקדשים יש לנו כלל שהיכא שהתורה רוצה שלא יועיל הרי היא אומרת את הדין ב' פעמים אע"פ שבכל התורה סגי בפעם אחת, אבל מצד שני י"ל שהגדר של אי עביד לא מהני הוא שעצם העובדא שכתוב איסור הרי זה סיבה הגורמת לומר מסברא שלא מהני, וא"כ לפ"ז הדין נותן שגם בקדשים נאמר כן ואין זה דומה לשאר דוכתי בקדשים שצריכים שנה עליו לעכב כי התם לא כתוב איסור.

ומהריטב"א ביומא דף נ"ג ע"א בד"ה חד וכו' הוכיח השער המלך שהיכא דאיכא לאו, שפיר אמרינן גם בקדשים שאי עביד לא מהני, שהרי הריטב"א שם כתב שלפי רבא שסובר שם שעל קטורת בלי מעלה עשן יש לאו, פשיטא שמעלה עשן מעכב ושהקטורת פסול.

אבל כתב השער המלך שממנחות דף נ"ג ע"א מוכח שבקדשים לא אמרינן אי עביד לא מהני שהרי התם פריך רבינא שאימא שלא תאפה חמץ אתי ללאו אבל עדיין לא מיפסל, ומייתנין ברייתא שמביאה דרשה כדי לומר שהמנחה פסולה.

וכן הוכיח מהסוגיא במנחות דף י"ט ע"ב - כ' ע"א דפריך רב הונא למה סובר רבי שמעון שאם לא מלח את הקרבן הרי

הקרבן פסול הלא לא שנה עליו הכתוב לעכב, וצ"ע דהא איכא לאו, ובע"כ צ"ל שבקדשים לא אמרינן אי עביד לא מהני, אלא שכתב לדחות דאולי רב הונא סובר כאביי שסובר שתמיד אמרינן אי עביד מהני, ודלא כרבא שסובר שאי עביד לא מהני, אלא שכתב שאכתי קשה על רבא מהתנא של המשנה שם שסובר שלא מלח כשר. ועיי"ש שפלפל בזה.

ושמע אתו בכנפיו לא יבדיל והקטיר אתו הכהן המזבחה וגו' (א', י"ז).

פירש"י וז"ל, והלא אין לך הדיוט שמריח ריח רע של כנפים נשרפים ואין נפשו קצה עליו, ולמה אמר הכתוב

והקטיר, כדי שיהא המזבח שבע ומהודר בקרבנו של עני עכ"ל.

וכבר הי' מעשה שאדם אחד הי' נוהג להכניס עניים מרודים לביתו להאכילם, והיו בני ביתו מתרעמים על שהם מלוכלכים וריחם נודף, והוכיח אותם מהרש"י הזה כי חזינן מדבריו שאדרכה ביתו מיקרי מהודר.

וקמץ משם מלא קמצו וגו' (ב', ב').

בענין יסוד הדין של קידוש דם וקידוש קומץ בכלי שרת.

עי' ברמב"ם בפ"ג מהל' מעה"ק הי"ב שפסק וז"ל, וקומץ שחלקו בשני כלים אינו קדוש, וחוזר ומקדש עכ"ל, והקשה המל"מ שם דאמאי חוזר ומקדש הלא הדין צריך להיות כמו נשפך הדם מן הצואר על הרצפה דפסול, דהיינו שאם נפל הקומץ על הרצפה קודם קידוש כלי הרי הוא נפסל כדתנן בזבחים דף כ"ה ע"א, ודין זה נוהג גם במנחות (אבל מה שפסק הרמב"ם בפ"א מהל' פסולי המוקדשין ה"ה שאם נתפור הקומץ על הרצפה יאספנו לק"מ כי זה איירי לאחר קידוש כלי וכמו שכתב הכ"מ דגם בדם אם נשפך מן הכלי על הרצפה הדם נשאר כשר).

ונראה שבדין קבלת הדם והקומץ בכלי נאמרו שני דינים, חדא מעשה עבודה של קבלת הדם והקומץ בכלי, ועוד נאמר דין של קידוש כלי שרת על הדם ועל הקומץ. וי"ל עוד, דהא דנשפך פסול וכדדרשינן בזבחים דף כ"ה ע"א שהוא צריך לקבל את הדם ישר מהפר הרי זה נאמר רק בהדין של עבודת קבלה בכלי, דהיינו

שעבודת קבלה בכלי צריכה להיות מהפר, אבל הדין של קידוש הדם יכול להתקיים גם מהרצפה.

וי"ל עוד דהא דקומץ שחלקו בשני כלים אינו קדוש הרי זה חסרון רק בהדין של קידוש, דנאמר בזה שהכלי אינו מקדשו אלא בזמן שהקומץ שלם, וכהלשון "שאינו קדוש", אבל עבודת קבלה בכלי שפיר מיקרי אפילו כשהוא לחצאין.

ומעתה לפ"ז שפיר כתב הרמב"ם שהוא חוזר ומקדשו, והיינו משום שהפסול של נשפך נאמר רק בעבודת קבלה, אבל הכא הרי זה שפיר מיקרי מעשה קבלה, רק שלא נתקדש, והרי בהדין של קידוש לא נאמר כלל שאינו יכול לקדש מהרצפה.

והנה השתא שזכינו לדין שנאמרו בקבלה שני דינים, חדא דין של קידוש, וב', דין של מעשה עבודת קבלה בכלי, יש לעיין אם בעינן בשניהם "לשמה" או האם צריכים לשמה רק באחד מהם, ויצויר נפ"מ בהצויר הנ"ל, דהיינו האם צריכים לכוון לשמה היכא שהוא נותנו בשני כלים אשר בכה"ג מתקיים כעת רק הדין של עבודת קבלה בכלי, וכן האם הוא צריך להתכוין לשמה בזמן שהוא חוזר ומקדש בכלי אחד אשר אז מתקיים רק הדין של קידוש.

ולכאורה בשביל הדין של עבודת קבלה בכלי פשיטא דבעינן לשמה כמו ביתר עבודות הדם, אלא שאולי צריכים כן גם בשביל הדין של קידוש.

ואפילו לפי המ"ד שסובר שכלי שרת מקדשין אפילו שלא לדעת, אבל אכתי י"ל דהיינו רק משום שסתמן לשמה, אבל לכתחילה הרי הוא צריך להתכוין לשמה,

וכן אם הוא מתכוין להדיא שלא לשמה הרי זה מקלקל.

ובדברינו אלו נקטנו שגם היכא שקיבל דם בשני כלים הרי הוא יכול לחזור ולקדש. מיהו המל"מ בפ"ה מהל' מעה"ק ה"ט נקט לא כן לענין דם, ולא הזכיר קומץ, אבל ציין לזבחים דף צ"ג ע"ב ורש"י שם בד"ה בדם מאי, וכן למנחות דף ז' ע"ב ורש"י שם בד"ה לא קידש, דמבואר בגמ' שם שבין בדם ובין בקומץ אם קיבל בשני כלים לא קידש, ופירש"י שהיינו אפילו אם חזר ועירבן, ונקט המל"מ שם שכן סובר גם הרמב"ם. מיהו כבר הבאנו שהרמב"ם פסק להדיא ששפיר מהני חזר ועירבן.

שו"ר באבן האזל על דברי הרמב"ם בפ"ג שכתב כדרכנו הנ"ל, וכתב שגם בדם מהני מה שחזר ועירבן, ודחה את דברי המל"מ.

ועיין עוד בחי' הגרי"ז על זבחים דף כ"ה, שהביא שהגר"ח הוכיח מהא דיש דין של נשפך גם על קומץ שהפסול של נשפך אינו דין בסדר העבודות, דהיינו שהקבלה צריכה להיות ישיר מהפר, דהא על הקומץ לא נאמר דין של עבודת קבלה "מידו של הכהן" (מלשון זה משמע שנאמר גם בקומץ דין של עבודת קבלה חוץ מקידוש), ובע"כ צ"ל שהפסול של נשפך הרי הוא דין בהחפצא של הדם, דהיינו שאם הדם נשפך על הרצפה הרי זה פוסלו לקידוש (מלשון זה משמע שבכלל לא נאמר בקומץ דין של עבודת קבלה אלא רק דין של קידוש), אשר לפ"ז הרי זה שייך גם בקומץ כיון שגם קומץ צריך קידוש.

ומדברי הגר"ח יוצא דלא כדרכינו הנ"ל

שהפסול של נשפך נאמר רק בעבודת קבלה אבל לא בהקידוש.

ושוב הובא שם שהקשה הגרי"ז למה צריכים פסוק בהספרא להכשיר נשפך מהכלי על הרצפה וכמו שהביא שם, הלא הוי כבר לאחר קידוש וא"כ פשיטא שלא שייך פסול של נשפך. ועוד הקשה שבספרא הובא דרשה אחרת בשביל הפסול של נשפך, חוץ מהדרשה בזבחים דף כ"ה, וא"כ תרתי למה לי. ועוד הביא מזבחים בדף צ"ב ע"ב ופירש"י שם דמבואר ששייך פסול של נשפך גם כשנשפך מצואר העוף אם צואר העוף לאו ככלי שרת דמי, וכן ביומא דף מ"ח מבואר לענין קטורת של יוה"כ שיתכן פסול של נשפך אם נאמר שידו של כהן לאו ככלי שרת דמי, והרי בדברים אלו לא שייך לומר שהם נפסלים לקידוש שהרי אינם זקוקים לעוד קידוש או לקבלה.

ואמר הגרי"ז דרך אחרת מדרכו של הגר"ח, והיינו שנאמרו שני דינים של פסול בנשפך, ולכן צריכים שני פסוקים, א', דין בסדר עבודת קבלה שהיא צריכה להיות ישיר מהפר, ופסול זה באמת לא שייך בקומץ כי לא נאמר שם דין של "מידו של הכהן", וכן לא שייך פסול זה בעוף ובקטורת כיון שאין שם עבודת קבלה וקידוש, וכן מצד הפסול הזה פשיטא שאם נשפך הדם אחרי קבלה הרי הוא כשר, אלא שנאמר גם פסול שני, דהיינו שאם הדם אינו במקומו הרי הוא נפסל, ולכן הו"א שפסול זה נוהג גם אחרי הקבלה ולכן צריכים פסוק כדי לומר שאינו נוהג אחרי הקבלה, וכן הרי הוא שייך גם בעוף וקטורת וקומץ (והוסיף שבאמת בלי

הדרשה הראשונה שצריך לקבל ישיר מהפר לא היינו יודעים בכלל שהרצפה נקראת שלא במקומו של הדם).

ואם זבח שלמים קרבנו (ג'), א')

בענין אם שלמים מכפר על עשה כמו עולה.

עי' בערכין בדף כ"א ע"ב בתוס' ד"ה מאי וכו' שכתבו שעולה ושלמים "לאו לכפרה קאתי כולי האי" (כמו חטאת ואשם), ומשמע דכפרה מסוימת שפיר מכפר, והיינו על עשין, וכיון שכתבו כן על שלמים, מעתה יוצא שהם סוברים שגם שלמים מכפר על עשין. מיהו עי' ברי"ט אלגזי בפ"ק דבכורות על דף י"א ע"א באות ז' בד"ה והנה גרסינן וכו' שכתבו שכוונתם במה שכתבו שלא מכפרי כולי האי הרי היא רק לעולה דמכפר מיהא על עשין, אבל שלמים באמת אינו מכפר כלל. ועוד כתב הרי"ט אלגזי שמהאי טעמא כתב הרמב"ם בספ"ג מהל' מעה"ק שבעולה הרי הוא מתודה על עשה ועל לא תעשה הניתק לעשה אבל לא בשלמים, וז"ל הרמב"ם שם, ויראה לי שאינו מתודה על השלמים אבל אומר דברי שבח עכ"ל, והיינו משום שאינו מכפר אפילו על עשה.

והנה בתענית דף כ"ג הובא מה שחוני המעגל אמר לאחר שירדו גשמים "הביאו לי פר הודאה", ופירש"י בד"ה פר הודאה וז"ל, להתודות עליו ועשה לו סמיכה והביאו שלמים עכ"ל. ונראה מדבריו דס"ל שאף שלמים מכפר שהרי כתב שמתודה ודלא כהרמב"ם. (כל זה ראיתי מובא בספר עולת שלמה על זבחים דף ו' שם).

וגם המצפה איתן בתענית שם הביא שבספר ושב הכהן נוקט שרש"י חולק על הרמב"ם.

מיהו יש לדחות שכוונת רש"י אינה לוידוי על החטא אלא לדברי שבח, כעין וידוי בכורים ומעשר דמיקרי וידוי אע"פ שהם רק דברי שבח, וכן כתב ההגהות מצפה איתן עצמו שם. והגבורת ארי כתב דלא כרש"י שהפר של חוני המעגל הי' שלמים, אלא שהי' קרבן תודה, ואמרו עליו דברי הודאה.

ועיין בר"ש משאנץ על תו"כ בפרשת ויקרא דיבורא דנדבה פרשתא ד' פרק ה' דנקט שעל שלמים הי' מתודה כמו על עולה.

והרדב"ז בפירושו על הרמב"ם שם כתב וז"ל, ואל תטעה בדברי רבינו לומר שאסור להתודות על השלמים, דהלואי שיתודה אדם על הספק ועל הרהור הלב וראיית העין כל היום כולו, אלא כוונתו לומר שאינו צריך להתודות כמו על שאר קרבנות, ואפילו על אשם תלוי מתודה ואומר וכו' עכ"ל. ומדבריו נראה דנהי שאינו חייב להביא עולה על עשה אבל אם הוא מביא עולה הרי הוא חייב להתודות כדי שיתכפר על העשין שלו, אבל בשלמים נהי שיכול להתודות (ואז אולי יועיל לכפר כי אל"כ וידוי זה מה טיבו אצל הקרבן, ויש לדחות) אבל אינו חייב, וצ"ע.

ובפרשת שמיני כתיב ועשה את קרבן העם וכפר בעדם (ט', ז'), ופירש"י וז"ל, קרבן העם, שעיר עזים ועגל וכבש עכ"ל. וכתב המשך חכמה וז"ל, לא פרט שור ואיל משום דבשלמים לא מצאנו כפרה, רק חטאת ועולה דכתיב בויקרא ונרצה לו

לכפר עליו וכו', אבל בשלמים כתב ר"מ פ"ג שאינו מתורה וזה וכפר בעדם ודו"ק עכ"ל.

ועי' ברש"י כ"י במנחות דף צ"ב ע"ב בד"ה קרבנו שכתב וז"ל, שלשה קרבנות כתיבי בסמיכה בשלמים בויקרא (כלומר בפרשת ויקרא כתובה סמיכה שלש פעמים בציורים שונים של שלמי יחיד, ודרשינן) קרבנו שבא לשום ריזוי ודורון (שרק קרבן כזה צריך סמיכה), ולא בכור ומעשר ופסה שאינן באים לריזוי, אלא חובה הם עליו ולא לכפרה עכ"ל, ומשמע ששלמים באים רק לריזוי ודורון.

מיהו בערכין דף כ"א ע"א כתב רש"י בד"ה ממשכנים וז"ל, אע"ג דשלמים מכפרת אעשה, הואיל ולא חובה היא עלי', לא חשיב לה כפרה, ואתי לשהויי הלכך ממשכנין אותן עכ"ל. ברם בגליון שם הובא נ"א דצ"ל עולה ולא שלמים.

ועי' עוד בזבחים דף ב' ע"א דתנן שאם שחט קרבן שלא לשמו, כגון עולה לשם שלמים, או איפכא, הקרבן כשר, אבל לא עלו לבעלים לשם חובה, וחייב להביא קרבן אחר כדי לצאת ידי חובתו. ובדף ו' שם איבעיא להו אם הראשון כיפר על מה שבא או לא, ופשטינן דלא כיפר "דאי ס"ד כיפרו שני למה הוא בא". ולכאורה תמוה מה היא הקושיא הלא הוא צריך להביא את השני' כדי לצאת ידי נדרו שהרי הראשון לא עלה לשם חובה. ולכאורה יש לומר שכוונת הגמ' היא שאם הראשון כיפר על מה שבא א"כ אי אפשר לומר שלא יצא ידי נדרו, ולא היתה התורה מצריכה אותו להביא קרבן אחר, ולכן מוכרחים לומר שלא כיפרו על מה שבאו.

ובספר עולת שלמה שם הקשה שדברי הגמ' אתי שפיר רק בנוגע לעולה כי כיון שעולה מכפרת על עשין א"כ אם לא כיפרה על העשין שלו שפיר יש סיבה להבאת השני', אבל אם כיפרו על מה שבאו שני למה הוא בא, אבל על שלמים לא אתי שפיר דברי הגמ', כי שלמים אינו מכפר אפילו על עשה, וא"כ נשאר קשה באמת שני למה הוא בא (ואיך שייך לומר שלא יצא ידי נדרו וכביאורנו הנ"ל).

(ועי' בשט"מ שם באות ב' שהקשה באמת למה מקשים שאם הראשון כיפר שני למה הוא בא הלא הוא בא כי לא יצא ידי נדרו כיון שעשה את הראשון שלא לשמה וכדתנן שלא עלו לשם חובה עיי"ש בדבריו).

וחזינן שנוקט העולת שלמה ששלמים אינו מכפר על עשה.

אם הכהן המשיח יחטא (ד', ג')

מקומו של פר כהן המשיח במנין המצות.

עיי' ברמב"ם בספר המצות במצות עשה ס"ח וס"ט שמנה לפר העלם דבר של ציבור וחסאת יחיד לשתי מצות, ואילו פר כהן המשיח לא מנה שם למצוה לחודה, ובכלל לא הזכיר אותו בספר המצות, וכן לא הזכיר פר ושעיר של עבודה זרה. ומדבריו בפ"א מהל' שגגות ה"ד משמע שפר הכהן המשיח הרי הוא בכלל מצות חטאת יחיד כי כללו בכלל הציורים של "חטאת קבועה" ובדבריו לפני ההלכות הגדיר למצוה מה שיחיד מביא "חטאת

קבועה". ברם עיין בחינוך שהביא פר כהן המשיח ביחד עם פר העלם דבר של ציבור.

והזה מן הדם שבע פעמים לפני ה' (ד', ו').

חילוקו של הגרי"ז בין מהותן של השבע מתנות של חטאות הפנימיות לבין הארבע מתנות של חטאות חיצוניות.

הנה רבי מאיר במנחות דף ט"ז ע"א סובר שגם אם חשב מחשבת פיגול בשעה שעשה רק חצי מהמתיר הרי זה פיגול, דהיינו כגון שחישב בשעת הקטרת הקומץ של המנחה אבל לא בשעת הקטרת הלבונה של המנחה. ובזבחים דף ל"ח ע"ב כתב רש"י בד"ה ומפגלות, וכן תוס' בד"ה וליתנייה, שלפי ב"ש שסוברים שב' מתנות מעכבות בחטאות חיצוניות חשיב כל אחת בגדר חצי מתיר. ובמנחות דף ט"ז ע"א בד"ה בין בראשונה וכו' כתבו תוס' שהזאה אחת מהז' הזאות של חטאות הפנימיות לא חשיב אפילו כחצי מתיר אלא חשיב כמו מקצת סימן ומקצת קומץ דאפילו רבי מאיר שסובר שמפגלין בחצי מתיר הרי הוא מודה שאין מפגלין בהם. ובחידושי הגרי"ז על זבחים דף ל' ע"א הקשה מאי שנא הזאה אחת בפנימיות ממתנה אחת לפי בית שמאי בחיצוניות.

וכתוב בחידושי הגרי"ז בזה"ל, ואשר מזה נראה דבעצם החפצא של הזאות חלוק מתן ז' ממתן ד', דבמתן ד' אין הארבע שייכות זו לזו, ורק דלהיתר הקרבן בעי שיהי' ד' הזאות ואין נפ"מ בסדרן ומנינן, אבל במתן ז' המנין של שבע מעכב בעצם ההזאות, דבעינן שיהי' שבע הזאות במנין,

היינו שזה יהי' ראשונה וזו תהי' שני' עד שביעית, וההזאה הראשונה צריכה לכל הז' הזאות, דבלא"ה לא מיקרי ראשונה וכו', ועל פי זה נראה דמש"כ תוס' דהזאה אחת אפילו חצי מתיר לא הוי הוא דוקא במתנות הפנימיות דמתנות שבע, משום דבהם ההזאה הראשונה צריכה להז' הזאות, והזאה ראשונה בלא הז' הזאות לאו כלום היא, ועל כן אף חצי מתיר לא הוי, אבל במתן הארבע הזאות הא דצריך ארבע הזאות הוא רק להיתר הקרבן אבל אין זה מדין ההזאות גופייהו, אבל במתן ז' הז' הזאות הם צורך להזאות גופייהו, וכשחסר המנין שבע, חסר בעצם ההזאות, ועל כן הזאה אחת אף חצי מתיר לא הוי עכ"ל.

והקטיר הכהן המזבחה לריח ניחוח לה' וכפר עליו הכהן ונסלח לו (ד', ל"א).

בענין אם גם הקטרת האימורים מכפרת, וכן בענין אכילת הכהנים.

עי' בפסחים דף נ"ט ע"ב דתניא יכול נטמאו אמורין או שאבדו לא יהו כהנים זכאין בחזה ושוק ת"ל וכו'. וכן איתא בזבחים דף ה' ע"ב ובמנחות דף ד' ע"א ש"כשר" דביעבד בלי הקטרת אימורין.

ועי' ברש"י במנחות שם בד"ה אשם נאמר בו הוא וכו' שכתב וז"ל, כדאמרינן בפרק תמיד נשחט במס' פסחים דנטמאו אימוריו או שאבדו לא מעכב כפרה ונאכל הבשר עכ"ל. והנה בפסחים שם הזכירו רק אכילת הבשר וכמו שהבאנו, מיהו רש"י כלל בתוך דבריו גם את הכפרה, ומדבריו שם משמע דהא דאין האימורין מעכבים את הכפרה הרי זה דוקא היכא שנאבדו

אבל אם לא נאבדו הרי הם שפיר מעכבים את הכפרה. והקשה הגר"ז שהרי בהברייתא בפסחים שם תניא רק שהקטרה פועלת שהכהנים יהיו זכאין בהבשר.

והנה בזבחים דף ו' ע"א אמרינן שאין כפרה אלא בדם, וכתבו תוס' בד"ה והלא וכו' שאע"פ שאמרינן בפסחים שם שכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים אבל מ"מ עיקר כפרה אינה אלא בדם. ולכאורה נראה לומר בפשטות שתוס' סוברים שאפילו כשהבשר נמצא הרי זה נקרא שכבר היתה לו עיקר הכפרה ע"י הדם, אבל עוד לא היתה לו הך כפרה נוספת שבאה ע"י אכילת כהנים, וכן מבואר ברש"י ביבמות דף מ' ע"א בד"ה ה"ק וכו' שע"י אכילה יש כאן כפרה שלימה אבל עיקר הכפרה שפיר היתה כאן. ולכאורה נראה שגם כשהלך הבשר לאיבוד הרי זה נקרא שלא היתה לו הך כפרה נוספת שבאה על ידי אכילת הכהנים. ולפ"ז יוצא שאין חילוק בין אם הבשר הלך לאיבוד או לא, אלא עיקר הכפרה הוא תמיד רק ע"י הדם, וכן לעולם אין כאן כפרה שלימה בלי אכילת הבשר.

אמנם עיין בפסחים דף נ"ט ע"ב דמשמע שאכילת הכהנים מעכבת ממש את עיקר הכפרה דהא אמרינן שם שכל היכא שהבשר לפנינו ולא אכלו הכהנים, הבעלים של הקרבן שהי' מחוסר כפרה לא משתריא למיכל בקדשים וכמו שביארו רש"י ותוס' שם. ולפ"ז יוצא שהיכא שהאימורים ישנם הרי הם מעכבים באמת את כל הכפרה, אבל לא מצד עצמם אלא מצד שעוד אין כאן אכילת כהנים.

ומעתה יש ליישב את קושיית הגר"ז ולומר שהן אמת שאין ההקטרה מעכבת

את הכפרה מצד עצמה, אבל כוונת רש"י במנחות היא לומר שאם האימורין נמצאים הרי אסור להכהנים לאכול את הבשר וממילא הרי זה גורם שאין כאן כפרה, אבל היכא שהאימורין נאבדו לא מעכבי כפרה כי מותר להכהנים לאכול את הבשר אע"פ שלא הוקטרו האימורין וממילא ע"י האכילה תהי' כפרה.

מיהו מלשון רש"י לא משמע כהנ"ל שהרי כתב שאם נאבדו "לא מעכב כפרה ונאכל הבשר" והמשמעות היא שאם לא נאבדו הרי זה שפיר מעכב את הכפרה וכן אין הבשר נאכל, וא"כ משמע שהם מעכבים את הכפרה מחמת עצמם ולא משום שע"ז אין הבשר נאכל, דהא אילו כן הי' צריך להזכיר תחילה אכילת הבשר ולומר שהבשר נאכל ויש כאן כפרה.

ואם לא תשיג ידו לשתי תרים או לשני בני יונה והביא את קרבנו אשר חטא עשירת האפה סלת לחטאת וגו' (ה'), י"א).

בענין דלות ודלי דלות.

הנה בזבחים דף ב' תנן שכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים, אבל חטאת פסולה, ובדף ח' ע"א שם אמרינן שאי אפשר ללמוד שגם חטאת נזיר פסולה במה הצד מחטאת חלב וחטאת מצורע משום שאפשר לפרוך מה לחטאת חלב וחטאת מצורע שאינן בשאלה משא"כ נזיר ישנה בשאלה, ופירש"י שהנזיר יכול לשאול על נזירותו ואז אינו צריך קרבן וז"ל, נזיר נשאל לחכם ועוקר נזירתו ופטור מן הקרבן עכ"ל, הרי שדקדק רש"י לפרש ש"ישנו

בשאלה" הרי זה בגדר קולא בגוף חיוב הקרבן, והיינו משום דס"ל שלא מספיק לומר שנזיר חשיב איסור קל אלא צריכים שהקולא תימצא בגוף חיוב הקרבן.

ועוד אמרינן שם שהוא הדין שאי אפשר ללמוד חטאת מצורע כמה הצד מחטאת חלב וחטאת נזיר משום שחטאת חלב וחטאת נזיר אינן בדלות משא"כ חטאת מצורע ישנה בדלות. ולפי ביאורינו הנ"ל בדברי רש"י צ"ל גם לענין זה שהעובדא שישנה בדלות חשיב קולא בהחיוב של קרבן עשיר של חטאת בהמה, דכיון שלפעמים אפשר להחליפה בעוף הרי זה נחשב קולא בעצם הקרבן, ומש"ה הרי זה יכול לשמש כפירכא, אבל אין הכוונה שהעובדא שישנה בדלות חשיב קולא בעצם צורת ההכשר של המצורע, כי דבר כזה אינו מספיק לשמש כפירכא לפי דברי רש"י הנ"ל.

ושוב אמרינן בע"ב שם שאפשר ללמוד את חטאות של שמיעת קול וביטוי שפתים וטומאת מקדש וקדשיו משלש חטאות הנ"ל כמה הצד, דהיינו מחטאת חלב וחטאת נזיר וחטאת מצורע. ובתד"ה הנך וכו' הובאה קושיית ר"ת דהא איכא למיפרך דמה להשלש הנ"ל שאינן בדלי דלות משא"כ החטאות על שמיעת קול וביטוי שפתים וטומאת מקדש וקדשיו הרי ישנן גם בדלי דלות, וכמו שכתוב כאן שאם אין ידו משגת להביא אפילו חטאת העוף הרי הוא יכול להביא מנחה. והביאו שם את תירוצו של ר"ת ופלפלו בתירוצו עיי"ש.

מיהו לפי הנ"ל י"ל תי' אחר על

קושייתו, דהנה יש לחקור אם המנחה של דלי דלות חשיבא תמורת המדריגה של דלות, דהיינו תמורת חטאת העוף, כלומר שהוא יכול להחליף קרבן דלות בקרבן דלי דלות, וכשהוא מביא מנחה אין זה נחשב כמביא חטאת בהמה אלא הרי זה נחשב כמביא חטאת העוף, רק דכיון שיש לו הקיום של חטאת העוף הרי זה גופא נחשב כאילו הביא חטאת בהמה, או האם המנחה עצמה נחשבת תמורת הקרבן המקורי, דהיינו חטאת בהמה, כלומר שהוא יכול להחליף את הקרבן עשיר במנחה. ואם נאמר שהיא נחשבת רק תמורת החטאת העוף א"כ יוצא שהדין של ישנן בדלי דלות אינו בגדר קולא בהחיוב של חטאת בהמה, אלא קולא בהחיוב של חטאת העוף, משא"כ אם היינו אומרים שהיא נחשבת תמורת החטאת בהמה, הרי אז היתה נחשבת קולא נוספת בהחיוב של חטאת בהמה. ומעתה י"ל שהיא תמורת הקרבן דלות, ומכיון אין זה נחשב קולא בהחיוב הבאה של חטאת בהמה, אין זה משמש כפירכא.

גם י"ל בזה עוד צד, והיינו שבדלי דלות, ע"י הבאת המנחה אין זה נחשב כאילו מביא חטאת בהמה, וכן אין זה נחשב כמביא חטאת העוף, אלא הרי הוא נחשב רק כמביא מנחה, והתורה קבעה שבלי דלות מספיק בכך. וגם לפי הצד הזה יוצא שהדין של דלי דלות אינו בגדר קולא בקרבן עשיר כי בכה"ג חסר באמת הקיום של קרבן עשיר, רק שנתחדש קולא בהעבירות של שמיעת קול וביטוי שפתים וטומאת מקדש וקדשיו שסגי להו גם במנחה.

צו

**ולבש הכהן מדו בד ומכנסי
בד ילבש על בשרו (ו', ג').**

**בענין המחלוקת כמה מבגדי כהונה
צריכים בשביל תרומת הדשן
והוצאת הדשן.**

פירש"י שמדו בד הוא הכתונת. הרי שהוזכרו רק הכתונת והמכנסים אבל לא המצנפת והאבנט. וביומא דף כ"ג ע"ב סובר ריש לקיש שבאמת תרומת הדשן היא רק בב' בגדים, אבל רבי יוחנן סובר שצריך ללבוש את כל הארבעה. ובהמשך הגמ' הביאו שרבי יהודה סובר שצריכים ד' בגדים וכמו שאמר רבי יוחנן, ודנו שם אם רבי דוסא חולק וסובר שמשפיק בב' בגדים וכמו שסובר ריש לקיש, או האם גם הוא מודה שצריכים ד' בגדים.

ועי' במקדש דוד בח"א סי' ל"ו בסד"ה ונראה לענ"ד וכו' שחקר אם לפי ר"ל שסובר שתרומת הדשן היא בב' בגדים יש בתרומת הדשן פסול של יתור בגדים אם לבש כל הארבעה.

ילבש וגו' (ו', ג').

**עוד בענין דין בגדי כהונה בתרומת
הדשן והוצאת הדשן.**

עי' ביומא דף י"ב ע"ב דדרשינן ילבש לרבות את השחקין. ופירש"י בד"ה שחקין שהכוונה היא להכשיר בכל העבודות ולא רק בתרומת הדשן. והקשה הריטב"א שא"כ למה כתוב דוקא בתרומת הדשן.

והנה רש"י שם הביא גם פי' אחר דאיירי באמת רק בתרומת הדשן, ושקמ"ל שצריכים דוקא שחקין משום הסברא של בגדים שבישל בהם קדירה לרבו לא ימזג בהם כוס לרבו וכו', והקשה רש"י על הפירוש הנ"ל שהרי הסברא הנ"ל שייכת רק בהוצאת הדשן משום שהבגדים מתבזים ומתלכלכין אבל לא בתרומת הדשן, ואילו כתנת בד ילבש כתוב גבי תרומת הדשן.

ועי' בריטב"א שהביא כל זה והסיק שהפסוק איירי רק בתרומת הדשן וקמ"ל שמותר לכתחילה בשחקין (אבל לא שצריכים דוקא שחקין), ולא מטעם "בגדים שבישל בהם קדירה לרבו וכו'", דהא טעם זה שייך רק בהוצאת הדשן וכמו שכתב רש"י, אלא הרי זה בגדר גזיה"כ, אבל בשאר עבודות צריכים לכתחילה חדשים.

והנה יש לעיין, דנהי שגם הריטב"א סובר שהסברא של בגדים שבישל בהם קדירה לרבו וכו' שייך רק בהוצאת הדשן, אבל למה הוצרך לשנות את הדין, הלא מכיון שגם הוא סובר שתרומת הדשן שאני א"כ למה אינו סובר שצריכים שחקין לעיכובא וכמו הפירוש ההוא, רק לא מסברא אלא מגזיה"כ, ולמה נטה הריטב"א מהפירוש ההוא וכתב רק שמותר לכתחילה ולא כתב גם שדבר זה מעכב.

וי"ל כי כדי לומר שמעכב צריכים שנה עליו הכתוב לעכב משא"כ להפירוש ההוא

מכיון שהם סוברים ששייך הסברא של בגדים שבישל בהם קדירה לרבו וכו' א"כ מכיון שיש סברא הרי זה שפיר לעיכובא.

ועכ"פ צ"ע, דהא אמרינן בזבחים דף י"ח ע"ב שבגדים שכתוב בהם בד צריכים שיהיו חדשים ולא שחקין, והרי בתרומת הדשן כתיב בד, וא"כ איך אפשר לפרש כהריטב"א שמותר לכתחילה בישנים או כהפשט השני שהביא רש"י שם שצריכים דוקא ישנים, אבל לפי הפירוש שבא להכשיר, ושכשר בכל העבודות, לק"מ, כי י"ל שבא להכשיר רק בדיעבד, אבל לכתחילה צריכים חדשים כיון שכתוב בד).

והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה וגו' (ו', ד').

שיטת הראשונים בענין איך עושים הוצאת הדשן, והאם היא בגדר עבודה, ולמה היא צריכה קידוש ידים ורגלים.

עי' בתמיד דף כ"ח ע"ב דתנן ראוהו אחיו שירד (מלתרום את הדשן) והם רצים ובאים, מהרו וקדשו ידיהם ורגליהם מן הכיור, ופירש"י בזבחים דף כ' ע"א בד"ה מיהרו וקידשו וכו' וז"ל, להוציא את הדשן שבמקום המערכה או לסלקו לתפוח שבאמצע המזבח עכ"ל. הרי שכתב שאחרי תרומת הדשן אפשר להוציא את הדשן שעוד נשאר על המערכה ישר מהמזבח לחוץ למחנה, וכן אפשר להעלותו תחילה להתפוח. ומשמע מדבריו ששניהם צריכים קידוש ידים ורגלים.

ובחי' הגרי"ז על זבחים דף כ' כתוב בזה"ל, והנה דעת הרמב"ם (בפ"ב מהל'

תמידין ומוספין הי"ג והי"ד) דהוצאת הדשן שנשאר על המזבח אחרי תה"ד מתחלקת לב', הרמה מן המזבח ונותן למטה (פי' שאחרי שעשו תרומת הדשן, גורפים את הדשן שנשאר ומעלים אותו "על גבי התפוח" ואח"כ מורידים אותו למטה) הוי עבודה ולכן בעי קידוש יו"ר, ולאחר שהרים הדשן מן המזבח למטה, מתחלת הוצאת הדשן, ועל זה כתב הרמב"ם ואע"פ דהוצאת הדשן אינה עבודה (ואינה צריכה קידוש ידים ורגלים) מ"מ אין בעלי מום מוציאין אותו, כן הוא דעת הרמב"ם. ובדעת רש"י נראה דמחלק לשנים סילוק הדשן ממקום המערכה לתפוח והוצאת הדשן מן המזבח וצ"ע עכ"ל (ובאמת גם הרמב"ם כתב שמעלים אותו על גבי התפוח אלא שמרש"י מבואר שאין מורידים אותו אח"כ למטה אלא מוציאים אותו ישר מהתפוח לחוץ). מיהו מרש"י משמע שאו או קאמר ואפשר להוציאו בלי להעלותו לתפוח תחילה, וגם זה זקוק לקידוש (ודלא כדעת הרמב"ם שאינו צריך), וצ"ע.

ועכ"פ עי' בחידושי הגרי"ז שהקשה על מה שכתב רש"י ש"או מסלקו לתפוח" (וצריכה קידוש ידים ורגלים וכדתנן מיהרו וקדשו) דהעלאתו להתפוח אינה אלא סילוק מצד זה של המזבח לצד אחר, ואינה בגדר הרמה וסילוק מהמזבח, והוצאת הדשן מתחילה רק עם תחילת סילוק הדשן מעל המזבח, ובשלמא אם רש"י סובר כמו הראב"ד (בה"ז שם) שתפוח הוא מקום מיוחד בנוי א"כ אפשר להחשיב את ההעלאה לשם בגדר הרמה מהמזבח, אבל לפי הרמב"ם שם שאינו מקום מיוחד בנוי

ז"ל דהעלאת אפר על גבי התפוח בכלל הוצאת הדשן היא (כלומר ואין זה רק כמפנה מצד זה לצד אחר) דהוצאת דשן מתחילה כשמסלקין מן המערכה, וכל שפא ושפא עבודה היא, ואף מהמערכה לתפוח בכלל הוצאת דשן היא עכ"ל.

ושוב הקשה איך אפשר לומר בכלל שמשום הוצאת הדשן צריכים קידוש, לפי הצד בגמ' שיציאה פוסלת בקידוש יו"ר, הלא לעולם יש כאן בהוצאת הדשן יציאה וכמו דפרכינן להלן בע"ב על פרה אדומה דמקדש ידיו בפנים, והא איכא יציאה, ותי' דשמא בפרה היציאה היא רק בגדר הכשר מצוה דמעשי' בהר המשחה, אבל בהוצאת הדשן שהיציאה היא מגוף העבודה אין היציאה פוסלת, אי נמי משום האי יציאה פורתא שמוציאו חוץ לעזרה אינו טעון קידוש עכ"ד.

והמהדיר לספר מקדש דוד שם הביא את דברי הקרית ספר בפ"ב מהל' תמידין ומוספין שכתב וז"ל, רצין אחיו הכהנים ומקדשין ידיהם ורגליהם מפני שצריכים לעלות למזבח וכתוב או בגשתם אל המזבח עכ"ל (דמזה משמע שטעם הקידוש הוא כדי שלא יהי' נקרא שזר קרב להמזבח). אבל הר"ב (בד"ה והם רצו) והמפרש (בתמיד שם בד"ה מיד רצו) כתבו להדיא דקידשו ידיהם ורגליהם כדי לעבוד עבודה. ובדף כ"ט ע"א שם בד"ה האברים ופדרים כתב המפרש שאברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב מסדרים על גבי האש כדי שלא יפסלו בלינה, וי"ל דמש"ה ס"ל להמפרש דקידוש יו"ר דאחיו הכהנים הוא כדי לעבוד עבודה כי מה שהיו מסדרים את האברים והפדרים על

אלא הרי הוא ציבור של דשן א"כ יוצא שאין זה אלא סילוק מצד זה לצד זה. שו"ר במקדש דוד בסי' ל"ב אות א' שהקשה כהגרי"ז על רש"י דהיינו למה היו צריכים קידוש ידים ורגלים בשביל להעלות את האפר לתפוח הלא אינו אלא בגדר מזיז את האפר ממקום למקום על גבי המזבח ואין זה בגדר עבודה, ובתחילה ר"ל משום שנוגעים בכלי שרת דהיינו המגריפות. ושוב הראה שאין דין כזה שקודם שנוגעים בכלי שרת צריכים קידוש, ושוב ר"ל וז"ל, והנה הרמב"ם ז"ל בפי' המשנה לתמיד כתב ז"ל דבר תורה היא שאין קרבים למזבח ולא לשום דבר מן העבודות אלא לאחר קידוש ידים ורגלים עכ"ל, ונראה מזה דקריבה אל המזבח אפילו בלא עבודה צריך קידוש ידים ורגלים, והטעם הוא כמו דאמרינן דאין זר קרב לגבי המזבח, וכן בעל מום כמש"כ תוס' ביומא דף כ"ג ע"ב בד"ה יש, ה"נ בלא קידוש יו"ר דהוי כמו זה, וכמו לעבודה דבלא קידוש ידים איכא איסור זרות, ולכן היו אותן הכהנים צריכים קידוש לפי שהיו עולים לראש המזבח עכ"ל.

ושוב דחה גם דרך זה כי ברש"י מבואר לפי הס"ד של הגמ' בזבחים שם, דאיירי בכהני עתיקי שכבר קידשו, ושכלל זאת היו צריכים לחזור ולקדש שמא ימשך עד היום ויחול הפסול של לינה, ואילו בהדין הזה שרק ע"י קידוש רשאי להקרב להמזבח ליכא איסור לשהות שם בלי קידוש ידים ורגלים אם כשנכנס לשם הי' לו קידוש וכמו שהוכיח שם.

ושוב הסיק וז"ל, ונראה דס"ל לרש"י

האש הרי זה בגדר עבודת הקטרה כמו
כל מהפך בצינורא" (עכ"ל המהדיר).

**והנותרת ממנה יאכלו אהרן
ובניו, מצות תאכל במקום
קדש וגו'.** (ו', ט').

**בענין שאכילת הכהנים מרצה, ושזה
מכריח שהאכילה היא מצוה.**

ע"י ביבמות דף מ' ע"א שרצו לומר
שצריכים גבי מנחות את הפסוק הזה
דכתיב מצות תאכל במקום קדש כדי
לקבוע שמצוה על הכהנים לאכול את
שיירי המנחה, ופרכינן למה צריכים פסוק
זה הלא כבר כתוב ואכלו אותם אשר
כופר בהם מלמד שהכהנים אוכלים
ובעלים מתכפרין. והקשה הערוך לנר שם
דהא הפסוק של ואכלו אותם אשר כופר
בהם שייך רק בקרבן שבא לכפרה כגון
חטאת ואשם אבל לא במנחת נדבה
דאיירי בה הפסוק של מצות תאכל
במקום קדוש. ועוד הקשה למה לא הקשו
למה לי מצות תאכל הלא כבר כתוב
בתחילת הפסוק והנותרת ממנו יאכלו
ולמה הקשו רק מהא שכבר כתוב ואכלו
אותם אשר כופר בהם.

גם יש לעיין למה הוצרכה הגמרא
להביא בתוך הקושיא את מאי דדרשינן
מואכלו אותם אשר כופר בהם שכהנים
אוכלים ובעלים מתכפרים.

ונראה שכוונת הגמרא היא דכיון שחזינן
שהכפרה תלויה באכילת הכהנים א"כ הרי
זה מראה שאכילת כהנים היא מצוה ולא
רשות, וסברה הגמרא שכמו שבחטאת
ואשם אכילת הכהנים גורמת כפרה ה"ה
שבקרבנות נדבה אכילת הכהנים גורמת

ריצוי, וא"כ מזה מוכח שגם בקרבנות נדבה
אכילת הכהנים היא מצוה ולא רשות ושגם
קרבנות נדבה הרי הם נכללים בהך מצוה
של ואכלו אותם, וכן גם אכילת מנחה.

ולפ"ז מיושב גם למה לא הקשו
מהרישא של הפסוק דכתיב והנותרת מן
המנחה יאכלו, והיינו משום שמשם עדיין
לא מוכח שהכוונה היא למצוה, אלא י"ל
שהכוונה במאי דכתיב יאכלו היא לרשות,
ולכן הביאו את הפסוק של ואכלו אותם
וגו', כי מזה שפיר מוכח שיש חיוב לאכול
מנחה כיון שאכילת הכהנים פועלת ריצוי
על הבעלים.

**וכלי חרש אשר תבשל בו
ישבר ואם בכלי נחשת בשלה
ומרק ושטף במים (ו', כ"א).**
**בענין בישול בלי בליעה, ובליעה
בלי בישול.**

ע"י בזבחים דף צ"ה ע"ב דכעי רמי בר
חמא תלאו (בשר קדשים) באויר תנור מהו,
אבישול ובילוע הוא דקפיד רחמנא (והכא
אין בילוע), או דלמא אבישול בלא בילוע.
וכתב הרמב"ם בפ"ח מהל' מעשה הקרבנות
הי"ד וז"ל, צלה הבשר באויר תנור של
חרס יש בדבר ספק אם ישבר הואיל
ונתבשלה בו או לא ישבר הואיל ולא נגעה
בו עכ"ל, והכ"מ שם כתב וז"ל, ויש
לתמוה למה לו להודיענו שהוא דבר ספק
ולא פסקה לחומרא סתם כדרכו בשאר
ספקי דאורייתא וצ"ע עכ"ל.

ובישוב דברי הרמב"ם יש להקדים את
הסוגיות בדף צ"ו ע"ב ובדף צ"ד ע"ב שם,
דבדף צ"ו ע"ב שם בעא מיני' (רב יצחק
בר יהודה מרמי בר חמא) בישל במקצת

הכלי טעון מריקה ושטיפה או אין טעון, וא"ל מסתברא כבגד מה בגד אינו טעון כיבוס אלא מקום הדם אף כלי אינו טעון מריקה ושטיפה אלא במקום בישול, א"ל מי דמי דם לא מפעפע בישול מפעפע וכו'. ובתוס' שם בד"ה בישל וכו' כתבו וז"ל, תימה מאי קא מיבעיא לי' ומאי ס"ד דרב יצחק, אי כשמקצת כלי על האש שמבשל בו [חם] ושאר הכלי צונן קא מיבעיא לי' א"כ מאי קאמר בישול מפעפע הא לא מפעפע בכלי' כלי, ואי בשכל הכלי חם פשיטא דמפעפע בכלי' ובעי מריקה ושטיפה, ואי קא מיבעיא לי' אי מפעפע בכלי' כלי או לא א"כ בשאר איסורים נמי תיבעי לי' עכ"ל.

ועי' עוד לעיל בדף צ"ד ע"ב - צ"ה ע"א דתנן בגד (שנבלע בו דם חטאת, וצריכים לכבסו בהעזרה) שיצא חוץ לקלעים נכנס ומכבסו במקום קדוש, נטמא חוץ לקלעים (והרי בכה"ג אסור להכניסו למקדש משום הטומאה) קורעו נכנס ומכבסו במקום קדוש, כלי חרס שיצא חוץ לקלעים נכנס ושוברו במקום קדוש, נטמא חוץ לקלעים נוקבו ונכנס ושוברו במקום קדוש, כלי נחושת שיצא חוץ לקלעים נכנס ומורקו ושוטפו במקום קדוש, נטמא חוץ לקלעים פוחתו ונכנס ומורקו ושוטפו במקום קדוש, ובגמ' מתקיף לה רבינא קורעו בגד אמר רחמנא ולא בגד הוא, ומתריצין דמשייר בי' כדי מעפורת, ופירש"י וז"ל, שלא יגדיל את הקרע על פני כולו לחלוק את הבגד לשנים, אלא משייר בו כדי רוחב סודר, מטומאתו טהור הואיל ונקרע רובו, וכיון ששייר בו כדי מעפורת ראוי לחברו, ושמו עליו, ובגד

קרינן בי' עכ"ל. והדר פרכינן על כלי חרס שאם נוקבו אינו כלי, ומתריצין שניקב בשורש קטן כלומר דאע"פ שטהור אבל עדיין הוי כלי, ושוב פרכינן על כלי נחשת פוחתו והא לאו כלי הוא, ומתריצין דרציף לי' מרציף, ופירש"י וז"ל, מכין עליו בקורנס ומחברו וחזר שם כלי עליו, ובתוס' שם בדף צ"ד ע"ב - צ"ה ע"א בד"ה לא שנו כתבו וז"ל, ומשני דרציף לי' מרציף אין לפרש וכו' ומחברו וחזר שם כלי עליו (וכמו שפירש"י) דא"כ בגד נמי לישני הכי שחזר ותפרו לאחר שקורעו, אע"כ הוא חשיב בגד חדש וכלי חדש וכאלו אינו ראשון וכו' עכ"ל (ועיי"ש באיך שפירשו תוס' עצמם).

הרי להדיא דס"ל לתוס' דהיכא שנעשה בגד חדש אינו טעון כיבוס אף אם עדיין יש בו הדם, וכן אם נעשה כלי חדש ויש בו בילוע אינו טעון מריקה ושטיפה, וצ"ע דבשלמא במריקה ושטיפה אפשר לומר כן לפי הצד שבבישול תליא מילתא דמכיון שבכלי חדש זה לא בישל א"כ אינו חייב לעשות מריקה ושטיפה, אבל אם הטעם הוא משום בילוע א"כ מה לי בזה דהוי כלי חדש הלא מ"מ יש בו בילוע, וכן בבגד צ"ע דהא אכתי יש בו דם חטאת. (ואולי מודים תוס' שהבגד החדש טעון כיבוס בגלל הדם שבלוע בו, רק דקשה להם שאם עושים כן הרי מבטלים את החיוב של כיבוס שהי' על הבגד הישן. שנת תשע"ד.)

ונראה דס"ל לתוס' שבדם חטאת שניתז על בגד צריכים התזה וכניסה להבגד, ובמפעפע הרי יש כניסה לכל חלקי הכלי, וזהו חלק מן המחייב, ולא סגי בזה שנמצא

בו דם חטאת אלא צריכים כניסה, וכן בבילוע דכלי נחשת. ומעתה אם נעשה כלי חדש או בגד חדש הרי אע"פ שנמצא בו עדיין דם או בילוע אבל מ"מ מכיון שלא היתה כניסה אינו חייב בכיבוס ומריקה ושטיפה.

ולפ"ז אפשר ליישב את קושיית תוס' הנ"ל על הבעיא הנ"ל של בישל במקצת כלי, די"ל שלעולם שפיר ידע דמפעפע בכולו רק שמ"מ מיבעיא לי' משום דמכיון דבעינן כניסה א"כ יתכן שמה שנכנס מחלק אחד של הכלי לחלק שני של הכלי דרך עובי הכלי אין זה נחשב כניסה אלא צריכים דוקא כניסה מבחוץ.

(מיהו ממה שתוס' עצמם לא תירצו כהנ"ל נראה שהם סוברים שאין צריכים כניסה, וזהו דלא כמו שכתבנו לעיל בדעתם בהשגתם על רש"י.)

(והנה יש לעיין עוד למה לא תירצו תוס' שלעולם הבלוע שפיר מפעפע בכל הכלי אבל כדי להצריך מריקה ושטיפה על כל הכלי הרי אנו צריכים שיבשל בכל הכלי ולא מספיק בזה שבישל רק במקצת מהכלי אלא הרי זה כמו בדם שצריכים כיבוס רק במקום הדם, וא"כ י"ל ששאלת רב יצחק היא אם מיקרי בישול בכל הכלי כיון שהבלוע מפעפע בכולו או האם מיקרי בישול רק בהמקצת כלי שיש שם המים והבשר. וי"ל שלא תירצו כן כי פשיטא להו שסגי בבלוע גם בלי בישול, ומש"ה הקשו שאם מפעפע בכל הכלי מה היא השאלה הלא יש בליעה בכל הכלי. ועוד י"ל שלא תירצו כן כי פשיטא להו שהעובדא שמפעפע בדופן הכלי אינו בגדר בישול וממילא אינו גורם שיהי' נחשב שבישל

בכל הכלי, ובאמת גם לפי התירוץ השני הזה יוצא שהם סוברים שמספיק בבלוע שהרי כתבו שמספיק במה שמפעפע בכולו לחייב מריקה ושטיפה על כל הכלי.)

ולפ"ז מיושבת קושיית הכ"מ הנ"ל על הרמב"ם למה נחית לומר שבישול בלא בילוע הרי זה ספק, ונקדים דס"ל להרמב"ם שבכלל אין צריכים כניסה, אלא מספיק בזה שנמצא בו דם בלוע, וכגון היכא שנעשה כלי חדש, ודלא כתוס' על רציף לי' מרצף, ומוכח כן מדבריו בפ"ח מהל' מעה"ק הכ"א שפי' כרש"י דמרציף היינו שמחבר את הפחת, שהרי לפ"ז חשיב כלי חדש, ומ"מ חזינן שצריך מריקה ושטיפה, וא"כ מוכח שאין צריכים כניסה, ויש להוסיף את מה שכתבנו לעיל שמה שצריכים מריקה ושטיפה אם נעשה כלי חדש הרי זה רק אם מריקה ושטיפה היא משום בילוע, אבל אם הוא משום בישול א"כ בכלי חדש זה הרי לא בישל, ורק אם הוא משום בילוע אז אפשר לומר שטעון מריקה ושטיפה משום הבילוע, ולפ"ז ניחא למה כתב הרמב"ם שבישול בלא בילוע הוי ספק, והיינו משום שאילו כתב סתם שטעון שבירה הו"א דהיינו משום שבבישול לחוד תליא מילתא בתורת ודאי, והי' משתמע מזה גם קולא, דהיינו שהיכא שנעשה כלי חדש לא יהי' טעון שבירה כיון שלא נתבשל בו, ומש"ה כתב שבישול בלא בילוע הוא ספק כי "לא נגעה בו", דמלשון זה יש להבין שאולי מספיק בבלוע לחוד וכדבריו הנ"ל בהכ"א שבאמת מספיק בבלוע לחוד, רק דמספקא לן אם מספיק בבישול בלא בילוע, ואע"פ שמבואר מדבריו בהלכה כ"א שסגי גם בבילוע, אבל

מ"מ אין טענה על הרמב"ם אם ביאר גם בהי"ד שיש לכה"פ צד לומר שתלוי בבלוע.

לכהן המקריב אתה לו תהי' וגו'. לכל בני אהרן תהי' איש כאחיו (ז', ט' - י') [א].

המחלוקת בענין אם שיירי המנחה ושאר קרבנות מתחלקים רק להבית אב של אותו היום או האם לכל המשמר.

פירש"י וז"ל, לכהן המקריב אותה וגו', יכול לו לבדו, ת"ל לכל בני אהרן תהי', יכול לכולן, ת"ל לכהן המקריב, הא כיצד לבית אב של אותו יום שמקריבין אותה עכ"ל, וכן איתא בתו"כ כאן. ומבואר מדברי התו"כ שהמנחה מתחלקת להבית אב של אותו יום ולא לכל המשמר של השבוע. מיהו תוס' ביבמות דף מ' ע"א בד"ה רצה כהן אחר אוכלה צידדו באם הכוונה היא רק להבית אב או לכל המשמר. ועי' עוד בזה ברמב"ם בפ"י מהל' מעשה הקרבנות הי"ד ובלח"מ שם על הט"ו.

לכהן המקריב אתה לו תהי' וגו'. לכל בני אהרן תהי' איש כאחיו (ז', ט' - י') [ב].

ביאור הפסוקים על חלוקת מנחות, ובענין אם הכהן המקריב צריך לאכול חלק מהמנחה.

פירש"י וז"ל, לכהן המקריב אותה וגו', יכול לו לבדו, ת"ל לכל בני אהרן תהי', יכול לכולן, ת"ל לכהן המקריב, הא כיצד לבית אב של אותו יום שמקריבין אותה

עכ"ל, וכן איתא בתו"כ כאן. ומבואר מדברי התו"כ שהמנחה מתחלקת להבית אב של אותו יום ולא לכל המשמר של השבוע.

וביבמות דף מ' ע"א אמרינן שהמקריב אינו יכול לתת את המנחה לכהן אחר אלא מצוה עליו בעצמו לאוכלה, ואמרינן שזהו הכוונה במאי דכתיב מצות תאכל במקום קדש וגו' (ו', ט'). וכתבו תוס' בד"ה רצה כהן אחר אוכלה וז"ל, והא דדרשינן בפ"ב דקידושין לכל בני אהרן תהי' איש כאחיו (שארין חולקים מנחה כנגד מנחה אלא כל הכהנים מקבלים מכל מנחה ומנחה) היינו של אותו משמר או של אותו בית אב, א"נ הכא מרבוי ילפינן דכהן המקריב צריך שיאכל ממנה ולא כולה עכ"ל.

פ"י דבדרכם הראשון הרי הם מפרשים שמההיא דקידושין שם ילפינן שאין חולקים מנחה כנגד מנחה אלא כל מנחה ומנחה מתחלקת לכל הכהנים, ומקרא דמצות תאכל ילפינן שאינה נחלקת לכהן ממשמר אחר או בית אב אחר, אלא רק למשמר זה או בית אב זה.

ובהתירוץ השני הרי הם מפרשים שהכוונה ביבמות שם היא דילפינן ממצות תאכל דין נוסף שאותו כהן שהקריב את המנחה הרי הוא צריך לאכול ממנה קצת. ולכאורה צ"ע דהא גם בלא"ה ידעינן כן מהא דילפינן בקידושין שכל מנחה ומנחה צריכה להתחלק לכל הכהנים של המשמר דהא גם מצד הדרשה ההיא יוצא שהכהן המקריב יקבל קצת. מיהו לק"מ משום דאי משום הגמ' בקידושין הי' אפשר לומר שלאחר חלוקה הרי הוא רשאי לתת חלקו לכהן אחר ואין הוא עצמו חייב לאוכלו,

ולכן שפיר בעינין קרא דמצות תאכל במקום קדוש כדי לומר שהכהן המקריב חייב גם לאכול ממנה קצת (אבל שאר הכהנים של המשמר או הבית אב שפיר יכולים לאחר חלוקה לתת חלקם לכהן אחר).

והנה בספר ישרש יעקב ביבמות שם הקשה למה הוצרכו תוס' בקושייתם להביא מהגמ' בקידושין ולא הקשו מעצם הפסוק של לכל בני אהרן תהי'.

עוד הקשה על תירוצם הראשון של תוס' דאת הדין שאין המנחה מתחלקת לשאר משמרות או בתי אב דרשינן בתו"כ מהא דכתיב לכהן המקריב אתה לו תהי' וכמו שהביא רש"י כאן, וא"כ למה צריכים קרא דמצות תאכל, ובשלמא לפי דרכם השני של תוס' הרי יוצא שכתוב במצות תאכל דין נוסף, דהיינו שהכהן שהקריב צריך לאכול ממנה קצת, אבל לפי דרכם הראשון הרי כתוב במצות תאכל רק שאינה מתחלקת למשמר אחר או בית אב אחר, וא"כ כבר ידעינן דבר זה מהדרשה של התו"כ ונשאר הישרש יעקב בצ"ע.

מיהו לכאורה אפשר ליישב את קושייתו השני' ולומר שהדרשה של התו"כ היא לענין למי מחלקים את המנחה ודרשינן שהיא מתחלקת רק לאנשי המשמר או הבית אב, אבל אכתי יתכן שרשאים אנשי המשמר לתתה אח"כ לכהן ממשמר אחר ואין הם חייבים לאוכלה בעצמם, ולכן בעינין את הילפותא של מצות תאכל כדי לומר שצריכים שרק כהני המשמר יאכלו אותה, ותוס' מתכוונים להקשות דמכיון שבקידושין אמרינן שמתחלקת לכל הכהנים א"כ יוצא שלא תאכל כולה ע"י משמר זה או בית אב זה, ועל זה תירצו שכוונת הגמ'

בקידושין היא שמתחלקת לכל הכהנים של משמר זה או בית אב זה.

והנה הרמב"ם לא הביא את הדרשה ממצות תאכל, וכתב הערל"נ דהיינו משום שהוא סובר כדרכם הראשון של תוס', ואת הדין שהיא מתחלקת לאנשי הבית אב שפיר הביא, וא"כ אין כאן שום השמטה, ואילו לפי הנ"ל אכתי לא הביא הרמב"ם שיש גם דין מיוחד של אכילה לאנשי אותו בית אב.

וזאת תורת זבח השלמים אשר יקריב לה'. אם על תודה יקריבנו (ז', י"א - י"ב). **בענין המהות של קרבן תודה.**

עיין ברמב"ם בפ"א מהל' מעה"ק ה"ב שכתב וז"ל, וכל הקרבנות בין של ציבור בין של יחיד ארבעה מינין, עולה וחטאת ואשם ושלמים עכ"ל. ובה"ו שם כתב וז"ל, ושלמים הבאין עם הלחם הם הנקראים תודה עכ"ל. וחזינן מדבריו שהעובדא שתודה באה עם הלחם אינו מיחל עלי' שם קרבן מיוחד, אלא כשאנו דנין על השם קרבן שלה וקדושתה הרי היא נחשבת שלמים, רק שניתוסף בהנך שלמים דין לחם, וכן אכילת יום ולילה ולא שני ימים ולילה אחד כשאר שלמים.

ועיין עוד בפיה"מ בההקדמה לסדר קדשים בד"ה והחלק החמישי שכתב וז"ל, והתודה שהוא אומר הרי עלי תודה היא קרבן שלמים עכ"ל.

והנה בזבחים דף ל"ו ע"ב תנן וכל הניתנין על מזבח החיצון שנתן במתנה אחת כיפר, והובא גם בסנהדרין דף ד' ע"א, ופירש"י בסנהדרין שם בד"ה כל

באו על הודי אחת דארבעה צריכין להודות עכ"ל. והנה ציור זה דומה לחטאת חלב לשם חטאת דם דידי' שג"כ כשר כמו שמבואר בהסוגיא שם. ואע"פ שהתם בעינין קרא למימר דכשר, דהיינו הדרשה של ושחט אותה לחטאת והרי חטאת לשם חטאת נשחטה, אבל לכאורה יש ללמוד משם לתודה.

גם י"ל שבתודה גם בלא ילפותא ידעינן כן, כי רק בחטאת צריכים ילפותא, כי כיון שיש דין של הפרשה על החטא א"כ י"ל ששם החטא חל בגוף קדושת החטאת, ומיקרי שני סוגים של חטאת, ולכן צריכים פסוק לומר שאינו כן אלא אע"פ שיש דין של הפרשה על החטא הרי זה דין צדדי אבל הכל נחשב שם אחד של חטאת, אי נמי דקמ"ל קרא שאע"פ שהן באמת שני סוגים אבל בכל זאת אין בכהאי גוונא פסול של שלא לשמה, אבל עכ"פ בתודה שאין דין של הפרשה על הישועה, גם בלא קרא ידעינן שהכל הוא שם אחד של תודה ושממילא לא שייך חסרון של שלא לשמה, והא דאין בתודה דין של הפרשה על הישועה י"ל דהיינו משום שתודה היא קרבן נדבה ואין חיוב גמור להביא תודה על הישועה.

ובאמת כן נראה מוכח, דהיינו שהציור של חטאת חלב לשם חטאת דם חלוק בעיקרו מהציור של תודה דידי' על ישועה אחרת, שהרי גם המ"ד שפוסל חטאת חלב לשם חטאת דם מודה שלשם תודה אחרת דידי' כשר, שהרי מרש"י בזבחים שם בד"ה תודה ששחטה וכו' יוצא שחטאת חלב לשם חטאת דם שוה הוא לתודה לשם תודת חבירו, ורב

הניתנין וז"ל, עולה ושלמים ואשם עכ"ל. וראוי להתעורר על הא דלא הזכיר רש"י תודה, דהא גם בתודה בעינן לכתחילה שתי מתנות שהן ארבע (כדתנן בזבחים דף נ"ה ע"א), וגם בתודה אם נתן רק מתנה אחת כיפר, דהא גם עלי' קאי הריבוי של דם זבחיך ישפך.

ולפי הנ"ל י"ל שגם רש"י סובר כהרמב"ם, ומש"ה לא הוצרך להזכיר תודה, כי נכללת היא במה שכתב שלמים. ועיי' עוד בזבחים דף ז' ע"א דאמרינן ובשר תודת זבח שלמיו, אבא חנין אמר משום ר' אליעזר בא ללמד תודה ששחטה לשם שלמים כשרה, שלמים שנשחטו לשם תודה פסולים, ומה הפרש בין זה לזה, תודה קרוי' שלמים ואין שלמים קרויין תודה. ולפי הנ"ל הדבר מוסבר, והיינו שתודה נקראת שלמים כי היא במהותה אותו סוג קדושה כמו שלמים.

ועי' גם ברש"י בב"ק דף ק"י ע"ב בד"ה והמורם מאיל נזיר שכתב וז"ל, דתודה שלמים איקרי עכ"ל.

עוד בענין המהות של קרבן תודה.

בענין אם חל בקדושת התודה על איזו ישועה היא באה.

עי' בזבחים דף ז' ע"א דאיתמר תודה ששחטה לשם תודת חבירו רבה אמר כשרה רב חסדא אמר פסולה (כלומר שלא עלתה לשם חובה), ובהמשך הגמ' אמרינן שגם רב חסדא מודה שאם שחטה לשם תודה דידי' שהופרשה על ישועה אחרת הרי היא כשרה, ופירש"י וז"ל, ואע"פ שלא

מיהו בדף ז' ע"א בד"ה תודה וכו' צידד איפכא, והיינו שתודה לשם תודה אחרת דידי' דומה לחטאת חלב של אתמול לשם חלב של היום דגם עלתה לשם חובה (משא"כ בחטאת חלב לשם חטאת דם יש אומרים שאע"פ שכשרה אבל לא עלתה לשם חובה, ותלוי בשתי גירסאות בדברי רש"י בדף ז' ע"א בד"ה כשרה).

בענין שירה על קרבן תודה.
א. בענין אם יתכן תודת ציבור, ובענין המהות של התודות של מוסיפין על העיר ועל העזרות, וכן בענין שירה על קרבן תודה.

ע"י בערכין דף י"א ע"ב דבעי רבי אבין עולת נדבת ציבור טעונה שירה או אינה טעונה שירה, ופירש"י וז"ל, כגון קיץ המזבח הבא מן השופרות שנותנין בהן מעות מותר חטאת ומותר אשם עכ"ל (ורבינו גרשום פי' אם נדבו עולה על נס שנעשה להם, וכהרמב"ן לעיל בפרשת ויקרא שיכולים לעשות כן). ובשט"מ באות ו' כתב וז"ל, תימה אי אינה טעונה שירה איך מצינו שיר בתודה דאין תודה באה חובה, וי"ל דמשכחת לה בתודה הבאה כשמוסיפין על העיר והעזרה הר"י ז"ל בתוס' עכ"ל. פי' דנוקט השט"מ שיש ציור של שירה בתודה, והרי אין שירה על קרבן יחיד אלא רק על קרבן ציבור, וא"כ בשלמא אם יש שירה בנדבת עולת ציבור א"כ ה"ה לנדבת תודת ציבור, אבל אם אין שירה בנדבת עולת ציבור איך שייך שירה בתודה, הלא אין ציור של תודה שהיא חובת ציבור. ועל זה תי' השט"מ דשפיר יש ציור של תודת ציבור שהיא חובה,

חסדא שפוסל בתודה פוסל גם שם, ובכל זאת בתודה דידי' גם רב חסדא מכשיר. שו"ר כהדברים הנ"ל בקרן אורה שם בד"ה גמ' תודה ששחטה לשם תודת חבירו שכתב וז"ל, דוקא תודה לשם תודה בדידי' הוא דלא חשיב שינוי קודש גם לרב חסדא, דעיקרה נדבה היא, ואם שחט תודה של נס הים לשם תודה של בית האסורים לא מיקרי שינוי השם כל כך, אבל חטאת דבא על חטא מיוחד כי שחטו לשם חטאת של חטא אחר הוי שינוי קודש כמו לשם חטאת חבירו, תדע דהא איכא מ"ד לקמן חטאת חלב לשם חטאת דם פסולה ואילו תודה לשם תודה לכו"ע כשרה עכ"ל.

מיהו המרומי שדה בדף ו' ע"ב שם בד"ה ולמדנו וכו' כתב בדעת הרמב"ם שאם חטאת חלב לשם חטאת דם פסולה ה"ה לתודה לשם תודה אחרת דידי' משום דחשיב שינוי קודש, דהנה הרמב"ם לא הביא את הדין של תודה ששחטה לשם תודת חבירו, ובספר חזון נחום דף א' ע"ב כתב שהרמב"ם סובר שהציור של תודה לשם תודת חבירו שוה הוא לחטאת חלב לשם חטאת דם, ומש"ה מכיון שכבר פסק הרמב"ם שחטאת חלב לשם חטאת דם פסולה שוב לא הוצרך לפסוק כן גם בתודה לשם תודת חבירו, ברם המרומי שדה בהדיבור הנ"ל כתב שחטאת חלב לשם חטאת דם שוה הוא לתודה לשם תודה אחרת דידי', וממילא לפי מה שפסק הרמב"ם שחטאת חלב לשם חטאת דם פסולה הוא הדין לתודה אפילו לשם תודה אחרת דידי' ומש"ה לא פסק הרמב"ם שלשם תודת חבירו פסולה כי אפילו לשם תודה אחרת דידי' פסולה.

והיינו התודות של מוסיפין על העיר ועל העזרות כי ס"ל להשט"מ ששתי התודות שמביאין כשמוסיפין על העיר ועל העזרות באות משל ציבור ומש"ה שפיר אשכחן שירה בתודה אפילו אם אין שירה בנדבת ציבור.

מיהו צ"ע על זה מזבחים דף ה' ע"א דאמרינן שתודה תוכיח שאינה בציבור. ובלא דברי השט"מ הי' אפשר לומר שהתודה של מוסיפין על העיר הרי היא תודת יחיד שבאה מן היחיד שרוצה לנדב אותה לצורך הוספה על העיר ועל העזרות, או שהפריש אותה על הנס שלו, ובאמת אינה טעונה שירה (וענין מזמור לתורה יבואר להלן בסק"ב).

עוד צ"ע דמקושייתו מבואר שאם עולת נדבת ציבור שפיר צריך שירה אז שפיר יש ציור שתודה צריכה שירה, וכוננתו היא לתודת נדבת ציבור, וגם על זה יש לתמוה דהא בזבחים שם מבואר שתודה אינה באה בציבור.

ובדברי התו"כ שהביאו תוס' בזבחים דף ה' ע"א בד"ה תודה וכו' על קרא דואם זבח שלמים קרבנו אם מן הצאן הוא מקריב וגו' דרשו שאין ציבור מביא שלמי נדבה, ולכאורה ה"ה נמי לתודה.

מיהו יש ליישב שכוונת הגמ' בזבחים היא רק שלא מצינו שתודה באה בתורת חובת ציבור, אבל לעולם בנדבת ציבור הרי היא שפיר באה (ונגיד שכוונת התו"כ היא באמת רק לשלמים ולא לתודה), ומה שמביאין ב' תודות כשמוסיפין על העיר ועל העזרות י"ל שאין זה נקרא בגדר חובת

ציבור כי ליכא שום חובה להוסיף והרי הם רשאים לא להוסיף.

ברם מדברי השט"מ שם רואים דס"ל שמה שיש שירה במוסיפין הרי זה ניחא גם אם אין שירה בקרבנות נדבה כי נוקט השיטה שהתודות של מוסיפין הרי הן שפיר בגדר חובה כמו שביארנו לעיל.

מיהו לק"מ, כי נהי שהתודות של מוסיפין הן חובה, אבל אינן חובה ממש, כי סו"ס אינם חייבים להוסיף, רק שאחרי שמוסיפין הרי הן חובה, וא"כ י"ל שזה מספיק כדי לחייב שירה, אבל אכתי אינן חובה ממש כמו תמידין ומוסיפין, והכוונה בזבחים שם היא שתודה תוכיח שאינה באה חובה ממש בציבור (כמו עולה ושלמים עיי"ש).

וע"ע בספרי על זבחים שם באות קס"ב סק"ג מה שהערתי עוד על זה בתוך הסוגיא שם.

והנה יש להעיר עוד על השט"מ, דעיינ במסקנת הסוגיא בערכין שם דאיתא ת"ש דתני רב מרי ברי' דרב כהנא על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם (שכתוב בפר' שירה על הקרבן) מה עולה קדש קדשים אף שלמים (כלומר שלמי ציבור כגון כבשי עצרת) קדש קדשים ומה שלמים שקבוע להם זמן (דהא איירי בכבשי עצרת) אף עולה שקבוע להם זמן ע"כ, כלומר ולאפוקי נדבת ציבור שאינה טעונה שירה משום שאין קבוע לה זמן, וא"כ לפ"ז ה"ה שאין שירה על התודות של מוסיפין אפילו אם אינן נחשבות בגדר נדבה כי אע"פ שהן תודות ציבור אבל הרי אינם קדשי קדשים

וגם אין קבוע להם זמן וא"כ אכתי קשה
אין מצינו שיר בתודה.

**ב. בענין מה שמבואר בשט"מ שם
שאומרים שירה על תודה, ודברי
האחרונים בזה ובנוגע למזמור
לתודה.**

והנה יש לעיין עוד מנין לו להשט"מ
בפשיטות שאומרים שירה על קרבן תודה.
וצ"ל שנקט כן משום דכתיב מזמור לתודה
וס"ל שהכוונה היא שהמזמור ההוא הרי
הוא השירה שהיו הלויים אומרים על קרבן
תודה.

ועיין עוד בשו"ת חת"ס בחלק או"ח
בסי' נ"א שכתב להוכיח ממזמור לתודה
שאמרינן שירה על נדבת יחיד וז"ל, (בד"ה
אמנם) אגב אעורר כי לכאורה ממזמור
לתודה מוכח דאמרינן שירה על נדבת
יחיד, דתודה נדבה היא אלא דגילה לן
ברוח הקודש שעל אלו ראוי לנדב נדבת
תודה, אבל נדבה היא, וא"כ מוכח
דאומרים על נדבת קרבן יחיד כהרמב"ם
בפ"ב מהל' מעה"ק הלכה ב' דלא כתוס'
ר"ה ל' ע"ב סוף הדיבור, ואם יאמרו תוס'
דקאי (מזמור לתודה) אתודת ציבור כמו
הביאו לי פר הודאה במס' תענית כ"ג ע"א,
א"כ קשה תפשוט איבעיא דערכין י"א ע"ב
אי נדבת ציבור טעון שירה או לא עכ"ל.
ולא הבנתי דבריו דהא גם אם קאי על
נדבת יחיד הרי כ"ש שאומרים שירה על
נדבת ציבור ותפשוט את האיבעיא הנ"ל.
ועכ"פ לפי השט"מ לק"מ קושייתו על
תוס' כי מזמור לתודה קאי על מוסיפין
שזהו בגדר חובה.

וע"ע בשו"ת אבני נזר בחלק או"ח סי'

ל"ט שהקשה על מש"כ החת"ס שהרמב"ם
סובר שאומרים שירה על נדבת יחיד, דהא
להדיא כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' כלי
המקדש ה"ב שאומרים שירה רק על קרבן
ציבור שהוא חובה, אבל לא על עולת
נדבת ציבור, וא"כ כ"ש שאין אומרים
שירה על נדבת יחיד, ודברי הרמב"ם בפ"ב
ה"ב שציין לדבריו החת"ס איירי בנסכים
ולא בשירה. ומש"ה הסיק האבני נזר
שמזמור לתודה הוא דברי שבח שהבעלים
אומרים בשעת סמיכה ואינו שירת הלויים
של שעת נסכים (ודלא כדברינו שהשט"מ
סובר דקאי על התודה שמביאים
כשמוסיפין ושהוא שירת הלויים בשעת
הנסכים).

והלבוש באו"ח סי' תר"ד כתב שמזמור
לתודה הוא שירת הלויים על קרבן תודה
(ומשמע בפשיטות על תודת יחיד) ושלכן
אין אומרים מזמור לתודה בערב יום כיפור
כי אין מקריבים תודה בערב יום כיפור כי
לא יוכלו לאוכלו יום ולילה אחד.

והאור שמח בפ"ג מהל' מעה"ק הט"ו
כתב כהאבני נזר דהוי דברי שבח שאומרים
הבעלים כי אין הלויים אומרים שירה על
קרבן יחיד.

וכן כתב החיי אדם בסוף הלכות מגילה
(בד"ה מזמור לתודה) שהוא שירת
הבעלים.

**ובשר זבח תודת שלמיו ביום
קרבנו יאכל וגו' (ז', ט"ו).
בענין המצוה לאכול קדשים קלים
ותרומה.**

עי' בנדרים דף ד' ע"ב דאמרינן שיש
בל תאחר על חטאת יולדת כי היא צריכה

בפסחים כהרמב"ם בסה"מ במ"ע פ"ט שכתב שבאמת נכלל בואכלו אותם אשר כופר בהם גם קדשים קלים ותרומה, רק שלא בדרך מצוה חיובית, אלא בדרך מצוה קיומית, דהיינו שאין חיוב לאכול קדשים קלים, אבל האוכל אותם עושה מצוה.

ובדעת הר"ן י"ל דס"ל שאכילת קדשים קלים אינה מצוה כלל, א"נ שלא סגי במצוה קיומית כדי להסביר למה יש בל תאחר, אלא צריכים דוקא להא דשריא לאכול קדשים שהיא חייבת לאוכלם.

וז"ל הרמב"ם בספר המצות שם, ואכילתם (קק"ל) ג"כ נגדרת אחר המצוה, וכך גם כן תרומה הנה אכילתה נגדרת אחר המצוה, אבל אין אכילת קק"ל ותרומה כאכילת בשר חטאת ואשם, כי אכילת הבשר הזה מן החטאת ומן האשם, במ תשלם כפרת המתכפר כמו שביארנו, ובא לשון הציווי באכילתם, מה שלא בא בקק"ל ותרומה, ולפיכך הוא נגדר אחר המצוה, והאוכל אותם עושה מצוה עכ"ל.

והנה מדברי הרמב"ם בריש פ"י מהל' מעשה הקרבנות נראה שיש לו שם שיטה אחרת מדבריו בספר המצות וז"ל, אכילת החטאת והאשם מצות עשה שנאמר ואכלו אותם אשר כופר בהם, הכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, והוא הדין לשאר הקדשים שאוכלים אותן הכהנים שאכילתן מצוה עכ"ל. הרי שהוא סובר שם שרק אכילת הכהנים היא מצוה אבל לא אכילת קק"ל להבעלים, והרדב"ז שם כתב בדעת הרמב"ם שם שאפילו אכילת הכהנים של חזה ושוק בקק"ל אינה "מצוה מיוחדת אלא גרירת מצוה". והגרי"ז בפר' שמיני, כתב שהרמב"ם סובר שאינה מצוה.

להביאה כי היא צריכה להיות מותרת לאכול קדשים. ופי' הר"ן כגון אכילת פסחים שגם אשה חייבת בזה. מיהו הרא"ש לא הזכיר אכילת פסח אלא כתב שהכוונה היא לשאר קדשים כי אכילת קדשים מצוה היא דכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם, ועוד שלא יבואו לידי נותר. והנה כוונת הרא"ש היא לקדשים קלים, דהא קדשי קדשים אינם נאכלים לנשים אלא לזכרי כהונה בלבד. ברם הפסוק של ואכלו אותם אשר כופר בהם שהביא הרא"ש כתוב באמת גבי חטאת שהיא קדשי קדשים, ואולי קאי גם על החזה ושוק של הכהנים בקדשים קלים כמו שנברר להלן כאן, אבל לא לא קאי על חלק הבעלים, וא"כ צ"ע מאיפוא ילפינן שגם אכילת הבעלים בקק"ל היא מצוה.

וגם רש"י בחולין דף י"ב ע"א בד"ה פסח כתב שמצוה לאכול שלמים מואכלו אותם אשר כופר בזה. מיהו דבריו שם קאי על החזה ושוק ששייך לומר בהם שהכהנים אוכלים והבעלים מתכפרים או מתרצים. מיהו בפסחים דף נ"ט ע"א מבואר שגם אכילת הבעלים בקק"ל היא מצות עשה. ורש"י שם בד"ה בשאר ימות השנה שם כתב שהיא בכלל ואכלו אותם אשר כופר בהם. ובברכות דף מ"ח ע"ב בד"ה כי הוא יברך כתב שהוא מדכתיב בפרשת ראה והבשר תאכל (דברים י"ב, כ"ז), והפסוק וגם דברי הגמ' ודברי רש"י שם קאי על חלק הבעלים. וגם הרמב"ן בספר המצות במצות עשה שהשמיטן הרמב"ם במצוה א' כתב שבפרשת ראה כתובה מצות אכילת קדשים קלים.

וצ"ל דס"ל להרא"ש בנדרים ורש"י

מיהו המנ"ח במצוה ק"ב כתב שהרמב"ם סובר שאכילת החזה והשוק של הכהנים בקק"ל היא שפיר בכלל המצוה.

ועי' בשאגת ארי' בקונטרס אחרון על סי' ל"ג שכתב שמהפסוק שכתוב כאן ביום קרבנו יאכל אין ראי' שהאכילה היא מצוה, כי י"ל שכוונת הפסוק היא לרשות, ובאה לומר שיש רשות לאוכלה רק ליום ולילה.

לא יחשב (ז', י"ח).

בענין הא דלוקין כשבדיבורו קא עביד מעשה.

עי' בזבחים דף כ"ט ע"ב דאיתא רב מרי מתני אמר רבי ינאי מנין למחשב בקדשים שהוא לוקה ת"ל לא יחשב, אמר לי' רב אשי לרב מרי לאו שאין בו מעשה הוא וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, א"ל רבי יהודה היא דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו. והקשו החק נתן והשפת אמת והחשק שלמה דלפי השיטה שמחשבה לחוד אינה פוסלת אלא בעיני דיבור (עי' בזה בתוס' שם בדף ב' ע"א בסד"ה כל וכו') א"כ למה לא חשיב לאו שיש בו מעשה משום שבדיבורו קעביד מעשה כי מה שהזבח נפסל חשיב מעשה כמו עשיית תמורה דלוקין עליו גם לפי רבנן דרבי יהודה משום שבדיבורו עושה מעשה כדאמרינן בתמורה דף ג' ע"ב דאמר לי' רב יוחנן לתנא לא תיתני ומימר (ולומר שזה נחשב לאו שאין בו מעשה) משום דבדיבורו עושה מעשה. ובאמת כבר קדם לכולם התוס' שאנץ, הובא בשט"מ בב"מ דף מ"ג ע"ב בד"ה וז"ל התוס' שאנץ, שהקשה את הקושיא הנ"ל. ותי' החק נתן שאה"נ רב מרי הי' יכול לומר דחשיב

מהטעם הנ"ל לאו שיש בו מעשה, רק שרב מרי המשיך עם הנחת רב אשי דהוי לאו שאין בו מעשה (מיהו צ"ע מה סובר רב אשי, ואם רב אשי חולק על רבי יוחנן נימא שגם רב מרי חולק).

והאור שמח בפיי"ח מהל' פסוה"מ בסוף דבריו על ה"ג כתב שבמחשבת שלא לשמה לא מיקרי שבדיבורו עושה מעשה כי "אינו מונע רק שלא יוכשר, ואין פועל מעשה בקרבן במה שפוסלו" ואין זה נקרא שעביד מעשה, ועיי"ש מה שהוסיף לפלפל בזה. וכתירוצו הנ"ל הביא גם מהשט"מ בב"מ דף מ"ג ע"ב בסד"ה וז"ל תוס' שאנץ בשם הרב ר' חיים בזה"ל, והרב ר' חיים הי' אומר דלא חשיב בדבורו מיתעביד מעשה מה שנפסל במחשבתו, דמתחלה כמו כן לא הי' ראוי להקריבו לאכול עדיין עד שיקרבו מתירין עכ"ל.

וגם המנ"ח במצוה קמ"ד סק"ז דן על זה, דהנה החינוך שם כתב שעל פיגול אין לוקין משום דהוי לאו שאין בו מעשה, וכתב המנ"ח וז"ל, קשה הא הר"מ פ"א מהל' איסורי מזבח פסק דהמקדיש בעל מום למזבח לוקין, וכתב הר"ב המחבר לקמן סי' רפ"ה דטעם הר"מ כי אע"פ שאין בו מעשה מ"מ בדיבורו עביד מעשה, דנעשה הקדש, על כן לוקה, וכ"כ הלח"מ, א"כ כאן (בפיגול) דנפסל הקרבן הו"ל ג"כ מעשה. הן אמת שהר"מ פ"א דתמורה כתב דלוקין על התמורה דכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין חוץ ממימר וכו' ולא כתב הטעם דמבואר שם דלא תתני מימר דבדיבורו עביד מעשה, ותמה שם הכ"מ, אך באמת כתבו האחרונים דהר"ם צריך לטעם זה מחמת דציבור ושותפין עוברים

דהוי לאו שאין בו מעשה דלמה לא ילקה משום שבדיבורו קעביד מעשה, דהיינו שהעובדא שהוא פוסל את הקרבן יחשב מעשה, שהרי עקימת שפתיו חשיב מעשה היכא שבדיבורו קעביד מעשה.

ועוד צידד לומר שגם לפי השיטות שאין צריכים דיבור הדין נותן שהיכא שדיבר בפה שהוא שוחט שלא לשמו הרי זה נחשב מעשה ע"י שעקימת שפתיו הוי מעשה כמו שבירר שם שאומרים לענין תרומה. וגם צידד לחלק דשאני תרומה דהיכא שהוא תורם בפה הרי התרומה חלה באמת ע"י דיבורו ולא ע"י מחשבתו משא"כ הכא לפי השיטה שסגי במחשבה א"כ אפילו כשהוא אומר בפיו שהוא שוחט שלא לשמו אבל בכל זאת כל הפסול הוא משום מחשבתו ואילו דיבורו הוא רק הודעה בעלמא. אבל עכ"פ לפי השיטות שצריכים דוקא דיבור בודאי הדין נותן שילקה משום שבדיבורו קעביד מעשה.

ותי' שמה שעקימת שפתיו חשיב מעשה היכא שבדיבורו קעביד מעשה הרי זה רק היכא שנתכוין באמת ע"י הדיבור לעשות מעשה, וכגון הציור של חסמה בקול דזה היתה כוונת דיבורו, אבל הכא הנה לא רצה לפוסלו אלא לשנותו לקרבן אחר, והרי באמת אינו נעשה קרבן אחר, רק שהדין הוא שע"ז הרי הוא פוסל את הקרבן, ובכח"ג לא חשיב דיבורו מעשה כיון שהוא לא נתכוין להמעשה הזה שהקרבן נפסל.

והנה כל הקושיא הנ"ל על שלא לשמה בנוי על ההנחה שהשיטה שסוברת שצריכים דיבור סוברת שהפסול מתהווה

בלאו זה ולוקין ובהם לא שייך טעם זה (של שבדיבורו קעביד מעשה) כי הציבור והשותפין אין התמורה קודש וכו'. והנה דעת הרב המחבר יש ליישב דהוא סובר בכל דוכתי דאם יכול לעבור בלי מעשה אף אם עשה מעשה אין לוקין וכו', א"כ כיון שיוכל לפגל במחשבה לדעת הרב המחבר ועל המחשבה אף דאתעבד מעשה אין לוקין וכו' א"כ אפילו בדיבור אין לוקין (צ"ע דגם בלא שיטת החינוך הנ"ל הלא כיון שדיבר יש כאן גם מחשבה וא"כ בצירור זה גופא י"ל שיועיל בגלל המחשבה גם בלי לצרף את המעשה, ועי' בדברי המשנת רבי אהרן שנביא בסמוך), אך לשיטת הר"מ הל' שכירות הוא להיפך דאם יכול להיות במעשה אף בלא מעשה לוקין א"כ כאן נהי דעל המחשבה אין לוקין כי מאן דאכיל תמרי בארבלאי (סנהדרין דף פ"ט ע"ב) לא לקי, אבל עכ"פ בדיבור דאתעביד מעשה הו"ל ללקות לדעת הרמב"ם וכו' (מיהו יש להעיר על דבריו כמו שהערנו לעיל בסמוך דהא גם כשדיבר י"ל שמה שפוסל הרי זה המחשבה שהוא חושב ולא הדיבור, ועי' בדברי המשנת רבי אהרן שנביא בסמוך), ומצאתי בפ"י לסוגיא דכהנים שפיגלו שעמד בזה עכ"ל.

ובשם הדבר אברהם ראיתי מובא שלא שייך לומר בפיגול שבדיבורו קעביד מעשה כי אין המעשה נעשה מכחו אלא גזירת הכתוב היא שאם חישב התורה פוסלתו.

שו"ר במשנת רבי אהרן על קדשים בסי' ג' שהקשה את הקושיא שהבאנו לעיל שאם צריכים דיבור למה אמרינן בזבחים דף כ"ט שאין לוקין על לא יחשב משום

הלאו הוא על חלות ההקדש אבל בפיגול הלאו הוא על המחשבה ולא על הפסלות.

והקטיר הכהן את החלב המזבחה והי' החזה לאהרן ולבניו (ז', ל"א).

א. בענין אם גם חלק הבעלים אסור באכילה לפני הקטרה.

הנה בפסחים דף נ"ט ע"ב תניא יכול יהו כהנים רשאים בחזה ושוק קודם הקטרת אימורין ת"ל והקטיר הכהן את החלב המזבחה והדר והי' החזה לאהרן ולבניו. והנה לא מצינו בש"ס מפורש שיש איסור לאכול קודם הקטרה אלא בנוגע להחזה ושוק לחוד, אבל בנוגע לחלק הבעלים לא מצינו שיש איסור. וגם הפסוק כאן שהביאה הגמ' שם איירי בחלק הכהנים.

ברם עי' במל"מ בפ"א מהל' מעה"ק ה"ד שכתב וז"ל, וכן הבעלים אינם אוכלין בשר השלמים קודם הקטרה וכמש"כ רבינו בפ"ח מהל' פסולי המוקדשין ה"ז והאימורין מתירים את הבשר לאדם עכ"ל. ובהשקפה הראשונה כוונת המל"מ היא דמשמע מסתימת דברי הרמב"ם דליכא היתר כלל לפני הקטרת אימורין. אמנם לכאורה אינה ראוי, דאולי כוונת הרמב"ם היא לקדשי קדשים שהם כולם לכהנים, אבל בקדשים קלים אולי הזריקה לבדה מספקת כדי להתיר את חלק הבעלים. וכן דחה הצ"ח בביצה דף כ' ע"ב בדבריו על תד"ה מאי בינייהו עיי"ש.

ברם נראה ברור שכוונת המל"מ היא להוכיח מהא דכתב הרמב"ם לשון

מחמת הדיבור. מיהו לכאורה הי' אפשר לומר שכל הטעם למה צריכים דיבור הרי זה רק כדי לפעול שהמחשבה תהי' עם גמירת דעת אבל לעולם המחשבה היא הדבר שפוסלת. ועי' בזבחים דף ד' ע"ב דאמרינן ששלא לשמה הוא על ידי מחשבה בעלמא, וכתבו תוס' בד"ה מחשבה בעלמא וז"ל, ואפילו יהי' צריך דיבור כיון דליכא מעשה הוי כמחשבה בעלמא עכ"ל. ומדבריהם נראה דלא כהדרך הזה כי לפי הדרך הזה היו יכולים לפרש כפשוטו דהיינו שמחשבה פירושה הוא מחשבה ממש, כי אפילו אם צריכים דיבור אבל בכל זאת עצם הדיבור אינו הדבר שפוסל את הקרבן דהא לא יחשב כתיב, רק דלא חשיב גמירת דעת בלא דיבור, וא"כ נמצא שהמחשבה פוסלת והדיבור הוא רק דבר צדדי.

ודע שהמחברים הנ"ל שהבאתי נוקטים שמאי דחשיב מעשה משום שבדיבורו קעביד מעשה הרי זה שייך באמת רק על דיבור אבל לא על מחשבה. ברם עיין בשט"מ בתמורה דף ד' ע"ב באות א' שכתב שגם על מחשבה שייך לומר דחשיב מעשה היכא שבמחשבתו קעביד מעשה.

שו"ר בחידושי הגרי"ז על הש"ס במנחות דף ב' ע"ב בד"ה והנה הרמב"ם וכו' שכתב בשם הגר"ח ששמע ג' תירוצים על הקושיא שהבאנו למה לא אמרינן בפיגול שבדיבורי' קא עביד מעשה, א', התירוץ שהבאנו מהדבר אברהם שבתמורה הוא עצמו מחיל את הקדושה אבל בפיגול הוא מחשב והתורה היא שפוסלת, ב', שחלות קדושה נקראת בגדר מעשה אבל פסלות אינה בגדר מעשה, ג', שבתמורה

"לאדם", ולא כתב "לכהנים" כמו שכתב להלן שם בנוגע לחטאת העוף שכתב שהדם מתיר בשרה לכהנים, וכ"כ להלן שם גם לענין מנחה ושתי הלחם ולחם הפנים, וא"כ משמע להדיא שכוונת הרמב"ם היא גם לחלק הבעלים בקדשים קלים. מיהו לעיל בסמוך שם כתב גם לענין מנחה "לאדם" אע"פ שמנחה נאכלת רק לכהנים.

ב. בענין הנ"ל, ובענין אם הכהנים זוכים מיהא בהחזרה ושוק קודם הקטרת אימורין.

ועי' עוד בפ"ט מהל' מעה"ק הי"א שכתב הרמב"ם וז"ל, אבל החזרה והשוק נאכל לכהנים שנאמר כי את חזה התנופה ואת שוק התרומה, ושאר השלמים נאכלים לבעלים, ואין הכהנים זוכין בחזרה ושוק אלא לאחר הקטר האימורין עכ"ל. ומדבריו משמע שרק לחלק הכהנים צריכים הקטרת האימורין, דהא הזכיר שם גם חלק הבעלים, ומ"מ לא כתב שצריכים הקטרה אלא בנוגע לחלק הכהנים דוקא. מיהו יש לדחות שאין כוונתו למתי מותר באכילה, אלא למתי הם זוכין בהחלק, שהרי כתב "זוכין בחזרה ושוק", וא"כ אכתי י"ל שלענין היתר אכילה גם חלק הבעלים אסור עד לאחר הקטרת אימורין.

ועי' בתוס' בביצה דף כ' ע"ב בד"ה מאי בינייהו דמוכח מדבריהם שאסור לאכול גם את חלק הבעלים לאחר זריקה, דעיי"ש בגמ' דאמר רבא שאם עבר ושחט נדרים ונדבות ביו"ט אפשר לזרוק את הדם כדי להתיר את הבשר באכילה ביו"ט, והקשו תוס' איך יהי' הבשר מותר הלא

אסור להקטיר את האימורין עד אחרי יו"ט, הרי שהם סוברים שגם חלק הבעלים אסור. וכ"כ רש"י בפירוש בב"ק דף י"ג ע"ב בד"ה ניזק אוכל בשר וכו' וז"ל, ניזק אוכל בשר לאחר הקטרת אימורין עכ"ל.

ג. עוד בענין הנ"ל, ובענין אם האיסור הוא אותו איסור קודש של קודם, או האם הוא איסור חדש.

והנה עי' בנדרים דף י"א ע"ב דבעי רמי בר חמא הרי עלי כבשר זבחי שלמים לאחר זריקת דמים מהו, אי דקאמר בהדין לישנא בהיתרא קא מתפיס, אלא כגון דמחית בשר זבחי שלמים קמי' ומחית דהיתרא גבי' ואמר זה כזה, מאי, בעיקרו קא מתפיס או בהיתרא קא מתפיס. ועי' בר"ן שם שהקשה דהא גם לאחר זריקה הרי הבשר אסור לטמאים, וכן החזרה ושוק אסורים לזרים (והא דסגי בזריקת הדם לחוד להתיר מיהא לטהורים ולהכהנים י"ל דהיינו משום דאיירי שנטמאו או נאבדו האימורין או שכבר נקטרו דוגמת דברי הרא"ש שנביא להלן). ותירץ שהאיסורים ההם הרי הם בגדר "דבר האסור" ולא "דבר הנדור" כיון שאינם אסורים לכל.

מיהו מדברי הרמב"ם בפ"א מהל' נדרים ה"טו נראה שהוא מפרש את בעיית הש"ס רק בחלק הבעלים של השלמים ולא בחזרה ושוק הניתנים לכהן, וז"ל שם, הי' לפניו בשר קדש, אפילו הי' בשר שלמים אחר זריקת דמים שהוא מותר לזרים, ואמר הרי הן עלי כבשר זה, הרי אלו אסורין, שלא התפיס אלא בעיקרו שהי' אסור עכ"ל, הרי שכתב דאיירי באותו חלק שהוא מותר לזרים. וצ"ע למה פי' כן, ולכאורה הרי זה

משום קושיית הר"ן שחזה ושוק אסורים גם עכשיו לזרים. מיהו אכתי צ"ע כי אם לית לי תירוצו של הר"ן, אלא ס"ל דחזה ושוק חשיבי באמת דבר הנדור גם אחרי זריקה כיון שהם אסורים לישראל אע"פ שאינם אסורים לכהנים, א"כ גם חלק הבעלים הי' צריך להיות נחשב דבר הנדור גם עכשיו כיון שהוא אסור מיהא לטמאים. וי"ל שלעולם מודה הרמב"ם להר"ן שהאיסור של חזה ושוק לזרים חשיב דבר האסור, רק שבכל זאת סובר הרמב"ם שעל חלק הכהנים ליכא למיבעיא, כי מן הסתם איירי שהאימורין קיימים אשר בכה"ג החזה והשוק עדיין אסורים אפילו לכהנים גם אחרי זריקת הדם עד שיקטירו את האימורין, וס"ל להרמב"ם שאיסור זה הרי הוא שפיר מחמת נדרו וחשיב דבר הנדור, ולכן ס"ל דליכא למיבעי בחלק הכהנים לאחר זריקת הדם אלא רק בחלק הבעלים כי ס"ל שחלק הבעלים אינו נאסר אחרי זריקת דם לפני הקטרת אימורין.

והנה עיין ברא"ש על הא דס"ד דאיירי באומר כבשר זבחי שלמים לאחר זריקה שהקשה דהא גם לאחר זריקה אסור, דהא כל כמה דלא מקטרי אימורין לא משתרי בשר באכילה (וכן קשה על הציור של המסקנא של זה כזה). ולכאורה ס"ל להרא"ש שגם חלק הבעלים אסור לפני הקטרת אימורים כי אל"כ יתרץ דאיירי בחלק הבעלים, ובאמת מן הסתם כוונת הלשון של בשר זבחי שלמים היא לחלק הבעלים. ותירץ וז"ל, לא פסיקא לי' למימר לאחר הקטרת אימורין דאמרינן בפסחים כי ליתנהו כגון שנטמאו או אבדו לא מיעכבי עכ"ל. וכוונתו לתרץ דכיון שאמר לאחר

זריקה פשיטא שכוונתו היא אשעת היתר, כלומר לאחר זריקה מיד היכא שאין האימורין, או לאחר זריקה ועוד דבר דהיינו הקטרת אימורין, אבל לא פסיקא לי' למימר לאחר הקטרת אימורין כיון שלפעמים הרי הוא נותר מיד לאחר זריקה (וכן יש לתרץ על הציור של זה כזה).

עוד יש לתרץ על הקושיא הנ"ל שהקשה הרא"ש (ושכתבנו שגם להרמב"ם הי' קשה קושיא זו) שגם לאחר זריקה הרי הוא עדיין אסור, די"ל דנהי שהבשר אסור גם לאחר זריקה קודם הקטרה, אבל מ"מ אין זה אותו איסור קודש של קודם זריקה, אלא הרי הוא איסור חדש, וחשיב דבר האסור (ודלא כמו שכתבנו לעיל בדעת הרמב"ם), וא"כ כדי לומר שיש כאן נדר אכתי צריכים לומר שבתר עיקרו קא מתפיס (מיהו לכאורה זהו דלא כתוס' בנדרים דף י"ב ע"א בד"ה אבל נותר וכו' שכתבו דהיכא שעכשיו הרי הוא פגול ונותר לכו"ע אמרינן שבתר עיקרו קא מתפיס שהוא דבר הנדור כי כיון שגם עכשיו הרי הוא אסור והרי הוא מתפיס בו א"כ חזינן שכוונתו היא לאסור. ואולי יש לחלק בדוחק ודו"ק).

ד. בענין אם החזה ושוק אסורים לזרים באיסור אכילה, או האם הוי רק משום גזילת חלק הכהנים.

והנה כבר הבאנו את קושיית הר"ן על הגמ' בנדרים שהקשה על הצד של בהיתרא קא מתפיס דהא גם עכשיו יש בהבשר איסור, דהא החזה ושוק אסורים לזרים, וא"כ אפילו אם לאו בעיקרו קא מתפיס אכתי יוצא שהוא מתפיס באיסור. מיהו יש

לעיין דאולי החזה ושוק אינם אסורים לזרים באיסור אכילה אלא רק משום גזל, דעי' ברמב"ם בפ"א מהל' מעה"ק ה"ח שהביא רק שזר אסור באכילת קדשי קדשים משום דכתיב וזר לא יאכל, ולא הביא שיש על זר איסור אכילת חזה ושוק, וגם לא מצינו בתורה שכתוב איסור על זה אלא כתוב כאן רק והי' החזה לאהרן ולבניו, וכן לך נתתם כל טהור בביתך

יאכל אתו (במדבר י"ח, י"א), וא"כ אולי באמת יש רק איסור גזילה, ובאיסור גזילה פשיטא שאינו יכול להתפס. ברם עי' בפ"ט מהל' סנהדרין ה"ד אות נ"ח דמוכח מדברי הרמב"ם שם שזר שפיר לוקה על אכילת חזה ושוק והרי על גזילה אין לוקין כי הוי לאו הניתק לעשה ולא הניתן לתשלומין.

שמיני

בקרבי אקדש וגו' (י', ג').
בענין שהקב"ה מדקדק עם צדיקים
כחוט השערה.

שאלוני איך להתיחס לאסונות שקורים לפעמים לאנשים צדיקים. וידוע התירון שתולים את הדבר במיעוט עונות נסתרות. גם יש להסביר את התופעה הנ"ל על ידי מה שלפעמים מצינו שצדיק נתפס בעון הדור.

מיהו נראה שיש לומר גם הסבר אחר להתופעה הנ"ל, ויש להבין את הענין על ידי הקדמת כמה נקודות.

(א) ידוע מה שאמרו חז"ל (בבראשית רבה י"ב, ט"ו, והובא ברש"י בבראשית בסוף פסוק א') שבתחילה עלה במחשבתו של הקב"ה לברוא את העולם במדת הדין עד שראה שאין העולם יכול להתקיים כך ושיתף עמה את מדת הרחמים (והפשט ברחמים אינו שהקב"ה מוותר על עבירות, דזה אינו, שהרי אמרינן בב"ק דף נ' שכל האומר שהקב"ה וותרן הוא יוותרו חייו, אלא הכוונה היא שהוא מקבל תשובה, וכן שהוא מאריך אף).

(ב) הטעם למה אין העולם מתקיים במדת הדין, הרי זה משום שאין צדיק בארץ אשר יעשה הטוב ולא יחטא, וכמו שאמר הפייטן "אם תמצה עומק הדין מי יזכה לפניך בדין", והרי מצד מדת הדין צריכים להיות חייבים מיתה לשמים על העבירה הכי קטנה, כי חומרת העובדא

שהוא עובר על ציווי המלך שוה הוא בין בעבירה קטנה ובין בעבירה גדולה.

(ג) לפעמים גם עכשיו הקב"ה מתנהג במדת הדין גרידא, דהנה במנחות דף כ"ט ע"ב איתא שכשנשאל הקב"ה ממה רבינו על מיתת ר"ע אמר "שתוק כך עלה במחשבה לפני". ושמעתי שהשל"ה הקדוש מפרש שהכוונה ב"כך עלה במחשבה" היא שעם צדיקים גדולים כמו ר"ע הקב"ה מתנהג לפעמים במדת הדין כמו שעלה במחשבה תחילה לפני שצירף הקב"ה את מדת הרחמים (מיהו עדיין לא מוסבר למה באמת הקב"ה מתנהג עמהם במדת הדין, דאי אפשר לומר דהיינו משום שיש להם סיכוי לעמוד גם בפני מדת הדין, דהא כבר הבאנו שאין צדיק בארץ אשר יעשה הטוב ולא יחטא).

ונראה שזוהי הכוונה במאי דאמרינן בב"ק שם, וכן ביבמות דף קכ"א ע"ב, שהקב"ה מדקדק עם סביביו אפילו כחוט השערה.

(ד) עוד מצינו בהפסוק כאן שכתוב "בקרבי אקדש ועל פני כל העם אכבד", ופירש"י שכשהקב"ה עושה דין בצדיקים הרי הוא מתירא ומתעלה ומתקלס על שאר האנשים כי הם נותנים לב ודנין ק"ו שאם כך אירע לצדיקים ק"ו שכך מגיע גם להם.

ומעתה לפ"ז יוצא שאם אדם נהרג במיתה משונה ח"ו אין זה מראה כלל שהוא בעל עבירה יותר גדול מהנשארים,

אלא אדרבה יתכן שדוקא משום צדקותו שלטה בו מדת הדין, והתפקיד שלנו היא לתת לב מה הי' קורה אתנו אילו היתה שולטת בנו מדת הדין וכדכתיב ועל פני כל העם אכבד.

אך את זה לא תאכלו וגו' (י"א, ד') [א].

בענין אם מאכלות אסורות הם בגדר איסורי גברא או בגדר איסורי חפצא.

הנה בנדריים דף ב' ע"ב איתא ששבועה היא איסור גברא ואילו נדר הוא איסור חפצא. וצריכים לבאר מה היא הכוונה באיסור גברא ואיסור חפצא, וכן צריכים לברר אם כל איסורי אכילה והנאה שבתורה הם איסורי גברא או איסורי חפצא.

א. ביאור "איסור חפצא".

ובפשטות הי' נראה לומר שאיסור חפצא פירושו הוא שהסיבה למה אסרה התורה הרי היא בגלל אופי מסוים בהחפץ המיוחד הזה, ואילו איסור גברא מיקרי היכא שהסיבה להאיסור אינה אופי מסוים שיש בהחפץ הזה, אלא סיבה אחרת, וכמו היכא שנשבע שלא יאכל ככר, דאין בהככר הזאת איזה אופי שגורם שתהי' אסורה באכילה, אבל בנדר חידשה התורה שעל ידי דיבורו הרי הוא מכניס בתוך הדבר הנדור אופי שגורם איסור.

ב. שיטות הראשונים אם כל איסורי התורה הם בגדר איסורי גברא או בגדר איסורי חפצא.

והנה לפי הנ"ל צריך לצאת שכל איסורי

אכילה כגון נבילה וחזיר הרי הם איסורי חפצא, דהא הסיבה למה הם אסורים הרי היא אופי מסוים בהחפץ.

וכן סובר הרשב"א בהתשובות בח"א סי' תרט"ו, דכתב שם שנדר חל על שבועה משום שנדר מוסיף איסור חפצא, אבל אינו חל על איסורי התורה כגון חלב, וא"כ חזינן דס"ל שאיסורי התורה הרי הם איסורי חפצא. ודברי הרשב"א מובאים בהגהות רעק"א על שו"ע יו"ד בסי' רט"ו סעיף ג'.

והרא"ש ביומא פרק ח' סי' י"ד כתב בשם רבינו מאיר שעדיף יותר לשחוט בהמה בשבת לחולה שיש בו סכנה מלהאכיל אותו נבילה כי נבילה הרי המאכל עצמו אסור, והבין האתוון דאורייתא בסוף כלל י' שכוונת רבינו מאיר היא לומר שנבילה היא איסור חפצא.

ועיין עוד בריטב"א בעירובין דף ל' ע"ב בד"ה אי וכו' שכתב שטבל הוא איסור חפצא.

מיהו יש הרבה מקורות שכל איסורי תורה הם איסורי גברא, דעי' בריטב"א בנדריים דף י"ג ע"ב בד"ה חולין שאוכל לך שכתב שהטעם למה צריך הנודר להתפיס בדבר הנדור הרי זה כי דברים האסורים כגון נבילה וחזיר הרי הם בגדר איסורי גברא ולכן אי אפשר לעשות על ידם האיסור חפצא של נדר. וכן כתב גם בקידושין דף נ"ד ע"א בד"ה ואמרינן (ובפרשת קרח על הפסוק כל חלב יצהר [א] כתבתי יישוב למה כתב הריטב"א שטבל הוא איסור חפצא).

ובשבועות דף כ' ע"ב בד"ה ה"ג סד"א

וכו' סובר רש"י שנדר חל על איסורי התורה, ודלא כתוס' שם וש"ת הרשב"א הנ"ל, וכתב הריטב"א שם בד"ה מ"ט וכו' שהטעם הוא משום דהוי ציור של איסור חפצא על איסור גברא וא"כ יש כאן הוספת איסור.

וכן בדף כ"ב ע"ב שם בד"ה או דלמא וכו' כתב הריטב"א בכוונת רש"י שם שאיסורי התורה הם איסורי גברא, ולכן איסורי נזיר חשיבי איסורי גברא, כי הנזיר רק מחיל על עצמו תואר קדושת נזיר, ושוב התורה אוסרת אותו בין ותגלחת וטומאה, וממילא הרי הם איסורי גברא כמו כל איסורי התורה (ואין הכוונה שהנזיר אוסר את הענבים באיסור חפצא כמו בנדר).

והרמב"ן במלחמות בסוף פרק ג' דשבועות סובר ג"כ שנדרים חלים על איסורי התורה וכשיטת רש"י שהבאנו ודלא כתוס' וש"ת הרשב"א הנ"ל (ודלא כהבעל המאור שם), וביאר הנ"י בנדרים דף ט"ז ע"ב בד"ה וחומר וכו' שטעמו הוא משום שאיסור חפצא יכול לחול על איסור גברא.

והר"ן בנדרים דף י"ח ע"א בד"ה הלכך וכו' כתב ששבועה אינה יכולה לחול על נדר כי הוי ציור של איסור גברא על איסור חפצא ולא שייך לומר שהשבועה מוסיפה איסור גברא (כמו שנדר יכול לחול על שבועה משום שמוסיף איסור חפצא) כי הרי בנדר יש גם בל יחל ובל יחל הוא איסור גברא "כמו כל האיסורים שבתורה", ומדבריו מבואר שכל איסורי התורה הם איסורי גברא, כי בפשטות כוונתו היא גם

לאיסורי אכילה והנאה ולא רק לאיסורים על שאר מעשים כמו מלאכת שבת וכדומה (והר"ן סובר שהכוונה באיסור חפצא הנדר אינה לבל יחל אלא לאיסור חדש שאינו מוזכר בפירוש בתורה אלא שהנודר ע"י נדרו יוצר אותו, והאיסור החדש הזה הוא המהות של נדר).

ומעתה צ"ע על אלו שסוברים שכל איסורי תורה הם איסורי גברא, למה נחשבים נדרים והקדשות וקרבתות איסורי חפצא יותר מכל איסורי תורה, הלא גם בכל איסורי התורה הגורם להאיסור נמצא בתוך החפץ ובכל זאת הרי הם איסורי גברא.

ג. שני ביאורים מהגרש"ש בהמושג של איסור חפצא.

מיהו הדבר מבואר בחי' הגרש"ש בנדרים בסוף סי' א' וז"ל, שוב התבוננתי לבאר ענין איסור חפצא במובן המושג, שענין כל תשמיש איסור מתחלק לשני אופנים, א', כל מאכלות אסורות, שמטרת האיסור עבור בני אדם שלא יתגאל בדברים שמטמטמים את הגוף והנפש, ויש תשמיש איסור שהוא למטרה אחרת כמו בדברים המקודשים שאסרה התורה לזרים ונכרים שלא יתחלל הקדושה, שבאופן כזה רחקה תורה את החפץ מן האדם, ובאופן הא' רחקה תורה את האדם מן החפץ. ובזה יבואר לנו שכל איסורים חשובים איסור גברא, שהאדם מרוחק מן החפץ, ובקונמות החפץ אסור ומרוחק מן האדם עכ"ל.

וכן כתב גם האבני נזר בחלק או"ח בסי' ל"ז, וגם הוסיף לבאר שקונמות יש בהן

דאיזו הוספת איסור יש כאן (אבל לפי האופן הראשון יש כאן הוספה שהתורה ריחקה את הפץ מהאדם).

ועכ"פ הרי מדבריו יוצא שמהות האיסור שוה הוא בכל האיסורים רק שהסיבות להאיסורים והדרכים איך האיסורים נבנים הרי הן שונות וא"כ למה איסור חפצא חל על איסור גברא הלא אינו מוסיף כלום.

אך את זה לא תאכלו וגו' (י"א, ד') [ב].

בענין בהמה שאין בה שני הסימנים, ובענין אין מזהירין ועונשין מן הדין כשזה בגדר יש בכלל מאתים מנה, ומוסר השכל שיוצא מזה לבחור ישיבה.

הרמב"ם בפ"ב מהל' מאכלות אסורות ה"א כתב שמה שלוקין על בהמה שחסרים לה שני הסימנים של טהרה הרי זה ב"כל שכן" מבהמה שחסר לה רק סימן אחד (דכל הבהמות שפרטה התורה כאן חסר להן רק סימן אחד), וכדברי הרמב"ם איתא בתורת כהנים כאן. והקשה המ"מ דהא אין מזהירין מן הדין, ותי' דהיכא שהדבר אסור גם בלא"ה, שפיר אפשר להזהיר ולחייב מלקות מק"ו, והכא הרי בהמה שחסרים לה שני הסימנים אסורה באיסור עשה דכתיב זאת החי' אשר תאכלו, וכדברי המ"מ כתבו גם הרמב"ן והריטב"א ביבמות בסוף דף כ"ב.

והנה המ"מ הקשה מה שהקשה משום שהבין שכוונת התו"כ והרמב"ם היא לק"ו רגיל, וגם רש"י כאן על פסוק ח' כתב

קדושה כדחזינן מהא דאמרינן בנדרים דף ל"ה ע"א שיש מעילה בקונמות. ולפי דבריו צ"ל שגם חכמים שסוברים שאין מעילה בקונמות, וחולקים על רבי מאיר שסובר שיש מעילה בקונמות, הרי הם מודים שיש בהן קדושה, רק שאין מעילה (וכ"כ הקובץ הערות בסי' נ"ה סק"י), דהא בודאי גם לפי רבנן קונם הוא איסור חפצא, דכי נימא שדברי הגמ' בנדרים דף ב' ע"ב שהבאנו הם רק לפי רבי מאיר.

ובדרכו הראשון כתב הגרש"ש וז"ל, וע"כ נראה לי דמה שקראו איסור חפצא לנדרים הוא משום דכל איסורי התורה יש להם סיבה מוקדמת דמשום זה הזהירה תורה לאסרו באכילה או בהנאה, כגון חלב וטריפה, דמשום זו הסיבה הזהירה תורה, דרצון נותן התורה הי' שלא יאכל ישראל חלב וכן כל כה"ג, אבל בקונם דנעשה החפץ דבר האסור, ולית בהאי חפצא שום שינוי אחר מלבד זה האיסור, והי' קים להו לחז"ל דנדרים מיתסר חפצא אנפשי', דנעשה ע"י קונם איזה השתנות בהאי חפצא, וכיון דלית בי' השתנות אחר רק שנעשה דבר איסור, וזהו שנקרא איסור חפצא, דההשתנות הוא האיסור עצמו עכ"ל. הרי שחילק שבכל איסורי התורה סיבת האיסור היא השתנות מסוימת שכבר קיימת קודם, אבל בנדרים ההשתנות היחידה היא העובדא שהחפץ נאסר. והנה מלבד ממה שדבריו נראים דחוקים בביאור המליצה "איסור חפצא", וכן בהלשון של הגמ' של "דמיתסר חפצא עלי'". גם לא הבנתי לפי ביאורו למה איסור חפצא כנדר חל על איסורי התורה

לשון של "ק"ו", ולשון התו"כ היא ומה אלו שיש בהם סימני טהרה הרי זה בלא תעשה על אכילתן, שאין בהם סימני טהרה אינו דין שיהי' בל"ת על אכילתן.

מיהו צ"ע למה זה נחשב ציור של ק"ו ושאנו מזהירין מן הדין, הלא אין צריכים להגיע כאן למדת ק"ו כי הרי זה ציור של יש בכלל מאתים מנה, כי כל בהמה שחסרים לה שני הסימנים הרי חסר לה גם סימן אחד, וא"כ יש כאן ממש הציור של בהמה שחסר לה סימן אחד, ומאי איכפת לן אם בנוסף לזה חסר לה גם הסימן השני.

והנה במכות דף ה' ע"ב הביאה הגמ' ברייתא שצריכים ריבוי לאסור את אחותו שהיא אחותו גם מאביו וגם מאמו כי לא היינו יכולים ללמדה בק"ו מאחותו מן האב לחוד או מן האם לחוד כי אין מזהירין ואין עונשין מן הדין, והרי גם שם הרי זה ציור של יש בכלל מאתים מנה כי אחותו משני הצדדים היא גם אחותו מצד אחד.

מיהו שמעתי שהגר"ח תי' שאחותו משני צדדים אינו ציור של יש בכלל מאתים מנה כי אין זה נחשב שיש כאן קורבת אחוה שתי פעמים אלא הרי זה בגדר סוג חדש של אחותו וקורבה חדשה.

וכן שמעתי אומרים גם בנוגע לסימני טומאה בבהמה טמאה, אשר לפ"ז גם הציור של סימני טומאה בבהמה טמאה אינו בגדר ציור של יש בכלל מאתים מנה, דהנה שמעתי שהיכא שאין כאן שני הסימנים הרי זה סוג אחר של טומאה ואינה אותה טומאה כמו היכא שחסר רק סימן אחד, דהנה יש לחקור האם ההעדר של מעלה גרה ומפריס פרסה הרי הם רק

בגדר סימנים של טומאה, או האם הם בגדר עצם הטומאה, ומעתה לא מיבעיא אם נאמר שהם בגדר סימנים של טומאה דאז בודאי י"ל שהיכא שחסרים שני הסימנים הרי זה סימן שיש כאן סוג אחר של טומאה מהיכא שחסר רק סימן אחד, אלא אפילו אם הם עצם הטומאה ג"כ יש לומר שהיכא ששניהם נעדרים הגדרת הדבר אינה שיש כאן הטומאה שתי פעמים אלא הרי זה סוג אחר של טומאה שמצד הסברא הרי היא יותר חמורה, וא"כ יוצא ששפיר שייך לומר שאין זה ציור של יש בכלל מאתים מנה אלא ציור של מזהירין מן הדין.

והביאו ראי' לזה מהא דאמרינן בבכורות דף י' ע"א שרבי שמעון אומר שהגמל והארנבת והחזיר אינם צריכים לא מחשבה ולא הכשר כדי להחשב אוכל ולקבל טומאת אוכלים הואיל ויש בהם סימן אחד של טהרה, הרי שאע"פ שהן בהמות טמאות בכל זאת אינן כל כך טמאות כמו בהמות שאין בהן שני הסימנים, והיינו כהנ"ל שהם סוגים שונים של טומאה, אבל אם לא חשיב סוג אחר של טומאה, אלא פעמיים אותו סוג, אז הדין נותן שגם בגמל וארנבת וחזיר יצטרכו מחשבה והכשר כמו כשחסרים שני הסימנים.

והנה הרמב"ן כאן הביא את דברי התו"כ, וגם הוא הקשה דהא אין מזהירין מן הדין, והוכיח כן מהא דאמרינן גבי אחותו שאין מזהירין מן הדין אע"פ שגם שם הרי זה ציור שבהנלמד יש את שני חסרונות שיש בהמלמדים כמו בבהמה שאין לה שני הסימנים, והסיק הרמב"ן שבאמת הטעם למה לוקין על בהמה שאין

לה את שני הסימנים הרי זה כי יש בכלל מאתים מנה, ועל התו"כ דאיתא שם נוסח של ק"ו כתב הרמב"ן או שהיא סוברת כהמ"ד בסנהדרין דף ע"ד ע"א שעונשין מן הדין (והקשה הרא"ם שבגמ' שם מבואר שגם המ"ד ההוא מודה שאין מזהירין מן הדין), או שהברייתא הנ"ל בתו"כ "אינה מתרצתא". מיהו צ"ע על הרמב"ן למה גם באחותו משני הצדדים לא אמריןן שיש בכלל מאתים מנה כמו שהוא סובר לענין בהמה טמאה. וי"ל שלענין אחותו ס"ל כהגדרת הגר"ח אבל לא בבהמה טמאה שו"ר באבן האזל בפ"ה מהל' איסורי המזבח ה"ו שכתב דרך אחרת בכל הנ"ל, דעיי"ש שהביא את דברי הרמב"ם בסה"מ בל"ת קע"ב שהביא את דברי התו"כ ושוב כתב בזה"ל, אבל הק"ו הזה אמנם הוא לגילוי מילתא בעלמא כמו שזכרנו לא תעשה של"ו בבתו עכ"ל, וכתב האבן האזל שגם בספר היד נתכוין הרמב"ם שהק"ו הוא לגילוי מילתא בעלמא וכדבריו בסה"מ, וכתב האבן האזל שכוונתו בגילוי מילתא בעלמא היא באמת להסברא של יש בכלל מאתים מנה, ושכן היא גם כוונת הגמ' בסנהדרין דף ע"ו ע"א במה שאמרה שנענשין על בתו ב"ק"ו" מבת בנו ובת בתו, ושאיין בזה תופעה של עונשין מן הדין כי זה בגדר גילוי מילתא, כלומר שזה ציור של יש בכלל מאתים מנה, כי יש בבתו אותה קורבה ממש שיש בבת בתו רק שיש בה גם תוספת של קורבה. וע"ע בדרכו של המרגניתא טבא על סה"מ בשורש ב' אות כ"ו בד"ה והנה מש"כ ודע וכו' ובד"ה אמנם צריך ביאור וכו' שכתב שדברי הרמב"ם בסה"מ אינם

סותרים את דברי המ"מ, כי קשה איך אפשר לדמות בהמה טמאה לבתו, הלא רש"י פי' בסנהדרין שם (דלא כהבנת האבן האזל שהציור של בתו ובת בתו הוא ציור של יש בכלל מאתים מנה אלא) דחשיב גילוי מילתא כי כל הטעם למה בת בתו אסורה הרי זה כי היא באה מבתו, והרי בבהמה טמאה לא קיים תופעה זו, שהרי בהמה שחסר לה סימן אחד של טהרה אינה באה מבהמה שחסרים לה שני הסימנים, אלא שבבהמה טמאה יש טעם אחר למה חשיב רק בגדר גילוי מילתא, והיינו כדברי המ"מ שכבר נאסרה בעשה, ומבתו יש רק רא' שמהני הענין של גילוי מילתא, אבל באמת בבהמה טמאה יש טעם אחר למה חשיב גילוי מילתא. ובזה תי' ג"כ את מה שקשה שהרי הסברא של גילוי מילתא נאמרה בדעת אביי בסנהדרין שם, אבל רבא שם חולק ואומר שילפינן בתו מגזירה שוה, וא"כ איך כתב הרמב"ם בל"ת קע"ב גבי בהמה טמאה את טעמו של אביי, הלא ההלכה היא תמיד כרבא חוץ מיע"ל קג"ם, אבל לפי הנ"ל אתי שפיר, כי גם רבא מודה שמהני הטעם של גילוי מילתא, רק שהוא חולק על מה שהגמ' אומרת שבתו היא ציור של גילוי מילתא, אבל גם הוא מודה שמהני מה שבלא"ה יש איסור עשה כדי לגרום שזה רק בגדר גילוי מילתא. אלא שאכתי קשה איך כתב הרמב"ם גם בל"ת של"ו לענין בתו ובת בתו את טעמו של אביי של גילוי מילתא, וכך העיר המרגניתא טבא עצמו שם. ונראה מדבריו שם שנתכוין בדרכו הנ"ל רק לומר שכן אפשר לומר, אבל באמת עדיין אין זה מיישב את דברי הרמב"ם.

ובדברי הרמב"ן ביבמות שהבאנו מבואר להדיא כדרכו של המרגניתא טבא, דהיינו שסברת המ"מ שכתב גם הוא שם פועלת דחשיב בגדר גילוי מילתא וז"ל, וי"ל דכיון שכתוב בכולהו עשה, זאת הבהמה אשר תאכלו, גלוי מילתא בעלמא היא עכ"ל, וצ"ע.

והנה המל"מ בהל' מאכלות אסורות שם, אחרי שהביא את דברי המ"מ, כתב וז"ל, ורבינו עצמו כתב כן בפירוש במנין המצות עכ"ל, ולכאורה כוונתו היא לדברי הרמב"ם בל"ת קע"ב שהבאנו וכדרכו של המרגניתא טבא, אבל בסוף דבריו כתב שדברי הרמב"ם בסה"מ שם אינם כדרכו של המ"מ, וצ"ע.

והנה יש עוד מקומות שמצינו שאיתא אין עונשין מן הדין אע"פ שלכאורה הם ציורים של יש בכלל מאתים מנה, ונפרטם אחד אחד.

א. כאשר זמם ולא כאשר עשה.

הנה תוס' בב"ק דף ד' ע"ב בד"ה ועדים זוממין כתבו שבממון חייבים עדים זוממין גם על כאשר עשה, והביאו בתחילה את טעמו של הריב"א דכיון שממון אפשר בחזרה אין זה נחשב כאשר עשה, ושוב כתבו וז"ל, ור"י מפרש דלא צריך להאי טעמא (של הריב"א), דגבי ממון מחייבין להו בק"ו, דגבי ממון עונשין מן הדין, והא דאמרינן במכות הרגו אין נהרגין היינו משום דהתם אין עונשין מן הדין עכ"ל. הרי שהר"י עצמו סובר שהטעם למה אין הזמה לאחר שכבר ביצעו את הפסק דין הרי זה משום שאין עונשין מן הדין, דהיינו שאע"פ ששייך לומר שאם חייבים על

כאשר זמם כ"ש שגם על כאשר עשה, בכל זאת אין עונשין מן הדין.

והנה מרש"י במכות דף ב' ע"ב בד"ה ומה סוקל וכו' משמע שיש דרשה של כאשר זמם ולא כאשר עשה, וכן משמע מלשון הר"י בתוס' בב"ק שם שגם הוא מודה לזה עיי"ש, מיהו בהברייתא בהגמ' במכות שם הוזכר הטעם של אין עונשין מן הדין, ואולי הטעם הוא באמת משום שאין עונשין מן הדין, ורק בגלל זה אמרינן שכאשר זמם הוא דוקא, אבל באמת אין דרשה מסוימת של כאשר זמם ולא כאשר עשה.

ועכ"פ גם שם הרי זה ציור של יש בכלל מאתים מנה, דהא גם לאחר שהרגו את הבעל דין הרי זה נשאר עובדא קיימת שהי' כאן מצב של "כאשר זמם", ובכל זאת אמרינן אין עונשין מן הדין. ובאמת הציור של הזמה הוא עוד יותר פשוט מציור של יש בכלל מאתים מנה, כי בהזמה הרי הי' שלב נפרד בפני עצמו של כאשר זמם לפני שהגיע השלב של כאשר עשה, והרי זה דומה להיכא שכביכול היתה אחותו מן האב ושוב נעשית גם אחותו מן האם.

מיהו נראה שהתם שפיר י"ל שאין עונשין מן הדין, והיינו משום שראיתי מי שכתב ששפיר צריכים גם את הדרשה של כאשר זמם ולא כאשר עשה וגם את הטעם של אין עונשין מן הדין, והיינו משום שהי' שייך לחייב את העדים זוממין מב' סיבות, א', משום שאכתי קיים העובדא שהי' מצב של "כאשר זמם", וב', משום עצם העובדא שקרה מצב של "כאשר עשה" בק"ו מזה שהם חייבים על מצב של "כאשר זמם",

וא"כ י"ל שמאי דאמרינן שהוא פטור משום שאין עונשין מן הדין הרי זה קאי על הא דאין מחייבין אותם משום עצם המצב של כאשר עשה אשר זהו מצב אחר מהמצב של כאשר זמם, ובעינן ק"ו, וא"כ על זה שפיר אמרינן שאין עונשין מן הדין, אבל אכתי הי' אפשר לחייבו משום שהי' קיים מצב של כאשר זמם, ואע"פ שכבר הגיע למצב של כאשר עשה אבל הרי לא נמחק העובדא שהי' מצב של כאשר זמם, והא דאין מחייבין אותם משום שהי' גם מצב של כאשר זמם הרי זה משום המיעוט של כאשר זמם ולא אם כבר הגיע למצב של כאשר עשה.

מיהו אכתי צ"ע דתיסגי בהטעם של כאשר זמם ולא כאשר עשה. ואולי יש לדחוק שאה"נ, רק שכוונת הברייתא היא רק שכדי שלא לחייבו בשביל המצב של "עשה" אין צריכים את הדרשה אלא סגי בהכלל של אין עונשין מן הדין.

ב. מואב ומדין.

ועי' עוד בב"ק דף ל"ח ע"א דאמרינן שמשה רבינו רצה לעשות מלחמה עם מואב משום שדן ק"ו, דמה המדינים שלא באו אלא לעזור למואב אמרה תורה צרור את המדינים והכיתם אותם, מואבים עצמם לא כל שכן, וכתב הקובץ ביאורים על ב"ק באות כ' וז"ל, וקשה לי הא אין עונשין מן הדין, וכ"ת דלא שייך בכה"ג אין עונשין מן הדין דיש בכלל מאתים מנה, ליתא, דהא מבואר לעיל בתוס' (דף ד') דהא דעדים זוממין פטורין מכאשר עשה אינו אלא משום שאין עונשין מן הדין, וכן איתא במכות שם גבי אחותו מאביו ומאמו,

וצ"ל דבעכו"ם ליתא להאי כללא (דאין עונשין מן הדין) ומכאן ראי' לדבר זה עכ"ל.

והנה כוונתו במה שכתב לענין כאשר זמם היא לדברינו הנ"ל שאפשר לחייבו בהציוור של "כאשר עשה" כי אכתי קיימת גם עכשיו העובדא שהי' כאן מצב של "כאשר זמם", ואם בכל זאת אמרינן בכה"ג שאין עונשין מן הדין א"כ כ"ש שלא מהני ק"ו בציוור של יש בכלל מאתים מנה, מיהו כבר כתבנו שבעדים זוממין אכתי אפשר לחייבו משום עצם העובדא שקרה כאן "כאשר עשה" אשר זהו שם חדש שצריכים ללמדו מק"ו, וא"כ י"ל שלכן אמרינן שם שאין עונשין מן הדין.

ג. אחותו מאביו ומאמו.

ומה שכתב שכן איתא במכות שם גבי אחותו מאביו ומאמו, כוונתו היא למה שאמרו שם שצריכים ריבוי כדי לאסור אחותו שהיא אחותו גם מאביו וגם מאמו, כי לא היינו יכולים ללמדה מק"ו מאחותו מן האב לחוד או מן האם לחוד (שאלו הם הציוורים שכתובים הפר' עריות) כי אין מזהירין ועונשין מן הדין, והרי גם שם הרי זה ציוור של יש בכלל מאתים מנה, כי אחותו משני צדדים הרי היא גם אחותו מצד אחד.

וכבר הבאנו שהגר"ח תי' שאחותו משני צדדים אינו ציוור של יש בכלל מאתים מנה, כי אין זה נחשב שיש כאן קורבת אחוה ב' פעמים, אלא אחותו משני הצדדים הרי היא בגדר סוג חדש של אחוה ומין קורבה חדשה.

ד. טמא שנגע בקדשים.

ועי' עוד במכות דף י"ד ע"ב ובזבחים דף ל"ג ע"ב שסובר רבי יוחנן שטמא שנגע בתרומה לוקה, אבל טמא שנגע בקדשים אינו לוקה, וכתב רש"י בזבחים שם משום שאע"פ שיש ק"ו, שהרי קדשים הם יותר חמורים מתרומה, אבל בכל זאת הרי אין מזהירין מן הדין, ותוס' במכות דף י"ד ע"ב הקשו איך יתכן שעל תרומה לוקין ועל קדשים החמורים אין לוקין, ולא תירצו כרש"י שאין מזהירין מן הדין. וי"ל דהיינו משום דס"ל שזה בגדר יש בכלל מאתים מנה, כי ס"ל שהקדושה של קדשים הרי היא אותה קדושה של תרומה עם עוד תוספת קדושה, אבל רש"י סובר או שגם בהציור של יש בכלל מאתים מנה אמרינן שאין מזהירין מן הדין, או שהקדושה של קדשים היא סוג אחר לגמרי של קדושה ואין כאן תופעה של יש בכלל מאתים מנה.

ה. כריית ופתיחת בור.

ועיין עוד בתוס' בב"ק דף ב' ע"א בד"ה ולא זה וזה וכו' שהביאו את מאי דתניא במכילתא אם על הפתיחה (של בור) חייב על הכרי' לא כ"ש, אלא ללמדך שאין עונשין ממון מן הדין. והמהדורא בתרא בדף מ"ט ע"ב הקשה איך שייך לומר בפתיחה וכרי' שאין עונשין מן הדין, דהא כרי' כוללת בתוכה גם מעשה פתיחה, ואין אנו צריכים ק"ו, אלא כמו שבפתיחה הרי הוא מגלה את הקרקע שלמטה, הה"נ בכרי', ומאי איכפת לן אם גם יצר את החלל, וא"כ יש בכלל כרי' גם פתיחה, והרי הוא יכול להתחייב עבור השם של

פתיחה, וא"כ איך שייך לומר בזה שאין עונשין מן הדין.

ויש ליישב שכוונת המכילתא היא להבלא, דהא אע"פ שבנוגע לחבטת הקרקע יש בכלל כרי' גם פתיחה, כיון שבשתייהן הרי הוא מגלה את הקרקע, אבל כרי' היא שפיר בגדר ציור חדש שהוא יותר חמור דהא ע"י כרי' הרי הוא יוצר הבלא חדשה שלא היתה קודם, ואילו ע"י פתיחה הרי הוא רק מגלה את ההבלא שהיתה קודם, וא"כ בנוגע להבלא שפיר י"ל שאין עונשין מן הדין, משום שלענין הבלא הכרי' אינה כוללת בתוכה גם פתיחה, אלא הרי היא בגדר מעשה נפרד שהוא יותר חמור מפתיחה, אשר משום כך שפיר צריכים לדין ק"ו.

ו. הטעמים לאין עונשין מן הדין.

והנה כל הטעמים שהבאנו בלמה אין עונשין ומזהירין מן הדין אינם שייכים בציור של יש בכלל מאתים מנה, דהנה לפי הטעם שצריכים לחשוש שמא יש פירכא להק"ו, א"כ היכא שזה בגדר יש בכלל מאתים מנה הרי לא שייך פירכא, וכן לפי הדרך שבאמת אין סברא ידועה להא דאין מזהירין ועונשין מן הדין, אלא הרי זה בגדר גזירת הכתוב לחוד דילפינן מאחותו שמדת ק"ו לא ניתנה לדברים אלו, א"כ היכא שזה בגדר יש בכלל מאתים מנה שפיר אפשר ללמוד, כי בכה"ג אין אנו צריכים למדת ק"ו, אלא הרי זה אותו ציור ממש, ומה איכפת לן אם ניתוסף עוד חומרא, וכן לפי הטעם שאין מזהירין ועונשין מן הדין כי שמא אין העונש מספיק גדול בשביל הדבר החמור, אלא

גם את פני הקורבה הראשונה והסימן הראשון.

את הגמל וגו' טמא הוא לכם (י"א, ד').

בענין אם בהמה טמאה ששחטה אסורה גם משום נבילה, וכן האם טומאתה היא טומאת נבלות או טומאה חדשה.

הנה הרמב"ם בפ"א מהל' שאר אבות הטומאה ה"ג כתב שהטומאה של בהמה טמאה (כגון גמל) אינה טומאה חדשה אלא הרי היא הטומאה הרגילה של נבילה ואע"פ ששחטה. וז"ל הרמב"ם שם, בהמה טמאה וחי' טמאה אין השחיטה מועלת בה, ואחד השוחטה או הנוחרה או החונקה או מתה כדרכה הרי זה נבילה וכל הנבלות מצטרפות לענין טומאה לכזית וכו' עכ"ל.

ובאמת כדברי הרמב"ם מבואר בהמשנה בחולין דף ע"ב ע"ב דתנן שם ש"בהמה טמאה אין שחיטתה מטהרתה", וכן איתא בתו"כ על ויקרא י"א כ"ו בזה"ל, כל הנוגע בהם יטמא להביא את בהמה טמאה שלא תהי' שחיטתה מטהרתה" (ורש"י בחולין הביא את דברי התו"כ).

ולפי דברי הרמב"ם הי' מקום לומר מצד הסברא שגם הלאו של אכילה אינו לאו חדש אלא הכוונה היא שנשאר בכה"ג הלאו של נבילה. ובאמת אפילו אם נאמר שגדר הלאו הוא לאו חדש על אכילת בהמה טמאה אבל נראה שאכתי יוצא מדברי הרמב"ם שחוץ ממה שיש איסור אכילה חדש על בהמה טמאה הה"נ שבהמה טמאה אסורה באכילה משום

הרי הוא צריך לקבל עונש יותר חמור, ולכן אי אפשר לתת לו את העונש הקל, כי שמא אין זה העונש שמגיע לו, גם לפ"ז לא שייך לומר בהציוור של יש בכלל מאתים מנה שאין מזהירין ועונשין מן הדין, כי חזינן שהיכא שעשה ב' עבירות של מיתת חנק ביחד הרי הוא חייב חנק, ולא אמרינן שמא מגיע לו עונש יותר חמור, וכן במלקות, ורק היכא שעשה מעשה יותר חמור שייך לומר שאולי מגיע לו עונש יותר חמור וכמו במכות דף ב' ע"ב עיי"ש, וא"כ הציוור של יש בכלל מאתים מנה הרי זה דומה לעושה את אותה עבירה שתי פעמים, אשר בכגון זה אין סיבה לפוטרו.

ז. מוסר השכל מהנ"ל.

והנה בן ישיבה אמיתי הוא כזה שחוץ מעיקרי הסדרים של עיון ובקיאות, הרי הוא מקפיד גם על מוסר והלכה ועל הסדרים הקצרים, וכן על יתר הדברים שנראים לכאורה טפלים. ומי שאינו מקפיד על זה, אל ידמה בנפשו שבנוגע להסדרים העיקריים הרי הוא יכול להדמות להבחור שכן מקפיד, דאין הדבר כן, אלא כל הוספה או גרעון או זלזול הרי זה משנה את כל השיעור קומה. והעין הבוחנת הרואה בחור לומד ביום רגיל באמצע סדר עיון, בשעה עשר או אחד עשרה בבקר, בריכוז גדול, יכולה להבחין האם הוא בחור שגם מקפיד על הפינות או לא, דוגמת התופעה שראינו גבי אחותו, וגבי סימני טומאה, שההוספה משנה את כל המהות, ועושה פנים חדשות, ונעשה עי"ז קורבה או טומאה אחרת, והרי היא משנה

נבילה ואע"פ ששחטה, והיינו משום ששחיטת בהמה טמאה אינה מוציאתה מידי נבילה כדחזינן ממה שהיא מטמאה משום נבילה, דדוחק לומר שאע"פ שהשחיטה אינה מוציאה בהמה טמאה מידי טומאת נבילה אבל הרי היא שפיר מוציאה אותה מידי האיסור אכילה של נבילה.

מיהו יש להעיר על הנ"ל מדברי הגר"ח על טריפה, דהנה ידועים הם דברי הגר"ח שאע"פ ששחיטת טריפה מוציאה מידי טומאת נבילה אבל אין היא מוציאה מידי האיסור אכילה של נבילה, והיסוד של האיסור אכילה של טריפה הוא שלענין אכילה הרי היא נבילה. הרי ששפיר יש לחלק בין האיסור אכילה של נבילה לבין הטומאה של נבילה וששייך שבציוור מסוים יש אחד מהם בלי השני.

והנה עי' בתוס' בב"ק דף ע"ו ע"א בד"ה שחיטה שכתבו שאי אפשר לפדות בהמת קדשים ששחטה בחוץ אע"פ שהיא מפרכסת כי לא אמרינן בה שמפרכסת היא כחי' אלא אמרינן שהיא מתה, וביארו כי השחיטה היא שחיטה טובה וגמורה רק שיש כאן איסור של שחוטי חוץ שהי' אפשר להתירו אילו הי' שייך פדיון, ולכן הרי זה כמו כל שחיטה כשירה שאחרי השחיטה הרי היא כמתה אע"פ שהיא מפרכסת, ורק אם ישראל שחט בהמה טמאה או נכרי שחט אפילו בהמה טהורה אמרינן שמפרכסת היא כחי', וז"ל שם, ומיהו לדברי המפרש דלא חשיב המפרכסת כחי' אלא כגון ישראל בטמאה ונכרי בטהורה דלאו שחיטה היא וכו' אבל היכא דשחטה כתיקונה לא חשיב מפרכסת כחי',

מתיישב כאן דשחיטת חוץ לאו בת פדיו' היא כיון דשחיטה גמורה היא להוציא מידי נבילה וגם להתירה באכילה אם הי' לה פדיון וכו' עכ"ל. והנה תוס' בדבריהם הנ"ל שכתבו "וגם להתירה באכילה אם הי' לה פדיון" רצו לתרץ למה האיסור של שחוטי חוץ אינו כמו האיסור של בהמה טמאה, ואם אומרים בישראל בטמאה שמפרכסת היא כחי' משום שהשחיטה אינה כתיקונה א"כ למה לא אמרינן כן גם בשחוטי חוץ, ועל זה תירצו כי אם הי' לה פדיון הי' שפיר מותר באכילה. ויש לפרש שכוונתם היא שבשחוטי חוץ אין האיסור נחשב איסור עצמי כמו האיסור של בהמה טמאה אלא הרי האיסור נגרם מדבר צדדי דהיינו ממה שאין לה פדיון, אבל אילו הי' לה פדיון, אז הי' אפשר לסלק את האיסור, ומש"ה הרי זה שפיר נחשב שחיטה כתיקונה.

ויתכן שתוס' הוצרכו לזה כי הבינו שהטומאה וכן האיסור אכילה של בהמה טמאה הרי הם טומאה ואיסור חדשים ואינם הטומאה והאיסור של נבילה, אבל אם שפיר היו בה הטומאה והאיסור של נבילה א"כ מספיק לומר שבנכרי בטהורה וישראל בטמאה השחיטה אינה מוציאה לגמרי מידי נבילה, משא"כ בשחוטי חוץ הרי השחיטה שפיר פועלת להוציאה לגמרי מידי נבילה ולא איכפת לן בזה שיש עלי' איסור אחר אכילה, דהיינו האיסור של שחוטי חוץ, ולא היו צריכים להוסיף "וגם להתירה באכילה אם הי' לה פדיון" כי אפילו אם לא הי' שייך להתיר את האיסור של שחוטי חוץ הרי זה אכתי עדיף משחיטת בהמה טמאה.

שו"ר בקהלות יעקב על חולין בסי' כ"ה סק"ד שהביא שבדף פ"ה שם יש מיעוט שאין חיוב של כיסוי הדם בעוף טמא, ובתוס' רעק"א על משניות חולין באות ל' הקשה למה צריכים מיעוט, "הא בטמאה כל שחיטה הוי נחירה וצ"ע", ונראה דס"ל שהיא נשאת נבילה ממש בין לענין טומאה ובין לענין האיסור אכילה ומש"ה פשיטא שאין בה מצוה של כיסוי הדם. ותי' הקהלות יעקב דשפיר חשיב מעשה שחיטה הואיל ושחט כראוי, רק שגזירת הכתוב היא שאינה מטהרת מידי טומאת נבילה.

ואת החזיר (י"א, ז').

בענין דברי חז"ל שנקרא חזיר משום שעתיד הקב"ה להחזירו לישראל, וכן דבריהם בנוגע למועדים ושמות חדשים.

עיי' בלשון הרמב"ם בפיה"מ על מס' סנהדרין בהקדמתו לפרק חלק בהיסוד התשיעי (מ"ג עיקרי הדת) שכתב וז"ל, כי התורה הזאת מועתקת מאת הבורא הש"י, לא מזולתו, ועלי' אין להוסיף וממנה אין לגרוע, לא בתורה שבכתב ולא בתורה שבעל פה שנאמר לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו עכ"ל, פי' שהתורה לא תשתנה וכהנוסח בה"אני מאמין" שהתורה "לא תשתנה בשום זמן". ועיי' בספר העיקרים במאמר ג' פרק ט"ז שהסיק (וכ"כ בשם הרב חסדאי) שהאמונה הנ"ל אינה מעיקרי הדת, ודלא כהרמב"ם.

ועיי' בשו"ת הרשב"א בסי' צ"ג מה שביאר בכוונת חז"ל במה שאמרו שכל המועדים עתידים להבטל חוץ מפורים

ויוה"כ וז"ל, על כן נראה לי פירושו שכל המועדים לא הבטיח עליהם יתברך שלא יגרום החטא ביטולם באחד מן הזמנים, וכמו שכתב שכח ה' בציון מועד ושבת, אבל בימי הפורים הבטיח דכתיב לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם, לא יעברו ולא יסוף, עשאוהו הבטחה לא אזהרה, וכן יום הכיפורים והיתה זאת לכם, הבטחה שתהי' לחקת עולם שהיום יכפר, ואפילו לא ישמרוהו וכו', אבל חקת עולם האמור בפסח אזהרה לא הבטחה, דכתיב חקת עולם תחגוהו ושמרתם לדורותיכם עכ"ל.

ועי' בשו"ת הרדב"ז בח"ב תשובה תתכ"ח שהביא את דברי הרשב"א וכתב וז"ל, אבל דעתי הפעוטה כי אלו המדרשים וכיוצא בהם מדברים לימות המשיח שתרכה הטובה והשמחה והמנוחה והתענוג עד שיהיו כל הימים שוים אצל בני אדם כאלו נתבטלו המועדים, שאין הפרש בין חול למועד, לא שתבטל המצוה ח"ו, אבל ימי הפורים יהיו נזכרים ונעשים (ביתר שאת וביתר עוז, ושפיר תהי' שמחתו ניכרת) אע"פ שאינם מן התורה כי יהיו ישראל זוכרים הצער אשר הגיע אליהם בזמן הזה, וא"ת למה לא יזכרו שיעבוד מצרים, י"ל שכבר שכחו אותו בזמן המלכים ובנין הבית, אבל ימי הפורים לא נשתכחו בבנין בית שני שלא היתה גאולתם שלימה, ופשוט הוא, וכן מעיד הכתוב וזכרם לא יסוף מזרעם, ובא רבי והוסיף שאף יוה"כ אינו בטל לעולם מהטעם הראשון, לפי שאין השמחה מבטלת עינוי, דאדרבה כל מה שיהי' אדם בשמחה ובתענוג מרגיש בעינוי יותר, ואסמכי'

אקרא והיתה זאת לכם לחקת עולם, ומה שמסתייע הרב בפירושו ממה שכתוב שכח ה' בציון מועד ושבת (אין משם ראי' שיתבטלו מלשמוח בהם כי) משמע לשון שכחה לחוד ולשון ביטול לחוד, גם מה שפירש הוא דוחק אצלי וכו', וכבר נשאלתי על כיוצא בזה שאמרו ז"ל למה נקרא שמו חזיר שעתידי הקב"ה להחזירו לישראל, ולפי הפשט אפשר לתרץ על הדרך אשר כתבתי כי יהיו ישראל אוכלים משמנים כאילו הותר להם בשר חזיר, לא שיותר להם בשר חזיר ח"ו, ועל דרך הסוד יש למעלה שר אחד ושמו חזיראל, והוא קטגור על ישראל, ועתידי הקב"ה להחזירו לישראל להיות להם סניגור, ודעהו עכ"ל. וכעין דבריו האחרונים של הרדב"ז איתא ברבינו בחיי כאן וז"ל, וההמון מבינים שהחזיר יהי' טהור לישראל, אבל באור הענין על הכח שלו שהוא מצר לישראל, ולעתידי ישוב עם שאר כל הכחות לעזור ולתמוך לישראל כי ירבה השלום בעולם שנאמר וגר זאב עם כבש וגו', וכתוב לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי עכ"ל.

והנה באמת רבינו בחיי הביא שלש נוסחאות בנוגע להמדרש על חזיר: נוסח א' גורסת למה נמשלה מלכות זו (אדום) לחזיר (בהפסוק יכרסמנה חזיר מיער) שעתידי הקב"ה להחזיר עליהן מדת הדין. נוסח ב' גורסת שעתידי להחזיר עטרה ליושנה, כלומר את הכחות של החזיר לישראל. נוסח ג' גורסת עתידי הקב"ה להחזירו לנו, ורבינו בחיי בדבריו הנ"ל שהבאנו מתיחס להנוסח השלישי הנ"ל ופי' שהכוונה היא כמו לפי הנוסח השני.

וגם הריקנטי כאן הביא את הנוסח השלישי ופירשו כדרכו של רבינו בחיי. והנה רבינו בחיי הביא את המדרש הנ"ל בשם מדרש תנחומא, ולפנינו בתנחומא בוכר על שמיני באות י"ד איתא כהנוסח השני.

ובויקרא רבה פר' י"ג ה' בסופו איתא למה נקרא שמו חזיר שמחזרת עטרה ליושנה.

ובקהלת רבה פר' כ"ח איתא למה נקרא שמו חזיר אמר להם שהוא עתיד להחזיר את הגדולה והמלכות לבעלי'.

ובמדרש תהלים על מזמור קמ"ו איתא בזה"ל, ה' מתיר אסורים, מהו מתיר אסורים, יש אומרים כל הבהמה שנטמאת בעולם הזה מטהר אותה הקב"ה לעתיד לבוא, וכן הוא אומר מה שהי' הוא שיהי' ומה שנעשה הוא שיעשה, ומה שנעשה, טהורים היו מקודם לבני נח, וכן הוא אומר להן כירק עשב נתתי לכם את כל, מה ירק עשב נתתי לכל, אף החי' והבהמה לכל מתחלה, ולמה אסר אותה, לראות מי מקבל דבריו ומי אינו מקבל, ולעתידי לבוא הוא מתיר את כל מה שאסר, ויש אומרים אינו מתירן לעתיד לבוא, שכן הוא אומר אוכלי החזיר וגו', ומה אם למי שהי' אוכלם הוא מכרית ומאביד, הבהמה הטמאה לא כל שכן ע"כ.

ובספר ערכי הכינויים (מבעל סדר הדורות) כתב שהמאמר הנ"ל "לא הי' ולא נברא, כי לא מצאנוה בשום מדרש, ואחד מן האחרונים המציאו וכו' והי' תולה אותו מאיזה מהמדרשים.

וראיתי מביאים גם מהיפה תואר על

ויקרא רבה שם י"ג ג' ש"לא הי' ולא נברא".

מיהו הריטב"א בקידושין דף מ"ט ע"ב כתב "אמרו באגדה למה נקרא שמו חזיר שעתידי הקב"ה להחזירו לישראל לעתיד לבוא עכ"ל.

וגם היעב"ץ בפרק שירה (זמרת הארץ) כתב וז"ל, ואפילו החזיר אמרו רז"ל שעתידי הקב"ה להחזירו לנו ולהתירו עכ"ל. והבני יששכר במאמרי חדש אדר מאמר ז' כתב וז"ל, והנה מרגלי' בפומי' דאינשי שעתידי חזיר ליטרה, הן לא נודע מקומו איה, כי לא נמצא במדרשי חז"ל שבידינו, ואפשר הוא בקבלה דלעתידי ב"ב (במהרה בימינו) בשעת הכיבוש שוב עתידי ליטרה עכ"ל.

והאור החיים כאן בד"ה כל מפרסת פרסה וגו' הבין שכוונת חז"ל היא שלעתידי לבוא ישנה הקב"ה את טבעו של החזיר ויחזור להיות מעלת גרה ומש"ה יהי' מותר עיי"ש.

ויש עוד שהבינו כהאור החיים, דהשל"ה כתב בכמה מקומות שהחזיר "יתמתק".

והרמ"ע מפאנו בעשרה מאמרות במאמר חיקור דין חלק ד' פרק י"ד כתב בפירוש שלעתידי לבוא החזיר יהי' מעלה גרה ויהי' מותר.

וכן כתב הבן איש חי בבן יהודע על נזיר דף כ"ג ע"א.

וכן כתב החת"ס בתורת משה בויקרא פרק י"א, ובדברים פרק י"ד, וביאר את המדרש בדרך דרוש, אבל כתב וז"ל, אך אין המדרש יוצא מידי פשוטו עכ"ל, וכתב

שמכיון שהחזיר יהי' מעלה גרה אין זה נקרא שהלאו התבטל.

וע"ע בשדה חמד בכללים מערכת ג' סי' ז', ובפאת השדה מערכת ח' כלל ח' שהאריך בענין המאמר חז"ל הנ"ל על חזיר.

ובספר מנחת קנאות לתלמיד הרשב"א בפרק ב' ביאר שהכוונה בעתידי להחזירו היא, דהנה בימי יהושע נשכח הטעם למה חזיר אסור, ולכן השטן ואומות העולם משיבין על זה כדאיתא ביומא דף ס"ז ע"ב, ועל זה קאמר שלעתידי לבוא הקב"ה יחזיר לנו את הטעם.

והאברבנאל בראש אמנה פ"ג הביא מקשים ממועדים ומחזיר איך זה עולה עם העיקר שהתורה לא תשתנה, וכן משמות החדשים שעלו עמהם מבבל, וכן ממה ששלמה תיקן עירובין ונט"י (וצ"ע), וכן ממה שב"ד עוקרים דבר מן התורה.

ובפי"ג תי' האברבנאל שכוונת הדרשה בחזיר היא לאדום שנמשל לחזיר, א"נ שהכוונה היא לשעת המלחמות שיהיו אז, דבשעת מלחמה יהי' מותר להם לאכול חזיר, והביא כפירושים אלו ממדרש ילמדנו (כן נראית כוונתו שם שגם הפירוש השני נמצא במדרש ילמדנו שהוא מדרש תנחומא, אבל לא מצאתי דבר זה, אבל בחולין דף י"ז ע"א איתא על הפסוק בתים מלאים כל טוב דאמר ר' ירמי' בר אבא אמר רב אפילו כתלי [צ"ל קתלין] דחזירי). ועוד כתב שהכוונה בביטול המועדים היא לזכירת יציאת מצרים שתבטל או תהי' טפלה, חוץ מיוה"כ, וזה כולל גם ראש השנה, שהם ימי סליחה ומחילה, וכן פורים "מפני שהוא מהנסים שנעשו בגלות". ועוד

כתב ששמות חדשים לא מיקרי בכלל בגדר שינוי.

עוד תירץ שכל השינויים הנ"ל, וכן מה שאפשר לשנות ולעקור בתנאים מסוימים, הרי הם חלק מעיקר התורה שקיבלו בתחילה, והרי הם בכלל תורה שבעל פה "וכולם נאמרו למשה מסיני לעשותם בזמנם".

ועיין בקובץ שיעורים בחלק ב' סי' כ"ט שהקשה על העיקר הנ"ל שהתורה לא תשתנה מהגמרא בנדה דף ס"א ע"ב שמצות בטלות לעתיד לבוא.

ותירץ כהדרך הנ"ל, דהיינו שזה גופא שמצות בטלות לעתיד לבוא הוא אחד מדיני התורה מאז נתינתה, וא"כ נמצא שלא נשתנה כלום מהתורה.

ועוד תירץ שי"ל שאין הכוונה שהציווי יהי' בטל, אלא הכוונה היא שהמתים שיחיו יהיו פטורים משום הדין של מתים חפשי דכיון שמת נעשה חפשי מן המצוות,

ועיי"ש שהאריך בזה.

ונטמתם כם (י"א, מ"ג).

"ישיבה של מעלה".

פירש"י וז"ל, אם אתם מטמאין בהן בארץ אף אני מטמא אתכם בעוה"ב ובישיבה של מעלה עכ"ל. ובפסוק מ"ד על הפסוק והייתם קדשים כתב רש"י וז"ל, לפי שאני אקדש אתכם למעלה ולעולם הבא עכ"ל. ויש לעיין מה זה ישיבה של מעלה ומה זה עולם הבא (לפי שיטת הרמב"ם שעוה"ב היא עולם הנשמות לאחר מיתה, אבל לפי הרמב"ן בשער הגמול שסובר שעוה"ב הוא החיים שלאחר תחיית המתים י"ל שישיבה של מעלה קאי על עכשיו לאחר מיתה. מיהו הרמב"ן שם כתב שאחרי מיתה הנשמה נגנזת עד זמן תחיית המתים וא"כ גם לפי הרמב"ן צריכים לבאר מה זה ישיבה של מעלה).

תזריע

בענין למה אין למספר לשון הרע חלק לעולם הבא.

עי' בפרקי דרבי אליעזר בפרק נ"ג, ובמס' דרך ארץ רבה פרק י"א, דאיתא שכל המספר לשון הרע אין לו חלק לעולם הבא. ובסנהדרין דף ק"ג ע"א איתא שד' כתות אין מקבלין פני שכינה ואחת מהן היא כת מספרי לשון הרע. ולכאורה הכוונה היא כהנ"ל שאין להם חלק לעוה"ב. מיהו עיין ביד רמה שם שכתב שאינם זוכים לקבל פני שכינה באספקלריא המאירה, וכתב שחלק בעוה"ב מיהא יש להם. ובתוספתא דמס' בפאה פרק א' ברייתא ב', ובאדר"נ פרק מ', איתא שג' עבירות נפרעין מן האדם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעוה"ב ואלו הן עבודה זרה וגילוי עריות ושפ"ד ולשון הרע כנגד כולם. כן היא הגירסא שלפנינו. מיהו מדברי הרמב"ם בפ"ז מהל' דעות ה"ג יוצא שגורס שג' עבירות אין לו חלק לעוה"ב ולשון הרע כנגד כולם. וגם בפירוש המשניות על אבות בפרק א' משנה י"ז קרוב לסוף דבריו הביא גירסא זו בהתוספתא. ובסנהדרין בריש פרק חלק תנן שדואג האדומי אין לו חלק לעוה"ב, ולכאורה היינו או משום שסיפר לשון הרע לשאול על אחימלך הכהן או משום שרצח את נוב עיר הכהנים וכמבואר בשמואל א' פרק כ"ב. ובדף צ"ג ע"ב שם, וכן בדף ק"ו ע"ב שם, איתא שהיו בו עבירות אלו. ובמדרש תהלים נ"ב ב' איתא שאין לו חלק לעוה"ב משום לשון הרע.

ובשערי קדושה לרח"ו בשער ב' פרק ה' איתא שדואג אין לו חלק לעוה"ב משום רכילות. והרמב"ם בפירוש המשניות בפ"ק דחולין על המשנה דתנן השוחט במגל וכו' בדף י"ח ע"א כתב שדואג הי' אפיקורוס.

ועכ"פ יש לעיין למה העבירה של לשון הרע היא כל כך חמורה עד שאין לו חלק לעוה"ב, הלא יש עוד דברים חמורים שבין אדם לחבירו כגון מחלוקת ונקמה וגזל ועוד. ואי משום שאין לבעל לשון הרע הנאה גשמית וכדאמרינן בתענית דף ח' ע"א, אבל הלא יש לו הנאה נפשית, והרי הוא עושה לתיאבון ואינו עושה להכעיס כמו מי שאין לו שום הנאה כלל.

והנה עיין בספר שמירת הלשון להחפץ חיים בשער התבונה פרק ו' שביאר בנוגע להלאו של נקמה שבאמת כל כלל ישראל הרי הם חפצא אחד, וכדאיתא מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ, והרי כתיב כל הנפש הבאה מצרימה וגו' דהיינו נפש ולא נפשות, רק שבעוה"ז מכיון שהם גופים מחולקים ושמות מחולקים הדבר נראה כאילו הם חפצים נפרדים, אבל האמת אינו כן, ומעתה היתכן שאם קרה שרגלו הכשילו, ינקום מרגלו, הלא רגלו הוא חלק מגופו, וא"כ כמו כן אם עשה לו חבירו עוול היתכן לנקום ממנו, הלא אם הוא גורם לרעהו רעה הרי זה כגורם רעה לעצמו כי לאמיתו של דבר כולנו חפצא אחד. ועיי"ש שכתב שהיסוד הזה יסודתו בירושלמי ושהביאו הסמ"ג.

הוא צריך בהתת הכרה שלו לתרץ את עצמו, א"כ גם בנוגע לבעל מחלוקת נאמר כן.

בענין למה המספר לשון הרע הרי הוא כאילו כופר בעיקר.

ע"י בערכין דף ט"ו ע"ב דאיתא אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן זימרא כל המספר לשון הרע כאילו כפר בעיקר, ובמדרש תנחומא (בובר) בפר' מצורע איתא קשה לשון הרע שאין אדם מוציאו מפיו עד שהוא כופר בעיקר. והחפץ חיים בספר שמירת הלשון הביא מ"ספרי היראים" דהיינו משום שבודאי לפני שהוא מספר הרי הוא מקפיד שיהי' בצינעא, ושהאדם שהוא מספר עליו לא ישמע איך הוא מספר, ושלא ידע שהוא הי' זה שסיפר וגילה את הדבר, ובכל זאת אינו מתפעל מנוכחותו של הקב"ה, וא"כ בודאי הרי הוא כופר בעיקר עכ"ד החפץ חיים. מיהו לכאורה יש לתמוה דהא גם בכל עבירה נאמר כן שבודאי בפרהסיא הי' מתבייש לעבור אבל מהקב"ה אינו מתפעל. ובב"ק דף ע"ט ע"ב איתא שמהאי טעמא גנב בצינעא עונשו יותר חמור מגזלן בפרהסיא, דהיינו משום שעשה עין של מעלה כאילו אינה רואה, אבל לא אמרו שהוא כופר בעיקר, אלא ששכח מרוב תאוותו את נוכחותה של עין של מעלה, וא"כ גם בנוגע למספר לשון הרע נאמר כן.

ויש ליישב בהקדם מה שכתב הגר"א וסרמן זצוק"ל בקובץ מאמרים במאמר א' בעמוד ט' שבאמת אין בסיס שכלית לאפיקורוסות, כי השמים מספרים כבוד א-ל, רק שמכיון שבמעמקי נפשו אינו

והנה בעולם הבא, לאחר תיקון כל הנשמות, בודאי כל הנשמות הן בצורתן האמיתית של חפצא אחד של כלליות כלל ישראל (ובאמת צריכים ליישב איך זה עולה שפיר עם "צדיק נכוה מחופתו של חברו", וכן עם מה שיש לכל צדיק ש"י עולמות, אבל עכ"פ סו"ס מכיון שזוהי צורת כלל ישראל א"כ בודאי שכן הוא בעוה"ב כיון ששם אין גופים מחולקים).

והנה כל העבירות שבין אדם לחברו אם אדם עובר הרי זה בגלל שיש לו או הנאה גופנית או הנאת ממון או הנאה וסיפוק נפשי, אבל בלשון הרע הרי כל ההנאה היא רק מה שהוא גורם פירוד ומחלוקת. וא"כ יוצא שבעל לשון הרע הוא מנוגד באופן עקרוני להאחדות שיש בבני ישראל, ומעתה מצד עצם מהותו אינו ראוי להתאחד עמהם ולהיות חלק מאותה אחדות בעוה"ב.

ועוד יש בזה גם בחינה של מדה כנגד מדה, בדומה למאי דאמרינן בסנהדרין דף צ' ע"א שכל מדותיו של הקב"ה הן מדה כנגד מדה, ושלכן מי שהוא כופר בתחיית המתים אין לו חלק לעוה"ב, והרי גם כאן מכיון שהוא לוחם כנגד עיקר הנקודה של עולם הבא לכן לא יהי' לו חלק לעוה"ב. מיהו גם כאן קשה מה שהקשיתי לעיל דא"כ למה לא נאמר כן גם בנוגע לבעל מחלוקת, דהיינו שנאמר שהוא נגוע בתאוה לפירוד, ואי משום שלפעמים יש לו סיבה למה הוא מחזיק במחלוקת ולא משום תאוה לפירוד, הלא לפעמים יש גם למי שמספר לשון הרע סיבה למה הוא עושה כן ולא משום תאוה לפירוד, ואם בכל זאת כיון שסוף סוף הרי הוא עושה פירוד הרי

רוצה בקיומו של הקב"ה, כי הרי זה מחייבו לשמור מצות, לכן שכלו ממציא לו כל מיני סברות לומר שאין מציאות של הקב"ה, אבל בעצם, השמים מספרים כבוד א-ל, ואירע שפעם בא אפיקורוס לפני הגר"ח מבריסק והתחיל לטורדו בקושיות, ואמר לו הגר"ח שהוא יכול לומר תירוצים על קושיות, אבל הקושיות הנ"ל אינן קושיות אלא תירוצים, דהיינו קושיות שבאות כדי לתרץ את עצמו, ועל תירוצים אינו יכול לומר תירוצים.

והנה מהותו של הקב"ה היא אחדות, בניגוד להאמונה של הגוים שיש שתי רשויות או יותר, דאמונתנו היא שה' אחד, וכל מה שנראה כניגודים, אינם באמת ניגודים, דלפי האמת אין שום סתירה כלל בין חלק מסוים של התנהגותו של הקב"ה להחלק השני. והנה דבר זה הוא מנוגד ממש למהותו של בעל לשון הרע, כי בעל לשון הרע אוהב פירוד וניגוד וחיכוך, והרי הוא כל כך להוט אחרי זה עד שהוא עצמו הולך וגורם לזה בלי שום מטרה חוץ מכדי שיהיו קיימים תופעות אלו, וא"כ כמו שה"תת הכרה" של הפורק עול ממציא לו הרעיון שאין בכלל רבונו של עולם, וממילא הרי הוא רשאי לעשות כרצונו, א"כ כמו כן ה"תת הכרה" של בעל לשון הרע ממציא לו שענין האחדות של הקב"ה באמת אינו קיים, כי אם הוא שפיר קיים וצורת הבריאה היא רוממות האחדות, א"כ איך ימצא ידיו ורגליו בזמן שהוא עצמו אוהב פירוד, ולכן אמרו חז"ל שאין אדם מוציא לשון הרע מפיו עד שהוא כופר בעיקר, כי לא יתכן שמדה זו אינה גורמת לו חולשה באמונת האחדות

כיון שהמדה הזאת מנוגדת לכל עצם מהותה של אחדות.

ברם אכתי צריך ביאור מאי שנא משאר עבירות שמי שעבר עבירה פעם אחת בודאי אינו נחשב ככופר בעיקר וכמכחיש שהשמים מספרים כבוד א-ל אע"פ שהוא עושה נגד רצונו של הקב"ה. ובאמת הגר"ח והקובץ הערות אמרו רק שאפיקורוסות נובע מהרצון הפנימי לתרץ את עצמו, אבל לא אמרו שכל בעל עבירה חייב בהכרח להיות אפיקורוס כדי לתרץ את עצמו. ובאמת אם הוא עובר פעם אחת כי נכשל הרי אמרו חז"ל שאין אדם חוטא אלא א"כ נכנס בו רוח שטות, וא"כ הדין נותן שכן יהי' גם בנוגע למספר לשון הרע, ולמה אמרו שאם הוא מספר לשון הרע גם פעם אחת הרי הוא ככופר בעיקר.

מיהו נראה, דהנה אע"פ שאמרו שאם אדם עובר פעם אחת הרי זה בגלל רוח שטות, אבל מי שהוא בעל עבירה תמיד, ופרק מעל עצמו את המצות, איך הוא מוצא לעצמו מקום אם הוא מאמין שהקב"ה צוה, ובעל כרחך כדי להמציא לעצמו מקום הרי הוא חייב לכפור בהקב"ה ובתורתו, ואי אפשר לומר שתמיד נמצאת בו רוח שטות, אבל על כל פנים מצד מה שאדם נמשך אחר העבירה ומתאוה לו (בלי לעבור) אין זה מתנגד להקב"ה, כי הקב"ה מעולם לא צוה לא להתאוות, אלא אדרבה כבר אמרו חז"ל שיאמר ששפיר מתאוה רק שמונע את עצמו משום שהקב"ה צוה. ומעתה י"ל שבזה שונה בעל לשון הרע, דאפילו אם הוא מספר רק פעם אחת אבל הרי זה מראה שיש לו תאוה ללשון הרע, וכאן יש

קפידא גם על התאוה, כי התאוה מראה על תאות הפירוד ושנאת האחדות, והרי זה מנוגד למהותו של הקב"ה וכדי לקיים עצמו במדה זו הרי הוא בודאי כופר בהקב"ה, והא דבעינן בדוקא שידבר ולא אמרינן שכל המתאוה לדבר לשון הרע הרי הוא כופר בעיקר, הרי זה כי אם הוא מתאוה וכובש את יצרו ואינו מדבר, א"כ רואים שאע"פ שמטבעו הרי הוא אוהב פירוד אבל הרי הוא מבין שאינו טוב ונלחם נגד זה.

מיהו גם כאן קשה מה שהקשיתי לעיל דא"כ למה לא נאמר כן גם בנוגע לבעל מחלוקת, דהיינו שנאמר שהוא נגוע בתאוה לפירוד, ואי משום שלפעמים יש לו סיבה למה הוא מחזיק במחלוקת ולא משום תאוה לפירוד, הלא לפעמים יש גם למי שמספר לשון הרע סיבה למה הוא עושה כן ולא משום תאוה לפירוד, ואם בכל זאת כיון שסוף סוף הרי הוא עושה פירוד הרי הוא צריך בהתת הכרה שלו לתרץ את עצמו, א"כ גם בנוגע לבעל מחלוקת נאמר כן.

(וע"ע ברמב"ם בפ"ז מהל' דעות ה"ג שכתב וז"ל, ועוד אמרו חכמים כל המספר בלשון הרע כאילו כופר בעיקר עכ"ל. ובפס"ז מהל' טומאת צרעת ה"י כתב וז"ל, וזהו דרך ישיבת לצים הרשעים, בתחילה מרבין בדברי הבאי וכו', ומתוך כך באין לספר בגנות הצדיקים וכו', ומתוך כך יהי

להן הרגל לדבר בנביאים ולתת דופי בדבריהם וכו', ומתוך כך באין לדבר באלקים וכופרין בעיקר עכ"ל).

והנה לא אחד, שאפילו בין אלו שנזהרים מלספר לשון הרע, אבל בכל זאת יש הרבה אנשים שבתוך נפשם אוהבים את המחלוקת ואת הפירוד, ותמיד מתענינים האם יש איזו שהיא פרשה חדשה, וכשיש, הרי הם עטים על כל ידיעה קטנה באותו ענין כמוצא שלל רב, ואין זה אלא מפני שהם אוהבים את המחלוקת, ואפילו אם ידמה לעצמו שבעצם אינו כן, רק שהוא "חייב לדעת את הנעשה", אבל הגע בעצמך, אם מי שהוא יודע שנמצאים שמות קודש בתוך אשפה המטונפת בכל מיני טינוף וסרחון, והוא הרי מחויב לקבצם ולגונזם, ובודאי אע"פ שהוא עושה כן אבל בודאי נפשו בוחלת בזה, ומעיו מתהפכים בקרב, ומעתה האם יש אדם שיכול לומר שכן היא הרגשתו כשהוא קורא את כל הפשקוילים והמודעות בגלל שהוא כביכול "חייב לדעת", בודאי שלא, וא"כ אפילו אם הוא "חייב לדעת" אבל איך הוא נהנה ואין נפשו בוחלת מזה, ובודאי אילו הי' אוהב אחדות, ושונא ניגודים ופילוג, והי' אוהב את האופי של הקב"ה, ובוהל בכל מה שמנוגד להאופי של הקב"ה, בודאי הי' צריך ממש להכריח את עצמו לקרוא.

מצורע

והי' ביום השביעי יגלח את כל שערו את ראשו וגו' (י"ד, ט') [א].

בענין מי מקיים את המצוה של תגלחת מצורע, המגלח או המצורע או שניהם.

הנה ביבמות דף ה' ע"א מיייתנן ברייתא דתניא ראשו מה ת"ל (הלא כבר כתוב את כל שערו), לפי שנאמר לא תקיפו פאת ראשכם, שומע אני אף מצורע כן, ת"ל ראשו, ד"ראשו" בא לרבות שמצורע מגלח גם את הפאות, ורצה הגמ' ללמוד מזה את הכלל שעשה דוחה לא תעשה. והקשה האמרי משה בסי' י"ב סק"א איך שייך לומר כאן שעדל"ת הלא לכאורה רק המצורע הוא זה שמקיים את המצות עשה של תגלחת, וא"כ איך מותר להמגלח לעבור על הלאו בשביל המצוה של המצורע. ועיי"ש שהוכיח מזה דהיכא שאין איסור על הניקף, וכגון כאן שעל הניקף אמרינן שעדל"ת, ה"ה שאין איסור על המקיף (והוסיף שאע"פ שהמקיף את הקטן חייב אע"פ שהקטן עצמו פטור, אבל מ"מ שאני התם משום שבאמת גם הקפת קטן הרי היא הקפה דאיסורא, רק שהקטן אינו בר חיובא, אבל הכא גבי הניקף הרי זו תגלחת של היתר משום שעשה דוחה ל"ת וממילא גם על המקיף ליכא איסור).

ובסק"ב שם כתב עוד לתרץ על פי מש"כ הבית הלוי שבאמת גם המקיף מקיים את המצוה של תגלחת מצורע,

דלפ"ז הרי יוצא שגם גבי המקיף שייך לומר שעדל"ת. ושו"ר שכן תי' גם הישרש יעקב על קושיא זו בדבריו על תוס' ביבמות דף ד' ע"ב בד"ה דאפילו צמר לפשתים. וכן תי' הקובץ הערות בסי' ח' אות ח' אלא שתלה תירוץ זה במה שחידש שם שהמצוה אינה מעשה הגילוח אלא שהמצורע יהי' מגולח וז"ל, ואפשר לומר דעשה דמצורע היא שיהא המצורע מגולח, ומהאי טעמא אפשר לקיים עשה זו גם ע"י קטן ונכרי כמש"כ תוס' ריש שבועות, וא"כ י"ל דמצוה זו מוטלת על כל ישראל וכל מי שיגלח את המצורע מקיים מצוה עכ"ל.

ועוד כתב הקובץ הערות לתרץ דמותר משום שיש על המקיף חיוב של ערבות שהמצורע יקיים את מצותו, וזה מספיק כדי שגם הוא יחשב מחוייב בדבר לענין שידחה את הלא תעשה.

והי' ביום השביעי יגלח את כל שערו את ראשו וגו' (י"ד, ט') [ב].

בענין השיעור של מצות תגלחת מצורע (כמה שערות), וכן השיעור של פאות הראש.

הנה ביבמות דף ה' ע"א מיייתנן ברייתא דתניא ראשו מה ת"ל, לפי שנאמר לא תקיפו פאת ראשכם, שומע אני אף מצורע כן, ת"ל ראשו, ד"ראשו" בא לרבות שמצורע מגלח גם את הפאות, ורצה הגמ' ללמוד מזה את הכלל שעשה דוחה לא

תעשה. וכתב הערל"ג בריש דף ה' וז"ל, מצאתי בשם תוס' גורניש וז"ל, ק"ל עשה דמצורע היכי דחי והא בעידנא דמיעקר לאו לא מקיים עשה (פירוש משום שכשהוא מגלח פאה אחת הרי כבר עבר על הלאו ועדיין לא קיים את העשה דהא תנן בפ"ד מנגעים משנה ד' שאינו יוצא ידי המצוה כל עוד שנשארו בו ב' שערות), וא"כ נילף מהכא דדחי אפילו בכה"ג, והא בכל דוכתי אמרינן דלא דחי היכא שבשעת דחיית הלאו לא מקיים העשה כדמשמע בביצה*). ונ"ל דמיירי שאין לו רק פאה אחת ושאר השיער והפאה השנית גילח מקודם**), ואז מקיים העשה בשעת דחיית הלאו וכו' עכ"ל תוס' גורניש.

והנה הערל"ג דחה את התירוץ הנ"ל משום שבאמת גם כשהוא מגלח את הפאה האחת שיש לו עכשיו אין כאן בעידנא שהרי כשהוא מתחיל לגלח הרי הוא עובר כבר על לא תקיפו אבל אין הוא מקיים את המצוה של תגלחת מצורע עד שיגמור. מיהו באמת הרי זה תלוי בשיטות הפוסקים, דהנה שיטת הרמב"ם בפ"ב מהל' עבודת כוכבים ה"ו (לפי הגירסא שלפנינו) היא שאם לא השאיר מ' שערות הרי הוא עובר על הלאו הנ"ל, והטור כתב בשם הרמב"ם ארבעה במקום ארבעים, וכן

גורס גם הסמ"ג בדברי הרמב"ם**), וא"כ לפ"ז יוצא באמת כדברי הערל"ג שמיד כשלא הניח מ' או ד' שערות הרי עבר על הלאו אע"פ שעדיין לא קיים את המצוה כיון שנשארו ב' שערות. ברם המהרש"ל בביאורו על הסמ"ג כתב שכוונת הגירסא של ד' שערות היא ב' שערות בכל פאה, וא"כ לפ"ז שפיר יוצא שבהציוור הנ"ל שהביא הערל"ג נתקיים התנאי של בעידנא כי בעידנא שהוא עובר על הלאו, דהיינו כשגילח את השער שלפני האחרון ונשאר עכשיו רק שורה אחת, הרי הוא שפיר מקיים את העשה (וע"ע במה שפלפל הב"י ביו"ד סי' קפ"א בדברי רש"י במכות דף כ' ע"ב בענין מה הוא השיעור של פאה).

והנה הערל"ג עצמו כתב לתרץ את הקושיא הנ"ל על הגמ' שאינו בעידנא בדרך אחרת, והיינו דנהי שאין כאן מצות תגלחת מצורע כל זמן שנשארו ב' שערות אבל בכל זאת אחרי שגמר הוא כל התגלחת כולה בכלל המצוה (ולא אמרינן שרק הגמר הוא המצוה), ומש"ה שפיר חשיב בעידנא, וכן תי' הקובץ הערות בסי' ז' ס"ק ו'***), ועיי"ש בערל"ג ובקוה"ע שהביאו מקורות בענין אם כה"ג חשיב בעידנא, וכן תי' האמרי משה בסי' י"ב

***) והסמ"ג עצמו סובר על פי דברי התוספתא במכות פרק ד ברייתא ד' שכל שתלש ב' שערות מהמקום של הפאות הרי הוא עובר אע"פ שנשארו שם שערות הרבה, ועי' בכ"מ שהשיג עליו.

****) אלא שהקובץ הערות קבע את הקושיא על הילפותא מנזיר והיינו דאיך ילפינן מנזיר מצורע שעדל"ת, הלא על הל"ת של נזיר הרי הוא עובר מיד כשגילח שער אחד.

*) מיהו אולי י"ל דהא דקי"ל שצריכים בעידנא הרי זה לפי המסקנא ביבמות שם שאי אפשר ללמוד מתגלחת מצורע כי מה ללאו דפאה שאינה שוה בכל כי אינו נוהג בנשים, אלא ילפינן מכלאים בציצית (ובמצורע הרי זה גזיה"כ דלא בעינן בעידנא), אבל אילו היינו לומדים ממצורע א"כ באמת לא היינו צריכים בעידנא. מיהו הסוגיא בנזיר דף נ"ח סוברת שלפי האמת ילפינן מתגלחת מצורע. **) מיהו צ"ע איך גילח את הפאה הראשונה.

סק"ב, אלא שבסוף סק"ג כתב שבכ"ק דף ק"ה ע"א משמע שרק הסוף של התגלחת הוא המצוה.

וע"ע בטורי אבן בריש חגיגה בד"ה לישא שפחה וכו' שדן לומר אפילו יותר מהנ"ל, והיינו שאפילו הכשר מצוה שא"א בלעדו פועל שיחשב בעידנא, דהיינו שעדל"ת אפילו באופן שהוא עובר על הלאו בשעה שהוא עושה רק הכשר מצוה ואת המצוה הרי הוא מקיים רק אח"כ. ועיי"ש שהביא מקורות בראשונים בענין זה, וכן עיין בהגהות אמרי ברוך בסוף ספר טורי אבן שם.

שו"ר בשו"ת חת"ס בחלק יו"ד סי' קל"ט שהקשה את הקושיא הנ"ל שבמצורע אין כאן התנאי של בעידנא. ובסי' ק"מ הביא מרעק"א לתרץ דסגי בהכשר, והחת"ס עצמו סובר שלא מספיק עיי"ש.

והי' ביום השביעי יגלח את כל שערו את ראשו וגו' (י"ד, ט') [ג].

בענין אם העשה של תגלחת מצורע חשיב עשה שווה בכל.

הנה ביבמות דף ה' ע"א מיייתנן ברייתא דתניא ראשו מה ת"ל, לפי שנאמר לא תקיפו פאת ראשכם, שומע אני אף מצורע כן, ת"ל ראשו, ד"ראשו" בא לרבות שמצורע מגלח גם את הפאות, ורצה הגמ' ללמוד מזה את הכלל שעשה דוחה לא תעשה, ודחו שאין ראי' משם משום שמה ללאו דהקפה שאינו שווה בכל. והקשו תוס' להלן שם בדף ו' ע"א בסד"ה טעמא וכו' שלפ"ז איך רצו ללמוד ממצורע שציצית

דוחה כלאים, הלא מצות ציצית קלה טפי ממצות טהרת מצורע שהרי אינה שווה בכל דהא נשים פטורות מציצית. ותירצו שכשרצה הגמרא ללמוד ממצורע עדיין לא ידענו את הפירכא הזאת של אינו שווה בכל.

והנה תוס' בדבריהם הנ"ל בדף ו' שהבאנו הרי נקטו שהעשה של תגלחת מצורע מיקרי עשה שווה בכל, והיינו משום שלכל אחד יכול לקרות צרעת. מיהו לכאורה יש מקום לומר שאין זה נקרא שהוא שווה בכל, והיינו משום שהעשה נאמר רק למי שהוא בגדר מצורע, וכעין סברת האבני מילואים בתשובה כ"ב בד"ה והנה אי נימא וז"ל שם, והנה אי נימא דנזיר הוי איסור חפצא שאוסר עליו ג' מינין אלו וכדעת מהרי"ן לב, או איסור גברא שאוסר איבריו לג' מינין וכדעת מהר"י באסון, א"כ הו"ל איסור הווה בכל כיון שאין איסור אלא מאי דרמי על נפשי' והכל נודרין אחד איש ואחד אשה, אבל אי נימא דנזיר הוי תואר קדושה שמקבל על עצמו, והאיסורין הן איסורי תורה דרמי על תואר קדושתו כמו כהן דרמי עליו מצות יתרות, א"כ הו"ל איסור שאינו שווה בכל, ואע"ג דהכל נודרין בנזיר, היינו אם יפליא בנזירות יהי' עליו תואר קדושת נזיר, מ"מ איסור תורה אינו אלא במי שנתקדש גופו בתואר נזיר, וא"כ אינו שווה בכל, ולפ"ז הך סוגיא דפרק ג' מינין (נזיר מ"א ע"ב) דס"ל דנזיר הו"ל אינו שווה בכל ס"ל דנזיר התורה אסרה עליו אותן דברים דומיא דכהן, והך סוגיא דפרק ב' נזירים (נזיר נ"ח ע"ב) דס"ל דנזיר הוי איסור הווה בכל ס"ל דנזיר הוי איסור חפצא או

איסור גברא שאסר על עצמו כשאר נדרים ושבועות והוי שוה בכל ודו"ק עכ"ל.

והעמיד הכהן המטהר את האיש המטהר ואתם לפני ה' פתח אהל מועד (י"ד, י"א).
בענין הדין של עמידת המצורע לפני ה'.

עיי' ברש"י בזבחים דף ל"ב ע"ב בד"ה אידי ואידי שכתב שהטעם למה א"א להוציא את הדם לשער ניקנור (וא"כ לא יצטרך המצורע להכניס את בהונותיו להעזרה) הרי זה משום שאם יעשו כן יפסל הדם ביוצא.

ועיי' בשפת אמת שם שפקפק בטעם זה כי אם מצד עצם דיני המתנות שעל בהונות ה' אפשר לתת אותן גם בתוך שער ניקנור א"כ מאי איכפת לן אם הדם נפסל ביוצא הלא הדם ההוא ה' דם נפרד ולא היו צריכים לזורקו על המזבח. ונוקט השפ"א בזה שדם שיצא נפסל רק לענין לזורקו על המזבח אבל לא לענין מתן בהונות. וכתב השפ"א טעם אחר, והיינו שאע"פ שהכוונה במה שכתוב לפני ה' גבי והעמיד הכהן את המצורע הרי היא שהמצורע יעמוד בשער ניקנור, אבל מאי דכתיב לפני ה' גבי מתן בהונות הכוונה היא בתוך עזרת ישראל כמו בנוגע לזריקת הדם, שהרי הפסוק ההוא של לפני ה' שכתוב גבי מתן בהונות קאי גם על זריקת הדם וגם על מתן בהונות וא"כ בע"כ צ"ל ששניהם הם במקום אחד.

ויש להוסיף שאין זה רק ענין של שני מקומות וכמש"כ השפ"א, אלא באמת שער ניקנור ותוך העזרה הרי הם ב'

מדריגות נפרדות של לפני ה' (חוץ ממה שתוך השער לא נתקדש בקדושת עזרה), ומתן בהונות זקוק להמדריגה היותר גבוהה של לפני ה', והיינו דשער ניקנור מיקרי לפני ה' משום שהוא דרך ביאתם של כל באי העזרה וכמו שביאר רש"י בסוטה דף ח' ע"א בד"ה לפני ה', אבל תוך העזרה נחשב מדריגה יותר גדולה של לפני ה'. וגם לפי מש"כ הגרי"ז בסוף דבריו על הל' מחוסרי כפרה ששער ניקנור נחשב לפני ה' משום שתוך הפתח הרי זה נחשב כלפנים (אע"פ שלא נתקדש), גם לפ"ז יש לומר שהם ב' מדריגות, ושתוך העזרה ממש נחשב מדריגה יותר גדולה של לפני ה' משום שהוא אויר העזרה ממש (ויש לדמות לזה את דבריו לעיל שם בד"ה והנה בתוס').

והנה עיי"ש שהאריך הגרי"ז להוכיח שמה שהמצורע צריך לעמוד לפני ה' בתוך שער ניקנור אין זה רק משום שע"י זה יוכל להכניס את ידיו לבהונות, אלא יש כאן קיום מסוים בזה גופא שהוא עומד שם, ומש"ה הרי הוא צריך לעמוד שם משעת תחילת הקרבת קרבנותיו כמו שהביא שם, וכן בגלל כן שייך להצריך שיהיו פניו למערב כמו שהביא שם, אלא שהביא הגרי"ז שם שתוס' ביבמות דף ז' ע"ב בד"ה זה נכנס אינם סוברים כן, שהרי הקשו אמאי לא קידשו את תוך השער באופן שיוכל המצורע לעמוד חוץ להשער ולהכניס את ידיו לתוך חלל השער, ותי' הריב"ן, דהיינו משום שהחלל של שער ניקנור לא מיקרי לפני ה' עכ"ד (פי' המדריגה של לפני ה' שיש לתוך העזרה), ולהדיא חזינן מקושייתם שאין קפידא

בדף צ' ע"ב בד"ה חוץ וכו' כתבו שהחטאת באה גם לכפר וגם להכשיר. וקשה על רש"י ממנחות דף צ"א ע"ב דאמרינן שהאשם של מצורע בא להכשיר והחטאת באה לכפר. ולכן ביותר נראה שהכוונה ב"עולות נינהו" היא שאינן באין לכפר על כרת אבל הרי היא מכפרת על עון נגעו. (עד כאן דברי המרומי שדה בזבחים דף ט' ע"ב ולעיל בדף ח' ע"א.) וע"ע ביד דוד בזבחים שם שהוסיף להקשות דבסוטה דף ט"ו ע"א איתא "התם מנגעי" הוא דאיכפר ל' כי מייתי קרבן לאשתרוי בקדשים", וכן בשבועות דף ח' ע"א אמרינן "התם נגעי" דאכפר ל' וקרבן לאשתרוי בקדשים", ובכריתות דף כ"ו ע"א איתא מצורע כי מייתי לאו לכפרה מייתי אלא לאישתרוי באכילת קדשים, ופירש"י בד"ה לא לכפרה וז"ל, דמנגעו איכפר ל', מצער הנגע נתכפר חטאו עכ"ל, וא"כ מבואר שאינה מכפרת, ואילו בכריתות דף ט' ע"ב מבואר שהחטאת שפיר מכפרת דאמרינן שם תנן התם מצורע שהביא אשמו והעשיר הכל הולך אחר החטאת דברי רבי שמעון, רבי יהודה אומר הכל הולך אחר האשם, תניא רבי אליעזר בן יעקב אומר הכל הולך אחר ציפרין, אמר רב יהודה אמר רב שלשתן מקרא אחד דרשו, אשר לא תשיג ידו בטהרתו, רבי שמעון סבר דבר המכפרו, רבי יהודה סבר דבר המכשירו וכו', ומשמע שהגמ' נוקטת שלפי כו"ע החטאת מכפרת ושהאשם מכשיר רק דפליגי באם התורה תלתה את הדבר בהמכפר או בהמכשיר, אבל אי אפשר לומר שרבי יהודה סובר שהחטאת אינה מכפרת, כי א"כ בעל כרחך שגם היא

בעיקר דינו של המצורע אם יעמוד במקום שאינו נקרא לפני ה' אלא כל הטעם למה בעינן שיעמוד לפני ה' הרי זה כדי שיוכל להכניס את ידיו לבהונות, ומש"ה הקשו למה לא קידשו את חלל השער באופן שיוכל להכניס את ידיו למקום שהוא קדוש בקדושת העזרה גם בלי לעמוד תוך השער, וגם בתירוצם לא חזרו מהנחה זו, רק שכתבו שא"א לעשות כהנ"ל משום שיחסר מצד מקום הבהונות, אבל לא תירצו שיחסר מצד מקום עמידת המצורע.

וביאר עוד הגרי"ז וז"ל, דס"ל (לתוס') דדין לפני ה' האמור במצורע בקרא דוהעמיד וגו' עיקרו לא נאמר על עמידת המצורע עצמו שהיא בשער ניקנור, רק על עצם המתן בהונות שהוא בעזרה עצמה, ולפני ה' פירושו עזרה ולא שער ניקנור, וכל עמידתו בשער ניקנור הוא רק כדי שיקוים בו דין לפני ה' בהמתן בהונות שלו דהיינו העזרה ומש"ה הקשו מה שהקשו עכ"ל.

ועשה הכהן את החטאת (י"ד, י"ט).

בענין סתירות הסוגיות בענין אם חטאת מצורע מכפרת.

ע' בזבחים דף ט' ע"ב דאמר רב חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם לשם חטאת עכו"ם כשירה, לשם חטאת נזיר לשם חטאת מצורע פסולה, הני עולות נינהו. וברש"י לעיל בסמוך שם בד"ה דומיא דנחשון כתב שחטאת נזיר וחטאת מצורע אינן באות לכפר אלא להכשיר אותו לביאת מקדש ואכילת קדשים, ומדבריו יוצא שזהו כוונת הגמ' ב"עולות נינהו". מיהו תוס'

באה כדי להכשיר, וא"כ למה תלוי בהאשם יותר מבהחטאת. ומעתה קשה על הסוגיא בכריתות מהגמרות שהבאנו לעיל (וכן קשה על הגמ' במנחות שהבאנו).

ותי' היד דוד בזה"ל, ואפשר לומר ליישב כל הקושיות כמו דאמרינן לעיל דעולה דורון הוא אע"ג שבאמת מכפר אעשה, וצריך לומר דנהי דאם עשה תשובה לא זו משם עד שמוחלין לו, מ"מ לא הוי ריצוי גמור עד שיביא העולה ואז נתרצה ריצוי גמור כדרך אדם שמביא דורון וכמש"כ רש"י לעיל, ולהכי בערך שהחטא נתכפר כבר בתשובה, מיקרי דורון, אמנם בערך שעדיין צריך לריצוי נקרא אעפ"כ דמכפר אעשה, וא"כ ה"נ בנגעים דאע"פ דנגעים מכפרים, מ"מ לא עדיף מתשובה על עשה דאעפ"כ בעי ריצוי, ה"ה חטאת מצורע כמו כן הוי כמו לריצוי, ובערך זה נקרא מכפר, אע"ג דעיקרו להכשיר כיון דכבר אית כפרה מנגעי' כמו תשובה דמכפרת על עשה עכ"ל.

וכעין זה כתב החת"ס בשו"ת חת"ס חלק או"ח סי' קע"ד, שכתב שם שהקשו לו מהגמ' בשבועות דף ח' שהחטאת בא להתירו בקדשים על הגמ' במנחות דף צ"א שהחטאת היא לכפר, וכתב החת"ס בזה"ל, דהנה בלי ספק שהנגעים מכפרים שהרי על ז' דברים באו, ונתנדה מביתו וכו', וישב חוץ לאהלו ז' ימים, וגם אח"כ לא יכנס למחנה שכינה כמנודה עד שיצורף ליסורים עוד חטאת שיכפר ועי"ז יוכשר ע"י האשם, וצדקו דברי ש"ס דמנחות ובכריתות דאע"פ שהנגעים מכפרים בלי ספק מ"מ לגמר כפרה צריך גם החטאת לכפר כדי שיגמור האשם הכשרו, כמו שכפרו הנגעים גוף

החטא כדי שיגמור הכשרו למחנה ע"י צפרים, ה"נ צריך כפרת חטאת לגמור הכשרו ע"י אשם עכ"ל. אלא שכתב שמדברי הריב"ן בתוס' בשבועות דף ח' ע"א בד"ה על וכו' משמע שהחטאת אינה מכפרת כלל וא"כ נשאר קשה מהגמ' במנחות דף צ"א ע"ב, וז"ל הריב"ן, דס"ד דאתרוייהו מייתי (החטאת) לכפרה ולאשתרוי ומשני דלאו לכפרה מייתי אלא לאשתרוי עכ"ל, וכתב שדוחק להעמיס את דרכו בלשון הריב"ן.

ועוד הביא החת"ס את דברי הרמב"ן בפירושו על התורה בפרשת מצורע כאן שכתב בזה"ל, והנה אמר הכתוב באשם וכפר, וחזר ואמר בחטאת וכפר על המטהר מטומאתו, ואמר עוד בעולה ובמנחה וכפר עליו הכהן וטהר, ולא ידענו מה ענין הכפרות הללו כולן, אולי האשם יכפר על מעלו אשר מעל קודם נגעו, וחטאת על חטאו אשר חטא בימי הנגע, אולי בצערו נתן תפילה לאלוקים וזה טעם מטומאתו, והעולה והמנחה יהיו לו כופר נפש שיזכה להטהר ולשוב אל אהלו עכ"ל. וכתב החת"ס וז"ל, נמצא עשה הרמב"ן העולה והמנחה מכשיר, והאשם מכפר על ז' דברים שקודם נגעו, והחטאת מכפר על חטאו בימי נגעו שהתרעם ונתן תפילה לאלקיו, וזה נגד כל הסוגיות עכ"ל.

שבעת ימים תהי' בנדתה וכל הנגע בה יטמא עד הערב (ט"ו, י"ט) [א].

סברות חשובות בענין "חזקה" אשר לפיהן אין לנדה חזקת איסור.

עי' בתוס' בגיטין דף ב' ע"ב בד"ה עד

אחד נאמן באיסורין (הראשון) שכתבו שילפינן שעד אחד נאמן באיסורין מזה שהנדה נאמנת לומר שנטהרה. ושוב הקשו שא"כ הדין נותן שעד אחד יהי' נאמן באיסורין אפילו נגד חזקה כמו בנדה ואילו ביבמות דף פ"ח ע"א יש צד בהגמ' שעד אחד אינו נאמן נגד חזקה. ותירצו וז"ל, וי"ל דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה, וכשעברו שבעה טהורה ממילא, ולא איתחזק איסורא, וגם בידה לטבול עכ"ל. והנה לכאורה יש לפרש שכוונת קושייתם היא כך, דחזינן שהיא נאמנת גם כנגד חזקה כגון היכא שראתה בראש חודש, ועכשיו אנו עומדים ביום ח' בחודש, והיא אומרת שכבר הפסיקה לראות, ומקשים תוס' דהא יש חזקה שהמשיכה לראות גם אחרי ז' ימי טומאתה, וכוונתם בתירוצם היא שמחמת החזקת טומאה אין אנו מחזיקים שהוסיפה לראות עוד ראי', כי זהו טומאה חדשה ואין לה חזקה שתיטמא בטומאה חדשה*). אלא שאכתי קשה שנהי שאין לה חזקה שתמשיך לראות אבל הרי בלי לטבול אכתי נשאר על' הטומאה הישנה וא"כ למה היא נאמנת לומר שטבלה הלא היא אומרת נגד החזקת טומאה שלה, ועל זה תירצו משום שבידה לטבול (כן ביאר המהרש"א שם את מה שהוסיפו לומר שבידה לטבול).

גם יש לבאר את תירוצם שהיסוד של הדין של חזקה הוא שמחזיקים הלאה את

מה שהי' עד עכשיו ולא אמרינן שנתחדש שינוי, משא"כ כאן הרי כדי להחזיקה כטמאה צריכים אנו לומר שהיו כאן עוד ראיות, והרי זהו להיפך מכל היסוד של הדין של חזקה וכהנ"ל, ומש"ה לא מחזיקים שהיו כאן עוד ראיות, ואז הרי היא טהורה ממילא בלי לחדש איזה מעשה (ומה שהיא נאמנת לומר שטבלה הרי זה כי הוי בידה). והדרך הזה שונה מהדרך הראשון שכתבנו, כי לפי הדרך ההוא לא אמרינן שראתה ראי' חדשה כי הרי זה התחדשות של טומאה חדשה, ואילו עכשיו אנחנו מפרשים כי הרי זה התחדשות של מעשה ראי' חדש, ואין אנו מחדשים מעשה או פעולה חדשה).

מיהו ראיתי בקובץ הערות שביאר את תירוצם בדרך אחרת, דעי' בקובץ הערות בסי' ס"ז סקי"ב שכתב לבאר את תירוצם דהא דאזלינן בתר חזקה הרי זה רק היכא שמתחילה נאסר הדבר לעולם, וכגון אשת איש שהיא נאסרת בתחילה לעולם, רק שאח"כ מיתת הבעל מפקיעה את מה שהיא נאסרה לעולם, דבכגון זה אנו נוקטים על פי הדין של חזקה שדינה נשאר כמו שהי', דהיינו שהיא אסורה לעולם, אבל היכא שלא נאסר הדבר מתחילה לעולם, אלא רק עד זמן מסוים ואנו מסופקים אם הגיע הזמן, התם לא נאמר הדין של חזקה, ובנדה וזבה אין הגדר שראיית דם מטמאתה לעולם רק שאח"כ מתחדשת

הטומאה הישנה עד שתספר ז' נקיים, וא"כ נחזיק הלאה את הטומאה הישנה ונאמר שלא הפסיקה לראות. ולפי הפירוש הבא שנכתוב וכן לפי פירושו של הקובץ הערות שנביא לקמן בסמוך, אין זה קשה.

(* מיהו אכתי קשה למה נאמנת לומר שכבר עברו הז' ימים. ועוד דהיכא שהיא זבה וצריכה ז' נקיים אכתי קשה דאולי לא פסקה לראות, והרי זבה אם לא פסקה אין אנו צריכים לטמאותה בטומאה חדשה אלא לא מסתלקת

טהרה, אלא גם מתחילה הרי היא טמאה רק עד כלות ז' ימים או ז' נקיים, וטעם הדבר למה אמרינן כן ולא אמרינן שחל עלי' בתחילה טומאה לעולם הרי זה כי אינה בחזקת שתראה כל שעה והדבר ברור מתחילה שהדם עתיד להפסק.

ומעתה שיעור דברי תוס' הוא כך, דכיון שאינה בחזקת שתראה כל שעה לכן גם בשעת ראייתה אין זה טומאה לעולם (שנפקעת אח"כ), אלא הרי היא טמאה רק עד כלות ז' ימים או ז' נקיים, אשר לפ"ז יוצא שאח"כ הרי היא טהורה (אם תטבול) ע"י הפסקת הראיות לחוד ("וכשעברו שבעה טהורה ממילא"), בלי שום התחדשות של הפקעה על הטומאה שהיתה כאן לעולם, ומש"ה לא שייך כאן ללכת אחרי חזקה.

גם יש לבאר שכוונתם לומר דהוי חזקה העשוי' להשתנות ולא הוי חזקה. א"נ שלכל הפחות מהני ע"א כנגד חזקה כזו. וכבר כתבו האחרונים סברות אלו אבל לא כולם פירשו כן את כוונת תוס', דעיין בש"ש בשמעתא ג' פרק י"א שהביא שהמהרי"ט תי' על קושיית תוס' שמכיון שאין הרגילות לראות כל כך הרבה ימים א"כ הרי זה בגדר חזקה שרגילה להשתנות ולא הוה חזקה, והש"ש הקשה על זה שהרי תוס' כתבו טעם אחר. והבית הלוי בח"ב סי' ל"ח הראה שהרשב"א ביבמות דף פ"ח תי' כהמהרי"ט. ובאמת כן משמע גם מלשון הרשב"א בריש גיטין שם.

והקה"י בגיטין שם כתב שכוונת תוס' היא באמת מצד שהחזקה עשוי' להשתנות, כי אם כוונתם היא כהדרך הראשון שהבאנו לעיל אכתי לא תירצו כלום על היכא

שצריכים ז' נקיים וכמו שהערנו לעיל בההערה כאן, אלא שכתב שאכתי אין ראי' מתוס' להמהרי"ט שחזקה העשוי' להשתנות אינה חזקה כי י"ל ששאני הכא שיש גם עדותו של ע"א דהיינו הנדה, וכבר הזכרנו לעיל חילוק זה.

שבעת ימים תהי' בנדתה וכל הנגע בה יטמא עד הערב (ט"ו, י"ט) [ב].

בענין אם נדה נחשבת "ערוה".

ע"י בתוס' בגיטין דף ב' ע"ב בד"ה הוי דבר שבערוה שהקשו שלפי הצד ביבמות דף פ"ח ע"א שעד אחד נאמן אפילו כנגד חזקה, ואפילו אם אין הדבר בידו, למה צריכים ללמוד מ"וספרה לה" שהנדה נאמנת על עצמה לומר שהיא טהורה. וביאר המהרש"א דבשלמא לפי הצד שעד אחד נאמן כנגד חזקה רק כשהדבר בידו, א"כ י"ל שבאמת ילפינן דבר זה ממה שהנדה נאמנת לומר שטבלה, שהרי יש לה חזקת טומאה שלא טבלה אבל הדבר הוא בידה לטבול, אבל אם נאמר שעד אחד נאמן אפילו כשיש חזקת איסור וגם אין הדבר בידו, א"כ בע"כ צ"ל שיש ילפותא לזה ממקום אחר, וא"כ למה צריכים קרא ד"וספרה לה" לומר שהנדה נאמנת, הלא הדבר ברור שהיא נאמנת גם בלי פסוק, כי בנדה יש גם דבר לטיבותא, שהרי נהי שאין בידה להפסיק את הדם אבל על דבר זה ליכא חזקה וכדברי תוס' לעיל שם בד"ה עד אחד נאמן באיסורין (הראשון) הובא לעיל כאן, וכן על הטבילה נהי שיש חזקה שלא טבלה אבל הלא בידה לטבול

וא"כ הרי היא בודאי נאמנת שהרי אנו אומרים שע"א נאמן אפילו נגד חזקה ואפילו כשאינו בידו.

והנה תוס' תירצו על קושייתם וז"ל, וי"ל דס"ד דחשיב כמו דבר שבערוה עכ"ל. ועיין בקובץ ביאורים שם שכתב שהטעם לומר לפי האמת דלא חשיב כמו דבר שבערוה הרי זה משום דתפסי בה קידושין, והביא את דברי המרדכי שכתב שהשאלה אם יכמה לשוק מיקרי דבר שבערוה תלוי באם סוברים שקידושין תופסין ביכמה לשוק או לא.

מיהו בההערות בסוף שם איתא שיש להעיר על הנ"ל דאולי דברי המרדכי מתוקמי רק על יכמה לשוק שאינה אסורה בכרת, אבל נדה שהיא אסורה באיסור כרת אולי חשיבא דבר שבערוה אע"פ שקידושין תופסין בה.

ובאמת כן יוצא משיטת הרשב"א בחולין דף י' שהביא הבית הלוי בח"ב סי' ל"ז אות ה' דס"ל שנדה חשיבא שפיר דבר שבערוה, הרי דס"ל שאע"פ שקידושין תופסין בה בכל זאת הרי היא נחשבת בגדר דבר שבערוה (לכאורה משום שהמושג של ערוה הוא אשה שאסורה באיסור כרת).

והנה לכאורה בנוגע לנדה הי' אפשר לומר עוד סברא למה אינה נחשבת דבר שבערוה, והיינו משום שהאיסור של נדה לבעלה הוי ביסודו משום טומאה, ואין המעשה ביאה אסור מחמת עצמו אלא משום הטומאה שבו, ומש"ה יש לאיסור זה כל הדינים של טומאה ולא הדינים של דבר שבערוה.

מיהו זה אינו, דעיין בש"ש בשמעטא א'

פרק י"ב שהראה שתוס' בב"ק דף י"א ע"א בד"ה דאין וכו' אינם סוברים כן שהרי תוס' שם סוברים שנדה מותרת לבעלה היכא שיש ספק ספיקא אע"פ שספק ספיקא של טומאה ברה"י טמא, וא"כ חזינן מתוס' שהאיסור לבעלה אינו משום טומאה כמו האיסור של סוטה לבעלה דכתיב בה ונטמאה ונטמאה אחד לבעל ואחד לבעול, אלא הרי זה בגדר איסור ביאה כמו כל איסורי ביאה. מיהו בסוף הפרק שם הביא משו"ת זכרון יוסף תשובה אחת מהגאון מוהר"ר יוסף אב"ד ברעסלי שרצה לאסור נדה לבעלה אפילו כשיש ספק ספיקא מטעם ספק טומאה ברה"י, והשיג עליו הש"ש מדברי תוס' הנ"ל בב"ק.

מיהו אפילו אם האיסור של נדה לבעלה הי' משום טומאה אין זה סיבה לומר שאין לזה דין של דבר שבערוה, דהא חזינן בסוטה שאע"פ שהאיסור לבעלה הוא משום טומאה וכהנ"ל, אבל בכל זאת אם לא הגזיזה"כ שעד אחד נאמן לומר שזינתה ושהיא אסורה לבעלה, היינו מצריכים שנים כדי לומר שזינתה ושהיא אסורה לבעלה וכמו שמבואר בגמ' בריש סוטה, והיינו משום הגזירה שוה של דבר דבר מממון (דהיינו כי מצא בה ערות דבר, ועל פי שנים עדים יקום דבר) וכמו שמבואר שם, וא"כ הה"נ לענין נדה דהיינו שאפילו אם האיסור הוא איסור טומאה הדין נותן שניבעי שנים.

עוד י"ל שנדה אינה נחשבת ערוה כי המושג של ערוה הוא באופן שהיא אסורה רק עליו ולא על אחרים, וכגון כל העריות של קורבה, וכן אשת איש הרי היא מותרת

מיהא לבעלה, משא"כ נדה הרי היא אסורה לכל.

וכגדר זה יוצא מתוס' בריש יבמות איך שביאר האמרי משה את דבריהם, דהנה תוס' ביבמות דף ב' ע"א בד"ה ואחות אשה הקשו וז"ל, אין להקשות דנדה תאסר ליבם אע"פ שמטהרה אח"כ כמו אחות אשתו שאין מתיבמת אפילו מתה אשתו אחרי כן, דלא דמי, דאחות אשה ושאר עריות האיסור עומד על היבם טפי משאר בני אדם אבל נדה לכו"ע אסירא וכו' עכ"ל, דהנה כוונת תוס' היתה להקשות שנדה תיאסר להיבם לעולם, ואפילו לאחר שתטהר משום שנשאר עלי' בנידותה האיסור ערוה של אשת אח, וכיון שנשאר עלי' האיסור ערוה של אשת אח תו לא פקע, וכדקי"ל שכל יבמה שאין אני קורא עלי' בשעת נפילה יבמה יבוא עלי' הרי היא אסורה עולמית ושוב אינה ניתרת אפילו אם יורדת הסיבה למה היתה אסורה, והיינו משום שעדיין נשאר עלי' האיסור של אשת אח, וביאר האמרי משה בסו' ד' אות י"ד שכוונת תוס' בתירוצם היא לומר שאין ללמוד נדה מאחות אשה כי באחות אשה חידשה התורה שהדין ערוה שלה כלפי היבם הרי הוא נשאר קיים אפילו במקום מצות יבום ושגם במקום מצות יבום הרי היא נשאר ערוה על היבם והרי זה גורם שנשאר עלי' האיסור של את אח, ודבר זה א"א להמשיך גם על נדה, נדה אינה בגדר ערוה, כי המושג של ערוה פירושו הוא שהיא אסורה רק לו ומותרת לכו"ע, ונדה הרי היא אסורה גם לכו"ע, וא"כ א"א ללמוד נדה מאחות אשה כי לא מצינו באחות אשה דין פטור מיבום

וחליצה ושנשאר עלי' האיסור של אשת אח היכא שאין כאן המושג של ערוה, ולא שייך להקשות על תירוצם של תוס' מהא דאין משיבין על ההיקש (ונדה הרי הוקשה לאחות אשה), משום שכלל זה נאמר רק לענין פירוכות של חומרות וקולות אבל הכא הכוונה היא שלא שייך בכלל להקיש וכמו שביארנו, ומאחר שא"א להקיש הרי היא שפיר צריכה חליצה ואין עלי' איסור של אשת אח ומש"ה אינה אסורה לעולם. אולם צ"ע מהסוגיא בקידושין דף ס"ז ע"ב, דהא מבואר שם שאילו לא נכתבה דרשה מיוחדת למימר שקידושין תופסין בנדה היינו לומדים מעריות שאינן תופסין, הרי ששפיר אפשר ללמוד נדה מאחות אשה, ולא אמרינן שרק באחות אשה לא תפסי קידושין כי זהו חלק מהדין ערוה שיש לה משא"כ בנדה שאינה בגדר ערוה, וכן העירו הקובץ הערות בסו' א' סק"א, והאחיעזר בחלק אה"ע סי' ב' אות ה' בההערה, דהתם חזינן ששפיר אפשר ללמוד נדה מאחות אשה.

מיהו י"ל שאין כוונת תוס' בתירוצם לומר שמצד הסברא לחוד מחלקינן בין אחות אשה לנדה, אלא לעולם מצד הסברא לחוד היינו אומרים שגם נדה נחשבת בגדר ערוה (כיון שהוא איסור כרת), רק שקמ"ל הפסוק במה שלימד לנו שקידושין תופסין בנדה, שנדה שונה במהותה מאחות אשה ושבאמת אינה בגדר ערוה, מהטעם הנ"ל שהיא אסורה לכל דמש"ה הוא דתפסי בה קידושין, ומעתה א"א ללמוד נדה מאחות אשה (וע"ע בספר חוסן ישועות בגיטין שם).

ברם האחיעזר שם הבין שכוונת תוס'

היא לפירכא בעלמא ולא להגדיר שנדה אינה בגדר ערוה ולכן הקשה שם דהא אין משיבין על ההיקש ועיי"ש בתירוץ. ועייין עוד בגיטין דף ו' ע"ב דאמר רב יהודה אמר רב כל המטיל אימה יתירה בתוך ביתו סוף הוא בא לידי שלש עבירות,

גילוי עריות ושפיכות דמים וחילול שבת, ופירש"י על גילוי עריות וז"ל, כשמגיע זמן טבילתה בעת צינה והיא יראה לומר לא טבלתי וכו' עכ"ל. וצ"ע קצת למה קרי לאיסור נדה גילוי עריות לפי הדרך שנדה לא חשיבא דבר שבערוה.

אחרי מות

הריטב"א והר"י מתירים תרומת הדשן משום דהוי עבודת לילה.

ועתה נעיין בהשיטות הנ"ל באריכות יותר.

הנה דעת הבעל המאור ביומא על דף כ"ו ע"ב היא שביוה"כ הי' הכהן גדול עושה את תרומת הדשן, והרמב"ן במלחמות שם חולק עליו וסובר שהי' ע"י כהן הדיוט בפייס כמו בכל יום. וז"ל הכ"מ בפ"א מהל' עבודת יוה"כ ה"ב, כתב הריטב"א בפ"ק דיומא בשם (הרמב"ם) [הרמב"ן] דמדאורייתא אין חובה בכהן גדול אלא בעבודת היום ממש אבל תמידין ועבודות של כל יום כשרות בכהן הדיוט, אלא דמצוה בכהן גדול, ורבינו שמשון כתב דאפילו תרומת הדשן שהיתה עבודת לילה אינה כשירה אלא בכהן גדול, ולדעת ר"ש והרז"ה אין פייסות ביוה"כ לפי שכל העבודות בכ"ג, אבל הגאונים בפיוטיהם הזכירו פייסות ביוה"כ, לכן כתב הרמב"ן בספר המלחמות דאף ביוה"כ היו פייסות, אחד לתרומת הדשן, והשני מי מדשן מזבח הפנימי והמנורה, דמכשירי עבודה הם ונעשים בכהן הדיוט, וסידור המערכות ושני גזרי עצים, הכל נעשה בכהן הדיוט, שהם מכשירי עבודה עכ"ל.

וז"ל הריטב"א ביומא שם, אי נמי משכחת לה בתרומת הדשן שכשרה בכהן הדיוט לפי שהיא עבודת לילה כדאיתא לקמן, ותדע דלקמן מניין דעשרה קדושין כהן גדול עושה ביום הכפורים והני בר

בזאת יבא אהרן אל הקדש (ט"ז, ג').

בענין הדין כהונה שצריכים לעבודת יום הכיפורים, ובענין אם יש עבודות שאינן צריכות כהן גדול.

הנה יש כמה דעות בהגאונים והראשונים בענין איזו עבודות ביום הכיפורים היו זקוקות דוקא להכהן גדול. ובתחילה נרשום את השיטות בקיצור ואח"כ נביא את לשונם באריכות יותר.

שיטת הבעל המאור והר"ש משאנץ היא שכל העבודות היו זקוקות להכהן גדול, ואפילו העבודות שהיו עושים כל יום כגון עבודת התמיד, ואפילו תרומת הדשן אע"פ שהיא עבודת לילה, ורק דברים כגון להפך בצינורות הי' מותר בכהן הדיוט.

שיטת הרמב"ן היא שרק העבודות המיוחדות של יוה"כ היו פסולות בכהן הדיוט, אבל העבודות של כל יום היו כשירות, אלא שבכל זאת מצוה לעשותן ע"י הכהן גדול, ורבנן עשו מזה חובה, והתירו רק בכהן גדול חלש שאינו יכול לעשות עבודות התמידין, וכן התירו גם דברים ש"אינם עיקר עבודה" וכגון מירוק שחיטה, ומהפך בצינורות, ולהכין את האברים להעלותן למזבח.

הרמב"ן בדעת הגאונים מכשיר מכשירי עבודה בכהן הדיוט וכגון תרומת הדשן ודישון המזבח והמנורה וסידור מערכות ושני גזרי עצים.

מתרומת הדשן נינהו, ומדלא חשיב קדושין דתרומת הדשן מכלל שהיא כשרה בכהן הדיוט, וכן תי' ר"י ז"ל, ורבינו שמשון משנן ז"ל הוקשה לו על זה מהא דתנן לקמן באידך פירקא בכל יום ויום היו תורמין את הדשן מקריאת הגבר וביום הכפורים מחצות ופרישנא טעמא משום חולשא דכהן גדול, דאלמא אף תרומת הדשן אינה כשרה אלא בכהן גדול, דסוף סוף הכשר עבודת היום היא, והא דלא מני לקמן אלא עשרה קדושין, היינו משום דלא חשיב אלא קדושין דעבודות היום בלחוד, הלכך לא משכחת עבודת כהן הדיוט ביום הכפורים אלא כגון להפך בצנורא, ואיכא למידק לפום הך שטתא דהא לקמן במכילתין קתני תנא ד' פייסות שהיו במקדש וכיון שכל עבודת יום הכפורים אינה אלא בכהן גדול מה ענין פייסות ביום הכפורים, ומורי הרב ז"ל תי' דפייסות השנויות לקמן במכילתין לא נשנו אלא לענין שאר ימות השנה, ואידי דאיירי בתרומת הדשן שבכל יום ויום ושהיו מפייסין עליו סיימנהו לכולהו ארבע פייסות, ובשם רבינו הגדול רבו ז"ל אמר לי שהי' סובר דמדאורייתא אין חובה בכהן גדול אלא עבודת היום ממש, אבל תמידין ועבודות של כל יום ויום כשרות אפילו בכהן הדיוט, אלא דמצוה בכהן גדול טפי, ורבנן שוו חובה אף בתמידין, ולא התירו אלא דברים שאינם עיקר עבודה, כאותה שאמרו קרצו ומירק אחר שחיטה על ידו, וכגון להפך במזלג ולהזמין איברים להעלותן, והיכא דכהן גדול חלוש עושין עבודת תמידין אף בכהן הדיוט, והיינו דקא תני תנא דיני פייסות במכילתין עכ"ל.

ועי' בקר"א בזבחים דף כ' ע"א בסד"ה ויש וכו' שהביא מתוס' חדשים על משניות בפ"ב דיומא שהקשה דאם נאמר שביוה"כ הי' הכהן גדול עושה את תה"ד א"כ למה הי' צריך טבילה וקידוש יו"ר שחרית הלא כבר טבל וקידש לתרומת הדשן, ורבי יוחנן שם אמר שאם קידש ידיו וירגליו לתרומת הדשן אנו צריך לקדש שוב אחרי עלות השחר לעבודת היום. וכתב הקרן אורה שלפי אביי ניחא, דהנה אביי בזבחים שם סובר שרבי יוחנן אזיל כרבי שלינה פוסלת בקידוש ידים ורגלים, אבל שהפסול הוא רק מדרבנן ולא גזרו רבנן לפסול מקרות הגבר עד עלות השחר, ופירש"י כי מקרות הגבר עד עלות השחר הוא זמן מועט, וא"כ לפ"ז ניחא למה ביוה"כ הי' צריך עוד קידוש, כי ביוה"כ הי' זמן רב בין התה"ד לצפרא כי הי' תורם בחצות, אלא שמטבילה אכתי קשה עכ"ד. מיהו לפי רבא שסובר שטעמו של רבי יוחנן הוא משום שקידש לדבר שהוא תחילת עבודה א"כ ה"ה כשקידש בחצות.

ועי' בספר ראש המזבח בזבחים שם שהביא כקושיית התוס' חדשים הנ"ל מהמלחמות בפ"ב דיומא שכשבא להשיג על הבעל המאור כתב וז"ל, ועוד כשיבא לקרוץ בתמיד למה הוא טובל ומקדש והרי כבר טבל וקידש לתה"ד, והעיר הראש המזבח כתירוצו של הקרן אורה דהא ביוה"כ התה"ד היתה בחצות, ובע"כ צ"ל שהרמב"ן סובר שטעמו של אביי אינו משום זמן מועט כפירש"י אלא אפילו כשיש שהיי' של זמן מרובה אין השהיי' שבין תה"ד לעלות השחר עושה לינה. ועי' בחידושי רבי ארי' לייב בח"ב סי'

י"ב שכתב לתרץ וז"ל, והנראה לומר בזה, דהנה הא דעבודת יוה"כ טעונה כהן גדול הרי באמת לאו דין עשי' בכהן גדול בעלמא היא, אלא עצם דין הכהונה נשתנה ביום זה, שהיא בכהונה גדולה דוקא, וכהן הדיוט כזר הוא חשוב אצלה, כדאיתא ביבמות דף ל"ג ע"ב דחייב עלה משום זרות עיי"ש, ויעויין בריטב"א פ"ק דיומא דף י"ב ע"ב שכתב בשם (הרמב"ם) [הרמב"ן] ומביאו בכ"מ בפ"א מהל' יוה"כ ה"ב דמצוה בכהן גדול איכא בכל העבודות הנעשות ביוה"כ אבל חובה ליכא כי אם בעבודת היום ממש, והדברים מתפרשים היטב במה שכתבנו, די"ל דתרתו נאמר, חדא דעשיית עבודת יום זה תהא בכהן גדול, ועוד נתחדש דין כהונה המסויימת לעבודת יוה"כ שהיא בכהונה גדולה דוקא, וסובר (הרמב"ם) [הרמב"ן] דעצם הדין שתיעשו העבודות בכהן גדול שייכא בכל עבודות הנעשות ביום זה, ואמנם אינו אלא למצוה, והדין כהונה גדולה שנתחדשה לעבודת יוה"כ, אשר מפני זה הוא דאין כשירין אלא בו, ליתא אלא בעבודת היום עכ"ל.

ועל פי זה תי' החידושי רבי ארי' לייב להלן שם את קושיית התוס' חדשים הנ"ל וז"ל, ולפי המתבאר בדברינו נראה דאף דסבר דתרומת הדשן צריכה כהן גדול, מ"מ כיון דעבודת לילה היא, אין בה דין כהונה גדולה דעבודת יוה"כ (כי הדין המיוחד של כהונה של יוה"כ חל עליו רק ביום), וכל הדין הנאמר בה הוא דמכיון דתחלת עבודה דיממא היא, מצותה להיות בכהן גדול כדרך שכל עבודת היום נעשות, וא"כ הרי יוצא לדברינו דכשהי' עובד

לתרומת הדשן הי' עובד בתורת כהן הדיוט, והקידוש שנתקדש לה הוי נמי לעבודת כהן הדיוט, ולא עלה לו לעבודת יוה"כ כיון דהוי בעוד לילה ועדיין לא הי' אז בדין כהונה גדולה דעבודת יוה"כ, ואשר על כן הי' צריך לחזור ולקדש בשחרית ואם לא קידש ועבד עבודתו פסולה עכ"ל.

ועוד הביא שם שהקשו על הנ"ל מהדין שאם נפסל הכהן גדול ביוה"כ נכנס השני תחתיו ועבודתו מחנכתו, ואילו לפי הנ"ל צ"ע איך הוא עושה את העבודה הזאת שמחנכת אותו הלא לא הי' קידוש ידים ורגלים בזמן שכבר נתכהן בהך כהונה חדשה אלא קידש לפני שנתחנך לה, ותי' דסגי בזה שקידש בזמן שראוי להתכהן הך כהונה חדשה.

וכפר בעדו ובעד ביתו (ט"ז, ו').

א. בענין הנס שלא אירע קרי לכהן גדול ביום הכיפורים: האם הנס הי' נוהג בכל הטומאות, וכן גם בבית שני.

הנה באבות פרק ה' משנה ה' תנן שאחד מעשרה הנסים שהיו בבית המקדש הי' שלא אירע קרי לכהן גדול ביום הכיפורים, ופירש"י וז"ל, דטומאה זו הואיל ויוצאה מגופו דבר מגונה הוא ומכוער משאר טומאות, ומה שהיו מתקינין כהן אחר תחתיו, מחמת פיסול אחר היו עושין, ואותו פיסול שאירע בו ביוסף בן אילם פיסול אחר הי' כגון מחמת שרץ או צינורא דעם הארץ נתזה על בגדו ולא קרי הי' עכ"ל.

אניסא. הרי דפליגי אם סומכין על הנס או לא, וזהו לכאורה גם המחלוקת בין שני התירוצים בהירושלים.

ועי' גם בקידושין דף כ"ט ע"ב דמבואר שם שאביי סמך על הנס, דעיי"ש בגמ' שאביי גרם לרב אחא בר יעקב ללון במקום שהי' רגיל שם מזיק ידוע כדי שיתרחש לו נס ויצליח להרוג את אותו מזיק. ולכאורה י"ל שהיינו אביי לשיטתו שמותר לסמוך על הנס. מיהו המהרש"א בקידושין שם פי' שלא הי' נקרא שסמך על הנס וז"ל, ק"ק דהיאך דחה אביי אותו למקום סכנה על הספק דשמא יתרחש ניסא, וגם אם יתרחש ניסא יהיו מנכין לו מזכיותיו כדאמר בעלמא, וי"ל דודאי סמך אביי על חסידותו, ושמתוך תפלתו לא יהי' נזוק, ויהרוג את המזיק, ואין זה מקרי נס (פי' וגם לא ינכו מזכיותיו), אלא שאמר (אביי בהגמ' שם לשון של אולי מתרחיש ניסא) שמא דלמא קודם תפלה יתרחש ניסא וינכו לו מזכיותיו, ומשום זה אין למנוע הודאי שיהרוג אותו עכ"ל (פי' שאביי אמר שבגלל החשש שמא יהי' על דרך נס וינכו מזכיותיו אין למנוע אותו מללון שם כי יותר נחוץ העובדא שבתורת ודאי יהרוג את המזיק).

והעיון יעקב בעין יעקב בפסחים שם כתב שאביי סובר סומכין על הנס רק בנוגע לקרבן פסח שם שהי' בבית המקדש דשכיחי שם נסים וגם מדובר ברבים ובמקום מצוה. וגם לפי דבריו יוצא שדברי אביי בקידושין אינם לשיטתו במס' פסחים.

וע"ע בתענית דף כ' ע"ב דמבואר שרב הונא סמך שלא יפול הבית כל זמן שרב

והנה חזינן מהמשנה שם ומרש"י ב' דברים, א', שהנס הי' נוהג רק בקרי, וכן כתבו התוס' ישנים ביומא דף כ"א ע"א בד"ה ולא אירע קרי לכהן גדול, ב', שמה שהיו מתקינים כהן אחר תחתיו הרי זה הי' רק מחשש שאר טומאות, שלא הי' נוהג בהן הנס.

ברם בריש יומא בד"ה מתקינין לו כתב רש"י שהיו מתקינים כהן אחר תחתיו גם משום חשש קרי. ודבריו שם צ"ע דהא תנן להדיא בהמשנה במס' אבות שלא אירע בו קרי מעולם.

ברם באמת קושיא זו כבר הקשו בירושלמי ביומא שם בהלכה ד' להדיא, ותירץ רבי אבין שהיו מתקינים משום שאין סומכין על הנס מקרא דלא תנסו, וכמו שהביא רבינו יונה על המשנה באבות, ור' יוסי בי רבי בון שם תירץ שרק בבית ראשון לא אירע קרי אבל בבית שני לא הי' נוהג נס זה, וכל זה הרי הוא דלא כדברי רש"י באבות שכתב לחלק בין קרי לשאר טומאות ושהיו מתקינין רק מחשש שאר טומאות.

ב. עוד בענין אין סומכין על הנס.

עי' בפסחים דף ס"ד ע"א - ע"ב דתנן נכנסה כת הראשונה (של עושי פסח) נתמלאה העזרה, נעלו דלתות העזרה, ובגמ' אמרינן אתמר אביי אמר ננעלו תנן (ופירש"י וז"ל, מאליהן ומעשה ניסים עכ"ל), רבא אמר נועלין תנן, מאי בינייהו איכא בינייהו למסמך אניסא, אביי אמר ננעלו תנן, כמה דמעלו מעלו וסמכין אניסא, רבא אמר נועלין תנן, ולא סמכין

אדא בר אהבה נמצא שם, ובדף כ"א ע"א שם אמר נחום איש גמזו שלא יפול הבית כל זמן שהוא בתוכו, וכתב המהרש"א שם ששאני התם משום שהיו צדיקים גמורים, ומשמע שם שכוונתו לומר שצדיק גמור יכול לסמוך על הנס, ודלא כדבריו בקידושין שדוקא אם הוא מתפלל ושבכה"ג אין זה בגדר נס. מיהו צ"ע דאכתי מנכין לו מזכיותיו וא"כ למה סמכו שם על הנס. ואולי כוונת המהרש"א היא לומר שגם בלא תפילה אין זה נחשב בגדר נס וכדברי החינוך שנביא להלן בסמוך שהטבע מסור בידיהם.

וכדרכו הנ"ל של המהרש"א שצדיק גמור שאני איתא בשו"ת הרשב"א בח"א תשובה תי"ג בד"ה וזה כולל עיי"ש.

וכן מבואר בחינוך במצוה תקמ"ו שכתב שהטעם למצות מעקה הוא משום שאין לסמוך על הנס, והוסיף ש"החסידיים הגדולים" "שמסר הא-ל הטבע בידיהם" וכו' "והיו הם אדונים על הטבע" אינם צריכים לחשוש (מיהו צ"ע למה באמת חייבים החסידיים הגדולים במעקה לפי רבי שמעון שדורש טעמא דקרא. וצ"ל שמא יפול אדם אחר מגגו, ועל זה לא אמרינן שהטבע מסור בידיהם כי זה תלוי בזכיותו של הנופל).

ובב"ב דף קי"ט ע"ב אמרינן שבנות צלפחד התחתנו בגיל מאוחר מאד כי קודם

לכן לא הצליחו למצוא הגונים להן, ואירע נס והולידו אע"פ שהיו למעלה מגיל ארבעים, וכתב רשב"ם שסמכו על הנס הזה, והקשה הקובץ שיעורים שם מדברי רבא בפסחים שאין סומכין על הנס.

והנה כבר הזכרנו את הגמ' שאם עושין לו נס מנכין לו מזכיותיו, והוא בשבת דף ל"ב ע"א וובתענית דף כ' ע"ב דאמרינן לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס שמא אין עושין לו נס ואם עושין לו נס מנכין לו מזכיותיו, ויש לעיין למה לא אמרו משום לא תנסו, וצ"ע.

ג. עוד בענין אם הנס הי' נוהג בכל הטומאות, וכן גם בבית שני.

הנה ממה שהבאנו עד עכשיו יוצא שהנס הי' נוהג רק בקרי. מיהו מדברי האבות דרבי נתן בפרק ל"ה ברייתא ה' יוצא שהנס הי' נוהג גם בשאר טומאות, דעיין שם דתניא ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכיפורים חוץ מרבי ישמעאל בן קמחית שיצא להסיח עם שר אחד ונתזה צינורא מפיו ונפל על בגדיו ונכנס אחיו ושמש בכהונה גדולה תחתיו, ועיין בפ"י הגר"א שם שגורס שלא אירע טומאה וכו', ועל כל פנים מהא דאמרו חוץ מר"י בן קמחית חזינן שהנס הי' נוהג בכל טומאה ואפילו בצינורא דעם הארץ*). שוב ראיתי מביאים שכבר עמד על זה המהר"ץ חיות בתשובותיו והוכיח

(והרי חזינן שרש"י רצה ג"כ לחלק בין הטומאות), רק שבכל זאת מכיון שהנס הי' נוהג באופן כללי בכל הטומאות, שפיר שייך למיתני לשון של חוץ, מה שאין כן אם הי' הנס נוהג רק בנוגע לקרי אז לא הי' שייך לומר חוץ מר"י בן קמחית, ודוחק.

(* מיהו צ"ע דאם קרה שר"י בן קמחית נפסל א"כ יוצא שלא הי' נוהג הנס. ברם יש לבאר שבאמת לא הי' במה שנטמא ר"י בן קמחית שום סתירה להנס, והיינו משום שהנס לא הי' אלא בנוגע לטומאה גמורה, אבל לא לענין צינורא דעם הארץ

שהכוונה בלשון קרי בהאבות דרבי נתן היא ללשון מקרה במוכן של מקרה שקורה ולא במוכן של טומאת קרי (כי הוא אינו מגי' דצ"ל טומאה, אלא גרס קרי, רק שזה כולל גם שאר טומאות).

גם מוכח מדברי האבות דרבי נתן שהנס הי' נוהג גם בבית שני דהא אם לא כן לא שייך בכלל למיתני חוץ מר"י בן קמחית שהי' בבית שני. וזהו דלא כהתירוץ השני בהירושלמי שהבאנו למעלה.

ד. דברי הירושלמי בפ"א דיומא ה"א, ודברי התוס' ישנים במס' יומא, בענין הנ"ל.

וע"ע בירו' שם בה"א דמוכח משם שלא הי' נוהג בבית שני, דאיתא שם מעשה בבן אילם מצפורין שאירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים ונכנס בן אילם ושמש תחתיו ככהונה גדולה (ודלא כהבבלי בדף י"ב ע"ב שם [וכן רש"י באבות], דאיתא שאירע פסול), ולכאורה מוכח שבבית שני לא הי' הנס נוהג, שהרי איירי בבית שני, וכן כתבו התוס' ישנים ביומא דף כ"א ע"א דאיירי בבית שני, והוכיחו דס"ל להירו' שם שהנס הי' נוהג דוקא בבית ראשון. ברם הקרבן העדה שם בד"ה שאירע קרי וכו' פי' שאין כוונת הירושלמי לקרי ממש, אלא לטומאה אחרת עיין שם בדבריו, וכן גורסים תוס' והתוס' ישנים ביומא דף י"ב בגוף הירושלמי (מיהו המגן אבות במס' אבות שם כתב שמהירושלמי נראה שהמעשה הי' בקרי ממש), ולפי הקרבן העדה עדיין אפשר לומר שהנס הי' נוהג גם בבית שני לפי הדעה שהנס הי' נוהג רק בקרי. ועי' בהערה לעיל בסמוך.

ועי' במחזור ויטרי באבות שם.

וכפר על הקדש מטמאת בני ישראל וגו' (ט"ז, ט"ז).

בענין דם הבא בפנים, ומוסר השכל שיוצא מזה בשבילנו.

הנה דם השעיר שנכנס בפנים הרי הוא מכפר על ביאת מקדש בטומאה. מיהו צ"ע דהנה אפילו אם קרה שנכנס אדם בטומאה אבל בודאי נכנס רק להעזרה או להיכל אבל לא לקדש הקדשים, וא"כ למה הוצרך הכהן גדול להכנס לקדש הקדשים ולכפר על קדש הקדשים.

וי"ל שאם מטמאים את החיצון הרי הטומאה חודרת עד המקום הכי פנימי דהיינו קדש הקדשים, ולכן היו צריכים לטהר ולחטא גם שם.

ומעתה יש ללמוד מזה מוסר השכל גם לגבינו, והיינו שאם בחור ישיבה מיקל בהתנהגותו בין הסדרים הרי זה משפיע וחודר להקדש קדשים שלו שהוא אמצע הסדר, וכן אם הוא מתרשל בבית הרי זה מחליש אותו ומקרר אותו גם בתוך הישיבה.

כמעשה ארץ מצרים וגו' (י"ח, ג').

בענין יצרא דעריות.

הנה שורת הדין נותנת שכח השפעתו של יצרא דעריות על האדם יהי' בדומה ממש להשפעתה של תאות אכילה, לא פחות ולא יותר, שהרי מצד היותם צרכי הגוף שוים הם, ולא עוד אלא גם נמשלו

זה בזה וכדכתיב כי אם את הלחם אשר הוא אוכל (בראשית ל"ט, ו'), וכן קראן לו ויאכל לחם (שמות ב', כ'), וכן בדברי חז"ל מצינו בנוגע לתאות ביאה את המליצה "פת בסלו", וכן בנדרים דף כ' ע"ב אמרינן ערכתי לו שלחן והפכו וכו', וכן משל לבשר הבא מבית הטבח רצה לאכלו במלח אוכלו וכו' (שם).

אמנם, אם כי כן היא שורת הדין, אבל מכל מקום רואים אנו שרוב באי עולם שקועים הם בתכסיסי ותיקוני עריות יותר מבתיקוני סעודה.

ודבר זה נובע ממה שניתן כח מיוחד ליצר זה להגזים את עצם ערכו ולהגדיל את חין ערכו בעיני האדם ולתפוס מקום בכח דמיונם פי כמה מערכו האמת.

והרי חזינן שאמרו חז"ל בת כ' כבת ז' לנוי (בראשית רבה פרק נ"ח פסקא א'), הרי שלאמתו של דבר בת ז' יפה יותר מבת כ', ומ"מ יצרא דעריות טוען שבת כ' יפה יותר (מיהו אולי שאני הדורות הראשונים שהיו מולידים בגיל ח' כדאמרינן בסנהדרין דף ס"ט ע"ב).

ומצינו בעשרת הדברות שבן זוגו של הדיבור של לא תנאף הוא הדיבור של לא יהי' לך אלהים אחרים וגו' אשר גם דבר זה הרי הוא ביסודו ענין של הכחשת המציאות.

ועיין בסנהדרין דף ס"ד ע"א דאמרינן שעזרא וסייעתו ביטלו את היצר הרע של עריות במקצת לענין "דלא איגרי איניש בקרובתיו", ופירש"י בד"ה אהני בי' וז"ל, באמו ובאחותו וכו' עכ"ל. ומדבריו יוצא שלפני עזרא הי' קיים יצר הרע גם לאמו.

וכן מבואר מדבריו בקידושין דף פ"א ע"ב בד"ה ודר עם אמו או עם בתו שכתב וז"ל, דלא תקיף יצרי' עלייהו (לשון רבים) דאהנו בי' אנשי כנסת הגדולה דלא מגרי בקרובתא וכו' עכ"ל. ולכאורה יש לתמוה על מה שכלל רש"י גם את אמו בכלל, דהא גם קודם עזרא לא הי' על זה יצר הרע, וכמו שאמרה לו אמו של אמון המלך לאמון (שבת עלי') "כלום יש לך הנאה ממקום שיצאת ממנו" (סנהדרין דף ק"ג ע"ב). ברם האמת הוא שקודם עזרא שלט יצרא דעבירה גם באמו וכדברי רש"י, רק שמ"מ שליטה זו באה לו אך ורק בכח זה של הכחשת המציאות, דאילו משורת הדין אין מקום כלל להנאה ממקום שיצא משם, אלא רק לשאר קרובות, וההתפעלות של אמו של אמון היתה על שגם הוא נמשך אחר דופי זה ותאב לאמו ולכן אמרה לו כלום יש לך הנאה וכו'.

שו"ר בשם השפת אמת שאמר על הפסוק של ולא יראה בך ערות דבר (דברים כ"ג, ט"ו), שהרי גם בנוגע לאיסור חמץ מצינו לשון של לא יראה, ואילו התם העצה היא ביטול, וא"כ יש ללמוד גם להכא שהעצה היא לבטלו מחשיבותו. ובכלל דבריו דברי.

ובחקתיהם לא תלכו (י"ח, ג').

בענין טעמו של הרמב"ם להלאוין של פאות. וכן בענין בחוקותיהם לא תלכו היכא שהוא רוצה לעשות כמנהגם משום סיבה צדדית.

עי' ביבמות דף ה' ע"א שרצו ללמוד

שעשה דוחה לא תעשה מהא שהעשה של תגלחת מצורע דוחה את הלאו של הקפת הראש. ודחו שאולי רק התם דוחה כי הלאו של הקפת הראש הוא לאו שאינו שוה בכל שהרי אינו נוהג בנשים.

והנה שיטת הרמב"ם היא שהטעם שאסרה התורה לגלח את פאות הראש והזקן הרי הוא משום שכן הי' המנהג של כומרי עבודה זרה*). ולפי"ז יוצא שכשהוא מקיף את ראשו הרי הוא עובר גם על בחוקותיהם לא תלכו, וא"כ יוצא שהמצוה של תגלחת מצורע דוחה בין את הלאו של הקפת הראש ובין את הלאו של בחוקותיהם לא תלכו, וצ"ע דהנה תוס' לעיל ביבמות בדף ג' ע"ב בד"ה לא תעשה וכו' כתבו שעשה דוחה ב' לאוין, וכתבו דהיינו משום דכיון שלומדים שעשה דוחה לא תעשה מכלאים בציצית ילפינן אפילו שני לאוין, וצ"ע למה לא כתבו משום שכן אנו רואים בתגלחת מצורע, וגם מה יתרצו על זה הראשונים (שהביא הקובץ הערות בסי' ח' סקי"ג וי"ד) שסוברים שאין עשה דוחה ב' לאוין.

וי"ל שגם אלו שחולקים על תוס' הרי הם מודים שלפי הך ס"ד במס' יבמות שילפינן שעדל"ת מתגלחת מצורע, בודאי

צ"ל שעשה דוחה ב' לאוין, רק דכיון דלא קיימא הך ילפותא למסקנא, וכדפרכינן מה ללאו דהקפה שאינו שוה בכל, א"כ שוב אין ראי' שעשה דוחה ב' לאוין ששויים בכל, אלא לעולם י"ל שאין עשה דוחה ב' לאוין שהם שויים בכל. ולפי"ז מובן ג"כ למה לא הוכיחו תוס' מתגלחת מצורע, והיינו משום שלפי הדיחוי אין ראי'.

מיהו אכתי קשה שנילף מהעובדא שתגלחת מצורע דוחה בחוקותיהם לא תלכו שעשה דוחה ל"ת אפילו כשהל"ת שפיר שוה בכל, כי אע"פ שנשים אינן בהלאו של הקפת הראש אבל אכתי אסור להן משום בחוקותיהם לא תלכו וא"כ. מיהו י"ל שהחוק של הגוים הי' רק בזכרים ולא בנקיבות. מיהו נראה שאכתי חשיב שוה בכל כי נשים חייבות בשאר ציורים של חוקות הגוים, וכבר דנתי על כעין זה בסוף פרי' כי תצא על הא דכתיב תמחה את זכר עמלק [ב] בענין אם חשיב מצוה שהזמן גרמא היכא שציורים אחרים של המצוה נוהגים בכל זמן.

גם יש ליישב על פי דברי הב"י ביו"ד סי' קע"ח שהקשה איך מותר למקורב למלכות להדמות להם ולעבור על בחוקותיהם לא תלכו, ותי' הב"י בחד

כתב וז"ל, דרך כומרי עכו"ם הי' להשחית זקנם עכ"ל. ובמורה נבוכים חלק ג' פרק ל"ז (הובא בב"ח ריש סי' קפ"א) כתב וז"ל, והנה ביארנו בחיבורנו הגדול שהקפת פאת הראש ופאת הזקן אסור מפני שהוא תיקון כומרי עבודה זרה עכ"ל. ועי' בטור בריש סי' קפ"א שכתב וז"ל, הקפת הראש והשחתת הזקן גם באלו כתב הרמב"ם שאסרם הכתוב מפני שעושין כן עובדי כוכבים עכ"ל. ועי' בדברי הקרית ספר שהבאתי בפנים לקמן בסמוך.

*) והנה יש לעיין בזה בלשונות הרמב"ם, דעיין בסה"מ בל"ת מ"ג שהיא הל"ת של פאות הראש שכתב וז"ל, שלא נתדמה לעובדי עבודה זרה כי כן היו עושים כומרי ע"ז. ובמנין המצות שלפני היד החזקה בל"ת מ"ג כתב וז"ל, שלא להקיף פאת ראש כומרי ע"ז. ובל"ת מ"ד כתב וז"ל, שלא להשחית כל הזקן כעובדי עכו"ם עכ"ל, הרי שגבי זקן לא הזכיר כומרים דוקא. ובפי"ב מהל' ע"ז כתב איפכא וז"ל בה"א, אין מגלחין פאתי הראש כמו שהיו עושים עובדי כוכבים. ובה"ז

אם הי' באמת רק המנהג של הכומרים. עוד יש ליישב את כל הנ"ל, דהנה כבר הבאנו שביו"ד סי' קע"ח הקשה הב"י איך התירו חכמים למקורבים למלכות לספר קומי הלא יש בזה איסור דאורייתא של בחוקותיהם לא תלכו, והב"ח שם בסוף הסימן תי' דכיון שהטעם למה הוא עושה כן אינו מפני שהוא מעונין להדמות להגויים ולנהוג כמותם אלא הרי הוא עושה כן רק כדי שלא יהי' לו גנאי, ליכא משום הלאו הנ"ל (וכתב שחילוק זה קיבלו חז"ל מפי השמועה), והנה הב"י שם כנראה לא ס"ל כסברת הב"ח ומש"ה כתב תירוצים אחרים, אבל בכל זאת יתכן שבמצורע גם הב"י יודה דשייך לומר כעין סברת הב"ח ושאינן כאן משום בחוקותיהם לא תלכו, והיינו משום שהתם במקורב למלכות סוף סוף הרי הוא עושה כן משום שכן הוא מנהג הגויים, ונהי שאין טעמו משום שהוא מעונין להדמות להם, ואין זה הטעם למה הוא עושה כמותם, אלא הרי הוא עושה כמותם רק כדי למנוע מעצמו גנאי, אבל מ"מ סו"ס הרי הוא עושה כן משום שהגויים עושים כן, אבל הכא במצורע אין הוא מתכוין כלל לעשות כן מפני שהגויים עושים כן אלא הרי הוא עושה כן מפני מצות התורה, וא"כ בכה"ג י"ל שגם הב"י מודה דליכא איסורא. מיהו החיי אדם בסוף כלל קל"א הביא שצוה הגר"א שלא לקשט את בית הכנסת בשבועות בעלים משום היותו חג הקציר משום שכן הוא חוק הגויים בחגא שלהם, והרי גם התם אין הכוונה לעשות כן משום שכן עושים הגויים אלא משום מנהג חג השבועות ובכל זאת חזינן שצוה הגר"א להמנע מזה.

תירוצא וז"ל, ועוד י"ל שהתורה לא פירשה דבר, אלא סתמה וכתבה ובחוקותיהם לא תלכו ומסרה הדבר לחכמים, והם אסרו דברים אלו לשאר בני אדם, ולא ראו לאסרם לקרובים למלכות, וקרא בחוקותיהם לא תלכו יתקיים בקרובי מלכות בדברים שאינם מעלים ולא מורידים לענין קורבתם למלכות עכ"ל, ולפי דבריו יצא שציוור מסוים של הלאו של בחוקותיהם לא תלכו הותר מכללו למקורב למלכות, וא"כ יצא שגם לאו זה אינו שוה בכל.

עוד יש ליישב את כל הנ"ל ולומר שתוס', וכן החולקים הנ"ל, סוברים כהטור ביו"ד סי' קפ"א שדחה את סברת הרמב"ם אשר לפ"ז י"ל שבאמת לא הי' מנהג הכומרים כן וא"כ ליכא משום בחוקותיהם לא תלכו (והרמב"ם יסבור שאה"נ שמתחילת הגמרא חזינן שניחא לה להש"ס לומר שעשה דוחה ב' לאוין). מיהו לכאורה דוחק לומר שיש מחלוקת בהמציאות בענין אם כן הי' המנהג של הכומרים או לא, אלא בודאי גם הטור מודה שכן הי' המנהג של הכומרים רק דס"ל שאין זה הטעמא דקרא בהלאו של פאות הראש והזקן.

עוד יש ליישב את כל הנ"ל על פי מה שכתב הקרית ספר בהלכות עבודת כוכבים בסוף אוהרה נ"ד דכיון שרק הכומרים עושים כן, ולא כל הגויים, מש"ה ליכא בזה משום בחוקותיהם לא תלכו. מיהו הב"ח בסי' קפ"א שם בד"ה ומ"ש גם באלו וכו' כתב דשפיר עוברים על בחוקותיהם לא תלכו שאע"פ שהוא רק מנהגם של הכומרים. ועי' בהערה לעיל בסמוך בענין

וחי בהם (י"ח, ה') [א].

**בענין אם וחי בהם דוחה איסורים
שבין אדם לחבירו, ובענין הגדר של
מדת חסידות.**

עי' בכתובות דף י"ט ע"א דאמר רב חסדא קסבר ר"מ עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו, יהרגו ואל יחתמו שקר, ומש"ה אינו נאמן לומר שאנסו אותו לחתום שקר כי הרי זה כמו היכא שעושה עצמו רשע. והרמב"ן שם הביא ברייתא חיצונית דתניא על ג' עבירות יהרג ואל יעבור, על ע"ז וג"ע ושפ"ד, ר"מ אומר אף על הגזל, ומבואר בדברי הרמב"ן שלפ"ז יוצא שכוונת רב חסדא היא לומר שר"מ סובר שיש בכה"ג חיוב גמור ליהרג ולא לחתום שקר. מיהו הרמב"ן שם דחה פירוש זה, וגם הרשב"א דחה פירוש זה והקשה עליו שלפ"ז מה היא קושיית רבא שם על ר"ח מהא דק"ל שרק על ג' עבירות יהרג ואל יעבור, הלא רב חסדא קאי בדעת ר"מ, והרי ר"מ פליג וסובר אף על הגזל.

והנה באמת הך מילתא אם צריכים למסור נפש על עבירה שהיא בין אדם לחבירו או לא, לא ברירא כולי האי, ויש בענין זה כמה מקורות וכמו שנסדר לקמן.

בב"ק דף ס' ע"ב אמרינן שאסור להציל את עצמו בממון חבירו, וכתבו שם תוס' בד"ה מהו וכו' שלעולם מותר, רק שהכוונה היא שהוא חייב לשלם. מיהו מרש"י שם בד"ה ויצילה מבואר שהבין את דברי הגמרא שם כפשוטם, והיינו שבאמת אסור, וכן הביא המהר"ן חיות שם שדייק הפרשת דרכים מדברי רש"י שם, אלא שתמה הפרשת דרכים דהא אין לך דבר

שעומד בפני פיקוח נפש אלא הג' חמורות בלבד.

וע"ע במהר"ן חיות שם שהביא את דברי הירושלמי בע"ז פרק אין מעמידין ה"ב שלא סוף דבר האומר הרוג את איש פלוני אלא אפילו אומר חמוס את חבירך חייב למסור נפשו. וכתב המראה הפנים שם בד"ה לא סוף דבר וכו' שאולי אזיל הירושלמי כדעת רבי מאיר הנ"ל שהבאנו.

וע"ע בב"ק דף פ' ע"א במעשה בחסיד אחד דמבואר שה"י נחשב עבירה מה שהציל את עצמו ע"י שגידל בהמה דקה לצורך רפואתו (ואסור לגדל בהמה דקה בארץ ישראל מפני שהיא מפסידה שדות אחרים), ותמה המהרש"א שם דהא עשה כן בשביל רפואה, ותי' שלא הי' חולה מסוכן ומש"ה לא הי' לו להתירו לעצמו (ומשמע מדברי המהרש"א שאחרים היו שפיר רשאים להתיר לו אע"פ שלא הי' חולה שיש בו סכנה וצ"ע). מיהו בשט"מ שם איתא בשם המאירי בזה"ל, אע"פ שבמקום פיקוח נפש הותרו האיסורין להתרפאות בהן, דבר שנאסר מכח תקנה ומחשש פסידת אחרים ראוי להחמיר בה ביותר עכ"ל. ויש להסתפק אם כוונתו לומר שראוי להחמיר אע"פ שנאסר רק מחמת תקנה, או האם כוונתו היא דוקא להיכא שהוא מחמת תקנה כדי לעשות חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, ולכאורה כן משמע מהא דלא כתב "אפילו דבר שנאמר מכח תקנה".

וע"ע בסוטה דף י' ע"ב דאמרינן שנוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש

ואל ילבין פני חבריו ברבים, והקשו תוס' שם למה לא כלל התנא את המלבין פני חבריו ברבים ביחד עם הדברים שיהרג ואל יעבור, ותירצו תוס' דהיינו משום שהאיסור אינו מפורש בקרא, הרי דס"ל לתוס' שיש חיוב של יהרג ואל יעבור על המלבין פני חבריו ברבים. מיהו י"ל שאין ללמוד משם לשאר עבירות שבין אדם לחבריו משום שיתכן ששאני מלבין דהכי מוכח ממעשה דיהודה ותמר שנוח לו ליהרג. ועיין עוד ברבינו יונה בשערי תשובה בשער ג' אות קל"ט שכתב שמלבין פני חבריו ברבים הרי הוא בגדר אביזרייהו דשפיכות דמים ומש"ה הוא דיהרג ואל יעבור, ולפי דבריו פשיטא שאין ללמוד משם. מיהו מקושיית תוס' מבואר דלא ס"ל כרבינו יונה שהרי לפי רבינו יונה הרי הוא כבר בכלל הדין של יהרג ואל יעבור שנאמר על שפיכות דמים, ואין צורך למנותו בנפרד.

ובסנהדרין דף צ"ה ע"א אמרינן שנסתפק לו לאבישי בן צרוי' אם מותר לרכוב על סוסו של המלך לצורך פיקוח נפש (משום דתנן בסוף פ"ב שם שאין רוכבין על סוסו), ואמרינן אתא (אבישי) ושאל בי מדרשא, ואמרו לי' שבשעת הסכנה שפיר דמי, ולכאורה צ"ע מאי קמספקא לי', הלא פשיטא שאין מצות שום תשים עליך מלך (שתהא אימתו עליך) דוחה פיקוח נפש. וביותר יש לתמוה על מה שמשמע מדברי המאירי שם, וכן מדבריו על המשנה שם בסוף פרק ב', שגם לפי האמת לא היו מתירים לצורך הצלת אדם אחר אלא דוקא לצורך הצלת המלך וכהיא עובדא דהתם שרצה אבישי להציל

את דוד שהי' נמצא בסכנה, דלכאורה יש לתמוה כהנ"ל דפשיטא שמצות שום תשים נדחית בפני פיקוח נפש.

אמנם לפי הנ"ל יש לבאר שנסתפק לאבישי בענין הנ"ל, דהיינו האם וחי בהם דוחה איסורים שבין אדם לחבריו, ופסקו לו שדוחה. והמאירי שסובר שפסקו כן רק בנוגע לדוד אזיל לשיטתו שאסור להציל את עצמו ע"י הפסדו של אחר. ובדברינו אלו הרי אנו נוקטים שכוונת המאירי בב"ק היא שאסור "אפילו" אם נאסר רק מחמת תקנה.

ועכ"פ י"ל שסברת ר"מ לפי הברייתא שהביא הרמב"ן היא דילפינן מהמעשה של תמר שיהרג ובל יעבור על כל העבירות שהן משום הפסד חבריו (ולאו דוקא קאמר רבי מאיר גזל).

ועוד י"ל דס"ל לר"מ שבאמת לא בעינן שום ילפותא למימר שיהרג ואל יעבור בכה"ג, והיינו משום שבאמת על הכל היינו צריכים למסור נפש אי לאו קרא דוחי בהם, וא"כ י"ל שוחי בהם אתי להתיר רק עבירות שהן בין אדם למקום משום שהתם לאחר ההיתר לא נשאר שום עוולה להקב"ה, מאחר שהקב"ה אינו מקפיד בכה"ג, אבל בעבירות שבין אדם לחבריו הרי השני נשאר נפסד, וא"כ אולי בכה"ג אין בכלל ההיתר של וחי בהם, והרי בלי וחי בהם על הכל היינו צריכים למסור נפש (מיהו העירוני שבקרא דוחי בהם כתיב גם "משפטי", דמשמע דיני ממונות שבין אדם לחבריו, ויש עוד לפלפל בזה ואכמ"ל).

והנה כבר הבאנו את הפירוש שהביאו הרמב"ן והרשב"א שכוונת ר"ח היא לומר

שלפי ר"מ יש חיוב גמור של יהרג ואל יעבור בכה"ג. מיהו הראשונים הסיקו שכוונת ר"ח היא רק דאיכא מדת חסידות למסור נפש ואינו נאמן לומר על עצמו שאינו חסיד (והשט"מ הביא מהרא"ה שיש אומרים שדוקא בנוגע לעדות שקר קיימת הך מדת חסידות, ותמה הרא"ה דמנ"ל דבר זה).

אולם עיין בשט"מ בשם הריטב"א שהקשה על פירוש זה דהא ליכא מדת חסידות אלא לגדול הדור שעושה כן כדי לעשות סייג להדור (ועיין בקצה"ח בסי' רכ"ב סק"ה דמבואר לכאורה שרק מי שהוא על מדריגת חסיד חייב במדת חסידות, וע"ע במאי דתנן ב' דאבות ולא עם הארץ חסיד). ותי' הריטב"א שהכוונה היא רק שאנשים חושבים שיש מדת חסידות לכל אדם (אבל באמת יש מדת חסידות רק לגדול הדור), וממילא יש חזקה שלא יעשה כן, ולכן אינו נאמן. ועיין עוד שם שכתב השט"מ עצמו שכן משמע מדברי רש"י, מיהו לא ידעתי המשמעות.

והנה רבא שם הקשה על רב חסדא דהא אם ישאל לב"ד אם לחתום או לא, בודאי יגידו לו לחתום כי יש חיוב של יהרג ובל יעבור רק על ע"ז ג"ע ושפ"ד, וא"כ איך אפשר לומר שאינו נאמן לומר שחתמו כי הוא נחשב שעושה את עצמו רשע. והנה כבר כתבנו שלפי הסוברים שרב חסדא קאמר שמעיקר הדין הרי הוא צריך למסור נפש א"כ יוצא שרב חסדא קאמר את דבריו לפי רבי מאיר, ודברי רבא הם כמו חכמים, ורבי מאיר אינו סובר כדברי רבא שב"ד יגידו לו לחתום, אלא

יגידו לו למסור נפש. ובאמת הראשונים הקשו על הפירוש הנ"ל איך מקשה רבא מרבנן על רב חסדא הלא רב חסדא אזיל כרבי מאיר.

ומעתה יש לעיין במאי פליגי רבא ור"ח לפי הראשונים שסוברים שלפי רב חסדא יש כאן רק מדת חסידות. ולכאורה גם לפ"ז י"ל כהדרך הנ"ל, והיינו שרב חסדא סובר שב"ד לא יגידו לו לחתום כיון שיש מדת חסידות (והנני נוקט בזה שיש מדת חסידות לכל אדם), ואילו רבא סובר ששפיר יגידו לו לחתום משום שאין מדת חסידות (אי נמי ששפיר יש מדת חסידות אבל רק לגדול הדור). מיהו יש גם לבאר בדרך אחרת, והיינו שגם ר"ח מודה שב"ד יגידו לו לחתום ובכל זאת ס"ל שיש מדת חסידות, והיינו משום דפליגי ר"ח ורבא בענין מה היא מהותה של מדת חסידות, דהנה יש לחקור אם כל דברי חסידות הרי הם דברים שבעצם אין חייבים בהם, אלא הרי הם כעין לפני משורת הדין ובגדר אינו מצווה ועושה, או האם הם דברים ששפיר חייבים לעשותם, רק שאין נענשים עליהם. וי"ל שבזה פליגי רבא ורב חסדא, והיינו שרב חסדא סובר שבאמת אין שום חיוב מעיקר הדין לקיימם, וממילא אין ב"ד צריכים להודיעו עליהם, וא"כ מזה שיגידו לו לחתום אין רא"י שאין בזה משום מדת חסידות, אלא שפיר י"ל שיש מדת חסידות ואין אדם נאמן לעשות את עצמו אינו חסיד (אע"פ שאינו חייב לקיים את המדת חסידות וגם ב"ד יגידו לו לחתום, וצ"ע), אבל רבא סובר שמדת חסידות היא חיוב ממש, ומש"ה הקשה

שם איתא שקיימת מדת חסידות שלא לחתום, היו ב"ד חייבים להודיעו.

וחי בהם (י"ח, ה') [ב].
בענין אם וחי בהם דוחה האיסור להשתמש בשמות.

הנה בפרק א' דאבות משנה י"ג תנן נגיד שמי' אבד שמי' ודאשתמש בתגא חלף, ופירש"י בחד פירושא שהכוונה בנגיד שמי' היא שהוא משתמש בשם המפורש. מיהו באבות דרבי נתן בסוף פרק י"ב (ברייתא י"ג) פירשו כן על ודאשתמש בתגא חלף, וז"ל, ודאשתמש בתגא אבד ואזיל לי, כיצד שכל המשתמש בשם המפורש אין לו חלק לעוה"ב (ורש"י שם פי' שהכוונה ב"אשתמש בתגא" היא שהוא משתמש בכתרה של תורה, א"נ שהוא משתמש בתלמיד חכם).

ועכ"פ צ"ע דבסנהדרין דף צ"ה ע"א איתא שאבישי הציל את דוד על ידי הזכרת השם, ואמרינן שם שגם דוד עצמו הי' רשאי לעשות כן רק שאין חבוש יכול להתיר את עצמו מבית האסורים.

ברם לכאורה יש ליישב שאבישי השתמש בשאר שמות ולא בשם המפורש. מיהו באמת גם זה אסור, דהנה ביו"ד סי' רמ"ו סעי' כ"א בסוף ההגהה כתב הרמ"א וז"ל, וי"א שזהו (ודאשתמש וכו') המשתמש בשמות עכ"ל. ומשמע שכוונתו היא לכל השמות ולא רק לשם המפורש, מיהו צ"ע דהא באבות דר"נ לא תנינא אלא שם המפורש לחוד. ברם י"ל שאין כוונת הרמ"א לכל השמות אלא כוונתו היא רק להשמות המפורשים דוקא, והא דכתב "שמות" בלשון רבים הרי זה משום

שכוונתו היא לרבות את כל השמות המפורשים כגון שם בן מ"ב אותיות ובן י"ב וד', וזוהי גם כוונת האבות דרבי נתן. ועי' גם בברכי יוסף שם שכתב שהכוונה היא דוקא לשם המפורש ומש"כ הרמ"א "שמות" לאו דוקא הוא. ברם י"ל שהלשון רבים שכתב הרמ"א היא שפיר דוקא וכהנ"ל שיש כמה שמות מפורשים. ברם גם לפי דרכינו הנ"ל שכוונתו היא לכל השמות המפורשים צריכים לומר לאו דוקא, שהרי הרמ"א הי' צריך לפרט שכוונתו היא דוקא לשמות מפורשים. ואולי גם כוונת החיד"א היא לדבר זה.

ולפ"ז שפיר י"ל כדרכינו הנ"ל שאבישי הציל את דוד בשאר שמות.

ועכ"פ בביאור הגר"א על הרמ"א שם ציין לסנהדרין דף ק"ו ע"א דאמרינן אוי מי יחי' משומו א-ל, אמר רשב"ל אוי מי שמחי' עצמו בשם א-ל, ומשמע שאסור להשתמש גם בשאר שמות כמו השם א-ל. ועכ"פ אפילו אם נאמר שאסור בכל השמות אבל מכל מקום אכתי י"ל ששפיר תניא באבות דר"נ שם המפורש, והיינו משום שי"ל דלא אמרינן דחלף ושאין לו חלק לעולם הבא אלא בשם המפורש לחוד (אלא שלפ"ז לא אתי שפיר כל כך ציונו של הגר"א על דברי הרמ"א).

מיהו אכתי יש לקיים את דרכינו הנ"ל ולומר שאין הכוונה בסנהדרין שם לומר שהוא משתמש בהשם א-ל, אלא הכוונה היא שהוא מחי' את עצמו בשמו של הקב"ה שהוא א-ל, ולעולם במשתמש בשם המפורש איירי.

ועיין בע"ז דף י"ז ע"ב דאמרינן שרבי חנינא בן תרדיון נתחייב שריפה משום שהי'

דורש את השם באותיותיו, ופירש"י בד"ה עליו לשריפה שהי' "דורשו בארבעים ושתים אותיות ועושה בו מה שהוא חפץ", ומשמע שאסור להשתמש רק בשם בן מ"ב אותיות. ברם לכאורה יש לדחות שהטעם שפי' כן הרי זה משום דאיירי שם בענין העונש של הריגה של המשתמש בשמות, וס"ל שלא נאמר דבר זה אלא בשם בן מ"ב לחוד. ברם בסוכה דף ה' ע"א בתד"ה יו"ד וכו' משמע שלפי רש"י מותר לגמרי להשתמש בשם שאינו של מ"ב אותיות. ועיין עוד בדבריהם דמבואר שהם עצמם מפרשים את כל הענין במס' עבודה זרה שם באופן אחר, והיינו דלא איירי במשתמש בשם. וכן פירשו גם במס' עבודה זרה שם דלא איירי במשתמש בשם.

והנה מההיא דסנהדרין דף ק"ו חזינן שאפילו לצורך גדול כגון להחיות את עצמו אסור. והש"ך ביו"ד סי' קע"ט סקי"ח הביא מהלבוש שמותר להשתמש בשמות "אך שיתעסקו בהם בקדושה וטהרה ולצורך קדושת השם או לצורך מצוה רבה אשר לא נמצא זה בדורות הללו". ועיין עוד ברבינו בחיי באבות שם שהתיר לצורך הצלת נפשות או קידוש השם. ולפי זה צ"ל שלהחיות את עצמו לא מיירי בפיקוח נפש ממש. ולפ"ז יש לישב ההיא דאבישי כי נראה פשוט שאע"פ שאסור להשתמש בשמות אבל מכל מקום הצלת דוד היתה נחשבת מצוה רבה, וגם בלאו הכי הרי הי' בה משום פיקוח נפש.

עי"ל שלעולם איירי ההיא דלהחיות את עצמו אפילו בפיקוח נפש, רק שאע"פ שמותר לעשות כן אבל מכל מקום הרי הוא נענש וכמו שהביא הש"ך שם מהלבוש

שהביא שגם ישעי' הנביא נענש (אלא שעונשו של ישעי' הי' שנהרג), ומסתמא כדין השתמש בו, רק שמכל מקום הרי זה מכלה בו. ועי' בסמ"ק בסי' ג' מעשה נורא על המשתמש בשמות.

והנה עוד יש להקשות דמהתירוקן של הגמ' בסנהדרין דף צ"ה שם שאין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים משמע שאי אפשר במציאות להמסוכן עצמו להציל את עצמו בשמות וכמו שכתב רש"י שם וז"ל, אין דעתו מכוונת לומר השם וכו' עכ"ל, ואילו בדף ק"ו שם משמע שהוא שפיר יכול להחיות את עצמו בשם א-ל. מיהו כבר צידדנו לומר שהתם בדף ק"ו לא איירי בפיקוח נפש. ברם אכתי צ"ע מישעי' הנביא דחזינן שכיון את השם אע"פ שהי' נרדף למות.

וע"ע בשערי קדושה לרבי חיים ויטל בחלק ב' שער ו' שכתב (והביאו הברכי יוסף ביו"ד סי' רמ"ו שם) שהמשתמש בשמות חלף ונעקר מהעולם וישתמד הוא ובניו או יעני הוא ובניו או ימות הוא ובניו.

**איש איש אל כל שאר בשרו
לא תקרבו לגלות ערוה (י"ח),
(ו').**

כמה יסודות בעניני עריות.

א. דברי האור שמח שחלק מן העריות הרי הן אסורות משום סייג שהתורה גזרה.

האור שמח בפ"א מהל' אישות ה"ו בד"ה ובזה יפורש וכו' כתב שהטעם למה אסרה התורה אשת אביו הוא משום סייג אטו אמו, וכן הטעם למה אסרה התורה

אשת אחי אביו הרי זה משום סייג אטו אחות אביו, וכן אסרה התורה אשת אחיו אטו אחותו, וכן כלתו אטו בתו.

ולפי דבריו י"ל דהא שהתורה אסרה בת בנו ובת בתו הרי זה משום גזירה אטו בתו, ד"ל שהתורה אסרה את הדור השני אטו הדור הראשון. וכן י"ל דהא דאסרה התורה את בת בתה של אשתו וכן את אם חמותו הרי אלו גזירות אטו בתה וחמותו.

ב. דברי המ"מ שחלק מאיסורי התורה, וכן מהשניות שגזרו חכמים, הרי הן בגדר חוק בלי סברא המובנת לנו.

ע"י במ"מ בפ"א מהל' אישות ה"ד שהוכיח מהא דאם אמו מותרת מן התורה ואילו אם אמה של אשתו אסורה עליו שיש בין העריות דינים שהם בגדר חוק בלי סברא המובנת לנו.

והנה ביבמות דף כ"ב ע"א א"ל רב אשי לרב כהנא שניות דבי רבי חייא, כגון בת בן בנו, או בת בן בתו, יש להן הפסק, כלומר שבת בן בן בנו, או בת בת בנו, מותרת, או אין להן הפסק, כלומר שגם הן אסורות, וכן עד סוף הדורות. ויש על זה ג' קושיות, א', קושיית תוס' דמ"ש כלת בנו דאין לה הפסק עד סוף הדורות, וכגון כלת בן בנו וכלת בן בן בנו, ואילו בת בן בנו יש לה הפסק לפי הצד ששניות דר"ח יש להן הפסק. ב', קושיית הדרישה בסי' ט"ו אות ב' דמ"ש השני' של אם אמו דאין לה הפסק ואילו השני' של בת בתו יש לה הפסק לפי הצד ששניות דר"ח יש להן הפסק. ג', קושיית התוס' רי"ד שם מה הוא בכלל הצד לומר ששניות דר"ח יש להן

הפסק הלא כיון שיש בדורותיהן ערוה דאורייתא הדין נותן שכשגזרו רבנן שניות גזרו שאין לה הפסק וכמו שמבואר מדברי רב בדף כ"א ע"א שם שהני שיש בדורותיהן ערוה דאורייתא אין להן הפסק (גם בלי לנחות להעובדא שיש בשניות דר"ח כאלו שדומות לשניות אחרות שאין להן הפסק וכדרך שהקשו תוס' והדרישה).

והנה תוס' תירצו על קושייתם דשפיר יש סברא לחלק בין כלה לבת עיי"ש בדבריהם. והרמב"ן והרא"ש הביאו שכדי לתרץ קושיא זו יש אומרים שהבעיא של רב אשי היא רק על השני' של אשתו, בין למטה דידה ובין למעלה דידה, אבל השניות של זרע דידי' בודאי אין להן הפסק. והמ"מ בפ"א מהל' אישות ה"ו תירץ את קושיית תוס' על פי דבריו הנ"ל על ה"ד שהבאנו וכתב שגם בהשניות שתיקנו חכמים אין טעם לכל פרטיהן. והב"ש בסי' ט"ו סק"א כתב שדברי המ"מ מתרצים גם את קושיית הדרישה.

וע"ע בב"ש שם שצידד לומר שאפילו תוס' ועוד ראשונים שלא כתבו כתיורצו של המ"מ על קושיית תוס', אבל לעולם גם הם מודים לכללו של המ"מ בעריות של תורה, ד"גם לשיטות אלו אין מדמים איסור עריות (של תורה) זה לזה והכל היא בגזירת המקום כמו שכתב המגיד", ורק כאן בנוגע לבת בן בנו וכלת בנו הרי הם סוברים שא"א לומר כדברי המ"מ כי א"א לומר שאילו הזכר, דהיינו בן בן בנו, ה"י נקיבה (דהיינו בת בן בן בנו), אז היתה מותרת, ואילו עכשיו שהוא זכר, אז אשתו (דהיינו כלת בן בן בנו) הרי היא אסורה

(והקושיא הזאת אינה רק בגדר "מאי שנא" אלא בגדר "סתירה מיני" ובי"א).

ג. דברי הדרישה שהקרובות של אדם בהורות למעלה נחשבות יותר קרובות לו מהקרובות שלו למטה.

הנה כבר הבאנו את קושיית הדרישה באה"ע סי' ט"ו אות ב' למה השני' של אם אמו אין לה הפסק ואילו השני' של בת בת בתו יש לה הפסק לפי הצד ששניות דר"ח יש להן הפסק. והדרישה שם תי' שהטעם הוא משום שקורבה דלמעלה נחשבת קרובה אליו יותר כיון שהוא נברא מהם ומש"ה בדורותיו למעלה החמירו יותר*).

וכתב הדרישה שמהאי טעמא שקרוביו למעלה הן קרובים יותר, אסרה התורה אחות אביו ואחות אמו, והתירה בת אחיו ובת אחותו, וכן אסרה התורה אשת אחי אביו אבל התירה אשת בן אחיו (מיהו לפי דברי המ"מ אין אנו צריכים להמציא טעמים לזה).

מיהו יש לעיין לפי הדרישה למה אסרה התורה בת בנו ובת בתו ולא את אם אביו ואם אמו.

והנה בירושלמי מייטנין דברי רב שכלת בנו יש לה הפסק (ודלא כהברייתא ביבמות דף כ"א ע"ב) משום שהיא באה ממקום אחר, ופי' הקרבן העדה שכוונתו היא משום שהיא קרובתו רק ע"י קידושין. מיהו לפ"ז קשה למה אשת אבי אביו אין לה הפסק (ולכאורה גם רב מודה לזה). וי"ל

כהדרישה שקרוביו למעלה חשיבי יותר קרובים אליו מקרוביו למטה ומש"ה בקרובותיו למעלה גזרו שאין להן הפסק אפילו כשהן באות ע"י קידושין.

ד. דברי האחיעזר שכל העריות הן כמו שם אחד.

הנה ביבמות דף ג' ע"ב ילפינן מ"עלי" שאין יבום היכא שהיבמה היא ערוה על היבם, כגון אחות אשתו. ובדף ז' ע"ב אמרינן שבלי מיעוט היינו אומרים שאחות אשה שפיר מתיבמת משום שהואיל ואישתרי האיסור של אשת אח אישתרי נמי האיסור של אחות אשה, וכמו שמצינו שמצורע מכניס ידיו לבהונות גם אם הוא בעל קרי כי הואיל ואישתרי האיסור כניסה בטומאת צרעת הוא הדין נמי להאיסור של בעל קרי.

ועי' באחיעזר בחלק אה"ע סי' ד' אות ד' שרצה לחדש שלא שייך לומר הואיל ואישתרי אישתרי אלא בכגון מצורע בעל קרי דשם האיסור אחד הוא, דהיינו ביאת מקדש בטומאה, וכן בכגון עריות דאע"פ שהן שמות מחולקים, אבל בכל זאת הרי הן כלולות בחד כרת, דהיינו במאי דכתיב ונכרתו, והרי הן כשם אחד, אבל היכא שיש איסורים מחולקים לגמרי לא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי. ויישב בזה את קושיית הבית מאיר למה אין יבום באלמנה שנפלה לפני כהן גדול ולא אמרינן הואיל ואישתרי האיסור של אשת אח ליבום

קרוב לאביו ממה שהוא קרוב לבנו. ועיין בזה בספרי על בבא בתרא בפרק יש נוחלין אות א'. ועי' בט"ז בסי' ט"ו סקי"ב שהסכים עם הדרישה בפרט זה.

* ועי' גם בתוס' בב"ב דף ק"ט ע"א בד"ה במקום וכו' שכתבו שמצד הסברא אביו של אדם הרי הוא הכי ראוי ליורשו משום שהכי קרוב אליו הוא אביו כיון שהוא יוצא חלציו, ואדם הוא יותר

אישתרי נמי האיסור של אלמנה לכהן גדול, ותי' האחיעזר ששאני התם דהוי בגדר ב' שמות. וכן יישב בזה את קושיית הטורי אבן במגילה דף ג' בד"ה ולאחותו שהקשה על מה דאמרינן שכהן שהוא נזיר אסור לטמא לקרובים כמו נזיר שאינו כהן, ומבואר בסוגיית הגמרא דלא בעינן פסוק לזה אלא הרי זה דבר פשוט, והקשה הטורי אבן דהא בעינן קרא כדי שלא נאמר הואיל ואישתרי אישתרי, דהיינו שכמו שאישתרי האיסור של טומאת כהן אצל קרובים הה"נ להאיסור של טומאת נזיר, וכתב האחיעזר שלפי דבריו הנ"ל לק"מ שהרי גם התם הרי הם ב' שמות מחולקים לגמרי ולכן לא שייך לומר הואיל ואישתרי אישתרי.

ה. עוד בענין הנ"ל.

והנה להלן ביבמות שם בדף ח' ע"א מבואר שרבה לית ליה הך ס"ד של הואיל ואישתרי אישתרי, וביארו תוס' שם בד"ה רבא וכו' בשם הר"י את טעמו של רבא בזה"ל, ועוד אור"י דיש לחלק דגבי בעל קרי דשם טומאה אחת היא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי דחד לאו הוא בבעל קרי ומצורע אבל הכא דשני שמות הן לא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי עכ"ל. והנה יש לפרש שכוונתו לומר שבמצורע שראה קרי יש רק איסור אחד על הכניסה, כלומר שיש בידו רק עבירה אחת, רק שיש ב' סיבות להעבירה, משא"כ באשת אח ואחות אשה יש כאן שני איסורים נפרדים ויש בידו ב' עבירות.

מיהו יש גם לפרש שכוונתו לומר שגם במצורע שראה קרי יש בידו ב' עבירות, רק שבכל זאת שתיהן הן משם אחד דהיינו

השם של ביאת מקדש בטומאה, משא"כ באשת אח ואחות אשה יש כאן ב' שמות משום ששם האיסור אינו השם הכללי של ערוה וקורבה אלא השמות הפרטיים של אשת אח ואחות אשה, דהא הכי כתיב בעיקר הלאו, משא"כ בביאת מקדש לשון הלאו הוא ולא יטמאו סתם. ומלשון התוס' משמע יותר כמו הדרך הזה השני. וזהו דלא כהאחיעזר בדעת החולק על רבא (ובאמת האחיעזר קאמר רק דהוי "כשם אחד" אבל אינו ממש שם אחד, וסובר רבא דכיון שסו"ס הרי הם שמות מחולקין לא שייך לומר הואיל ואישתרי אישתרי, ואילו החולק על רבא סובר ששפיר שייך כיון שהם מיהא "כשם" אחד, וצ"ע)

ו. בענין כמה איסורים יש באשה שהיא אשת שני אחים.

עיין בקובץ הערות בסי' ד' סקי"ג שציידד בנוגע להיכא שיש אלמנת שני אחין האם יש על האח השלישי שני איסורים או רק איסור אחד, ומדברי תוס' ביבמות דף ח' ע"א בד"ה תרי וכו' שכתבו "וכן אשת אחיו שלא הי' בעולמו" הוכיח שהם סוברים שיש רק איסור אחד.

ברם הערל"נ שם הבין בכוונתם שהוא עובר על ב' עבירות רק שבכל זאת הרי זה נקרא חד איסורא משום ששתיהן הן משם אחד.

וכן כתב הערל"נ גם בכוונת הר"י להלן שם בד"ה רבא, דהנה כבר הבאנו בסק"ה שבגמ' שם אמרינן שבלי "עלי" היינו אומרים שיבום נוהג גם כשהיבמה היא ערוה עליו כגון אחות אשתו משום שהיינו אומרים שהואיל ואישתרי האיסור של אשת

אלמנת שמעון הרי הוא דומה להציור של אשת שני אחים.

והנה הקובץ הערות שם הביא בתוך דבריו שבחולין דף פ"ב ע"ב יש מ"ד שסובר שאם אכל ב' כזיתים בהעלם אחד הרי הוא חייב שתים, ואם נאמר כהצד שבאשת שני אחים או במצורע שראה קרי יש בידו רק עבירה אחת צ"ל דשאני בחולין שם שיש במציאות שני חפצים נפרדים של איסור, דהיינו השני כזיתים, וכן בשחט שני בנים ואח"כ שחט את האם הרי יש גופים מחולקים כמו שמבואר בקידושין שם, וממילא אין ראי' משם לכאן.

ז. בענין אשת אח שהוא אחיו גם מאביו וגם מאמו.

הנה בהס"ק הקודם דננו בענין כמה איסורים של אשת אח עוברים באשת אח משני אחים, וכן היכא שנכנס למקדש כשהוא טמא בב' טומאות. ולכאורה יש עוד דוגמא להשאלה הנ"ל, דהיינו כמה איסורים יש על אשת אח שהוא אחיו גם מאביו וגם מאמו.

ועי' בתוס' ביבמות דף ג' ע"ב בד"ה לא תעשה וכו' שהקשו למה לא ילפינן שעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת מהא שיבום דוחה אשת אח, ותירצו וז"ל, דשאני אשת אח דמצותו בכך עכ"ל. וצ"ע דאכתי נילף ממה שיבום דוחה את האיסור של אשת אחיו מאמו, דהנה בדף י"ז ע"ב שם דרשינן שמצות יבום הוא באחיו מן האב מהא דכתיב יחדו דרשינן שהכוונה היא למיוחדים בנחלה כלומר שהם יורשים זה

אח אישתרי נמי האיסור של אחות אשה כמו שאומרים גבי מצורע בעל קרי שהואיל והותר לו להכניס בהונותיו לעזרה אע"פ שהוא מצורע ה"ה נמי אע"פ שהוא בעל קרי, ורבא שם אמר טעם אחר למה צריכים "עלי", וכן הבאנו את מה שכתבו תוס' שם בד"ה רבא וכו' שרבא לית לי' בכלל הואיל ואישתרי אישתרי (וס"ל שמצורע יכול להכניס בהונותיו כי ביאה במקצת לא שמה ביאה), ועוד כתבו בשם הר"י וז"ל, ועוד אור"י דיש לחלק דגבי בעל קרי דשם טומאה אחת היא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי דחד לאו הוא בבעל קרי ומצורע אבל הכא דשני שמות הן לא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי עכ"ל, וביאר הערל"ג שבמצורע בעל קרי יש בידו ב' עבירות משם אחד (וזהו כהביאור השני שכתבנו בדבריהם לעיל בסק"ה), והר"י סובר שהקובע הוא מספר השמות עכ"ד. וי"ל שתירוצם הראשון לא ס"ל כדרכו של הר"י משום שתירוצם הראשון סובר שהקובע הוא מספר העבירות אשר לפ"ז יוצא שמצורע בעל קרי הרי הוא על משקל אחד בהדי אשת אח שהיא גם אחות אשה.

וע"ע בקידושין דף ע"ז ע"ב דאמרינן דהיכא שכ"ג בעל אלמנת ראובן שהיא גם אלמנת שמעון סד"א דמאחר שיש ב' שמות מחולקין (כלומר ב' סיבות להאיסור) הרי הוא לוקה ב', וקמ"ל הברייתא שם שאינו לוקה אלא אחת כי אין שם גופים מחולקים. ומההו"א מוכח שיש בידו ב' איסורים ולכן ס"ד שילקה ב', אבל לפי המסקנא י"ל שבאמת יש רק עבירה אחת. והציור הנ"ל של אלמנת ראובן שהיא גם

את זה (משא"כ אחים מן האם אינם יורשים זה את זה), ועוד דרשין כן מגזירה שוה מבני יעקב שהיו אחים מן האב, ואמרינן שאם היתה קיימת רק הדרשה של יחדו היינו אומרים שהם צריכים להיות אחים בין מן האב ובין מן האם ולכן צריכים את הג"ש מבני יעקב שהיו אחים רק מן האב ולא מן האם, והקשו הרמב"ן והרשב"א שם דאם היתה קיימת רק הדרשה של יחדו הדין נותן שינהג רק כשהם אחים מן האב כי בכה"ג יש רק איסור אחד משא"כ אם הוא גם אחיו מן האם יש שני איסורים, הרי שבאח שהוא גם מן האב וגם מן האם יש שני איסורים, וא"כ לפ"ז אכתי קשה קושיית תוס' כי אפשר ללמוד שעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת מזה שיבום דוחה את האיסור של אשת אחיו מאמו שאין מצוותו בכך.

ברם יתכן שתוס' בדף ג' שם לא ס"ל כדברי הרמב"ן והרשב"א אלא ס"ל שיש רק איסור אחד.

מיהו אכתי קשה על הרשב"א עצמו דהא בדף ח' ע"א בד"ה רבא (השני) תי' גם הרשב"א כדברי תוס' בדף ג' שמצותו בכך.

ואולי יש לדחוק שכוונת הרמב"ן והרשב"א בדף י"ז היא רק דהיכא שהוא אחיו גם מן האב וגם מן האם, איכא ב' גורמים וסיבות להאיסור של אשת אח, וזה חשיב יותר חמור, וא"כ יתכן שבכה"ג לא ציוותה התורה מצות יבום, אבל לעולם ליכא ב' איסורים ממש, וצ"ע.

וביותר נראה ליישב את הרשב"א בדרך אחרת, דהנה ז"ל הרשב"א בדף ח' שם,

וי"ל דשאני יבמה דאי אפשר בלאו הכי, ועיקר מצוותה בדחי' עכ"ל, הרי שלא כתב כלשונם של תוס' שכתבו "דשאני אשת אח דמצותו בכך", אלא כתב ששאני מצות יבום שמצותה בדחי', הרי שתלה את הדבר בהעובדא שמצות יבום דוחה ולא בהעובדא שאיסור אשת אח נדחה, וא"כ י"ל שכיון שעיקר המצוה היא בזה שהמצוה דוחה הוא הדין שהמצוה יכולה לדחות גם איסור אחר שאינו חלק חיובי מהמצוה בהכרח, אבל תוס' כתבו ששאני אשת אח (ולא ששאני מצות יבום), וא"כ תינח האיסור של אשת אח מאביו אבל האיסור של אשת אח מאמו לא יצא מן הכלל ואינו "שאני".

ח. בענין אחרותו שהיא אחרותו גם מאביו וגם מאמו, ובתו שהיא גם בת אשתו.

ביבמות דף ג' ע"א מבואר שהערוה של בתו ילפינן מדרשה כי בתורה כתיב רק בת בתו ובת בנו, ומייתנין דברי רבא שילפינן בתו מגזירה שוה, ודברי רבא נמצאים בסנהדרין דף ע"ו ע"א, דאביי שם אמר שידעינן בתו בק"ו מבת בתו ובת בנו, ורבא משיג עליו דהא אין עונשין מן הדין, ויליף לה רבא מגזירה שוה וכהנ"ל. וביאר רש"י ביבמות שם בד"ה אתיא הנה הנה, וכן תוס' ביבמות שם בד"ה בתו, שהכוונה היא לבתו מאנוסתו אבל בתו מאשתו פשיטא בלא ילפותא שהיא ערוה עליו דהא לא גרעה מבת אשתו שאינה בתו. והקשו בשם הר"י שגם היכא שהיא גם בתו צריכים ילפותא כי י"ל שאין עונשין מן

אחותו משני צדדים הרי היא בעצם מהותה גם אחותו מצד אחד, דהא יש בכלל מאתים מנה, וא"כ אכתי יש כאן השם של אחותו מן האב או מן האם.

וצ"ל כדברי הגר"ח המפורסמים שאחותו משני צדדים אינה בגדר ב' קורבות של אחוה שנודמנו יחד, אלא הרי היא סוג חדש של אחוה, ומש"ה שפיר בעינן לדין ק"ו.

מיהו לפי הנ"ל אכתי צ"ע למה הוצרכו תוס' לומר שהלשון של הפסוק של אשה ובתה כולל גם את הציור של בתו מאשתו הלא אפילו אם אינה כוללת את הציור הזה אבל אכתי לא בעינן לדין ק"ו בשביל הציור של בתו מאשתו, דהא גם בהציור הזה יש כאן מציאות של אשה ובתה, ומאי איכפת לן אם ניתוסף גם השם של בתו, והכא לא שייך לומר כדברי הגר"ח שבתה שהיא גם בתו הרי זה סוג חדש של קורבה, דזה אינו, כי הם שני שמות שאינם דומים זה לזה כלל, והי' שייך לומר כדברי הגר"ח רק אם הי' לנו ציור של שני סוגים של בת אשתו גופא שבאו יחד בציור אחד.

ולכאורה יש לפרש דלא אזלי תוס' עם יסודו של הגר"ח, אלא ביאור דבריהם הוא כך, דאין כוונתם רק שהמלים אחותך בת אביך אינם יכולים לכלול גם אחותו מאמו, וכן שהמלים אחותך בת אמך אינם יכולים לכלול גם אחותו מאביו, אלא כיון שהם כתובים זה אצל זה יש כאן משמעות של מיעוט שאירי דוקא באחותו מאביו שאינה גם אחותו מאמו, וכן מאמו שאינה מאביו, ולכן לא היינו יכולים לומר יש בכלל

הדין וכמו דאמרינן במכות דף ה' ע"ב שאע"פ שכתוב אחותו בת אביו או בת אמו אבל אכתי צריכים ריבוי כדי לרבות אחותו משני הצדדים משום שאין מזהירין ואין עונשין מן הדין, ותירצו בשם הר"י וז"ל, ואר"י דלא דמי, דהתם לא איירי קרא אלא באחותו שאינה מן האב ומן האם, דבת אביך או בת אמך משמע מן האב שלא מן האם ומן האם שלא מן האב וכדמפרש קרא בהדיא מולדת בית או מולדת חוץ דמתרגמינן דילידא מן אבוך מן איתתא אוחרת, או מן אמך מן גבר אוחרא וכו', אבל בכלל אשה ובתה הוי שפיר בת שהיא בת אשתו עכ"ל. והנה נראה שכוונתו לומר שהמלים "אשה ובתה" מתפרשות גם באופן שהבת היא הבת שלו, דגם הציור הזה הרי הוא בכלל "אשה ובתה", שהרי גם בכה"ג הרי היא הבת של אשתו, ואין בהמלים של אשה ובתה משמעות שאין בה גם קורבה נוספת של בתו שלו, אבל הציור של אחותו גם מן האב וגם מן האם אינו בכלל המשמעות של אחותך בת אביך וגם לא בכלל המשמעות של אחותך בת אמך, כי באחותו משני צדדים יש מדה נוספת של אחוה גופא, ולא מדה נוספת של קורבה אחרת, ואין בכלל המשמעות של המלים הנ"ל משמעות של קורבה נוספת של אחוה גופא, וממילא בשביל אחותו מן האב ומן האם בעינן ק"ו והרי קי"ל שאין עונשין מן הדין.

מיהו אכתי צ"ב דנהי שהציור של אחותו משני צדדים אינו בכלל המלים של אחותך בת אביך או בת אמך, אבל מ"מ אכתי למה בעינן בשביל זה לדין ק"ו, הלא

מאתים מנה, ולכן צריכים ריבוי כדי לחייב על אחותו משני הצדדים אבל באשה ובתה אין משמעות של מיעוט שאינה גם בתו ולכן אפשר לומר שיש בכלל מאתים מנה.

מיהו לפ"ז הטעם למה אי אפשר ללמוד אחותו משני הצדדים בק"ו אינו משום שאין מזהירין ועונשין מן הדין אלא משום שיש כאן מיעוטים נגד הק"ו.

וביותר נראה לפרש שתוס' יכולים שפיר לסבור כיסודו של הגר"ח, דהיינו שלעולם אין כאן משמעות של מיעוטים, רק שצריכים לרבות אחותו משני הצדדים משום שאין מזהירין ועונשין מן הדין, ולא שייך לומר שיש בכלל מאתים מנה כי אחותו משני הצדדים היא סוג חדש של קורבא וכדברי הגר"ח, והא שאנו צריכים שגבי אשה ובתה יהי' בכלל משמעות הפסוק גם שהיא בתו, ולא הי' מספיק לומר שיש בכלל מאתים מנה הרי זה כי גם שם י"ל כדברי הגר"ח, והיינו משום שיי"ל שבבתו חורגתו או באמו חורגתו יש ג"כ אופי מסוים של בתו ואמו, וזהו הטעם למה התורה אסרה, וממילא כשהיא גם בתו וגם בת אשתו, ושני הדברים באים יחד, הרי זה סוג חדש של בתו, כמו שאמר הגר"ח על אחותו משני הצדדים, ולכן הקשו תוס' שהרי זה ציור יותר חמור של בתו וא"כ אין עונשין מן הדין כמו באחותו, ותירצו שכאן הציור החמור הזה הוא בכלל המשמעות של הפסוק משא"כ באחותו. מיהו צ"ע על הדרך הזה דמעתה למה צריכים פסוק בשביל בתו מאנוסתו הלא כיון שחייבים על סוג החלש של בתו, דהיינו בת אשתו שאינה בתו, וכן הרי הוא

חייב כשהיא גם בתו ממש, א"כ למה לא הי' חייב על בתו ממש בלי היותה בת אשתו, דהא הוא חייב גם על הסוג החלש של בתו, דהיינו בת אשתו לחוד, וצ"ע.

וצ"ל שתוס' אינם סוברים שאחותו משני הצדדים היא סוג חדש של קורבה וכמו בסובר הגר"ח, אלא הרי היא רק פעמיים אחותו, אלא שגם היכא שזה ציור של יש בכלל מאתים מנה אמרינן שאין מזהירין ועונשין מן הדין, וכבר הבאתי הרבה ראיות בענין זה בספרי על ב"ק בחלק א' אות ע', וכן בספרי על חומש בפר' אחרי מות.

ואביי בסנהדרין דף ע"ו ע"א שחולק על רבא וסובר שידעינן בתו בק"ו מבת בתו כי הוי בגדר גילוי מילתא יסבור ששפיר אמרינן שיש בכלל מאתים מנה, וזהו הכוונה בגילוי מילתא בעלמא (ועי' בתוס' בכריתות דף ב' ע"ב איך שהגדירו גילוי מילתא בעלמא), וכן ידעינן בת אשתו שהיא גם בתו משום שיש בכלל מאתים מנה, ורק באחותו צריכים ריבוי לאחותו משני הצדדים וכיסודו של הגר"ח.

והנה עיין בקובץ הערות בסימן י"א אות ז' שכתב וז"ל, והנה הא ודאי דלא שייך לומר אין מזהירין מן הדין אלא באיסור אחד, אבל בשני איסורין לא שייך לומר כן, דאל"כ לא משכחת לחייב משום שני איסורין היכא דאיסור חל על איסור, וכן הוא להדיא בתוס' פ"ק דכריתות (דף ג' ע"א ד"ה לומר) עיין שם. וא"כ הכא בבתו מנשואתו, דחייב שתיים, משום בתו ומשום בת אשתו, כמ"ש הרמב"ם פ"ב מאיסורי ביאה [ה"ו], אין שייך בזה לומר אין מזהירין

מן הדין. והיה נראה מזה דס"ל לתוס' כדעת הראב"ד שם, דהני שתיים אינן אלא לקוברו בין רשעים גמורים, ואינו חייב אלא אחת. אבל גם להראב"ד אינו מיושב, דכיון דמהני לקוברו בין רשעים גמורים, על כרחך ישנן בזה שני שמות, אלא דאינו חייב רק אחת משום דאין אחע"א (ותימה דכבת אחת אחע"א), ואכתי לא שייך הך דאין מזהירין מן הדין. ועוד דבסוף תירוץ כתבו אבל בכלל אשה ובתה הוי שפיר בת שהיא בת אשתו, כדאשכחן [סנהדרין נ"ג ע"א] דאמו שהיא אשת אביו הוי בכלל אשת אביו, ע"כ. ומאי ראייה, דשם מפורש במשנה דחייב שתיים לחכמים. ואולי ראייתם היא מר' יהודא, דס"ל דאינו חייב אלא אחת עכ"ל.

מיהו אם נאמר כהדרך שכתבתי שיסוד הערוה של בת אשתו, וכן של אשת אביו, הרי זה כי הם בחינה מסוימת של בתו ואמו, אז שפיר יש להקשות שכשהם גם בתו שלו ואמו שלו נימא שאין מזהירין ועונשין מן הדין, וכן י"ל שחייבים עליהן רק חטאת אחת, כמו בבעל אחותו משני הצדדים, וגם אין קוברים אותו בין רשעים גמורים.

ט. בענין אם נשי קרוביו, וכן קרובי אשתו, נחשבות קרובותיו.

עי' ביבמות דף ב' שמנתה המשנה את העריות בסדר של אשת אחיו מאמו, ואשת אחיו שלא הי' בעולמו, וכלתו. ובדף ג' ע"א פריך הגמ' למה לא תני כלתו לפני אשת אחיו שלא הי' בעולמו, ופירשו רש"י ותוס' שגם לפני אשת אחיו מאמו. ופירש"י שם שהטעם להקדים את כלתו הרי הוא

משום שכלתו היא בסקילה משא"כ אשת אחיו הרי היא רק בכרת. מיהו תוס' שם בד"ה מקמי וכו' פירשו שהטעם להקדים כלתו הוא משום שכלתו, שהיא אשת בנו, הרי היא קרובה טפי. והנה פירושם של תוס' מיוסד הוא על ההנחה שהקרובים שלו בדרך קידושין דהיינו הנשים של קרוביו, הרי הן נחשבות בגדר קרובותיו, ולכן שפיר שייך לומר שאשת בנו הרי היא קרובה אליו טפי מאשת אחיו, אבל בדעת רש"י שלא פי' כן י"ל דהיינו משום דס"ל שנשי קרוביו אינן נחשבות כלל בגדר קרובותיו, ולכן ס"ל שא"א לפרש שכוונת הגמרא היא להקשות שניתני כלתו ברישא משום שהיא קרובה טפי. וכהדרך הנ"ל שכתבנו בדעת רש"י משמע מפשטות לשון הגמרא שם שאמרה על כלתו "דלא משום קורבה הוא דאסירא" (מיהו יש לדחות שהכוונה היא דלא משום קורבה הוא דאסירא במקום יבום). וכן משמע מפשטות לשון רש"י שם בד"ה ותני אחותו וכו' שכתב וז"ל, דכלתו לאו קרובתו היא אלא מכח קדושי בנו נאסרה עליו עכ"ל.

ולפי מה שביארנו יוצא מפירושו של רש"י שחלק מן העריות שכתובות בתוך הפרשה אינן בגדר קרובותיו ושארן. מיהו מפשטות הפרשה משמע שכל העריות שכתובות שם הרי הן שפיר בגדר שארו שהרי הקדים הכתוב לומר איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו וגו'. וע"ע בלשון רש"י ביבמות שם בד"ה דלאו משום קורבה הוא דאסור שכתב וז"ל, לאו משום קורבה דידי' הוא דאסורן לי' עכ"ל, ואפשר להבין מלשון זה שהן שפיר נחשבות

קרוביו רק לא קרוביו מסיבת עצמו אלא מסיבת אדם אחר שקידש אותה, וכן יש להבין מלשון תוס' שם.

והנה יש לעיין לפי רש"י אם אינן בגדר קרוביו למה אסרה אותן התורה. מיהו ע"ל לעיל שהבאנו מהאור שמח שטעם התורה הוא משום גזירה, ולפי דברי המ"מ שהבאנו שם י"ל דהוי בגדר חוק עיי"ש. והנה עיי"ש שגם לפי רש"י שם לא הקשו אלא שיקדים התנא כלתו לאשת אחיו מאמו ולאשת אחיו שלא הי' בעולמו, אבל לא הקשו שיקדימו אותה גם לאחות אשתו, וביאר הרמב"ן שהיינו משום "דקידושי עצמו מקרבא לי' ודמיא טפי לקרובי עצמו". הרי שהרמב"ן מחלק בין נשי קרוביו לקרובי אשתו, דקרובי אשתו דמו טפי לקרובי עצמו.

ועכ"פ אם נאמר שנשי קרוביו אינן נחשבות הקרובות שלו א"כ צ"ע למה פסול הוא להעיד להן. וצ"ל משום שיש ביניהם "איקרובי דעתא" ואכמ"ל בזה.

והנה האיסור של אשה ובתה הוא רק אם האם היא אשתו, אבל לא אם היא אנוסתו או מפותתו, דהיינו שאין איסור של אנוסתו ובתה, ולעיל ביבמות שם בד"ה אתיא הנה הנה כתב רש"י שילפינן כן מהא דכתיב לשון אישות, דהיינו אשה ובתה, ולא כתיב אם ובתה, אבל תוס' שם (בהמשך ד"ה בתו) הביאו שבדף צ"ז ע"א שם איתא טעם אחר, והיינו משום שבעריות "שאר" כתיב, ובינו לבין אנוסתו ליכא שום שארות. ולפי דברינו הנ"ל אתי שפיר למה לא פירש"י כן, דהיינו משום דס"ל כהנ"ל שאין כולן בגדר שאר (ומאי דכתיב באשה ובתה

"שארה הנה" פירושו הוא שהן קרובות זו לזו וכמו שפירש"י על הפסוק כאן).

י. בענין אם בין אדם לבין אחיו שלא הי' בעולמו יש פחות "אחזה" מבינו לבין אחיו שהוא בעולמו.

הנה רש"י ותוס' ביבמות דף ג' ע"א שם פירשו דה"ה שבדין הוא שיקדים התנא כלתו לפני אשת אחיו מאמו. מיהו הרמב"ן כתב לפרש שהקושיא היא שנקדים אותה רק לאשת אחיו שלא הי' בעולמו, והיינו משום שהמשנה שם איירי בזה שאשת אחיו שלא הי' בעולמו היא אסורה ליבום, והרי האיסור הזה אינו מסיבת קורבה, דהא אשת אחיו שהי' בעולמו הרי היא קרובה טפי ובכל זאת הרי היא מותרת ליבום, וא"כ חזינן שסיבת האיסור באשת אחיו שלא הי' בעולמו בהציוור של יבום אינה הקורבה אלא העובדא שלא הי' בעולמו, וא"כ מן הראוי למיתני כלתו ברישא כי בכלתו סיבת האיסור ליבום היא באמת הקורבה. הרי שהרמב"ן מפרש שא"א לומר שהסיבה למה אשת אחיו שלא הי' בעולמו אסורה ליבום הוא משום הציוור הזה של הקורבה של אשת אחיו דהא חזינן שאפילו מדה יותר חזקה של אשת אחיו מותרת ליבום וא"כ בע"כ צ"ל שהוא בגדר גזיה"כ משום עצם העובדא שלא הי' בעולמו, וא"כ מש"ה הדין נותן שיהי' כתוב באמת בסוף אחרי אלו שאסורות ליבום משום קורבה. ועל זה מתרצינן שבכל זאת אידי דאיירי באיסור אחזה תנא נמי אשת אחיו שלא הי' בעולמו כיון שהשם של האיסור הוא אשת אחיו (אע"פ שהדבר שגורם לזה שנוהג האיסור אינו עצם הקורבה אלא מה

שלא הי' בעולמו וכהנ"ל). ועכ"פ חזינן שכתב בתוך דבריו שאשת אחיו שהי' בעולמו נחשבת יותר קרובה, והיינו בע"כ משום שנחשב שיש כאן מדה יותר גדולה של אחוה.

והנה גם הריטב"א שם כתב לפרש כהנ"ל שהקושיא היא שנקדים אותה רק לאשת אחיו שלא הי' בעולמו, אבל הריטב"א כתב הסבר אחר וז"ל, והנכון דדוקא נקט דליקדמי' לאשת אחיו שלא הי' בעולמו שאינה קורבת אח גמורה כיון שלא הי' בעולמו ולגבי יבום לא חשיב אחיו והיינו דאמרינן דלאו משום קורבה הוא דאסירא וכו' עכ"ל, הרי שגם הוא מפרש כהרמב"ן שקושיית הגמ' היא שניתני רק אשת אחיו שלא הי' בעולמו בסוף אחרי כלתו אבל הוא מפרש שהטעם לזה הוא משום שעצם הקורבה היא יותר חלשה ואינה גורמת יבום, ולא פי' כהרמב"ן שהוא בגדר גזיה"כ משום העובדא שלא הי' בעולמו ולא משום שהקורבה היא יותר חלשה.

בענין פלגש.

בענין המהות של פלגשות, ובענין אם פלגשו של אדם אסורה לאחרים, ובענין אם פלגש אסורה להדיוט ומותרת רק למלך.

עי' בגיטין דף ו' ע"ב דאמרינן אמר רב חסדא לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו שהרי פילגש בגבעה הטיל עלי' בעלה אימה יתירה והפילה כמה רבבות מישראל, אמר רב יהודה אמר רב כל המטיל אימה יתירה בתוך ביתו סוף הוא בא לידי שלש עבירות גילוי עריות ושפיכות

דמים וחילול שבת. ופירש"י בד"ה גילוי עריות וז"ל, כשמגיע זמן טבילתה בעת צינה והיא יראה לומר לא טבלתי ומשמשתו נדה עכ"ל. ובד"ה שפיכות דמים כתב וז"ל, כי הכא (כלומר פילגש בגבעה) עכ"ל. והנה חזינן שעל שפיכות דמים פירש"י שהכוונה היא כמו בהמעשה של פלגש בגבעה, וא"כ למה לא פירש כן גם בנוגע לגילוי עריות וכמו שפירשו באמת תוס' שם בד"ה שלש עבירות.

וי"ל דהיינו משום דס"ל שאין איסור לבעול את הפלגש של אדם אחר. ואפילו לפי מה שכתב הרמב"ם בפ"ד מהל' מלכים שפלגשות היא בגדר קנין, וכן אפילו אם נאמר שכוונתו היא דהוי קנין מסוים של אישות, וכן אפילו אם נאמר שזה גורם שאסור הוא בקרובי פלגשו וכן בפלגשי קרוביו, אבל בכל זאת אכתי י"ל שאינה אסורה בביאה על אנשים אחרים.

וז"ל הרמב"ם שם, ופלגשים בלא כתובה ובלא קידושין, אלא ביחוד בלבד קונה אותה ומותרת לו, אבל ההדיוט (כלומר שאינו מלך) אסור בפלגש אלא באמה העברי' אחר יעוד עכ"ל.

ובדעת תוס' י"ל דס"ל ששפיר אסורה לאנשים אחרים, אע"פ שבודאי אין זה משום עיקר האיסור של אשת איש (וכמו שגם לענין קרובות אין על זה איסור כרת). מיהו צ"ע באמת מנ"ל שהיא אסורה.

גם י"ל בדעת תוס' דס"ל כדברי הכ"מ בפ"א מהל' אישות שלפי הרמב"ם בהל' מלכים שם שסובר שהדיוט אסור בפלגש צ"ל שהפלגש בגבעה היתה אמה העברי' לאחר יעוד, דגם זה מיקרי פלגש כמש"כ הרמב"ם בהל' מלכים שם, וא"כ מכיון שהיתה אמה

העברי' לאחר יעוד הרי היתה אשת איש גמורה ושפיר הוה בגדר גילוי עריות (מיהו הרדב"ז בהל' מלכים שם כתב שהרמב"ם אוסר פלגש להדיוט רק מדרבנן וא"כ י"ל שהפלגש בגבעה היתה פלגש ממש).

והנה מצאתי בקרן אורה על יבמות דף כ"א ע"א שכתב כמו שכתבנו בדעת הרמב"ם שפלגשות הרי היא בגדר קנין ולא רק היתר ביאה, דהנה תוס' שם ובד"ה ומותר באשת חמיו כתבו וז"ל, ירושלמי אשת חמיו אסורה משום מראית העין, ואם תאמר תורה היא לאסור' (כלומר שהיא אסורה מהתורה), הא דוד נשא רצפה בת אי' עכ"ל, וכתב הקרן אורה שם וז"ל, יש לדקדק להך גירסא דנשים בכתובה וקידושין ופלגשים בלא כתובה ובלא קידושין, א"כ מאי ראי' היא זו מרצפה בת אי', הא פלגש שאול היתה כמבואר במקרא וכו', ועי' בדברי הרמב"ם ז"ל בפ"ד מהל' מלכים שנראה קצת דיש לו קנין בפלגש ע"י יחוד בלבד וכו' עכ"ל הקר"א, כלומר וא"כ אם איתא שאשת חמיו אסורה הה"נ לפלגש חמיו, וא"כ שפיר מוכח מרצפה בת אי' שאשת חמיו מותרת.

והנה מדברי הקרן אורה יוצא שכמו שנשי קרוביו, כגון אשת אחיו ואשת אביו, אסורות לו, כמו כן גם פלגש אחיו או פלגש אביו אסורה לו. מיהו יש להעיר על הקרן אורה ממה שפסק המחבר באה"ע סי' ט"ו סעיף ל' דמותר אדם בפלגש של קרובו כמו שהוא מותר באנוסת ומפותת קרובו, ומקורו הוא מתשובות הרא"ש בריש כלל ל"ב. ואפשר לומר שהרא"ש חולק על הרמב"ם והרי הוא סובר שפלגשות אינה בגדר קנין. גם י"ל דס"ל דהויא שפיר בגדר

קנין רק שקנין כזה אינו אוסרתה על קרוביו. ברם אכתי קשה על הרא"ש מהירו' ששפיר משה פלגש קרובו לאשת קרובו. ויש ליישב שהירו' הרי איירי במלך וא"כ י"ל שבמלך מודה הרא"ש דשפיר חשיבא קנין אבל בהדיוט ס"ל שאין קנין כזה כי הוא סובר שהדיוט אסור בפלגש מן התורה משום קדשה וכמו שהביא הרמ"א בס"י כ"ו בשמו וס"ל שממילא אין לו בה שום קנין. מיהו עיי"ש בבית שמואל דמבואר שאדרכה הדברים נוטים שהרא"ש סובר שפלגש אינה אסורה להדיוט מן התורה.

בענין אין קידושין וזיקה תופסין בעריות.

ע"י ביבמות דף ג' ע"ב דאמרינן שבלא פסוק היינו אומרים שאפשר ליבם גם היכא שהיבמה היא ערוה עליו משום שעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת. ועי' בחידושי הגר"ח על הש"ס בסוף דבריו על דף נ"ב שהקשה מה יועיל כאן לומר עדל"ת, הלא מצות יבום היא דוקא ע"י שהוא קונה אותה להיות אשתו, והרי אין קידושין תופסין בעריות, וא"כ אפילו אם נאמר שעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת אכתי לא יתכן שייבם אותה משום שאע"פ שאין כאן איסור כרת אבל סוף סוף הרי היא נשאת ערוה של חייבי כריתות ואין קידושין תופסין בה, וכבר נאמרו בזה כמה תירוצים וכדלהלן:

א', האחיעזר בחלק אה"ע סי' ד' סק"ה בד"ה ובעיקר, וכן האמרי משה בס"י ה' סק"ג, תירצו שהסיבה שאין קידושין תופסין בעריות היא משום שיש על ביאתה

איסור של כרת (ומאחר שיש על ביאתה איסור כרת, אין קידושין תופסין אפילו אם קידשה בכסף או שטר), ולכן מאחר דאמרינן שעדל"ת שיש בו כרת הרי שפיר יש מקום לתפיסת קידושין כיון שמעתה אין כאן איסור של כרת אע"פ שהיא עודנה חפצא של ערוה של אחות אשה. וזהו דלא כמו שנקט הגר"ח בהקושיא דסגי בהשם ערוה לחוד כדי למנוע תפיסת קידושין*).

ב', הקובץ הערות בסי' ג' הביא מהגרש"ש שגם היכא שאין איסור של כרת ליכא תפיסת קידושין משום השם של ערוה לחוד (וזהו כמו שנקט הגר"ח ודלא כהאחיעזר והאמרי משה), רק שבסק"י שם כתב הקובץ הערות לחדש שזהו רק בקידושין רגילין אבל הקנין של יבום שפיר יכול לחול כל היכא שאין כאן האיסור של אשת אח וכדמוכח מקושיית הגמ' כאן, והיינו משום דשאני יבום שאשה הקנו לו מן השמים.

ג', הגרנ"ט בשיעורו הראשון על יבמות בד"ה והנה מוכח וכו', והגרש"ש בסי' א' אות ג', סוברים שגם כשאין איסור כרת משום איזו סיבה שהיא, עצם השם של ערוה מונע תפיסת קידושין וכמו שנקט הגר"ח, רק שאם עדל"ת שיש בו כרת הרי זה מועיל לבטל את מה שבעלמא אין קידושין תופסין בגלל השם של ערוה, ועיי"ש ובהגה בשם הגרש"ש בספר שערי

יושר הביאור בזה. וכן עיין בחידושי הגרש"ש בסי' י"ג אות ה'. וע"ע באחיעזר שם בסוף סק"ג.

והנה יש עוד קושיא שאפשר להקשות כאן שדומה להקושיא הנ"ל שהבאנו, והיינו דכיון שאין קידושין תופסין בעריות א"כ מה מועיל מה שעדל"ת שיש בו כרת, הלא כמו שאין קידושין תופסין בעריות, כמו כן אין תחילת הזיקה חלה בעריות, וא"כ לא שייך בכה"ג הדין של יבום.

וגם על קושיא זו שייכים התירוצים הנ"ל.

עיי"ל שזיקה היא אחרת מקידושין, והיא שפיר יכולה לחול גם על ערוה, וכ"כ הברכת שמואל בסי' ט' אות ז' עיי"ש בהוכחתו.

חילוק בין יסוד הדין של האיסורים של קרובי אשתו ליסוד הדין של האיסורים של קרובי זקוקתו.

ע"י ביבמות דף כ"ו ע"ב בתד"ה דנפול וכו' שכתבו שאליבא דרב שהיכא שנפלו שתי אחיות ליבום לפני אח אחד (כי היו נשואות לשני אחיו שמתו), אפילו למ"ד יש זיקה ושכל אחת אסורה להיבם משום אחות זקוקתו (שהרי גם אחותה זקוקה לו) בכל זאת לא אמרינן בכה"ג שהיכא שנאסרה על היבם בשעת נפילה ליבום משום אחות זקוקתו הרי היא אסורה עולמית, אלא אחרי שהזקוקה מתה הרי זה

הביאה ראשונה הרי היא חוזרת למצב שאי אפשר שתהי' קנוי' לו. וביבמות דף מ"ט ע"ב פליגי רש"י ותוס' אם היכא שנעשית ערוה אחרי שהיא כבר אשתו הרי האישות נפקעת (רש"י) או לא (תוס'), מיהו הכא גרע טפי וכמו שביארנו.

* מיהו צ"ע דהא מיד לאחר הביאה ראשונה הרי היא חוזרת להיות אסורה עליו בכרת, כי כל ההיתר הי' משום שעדל"ת שיש בו כרת והרי כבר נתקיים העשה, ואם כן איך שייך לומר שעל ידי הביאה ראשונה הרי הוא קונה אותה, הלא על ידי

כאילו אף פעם לא היתה זקוקה לו (ודלא כרב יהודה בדף י"ז ע"ב שם שסובר ששומרת יבם שמתה היבם נשאר אסור באמה למ"ד יש זיקה ולא אמרינן שאחרי שהיבמה מתה הרי זה כאילו לא היתה זקוקה). ולכאורה צ"ע למה לא אסרו חכמים בזה כעין דאורייתא דאמרינן דהיכא שהיתה אסורה על היבם בשעת נפילה משום אחות אשה הרי היא אסורה עולמית אפילו אחרי שמתה אשתו של היבם.

וביאר הקובץ הערות בסי' י"ב סק"ג דהיינו משום שבאחות אשתו דאורייתא, צורת האיסור היא שהקידושין באשתו אוסרין את אחותה עולמית, רק שאם אח"כ מתה אשתו הרי זה בגדר היתר הנולד והמתחדש, אבל המעשה קידושין בתחילה אוסר לעולם, ולכן כשהיתה היבמה אחות אשתו של היבם בשעת נפילה ליבום א"כ באותה שעה נקבע שגם האיסור של אשת אח ישאר לעולם כי הרי כבר נקבע שהיא תהי' אסורה משום אחות אשתו לעולם וכהנ"ל, וא"כ נהי שאם אח"כ מתה אשתו הרי זה מתיר את האיסור של אחות אשה, אבל לא נאמר היתר כזה בנוגע להאיסור של אשת אח, אלא כל היכא שבשעת נפילה ליבום נקבע איסור של אשת אח לעולם, אין היתר שמתחדש אח"כ מהני לסלקו, אלא שכל זה הוא רק בנוגע להאיסור דאורייתא של אחות אשתו, אבל היכא שהיבמה היתה אחות זקוקתו אין הדבר כן, כי צורת האיסור של אחות זקוקתו אינה כמו האיסור של אחות אשתו, דהיינו שצורת האיסור אינה שהעובדא שהאשה נופלת ליבום ונעשית זקוקה לו הרי זה אוסר את קרובותי' לעולם, דזה

אינו, כי נפילה ליבום אינה בגדר "מעשה" כמו קידושין שאוסר את הקרובות לעולם, שהרי בנפילה ליבום ליכא שום מעשה כמו שיש בקידושין דהיינו המעשה קידושין, אלא בקרובי זקוקתו המצב הוא הדבר שאוסר, דהיינו שכל זמן שקיים המצב של זיקה ליבום קיים האיסור של קרובי זקוקתו בגלל המצב שקיים באותה שעה, אבל לא נקבע כאן שום איסור לעולם, ומש"ה בצירור שהיתה היבמה קרובת זקוקתו בשעה שנפלה ליבום לא נקבע בשעת נפילה שתהי' אסורה ליבום לעולם מדרבנן משום אשת אח כמו שנקבע באחות אשתו שנפלה ליבום, וממילא כשפקעה אח"כ הזיקה מהשני, שפיר מותרת יבמה זו מעתה, כי מעולם לא נקבע שתהי' אסורה עולמית וכהנ"ל, עכת"ד עם הוספת ביאור קצת.

וע"ע בקובץ הערות שם בסק"ב שכתב כהביאור הנ"ל כדי לבאר למה הותר האיסור של קרובי זקוקתו לאחר שחלץ והפקיע את הזיקה (אלמלא האיסור החדש של קרובי חלוצתו) משא"כ קרובי אשתו אסורות גם לאחר גירושין, וביאר כהנ"ל דהיינו משום דהתם הקידושין אסר אותן לעולם אבל בזיקה מה שהקרובות אסורות הרי זה משום המצב של זיקה של כל רגע ולכן כשנתבטל המצב נתבטל האיסור.

עוד בענין אם האיסורים של קרובות חלים מיד לעולם, וכן בענין איך הוא האיסור של אשת איש.

עי' בקידושין דף מ"ה ע"ב בתד"ה בפירוש אמר מר שדנו בענין אם יכולים לקדש מדרבנן קטנה שהלך אבי' למדינת

הים, והביאו שה"ר מנחם מיוני אסר כי חיישינן שמא יקדשנה האב אלא צריכים להמתין עד שתהי' גדולה ואז תוכל להתקדש, והקשה לו ר"ת שא"כ אם האב נמצא במדה"י תהי' אסורה לעולם מחשש שמא קידשה אבי' במדה"י בקטנותה, והשיב לו ה"ר מנחם שלא חיישינן שמא קידשה כי אזלינן בתר חזקה שהיא פנוי', והרי זה כמו מה שמצינו שאע"פ ש"שמא מת לא אמרינן" אבל בכל זאת "שמא ימות אמרינן", ולכן גם כאן בקטנותה חיישינן שמא יקדש אותה בגדלותה, אבל בגדלותה לא שמא יקדש אותה. וטען עליו ר"ת שגם אם האב עוד חי למה אסור לה להנשא, הלא בכל שעה ושעה מנישואי' נוכל לומר שלא חיישינן שמא קידשה כבר במדה"י, וכן מצינו לענין תרומה שאשת כהן שהלך בעלה למדינת הים ממשיכה לאכול תרומה כי בכל שעה ושעה אמרינן שעוד לא מת. וי"ל שה"ר מנחם מיוני סובר שבשעה שאדם מקדש אשה ואוסר אותה לשוק ומתיר אותה לעצמו וכן אוסר על עצמו את הקרובות, אין הכוונה שהוא עושה את כל החלותים האלו רק על הרגע הראשון, ואח"כ הרי זה ממשיך מעצמו מצד התורה בגלל המצב של אותו רגע, אלא הרי זה נקרא שהוא התיר אותה לעצמו ואסר אותה ואת הקרובות לעולם (רק שאם ימות או יגרש אותה הרי זה יפקיע את האיסור הנ"ל). ומעתה לפ"ז נמצא שכשאנו מתירים לקדש את הקטנה הרי אנו נותנים להבעל כח להתיר אותה לעצמו ולקנות אותה לעצמו לעולם, דהא זוהי צורת חלות קידושין, והרי היכא שהלך אבי' למדה"י ואנו רוצים לקדשה אין אנחנו יכולים לומר

שהיא תהי' מותרת להמקדש גם מחר כי הרי אנו צריכים לחשוש שמא יקדש אותה האב (כמו שאנו חוששים שמא ימות), אשר אם דבר זה יקרה "נמצא בא זה עלי' באיסור אשת איש", וא"כ י"ל שמשום כך א"א לקדשה. והא דאשת כהן שהלך בעלה למדינת הים ממשיכה לאכול תרומה הרי זה משום שהתם אין אנו צריכים להתיר אותה בתרומה מראש לעולם אלא מספיק בזה שאנו מתירים כל אכילה ואכילה בשעתה והרי בכל שעה ושעה אמרינן שלא חיישינן שמא כבר מת.

ועי' בקידושין דף י"ג ע"ב דפרכינן אלא מיתת הבעל מנלן (שמתרת אשת איש), ומתריצינן סברא הוא, הוא אסרה והוא שרתה, ופרכינן והרי עריות דאסר להו ולא שרי להו. וביאר הקו"ש באות מ"ג שהס"ד היתה שהאיסור של אשת איש מתחדש בכל רגע, מפני שהיא עכשיו אשת איש, ולא מפני שנאסרה מתחילה לעולם ומש"ה אם מת הבעל הרי היא מותרת כי מעתה אין סיבה למה האיסור ימשיך להתחדש, ועל זה מסיק הגמ' שם שמעירות חזינן שהוא אוסר אותה לעולם, דהא מטעם זה אין העריות ניתרות לאחר מיתתו.

וע"ע בהמשך דבריו באות מ"ג שם שקאי על הגמ' בדף י"ד ע"א שם דפרכינן מנלן שמיתת היבם מתרת את היבמה לשוק, וכתב וז"ל, וחילוק זה צ"ל בהא דפריך בגמ' מיתת היבם מנא לך, והא דלא אמרינן מהסברא דהוא אסר לה הוא שרי לה כדס"ד גבי אשת איש, והכא ליכא לשנויי והרי עריות (יוכיחו), דקרובות זקוקות מותרות מדאורייתא, וצ"ל דמ"מ גם בלא ראי' אפשר לומר דהאיסור יבמה

לשוק נאסר בפעם אחד לעולם, ואין צריך להתחדש תמיד סיבת הזיקה, אבל קשה דהא בנעשית היבמה ערוה [הרי היא] מותרת לשוק משום דפקעה זיקה, וה"נ במת היבם פקע זיקה, ולמה לא תהא מותרת לשוק, וע"כ צ"ל דבמת היבם אף דפקעה זיקה מ"מ כיון שנאסרה תו לא פקע איסורא בכדי, דאכתי איכא חפצא דאיסורא, דהא מצד עצמה ראוי לאיסור יבמה לשוק, אבל בנעשית ערוה, כיון שאינה ראוי לזיקה, תו ליכא חפצא דאיסורא. ואכתי תיקשי לשיטת תוס' שילהי פרק החולץ דהיכא שנעשית ערוה לאחר שנתקדשה אין קידושין נפקעין, ואילו בנעשית ערוה לאחר שנזקקה, הזיקה נפקעת ומותרת לשוק, ומאי שנא, והי' נראה מזה דשאני איסור זקוקה מאיסור אשת איש, דזיקה לא נאסרת בתחילה [לעולם] כמו באשת איש, אלא האיסור מתחדש תמיד ע"י שהיא זקוקה גם עכשיו, ומש"ה בנעשית ערוה ניתרת ממילא, ולא כן באשת איש שנאסרה מתחילה לעולם, אבל אם נאמר כן, אין מקום לפירכת הגמרא מיתת היבם מנ"ל דמתרת. ושמא י"ל דהא דאשת איש אינה ניתרת כשנעשית ערוה, הטעם הוא משום דקדושת הגוף כיון שחל שעה אחת תו לא פקע, אבל איסור יבמה לשוק אפשר דלא מיקרי קדושת הגוף, ועדיין צריך יישוב עכ"ל.

עוד בענין אם האיסור של אשת אח הוא איסור עולמי עם היתר המתחדש של יבום, וכן האיסור של אשת איש.

עי' ביבמות דף ל"ב ע"ב שבציור

שאחיו נשא אחות אשתו, דאיסור אחות אשתו קדים לאיסור אשת אח, אמרינן שהאיסור של אשת אח יכול לחול על האיסור של אחות אשה מטעם איסור מוסיף, כי מיגו שחל האיסור של אשת אח על האחים האחרים הרי הוא חל גם עליו. והריטב"א שם העיר למה אמרו רק מיגו שחל איסור אשת אח לגבי האחין, ולא אמרו מיגו שחל איסור אשת איש על כולי עלמא חל על האח הזה גם איסור אשת איש וגם איסור אשת אח, ואע"פ שאשת איש הוא שם אחר אבל הלא מוסיף מועיל אפילו בב' שמות. ובאמת יש להוסיף על קושייתו שעדיף באמת להזכיר את המוסיף שיש מצד האיסור של אשת איש כי עי"ז מרויחים שיש כאן איסור מוסיף אפילו בציור שאין לו אחין משא"כ מצד המוסיף של אשת אח הרי בציור שאין לו עוד אחין אין האיסור של אשת אח נקרא איסור מוסיף כי בעינן שהאיסור השני יעשה הוספה בפועל בהציור הזה וכמו שכתב הרמב"ם בפ"ד מהל' שגגות ה"ג על פי הגמרא בכריתות דף י"ד עיי"ש.

ותי' הריטב"א וז"ל, וי"ל שניחא לי' שום חלות דאשת אח עצמו דאיתוסף על אחרים, ועוד דנקט איסור שאר אחים דחמיר טפי דאיתי' אפילו לאחר מיתת אחיהם עכ"ל.

מיהו צ"ע על תירוצו השני דגם האיסור של אשת אח יש לו היתר בהציור של יבום. ויש ליישב בפשיטות שאה"נ רק שכוונת הריטב"א היא שעל פי רוב אשת אח אסורה גם לאחר מיתתה.

מיהו לפי הגדרים שכתבנו לעיל יש לומר שגם בהציור שהיא נופלת ליבום

הרי זה נקרא שנאסרה גם לאחר מיתה משא"כ באשת איש, והיינו משום דמכיון שידוע מראש שכשימות הבעל תהי' אשתו מותרת, א"כ צורת האיסור של אשת איש היא שהקידושין אוסרין את אשתו רק עד שימות, אבל בנוגע להאיסור של אשת אח י"ל שאע"פ שהיא ניתרת לשאר האחין ליבום כשמת בעלה בלי בנים, אבל הלא בשעה שנתקדשה אין הדבר ידוע עוד

שימות בלא בנים, וכן שיהיו כאן התנאים של מצות יבום, וא"כ י"ל שמשום כך צורת האיסור היא שהיא נאסרת על האחין לעולם, רק שאם ימות אח"כ בלא בנים מתחדש אז היתר חדש שמפסיק ועוקר את האיסור, וא"כ י"ל שמש"ה יוצא שהאיסור של אשת איש חשיב יותר קל לעומת האיסור של אשת אח אפילו בצירור שהיא נופלת ליבום.

קדושים

ולא תכחשו (י"ט, י"א).

בענין אם חיובי גזלן ומזיק הם בגדר עונש או בגדר חיובי ממון מדינא.

פירש"י וז"ל, לפי שנאמר וכחש בה, למדנו עונש, אזהרה מנין (כצ"ל ע"י במזרחי), ת"ל ולא תכחשו עכ"ל, וכן היא בתו"כ, והובאה ברייתא זו בב"ק דף ק"ה ע"ב, דע"י בב"ק שם דאמר רב ששת הכופר בפקדון נעשה עליו גזלן וחייב באונסין, ותנא תונא וכחש בה, למדנו עונש, אזהרה מנין, ת"ל לא תכחשו, מאי לאו לעונש ממון, ופירש"י בב"ק שם וז"ל, וכחש בה, למדנו לעונש, דכתיב בתרי"ו והשיב את הגזילה, אלמא קמה לי ברשותי משעת וכחש עד דעביד השבה, וזהו עונשה עכ"ל, פי' וזהו כרב ששת שאמר שכופר בפקדון חייב באונסין. ושוב דחינן שאין הכוונה לעונש ממון אלא לעונש שבועה, כלומר דחייב עונש רק אם גם נשבע לשקר שלא גנב, אבל היכא שלא נשבע אולי באמת אינו חייב עונש, ופירש"י וז"ל, לא, עונש שבועה, האי עונש דענשי קרא להתחייב באונסין משום שבועת שקר היא, אבל אי לא אשתבע לא עכ"ל.

והנה תוס' בב"ק שם כתבו על זה וז"ל, תימה בממון מה שייך לומר לא ענש אא"כ הזהיר וכו' עכ"ל. ולכאורה כוונתם היא להקשות שלא שייך לומר בממון לא ענש אא"כ הזהיר משום שבממון אין התשלומין

בגדר עונש. ועיין בתורת חיים שם שתירץ על קושייתם ששפיר איכא עונש דהיינו זה שהוא נפסל לעדות, דזה חשיב בגדר עונש בגופו ומש"ה שפיר שייך לומר שלא ענש הכתוב אא"כ הזהיר. מיהו צ"ע על דברי התורת חיים דהא עונש זה לא נזכר בתוך הפסוק (אפילו אם נודה דמיקרי עונש).

והנה חזינן שרש"י בב"ק שם בד"ה וכחש בה וכו' הזכיר שהחיוב של והשיב את הגזילה הוא בגדר עונש, וכן חזינן שלהלן שם בד"ה לא, עונש שבועה, הזכיר לשון עונש גם על החיוב תשלומין היכא שנאנס, הרי שבהס"ד כשסברנו שהברייתא מדברת בלי שבועה הזכיר רש"י רק היכא שהפקדון קיים והרי הוא צריך לקיים והשיב את הגזילה ופי' שעל החיוב הזה קאי מאי דתניא עונש שמענו אזהרה מנין, אבל לא הזכיר את החיוב אונסין שיש היכא שהלך לאיבוד, משא"כ כשדוחה הגמ' שהברייתא איירי בעונש שבועה ולאחר שנשבע, נחית רש"י לפרש שהעונש הוא החיוב אונסין. ונראה שטעמו של רש"י במה ששינה את לשונו הוא על פי שיטתו בסנהדרין דף ע"ב ע"א בד"ה אבל לענין וכו' שהטעם למה גזלן חייב באונסין הוא משום שלא גרע משואל שכל הנאה שלו וחייב באונסין עיי"ש, והרי החיוב הזה בודאי אינו בגדר עונש דהא בשואל גופי' אינו בגדר עונש אלא משום שכל הנאה שלו, ומש"ה הזכיר רש"י בתחילה רק בנוגע להחיוב המיוחד של והשיב

רואים שקמה ברשותי' כלומר שהוא באחריותו גם לענין אונסין, ומה שנקרא בגדר עונש, הרי זה בגלל דבר זה ולא בגלל המצוה של והשיב כשהיא בעין.

ועכ"פ הגור ארי' כאן כתב שגם החיוב אונסין של כל גזלן הרי הוא בגדר עונש, ויישב בזה את קושיית תוס' שם. וביאר שם הגור ארי' דהיינו רק בנוגע להחייב אונסין של גזלן, אבל החיוב תשלומין של נזקי ממון ואדם המזיק אינו בגדר עונש כיון שהוא משלם את מה שהזיק, אבל בגזלן הרי חזינן שהוא משלם גם עבור מתה כדרכה אע"פ שהיתה מתה גם בבית הבעלים, וא"כ חזינן דהווי תשלומי עונש ולא תשלומי ממון שהפסיד אותו. מיהו צ"ע מב"ק דף ד' ע"ב דאמרינן שחיובו של גזלן הרי הוא בגדר ממונא ולא קנסא. ואולי ילמד הגור ארי' שהתם קאי רק על החיוב השבה כשהוא בעין דזה אינו בגדר עונש אבל החיוב לשלם דמים כשנאנס הרי זה שפיר בגדר עונש (להיפך מדברי לעיל שוהשיב כשהוא בעין הרי זה בגדר עונש אבל החיוב לשלם דמים הרי זה בגדר ממונא). ורש"י בדף ד' שם בד"ה וגזלן הזכיר באמת.

וע"ע בדף ב' ע"א שם בתד"ה ולא זה וכו' שהביאו את דברי המכילתא דתניא אם על הפתיחה (של בור) חייב, על הכריי' לא כל שכן, אלא ללמדך שאין עונשין ממון מן הדין, וא"כ חזינן מזה שגם תשלומי

הנגזל למדי, או האם מספיק בזה שהוא מודיע להנגזל כשהוא בעירו שהוא יכול לבוא לקחת את שלו.

כשהוא בעין*) שהוא בגדר עונש, אבל בד"ה לא עונש שבועה הרי איירי רש"י בנוגע להא שהכופר בפקדון חייב באונסין לאחר שבועה אפילו למאן דפליג על רב ששת, והרי החיוב הזה אינו נלמד משואל וא"כ החיוב הזה בודאי יכול להיות בגדר עונש.

מיהו עיין בספרי על ב"ק בחלק ב' אות שנ"ו שצדדנו שהחיוב דמים שהוא מתחייב בו ע"י שבועה הרי הוא באמת אותו חיוב קרן של כל גזלן, ואינו חיוב חדש של קרן, כי אינו בגדר עונש על העבירה של שבועה, אלא הרי הוא בגלל שע"י השבועה הרי הוא נעשה גזלן והקרן הרי הוא הקרן של כל גזלן.

גם יש להעיר דהא רש"י בפסחים דף ל"ב ע"א (בד"ה כל היכא) הביא את הפסוק של והשיב גם על היכא שאין הגזילה קיימת והגזלן משלם דמים, והיינו בע"כ משום שהוא סובר שלאחר שילפינן משואל הרי גם תשלומי דמים נכללים בוהשיב, וזהו דלא כהנ"ל שוהשיב הוא בגדר עונש, דהא החיוב דמים אינו משום עונש אלא משום שכל הנאה שלו, וצ"ע.

ובאמת מרש"י בדבריו הנ"ל בב"ק בד"ה וכחש משמע יותר שכוונתו גם שם היא להחייב אונסין דעיי"ש שכתב וז"ל, וכחש בה למדנו לעונש, דכתיב בתרי' והשיב את הגזילה אלמא קמה לי' ברשותי' משעת וכחש עד דעביד השבה וזהו עונשה עכ"ל, ומשמע שמוהשיב

(* ועיי' בספרי שם באות ש"ט שביארתי מה הם הדינים המיוחדים של מצות והשיב כשהגזילה היא בעין, האם הוא חייב ללכת אחרי

נזקי ממון הם בגדר עונש, ובשלמא לפי הרשב"א בדף ב' ע"ב שם בד"ה אבל במחבורת וכו' שהבין שכוונת המכילתא היא דוקא לבור א"כ אולי י"ל שרק בבור איכא גדר של עונש, די"ל שמה שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו חשיב בגדר עונש, ולכן רק בבור אמרו שאין עונשין מן הדין. מיהו הרשב"א עצמו כתב שם טעמים אחרים למה רק בבור אין עונשין מן הדין, וא"כ יוצא שלעולם גם שאר נזקי ממון הרי הם בגדר עונש וז"ל הרשב"א שם, מסתבר לי דלא אמרו כן אלא בנזקי בור מפני שהוא חדוש, וליכא בכולהו נזיקין דכוותייהו, לפי שאין דרכו לילך ולהזיק, ועוד שאינו שלו ואפ"ה עשאו הכתוב כשלו, ועוד שהנזק בא לרשותו של המזיק דהיינו חלל הבור, ואין עונשין מדין כזה שאין לך בו אלא חידושו, אבל שאר נזיקין שממונו הולך ומזיק עונשין בהן מן הדין עכ"ל. ועכ"פ תוס' שם הרי סוברים שדברי המכילתא אמורים לענין כל האבות נזיקין, וגם בדעת התנא של המשנה בריש ב"ק נקטו תוס' שם דהוי בגדר עונש (והנה מה שכתב הגור ארי' בתוך דבריו על נזקי ממון לשון של "עונש ממון" לאו דוקא הוא, א"נ ט"ס הוא וצ"ל "חייב ממון" עיי"ש, שהרי הוא סובר שם שאינו עונש).

ועכ"פ לכאורה בדף ד' שם מבואר דלא כהמכילתא ותוס' דהא אמרינן שם שהאבות של המשנה הרי הן בגדר ממונא ולא קנסא. וע"ע ברמב"ם בפ"ב מהל' נזקי ממון ה"ז שדימה את החייב של נזיקין להלואה שהרי כתב שם שהוא חייב לשלם כמו שחייב לשלם כסף שלוה, וא"כ מבואר דהוי בגדר חייב ממון ולא עונש.

וי"ל שלעולם סיבת החיוב היא כדי להעניש את המזיק ולא בשביל טובת הניזק, רק שצורת העונש שקבעה התורה היא חיוב של ממונא שחל מיד בשעת הנזק ושהמודה בו חייב, ולא חיוב של קנס שהוא בעצם חיוב כספי לשמים רק שהתורה אמרה לתת את הכסף להתובע, וזוהי כוונת הגמ' בדף ד' ע"ב.

והנה באמת לכאורה יש לפרש את קושיית תוס' בדף ק"ה שם בדרך אחרת, והיינו שלעולם מודים תוס' שנאמר בגזילה דין עונש, רק שבכל זאת קשה להו שבעונש ממון לא נאמר הכלל של אין עונשין אלא אם כן מזהירין. תדע, דהא אפילו בתשלומין של קנס, כגון ד' וה' של טביחה ומכירה, הרי הוא חייב אע"פ שלא באה על זה שום אזהרה, והתם הרי זה בודאי בגדר עונש. ויש עוד לפלפל בזה ובאתי רק להעיר.

וע"ע בשט"מ בדף ק"ה שם בשם ר"ת והרשב"א מה שתירצו על קושיית תוס'.

ולא תגזל (י"ט, י"ג).

בענין היכא שגזל בלי לעשות קנין כראוי.

יש לעיין אם עובר בלאו היכא שלקחו מהבעלים אבל לא עשה קנין כראוי, דנהי שאינו מתחייב בהשבה ובאחריות אבל אולי על הלאו הרי הוא עובר.

ועי' בקצה"ח בסי' שמ"ח סק"א שהביא את הגמ' בב"מ דף ס"א ע"ב שלא תגנובו קאי גם על הגונב על מנת למיקט (פי' כדי לצערו אבל דעתו להחזיר) ועל מנת לשלם כפל (פירש"י שהוא רוצה להנות לחבירו אבל חבירו אינו רוצה לקבל, ולכן הרי הוא

רוצה לסבב שיהי' חייב לו כפל כי אז חבירו שפיר יסכים לקבל ממנו את הכפל ועי"ז יצליח להנות לחבירו), וחקר הקצה"ח האם הוא חייב באחריות בכה"ג או לא, הרי שאפילו אם ליכא חיוב אחריות אשר לפ"ז אין קנין גזילה, אבל אכתי שפיר יש לאו.

והנה קרקעות נתמעטו מגזילה מהכלל פרט וכלל שכתוב גבי החיוב של השבה ותשלומין בסוף פרשת ויקרא, וכמבואר בב"ק דף קי"ז ע"ב ובשבעות דף ל"ז ע"ב, וסובר הטור בסוף סי' שע"א שגם אין בקרקעות הלאו של לא תגזול, ומבואר מזה שלא תגזול קאי רק על היכא ששייך קנין גזילהו.

מיהו יש לחלק ולומר דהא דליכא לא תגזול על קרקע אין זה משום שאין לו קנין גזילה, אלא הטעם הוא משום דנקטינן שהכלל פרט וכלל בא למעט קרקעות גם מהלאו, משום היותן קרקעות ולא משום שאין כאן קנין גזילה, אשר לפ"ז יוצא שהיכא שגזול מטלטלין בלי לעשות קנין הרי הוא שפיר עובר על הלאו.

ועי' עוד בקצה"ח בסי' שמ"ח סק"ב שדייק מרש"י בב"מ דף י' ע"ב שגנב צריך לעשות מעשה ולא סגי בקנין בלי מעשה (כגון היכא שהבהמה נכנסה לתוך חצירו וננעל עלי' הפתח מאליו ובעל החצר ראה ונתכוין לקנותה בגניבה ע"י קנין חצר), ונקט הקצה"ח שם שכן הוא גם בנוגע להחיוב של קרן, ולא רק לענין כפל, ובב"מ דף כ"ו ע"ב בד"ה עובר משום השב תשיכם כתב רש"י שגם לא תגזול ליכא בלי מעשה, הרי שקנין בלי מעשה

ממועט מהכל, ואנחנו חוקרים על מעשה בלי קנין.

בצדק תשפט עמיתך (י"ט, ט"ו).

בענין החיוב לדון לכף זכות.

פירש"י זו"ל, הוי דן את חבריך לכף זכות עכ"ל. וכן איתא בשבועות דף ל' ע"א. ובפרק א' מאבות תנן והוי דן את כל האדם לכף זכות. ויש בענין זה כמה שיטות וכמו שנבאר.

א. שיטת הרמב"ם.

בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות באבות שם מבואר שאם הנחשד הוא ידוע לצדיק מפורסם, או "ראוי" לדונו לכף זכות אפילו אם הוא צד רחוק מאד.

והנה יתכן שכוונת הרמב"ם היא רק משום מדת חסידות, אבל מצד הדין די במה שאינו מכריע לחובה, דלהכריעו לחובה אסור מדינא, וזהו כוונתו במש"כ שם "ואין מותר לך לחשדו" כלומר אסור לחשדו ולהכריע לרעה אלא ישאר הדבר שקול, ועל "לחשדו", כלומר להכריע לרעה, הביא שהחושד בכשרים לוקה בגופו.

ברם התשב"ץ בספרו מגן אבות על פרקי אבות שם הביין שכוונת הרמב"ם במש"כ שראוי לדון לכף זכות אפילו אם הוא צד רחוק מאד היא לחייב מדינא לדונו לזכות, ומבואר שאסור שישאר הדבר אצלו שקול, ולפ"ז זהו הכוונה ב"אין מותר לך לחשדו". והתשב"ץ הביא על דבר זה שהחושד בכשרים לוקה בגופו,

וגם כשנשאר אצלו הדבר שקול הרי זה בגדר "חושד".

עוד ביאר הרמב"ם שאם הוא רשע מפורסם, לא ידון אותו לכף זכות אפילו אם הצד חובה הוא צד רחוק. מיהו לא כתב שם מפורש שמותר לו להכריע להדיא לצד חובה, אבל כן הבינו רבינו יונה והמגן אבות מדבריו, עיין בדבריהם שם על המשנה.

עוד ביאר הרמב"ם דמה שאמרו הוי דן את כל האדם לכף זכות, הרי זה בגדר מדת חסידות, והרי זה איירי באדם שאינו ידוע אם הוא צדיק או רשע, וכן המעשה הוא בלתי מכריע לאחד משני הצדדים. ומדבריו מבואר שאם המעשה מכריע הרי הוא רשאי להכריע לפי ראות המעשה אפילו לצד חובה, ויש לפרש אפילו כשהדבר נוטה רק קצת לצד חובה (ברם אולי יש לדחות ולומר שרשאי רק להשאירו בספק השקול). ועוד משמע שאם המעשה נוטה לזכות הרי הוא חייב מדינא להכריעו לצד זכות.

ובספר חפץ חיים בהפתיחה במנין העשין אות ג' כתב שדוקא באדם שאין מכירין אותו הרי זה רק בגדר מדת חסידות לדונו לכף זכות, אבל באדם הידוע לבינוני חייבים מדאורייתא לדונו לכף זכות, והיינו דאמרינן בשבועות דף ל' ע"א בצדק תשפוט עמיתך הוי דן את חברך לכף זכות, וכן הביא הרמב"ם בספר המצות במצות עשה קע"ז שדבר זה הרי הוא בכלל המצות עשה ההיא (ועיין עוד שם בהל' לשון הרע כלל ג' בבאר מים חיים אות ט' שביאר שכוונת הרמב"ם היא לומר רק ש"נכנס בכלל המצוה" ואילו שיטת רבינו יונה היא דהוי בגדר עיקר מצוה, וצ"ב).

והוסיף שם החפץ חיים שלפי זה מדויק למה התנא אמר לשון של הוי דן את כל האדם לכף זכות, ואילו התם בשבועות איתא הוי דן את חברך, והיינו משום דאיירי באמת בשני דברים שונים, דהמשנה באבות איירי באדם שאין מכירים אותו ואילו הברייתא בשבועות איירי בידוע לבינוני.

והנה הרמב"ם הביא את המשנה של הוי דן את כל האדם וכו' דוקא בנוגע לתלמיד חכם בפ"ה מהל' דעות ה"ז, וי"ל דהיינו משום שמכיון שהוא רק בגדר מדת חסידות וכמש"כ הרמב"ם, א"כ שוב אמרינן שלא עם הארץ חסיד (עי' כעין זה בספרי על אבות באות רכ"ד).

מיהו ראיתי בספר חסידים בסוף אות ל"א שכתב וז"ל, והוי דן את כל האדם לכף זכות וזהו שאמרה תורה בצדק תשפוט עמיתך עכ"ל, הרי שהוא סובר שהמצות עשה כוללת גם את דברי התנא באבות שם, וכן מבואר בתחילת דברי המגן אבות שם, וזהו דלא כהרמב"ם, דהא הרמב"ם כתב שהמשנה איירי במדת חסידות ואילו בגמ' בשבועות איתא שהוא בכלל המצוה של בצדק תשפוט עמיתך וא"כ בע"כ צ"ל שלא איירי באותו סוג אדם וכמו שביאר החפץ חיים.

והחרדים בחלק מ"ע פרק ד' אות נ"ז קרא להוי דן את כל האדם לכף זכות בשם "מצוה" וא"כ משמע דהוי מדינא ולא רק מדת חסידות. מיהו לא ביאר החרדים שם מה היא המצוה.

והנה לפי דברי החפץ חיים הנ"ל בשיטת הרמב"ם צ"ע למה לא הביא הרמב"ם להלכה בהיד החזקה גם שיש

מצות עשה לדון את הידוע לבינוני לכף זכות, דהא בפ"ה מהל' דעות לא הביא אלא דברי המשנה שיש מדת חסידות לדון את כל האדם לכף זכות ולא הביאו שם אלא בנוגע לתלמיד חכם לחוד וכהנ"ל. וקשה לומר שמספיק במה שכתב בפכ"ג מהל' סנהדרין ה"י כתב וז"ל, ולעולם יהיו בעלי דינין לפניך כרשעים ובחזקת שכל אחד מהן טוען שקר, ודון לפי מה שתראה מן הדברים, וכשיפטרו מלפניך יהיו בעיניך כצדיקים כשקבלו עליהם את הדין, ודון כל אחד מהם לכף זכות עכ"ל.

ב. שיטת רבינו יונה באבות בדבריו על המשנה שם.

והנה רבינו יונה על המשנה שם כתב וז"ל, זה מדבר עם אדם שאין יודעין בו אם הוא צדיק ואם הוא רשע, ואם מכירין אותו והוא איש בינוני, פעמים עושה רע ופעמים עושה טוב, ואם יעשה דבר שיש לדונו לכף חובה ויש לדונו לזכות בשיקול, או אפילו לפי הנראה נוטה לכף חובה יותר, אם משום צד ענין יכול לדונו לזכות, יש לו לומר לטובה נתכוין, אבל אין הדברים בצדיק גמור ולא ברשע גמור, כי בצדיק אפילו במעשה שכולו רע ונוטה לכף חובה מכל עבר, ידינהו לטובה לאמר כי שגגה היתה וכו' והנה ניחם והביט וביקש מחילה וכו' עכ"ל.

ומלשונו נראה שיש חילוק בין אדם שאינו ידוע לבין בינוני, והיינו שבאדם שאינו ידוע צריכים לדונו לכף זכות רק בספק השקול וכמו שכתבנו בדעת הרמב"ם, אבל באדם הידוע להיות בינוני הרי הוא צריך לדונו לכף זכות אפילו אם

המעשה נוטה לחובה (ובאמת כן משמע בשבת דף קכ"ז ע"ב דהוי לכל הפחות משום מדת חסידות, דהא משמע דאירי שם בסתם אדם בינוני והי' נוטה הרבה לחובה). ברם מלשונות הרמב"ם אין שום הכרח לחלק בין אדם שאינו ידוע לבין ידוע לבינוני, אלא לעולם י"ל שבשניהם אין דנין לכף זכות אלא בספק השקול, אבל אם אינו שקול, לעולם י"ל שהמעשה מכריע אפילו בידוע לבינוני.

ועוד מבואר בדברי רבינו יונה שבצדיק אפילו אם כולו אומר רע, רק שיכולים לתלות בשגגה, הרי הוא חייב לתלות כן. ברם מדברי הרמב"ם משמע שראוי לדונו לכף זכות רק בספק שאינו שקול אבל לא בכולו אומר רע. מיהו אולי המשמעות הנ"ל מדברי הרמב"ם קאי על היכא שגם א"א לתלות בשגגה או תשובה. (ועכ"פ רבינו יונה כתב שהרמב"ם סובר כדבריו, מיהו אולי לא קאי שם על דין זה עיין שם בלשונו).

והנה בענין מש"כ רבינו יונה שבצדיק הרי אנו תולים גם בשגגה ראיתי בספר חפץ חיים בהל' לשון הרע בכלל ד' סעי' ג' שכתב שגם בבינוני הרי אנו תולים שהי' בשגגה. ולכאורה צ"ע דהא מדברי רבינו יונה משמע שבבינוני הרי אנו תולים רק שלא עשה את המעשה, אבל אם עשה את המעשה, שוב אין תולים שהי' בשוגג. מיהו אולי יש לדחות שלעולם גם בבינוני תולים שעשה בשוגג, רק שכוונת רבינו יונה היא שבצדיק תולים כן אפילו אם הדברים מראים שהי' מזיד.

ובענין מה שכתב רבינו יונה שתולים גם שעשה תשובה עיין בספר חפץ חיים שם

בסעיף ד' ובבאר מים חיים סקי"ד וי"ח שכתב שאפילו בצדיק צריכים מיהא להוכיחו כי לענין זה צריכים לחשוש שמא לא שב, ודלא כדברי היד הקטנה שהביא שם, אבל בודאי אסור לשונאו כי גם לענין זה צריכים לתלות שכבר שב, מה שאין כן בבינוני מותר לשונאו אם התרה בו, אבל אסור לספר עליו לשון הרע כי לענין זה חיישינן גם בבינוני שמא שב כמו שמבואר בסעיף הנ"ל, ועוד שהרי הוא עדיין נקרא בכלל עמך (לא תלך רכיל בעמך) עכ"ד החפץ חיים. מיהו בכלל ג' סעיף ז' משמע שבאדם בינוני אינו חייב משום לשון הרע כל עוד שאינו נוטה יותר לכף זכות עיין שם, וצ"ע. ובהל' רכילות כלל ה' בבאר מים חיים סקי"ח צידד בדבר.

ג. שיטת רבינו יונה בשערי תשובה.

והנה מלשונו של רבינו יונה בשערי תשובה בשער ג' אות רי"ח משמע דלא כמשמעות לשונו באבות שם, אלא משמע שגם באדם בינוני אינו חייב לדונו לכף זכות אלא בספק השקול, ובצדיק אינו חייב אלא היכא שהדבר נוטה יותר לצד חובה, אבל לא באופן שכולו אומר חובה, וז"ל שם, והנה כי תראה אדם אשר ידבר דבר או יעשה מעשה ויש לשפוט דברו ומעשהו לצד טובה ולצד הזכות, אם האיש ההוא ירא אלקים נתחייבת לדון אותו לכף זכות על דרך אמת גם כי יהי' הדבר קרוב ונוטה יותר אצל הדעת לכף חובה, ואם הוא מן הבינונים אשר יזהרו מן החטא ופעמים יכשלו בו, יש עליך להטות הספק

ולהכריעו לכף זכות כמו שאמרו ז"ל הדין את חבירך לכף זכות המקום ידנו לכף זכות, והיא מצות עשה מן התורה שנאמר בצדק תשפוט עמיתך, ואם הדבר נוטה לכף חובה יהי' הדבר אצלך כמו ספק ואל תכריעהו לכף חובה.

והנה בספר חפץ חיים בהל' לשון הרע בכלל ג' בבאר מים חיים סקי" כתב שדבר זה שישאר אצלו ספק הרי הוא בגדר מדה טובה בעלמא ולא מצד הדין כי המציא משני מקומות בש"ס שהיו דנים לחובה. ובסוף הס"ק שם כתב שמצד מדה טובה הרי הוא צריך אפילו לדונו לכף זכות, ולא רק שלא לדונו לחובה. ברם, מלשון רבינו יונה שם לא משמע כן, אבל כן משמע מלשונו על המשנה באבות שם, ואולי כוונתו בדבריו על המשנה היא לומר דהוי גם חיוב, וכמו שכתבנו לעיל).

ואולי בדבריו בשערי תשובה סובר רבינו יונה כמו שצדדנו לעיל שההיא דמס' שבת הרי זה משום מדת חסידות, וס"ל שזהו מדריגה יותר גדולה מסתם מדה טובה, ואת הדבר הזה לא ראה לנכון להביא.

ד. דברי הספר חסידים.

ועיין עוד בספר חסידים בסי' תרמ"ד שכתב וז"ל, ההולך עם הטובים אע"פ שאינך יודע מה בלבו תכריעהו לכף זכות עכ"ל. וצ"ע למה כתב כן רק על ההולך עם הטובים ולא גם על אדם שאינו ידוע. גם צריכים לעיין אם לשונו הנ"ל כולל אדם בינוני או האם רק צדיק.

ואולי איירי באמת באדם שאינו ידוע, רק שצריך לדונו לכף זכות רק כשהוא נולך עם טובים, כלומר כשאתה רואה שהוא מתחבר לטובים ולא לאנשים רעים.

עוד בענין הוי דן את כל האדם לכף זכות.

א. רש"י בשבת דף קכ"ז ע"ב בד"ה ה"ג הני נמי וכו' כתב בבאור דברי הגמ' שם דהוי דן את חבריך לכף זכות הרי הוא בכלל הבאת שלום בין אדם לחבירו (שהרי הוא משכין שלום בין עצמו לבין חברו על ידי זה).

ועיין עוד בחרדים בחלק המצות עשה פרק ד' אות נ"ז שכתב וז"ל, בקש שלום ורדפהו דאורייתא היא, דאפילו בשעת מלחמה צוה ית' להקדים שלום וכו', ומנא סמ"ג במצות עשה וכו', והרצוה לזכות במצוה זו יזהר במצוה אחרת והוא לדון כל אדם לכף זכות תמיד עכ"ל, ומדבריו משמע שאין בעצם העובדא שהוא דן לכף זכות תופעה של הבאת שלום, אלא שע"ז יזכה במקרה אחר להמצוה של הבאת שלום.

ב. עיין ברבינו יונה בשערי תשובה בסוף שער ג' בנוגע למי שהוא רגיל תמיד לדון לכף חובה.

ג. החרדים בחלק מצות עשה פרק א' אות ל' כתב דמאי דאמרינן שיהא כל אדם בעיניך כליסטים הרי זה איירי קודם המעשה, אבל לאחר המעשה הוי דן לכף זכות. ועי' בדברי הרמב"ם שהבאנו לעיל

בתחילת דברינו בענין זה בסוף סק"א.

ד. יש לעיין אם חייבים לדון גם גוי לכף זכות. ונראה פשוט שהפסוק של בצדק תשפוט עמיתך איירי רק בישראל כי עמיתך הוא רק ישראל. מיהו אכתי יש לחקור בנוגע להמדת חסידות לדון את כל האדם לכף זכות, אפילו אם אינו מכירו (עיין בזה לעיל כאן) האם זה כולל גם גוי (ובגוי גם אם הוא מכיר אותו).

דברי שו"ת מהרי"ל דיסקין על הוי דן לכף זכות.

הנני מעתיק את מה שמצאתי בספר מהרי"ל דיסקין בעמוד נ"ד ע"ב (עמוד 108).

(א) לכאורה עינינו רואות ההיפוך (מהכף זכות, וא"כ למה נאמין להיפך ממה שענינו רואות), ואם למצוה בעלמא (כלומר שננהג כן בגלל המצוה), איך נעשה שקר בנפשינו (לדונו לכף זכות).

(ב) ידוע מה שכתב החובת הלכות להחזיק טובה על הכושת שהוטבע, שאם לא כן לא היו בני אדם מקיימין אף כיבוד אם.

(ג) ולדעתי זה כוונת אמרם (ריש תענית) מי שהוא עז פנים לסוף נכשל בעבירה, והיינו שעל כרחק אינו צדיק גמור, שא"כ לא הי' עז פנים, והלא זו היא ממדות חכמים (וא"כ אם הי' צדיק גמור בודאי הי' חדור מדה זו של חכמים), ואם דלא נפיק מכלל בינונים (כלומר דאע"פ שאינו צדיק גמור אבל אכתי הרי הוא בגדר בינונים), אכתי כיון דפרץ גדר הכושת מי יעצור בעדו

(כלומר דכיון שאין לו בוששה לבסוף ירשיע ולא יהי אפילו בגדר בינוני).

ד) ומפורש אמרם: סימן טוב לאדם שהוא ביישן לא במהרה הוא חוטא.

ה) בזה נבחין, עיר שיש יו"ד יהודים, ואחד חטא ר"ל, ע"כ פרץ גדר הבוששה לגמרי, לא כן השני שיחטא כמו כן, אינו צריך לעזות כל כך, כי לא לבד שאינו מתבייש רק בפני ח', אף גם הרי יש לו מסייע, וחלילה הג' שיחטא אינו עז פנים כ"כ, כללו של דבר הה' שיחטא אין צריך לעזות כלל כי אם לפרוק עול מלכות שמים. וזהו ענין חילול ה' שהחוטא בפרהסיא מחליש עוצם הפחד והחרדה והבושה מעון אשר הוטבע באדם, והוא על דרך מכשול לרבים.

ז) ומובן אות א', דחז"ל יעצונו לדון לכף זכות, למען לא ימצא לנו פתח בלבבינו לפרוץ גדר הבוששה, וכאשר נחקק על לבבינו שכולם צדיקים איככה יערב אח"כ להקדיה תבשילו, לא כן כאשר ימצא בכל אחד שמץ דופי כי אז עלול ליכשל ח"ו באין מושל ברוחו.

לא תשנא את אחיך בלבבך (י"ט, י"ז).

שיטת הרמב"ם על היכא שגילה לו שנאתו ואינה שנאה שבלב.

הנה הרמב"ם בפ"ו מהל' דעות ה"ה כתב וז"ל, כל השונא אחד מישראל בלבו עובר בלא תעשה שנאמר לא תשנא את אחיך בלבבך וכו', ולא הזהירה תורה אלא על שנאה שבלב, אבל המכה את חבירו והמחרפו אע"פ שאינו רשאי אינו עובר משום לא תשנא עכ"ל. ומקורו הוא מהא

דאמרינן בתורת כהנים ובערכין דף ט"ז ע"ב לא תשנא את אחיך בלבבך, יכול לא יכנו ולא יסטרנו ולא יקללנו, ת"ל בלבבך בשנאה שבלב הכתוב מדבר, וכתב הכסף משנה וז"ל, מאחר שאינו מכהו משנאתו אותו, אינו עובר משום לא תשנא עכ"ל. וי"ל שכוונת הכסף משנה היא כפירש"י בערכין שם דאיירי במכהו לשם תוכחת, וזוהי כוונת הכסף משנה במה שכתב שאינו מכהו משנאתו. וגם י"ל שכוונתו היא אפילו להיכא שהוא מכהו סתם, דהיינו שלא לשם תוכחה וגם לא מתוך שנאה אלא משום שהוא אוהב להכאיב לאנשים, וקמ"ל שאע"פ שזה בגדר מעשה של שנאה אבל מכל מקום אכתי אינו עובר כיון שחסר התנאי של שנאה שבלב.

ובאמת מדברי הרמב"ם נראה דאיירי באופן שאינו מכהו לשם תוכחה, דהא כתב בסתמא שאינו רשאי וכו' ואילו לשם תוכחה הרי לפעמים הרי הוא שפיר רשאי וכמו שנביא להלן בסמוך. ובאמת גם בדעת רש"י י"ל שאם הוא מכהו סתם אינו עובר על לא תשנא כיון שאינו שונאו, רק שנקט רש"י שהוא מכהו לשם תוכחה משום דס"ל שמשמעות הברייתא היא שמותר גם לכתחילה להכותו ואין בזה שום נדנוד של מדה רעה, וכן נר' שהבין הגר"א מדברי רש"י שאין בזה שום קפידא כלל דעי' בדבריו בחושן משפט סי' תכ"א סק"כ שציין לדברי רש"י הנ"ל על דברי המחבר והרמ"א שם שמותר להכות כדי לאיפרושי מאיסורא דגם שם אין בזה שום נדנוד של מדה רעה.

והנה כל זה הוא לפי דרכו של הכסף משנה דס"ל דאיירי הרמב"ם בשלא לשם

שנאה. אמנם לכאורה נראה שלעולם כוונת הרמב"ם היא אפילו בלשם שנאה ממש, רק דס"ל שמכיון שהודיע לו שהוא שונאו, שוב אינו עובר בלא תשנא, כיון שאינה שנאה שבלב, דעל שנאה שבלב דוקא הוא דאזהר רחמנא מפני שאין חברו יודע לשמור ממנו, וכוונת הרמב"ם היא דמכיון שמכחו, ועל ידי זה הלה מכיר בשנאתו, שוב אינו עובר מאחר שיצאה שנאתו מכלל שנאה שבלב. וכן היא שיטתו בספר המצות בלא תעשה ש"ב שכתב וז"ל, הזהיר משנאו קצתנו את קצתנו והוא אמרו לא תשנא את אחיך בלבבך, ולשון ספרא (כצ"ל) לא אמרתי אלא שנאה שבלב, אמנם כשהראה לו השנאה והודיעו שהוא שונא אותו אינו עובר על זה הלאו, אבל (עובר) על לא תקום ולא תטור, ועובר על עשה והוא אמרו ואהבת לרעך כמוך, אבל שנאת הלב הוא חטא חזק יותר מן הכל עכ"ל, הרי להדיא דס"ל שכשהוא מודיעו אינו עובר בלא תשנא, וכן כתב החינוך במצוה רל"ח, והביאו על זה הרמב"ם והחינוך את הברייתא הנ"ל בערכין ובספרא, ומבואר שהם מפרשים שהברייתא הנ"ל אתי לאפוקי שנאה גלוי.

ובשאלתות בפר' וישב שאילתא כ"ז בתחילתו משמע כהכ"מ שאם הוא מכהו מחמת משנאתו כ"ש שהוא עובר בלא תשנא וכמו שביאר ההעמק שאלה שם.

והנה יש להסתפק בלשונו של הרמב"ם

בספר המצות שם אם ס"ל שעוברים בלא תטור גם על שנאה שבלב. ואם נאמר שעוברים א"כ פשיטא שהוא חייב לגלות לו את שנאתו, כי הרי הוא ניצל על ידי זה מהלאו של לא תשנא, אבל אם נאמר שאין עוברים בלא תטור על שנאה שבלב, א"כ נהי שכשהוא מודיעו הרי הוא מוריד מעליו את הלאו של לא תשנא, אבל מכל מקום הרי מעתה הרי הוא עובר בלא תטור, ונהי שלא תשנא הוא "חטא חזק יותר מן הכל", אבל מכל מקום מי יימר שיש לו רשות להמיר לאו בלאו אפי' מחזק לקל.

שוב ראיתי בספר חפץ חיים בחלק הלאוין בבאר מים חיים אות ח' שהוכיח מלשונות הרמב"ם (בסוף הל' דעות) ורבינו יונה והחינוך שעוברים על לא תטור גם בלב לחוד (וכן כתב היד הקטנה על פ"ו מהל' דעות).

והנה שמעתי ששיטת הגר"י מסלנט היתה שאסור לבקש מחילה על לשון הרע כי הרי הוא מצער את חברו בזה שהוא מודיעו שדיבר עליו לשון הרע, ואסור לו לצערו בכדי להשיג מחילה נודלא כפסקו של החפץ חיים בהל' לשון הרע סוף כלל ד' בשם רבינו יונה[*]. ולפי זה לכאורה הי' נראה שאסור לו להודיעו את שנאתו משום שהוא מצערו על ידי זה. מיהו יש לחלק דשאני בנוגע לשנאה דאדרבה הרי הוא עושה טובה לחבירו שהרי מעתה יוכל לשמור את עצמו. ועוד דשאני הכא שע"י

בספר חפץ חיים שבכל גוונא הרי הוא צריך לפרט את מה שעשה לו.

מיהו יש לדחוק שכוונת המגן אברהם היא לכגון היכא שחבירו יודע כבר מה שחטא לו רק שהוא מתבייש מהזכרת הדברים, ולכן כתב שם שלא יפרט

*) והנה המגן אברהם בריש סי' תר"ו כתב וז"ל, בשעת מחילה צריך לפרט החטא שחטא לחבירו (ב"ח), ונ"ל דאם חבירו מתבייש בזה לא יפרוט אותו עכ"ל, והביאו המשנה ברורה שם בסק"ג, וזה נראה דלא כדבריו בספר חפץ חיים דהא משמע

שאינו מודיעו הרי הוא ממשיך לעבור על הלאו עוד ועוד.

ובסוטה דף ג' ע"א תניא ראבי"א אומר כלפי שאמרה תורה לא תשנא את אחיך בלבבך, יכול כגון זו, ת"ל ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו, פי' שבכהאי גוונא מותר להכניס את עצמו לשנאה ותגר (עיי' שם ברש"י) כדחזינן מהא דמותר לקנא.

כיון שגם בלא לפרט הרי יוכל להשיג מחילתו, אבל היכא שלא יוכל להשיג מחילתו בלי שיפרט לו מה שחטא לו, אכתי י"ל שהוא צריך לפרט.

וראיתי בספר תנועת המוסר בחלק א' עמוד 363 בזה"ל, נתעורר לפניו (לפני רבי ישראל מסלנט) שאלה אם אדם אשר חטא כנגד חבירו בצניעא בלשון הרע ברכילות וכדומה, מותר לו לפייס אותו ולבקש את סליחתו ולגלות לו באותו זמן שסיפר עליו וניבל את שמו, (והשיב) אם אמנם לגבי עצמו יש לו רשות להינקות מעון חמור על ידי אותו פיוס - אין לו רשות בגלל טובתו להדאיב את לב חבירו ולחסד את עצמו על חשבון צערו של הזולת עכ"ל. ובהערה שם הוסיף בזה"ל, מפי תלמידים וותיקין, וראה במכתב של ר' נפתלי אמסטרדם לרעו ר' יצחק בלזר ב"תבונה", ירושלים תש"ג חוברת ז', שהם כנראה ישבו על מדוכה זו, ור' נפתלי מביא דברי המגן אברהם בריש סי' תר"ו עכ"ל.

ובחוברת "שבת קודש" של עיתון יתד נאמן של ערב ש"ק וילך, ה' תשרי תשע"ו בעמוד 7 ראיתי בשם רבי שלמה זלמן אויערבך ובשם רבי נסים קרליץ ליישב את הסתירה בין דברי המ"ב בספר חפץ חיים בשם רבינו יונה ובין דבריו בסי' תר"ו בשם המגן אברהם, והנני מביא את הלשון שם.

"ומרן הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה עשיית עמוד מ"ה הערה 42 כתב לתרץ, שמה שכתב המשנה ברורה שאסור מדובר כשחבירו יתבייש מכך, ומה שכתב כאן בחפץ חיים מדובר כשלא יתבייש אלא רק יגרם לו צער, שאז מותר לגלות לו שסיפר עליו לשון הרע."

"ומרן הגר"ג קרליץ שליט"א (חוט השני יוה"כ עמוד ק"ו הערה י') כתב לחלק, שבאופן שמצטער חבירו אם יגלה לו ודאי שלא הותר לגלות, ולא עלה על דעת רבינו יונה (שהביא החפץ חיים כראי

ולכאורה צ"ע מזה על דברי הרמב"ם והחינוך, דהא מכיון שקינא א"כ גם בלאו הכי אינו עובר. ואולי י"ל שהראי"ה היא מהא דעובר עליו רוח קנאה מקודם שקינא דמשמע שגם זה הי' בהיתר אע"פ שאז הרי שנאתו היא רק בלב. מיהו מלשון רש"י שם משמע שהמדובר הוא בעצם הקינוי. ברם אולי הרמב"ם והחינוך אינם

לדבריו להחזיר אונאת דברים דאורייתא בשביל מצות התשובה, ומה שכתב כאן שמותר, דוקא כשאין צער לחבירו בזה, וכגון שכבר עבר זמן רב מאז שדיבר עליו, ועכשיו לא מרגיש חבירו כלל צער מכך ונשכח ממנו הענין [אף שבשעתו כשסיפר עליו הי' לו צער מזה]."

"ומובא (מאיר עיני ישראל ח"ו כעמוד 353, שו"ת אז נדברו ח"ז סימן ס"ה - ס"ו) שמרן החפץ חיים נתן למרן הגר"י מסאלאנט לעבור על ספרו, ואח"כ כשבא אליו מרן החפץ חיים, אמר לו ר' ישראל שיש לו קושיא עצומה על הכתוב בכלל ד' סעיף י"ב, שאינו יודע מה ההיתר לגלות לחבירו מה שאמר עליו ולצער, וענה לו מרן החפץ חיים שהביא דין זה מהשערי תשובה [כמבואר כאן בבאר מים חיים ס"ק מ"ז - מ"ח], ולמעשה לא הסכים עמו רבי ישראל [עוד מובא שם, שלאחר כל זאת ביקש מרן החפץ חיים מרבי ישראל שיכתוב לו הסכמה לספר וידגיש שזה חוץ מסעיף י"ב כלל ד', ואמר לו ר' ישראל שאינו יכול לעשות זאת כיון שישנם שאינם קוראים את כל נוסח ההסכמה, ונמצא שיעבור על לפני עיור]."

"וראה עוד מה שדן בספר לתשובת השנה [פ"ב ה"ה אות ג'], מדוע לא הביא מרן הגר"י מסאלאנט ראי' לדבריו מדברי המגן אברהם בסי' תר"ו כמובא בתחילת ההערה. וראה מה שהביא בספר מאיר עיני ישראל (עמוד 153) לדון בעוד ראי' לדברי מרן החפץ חיים, ומה שכתב על כך הגר"ש קוטלר. וראה עוד בקובץ מרפא לשון (תשנ"ו מאמר מאת הגר"א וינטר) מה שכתב לתרץ קושיית מרן הגר"י על מרן החפץ חיים."

ובספר מועדים וזמנים ח"א סי' נ"ד כתב ששמע מהרב דסלר זצ"ל שבכה"ג יאמר לחבירו שאם חטא נגדו הרי הוא מבקש על הכל סליחה.

מפרשים כרש"י אלא הרי הם מפרשים שהכוונה היא להרוח קנאה מקודם.

גם י"ל דמה שהוא מקנא לה, ורב עמה, עדיין אינו נקרא שנאה, כיון שאינו מודיע את שנאתו בפירושו, ולכן היינו חושבים שלא יקנא לה כיון שעל ידי זה יוכל לבוא לידי שנאה בלב.

ולא תשא עליו חטא (י"ט, י"ז).

בענין מלבין פני חברו ברבים.

פירש"י וז"ל, לא תלבין פניו ברבים עכ"ל.

ועי' ברמב"ם בפ"ו מהל' דעות ה"ח שכתב שאסור להכלים משום קרא דולא תשא עליו חטא וז"ל, המוכיח לחבירו תחילה לא ידבר לו קשות עד שיכלימונו שנאמר ולא תשא עליו חטא מכאן אמרו שאסור להכלים את ישראל וכל שכן ברבים, ואע"פ שהמכלים את חבירו אינו לוקה עון גדול הוא, כך אמרו חכמים המלבין פני חברו ברבים אין לו חלק לעולם הבא, לפיכך צריך האדם להזהר שלא לבייש את חבירו ברבים בין קטן ובין גדול, ולא יקרא לו בשם שהוא בוש ממנו עכ"ל.

וכבר הארכנו בענין המלבין פני חברו ברבים לעיל בפרשת וישב על הפסוק והיא שלחה אל חמי' (ל"ח, כ"ה).

לא תקום ולא תטור (י"ט, י"ח).

עי' בהטעם שכתב החינוך לזה הובא לעיל בפרשת וישב, וכן במה שכתב החפץ

חיים בשמירת הלשון הובא לעיל בפרשת מצורע.

ואהבת לרעך כמוך (י"ט, י"ח).

בענין אם שייך בתורה מושג של "יסודות" חשובים שדברים אחרים בתורה בנויים עליהם.

בספרא איתא בשם רבי עקיבא שואהבת לרעך כמוך הוא כלל גדול בתורה.

והנה הרמב"ם בפיה"מ בסנהדרין בריש פרק חלק קבע שיש י"ג יסודי הדת, והאברבנאל בספרו ראש אמנה משיג עליו וכתב שבדת אלוקי אין מקום בשביל מושג כזה של יסודות וטפלים משום שהכל ניתן מרועה אחד בבת אחת, והרמב"ם כתב את מה שכתב משום שהי' מושפע מחכמות הטבע, ובחכמות הטבע הדרך היא לחפש את היסודות ומתוכם להוציא את הפרטים.

והנה במשניות מצינו שחכמים העמידו את הדברים על כללים, וכגון במגילה דף כ' ע"ב דתנן זה הכלל דבר שמצותו ביום כשר כל היום. מיהו בכל המקומות הנ"ל פריך הש"ס כללא לאתויי מאי ומשני, וא"כ משמע שאין תועלת ביצירת כללים אלא א"כ ע"י זה מחדשים איזו שהיא הלכה למעשה, אבל עכ"פ משמע שיש מושג של כללים.

ברם התם אין זה בגדר יסוד שהרבה דברים בנויים עליו, אלא הרי זה בגדר כלל שהרבה פרטים כלולים בו. מיהו לפי רבי עקיבא ואהבת לרעך כמוך הוא בגדר "כלל" שדברים אחרים בנויים עליו שהרי לא שייך לומר שואהבת לרעך כמוך הוא

בגדר "כלל" שהרבה פרטים בתורה כלולים בו.

ובמס' שבת דף ל"א ע"א מסופר ששמאי דחה את הגר שרצה ללמוד כל התורה על רגל אחת, ואילו הלל אמר לו דעלך סני, לחברך לא תעביד, זו היא כל התורה כולה, ואידך פירושה הוא, זיל גמור, ולפי דברינו לעיל י"ל ששמאי דחה אותו משום שסבר שאין מושג כזה של יסודות שיתר התורה בנוי עליו, ומושג זה בא לו להגר מחכמות חיצוניות ומש"ה דחה אותו מגירות, כי כנראה ראשו עוד מלא המושגים של גוים, ואילו הלל סבר ששפיר שייך מושג כזה גם בתורה וכרבי עקיבא והרמב"ם.

את שבתתי תשמרו ומקדשי תיראו אני ה' (י"ט, ל') [א].
בענין אם מורא הר הבית הוא מהתורה או מדרבנן.

עי' במאירי ביבמות דף ו' ע"א בד"ה יראת וכו' שכתב שמהתורה החיוב של מורא מקדש הוא רק מן העזרה ולפנים, אבל החיוב של מורא הר הבית הוא רק מדרבנן. מיהו מלשון הרמב"ם בפ"ז מהל' בית הבחירה משמע שגם מורא הר הבית היא מדאורייתא, שהרי כתב וז"ל, מ"ע ליראה מן המקדש וכו' ואיזו היא יראתו לא יכנס אדם להר הבית במקלו וכו' עכ"ל, ומשמע שגם זה הוא מהתורה. והנה באמת גם משמעות הברייתא שהביאה הגמ' ביבמות שם היא שמורא הר הבית היא מהתורה שהרי תניא ואי זו היא מורא מקדש לא יכנס אדם בהר הבית וכו', אלא שי"ל דתניא כן משום

שכן היא ההלכה, אבל לעולם האיסור של הר הבית הרי הוא רק מדרבנן, אבל הרמב"ם ה' לו לפרש, ומזה שסתם חזינן דס"ל שגם מורא הר הבית היא מהתורה. ובהגהות מצפה איתן בסוף המס' שם הביא שבספרי פר' כי תצא ילפינן מורא הר הבית מקרא דוהי' מחניך קדוש דהיינו שלא יכנס אדם להר הבית וכו', וכתב המצפה איתן שהפסוק ההוא שכתוב בו מחניך אתי להר הבית דהיינו מחנה לוי' (דהר הבית הרי הוא כנגד מחנה לוי'). מיהו הגר"א אינו גורס את דברי הספרי שם. והקריט ספר בריש פ"ז מהל' בית הבחירה כתב וז"ל, לירא מן המקדש דכתיב ומקדשי תיראו, ולא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שצוה על יראתו, וכתיב והי' מחניך קדוש קדשהו מכאן אמרו לא יכנס אדם להר הבית וכו' עכ"ל.

את שבתתי תשמרו ומקדשי תיראו אני ה' (י"ט, ל') [ב].
בענין מורא מקדש אחרי חורבן הבית, וכן בענין מורא מהמשכן, ומשילה, ומהכלים.

הנה ביבמות דף ו' ע"ב תניא בזה"ל, ואין לי אלא בזמן שבית המקדש קיים בזמן שאין בית המקדש קיים מנין ת"ל את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו מה שמירה האמורה בשבת לעולם, אף מורא האמורה במקדש לעולם.

ועי' במגילה דף כ"ח ע"א דתנן אמר רבי יהודה בית הכנסת שחרב אין מספידין בתוכו וכו' שנאמר והשמותי את מקדשיכם, קדושתן אף כשהן שוממין. והקשה הטורי אבן שם דהא רבי יהודה סובר בברכות דף

ס"א ע"ב שהדין שלא להתפנות לכיוון המקדש אינו נוהג בחורבנו, וא"כ הרי זה סותר את דברי רבי יהודה במגילה שם דהא לפי דרשת רבי יהודה במגילה שם מורא מקדש נוהג גם בחורבנו. והסיק הטורי אבן שהדרשה במגילה היא רק בגדר אסמכתא בעלמא, ורבי יהודה מחייב מורא מקדש בחורבנו רק מדרבנן, ולכן הרי הוא סובר שמתור להתפנות כי כל עיקרו של איסור זה שלא להתפנות כנגד המקדש אפילו בבנינו הוא רק מדרבנן, כי לא איירי במתפנה בתוך המקדש אלא במתפנה ביהודה לכיוון המקדש, ומש"ה אין זה נוהג בחורבנו אשר אז כל החיוב של מורא מקדש הרי הוא ג"כ רק מדרבנן, והא דרבי יהודה פוטר מדאורייתא בחורבנו הרי זה משום דס"ל שקדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא, אבל הברייתא ביבמות סוברת שמהתורה שפיר חייבים במורא מקדש גם בחורבנו משום דס"ל דשפיר קידשה לעתיד לבוא, וזהו גופא מאי דאתי הך היקש לשבת לאשמועינן דהיינו שקידשה גם לעתיד לבוא עכ"ד הטורי אבן.

ועי' עוד בערל"ג ביבמות שם שהביא את דברי הטורי אבן והעיר שאכתי קשה על דברי הרמב"ם (שהביא גם הטורי אבן שם את דבריו) דהא בפ"ו מהל' בית הבחירה הביא הרמב"ם את הדרשה שבמס' מגילה בתורת דרשה גמורה ושלכן מקריבין אע"פ שאין בית וכן אוכלים מעשר שני בזמן הזה בירושלים, וז"ל הרמב"ם, ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא וכו' לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה

ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר והשמותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אע"פ ששוממין בקדושתן הן עומדין עכ"ל, הרי דלא כהטו"א אלא הוי דרשה גמורה. ועוד הקשה דבפ"ז שם ה"ז הביא הרמב"ם את הדרשה שבמס' יבמות דילפינן מאת שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו שמורא מקדש נוהגת גם עכשיו, וצ"ע ל"ל ב' הדרשות.

ותי' הערל"ג דהא מצינו בחז"ל שהשכינה נסתלקה באמת מבית המקדש, דהא אמרינן שעשר מסעות נסעה שכינה (בר"ה דף ל"א ע"א), וא"כ צ"ע על מש"כ הרמב"ם שהשכינה אינה בטלה משם, וצ"ל שכוונת הרמב"ם היא רק שנשארה שם קדושת המקום, וא"כ לפ"ז אכתי שפיר בעינן גם את הדרשה ביבמות שנוהגת מורא מקדש בחורבנו כי בלא הדרשה הוה אמינא שלמורא מקדש בעינן דוקא שכינה ולא סגי בקדושה לחוד ולכן בעינן את הדרשה ביבמות כדי לאשמועינן דסגי בקדושת המקום לחוד עכ"ד הערל"ג (מיהו לא הבנתי דהא במגילה שם איירי במורא בית הכנסת ובכל זאת הביאו רק את הפסוק של השימותי ולא את ההיקש לשבת).

ברם צ"ע דהא מדברי הרמב"ם שם מבואר להדיא שגם השכינה לא בטלה משם.

מיהו אכתי י"ל כדרכו של הערל"ג בשינוי קצת, והיינו שאע"פ שנשארה שכינה ולא בטלה, אבל הרי זו מדריגה יותר קטנה של השראת השכינה ממה שהיתה בבנינו (ועיין גם בערל"ג שם שבירר שיש חילוקי מדריגות בהשראת השכינה), וא"כ אכתי צריכים את ההיקש

לשבת כדי לאשמועינן שבשביל החיוב של מורא מקדש סגי גם בהמדריגה הנמוכה של השראת השכינה שיש גם בחורבנו.

אולם אכתי צ"ע משום שאכתי אמאי לא סגי בההיקש לשבת לחוד ולמה צריכים את הדרשה של והשמותי, דהא מההיקש לשבת חזינן את שני הדברים, חדא שהקדושה לא בטלה, ועוד דלא בעינן השראת השכינה במילואה כדי לחייב במורא מקדש.

ועוד צ"ע על שיטת הראב"ד, דהא הראב"ד בפ"ו שם חולק על הרמב"ם והרי הוא סובר שקדושת המקדש בטלה, ובכל זאת בפ"ז לא השיג מידי על מה שפסק הרמב"ם שיש חיוב של מורא מקדש גם בזה"ז, וצ"ע דהא לא יתכן חיוב של מורא מקדש בלי שתשאר שם קדושה.

ונראה שיש לומר דרך חדש בזה, והיינו שלעולם הטעם למה יש חיוב של מורא מקדש גם בחורבנו אינו משום דקידשה לעתיד לבוא, אלא לעולם גם בלא שתשאר בזמן הזה קדושה אכתי י"ל ששייך חיוב של מורא מקדש, וכן אפילו אם נאמר ששפיר יש קדושת המקום בזמן הזה אכתי יתכן שאין חיוב של מורא מקדש בזמן הזה, והיינו משום שי"ל שהמורא המכוון אינה מהמקום אלא מהבית עצמו, וא"כ אפילו אם שפיר יש קדושת מקום בזמן הזה אבל אכתי לא סגי בזה כי הרי אין כאן הבית, וכן אפילו אם נאמר שלא קידשה לעתיד לבוא ואין כאן קדושת מקום אכתי י"ל שיש חיוב מורא כי החיוב של מורא הוא להבית שהי' כאן פעם בקדושתו, ולהוא בית הרי הוא צריך עכשיו להראות מורא, והרי זה מתבטא ע"י שהוא מתירא

ממקומו, וא"כ לפ"ז שפיר בעינן לשתי הדרשות, דהא גם לאחר שיודעים שקידשה לעתיד לבוא מוהשימותי, עדיין לא הוי היינו מחייבים במורא מקדש כיון שאין כאן בית וכהנ"ל, ולכן צריכים את הדרשה ביבמות שבכל זאת הרי הוא צריך להראות מורא להבית שהי' כאן פעם, וכן לא סגי בהדרשה ביבמות כי עדיין לא היינו יודעים מזה שקידשה לעתיד לבוא, ולכן צריכים את הדרשה של והשמותי כדי לאשמועינן לענין שאר דינים שהקדושה לא נתבטלה. וכן אתי שפיר שיטת הראב"ד כי אע"פ שהוא סובר שלא קידשה לעתיד לבוא, אבל בכל זאת הרי הוא שפיר יכול לסבור שיש חיוב של מורא מקדש גם בזה"ז וכהנ"ל, שאין זה תלוי בהדין של קידשה לעתיד לבוא.

(מיהו אכתי צ"ע על הדרך הנ"ל מה שהקשיתי על דרכו של הערל"ג והיינו שבמגילה שם איירי במורא ובכל זאת הביאו רק את הפסוק של והשימותי ולא את ההיקש לשבת.)

והנה לכאורה יש להוכיח כדרכנו הנ"ל מהדין של כלים, דהא מדברי הרמב"ם בפ"ז שם ה"י מבואר שגם האיסור שלא לעשות כתבנית המקדש וכליו הרי הוא משום מורא מקדש, והרי קדושת הכלים בודאי בטלה, דהא "באו בה פריצים וחיללוה", וא"כ מוכח מזה כדרכנו הנ"ל דשפיר שייך חיוב של מורא גם לאחר שנתבטלה הקדושה, דהא חזינן שהוא צריך להראות מורא להכלים אע"פ שבודאי אין עכשיו שום קדושת כלים, ובע"כ הביאור בזה הוא שהוא צריך להראות מורא להכלי שהי' אז.

מיהו נראה שיש לדחות ראי' זו ולומר שלעולם לא יתכן חיוב של מורא מקדש בזה"ז אא"כ נאמר שיש גם עכשיו קדושת מקדש, וכהדרכים הקודמים שכתבנו, והא דיש חיוב מורא גם כלפי הכלים אע"פ שנתבטלה קדושתם הרי זה משום שהטעם שהוא חייב להראות מורא להכלים אינו משום עצמם אלא משום שע"ז מתבטא מורא כלפי המקדש (שקדושתו קיימת גם עכשיו), דהיינו ע"י שהוא מראה מורא להכלים שהיו משמשים שם.

והנה גם כלפי אהל מועד שבמדבר, וכן גם כלפי שילה, ה' חיוב מורא. ויש לעיין באם מותר לעשות כתבניתם בזמן הזה כיון שכבר נתבטלה קדושתן, ולכאורה הרי זה תלוי בהנ"ל, דהא אם נאמר שהחיוב כלפי הכלים הרי הוא בגלל שע"ז מתבטא כבוד להמקדש ולעולם שפיר בעינן שתהי' קיימת עכשיו קדושת מקדש א"כ כלפי אהל מועד ושילה לא שייך חיוב מורא בזמן הזה, אבל אם נאמר שהחיוב כלפי המקדש וכן להכלים הרי הוא בגלל הקדושה שהיתה להם פעם, והרי הוא חייב להראות מורא להמקדש והכלים שהיו פעם בקדושתם, א"כ גם בנוגע לאהל מועד ושילה י"ל כן. ועי' במנ"ח במצוה רנ"ד שנסתפק אם מותר לעשות כתבנית אהל מועד ושילה, אבל המנ"ח נסתפק מצד הלאו של לא תעשון אתי, דהיינו כדמות המשמשים שמשמשים לפני, וצידד להתיר משום שעכשיו בטלו מלהיות משמשים, וכתב שם שלפ"ז מותר לעשות עכשיו גם כתבנית בית ראשון ושני ושלישי כיון שעכשיו אינם משמשים, אבל עכ"פ לא חקר מצד מורא מקדש.

מפני שיבה תקום והדרת פני זקן (י"ט, ל"ב) [א].

כתיב מזקנים אתבונן כי פקודיך נצרתי (תהלים קי"ט ק). עיי"ש במפרשים. ואולי יש לפרש עוד שהכוונה היא כך, דרכי הוא להתבונן וללמוד מן הזקנים, ומאיפוא הגיע לי השכל לנהוג כך, כי פקודיך, כלומר הציווים של מפני שיבה תקום והדרת פני זקן, נצרתי, דזה נתן לי הדעת להעריך את מעלת הזקנה.

מפני שיבה תקום והדרת פני זקן (י"ט, ל"ב) [ב]. בענין כבוד תלמיד חכם.

הנה המורם מסוגיית הגמ' בקידושין דף ל"ב ע"ב היא שיש ג' שיטות בין התנאים איך לפרש קרא דמפני שיבה תקום והדרת פני זקן, דתנא קמא סובר שנאמר כאן רק דין אחד, והיינו דין קימה בפני בעל שיבה שיש בו גם קצת חכמה אע"פ שאינו בגדר תלמיד חכם. ורבי יוסי הגלילי סובר שנאמרו כאן שני דינים, דמפני שיבה תקום איירי בבעל שיבה שיש בו קצת חכמה (עיי"ש בתוס' בסד"ה מאי שנא), ואילו הכוונה בזהדרת פני זקן הרי היא לדין שני של קימה בפני יניק וחכים, ואיסי בן יהודה סובר כרבי יוסי הגלילי שחייבים לקום גם בפני יניק וחכים (לפי רש"י ודלא כהרי"ף), וכן הרי הוא סובר שצריכים לקום בפני בעל שיבה אפילו אם הוא בגדר "זקן אשמאי" (פירש"י מלשון אשם, דהיינו שהוא רשע וע"ה, ותוס' פירשו מלשון שממה, דהיינו שהוא בור וע"ה).

והנה בב"ק דף מ"א ע"ב מייתנין הא דשמעון העמסוני ואמרי לה נחמי' העמסוני

הי' דורש כל אתין שבתורה עד שהגיע לאת ה' אלקיך תירא, ואז פירש כי לא ידע מה להשוות למורא המקום, עד שבא ר"ע ודרש לרבות תלמידי חכמים, וכתבו תוס' שם וז"ל, וא"ת מפני שיבה תקום למה לי תיפוק לי' מהכא, וי"ל דהכא ברבו מובהק כדתנן מורא רבך כמורא שמים או ברב מופלג דהוי כעין רבו עכ"ל, פי' ולכן צריכים מפני שיבה תקום והדרת פני זקן כדי לרבות גם סתם ת"ח (ואת ה' אלקיך תירא י"ל שצריכים כדי להשוות מורא רבו וחכם מופלג למורא שמים). והנה מה שהזכירו בקושייתם את הפסוק של מפני שיבה תקום לכאורה כוונתם היא לסיפא דקרא דכתיב והדרת פני זקן, דהנה לפי ת"ק בכלל אין כאן שום קושיא שהרי לפי ת"ק לא נאמר בכלל דין כבוד ת"ח אלא רק דין כבוד זקן שיש בו חכמה קצת, והדין כבוד הרי הוא מחמת זקנותו, וכל הקושיא הרי היא רק לפי רב יוסי הגלילי, וכן לפי איסי בן יהודה (לפי רש"י) דקי"ל כוותי', שהם מפרשים שוהדרת פני זקן איירי ביניק וחכים, אבל גם לדידהו מרישא דקרא דמפני שיבה תקום לא קשה מידי. והנה בדברי הנ"ל נקטתי שלפי ת"ק לא בעינן שיהי' חכם מופלג וגם לא סתם ת"ח אלא סגי בחכם קצת. ויש לדון על זה בדברי תוס' בקידושין שם בד"ה ואין וכו' ובד"ה מאי שנא וכו', ואכמ"ל בזה. והנה תוס' בקידושין שם כתבו בשם הר"י שיניק וחכים של ריה"ג הוא חכם מופלג. ולפ"ז אכתי קשה כי אכתי אין צריכים והדרת פני זקן כי חכם מופלג הוא בכלל את ה' אלקיך תירא לפי תוס' הנ"ל בב"ק. והנה במס' אבות פ"ד במשנה י"ב תנן

ומורא רבך כמורא שמים, ופירש"י שם בד"ה ומורא רבך וז"ל, דהא דרשינן את ה' אלקיך תירא לרבות ת"ח וכ"ש לרבו עכ"ל, ולכאורה צ"ל שאין כוונתו לרבות כל ת"ח, דא"כ מפני שיבה תקום (כלומר והדרת פני זקן) למה לי וכמו שהקשו תוס' בב"ק שם, וא"כ בעל כרחך צ"ל שכוונתו היא לרב מופלג, רק שמדברי תוס' בב"ק שם משמע שרב מופלג ורבו מובהק הרי הם שקולים מצד הסברא, ואילו מרש"י חזינן שהוא סובר שרבו פשיטא טפי, רק שאע"פ שאין כל ת"ח בכלל אבל אכתי שייך לחדש שגם רב מופלג הוא בכלל את ה' אלקיך תירא, ולא אמרינן שיש לנו לתפוס רק את הפשוט יותר, והיינו משום שמאחר שיש ריבוי שמורא רבו הרי הוא כמורא שמים א"כ מצד הסברא גם מוראו של רב מופלג צריך להיות כמורא שמים. מיהו דוחק לומר כהנ"ל שבכה"ג אין תופסין את המיעוט וכן דוחק מאד לומר שכוונת רש"י היא רק לרב מופלג.

וע"ע ברש"י בפסחים דף כ"ב ע"ב בד"ה לרבות תלמידי חכמים שכתב שאת ה' אלקיך תירא איירי ברבו, ובשבועות דף ל' ע"ב בד"ה והאי עשה כתב דאתי לרבות תלמידי חכמים וכלשון ר"ע.

והנה לכאורה יש ליישב את קושיית תוס' בב"ק שם אפילו אם נאמר שאת ה' אלקיך תירא בא לרבות סתם ת"ח, והיינו משום שי"ל שמהפסוק ההוא לא חזינן אלא חיוב מורא, אבל אכתי לא חזינן שיש חיוב עמידה שהוא בכלל כבוד, ולכן בעינן קרא דוהדרת כדי לחדש דין כבוד, וכדחזינן גבי אב ואם דבעינן קרא מיוחד לכבוד וקרא מיוחד למורא.

גם י"ל שבלי והדרת פני זקן לא היינו יודעים בכלל שאת ה' אלקיך תירא בא לרבות ת"ח שאינו רב מופלג או רבו מובהק לענין מורא, אלא רק לאחר שכתוב והדרת וגו' דילפינן מיני' חיוב כבוד וקימה לסתם ת"ח, רק אז אמרינן שמסתמא גם סתם ת"ח הרי הוא בכלל החיוב של מורא שילפינן מאת ה' אלקיך תירא וכן שהוקש מורא למורא שמים, אבל בלא מפני שיבה תקום והדרת פני זקן הוה מוקמינן את ה' אלקיך תירא רק ברב מופלג ורבו מובהק.

ומה שכתבנו שקימה היא בכלל כבוד ולא בכלל מורא, הרי זה על פי מה שמבואר בקידושין דף ל"א ע"ב ש"כבוד" כולל פעולות שהן בקום ועשה כגון להאכילו ולהשקותו, ואילו "מורא" כולל דברים שהם בשב ואל תעשה וכגון שלא ישב במקומו. מיהו צ"ע על זה מהדין שבאמצע קריאת שמע שואל מפני היראה בברכות דף י"ג ע"א לפי המפרשים שהכוונה שם היא לרבו (ודלא כרש"י שפי' שהכוונה היא שהוא ירא שמא יהרגנו) שהרי חזינן שהגדירו שאלת שלום כדבר של יראה אע"פ שהיא פעולה של קום ועשה. ועכ"פ הרמב"ם בפ"ו מהל' ממרים לענין כיבוד אב הביא קימה בכלל הדברים של כבוד.

ולפי דרכם של תוס' שאת ה' אלקיך תירא איירי רק ברבו מובהק ורב מופלג א"כ יש לעיין באם יש חיוב מורא כלפי סתם תלמיד חכם (וצריכים את ה' אלקיך תירא ברבו ורב מופלג כדי להשוות מוראם למורא המקום). והמגן אברהם באו"ח סי' ס"ו סעיף א' הביא שרק רבו מובהק וכן

רב מופלג בדורו הרי הוא בכלל מורא, ודברי המג"א הם דלא כדברי המחבר שם שיש חיוב מורא גם כלפי כל מי שהוא גדול ממנו, והמג"א עצמו שם העיר על זה ודחה את דברי המחבר הנ"ל. מיהו עיין בכמדבר רבה ט"ו י"ג דדריש קרא דוהדרת פני זקן בזה"ל, ואי זה הידור אמרה תורה והדרת, שלא יעמוד במקומו ולא ישב במקומו ולא יהא סותר את דבריו וכשהוא שואל הלכה שואל ביראה וכו' (וכן איתא בתוספתא דמס' מגילה פ"ג ברייתא ט"ו, ובספרא כאן), והרי דברים אלו הרי הם בגדר דברי מורא וכדאמרינן בקידושין דף ל"א ע"ב, ועוד דהא איתא ששואל מפני היראה, וא"כ חזינן שבכלל והדרת נכלל דין מורא אשר לפ"ז יוצא שיש חיוב מורא כלפי כל ת"ח. מיהו עיי"ש במדרש שסיימו שכל מי שאינו נוהג ברבו כל המדות האלו נקרא רשע ומשמע שרק כלפי רבו מובהק הרי הוא חייב בדברים אלו. מיהו יש לומר שרק ברבו נקרא רשע (ועכ"פ בהתוספתא והספרא אין הסיום הנ"ל).

ועי' ברמב"ם בסה"מ מ"ע ר"ט (שהיא מצות מפני שיבה תקום והדרת פני זקן), שמבואר בדבריו שרק כלפי רבו הרי הוא חייב מורא וז"ל, וזה כי כבוד התלמיד לרבו יש בו תוספת גדולה על הכבוד שהוא מחוייב לחכם, ויתחייב לו עם הכבוד המורא עכ"ל.

ועוד מבואר בדבריו שגם הדין המיוחד של רבו מובהק נלמדת מוהדרת פני זקן, ולא הזכיר כלל הילפותא של את ה' אלקיך תירא לרבות ת"ח וז"ל, וזה כולו (הדין של רבו) לקוח בראי' מהיות הכתוב מצוה

לכבוד החכמים והאבות כמו שמבואר בלשונות רבים מן התלמוד, לא שיהי' מצוה בפני עצמה עכ"ל.

ואם נאמר שאין חיוב מורא כלפי כל ת"ח נצטרך לומר בכוונת הרמב"ם שהדין של מורא רבו נלקח מאביו ("והאבות") ולא מתלמיד חכם (כמו הדין של כבוד) כי אין חיוב מורא כלפי תלמיד חכם.

מיהו עי' בשורש ב' שכתב הרמב"ם וז"ל, זה ג"כ שורש כבר נשתבש בו זולתנו, ולכן מנה יראת חכמים בכלל מצות עשה, ואשר הביאו לזה לפי מה שיראה לי מאמר ר"ע את ה' אלקיך תירא לרבות תלמידי חכמים וחשב שכל מה שיגיע בריבוי הוא מן הכלל הנזכר עכ"ל, ובפשטות משמע מלשונו של "יראת חכמים" שהוא נוקט שכל ת"ח מתרבה מאת ה' אלקיך תירא ולא רק רבו אשר לפ"ז גם כלפי כל ת"ח יש חיוב של מורא, ודלא כמשמעות דבריו במצוה ר"ט, וגם בספר היד לא הביא חיוב כזה.

וע"ע בחזו"א בחלק אה"ע סי' קמ"ח על קידושין דף ל"א ע"ב שהקשה מעצמו קושיית תוס', ותי' שמצד הסברא לא היינו אומרים שקימה הרי היא בכלל כבוד ת"ח. ועוד תי' שאפילו אם שפיר היינו יודעים כן מאת ה' אלקיך תירא, אבל בכל זאת י"ל שהתורה רצתה לקבוע מצוה מיוחדת על המעשה של קימה.

והנה אולי י"ל עוד שר"ע שדורש לרבות ת"ח הרי הוא סובר כת"ק בקידושין דף ל"ב שם שסובר שלא איירי קרא דמפני שיבה תקום והדרת פני זקן בת"ח אלא הכוונה היא רק לזקן בשנים שיש בו חכמה קצת, וריה"ג ואיסי בן יהודה שסוברים

דאיירי בת"ח הרי הם סוברים כשמעון העמסוני שאינו מרבה ת"ח מאת ה' אלקיך תירא. מיהו מלשון הברייתא ששמעון העמסוני פירש "עד שבא רבי עקיבא" משמע שאחרי שאמר ר"ע את דבריו הודה לו שמעון העמסוני והמשיך לדרוש אתין. ועוד דלפי הנ"ל יוצא שריה"ג ואיסי בן יהודה אינם סוברים את כל הדברים שלומדים מהמלה "את" בתורה, כגון כבוד את אביך לרבות אחיך הגדול.

והראוני שהרשב"א בהתשובות העמיד את הפסוק של את ה' אלקיך תירא בכל ת"ח, דכתב בחלק א' תשובה ת"ס וז"ל, שכל חכם ויושב בשיבה הרי הוא בכלל את ה' אלקיך תירא עכ"ל. ועוד כתב וז"ל, דכל כבוד חכם ומוראו מתרבה מאת ה' אלקיך תירא עכ"ל, הרי שכלל גם כבוד בהפסוק של את ה' אלקיך תירא. וצ"ל שיסבור כאחד מתירוצי החזו"א כדי ליישב למה צריכים מפני שיבה תקום והדרת פני זקן.

ועכ"פ צ"ע דאם גם כל ת"ח הוא בכלל הריבוי של את ה' אלקיך תירא למה לא תנן ומורא כל ת"ח כמורא שמים.

והנה באבות דר"ג בסוף פרק כ"ז הביאו את המשנה של מורא רבך כמורא שמים והוסיפו ומנין שכבוד רבו יהא חביב עליו ככבוד שמים שנאמר ויען יהושע בן נון משרת משה מבחוריו ויאמר אדוני משה כלאם (אלדד ומידד), שוקלו כנגד שכינה. וע"ע בר"ב על המשנה של מורא רבך כמורא שמים שכתב וז"ל, כיון שמרדו בך (אלדד ומידד) כאילו מרדו בהקב"ה וחייבים כלי' עכ"ל.

הרי שהאדר"ג למד משם שכבוד רבו

הוא ככבוד שמים, ואילו הר"ב למד משם אודות מורא רבו שהרי הביאו על מורא, וצ"ע שהתם ב"אדוני משה כלאם" הי' ענין של מרידה ברבו כמש"כ הר"ב עצמו ומרידה היא יותר גרועה מאי כבוד או אי מורא.

ועיין ברמב"ם בפ"ה מהל' תלמוד תורה ה"א שהביא שכל החולק על רבו הרי הוא כחולק על השכינה, וכן כל העושה מריבה עם רבו, וכן כל המתרעם על רבו, וכן כל המהרהר אחרי רבו, הרי זה כעושה נגד השכינה, והוא מסנהדרין דף ק"י ע"א, והביאו בגמ' שם פסוקים לכל דבר ודבר, וכן עשה הרמב"ם, אלא שהרמב"ם הוסיף שכל זה נובע ממה שאמרו מורא רבך כמורא שמים וז"ל, אמרו חכמים מורא רבך כמורא שמים לפיכך אמרו כל החולק על רבו כחולק על השכינה שנאמר וכו' עכ"ל. וצ"ע דא"כ למה צריכים פסוק לכל דבר ודבר הלא כתב שהוא פועל יוצא ממורא רבך כמורא שמים.

לא תעשו עול במשפט במדה במשקל ובמשורה (י"ט, ל"ה).
הערות בענין הלאו של משקלות.

א. בענין המטעה פחות משה פרוטה.

הנה החינוך במצוה רנ"ח כתב שהלאו של לא תעשו עול במשפט במדה במשקל ובמשורה נאמר גם על פחות משה פרוטה. וכתב המנ"ח שם באות ב' שלא ידע מקורו לזה, והקשה שמהיכא תיתי לומר שאינו דומה לגזילה וגניבה דבעינן בהו שוה פרוטה, ונהי שבודאי גם פחות משו"פ

אסור מיהא משום האיסור של חצי שיעור כמו בגזילה וגניבה, אבל לעולם אימא שהשיעור של הלאו הוא פרוטה. וגם הקשה מב"מ דף ס"א ע"ב דא"ל רב יימר לרב אשי לאו דכתב רחמנא במשקלות למה לי, כלומר דהוי בכלל גניבה או גזילה, ותירץ רב אשי דאיצטריך לטומן משקלותיו במלח, ופרכינן היינו גזל מעליא הוא, ומתריצינן לעבור עליו משעת עשי', ואילו לפי החינוך מה קשה, הלא צריכים את הלאו של משקלות לפחות משה פרוטה.

ועי' עוד בטור בחו"מ סי' רל"א שאסר פחות משו"פ (אבל לא כתב שעובר בזה על הלאו אלא יתכן דהוי משום חצי שיעור), וציין הב"י באות ד' שכן איתא ברמב"ם, ותמה המנ"ח שהרמב"ם לא הזכיר פחות משה פרוטה (אע"פ שבודאי אסור לכה"פ משום חצי שיעור וכהנ"ל). ועוד הביא המנ"ח שם שהסמ"ג כתב בפירוש שהלאו קאי רק על שוה פרוטה.

מיהו עיין בב"ב דף פ"ט ע"ב דאמרין ובמשורה, שלא ירתיח, פי' שלא ישפוך המוכר את היין בחוזק לתוך הכלי של הקונה כי השפיכה בחוזק עושה קצף והכלי של הלוקח מתמלא מן הקצף, וק"ו, ומה משורה שהיא א' מל"ו בלוג הקפידה עלי' תורה, ק"ו להין וחצי הין וכו', וכתב הרמב"ם בפ"ח מגניבה ה"ז וז"ל, ואפילו היתה המדה קטנה ביותר, שהרי התורה הקפידה על המדות בכל שהוא שנאמר ובמשורה וכו' עכ"ל. ולכאורה נראה שכוונת הרמב"ם במה שכתב כל שהוא היא להיכא שהוא מטעהו פחות משה פרוטה, וס"ל שזהו החידוש של קרא

דמשורה. ובאמת כן מוכרח גם מצד הסברא, משום שאם נאמר שמשורה איירי במטעהו יותר משה פרוטה, א"כ למה הוצרך הכתוב לכותבו, דמהיכא תיתי לחלק בין אם הטעהו ממון הרבה למעט, ומהיכא תיתי לומר שעל שוה פרוטה או יותר מעט אין עוברים על הלאו. ועיי"ש במנ"ח באות ב' שנתעורר על זה וכתב דהוה אמינא שדרך הלקוחות הוא למחול ממון מועט אע"פ ששוה פרוטה. מיהו לכאורה דבריו נראים דחוקים. וביותר י"ל שכוונת הרמב"ם במה שכתב "כל שהוא" היא כפשוטו, דהיינו אפילו פחות משה פרוטה.

ועל פי הנ"ל מיושב גם מה שהקשה המנ"ח מהגמ' בב"מ, דהיינו מה שהקשה למה לא תירצה הגמ' שצריכים את הלאו של משקלות בשביל פחות משה פרוטה, דלפי הנ"ל יוצא שזה מתרץ רק למה נכתבה משורה שהיא מדה קטנה מאד, ומן הסתם הרי היא פחות משו"פ, אבל עדיין קשה למה פרט הכתוב מדה ומשקל, כי י"ל שמן הסתם איירי באמת בסכומים יותר גדולים, ולכן שפיר צריכים לתרץ שאתי לאשמועינן לעבור עליו משעת עשי'.

ברם עיין בתוס' בדף פ"ט ע"ב בד"ה ובמשורה שלא ירתיח שהקשו וז"ל, וא"ת פשיטא דגזל גמור הוא ותיפוק לי' משום לא תגזול וי"ל דאתא קרא להתחייב משעת הרתחה, ואע"פ שעדיין לא מדד, וכי האי גוונא אמרינן בריש איזהו נשך דלאו דכתיב במשקלות למה לי, לטומן משקלותיו במלח, האי גזילה מעלייתא היא, אלא לעבור עליו משעת עשי' עכ"ל, ומדבריהם מוכח לכאורה דלא ס"ל ככל הנ"ל

שמשורה אתי לאשמועינן שיעור קטן. ולכאורה קשה באמת על הדרך שאתי לאשמועינן שיעור קטן דהא בהבוייתא תניא שלא ירתיח (ונתקשו תוס' מה הוא החידוש וכמו שהבאנו), אלא שמצד שני רואים שהגמ' עצמה סיימה שמשורה היא כלי קטן מאד, ומשמע שיש חידוש מסוים במה שהקפידה התורה גם על זה.

ב. האיסור של משעת עשי'.

והנה עיין במהרש"א שכתב על דברי תוס' הנ"ל וז"ל, לעיל מיני' גבי לא יטמין משקלותיו וכו' לא קשיא להו הכי, דפסיקא להו כדמפרש התם לעבור עליו משעת עשי', אלא לגבי משורה לא אסיק אדעתיהו למימר כי התם עכ"ל. והנה המהרש"א לא ביאר למה הו"א שבמשורה אין איסור משעת עשי'. מיהו י"ל דס"ד שבמשורה אין שום שעת עשי' נפרדת, דהא ברגע שהוא מתחיל לשפוך בחוזק ולהרתיח והמציא קצף הרי כבר התחילה שעת המדידה, ולא רק שעת העשי', וממילא הרי הוא עובר משום שעת מדידה, ועל זה תירצו תוס' דלא מיקרי שעת המדידה אלא כשהוא מגיע להסוף ומפסיק, וממילא על ההתחלה, דהיינו כשהמציא את הקצף והקצף הוא עוד למטה, הרי הוא עובר רק משום האיסור של שעת עשי'.

גם י"ל בכוונת המהרש"א שלעולם גם זה הי' פשוט שרק הסוף מיקרי השעה שהוא מודד, רק דס"ד לתוס' דלא שייך לאסור משעת עשי' אלא באופן שהוא מכניס שינוי בעצם הכלי וכגון היכא שהוא טומן משקלותיו במלח אבל לא באופן שהשינוי שלו הוא רק באיך הוא מודד.

ג. עוד בענין האיסור של משעת עשי'.

הרמב"ם בפ"ז מהל' גניבה ה"א כתב וז"ל, השוקל לחבירו ממשקלות חסרות מן המשקל שהסכימו עליו בני אותה מדינה, או המודד במדה חסרה מהמדה וכו', עובר בלא תעשה שנא' לא תעשו עול וכו' עכ"ל.

ועיין במנ"ח שם באות ד' שהעיר על הרמב"ם אמאי לא כלל בתוך הלאו של לא תעשו הא דאמרינן בב"מ דף ס"א ע"ב שעוברים על הלאו משעת עשי', ופירש"י שם משעה שהוא מטמין משקלותיו במלח וכמו שהביאו בגמ' שם, ואע"פ שהביא הרמב"ם בפ"ח שם ה"ז שאסור לעשות כן, אבל לא משמע מדבריו שהוא עובר בזה על לא תעשו, אלא שבפ"ז ה"ג כתב הרמב"ם שאם הוא מחזיק ברשותו מדה חסרה הרי הוא עובר בלאי יהי' לך בכיסך וגו', אבל לא הביא שעל העשי' הרי הוא עובר בלא תעשו, והמ"מ על ה"ג שם כתב שמקורו של הרמב"ם במשהה הוא ההיא דטומן משקלותיו במלח, ותמה המנ"ח דהא שני ענינים הם, ואם טומן אסור משום לא יהי' א"כ אכתי לא מיושב למה לן לא תעשו, וא"כ בע"כ צ"ל ששני ענינים הם, דעל השהי' הרי הוא עובר בלא יהי' לך אפילו אם הוא לא עשה אותו, ועל העשי'

הרי הוא עובר משום לא תעשו אפילו אם תיכף הוציאו מהמלח באופן שלא פעל כלום עכ"ד. מיהו לכאורה קשה לומר שאם לא נשתנה המשקל הרי הוא עובר, וביותר הי' לו לומר שהוא עובר בלא תעשו אפילו אם הוא עושהו לאדם אחר דבכה"ג אינו עובר בלא יהי' לך*).

ואולי י"ל שהרמב"ם לא הביא בעיקר הלאו את עשיית הכלי כי אינו מפרש כרש"י אלא ס"ל שהכוונה בשעת עשי' היא באמת משעה שהוא שוקל, דאילו משום גזל אינו עובר אלא משעה שלוקח ממנו את המעות. מיהו מלשון הגמ' משמע כמו שפירש"י דקאי על הטומן משקלותיו במלח שהזכירו לעיל, דאל"כ הול"ל בלשון אלא, דהיינו אלא לעבור עליו משעת עשי'.

שו"ר באבן האזל על פ"ז ה"א בד"ה והנראה וכו' שכתב שעיקר הלאו של משקלות הוא בשעה שהוא שוקל וכמו שכתבנו, ובפ"ח ה"א כתב שהרמב"ם פוסק שהאיסור של עשי' הוא מהפסוק של מאזני צדק וכו' שהוא מצות עשה, דז"ל הרמב"ם שם, מצות עשה לצדק המאזנים והמשקלות והמדות יפה יפה ולדקדק בחשבונן בשעת עשייתן שנאמר מאזני צדק וגו' עכ"ל, והביא שכן סובר הספרא בפר' קדושים פרק ח' ברייתא ז' דתניא מאזני צדק, צדק

כעין זה גם לענין גזילה דהיינו שהוא עובר בלא תעשו בשעה שהוא שוקל ועל לא תגזול הרי הוא עובר אחרי זה כשהוא לוקח את המעות, ובע"כ צ"ל שהגמ' לא אמרה כן כי סוף סוף בדרך כלל כששוקל הרי גם יקח מעות ויעבור בלא תגזול, וסברה הגמ' שמכיון שכן לא היתה התורה צריכה לקבוע שני לאוין, וא"כ הה"נ דקשה למה צריכים לא תעשו הלא סופו לעבור בלא יהי' לך.

* והנה לכאורה אפשר ליישב בפשיטות גם בלא הציורים הנ"ל, אלא ששני הפסוקים איירי בעושה לצורך עצמו, רק שצריכים לא תעשו כדי לומר שעובר על המעשה עשי', ואה"נ שאחרי שנגמרה העשי' הרי הוא עובר על לא יהי' לך, וכיון ששני הלאוין הם על שני דברים נפרדים, דהיינו העשי' והשהי', לא קשה מידי למה צריכים שניהם. מיהו זה אינו, כי א"כ הגמ' עצמה היתה יכולה לומר

את המאזנים יפה, ובברייתא ח' תניא מכאן אמרו הסיטון מקנח את מדותיו אחת לל' יום וכו', והרמב"ם פוסק כהספרא ולא כהברייתא בב"מ שם שכללה דבר זה בהלאו, ועיי"ש שביאר את הטעם לפסקו של הרמב"ם.

ד. המחלוקת בין הרמב"ם והטור בענין היכא שהמשקל שלם רק שהטעהו בשעה ששקל.

הנה מלשון הרמב"ם הנ"ל משמע שאינו עובר בלאו א"כ שוקל במשקל שהוא חסר בגופו (א"נ כשהוא מכניס שינוי בגופו של הדבר הנשקל או הנמדד כגון במרתיח), אבל אם המשקל הוא שלם כמנהג המדינה, רק שהטעהו בשעה ששקל לו (כגון שהטהו בידו ונראה מלא וכדומה), אז אינו עובר בלאו זה אלא על הלאו של גניבה לחוד, וזהו פשוט לשונו שכתב וז"ל, השוקל לחבירו ממשקלות החסרות וכו' עכ"ל.

אמנם עיין בטור בסי' רל"א סעיף א' שכתב וז"ל, אסור לרמות את חבירו בענין המדה והמשקל אלא צריך שיהיו המדות והמשקלות ישרות מוצדקות ולא ירמה בהם ואם אינו עושה כן עובר בלאו דלא תעשו עול במשקל במדה ובמשורה מלבד מה שגזול את חבירו עכ"ל. ועיי"ש בב"ח ופרישה שהעירו על הא דשינה הטור וכתב שנית שלא ירמה בהם אע"פ שכבר כתב בתחילת דבריו שאסור לרמות, וכתבו דאשמועינן בזה שגם אם ירמה במדה שלימה הרי הוא עובר בהלאו (ועי' שם בדרכו השני של הפרישה). הרי להדיא שהטור אינו סובר כדברינו בדעת הרמב"ם

אלא ס"ל שכל המרמה במדה ובמשקל הרי הוא בכלל הלאו.

ה. בענין הכרעה וגירומין.

עיין בב"ב דף פ"ח ע"ב דדרשינן מקרא דאבן שלמה וצדק ד"צדק משלך ותן לו", דהיינו שהשוקל צריך להוסיף על המשקל משלו, ובתחילה ס"ד שכוונת הדרשה היא שהוא חייב להכריע את המשקל טפח בשעת המשקל, ושוב מסקינן שרק במקום שנהגו הרי הוא חייב לעשות כן, אבל במקום שלא נהגו לעשות כן הרי הוא יוצא ידי חובתו גם על ידי שהוא מוסיף לו שלא בשעה שהוא שוקל (והוספה זו שלא בתוך עצם המשקל נקראת גירומין, ועל הוספה זו קאי הדרשה מהפסוק, ושיעורו הוא אחד לעשרה בלח ואחד לעשרים ביבש, עי' בגמ' הביאור בשיעורים אלו).

ולכאורה נראה פשוט שאם לא נתן את הגירומין, אינו עובר בלא תעשו עול, דהא אין זה חלק מהמשקל אלא הרי זה חובת נתינה בעלמא. אמנם יש לעיין בענין הכרעה (לפי הס"ד שהוא צריך דוקא להכריע, א"נ לפי המסקנא במקום שנהגו) מה דינו אם לא הכריע, האם גם הכרעה היא רק בגדר חובת נתינה ולא מיקרי עול במשקל או האם ההכרעה נכנסת לתוך עצם מעשה המשקל ואם לא הכריע הרי הוא עובר גם בלאו.

ולפי מה שכתבנו בסק"ד בדעת הרמב"ם שאינו עובר א"כ עשה שינוי בגופו של המשקל א"כ פשיטא שאינו עובר דהא משקלו הוא שלם רק שלא הכריע. אמנם לפי דעת הטור שהבאנו אכתי איכא

למיבעי*).

ונראה שיש להביא רא' לשאלה זו מדברי השט"מ בשם הרא"ש, דהנה כבר הבאנו שבתחילת הסוגיא שם ס"ד שיש חיוב להכריע בכל המקומות (ולא רק במקום שנהגו), וכתב השט"מ בשם הרא"ש שלפי הס"ד הזאת, אם לא הכריע, לא סגי בנתינת גירומין, אפי' בדיעבד, אלא הרי הוא צריך לשקול פעם שני', אבל לפי המסקנא אפילו במקום שנהגו הרי הוא יכול לתת גירומין בדיעבד היכא שלא הכריע, ודברי הרא"ש צריכים ביאור.

ונראה לומר בביאור דבריו שאם יש חיוב גמור להכריע א"כ אם לא הכריע הרי זה נחשב כעוות במעשה המשקל משום שההכרעה נכנסת לעצם מעשה המשקל ומיקרי שלא שקל כהוגן ועובר על הלאו וכדעת הטור שהוא עובר כשלא שקל כהוגן אע"פ שלא חסר כלום בגופו של המשקל, ומש"ה לא סגי בנתינת גירומין אלא הרי הוא צריך לשקול עוד הפעם, אבל אם הכרעה אינה מדאורייתא, רק דתלוי במנהג המקום, אז משום המנהג אין היא נעשית חלק מגוף מעשה המשקל, דרק אם התורה חייבתו בכך נקטינן שכוונת התורה היא להחשיבה כחלק מגוף מעשה המשקל, ולכן כשלא הכריע במקום שנהגו להכריע, שפיר

סגי בנתינת גירומין ואינו צריך לשקול עוד הפעם.

ערירים ימתו (כ', כ').

א. שיטת הריב"א בערירי.

הנה תוס' ביבמות דף ב' ע"א בד"ה אשת וכו' הביאו את שיטת הריב"א שכרת היא רק מיתה מוקדמת, וערירי שפירושו הוא שבניו מתים, הרי הוא עונש אחר ואינו נוהג בכל חייבי כריתות, ודלא כרש"י בכמה מקומות שבכל חייבי כריתות גם בניו מתים. ומבואר בתוס' שם בפירושו של הר' משה שבכל זאת הרי הוא נוהג בכל העריות משום היקישא דר' יונה שהוקשו כל העריות אהדדי (חוץ מאשת אחיו מאמו עיי"ש), וכן צידדו תוס' עצמם בסוף דבריהם דשייך על זה היקישא דר' יונה, וכן יש לפרש בגוף לשונם של תוס' בהביאם את הריב"א שהרי כתבו "דאין נכרת הוא וזרעו אלא בעריות דכתיב בהו ערירי" דיי"ל שאין כוונתם שערירי נוהג רק באותן עריות דכתיב בהו, אלא כוונתם היא שערירי נוהג בכל העריות כיון דכתיב בקצת מהן ערירי (ולפי פירוש זה צריכים לשים פסיק בין "עריות" ל"דכתיב").

מיהו תוס' בשבת דף כ"ה ע"א הביאו את שיטת הריב"א בסגנון דמשמע מלשונם

ידי מחיקה תהי' פחותה מאיפה, אע"פ שהוא מקום שנהגו להגדיש.

ועכ"פ היכא שעשה משקל שעל ידי שיכריע טפח יצא משקל נכון בלא הכרעה, והוא הכריע טפח, נראה פשוט שעובר לפי הרמב"ם, והיינו משום שגוף אבן המשקל חסר, ומה שהוא עושה מעשה מבחוץ דהיינו מה שהוא מוסיף פירות על הצד השני, אין זה מועיל, אבל הכא בגוף הכלי שפיר אפשר למדוד איפה ע"י הגדשה.

* ואולי באמת יש לחקור גם לפי הרמב"ם בנוגע להגדשה, דהא תנן שם מקום שנהגו לגדוש לא ימחוק, וא"כ יש לעיין אם עשה איפה יותר קטנה באופן שאם גודשין בה הרי היא מגיעה למדת איפה רגילה בלי הגדשה, והוא הגדיש, באופן שנתן לו המדה של איפה מחוקה, האם נאמר שהיכולת להגדיש הרי היא חלק מהמדה וא"כ נמצא שמדתו חסרה או האם אינו עובר. גם יש לצדד דנקראת מדה חסרה בגלל זה שעל

דלא קאי על כל העריות אלא רק על הנך דכתיב בהו וז"ל, אבל זרעו אומר ריב"א דאין בכרת אלא בהנהו דכתיב בהו ערירי עכ"ל, וכן מבואר מדברי ר"ת שם בהקושיא על הריב"א עיי"ש. (מיהו תוס' שם הרי הם מפרשים את דברי התו"כ כדרכו של הר' משה, וא"כ לכאורה צ"ע דהא מבואר בתוס' ביבמות שם שלפי פירושו של הר' משה צריכים לומר שקיימא היקישא דר' יונה גם על ערירי ושיש ערירי גם באחות אביו ואחות אמו, ויש ליישב.)

ועיין בגליון התוס' בשבת שם שהזכיר שיש ליישב את קושיית ר"ת ע"י שנאמר שבאמת קאי היקישא דר' יונה גם על ערירי.

ועי' בתוס' הרא"ש בריש יבמות בד"ה אשת אחיו מאמו וכו' שהביא את הריב"א כלשונם של תוס' במס' שבת, מיהו בדף ג"ה ע"א בד"ה דודתו צידד כדברי תוס' בריש יבמות בסוף דבריהם דשפיר שייך על זה הקישא דר' יונה.

והרמב"ן לעיל (י"ח כ"ט) מסתפק אם אמרינן הקישא דר' יונה בנוגע לעונש ערירי וז"ל, וכן נראה שאין כל חייבי כריתות בערירות, אין כרת לזרעם אלא באותן שכתוב בהן ערירים, ויתכן שהוקשו כל העריות זו לזו, אבל בשאר כריתות כגון חלב ודם אין לנו עכ"ל. ולכאורה כוונתו במש"כ ויתכן וכו' היא להסתפק אם שייך על דבר זה הקישא דר' יונה (אבל אין כוונתו להסתפק אם בכלל מקישים את העריות אהדדי, דהא כולי עלמא אית להו הקישא דרבי יונה).

ועיין ברשב"א ביבמות דף ח' ע"א בד"ה רבא אמר (הראשון) שכתב שרבא שם סובר שהקישא דר' יונה נאמר רק לענין העראה, וא"כ זה יכול להיות הצד לומר שאין ערירי בכל העריות.

ב. החילוק שבין כרת לבין מיתה בידי שמים.

עי' בתוס' בריש יבמות שם שכתבו וז"ל, וחילוק יש בין מיתה לכרת כדאמר בירושלמי דכרת בן נ' ומפיק לי' מדכתיב אל תכריתו את שבט הקהתי, ועבודתם עד נ' (כלומר וא"כ יוצא שכתוב כרת על פחות מבן נ' עד בן נ'), ומיתה היא בס' כמתי מדבר דכתיב יתמו ושם ימותו, וחולק על הש"ס שלנו דבמו"ק (דף כ"ח ע"א) אמרינן מנ' ועד ס' זוהי מיתת כרת, ונוכל לומר לפי הש"ס שלנו דמיתה בידי שמים אחר ס' וקודם זמנו (נראה דכן צ"ל, עי' בפסקי התוס') וכו' עכ"ל. והקשה המהר"ץ חיות דלכאורה דברי תוס' תמוהין, דהא גם הגמ' במו"ק הביאה את הברייתא הנ"ל שהביאה הירושלמי דתניא בה שכרת הוא בן נ' (והירושלמי מוסיף שם על זה את הילפותא מהלויים וכן שגיל ס' הוא כמתי מדבר כמו שהביאו תוס'), ורק רבה במו"ק שם אמר שמשנת נ' עד ס' היא מיתת כרת, וא"כ יוצא שהבבלי אינה חולקת על הירושלמי אלא גם דעת הירושלמי נזכרת בתוך הבבלי.

מיהו נראה פשוט שכוונת תוס' היא משום שמדברי רבה במו"ק שם משמע שהוא מפרש גם את הברייתא כשיטתו (ואין שם מ"ד שחולק על רבה בזה), שהרי רבה קאמר שם שמנ' ועד ס' היא מיתת

כרת, והא דלא חשיב להו, משום כבודו של שמואל הרמתי, וכוונתו היא ליתן טעם למה לא חשיב התנא של הברייתא את השנים האלו של מנ' ועד ס', ועל זה קאמר משום כבודו של שמואל, אבל לעולם ס"ל לרבה שגם התנא של הברייתא מודה שכרת היא גם מנ' עד ס', ואילו מהירושלמי משמע שכוונת התנא של הברייתא היא דוקא עד שנת נ', ולא מנ' עד ס', דהא הירושלמי יליף מהא דכתיב כרת על פחות מבן נ', וא"כ שפיר כתבו תוס' שהירושלמי חולק על הבבלי, כלומר על רבה שלא מצינו חולק עליו בהבבלי.

ולפ"ז שרבה אינו חולק על הברייתא, יש לפרש שמה שאמר שמנ' עד ס' היא מיתת כרת, כוונתו היא לומר עד ולא עד בכלל, דהיינו שכוונתו לומר שכרת היא עד סוף שנת נ"ט דהיינו עד תחילת שנת ס', אבל שנת ס' עצמה היא מיתה בידי שמים, וזוהי כוונת הברייתא במאי דתניא שמת בס' זוהי מיתה בידי שמים, דהכוונה היא לשנת הס', א"נ י"ל שכוונת רבה היא לומר שכרת היא עד סוף שנת ס' ומאי דתניא בהברייתא דמת בס' זוהי מיתה בידי שמים הכוונה היא לשנת ס"א, דהיינו לפני שמלאו לו ס"א שנים שלימות, די"ל שגם על זה שייך לומר לשון של מת בס', ורק מתחילת ס"א מתחיל זמן מיתה בידי שמים אבל שנת ס' עצמה היא עוד שנת כרת.

מיהו לפי הדרך הנ"ל שכתבנו שכוונת רבה היא לפרש את הברייתא א"כ אין מובן מה שסיימו תוס' וז"ל, ונוכל לומר לפי הש"ס שלנו דמיתה בידי שמים אחר ס' וכו' עכ"ל, דהא מזה מבואר שתוס' נוקטים

שרבה אינו סובר את המלים "ששים זוהי מיתה בידי שמים", ואילו לפי דרכינו הנ"ל הרי גם רבה מודה למה שתניא בתוך הברייתא שמיתה היא בס', שהוא לאחר הזמן של מנ' ועד ס' שאמר רבה לענין כרת, וא"כ חזינן שתוס' נוקטים שרבה חולק על מאי דתניא בתוך הברייתא שמיתה היא בס', ובע"כ היינו משום שהם נוקטים שכוונת הברייתא במת בס' זוהי מיתה בידי שמים היא לשנת ס' עצמה (ולכאורה הרי זה משום שהבינו שכן הי' במתי מדבר), וכן שכוונת רבה היא שגם שנת ס' עצמה היא כרת.

ועיין ביש"ש בפ"ו דיבמות ס"י ח' שנסתפק מה היא כוונת רבה בנוגע למיתה בידי שמים, דהיינו האם כוונתו במה שאמר שכרת היא מנ' ועד ס' היא שגם שנת ס' היא בכלל כרת, ומיתה היא לאחר ס' (וכמש"כ תוס'), או האם כוונתו היא ששנת ס' אינה בכלל כרת, ומיתה היא כבר בשנת ס', וגם הביא את הברייתא שהביאה הירושלמי שם דמת בס' זוהי מיתה בידי שמים כמתי מדבר, ונקט היש"ש שהכוונה שם היא לשנת ס' עצמה וכמו שהבאנו כבר שנוקטים תוס', וכתב שלפי הצד השני שהזכיר לא פליג רבה על הברייתא.

עכ"פ הא מיהא חזינן שתוס' טרחו ליישב לפי רבה מה הוא החילוק בין כרת למיתה, ולפ"ז יש לפלפל ולומר שמה שכתב רש"י (בכמה מקומות, הובא לעיל כאן) שבכל כרת הוא וזרעו נכרתים, כוונתו היא רק לפי רבה, משום שהוא סובר שלפי רבה אין הבדל ברור בין כרת למיתה בידי שמים בנוגע לשנים דהא מיתה בשנת ס'

יכולה להיות או כרת או מיתה בידי שמים, אבל לפי הירושלמי שכרת הוא בנ' ומיתה היא בס' מודה רש"י להריב"א שערירי נוהג רק בעריות דכתיב בהו (ולפ"ז יוצא שגם רש"י יוכל לפרש את הברייתא שבתו"כ כמו הר' משה [ע"י בתוס' ביבמות שם, הובא לעיל כאן] דהא י"ל שהתו"כ אזלה כהירושלמי ומש"ה הוא דס"ל להתו"כ שלא בכל כרת נוהג העונש של ערירי).

מיהו עיין בפסקי התוס' ביבמות שם שהביא את שני הדרכים יחד, דהיינו גם את החילוק בשנים וגם שבכל כרת גם זרעו נכרת, ודלא כדרכנו הנ"ל ברש"י (וע"ע בפסקי התוס' שם דמשמע שאפשר לומר כפירושו של הר' משה גם לפי רש"י ודלא כמו שמבואר בתוס', וצ"ע).

והנה יש לעיין באמת בדברי הירו' מה היא הראי' מהלויים שכרת היא רק עד נ' ולא גם אח"כ, הלא יכול להיות שגם אחר נ' חשיב מיתת כרת. וראיתי בהגהות הגאון ר' שמחה מדעסויא ביבמות שם שכתב ביאור אחר בתוס' שם ובהירושלמי, והיינו שמה שכתבו תוס' דכרת היא בנ' הכוונה היא גם לאחר נ' עד גיל ס', וכן סובר הירושלמי שם, וכוונת הירושלמי היא לומר שלא הי' חשש שמא ימותו הלויים קודם נ' כי העבודה מגינה, ולכן צ"ל שהפסוק של אל תכריתו קאי על אלו שלמעלה מנ', ומה שכתבו תוס' שהירושלמי שם חולק על הש"ס שלנו אין הכוונה בנוגע לכרת (וכמו שביארנו לעיל) אלא הכוונה היא בנוגע למיתה בידי שמים, כי הירושלמי סובר שכבר בשנת ס' הרי זו מיתה בידי שמים

כמתי מדבר ואילו רבה קאמר שכרת היא עד ס' דהיינו עד ועד בכלל. מיהו דרך זה הוא דלא כתוס' בשבת שכתבו שהירושלמי סובר שרק עד נ' הוא בגדר כרת וכמו שהביא ר' שמחה מדעסויא, ועל דבריהם בשבת צ"ע מה שהערנו על ראיית הירושלמי דהיינו מנ"ל שגם לאחר נ' אינה מיתת כרת.

ואבדל אתכם מן העמים להיות לי (כ', כ"ו).

עשיית מצות על דרך "רחמנא אמר תקעו".

פירש"י וז"ל, רבי אלעזר בן עזרי' אומר מנין שלא יאמר אדם נפשי קצה בבשר חזיר, אי אפשי ללבוש כלאים, אבל יאמר אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי, ת"ל ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי שתהא הבדלתכם מהם לשמי וכו' עכ"ל. והנה יש להעיר דבשלמא שקצים ורמשים באמת נפשו של אדם קצה בהם וכתנן בסוף מכות, אבל אין נפשו של אדם קצה באכילת חזיר או לבישת כלאים, וא"כ ביותר הי' צריך לנקוט אכילת שקצים ורמשים. ברם י"ל שאין הכוונה שנפשו קצה בהם כי הם מאוסים בגשמיות, ולכן לא נקט שקצים ורמשים, אלא הכוונה היא שס"ד שהוא רשאי לומר שהוא מכיר את הענינים הרוחניים שבדבר ומש"ה נפשו קצה בזה, וקמ"ל שלא יאמר כן, ושלא יקיים את הציווי בגלל הכרת הענינים הרוחניים שבדבר, אלא דוקא בדרך פשוט משום ש"רחמנא אמר תקעו" (ר"ה דף ט"ז ע"א).

אמור

אמר אל הכהנים בני אהרן (כ"א, א').

בענין אם כהנים נחשבים גם לויים.

עי' בכתובות דף כ"ו ע"א שהביאו מחלוקת רבי עקיבא ור"א בן עזרי' בנוגע למעשר ראשון, דר"ע סובר שמעשר ראשון ניתן רק ללויים ואילו ר"א בן עזרי' סובר שניתן גם לכהנים. ולאחר שעזרא קנס את הלויים מפני שלא עלו לארץ ישראל, לפי ראב"ע מעשר ראשון ניתן רק לכהנים, ואילו לפי ר"ע הביאו תוס' שני פירושים אם עזרא קנס רק שינתן גם לכהנים, או האם גם לפי רבי עקיבא הרי הוא ניתן רק לכהנים.

ועוד אמרינן שם שאם ראו אותו חולק במעשר ראשון הרי זה חזקה לכהונה כי לאחר שקנס עזרא הרי הוא ניתן רק לכהנים, ואתי לפי ראב"ע, ולפי הדרך שהזכירו תוס' שגם לפי ר"ע הרי הוא ניתן עכשיו רק לכהנים א"כ אתי גם לפי ר"ע.

ומקשינן בגמ' שאיך אפשר להחזיקו בכהונה אולי קרה מקרה שנתנו לו אע"פ שהוא לוי וכמו שהי' נהוג לפני שקנס עזרא. ומתרץ רב חסדא דאיירי שהי' מוחזק לן באביו שהוא כהן כשר ויצא קול שהבן הזה הוא בן גרושה, דליכא לספוקי שמא הוא לוי כי אביו מוחזק לן בכהן ולכן מהני מה שחלק במעשר ראשון להוכיח שהוא כהן כשר ולא חלל.

והקשה הקו"ש שם באות ע' איך יש

ראי' שהוא כהן כשר, הלא אולי הרי הוא באמת חלל, רק שנתנו לו מעשר כי כל כהן הוא גם בגדר לוי, והרי לוי' שזינתה אוכלת מעשר.

וכתב שצ"ל שכהנים הם עם אחר ו"אינם בגדר לויים מצד תולדותם (אלא מאהרן הכהן התחיל שבט אחר), אלא מכח קדושת כהונתם דיש בכלל מאתים מנה, ואם נתחללו מקדושת כהונה אינן לויים", פי' דמה שנותנים מעשר ראשון לכהנים לפי ראב"ע אינו משום דחשיבי לויים מצד תולדותם אלא משום שמצד קדושתם הרי הם ראויים למעשר כמו לויים כי קדושת כהונה לא גרעה מקדושת לוי' אלא אדרבה יש בכלל מאתים מנה, ולכן אם הוא חלל אינו יכול לאכול בתורת לוי.

והביא בקשר לזה את גירסת השט"מ בתמורה דף ד' ע"ב באות כ"ג בדברי רש"י שם בד"ה ה"ג שאני וכו' שכהנים הם "עמא אחרינא". וכן הביא שמבואר גם בגיטין דף נ"ט ע"ב, דעיי"ש דמבואר שכהן חלל אינו יכול לעלות לתורה במקום לוי כי אינו נחשב לוי ("סוף סוף לוי מי קא הוי"). ועוד הביא שיש מחלוקת אמוראים בירושלמי בפרק האשה רבה אם חשיב לוי או לא וכמו שנביא להלן כאן.

והנה לכאורה הי' אפשר לומר שבזה פליגי באמת ר"ע וראב"ע, והיינו שר"ע סובר שמעשר ראשון ניתן ללויים דוקא ולא לכהנים כי ס"ל שכהנים אינם בגדר לויים

מצד תולדותם, ואילו ראב"ע סובר שניתן גם לכהנים כי ס"ל שכהנים הרי הם שפיר בגדר לויים מצד תולדותם.

ברם הא ליתא, דהא רב חסדא קאי גם כראב"ע, והרי ביאר הקובץ שיעורים שמרב חסדא יוצא שאינם לויים מצד תולדותם, הרי שגם לפי ראב"ע כהנים לאו לויים נינהו מצד תולדותם, רק שבכל זאת ס"ל לראב"ע שמעשר ראשון ניתן גם לכהנים.

וצ"ל בדרך אחרת, והיינו שגם לפי ר"ע וגם לפי ראב"ע אינם לויים מצד תולדותם, רק דפליגי אם הם לויים מצד קדושתם, ושלמעשר ראשון סגי בזה שהם לויים מצד קדושתם, דלפי ר"ע אינם לויים מצד קדושתם, כי קדושת כהונה היא קדושה לגמרי אחרת, ואילו ראב"ע סובר ששפיר חשיבי לויים מצד קדושתם וכמש"כ הקו"ש, כי בקדושת כהונה כלולה גם קדושת לוי עם עוד תוספת קדושה.

גם י"ל שלכו"ע הרי הם לויים מצד קדושתם, רק שר"ע סובר שלמעשר ראשון צריך להיות לוי מצד תולדתו.

והנה ביבמות דף פ"ו ע"ב אמרינן שטעמו של ראב"ע הוא משום שאע"פ שכתוב במעשר ראשון "לויים" אבל כבר אמר רבי יהושע בן לוי שבכ"ד מקומות נקראו כהנים לויים. והנה לפי הדרך הראשון שכתבנו יוצא שגם ר"ע סובר שהם בגדר לויים מצד קדושתם, וכן יוצא גם מהדרך השלישי שכתבנו, אבל מהדרך האמצעי שכתבנו יוצא שלפי ר"ע אינם בגדר לויים לא מצד תולדותם ולא מצד קדושתם וא"כ צ"ע מה עושה ר"ע עם

הכ"ד מקומות שכהנים נקראו לויים. וצ"ל דס"ל שנקראו לויים רק משום העובדא שלמעשה במציאות הרי הם יוצאי ירך לוי בן יעקב אע"פ שעכשיו אינם נחשבים בגדר לויים גם מצד תולדותם דהיינו יחוסם. וכן י"ל גם לפי ראב"ע.

ובחולין דף כ"ד ע"ב כתב רש"י על דברי רבי יהושע בן לוי (בד"ה וזה אחד מהם וכו') בזה"ל, וקרי להו לבניו לויים על שם שמשבט לוי הם (ויש לפרש שכוונתו היא כדברינו לעיל בסמוך כאן), ואני שמעתי לשון לויים, שמשים, כמו וילוו אליך.

שו"ר שבירושלמי בפ"ה ממעשר שני ה"ג דנו על זה, והביאו מחלוקת אם המ"ד שסובר שניתן גם לכהן הרי זה משום ריבויא דקרא, או האם גם בלא ריבויא דקרא הרי זה ניתן גם לכהן כי אע"פ שהתורה נתנה לכהן דברים מיוחדים, אבל לא גרע כהן מכל לוי, ואמרו שמשל למה הדבר דומה לאב שאמר פלוני בני יסב מקמי פלוני בני בנכס מסוים ושאר נכסי ירשו בני, דכי לא יורש גם אותו בן עמהם בשאר הנכסים. ומהמ"ד דס"ל שלא בעינן קרא חזינן דס"ל שלכהן יש שפיר גם דין של לוי. מיהו בדעת המ"ד שסובר ששפיר צריכים קרא יש לצדד אם היינו משום דס"ל שאין לכהנים דין של לוי או האם גם הוא מודה שיש להם דין של לוי רק דס"ל שבלי הפסוק היינו אומרים שבזה שייחדה להם התורה מתנות מיוחדות נתכונה להפקיע מהם מעשר ראשון ודלא כהדין של המשל. ועי' בחידושי רבי שלמה היימן וצ"ל על כתובות בסי' י"ט אות ג'

שכתב שהמ"ד הנ"ל בירו' שסובר שלא בעינן קרא הרי הוא סובר שלכהן יש גם דין של לוי וכמו שכתבנו, אלא שהעיר שיש באמת מחלוקת הפוסקים בחו"מ סי' רנ"ג סעיף ח' אם פוסקים כמו הדין שאמר הירושלמי בהציוור של פלוני בני וכו'.

ומעתה יוצא שיש שני דרכים איך להסביר למה ר"ע סובר ללוי ולא לכהן, א', משום דס"ל שכהן אינו בגדר לוי, וכהדרכים שכתבנו לעיל שאינו בגדר לוי מצד תולדתו או מצד קדושתו, ב', דס"ל שהוא שפיר בגדר לוי רק דס"ל שבזה שייחדה להם התורה מתנות מיוחדות התכוונה התורה להפקיע מהם מעשר ראשון. ולכאורה יש נפ"מ לדינא בין שני הדרכים והיינו אם כהנת שזינתה, וכן חלל, אוכלים במעשר, דהא בכה"ג אין להם דין של כהונה וא"כ לפי הדרך הראשון לא יקבלו כי גם אינם לויים, אבל לפי הדרך השני הדין נותן ששפיר יקבלו מדין לוי' כיון שאין להם דין של כהונה. מיהו יש לדחות שגם לפי הדרך השני לא יקבלו כי התורה התכוונה להפקיע מעשר ראשון מכל מי שהוא מזרע אהרן בתולדה אפילו אם אין לו דין כהונה.

והנה מש"כ הקו"ש שבירושלמי בריש האשה רבה פליגי אמוראי אם לכהן שנתחלל יש דין של לוי, עי' בירושלמי שם דאיתא בשם רבי יהושע בן לוי שכהנת שזינתה אוכלת במעשר, ופרכינן שכבר מוכח כן מהמשנה שם דתנן שאם ניסת על פי ע"א שמת בעלה ואח"כ בא בעלה הרי היא נפסלת מן התרומה

ומשמע שמעשר הרי היא שפיר אוכלת דאל"כ ליתני שנפסלת גם ממעשר, הרי שכהנת שזינתה אוכלת במעשר, ודחינן שי"ל שהמשנה אולה כר"ע שבכלל אין נותנין מעשר לכהן, ופי' הקרבן העדה דלר"ע פשיטא שאין נותנין לה מעשר ולכן לא הוצרך התנא לומר שאינה נפסלת ממעשר, וא"כ מהמשנה לא מועח כלום מה יהי' לפי ראב"ע, ואתי ריב"ל וקמ"ל שלפי ראב"ע שסובר שנותנין מעשר לכהן לא נפסלה, הרי שלפי ריב"ל יוצא שלפי ראב"ע שניתן לכהנים א"כ גם חלל וחללה מקבלים מעשר, והיינו בעל כרחך משום דאכתי חשיבי לויים, וזהו דלא כרב חסדא בכתובות שסובר שאינו מקבל מעשר לפי ראב"ע וכמו שכבר הבאנו. ושוב אמרינן בירושלמי שם שדברי ריב"ל פליגי על מה שאמרו אמוראים אחרים שהביאו שם שאם כהן נשא גרושה הבן חייב בפדיון, הרי שהבן שהוא חלל אינו בגדר לוי (ונוקט הירושלמי דפליגי כי ס"ל שלא מסתבר לחלק ולומר שלמעשר בעינן לוי מצד תולדתו, ושכהן חשיב שפיר לוי מצד תולדתו, ושמש"ה גם חלל מקבל מעשר, אבל לענין להיות פטור מפדיון הבן צריכים לוי מצד קדושתו, ומש"ה חלל חייב בפדיון, א"נ איפכא. ועכ"פ צ"ע דאולי האמוראים ההם שסוברים שכהן חלל חייב בפדיון הרי הם סוברים כר"ע אשר בדעת ר"ע יתכן שגם ריב"ל מודה שאינה בגדר לוי').

ולפי כל הנ"ל יוצא שביין לפי ר"ע וביין לפי ראב"ע י"ל כשני הצדדים בענין אם

כהנים חשיבי גם לויים. ורב חסדא בכתובות שם סובר שאינם בגדר לויים, ואילו ריב"ל בהירושלמי הנ"ל סובר שהם שפיר בגדר לויים.

והנה עי' בתוס' בכתובות שם בד"ה אין בתר וכו' שכתבו שלפי המ"ד סובר שלפי ר"ע קנס עזרא ליתנו לעניים הכוונה היא לעניי כהנים, ולמ"ד שמעשר ראשון מותר לזרים קנס עזרא ליתנו גם לעניי ישראל, ומבואר שלמ"ד שמעשר ראשון אסור לזרים, מותר מיהא לתת לעניי כהנים, ונראה דהיינו משום שאפילו אם טעמו של ר"ע למה אין לכהנים זכות במעשר ראשון מן התורה הוא משום שאינם בגדר לויים, אבל בכל זאת אין כאן איסור זרות כי סגי גם בקדושת כהונה כדי לאכול מעשר ראשון אפילו אם אין לו דין של לוי. ולפי הדרך שטעמו של ר"ע הוא משום שאע"פ שגם כהן נחשב לוי אבל מ"מ התורה הפקיעה ממנו מעשר ראשון אז פשיטא שיש בכח חכמים לתקן להחזיר את המעשר ראשון לעניי כהנים.

אחרי כתבי את כל הנ"ל, נזכרתי במה דאיתא בהוריות דף ו' ע"ב דאמר רב אחא ברבי יעקב שלענין פר העלם דבר הכהנים אינם נחשבים קהל כי "שבטו של לוי לא איקרו קהל", ופירש"י וז"ל, והוא הדין לכהנים דלא איקרו קהל, דכהנים הוויין בכלל שבט לוי עכ"ל.

ובבבב"ד ל"ה ב' נצטוו בני ישראל לתת ערים ללויים, וביהושע כ"א א' איתא שנתנו גם לכהנים, וצ"ע למה, הלא בפסוקי ערי הלויים אין פסוק לרבות כהנים כמו שיש במעשר ראשון, ובע"כ צ"ל משום שגם להם יש דין לוי גם מצד

תולדותם א"נ דסגי במה שיש בכלל קדושתו גם קדושת לוי'.

קדשים יהיו לאלקיהם (כ"א),
ו' [א].
בענין אם הוי איסור עשה או קיום עשה.

הנה יש לעיין אם העשה של קדשים יהיו, לציית למילי דכהונה, הרי זה בגדר קיום עשה או בגדר איסור עשה. ויש להביא ראיה דהוי בגדר איסור עשה מהא דאיתא בנזיר דף נ"ח ע"ב שעשה דוחה את הל"ת ועשה של כהונה כי הוי לאו שאינו שוה בכל, והרי דחי' שייכת רק אם הוי בגדר איסור עשה ולא אם הוי בגדר קיום עשה, דקיום עשה אינו נדחה וכמו שנבאר, ועוד דתוס' ביבמות דף ה' ע"א בד"ה ואכתי וכו' כתבו שגם העשה אינו שוה בכל, והרי המעלה לענין דחי' של אינו שוה בכל שייכת רק אם הנדחה הוא בגדר איסור עשה ולא קיום עשה וכמו שנבאר.

ועי' ברשב"א בנדרים דף ט"ז ע"ב בד"ה הא דאמר וכו' (השני) שהקשה למה נדר חל לבטל מצוה, הלא בדין הוא שהמצות עשה תדחה את הל"ת של כל יחל. ותי' דהיינו משום שבנדר איכא גם עשה, דהיינו העשה של ככל היוצא מפיו יעשה ואין עשה דוחה ל"ת ועשה.

ובתשובות הרשב"א חלק ג' סי' שמ"ג שאלו את הרשב"א על תירוצו הנ"ל דהא העשה והל"ת של נדרים ישנן בשאלה, וביבמות דף ה' ע"א מבואר שעשה שפיר דוחה ל"ת ועשה שישנן בשאלה, ושלכן העשה של תגלחת מצורע דוחה את העשה והל"ת של נזירות. ותי' הרשב"א שההיא

דיבמות דיחוי' בעלמא היא, ובאמת אין עשה דוחה ל"ת ועשה אפילו כשישנן בשאלה, ושאני מצורע משום שגדול השלום ולכן רק שם עשה דוחה ל"ת ועשה ואין עשה דוחה ל"ת ועשה.

ועיין גם באבני מילואים בתשובה כ"ב בד"ה ויתיישב וכו', ובערל"נ ביבמות שם בד"ה וע"פ וכו', ובחוסן ישועות ביבמות שם, שדנו על הקושיא הנ"ל מיבמות ועל התירוץ שכתב הרשב"א.

וגם הקובץ הערות בסי' י"ח סק"ב וד' דן על הקושיא הנ"ל שהקשו על הרשב"א מהגמ' ביבמות של ישנן בשאלה. ותירוץ השני שם הוא שכל המושג של דחי' שייך רק כשמדובר באיסור עשה, דבזה שייך לומר שעשה דוחה איסור עשה, אבל לא שייך לומר שעשה דוחה קיום עשה, ומה דמייטנין ביבמות שם שהעשה של תגלחת מצורע דוחה את הלאו של תער לא יעבור על ראשו וכן את העשה של קדש יהי' גדל פרע שער ראשו משום שישנן בשאלה הרי זה משום שהעשה של קדש יהי' הרי הוא רק בגדר איסור עשה ואינו בגדר קיום עשה, אבל בנידונו של הרשב"א שפיר אמרינן שאין המצוה דוחה את הנדר אע"פ שישנו בשאלה, והיינו משום שהעשה של ככל היוצא מפיו יעשה הרי הוא בגדר קיום עשה ולכן לא שייך דחי'.

והנה לכאורה יש להקשות על דברי הקובץ הערות דהא גם בנזיר איכא משום בל יחל ומשום ככל היוצא מפיו יעשה וא"כ אכתי איך אמרינן ביבמות שם שתגלחת מצורע דוחה נזירות. ברם נראה שזה לק"מ משום ש"ל שהקובץ הערות סובר שמכיון שבטלים האיסורים המיוחדים

של העברת שער, א"כ שוב אין כאן הל"ת והעשה הנ"ל של נדרים, והיינו משום שלא קיבל על עצמו שלא לגלח אלא קיבל על עצמו לקיים דיני נזירות והרי שפיר נהג נזירות כדין, וכבר כתב רעק"א סברא זו בסוף ספר דרוש וחידוש בתחילת מכתב ה'.

מיהו האב"מ בתשובה כ"ב נוקט דלא כסברא זאת אלא הרי הוא נוקט שגם לאחר שנסתלקו המ"ע של קדוש יהי' גדל פרע שער ראשו והל"ת של תער לא יעבור על ראשו אכתי שייכים הלאו של בל יחל והמ"ע של ככל היוצא מפיו יעשה גם לפי הדרך הנ"ל בכיאור קבלת נזירות, דעיי"ש שכתב שהטעם למה כתב הרמב"ם בספ"ז מהל' נזירות טעם אחר למה תגלחת מצורע מותרת בנזיר ולא את הטעם של הגמרא ביבמות שם שעשה דוחה ל"ת ועשה שישנן בשאלה הרי זה משום שהרמב"ם סובר להלכה כמו סוגיית הגמ' בפרק ג' מינין שסוברת שהלאו של תער לא יעבור על ראשו והעשה של קדוש יהי' גדל פרע שער ראשו חשיבי שפיר שאינן בשאלה וכמו שביאר האבני מילואים שם את טעם הדבר, אלא שכתב האבני מילואים שגם הרמב"ם מודה דבעינן את הטעם של הגמרא ביבמות שם בשביל העשה של ככל היוצא מפיו יעשה והלאו של בל יחל, והרמב"ם סובר שהגמרא לא אמרה את הטעם שלו כי עדיין אין זה מספיק בשביל הלאו של בל יחל והעשה של ככל היוצא מפיו יעשה ומש"ה אמרה הגמרא את הטעם של שכן ישנן בשאלה כי סוגיית הגמרא ביבמות שם סוברת שזה מספיק בשביל הכל, כלומר גם בשביל הלאו של תער לא יעבור על ראשו והעשה של קדוש

יהי' ודלא כהסוגיא בפרק ג' מינין, אבל הרמב"ם פוסק כהסוגיא בפרק ג' מינין שתער לא יעבור על ראשו וקדוש יהי' מיקרי שאינן בשאלה ומש"ה הוצרך הרמב"ם לחדש את הטעם שכתב, אלא שגם הרמב"ם מודה דבעינן את הטעם של הגמרא בשביל כל יחל ובשביל העשה של ככל היוצא מפיו יעשה וכהנ"ל, עכ"ד האבני מילואים, הרי שהאבני מילואים נוקט שגם לאחר שנדחו הל"ת של תער והעשה של קדוש יהי' מהטעם שכתב הרמב"ם, אכתי אסור משום כל יחל ומשום ככל היוצא מפיו יעשה ודלא כהסברא הנ"ל שכתבנו.

וע"ע בחי' הגר"ח ביבמות שם קרוב לסוף דבריו שביאר עוד שכל הקולא של ישנו בשאלה שייכת רק בלאוין או באיסור עשה, אבל בקיום עשה אין הבדל מצד הסברא בין ישנו בשאלה לאינו בשאלה, כי בקיום עשה לא שייך המושג של קולא כגון הקולא של ישנו בשאלה אלא רק באיסורים שייך מושג זה. ולפ"ז יש לבאר בדרך אחרת למה מצות עשה אינה דוחה את הקיום עשה של ככל היוצא מפיו יעשה (אלא אמרינן שהנדר חל לבטל את המצוה), והיינו משום שמה שהקיום עשה של ככל היוצא מפיו יעשה הוא עשה שישנו בשאלה אין זה נחשב לקולא כיון שהוא בגדר קיום עשה. ולפי הדרך הזה עדיין אין אנו צריכים לומר שבשום מקום לא שייכת דחי' על קיום עשה. ועכ"פ גם הגר"ח שם כתב כסברת הקובץ הערות דלא שייך שעשה תדחה קיום עשה (אלא שהגר"ח השתמש בהסברות הנ"ל כדי

ליישב את דעת הרמב"ם עיי"ש ולא דן שם הגר"ח על דברי הרשב"א).

והנה בתחילת דברינו נסתפקנו אם העשה של קדושים יהיו הוא קיום עשה או איסור עשה, וכתבנו שמהגמ' בנזיר דף נ"ח ומתוס' ביבמות דף ה' מוכח דהוי בגדר איסור עשה, ועכשיו נחזור על הדברים ביתר ביאור קצת, דהנה לכאורה יש לדקדק מנזיר דף נ"ח ע"ב ומתוס' ביבמות שם בד"ה ואכתי וכו' שלא כהיסוד הנ"ל של הקה"ע והגר"ח שעשה אינו דוחה קיום עשה אפילו כשיש סיבה (כגון ישנו בשאלה), דעיי"ש בנזיר דאמרינן שבתגלחת כהן מצורע, העשה של תגלחת מצורע דוחה את העשה והל"ת של תגלחת כהן משום דהוי לאו שאינו שוה בכל אלא רק בכהנים לחוד, ותוס' ביבמות שם הזכירו משום שגם העשה אינו שוה בכל. וצ"ע דהא לכאורה העשה של קדושים יהיו שנאמר לכהנים הרי הוא בגדר קיום עשה, וא"כ איך הוא נדחה, וגם קשה מזה על דברי הגר"ח שבקיום עשה לא שייך "קולא" כגון ישנן בשאלה דהא הוא הדין להקולא של אינו שוה בכל. מיהו יש לומר שבאמת העשה של קדושים יהיו הרי הוא רק בגדר איסור עשה וכמו שכתבו הקובץ הערות והגר"ח בנוגע להעשה של נזירות של קדש יהי' גדל פרע שער ראשו.

קדושים יהיו לאלקיהם (כ"א, ו')

בענין על מה קאי העשה.

הנה סדר הדינים שנזכרו בתוך הפרשה כאן הוא כן: טומאה, קרחה, תגלחת,

שריטה, קדשים יהיו, ולא יחללו, זונה חללה וגרושה, ואחרי זה כתובה פרשת כהן גדול.

ועי' בזבחים דף י"ז ע"א שרצו ללמוד שטבול יום פוסל עבודה משום דכתיב קדשים יהיו ולא יחללו ואם אינו ענין לטמא שכתוב לעיל שם, דהא כבר כתוב בפרשה אחרת ולא יחללו בקשר לטמא, תנהו ענין לטבול יום, ופרכינן אימא תנהו ענין לקורח קרחה ולמשחית פאת זקן וכו', ופירש"י משום דסליק מיני' משא"כ טומאה כתיב לעיל שם וא"כ מסתבר יותר לומר שקאי על קורח קרחה ומשחית פאת זקן מלומר שבא לרבות בענין טומאה, ומתרצינן שיש גזירה שוה חילול חילול מתרומה לומר שלא יחללו איירי בטבול יום.

ועי' במרומי שדה שכתב שלפי פשטות מסקנת הסוגיא שם יוצא שגם העשה של קדשים יהיו קאי רק על טבול יום ולא על קרחה ופאת זקן. מיהו מנזיר דף נ"ח ע"א הוכיח שגם לפי המסקנא העשה של קדשים יהיו קאי גם על השחתת זקן (ורק לא יחללו דדרשינן מיני' פסול עבודה קאי רק על טבול יום משום הג"ש לתרומה). מיהו מנזיר דף מ"א ע"ב הביא המרומי שדה דמבואר שעל השחתת זקן ליכא עשה.

ועוד כתב שלא קאי העשה של קדשים יהיו על מה שכתוב למטה בפרשת כהן גדול ולכן איתא ביבמות דף כ' ע"א שאלמנה מן האירוסין לכהן גדול אינה בעשה, וכן לא קאי על מה שכתוב אחריו באותה פרשה של כהן הדיוט, כגון הא דכהן הדיוט אסור בחללה, ומש"ה כתב רש"י ביבמות דף פ"ד ע"א

בד"ה והא וכו' שחללה לכהן הדיוט אינה בעשה ודלא כתוס' שם בד"ה והא שכתבו ששפיר יש על חללה העשה של קדשים יהיו. ומתוס' בב"מ דף ל' בד"ה הא אין וכו' הביא שהעשה קאי על כל פרשת כהן הדיוט אבל לא על פרשת כהן גדול.

וקדשתו וגו' קדש יהי' לך (כ"א, ח').

בענין כבוד כהן הדיוט וכבוד כהן גדול, וכן בענין כבוד אביו ורבו ומלך ונשיא.

פירש"י וז"ל, נהוג בו קדושה, לפתוח ראשון בכל דבר ולברך ראשון בסעודה עכ"ל.

א. בענין אב ורב.

עי' בקידושין דף ל"ב ע"א - ע"ב דאמר רב יצחק בר שילא בשם רב מתנה בשם רב חסדא שאע"פ שאב שמחל על כבודו כבודו מחול אבל רב שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ורב יוסף פליג וסובר שגם ברב אמרינן שכבודו מחול שנאמר וה' הולך לפניהם יומם, ופריך רבא דדילמא שאני הקב"ה דתורה דילי' היא, ומשני דת"ח נמי תורה דילי' היא. ולכאורה צ"ע דמאי שנא שגבי אב לכו"ע אמרינן שכבודו מחול בלא שום ילפותא או טעם מיוחד, ואילו בת"ח רק רב יוסף סובר כן והוצרך ללמוד כן מהקב"ה ומטעם של תורה דילי' היא.

ונראה דהיינו משום שכבוד אביו וכבוד רבו הרי הם חלוקים בעיקרם ויסוד דינם, דיסוד הדין האמור בכיבוד אב הרי הוא דין כבוד להגברא, והמחייב של כיבוד אב

שיוכל למחול גם על בזיון תורתו, אבל מ"מ באב בודאי קשה להבין למה לא יוכל למחול מאחר דהוי דין כבוד להגברא.

ב. בענין כהן הדיוט.

והנה עיין במרדכי בפ"ה דגיטין בסי' ת"א שכתב שכהן הדיוט יכול למחול על הדין של וקדשתו משום שכהונה דילי' היא, דכמו שכתוב בת"ח ובתורתו יהגה, הוא הדין שכתוב בכהנים כהונתכם. ומדבריו חזינן שכבוד כהן אינו ביסודו דין כבוד להגברא, דהא לפ"ז אין אנו צריכים את הטעם של כהונה דילי' היא כמו שאין אנו צריכים את הטעם הזה בכיבוד אב, וא"כ מוכח לומר דס"ל שמה שמכבדים הרי זה קדושת כהונתו, ומש"ה אי לאו

הרי הוא הגברא בגלל שהוא אביו, ומש"ה פשיטא גם בלא קרא שהוא יכול למחול, אבל יסוד הדין האמור בכבוד רבו ות"ח הרי הוא דין כבוד התורה, והמחייב של הכבוד אינו הגברא בגלל שקנה תורה אלא תורתו, ומש"ה שפיר הוי אמרינן שאינו יכול למחול אי לאו משום שתורה גופא דילי' היא*).

ברם עיין ברמב"ם בסוף הל' ת"ת ובכ"מ שם שהביא שאע"פ שרב ואב יכולים למחול על כבודם שלא ינהגו בהם דברי כבוד, אבל מ"מ אינם יכולים למחול על בזיונם [ועי' היטב בט"ז באו"ח בסוף סי' קכ"ח], ומעתה הרי אפילו אם נאמר כדבריו בנוגע לרב, ונאמר שהחויב כבוד הוא לתורתו ושלא ניתנה לו בעלות כזו

חסדא חולק גם בנוגע להכיבודים של רבו, ומעתה צ"ע למה ס"ל שאינו יכול למחול עליהם הלא לכיבודים אלו לא בעינן את הטעם של תורה דילי' היא, אלא הרי הוא בדברים אלו כמו אב אשר גם רב חסדא מודה שהוא יכול למחול, וכן למה הוצרך רב יוסף לומר בנוגע לרב את הטעם של תורתו דילי' היא.

ועוד, דעיין בחידושי הגרי"ז בהל' ת"ת שביאר ששיטת הרמב"ם היא שאדרבה אפילו לפי רב יוסף רק הדברים של כבוד רבו הרי הם ניתנים למחילה משום הטעם של תורה דילי' היא, אבל לא הדברים של כבוד חכם, ורב חסדא ורב יוסף פליגי רק בנוגע להדברים המיוחדים של רבו עיי"ש בטעמו. ולכאורה מוכרחים לומר שבאמת גם הדברים המיוחדים של כבוד רבו הרי הם משום כבוד תורתו ולא משום חיוב כבוד להגברא עבור היותו רבו, ומש"ה שפיר שיין על דברים אלו הטעם של תורה דילי' היא, וכן אלמלא טעם זה לא הי' יכול למחול, ואע"פ שלסתם חכם אין חייבים לעשות דברים אלו אבל בכל זאת לרבו שפיר חייב אדם לעשות דברים אלו כי מאחר שהוא רבו הרי הוא חייב בחיוב יותר חזק לכבד את תורתו. ועי' בדברי הגרי"ז שם.

* מיהו אכתי צ"ב דאם נאמר שברב החיוב של כבוד הוא לתורתו א"כ למה חייב אדם לעשות לרבו דברי כבוד שאינו חייב לעשות לסתם תלמיד חכם שאינו רבו, הלא בשני הציורים הגדלות בתורה הרי היא שוה.

וי"ל שהיכא שהוא רבו, החיוב כבוד שנתחדש הרי הוא חיוב כבוד להגברא עבור היותו רבו ולא רק חיוב כבוד לתורתו.

ברם לפ"ז יוצא שאת הטעם של תורתו דילי' היא בעינן רק כדי שיוכל למחול על המדריגה של כבוד שמגיע לכל ת"ח, וכן רק על דבר זה חולק ר"ח, אבל בכדי שיוכל למחול על הכיבודים המיוחדים של רב לא בעינן שום טעם אלא הרי זה משום שכל עיקר הדין כבוד הרי הוא דין כבוד להגברא כמו באב ומש"ה פשיטא שהוא יכול למחול.

מיהו צ"ע דהא בע"כ צ"ל שרב חסדא סובר שגם הדברים המיוחדים שהוא חייב כלפי רבו אינם ניתנים למחילה, דהא אם נאמר שהוא מודה שהם שפיר ניתנים למחילה, והרי הוא חולק רק בנוגע להדברים שהוא חייב לכל ת"ח א"כ למה נקט רב חסדא "רב" ולא "חכם", וא"כ בע"כ צ"ל שרב

משום שכהונה דילי' היא לא הי' יכול למחול.

אמנם עיין ברמב"ם בסה"מ במ"ע ל"ב שכתב שכהן הדיוט אינו יכול למחול על כבודו, וכן הביא שם מהספרא דתניא שמקדשים אותו בעל כרחו. אמנם מדבריו שם משמע דלא הויא דרשה גמורה מריבויא דקרא אלא משמע שכוונת הספרא היא לומר שמכיון שיש מצות המקום של וקדשתו א"כ מצד הסברא לחוד אין הוא יכול להפקיעה ע"י מחילתו. וי"ל דהיינו משום שהדין כבוד הרי הוא לכהונתו ולא ס"ל שכהונה דילי' היא. אמנם ביותר נראה לומר דס"ל להרמב"ם שהדין של וקדשתו, שצריכים לכבודו, הרי זה ביסודו דין כבוד השי"ת וכמו שכתב הרמב"ם עצמו שם, ויתכן שיש בזה גם משום כניסה והכנה לעבודה, דמה שהוא מורם מהעם הרי זה קובע שהוא מיוחד לעבודה (*), ומש"ה ס"ל דלא מהניא מחילה כי אינו יכול למחול על הכבוד של השי"ת וכן לא על הדין של חינוך לעבודה, ולא שיך לומר בזה שדילי' היא.

וע"ע באו"ח בסוף סי' קכ"ח ברמ"א ובנושאי כלים בענין כהן שמחל על כבודו אם כבודו מחול או לא.

ג. בענין כהן גדול, ועוד בענין כהן הדיוט.

והנה עיין ברמב"ם בפ"ה מהל' כלי המקדש ה"ג שפסק שכהן גדול שמחל על הכבוד המיוחד של כהן גדול (הלמד מקרא

דהכהן הגדול מאחיו) כבודו מחול, ואם רצה שירחצו אחרים עמו הרשות בידו, ומקורו הוא מדברי חכמים בתוספתא בסנהדרין בפ"ד ברייתא א' דתניא אין רואין אותו ערום ולא כשהוא מסתפר ולא בבית המרחץ שנאמר והכהן הגדול מאחיו אשר יוצק על ראשו שיהיו אחיו הכהנים נוהגין בו גדולה, ואם רצה שירחצו אחרים עמו הרשות בידו, רבי יהודה אומר אם רצה לנהוג בזיון בעצמו אין שומעין לו שנאמר וקדשתו בעל כרחו. וברעת חכמים י"ל שגם בכבוד כהן גדול יסוד הדין האמור בו הרי הוא דין כבוד להגברא, והמחייב של כבודו הרי הוא היותו גברא דכהן גדול, ומש"ה פשיטא שהוא יכול למחול כמו שמצינו גבי כיבוד אב, ולא דמי לכבוד ת"ח, משום דהתם המחייב של כבודו הרי הוא תורתו, והרי זה ביסודו דין כבוד התורה, ומש"ה קיימת סברא לומר שאינו יכול למחול וכהנ"ל. עוד י"ל שגם כבוד כהונה גדולה אינו ביסודו דין כבוד להגברא אלא מה שמכבדים הרי הוא קדושת כהונה גדולה, רק שגם בזה אמרינן שכהונתו דילי' היא כמו שכתב המרדכי בנוגע לכהן הדיוט משום ש"כהונתכם" קאי גם על כהונה גדולה. והא דס"ל לרבי יהודה שאינו יכול למחול י"ל דהיינו משום הסברות שהזכרנו בכהן הדיוט וזהו מה שקמ"ל הדרשה של וקדשתו.

ולפ"ז י"ל דהא דס"ל להמרדכי שכהן הדיוט יכול למחול על כבודו אע"ג דתניא בספרא שמקדשים אותו בעל כרחו הרי זה

צע"ק למה יש דין של כבוד גם כלפי כהן בעל מום שאינו ראוי לעבוד עיי"ש, ויש ליישב.

(* ועיי' בזה בדבריו ברפ"ד מהל' כלי המקדש ובחינוך במצוה רס"ט. מיהו לפי טעם זה השני

משום דס"ל שחכמים בהתוספתא שם פליגי גם בכהן הדיוט (וס"ל שמאי שמקדשים אותו בעל כרחו הרי זה איירי דוקא לענין איסורי כהונה וכמו שכתב המרדכי שם).

והנה כבר הבאנו שהרמב"ם סובר שכהן הדיוט אינו יכול למחול על כבודו, ולא ס"ל שכהונה דילי היא ומ"מ ס"ל שכ"ג שפיר יכול למחול על הך כבוד יתירה שנאמר בקרא דהכהן הגדול מאחיו, וצ"ל דס"ל כהדרך הראשון שכתבנו והיינו שהכבוד הוא להגברא דכהן גדול ולא לכהונתו, וההיא ברייתא דספרא דתניא גבי כהן הדיוט שוקדשתו הוא בעל כרחו הרי זה קאי רק על כהן הדיוט.

והנה בפ"א דאבות תנן הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום. ופירש"י וז"ל, אמר אחד לאשתו קונם שאין ניהנית לי עד שתרוק בעיניו של כהן גדול, ה"א אהרן שומע ה"א הולך אצל אותה

אשה וה"א אומר פלוניתא חשתי בעיני, ורוק שלך רפואה יש בו, תרוק לי בעין, והיתה רוקקת עכ"ל. ולכאורה הך עובדא שה"א אהרן מוחל על כבודו לא אתי כרבי יהודה אלא כרבנן. ברם י"ל דמאחר שהיתה חושבת שרפואה היא לו א"כ בכלל לא ה"א נחשב בגדר בזיון. ולפי זה י"ל דהא גופא שאמר לה שרפואה היא לו לא ה"א רק בכדי שתסכים אלא בכדי שעל ידי זה לא יה"א בגדר בזיון. ולפ"ז הרי זה אתי שפיר גם לפי רבי יהודה*.)

ע"ל דהא רבי יהודה גופי ס"ל בסנהדרין דף י"ט ע"ב שאם רצה המלך לחלוץ ליבמתו הרי הוא חולץ אע"פ שהוא מתבזה על ידי שהיא רוקקת, ופרכינן שם דהא מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ומתרכינן דמצוה שאני, וא"כ גם המעשה עם אהרן הכהן הרי ה"א לצורך מצוה, דהיינו הבאת שלום, וא"כ שפיר ה"א יכול למחול. ואע"פ שרבנן פליגי שם על

והאם עשו את עיקר המעשה, אבל הכא האשה היא שעשתה את המעשה רק שאהרן הכהן לא עיכב. ויש להביא רא"י להחילוק הנ"ל, כי אם לא נאמר כהחילוק הנ"ל איך אפשר לסבור ברב ונשיא ומלך שאין כבודו מחול הלא רצונו זהו כבודו, ולמה אוסר רבי יהודה שירחצו אחרים עמו, הלא מכיון שהוא רוצה להתרחץ בצוותא למה לא נאמר שרצונו הוא כבודו, ובע"כ צ"ל כהנ"ל שרצונו של האדם זהו כבודו שייך רק כשהאדם עצמו הוא עיקר העושה של הפעולה, משא"כ בההיא דרבי יהודה הרי האחרים הם שותפים עיקריים במניעת הכבוד כמו הכהן גדול, כי מניעת הכבוד מתיחסת להם בזה שהם מתרחצים עמו כמו שהיא מתיחסת לדידי בזה שהוא מתרחץ עמהם, ומש"ה לא שייך לומר שרצונו של אדם זהו כבודו. מיהו צ"ע בסברת חילוק זה.

* והנה לכאורה הייתי יכול לתרץ בדרך אחרת והיינו דשאני גבי אהרן שם שרצונו של אדם זהו כבודו דוגמת רבי ישמעאל שהורו לו להניח לאמו לרחוץ את רגליו ולשתות את המים משום שרצונו זהו כבודו וכמו שהביאו תוס' בקידושין סוף דף ל"א, וכן כמו ר' יעקב בר אבון שם שהורה לו אב"י לתת לאביו להרים את הכוס (אי לאו משום שהוא בן תורה וחלשה דעתו) ולאמו למזוג לו את המשקה, וא"כ גם בלי לומר כמו שכתבתי שבמציאות לא ה"א נחשב מעשה של בזיון, לא קשה מידי.

מיהו לא תירצתי כן כי י"ל דלא שייך לומר שרצונו זהו כבודו אלא היכא שהאדם עושה לעצמו כמו בקידושין שם, אבל לא היכא שאחר עושה לו כמו באהרן הכהן, ונהי שגם רבי ישמעאל סייע לאמו שהרי נתן לה רגלו, אבל אמו היא שעשתה את עיקר המעשה, וכן בר' יעקב בר אבון האב

רבי יהודה וס"ל שאסור לו למחול אפילו במקום מצוה (אם הוא בזיון גדול כעין ריקקה בשעת החליצה, עיין שם בחי' הר"ן), אבל מכל מקום הרי אינהו ס"ל שכהן גדול יכול תמיד למחול על כבודו, וא"כ יוצא שבין לרבי יהודה ובין לרבנן אתי שפיר (מיהו צ"ע דהא כבר הבאנו בסוף סק"א שגם היכא שכבודו מחול כגון באביו ורבו אבל בזיונו אינו מחול).

ד. בענין מלך.

ועיין ברש"י בכתובות דף י"ז ע"א דמבואר להדיא מדבריו שהדין שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול למד הוא מקרא דשום תשים, וז"ל שם, שום תשים עליך מלך, ישראל הוזהרו שישומו עליהם שימות הרבה כלומר שתהא אימתו עליהם, הילכך אין כבודו מחול, ולפיכך ריבתה הכתוב שימות הרבה עכ"ל. הרי שפירש שמיתורא דשום תשים הוא דילפינן שאין כבודו מחול, אבל בלא קרא הוי אמרינן שהוא שפיר יכול למחול. ונראה דהיינו משום דס"ל שגם במלך החיוב כבוד הוא אליו ולא לשררתו, ומש"ה שפיר הי' יכול למחול אי לאו משום ריבויא דשום תשים, ולא דמי לכבוד רבו דהוי ביסודו דין כבוד לתורתו, ולא להגברא גופא. ויש לומר עוד דאתי קרא לאשמועינן שהכבוד הוא באמת להמלכות ולא לדידי, ושלא אמרינן שמלכות דילי' היא, וכעין זה כתב המרדכי שם שמלך אינו מוחל משום דכתיב כי לה' המלוכה, ולא שייך לומר שדידי' היא, וכתב שזהו מה דקמ"ל קרא דשום תשים עיי"ש. אמנם מדברי תוס' בסנהדרין דף י"ט ע"א בד"ה ינאי המלך (הראשון) מבואר

להדיא דס"ל דהא דאמרינן שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול אין זה משום יתורא דקרא, אלא הרי זה משום הא לחוד דהויא מצות המקום. וכן מבואר בריטב"א בקידושין דף ל"ב ע"א בד"ה והלכתא שכתב וז"ל, שנאמר שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך ואם מוחל לא תהא אימתו עליך עכ"ל. ולכאורה צ"ע על דבריהם למה חלוק הוא כבוד המלך מכיבוד אב דחזינן שהוא שפיר יכול למחול אע"פ שהוא מצות המקום. ולפי המרדכי שם י"ל דסבירא להו שגם בלא קרא ידעינן שהכבוד הוא להמלכות, ושלא אמרינן שמלכות דילי' היא.

גם יש לומר דסבירא להו לתוס' כדברי רבינו יונה בסנהדרין שם שכתב שכבוד המלך הוא ביסודו דין כבוד הציבור, וא"כ מכיון שאינו דין כבוד האמור להגברא כשהוא לעצמו, שפיר אמרינן שאינו יכול למחול גם בלא שום ריבויא דקרא, ולא דמי לכיבוד אב, וכ"כ תוס' בע"ז דף י' ע"א בד"ה עוקרין שכבוד המלך הוא משום כבוד הציבור ושמש"ה חשיב עשה דרבים עיי"ש.

מיהו מפשטות לשון תוס' בסנהדרין שם לא משמע כהביאורים הנ"ל, אלא משמע שכבוד מלך הוא בגדר מצוה כלפי שמיא לכבוד את המלך, ולא קבעה התורה חיוב להגברא, ומש"ה לא מהני מחילה (וכעין דברי הגרי"ז בהל' ת"ת שגם המ"ד שסובר שרב שמחל על כבודו כבודו מחול הרי הוא סובר כן רק בנוגע להכיבודים המיוחדים של רבו אבל לא בנוגע להכבוד שהוא חייב לכל ת"ח, והיינו משום שכבוד ת"ח הוא מצוה

כלפי שמיא ולא חיוב כבוד להגברא או לתורתו).

ה. בענין נשיא.

והנה כבר נחלקו התנאים בקידושין דף ל"ב ע"ב אם נשיא הסנהדרין יכול למחול על כבודו או לא, והמ"ד שסובר שיכול שפיר למחול על כבודו לומד כן מהקב"ה ואברהם אבינו עיי"ש, ובדעת המ"ד שאינו יכול למחול על כבודו י"ל דס"ל כן מצד הסברא משום דס"ל דהוי דין כבוד להשררה ולא הוי דילי.

והנה אולי י"ל עוד שהמ"ד שסובר שנשיא (הסנהדרין) שמחל על כבודו אין כבודו מחול הרי הוא לומד כן מוקדשתו בעל כרחו, והיינו משום שהוא סובר שהדין המיוחד של כבוד נשיא נובע מהפסוק של הכהן הגדול מאחיו, ואע"פ שהפסוק ההוא כתוב גבי כהן גדול, אבל מ"מ הרי הוא קאי על כל בעלי שררה כמו הדין של גדלהו משל אחיו שנלמד מהפסוק ההוא דמבואר בחולין דף קל"ד ע"ב, וברש"י בסוטה דף מ' ע"א בד"ה אמר ר' אבהו אית לך רבה, ובבב"ב דף צ"ט ע"ב ברשב"ם ד"ה דרך המלך, ובויקרא רבה כ"ו ח', ובבב"ח וש"ך ביו"ד סי' רמ"ו, שגדלהו משל אחיו נוהג בכל בעלי שררה כגון ראש ישיבה ומלך, וא"כ ה"ה לענין נשיא וכן לענין החיוב כבוד, ונוסיף לזה שהוא סובר כרבי יהודה בהתוספתא שלומד מוקדשתו שכהן גדול אינו יכול למחול על כבודו, ומש"ה הרי הוא סובר שנשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ומה שאנחנו פוסקים שנשיא יכול שפיר למחול על כבודו הרי זה משום שאנחנו פוסקים כרבנן

שסוברים שאם רצה הכהן גדול שירחצו אחרים עמו הרשות בידו ואינם דורשים וקדשתו וכמו שפסק הרמב"ם בהל' כלי המקדש שם.

ברם אולי י"ל שלעולם לא פליגי רבי יהודה ורבנן בהתוספתא שם אלא רבי יהודה איירי בבזיון, ובזה גם רבנן מודים שאינו רשאי למחול (עיי' בזה בכסף משנה בסוף הל' תלמוד תורה, וכן בשו"ת ברכה להחיד"א על יו"ד סי' רמ"א שהביא הרבה מקורות בענין זה), ורבנן לא קאמרי אלא שהוא יכול למחול על מילי דכבוד (והרי אנו נוקטים שלרחוץ עם אחרים אינו בגדר בזיון), ובזה גם רבי יהודה מודה, ולפ"ז אם נרצה לקיים את דרכי הנ"ל נצטרך לומר שהמ"ד שסובר שנשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול הרי הוא סובר שכהן גדול אינו יכול למחול על כבודו ודלא כרבי יהודה ורבנן.

והכהן הגדול מאחיו (כ"א, י"א).

בענין המחלוקת בין תוס' והרמב"ם אם מינוי כהן גדול הוא ע"י מלך ואחיו הכהנים או האם הוא ע"י הסנהדרין.

ע"י בתוס' ביומא דף י"ב ע"ב בד"ה כהן גדול וכו', ובזבחים דף י"ח ע"א בד"ה הג"ה וכו', שכתבו שכהן גדול מתמנה בפה ומסתלק בפה והרי זה נעשה ע"י מלך ואחיו הכהנים. מיהו הרמב"ם בפ"ד מהל' כלי המקדש הט"ו פוסק שכ"ג מתמנה ע"י ב"ד הגדול, וכן איתא בתוספתא דמס' סנהדרין בפרק ג' ברייתא ב'. ותוס' בזבחים שם הביאו

תוספתא במס' יומא פרק א' ברייתא ד' דמבואר שהוא מתמנה על ידי המלך.

וי"ל שהרמב"ם אזיל לשיטתו בספ"ד מהל' מלכים שכתב שאין מעמידין מלך אלא כדי לעשות משפט וללחום מלחמות, והרי מינוי כהן גדול אינו ענין של משפט או מלחמות.

מיהו זה אינו שהרי גם למוסיפים על העיר ועל העזרות צריכים מלך כמו שהביא הרמב"ם בפ"ו מהל' בית הבחירה הי"א אע"פ שגם זה אינו ענין של משפט או מלחמות.

ובאמת צ"ע דכיון שלמוסיפין צריכים מלך משום שבהקמת המשכן הי' שם משה רבינו שהי' לו דין מלך וכמש"כ רש"י בשבועות דף ט"ו ע"א טעם זה, וכ"כ גם הרמב"ם שם, א"כ למה לא נצטרך מלך גם להעמדת כהן גדול כיון שאהרן הועמד ע"י משה.

ועוד יש לעיין למה לא ילפינן שצריכים נביא להעמדת כהן גדול כמו שצריכים למוסיפין על העיר ועל העזרות כיון שהי' בתחילה ע"י משה שהי' נביא, וכן כמו שצריכים להעמדת מלך וכמו שכתב הרמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"ג דילפינן שצריכים נביא להעמדת מלך ממה שמשה העמיד את יהושע, דגם לענין העמדת כהן גדול נלמד שצריכים נביא ממה שמשה העמיד את אהרן הכהן.

וע"ע בספרי בפרשת מלך דאיתא שאשר יבחר ה' אלקיך פירושו הוא על ידי נביא

ובאמת הלח"מ בהל' מלכים שם הקשה מנא לי' להרמב"ם שלהעמדת מלך צריכים נביא מאחר שבתוספתא בסנהדרין הוזכר

רק ב"ד של ע"א, ועוד הקשה הלח"מ את מה שהקשינו מהעמדת כהן גדול דלא מציינו שצריכים בו נביא.

ובסיכום, צ"ע למה במוסיפין צריכים גם ע"א וגם מלך וגם נביא, וכן בהעמדת מלך סובר הרמב"ם שצריכים ע"א ונביא, ואילו בהעמדת כ"ג סובר הרמב"ם שצריכים רק ב"ד של ע"א.

מיהו ע"י בתוס' בשבועות שם בד"ה וכן וכו', וכן בסנהדרין דף ט"ז ע"ב בד"ה את וכו', שביארו שרק במוסיפים על העיר והעזרות למדים ממה שצריכים גם מלך ונביא כי יש שם ריבוי בתוך הפסוק, דהיינו הדרשה של וכן תעשו, לדורות, אבל בעלמא לומדים ממה שרק שצריכים ב"ד של שבעים ואחד כיון שמשה במקום ע"א קאי, וא"כ ניחא למה סובר הרמב"ם שבכ"ג סגי בשבעים ואחד ולא צריכים מלך ונביא.

ברם לפ"ז צ"ע איך לומד הרמב"ם בהל' מלכים ממה שרבינו שלהעמדת מלך צריכים נביא שהרי גם בהעמדת מלך אין ריבוי וא"כ הדין צריך להיות דסגי בע"א כמו בהעמדת כהן גדול. וי"ל דהיינו משום שהתם גם בלא"ה היו שם ע"א, וכדברי הרמב"ם שם שהעמדת יהושע היתה ע"י משה ובית דינו, ומש"ה ממה לחודי' למדים נביא כי אי אפשר ללמוד ממנו רק ע"א כי א"כ למה הי' צריך משה להעמידו בהדי בית דינו הלא הי' מספיק בו לבדו, ובע"כ צ"ל שעשה כן משום שצריכים גם נביא.

ולפי כל הנ"ל יוצא שאין לנו סיבה ברורה להצריך בהעמדת כהן גדול אלא

ב"ד של ע"א וכדעת הרמב"ם אבל לא מלך, וצ"ע על שיטת תוס'.

גם צ"ע על מש"כ תוס' שהמינוי הוא גם ע"י אחיו הכהנים דמנא להו דבר זה. מיהו ע"י בהוריות דף ט' ע"א דאמרינן שצריכים שהכהן גדול יהי גדול מאחיו הכהנים בנוי בכח בחכמה ובעושר דכתיב הכהן הגדול מאחיו, ואחרים אומרים שאם אין לו, אחיו הכהנים צריכים לתת לו ממון דדרשינן והכהן הגדול מאחיו גדלהו משל אחיו, ומעתה אולי ס"ל לתוס' שזה כולל גם דין מינוי דהיינו שאחיו מגדלים אותו ע"י מינוי, ודוחק.

ובספר שיח יצחק על דברי תוס' ביומא שם כתב שכוונת תוס' באחיו הכהנים היא לב"ד של ע"א דמצוה שיהיו בו כהנים כמש"כ הרמב"ם בפ"ד מהל' סנהדרין. מיהו נראה שדוחק גדול הוא לומר שהסנהדרין נקרא בשם "אחיו הכהנים". ועוד דכבר הראתי בספרי על סנהדרין באות קמ"ד שי"ל שאין מצוה שיהיו כולם כהנים אלא רק מקצתן, וא"כ לפ"ז בודאי קשה לומר שכל הסנהדרין נקרא בשם "אחיו הכהנים".

והכהן הגדול מאחיו (כ"א, י')

בענין גדלהו משל אחיו בשאר בעלי שררה.

עיינן בהוריות דף ח' ע"ב - ט' ע"א דתניא הי' רבי ירמי' אומר שכהן גדול המשוח בשמן המשחה פטור מקרבן עולה ויורד כי אינו בא לידי עניות, וזה הלשון שם תניא הי' רבי ירמי' אומר נאמר לא תגיע ידו ונאמר לא תשיג ידו מי שבא לידי

עניות ועשירות יצא נשיא (מלך) ומשיח שאין באין לידי עניות, נשיא דכתיב ועשה אחת מכל מצות ה' אלקיו מי שאין על גביו אלא ה' אלוקיו (ופירש"י וז"ל, שאין על גביו שום אדון אלא ה' דהיינו מלך, ומלך לעולם עשיר הוא עכ"ל), משיח דכתיב והכהן הגדול מאחיו שהוא גדול מאחיו בנוי בכח בחכמה ובעושר, אחרים אומרים מנין שאם אין לו גדלהו משל אחיו ת"ל והכהן הגדול מאחיו אשר יוצק על ראשו גדלהו מאחיו.

והנה הך דין של גדלהו משל אחיו הרי הוא נוהג גם במרובה בגדים וכדמשמע מסתימת לשון הרמב"ם בריש פ"ה מהל' כלי המקדש שכתב "כהן גדול" (ואע"ג דכתיב בקרא אשר יוצק על ראשו וגו', אבל מכל מקום הרי מצינו בהוריות דף י"ב ע"ב שגם מרובה בגדים הרי הוא בכלל הך קרא לענין כמה דינים מדיני כהונה גדולה).

וכן מוכח גם מדברי רש"י ביומא דף י"ח ע"א דעיי"ש דפרכינן דמי מוקמינן כי האי גוונא (דהיינו האוקימתא דאירי בכהן גדול שלא למד) והא תניא הכהן הגדול מאחיו וכו', אמר רב יוסף לא קשיא כאן במקדש ראשון כאן במקדש שני, ופירש"י וז"ל, במקדש ראשון לא העמידו אלא על פי התורה כהנים מהוגנין עכ"ל, ומבואר מדברי רש"י שגם במקדש שני היו מחויבים להעמיד כהנים שהם גדולים מאחיהם, אע"פ שכבר נגזו שמן המשחה והי' רק מרובה בגדים, רק שעשו שלא כדין והעמידו כהנים שאינם מהוגנים.

ובאמת הדין הנ"ל נוהג לא רק במרובה בגדים, אלא בכמה דוכתי מצינו שנוהג גם בשאר בעלי שררה, דעיינן ברש"י בסוטה

דף מ' ע"א בד"ה אמר ר' אבהו שכתב וז"ל, חכם גדול וראוי לישב בראש יותר ממני כדי שיושיבוהו בראש ונותנין לו מנות ומעשירין אותו כדי שיהא חשוב וישמעו דבריו כדתניא והכהן הגדול מאחיו גדלהו משל אחיו עכ"ל. ומקורו הוא מחולין דף קל"ד ע"ב דאמרינן ההוא שקא דדינרי דאתא לבי מדרשא, קדים רבי אמי וזכה בהן, ופרכינן היכי עביד הכי והא כתיב ונתן ולא שיטול לעצמו, ומתרצינן רבי אמי נמי לעניים זכה בהן, ואיבעית אימא אדם חשוב שאני דתניא והכהן הגדול מאחיו וכו', ופירש"י שם שמשום טעם זה ה"ר ראשי "לקדם" וליטול לעצמו מכיון שעדיין לא זכה בהן אחר (ומשמע שלאחר שזכה בהן אחר אין לו רשות לקחת בעצמו רק שמצוה עליהם להגדילו), הרי שגם על ראש ישיבה נאמר הדין הזה של גדלהו משל אחיו. ובאמת י"ל שגם הלישנא קמא שם מודה לזה, רק דס"ל שאסור לו לקחת מעצמו אע"פ שעדיין לא זכה בהם אחר.

ועיין גם בב"ח ובש"ך ביו"ד בסי' רמ"ו דמבואר שראש ישיבה ותלמיד חכם מותרים לקבל דורונות מהאי טעמא (אלא שלשון הש"ך שם שכתב כדאשכחן גבי נשיא ומשיח צ"ע, דהא גם נשיא לא ידענו לפני שנוקטים שמשוח הוא לאו דוקא, ואם כוונתו היא למלך שנוטל מסים, א"כ בודאי אין להביא ראי' מזה לראש ישיבה ות"ח).

ועיין עוד ברשב"ם בב"ב דף צ"ט ע"ב בד"ה דרך המלך, שכתב שגם במלך דרשינן מקרא דלבלתי רום לבבו מאחיו שגדלהו משל אחיו, וצ"ע דהוה מצי למילף מלך מכהן גדול כמו דילפינן

בחולין שם ראש ישיבה מכהן גדול. וי"ל שכתב כן בגלל הלישנא קמא בחולין שם דיתכן שסוברת שאין למדים מכהן הגדול. ועיין בויקרא רבה כ"ו ח' דאמרינן ומנין שאחיו מגדלין אותו אם אין לו שנאמר והכהן הגדול מאחיו, ולא כהן גדול בלבד אלא המלך כיוצא בו וכן אתה מוצא אצל דוד וכו'.

ולפי זה בודאי נראה פשוט שצריכים לגדל גם מרובה בגדים (אפילו אם לא ה"י בכלל הפסוקים שם), דהא לא גרע מראש ישיבה. מיהו אכתי יש לעיין בענין אם חייבים לגדל מרובה בגדים העובד עבודת כהן גדול במקום שיש גם משיח (עיין בהוריות דף י"ג ע"א שם וברא"ש שם בסד"ה משוח).

והנה להלן בהוריות דף י"ב ע"ב מנה התנא של הברייתא שם את כל הדברים שיש בין כהן גדול לכהן הדיוט, ולא הזכיר את הדין של גדלהו. וי"ל דהיינו משום שלא שייך במציאות שכל כהן יהי עשיר יותר מחבירו, ולא מספיק בזה לחוד שהוא עשיר אלא צריכים שיהי יותר עשיר מאחיו.

ועכ"פ חזינן מכל הנ"ל שאינו דין המיוחד לכהן גדול וכהנ"ל.

ולפי"ז יש ליישב גם למה השמיט התנא שם את הדין של כבוד כהן גדול הלמד נמי מהפסוק של הכהן הגדול מאחיו, דגם בזה י"ל דהיינו משום שהדין הזה של כבוד נוהג גם בראש ישיבה דוגמת הדין של גדלהו משל אחיו שלומדים מהפסוק הזה.

ברם לפי כל הנ"ל צ"ע על סוגיית הגמ' בהוריות דף ט' שם לענין קרבן עולה

ויורד, דהא משמע לכאורה שרק כהן גדול פטור מקרבן עולה ויורד ולא ראש ישיבה. ודע שהרמב"ם לא הביא את הדין של גדלהו משל אחיו אלא לגבי כהן גדול לחוד בפ"ה מהל' כלי המקדש עיי"ש. ואולי מקורו הוא מזה שפטרו רק כהן גדול מקרבן עולה ויורד וכמו שמבואר בהוריות שם וכהנ"ל א"נ בגלל הלישנא קמא בחולין שם וכמו שכתבנו כבר בדעת הרשב"ם בב"ב.

ובאמת בהסוגיא בהוריות דף ט' שם על הא שגם מלך אינו בא לידי עניות לא הביאו את הדרשה של גדלהו משל אחיו כמו שהביא הויקרא רבה, וכן לא את הדרשה של הרשב"ם.

וי"ל שהסוגיא שם סוברת שבמלך אין צריכים את הדרשה הנ"ל בשביל עשירות כי גם בלא"ה הרי הוא תמיד עשיר וכמו שפי' רש"י.

והכהן הגדול מאחיו (כ"א, י') [ג].

בענין עד כמה אחיו הכהנים צריכים להעשיר אותו.

עיינן בהוריות דף ח' ע"ב - ט' ע"א דתניא שרבי ירמי' סובר שכהן גדול המשוח בשמן המשחה פטור מקרבן עולה ויורד כי אינו בא לידי עניות, וזה הלשון שם תניא ה' רבי ירמי' אומר נאמר לא תגיע ידו ונאמר לא תשיג ידו, מי שבא לידי עניות ועשירות, יצא נשיא (מלך) ומשיח שאין באין לידי עניות, נשיא דכתיב ועשה אחת מכל מצות ה' אלקיו מי שאין על גביו אלא ה' אלקיו (ופירש"י וז"ל, שאין על גביו שום אדון אלא ה' דהיינו

מלך, ומלך לעולם עשיר הוא עכ"ל), משיח דכתיב והכהן הגדול מאחיו שהוא גדול מאחיו בנוי בכח בחכמה ובעושר, אחרים אומרים מנין שאם אין לו גדלהו משל אחיו ת"ל והכהן הגדול מאחיו אשר יוצק על ראשו גדלהו מאחיו.

ועי' ברמב"ם בפ"ה מהל' כלי המקדש ה"א דמבואר בדבריו שאין צריכים להעשיר אותו אלא עד שיהי' יותר עשיר משאר אחיו הכהנים וז"ל, כהן גדול צריך שיהי' גדול מכל אחיו הכהנים וכו' עד שיעשיר יותר מעשיר שבכולן עכ"ל. ולפי זה צ"ע דהא אכתי יכול הוא לבוא לידי עניות, כגון אם כל הכהנים הם דלי דלים דאז סגי בזה שמגדלים אותו עד שיהי' בגדר דל, וכן לפעמים יכול הוא לבוא אפילו לידי דלי דלות אם רק יהי' יותר עשיר משאר הכהנים (ומה שיש לו יותר משאר הכהנים אינו מפקיעו מלהיות נקרא דל אם אין בידו כדי שה ונסכיו, עי' ברמב"ם בפ"י מהל' שגגות ה"ב ובכ"מ שם). ועיינן במרומי שדה שכתב שבודאי יתכן עניות בכהן גדול על ידי מקרה היכא שלא קיימו בו את הדין של גדלהו משל אחיו וכדומה, רק הכוונה היא שאין דרכו לבוא לידי עניות. מיהו הרי לפי דברי הרמב"ם הנ"ל אכתי צ"ע שהרי יתכן שיבוא לידי עניות ויהי' גם על פי דין, ויש ליישב.

והכהן הגדול מאחיו (כ"א, י') [ד].

בענין במה חולקים ת"ק ואחרים בענין אם אחיו הכהנים צריכים להעשיר אותו.

עיינן בהוריות דף ח' ע"ב - ט' ע"א

דתניא שרבי ירמי' סובר שכהן גדול המשוח בשמן המשחה פטור מקרבן עולה ויורד כי אינו בא לידי עניות, וזה הלשון שם תניא ה' רבי ירמי' אומר נאמר לא תגיע ידו ונאמר לא תשיג ידו, מי שבא לידי עניות ועשירות, יצא נשיא (מלך) ומשיח שאין באין לידי עניות, נשיא דכתיב ועשה אחת מכל מצות ה' אלקיו מי שאין על גביו אלא ה' אלקיו (ופירש"י וז"ל, שאין על גביו שום אדון אלא ה' דהיינו מלך, ומלך לעולם עשיר הוא עכ"ל), משיח דכתיב והכהן הגדול מאחיו שהוא גדול מאחיו בנוי בכח בחכמה ובעושר, אחרים אומרים מנין שאם אין לו גדלהו משל אחיו ת"ל והכהן הגדול מאחיו אשר יוצק על ראשו גדלהו מאחיו.

ויש לעיין מה איכא בין ת"ק לבין אחרים שהרי גם לת"ק אי אפשר למנותו אם אינו גדול מאחיו וא"כ אם רוצים למנותו צריכים לגדלו משל אחיו.

וי"ל שגם ת"ק סובר שלפני המינוי צריכים לגדלו, רק שת"ק סובר שאם מינו אותו כבר, שוב אין חיוב לגדלו, ואחרים סוברים שחייבים לגדלו גם לאחר המינוי, אבל לפני המינוי לכו"ע חייבים לגדלו. מיהו קשה לומר שת"ק מודה לגדלהו מאחיו רק שהוא מיירי היכא שהעמידו אותו שלא כדין.

וביותר י"ל שפליגי באמת לפני המינוי, דאחרים סוברים שאם הוא ראוי בשאר דברים (ואין אחר) אז הרי הם חייבים להעשירו, ות"ק סובר שאם יש לו שאר המעלות רק שאינו עשיר, א"כ אע"פ שלכתחילה צריכים לחפש כהן שהוא גם

עשיר וגם ראוי בשאר דברים, אבל אם לא מצאו, ממנים את זה שהוא ראוי בשאר דברים, ואין שום חיוב להעשירו, אבל לאחר המינוי לכולי עלמא אינם חייבים להעשירו, ועיין בלשון המאירי.

גם י"ל דפליגי בשניהם, והיינו שלפי ת"ק אין מעשירין אותו אפילו לפני המינוי ולפי אחרים מעשירין אותו גם לאחר המינוי. ומסתימת לשון הברייתא משמע כהדרך הזה יותר מכמו שני דרכים הראשונים שכתבנו. ובאמת כן מוכח לכאורה מצד הסברא כי אל"כ למה נחשב הכהן גדול בגדר מי שאינו בא לידי עניות הלא יתכן שיאבד עושרו בענין רע.

ובחולין דף קל"ד ע"ב מבואר שגדלהו משל אחיו נוהג גם לאחר המינוי, וכן מבואר ברשב"ם בב"ב דף צ"ט ע"ב בד"ה דרך המלך, וכן בויקרא רבה כ"ו ח', כי איירי בכל המקומות הנ"ל לאחר שכבר נתמנו.

והכהן הגדול מאחיו (כ"א, י') [ה].

בענין כבוד כהן גדול.

עיין ברמב"ם בפ"ה מהל' כלי המקדש ה"ג שכתב וז"ל, וחייב כהן גדול לנהוג כבוד בעצמו, ולא יקל בעצמו עם שאר העם, ולא יראו אותו ערום לא בבית המרחץ ולא בבית הכסא, ולא כשמסתפר, שנאמר הכהן הגדול מאחיו מלמד שנוהגין בו גדולה יתירה וכו' עכ"ל. וחזינן להדיא מדבריו שרמיא חיובא על כהן גדול לנהוג כבוד בעצמו. ויתכן שאינו רק בכדי שיכבדוהו אחרים, אלא

משום שגם הוא עצמו מצווה שלא לזלזל בשררתו וכמו שיבואר להלן בסמוך.

ועכ"פ הא ודאי שמלבד ממה שהכהן גדול חייב לנהוג כבוד בעצמו, מוטלת גם על העם מצוה לכבדו, וכן משמע מסוף דבריו שכתב שנוהגין בו גדולה יתירה, וכן בה"ד שם כתב וז"ל, ואומר לאבלים תנוחמו והן מכבדין אותו כפי כחן עכ"ל, וכתב שם הכ"מ וז"ל, ומש"כ והן מכבדין אותו לפי כחן פשוט הוא עכ"ל, הרי שגם על העם מוטל חיוב לכבד את הכהן גדול מלבד ממה שהוא עצמו חייב לנהוג כבוד בעצמו. ויש לבאר שהך דרשה של הכהן הגדול מאחיו מלמד שנוהגים בו גדולה יתירה, קאי בין על אחרים ובין על עצמו.

אמנם עיין ברמב"ם בפ"ב מהל' מלכים ה"א שלא הזכיר בעיקר דין כבוד המלך שחייב גם המלך לנהוג כבוד בעצמו, רק שבסוף ה"ה שם כתב וז"ל, במה דברים אמורים (שהמלך מכבד תלמידי חכמים וסנהדרין) בזמן שיהי' המלך בביתו לבדו הוא ועבדיו יעשה זה בצנעה, אבל בפרהסיא בפני העם לא יעשה, ולא יעמוד מפני אדם, ולא ידבר רכות, ולא יקרא לאדם, אלא בשמו כדי שתהא יראתו בלב הכל עכ"ל. ומדבריו נראה דס"ל שאע"פ שבכבוד כהן גדול נכלל בעיקר המצוה חיוב על הכ"ג עצמו שינהג כבוד בעצמו, אבל בכבוד מלך כל הדין האמור בזה הוא רק חובה המוטלת על העם וכמו שמשמע בה"א שם, רק שאסור לו להקל בעצמו לפניהם משום שעיי"ז הרי הוא גורם להם שלא יכבדוהו, וכמו שסיים שם בה"ה "כדי שתהא יראתו בלב הכל".

והא דחלוק הוא מלך מכ"ג הרי זה משום שכבוד מלך נדרש מהפסוק של שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, והך קרא איירי רק בהעם, דבעינן שתהא אימתו עליהם, ולא איירי כלל בהמלך עצמו, אבל כ"ג נקרא "הגדול" גם לגבי עצמו.

והנה עיין בסוטה דף מ"א ע"א דתנן שאגרופס המלך עמד בשעת קריאת הקהל ושיבחוהו חכמים, ובע"ב שם מקשינן איך שיבחוהו הא קי"ל שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ומתצינן מצוה שאני. ועיין בזבחים דף ט"ז ע"א בתד"ה מיושב שכתבו על ההיא דאגרופס בזה"ל, ולגבי מצות יכול למחול, דאם מוחל כבודו (מפני המקום, שט"מ), בשביל כך לא יניח שלא תהא אימתו עליך עכ"ל. ולכאורה דבריהם תמוהין, דמה בכך שלא יניח שלא תהא אימתו עליך דהא מ"מ עצם העמידה צריכה להיות אסורה משום שהיא בגדר בזיון ואינו יכול למחול על כבודו.

אמנם לפי דברי הרמב"ם הנ"ל ניחא, והיינו משום שלפי דבריו יוצא שבעובדא דאגרופס המלך לא היתה בעצם העמידה שום ביטול של כבוד המלך, דהא ליכא על המלך עצמו שום חיוב מסוים לנהוג כבוד בעצמו, וא"כ עצם העמידה היתה מותרת, והא דהקשו בגמ' איך הי' יכול למחול על כבודו הרי זה משום שעל ידי כן יבואו להקל בכבודו בדברים אחרים ולא ימחה בהם, והרי אסור לו למחול על זה, ועל זה תירצו שמכיון שעמד משום מצוה א"כ שוב לא יניח להם להקל בו משום כך, והיינו כשיטת הרמב"ם הנ"ל שלא נאמר בעיקר מצות כבוד מלך חיוב מסוים שלא

להקל בעצמו, אלא הא דאסור לו להקל בעצמו הרי זה רק כדי שתהא יראתו בלב העם, ומש"ה שפיר י"ל כסברת תוס' שמשום המצוה לא יניח להם להקל בו וכהנ"ל.

והכהן הגדול מאחיו (כ"א, י" [ו]).

בענין מצות כבוד כהן גדול ובענין הכבוד הבריות שלו, וכן בנוגע למלך ות"ח.

עיינן בסנהדרין דף י"ח ע"א דתנן שכהן גדול חייב להעיד, ובע"ב שם פרכינן והתניא (לענין השבת אבידה) והתעלמת פעמים שאתה מתעלם ופעמים שאי אתה מתעלם, הא כיצד כהן והוא בבית הקברות, זקן ואינו לפי כבודו, ופירש"י בד"ה לכך נאמר והתעלמת וז"ל, אלמא כבוד הבריות דוחה לאו דלא תוכל להתעלם והכי נמי זילותא הוא לגבי כהן גדול לית לאסהודי לבעל דין עכ"ל.

והנה יש ראשונים שסוברים שהכוונה בזקן ואינו לפי כבודו אינה לזקן שקנה חכמה אלא לזקן בעלמא שהוא מכובד בעיני הבריות או לאדם שהוא מכובד מחמת עושרו וכדומה, והאמור כאן הוא דין של כבוד הבריות ולא דין של כבוד התורה. מיהו הרא"ש בכ"מ דף ל' ע"ב סובר שהכוונה היא לזקן שקנה חכמה, דהיינו ת"ח, וכוונת הפסוק היא לפוטרו משום כבוד תלמיד חכם. ולפי דבריו לכאורה ה"ה שכוונת הפסוק היא גם לכ"ג ומלך דהיינו כל מי שאין זה לפי הדין כבוד שלהם.

ומעתה לפי הדעות שנאמר בזה התעלמת דין של כבוד הבריות (ודלא כהרא"ש) צ"ע על קושיית הגמ' למה פרכינן רק מהדין של כבוד הבריות הלמד מקרא דהתעלמת שלא נאמר בו אלא דין פטור, דלמה לא פרכינן מהא שבכהן גדול עצמו נאמר פסוק מיוחד אשר למדים ממנו שחייבים לנהוג בו כבוד וגדולה אשר לפ"ז אסור לו להעיד (אלא א"כ יש אצלו רצון להעיד והוא מוחל על כבודו וכדלהלן), דעיינן ברמב"ם בפ"ה מהל' כלי המקדש ה"ג שכתב וז"ל, וחייב כהן גדול לנהוג כבוד בעצמו וכו' שנאמר הכהן הגדול מאחיו מלמד שנוהגין בו גדולה יתירה עכ"ל, וא"כ למה לן למיפוך מקרא דהתעלמת, ולמה לא הקשו מהחייב כבוד וגדולה שנאמר בכהן גדול עצמו (ולקמן יתבאר שכבוד כ"ג דוחה מצות גם בלי לפוטרו מזה התעלמת והיינו משום שעשה דכבוד כ"ג עדיף).

ולכאורה נראה מזה דס"ל להש"ס שמצד החיוב כבוד הלמד מקרא דהכהן הגדול מאחיו שפיר הי' יכול להעיד, וליכא בזה שמעיד שום ביטול של הכבוד והגדולה המכוונים בהפסוק הזה, והיינו משום שלא נכלל בהפסוק הזה אלא שלא ירחצו אחרים עמו ושאר הדברים שהזכיר הרמב"ם שם, רק שמכיון שכהן גדול הוא, הרי הכבוד הבריות שלו יותר חמור ונכלל בו גם שאינו מעיד, אבל מצד "הכהן הגדול מאחיו" ליכא שום איסור.

והנה לשון הרמב"ם בפ"ה מהל' כלי המקדש מורה כן להדיא, דעיינן שם שכתב וז"ל, וחייב כהן גדול לנהוג כבוד בעצמו, ולא יקל בעצמו עם שאר העם, ולא יראו

אותו ערום לא בבית המרחץ ולא בבית הכסא, ולא כשמתפר, שנאמר וכו', רצה הוא שירחצו אחרים עמו הרשות בידו וכו' עכ"ל. ולשון הרמב"ם מדוקדק הוא מאד על פי הנ"ל, דהנה חזינן שלגבי אותם דברים שיש בהם משום כבוד כהן גדול כתב שהוא חייב לנהוג כבוד בעצמו ולא יקל בעצמו וכו' ולא יראו אותו וכו', אמנם בנוגע לזה שאינו מעיד כתב בה"ט שם וז"ל, ה' יודע עדות אינו חייב להעיד וכו' עכ"ל, הרי שלא כלל הגדת עדות בהדי הדברים דלעיל, ולא כתב "ולא יעיד" אלא כתב רק שאינו חייב להעיד, וא"כ משמע שאין עליו שום חיוב לא להעיד כמו שיש עליו חיוב שלא להקל בעצמו בהדברים שהזכיר שם, והיינו כהנ"ל, דהא דאינו מעיד אין זה נכלל בהדין של כבוד כהונה גדולה, אלא הרי זה מחמת הכבוד הבריות שלו, וממילא אין עליו חיוב שלא להעיד, דהא בהדין של כבוד הבריות פשיטא שלא נאמר אלא דין של פטור, אבל אם הוא רוצה להעיד הרי הוא רשאי לעשות כן גם בלא הדין של מחילה, ומשום הכי שפיר כתב הרמב"ם רק שאינו חייב להעיד ולא כתב שלא יעיד. ומקורו של הרמב"ם הוא מהסוגיא הנ"ל דחזינן שהקשו רק מהדין של כבוד הבריות הלמד מוהתעלמת, אבל לא הקשו מהדין של כבוד כהן גדול וכהנ"ל.

ועיין בשבועות דף ל' ע"ב דאמרינן האי צורבא מרבנן דידע בסהדותא וזילא בי' מילתא למיזל לבי דיינא דזוטר מיני' לאסהודי קמי', לא ליזל, אמר רב שישא ברי' רב אידי אף אנן נמי תנינא מצא שק או קופה ואין דרכו ליטול הרי זה לא יטול, הני מילי בממונא אבל באיסורא אין

חכמה וגו'. הרי שגם שם פטרו צורבא מרבנן מלהעיד מטעם כבוד הבריות, ולא פטרו אותו מטעמא דעשה דכבוד התורה עדיף כמו שאמרו שם לגבי הא דאינו צריך לעמוד בפני ב"ד. וי"ל כהנ"ל, שכמו בנוגע להעשה של כבוד כהן גדול, כך גם בנוגע להעשה של כבוד התורה אין בזה שאינו מעיד שום קיום של עשה זה, כי אין זה הכבוד המכוון בהעשה של כבוד התורה, רק שמכיון שהוא תלמיד חכם, חמור הוא הכבוד הבריות שלו גם לענין דברים שאין בהם קיום של העשה של כבוד התורה, אבל מצד העשה של כבוד התורה אין בזה שום איסור כלל (מיהו לענין החיוב של עדים לעמוד מבואר בהמשך הסוגיא שם שמתור להושיב עד ת"ח ונקטו את העשה של כבוד התורה ולא את הדין של כבוד הבריות).

והנה עיין בתוס' בשבועות שם בד"ה עשה וכו', וכן בסנהדרין דף י"ט ע"א בד"ה ינאי (הראשון) שדנו בענין אם שייך לומר גם בנוגע להעשה של כבוד מלך שהוא עדיף משאר עשה כמו דאמרינן לענין העשה של כבוד התורה. ונראה שאם נאמר שרק בהעשה של כבוד התורה אמרינן כן, א"כ יש ליישב את הסוגיא הנ"ל בסנהדרין בפשיטות גם בלא מה שכתבנו לעיל, דיי"ל דהא דפטרו כהן גדול מלהעיד משום הדין של כבוד הבריות ולא משום העשה של כבוד כהן גדול הרי זה משום שמצות עדות באמת אינה נדחית בפני העשה של כבוד כהן גדול, דהא האי עשה והאי עשה, וחזינן מהצד הנ"ל של תוס' שרק משום עשה דכבוד התורה עדיף פטרינן ל' לצורבא מרבנן מלעמוד, וא"כ שפיר הוצרכו

להקשות דוקא מהדין שכבוד הבריות דוחה מצוות עשה. אמנם אם נאמר כמו שצדדו תוס' שם שלא רק העשה של כבוד התורה עדיף אלא ה"ה למלך, ונוסיף שה"ה לכ"ג, א"כ הדרה קושיא לדוכתה למה לא הקשו בסנהדרין ממצות כבוד כהן גדול, ובעל כרחך צ"ל כדרכנו הראשון.

והנה עיין בתוס' בסנהדרין דף י"ח ע"ב בד"ה מעיד שהקשו וז"ל, וא"ת ולוקמה בעדות החודש, דודאי כהן גדול מעיד, דבמידי דאיסורא אין חכמה ואין תבונה לנגד ה' כדאמר גבי צורבא מרבנן פרק שבועת העדות, והא דאמרינן דדוחין לא תעשה בשביל כבוד הבריות הני מילי ממונא אבל במידי דאיסורא לא כדפרישית, וי"ל דמעיד משמע לכל דבר בין באיסורא בין בממונא דומיא דמלך לא מעיד דמיירי אפילו בממונא, א"נ דוקא בממונא איירי מתניתין מדקתני דמלך לא מעיד דאי באיסורא אין חכמה עכ"ל, כן היא גירסת הב"ח והמהרש"ל (ועיין במהרש"א), ולפי דבריהם חזינן שאע"פ שבכהן גדול פשיטא לן שהוא מעיד באיסורין, אבל מכל מקום בנוגע למלך אכתי י"ל שגם באיסורין אינו מעיד, וזהו דאיכא בין תירוצם הראשון של תוס' לבין ה"אי נמי", דהתירוץ הראשון סובר שמלך אינו מעיד "אפילו בממונא", כלומר אבל גם איסורא אינו מעיד, והתירוץ השני סובר שמלך שפיר מעיד באיסורא. אמנם צ"ע על תירוצם הראשון דנהי שבהמשנה תנן שמלך אינו מעיד סתמא, ומשמע שאפילו במידי דאיסורא אינו מעיד, אבל מכל מקום מאי שנא מלך מכהן גדול בזה, דהא בכהן גדול אמרינן

שהוא שפיר חייב להעיד במידי דאיסורא משום שאין חכמה וגו' וכמו שכתבו תוס' בעצמם, וא"כ מאי שנא מלך שאינו מעיד גם במידי דאיסורא (ועיין עוד ברמב"ם בפ"א מהל' עדות ה"ג ובכסף משנה ובלחם משנה שם, וכן בפ"ג מהל' מלכים ה"ז ובכסף משנה שם, בענין אם כהן גדול ומלך מעידים במידי דאיסורא).

ואולי יש לומר דסבירא להו לתוס' דקים ל' להתנא של המשנה דהא דמלך אינו מעיד אין זה רק משום הדין של כבוד הבריות שלו לחוד, אלא הרי זה נכלל בגוף הדין של כבוד מלך הלמד מקרא דשום תשים עליך מלך, וגם עשה דכבוד המלך עדיף הוא משאר עשה כמו שצדדו תוס' שם, ועל פי הנחה זו שפיר יש לחלק בין כהן גדול למלך לענין עדות איסור, כי י"ל שדוקא בכהן גדול שהטעם למה אינו מעיד הרי זה משום כבוד הבריות לחוד, דוקא אז אמרינן שאין חכמה ואין תבונה בנוגע לעדות איסור, והיינו משום שבאמת היכא שאינו מעיד משום הטעם של כבוד הבריות לחוד, לא מתקיים בזה שום קיום מצוה, דהא לא נאמר בדין כבוד הבריות אלא דין של פטור לחוד, דהיינו שאינו חייב להעיד, וא"כ י"ל שדוקא בכגון זה אמרינן שאין חכמה בנוגע לעדות איסור, משא"כ במלך, מכיון שאינו מעיד משום הדין של כבוד מלך, ויש בזה משום מצות שום תשים עליך מלך, ואם יעיד יתבטל ציור זה של מצות כבוד המלך, א"כ י"ל שגם באיסורים אינו מעיד, ולא ביטלה התורה ציור זה של מצות כבוד המלך מכיון שעשה דכבוד מלך עדיף. אמנם אם גם הא דמלך אינו מעיד הרי זה משום הדין של כבוד הבריות לחוד,

א"כ צ"ע מאי שנא מכהן גדול שהוא צריך להעיד בעדות איסור.

ועכ"פ הא ודאי טעון ביאור, למה נקטינן שכבוד מלך כולל גם שלא יעיד, מה שאין כן כבוד כהן גדול ותלמיד חכם אינם כוללים דבר זה. ועיין ברש"י בשבועות דף ל"א ע"א בד"ה כ"ש מלך שכתב שמלך אינו מעיד משום שום תשים. מיהו המאירי אצלינו כתב משום כבוד הבריות עיי"ש.

והוא אשה בכתולי יקח (כ"א, י"ג) [א].

בענין אם נאמר בזה רק איסור עשה לא לישא בעולה או האם יש גם קיום עשה לישא בתולה.

ע"י ברשב"א בכתובות דף מ' ע"א בד"ה ונתי עשה וכו' שכתב שאע"פ שאין עשה דוחה עשה, אבל היינו רק היכא דהוי בגדר קיום עשה, אבל עשה שפיר דוחה איסור עשה כמו שהוא דוחה לא תעשה וז"ל, ויש לומר דעשה דמצרי כיון דאינו עשה גמור, אלא לאו הבא מכלל עשה, לא עדיף מלאו גמור דנדחה מפני עשה (וממילא העשה של ולו תהי' לאשה שיש על המאנס לישא את האשה שאנס אותה, חל גם בנוגע למצריית כי העשה של ולו תהי' לאשה דוחה את האיסור עשה של מצרית), וכן בעולה לכהן גדול לא הוי עשה גמור אלא נדחה מפני עשה כלאו עכ"ל.

וע"ע ביבמות דף כ' ע"א דמבואר שאלמנה מן הנישואין אסורה ביבום לכהן גדול כי אין העשה של יבום דוחה את העשה של בתולה והלא תעשה של אלמנה. והקשה הערל"ג שם בד"ה אכן וכו' שלפי

שיטת הרשב"א הנ"ל שעשה דוחה איסור עשה, וכן שהעשה של בתולה לכ"ג הרי הוא רק בגדר איסור עשה כמש"כ הרשב"א שם, א"כ למה אין העשה של יבום דוחה אלמנה מן הנישואין דהוי לאו ואיסור עשה, לפי השיטה שעשה דוחה ב' לאוין.

מיהו ראיתי מעירים דמהרמב"ם בפ"ז מהל' איסורי ביאה הי"ג מבואר שבבתולה לכ"ג יש באמת גם קיום עשה וז"ל, מצות עשה על כהן גדול שישא נערה בתולה עכ"ל.

והרמב"ן כאן על קרא דוהוא אשה בכתולי יקח כתב שפסוק זה הוא בגדר לאו הבא מכלל עשה לאסור בעולה אבל הפסוק של כי אם בתולה מעמיו יקח אשה הרי הוא בגדר ציווי חיובי שיקח בתולה, וגם הביא הרמב"ן שבתו"כ תניא כי אם בתולה מעמיו יקח מלמד שהוא מצווה על בתולה, וא"כ משמע שיש בזה קיום מצוה. מיהו הגר"א גורס "מלמד שהוא מחולל מן הבעולה".

והוכיח הרמב"ן כשיטתו ממה שחז"ל ביומא דף ע"ג ע"א אמרו שהוא "מוזהר על האלמנה ומצווה על הבתולה", וכן ממה שאמרו בתו"כ "כי אם בתולה, מלמד שהוא מצווה על הבתולה". מיהו באמת מהלשון ההוא ביומא אין כל כך הכרח, כי אולי גם הכוונה במצווה על הבתולה היא לאיסור עשה, רק שאמרו מוזהר על האלמנה ולא מצווה על האלמנה כמו לענין בתולה כי לשון מוזהר מורה שיש לאו, כי אזהרה בכל מקום הוא לשון של לאו. מיהו בהוריות דף י"א ע"ב תנן ומצוים על הבתולה ואסורים על האלמנה, ומלשון זה

משמע באמת כהרמב"ן שעל בתולה יש גם מצוה ולא רק איסור כמו אלמנה. והמל"מ בדבריו על פ"א מהל' אישות ה"י כתב דהוי רק בגדר לאו הבא מכלל עשה.

והוא אשה בבתולי' יקח(כ"א, י"ג) [ב].

בענין אם גם האשה מצווה.

ע"י ביבמות דף ה' ע"א בתד"ה ואכתי וכו' שהקשו למה לא אמרינן שהעשה של יבום דוחה את הל"ת ועשה של אלמנה לכ"ג כיון שהלאו והעשה אינם שוים בכל, ותירצו בשם הר"י דשאני התם שגם האלמנה מצווה וממילא הרי זה מיקרי שוה בכל. ועיין ברעק"א על משניות בפרק החולץ אות ג"ז, וכן בדרוש וחדוש בכתובות דף ל' ע"א בד"ה גמרא ומ"ש בעולה וכו', שר"ל שרק הכהן גדול מצווה בהעשה של בתולה בעמיו יקח אשה אבל האשה עוברת רק על הלאו של אלמנה (וכ"כ הרשב"א בכתובות דף מ' ע"א בד"ה וניתי עשה), וביאר רעק"א שם שמ"מ שפיר תירץ הר"י דחשיב שוה בכל כיון שהאלמנה מצווה, והיינו משום דנהי שהעשה אינו שוה בכל אבל הלאו שפיר שוה בכל.

ברם עיין בתוס' בחולין דף קמ"א ע"א שהביאו את שיטת הריב"א שלעולם כל היכא דאמרינן שאין עדל"ת ועשה, הל"ת שפיר נדחה, רק שעדיין נשאר העשה, ולפי הריב"א אם נרצה לומר כתירוצו של הר"י ביבמות שם נצטרך לומר שהעשה של בתולה בעמיו יקח אשה מיקרי שוה בכל (ודלא כהר"י ביבמות שם שקבע את

הדברים על הלאו עיי"ש), דהא הל"ת נדחה באמת אפילו היכא שהוא שוה בכל, וא"כ נצטרך לומר שהעשה מיקרי שוה בכל, וזהו דלא כרעק"א שהרי לפי רעק"א העשה אינו שוה בכל.

וצ"ל לפי רעק"א שהריב"א יסבור כתירוצם של הי"מ שהביאו תוס' ביבמות שם.

מיהו באמת עיין בתוס' בחולין שם שכתבו לחדש שלפי דרכו של הריב"א צ"ל שרק המלקות של הל"ת נדחין אבל האיסור של הלאו עדיין נשאר קיים ואין העשה דוחה אותו, וא"כ לפ"ז שוב י"ל שגם לפי הריב"א אתי שפיר דברי הר"י ביבמות שם, אפילו אם נאמר כרעק"א, והיינו משום שגם לפי הריב"א י"ל שאין יבום דוחה אלמנה לכ"ג משום שהל"ת מיקרי שוה בכל ואין עשה דוחה את האיסור של הל"ת ששוה בכל וגם העשה אע"פ שהעשה אינו שוה בכל.

איש מזרעך לדרתם אשר יהי בו מום לא יקרב להקריב לחם אלקיו (כ"א, י"ז) [א].
בענין הסיבה למה מום פוסל את הכהן.

ע"י בזבחים דף ט"ז ע"א שרצו ללמוד שזר פוסל עבודה מהא דבעל מום פוסל עבודה, והקשו מה לבעל מום שכן עשה בו קרב כמקריב, פ"י דחזונון שבעל מום חמור שהרי התורה פסלה גם בהמה בעלת מום כמו שפסלה את המקריב דהיינו כהן בעל מום משא"כ בזרות ליכא תופעה של עשה קרב כמקריב. וצ"ע איזה פירכא הוא זה הלא בכלל לא שייך הענין של זרות

אצל הבהמה אלא רק גבי המקריב, וא"כ למה נחשב זה לקולא. מיהו ע"י בתוס' בב"ק דף ה' ע"ב שהראו שפרכינן גם פירכא דלא שייך.

ועוד שמעתי לישב שכוונת הפירכא היא שאולי כל הסיבה למה מום פוסל בהמקריב הרי זה משום שהוא פוסל בהקרב, וא"כ לפ"ז יוצא ששפיר פריך כי לפ"ז הדין נותן שזרות לא תפסול באדם כיון דליתא בבהמה, ואע"פ שאינה שייכת בבהמה, אבל בכל זאת חסרה הסיבה הגורמת שתפסול באדם. מיהו לפ"ז ה"י צ"ל שכן עשה מקריב כקרב.

איש מזרעך לדרתם אשר יהי בו מום לא יקרב להקריב לחם אלקיו (כ"א, י"ז) [ב].
דברי תוס' שבעל מום הוא כזר.

ע"י ביומא דף כ"ג ע"ב דאמר רבי אליעזר אחרים והוציא ('ולבש בגדים אחרים והוציא') לימד על הכהנים בעלי מומין שכשרין להוציא הדשן, ורבנן לומדים מקרא שאינם כשרים. וכתבו תוס' בד"ה יש וכו' וז"ל, וקשה לי לריש לקיש דמוכח דלאו עבודה היא, מדלא אצרכה קרא ארבעה כלים (פי' דס"ל לר"ל שלהרמת הדשן סגי בב' בגדי כהונה דהיינו כתונת ומכנסים וכמו שכתוב כתונת בד קדש ילבש ומכנסי בד יהיו על בשרו וגו'), א"כ למה לי קרא לרבי אליעזר להכשיר בעלי מומין להוצאת הדשן, ומאי טעמא דתנא קמא דפסל בעלי מומין להוצאה, ויש לומר משום דבעל מום חשיב כמו זר, דס"ד אמינא וכי תעלה על דעתך שזר ובעל מום קריבים לגבי המזבח, ולהכי

צריך קרא לר"א, והיינו טעמא דתנא קמא דפסל עכ"ל.

והנה יש להשתמש בהיסוד הנ"ל שכתבו תוס' כדי ליישב דיני פרה אדומה, כי מצינו שם שיש סוברים שבעל מום פסול לשריפת פרה אבל לא שאר פסולים כגון ערל, ולהנ"ל ניחא כי בעל מום הוא כזר וזר בודאי פסול.

ועכשיו נסדר את הדעות בהענין הנ"ל. הנה בזבחים דף י"ז ע"ב תניא לענין פרה אדומה שאם שרפה אונן ומחוסר כפורים כשרה, ופירש"י משום שפרה היא בדק הבית, והקשו תוס' בד"ה שרפה וכו' וז"ל, וקשה דמ"מ אית בה כל פסולין שבקרבן, כגון (שרפה) שלא לשמה דאמר בהקומץ רבה ושבע הזאות שבפרה שעשאן שלא לשמן פסולות, ונפקא לן בספרי משום דחטאת קריי' רחמנא עכ"ל, ותירצו תוס' שיש ילפותות לאונן ומחוסר כיפורים, הרי שסוברים תוס' שבפרה אדומה נוהגים כל הפסולים גם בהשריפה כמו בהזאת דמה. וע"י בפ"י משנה אחרונה במס' פרה פרק ד' משנה א' שכתב לחדש ששריפת פרה פסולה שלא לשמה משום שהשריפה איתקש להזאת דמה.

וביומא דף מ"ב ע"ב פסלינן שרפה בלילה משום דילפינן מהזאת מימי' דבעינן יום כי כתיב זאת חקת התורה ודרשינן תורה אחת לכל עבודתה.

מיהו ע"י בראב"ד בתורת כהנים בדיבורא דחובה פרשתא ד' פרק ו' שכתב ששרפה שלא לשמה כשירה ודלא כתוס'.

ועכ"פ נראה שיש ליישב את קושיית תוס' על רש"י ולומר שרש"י סובר שמה שחטאת קריי' רחמנא הרי זה רק בנוגע

לדיני גוף הפרה כגון שלא לשמה אבל לא לענין הכהן העובד.

ועי' ביומא דף מ"ג ע"א דדרשינן בנוגע לפרה אדומה "הכהן בכיהונו", ופירש"י שהכוונה היא דבעינן בפרה בגדי כהונה, אבל הר"ח פי' דאתי לפסול כהן בעל מום. ופי' הר"ח נראה כדעת תוס' שצריכים גם בהכהן את כל התנאים של הכשר, וי"ל שילפינן כן באמת מהכהן בכיהונו. וגם תוס' להלן בזבחים שם בד"ה אונן וכו', וכן לעיל בדף ט"ז ע"ב בד"ה שם טומאה וכו', פסלו כהן בעל מום לשריפת פרה.

וע"ע ברש"י ביומא דף מ"ג ע"א בד"ה להכשיר את האשה וכו' שכתב שטמא פסול לשריפת פרה משום שחטאת קריי' רחמנא, וזהו כתוס' שחטאת קריי' רחמנא בא ללמד גם על הכהן, אבל בזבחים דף י"ז ע"ב, וכן ביבמות דף ע"ד, כתב שטמא פסול משום שכתוב איש טהור.

ובספרי פר' חקת על קרא דאשר אין בה מום תניא הא יש מום בעובדיה כשרה, ופירש הזרע אברהם שהכוונה היא למום בהכהן העובד את הפרה, אבל הזית רענן גורס באבריה כשרה, דהיינו כגון שיש יתור אבר.

ובספר אמבוהא דספרי פר' חקת אות ט"ז הביא ראי' מתוספתא דמס' פרה פרק ג' ברייתא ה' שבעל מום פסול לשריפת פרה.

וע"ע במנ"ח במצוה רע"ה שדן על בעל מום בשריפת פרה.

ועכ"פ לפי תוס' הנ"ל ביומא דף כ"ג שכתבו שבעל מום הוא כזר יש מקום לומר שרק בעל מום פסול לשריפת פרה ולא שאר פסולים והיינו משום שבע"מ הוא כזר.

שו"ר במרומי שדה בזבחים דף י"ז שכתב כעיקר דרכנו הנ"ל שי"ל שרק בעל מום פסול משום דהוי כזר, דעיי"ש שהעיר שלא מצינו בפרה אלא הדרשה ביומא דף מ"ג דהכהן בכיהונו, דהיינו שצריכים בגדי כהונה, ואין ללמוד מזה שאר פסולים כי שאני מחוסר בגדים שהוא נחשב זר, ותמה מנא להו לתוס' בזבחים דף ט"ז בד"ה שם טומאה, וכן בדף י"ז בד"ה אונן וכו', שבעל מום פסול לשריפת פרה, וכתב שאולי תוס' אזלי לשיטתם ביומא דף כ"ג ע"ב בד"ה יש וכו' שכתבו שבעל מום הוא כזר, אלא שכתב שדבריהם ביומא שם צ"ע.

והנה ע"ע בזבחים שם בתד"ה אונן וכו' שהזכירו שערל כשר לפרה כמו אונן, ואילו בעל מום פסול, והטהרת הקודש פי' שכוונתם היא להזאת מי פרה על הטמאים (ולא להזאת הדם של הפרה), והקשה מנא להו לתוס' שבעל מום פסול להזאת מי פרה, הלא הדין נותן שיהי' כשר שהרי אפילו זר כשר, אבל השפת אמת פי' שקאי דבריהם על שריפת פרה, ולפי דבריו יוצא שבעל מום פסול לשריפת פרה אבל כשר להזאת מי פרה, וכן שאע"פ שבעל מום פסול לשריפת פרה אבל ערל כשר, ועי' במגיה בשפ"א שם שציין שתוס' ביבמות דף ע"ד ע"א הביאו גירסא דגריס להדיא ערל בהברייתא הנ"ל שהבאנו לעיל מזבחים דף י"ז ע"ב.

ולפי תוס' ביומא שבעל מום הוא כזר אתי שפיר הדינים הנ"ל, דכיון שבעל מום הוא כזר לכן רק בעל מום פסול אבל ערל כשר כמו שאונן כשר, וכן לכן בעל מום כשר בהזאה כי אפילו זר כשר.

מיהו קשה למה בעל מום כשר לראיית

נגעים כמו שפסק הרמב"ם בפ"ט מהל' טומאת צרעת ה"ה ומקורו הוא מתו"כ, הלא התם זר פסול.

וספרתם לכם ממחרת השבת וגו' שבע שבתות תמימות תהיינה וגו' (כ"ג, ט"ו).

א. בענין למה מונים מ"ט ולא נ'.

הנה בהפסוק כאן כתוב שבע שבתות, דהיינו מ"ט יום, אבל בפסוק ט"ז כתיב עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה וגו'. והנה המצוה של ספירה היא לספור מ"ט יום, ועל הא דכתיב חמשים יום, פירש"י שעל פי מדרשו פירושו הוא ש"חמשים יום" קאי על והקרבתם, ולא על תספרו, כלומר ששיעור הפסוק הוא שעד ממחרת השבת השביעית תספרו, ואז קאמר הפסוק שבחמשים יום והקרבתם. ובהגהות רבינו פרץ על הסמ"ק בסי' קמ"ה הוכיח כפירוש זה מזה שיש טפחא תחת תספרו.

ועוד כתב רש"י שעל פי פשוטו מקרא מסורס הוא, וכוונת הפסוק היא שעד ממחרת השבת השביעית שהוא יום חמשים תספרו.

ועי' בתוס' במנחות דף ס"ה ע"ב בד"ה כתוב וכו' שכתבו את שני הדרכים.

והבעל העיטור בסוף הל' מצה ומרור כתב וז"ל, ולית לן למימני יום חמשים דאי כתיב יום חמשים תספרו ה"נ, השתא דכתיב תספרו חמשים יום מנין שהוא סופר את החמשים כדאמרינן במכות דף כ"ב ע"ב אי כתיב ארבעים במספר כדקאמרת השתא דכתיב מספר ארבעים מנין שהי' סופר את הארבעים עכ"ל, ונראה שהכוונה

בזה היא מנין שעי"ז בדרך ממילא גם יום החמשים ספור, וכן במלקות מנין שעל ידו גם המכה המ' (שאינו מכהו) היא ספורה. ואולי זהו כוונת הרמב"ן כאן שכתב וז"ל, שיספור שבע שבתות תשע וארבעים ויקדש יום החמשים הנספר בידו (אולי צ"ל "על ידו").

והרא"ש בפסחים דף קכ"א ע"ב בסי' מ' כתב וז"ל, ולי נראה שאין אנו צריכין לדחוקות הללו כיון דכתב ב' בהדיא שבעה שבועות תספר לך אין לספור יותר משבעה שבועות, ומתספרו חמשים יום לא קשיא מידי שכן דרך המקרא כשמגיע המנין לסכום עשירית פחות אחת מונה אותו בחשבון עשירית ואינו משגיח על חסרון האחד, כיוצא בו כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים וכן ארבעים יכנו עכ"ל.

והאבן עזרא כאן על פסוק ט"ז כתב וז"ל, תספרו חמשים יום כי כן מספר התורה וכן וביום השמיני בכל מקום עכ"ל.

ב. טעם המצוה.

החינוך במצוה ש"ו כתב שטעם המצוה הוא כדי להביע צפי' למתן תורה שהוא הדבר העיקרי בנוגע לישראל.

והרוקח בהל' עומר כתב שטעם המצוה הוא כי כל אחד הי' בשדהו לצורך הקצירה ולכן צריכים לספור כדי שיזכרו בשדות מתי הוא חג שבועות.

והאבודרהם כתב בתחילה כטעמי החינוך והרוקח, ושוב כתב עוד טעם, והיינו כדי להשגיח על הימים האלו שהם בין ימי הדין של פסח ובין שבועות והעולם שרוי בצער מפסח עד שבועות על

התבואות ועל האילנות ועל ידי הספירה "נזכור צער העולם ולשוב לו בלבב שלם ולהתחנן לפניו לרחם עלינו ועל הבריות ועל הארץ שיהיו התבואות כתקנן שהם סבת חיינו שאם אין קמח אין תורה".

והספורנו לעיל בסוף דבריו על פסוק ח' כתב כי עם הקרבת העומר באה הודאה על העבר ותפילה על העתיד, דהיינו שיהי' מזג אויר נוח לקצירה, והיתה הספירה "זכרון לתפילה יום יום".

ג. בענין אם ספירת העומר בזמן הזה היא מהתורה או מדרבנן.

הנה הרמב"ם בפ"ז מהל' תמידין ומוספין הכ"ב סובר שספירה בזמן הזה היא מהתורה, וביאר הכ"מ בדבריו על הלכה כ"ד שם שמקורו של הרמב"ם הוא משום שהוא סובר שאביי ורבנן דבי רב אשי במנחות דף ס"ו ע"א שמנו גם שבועי הרי הם סוברים שהיא מהתורה, ואמימר שלא מנה שבועי סובר שבזמן הזה הרי היא רק מדרבנן משום זכר למקדש ובשביל זכר למקדש מספיק ביומי לחוד. וכתב הכ"מ שמרש"י שם משמע שגם לפי אביי ורבנן דבי רב אשי הרי זה רק מדרבנן משום זכר למקדש אלא שרבנן תיקנו כעין דאורייתא. והנה הגר"ח (בחידושי הגר"ח על הש"ס) העיר על מה שהרמב"ם פוסק כאביי ורבנן דבי ר"א דהא לפי כללי הלכה צריכים לפסוק כמו אמימר. ותי' שבאמת צריכים לפסוק כאמימר, רק שהטעם למה אמימר סובר שבזמן הזה הרי היא רק מדרבנן הוא משום שהוא סובר שקדושה שני' בטלה, ואילו אנן קי"ל שלא בטלה,

ולכן לדידן ספירת העומר בזה"ז היא מהתורה, כי מספיק בקדושת הבית ואין צריכים הקרבת העומר ממש.

והחזון יחזקאל כתב שלפי רש"י שהיא מדרבנן (וגם לפי אביי ורבנן דבי רב אשי) יתכן שכדי להיות מהתורה לא מספיק בקדושת הבית אלא צריכים הקרבת העומר ממש.

והנה שיטת רבינו ירוחם היא שבזמן הזה ספירת שבועות היא רק משום זכר למקדש כי לספירת שבועות צריכים את העומר, אבל ספירת ימים אינה תלויה בהעומר, והרי הן ב' מצות, ומכיון שאין אנו מקיימים את המצוה דאורייתא של ספירת שבועות אלא סופרים את השבועות רק משום זכר למקדש לכן הנוסח הוא "שהם" ואין אנו סופרים את השבועות בנוסח של ספירה נפרדת, וגם לכן אין ברכות נפרדות לימים ולשבועות כי על שבועות שהם משום זכר למקדש אין מברכים כמו שאין מברכים על כורך וערבה.

ד. בענין "תמימות" ובענין הפסיד לילה אחת.

הנה שיטת תוס' במנחות דף ס"ו בד"ה זכר וכו' היא שלא איכפת לן אם חיסר יום אחד דבכל זאת הרי הוא יכול להמשיך ולברך בשאר הימים, אבל אם לא בירך כלילה לא יברך ביום כי אין זה בגדר תמימות.

ובשם הבה"ג הביאו שהוא סובר איפכא, והיינו שאם לא ספר כלילה יכול הוא לספור ביום בברכה, אבל אם חיסר גם

ה. בענין אם ימים ושבועות הם מצוה אחת או ב' מצות.

הרמב"ם בספר המצות במצוה קס"א האריך לבאר שימים ושבועות אינן ב' מצות, דאלו כן היינו מברכין ב' ברכות (ואע"פ שלפי הרמב"ם מברכין רק ברכה אחת על של יד ושל ראש אע"פ שהוא סובר שהן שתי מצות, י"ל דשאני התם דהוי יותר כמו פעולה אחת כי מניחין אותן הפרשיות גם על הירד וגם על הראש, אבל הכא הרי זה סוג אחר של ספירה), ועוד דאם מנין שבועות הוא מצוה לחודה והזכרת שבועות היא כדי לקיים מצוה זו א"כ הדין הי' נותן שנוזכר שבועות רק בסיום כל שבוע ושבוע, וא"כ מוכח שיש כאן רק מצוה אחת.

וכבר הבאנו לעיל את שיטת רבינו ירוחם שהן ב' מצות ושעכשיו אין נוהגת המצוה של שבועות מהתורה אלא רק משום זכר למקדש ושמשה אין מברכין עלי'.

והבית הלוי בחלק א' סי' ל"ט חקר אם היכא ששכח יום אחד דשוב אינו מברך האם הוא יכול מיהא לברך בהלילות שמשלימים שבועות. וכתב שלפי רבינו ירוחם לא יברך דהא לדידי' אין מברכים בזה"ז על שבועות, אבל לפי הרמב"ם הרי הוא שפיר יכול לברך כי לדידי' גם מנין שבועות הוא דאורייתא בזה"ז, ואפילו אם הכל הוא מצוה אחת "מ"מ הא מבואר בטור דאם מנה ימים בלא שבועי או שבועי בלא ימים יצא, ונדון דידן הא לא גרע מזה, ולכאורה יכול לברך, דאע"ג דלדעת רבינו ירוחם אינו יכול לברך מ"מ הא רוב הפוסקים חולקים עליו במה שמחלק בין שבועי ליומי בזה"ז."

ביום שוב אינו יכול להמשיך ולספור את הימים הנותרים משום שחסר בהתנאי של תמימות. ולפי הבה"ג יוצא שתמימות קאי על כל הימים יחד, דהיינו שלא יחסר יום אחד, אבל לא קאי על כל יום בנפרד, דהיינו שצריכים שיספור את כולו דהיינו גם הלילה וגם היום.

והרא"ש בפרק ערבי פסחים בסי' מ"א הביא את דעת הבה"ג שאם חיסר יום אחד הפסיד את הכל משום דבענין תמימות, והביא שהר"י השיג עליו עם טענה שכל יום הוא מצוה לחודה. ולפ"ז יוצא שהבין שלפי הבה"ג כל הימים יחד הם מצוה אחת, ואע"פ שהבה"ג כתב משום תמימות, אבל י"ל שקמ"ל "תמימות" שהכל הוא מצוה אחת, ומאחר דהוי מצוה אחת שוב סברא היא שאם חיסר יום אחד הפסיד את הכל.

וביאר הגרי"ז שאע"פ שהבה"ג סובר שהכל הוא מצוה אחת אבל בכל זאת מברכים בכל לילה כי מברכים על כל חלקי המצוה בנפרד.

והטור באו"ח סי' תפ"ט הביא בשם רב האי גאון שכל הענין של תמימות הרי הוא רק בגדר דין לכתחילה, ומש"ה בדיעבד הרי הוא יכול לספור ביום, וכן לא איכפת לן אם חיסר יום אחד.

ושיטת ר' יהודאי גאון, הובאה בר"ן בערבי פסחים, היא שהתנאי של תמימות גורם שבלילה הראשונה הרי הוא צריך לספור דוקא בלילה ואם לא ספר בלילה הפסיד הכל כי התקופה צריכה להיות תמימה ולא יאחר להתחיל אותה, אבל בשאר הימים אם לא מנה בלילה מונה ביום.

ויש להעיר על הבית הלוי, דהא לכאורה מה שאנו מונין שבועות אין זה דין חדש של מנין שבועות, אלא הרי זה עוד צורה איך למנות את הימים, דהיינו שנזכיר אותם גם במונחים של שבועות, תדע דאל"כ היינו צריכים להזכיר שבועות רק בהיום שמשלימים שבוע, וא"כ מכיון דהוי ג"כ בגדר מנין ימים הדין נותן שאין מעלה בהלילה שגומר בה שבוע.

ועכ"פ הבית הלוי שם כתב "נסתפקתי" ו"אפשר" ו"לכאורה", אבל לא החליט את הדבר הלכה למעשה.

ו. שיטת האבי עזרי שמזכירים חשבון הימים רק בהשבוע הראשון וכן בהשלמת כל שבוע.

שיטת האבי עזרי, הובא בטור שם, היא שמזכירים ימים רק עד השלמת שבוע ראשון, וביום ז' הרי הוא אומר היום שבעה ימים שהם שבוע אחד, וביום ח' הרי הוא אומר היום שבוע אחד ויום אחד, וכן הלאה עד יום י"ד, וביום י"ד הרי הוא אומר היום ארבעה עשר ימים שהם שני שבועות. ובהשקפה ראשונה הי' נראה שטעמו הוא משום שהוא סובר שהמצוה היא למנות שבועות, ו"חמשים יום" קאי על "והקרבתם מנחה חדשה".

ומה שאמר אביי מצוה למימני יומי כוונתו בזה היא להימים של השבוע הראשון, וגם למה שמזכיר ימים בהשלמת כל שבוע. והטעם למה אמימר ורבנן דבי ר"א מנו רק יומי, הרי זה כי הם סוברים שבזה"ז אינה מן התורה ומש"ה עשו היכר לזה, וצ"ע.

מיהו צ"ע דאם נאמר שיש רק מצוה לספור שבועות א"כ למה צריכים לספור את הימים של השבוע הראשון, וכן למה צריכים להזכיר ימים ביום השלמת השבוע. ועוד צ"ע דכתב שם שמיום ז' ואילך אינו מזכיר בפרטיות את הימים של השבוע הראשון כי כבר הזכיר אותם בתוך השבוע הראשון ואילו לפי הנ"ל הטעם הוא משום שהמצוה היא רק למימני שבועי.

ובאמת לפי שיטתו הי' נראה שגם מה שסופר בשבוע ראשון את מספר הימים, אין הכוונה שסופרים אותם בתורת ימים, אלא בתורת חלקי שבוע, וכאילו לומר היום חלק שביעי של שבוע, וכן ביום שני שני חלקי שבע של שבוע.

וע"ע בלשון השאלות בתחילת שאילתא ק"ז שכתב וז"ל, מחייבין בית ישראל למימני שבעה שבועי עכ"ל, והביא הנצי"ב שם שכלשון זה איתא גם בבה"ג, ומשמע כהאבי עזרי שהמצוה היא רק למנות שבועות. מיהו הנצי"ב שם כתב שהרי"ף מפרש שכוונתם היא שחייבים למנות ימים במשך תקופה של שבעה שבועות.

ז. שיטת הבעל המאור שמזכירים שבועות רק ביום שמשלימים שבוע.

הבעל המאור בסוף פסחים כתב שהמנהג שמזכירים שבועות רק ביום שהוא משלים שבוע הרי הוא מנהג יפה. וי"ל שטעמו הוא משום דס"ל דהווי ב' מצות. וגם הרמב"ם בספר המצות כתב שאם הן ב' מצות הדין נותן שנזכיר שבועות רק ביומי דמישלם שבועי.

וספרתם לכם וגו' (כ"ג, ט"ו). וקראתם בעצם היום הזה מקרא קדש וגו' (כ"ג, כ"א).

בענין איך להכין את עצמינו בימי הספירה לקבלת התורה.

הנה כידוע ימי ספירה הם הכנה למתן תורה. וצ"ב איך צריכים להתכונן.

וראיתי בספר כתבי אבא מרי (רנ"ה) בשם החפץ חיים שבהמ"ח ימים הראשונים צריכים כל יום לקנות אחד מהמ"ח קניני תורה, וביום מ"ט לחזור על כולם.

ברם נראה שיש לומר עוד דרך בזה, והיינו שהכנה נאותה היא קניית מדות טובות. וזהו גם הטעם של המנהג ללמוד פרקי אבות רק בין פסח לשבועות כי זהו הזמן של הכנה למתן תורה ולכן מכינים אנו את עצמינו ע"י שיפור המדות ע"י לימוד פרקי אבות.

וז"ל המדרש שמואל באבות בריש פרק ו' שכתב וז"ל, והחסיד ז"ל כתב, התורה לא תשכון כי אם בריקן ממדות רעות ומלא ממדות חשובות וכו', ולזה נהגו לקראם באלו השבתות קודם מתן תורה כדי שיתעוררו לאנשי קודש רחמי האלקים וכו', ולזה אנו קורין הפרק הזה קנין תורה (פרק ו' שעוסקת במעלות התורה) סמוך לעצרת שהוא מתן תורה עכ"ל.

ובפרשת משפטים על הפסוק ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם [ב], ביארתי באריכות את הנחיצות של מדות טובות לקבלת התורה. וכאן נכתוב עוד ביאור וכדלהלן.

והנה בספרא על פר' קדושים על הפסוק ואהבת לרעך כמוך מובאים דברי רבי

עקיבא שזה כלל גדול בתורה. ונראה שהביאור הוא כי היסוד של ואהבת לרעך כמוך הוא ביטול האנוכיות שבו, וההשקפה שהוא אינו יותר חשוב מחבירו, והרי זה גם היסוד של כל המצות, דהיינו לברוח מעצמו, ולבטל את האנוכיות שבו, ולהיות עבד ה', ולכן אמר רבי עקיבא שזה כלל גדול בתורה.

ונראה שזוהי גם כוונת הלל הזקן בשבת דף ל"א ע"א במה שאמר להגר שביקש ללמוד כל התורה כולה על רגל אחת, "דעלך סני לחברך לא תעביד, זו היא כל התורה כולה, ואידך פירושא הוא, זיל גמור", דלבטל את רצונו ולא להזיק את חבירו כדי שירויה הוא, אלא להשוות את חבירו לעצמו, ולבטל עי"ז את האנוכיות שלו, זה יסוד כל התורה כולה, דהיינו לבטל את האנוכיות שבו ולהיות כל כולו עבד המבצע את רצון אדונו.

ומעתה מכיון שרוב עניני מדות הם קשורים ליחסו להזולת, ולואהבת לרעך כמוך, ואהבת לרעך כמוך הוא היסוד של כל המדות הנ"ל, וכן הרי הוא גם היסוד של כל מצות התורה וכמו שביארנו, לכן כדי לקבל את מצות התורה צריכים אנו להכין את עצמינו בהענין הזה.

והנה ביבמות דף ס"ב ע"ב מסופר שהיו לו לר"ע שתיים עשרה אלף זוגים תלמידים וכולם מתו בין פסח לשבועות כי לא נהגו כבוד זה לזה. ולכאורה תמוה למה נקטו שתיים עשרה אלף זוגות, ולא עשרים וארבעה אלף תלמידים. ועוד דכי ס"ד שאנשים חשובים כאלו זלזלו בבין אדם לחבירו. ועוד דכי יש על זה חיוב מיתה. ועוד למה מתו דוקא בין פסח לעצרת. ועוד

למה רק תלמידי ר"ע לא נהגו כבוד משא"כ תלמידי שאר התנאים שפיר נהגו כבוד. ועוד אחרי שר"ע תיקן את המצב ע"י רבותינו שבדרום, והעמיד את התלמידים שמילאו את כל ארץ ישראל בתורה, למה לא נתבטלה האבלות כמו שבזמן בית שני לא התאבלו ולא צמו על חורבן בית ראשון, וזאת אע"פ שהיו חסרים כמה וכמה דברים בבית שני ובראשם הארון.

ונראה שבדאי נהגו כבוד לתלמידי חכמים, וכן לשאר תלמידי רבם, רק שמרוב שלבם ה"י גס בהחברותא, לא הקפידו על כבודם כראוי, מחמת רוב הקורבה שביניהם, ולכן נקטו זוגות תלמידים, כי הכוונה בלא נהגו כבוד זה לזה היא שבני כל זוג לא נהגו כבוד אחד להשני. ובאמת יתכן שכן ה"י המצב גם בתלמידי שאר התנאים, רק שעל תלמידי ר"ע היתה טענה מיוחדת למה אינם נוהרים, כי רבם ר"ע הוא זה שאמר על ואהבת לרעך כמוך שזה כלל גדול בתורה, וא"כ הם היו צריכים להקפיד על זה יותר מתלמידי שאר התנאים, ולכן רק הם מתו במגיפה, והטעם למה קיבלו עונש כל כך חמור הוא משום ש"סביביו נשערה מאד" שהקב"ה מדקדק על צדיקים כחוט השערה. ומתו דוקא בין פסח לשבועות כי בתקופה זו צריכים להתחזק בענינים של בין אדם לחבירו וכמו שביארנו, ומש"ה בימים אלו מתגבר הקטרוג על אלו שפוגעים בדברים שבין אדם לחבירו.. והאבלות על מותם לא נתבטלה כדי שגם אנחנו נשים לב לענין זה בתורת הכנה למתן תורה. (מיהו שו"ר שהחפץ חיים בפתחה אות ח' הקשה שהרי

על אונאת דברים אין חיוב מיתה ותי' משום שהי' בזה חילול השם).

על השלחן הטהר וגו' (כ"ד), ו'.

בענין ההיתר לטלטל את השלחן לצורך להראותו לעולי רגלים.

פירש"י וז"ל, השלחן הטהר, של זהב טהור, דבר אחר על טהרו של שלחן וכו' עכ"ל.

והנה עי' במנחות דף כ"ט ע"א דמייתנין הך קרא ומקשינן טהור מכלל שהוא טמא (פי' שהוא יכול לקבל טומאה), כלי עץ העשוי לנחת הוא וכל כלי עץ העשוי לנחת אינו מקבל טומאה, ומתצינין אלא מלמד שמגביהין אותו לעולי רגלים ומראים להם לחם הפנים (שהי' נשאר חם) וכו', כלומר וממילא לא חשיב עשוי לנחת. ולכאורה צ"ע איך היו רשאים להגביהו הלא מבטלים בזה מהמקדש את הקיום מצוה של שלחן, ולא עוד אלא מבטלים גם הקיום מצוה של כל המקדש כולו לפי שיטת הרמב"ם בסה"מ במצוה כ' שמונה עשיית מקדש וכלים לחד מצוה. מיהו י"ל דחזינן מהך קרא גופא של השלחן הטהור שהשלחן עשוי לטלטל וא"כ הרי זה כאילו נאמר שיש היתר לבטל את הקיום של שלחן לצורך זה, וכן שיש קיום של מקדש גם בלא שלחן בעת טלטולו.

ועי' עוד בראב"ד בפ"ג מהל' כלים ה"א שכתב שבלי הפסוק הי' אסור לטלטל את השלחן, והקשה הכ"מ מנ"ל דבר זה, ולפי הנ"ל ניחא כי הי' אסור כדי שלא לבטל את הקיום מצוה של שלחן ושל מקדש. והנה בזבחים דף כ' ע"א מבואר שהיו

משקעין את הכיור במי מעיין בלילה כדי שלא יפסלו מימיו בלינה, ובחידושי הגרי"ז שם הקשה "כיון דבדין בית הבחירה יש גם דין דכיור וכנו, א"כ בלילה איך היו מסלקין הכיור מבית במקדש, הא לבית הבחירה צריך גם כיור וכנו, וצ"ע", וזהו כעין קושייתנו הנ"ל שהקשינו על השלחן.

ורגמו אתו כל העדה (כ"ד, י"ד) [א].

בענין שליחות.

פירש"י וז"ל, במעמד כל העדה מכאן ששלוחו של אדם כמותו עכ"ל, פי' שבשאר הנסקלים בתחילה רק העדים היו סוקלים, רק שאם לא מת, אז כל העם היו ממשיכים לסקול, ואילו הכא משמע שכבר בתחילה רגמו אותו כל העדה, ולכן פירש"י דגם כאן בתחילה רק העדים היו סוקלים, רק שנקרא שרגמו אותו כל העדה כי שלוחו של אדם כמותו. מיהו לא הבנתי כי מכיון שורגמו אותו כל העדה פירושו הוא שנקרא שכולם רגמו בגלל ששלוחו של אדם כמותו א"כ מנלן שצריכים מעמד כולם, ואם ורגמו אותו כל העדה מתפרש "במעמד כל העדה" א"כ מנלן ששלוחו של אדם כמותו. ובתו"כ איתא רק "במעמד כל

העדה", ולא אמרו שם ששלוחו של אדם כמותו, וצ"ע.

והנה עי' בקידושין דף מ"א ע"א - ע"ב שדנו ללמוד שליחות בכל התורה מהא דמצינו שליחות גבי גירושין וכן גבי תרומה וכן גבי שחיטת פסח. ורעק"א בגליון הש"ס שם בע"ב ציין למה שכתב רש"י כאן שילפינן שליחות מהא דכתיב ורגמו אותו כל העדה. ויש לעיין למה הגמ' שם לא הביא ילפותא זו.

וי"ל שהגמ' שם לא הביא דרשה זו כי מורגמו חזינן רק הא לחוד שמהני שליחות על מעשה, אבל אכתי לא חזינן ששליח יכול לעשות חלות, אבל מגירושין ותרומה ושחיטת פסח שפיר הביאו כי דברים אלו הם בגדר חלות, וגם בשחיטת קרבן נפעל חלות דהיינו מה שהוזכר בסוטה דף י"ד ע"ב שהסכין מקדש את הדם וא"כ שפיר חזינן משם שמהני שליחות כדי לפעול חלות. ובאמת על ידי שחיטת קרבן פסח נפעל עוד חלות, והיינו שהקרבן פסח נקבע בשבילו ושוב אינו יכול למשוך את ידו ולהצטרף לחבורה אחרת*).

מיהו צ"ע איפכא, דהיינו למה צריכים ללמוד שליחות מורגמו וכדאיתא ברש"י מכאן ששלוחו של אדם כמותו, הלא תיסגי

היא רק ענין של היתר והוצאה מידי נבילה, אבל אין היא פועלת שום קיום בהקרבן (ולא התיחס הפ"י להענין של סכין מקדש לדם), וא"כ למה צריכים שדוקא הבעלים או שלוחם יעשו את ההיתר הזה, וכתב הפ"י שבפסח בעינן שחיטת הבעלים כי ע"י השחיטה נקבע שהקרבן הזה הוא שלהם ושמיילא כבר אינם יכולים למשוך את ידיהם מבהמה זו, וא"כ בשביל החלות הזאת שהשחיטה עושה צריכים דוקא את הבעלים או שלוחם.

* והנה לכאורה הי' אפשר לדחות שדבר זה אינו בגדר חלות אלא הרי זה דבר של מציאות דהיינו שהתורה נתנה רשות למשוך ידיו רק כל זמן שהשה חי ולא לאחר שנשחט, וא"כ לאחר שנשחט שוב נשאר בדרך ממילא שזהו פסחו גם בלי שום חלות מיוחדת. מיהו הפ"י שם בד"ה רש"י ד"ה מנלן נקט דהוי שפיר בגדר חלות דין, דהנה צ"ב איך שייך לומר שהתורה הקפידה דוקא על הבעלים או שלוחם, דהא שחיטה לאו עבודה היא, וא"כ הרי

בהילפותות בקידושין שם. ברם יש דפוסים שהמלה "מכאן" היא בסוגריים.

ורגמו אתו כל העדה (כ"ד), י"ד [ב].

בענין מי מקיים את המצוה.

ופירש"י וז"ל, במעמד כל העדה מכאן שלוחו של אדם כמותו עכ"ל. פי' שבשאר הנסקלים בתחילה רק העדים היו סוקלים, רק שאם לא מת, אז כל העם היו ממשיכים לסקול, ואילו הכא משמע שכבר בתחילה רגמו אותו כל העדה, ולכן פירש"י דגם כאן בתחילה רק העדים היו סוקלים, רק שנקרא שרגמו אותו כל העדה כי שלוחו של אדם כמותו. ומזה שכתב רש"י שהרוגמים הם שלוחי העדה יש מקום גדול לומר שהקיום מצוה הוא של כל העדה, והם המחויבים בדבר, ולכן צריכה הסקילה להתיחס להם ע"י הדין של שליחות. ברם, יתכן שרק במגדף הוא כך כיון שכתוב בו כל העדה, וליכא למילף מיני' לשאר מיתות ב"ד, אלא יתכן שבשאר מיתות המצוה היא על ב"ד.

ועיין ברמב"ם בפ"ד מהל' סנהדרין דאיירי הרמב"ם בד' מיתות ב"ד, ובה"ב שם כתב וז"ל, כל מיתה מהם מצות עשה היא לב"ד להרוג בה וכו' עכ"ל. הרי שכתב

שקיום מצות מיתת ב"ד מתיחס לב"ד ולא לכל העדה, ומסתימת דבריו משמע שגם מגדף הוא בכלל ודלא כמו שהוצאנו מרש"י. וכן מבואר גם מלשונו במנין המצות, דעיי"ש במ"ע רכ"ו - רכ"ט שכתב וז"ל, להיות ב"ד הורגין בסיף, להיות ב"ד הורגין בחנק, להיות ב"ד שורפין באש, להיות ב"ד סוקלין באבנים עכ"ל. ואע"פ שהעדים היו הורגים אותו אבל מ"מ ב"ד הם מקיימי המצוה. ולכאורה הרי זה משום הא לחוד שהוא נהרג ע"פ הפס"ד שלהם והם גורמים למיתתו, ואין אנו צריכים לומר שחל כאן דין שליחות בעצם מעשה ההריגה ושחשיב משום כך שב"ד הרגוהו בפועל (אבל במגדף שפיר צריכים דין שליחות כי כל העדה אינם אלו שדנו אותו וגרמו למיתתו). ועי' בשו"ת הרשב"א ח"א תשובה שנ"ז שכתב שמקיימים מצות מיתת ב"ד גם אם הרגו על ידי גוי, והתם לא שייך שליחות (מיהו יש אומרים שמה שגוי אינו נעשה שליח הרי זה רק לענין עשיית חלות אבל לא לענין לעשות מעשה שיחשב נעשה על ידי המשלח, עי' בזה בספרי על קידושין בחלק ג' אות י"ז).

ולשון הרשב"א שם היא דמהני משום "שאין הגוי אלא שלוחו של ב"ד ואין מיתת ב"ד צריך גופו של ב"ד".

בהר

אליו פרנסה ומזונות, רק שאם האדם עצמו מסתפק ומטיל ספק בדבר וחושש שלא תגיע אליו פרנסתו, זה גופא סותם את הצינורות ומעכב את הפרנסה, וצריך הקב"ה (אם הוא רוצה) לעשות השפעה חדשה מיוחדת כדי להמשיך אליו את פרנסתו, וזהו כוונת הפסוק, וכי תאמרו מה נאכל, אשר זה סותם את הצינורות, בכל זאת וצויתי את ברכתי, ואין הכי נמי אם אין שואלים, אין צריכים וצויתי את ברכתי.

ובספורנו ראיתי שביאר בדרך אחרת, והיינו שבלי שישאלו, היתה הארץ עושה רק כמות של שנה אחת, רק שהמעט הזה הי' מספיק באיכותו לשלש השנים, אבל אם ישאלו ולא יבטחו שהמעט ההוא יספיק באיכותו לשלש שנים, אז הקב"ה יצוה שהארץ תעשה בשנה ההיא כמות של שלש השנים.

ועכ"פ כעין היסוד הנ"ל שהבאנו מהרבי ר' זושא ראיתי שכתב ההעמק דבר בנוגע לפסוק אחר בהפרשה, דהנה בפסוק כ"ה ופסוק כ"ו כתיב ובא גאלו הקרוב אליו וגאל את ממכר אחיו, ואיש כי לא יהי לו גאל והשיגה ידו ומצא כדי גאלתו, וכתב הנצי"ב וז"ל, והשיגה ידו, הכי מיבעי או השיגה ידו (כלומר שיהי' כתוב ובא גאלו הקרוב אליו וגאל את ממכר אחיו, או השיגה ידו ומצא כדי גאלתו), ואיש כי לא יהי' לו גואל מיותר, ובא להורות לנו דרך מוסר כי זה שלא יהי' לו גואל בא לידי כך שתשיג ידו, דמי שיש לו גואל והוא

בהר סיני לאמר (כ"ה, א').
בענין "כללותיהן ודקדוקיהן (של כל המצות) מסיני".

פירש"י וז"ל, אף כולן נאמרו כללותיהן ודקדוקיהן מסיני וכו', ובא הכתוב ולמד כאן על כל דבור שנדבר למשה שמסיני היו כלם כללותיהן ודקדוקיהן וכו' עכ"ל. עי' במה שכתבנו על זה בתחילת פר' משפטים.

וכי תאמרו מה נאכל וגו' (כ"ה, ב').

בענין בטחון בהקב"ה בענין פרנסה.

שמעתי פירוש על הפסוק כאן בשם הרבי ר' זושא זצ"ל, דהנה כתוב כאן בענין שמיטה וכי תאמרו מה נאכל וגו', והקב"ה משיב וצויתי את ברכתי ושהשדה תעשה בשנה הששית לכל שלש השנים, ונשאלת השאלה וכי רק אם שואלים מה נאכל הקב"ה מצוה את ברכתו, הלא גם אם לא שואלים ג"כ צריכים את ה"וצויתי את ברכתי" ושתעשה לשלש השנים, וא"כ למה כתוב וכי תאמרו מה נאכל, הלא ביותר הי' צריך להיות כתוב רק הבשורה של וצויתי את ברכתי כיון שצריכים לזה.

ואמר הרבי ר' זושא זצ"ל שבאמת כבר מוכנס בתוך הבריאה שלכל אדם תגיע פרנסתו הראוי' לו, כמו לחיות ולבהמות, וכדברי חז"ל בתנחומא בשלח פר' כ' ש"מי שברא יום ברא פרנסתו", ובאמת אין צריכים "וצויתי את ברכתי" בשעת מעשה כי כבר קבע הקב"ה בתוך הטבע שתתגלגל

בוטח עליו מסיר בטחוננו מה', משא"כ אם אין לו על מי לסמוך הרי הוא חוסה בו יתברך, והקב"ה יודע חוסי בו, וממציא לפניו כדי גאלתו (ואח"כ ראיתי שהקדימיני בזה בספר מלאכת מחשבת) עכ"ל, הרי שאם מסיר בטחוננו מהקב"ה הרי זה מקלקל וסותם את צינורות השפע.

ובשנה השביעת שבת שבתון יהי לארץ (כ"ה, ד').

בענין השמטת קרקע במדבר.

ע' בקידושין דף ל"ח ע"א - ע"ב
שהביאה הגמ' ברייתא שרבי אלעזר ברבי שמעון אומר שאע"פ שנצטוו לנהוג השמטת כספים רק אחרי כניסתן לארץ אבל בכל זאת הרי היא נוהגת בין בארץ ובין בחוץ לארץ, ופרכינן השמטת כספים חובת הגוף היא ופירש"י שא"כ בודאי נצטוו לנהוג אותה גם קודם כניסתם לארץ, ומתצינין שרבי אלעזר ברבי שמעון סובר כרבי שרק בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים והשמטת קרקע התחילה רק אחרי כניסתן לארץ. ובתד"ה השמטת כספים וכו' הקשו על פירושו הנ"ל של רש"י בקושיית הגמ' וז"ל, ועוד קשה דהיאך נוכל לפרש לעיל שתנהוג שמיטת כספים במדבר והלא דין שמיטות אינו אלא אחר ירושה וישיבה כדאמרינן בסוף פירקין גדול ת"ת שקדם לשמיטה ס"א שנה עכ"ל.

פי' שלפי רש"י יוצא שקושיית הגמ' היתה ששמיטת כספים תנהוג גם במדבר כיון שהיא חובת הגוף, וא"כ אמאי קאמר רבי אלעזר ברבי שמעון שנהגה רק לאחר כניסתם לארץ, ועל זה תירצה הגמרא

שדבר זה תלוי ברבי ורבנן, דלפי רבי לא נהגה במדבר כי בעינן זמן שאתה משמט קרקע, אבל לפי רבנן שפיר נהגה גם במדבר, ועל זה הקשו תוס' דהא דבר ברור הוא שלא נהגה במדבר כדאמרינן בההיא דסוף פירקין שהביאו, וכוונתם היא להקשות שגם חכמים מודים בזה ולא פליגי אלא לאחר שחרב ביהמ"ק אבל במדבר גם הם מודים שלא נהגה השמטת כספים. ועי' במהרי"ט שתמה על דבריהם דמה קשה להו על רש"י הלא רש"י יוכל לומר שגם על ההיא דסוף הפרק שם הי' יכול הגמ' להקשות דכיון שחובת הגוף היא הדין נותן שתנהוג גם קודם כניסתם לארץ, וכן לתרץ שההיא אתיא כרבי, וכמו שהקשה ותירץ הגמ' בנוגע לדברי רבי אלעזר ברבי שמעון, וא"כ מה קשה על רש"י מהתם. וכתב המהרי"ט דמשמע להו לתוס' שההיא דסוף הפרק שם אתי לכו"ע דהיינו גם לפי רבנן ולא רק לפי רבי (וע"ע במהרש"א).

ועכ"פ לפי רש"י יוצא שגם הציור של מדבר תלוי הוא בהמחלוקת שבין רבי ורבנן, ואילו לפי תוס' גם רבנן מודים שלא היתה השמטת כספים נוהגת במדבר, וצ"ב במאי פליגי רש"י ותוס', ומה היא סברת רבנן לפי תוס' דלמה לא נהגה במדבר כיון דלית להו ההיקש להשמטת קרקע.

ונראה לבאר שגם רבנן שסוברים שהשמטת כספים נוהגת גם לאחר שבטלה השמטת קרקע הרי הם מודים שצריכים שיחול על השנה שם של שנת השבע למנין השנים, רק שס"ל שאין צריכים בנוסף לזה שיהי' נוהג הדין של השמטת קרקע, וא"כ י"ל דפליגי רש"י ותוס' באם שייך לומר

שהתחיל מנין השנים בזמן שהי' נוגע רק לענין השמטת כספים, דהיינו בהמדבר, דרש"י סובר דשפיר יתכן דבר כזה, ולכן גם בהמדבר נהגה השמטת כספים כי גם אז חל על השנה שם של שנת השבע כי כבר התחיל מנין השנים אע"פ שהי' נוגע אז רק להשמטת כספים, אבל תוס' ס"ל שלא שייך לומר שהתחיל מנין השנים כשזה נוגע רק להשמטת כספים ולכן ס"ל שגם לפי רבנן לא נהגה השמטת כספים במדבר כיון שעוד לא התחיל מנין שנים, אבל לאחר שנכנסו לארץ והתחיל מנין שנים אז הרי זה ממשיך גם לאחר שגלו גם בלי השמטת קרקע, ואע"פ שמתחיל מנין חדש של שמיטה חדשה, והיינו משום שהשנה מצד עצם מהותה ראוי להשמטת קרקע רק שחסרה המציאות של רוב יושבי עלי', אבל מה שלא נהג בהמדבר לא הי' רק בגלל שלא היו רוב יושבי עלי' אלא הי' קיים דין מסוים שהמצוה של השמטת קרקע מתחילה רק בכניסתם לארץ, ומש"ה לא הי' שייך מנין שנים וגם לא לענין השמטת כספים לחוד, והא דלא הקשו תוס' מצד הסברא הנ"ל אלא הקשו מההיא דדף מ' שם הרי זה משום דס"ל שקשה לומר שהכוונה שם היא רק לפי רבי וכמו שביאר המהרי"ט, וא"כ משם מוכח כסברתם שגם לפי רבנן לא נהגה השמטת כספים במדבר.

וקדשתם את שנת החמשים שנה (כ"ה, י').

בענין אם השמטת קרקע ביובל והשמטת קרקע בשביעית הן דין אחד או שני דינים נפרדים.

עי' בגיטין דף ל"ו ע"א שהביא אביי

ברייאתא שרבי סובר ששמיטת כספים בזמן בית שני נהגה רק מדרבנן, דתניא רבי אומר וזה דבר השמיטה שמוט, בשתי שמיטות הכתוב מדבר אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים בזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים, ופירש"י ששמיטת קרקע לא נהגה בבית שני משום שלא נהג אז יובל, והביא כן מהירושלמי וז"ל, ומצאתי בתלמידי רבינו יצחק הלוי שכתוב במסכת גיטין בירושלמי מנין שאין השמיטה נוהגת אלא בזמן שיובל נוהג שנאמר וזה דבר השמיטה שמוט אחת שמיטת היובל ואחת שמיטת שביעית וכו' עכ"ל, והקשו תוס' שם בד"ה בזמן וכו' וז"ל, וקשה לר"ת דהי' לו (להגמ') להביא ההיא דירושלמי עכ"ל. ועוד הקשו הרמב"ן ועוד ראשונים דלפי רש"י חסרים לנו פסוקים לשתי הדרשות כי ממה שכתוב פעם אחת "שמיטה שמוט" אי אפשר לדרוש את שתי הדרשות דהיינו גם ששמיטת קרקע תלוי ביובל וגם ששמיטת כספים בשביעית תלוי בשמיטת קרקע בשביעית.

והנה אלמלא דברי הירושלמי הי' אפשר ליישב את קושיית הרמב"ן כך, דהנה יש לחקור אם שמיטת קרקע ביובל ושמיטת קרקע בשביעית הרי הן במהותן שני דינים נפרדים, או האם הכל הוא דין אחד של שמיטת קרקע רק שנאמר בה שהיא נוהגת בשני זמנים שונים. ולפי הצד שהכל הוא במהותו דין אחד א"כ לכאורה יוצא שאם נאמר תנאי שצריכים רוב יושבי עלי' הרי זה נאמר בשניהם, וא"כ לפ"ז אין צריכים לדרוש במיוחד על שמיטת קרקע של

שביעית שאינה נוהגת כשארין רוב יושבי עלי' אלא הרי זה נכלל בהדין שאין שמיטת יובל נוהגת.

והארץ לא תמכר לצמתת כי לי הארץ וגו' (כ"ה, כ"ג).
שארין ארץ ישראל בכלל "והארץ נתן לבני אדם".

עי' בספורנו שכתב וז"ל, שאינו (ארץ ישראל) בכלל והארץ נתן לבני אדם עכ"ל. ומעשה אירע לי עם מרן הגרא"מ שך זצ"ל שהראה לי את דברי הספורנו הנ"ל ונתפעל מדבריו התפעלות מרובה, וגם סיפר לי שציטט אותו בדרשה מסוימת שדרש בפני ציבור גדול.

ושוב אירע שלאחר פסק זמן הייתי עוד פעם אצלו ושאל אותי על מקום מגורי בירושלים, האם אני גר בדירה שכורה או "קנוי" (א געקויפטער), ואמרתי לו שהדירה שייכת לי, כלומר שהיא בבעלותי, "אן אייגענער דירה", וחזר ושאל "דירה קנוי"? ואני חזרתי ואמרתי "אן אייגענער דירה". ושוב חזר ושאל ואני עניתי כהנ"ל. ולא הבנתי כוונתו בזה, עד שאח"כ הבנתי שרצה לרמז לי שבארץ ישראל לא שייך מושג של "אן אייגענער דירה" וכדברי הספורנו הנ"ל, ושהייתי צריך לומר בלשון "דירה קנוי".

ואיש כי ימכר בית מושב עיר חומה והיתה גאלתו עד תם שנת ממכרו (כ"ה, כ"ט).
טיב חלות המכירה של בתי ערי חומה.

עי' בקצה"ח בסי' נ"ה שהביא את דברי

האגודה שאונס ביום אחרון לא מיקרי אונס כיון שהי' יכול לעשות קודם היום האחרון, וממילא מי שנשבע לעשות כך וכך עד ל' יום אם חיכה עד היום האחרון ושוב נאנס ביום האחרון לא מיקרי אונס וצריך כפרה. והוכיח כן האגודה מבתי ערי חומה שתיקן הלל שהיכא שהלוקח מטמין עצמו ביום האחרון, יזרוק המוכר את הכסף ללשכה של הקדש ודיו בכך, ומשמע שבלא זה הי' הבית נחלט להלוקח כי מה שהמוכר נאנס ביום האחרון לא חשיב אונס. והקצה"ח עצמו השיג עליו דשאני בתי ערי חומה משום שבבתי ערי חומה אפילו אם נאנס כל הי"ב חודש הרי הבית נחלט כי המכירה הרי היא מכירה גמורה אלא שציוותה התורה שתהי' רשות ביד הלוקח לפדותו תוך י"ב חודש, וא"כ כדי להחזירו להמוכר צריכים שהמוכר יעשה פדיו, ולכן אם עברו י"ב חודש עברו, ולא אמרינן שאונס כמאן דעביד ושהוי כאילו פדה, אלא הרי זה כמו במגרש על מנת שתתני לי מאתים זוז ונאנסה ולא נתנה, דלא אמרינן שאונס כמאן דנתנה דמי, אבל בהציוור של שבועה, כדי להחשב שעבר על השבועה צריכים שיעברו ל' יום של אי עשיית הדבר, וא"כ היכא שנאנס ביום אחרון אין זה נקרא שבאותו יום עשה 'אי עשי' .

והנה הנתייה"מ שם הבין שכוונת הקצה"ח היא לומר שבבתי ערי חומה אין המכירה בגדר מכירה על תנאי, אלא הרי זו מכירה גמורה, רק שיש להמוכר זכות לפדותו, אבל אפילו אם הוא פודהו הרי זה נשאר אמת שעד עכשיו הי' שייך להלוקח, ולכן כתב הקצה"ח שאונס אינו כמאן דפדה, ועל זה השיג הנתייה"מ דבמס'

ערכין מבואר דהוי באמת מכירה על תנאי כי אמרינן שם שלאחר שפודהו מתגלה שהמעוה היו מעוה מלוה וא"כ חזינן דהוי בגדר מכירה על תנאי דהיינו על מנת שלא יפדהו במשך י"ב חודש ואם פודהו מתגלה שלא היתה כאן מכירה, וא"כ לפ"ז היכא שנאנס כל הי"ב חודש ולא פדהו הדין נותן שנגיד דיש אונס ואין זה נקרא שקיים את התנאי של אי פדי', רק שבכל זאת המכירה קיימת כי התורה אמרה שאם לא השיגה ידו לפדות תהי' המכירה קיימת והרי אין לך אונס יותר גדול מהעובדא שאין לו כסף, וא"כ חזינן שהתורה לא פטרה כאן אונס אלא התנאי שהתורה התנתה הוא אפילו אם לא יפדנו באונס, אלא שהיינו רק אם המוכר נאנס מחמת עצמו, אבל לא היכא שנאנס מחמת הלוקח, דאם הלוקח הטמין עצמו כל הי"ב חדשים אז אין המקח קיים כי יש אונס ואין זה נקרא שעשה המוכר מעשה של אי פדי', רק שאם הטמין הלוקח עצמו רק ביום אחרון אין זה מיקרי אונס מחמת הלוקח, וזהו כוונת האגודה.

וע"ע במשובב נתיבות, ובמהדורא בתרא של הנתיבות עצמו שמודפס שם, דמבואר שבאמת גם הקצה"ח מודה שהמכירה היא על תנאי, רק שהקצה"ח סובר דהוי בגדר תנאי ביטול, דהיינו שמהות התנאי היא שלא יעשה את ההפוך, דהיינו שאם יפדנו תוך יב"ח הרי זה יבטל את המכירה, ומש"ה אם נאנס הרי המכירה נשארת קיימת כי סוף סוף לא אירע פדיון כי אונס אינו כמאן דעביד, ואילו הנתיבה"מ סובר דהוי בגדר תנאי קיום, דהיינו שהוא צריך

לקיים את המכירה על ידי שיעשה מעשה של אי פדיון, ומש"ה ס"ל שהדין נותן שאם נאנס מלפדות אין המכירה קיימת כי אין זה נקרא שעשה מעשה של אי פדיון. והנה לכאורה אפילו אם נאמר שהתנאי הוא תנאי ביטול, דהיינו שאם יפדה הרי זה יבטל את המכירה, אבתי י"ל כדעת הקצה"ח שהיכא שנאנס המכירה תבטל כי אע"פ שלא קרה פדיון אבל סוף סוף אדעתא דהכי לא מכר והוי מקח טעות. מיהו בדברי הנתיבה"מ שם מבואר דהא דאונס בגרמת הלוקח בבתי ערי חומה נקרא אונס, אין זה משום שאדעתא דאונס לא מכר וחשיב מקח טעות, כי התם התורה היא שעושה את התנאי, והתורה בודאי אסיק אדעתה גם אונס, וא"כ גם אם נאנס בגרמת הלוקח הדין נותן שהמכירה תהי' קיימת, והא דאינה קיימת הרי זה כי כיון שנאנס אין זה נקרא שעשה מעשה של אי פדי' וכהנ"ל.

ועוד ביאר הנתיבה"מ שמהאי טעמא בודאי גם האגודה מודה שבמקח וממכר וכדומה אם נאנס בהיום האחרון הרי זה מבטל את החלות אפילו אם לא חשיב אונס כי אדעתא דהכי לא הסכים, וכל דבריו אינם אלא גבי נדר אם נדר שיאכל ונאנס בהיום האחרון, כי התם בעינן באמת שיחשב בגדר אונס, אבל אם לא חשיב בגדר אונס לא מהני מה שאדעתא דהכי לא נדר, כי אכתי יצטרך היתר חכם, כי גם בכל ציור שחכם מתיר ע"י פתח הרי זה כי ע"י הפתח מתגלה שאדעתא דהכי לא נדר ובכל זאת בעינן היתר חכם (מיהו צ"ע דהא הטעם שבכל פתח צריכים היתר חכם

הרי זה משום שלא הוי בגדר בלבו ובלב
כל אדם אבל היכא דהוי בלבו ובלב כל
אדם באמת לא בעינן היתר חכם).

וע"ע בחידושי הגר"ח על הש"ס (על
גיטין דף ע"ד ע"ב ובדפוסים אחרים על
ריש כתובות.

בחקותי

אם בחקתי תלכו (כ"ו, ג') [א].

בענין הכח לעמול בתורה אע"פ שיודע שלא יגיע לגמור ושלימות.

פירש"י וז"ל, יכול זה קיום המצות, כשהוא אומר ואת מצותי תשמרו וגו' הרי קיום המצות אמור, הא מה אני מקיים אם בחקותי תלכו, שתהיו עמלים בתורה עכ"ל. ויש לעיין איך לימוד תורה מונח בהמלים "בחקתי תלכו" יותר ממצוה פרטית אחרת, ועוד דאיך מרומז כאן הענין המיוחד של עמלות בתורה לעומת סתם לימוד תורה.

ויש להקדים, דהנה הרמב"ם בפ"ג מהל' ת"ת ה"ו כתב וז"ל, כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל, ומים במשורה תשתה, ועל הארץ תישן, וחיי צער תחי', ובתורה אתה עמל, ולא עליך הדבר לגמור, ולא אתה בן חורין ליבטל ממנה עכ"ל, הרי שמנה בכלל הרשימה של החומרות של דרכה של תורה גם שלא עליך הדבר לגמור, וצ"ע דהא זהו קולא. ובאמת הרי זה כתוב בפ"ב מאבות משנה ט"ז ולא בפ"ו ברייתא ד' בתוך הברייתא של כך היא דרכה של תורה שהביא הרמב"ם שם. ונהי שצירף הרמב"ם את מאי דתנן בפ"ב שם ולא אתה בן חורין ליבטל ממנה, אבל הלא זהו בגדר חומרא, אבל לא הי' לו להרמב"ם לצרף "לא עליך הדבר לגמור" שהוא בגדר קולא.

מיהו באמת הענין של לא עליך הדבר

לגמור הרי הוא חומרא גדולה, כי הטעם למה לא עלינו הדבר לגמור הרי זה כי א"א לגמור, וא"כ ללמוד בחשק ומרץ, ומתוך כל הקשיים של דרכה של תורה, אע"פ שהוא יודע שאף פעם לא יגמור הרי זה חומרא גדולה, וכונת הרמב"ם היא שזוהי דרכה של תורה לסבול את כל הקשיים שהזכיר אע"פ שהוא מודע שלא עליו לגמור כי אינו יכול לגמור.

(ואפילו אם נודה שהביאור הנ"ל נראה דחוק בביאור דברי הרמב"ם, אבל עצם היסוד הרי הוא בודאי אמת.)

ומשל למה הדבר דומה למי שפותח חנות ויודע מראש שלעולם לא יכנס לזכות אלא תמיד יהי' בחובה, הרי בודאי אין לו חשק להתחיל.

וכן נדמה לעצמינו סטודנט באוניברסיטה, דבודאי לא יתחיל ללמוד אם הוא יודע שכל החיים שלו הוא יהי' בגדר תלמיד ולא בגדר מי שהשתלם.

והנה מצינו בסנהדרין דף ס"ח ע"א שרבי אליעזר הגדול אמר שלעומת רבן יוחנן בן זכאי רבו אינו אפילו ככלב המלקק מן הים, הרי שאע"פ שהגיע למדריגת רבי אליעזר הגדול בכל זאת הרגיש פחות מכלב המלקק מן הים לעומת ריב"ז.

ואירע מעשה עם בעל התניא שאמר לו בדתן אחד למה מכבדים אותך יותר ממני,

הרי מה שאתה לא יודע גם אני לא יודע, וכן מה שאני יודע גם אתה יודע, וא"כ בדברים אלו הרי אנחנו שוים, אלא שיש דברים שאתה יודע ואני לא יודע, אבל איזה ערך יש לזה לעומת הים הגדול ששינונו איננו יודעים, והתחיל הבעל התניא לבכות והיינו משום שהרגיש את ה"ככלב המלקק מן הים".

והרי אלו דוגמאות של גדולים שהרגישו את ההרגשה הנ"ל דהיינו שאינם מגיעים לגמר ואפילו לא להתחלה.

והרי זה דומה לאדם שעולה על הר דכל מה שהוא עולה יותר הרי הוא רואה יותר ויותר כמה האופק רחב.

והנה המשמעות של המלה עמלות היא עשיית עבודה ומלאכה, אבל אין בה משמעות שמגיעים לתכלית או גמר, וכן הוא בתלמוד תורה שהרי יש רק את העמלות, אבל אף פעם לא משתלמים וכמו שביארנו, וכן המלה "תלכו" מורה רק על העובדא שהולכים, אבל אינה מורה על שפעם מגיעים, ולכן עמלות בתורה שפיר נגדרת כהליכה, והיינו משום שכן הוא בתלמוד תורה, הולכים והולכים והולכים אבל אף פעם לא מגיעים וכהנ"ל (ברם כמובן מצד שני הרי תמיד מגיעים).

והנה כבר הוכחתי בספרי על אבות באות ר"ח שהמדריגה של כתר תורה אינה תוצאה מכמה תורה הוא יודע, אלא מכמה הוא קשור ללימוד תורה, וכמה לימוד תורה הוא מהות חייו, דהיינו לא כמה תורה נכנסה לראשו אלא כמה ראשו נכנס לתורה. וכתבנו שמוכרחים לומר כן, כי

אי מצד כמה תורה נכנסה לראשו הלא אפילו תנא גדול כרבי אליעזר הגדול ראה את עצמו פחות מכלב המלקק מן הים לעומת תורתו של רבו, וא"כ בע"כ צ"ל שאין המדריגה של כתר תורה תוצאה מכמות התורה שלמד, כי כל כמות שהיא, הרי היא רק כטיפה מן הים, ואיך שייך להיות מוכתר בכתר עבור זה.

מיהו מדברי הרמב"ם בפ"ג מהל' תלמוד תורה ה"א וה"ב משמע שמה שמזרז תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ הרי זה משום שכתר תורה עולה על כתר כהונה, וכן איתא להדיא במנורת המאור בנר ד' כלל א' חלק ב' פרק ג', ומזה יוצא שלכתר תורה צריכים רק את המדריגה בלימוד שנקראת תלמיד חכם.

אם בחקתי תלכו (כ"ו ג') [ב].

ריש לקיש כדוגמא ל"עמלים בתורה".

פירש"י שתהיו עמלים בתורה.

הנה צריכים שהתשוקה והאיכפתיות להבין את התורה תיכנס לעצם ישותו, ודוגמא לזה הי' ריש לקיש, דבזבחים דף ה' ע"א אמרינן רמי ר"ל על מעוהי בי מדרשא ומקשי, ופירש"י וז"ל, שוכב על בטנו פניו כלפי קרקע עכ"ל, ובצורה זו הקשה ריש לקיש קושיא על המשנה שם, ותוס' בגיטין דף מ"ז ע"א בד"ה כריסי כרי כתבו ששכב כן כי כן היתה דרך ישיבתם. מיהו דבריהם קשים שהרי איתא ש"רמי" דמשמע בכח, ועוד דאם כך היתה דרך

ישיבתם לאיזה צורך הזכירה הגמ' דבר זה לענין ריש לקיש, וא"כ משמע שאדרבה לא היתה זו דרך ישיבתם, אלא שמרוב צער והתרגשות על שאינו מבין את המשנה נתפתל כל גופו. וכדי ליישב את דברי תוס' י"ל שלעולם כך הי' דרך ישיבתם, רק שר"ל לא ישב אלא "רמי", ולכן הזכירה הגמ' דבר זה לענין ר"ל, והטעם למה זרק עצמו ולא ישב בנחת הרי זה הי' מחמת הצער וההתרגשות על שאינו מבין את המשנה.

ועי' עוד בזבחים דף כ"ב ע"ב שזקני דרום אמרו דין מסוים, ואיתא ש'תקע להו ריש לקיש לדרומאי" והקשה להם קושיא על דינם, ופירש"י שתקע פירושו ש"צעק להם קול גדול", והרי בב"ק דף צ' ע"א תנן שהתוקע לחבירו חייב לשלם לו בושת, וא"כ חזינן שהמכוון ב"תוקע" הוא לקול גדול מאד שחייבים על זה בושת (אם לא שנאמר שהכוונה בב"ק שם היא שתקע לו בשופר וצ"ע), הרי שגם בדף כ"ב שם חזינן שלימוד התורה נגע לר"ל עד ציפר נפשו, וכשהיתה לו קושיא הרי זה ממש תפס את כל ישותו.

ועי' עוד בקידושין דף מ"ד ע"א שאמר רבי יוחנן דין שלפי דעת ריש לקיש שם אינו מתאים עם ההיקש של ויצאה והיתה, ואיתא שם ש"צווח ריש לקיש כי כרוכיא ויצאה והיתה", ופרש"י בד"ה כי כרוכיא שצעק כמו עוף שקורין לו עגור, הרי שגם שם חזינן שריש לקיש הי' חדור בכל כך הרבה איכפתיות עד שכל עצמותו נשתנה על ידי קושי בהבנת התורה.

ועי' עוד בגיטין דף מ"ז ע"א דאיתא

שכשנפטר ריש לקיש הותיר קבא דמוריקא וקרא על עצמו ועזבו לאחרים חילם, וצ"ע למה ביכה את עצמו הלא מה הוא האסון אם השאיר קבא דמוריקא ליורשיו. מיהו נראה שבכיינתו היתה על זה שהשקיע קצת כחות גשמיים ברכישת הקבא דמוריקא ולא הספיק להפיק ממנו תועלת רוחנית, ואפילו השקעה קטנה מאד בגשמיות שלא הספיק להפיק ממנה תועלת ברוחניות הרי היא אסון למי שבלול כולו בתורה.

אם בחקותי תלכו (כ"ו, ג') [ג].

בענין מעלות עמל בתורה, ובענין אם מי שלמד ולא הבין מקבל שכר על העמלות, וכן האם קיים עי"ז את מצות תלמוד תורה.

פירש"י וז"ל, שתהיו עמלים בתורה עכ"ל. ובספרא איתא "מלמד שהמקום מתאוה שיהו ישראל עמלים בתורה", ובר"ש וראב"ד איתא שהדרשה היא מהמלה "אם" שהוא לשון בקשה. ובתורת משה להחת"ס על פסוק זה איתא שכוונת הספרא היא לעמלות "שאינה עושה פירות". ונראה שכוונתו היא להיכא שעמל ולא הצליח להבין ולא למד כלום, דגם לעמלות כזו הקב"ה מתאוה.

ועי' ביראים במצוה רנ"ד שכלל עמלות בכלל עצם מצות תלמוד תורה וז"ל, שצוה הקב"ה שילמדו ישראל את התורה ויעמלו בה עכ"ל, וראיתי מקשים דזהו דלא כהספרא דאיתא שהקב"ה מתאוה לעמלות בתורה, כי מהספרא משמע שאינו חלק מעצם המצוה אלא רק ענין של "הקב"ה

מתאוה". ותירצו שבאמת הרי זה תלוי, דאם העמלות שלו נשא פירות הרי זה בכלל המצוה, אבל אם לא נשא פירות אין זה בכלל המצוה כי לא למד כלום, רק שבכל זאת הקב"ה מתאוה לזה. מיהו יש להקשות על הדרך הנ"ל דהא הפרשה מסיימת שאם בחקותי לא תלכו יבואו כל הקללות של התוכחה, ואילו הוי רק בגדר "הקב"ה מתאוה", ולא מצוה ממש, לא מסתבר לומר שבאות הקללות של התוכחה עבור דבר זה.

ובע"כ צ"ל שגם עמלות שלא עשתה פירות הרי היא בכלל המצוה (ושמה שאיתא בספרא שהקב"ה מתאוה לעמלות כזאת אינו מורה שאינה בכלל המצוה), וכוונת הפסוק היא שתהיו עמלים בתורה כי אפילו אם לא תעשה פירות הרי היא בכלל המצוה, ואם אינם עמלים בתורה מגיעה התוכחה אפילו אם כלפי שמיא גליא שלא הי' מבין, כי גם מניעה מעמלות כזאת הרי היא בגדר ביטול מצות תלמוד תורה.

ועי' בע"ז דף י"ט ע"א דאמר רבא לעולם ליגרס איניש ואע"ג דלא ידע מאי קאמר שנאמר גרסה נפשי לתאוה, ועיי"ש ברש"י איך שפי' את הילפותא. ולכאורה מזה מבואר שאע"פ שלא הבין הרי הוא שפיר מקיים את המצוה. מיהו יש לדחות שלעולם אין בזה קיום מצוה, רק שהכוונה ב"לתאוה" היא למה שהקב"ה מתאוה לעמלות בתורה אפילו אם אינה עושה פירות ולא ידע מאי קאמר ואינה בכלל המצוה.

ובספר חפץ חיים על התורה (שהוא

ספר של ליקוטים מדברי החפץ חיים בספריו שסידרו אותם על פרשיות התורה) איתא שמה שאומרים אנו עמלים והם עמלים אנו עמלים ומקבלים שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר, לכאורה אינו מובן, כי הם שפיר מקבלים שכר ומשכורת על העמל מלאכה שלהם. וכתב לפרש שהכוונה היא שאם לא הצליחו במלאכתם אז אין בעל הבית נותן כלום, ואילו אנחנו מקבלים שכר גם עבור עמלות שאינה עושה פירות וכהנ"ל. הרי שכתב שמקבלים שכר. ויש לעיין אם זה מכריח לומר דהוי בכלל המצוה.

ועי' בשו"ת מהרי"ל החדשות בסי' מ"ה אות ב' דאיתא שנשים מברכות ברכת התורה בגלל פרשת תמיד "דליגרס איניש אע"ג דלא ידע מאי קאמר, ופשיטא שאיש חייב לברך אע"ג דאין מבין קריאתו וגירסתו". ומשמע דס"ל שיש כאן מצות תלמוד תורה שהרי כתב שחייבים לברך, וזהו דלא כהדרך שכתבנו לעיל שרק עמלות שעושה פירות היא בכלל מצות תלמוד תורה.

וגם ממה ששמעתי בשם הגרי"ז מבואר דהוי בכלל המצוה, דהנה חז"ל אומרים שבית שני נחרב משום שלא ברכו בתורה תחלה, ולכאורה אין מובן למה הדגישו שמברכים ברכת התורה לפני הלימוד, ות"י משום שבודאי שפיר היו מברכים, רק שהם חשבו שצריכים לברך רק אם באמת הצליחו להבין, ולכן לא היו מברכים קודם הלימוד כי מי יימר שיצליחו להבין, אלא היו מברכים אחרי הלימוד כשכבר הבינו, והיינו משום שלא היו מחשיבים

כראוי את עצם העמלות, והיו בדעה שאם אינה עושה פירות אינה בכלל מצות תלמוד תורה, הרי שגם הגרי"ז נוקט שאפשר לברך ברכת התורה על עמלות שאינה עושה פירות כי גם זה הוא בכלל מצות תלמוד תורה.

והשל"ה במסכת שבועות בד"ה לא תחמוד כתב וז"ל, וכ"כ בספר כד הקמח (לרבינו בחיי) באות תא"ו תורה וז"ל, קריאת תורה מצוה גדולה היא אע"פ שלא יבין מה שקורא, ובלבד שידע שהוא קורא, כי פעמים שיקרא אדם פרשה אחת מן התורה ולא יתבונן בעצמו לקרא כלל מתוך שהוא מחשב בדברים אחרים, ולכך קריאת התורה כשיודע שהוא קורא מצוה גדולה היא, ושכר גדול יש לו בזה, והוא שדרשו בפ"ק דע"ז (דף י"ט ע"א) לעולם ליגרס איניש אע"ג דלא ידע מאי קאמר שנאמר גרסה נפשי לתאוה וכו', והאריך (הכד הקמח) הרבה, ומצאתי (אלו כבר דברי השל"ה עצמו) כתוב והפלא שאמר הכתוב והגית בו יומם ולילה וגו', כי ההגייה לבד, והיא הקריאה בה, תבוא אל זה הסגולה וכו', אך שיהי' בלשון הקודש עכ"ל.

ובשו"ע הגר"ז בהל' ת"ת פ"ב סעיף י"ב כתב שבתורה שבכתב יש שכר אפילו אם אינו מבין אבל בתורה שבעל פה רק אם הוא מבין.

ועי' גם במגן אברהם באו"ח סי' נ' סק"ב שכתב שאם הוא אומר תרגום או משנה בלי להבין לא מיקרי לימוד.

ובשו"ת האלף לך שלמה (לרבי שלמה קלוגר) בסי' רנ"ח כתב שגם אם משננים משניות בלי להבין יש שכר.

שוב ראיתי מובא בשם החפץ חיים בליקוטי אמרים פרק ה' בזה"ל, שמה שנהגו לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום משום שעל ידי זה יתבונן במקרא ויתן את לבו להבין הדברים, ואז נחשב לו כלימוד מקרא, שהרי אם אינו מבין לא נחשב לו כלימוד כלל עכ"ל.

הרי שלפי השל"ה כשאינו מבין הרי זה נחשב מצוה רק בלשון הקודש, ולפי המג"א והגר"ז יש שכר רק בתורה שבכתב. וזהו דלא כהמבואר לעיל מספר חפץ חיים על התורה שעל עמלות שאינה עושה פירות יש שכר ומשמע כל עמלות, וכן דלא כהמבואר מדברי המהרי"ל כי המהרי"ל כתב "אע"ג דאין מבין קריאתו וגירסתו" ומשמע שכוונתו ב"קריאתו" היא לתורה שבכתב וכוונתו ב"גירסתו" היא לתורה שבעל פה.

ברם יש מקום לומר שהמג"א והגר"ז איירי בקורא בלא עמלות להבין, אבל אם עמל להבין תורה שבעל פה יש שכר גם אם אינה עושה פירות, וא"כ יתכן שהם מודים לדברי החפץ חיים בהספר על התורה.

והחיד"א בספר מורה באצבע סי' ב' אות מ"ד כתב שגם על אמירת זוהר יש שכר אפילו אם אינו מבין, וכ"כ בשו"ת חיים שאל ח"א סי' ע"ו.

ועי' בברכות דף ו' ע"ב דאמרינן שאגרא דפרקא רהטא, ופירש"י וז"ל, שהרי רובם אינם מבינים להעמיד גירסא ולומר שמועה מפי רבן לאחר זמן שיקבלו שכר לימוד עכ"ל, ומדבריו יוצא שבשביל עמלות

בתורה שבעל פה שאינה עושה פירות אין שכר (ואולי גם לא לעמלות בתורה שבכתב). מיהו אולי שמיעת השיעור לחוד אינה נחשבת עוד בגדר עמלות.

שו"ר בקיצור שולחן ערוך בסי' כ"ז סעיף ה' שכתב בזה"ל, צריך להזהר בכל מה שהוא לומד להוציאו בשפתיו ולהשמיע לאזניו שנאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפך והגית בו וגו', ומי שמוציא בשפתיו אע"פ שאינו מבין קיים מצות ולמדתם. ולכן כל עם הארץ מברך ברכת התורה בשחר לפני הפוסקים, וכן כשעולה לספר תורה, וכל העוסק בתורה ואינו יכול להבין מחמת קצר דעתו יזכה להבינה בעולם הבא (שולחן ערוך הרב הלכות תלמוד תורה) עכ"ל.

ובספר תפארת בנים על קיצור שולחן ערוך (להרה"ג ר' בונם שמחה טויסיג, ירושלים תשמ"ט) כתב וז"ל, סיפר לי הרב יהודה שטרסבורג שליט"א: ד"ר ר' יעקב אהרנוב י"ל הלך פעם לבית מדרש תפארת בחורים לשמוע שיעורו של הגאון רבי יוסף שלום אלישיב שליט"א, לאחר השיעור ניגש אל הגאון ושאלו: ישבתי ולא הבנתי כלום, האם אקבל שכר על זה? ענהו הגאון: צריכין להשתדל להבין לכל הפחות משהו, ואז מקבלים שכר. והעירוני בני הבחור החשוב ישראל נ"י לדברי הספר בינת יששכר (דפות ירושלים עמוד מ"ח) וז"ל: דהנה לשמוע דברי תורה מחכם הדורש הוא חיוב גדול על כל אדם, אף על לומדי תורה, וכל שכן על ההמון עם וכו', ואף בחכם הדורש רק שמעתתא, מכל מקום אם שומע, הוי כעונה, ומקבל שכר כאילו למד בעצמו, וגם צערו שיש לעם הארץ באותה שעה על שאינו מבין דברי

החכם יהי' לו לכפרת עוון, ועל ידי זה יתאמץ ביותר להחזיק בנין לתורה אחרי שמבין פחיתותו עכ"ל.

והנה עד עכשיו הבאנו מקורות בענין אם יש לו שכר, ואפילו אם יש לו שכר האם חשיב שקיים את המצוה של ת"ת. ועכשיו נביא עוד מקורות וידיעות בנוגע למעלת העמלות.

במדרש שמואל ט"ו א', ובקהלת רבה א' ח', איתא: א"ר ברכי' כתיב ויהודיע הנגיד לאהרן, וכי יהודיע נגיד הי' לאהרן, אלא אילו הי' אהרן קיים בדורו של יהודיע יהודיע הי' גדול ממנו בשעתו. א"ר סימאי כתיב ואהרן ובניו מקטירים על מזבח העולה וגו', וכי הי' אהרן ובניו קיימים, והלא צדוק ובניו היו, אלא ללמדך שאילו הי' אהרן ובניו קיימין צדוק הי' גדול מהם בשעתו וכו', אלא אילו הי' אהרן קיים הי' עזרא גדול ממנו בשעתו. ויש לבאר שאע"פ שבודאי אהרן הי' גדול בתורה יותר מהם אבל הם היו נחשבים יותר חשובים כי בעמלות היו הם יותר גדולים והגיעו למה שהגיעו ע"י עמלות (ועע"ש בפ"י עץ יוסף ומתנות כהונה).

וע"ע בספר חסידים סי' תתשס"ד שכתב שמי שעמל ואין לו כשרונות להשיג, יזכה להבין במתיבתא דרקיע.

ובפסחים דף נ' ע"א איתא רב יוסף ברי' דרבי יהושע בן לוי חלש ואיתנגיד, כי הדר א"ל אבוה מאי חזית, א"ל עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה ותחתונים למעלה. וצ"ע וכי האמוראים לא היו בקיאים בהמדריגה של כל אחד ואחד. ובמכתב מאליהו חלק ג' עמוד 19 מבאר כי עוה"ב מגיע כפי העמלות, וא"כ יכול להיות שזה

שאינו בעל מדריגה גדולה בכל הקשור לדיעות התורה הרי הוא נחשב בשמים יותר גדול כי מה שיש לו בא ע"י עמלות.

וכן ביאר הגר"י אברמסקי בחידושו שם, ואמר שיתכן מציאות שכשיבוא גאון גדול לבית דין של מעלה יאמרו לו אתה בדעה שמגיע לך עולם הבא, כמה אתה רוצה, והוא יענה מגיע לי כל מה שיש לכם כי למדתי כל התורה כולה, והעמדתי אלפי תלמידים, וכתבתי הרבה ספרים וכדומה, ויענו לו הלא מה שלמדת כל התורה כולה הרי זה מהקב"ה שנתן לך כשרונות, וכן היתר, וא"כ יכול להיות שלהבעל כשרון החלש שכל מה שיש לו השיג בהקרבה גדולה מגיע יותר עולם הבא ממך.

ושמעתי שבטלז היו חמשה שיעורים, ושיעור ד' נאמר ע"י הגרש"ש, ושיעור ה' ע"י ר' ליזר טעלזער, ובתחילת כל זמן היו עולים ד' בחורים להשיעור של ר' ליזר טעלזער על פי הנחייתו של הגרש"ש, והי' רושם על פתק לר' ליזר טעלזער א' ב' ג' ד' כפי מדריגתם, ופעם אמר לו ר"ל טעלזער שאת הבחור שרשמת ראשון צריך להיות הרביעי, וזה שרשמת רביעי צריך להיות הראשון, כי הא' הוא בן טובים ואילו הד' הוא בן פשוטים וא"כ אם הגיע למה שהגיע הרי זה בכחות עצמו וא"כ הרי זה מדריגה יותר גדולה.

ונתתי גשמיכם בעתם (כ"ו),
ד'.

בענין עיקר הדת של שכר ועונש.

א. תוכן העיקר.

עיי' ברמב"ם בפיה"מ בסנהדרין

בהקדמתו לפרק חלק בהיסוד האחד עשר (מהי"ג עיקרי הדת) שכלל בכלל העיקר של שכר ועונש שהשכר הכי גדול הוא עוה"ב ושהעונש הכי גדול הוא כריתת הנפש. מיהו פרטים אלו הושמטו מהנוסח של אני מאמין וכן מיגדל (שהוא קיצור של הי"ג עיקרי הדת של הרמב"ם), וצ"ע למה.

ואולי י"ל שזה תלוי בענין מה הוא יסוד הענין של הך עיקר של שכר ועונש, דעיי' בשל"ה בשער האותיות שביאר שהי"ג עיקרי הדת מכוונים הם כנגד הי"ג מדות של הקב"ה, ומדבריו שם יוצא שהעיקר של שכר ועונש הוא כנגד נושא עון ופשע וכמו שביאר שם השל"ה דחזינן מהמדה ההיא שיש עונשים לעוברי רצונו וא"כ כ"ש שיש שכר לעושי רצונו, וא"כ לפ"ז לכאורה הפרטים, דהיינו מה הוא השכר והעונש, אינו בדין שיהי' נחשב חלק מהעיקר.

מיהו בעל העיקרים במאמר א' פ"י כתב שהענין של שכר ועונש הרי הוא בגדר עיקר משום שדבר זה מורה על דת אלוקות, והיינו משום שעצם העובדא שיש שכר ועונש להנפש ושיש דברים רוחניים בהעולם הרי זה מראה על ענין אלוקות, וא"כ לפי דבריו יוצא שיסוד העיקר הוא דוקא זה שהשכר והעונש הם להנפש. מיהו עדיין אין נחוץ לומר שהם השכר והעונש הכי גדולים.

ב. בענין "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא".

הנה בקידושין דף ל"ט ע"ב אמר רבי יעקב ששכר מצוה בהאי עלמא ליכא. והק'

המהרש"א מכל הפסוקים שמורים על נתינת שכר גשמי בעוה"ז, ותירץ וז"ל, די"ל לרבי יעקב דמודה דזכות הרבים ומעשיהם הטובים מביאים להם כל הברכות והטובות שנזכרו בתורה גם בעוה"ז וכו' עכ"ל.

מיהו הרמב"ם בפיה"מ בסנהדרין בהקדמתו לפרק חלק, וכן בפ"ט מהלכות תשובה, כתב שאין כוונת כל אותם הפסוקים להמובן הרגיל של שכר, אלא כוונתם היא שיספיק לו הקב"ה צרכיו כדי שיוכל לעבדו ולקיים עוד מצות.

ועי' בספר העיקרים שם שכתב שהקב"ה נותן שכר גשמי בעוה"ז לשם ראי' והוכחה שיהי' שכר רוחני לעתיד.

וראיתי בספר ארחות יושר לגאון דורנו הגר"ח קניבסקי שליט"א בפרק כ"ה שהביא מספר דבש לפי להחיד"א (אות מ' סי' י"ד) שהביא מספר זרע בירך ש"השמחה שאדם שמח במצוה, שכר השמחה פורעין בעוה"ז, כלומר שאע"פ ששכר מצוה בהאי עלמא ליכא אבל שכר שמחה של מצוה איכא.

ג. דעות הקדמונים בענין למה לא נזכר עוה"ב בחומש.

הנה רבו המקשים שאם עיקר השכר הוא בעולם הבא א"כ למה אין זכר מזה בתורה, ולמה כל היעודים בהתורה הם רק ענינים גשמיים. וראיתי בכלי יקר על פסוק י"ב כאן שליקט בקיצור את דעות הראשונים בענין זה, והביא ז' דעות:

א', דעת הרמב"ם הנ"ל שאין כוונת

התורה להמובן הרגיל של שכר, דלפ"ז לק"מ משום שלפי דבריו יוצא שכל כולו של הענין של שכר אינו נזכר בהתורה.

ב', דעת האבן עזרא בפר' האזינו שהתורה לא דיברה מהעוה"ב כי "לא יבינו אחד מני אלף כי עמוק הוא".

ג', דעת רבינו בחיי הזקן שהזכיר האבן עזרא שם, ודעתו של האבן עזרא "נוטה" לדבריו, וכן "נוטה" דעת הרמב"ן, "שכל היעודים שבהתורה הם למעלה מן הטבע, אין זה דבר טבעי שירדו גשמים בזמן שעושים המצות, ויכלא הגשם מן הארץ כשאינן עושין רצונו של מקום ב"ה, אמנם מה שתעלה הנפש למקום חוצבה, זהו דבר טבעי אל הנשמה, ואין זה בדרך פלא, ואחר שמצינו בתורה עונש כרת אל הנפש החוטאת וכו', מזה יש ללמוד שאם לא תחטא, שתשוב אל מלונה, המקום אשר הי' שם אהלה בתחילה" (וכיון שאינו דבר פלאי לכן לא הזכירה כן התורה).

ד', דעת רבינו נסים בפרשת בראשית ש"בימים ההם היו כל העולם מכחישים השגחת השי"ת, והיו טוענים שכל הנעשה בעולם הכל בהכרח ולא ברצון, ורצה הקב"ה לאמת פינת ההשגחה ע"י יעודים אלו אשר עיניהם הרואות שכל העושה רצון בוראו מושגח לטובה". וכתב הכלי יקר שדרך זה "שרשה בספרי הכוזרי" כמו שהראה שם.

ה', דעת רבי סעדי' גאון בהאמונות והדעות, והרמב"ם במורה נבוכים חלק ג',

שקודם מתן תורה היו כומרי עבודה זרה מבטיחים ברכות גשמיות לאלו שיעבדו עבודה זרה, ולכן הוצרך הקב"ה להבטיחם שלא יחסרו כלום ע"י הפרישה מעבודה זרה אלא אדרבה ע"י שיעבדו עבודה זרה יביאו על עצמם קללות, אבל על חיי העוה"ב לא הוצרך הקב"ה להבטיח כי על זה לא היו מבטיחים אותם כומרי עבודה זרה.

ו', דעת רבינו נסים בדרש החדש (והכוזרי בסוף מאמר א') "שמאחר שנאמר והתהלכתי בתוכם ונתתי משכני בתוכם שזהו דיבוק השכינה אל ישראל אפילו בעוה"ז שהנשמה נסתבכה עם החומר, ק"ו שתהי' דבקה אל השכינה אחרי הפרדה מן החומר", פי' וממילא לא הוצרכה התורה לפרט מתן שכר זה.

ז', דעת הרמב"ן בפרשת עקב על הפסוק בכל לבבכם, וכן הספר העיקרים, "שכל היעודים הנזכרים בתורה הם לכללות האומה כי העולם נידון אחר רובו, ויעוד הגשמים והתבואה והשלום וכיוצא בהם יהי' לכל ישראל כאחד, אבל שכר הנפשי לעוה"ב אינו לכללות האומה אלא כל איש בפני עצמו נידון שם על פי מעשיו, ונרמז במצות כיבוד אב ואם ושילוח הקן לכל איש ישראל".

ונתתי שלום בארץ (כ"ו, ו').
בענין מהות בן זכר.

הנה הטעם למה עושים שלום זכר הרי זה מפני מה שאמרו חז"ל בנדה דף ל"א

ע"ב שכיון שבא זכר לעולם בא שלום לעולם. ונראה שהביאור בזה הוא כך, דהנה המהות של "שלום" היא מצב הנמשך בלי הפרעות והפסקות, והמלה "בן" באה מהמלה בנין, וכן המלה "זכר" (עם קמץ) באה מהמלה "זכר" (עם צירי' וסגול) כי בן זכר הוא הבנין והזכרון של הוריו כי הוא ההמשך שלהם, וא"כ נמצא שכשבן זכר בא לעולם, הרי זה נקרא שבאה לעולם תופעה של המשך שזהו היסוד של שלום.

ואם לא יגאל את השדה ואם מכר את השדה לאיש אחר לא יגאל עוד. והי' השדה בצאתו ביבל קדש לה' כשדה החרם לכהן תהי' אחזתו (כ"ז, כ' - כ"א).

יסוד הדין של יציאת השדה לכהנים ביובל.

הנה מבואר בהפסוק כאן שאם הקדיש אדם שדה אחוזתו, ולא פדה את השדה מהקדש, וכן אם הגזבר מכר את השדה לאיש אחר, הרי השדה יוצא בשנת היובל לכהנים, ואינו חוזר לא להקדש ולא להבעלים הראשונים.

ובקידושין דף כ"א ע"א, נמצאת פירכא ממוכר בתי ערי חומה למקדיש שדה אחוזה, ד"מה למוכר בית בבתי ערי חומה שכן הורע כחו ליגאל לעולם, תאמר במקדיש שיפה כחו ליגאל לעולם", כלומר לעולמו של יובל, והיינו שאפשר למוכר בתי ערי חומה לגאול רק במשך שנה אחת

לכהן תהי' אחזתו (כ"ז, כ"א).

בענין אם השדה יוצא לכל המשמר של אותו שבוע, או האם רק להבית אב של אותו יום.

פירש"י שהכוונה היא "לכהנים של אותו משמר שיום הכפורים של יובל פוגע בו".

ועי' בב"ק דף ק"ט ע"ב דתנו רבנן כי האי גוונא לענין גזל הגר, דהיינו שהתורה נתנו "לכהן שבאותו משמר", כלומר המשמר שמכהן בזמן שהגזלן בא להשיב. ואין הכוונה שהגזלן בוחר לו כהן מסוים מתוך כהני המשמר, אלא הכוונה היא שהוא מתחלק לכל בני המשמר, וכן איתא להלן בגמ' שם להדיא על מקדיש שדה אחוזה דהיינו שהוא מתחלק לכל הכהנים של המשמר. ולשון הרמב"ם בפ"ח מהל' גזילה ה"ה לענין גזל הגר היא שהוא נותנו לכהנים של אותו משמר. והשט"ם בדף ק"י ע"א שם בד"ה כתב הרמ"ה וכו' הביא מהרמ"ה שאפילו אם נתנו כבר לכהן אחד הרי הוא יוצא לכל בני המשמר (והוכיח כן מהא דאמרינן שצריך שיהא בו שוה פרוטה לכל כהן וכהן, כי אם נאמר שבדיעבד אם נתן הכל לכהן אחד שפיר דמי, א"כ כשאין בו שוה פרוטה לכל כהן וכהן למה פוטרים אותו, הלא הי' ראוי בכה"ג לעשות את הבדיעבד של נתינת הכל לכהן אחד), ולהלן שם בד"ה בעי רבא הוכיח הרמ"ה עוד שהיינו לכל בני המשמר ממש ולא רק לאלו שזכו בפייס (והוכיח כן מהא דבעי רבא אם אין בו למשמר יהויריב ויש בו למשמר ידעי', כי אם הכוונה היא רק לאלו

ולא עד היובל, אבל המקדיש שדה אחוזה יכול לגאול אותה עד היובל, ופירש"י (בד"ה תאמר במקדיש שיפה כחו לגאול לעולם) וז"ל, לעולמו של יובל אם לא מכרה הגזבר, דאין מתחלקת לכהנים עד היובל עכ"ל.

והנה יש לעיין בענין הא שבמקדיש שדה אחוזה הרי השדה יוצא לכהנים, האם תחילת הדין היא שאין השדה חוזרת אל המקדיש אם לא פדה אותה עד יובל ורק כתוצאה מזה אמרה התורה שהיא יוצאת לכהנים, או האם תחילת הדין היא שהתורה אמרה שהיא יוצאת לכהנים, ורק כתוצאה מזה אין השדה חוזרת אל המקדיש ביובל. והנפקא מינה הוא בציוור שהשדה יוצאת לכהנים לפני יובל (אם הי' שייך ציוור כזה) האם יוכל לפדותה מן הכהנים, דלפי הצד הראשון הרי בכה"ג שפיר יוכל לפדותה מהכהנים, כי זה דומה להיכא שהלוקח הראשון מכר ללוקח שני דאכתי יכול המוכר הראשון לפדותה, אבל לפי הצד השני לא יוכל לפדותה כי כבר יצאה לכהנים וזה גורם שהשדה כבר אבודה מהישראל וששוב אינו יכול לפדותה כמו שאינה חוזרת ביובל.

ומלשון רש"י הנ"ל משמע כהצד השני, דהיינו שמה שהיא מתחלקת לכהנים הרי זה הסיבה שגורמת שלא יוכל לפדותה (ולא להיפך), ולכן כתב שהוא יכול לפדותה עד היובל כי עוד לא יצאה לכהנים, ומבואר שאם היתה יוצאת, אז גם לפני יובל הרי זה הי' גורם שלא יוכל לפדותה.

שזכו בפייס, א"כ המנין הזה שוה לכל משמר ומשמר).

והנה הרמב"ם בפ"י מהל' מעשה הקרבנות הי"ד כתב שקדשים מתחלקים רק להבית אב של אותו יום, ולא לכל המשמר (ועיי"ש בלח"מ על הט"ו שדן בזה, ועייין גם ברמב"ם בפ"א מהל' בכורים ה"א). והתוס' רי"ד בב"ק דף ק"ט בד"ה כהן וכו' סובר ג"כ כהרמב"ם, והקשה שא"כ למה גזל הגר מתחלק לכל בני המשמר, וכתב וז"ל, וי"ל דוקא אכילת הקדשים והעורות חילקו לבתי אבות מפני שהוויין בכל יום, אבל גזל הגר ושדה אחוזה שהן מקרה בעלמא לא חילקו לבתי אבות אלא הן לכל בני המשמרה עכ"ל, כלומר שכיון שקדשים מצויים כל יום, א"כ גם הבית האב השני יקבל ביומו, אבל מכיון שגזל הגר אינו מצוי כל יום, אם ילך רק להבית אב של אותו יום (וכן אם השדה אחוזה ילך רק להבית אב שפגע בו יום הכפורים של יובל), הרי האחרים לא יקבלו כלום.

כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת (כ"ז, כ"ט).

דברי הרמב"ן בביאור הפסוק, וטעותו של יפתח.

עיי' ברמב"ן שכתב וז"ל, ומן הכתוב הזה יצא להם הדין הזה שכל מלך ישראל או סנהדרי גדולה במעמד כל ישראל שיש להם רשות במשפטם אם יחרימו על עיר בהלחם עלי' וכן אם יחרימו על דבר, העובר עליו חייב מיתה, והוא חיוכן של אנשי יבש גלעד (דהתם החרימו הסנהדרין במעמד כל ישראל), ושל יהונתן שאמר לו

אביו (שאול המלך) כה יעשה לי אלקים וכה יוסיף כי מות יומת יונתן, ומהיכן נתחייבו אלו מיתה מן הדין חוץ מן הכתוב הזה, וזה הי' טעותו של יפתח בבתו, כי חשב כאשר חרם נגיד ישראל חל להמית אנשים והעובר על חרמו חייב מיתה, כן אם נדר בעת מלחמה לעשות מאיש או אנשים זבח, יחול הנדר, ולא ידע כי חרם המלך והסנהדרין חל על המורדים לכולתם או על העובר גזירתם ותקנתם, אבל לחול הנדר לעשות עולה מדבר שאינו ראוי לה' חס ושלום, ואל תהי' נפתה בהבלי ר"א (האבן עזרא) האומר והעליתיהו עולה לומר אם יהי' היוצא מדלתי ביתי איש או אשה והי' לה' קדש שיהי' פרוש מדרכי העולם לעמוד לשרת בשם ה' בתפלה והודות לאלקים, ואם יהי' דבר ראוי ליקרב אצלנו עולה וכו' עכ"ל.

והנה בחיבורו משפטי החרם השמיט הרמב"ן את הדוגמא של יפתח. ויש לומר שתלוי אם לשופט הי' ג"כ כח זה, דעי' באברבנאל בהקדמתו לספר שופטים שביאר שלהשופטים היו מקצת דיני מלך, ובמקצת היו שונים ממלך, וא"כ יש לומר שמצדד הרמב"ן בענין אם הי' להם גם הכח הנ"ל שתיאר כאן כמו שיש למלך, ובדבריו כאן הרי הוא נוקט ששפיר הי' להם כח זה, רק שיפתח טעה בתוכן הכח, ובמשפטי החרם סובר הרמב"ן שלא הי' להשופטים כח זה ולכן השמיט את הדוגמא של יפתח.

איברא, יש לבאר בפשטות שלעולם גם במשפטי החרם הרי הוא סובר שלהשופטים הי' כח זה, רק שלא הביא את הדוגמא של יפתח כי סוף סוף יפתח טעה כמו שביאר כאן.

וכל מעשר בקר וצאן וגו'
העשירי יהי קדש לה' (כ"ז,
ל"ב).

בענין מהות הקדושה של מעשר
בהמה, ובכור.

עי' בנדרים דף י"ג ע"א דאמרינן
שאפשר להתפיס נדר בחטאת ואשם,
ואע"פ שצריכים להתפיס דוקא בדבר
הנדור כגון דבר שנאסר בנדר, אבל לא
בדבר האסור כגון נבילה, אבל כשהוא
מתפיס בחטאת ואשם הרי זה שפיר נקרא
שהוא מתפיס בדבר הנדור, כי חטאת ואשם
מיקרי בגדר דברים ש"מתפיסם בנדר",
ופירשו תוס' והרא"ש שהכוונה היא לזה
שהוא צריך להקדישם, והר"ן פי' משום
שהוא צריך לברר איזו בהמה להביא,
ומסתמא גם כוונת הר"ן היא משום שהוא
צריך להקדישו (ועכ"פ לכאורה צריכים
לגרוס בדבריו שם שמחמת נדרו הוא
"שבורר" וכו' עיי"ש).

מיהו הרמב"ם בפ"א מהל' נדרים ה"י
כתב וז"ל, החטאת והאשם אע"פ שאינן
באין בנדר ונדבה כמו שיתבאר במקומו,
אפשר לנודר להביא אותם מחמת נדרו,
שהנודר בנזיר מביא חטאת, ואם נטמא
מביא אשם כמו שיתבאר, לפיכך האומר
פירות אלו עלי כחטאת או כאשם וכו'
הרי אלו אסורין וכו' עכ"ל. וכתבו
הרדב"ז והכ"מ שהרמב"ם מפרש שכוונת
הגמ' היא שמתפיסו בנדר גבי נזיר. מיהו
נראה שאין כוונת הרמב"ם לומר שמיקרי
ממש שהנזיר נודר חטאת או אשם, אלא
כוונתו היא רק שהם תוצאות ממה
שהזיר בנזיר, והריבוי בדף י"ג שם
מחדש שלכן גם בהם מהני התפסה.

ועי' עוד בפ"א מהל' נדרים ה"ג שכתב
הרמב"ם וז"ל, האומר הרי הן עלי כמעשר
בהמה הרי אלו אסורין הואיל וקדושתו
בידי אדם עכ"ל. ובחי' הגרי"ז על נזיר דף
ד' ע"ב, בעמוד קמ"ה של הספר, העיר
דהא מעשר בהמה הוא חובה כמו חטאת
ואשם, ובמעשר בהמה לא משכחת ציור
שאדם ידור מעשר בהמה מעצמו כמו שיש
בחטאת ואשם, וא"כ למה כתב הרמב"ם
דחשיב דבר הנדור, ואי משום שלמעשה
הרי הוא מקדישו וכמו שכתב שקדושתו
בידי אדם, אבל הלא זהו הגדר שכתבו
הר"ן והרא"ש ותוס', ואם הרמב"ם סובר
גדר זה א"כ תיסיגי בטעם זה גם בחטאת
ואשם וכמו שכתבו הר"ן והרא"ש ותוס'.
ומצאתי ג' תירוצים על קושיא זו.

א. עי' בקרן אורה בנדרים שם בד"ה
והרמב"ם וכו' שדן גם הוא על דברי
הרמב"ם וכתב שבאמת גם הרמב"ם מודה
דסגי בהטעם שכתבו הר"ן והרא"ש ותוס'
דחשיב דבר הנדור משום שהוא מקדישו,
רק שסובר הרמב"ם שבמתפיס בחטאת
ואשם אין צריכים טעם זה, אלא אפשר
ללמוד את הגמ' כפשוטו דהיינו שהוא יכול
להתפיס חטאת ואשם בקדושה ע"י נדר
דהיינו כשהוא נודר נזירות.

ב. וכפי הנראה מהכתוב בחי' הגרי"ז שם
כוונתו לתרץ דנהי שיש עליו חובת גברא
להפריש מעשר בהמה, אבל הבהמה
בעצמותה חשיבא קרבן נדבה, ואינה
בעצמותה קרבן חובה כמו חטאת,
דבחטאת התורה אמרה שהוא חייב חטאת
לגבוה, וכשהוא מביא את החטאת אין זה
נקרא שנדב מה שהוא אלא שהוא פורע

חוב שהוא חייב, אבל במעשר בהמה הגדר הוא שיש על הבעלים חיוב מצוה להביא נדבה זו של מעשר בהמה, דהתורה חייבה אותו לנדב, ולכן הרי זה נקרא שהוא נדב את המעשר כמו שבחטאת נזיר הרי זה נקרא שהוא נדב את החטאת, והרי זה כמו שלמי חגיגה ועולת ראי' שהם בגדר דבר הנדור אע"פ שיש עליו חיוב להביאם, והיינו משום שהם עצמם נקראים נדבה, רק שברגל יש עליו חיוב לנדוב קרבנות אלו.

ג. והקהלות יעקב בנדרים סי' י"ב כתב ליישב על פי המבואר ברמב"ם בפיה"מ בפתיחתו לסדר קדשים, וכן בפיה"מ בסוף פרק איזהו מקומן, שקדושת בכור ומעשר ופסח הרי הן ביסודם קדושת שלמים, דלפ"ז אתי שפיר, כי יוצא שקדושת מעשר בהמה באה בנדר ונדבה בשלמי נדבה.

והנה בדף י"ג ע"א שם מבואר שרבי יעקב סובר שאע"פ שבכור הוא קדוש מרחם אבל בכל זאת יש מצוה להקדישו בפה, ומבואר שם שלפ"ז אפשר להתפיס בכור כי מיקרי דבר הנדור. והקהלות יעקב בסי' י"ב שם הקשה איך אפשר להתפיס בהקדושת פה של בכור הלא אין בכור בא בנדר ונדבה, והרי לפי דברי הרמב"ם בחטאת ואשם יוצא שלא חשיב דבר הנדור מחמת שמקדישו אלא בעיני דבר שבא בנדר ונדבה. ותי' שם גם קושיא זו על פי דרכו הנ"ל שהראה שקדושת בכור היא אותה קדושה כמו קדושת שלמים. וגם דברי הקרן אורה מתרצים את הקושיא הנ"ל.

ועוד כתב הקהלות יעקב לתרץ את הקושיא הנ"ל על הרמב"ם מבכור, שהקדושת פה של בכור (שרבי יעקב סובר שצריכים להקדיש) אינה קדושה מפורטת של קדושת בכור, אלא רק קדושת קדשים קלים, ולכן כתב הרמב"ם רק שהוא אומר הרי זה קדוש ולא כתב שהוא צריך לפרט קדושת בכור, ומעתה לפ"ז יוצא שהקדושת פה של הבעלים בבכור ישנה באמת בנדר ונדבה במקום אחר, דהיינו בשאר קדשים קלים שבאים בנדר ונדבה, דהא שפיר מוצאים שם את הקדושה הזאת שהוא מקדיש כאן בבכור. והביא ראי' ששייך דבר כזה שהחפץ יהי' קדוש קדושה כללית ולא פרטית מהא דמצינו שהמפריש מעות לקרבנות נזירות הרי הוא יכול להביא בכולם שלמים או בכולם עולה או בכולם חטאת, הרי שהיו קדושים סתם לקרבנות נזיר בלי פירוט.

והוסיף דהא דלא מהני מהטעמים הנ"ל גם התפסה בהקדושה מרחם של בכור הרי זה כי הרמב"ם סובר שצריכים גם התפסה בקדושת פה (רק שנוסף לזה צריכים גם שהקדושה תהי' קדושה כזאת שבאה בנדר ונדבה), והרי הקדושה מרחם אינה בגדר קדושת פה.

**כל אשר יעבר תחת השבט
(כ"ז, ל"ב).**

בענין יסוד הדין של "ולא שכבר עבר": האם זה בגדר פסול או האם זה בגדר פטור. ובענין "היתירא לא בטל".

ע"י בכורות דף נ"ט ע"ב דדרשינן יעבור ולא שכבר עבר, דהיינו שאם קפץ

שה אחד בחזרה לתוך הדיר אינו יכול להיות בכלל העשירי השני. והיכא שקפץ בחזרה לתוך הדיר ואינו ניכר כולן פטורין כי כל אחד ואחד הוא ספק שמא כבר עבר.

ותוס' בב"מ דף ו' ע"ב בד"ה קפץ וכו' הקשו למה אין זה שקפץ מתבטל ברוב. והקבץ ישעורים בח"ב בחולין אות מ"ג הביא את שיטת הרמב"ן שהתירא לא בטל, דהיינו שאם נפלה חתיכת היתר לתוך איסור אינה בטילה להיות נחשבת כמו איסור, כי ביטול ברוב יכול רק להוריד שם מסוים מהחתיכה שנפלה, כמו באיסור שנפל לתוך היתר שיורד מהחתיכה השם

של איסור, אבל בהיתר לתוך איסור צריכים להוסיף שם של איסור, ודבר זה אינו נפעל על ידי ביטול ברוב, "דאין כח בביטול להעלות על המתבטל דיני המבטל". ועוד הביא בשם הגר"ח שלפי הרמב"ן לא קשה קושיית תוס' הנ"ל, כי לומר שהטלה שקפץ בחזרה מתבטל ברוב הרי זה דומה להתירא לא בטל*).

מיהו באמת יש לדון באם זה נחשב ציור של התירא לא בטל, דהנה יש לחקור אם הך דין של כל אשר יעבור ולא שכבר עבר, הרי הוא דין של פטור, דהיינו שאם כבר עבר אין עליו חיוב של מעשר ומש"ה

(* והנה הרמב"ן קאי על קושיית תוס' ביבמות דף פ"ב ע"ב בד"ה אמר ר' יוחנן עד רובו שהקשו על מאי דאמרין שם שבצל שעקרו בשביעית ונטעו בשמינית ורבו גידוליו על עיקרו מותר, דאמאי לא אמרין שראשון ראשון בטל וישאר אסור, ותי' הרמב"ן בב"ב דף ב' ע"א בד"ה הכי גרסינן וכו' וז"ל, וי"א התם היינו טעמא דגידוליו היתר והתירא לא בטל עכ"ל, והקובץ הערות בסי' נ"ט סק"א הביא את דבריו וביאר כוונתו כהנ"ל.

וע"ע בקו"ש על פסחים באות קפ"ב שכתב הקו"ש לבאר את המחלוקת בין תוס' ביבמות והרמב"ן לפי הדרך שכוונת הרמב"ן היא שיש דין מסוים שהתירא לא בטל (ודלא כהדרך שנביא לקמן שכוונתו היא משום שאין אדם עשוי לבטלו) ביתר ביאור, והיינו שלפי תוס' ביטול ברוב פירושו הוא שהמיעוט מתבטל להרוב, ושם הרוב מתפשט על המיעוט מדין רובו ככולו, ואינו שייך לדין הלך אחר הרוב, אלא לדין רובו ככולו, ומש"ה הרי זה מועיל גם להוסיף שם (וכתב הקו"ש שם שלפ"ז המיעוט שנבטל גם יועיל להשלים את השיעור), אבל הרמב"ן (וכן תוס' בזבחים שסוברים שאינו משלים השיעור אשר מדבריהם יוצא דלא כקושייתם הנ"ל ביבמות) סובר ד"אינו מטעם רובו ככולו אלא מדינא דהלך אחר הרוב, והמיעוט אינו נעשה כהרוב, אלא דאינו צריך לחשוש להמיעוט, וכמאן דליתא דמי". ונראה לפרש כוונתו שהרמב"ן סובר

שבביטול ברוב דנינן שהאיסור שבדבר אינו נמצא כאן ומש"ה הרי זה מותר, ולכן שוב אינו חוזר ונייעור, אבל בהתירא לא שייך לדון שההיתר שבו אינו כאן, כי היתר אינו דבר חיובי שמתיר, אלא העדר איסור הוא מה שמתיר, וא"כ בע"כ יש כאן חתיכה שמתרת, ומש"ה אפשר לצרפה אח"כ לרוב. והנה בקובץ הערות בסי' נ"ט סק"ד הביא את לשון הרמב"ן בע"ז דף ע"ג ע"א בד"ה והא דמתרצינן וכו' שכתב וז"ל, ולי נראה דהתירא לגו איסורא לאו משום דראשון ראשון בטל, דלא אשכחן ביטול בהיתר לפי שאין אדם עשוי לבטלו, אלא אדרבה מוסיף הוא עליו והולך וכו' עכ"ל, וכתב הקובץ הערות וז"ל, (שזהו) דלא כמו שכתבנו שם דטעמו של הרמב"ן משום דביטול אינו מועיל להעלות על המיעוט הרוב, דכאן מבואר טעמו משום דאין אדם עשוי לבטלו והוא כעין הסברא דדבר חשוב אינו מתבטל עכ"ל (ועיי"ש ביתר דבריו).

מיהו צ"ע דלפ"ז יוצא שהרי זה רק דין דרבנן, וכמו שנקט הקובץ הערות לעיל בסמוך שם דמה שדבר חשוב לא בטל הרי זה רק דין דרבנן, וא"כ איך אמרו כן לקולא דהיינו שהתירא לא בטיל. מיהו מתוס' בב"מ שם יוצא שהדין שבר"י לא בטל הרי הוא דין דאורייתא, וא"כ אולי כן הוא גם בדבר חשוב, אע"פ שבדבר שבמנין סבירא להו לתוס' שם דהוי רק דין דרבנן.

א"א לכלול אותו בהעשירי השני, או האם הוא דין של פסול אבל בלי הפסול הי' שפיר אפשר להכניסו שוב לדין ולכללו בהעשירי השני.

ואם נאמר דהוי רק דין של פטור א"כ לפ"ז יוצא שע"י ביטול ברוב הרי אנו באים לחדש חיוב, ואילו לפי הרמב"ן אי אפשר לעשות דבר כזה, וא"כ לפי הצד הנ"ל בהבנת הדין של ולא שכבר עבר, שפיר יכולה שיטת הרמב"ן לשמש כתי' על קושיית תוס' הנ"ל. ובדעת תוס' צ"ל דס"ל ששפיר מהני ביטול ברוב לפעול חלות שם של איסור או חיוב ומש"ה הקשו כאן מה שהקשו. והקו"ש בבכורות באמצע אות ד' הביא מהגאון ר' אליעזר גורדון זצוק"ל שהוכיח מדברי תוס' כאן כהנ"ל.

מיהו באמת יש לפרש דעת תוס' בדרך אחרת, והיינו דס"ל שהילפותא של ולא שכבר עבר הרי זה בגדר פסול, ומש"ה שפיר שייך ביטול ברוב להוריד שם זה, ולעולם מודים תוס' שביטול ברוב לא מהני להוסיף שמות.

והנה ע"י עוד בכ"מ שם בתד"ה לפטרו וכו' שהקשו למה בקפץ אחד מן המנויין לתוך הדיר כולן פטורין הלא אפשר להמשיך ולמנות, ולקרוא גם להעשירי וגם להאחד עשר בשם עשירי, ויהיו שניהם ספק עשירי. ובשט"מ בשם הרא"ש תי' שכשזה שקפץ יוצא פעם שני' הרי הוא מקלקל את המנין באופן שאי אפשר להמשיך ולמנות אחריו אלא צריכים להתחיל למנות מאחד, ואפילו אם הוא יודע שהשביעי שעובר עכשיו הוא זה שכבר עבר ושואל אם לסיים את המנין

ולומר על השמיני שביעי אומרים לו שכבר נתקלקל המנין, כן נראה מדבריו שם. ולכאורה שייך לומר כדבריו שהוא מקלקל את המנין רק אם סוברים שנאמר בזה דין של פסול, דהיינו שכיון שכבר עבר הרי הוא פסול, אבל אם נאמר בזה רק דין של פטור לא שייך לומר כן, כי הרי זה כאילו אמר את המספר שביעי בלי שעבר כלום דבודאי יכול הוא להעביר שם ולומר עוד הפעם שביעי, וכן הרי זה כמו שעבר מין אחר וקראו שביעי דבודאי יכול הוא להעביר אחריו שם ולקרותו שביעי, אבל אם הוא דין של פסול חיובי י"ל שפוסל לא רק את עצמו אלא את כל המנין.

לא יגאל (כ"ז, ל"ג) [א].

דברי הרמב"ם שאם מכר אין המכירה חלה, וכן שאין לוקין על לאו זה.

ע"י ברמב"ם בפ"ו מהל' בכורות ה"ה שכתב וז"ל, מעשר בהמה אסור למוכרו כשהוא תמים שנאמר בו לא יגאל, מפי השמועה למדו שזה שנאמר לא יגאל אף איסור מכירה במשמע שאין נגאל ואינו נמכר כלל, ויראה לי שהמוכר מעשר לא עשה כלום ולא קנה לוקח, ולפיכך אינו לוקח, כמוכר חרמי כהנים, שלא קנה לוקח, וכמוכר יפת תואר, כמו שיתבאר במקומו עכ"ל.

וע"י בזבחים דף ח' ע"ב שהביאו ילפותא להא שאם שחט את הפסח בשאר ימות השנה שלא לשמה הרי זה נעשה שלמים, ובדף ט' ע"א אמרינן מתקיף לה רבי יצחק ברבי סברין אימא שחטי' לשם מעשר ליהוי מעשר, למאי הלכתא (כלומר

מה הוא הנפ"מ בזה שנעשה מעשר ולא שלמים) דלא ליבעי נסכים ולמלקא עלי' בלא יגאל. והמל"מ על דברי הרמב"ם הנ"ל שהבאנו ציין להגמ' הנ"ל בזבחים דאיתא שלוקין, ונשאר בצ"ע על הרמב"ם. ונאמרו על זה ג' תירוצים.

א. השט"מ בזבחים שם גורס ולמיקם עלי' בלא יגאל. והיד דוד בזבחים שם צידד לומר שגם הרמב"ם גורס ולמיקם עלי' ולא למלקא עלי'.

ב. ובשם החזון נחום הביא היד דוד שהרמב"ם סובר שהכוונה בזבחים שם בלמלקא עלי' היא למכות מרדות מדרבנן. וכתב היד דוד שלפ"ז מיושבת קושיית תוס' שם בד"ה למאי וכו' שהקשו איך ילקה משום לא יגאל אחרי ששחט את הפסח לשם מעשר הלא לאחר שחיטה המכירה אסורה רק מדרבנן, די"ל שאה"נ והכוונה שם היא למכות מרדות (אלא שצידד היד דוד לומר שאם במכירה מחיים ליכא מלקות דאורייתא אז לאחר שחיטה נהי שגזרו רבנן אבל אכתי י"ל שלא תיקנו מכות מרדות).

ג. ועוד פלפל היד דוד לומר, דהנה אביי סובר בתמורה דף ד' ע"ב דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני משום שאם לא מהני למה לוקה, ורבא שם סובר שהוא לוקה משום הא לחוד שעבר אמירא דרחמנא, ומעתה לפי אביי צ"ל דהיכא שגם הוא מודה שהדין הוא דלא מהני, אז באמת אינו לוקה כי אביי אינו סובר שלוקה על זה שעבר אמירא דרחמנא, ומעתה י"ל שהרמב"ם פוסק שאין

מלקות, נגד הגמ' בזבחים, כי הרמב"ם פוסק כאביי, וממילא מכיון שבמעשר המכירה אינה חלה וכמש"כ הרמב"ם שם, והיינו משום שגם זה נכלל בלא יגאל, א"כ ה"ה שאינו לוקה כי כיון שהוא פוסק כאביי א"כ יוצא שאינו לוקה על זה שעבר על מימרא דרחמנא (והביא שכבר נחלקו האחרונים באיך פוסק הרמב"ם בהמחלוקת אביי ורבא), אבל הגמ' בזבחים אזיל כרבא דשפיר לוקה עבור זה שעבר אמירא דרחמנא.

והנה בפ"א מהל' חמץ ומצה פוסק הרמב"ם שאם קנה חמץ בפסח הרי הוא לוקה. ולפי היד דוד שהרמב"ם פוסק כאביי א"כ הרי זה משום שהתם קנייתו שפיר מהני.

לא יגאל (כ"ז, ל"ג) [ב].
עוד בענין המהות של קדושת מעשר.

ע"י בזבחים דף ח' ע"ב שהביאו ילפותא להא שאם שחט את הפסח בשאר ימות השנה שלא לשמה הרי זה נעשה שלמים, ובדף ט' ע"א אמרינן מתקיף לה רבי יצחק ברבי סברין אימא שחטי' לשם מעשר ליהוי מעשר, למאי הילכתא (כלומר מה הוא הנפ"מ בזה שנעשה מעשר ולא שלמים) דלא ליבעי נסכים ולמלקא עלי' בלא יגאל.

והנה יש לעיין איך ס"ד שיתהפך להיות מעשר, הלא בשביל להיות מעשר הרי אנו צריכים שיהי' העשירי שעבר תחת השבט, ואיך ס"ד שיהי' בגדר מעשר בלי שיהי' בגדר העשירי, ובשלמא מה שהוא מתהפך להיות שלמים הרי זה שפיר דבר שיתכן כי

כדי להיות שלמים הרי אנו צריכים רק שיקדישנו לשם שלמים, וא"כ בפסח שלא בזמנו התורה קובעת עליו קדושת שלמים, אבל בשביל להחשב מעשר בעינן מציאות של עשירי.

והנה הגמ' שם שאלה עוד שנימא שהיכא ששחטו לשם בכור יחול עליו דין של קרבן בכור, וכן שהיכא ששחטו לשם תמורה יחול עליו דין של תמורה, וגם על זה קשה איך ס"ד שיחול עליו דין בכור או תמורה הלא בשביל להיות בכור צריכים מציאות של פטר רחם, וכן בשביל להיות תמורה בעינן שימירנו בהקרבן. ועי' בחידושי הגרי"ז על הש"ס שם דאיתא קושיא זו על תמורה. והשפת אמת בריש דף ט' נתעורר כהנ"ל על בכור ומעשר.

ואולי אפשר להוכיח מזה שבאמת מצד עצם טבען של הקדושות הרי הקדושות ההן יכולות לחול על כל בהמה, רק שהתורה החילה אותה רק בהציורים הנ"ל, וא"כ שפיר יתכן שבפסח שלא בזמנו התורה אמרה שיקבל אותן קדושות.

והנה בחידושי הגרי"ז שם כתוב שהכוונה בשחטו לשם מעשר ליהוי מעשר

היא להיכא ששחטו לשם תמורת מעשר, כי בתמורת מעשר שפיר חזינן שחל עלי' קדושת מעשר אע"פ שאינו עשירי ולכן ס"ד שאם שחטו לשם תמורת מעשר ליהוי תמורת מעשר (אבל כששחטו לשם מעשר עצמו לא היינו אומרים שאע"פ שאינו עשירי בכל זאת תחול עליו קדושת מעשר כמו שמצינו בתמורת מעשר שחלה עליו קדושת מעשר בלי שיהי' עשירי, דזה היינו אומרים רק אם שחטו באמת לשם תמורת מעשר, אבל כששחטו לשם מעשר עצמו מעדיפים לומר שהוא שלמים).

(והנה בחידושי הגרי"ז שם נקבעו הדברים הנ"ל שהבאתי על הקושיא שאם שחטו לשם תמורה ליהוי כוותי', אבל נראה שזה טעות אלא הדברים נאמרו על הקושיא של שחטו לשם מעשר ליהוי כוותי' וכמו שהבאתי, כי דבריו מתרצים רק היאך יתכן שתחול קדושת מעשר בלי שיהא עשירי, אבל אינם מתרצים איך יתכן שתחול קדושת תמורה בלי המרה. ברם המל"מ בפ"ג מהל' תמורה שהביא הגרי"ז לכאורה נתכוין להעמיד את הקושיא של תמורה בתמורת מעשר ולא הקושיא של מעשר עיי"ש).