

דבר משה

פרק הורו ב"ד

מן הבהמה אשר יקריבו ממנו וגו' א"נ חלב שעל הקיבה והדקין כדמפרש לקמן עכ"ל. והנה דברי הר"ח קא על יחיד התולה בב"ד, ומ"מ חזינן שכתב שאינו פטור אלא כשהורו ב"ד במקצת דבר, אבל לא כשהורו לעקור את כל הגוף, והרי זה דומה בזה להחייב של פר העלם דבר של ציבור דהיכא שהורו לעקור את כל הגוף הרי הם פטורים כדתנן בדף ג' ע"ב.

ברם, לכאורה יש לעיין בדברי הר"ח, דהא מאי דבעינן בפר העלם דבר של ציבור שיוורו ב"ד במקצת דבר ילפינן לקמן מקראי דכתיבי בפרשת פר העלם דבר, ואילו הפטור של יחיד התולה בב"ד כתוב בפרשת חטאת יחיד, וכמו שמבואר להלן בע"ב דילפינן לה מקרא דבעשותה דמשמע מעצמו ולא על פי ב"ד, וא"כ מהיכא תיתי לומר שגם ביחיד התולה בב"ד בעינן שיוורו במקצת דבר (ועי' לקמן בדף ח' ע"ב דילפינן ציבור מיחיד).

ועל כל פנים כדברי הר"ח איתא להדיא בירושלמי ביבמות פרק י' בסוף הלכה ב', דפריך על המשנה של התירוה לינשא דהא הוי עקירת כל הגוף, ולא הוי הוראה במקצת דבר, ותירצו דאיירי באופן שהורו שעד חמש שנים הרי היא אסורה, ושלאחר

דף ב' ע"א

(א) בענין הפטור של יחיד התולה בב"ד (האם צריכים בו כל התנאים שצריכים לחיוב פר העלם דבר).

א. ראי' מדברי רבינו חננאל בענין אם צריכים את התנאי של הוראה במקצת דבר, וכן דברי הירושלמי בזה.

עיין בהמשנה דתנן הורו ב"ד לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה והלך היחיד ועשה על פיהם וכו' פטור מפני שתלה בב"ד. הרי דס"ל להתנא של המשנה שיחיד התולה בב"ד פטור מחטאת, ועיין בר"ח לקמן בע"ב שכתב וז"ל, ואי קשיא לך אמאי פטור והא עקרי כל הגוף בהוראתם, איכא למימר דמיירי כמו שמפורש בתוספתא הורו ב"ד לעקור את כל הגוף אמרו אין דם בתורה אין חלב בתורה אין פיגול בתורה הרי אלו פטורים, פי' מפר, לבטל מקצת ולקיים מקצת הרי אלו חייבים, כיצד יש חלב בתורה אבל אין חייבין אלא על חלב הקרב לשמים וכו', פי' דקטעו בקרא דכתיב כי כל אוכל חלב

חמש שנים הרי היא מותרת, והתם הרי זה ציור של יחיד התולה בב"ד.

ומהא דכתב רש"י בריש מכילתין דאיירי המשנה באופן שהורו שחלב או דם מותר נראה שאין ראי' שהוא חולק על הר"ח, ד"ל ששיגרא דלישנא נקט, ולעולם כוונתו היא למקצת דבר דחלב או דם. ולהלן בסק"ג נביא את דבריו בדף ד' בענין זה.

ב. בענין אם יש ראי' מהתירו לה להנשא שאין צריכים ב"ד הגדול.

והנה לפי הר"ח לכאורה נראה שהוא הדין שנצטרך בשביל הפטור של יחיד התולה בב"ד שההוראה תצא מב"ד הגדול של ע"א כמו דבעינן בפר העלם דבר של ציבור. מיהו עיין בגמ' דאמר שמואל אין ב"ד חייבין (פר) עד שיאמרו להם מותרים אתם לעשות ואמר ר' אבא אף אנן תנינא הורו לה ב"ד לינשא והלכה וקלקלה חייבת בקרבן שלא התירו לה אלא להנשא, ופירש"י וז"ל, הורו לה ב"ד להנשא על פי עד אחד וכו' והלכה וקלקלה בזנות ואח"כ בא בעלה חייבת קרבן לפי שלא היתה תולה בב"ד עכ"ל, ומדבריו חזינן כהירושלמי שהטעם שהיא פטורה הרי זה משום הדין של יחיד התולה בב"ד, וכן כתבו גם תוס' שם והוכיחו מזה שהתולה בב"ד פטור אפילו אם תלה בב"ד של ג' ולא בעינן ב"ד של ע"א כמו דבעינן בפר העלם דבר של ציבור, וז"ל תוס', האי בית דין אינו סנהדרין גדולה שהרי [כל] ב"ד יכולים להתירה לינשא, ומכל מקום הני נמי אית להו האי דינא שאם עשאה כמו שהורו היתה פטורה כיון שתולה בב"ד עכ"ל

(ועיין לקמן באות י"ד שכתבנו למה כתבו תוס' לעיל שהמשנה איירי בב"ד הגדול מאחר שהם סוברים שגם התולה בסתם ב"ד פטור). והנה להדיא חזינן מדברי תוס' הנ"ל דס"ל דלא בעינן לדין יחיד התולה בב"ד לכל התנאים של פר העלם דבר של ציבור, ומש"ה סגי גם בסתם ב"ד. ולפ"ז צ"ל שגם לא בעינן הוראה במקצת דבר. ולכאורה זהו דלא כשיטת הר"ח, משום שאם גם ביחיד התולה בב"ד בעינן שיעור במקצת דבר וכדברי הר"ח, א"כ למה לא בעינן גם סנהדרין הגדולה.

וראיתי בספר הורה גבר שרצה לפרש דלא כתוס' אלא שהמשנה של התירו לה להנשא איירי בב"ד הגדול, ואולי כן יפרש גם הר"ח.

גם י"ל שהר"ח יפרש כדאיתא בנודע ביהודה במהדורא תנינא בחלק יו"ד סי' צ"ו בההגהה מבין המחבר שבהציוור של התירו לה להנשא הרי זה נחשב תמיד על פי ב"ד הגדול משום שתחילת התקנה היתה על פי ב"ד הגדול, והני שליחותיהו דקמאי עבדי (ועיין שם שרצה לפרש כן בדעת תוס' כאן, ודלא כהחזו"א בחלק אה"ע סי' כ"ז סק"ח ועוד אחרונים). ועיין עוד במרומי שדה בנוגע לדברי החלקת מחוקק בסי' י"ז סקע"ח שכתב שרק התולה בב"ד הגדול פטור מקרבן, והתירוה ב"ד איירי שהיתה בפני ב"ד הגדול והם התירוה.

ברם גם בלאו הכי י"ל דאזיל הר"ח לשיטתו, והיינו משום שמדבריו לקמן משמע דסבירא לי' שלעולם הא דפטורה אם נשאת אין זה משום שהתולה בב"ד

ובנוגע ללשון הר"ח העירוני לעיין בלשון המשנה בריש האשה רבה דתנן יפה כח ב"ד שפוטרה מן הקרבן, הרי שלשון זה הרי הוא באמת לשון המשנה.

גם צריכים ליישב דלפי תוס' דסגי בכל ב"ד א"כ למה בעינן מקצת דבר בירושלמי שם. ולפי דברי בן המחבר בשו"ת נודע ביהודה שם אתי שפיר.

ג. ראי' מרש"י בדף ד' ע"ב על המשנה של שוגגין ועשו מזידין בנוגע לאם בעינן מקצת דבר.

והנה יש עוד כמה מקורות לקמן במכילתין בענין אם בעינן ביחיד התולה בב"ד את כל התנאים של פר העלם דבר, דהנה מרש"י לקמן בדף ד' ע"ב נראה לכאורה כהירושלמי והר"ח שיחיד התולה בב"ד פטור רק אם הורו במקצת דבר, דעיין שם דתנן שוגגין ועשו מזידין הרי אלו פטורים, פ"י שאם ב"ד היו שוגגין בהוראתם אבל עשיית הקהל היתה במזיד, דהיינו שהיו מכירין את הטעות של ב"ד, הרי הם פטורים מפר העלם דבר משום שמזיד לאו בר אתווי קרבן הוא, ודייקינן בגמ' שוגגין ועשו מזידין פטורין הא שוגג דומיא דמזיד חייב, והיכי דמי שהורו ב"ד שחלב מותר ונתחלף לו חלב בשומן ואכלו, לימא תפשוט הא דבעי רמי בר חמא וכו', ופירש"י וז"ל, טעמא דשוגגין ועשו מזידין דפטורין דמזיד לאו בר אתווי קרבן הוא, לא ציבור ולא יחיד, הא שוגג דומיא דמזיד דלא הוי ממש תולה בב"ד, הוי שוגג תולה בעצמו וחייב בשגגת מעשה קרינן ב'

פטור, אלא הרי זה משום שגם לאחר שבא בעלה אמרינן שמה שנשאת מקודם הי' בהיתר גמור על פי תקנת חכמים, ויש כח בידם לעקור דבר ולהתירה להנשא באופן שזה נחשב שהנישואין היו בהיתר אע"פ שבא בעלה (עי' בתוס' ביבמות דף פ"ח ע"א ובגליון הש"ס שם), דעיין בלשון הר"ח שכתב וז"ל, הורוה ב"ד להינשא והלכה וקלקלה וכו' שלא התירוה אלא לינשא, פ"י בהיתר, ואילו עשאת כן פטורה מן הקרבן ביופי כח ב"ד עכ"ל, וממה שכתב שהוא משום "יופי כח ב"ד" משמע להדיא כמו שכתבנו, דהיינו שבאמת הנישואין נחשבין בהיתר גמור על פי תקנת ב"ד ולא מיקרי מעשה איסור כלל אע"פ שבא בעלה, דאם נאמר שלעולם ליכא תקנה מיוחדת, ולאחר שבא בעלה מתגלה באמת שנישואי' היו באיסור, רק שבכל זאת הרי היא פטורה משום שהתולה בב"ד פטור, א"כ מה שייך לומר על זה שהוא ביופי כח ב"ד, דהא מה שהתולה בב"ד פטור אין זה משום יופי כח ב"ד אלא משום גזירת הכתוב דלא מיקרי בעשותה מעצמה.

מיהו מהסוגיא ביבמות דף צ"ב ע"א מבואר בפשטות שטעם הפטור הרי הוא משום יחיד התולה בב"ד וכהירושלמי (ועיין עוד בפירוש המשניות על יבמות על המשנה של התירוה לינשא שכתב שהמשנה ההיא דחוי' היא מפני שחסרים שם כל התנאים כולם שגורמים שהתולה בב"ד פטור, וזהו דלא כתוס' כאן שכתבו ששפיר יש כאן הב"ד שצריכים לזה, וכן דלא כהירוי' שם שיש כאן הוראה במקצת דבר).

עכ"ל, וע"ע בד"ה כגון שהורו ב"ד שחלב מותר שכתב וז"ל, שעל הקרב ולא שעל הכליות דלא הוי עוקר כל הגוף עכ"ל, הרי שפי' שמאי דדייקינן דשוגג דומיא דמזיד חייב הרי זה איירי לענין הפטור של יחיד התולה בב"ד, ודייקינן שהוא חייב משום שהוא דומה לתולה בעצמו, ועל זה סיים רש"י דאיירי דוקא באופן שעקרו רק מקצת דבר, ובעל כרחך צ"ל דהיינו משום דס"ל שאם איירי באופן שעקר את כל הגוף, א"כ גם בלאו הכי הרי הוא חייב משום שאפילו תולה בב"ד ממש חייב בכהאי גוונא, וא"כ להדיא חזינן דס"ל שגם ביחיד התולה בב"ד נאמר התנאי של מקצת דבר.

ד. ראי' מהמשנה של מזידין ועשו שוגגין בנוגע לאם בעינן שיוורו בשוגג.

והנה לפי מה שיוצא מפירש"י שם דס"ל להתנא של המשנה ההוא שיחיד התולה בב"ד פטור (בניגוד לפירושו של הרא"ש שם עיי"ש), א"כ לכאורה מוכח מתוך עצם המשנה שם דבעינן ביחיד התולה בב"ד את כל התנאים של פר העלם דבר, דהא תנן שם בהרישא שמזידין ועשו שוגגין מביאין כשבה ושעירה, פי' שאם הב"ד הורו במזיד והקהל עשו בשוגג, ליכא דין פר העלם דבר של ציבור, אלא כל יחיד ויחיד מביא חטאת יחיד משום דליכא חיוב של פר העלם דבר אלא כשהורו ב"ד בשוגג וכדכתיב ונעלם דבר, ולכאורה יש לתמוה דאכתי יהיו הקהל פטורים מחטאת יחיד משום הדין של יחיד התולה בב"ד פטור, דהא האי תנא ס"ל שיחיד התולה בב"ד

הרי הוא פטור וכהנ"ל, ולכאורה מוכח מזה שגם בנוגע למה שיחיד התולה בב"ד פטור נאמר שהיינו רק ע"י שגגת הוראה, אבל לא באופן שהורו ב"ד מזידין, וא"כ חזינן דבעינן ביחיד התולה בב"ד לכל התנאים של פר העלם דבר. ברם יש לדחות ולומר שאפילו אם לא בעינן ביחיד התולה בב"ד לכל התנאים של פר העלם דבר, אבל אכתי י"ל שבעינן שיוורו בשוגג, והיינו משום שהוראת ב"ד מיהא שפיר בעינן וכדאמרינן לקמן בע"ב בעשותה יחיד העושה מפי עצמו חייב בהוראת ב"ד פטור, והרי היכא שהורו במזיד לא נשלם התנאי של הוראה וכמו שכתב רש"י בדף ד' ע"ב בהמשנה שם שאינה הוראה מעליא אלא שגגת מעשה בלי הוראה. ובאמת גם מהסוגיא ביבמות דף צ"ב ע"א מוכח שביחיד התולה בב"ד בעינן שם של הוראה, דעיין שם דמבואר שאינו פטור אלא היכא שהוא בגדר הוראה אבל לא היכא שהוא בגדר טעות (מיהו יש לעיין מנא להו לחז"ל דבעינן באמת שם של הוראה אם לא משום דדמי לפר העלם דבר של ציבור).

והנה יש לעיין מה הדין היכא שהורו בב"ד ועשה יחיד על פיהם לאחר שכבר נודע להם הטעות האם הוא פטור בכהאי גוונא מקרבן יחיד משום הדין של יחיד התולה בב"ד פטור. ולכאורה הרי זה תלוי בהנידון הנ"ל, דהא ציבור בודאי אין מביאין פר אלא א"כ עשו קודם שנודעה הטעות לב"ד אבל אם עשו לאחר שנודעה הטעות לב"ד אינם מתחייבים בפר, וא"כ אם נאמר שבשביל הפטור של יחיד התולה בב"ד בעינן את כל התנאים של חיוב פר העלם

דבר א"כ הכי נמי בעינן גם שיעשה קודם שנודעה להם הטעות*).

ה. ראוי מהציוור של הורו ב"ד שחלב מותר ונתחלף חלב בשומן.

הנה בגמ' פליגי אמוראי באופן שהורו ב"ד שחלב מותר ונתחלף לו חלב בשומן אם מיקרי ככהאי גוונא שתלה בדעת ב"ד, ומייתנין שרב סובר שהוא פטור משום דשפיר מיקרי שתלה בדעת ב"ד, ועיי"ש בתוס' שצדדו לומר שאע"פ שזה נקרא תולה בדעת ב"ד אבל מכל מקום אם עשו

רוב הציבור באופן כזה לא יתחייבו בפר העלם דבר, ולפי הנ"ל לכאורה הי' אפשר לומר שתוס' אזלי בזה לשיטתם שבכדי לפטור את היחיד התולה בב"ד לא בעינן לכל התנאים של פר העלם דבר, דאילו לפי שיטת הר"ח, אם איתא שרוב ציבור ככהאי גוונא אינם מביאים פר, א"כ אמאי פטרינן ליי' ליחיד. ברם יש לדחות ולומר שלעולם אפילו אם נדמה את הדין של יחיד התולה בדעת ב"ד להדין של פר העלם דבר של ציבור, אבל מכל מקום אכתי יתכן שיחיד הי' פטור ככהאי גוונא שנתחלף לו חלב

* ונראה שדין זה תלוי בפירושא דשמעתתא לקמן בדף ג' ע"ב דתנן שם שאם הורו ב"ד וידעו שטעו וחזרו בהן בין שהביאו כפרתן ובין שלא הביאו כפרתן והלך ועשה על פיהן וכו' רבי שמעון פוטר, ופירש"י וז"ל, הורו ב"ד ועשו רוב הציבור על פיהם וכו' ולאחר שידעו שטעו הלך היחיד ועשה על פיהם וכו' ר"ש פוטר משום שברשות הוא עושה שזה עדיין לא הי' יודע שידעו שטעו וחזרו בהן והי' תולה בב"ד הלכך פטור עכ"ל, והנה חזינן להדיא שפירש"י דאיירי באופן שכבר עשו רוב הקהל מקודם שנודע לב"ד, וכן איתא להדיא בגמ' שם בלישנא בתרא דרב, ונראה מפירש"י בהמשנה שהטעם למה פטור הוא משום שיחיד התולה בב"ד פטור, וכן כתב להדיא בגמ' בפירושו להלישנא בתרא של רב סת, ולכאורה יש לתמוה למה הוצרך רש"י לזה, תיפוק לי' שהוא פטור משום שעשו רוב הציבור, וכדאיתא להדיא בהלישנא בתרא של רב, מיהו י"ל דס"ל לרש"י שאע"פ שעשו רוב הקהל קודם ידיעה אבל מכל מקום אי אפשר לאדם זה שעשה לאחר ידיעה להצטרף עמהם ולהיות פטור מחטאת יחיד מאחר שהוא עשה לאחר ידיעה, ואי אפשר למיפטר"י אלא לפי המ"ד שסובר שיחיד התולה בב"ד הרי הוא פטור, ברם אכתי צ"ע איפכא, והיינו שמאחר דס"ל שיחיד התולה בב"ד פטור א"כ למה צריכים להא שכבר עשו רוב הקהל על פיהם קודם ידיעה, ולכאורה חזינן מזה דס"ל שגם בהטעם של יחיד התולה בב"ד לא סגי והיינו משום דבעינן לכל התנאים של פר העלם דבר של ציבור אשר

לפי זה בעינן שיעבור קודם שנודעה הטעות לב"ד כמו דבעינן בשביל החיוב של פר, ומשום הכי לא הוי סגי לן בהדין של יחיד התולה בב"ד לחודי' אלא בעינן נמי להא דכבר עשו רוב הקהל על פיהם קודם ידיעה, אלא שזה נראה תמוה טובא, משום שמאחר שבכל אחד מהני טעמים לבר לא סגי, א"כ היכי מצרפינן להו אהדרי.

ועיין בקרן אורה שפי' שלפי הלישנא בתרא אין הכרח לומר שהתולה בב"ד הרי הוא פטור, ועיין בזה בהורה גבר ובמרומי שדה ובחזו"א, וכן מבואר גם מדברי הרמב"ם שפסק שיחיד התולה בב"ד הרי הוא חייב ומכל מקום הביא את המשנה הנ"ל להלכה.

והנה עיין שם דאיכא לישנא קמא דאמר שהטעם של רבי שמעון הרי הוא משום שברשות ב"ד הוא עושה ולא הזכירו שעשו רוב הציבור מקודם ידיעה, וכתב הקרן אורה שלפי הלישנא קמא לא עשו רוב הציבור אלא רק הוא לבדו, והרי הוא פטור משום הדין של יחיד התולה בב"ד פטור, ולפי זה יוצא שהוא פטור אפילו אם עשה לאחר הידיעה של ב"ד, אע"פ שציבור ככה"ג לא מתחייבים בפר.

וע"ע בשבת דף צ"ג ע"א דלפי גירסת רש"י שם יוצא שר"ש סובר שיחיד התולה בב"ד חייב, ואילו לפי גירסת תוס' שם יוצא שר"ש סובר שיחיד התולה בב"ד פטור. ועיי' בהורה גבר ובקר"א ובחזו"א בענין איך לשלב דבר זה עם הסוגיא הנ"ל בדף ג' כאן.

בשומן, אע"פ שציבור בכהאי גוונא אינם מביאים פר, והיינו משום שי"ל שמה שצדדו תוס' לומר שאין ציבור מביאים פר בכהאי גוונא אין זה משום שהשגגה הזאת מופקעת היא מהחיוב של פר, אשר נאמר משום כך דהוא הדין ליחיד התולה בב"ד, אלא הטעם למה ציבור פטורים מפר הרי זה משום סיבה צדדית לחוד, והיינו משום שבכהאי גוונא שכל אחד נתחלף לו חלב בשומן ויש כאן גם שגגה דילי, תו לא מיקרי ששגגו כולם ביחד במקרה אחד של שגגה, ומשום הכי אינם יכולים להצטרף יחד לרוב ציבור, והרי אנן בעינן שרוב הציבור ישגגו במקרה אחד של שגגה וכגון היכא שהם תולים בב"ד, אבל בהציוור של נתחלף לו חלב בשומן הרי זה מיקרי שגגות טובא, וא"כ מכיון שאינו משום שהן שגגה מופקעת היא מהחיוב של פר, שפיר שייך לפטור את היחיד בכהאי גוונא. ועיין עוד בדברי הקרן אורה על ההוא דיבור של תוס', וכן בדברינו לקמן באות י'.

ו. ראוי מהדין של הורו כולן.

והנה לקמן בדף ג' ע"ב אמר רבי יונתן מאה שישבו להורות אין חייבין עד שיורו כולן, ופרכינן תנן הורו ב"ד וידע אחד מהם שטעו או תלמיד הראוי להוראה והלך ועשה על פיהם וכו' הרי זה חייב מפני שלא תלה בב"ד, האי הוא דחייב הא אחר פטור, ואמאי הא לא נגמרה הוראה וכו', הרי להדיא שכמו שצריכים לענין החיוב של פר שיורו כולם, הוא הדין נמי לענין הפטור של יחיד התולה בב"ד, ולכאורה מוכח מזה דבעינן בשביל הפטור של יחיד התולה

בב"ד את כל התנאים שצריכים בשביל פר העלם דבר.

ז. דברי רש"י בשבת שהטעם למה יחיד התולה בב"ד פטור הרי זה משום דחשיב אונס.

ברם יש לדחות על פי מה שכתב רש"י בשבת דף צ"ג ע"א בד"ה יחיד שעשה בהוראת בב"ד שהיסוד של הפטור של יחיד התולה בב"ד הרי הוא משום שהוא נחשב בגדר אונס, וז"ל שם, יחיד שעשה בהוראת בב"ד, הורו בב"ד שחלב מותר והלך היחיד ועשה על פיהם דאניס הוא וכו' עכ"ל, ולפי דבריו יש לומר שגם בפר העלם דבר בעינן שהציבור יהיו בגדר אנוסים, ורק משום זה הרי הם פטורים מחטאת יחיד, דהיינו משום שכל אחד הוא יחיד התולה בב"ד דפטור משום אונס (עיי' לקמן באות ל"ב שנביא את מה שחקר הגר"ח אליבא המ"ד שסובר שתולה בב"ד חייב מה הוא יסוד הדין של הא שפטורים הציבור מחטאת יחיד), ויש להוסיף שלפי המ"ד שסובר שיחיד התולה בב"ד פטור הטעם למה בעינן שיורו כולם הרי זה משום שאם לא יורו כולם לא חשיבי הציבור בגדר אנוסים כי איבעיא להו לאסוקי אדעתייהו שמא יש כאן טעות (מיהו לכאורה הרי זה נראה דוחק). וזה מוכח באמת ממה שמבואר לקמן ברש"י בדף ג' ע"ב בד"ה כגון שהרכיץ ההוא אחד מהם שגם התלמידים צריכים להרכיץ בראשם, דהא אם נאמר שהטעם למה צריכים שיורו כולם הרי זה רק משום גזירת הכתוב בהך הוראה של פר העלם דבר א"כ איך שייך להצריך כן גם בתלמידים שאינם מורים, ומעתה מאחר שמוכח שפעולת הורו

אין הדבר פשוט שהיא סברא גמורה, והאב"א סברא סוברת שגם בלי פסוק הדבר פשוט שהיא סברא גמורה.)

ובאמת יש להוכיח שאינו על המדריגה של אונס גמור ממה שמבואר ביבמות דף צ"ב ע"א דהיכא שהפסק של הב"ד הי' בגדר טעות ולא בגדר הוראה לא פטרינן את היחיד התולה בהם, ואילו הי' נחשב אונס גמור, א"כ מאי שנא טעות מהוראה, הרי בשניהם היחיד הוא בגדר אונס, וכן אם נאמר שהוא אונס גמור א"כ מה שיך להצריך בדין יחיד התולה בב"ד לכל התנאים של פר העלם דבר (וכמו שהארכנו שיש אומרים כן), הלא גם בלא כל התנאים ההם הרי הוא בגדר אונס, וא"כ בעל כרחך צ"ל כהנ"ל שאינו בגדר אונס גמור, רק דגזירת הכתוב היא שהוא פטור משום המדה של אונס שיש בו, וממילא בזה שפיר שיך לומר שלא גזרה כן התורה אלא א"כ נשלמו בו כל התנאים של הוראה ושל פר העלם דבר.

גם נראה שאלמלא דברינו הנ"ל הי' שיך להקשות על שיטת רש"י בשבת שם שלפי דבריו שהתולה בב"ד חשיב אונס א"כ איך יתכן לומר שציבור מביאין פר, הלא הם אנוסים ולמה זקוקים הם לכפרה, אבל לפי דברינו הנ"ל לא קשה מידי, והיינו משום שכיון שאינם נחשבים אנוסים ממש, רק שהתורה קבעה להם דין של אונס ופטרה אותם מכשבה ושעירה, א"כ י"ל שלענין החיוב של פר אכתי הרי הם נחשבים בגדר שוגגים ולא בגדר אנוסים, ולא חשבינהו התורה כאנוסים אלא לגבי הא מילתא לחוד שהם פטורים מחטאת

כולם הרי היא בכדי לעשותם בגדר אנוסים, א"כ שוב יוצא שאפילו אם לא בעינן ביחיד התולה בב"ד את כל התנאים של פר העלם דבר של ציבור, אבל מכל מקום התנאי של הורו כולם שפיר בעינן, והיינו משום שגם בפר גופי' לא בעינן דבר זה אלא בכדי להשלים את הדין של אונס, וא"כ פשיטא שגם ביחיד בעינן כן מאחר שיסוד הדין של הפטור שלו הרי הוא משום דין אונס. והנה הא מיהא צריכים להבין שאע"פ שרש"י כתב שהוא פטור משום אונס, אבל מכל מקום אין הכוונה שהוא אונס גמור, דהא א"כ למה צריכים ללמוד מפסוק שהוא פטור, הלא תיפוק לי' משום שאונס פטור בכל התורה כולה מולנערה לא תעשה דבר, וא"כ בעל כרחך צ"ל שבודאי אינו על המדריגה של אונס של כל התורה כולה, ומשום הכי בעינן קרא, רק דס"ל לרש"י שהטעם למה התורה פטרה אותו הרי זה משום מדת האונס שיש בו (ובעינן לכל הפחות המדה של אונס שיש היכא שמורים כולם וכהנ"ל).

(ועי' בשבועות דף כ"ב ע"ב דאמרינן איבעית אימא סברא איבעית אימא קרא, וכתבו תוס' וז"ל, ותימה כיון דאיכא סברא למה לי קרא וכו', ויש לחלק דיש דברים שאין הסברא פשוטה כל כך וצריך הפסוק להשמיענו הסברא עכ"ל. ויש להבין את כוונתם בב' דרכים, א', שהאב"א קרא סובר שאינה סברא גמורה ולכן צריכים פסוק, והאב"א סברא סובר דהוי שפיר סברא גמורה, וזהו כמו שנקטתי כאן דהיינו שסברא גמורה אינה צריכה פסוק, ב', שלפי שתי הלשונות הרי היא סברא גמורה, רק שלפעמים גם סברא גמורה צריכה פסוק כי

יחיד (ועיין לקמן באות ח' שנאריך בס"ד בענין אם הציבור הם אלו שמתכפרים ע"י הקרבן, וכמו שנקטנו זה עתה, או האם ב"ד הרי הם אלו שמתכפרים).

מיהו עיין בתוס' בשבת בד"ה ה"ג וכו' שם שלפי גירסתם יוצא שרבי שמעון פוטר יחיד התולה בב"ד מסברא לחוד, משום דאנוס הוא, בלא שום פסוק, ודלא כרש"י שם, אשר לפ"ז יוצא שהרי הוא בגדר אנוס גמור.

(ב) בענין דין ב"ד הגדול בפר העלם דבר של ציבור.

עיין בתוס' בריש מכילתין שהביאו את דברי התורה כהנים שלפר העלם דבר של ציבור בענין הוראה מב"ד הגדול דוקא, ודרשינן דעת ישראל היינו עדה המיוחדת שבישראל דהיינו הב"ד הגדול. ועיין גם ברש"י לקמן בדף ד' ע"ב בד"ה אמר ר"ח שהביא את דברי התו"כ הנ"ל. ועיין עוד בהמשנה לקמן בדף ה' ע"א שחכמים אומרים שאין חייבין אלא על הוריות ב"ד הגדול בלבד שנאמר ואם כל עדת ישראל ישגו ולא עדת אותו שבט, ופירש"י בד"ה עדת ישראל וז"ל, עדת ישראל היינו סנהדרין כלומר סנהדרין של ישראל דהיינו ב"ד הגדול עכ"ל (ועיין בדברי המהרש"א על דברי רש"י הנ"ל בדף ד' ע"ב).

והנה לקמן בדף ג' ע"ב ילפינן מהא דכתיב ואם כל עדת ישראל ישגו דאי איכא כולם הוי הוראה, ואי לא, לא הויא הוראה, והבין הלח"מ בפ"ג מהל' שגגות שהכוונה היא דבעינן שיהיו שם כל דייני הסנהדרין

נמצאים (אע"ג דלא בעינן שיוורו כולם, כמו שמבואר בגמ' שם), והיינו דכתיב כל. ולכאורה צ"ע דמאחר דידעינן שעדת ישראל היינו ב"ד הגדול, א"כ תו למה לי קרא למימר דבעינן שכולם יהיו שם, הא פשיטא, דהא אם חסר א' ממנין ע"א שוב אין עליהם שם של ב"ד הגדול. ועיין בתוס' לקמן בדף ד' ע"ב בד"ה או וכו' דמוכח מדבריהם שם שלא היו גורסים הך פיסקא בדף ג' ע"ב וכמו שכתב המגיה שם, אבל מכל מקום לפי גירסתינו שהיא גם גירסת שאר המפרשים צ"ע כהנ"ל. מיהו ראיתי במרומי שדה ובחזו"א ובעוד אחרונים שפירשו את דברי הגמ' שם בדף ג' ע"ב דלא כהלח"מ, אלא שלעולם הא פשיטא לן גם בלא קרא דבעינן שכולם יהיו שם, רק שכוונת הגמ' שם היא לומר דבעינן שהמיעוט דיינים לא יתווכחו ויכחישו את הרוב, ולא יאמרו להם טועים אתם, אלא בעינן שישתקו.

והנה עיין עוד לקמן בדף ד' ע"ב דתנן שאם הי' אחד מהם פסול, פטורים הם מפר העלם דבר, וילפינן ל"י התם בגזירה שוה דעדה עדה מב"ד של כ"ג דכתיב ב"י ושפטו העדה בפר' מסעי (במדבר ל"ה, כ"ד) ובעינן שיהיו כולם כשרים, ואמר רב חסדא דהיינו משום שכתוב גבי העמדת הסנהדרין ונשאו והתיצבו אתך (עם משה אבינו), אתך בדומין לך, ולכאורה גם בדף ד' שם צ"ע כהנ"ל, דהא מאחר דשמעינן מעדת ישראל דבעינן ב"ד הגדול, א"כ למה צריכים ללמוד מב"ד של כ"ג שצריכים שיהיו כולם כשרים, הא גם בלאו הכי פשיטא דבעינן הכי, משום שאם לא כן אין עליהם דין ב"ד הגדול. ואין לומר דהא גופא דבעינן

כ"ג) אבל בלי הג"ש של עדה עדה הוה אמינא שעדת ישראל גופי' בא לומר דבעינן שיהיו כולם ראויים להוראה (צ"ע איך משמע), ואכתי לא הוי ידעינן דבעינן ב"ד הגדול.

והנה עיין גם בר"ח שם שהקשה את קושייתנו הנ"ל אלא שתירוצו צריך ביאור וז"ל, ואי קשיא לך לרב חסדא דגמר ממשה, מכדי כיון דקיימא לן דהא עדת ישראל בב"ד הגדול קא מיירי כדמפרש בספרא, לישתוק קרא מיני' (מהג"ש של עדה עדה) והוא גופי' ליגמר ממשה, ואמאי גמר מסנהדרי קטנה דאיהו גופא ממשה גמרא, איכא לפרוקי אי מהתם הוה אמינא הני מילי דבעיא דומין לך בד"נ וכיוצא בהן אבל בהוראה הו"א אע"ג דלא דמי, קמ"ל גזירה שוה עכ"ל. ולכאורה דבריו אינם מובנים, דממה נפשך אם בעינן סנהדרי גדולה, א"כ אמאי הוי ס"ד דלא בעינן שיהיו כולם ראויים להוראה.

וראיתי בחזו"א שהקשה ג"כ את הקושיא הנ"ל ות"י וז"ל, ואפשר דכאן בהוראת איסור והיתר קיימינן שדנין ביחיד ואין צריכים ב"ד, אלא דלענין פר העלם דבר, אין דינו אלא בב"ד הגדול, והוה אמינא דאף אם הושיבו ביניהם ממזר לית לן בה כיון שהוא חכם, ולזה קאמר דעדה שבכאן כעדה דעלמא ובעינן כולם ראויים להוראה עכ"ל. ונראה שכוונתו היא דס"ד שנתחדש בפר העלם דבר שם ב"ד חדש אשר יכול להיות מורכב גם מפסולים, ולכאורה זוהי גם כוונת הר"ח, אלא שיסוד זה צ"ע טובא, דהא לכאורה הכוונה בעדה המיוחדת לישראל היא עדה אשר בעלמא הרי היא מיוחדת לכל ישראל, ולא מיקרי

בב"ד הגדול שיהיו מיוחדים ומנוקים ממום הרי אנו לומדים מהך גזירה שוה של עדה עדה, דהא ליתא, דאדרבה הא דבעינן בב"ד של כ"ג שיהיו מיוחדים ומנוקים ממום, מב"ד הגדול הוא דילפינן לה, דכתיב בי' בב"ד הגדול אתך בדומין לך, וא"כ אכתי צ"ע כהנ"ל, דמכיון דידעינן שלפר העלם דבר של ציבור בעינן ב"ד הגדול, א"כ ממילא שמעינן מיני' דבעינן שיהיו כולם כשרים, ואמאי בעינן למילף מב"ד של כ"ג.

מיהו עיין ברש"י שם בד"ה אמר רב חסדא שכתב שבאמת הא גופא דידעינן שעדת ישראל הרי זה ב"ד הגדול הרי זה רק לאחר שדורשים מהגזירה שוה של עדה עדה דבעינן ראויים להוראה וז"ל, והואיל ומצינו דעדה האמורה כאן כולם ראויים להוראה שמעינן מיני' נמי דהיינו סנהדרי גדולה דתניא בתו"כ עדת ישראל עדה המיוחדת לכל ישראל איזו זו סנהדרי גדולה עכ"ל, ונראה שכתב כן כדי ליישב את קושייתנו הנ"ל, דאם גם בלאו הכי ידעינן דבעינן ב"ד הגדול, א"כ קשה למה צריכים את הגזירה שוה של עדה עדה.

מיהו אכתי צ"ע דאי משום הא מי יימר דבעינן ב"ד הגדול אולי סגי בב"ד של כ"ג. ועוד דאין זו הדרשה של הת"כ ואילו מהא דכתב רש"י דתניא בת"כ משמע שאזיל גם עם התו"כ.

שו"ר בספר חפץ ה' לרבינו חיים בן עטר שהבין כהנ"ל בכוונת רש"י, וביאר שכוונת רש"י היא שלאחר שידעינן שצריכים שכולם יהיו ראויים להוראה מעתה דרשינן שהכוונה בעדת ישראל היא לעדה המיוחדת שבישראל (ולא ב"ד של

כן אלא ב"ד הגדול ממש בכשרותו אשר הוא מיוחד לעניני כל ישראל כגון להוציא למלחמה ושאר הענינים המפורשים בהמשנה בריש סנהדרין.

גם ראיתי במרומי שדה לקמן בדף ג' ע"ב שהקשה דמאחר שידעין מעדה עדה דבעינן שכולם יהיו כשרים, א"כ למה לן תו למידרש מכל עדת דבעינן שכולם יהיו שם, הא פשיטא דבעינן הכי, דאל"כ אמאי איכפת לן אם יש ביניהם פסולים, הא אפילו אם לא היו נמצאים שם כלל הרי זה נחשב הוראה, וא"כ מהא דקפדינן שיהיו כולם כשרים מוכח כבר דבעינן שכולם יהיו שם (ובגלל הקושיא הזאת שינה את הפשט במאי דאמרינן בדף ג' שם דבעינן "איכא כולם").

המורם מכל הנ"ל הוא, דמאחר דבעינן ב"ד הגדול א"כ צ"ע למה לן קרא בדף ג' ע"ב למימר דבעינן שכולם יהיו שם, וכן למה לן קרא למימר דבעינן שכולם יהיו כשרים, וכן גם מצד הילפותא דבעינן שכולם יהיו כשרים ידעין כבר דבעינן שכולם צריכים להיות שם.

והנה בנוגע ללמה צריכים למילף דבעינן שכולם יהיו שם, י"ל דהיינו משום שאם הי' כתוב רק עדת ישראל היינו אומרים שכל הדין האמור בזה הוא רק הא לחוד דבעינן דיינים שהם בעלמא מב"ד הגדול, דהיינו דיינים שהם מיוחדים שבעדה, אבל לעולם סגי גם במקצת מהם, וכבר מצינו במדידת עגלה דסגי במקצת דיינים מב"ד הגדול עיין בהמשנה בריש סנהדרין, והוי ילפינן מהגזירה שוה של עדה עדה דסגי בכ"ג מאלו שהם מיוחדים שבעדה, דומיא

דקרא דושפטו העדה דאיירי בב"ד של כ"ג, ולכן שפיר בעינן קרא דכל למימר דבעינן כולם.

ג) בענין הנ"ל.

יש לעיין למה לא מנו את הדין של פר העלם דבר של ציבור בהמשנה בריש סנהדרין בהדי שאר הדברים שצריכים ב"ד של ע"א כדרך שהוזכר בהתוספתא שם. ועיין בסוטה דף ז' ע"ב בתד"ה מה להלן בשבעים ואחד שהקשו כן בנוגע לסוטה וזקן ממרא. מיהו באמת גם בלאו הכי הרי שייר התנא שם גם מדידת עגלה והעמדת מלך שהן על פי ע"א, עיין בתוספתא שם וברמב"ם בפ"ה מהל' סנהדרין ה"א. ובעל כרחך צ"ל דתנא ושייר כמו שכתבו תוס' בריש סנהדרין בנוגע להרישא של המשנה שם עיי"ש. גם י"ל דס"ל להתנא של המשנה בריש סנהדרין דלא בעינן ב"ד הגדול אלא גם שבט שעשה בהוראת בית דינו חייב.

ד) בענין הא דבעינן שתהא ההוראה יוצאת מלשכת הגזית.

הנה בירושלמי בפירקין בהלכה א' (וכן בתוספתא פ"א ברייתא ג' (אמנם עי' במראה הפנים בירושלמי שם מה שכתב על התוספתא) מבואר שמלבד ממאי דבעינן ב"ד הגדול של ע"א בעינן נמי שיהיו במקום הקבוע שלהם דהיינו בלשכת הגזית, דעיין שם דאמרינן שאין חייבין עד שתהא ההוראה יוצאת מלשכת הגזית, אמר רבי יוחנן טעמא דהך תנייא מן המקום ההוא

דבעינן עדה המיוחדת שבישראל, איך שייך לומר דבעינן גם לשכת הגזית, הלא גם בלאו הכי חשיבי מיוחדים שבישראל.

והנה בישוב דברי הספרא יש להקדים את דברי הרמב"ם בספר המצוה במצות עשה קנ"ג שכתב שקידוש החודש בעי ב"ד הגדול, והקשה עליו הרמב"ן דא"כ ניבעי נמי שיהיו קבועין בלשכת הגזית, ואילו מכמה מקומות חזינן שהיו מקדשין ומעברין על פי הראי' גם לאחר שגלו כבר מלשכת הגזית, והוכיח הרמב"ן מתוך כך שבאמת לא בעינן ב"ד הגדול. ועיין שם בנושאי כלים שכתבו דס"ל להרמב"ם שרק בזקן ממרא נאמר התנאי של לשכת הגזית ושהמקום גורם, אבל בשאר מילי דב"ד הגדול לא בעינן לשכת הגזית. ושמעתי בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל שאמר בזה שלעולם גם הרמב"ן מודה להרמב"ם דלאו לכל מילי בעינן לשכת הגזית, רק דפליגי באם קידוש החודש הרי הוא מהדברים הטעונים לשכת הגזית או לא, ובביאור מחלוקתם אמר שאע"פ שגם כשאינם נמצאים בלשכת הגזית רכיב עלייהו שם של ב"ד של ע"א, אבל מ"מ בזמן שהם בלשכת הגזית חשיבי גם כן הב"ד של כל ישראל (כלומר הב"ד שאחראי לעניניהם של כל ישראל), מה שאין כן כשאינם נמצאים שם, ומחלוקתם של הרמב"ם והרמב"ן היא באם סגי בשביל קידוש החודש בב"ד של ע"א, אפילו אם אין עליהם שם של ב"ד של כל ישראל, אשר לפ"ז יוצא דלא בעינן לשכת הגזית, וכשיטת הרמב"ם, או האם בעינן שיהיו נחשבים בב"ד של כל ישראל, אשר לפי זה יוצא שאילו היינו צריכים בב"ד של ע"א

אשר יבחר ה', וביאר המראה הפנים דהיינו מכח הגזירה שוה של דבר דבר מזקן ממרא שאמר רב אשי לקמן בדף ד' ע"א כדי לומר למה בעינן דוקא הוראה במקצת דבר ולא עקירת כל הגוף. והוסיף המראה הפנים שבאמת מהך גזירה שוה איכא למילף גם את עיקר הדבר דבעינן ב"ד הגדול, וא"כ בעל כרחך צ"ל שהתנא של המשנה בדף ה' ע"א דיליף ל' מקרא דעדת ישראל ולא עדת אותו שבט לית ל' הגזירה שוה של דבר דבר, אלא ס"ל דלא בעינן לשכת הגזית וס"ל כהאמוראים בדף ד' שלומדים עקירת מקצת דבר ממקום אחר עכת"ד (ועיין בהגהות מצפה שמואל על התוספתא הנ"ל שהקשה שהרי בתוספתא שם תניא גם דבעינן שיורו כולם והרי אם ילפינן דבר דבר מזקן ממרא למימר שצריכים לשכת הגזית נילף נמי לענין שתיסגי ברוב ונימא שרובו ככולו).

מיהו עיין בספרא דגרסינן עדת ישראל עדה המיוחדת שבישראל (כן גורסים תוס' בריש מכילתין אבל רש"י בדף ד' ע"ב בד"ה אמר רב חסדא גורס המיוחדת לכל ישראל, ולהלן כאן נבאר את הנפ"מ בין שתי הגירסאות), ואיזו זו, זו סנהדרי גדולה היושבת בלשכת הגזית, ומשמע דהוי בכלל הדרשה של עדת ישראל, ודלא כדברי המראה הפנים. מיהו לכאורה צ"ע על הספרא דנהי דבעינן לכמה דינים שיהיו בלשכת הגזית דוקא, וכדדרשינן בענין זקן ממרא שהמקום (לשכת הגזית) גורם, אבל מכל מקום לכאורה אין זה אלא דין של קביעות מקום לחוד, אבל לא ניתוסף משום כך כלום בהשם בב"ד שלהם, וא"כ מכיון שלא נאמר בפר העלם דבר של ציבור אלא

היינו צריכים גם לשכת הגזית, וכמו שהקשה הרמב"ן, והיינו משום דס"ל להרמב"ן שהסברא נותנת שאם היינו צריכים ב"ד של ע"א, היינו צריכים להם בתורת הב"ד של כל ישראל וממילא הוכיח הרמב"ן שבע"כ צ"ל שאין צריכים ב"ד של ע"א.

ולפי דברי הגר"ח מובנים היטב דברי הספרא הנ"ל, דהא מכיון דדרשינן דבעינן עדה המיוחדת לכל ישראל א"כ שפיר בעינן שישבו בלשכת הגזית משום שבלא זה הרי אינם נחשבים בגדר ב"ד של כל ישראל.

מיהו הנ"ל אתי שפיר רק לפי הגירסא שגורסת עדה המיוחדת לכל ישראל, כלומר הב"ד שהוא מיוחד לכל ישראל, אבל לפי הגירסא דגריס עדה המיוחדת בישראל אכתי צ"ע. מיהו נראה שגם לפי גירסא זו אתי שפיר, והיינו משום שמכיון שכשהם בלשכת הגזית הרי הם במדריגה יותר גדולה וכמו שביארנו שרק אז הרי הם נחשבים הב"ד של כל ישראל, א"כ שפיר י"ל שהם נחשבים רק אז העדה הכי מיוחדת במעלתה, דהיינו העדה המיוחדת שבישראל.

ודע, שהרמב"ם לא הביא הך תנאי של לשכת הגזית.

ה) בענין ב"ד עצמן שהורו ועשו.

עיי' בתוס' בד"ה בין שעשו ועשה עמהן שכתבו וז"ל, צ"ע אם ב"ד עצמן חייבין להביא כשבה או שעירה, דנהי דפר אין מביאין אלא א"כ רוב הציבור עשו על פיהם, מכל מקום קרבן יחיד לייתו, או שמא פטורים לגמרי עכ"ל. והנה יש לפרש

שכוונתם היא להיכא שהדיינים עצמן אכלו אחרי הוראתם, ומיבעיא להו אם מיקרי אותם דיינים תולים בב"ד ומיפטרי מקרבן, או האם הב"ד עצמם לעולם חשיבי תולים בעצמם, ואע"פ שקבעו את דבריהם על הבבא של עשו ועשה עמהן אבל ה"ה להבבא של עשו ועשה אחריהן.

מיהו עיי' בקרן אורה דמבואר שפי' את דבריהם באופן אחר. והיינו שמספקא להו דוקא כשעשו ועשה עמהן, והבין שכוונתם היא דוקא להציור הזה ומש"ה תמה דאם בלא עשו פשיטא שהדיין עצמו שעשה חייב על שגגת עצמו א"כ למה יהי פטור אם גם הם עשו עמו. ועוד כתב דהיכא שהדיין לא עשה אין סיבה לומר שיהי חייב כשבה או שעירה עבור היחיד.

ובהורה גבר ראיתי שפי' שלעולם איירי ביחיד שעשה על פיהם, ומספקא להו באם הב"ד חייבים בשבילו כשבה או שעירה מאחר שהוא עצמו פטור משום הדין של יחיד התולה בב"ד, ובאמת קאי ספקתם על כל השלשה ציורים, דהיינו גם על היכא שלא עשו ועשה, והביא שהאגודה חקר באמת אם ב"ד חייבים בשבילו כשבה או שעירה. ורצה לדייק מדברי הרע"ב על המשנה כאן שחייבים באמת, אלא שהביא שהתוספות חדשים על המשנה פי' את כוונת הרע"ב בדרך אחרת. ועכ"פ לכאורה יש לתמוה על הדרך הנ"ל ועל ספקת האגודה דמנ"ל חיוב זה.

והמרומי שדה כאן, וכן בדבריו על דף ג' ע"א בד"ה ונראה וכו' כתב כהדרך הראשון שכתבנו בדברי תוס', דהיינו שהם מסתפקים על היכא שהדיינים עצמם עשו האם הם חייבים חטאות יחיד בשביל

עצמם. ובדף ג' שם כתב כביאורנו שספקתם הוא אם הדיינים נחשבים תולים בב"ד או תולים בעצמם. מיהו בדבריו בדף ג' ע"ב בד"ה ונראה פשוט וכו' ובד"ה אולם וכו' נקט שזה ודאי שהדיין נקרא תולה בעצמו, רק ששאלת תוס' היא רק על דייני הסנהדרין הגדולה, והיכא שעשו רוב הציבור על פיהם, ועשו גם הדיינים, הרי הם בודאי פטורים מחטאת יחיד דהא לקמן בדף ז' ע"א תנן שכהן המשיח שהורה עם הציבור ועשה עם הציבור מתכפר עם הציבור, ואירי באופן שהוא בכלל הב"ד, אבל ספקת תוס' היא אם הדיינים עצמם פטורים אם הם עצמם עשו, גם אם לא עשו רוב הציבור, אבל עכ"פ ספקתם הוא רק בדייני בסנהדרין הגדולה כיון שהם פטורים אם עשו ועשו רוב הציבור עמהם, אבל בדיינים אחרים שאינם מב"ד הגדול אע"פ שגם שם אם עשה היחיד על פיהם הרי הוא פטור אבל הדיינים עצמם בודאי חייבים והיינו משום שהוא נוקט שהם בודאי נחשבים תולים בעצמם.

וע"ע שם במרומי שדה שהקשה על תוס' דלכאורה מוכח ממשנתנו שגם הדיינים עצמם פטורים, דהא תנן וידע אחד מהם שטעו וכו' והלך ועשה על פיהם וכו' הרי זה חייב, והך ידע איירי באחד מהדיינים, ואירי בהחיות של הדיין עצמו, ומשמע שדוקא כי ידע שטעו חייב, אבל אם לא ידע פטור, וכתב לתרץ שי"ל שאירי רק כשעשו גם רוב הציבור דבכה"ג בודאי הדיינים פטורים על שגגתם וכמו שהבאנו כבר.

ועיין עוד לקמן בדף ג' ע"א דאמרינן אמר רב פפא דכולי עלמא יחיד שעשה בהוראת ב"ד פטור אלא (ב)ב"ד משלים

לרוב ציבור קמפלגי (שתי הבריות דמייתי שם), מר סבר ב"ד משלים לרוב ציבור, ומר סבר אין ב"ד משלים לרוב ציבור. והנה לכאורה הי' אפשר לפרש שהמחלוקת היא בהא גופא באם שייך לומר בהדיינים גופייהו שהם תולים בב"ד. ברם לפ"ז צ"ע למה הוצרכו לחלוק בהציוור של פר העלם דבר באם הב"ד משלים לרוב ציבור, דהא גם בלא רוב ציבור היו יכולים לחלוק באם מיקרי בדיין יחיד שהוא תולה בב"ד או לא, דהא רב פפא קאי שם לפי המאן דאמר שסובר שיחיד התולה בב"ד פטור. מיהו יש לדחות שאע"פ כן קאמר רב פפא פלוגתא דשייך גם לפי המ"ד שסובר שיחיד התולה בב"ד חייב, ועיין שם במרומי שדה בד"ה ונראה וכו' שכתב כדרך זה.

עוד יש לומר כביאור מחלוקתם אם ב"ד משלים לרוב ציבור שלעולם כולי עלמא מודים ששייך לומר על דייני הב"ד שהם תולים בב"ד, רק שהמ"ד שסובר שאין ב"ד מצטרף לרוב ציבור הרי הוא סובר שנאמר תנאי מיוחד של רוב ציבור לבד מב"ד, וב"ד שייכים רק בהוראה אבל לא בעשי'. והמרומי שדה לעיל שם בד"ה אר"פ וכו' כתב כדרך זה (וצ"ע מדבריו בד"ה ונראה וכו' שהבאנו). ועכ"פ צ"ע על תוס' אצלינו כאן למה לא הביאו את הגמ' הנ"ל בדף ג' שדן אם חשיבי תולים בעצמן או תולים בב"ד.

והנה יש לעיין אליבא דמ"ד שאין ב"ד משלים לרוב ציבור, האם הוא סובר כן רק כשאנו צריכים את כל הב"ד בכדי להשלים את הרוב, או האם הוא סובר כן אפילו היכא שאין אנו צריכים את כל הב"ד אלא סגי בדיין אחד לחודי' בכדי להשלים את

לרבינו חיים בן עטר שחקר כהנ"ל אלא שכתב כמו שנקטנו שיש לחקור כן רק היכא שהב"ד לא עשו, ורק בכה"ג שייך לומר שהם בכלל הרוב שלא עשו, ושצריכים רוב עושים גם כנגד דידהו, אבל היכא שעשו, נהי שאינם משלימים את הרוב ציבור שעשו, אבל מכל מקום גם אינם משלימים את הרוב שלא עשו, ולא בעינן מנין עושים גם כנגד דידהו).

ולכאורה נראה שזה תלוי בהנ"ל, דאם נאמר דהא דאין ב"ד משלים לרוב ציבור הרי זה משום שלא שייך בהו המציאות של תולה בב"ד, א"כ אכתי י"ל שהם נכללים במנין הרוב קהל שלא עשו, דהא אין סברא לומר שאינם בכלל (ולפי סברא זו יוצא כן אפילו באופן שעשו, ודלא כדברי החפץ ה', והחפץ ה' שם אזיל באמת כהביאור השני שכתבנו), אבל אם נאמר שהטעם למה אין ב"ד משלים לרוב ציבור הרי זה משום שב"ד שייכים רק בהוראה אבל לא בעשי, א"כ י"ל שגם לענין להשלים את אלו שלא עשו אינם בכלל הפרשה של עשי (מיהו באמת גם לפ"ז לא הבנתי למה פשיטא לי' שאם עשו בודאי אינם מצטרפין לאלו שלא עשו).

ו) רא"ש ד"ה הורו.

עיין ברא"ש בריש מכילתין שכתב וז"ל, הורו ב"ד וידע אחד מהם שטעו או תלמיד שהוא ראוי להוראה ה"ז חייב מפני שלא תלה בב"ד, לא זו אף זו קתני, לא מיבעיא ידע אחד מהסנהדרין גופייהו דטעו דחייב דלא נגמרה הוראה בהסכמת כולם, אלא אפילו אחד מהתלמידים הדנים לפנייהם בקרקע וראוי להוראה חייב, ולא מיבעיא

הרוב, וכגון באופן שבלאו איהו הוי מחצה על מחצה. ולכאורה יש לתלות שאלה זו בהצדדים הנ"ל שכתבתי, והיינו משום שאם נאמר דהא דאין ב"ד משלים לרוב ציבור הרי זה משום דבעינן רוב ציבור חוץ מב"ד, א"כ יש מקום לומר שזהו רק כשאנו רוצים לצרף את כל הב"ד, אבל דיין יחידי שפיר מצטרף, משום שהרי זה אכתי מיקרי רוב ציבור חוץ מב"ד. מיהו אם נאמר שהטעם הוא משום שלא מיקרי שהדיינים תולים בב"ד אלא בעצמן, א"כ גם בדיין יחידי שייך טעם זה.

והנה עיין ברש"י שם שכתב שהמחלוקת אם ב"ד משלים לרוב ציבור איירי באופן שיש מיעוט ציבור בלא ב"ד, ומדבריו אין הכרע באם כוונתו היא להיכא שחסרים ממנין רוב ציבור כמנין כל הב"ד, או האם כוונתו היא גם להיכא שחסר רק כמנין חלק ממנו אשר לפי זה הי' יכול לצייר כגון שהיו הציבור מחצה על מחצה. מיהו עיין בר"ח שכתב להדיא דאיירי באופן שהיו מחצה על מחצה בלא הב"ד, וא"כ חזינן שהוא נוקט שהמ"ד שסובר אין ב"ד משלים לרוב ציבור סובר כן גם בדיין יחידי.

והנה יש לעיין עוד אליבא המ"ד שסובר שאין ב"ד משלים לרוב ציבור האם בעינן רוב ציבור גם כנגד הב"ד, דהיינו היכא שלא עשו ב"ד האם הם מצטרפים לאלו שלא עשו וצריכים רוב ציבור גם כנגד דידהו או האם מנין רוב קהל הוא בלא להתחשב כלל עם הב"ד (אבל לפי המ"ד שסובר שב"ד שפיר משלים לרוב ציבור נראה פשוט שהרי הם נחשבים חלק מהקהל והיכא שלא עשו פשיטא דבעינן מנין רוב גם כנגד דידהו. והנה ראיתי בספר חפץ ה'

ראוי להוראה אלא אפילו גמיר ולא סביר ונראה לו לפי מה שלמד שטעו ב"ד חייב, דכל שאין דעתו מסכמת לדעת ב"ד תולה בדעת עצמו (הוא) דתנן במתניתין דלקמן וכו' עכ"ל. הרי שכתב הרא"ש שהטעם למה אם ידע אחד מהם שטעו הרי הוא חייב הרי זה משום שלא נגמרה ההוראה בכל הב"ד, ומדבריו חזינן שהוא סובר שגם בכדי לפטור יחיד התולה בב"ד הרי אנו צריכים שיורו כולם כמו שאמר רבי יונתן לענין פר העלם דבר לקמן בדף ג' ע"ב (וכן מבואר בגמ' שם כמו שנביא בסמוך), ולפ"ז גם אדם אחר שתלה בב"ד ולא ידע שטעו יהי' חייב, מאחר דלא שייך למיפטר משום תולה בב"ד א"כ הורו כולם. ברם דברי הרא"ש תמוהים בזה מהסוגיא לקמן שם, דהא על הא דאמר רבי יונתן שם שבשביל החיוב של פר העלם דבר בעינן שיורו כולם פרכינן ממתניתין דידן דהאי (זה שידע שטעו) הוא דחייב הא אחר פטור ואמאי הא לא נגמרה הוראה בכולם, ומתצינן דהב"ע כגון שהרכין בראשו, הרי להדיא דהא דחייב חטאת יחיד בהציור של המשנה אין זה משום שלא הורו כולם, דהא שפיר מיקרי שהורו כולם מאחר שהרכין בראשו, ולעולם אחרים יהיו פטורים כדמשמע מדיוק הלשון של המשנה, אלא הטעם שההוא דיין מתחייב הרי זה משום שהוא תולה בעצמו מאחר שידע שטעו.

וגם מסוגיית הגמ' בדף ב' ע"ב נראה דלא כהרא"ש, דעיי"ש דפרכינן דל"ל למיתני גם הציור של ידע אחד מהם שטעו וגם הציור של תלמיד הראוי להוראה, ואמר רבא דשפיר איצטריך משום דסד"א דהנ"מ בגמיר וסביר אבל גמיר ולא סביר לא

קמ"ל, ולכאורה מוכח שהטעם למה ידע אחד מהם שטעו חייב הרי זה משום דמיקרי שתולה בעצמו, דאם הוא משום דלא הורו כולם א"כ מאי פריך, הא שפיר איצטריך גוונא דתלמיד כיון שאינו חלק מהסנהדרין וכדברי הרא"ש. וגם מהתירוצ' מוכח דלא כהרא"ש, דהא לפי דבריו איך אמרו דסד"א דהנ"מ בגמיר וסביר אבל גמיר ולא סביר לא, דהא חילוק זה שייך רק אם נאמר שהטעם למה אם ידע אחד מהם שטעו חייב הרי זה משום שהוא נחשב תולה בדעת עצמו. ועוד דבגמ' אמרינן שהבבא של תלמיד אתי לאתויי גמיר ולא סביר ואילו הרא"ש כתב דבעינן לי' לגמיר וסביר, ואילו גמיר ולא סביר ילפינן מהמשנה של שוגגין ועשו מזידין וממבעט בהוראה. ועיין עוד בזה באות ט"ז.

ועל כל פנים מה שכתב הרא"ש וז"ל, אלא אפילו אחד מהתלמידים הדנים לפנייהם בקרקע וראוי להוראה חייב עכ"ל, יש לפרש את כוונתו בזה בב' דרכים, א', שהדין של הורו כולם מחייב גם את הסכמת התלמידים הראויים להוראה וכרש"י בדף ג' ע"ב, ב', דחשיב תולה בעצמו.

ז) רא"ש ד"ה אמר רבא.

עיין בדבריו שכתב וז"ל, דקדק רש"י ז"ל מדקתני הורוה ב"ד להנשא ולא קתני התירוה ב"ד, שלא נגמרה הוראה עד שיאמרו מותרים אתם לעשות. והקשה הרמ"ה ז"ל דמה לי הורוה ומה לי התירוה, אידי ואידי חד הוא וכו' עכ"ל. ברם נראה שאין כוונת רש"י להא דנקטו התירוה ולא הורוה, אלא כוונתו היא להא דקתני הורוה

להנשא ולא קתני התירוה לחוד בלא לשון להנשא.

מיהו יש לדחות דאי משום הא לחוד אין שום ראי', דהא י"ל שבאמת גם בלא הך לישנא הרי זה נקרא הוראה, רק דנקט לשון "להנשא" כדי לאשמועיןן שאם הלכה וקלקלה הרי היא חייבת.

(ח) בענין ב"ד מביאין או ציבור מביאין (מי הם המתכפרים).

א. דברי הר"ח ורש"י.

עיין בסוגיין דאמר שמואל אין ב"ד חייבין עד שיאמרו להם מותרים אתם, וכתב הר"ח וז"ל, יש שומע מהא, הלכתא כמ"ד דב"ד מביאין פר משלהם וכו', ויש מי שפירש הא דאמר שמואל אין ב"ד חייבין בין למ"ד ב"ד מביאין ובין למ"ד ציבור מביאין עכ"ל. והנה מלשונו מבואר דס"ל להך פירוש בתרא שהלשון שאמר שמואל שאין ב"ד חייבין וכו' אתי שפיר בין למ"ד דב"ד מביאין ובין למ"ד דציבור מביאין, וכן נראה גם מלשון רש"י כאן שכתב שהלשון של אין ב"ד חייבין אתי שפיר גם למ"ד שציבור מביאין (וכן העיר הרא"ש לקמן בדף ז' ע"א שכן משמע מלשון רש"י כאן שהרי התם תנן לשון של אין ב"ד חייבין וכתב רש"י שסתם התנא בזה כר"מ שסובר ב"ד מביאין, והק' הרא"ש שם שדברי רש"י שם סותרים את דבריו כאן, ועיין שם במה שתירץ הרא"ש, וגם הבאר שבע והמגן גבורים כאן נתעוררו על זה. ועיין עוד בירושלמי בה"ג על המשנה בדף ז' ע"ב שהביאו דברי רבי זעירא בשם ר'

ירמי' שהבין שהלשון של אין ב"ד חייבין אתי כר"מ).

ברם לכאורה צריך ביאור, דהא לפי המ"ד שסובר שציבור מביאין אין שייך לומר שב"ד חייבין.

ונראה לומר דס"ל להר"ח שיעקר הפלוגתא באם ב"ד מביאין או אם ציבור מביאין הרי הוא בענין משל מי בא הקרבן, דהיינו אם ממעות ב"ד או ממעות ציבור, וס"ל להר"ח דמאי דתניא בדף ג' ע"ב שפר העלם דבר בא או מתרומת הלשכה או ממעות ציבור, הרי זה רק לפי המ"ד שסובר שציבור מביאין, אבל המ"ד שסובר שב"ד מביאין ס"ל שגובין את המעות מב"ד, וכלשונו של הר"ח שכתב שב"ד מביאין משלהם, ומעתה לפ"ז י"ל דאפילו המ"ד שסובר שציבור מביאין לא קאמר אלא לענין המעות, אבל באמת גם הוא מודה שב"ד הם המתחייבים בהקרבן והמתכפרים בו, וזהו שכתב הר"ח שהלשון של אין ב"ד חייבין וכו' אתי שפיר בין לפי המ"ד שסובר שב"ד מביאין ובין לפי המ"ד שסובר שציבור מביאין, וכן מצאתי בחזון איש על הוריות שכתב שלכולי עלמא ב"ד הם המתכפרים וחישיבי בעלי הקרבן כדחזינן ממה שהם סומכים. ועיין במראה הפנים על הירושלמי בריש פרק ב' בד"ה אית תניי וכו' שכתב וז"ל, אליבא דרבי יהודה דס"ל דהציבור מייתי פר בשביל הב"ד עכ"ל (גם י"ל קצת בדרך אחרת, והיינו שהם חולקים גם בנוגע למי יש את הדין מביא על הקרבן, והיינו שהמ"ד שסובר שציבור מביאין סובר שהקרבן בא מכסף ציבור ושגם הם נחשבים המביאין של הקרבן, אבל מכל מקום לכולי

כתב ב"ד מביאין קרבן, ואינו מדוקדק דר"ל ציבור עכ"ל. הרי שפי' שכל לשונות הרמב"ם בזה הרי הן לאו דוקא.

והנה ראיתי במנ"ח שכתב דרך אחרת בכוננת הכ"מ בפיי"ב שם וז"ל, והר"ם כתב ג"כ בלשון ב"ד חייבין, ועיין בכ"מ שהכוונה היינו הקרבן הזה ע"פ ב"ד ע"י הוראתן, והוא עצמו מפרש הדינים שהשבטים חייבים עכ"ל. מיהו הכ"מ בא לפרש את לשון הרמב"ם שכתב לשון של "ב"ד חייבים" והרי הפירוש הזה אינו נכנס להלשון הנ"ל של הרמב"ם. וביותר נראה לומר שכוונת הכ"מ היא כמו שכתבנו, ושוב ראיתי כן גם בהגה בספר באר שבע וכן בספר מגן גבורים בעמוד י"ח טור ב'.

ג. דברי הרא"ש בדף ג'.

והנה מדברי הרא"ש לקמן בדף ג' ע"א משמע להיפך מכל הנ"ל, והיינו דמשמע שאפילו המ"ד שסובר שב"ד מביאין הרי הוא סובר שהציבור הם המתכפרים, דעיין בדף ב' ע"ב דמיינתן ברייתא ודייקינן שמה שמיעוט ציבור מביאין חטאות יחיד בשגגת מעשה הרי זה נלמד ממה שהם מביאין חטאות יחיד בשגגת הוראה, וקאזיל שיחיד התולה בב"ד הרי הוא חייב, ופי' שם הרא"ש שלפי המ"ד שסובר שתולה בב"ד פטור א"כ אדרבה קיימת סברא להיפך, דהיינו שרק רוב ציבור מביאין חטאות יחיד בשגגת מעשה כיון שמצינו במקום אחר שיש להם כפרה בשגגת הוראה ע"י פר העלם דבר, אבל במיעוט קהל י"ל שכמו שהם פטורים בהוראת ב"ד הוא הדין נמי שהם פטורים בשגגת מעשה, וז"ל שם, אדרבה איפכא מסתברא, דטפי אית לן

עלמא ב"ד הם המתכפרים ומש"ה הם אלו שסומכין).

ב. לשונות הרמב"ם.

והנה עיין ברמב"ם בפיי"ב מהל' שגגות שהעתיק הך לשון ש"ב"ד חייבין, ושוב פסק כמו המ"ד שסובר שציבור מביאין, וכתב הכסף משנה שם שאע"פ שהרמב"ם פוסק שציבור מביאין, אבל מ"מ שפיר כתב לשון של "ב"ד חייבין" והיינו משום שאע"פ שציבור מביאין אבל מכל מקום ההבאה הרי היא "בשביל ב"ד". ולכאורה כוונתו היא כהנ"ל שגם המ"ד שסובר שציבור מביאין הרי הוא סובר שב"ד הם המתכפרים, וזהו שכתב שהם מביאין בשביל הב"ד.

ברם באמת מצינו במקומות אחרים שכתב הרמב"ם גם לשון של "ב"ד מביאין", ולא רק לשון של "ב"ד חייבין", ומזה לכאורה שפיר קשה על מה שפסק שציבור מביאין, דעיין במנין המצות שבריש הל' שגגות שכתב "מצוה שיקריבו הסנהדרין", ועיין עוד בדבריו בפרק ט"ו שם ה"ד שכתב וז"ל, אם היו ב"ד מביאין וכו' עכ"ל, ועיין עוד בלשונו בפיי"ד בסוף ה"ב שכתב וז"ל, ב"ד מביאין קרבן על שגגתן עכ"ל. ואולי גם במקומות אלו כוונתו היא לומר רק שהם המתכפרים בו (או שיש להם את הדין מביא) ודוחק. ועיין בלחם משנה בפט"ו שם שכתב וז"ל, אלא סובר רבינו ז"ל דמאי דנקט לשון שאין ב"ד חייבים לאו דוקא אלא הכוונה ציבור, ואע"ג דפתח בציבור וסיים בב"ד, אין קפידא בזה, וכן רבינו ז"ל בפיי"ב כתב כן, [ב"ד] חייבין להביא קרבן, וכן בפרק זה

לאוקמי חיובא דשגגת מעשה ברוב קהל שחטאו לחייב כל אחד כשבה או שעירה שכן מצינו שחפץ ה' בכפרתן שנתן להם כפרה בהעלם דבר, אבל מיעוט שאין ב"ד מביאין עליהם פר והם פטורים, גם בשגגת מעשה יהיו פטורים וכו' עכ"ל, והרי בסוגיית הגמ' שם דייקנין שהתנא של הברייתא אית לי' שב"ד מביאין, ומ"מ חזינן מדברי הרא"ש הנ"ל שגם לפי זה הציבור הם אלו שמתכפרים דהא כתב דס"ל לההוא תנא שבשגגת הוראה חפץ רחמנא בכפרת רוב הציבור (ומשום הכי הוי סלקא דעתך שגם בשגגת מעשה רק רוב קהל מביאים קרבן), וא"כ להדיא חזינן שגם המ"ד שסובר שב"ד מביאין הרי הוא סובר שהציבור הרי הם אלו שמתכפרים. ועיין עוד בדברי הרא"ש שם שמשמע שכוונתו היא לפרש כן בדברי רש"י, ולפי זה לכאורה קשה מדברי רש"י עצמו בסוגיין כפי שפירשם הרא"ש עצמו לקמן בדף ז' ע"א שגם המ"ד שסובר שציבור מביאים הרי הוא מודה שב"ד הם אלו שמתכפרים.

וי"ל שאין כוונת הרא"ש לומר שרק הציבור לחוד הרי הם אלו שמתכפרים, אלא לעולם גם ב"ד מתכפרים עמהם, ולעולם שניהם מתכפרים בין למ"ד שציבור מביאים ובין למ"ד שב"ד מביאין. ומצאתי בחזו"א על הוריות שכתב שגם המ"ד שסובר שב"ד מביאים הרי הוא מודה שגם הציבור מתכפרים בזכות המצוה ושייכי "קצת" בהכפרה.

ד. הסוגיא בדף ו'.

והנה עיין לקמן בדף ו' ע"א דאמרינן

שאותם י"ב פרים שהביאו בימי עזרא היו פרי העלם דבר של ציבור על עבודה זרה שעבדו בימי צדקיהו, ופרכינן דהא כבר מת הדור ההוא שעבדו, והווי חטאות שמתו בעליהן, ומתצינן שאין מיתה בציבור, ומתתירוץ של הגמ' מוכח שלכל הפחות לפי המ"ד שסובר שציבור מביאין הרי הציבור עצמם הם אלו שמתכפרים, דהא אם ס"ל שב"ד הם אלו שמתכפרים א"כ אכתי הווי חטאות שמתו הבעלים, דהא בנוגע לב"ד לא שייך לומר שאין מיתה בציבור, דהא ב"ד אינם ציבור אלא שותפין וכלקמן שם, ועוד דבהמשך הסוגיא שם דנו אם באמת מתו אותם האנשים של בית ראשון או האם נשתיירו מהם, ומוכח שם דאיירי בנוגע להציבור כולו ולא בנוגע להב"ד של בית ראשון, וא"כ מוכח שלכל הפחות לפי המ"ד שסובר שציבור מביאין הרי הציבור הם אלו שמתכפרים ומשום הכי הם הם הבעלים לענין הדין של חטאת שמתו בעלי'.

ומעתה קשה על מה שכתבנו לעיל בדעת כמה מפרשים שגם המ"ד שסובר שציבור מביאים הרי הוא מודה שב"ד הם אלו שמתכפרים. ולא עוד אלא שמוכח משם שבאמת הציבור הם המתכפרים היחידים, ואי אפשר לומר שגם הם וגם ב"ד מתכפרים וכמו שצדדנו לעיל, דהא אם גם הב"ד מתכפרים א"כ אכתי צריך להיות נחשב חטאת שמתו בעלי', דהיינו ב"ד, דהא על ב"ד לא שייך לומר שאין מיתה בציבור וכהנ"ל.

מיהו נראה שאכתי שפיר י"ל שכולם מתכפרים, רק שנצטרך להוסיף ששניהם,

הציבור בתורת ציבור אחד, דעיין בהמשך הסוגיא שם דת"ר מת אחד מב"ד פטורים, אחד מהציבור חייבין, ומוקמינן לה כר"מ שסובר שב"ד מביאין ולא ציבור, הלכך מת אחד מן הציבור חייבין דהא קאי כולי ב"ד, מת אחד מב"ד פטורים דהוא לה חטאת שמת אחד מהשותפין ומשום הכי הרי הם פטורים, הרי להדיא שלפי המ"ד שסובר שב"ד מביאין הרי הב"ד נחשבים כבעלים בפני עצמם, והיינו בעל כרחך משום שהם מתכפרים בפני עצמם ולא ביחד עם הציבור בתורת ציבור אחד.

ובאמת לא רק שמוכח משם שב"ד חשיבי מתכפרים בפני עצמם, אלא מוכח גם שהציבור אינם מתכפרים כלל, דהא אמרינן שם שלא איכפת לן אם מת אחד מהציבור משום דקיימי כולי ב"ד, ואילו היו גם הציבור מתכפרים, אז היתה הגמ' צריכה לומר גם שאין מיתה בציבור, וא"כ מוכח שהציבור אינם מתכפרים כלל, ודלא כדברי הרא"ש הנ"ל.

מיהו אי משום הא אכתי י"ל כמו הדרך של החזו"א שלעולם שייכי הציבור מיהא בכפרה קצת גם לפי רבי מאיר, רק שמשום כפרה פורתא זו אכתי לא חשיבי בעלים, ומשום הכי כמת אחד מהציבור לא חשיב שאירע כאן מיתת בעל הקרבן, אבל לעולם גם הציבור מתכפרים קצת אשר לפ"ז אכתי יש לקיים את דברי הרא"ש שכתב שלפי המ"ד שסובר שב"ד מביאין גם הציבור מתכפרים, רק שאכתי קשה מדברי רש"י הנ"ל שהבאנו שפי' שקושיית הגמ' לעיל שם קשה גם על ר"מ, דהא לפי זה יוצא שהתי' של אין מיתה בציבור אתי גם לפי

דהיינו גם הב"ד וגם הציבור, הרי הם מתכפרים ביחד בתורת ציבור אחד. ולא חשיבי הב"ד והציבור כשני שותפין בהחטאת, אלא חשיבי ציבור אחד שלם, ומשום הכי לא איכפת לן במיתת הב"ד אלא אכתי אמרינן שאין מיתה בציבור. מיהו לפי זה אכתי קשה קצת הלשון של אין ב"ד חייבין וכו', והיינו משום שנהי שגם לפי המ"ד שסובר שציבור מביאין הרי גם הב"ד מתכפרים, אבל מ"מ מכיון שאינם מתכפרים בפני עצמם אלא ביחד עם הציבור בתורת ציבור אחד איך שייך לייחד עליהם את הדיבור.

והנה עיין ברש"י בדף ו' שם שפירש שקושיית הגמרא שם קאי גם אליבא דרבי מאיר דס"ל שב"ד מביאין, ולפי דבריו בעל כרחך צ"ל שגם התירוץ של אין מיתה בציבור קאי אליבא דר"מ, דהא אם לא כן אכתי תיקשי אליבא דר"מ אמאי לא הוי חטאת שמתו בעלי, וא"כ מוכח מדברי רש"י שם שגם לפי ר"מ שסובר שב"ד מביאין, אבל מ"מ גם הוא מודה שהציבור הרי הם אלו שמתכפרים וכדברי הרא"ש בדף ג', אי נמי שכולם מתכפרים ביחד בתורת ציבור אחד וכדרכנו הנ"ל, ומשום הכי שפיר מתרצינן שאין מיתה בציבור גם אליבא דר"מ (וזה סותר את דבריו בסוגיין שלכו"ע ב"ד עצמם לבדם הם המתכפרים כמו שמבואר מהלשון של ב"ד חייבין). ברם לכאורה יש לתמוה דהא מסוגיית הגמ' לקמן שם מוכח להדיא שלפי ר"מ הרי זה בגדר חטאת השותפין ולא חטאת ציבור אשר לפי זה צ"ל שב"ד נחשבים מתכפרים בפני עצמם ואינם מתכפרים ביחד עם

רבי מאיר וזה קשה מהמשך הסוגיא כמו שכתבנו, ויש ליישב.

ה. הסוגיא בדף ג' ע"א.

ועיין עוד לקמן בדף ג' ע"א דאיבעיא לן אם הורו ב"ד שחלב מותר ועשו מיעוט קהל על פיהם, ומת אותו ב"ד, והורה ב"ד אחר, ועשו מיעוט אחר על פיהם, האם שני המיעוטים מצטרפין להיות רוב קהל, ואמרינן שם שלפי המ"ד שסובר שב"ד מביאין לא תיבעי לך דהא ליתניהו, כי תיבעי לך למ"ד ציבור מביאין. ולכאורה מוכח מזה שלפי המ"ד שסובר שב"ד מביאין הרי ב"ד עצמם הם מתכפרים בפני עצמם, דהא אם נאמר שהם מתכפרים עם הציבור בתורת ציבור אחד א"כ למה איכפת לן אם ליתניהו, הלא אין מיתה בציבור. ברם יש לדחות שלעולם הרי הם מתכפרים באמת עם הציבור בתורת ציבור אחד, רק שצריכים שיהיו בחיים משום שהם צריכים להיות המביאים של הקרבן. מיהו לפ"ז אכתי קשה על הסוגיא הנ"ל שהבאנו מדף ו' שהקשו שבימי עזרא כבר מתו אלו שעבדו ע"ז ומתצינן שאין מיתה בציבור ופירש"י שם שאזלינן כר"מ, וכתבנו לפרש שלפי ר"מ הרי הם מתכפרים יחד עם הציבור בתורת ציבור אחד, ומעתה אכתי קשה איך הקריבו בימי עזרא, הלא כבר מתו הב"ד והרי הב"ד צריכים להיות המביאים.

וכן הא דאמרינן שם שלפי המ"ד שסובר שציבור מביאין שפיר תיבעי לך הרי זה אתי שפיר רק אם נאמר שרק הציבור הם המתכפרים, אבל אם נאמר שהב"ד נחשב כמתכפרים בפני עצמם, א"כ אכתי נאמר

"דהא ליתניהו" והרי זו חטאת שמתו בעלי, וא"כ בעל כרחך צ"ל שאפילו אם נאמר שגם הב"ד מתכפרים לפי המ"ד שסובר שציבור מביאין, אבל מכל מקום הרי הם מתכפרים רק בהדי הציבור בתורת ציבור אחד באופן שרק ציבור הם המתכפרים. שוב ראיתי במגן גבורים שפי' שזוהי גופא שאילת הגמרא, דהיינו אם לפי המ"ד שסובר שציבור מביאין הרי הציבור הם אלו שמתכפרים או האם הב"ד הם אלו שמתכפרים, אלא שלא הזכיר שם את הסברא של מתו בעלי, אלא כתב שאם ב"ד הם אלו שמתכפרים אז בודאי בעינן שרוב הציבור יעשו על פי ב"ד אחד משום שאם לא כן אין לנו ב"ד שטעונום כפרה (מיהו צ"ע איך ביאורו נכנס ללשון הגמ' שם בהצד השני שאמרה "או דלמא ידיעה דההוא ב"ד דהורו בעינן", אלא שבדברי המגן גבורים מבואר שהי' גורס בהגמ' "או דלמא הוראה דההוא ב"ד בעינן", ואת הלשון הזה שפיר יש לפרש כביאורו, דהיינו שצריכים הוראה דההוא ב"ד גם בשביל המיעוט השני דגם הם צריכים לעשות על פי הוראת אותו ב"ד כמו המיעוט הראשון).

ו. עוד בהסוגיא בדף ו'.

והנה כבר כתבנו שמההיא דלקמן בדף ו' ע"א משמע להדיא שלפי המ"ד שסובר שציבור מביאים לא איכפת לן כלל במתו ב"ד, דהא אם לא כן אכתי קשה על הנך פרים שהביאו בימי עזרא דהא כבר מת הב"ד של בית ראשון. ובאמת גם מהמשך הסוגיא שם נראה כן, והיינו משום שאם איכפת לן במתו ב"ד, א"כ הוא הדין דהוה מצי לאוקמי לההיא ברייתא של מת אחד

אין נראה שום טעם לתלות את שתי המחלוקות זו בזו, אלא לעולם הי' שייך לומר שב"ד מביאין על כל שבט ושבת, וגם יתכן לומר שכל הציבור מביאין רק פר אחד*).

ולפ"ז צ"ע קצת דמכיון ששתי מחלוקות נפרדות הן, א"כ למה הביא רש"י על המשנה הנ"ל שבדף ד' שר"מ אית לי' שב"ד מביאין, ואע"פ שהאמת היא שכן סובר ר"מ, אבל מכל מקום מה זה נוגע להמשנה שם, ונהי שממילתי' דר"י חזינן שהוא סובר גם שמביאין י"ב פרים, וגם שציבור מביאין, וכמו שאמר ש"ב שבטים מביאין י"ב פרים וכו', אבל מכל מקום מדברי רבי מאיר בהמשנה לא חזינן כלל שהוא סובר שב"ד מביאין, וא"כ צע"ק למה נחית רש"י לומר כן.

ברם עיין עוד בהמשנה שם שרבי שמעון סובר שבין ב"ד ובין ציבור מביאין, ולכאורה מוכח מדבריו דלא כהנ"ל, אלא ששני הדינים שפיר תלויים הם זה בזה, דהא ס"ל שם שציבור מביאין י"ב משום שכל שבט ושבת איקרי קהל, ומכל מקום ס"ל שב"ד מביאין רק פר אחד, וא"כ בעל כרחך חזינן שיש סברא לומר שב"ד מביאין רק פר אחד אע"פ שכל שבט ושבת איקרי קהל (וכן משמע קצת גם מהלשון של הגמ' לקמן בדף ו' ע"א דפרכינן שלפי רבי מאיר

מב"ד וכו' גם לפי המ"ד שסובר שציבור מביאין, והא דמת אחד מהציבור הרי הם חייבין הרי זה משום שאין מיתה בציבור, והא דמת אחד מב"ד הרי הם פטורים הרי זה משום דהוי חטאת שמת אחד מהשותפין, ומזה שלא העמידו כן את הברייתא מוכח שלפי המ"ד שסובר שציבור מביאין לא איכפת לן כלל במתו ב"ד, והיינו או משום שאין הב"ד מתכפרים כלל או משום שהם מתכפרים ביחד עם הציבור בתורת ציבור אחד.

ז. בענין כמה פרים הם מביאים.

והנה עיין לקמן בדף ד' ע"ב דתנן הורו ב"ד ועשו כל הקהל או רובו על פיהם מביאין פר ובעכו"ם פר ושעיר דברי ר"מ, ר"י אומר י"ב שבטים מביאים י"ב פרים ובעכו"ם מביאים י"ב פרים וי"ב שעירים, ופירש"י וז"ל, הורו ב"ד ועשו כל הקהל או רובן על פיהן מביאין פר, ב"ד ולא ציבור עכ"ל. והנה הא דכתב רש"י שר"מ סובר שב"ד מביאין הרי זה מפורש בהברייתא שבדף ה' ע"א דתניא שר"מ אומר שד' שבטים שחטאו ב"ד מביאין על ידיהן פר, וחזינן מהנ"ל שיש באמת שתי מחלוקות נפרדות בין ר"מ ור"י, חדא באם מביאין פר כנגד כל שבט ושבת או רק פר אחד, ועוד באם ב"ד מביאין או ציבור מביאין. והנה לכאורה מצד הסברא לחוד

* ולכאורה גם מצד הדרשות של הגמ' לקמן בדף ה' יוצא שאינן מוכרחות להיות תלויות זו בזו, והיינו משום שאע"פ שרבי מאיר דורש שם שני פעמים קהל לגזירה שוה כדי לומר שב"ד מביאין, אבל מכל מקום אכתי הרי הוא יכול לסבור שהם מביאין פר לכל קהל וקהל, רק שמכיון שקהל הקהל לא דריש עיי"ש א"כ יוצא

שאינן פסוק מיותר כדי לומר כן. וכן רבי יהודה שסובר שכתובים ד' פעמים קהל הרי הוא יכול לדרוש משנים מהם את הגזירה שוה של רבי מאיר כדי לומר שב"ד מביאין, ומהשנים הנותרים הי' יכול לדרוש חד למימר שההוראה תלוי' בב"ד והמעשה תלוי' בהקהל, ומהשני הי' יכול לדרוש שהם מביאים פר על כל קהל וקהל.

דס"ל שב"ד מביאין למה הביאו בימי עזרא י"ב, הרי שהעובדא שב"ד מביאין הרי הוא צריך לגרום שיביאו רק פר אחד). ברם צריך ביאור מה היא הסברא.

ולכאורה י"ל שזה תלוי בהנ"ל, והיינו שאם נאמר שב"ד הם המתכפרים עבור הוראתם א"כ מסתברא דסגי בפר אחד כיון שלא הורו אלא פעם אחת, ואע"פ שכל שבט ושבט איקרי קהל, אבל מכל מקום לא היתה כאן אלא מעשה אחד של הוראה, מה שאין כן אם נאמר שהציבור הם אלו שמתכפרים על אכילתם, א"כ אז שפיר יש מקום לומר שכל שבט ושבט איקרי קהל ולהצריך קרבן לכל שבט ושבט. ועיין עוד במגן גבורים על דף ה' ע"א בד"ה שם במשנה ר"י אומר.

ט) עוד בענין הנ"ל.

והנה לכאורה יש להקשות על מה שצדדנו לומר שב"ד הם המתכפרים מהסוגיא בסנהדרין דף ו' ע"ב וכמו שנבאר, דהנה אמרינן שם שמא יאמר הדיין מה לי בצער הזה (בעונש הטיית משפט, וממילא יסלק את עצמו מלדון מחשש שמא יטעה), ת"ל עמכם בדבר משפט אין לו לדיין אלא מה שעניו רואות, ופירש"י וז"ל, ושוב לא יענש עכ"ל, ומהסוגיא שם מוכח שאין

הכוונה רק שהדיין מיקרי שוגג, אלא הרי זה נחשב שלא עשה שום מעשה איסור בכלל, ואפילו שוגג לא הוי, והיינו משום שחובת הדיין היא רק לדון כמיטב יכולתו והבנתו, באופן שאם טעה, לא עשה שום מעשה איסור כלל, אלא יצא ידי חובתו, וזה מוכח ממאי דאמרינן לעיל שם מנין לתלמיד שיושב לפני רבו וראה זכות לעני וחובה לעשיר מנין שלא ישתוק ת"ל לא תגורו מפני איש, ופירש"י דסלקא דעתך שישתוק משום כבוד הרב, ולכאורה צ"ע למה צריכים ללמוד מדרשה דקרא שלא ישתוק, הלא גם בלא זה פשיטא שהוא צריך למנוע את הרב מהאיסור של הטיית משפט, ואפילו להורות בפני רבו מותר כדי לאיפרושי מאיסורא כדאמרינן בעירובין דף ס"ג ע"א, ואפילו כשהעובר הוא שוגג צריכים להפרישו, וכן פסק הרמב"ם בפ"ה מהל' תלמוד תורה ה"ג עיין שם, וא"כ מוכח שאין כאן מעשה איסור כלל*). אלא שלפי זה צ"ע איך שייך לומר שב"ד טעונים כפרה מאחר שלא עשו מעשה איסור כלל. ברם עיי"ש בדף ז' ע"ב דמייתנין שרב, וכן עוד אמוראים, היו מפחדים הרבה בצאתם לדון את הדין, ולפי הנ"ל צ"ע ממה היו מפחדים מאחר שאין לדיין אלא מה שעניו רואות, וכן קשה ממאי דתנן באבות

זה יותר קל אפילו מאונס כי הרי זה נחשב שעשה כדין וקיים את חיובו וקיים מצות דיינות. מיהו גם לפ"ז אכתי צ"ע למה הוה אמרינן שישתוק, הלא אכתי הרי הוא צריך להפריש את הבעל דין מהאיסור של גזילה (מיהו גם בזה יש לומר דחשיב אונס, עי' בזה בשבת דף צ"ג ע"א ברש"י ד"ה יחיד שעשה בהוראת ב"ד ולעיל באות א' סק"ז). ועיין במה שכתבתי על זה בספרי על סנהדרין באות מ"ח.

(* ואולי יש לבאר בדרך אחרת קצת, והיינו דנהי שחזינו משם שאינו נחשב בגדר שוגג, אבל מכל מקום עדיין יתכן לומר דחשיב שפיר בגדר מעשה איסור, רק דחשיב בגדר אונס.

מיהו יתכן שגם על אונס נאמר שצריכים להפרישו מאיסורא, ועיין היטב בזה במנחות בסוף פרק הקומץ רבה, וא"כ הדרה קושיא לדוכתה דפשיטא שלא ישתוק דהא בעי לאיפרושי מאיסורא, ומוכח כהנ"ל דהיכא שטעה הדיין הרי

פרק ד' משנה ז' שרבי ישמעאל אומר החושך עצמו מן הדין פורק מעל עצמו עול איבה וגזל ושבועת שוא, פי' משום שאם טעה בדין וגרם על ידי זה גזל ושבועת שוא הרי הוא נענש מן השמים על זה, הרי חזינן שהוא שפיר נענש על טעותו.

ונראה פשוט שיש לחלק שלעולם היכא שעיינן כל צרכו אין זה נחשב מעשה איסור כלל וכדרכנו הנ"ל, ומשום הכי שפיר סלקא דעתך שישתוק וכמו שביארנו, רק דהא דתנן שטוב לחשוך את עצמו מן הדין הכוונה היא משום חשש שמא לא יעיין כל צרכו אשר בכהאי גוונא לא אמרינן שאין לו לדיין אלא מה שענינו רואות וכמו שכתב רבינו יונה על המשנה בריש אבות דתנן הווי מתונים בדין שעל כגון זה קאי מאי דתנן בפ"ד דאבות משנה י"ב ששגגת תלמוד עולה זדון, וכן מה שהיו רב ועוד אמוראים מפחדים לצאת לדין הרי זה הי' משום שפחדו שמא לא יעיניו כל צרכם.

ועכ"פ לפי כל הנ"ל אכתי קשה למה ב"ד זקוקים לכפרה, דהא בודאי אי אפשר לומר שכל הדין של פר העלם דבר נאמר רק באופן שלא עיינו כל צרכם.

שוב ראיתי במחזור ויטרי על אבות פרק ד' משנה ז' שם שהקשה כהנ"ל על המשנה של חושך עצמו מן הדין מהא דקי"ל שאין לו לדיין אלא מה שענינו רואות, ות' שמכל מקום בשעת כעסו מעניש הקב"ה גם על זה דוגמת מאי דאמרינן במנחות דף מ"א ע"א שבעידנא דריתחא ענשינן גם על ביטול מצות ציצית, הרי שנוקט המחזור ויטרי בתירוצו דהוי שפיר בגדר מעשה איסור (וגם יותר מאונס), אשר לפי זה שפיר צריכים הם

להתכפר, אלא שצ"ע על המחזור ויטרי מההיא דתלמיד שיושב לפני רבו, דאמאי הוי סלקא אדעתן שישתוק, ועוד שלפי דבריו אכתי יאמר הדיין מה לי בצער הזה.

(י) בענין נתחלף לו חלב בשומן.

א. חקירת תוס' על היכא שנתחלף לרוב ציבור.

עיין בגמ' דאמרינן שאם הוורו ב"ד שחלב מותר ונתחלף לו חלב בשומן ואכלו רב אמר פטור ורבי יוחנן אמר חייב ואמר רבא שמודה רב שאינו משלים לרוב ציבור מאי טעמא אמר קרא בשגגה עד שיהיו כולם בשגגה אחת, ועיינן בתוס' שכתבו וז"ל, צ"ע אם רוב ציבור עשו בזה הענין שנתחלף להם והוי כולם בשגגה אחת אי מחייב ב"ד עכ"ל. ולכאורה צריך ביאור למה נאמר שלא יתחייבו פר בכהאי גוונא, דהא שפיר הוי בגדר שגגה אחת. ועוד דאם איתא שיש איזה טעם למה רוב ציבור אינם מביאים בכהאי גוונא, א"כ למה הוצרך רבא לומר שמודה רב שאינו משלים לרוב ציבור משום שלא מיקרי שגגה אחת, תיפוק ל' משום שאין זה בכלל השגגה של פר העלם דבר של ציבור, ואפילו רוב ציבור לא יביאו על כך שגגה פר.

ונראה שספיקת תוס' היא במה הוא הפירוש של דברי רבא שאמר דבעינן שיהיו כולם בשגגה אחת, דהנה מצד אחד יש לומר שהכוונה היא דבעינן שכולם יהיו באותו מין שגגה, אשר לפי זה יוצא שבכהאי גוונא שנתחלף לו חלב בשומן, שפיר חשיב שיש כאן שגגה אחת.

מיהו מצד שני יש לפרש את כוונת רבא

בדרך אחרת, והיינו דבעינן שכולם יהיו מצורפים יחד לשם של קהל על ידי שכולם שגגו בשגגה אחת ממש, וכגון בשגגת הוראה, שכולם שגגו על ידי הוראת הב"ד, דאין זה רק מין שגגה אחת לכולם, אלא יש כאן שגגה אחת ממש, ומש"ה מודה רב שאינו משלים לרוב ציבור כי היכא שהוא תולה בעצמו במקצת (אע"פ שמצד דיני חטאת אכתי מיקרי תולה בב"ד) הרי זה קובע שהשגגה שלו אינה אותה שגגה ממש כמו השגגה של חברו אלא יש בהשגגה שלו גם המרכיב של נתחלף לו, ומש"ה אפילו אם רוב ציבור יתחלף להם חלב בשומן אינם מביאים פר, כי השגגות שלהם אינן שגגה אחת ממש, ואינן בנות צירוף מאחר שיש בכל אחד גם מקצת תלי' בעצמו.

ועל ידי זה מתורצת גם הקושיא השני' שהקשינו, דהיינו למה קאמר רבא שאינו משלים לרוב ציבור משום שאינה שגגה אחת, תיפוק ל' שאפילו רוב ציבור אינם מביאים אם שגגו בשגגה כזו, דלפי הנ"ל לא קשה מידי, והיינו משום שגם מה שאין ציבור חייבים אם שגגו כולם בשגגה כזו הרי זה משום שאינה בגדר שגגה אחת וכנהנ"ל (מיהו לפי מה שכתבנו שגם מה שאינו משלים לרוב ציבור, וגם מה שאין ציבור מביאים אם שגגו כולם בשגגה כזו, הרי זה משום טעם אחד, א"כ יוצא שהוא הדין שהי' רבא יכול לומר שמודה רב שאין ציבור מביאים פר אם שגגו שגגה כזו כיון שגם דין זה הרי זה מאותו הטעם).

מיהו מלשונם של תוס' מבואר דלא כמו שכתבנו, דהא מבואר מלשונם שבכהאי

גוונא שנתחלף להם לרוב ציבור חלב בשומן הכל נחשב באמת שגגה אחת, רק שמכל מקום יש צד לומר שהם פטורים. ועיין עוד בקרן אורה במה שכתב לבאר את דברי תוס'.

גם צ"ע על דברינו הנ"ל מהסוגיא להלן בע"ב, דעיי"ש שסברה הברייתא שם לומר שרוב קהל פטורים בשגגת מעשה מלהביא חטאת יחיד כמו שהם פטורים מחטאת יחיד היכא ששגגו בשגגת הוראה, ומעתה אם נאמר שהדין המיוחד שיש לרוב קהל בשגגת הוראה הרי זה רק בגלל שהם מצורפים יחד בשגגה אחת ממש, א"כ איך שייך בכלל ללמוד מזה שגם בשגגת מעשה הרי הם פטורים, הלא בשגגת מעשה אינם מצורפים יחד בשגגה אחת דהא השגגה העצמית של כל אחד ואחד הרי היא מפרידו להיות נחשב לעצמו, ולכאורה מוכח משם שבאמת לא בעינן שיהיו מצורפים בשגגה אחת ממש, אלא אפשר לצרפם לקהל על ידי זה לחוד שכולם שגגו במין אחד של שגגה אפילו אם אינה שגגה אחת ממש, אשר לפי זה שפיר יש ס"ד לומר שגם בשגגת מעשה יהיו פטורים כיון שכולם שגגו באותו מין של שגגה. מיהו אכתי יש לדחוק שאע"פ שלפי הסלקא דעתך של הברייתא סגי במין אחד של שגגה, אבל מכל מקום י"ל שאת זה גופא קמ"ל הפסוק שהביאו בהברייתא שם שצריכים באמת שגגה אחת ממש ומשום הכי רוב קהל אינם פטורים בשגגת מעשה אע"פ שהם פטורים בשגגת הוראה.

ועיין עוד לקמן באות ל"ב בד"ה מיהו

באמת וכו' בנוגע להסוגיא הנ"ל בע"ב, ובאות כ"ה בנוגע להסוגיא בדף ג' ע"א, וכן באות כ"ו בסק"א.

ב. ראי' מהרא"ש לקמן בדף ד'.

והנה מדברי הרא"ש לקמן בדף ד' ע"ב יוצא שברוב ציבור שפיר מביאים פר היכא שנתחלף להם חלב בשומן (לפי המ"ד שסובר דחשיב תולה בב"ד), דעיי"ש דתנן שאם הורו ב"ד שוגגין ועשו הקהל מזידין הרי אלו פטורים, ודייקינן בגמ' הא שוגג דומיא דמזיד חייב, והיכי דמי שהורו ב"ד שחלב מותר ונתחלף לו חלב בשומן ואכלו, לימא תפשוט הא דבעי רמי בר חמא, וכתב הרא"ש וז"ל, הא שוגגין דומיא דמזידין כגון שהורו ב"ד שחלב מותר ונתחלף לציבור חלב בשומן ואכלוהו, וההיא דומיא דמזידין דלא תלו בב"ד, דאי נמי לא הורו ב"ד הוי אכלי ל', חייבין להביא פר העלם כאלו ידעי שהי' חלב ואכלוהו בהוראת ב"ד, ותפשוט בעיא דרמי בר חמא, דכי היכי שלציבור מיקרי הוראה להביא פר אע"ג דאפילו לא הורו ב"ד נמי הוי אכלי ל', הוא הדין ליחיד מיקרי תולה בב"ד ופטור עכ"ל, הרי להדיא שלפי המ"ד שסובר שנתחלף לו חלב בשומן מיקרי תולה בב"ד ופטור, גם ברוב ציבור מייחנין פר, ואע"פ שמודה רב שאינו משלים לרוב ציבור, אבל מ"מ רוב ציבור בכהאי גוונא שפיר חייבים פר. והנה עיין שם ברש"י שפירש סוגיא דהתם באופן אחר להיפך מהרא"ש, והיינו שלא איירי בציבור אלא איירי ביחיד התולה בב"ד, ודייקינן שהוא חייב בקרבן יחיד משום שלא מיקרי תולה

בב"ד (ודלא כמו שיוצא מפירושו של הרא"ש שהרא"י היא ששפיר מיקרי תולה בב"ד). ולפי דבריו לא איירי סוגיא דהתם כלל בציוורם של תוס', ועיין במרומי שדה כאן וכן לקמן שם.

יא) בענין מי שאינו שב מידיעתו.

הנה בסוגיית הגמ' מייחנין דברי רבי יוחנן שאם הורו ב"ד שחלב מותר ונתחלף לו חלב בשומן הרי הוא חייב קרבן יחיד ואינו נפטר משום יחיד התולה בב"ד, ואמרינן מיתיבי מעם הארץ פרט למומר, ר"ש בן יוסי אומר משום ר"ש הרי הוא אומר אשר לא תעשנה בשגגה ואשם או הודע השב מדיעתו מביא קרבן על שגגתו לא שב מדיעתו אינו מביא קרבן על שגגתו, ואם איתא הא לא שב מדיעתו הוא, אמר רב פפא קסבר רבי יוחנן כיון דאי מתידע להו לבי דינא הדרי בהו והוא נמי הדר בי' שב מדיעתו קרינן בי' וחייב. והנה מקושיית הגמ' חזינן שרבי שמעון ברי" בשם רבי שמעון ממעט את כל הציורים של אינו שב מדיעתו ולא רק היכא שהטעם למה אינו שב הרי הוא משום שהוא מומר, דהא חזינן שגם היכא שנתחלף לו חלב בשומן אתינן עלה משום שאינו שב מדיעתו. ועיין בחולין דף ה' ע"ב שהקשו תוס' למה צריכים את הדרשה של אינו שב מדיעתו אינו מביא חטאת על שגגתו, תיפוק ל' משום שזבח רשעים תועבה, ותירצו שצריכים את הדרשה של אינו שב מדיעתו להיכא שכבר עשה תשובה לאחר שחטא דהא בכהאי גוונא ליכא משום זבח רשעים תועבה (ועיין כאן

בפי' הרא"ש). והנה לפי הנ"ל לכאורה היו יכולים לתרץ שצריכים את הדרשה של אינו שב מידיעתו כי דרשה זו ממעט גם היכא שהטעם שאינו שב אינו משום שהוא מומר (ויש לדחות). ברם לפי מה שתירץ ר"פ תו ליכא נפקא מינה מזה, דהא כל היכא שאינו חוזר מידיעתו משום סיבה צדדית לחוד אכתי י"ל שהוא נקרא חוזר מידיעתו כיון שהי' חוזר אילו היתה מתבטלת הסיבה ההיא, וכמו בהציור אצלנו דמיקרי חוזר מידיעתו משום שאילו חזרו הם הי' חוזר גם הוא בהדייהו.

מיהו אכתי צ"ע מהסוגיא לקמן בדף י"א ע"א דאמרינן מאי בינייהו (בין ת"ק לרשב"י משום ר"ש) אמר רב המנונא מומר לאכול חלב מביא קרבן על הדם איכא בינייהו, מר סבר כיון דמומר לאכול חלב, לדם נמי מומר הוא, ומר סבר לדם מיהא חוזר מידיעתו הוא, ותו פרכינן והא רבא הוא דאמר כולי עלמא מומר לאכול חלב לא הוי מומר לדם, אלא הכא באוכל נבילה (כלומר חלב, עי' ברש"י שם) לתיאבון ונתחלף לו חלב בשומן קמיפלגי, מר סבר כיון דלתיאבון אכיל במזיד מומר הוא, ומר סבר כיון דאילו אשכחן דהתירא לא אכיל דאיסורא, לאו מומר הוא, ופירש"י שם דס"ל דשב מידיעתו קרינא לי' ולא מומר הוא, ומעתה יש להקשות דלפי מה שמבואר בסוגיין דטעמא דאינו שב מידיעתו אין לו ענין בהדי מומרות כלל, א"כ למה הוצרכה הגמ' לסיים שם דלאו מומר הוא, דהא אפילו אם הי' נחשב מומר אכתי יתחייב משום שהוא חוזר מידיעתו, וא"כ לכאורה חזינן מסוגיא דהתם שהטעם למה צריכים שיהי' שב מידיעתו הרי הוא באמת בכדי

שלא יחשב מומר, וגם הא דמיפטר היכא שאינו שב מידיעתו הרי זה משום דחשיב על ידי זה מומר, וא"כ צ"ע כהנ"ל, דהא מסוגיא דידן משמע שאינו שב מידיעתו הרי הוא דין בפני עצמו שלא מטעם מומר. ועיין עוד בזה בהסוגיא ביומא דף פ' ובמשנה למלך בפ"ב מהל' שגגות ה"ב.

(ב) בענין מעם הארץ פרט למומר.

פירש"י וז"ל, דאינו מביא קרבן על שגגתו דאין מקבלין מידו עכ"ל. וצ"ע מה היא כוונת רש"י בזה שהוסיף שאין מקבלין מידו, דמה הוסיף בזה על מה שאמר כבר שאינו מביא קרבן.

והנה לכאורה הי' מקום לומר שכוונת הדרשה של מע"ה פרט למומר היא לומר שאינו מתחייב בקרבן כשאכל חלב בהיותו מומר. מיהו בדעת רש"י י"ל דס"ל שהדרשה של מעם הארץ פרט למומר באה לומר דבר אחר, והיינו שקרבנו פסול ושאינן מקבלים אותו ממנו, ואפילו היכא שהמיר דתו לאחר שאכל את החלב, דבכהאי גוונא בודאי נתחייב, אבל מכל מקום אין מקבלים ממנו קרבן וכדאמרינן להדיא בסנהדרין דף מ"ז ע"א, והיינו משום שאע"פ שנתחייב קרבן, אבל מכל מקום מכיון שהמיר את דתו הרי קרבנו פסול, וזהו מה שנאמר בהדרשה של מעם הארץ פרט למומר. ולפי זה י"ל שכוונת רש"י בדבריו הנ"ל היא לומר שזהו באמת כל הדין האמור בזה, דהיינו שאין מקבלין ממנו קרבן, ולא נאמר בזה שאינו מתחייב בקרבן אם אכל בהיותו מומר, אלא לעולם הרי הוא שפיר מתחייב וכל הדין האמור בזה הוא רק שקרבנו

פסול, וכוונת רש"י היא לומר שאינו מביא משום שאין מקבלין ממנו.

ולפי זה יוצא שאם יחזור בתשובה קודם הפרשת הקרבן, שפיר יקבלו ממנו, אפילו אם ה' מומר בשעת העבירה. ועיין בחולין דף ה' ע"ב שהקשו תוס' למה ל' לרשב"י משום ר"ש לומר את הטעם של אינו שב מידיעתו, תיפוק ל' משום שזבח רשעים תועבה, ותירצו דבעינן ל' להיכא שעשה תשובה, ועיין במל"מ בפ"ג מהל' שגגות ה"ז שדן באריכות בענין למה לא קבעו תוס' שם את דבריהם גם על המ"ד שממעט ל' מעם הארץ, ובתוך דבריו שם דן בענין הנ"ל דהיינו באם פסלינן משום מעם הארץ פרט למומר אפילו כשעשה תשובה כמו שכתבו תוס' אליבא דרשב"י משום ר"ש, ולפי הצד שלפי תנא קמא הרי הוא שפיר מביא קרבן כשעשה תשובה האריך שם המל"מ בענין למה לא אמרו לקמן בדף י"א ע"א דהיינו דאיכא בין דידי' לבין רשב"י משום ר"ש. ועל כל פנים הרי להדיא מספקא ל' להמשנה למלך באם פסלינן משום מעם הארץ פרט למומר גם כשחזר בתשובה, ובעל כרחך צ"ל שכוונתו היא להיכא שחזר לפני ההפרשה, דאי לאחר ההפרשה הרי לא ה' מסתפק בזה אלא ה' פשיטא ל' שיש דיחוי כדאמרינן בסנהדרין שם, וא"כ להדיא חזינן שצדד לומר דלא כמו שכתבנו שאם ישוב קודם הפרשה שפיר יתחייב קרבן.

והנה עי' ברא"ש בפירושו כאן בד"ה מעם הארץ שהקשה באמת את קושיית תוס' בחולין שם גם על המ"ד שדורש מעם הארץ פרט למומר, דלמה לו הך דרשה

תיפוק ל' מזבח רשעים תועבה, ותי' דבעינן ל' להיכא שעשה תשובה, הרי שהרא"ש פוטר אפילו אם שב. מיהו מדברי הרא"ש לא קשה מידי על דברינו הנ"ל בדעת רש"י, והיינו משום שי"ל שכוונתו היא להיכא שהוא שב לאחר ההפרשה והטעם שהקרבן פסול הרי הוא משום שהוא נדחה בשעת ההפרשה וכהיא דסנהדרין שם, וס"ל דהיינו רק משום שנכתב מעם הארץ פרט למומר, אבל אי משום שה' זבח רשעים בשעת ההפרשה, לא הוי פסלינן משום דיחוי גם לאחר ששב, והיינו משום שי"ל שבהדין של זבח רשעים תועבה לא נאמר שום תורת פסול כלל, אלא כל מה שנאמר בזה הוא רק הא לחוד שאי אפשר שיהי' לרשע הריצוי של קרבן, אבל לא חל משום כך שום פסול בגוף הקרבן, ואם הוא נקרב, הרי זה נחשב באמת הקרבה כשירה, רק שאינה מכפרת עליו, ומשום הכי לא ה' שייך לומר בזה שיש דיחוי, ואם ה' שב אפילו לאחר ההפרשה ה' שייך להתכפר, ולכן בעינן את הדרשה של מעם הארץ פרט למומר כדי לשויו פסול בגוף הקרבן אשר משום כך יש דיחוי (ועיין עוד בזה בספרי על סנהדרין באות שי"ז).

מיהו צ"ע על דרך זה משום שאפילו אם הדין של זבח רשעים תועבה אינו גורם שום פסול בגוף הקרבן, אבל מכל מקום אכתי צריך להיות כאן דין דיחוי, והיינו משום שסוף סוף אין חטאת באה נדבה, וא"כ גם דבר זה ה' צריך להיות נחשב דיחוי בגוף הקרבן, וא"כ לכאורה כוונת הרא"ש היא להיכא ששב קודם ההפרשה, ומכל מקום פסל מקרא דמעם הארץ.

יג) בענין הוראת ב"ד בפר העלם דבר.

עיינן בהגהות מצפה איתן בסוף המסכתא שכתב שאם הורו ב"ד לחומרא, ונתגלגלה מאותה הוראה דבר של קולא, ועשו הקהל את הקולא, אין כאן חיוב של פר העלם דבר. והנה לכאורה כן מוכח מהדין של הלכה וקלקלה חייבת דחזינן שאפילו מהיתר (התירוה להנשא) להיתר (קלקלה) לא מחזקינן, וא"כ מכל שכן מאיסור להיתר.

מיהו אי משום הא לחוד הי' שייך לחלק ולומר דהיינו דוקא בהציוור של התירוה להנשא משום שהציוור של "קלקלה" הרי הוא בגדר מעשה אחר לגמרי שלא דנו עליו ב"ד, אבל היכא שנתגלגלה קולא מאותו פסק דין שפסקו ב"ד ודנו עליו, וכמו בהציוור של המצפה איתן, אולי שפיר יש כאן חיוב פר.

יד) הורו לה ב"ד להנשא.

כתבו תוס' בד"ה הורו לה ב"ד להנשא וז"ל, הא ב"ד אינו סנה"ג שהרי (כל) ב"ד יכולים להתירה לינשא, ומכל מקום הני נמי אית להו האי דינא שאם עשתה כמו שהורו היתה פטורה כיון שתולה בב"ד עכ"ל. הרי דס"ל לתוס' שגם יחיד התולה בסתם ב"ד פטור ולא רק כשהוא תולה בב"ד הגדול. ולכאורה יש לתמוה דהא לעיל בד"ה הורו ב"ד וכו' כתבו שהמשנה איירי דוקא בב"ד הגדול.

וי"ל שלא היתה כוונתם לעיל לומר שהדין של תולה בב"ד פטור איירי דוקא בב"ד הגדול, דזה אינו וכמו שכתבו הם עצמם כאן, רק שאע"פ שגם התולה בסתם

ב"ד פטור, אבל מכל מקום אכתי ס"ל לתוס' שהמשנה איירי בב"ד הגדול דוקא, והיינו משום שמהא דתנן והלך היחיד ועשה על פיהם פטור משמע שדוקא יחיד פטור, אבל רוב קהל בכהאי גוונא יהיו חייבים, ובעל כרחך הכוונה היא שיהי' חיוב פר העלם (אבל מחטאות יחידים בודאי שגם הם יהיו פטורים), וא"כ בעל כרחך צ"ל דאיירי המשנה בב"ד הגדול, דהא אילו בסתם ב"ד, הרי גם אם רבים יעשו על פיהם לא יהי' שום חיוב קרבן, וא"כ אע"פ שבודאי הדין של יחיד התולה בב"ד פטור נאמר גם בסתם ב"ד, אבל מכל מקום מהדיוק הנ"ל מוכח שהמשנה איירי למעשה בב"ד הגדול דוקא.

שוב ראיתי במרומי שדה שהקשה ג"כ שמכיון שכתבו תוס' שגם יחיד התולה בסתם ב"ד פטור (ודלא כהחלקת מחוקק באבן העזר סי' י"ז סקע"ח), א"כ למה העמידו את המשנה בב"ד הגדול דוקא. וכתב שכוונת תוס' היא לומר שכלל המסכתא איירי בב"ד הגדול, דהיינו הדינים של פר העלם דבר של ציבור, אבל אין כוונתם לומר שגם המשנה הראשונה של יחיד התולה בב"ד איירי בב"ד הגדול. מיהו לפי מה שכתבנו לעולם כוונת תוס' היא גם להמשנה הראשונה וכמו שביארנו (ובאמת כן נראה מרהיטת דבריהם להלן בד"ה בין שעשו שהם מעמידים שם את משנתינו בב"ד הגדול).

גם יש ליישב על פי מה שכתוב בשו"ת נודע ביהודה תניינא בחלק יו"ד סי' צ"ו בהגהה מבין המחבר שתוס' סוברים שהתירוה להינשא מיקרי תמיד על פי ב"ד הגדול משום שתחילת התקנה היתה ע"י

ב"ד הגדול, והני שליחותייהו דקמאי עבדי (ועי' בחזו"א בחלק אה"ע בסי' כ"ז סק"ח שכנראה לא הבין כן את כוונת תוס'), וא"כ לפי זה יוצא שלעולם ס"ל לתוס' שגם בשביל הפטור של יחיד התולה בב"ד בעינן ב"ד הגדול וכפשטות דבריהם בהדיבור הקודם שהבאנו.

דף ב' ע"ב

(טו) או שידע אחד מהם שטעו.

עיי' בגמרא דמבואר שטעה במצוה לשמוע דברי חכמים. ועיי' ברמב"ם בפ"ג מהל' שגגות ה"ה שצייר ענין זה באופן שידע אחד מן הקהל שטעו, וצ"ע למה לא צייר באופן שידע אחד מהדיינים. ועוד קשה דלעיל שם בה"א כתב באמת דין זה גופא בנוגע לאחד מן הדיינים, דהיינו שאם ידע אחד מן הדיינים שטעו אין הוא נחשב תולה בב"ד, וא"כ צ"ע תרתי למה לי. ועיי' בהורה גבר.

(טז) בענין תולה בבית דין ומבעט בהוראה.

א. דרכו של הרא"ש.

עיי' בהמשנה דתנן וידע אחד מהן שטעו או תלמיד הראוי להוראה וכו', ובגמ' הקשו תרתי למה לי, ואמר רבא איצטריך סד"א הני מילי גמיר וסביר אבל גמיר ולא סביר לא וכו'. ועיי' ברא"ש בריש מכילתין שכתב וז"ל, הורו ב"ד וידע שטעו או תלמיד שהוא ראוי להוראה הרי זה חייב מפני שלא תלה בב"ד, לא זו אף זו קתני, לא מיבעיא

ידע אחד מסנהדרין גופייהו דטעו דחייב דלא נגמרה הוראה בהסכמת כולם, אלא אפילו אחד מתלמידים הדנים לפנייהם בקרקע וראוי להוראה חייב, ולא מיבעיא ראוי להוראה, אלא אפילו גמיר ולא סביר ונראה לו לפי מה שלמד שטעו ב"ד, חייב, דכל שאין דעתו מסכמת לדעת ב"ד תולה בדעת עצמו (הוא) דתנן במתניתין לקמן שוגגין ועשו מזידין פטורין, אלמא דכיון דנראה לציבור שטעו לא הוי הוראה, הכי נמי יחידי, ואמרינן נמי זה הכלל התולה בעצמו חייב לאתויי מבעט בהוראה, אע"פ שעתה הוא מסכים עם ב"ד מיקרי תולה בעצמו, ולא כל שכן כל אדם שאין דעתו מסכמת עם ב"ד עכ"ל. הרי שכתב הרא"ש שהטעם למה אם ידע אחד מהם שטעו הרי הוא חייב הרי זה משום שלא נגמרה ההוראה בכל הב"ד, וגם בשביל הפטור של יחיד התולה בב"ד בעינן שיוורו כולם כמו לענין החיוב של פר לקמן בדף ג' ע"ב.

מיהו דברי הרא"ש תמוהין הן מאד, דהא מהסוגיא כאן מוכח שהטעם למה אם ידע אחד מהם שטעו הרי הוא חייב הרי זה משום שהוא נקרא תולה בעצמו, דהא אם הוא משום שלא הורו כולם איך פרכינן תרתי למה לי, הא שפיר צריכים את הציוור של תלמיד כיון שאינו חלק מהסנהדרין וכדברי הרא"ש.

וגם מהתירוץ של הגמרא מוכח כן, דהא מתרצינן דסד"א דהני מילי בגמיר וסביר אבל גמיר ולא סביר לא, והרי החילוק הזה לא שייך אלא לפי הטעם של תולה בעצמו. והנה על שתי הקושיות האלו יש לתרץ ולומר דס"ל להרא"ש שהקושיא של תרתי למה לי אינה על הבבא של ידע אחד מהם

שטעו, אלא הקושיא היא על מאי דתנן גם המלה "תלמיד" וגם שהוא "ראוי להוראה", ועיין בבאר שבע שדן בענין אם אפשר לפרש כן ודחהו. מיהו באמת גם לפי זה קשה כי בגמ' מבואר שהבבא של תלמיד הראוי להוראה באה להוסיף את הציור של גמיר ולא סביר, ואילו לפי הרא"ש יוצא דבעינן ל' לגמיר וסביר, ואילו גמיר ולא סביר ילפינן מהמשנה בדף ג' ע"ב של שוגגין ועשו מזידין וכן ממבעט בהוראה וכמו שכתב שם. ועיין עוד באות ו' במה שהקשינו על הרא"ש מלקמן בדף ג' ע"ב. והנה לפי הרא"ש יש להקשות למה צריכים את הבבא של תלמיד הראוי להוראה, תיסגי בהבבא של זה הכלל דאיירי במבעט בהוראה, כי מזה אפשר לדעת גם גמיר ולא סביר וגם גמיר וסביר בק"ו. מיהו זה אינו, דאי לא תנא אלא הבבא של זה הכלל לא הוי אמרינן שזה הכלל אתי לאתויי מבעט בהוראה אלא הוה אמרינן שאתי לאתויי גמיר וסביר, ולא הוי ידעינן גמיר ולא סביר, וגם לא מבעט בהוראה, ולכן בעינן את הבבא של תלמיד הראוי להוראה כדי לגלות שהבבא של זה הכלל וכו' אתי לאתויי מבעט בהוראה, ובא זה ולימד על זה. מיהו אכתי קשה לפי הרא"ש, דמנא לן באמת דאתי זה הכלל לרבות מבעט בהוראה, אולי הרי הוא בא לרבות רק גמיר ולא סביר.

והנה עצם הק"ו של הרא"ש דיליף גמיר ולא סביר ממבעט בהוראה צריך ביאור. ונראה פשוט שכוונתו היא כך, דס"ל להרא"ש שמבעט בהוראה איירי באופן שבהוראה זו הרי הוא סומך באמת על הוראת הב"ד ולא בגלל שיש לו עצמו

ידיעה שהדבר מותר (ולקמן נאריך באם זוהי גם שיטת שאר הראשונים בביאור הך ציור של מבעט בהוראה), רק דמכיון שבעלמא הרי הוא מבעט, א"כ אמרינן שבתוך תוכו הטעם שהוא נכנע כאן להוראה אינו משום שהוא מאמין לב"ד שהדבר מותר, אלא הרי זה משום שהוא בעצמו ניחא ל' לעשות כמו ההוראה, ולכן אינו נפטר משום תולה בב"ד, והיינו משום שבשביל הפטור של תולה בב"ד הרי אנו צריכים שיעשה כהוראתם רק בגלל שהוא מאמין לב"ד, ולפי זה שפיר דן הרא"ש ק"ו ממבעט בהוראה לגמיר ולא סביר, והיינו משום שגם בהציור של גמיר ולא סביר, אע"פ שהוא עושה כהוראת הב"ד, אבל מכל מקום אין זה בגלל נכונותה של ההוראה בעיניו, אלא אדרבה אי משום הא לחוד הרי לא ה' שומע להם כלל, דהא ידע שטעו, אלא מה שגורם לו לשמוע הרי הוא דבר צדדי דהיינו מה שדומה לו שמצוה לשמוע דברי חכמים אע"פ שהוא יודע שטעו, וא"כ שפיר דן הרא"ש שאם היכא שהוא מאמין להם שהורו כדן אין הוא מתחבר להוראתם כי יש גורם צדדי שדוחק אותו להכנע להוראתם, א"כ כל שכן שאינו מתחבר להוראתם היכא שההוראה היא טעות בעיניו רק שהוא סובר שמצוה לשמוע דברי חכמים.

ולפי זה לכאורה י"ל שגם בהציור שאינו לא גמיר ולא סביר ודומה לו דטעו, גם בכהאי גוונא הרי הוא נחשב תולה בעצמו, והא דנקטו ציור של גמיר ולא סביר הרי זה משום שדיברו בהווה, דהא בציור שאינו לא גמיר ולא סביר מסתמא לא יחשוב שטעו, וכן יש לפרש גם בלשונו של ר"ח

שכתב וז"ל, דאי לא גמיר ולא סביר מנא ידע וכו' עכ"ל, עיי"ש.

מיהו מלשון הרא"ש לא משמע כהביאור הנ"ל שכתבנו בהציוור של מבעט בהוראה, אלא משמע שהוא עצמו מסכים להפסק שלהם מחמת הידיעה העצמית שלו, והרי הוא עושה בגלל הידיעה שלו עצמו, ולא משום שהוא נכנע להוראתם, דזהו משמעות לשונו שכתב "שעתה הוא מסכים עם ב"ד". ולהלן בסק"ב נביא שכן מפרש הרמב"ם את הציוור של מבעט בהוראה, ומעתה לפ"ז אין ק"ו, דהא בהציוור של תלמיד הרי הוא שפיר נכנע להוראתם משום שהוא סובר שגם בכה"ג מצוה לשמוע דברי חכמים, וא"כ אולי בכה"ג הרי הוא שפיר פטור. ובדוחק י"ל שכוונת הרא"ש במש"כ שהוא מסכים עם ב"ד אינה שהוא מסכים לדעתם כלומר שהוא סובר שהם צודקים אלא כוונתו היא שהוא מסכים לעשות כמותם.

ב. דרכו של הרמב"ם.

ברם מדברי הרמב"ם נראה שיש לו שיטה אחרת בכל זה, דעיין בפיי"ג מהל' שגגות ה"ה שכתב להדיא שעם הארץ, דהיינו מי שאינו לא גמיר ולא סביר, חשיב שפיר בגדר תולה בב"ד, אע"פ שדומה לו שטעו, והיינו משום שאין ידיעתו ידיעה. ולכאורה דבריו צריכים ביאור, דהא מכל מקום הרי אינו תולה בהב"ד. ונראה דס"ל להרמב"ם שבעצם גם מה שהוא עושה כהוראתם משום שדומה לו שמצוה לשמוע דברי חכמים הרי זה הי' צריך להיות מספיק בכדי להחשיבו תולה בב"ד, ואע"פ שאינו עושה כן משום הסמכות בעיניו של הכרעת הב"ד, אבל מכל מקום מספיק בזה שהוא

עושה כן בגלל הכח של ב"ד כדי להחשב תולה בב"ד, והיינו משום דס"ל להרמב"ם שתולה בב"ד פירושו הוא שהוא עושה כן בגלל הב"ד, ואפילו אם הוא משום שהוא חושב שמצוה לשמוע דברי חכמים, וא"כ לפי זה יוצא שהיכא שידע שטעו, שפיר יש כאן מעשה של תולה בב"ד, רק שמכל מקום נתחדש בזה שמכיון שהוא יודע שטעו, א"כ עצם העובדא שקיימת אצלו ידיעת האיסור הרי זה מפקיע את הפטור של תולה בב"ד, ולפי זה שפיר יוצא שבעם הארץ, מכיון שלא מיקרי שיש אצלו ידיעת האיסור, דהא אין לו על מה לסמוך ואין ידיעתו ידיעה, שוב נשאר שהרי הוא נחשב בגדר תולה בב"ד מצד זה שהוא סובר שמצוה לשמוע דברי חכמים וכהנ"ל.

והנה דברינו אלו בדעת הרמב"ם הם בניגוד למה שכתבנו לעיל בדעת הרא"ש שתולה בב"ד הרי זה רק כשהוא עושה כן משום נכונותה של הוראת ב"ד בעיניו, והיכא שהוא עושה כן משום שמצוה לשמוע דברי חכמים אין זה נקרא שיש כאן מעשה של תלי' בב"ד.

והנה לפי דברינו הנ"ל בדעת הרמב"ם שוב אין מקום להק"ו של הרא"ש, דהא לפי הנ"ל י"ל שנהי שמבעט בהוראה חייב, אבל מכל מקום הרי זה רק משום שלא נחשב כלל שהוא עושה בגלל הב"ד, אלא בגלל רצון עצמו לעשות במקרה זה כהוראת הב"ד, אבל היכא שהוא טועה במצוה לשמוע דברי חכמים, אשר בכהאי גוונא יש כאן באמת מעשה של תלי' בב"ד, א"כ אולי הרי הוא באמת פטור, ואי משום שידעת האיסור מפקעת את הפטור הזה,

הלא דבר זה אי אפשר ללמוד בק"ו ממבעט בהוראה.

מיהו לכאורה יש להקשות על דברינו הנ"ל בדעת הרמב"ם, דממה נפשך, אם מיקרי שהוא תולה בכ"ד גם בציור שהוא טועה במצוה לשמוע דברי חכמים א"כ מנא לן שנאמר באמת דין נוסף שידיעת האיסור מפקעת אותו מהפטור של תולה בכ"ד. ועוד דאולי יש לפרש את דברי הרמב"ם בנוגע להעם הארץ עצמו, והיינו שכוונתו היא לומר שהעם הארץ עצמו אינו סומך בוודאות על דעתו.

ברם באמת יש עוד טעם למה אי אפשר לומר את הק"ו של הרא"ש לפי הרמב"ם, והיינו משום שמדברי הרמב"ם בפ"ג שם בסוף ה"ה מבואר שהוא מפרש שמבעט בהוראה איירי באופן שבהוראה זו גופא הטעם שהוא עושה כדבריהם אין זה משום שהוא סומך עליהם אלא משום שכן יצא לו ג"כ לפי דעתו (עיין שם בכ"מ שביאר כן את דבריו, מיהו צ"ע, דא"כ פשיטא שאינו בגדר תולה בכ"ד ולמה לן בבא דזה הכלל וכו' כדי לרבות כהאי גוונא), וא"כ לפי זה פשיטא שאי אפשר ללמוד מיני גמיר ולא סביר, דהא התם בגמיר ולא סביר אע"פ שידע שטעו, אבל מכל מקום הרי הוא סובר לכל הפחות שמצוה לשמוע דברי חכמים, באופן שהוא בגדר אדם שעושה כן בגלל הב"ד, וא"כ לעולם אימא דסגי בזה בכדי להחשב תולה בכ"ד. ועיין עוד בלשון הר"ב ובתפארת ישראל.

ג. דברי המאירי.

ועיין עוד במאירי בריש ע"ב שפירש פירוש שלישי במבעט בהוראה, והיינו

שמבעט בהוראה איירי באופן שבעלמא הרי הוא מבעט וכאן לא ידעינן אם אכל משום שהוא תולה בכ"ד או משום שהוא תולה בעצמו משום שהוא סובר שזה מותר, וקא משמע לן שכיון שבעלמא הרי הוא מבעט בהוראה א"כ משום כך נקטינן שבודאי לא היתה בדעתו לתלות בכ"ד, ומשמע מדברי המאירי שאם הי' אומר להדיא שתלה בכ"ד, אז הי' פטור מקרבן, ועל כל פנים גם לפי פירושו של המאירי לא שייך הק"ו של הרא"ש, דהא במבעט בהוראה הרי תלינן שהוא עושה כן על דעת עצמו ממש, מה שאין כן בידע שטעו הרי הוא סובר שמצוה לשמוע דברי חכמים, וא"כ אולי סגי בזה כדי להחשב תולה בכ"ד.

ד. דברי רש"י.

ועל כל פנים מדברי רש"י משמע כמו הפירוש שפירשנו לפי הרא"ש, שהרי כתב בתחילת ד"ה לאיתויי וכו' שעשה על פיהם עיי"ש (ומה שכתב בסוף דבריו שהוא על פי עצמו, כוונתו היא לומר שהוא נחשב כעושה על פי עצמו, משום דאמרינן דהא גופא שהוא נכנע לההוראה אין זה משום החשיבות שיש לההוראה בעיניו, אלא הרי זה משום שהוא בעצמו ניחא לי' להכנע עכשיו לההוראה וכהנ"ל).

דף ג' ע"א

יז) שבת שעשה בהוראת בית דינו.

הנה מלשון זה משמע שאינם מביאים פר אלא על פי הוראת בית דינם לחוד,

שכתב הכסף משנה שם (ועיין בלחם משנה). ועיין לקמן בדף ה' ע"ב דמשמע מתוך הסוגיא שם כהרא"ש וכמו שכתב הקרן אורה בדף ד' ע"ב, ועיין עוד בזה ברש"ש בדף ה' ע"ב בד"ה אבל.

(ט) אמר רב אסי ובהוראה הלך אחר רוב יושבי ארץ ישראל וכו'.

לכאורה נראה שגם בימי בית שני הי' הדבר תלוי בהגבול של בית ראשון וכמו שכתב הרדב"ז בפ"ד מהל' סנהדרין ה"ו בשם הכפתור ופרח שרק לענין תרומות ומעשרות אמרינן שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא לעתיד לבוא, אבל שאר כל הדינים שבתורה תלויים בהגבולים של בית ראשון עיי"ש. מיהו עיין בגיטין דף ב' ע"א בתוס' ד"ה ואשקלון וכו' במה שהוכיחו מר"א מנשק כיפי דעכו דמבואר דפליגי על הכפתור ופרח. וראיתי במנחת חינוך שכתב בפשטות שבבית שני הי' הדין של רוב יושבי ארץ ישראל תלוי בהגבולים של בית שני.

ובאמת לשון הרדב"ז שם היא "לענין תרומות ומעשרות וקצת דברים", ויש לצדד בכוונתו בזה.

(כ) בענין הנ"ל.

עיין במנחת חינוך שכתב שרק מנין האנשים לחוד תלוי ביושבי ארץ ישראל, אבל מנין שבטים אינו תלוי ביושבי ארץ ישראל, אלא לעולם בעינין ז' שבטים, ואם ליכא ז' שבטים אין מביאין פר. ועיין בלשון הר"ב על משנה א' שכתב וז"ל, רוב

אבל לא על פי ההוראה של בית דינו של שבט אחר. ונראה פשוט דהיינו משום שעשיית הקהל צריכה להיות דוקא על פי הב"ד שממונה עליהם. מיהו צ"ע, דהא מכיון שממנים בתי דינים לכל עיר ועיר כדאייתא בסנהדרין דף ט"ז ע"ב, א"כ נמצא דליכא בית דין שהוא ממונה על כל השבט, ואילו הבית דין של עיר אחת אינו ממונה על העיר השני, וגם אי אפשר לומר שכל ההוראות והבתי דינים מצטרפים, דהא יתכן שדבר זה הרי הוא שאילה בהגמרא לקמן בסמוך (ע' בזה לקמן באות ל"א).

ברם כבר עמד על זה הרמב"ן בריש פרשת שופטים, וכתב שבאמת הי' קיים בית דין מיוחד לכל שבט ושבט הממונה על השבט כולו, דוגמת מה שב"ד הגדול הי' ממונה על כל ישראל, וכתב שם שבהך ב"ד איירי רבי יהודה כאן.

(יח) חטאו ששה שבטים והן רובו של קהל או שבעה אע"פ שאינן רובו של קהל.

עיין ברא"ש שכתב בשם הירושלמי שששה שבטים דוקא קאמר, אבל אם היו מיעוט במספר שבטים, לא מהני מה שיש רוב במספר אנשים, וכן הא דאמרינן חטאו שבעה שבטים אע"פ שאינם רובו של קהל, הכוונה היא שהם מחצה על מחצה, אבל אם היו רק מיעוט קהל לא מייתנין פר. ברם עיין ברמב"ם בפ"ב מהל' שגגות ה"א שכתב ז' שבטים אע"פ שהן מיעוט קהל או רוב קהל אפילו אם הם רק שבט אחד, וכוונתו היא לדברי ר"ש בן אלעזר וכמו

יושבי ארץ ישראל או רוב השבטים עכ"ל, והתפארת ישראל באות ג' כתב וז"ל, או שעשו רוב השבטים היושבים בארץ ישראל עכ"ל.

כא) מרובין ונתמעטו.

פירש"י דאירי באופן שמתו מקצת. ויש לעיין אם הוא הדין באופן שיצאו מקצת לחוץ לארץ, או האם רק בשעת חטא בעינן שיהיו בארץ ישראל.

כב) מרובין ונתמעטו.

פירש"י וז"ל, שהורו ב"ד ועשו רוב הקהל על פיהם דנתחייבו להביא פר ולא הספיקו להביא פר עד שנתמעטו שמתו מקצתן היינו פלוגתא דרבי שמעון ורבנן (באם צריכים שהתנאים יהיו קיימים גם בשעת ידיעה) עכ"ל.

הנה עיין לקמן בדף ו' ע"א דאמרינן שבחטאת ציבור אין נוהג הדין של חטאת שמתו בעלי' למיתה אזלא וכמו שהוכיחו שם מזה שהקריבו בבית שני פרים על עבודה זרה שעבדו בימי צדקיהו אע"פ שכבר מתו מהם. מיהו עיין שם בהמשך הסוגיא שמבואר דבעינן מיהא שחלק מהציבור יהי' חי. ושוב פרכינן דא"כ דלמא מועטים היו הנך שנשתיירו מבית ראשון, ופירש"י דלמא מועטים דציבור דבית שני הוו והוי חטאת שמתו בעלי' ולא קרבה וכו' עכ"ל, ומתריצין שבאמת גם בבית שני היו אלו שנשארו בגדר רוב. והנה מדברי רש"י הנ"ל חזינן דס"ל שכדי שלא תהי' חטאת שמתו בעלי' בעינן שהנשארים יהיו רוב של הציבור של עכשיו, ולא בעינן

שיהיו רוב של שעת העבירה.

ועיין שם ברא"ש שהביא את דברי רש"י שקושיית הגמ' היא שתהי' בגדר חטאת שמתו בעלי' כיון שמתו רוב, אבל לא הביא את מה שכתוב לפנינו ברש"י שהקושיא היא שאולי הנשארים היו רק מיעוט של אנשי בית שני, ומבואר מדברי הרמ"ה שהביא שם שהבין שהקושיא היא שאולי היו מיעוט של אנשי בית ראשון, וס"ל להרמ"ה שהדין של חטאת שמתו בעלי' תלוי באם הם רוב של אנשי שעת החטא (אלא שגם על זה הקשה הרמ"ה שם מאי שנא אם מתו רק מיעוט והנשארים הם רוב או אם מתו רוב), ולכן הקשה הרמ"ה שמה הוא התירוץ של הגמ' שרואים מהפסוק שהביאו שם שהיו רוב של אנשי בית שני, הלא אנחנו צריכים שיהיו רוב של אנשי בית ראשון. והרמ"ה עצמו כתב ביאור אחר בקושיית הגמ' וכמו שנביא להלן. ברם הא מיהא חזינן מדברי רש"י דס"ל שכל היכא שהם רוב מהקהל שנמצא עכשיו אין זה נקרא חטאת שמתו בעלי' אע"פ שכבר אינם רוב של הקהל של שעת החטא.

ומעתה יש לחקור למה במרובין ונתמעטו מיבעיא לן רק מצד הדין של רוב קהל שנאמר בפר העלם דבר ואין כאן הפסול של חטאת שמתו בעלי'. והנה אם נאמר שכל הציבור כולם של שעת חטא מתכפרים בהפר, ולא רק אלו שחטאו, אלא גם אלו שלא חטאו, א"כ ממה נפשך, אם נאמר כרש"י שצריכים שהנשארים יהיו רוב ציבור של עכשיו, א"כ אצלינו הרי הם כל הציבור (או כמעט כל הציבור) של עכשיו,

ומספקינן אם בעינן שישארו עכשיו רוב של מנין הציבור של שעת החטא כדי לקיים אץ התנאי של רוב קהל.

מיהו מרש"י לא משמע כהדרך השני, דהא כתב שמתו מהחוטאים, ומשמע שיתר הציבור של שעת חטא עדיין קיימים.

ועכ"פ לפי הדרך הזה האחרון אתי שפיר למה לא נקט רש"י ציור של נתמעטו על ידי שנתרבה שאר הציבור, והיינו משום שבכהאי גוונא לא חסר כלום, כי לא מתו בעלי' והרי הם עדיין רוב של הציבור של שעת החטא.

והנה עיין ברמ"ה שם שחלק על רש"י ופי' שאפילו אם מתו רוב הציבור לא הוי חטאת שמתו בעלי', ואפילו אם לא היו הנשארים רוב מהציבור של עכשיו, רק שכוונת הגמ' שם היא להקשות מהסוגיא שלנו כאן, והיינו שיהיו פטורים משום הדין של מרובין ונתמעטו למאן דפטר, משום דסלקא דעתך שהיו מיעוט מהציבור של בית שני, ועל זה תירצו שהיו באמת רוב מהציבור של בית שני. ומדברי הרמ"ה חזינן דס"ל דבעינן בשביל הדין של רוב קהל שיהיו רוב מהקהל של עכשיו, וסגי בזה אפילו אם הם עכשיו רק מיעוט מהקהל של שעת החטא, דהא הרמ"ה עצמו בקושייתו על רש"י נחית למימר שיתכן שהנשארים היו רק מיעוט מהקהל של בית ראשון. וגם חזינן מדברי הרמ"ה שמכניסין לתוך החשבון של הציבור גם אלו שלא היו קיימים בכלל בשעת החטא.

כג) מועטים ונתרבו.

הנה בגמ' מסקינן שגם לפי רבי שמעון הרי הוא פטור בכהאי גוונא משום שצריכים

שהרי כולם מתכפרים עם הפר (ונקטתי בזה דאיירי שלא ניתוספו חדשים) (אבל בדף ו' שם הרי היו הרבה מאנשי בית שני שלא היו בבית ראשון), וכן אם נאמר שצריכים שהנשארים יהיו רוב מהציבור של שעת החטא (דלא כרש"י), הרי גם לפי זה ניחא, שהרי כולם ביחד הרי הם רוב של אלו שהיו קיימים בשעת החטא. מיהו הא ניחא רק אם נאמר שכל הקהל של שעת חטא מתכפרים בהפר, דהיינו אפילו אלו שלא חטאו, אבל אם נאמר שרק החוטאים מתכפרים, א"כ קשה על שיטת רש"י, דהא לפ"ז יוצא שרק הם הרי הם הבעלים של הקרבן, ואילו עכשיו בשעת ידיעה הרי הם רק מיעוט מהקהל של עכשיו, אשר בכהאי גוונא אכתי צריך להיות קיים הפסול של חטאת שמתו בעלי' לפי רש"י. ולכאורה צריכים לחדש מתוך כך בדעת רש"י דסגי גם אם הם רוב ממנין החוטאים, והיינו דהיכא שהנשארים הם או רוב מהציבור של עכשיו או רוב מאלו שחטאו אין כאן משום חטאת שמתו בעלי', וכאן אצלינו אע"פ שהם מיעוט מהציבור של עכשיו, אבל מכל מקום אכתי הרי הם רוב של החוטאים של שעת החטא, רק דמיבעיא לן אם בשעת ידיעה הרי הם צריכים להיות רוב הקהל של שעת ידיעה כדי לקיים את התנאי של רוב קהל, וצ"ע. ועיין עוד לקמן באות מ"ג בענין אם כל הציבור כולם מתכפרים או אם רק החוטאים מתכפרים.

גם י"ל שלעולם מתו גם מהציבור כנגד החוטאים באופן שהחוטאים הרי הם עדיין רוב מהציבור של עכשיו אשר משום כך אין כאן הפסול של חטאת שמתו בעלי', רק שהם מיעוט מהציבור של שעת החטא,

שגם שעת החטא תהי' בחיוב, ולא סגי בשעת ידיעה לחוד. ועיין ברש"י שביאר שהסוגיא כאן אתי כמו המאן דאמר שסובר שיחיד התולה בב"ד הרי הוא פטור עיי"ש בטעמו.

ואולי י"ל עוד, שלפי המ"ד שסובר שיחיד התולה בב"ד הרי הוא חייב, הרי זה נחשב באמת בשעת החטא ושעת הידיעה היו שוים בחיוב אחד, והיינו משום שי"ל שמאי דאמרינן בגמ' דלא סגי לפי רבי שמעון בשעת ידיעה לחוד אלא צריכים שגם שעת החטא תהי' בחיוב, אין הכוונה שצריכים שיהיו חייבים בשעת החטא באותו קרבן ממש של שעת ידיעה, אלא פירושו הוא שצריכים שיהיו חייבים באותה מין כפרה, וא"כ י"ל שהכפרה שיחיד התולה בב"ד מתכפר בהקרבן שלו הרי היא אותו מין כפרה וריצוי ממש שהוא מתכפר בפר העלם דבר, ומשום הכי למאן דמחייב את היחיד התולה בב"ד הרי זה שפיר נקרא שיש כאן גם שעת חטא בחיוב (ועיין עוד לעיל באות ח' שהארכנו באם הציבור הם המתכפרים או האם ב"ד הם המתכפרים בפר העלם דבר), מה שאין כן בהדיוט ונעשה נשיא הרי יש כאן גם חילוקי כפרות.

כד) בענין מרובין ונתמעטו, ומועטין ונתרבו.

הנה בסוגיית הגמ' כאן איבעיא לן מה הדין היכא שנשתנו בין שעת החטא לבין שעת ידיעה. ברם לכאורה יש לחקור בשעת החטא גופה וכגון שעשו אלף אנשים במשך שבוע אחד ובתחילת השבוע היו אותם אלף עולים לרוב הציבור ובסוף השבוע היו

עולים רק למיעוט הציבור, וכן איפכא, האם מודדין כשעת תחילת החטא או כשעת גמר החטא או האם בעינן שבשני הזמנים יהיו בגדר רוב ציבור. ויש לצדד דאולי מודדין כשעת ההוראה, וצ"ע.

כה) בענין שתי ידיעות.

בסוגיית הגמרא אמרינן איבעיא להו הורו ב"ד שחלב מותר ועשו מיעוט הקהל וחזרו ב"ד בהן והורו ועשו מיעוט אחר מהו, כיון דשתי ידיעות נינהו לא מיצטרפי או דלמא כיון דאידי ואידי חלב נינהו מצטרף וכו'. והנה הגמ' דנה כאן אם שתי ידיעות מצטרפות, אבל חוץ מזה יש לדון אם נתקיים התנאי של כולן בשגגה אחת שנזכר לעיל בדף ב' סוף ע"א. ובנוגע לחלב וחלב י"ל שכיון שהתוכן של שתי ההוראות זהה הרי זה נקרא שגגה אחת, ובנוגע לקיבה ודקין י"ל כי בשניהם עוברים על אותו פסוק דהיינו הפסוק של כל חלב לא תאכלו (אע"פ שנחשבים ב' שמות כיון שהם למדים מתרי קראי), ולענין חלב ודם כבר כתבו תוס' דכיון שעשו על פי ב"ד הרי זה נקרא שגגה אחת (ובאמת דבר זה מתרץ גם קיבה ודקין, וחלב וחלב).

והנה צ"ע דבשלמא לפי הצד שהזכרנו לעיל באות י' שהדין של שגגה אחת פירושו הוא שצריכים שכולם ישגגו באותו מין שגגה, א"כ לפי זה י"ל שהציורים של הגמ' כאן חשיבי שפיר מין אחד של שגגה בגלל הסברות שהזכרנו, אבל לפי מה שצדדנו שם שצריכים שכולם יהיו שוגגים במעשה שגגה אחד ממש א"כ לכאורה בחלב ודם, וכן בקיבה ודקין, אי אפשר לומר כן.

(כו) בענין אם שני מיעוטים מצטרפין, וכן מיעוט בחלב שע"ג הקיבה ומיעוט בחלב שע"ג הדקין, וכן מיעוט בחלב ומיעוט בדם.

א. גירסא דידן דגריס כיון דשתי ידיעות נינהו לא מצטרף.

עיינן בסוגיית הגמרא דאיבעיא לן הורו ב"ד שחלב מותר ועשו מיעוט קהל וחזרו ב"ד בהן והורו ועשו מיעוט אחר מהו, כיון דשתי ידיעות נינהו לא מצטרפי וכו'. והנה יש לעיין בענין מהו החסרון בשתי ידיעות, די"ל באחת מג' דרכים, א', שנאמר דין מסוים בעצם ההלכות של הידיעה של פר העלם דבר שצריכים ידיעה אחת על כל הקהל, ומיבעיא לן אם מספיק בזה שיש ב' ידיעות על חלב, דכיון ששתייהן הן על חלב הרי הן מצטרפות יחד ונחשבות כאילו הן ידיעה אחת, או האם צריכים ידיעה אחת ממש, ב', שהוא משום שעל ידי שתי ידיעות אין הציבור מצטרף יחד להיות קהל, ג', דמיבעיא לן אם צריכים שכל האכילות של הקהל יהיו נחשבות ביחד מעשה איסור אחד של הציבור, ואין הפשט שהפר מכפר על אכילת כל יחיד ויחיד בנפרד, אלא הרי זה נחשב שיש כאן עבירה אחת מצד הציבור כולו, וא"כ לפ"ז ידיעה באמצע הרי היא כמו ידיעה אחרי חצי שיעור של העבירה עיינן ברמב"ם בפ"ו מהל' שגגות ה"ח, או האם אין צריכים שהכל יחשב מעשה עבירה אחד.

(והנה הצד השלישי הזה יצטרך לסבור כמו הצד השני שהזכרתי באות כ"ה בביאור התנאי של שגגה אחת, דהיינו שצריכים

שכולם יעשו אותה טעות, אלא שעכשיו בהצד השלישי הרי אנו מוסיפים שצריכים שיחשב גם מעשה עבירה אחד, אבל אם אין צריכים שכולם ישגגו ביחד באותה שגגה, אלא סגי באותו סוג של שגגה, אבל לעולם הרי זה נחשב שכל אחד שגג שגגה נפרדת שלו, א"כ אי אפשר להחשיב את הכל כמעשה עבירה אחד. ועכ"פ אפילו אם צריכים באמת שיהי' בגדר מעשה עבירה אחד ובחלב וחלב הרי זה נחשב ב' עבירות אבל אכתי י"ל שאין חסרון של העדר שגגה אחת אלא חשיב הכל שגגה אחת כיון שכולם טעו אותה טעות דהיינו שתלו בב"ד).

ועתה נבאר הא שהמשיכה הגמרא לחקור בדרך אם תמצוי לומר על קיבה ודקין וכן על חלב ודם. ולפי הצד הראשון הבעיא היא כך, דאפילו אם נאמר שלא בעינן ידיעה אחת ממש, אבל מכל מקום אכתי צריכים לכל הפחות מין ידיעה אחת על כל הקהל, ולא שני מינים של ידיעות, ומשום הכי מיבעיא לן אם האיסורים הנ"ל הרי הם ממין אחד או לא, ולפי זה קיימת האיבעיא גם אם נודע להם על החלב ועל הדם ביחד לבסוף, משום שגם בכהאי גוונא הרי י"ל שאין זה נקרא שיש כאן מין ידיעה אחת על רוב הקהל.

ולפי הצד השני מיבעיא לן דאם תמצוי לומר שחלב וחלב מצטרפין משום שכל הקהל מצטרף יחד גם על ידי ב' ידיעות שונות, אבל מכל מקום אכתי בעינן לכל הפחות מין ידיעה אחת, ורק ב' ידיעות ממין אחד יכולות לצרפם, ומשום הכי מיבעיא אם קיבה ודקין וחלב ודם מיקרי מין אחד, ולפי זה יתכן שאם נודע להם

על הכל לבסוף, אין כאן שום שאלה משום שאולי אם באו הידיעות ביחד, שפיר יש בכחן להצטרף, אע"פ שאינן חשובות מין אחד, משום שגם העובדא שבאו ביחד הרי הוא יכול לצרפם. מיהו ביותר נראה שגם ככהאי גוונא מיבעיא לן.

מיהו לפי הצד השלישי שהזכרנו צ"ע, דהא מאחר שנקטו שחלב וחלב מצטרפין, ולא חשיב כידיעה אחר חצי שיעור כי אין צריכים שיהי' נחשב בגדר מעשה עבירה אחד, אלא הרי זה נחשב כעבירות חלוקות שמצטרפות אהדדי, א"כ צ"ע מאי קא מיבעיא לן בקיבה ודקין וחלב ודם. וצ"ל דאיבעיא לן מצד שהם ב' מיני עבירות, דאולי אינם מצטרפים לחייב קרבן. ולפי הצד הזה פשיטא שקיימת השאלה גם אם נודע להם על הכל לבסוף.

והנה עיין בתוס' שכתבו דבעיא דחלב ודם איירי גם באופן שנודע להם על הכל בסוף, ותמה המרומי שדה דא"כ איך שייך ככהאי גוונא לדון בדרך אם תמצוי לומר מהבעיא הראשונה, הלא התם איבעיא לן באם שתי ידיעות מצטרפות, דהיינו אם ידיעה באמצע מפסקת, או לא, אבל מצד שני מינים של איסור לא מיבעיא לן כלל, ואילו לפי דברי תוס' יוצא שבחלב ודם איבעיא לן מצד היותם ב' מיני איסור, אבל מצד ב' ידיעות ליכא שום חסרון כלל מאחר שנודע להם לבסוף, וא"כ מה שייך לדון בזה בדרך אם תמצוי לומר, הלא אין שום קשר כלל בין האיבעיות. והוכיח מזה המרומי שדה שבעל כרחך צ"ל שגם בחלב ודם איבעיא לן רק באופן שנודע להם באמצע (וכדברי הלח"מ בשם הר"ם), ומיבעיא לן מצד הידיעות, דהיינו האם שתי

ידיעות מצטרפות היכא שאחת היא של חלב ואחת היא של דם, או האם הידיעה באמצע מפסקת, אבל מצד היותם ב' מיני איסור לא מיבעיא לן כלל, ולפי זה שפיר הוי בדרך אם תמצוי לומר משתי ידיעות של חלב שמצטרפות עכת"ד. מיהו לפי ב' דרכים הראשונים הנ"ל לא קשה מידי, דהא כתבנו שגם בנודע להם על הכל לבסוף יתכן שיש חסרון מצד היותן ב' ידיעות, וא"כ י"ל שלעולם ס"ל לתוס' דמיבעיא לן מצד היותן ב' ידיעות, רק שמכל מקום כתבו דאיבעיא לן גם בנודע להם לבסוף משום שגם אז קיים החסרון של שתי ידיעות.

מיהו צ"ע שהרי יש לדייק ממה שקבעו תוס' את דבריהם על חלב ודם, שעל קיבה ודקין לא מיבעיא לן באמת אלא א"כ נודע להם באמצע, אבל אם נודע להם לבסוף שפיר דמי, וכן מבואר להדיא בדברי תוס' שכתבו "אגב אחרניני" עיי"ש, ולכאורה הי' נראה שהביאור בזה הוא כך, דהתם בקיבה ודקין מיבעיא לן מצד שיש כאן ב' ידיעות, ומשום הכי לבסוף שפיר דמי, אבל בחלב ודם מיבעיא לן מצד היותם שני שמות של איסור. מיהו לפי דברינו הנ"ל בע"כ צ"ל שגם בחלב ודם האיבעיא הוא מצד הידיעות, ומכל מקום חזינן דמיבעיא לן גם על לבסוף, וא"כ למה לא רצו תוס' לומר כן גם בנוגע לקיבה ודקין. וצ"ל דמכל מקום בקיבה ודקין מכיון דהוי גם לבסוף וגם שני שמות הקרובים זה לזה, הרי זה עדיף טפי (וסברא זו הרי היא לפי הדרך השני שכתבנו, וכמו שביארנו שלפי הדרך הזה יתכן שיש עדיפות מסוימת מצד שבאו הידיעות לבסוף.

ב. גירסת הר"ח דגריס כיון דשתי הוריות נינהו לא מצטרפי.

והנה עיין בר"ח שפי' את האיבעיא באופן אחר לגמרי, והיינו שלעולם איירי בדאיכא רק ידיעה אחת לבסוף, רק שמכל מקום איבעיא לן בענין אם ב' הוראות מצטרפות וז"ל, איבעיא להו הורו ציבור (לכאורה צ"ל ב"ד) שחלב מותר ועשו מיעוט הקהל, פי' ופסקה ההוראה, שלא פשטה יותר, אבל לא נודע לב"ד, ותו הדרו והורו פעם שני' כי החלב מותר ועשו מיעוט אחר, והורו להו תרי מיעוטי רובה, מהו, כיון דשתי הוריות נינהו לא מצטרפי, וכל חד באנפי נפשה קיימא, וליכא פר, אלא כל חד מייתי חטאתו, או דלמא כיון דאידי ואידי חלב הוא מצטרף עכ"ל. הרי להדיא שכתב דאיירי באופן שהיתה רק ידיעה אחת בסוף ההוראות, רק שמכל מקום איבעיא לן באם ההוראות מצטרפות.

והנה עיין לקמן בסוף הסוגיא דאיבעיא להו הורו ב"ד שחלב מותר ועשו מיעוט הקהל ומת אותו ב"ד ועמד ב"ד אחר וחזרו והורו ועשו מיעוט אחר וכו', או דלמא בעינן ידיעה דההוא ב"ד וליכא, והנה לפי הר"ח דהאיבעיא בתחילת הסוגיא היתה בענין אם ההוראות מצטרפות, א"כ בעל כרחך צ"ל דההוא איבעיא דלקמן הרי היא בדרך אם תמצי לומר, דהיינו שאת"ל ששתי הוראות מצטרפות מי בעינן גם ידיעה דההוא ב"ד, וכן כתב הרא"ש בסוף העמוד, שהרי זה בדרך את"ל. ברם לפי הגירסא שלפנינו דאיבעיא להו השתא בעינן אם ב' ידיעות מצטרפות, א"כ יוצא שלא נאמר שום דין כלל דבעינן הוראה אחת,

ולפי זה אין אנו צריכים לומר שהאיבעיא דלקמן הרי היא בדרך את"ל, דהא התם שפיר איכא רק ידיעה אחת לבסוף ולא איכפת לן בזה שהן ב' הוראות חלוקות.

גם יש לפרש כוונת הרא"ש שם לפי גירסא דידן, והיינו משום שי"ל דס"ל כמו שפי' החזון איש שגם ההיא בעיא בתרא איירי באופן שנודע להב"ד הראשון, וקמיבעיא להו שאפילו את"ל שב' ידיעות מצטרפות אבל מכל מקום מיבעיא לן משום שאין כאן ב"ד שעשו רוב הקהל על פיהם, דיתכן שדבר זה מעכב משום שבכהאי גוונא שעשו מקצתן על פי ב"ד הראשון ומת אותו ב"ד הרי חסר ידיעת הבית דין הראשון על המיעוט הראשון, משום שידיעתן לא מהני לאחר שמתו, ואי אפשר לצרף את ידיעת הב"ד הראשון, בהדי ידיעת הב"ד האחרון, ומשום הכי מיבעיא לן שאולי בעינן בית דין שעשו רוב הקהל על פיהם, ועיין שם איך שיישב את לשון הגמ', וא"כ גם לפי זה יוצא שהאיבעיא היא בדרך את"ל, והיינו דאת"ל ששתי ידיעות מצטרפות אבל מכל מקום אולי הרי הן צריכות להיות מב"ד אחד שהוא קיים עכשיו.

כז) חלב ודם.

עיין בגמ' דאמרינן שאת"ל ששם חלב אחד הוא ומצטרף, מיעוט בחלב ומיעוט בדם מהו, הכא ודאי דתרי איסורי נינהו, וכיון דאין איסורן שוה לא מצטרף וכו'. כך היא הגירסא לפנינו וגירסת המהרש"א, וכן יוצא מדברי רש"י, ומשמע שהכל תלוי במה שאין איסורן שוה.

כח) או דלמא כיון דאיסורין שוה דקרבתן שוה מצטרף.

פירש"י וז"ל, או דלמא כיון דאילו אכלי ציבור האי חלב והאי דם שלא בהוראה בשגגת מעשה מייתי כל חד וחד אי בעי כשבה ואי בעי שעירה מייתי, דמצי אשווי קרבנם, השתא נמי כי עשו בהוראה מצטרפי עכ"ל. ולכאורה דבריו תמוהין, דאי משום שהם יכולים להשוות את קרבנותיהם, הלא גם בחלב וע"ז הרי אלו שעבדו עבודה זרה חייבים שעירה וגם אלו שאכלו חלב הרי הם יכולים להביא שעירה, וא"כ ביותר הי' לו להדגיש שבחלב ודם הרי הוא חייב אותו מין של חיוב דהיינו כשבה או שעירה, ואילו בעבודה זרה יש מין אחר של חיוב דהיינו דוקא שעירה.

כט) תד"ה והורו שעכו"ם מותר.

עיין בדבריהם שכתבו וז"ל, צ"ע מה יביאו כיון שאין קרבנותיהן שוים, אם יביאו קרבן עכו"ם וגם דחלב או לא עכ"ל. והנה לכאורה כיוונו תוס' לצדד שיביאו שניהם, דהיינו גם פר לחטאת בשביל חלב, וגם פר לעולה ושעיר לחטאת בשביל עכו"ם (והמאירי כשהזכיר פירוש זה כתב שיביאו רק את השעיר של ע"ז ולא את הפר של ע"ז), אשר לפי זה צ"ל דלא בעינן רוב ציבור אלא בכדי שיחול עליהם חובת קרבן ציבור, אבל לאחר שכבר חל, יכולים להתחלק, וכגון הכא שהמיעוט אוכלי חלב הם בפר והמיעוט עובדי עכו"ם הם בפר ושעיר וצ"ע (ועיין עוד בהורה גבר).
וכן צ"ע על מה שצידדו תוס' לומר

שיביאו רק קרבן אחד, דהא לפי זה יוצא שעל המקצת השני לא נקרב שום קרבן. אמנם י"ל דמה שכתבו תוס' או לא, אין כוונתם לומר שיביאו או פר או פר ושעיר, אלא כוונתם היא לומר שלא יביאו כלום, רק שמכל מקום הרי הם מצטרפין להיות פטורים מקרבן יחיד ואתי כמ"ד שיחיד התורה בב"ד חייב (וכן פירשו המרומי שדה והגר"ח בהל' שגגות, ועי' עוד במאירי שהזכיר פי' זה בשם גדולי המפרשים).

ועיין במאירי שהזכיר שיביאו רק פר כי ממה נפשך הרי הם חייבים בפר. ברם לכאורה תמוה טובא, דהא בחלב הפר הוא לחטאת, ואילו בעבודה זרה הפר הוא לעולה. ועיין עוד לקמן באות פ"ד.

ל) למ"ד ב"ד מייתי.

עיין לעיל באות ח' סק"ה.

לא) תד"ה אלא.

עיין בדבריהם שכתבו וז"ל, והא דנקט מת ב"ד ולא נקט הורו ב"ד אחר, דלא אפשר כי אם בסנהדרין הגדולה עכ"ל. הנה לכאורה הי' אפשר לתרץ את קושייתם ולומר דלא הי' שייך לאוקמי הך איבעיא באופן שלא מתו הב"ד הראשון, והיינו משום דממה נפשך אם גם הראשונים מודים להאחרונים א"כ גם הם נודעו, ובכהאי גוונא י"ל דס"ל להש"ס דשפיר מצטרפין הידיעות אע"פ שהן משני בתי דינים, ואם אינם מודים א"כ למה מהני ידיעת האחרונים לאלו שעשו על פי הב"ד הראשון, דהא על שגגה דידהו לא היתה שום ידיעה בכלל (ובאמת בכהאי גוונא הוי כשני בתי דינים שחולקים זה עם זה), ורק

דההוא ב"ד בעינן. ולפי זה יש לפרש בפשיטות דאיבעיא לן באם בעינן שיעשו רוב הקהל על פי ב"ד אחד, ועיין גם בר"ח שגרס כהך גירסא, אלא שהשוה פירושו לגירסא דידן וז"ל, פי' שיחזרו בהן ממנה עכ"ל, עיין שם.

לב) בענין דברי הגר"ח על פר העלם דבר.

עיין בחידושי הגר"ח על הרמב"ם שחקר בהא שציבור שעשו בהוראת ב"ד פטורים מקרבן יחיד, האם הוא משום החיוב להביא פר, או האם הוא דין לחודי' (וחקירתו היא רק לפי המ"ד שסובר שיחיד התולה בב"ד חייב, דהא לפי המ"ד שסובר שהוא פטור אי אפשר לומר שמה שציבור פטורים הרי זה תלוי בהדי החיוב של פר, דהא חזינן שגם יחיד פטור אע"פ שאין בו חיוב פר).

ועיין שם בתחילת דבריו שהביא ראי' שהוא משום החיוב של פר מהא דדרשינן לקמן בדף ה' ע"א דבעינן ונודעה החטאת ולא סגי בנודעו החוטאים, ופסק הרמב"ם דמכיון דליכא פר הרי הם חייבים להביא קרבנות יחיד, ואם איתא שהפטור של ציבור הוא דין לחודי' ואינו תלוי בהדי החיוב של פר, א"כ נהי דלא מייתנין התם פר משום שלא היתה ידיעה כהלכתה, אבל מכל מקום סוף סוף הרי הם ציבור שעשו בהוראת ב"ד וא"כ למה אין הם פטורים מקרבן יחיד, ובעל כרחך צ"ל שהטעם למה הם פטורים תמיד מקרבן יחיד הרי זה רק משום שיש להם החיוב של פר ומשום הכי כשאין חיוב של פר הרי הם שפיר חייבים בקרבן יחיד.

ושוב הקשה על זה ממאי דאמרינן בדף

במת י"ל דסגי בידיעת ב"ד האחרון גם בשביל הראשונים, כיון שהם עכשיו הסנהדרין הגדולה והרי הם עומדים במקום הב"ד הראשון, וגם אולי הי' הב"ד הראשון מודים להם (שוב ראיתי בחזו"א באות ח' שהעיר כעין זה). ועל כל פנים מדברי תוס' חזינן דלא כהנ"ל, אלא הרי הם סוברים שאם הי' שייך שיהיו ב' סנהדרין גדולה משמשין כאחד, אז שפיר הי' אפשר לשאול גם בלא מת, והיינו בצירור שנודע גם להב"ד הראשון, והי' אפשר לשאול אם ב' הידיעות מצטרפות או לא (אבל היכא שהם עומדים בדעתם בודאי לא מהני ידיעת הב"ד האחרון בשביל אלו שעשו על פי הב"ד הראשון), רק דמכיון שאי אפשר שיהיו קיימים ב' סנהדראות כאחת, לכן נקט הש"ס שמתו הב"ד הראשון.

והנה עיין שם בחזון איש שרצה לפרש שלעולם איירי באופן שנודע גם להב"ד הראשון, רק שמכל מקום שפיר מיבעיא לי' וז"ל, אלא מיבעיא לי' כיון שאין כאן ב"ד שעשו רוב הקהל על פיהם וכו', או דלמא ידיעה דההוא ב"ד שהורה בעינן, היינו שחסר כאן ידיעת הב"ד של המיעוט הראשון, דב"ד דהשתא אין ידיעתו מועלת אלא להמיעוט האחרון, אבל לא להמיעוט הראשון, והידיעה של ב"ד הראשון לא מהני שהרי ב"ד הראשון כבר מת עכ"ל. מיהו מדבריו משמע שאם היו עדיין בחיים והיתה לנו ידיעה דההוא ב"ד הראשון, אז בתורת ודאי היו ב' הידיעות מצטרפות, ומשום הכי בעינן בדוקא שמת אותו ב"ד, וזהו דלא כמו שנקטו תוס'.

ועל כל פנים עיין בספר באר שבע שהביא גירסא דגריס או דלמא הוראה

ג' ע"ב שאפילו אם אכל אדם אחד לאחר שכבר נתכפרו הציבור הרי הוא מצטרף עמהם ופטור מקרבן יחיד, והרי התם בודאי אין על אותו יחיד חיוב של פר, ומכל מקום חזינן שהוא פטור מקרבן יחיד, וא"כ חזינן שהפטור של הציבור הרי הוא דין נפרד ואינו משום החיוב להביא פר (ועי' בזה לעיל בהערה על אות א' סק"ד).

והסיק הגר"ח שבודאי כדי לפטור את היחיד מחטאת יחיד לא בעינן שיהי' נכלל בהחיוב של פר, אבל בכל זאת בעינן שיהי' מצורף עם הציבור בהעלם דבר שהוא בטיבו בן קרבן של פר העלם דבר של ציבור, ומשום הכי היכא שחטא לאחר שכבר נתכפרו הציבור עם הפר, אע"פ שבודאי אינו בכלל הכפרה והחיוב להביא פר אבל מכל מקום הרי הוא בכלל העלמה שהיא בת הבאת פר, ורק משום סיבה צדדית בעלמא אין הוא בכלל חיוב וכפרת פר, אבל מכל מקום מכיון שעצם ההעלמה הרי היא בת קרבן, הרי הוא שפיר מצטרף עמהם לענין שהוא פטור מקרבן יחיד, אבל היכא שנודעו החוטאים ולא נודעה החטאת הרי עצם ההעלמה מופקעת היא מחיוב פר, משום דליכא ידיעה כהלכתה, ומשום הכי לא שייך בכהאי גוונא למיפטר מקרבן יחיד. ועיי' שם שכתב עוד שהבעיא של מיעוט בחלב ומיעוט בעכו"ם איירי באמת רק לענין אם הם מצטרפים להיות פטורים מקרבן יחיד, אבל קרבן ציבור בלאו הכי לא מייתו וכמו שהקשו תוס' דמה יביאו, רק שלפי הצד שחלב וע"ז מצטרפין א"כ אע"פ שאינם מביאים פר הרי הם שפיר יכולים להצטרף לענין להיות פטורים מקרבן יחיד, והיינו משום שהטעם שאינם

מביאים פר אינו משום שעצם ההעלמה מופקעת היא מהחיוב של פר, אלא הרי זה משום סיבה צדדית בלבד, דהיינו משום שאין להם מה להביא וכמו שהקשו תוס', אבל מבחינת טיב ההעלמות והידיעות הרי הם שפיר בני קרבן ציבור, ומשום הכי שפיר שייך לפטור אותם בכהאי גוונא מקרבן יחיד וכהנ"ל.

והנה לכאורה יש להביא עוד רא"י מסוגיא דלעיל שמה שציבור נפטרים מקרבן יחיד אין זה דין בפני עצמו אלא הרי זה תלוי בהדי החיוב של פר, דעיי' לעיל בדף ב' ע"ב דסלקא אדעתן למימר שרק מיעוט קהל בשגגת מעשה הרי הם חייבים להביא קרבנות יחיד מאחר שב"ד אין מביאין עליהם פר בהוראה, אבל רוב קהל הרי הם פטורים מקרבנות יחיד בשגגת מעשה משום שב"ד מביאים עליהם פר בהוראה, ומפרשינן התם שהסברא לפטור בכהאי גוונא הרי זה משום שמכיון שב"ד מביאין עליהם פר בהוראה א"כ נמצא שהם פטורים מקרבנות יחיד, ומשום הכי ס"ד שגם בשגגת מעשה הרי הם פטורים, ולכאורה צ"ע דכיון שהס"ד הוא משום שהם פטורים בהוראה מקרבנות יחיד א"כ אמאי לא תני הכי להדיא בתוך הברייתא שהביאו שם, ולמה תלו את הדבר בזה שב"ד מביאים עליהם פר בהוראה, ודוחק לומר שלסימן בעלמא נקטו כן. מיהו לפי הנ"ל ניחא, והיינו משום שהכל אחד, שהרי הא גופא שהם פטורים מקרבנות יחיד הרי זה משום שב"ד מביאין עליהם פר, ולכן קאמר דס"ד שהם פטורים בשגגת מעשה משום שב"ד מביאין עליהם פר בהוראה, פי' דבגלל זה הרי הם פטורים מקרבן יחיד, אבל אם נאמר

שמה שהם פטורים מקרבן יחיד אין זה בגלל החיוב של פר, אלא הרי זה דין בפני עצמו, אבל מצד החיוב של פר אכתי היו יכולים להיות חייבים גם בקרבן יחיד, א"כ קשה כהנ"ל, למה הזכירו שם את העובדא שב"ד מביאין עליהם פר בהוראה מאחר שמה שהם פטורים אינו תלוי בדבר זה כלל.

מיהו באמת יש לצדד גם איפכא, והיינו דבשלמא אם הפטור של ציבור בשגגת הוראה הרי זה דין בפני עצמו, א"כ שפיר ה' שייך ללמוד שיהיו פטורים בשגגת מעשה ממה שהם פטורים בשגגת הוראה, אבל אם בשגגת הוראה הרי זה בגלל החיוב של פר א"כ איך שייך ללמוד מזה שיהיו פטורים גם בשגגת מעשה, ועיין בחזו"א על הוריות בסי' י"ד סק"ו שכתב להוכיח כן, ושוב דחה את ההוכחה עיין שם. ועיין עוד לעיל באות י' שם בד"ה גם צ"ע וכו' בנוגע להסוגיא הנ"ל.

והנה בסוגיא דאיבעיא להו הורו ב"ד שחלב מותר ועשו מיעוט קהל ומת אותו ב"ד ועמד ב"ד אחר וחזרו והורו ועשו מיעוט אחר, אליבא דמ"ד ב"ד מייתי לא תיבעי לך דהא ליתניהו וכו'. והנה לכאורה כוונת הגמ' היא שלפי המ"ד שסובר שב"ד מביאין ליכא חיוב פר משום שמתו בעלי'. מיהו צ"ע דגם לפי המ"ד שסובר שב"ד מביאין הוה מצי למיבעי לענין אם הם מצטרפין לכל הפחות לענין להיות פטורים מקרבן יחיד, ואולי רצו לשאול גם לפי המ"ד שסובר שגם יחיד התולה בב"ד הרי הוא פטור. ברם לפי הגר"ח ניחא והיינו משום דכיון שמתו בעלי', א"כ י"ל דחשיב

משום כך שמופקעת הך העלמה מהבאת קרבן, ומשום הכי אינם מצטרפין אף לא לענין להיות פטורים מחטאות יחיד, אלא הרי זה כמו היכא שנודעו רק החוטאים שהם מביאים כל אחד כשבה או שעירה. מיהו לכאורה ה' אפשר לפרש דמאי דאמרינן "הא ליתניהו" אין זה משום חטאת שמתו בעלי', דאי משום זה לחוד הרי י"ל שהציבור הם אלו שמתכפרים גם לפי המ"ד שסובר שב"ד מביאים (עיין בזה באריכות לעיל באות ח'), אלא י"ל שהרי זה משום שחסרים אלו שהתורה חייבה אותם לשלם בשביל הקרבן, אשר לפי זה לכאורה הרי זה רק בגדר חסרון צדדי, וא"כ אכתי ה' יכול לשאול גם לפי המ"ד שסובר שב"ד מביאין לענין אם הם מצטרפין להיות פטורים מקרבן יחיד. גם נראה שאפילו אם הוא משום שמתו בעלי', אבל מכל מקום גם לפי זה הרי זה רק בגדר סיבה צדדית, דהיינו משום שאין כפרה לאחר מיתה, ויש לפלפל בזה. ועיין בתוס' בתמורה דף ט"ו ע"ב בד"ה והא וכו'.

ועיין עוד בדברי הרא"ש לקמן בדף ה' ע"א בד"ה ת"ר וכו' שכתב וז"ל, ואם הורו ב"ד שחלב הקיבה מותר והציבור אכלו חלב ואינם יודעים אם ה' חלב הקיבה או חלב אחר, יראה שהציבור מביאין כל אחד אשם תלוי, כי ספק חלב הקיבה כספק שומן הוא להם, כיון שהתירוה ב"ד, ואם חזרו ב"ד ונודע להם שחלב הקיבה אכלו יביאו פר עכ"ל. והנה בכהאי גוונא שאין ידוע איזה חלב אכלו, ונודע לב"ד שטעו, הרי בתורת ודאי ליכא הכא ידיעה כהלכתה, כי נהי שנודעה להם טעותם אבל לא נודע להם שהציבור אכלו את מה שהם התירו,

דף ג' ע"ב

(לג) הורו כולם.

לכאורה נראה לומר שלענין הידיעה בודאי סגי בנודע לרובם, וכן איתא בירושלמי כאן בהלכה ב'.

גם נראה שאם סגי בהורו רובם, לכאורה סגי בנודע למיעוטם היכא שבהדי המיעוט שלא הסכימו מראש הרי הם רוב, ועיין שם במראה הפנים על הירושלמי בד"ה פשיטא.

(לד) הכא במאי עסקינן כגון שהרכיז בראשו.

צ"ע למה נקטו שהרכיז בראשו ולא כגון שאמר כן להדיא. וצ"ל שנקטו כן כדי לאשמועינן דרך אגב שסגי בהרכנת הראש, דעיין ברא"ש בד"ה ת"ש וכו' דמבואר שהי' שייך לפקפק בזה.

(לה) הורו כולם.

עיין ברמב"ם ובלחם משנה בנוגע למסקנת הגמ', וכן ברש"י בדף ד' ע"ב בד"ה ואמר להם טועים אתם, וברא"ש שם בד"ה בעי ר' זירא וכו' הורו ב"ד וידע אחד מהן שטעו וכו', ובבאר שבע ובקרן אורה ובחזו"א.

(לו) בענין הורו כולם, והדין הוראה של פר העלם דבר של ציבור.

עיין בסוגיין דאמר רבי יונתן מאה שישבו להורות אין חייבין עד שיורו כולם שנאמר ואם כל עדת ישראל ישגו עד שישגו כולם, ופרכינן תנן הורו ב"ד וידע אחד מהם שטעו או תלמיד שראוי להוראה והלך ועשה על פיהם וכו' הרי זה חייב

ומכל מקום כתב הרא"ש שעל הצד שאכלו חלב הקיבה שהתירוה ב"ד, הרי הם פטורים מקרבן יחיד, ומשום הכי השתא דלא ידעינן הרי הם מביאים רק אשם תלוי, וא"כ הרי להדיא חזינן שהם פטורים אפילו באופן שליכא ידיעה המחייבת כפרת פר. וקשה מהדין של ונודעה החטאת ולא שנודעו החוטאים דהתם חייבים קרבנות יחיד.

והנה לכאורה לא דמי להציור של נודעו החוטאים, כי הכא יש כאן ידיעה ודאית של ב"ד שטעו בהורתם, וא"כ אולי סגי בידיעה זו כדי לפטור את הציבור מקרבנות יחיד, ומי יימר שצריכים גם ידיעה ודאית שהציבור עברו באמת על פי הוראתם. ברם ראיתי שהחזו"א דימה שפיר את שני הסוגים של ידיעה אהדדי, וכתב שהרא"ש איירי רק לפי המ"ד שסובר שיחיד התולה בב"ד פטור אבל לפי המ"ד שסובר שהוא חייב הרי הוא יתחייב כשבה או שעירה וכמו שכתב הרמב"ם על היכא שלא ידעו מה הורו.

והנה עיין ברא"ש לקמן בדף ח' ע"ב בד"ה אין חייבין על שמיעת קול וכו' שהביא את דברי הרמ"ה שאע"פ שלא נתחדש שום קרבן ציבור על דבר ששגגתו בקרבן עולה ויורד, אבל מכל מקום אם עשו רוב הציבור על פי ב"ד הרי הם פטורים מקרבנות יחיד עיין שם, הרי להדיא שהם פטורים אפילו היכא שאין ההעלמה בת הבאת קרבן ציבור. מיהו נראה פשוט שהרי זה רק משום דכתיב נפש וכמו שכתב הרא"ש שם, אבל בדבר שחייבים עליו חטאת קבועה לעולם י"ל שהסיבה למה הציבור פטורים הרי היא רק בגלל החיוב של פר.

מפני שלא תלה בב"ד, האי הוא דחייב הא אחר פטור, ואמאי הא לא נגמרה הוראה, ומתצינן הכא במאי עסקינן שהרכין ההוא אחד מהם בראשו בראשו. והנה לכאורה צ"ע דנהי שהרכין בראשו, אבל לכאורה לא חשיבא הרכנתו בגדר הוראה, דהא פשיטא דהיכא שהטה את הדין במזיד אין זה נקרא בגדר פסק דין והוראה, ואפילו אם יאמר זכאי או חייב בלי לעיין ובלי ידיעת הדין נראה פשוט שאין על זה שם של פסק דין והוראה, וא"כ אכתי נמצא שלא הורו כולם.

(ועי' בחזו"א באות י"א בד"ה ג' ע"ב שכתב וז"ל, נראה דלא הרכין ראשו לומר שגם דעתו כן, דזה הוי שקר, ואינו רשאי לומר שדעתו להיתר בזמן שדעתו לאיסור, וקרוב הדבר שאם עשה כן אינו מן מנין הסנהדרין בהוראה זו, אלא נראה שהרכין ראשו לומר דכיון שרובן להיתר ע"כ הלכה כמותן, וה"ה באמר בהדיא שהוא מותר משום שהלכה כרבים עכ"ל.)

(ובקובץ שיעורים בח"ב בסוף חלק המכתבים כתוב בזה"ל, בהא דשתק או הרכין בראשו נראה דאסור לעשות כן אלא דמעשה שהי' כך הי' מפני איזו סיבה, ובאמת כה"ג עובר משום דבר שקר תרחק שבועות ל' עכ"ל.)

מיהו לכאורה אפשר ליישב שמכיון שהמשנה איירי ביחיד התולה בב"ד, א"כ לעולם אפשר לומר שבאמת אין על הרכנתו שם של הוראה, ובאמת ליכא הכא הוראה מכל הב"ד הגדול, רק שמכל מקום שפיר מיפטר משום שבשביל הפטור של יחיד התולה בב"ד לא בעינן שיתלה בב"ד הגדול דוקא, אלא סגי גם בסתם בב"ד כמו שכתבו

תוס' לעיל בדף ב' ע"א, וא"כ אע"פ דהוי כאילו זה שהרכין בראשו יצא מהב"ד בשעת ההוראה אבל לא גרע מסתם ב"ד, והרי בהב"ד הזה הורו כולם, אבל היכא שהרוב פסקו להיתר והוא הורה לצד האיסור הרי הוא שפיר בכלל אלו שישבו להורות ומורים ומש"ה יש חסרון בזה שאין כאן הורו כולם להיתר (ועיין לעיל באות א' סק"ז שביארנו באריכות למה בעינן בשביל הפטור של יחיד התולה בב"ד שיוורו כולם דומיא דפר העלם דבר, וכדמוכח מקושיית הגמ' כאן, ואילו מצד שני ב"ד של ע"א לא בעינן כמו שהוכיחו תוס' לעיל בדף ב' ע"א).

ברם לפי דברינו אלו יוצא שהדין של הורו כולם לא נאמר רק על הדיינים לחוד, אלא הרי הוא נאמר גם על הנמצא שם אפילו אם אינו בכלל המורים בהדין הזה, דהא כתבנו שדיין זה שהרכין בראשו באמת אינו בכלל מנין הדיינים המורים ומכל מקום חזינן דבעינן שירכין בראשו, ולא סגי אם הי' שותק, וא"כ חזינן שגם אם נמצא שם בר הוראה שאינו בכלל המורים בהדין הזה, וגם אין על דבריו תורת הוראה, אבל מכל מקום בעינן שגם הוא יורה עמהם. וכן מוכח גם מדברי רש"י בסוגיין שכתב להדיא שגם התלמידים הנמצאים שם הרי הם צריכים להסכים עמהם. וזה ניחא בהדי מה שביארנו באריכות לעיל באות א' סק"ז, דהא דבעינן שיוורו כולם הרי זה בכדי שיהיו העושים נחשבים אנוסים, משא"כ היכא שלא הורו כולם הוי להו לאסוקי אדעתיהו שמא טעו, דלפי זה אתי שפיר הא דכתב רש"י דבעינן שיוורו גם התלמידים עמהם, והיינו משום שבלאו הכי הוי להו

קמן ב"ד של ע"א בהוראה, דהא ההוא ששתק הרי הוא בודאי כמאן דליתא.

ואולי י"ל שכוונת הגמרא היא לאוקמה מתניתין באופן שישבו יותר מע"א להורות וכמימרא דר"י שנקט מאה שישבו להורות, ובכהאי גוונא שייך שפיר לומר שלא איכפת לן אם שתקו מקצתן כיון שניתותרו ע"א מורים, וגם שפיר מתרץ רבי יונתן דאירי באופן שהרכין בראשו, דמכיון דאיכא יותר מע"א, א"כ באמת לא איכפת לן אם אין על הרכנתו תורת הוראה, רק דבעינן שיעשה כן בכדי להשלים את האונס של הציבור וכהנ"ל.

ברם הא ליתא, דהא היכי מוקמינן להמשנה באופן שישבו יותר מע"א בכדי להקשות משם על רבי יונתן, דהא איהו מצוי לאוקמה באופן שישבו רק ע"א לחד, ולעולם אפילו אם שתק ליכא חיוב של פר, רק שבכהאי גוונא פשיטא דליכא חיוב של פר, גם אם לא בעינן שיורו כולם, משום דליכא בכלל ב"ד של ע"א בההיא הוראה וכהנ"ל, ומשום הכי נקט התנא דאמר אחד מהם טועים אתם כדי לאשמועינן שאפילו בכהאי גוונא דאיכא ע"א בההיא הוראה, מכל מקום הרי הם פטורים מאחר שלא הורו כולם להיתירא.

ועיין ברמב"ם שהביא להלכה שבשתק יש חיוב פר, והביאו שם על סנהדרין דמשמע ע"א.

ואולי יש ליישב את כל הנ"ל ולומר שבאמת לא נאמרה בפר העלם דבר של ציבור שום דין מיוחד דבעינן חלות שם

שהוא מרכין בראשו וגם מסכים בלבו.

לאסוקי אדעתייהו, ואכתי לא חשיבי אנוסים.

ובאמת אם טעמא דיחיד התולה בב"ד פטור הוא משום דחשיב אנוס א"כ לק"מ מה שהקשינו שאין על הרכין בראשו שם של הוראה כי מ"מ אנוס מיהא הוי.

ברם אע"פ שבדברינו הנ"ל אתי שפיר תחילת הסוגיא, אבל מכל מקום הרי בהמשך הסוגיא אמרינן להדיא שהרכין בראשו מהני גם בב"ד הגדול לענין פר, דעיין בהמשך הסוגיא דאמרינן ת"ש הורו ב"ד וידע אחד מהם שטעו ואמר להם טועים אתם הרי אלו פטורים, טעמא דאמר להם טועים אתם דפטורים, הא שתיק מישתיק חייבים וגמר לה הוראה, ואמאי הא לא הורו כולם, אמרי ה"נ שהרכין בראשו. והכא הרי בפר העלם דבר איירי, ומכל מקום חזינן דסגי בהרכנת הראש, ולכאורה דבר זה תמוה טובא וכהנ"ל, דהא בכהאי גוונא אין הוראתו הוראה, וא"כ נמצא שאין כאן בכלל הוראה מב"ד הגדול, דהא חסר הוראה מדיין אחד, דהא ההוא דיין הרי הוא כמאן דליתא, ואין כאן ע"א*). ובאמת גם בלאו הכי צ"ע על קושיית הגמ', דהא מסוגיית הגמ' יוצא שלדידן שפיר חייבים היכא ששתק אחד מהם, ורק לפי רבי יונתן הדין נותן שיהיו פטורים בכהאי גוונא, ולכאורה זה תמוה טובא, דהא גם לדידן, נהי דלא בעינן שיורו כולם להיתירא, אבל מכל מקום בודאי בעינן לכל הפחות שכולם יפסקו את הדין, וא"כ היכא ששתק אחד מהם הרי ליכא

(* ואולי יש לומר שכוונת הגמרא היא לומר

של הוראה מב"ד של ע"א, אלא כל הדין האמור בזה הוא רק שב"ד של ע"א יטעו את הקהל, אבל לא בעינין כלל שיהא בתורת הוראה, והא דבעינין לפי רבי יונתן שיוורו כולם הרי זה משום דבעינין שכל הב"ד יטעו את הקהל. ולפי זה שפיר קאמר שהרכין בראשו מהני, והיינו משום דנהי שאין על הרכנתו תורת הוראה, אבל הרי באמת לא בעינין שיוורו כל הע"א, ולא בעינין אלא שהם יטעו את הקהל, ומשום הכי גם כשהרכין אחד מהם בראשו הרי זה נקרא שכולם הטעו את הקהל, וכן הא דמהני לדין אם שתק אחד מהם, הרי זה נמי מטעם זה, והיינו שאע"פ שלא הורו כל הע"א, אבל מכל מקום מכיון שהי' שם ושתק כשהם הורו הרי זה שפיר מיקרי שב"ד של ע"א הטעה את הקהל, רק שלפי רבי יונתן לא סגי בזה משום דס"ל דבעינין שיטעו בפירושו להדיא, ובלא זה לא מיקרי שהטעו, אבל מכל מקום גם לדידי' לא קפדינן על תורת הוראה אלא סגי גם בהרכין בראשו וכהנ"ל.

(ולפ"ז יתכן שבעלמא היכא דבעינין הוראה ממשי, לא תספיק הרכנת הראש, אלא ניבעי שיגיד בפה מלא.)

ברם אכתי לא אתי שפיר, והיינו משום דנהי שאפשר לומר כהנ"ל שלא נאמר בפר העלם דבר שום תנאי של הוראה אלא סגי בזה שהם מטעים את הקהל אפילו באופן שאינו נקרא בגדר הוראה, אבל מכל מקום הא מיהא מוכח דבעינין לכל הפחות שיטעו בשגגה ולא כמזיד, דהא להדיא תנן לקמן בדף ד' ע"ב שאם הורו ב"ד מזידין ועשו הקהל שוגגין הרי הם פטורים מפר משום שצריכים העלם דבר, וא"כ אכתי צ"ע איך

מהני מה שהוא מרכין בראשו, וכן לדידן מה שהוא שותק, הלא חסר התנאי של העלמת דבר. מיהו יש ליישב ולומר שסובר ההוא יחיד שהוא מחוייב לעשות כן, ומשום הכי הרי הוא נחשב בגדר שוגג, כמו היכא שטעה במצוה לשמוע בדברי חכמים (ובהרכין בראשו אולי סגי בהכי כדי להחשב בגדר הוראה ממשי, וצ"ע).

גם י"ל דנהי דבעינין שכולם יטעו כדי שיהיו הקהל בגדר אנוסים, אבל בנוגע להתנאי של "ונעלם" סגי בזה שרק רובם הם שוגגים.

והנה עיין לקמן בדף ד' ע"א דאמר רב יהודה אמר שמואל שאין ב"ד חייבין עד שיוורו בדבר שאין הצדוקים מודים בו, אבל אם הורו בדבר שהצדוקים מודים בו הרי הם פטורים משום דזיל קרי בי רב הוא, ופירש"י שם שמכיון שהוא בגדר זיל קרי בי רב הרי זה בגדר שוגג קרוב למזיד, וכן איתא להדיא בע"ב שם בשם רב ששת וכן תנא דבי רבי ישמעאל עיי"ש. ועיין עוד בע"ב שם דבעי רב יוסף אין חרישה בשבת מהו וכו', והקשה הרא"ש וז"ל, וא"ת תיפוק לי' דהוה דבר שצדוק וביתות מודים בו דכתיב בחריש ובקציר תשבות, וי"ל דלית לי' לר"י הא דשמואל וכו' וברייתא דמייתי רב ששת לקמן תנא דבי רבי ישמעאל מפני מה אמרו הורו בדבר שהצדוקים מודים בו פטורים בו וכו' לא שמיע לי' לרב יוסף עכ"ל. והנה בסנהדרין דף ל"ג ע"ב מבואר דאע"פ שאין מחזירין בדיני נפשות מזכות לחובה אפילו אם טעו בדבר משנה, אבל מכל מקום אם טעו בדבר שהצדוקים מודים בו הרי הם שפיר מחזירין משום דזיל קרי בי רב הוא ולא חשיבא בגדר הוראה. ולפי

דברי הרא"ש הנ"ל לכאורה צ"ל שרב יוסף חולק גם על ההיא דהתם מאחר דלא שמיע ליה דזיל קרי בי רב שאני. ברם לפי דברינו הנ"ל אין שום הכרח לומר כן, אלא לעולם י"ל שמודה רב יוסף שמחזירין אם טעו בדבר שהצדוקים מודים בו ושלא חשיבא הוראה מאחר שהוא דבר המפורש בקרא, רק דס"ל שלפר העלם דבר לא בעינן שם של הוראה, אלא סגי בזה לחוד שהם מטעים את הציבור בשגגה, וכן ס"ל שגם היכא שטעו בדבר שהצדוקים מודים בו הרי זה נקרא שהטעו את הציבור בשוגג, ולא שמיע ליה הא דתנא דבי רבי ישמעאל שזה נקרא שוגג קרוב למזיד. ולפי זה מובן גם למה הוצרך התנא דבי רבי ישמעאל להטעם של שוגג קרוב למזיד ולא אמר משום שאינו בגדר הוראה, והיינו משום שבאמת לא בעינן גדר של הוראה וכהנ"ל.

מיהו עיין בלשונות רש"י לקמן בדף ד' ע"ב על המשנה של הורו ב"ד שוגגין דמשמע מדבריו דבעינן באמת שם של הוראה.

לז) אי איכא כולם הויא הוראה.

עיין לעיל באות ב' בקטע "והנה לקמן בדף ג' ע"ב", ובסוף האות.

לח) הורו ב"ד וידעו שטעו וחזרו בהן.

צ"ע מה היא הכוונה בהא דתנן שחזרו בהן, דהא לכאורה לא בעינן (לכה"פ באיסור והיתר) שום מעשה חזרה נוסף על מה שהם יודעים שטעו. והרמב"ם בפ"ד מהל' שגגות ה"ה כתב באמת רק שנודעה

להם שטעו (ובכל זאת גם בלא שום מעשה מיוחד של חזרה כתב שם שהעם צריכים לידע מזה).

טל) הורו ב"ד וידעו שטעו וחזרו בהן.

עיין לעיל באות א' בסוף סק"ד.

מ) שהיושב בכיתו אפשר הי' לו לשמוע.

מלשון זה, וכן מדברי רש"י, הי' משמע שמשום זה לחוד שהי' אפשר לו לשמוע הרי הוא נחשב תולה בעצמו. ברם מדברי הרא"ש בסוגיין נראה שהרי הוא נחשב באמת בגדר פושע משום שהי' לו לשאול, וגם הר"ח כתב שהי' לו לשאול.

וגם הרמב"ם בפ"ד שם ה"ה כתב שהי' לו לשאול. ברם חלוקים הם הרא"ש והר"ח והרמב"ם בענין פרטי הטענה שיש עליו, דהרא"ש כתב שהי' לו לשאול אם חזרו בהם, ואילו הרמב"ם כתב שהי' לו לשאול "בכל עת על דברים שנתחדשו בב"ד", והר"ח כתב שהי' לו לשאול ולדעת כיון דאיירי "בשעת ידיעת הציבור", ומשמע שהטענה עליו היא שהי' לו לשאול על הוראה זו במיוחד, ומאנשי הציבור ולא מב"ד.

מא) אבל הבא על שומרת יום כנגד יום פטור.

הנה מלשון זה משמע שאפילו אם אינם מתירים את האיסור לגמרי, רק שהם מורים שאין עונש כרת, הרי הם חייבים בפר העלם דבר, ועיין בזה במל"מ בריש פ"ב מהל' שגגות. ועיין ברמב"ם ששינה את הלשון

של המשנה וכתב שהורו ששומרת יום כנגד יום מותר, ומשמע דבעינן בדוקא שיתירו את האיסור לגמרי וכמו שהעיר הקרן אורה לקמן בדף ד' ע"ב עיין שם, ודלא כדברי הפני משה שהביא שם.

מב) בתחילה גובין עליהם דברי ר"ש, ר' יהודה אומר מתרומת הלשכה הן באין.

הנה נראה פשוט שאזלא הך ברייתא רק לפי המ"ד שסובר שציבור מביאים, אבל לפי המ"ד שסובר שב"ד מביאים בודאי נראה שהפר בא מהממון של ב"ד ולא מהציבור ולא מתרומת הלשכה כיון שהוא בגדר קרבן שותפין (וכדאמרין לקמן בדף ו' ע"א), וכן הוא לשון הר"ח לעיל בדף ב' ע"א שכתב וז"ל, כמ"ד ב"ד מביאין פר משלהן עכ"ל.

מג) בתחילה גובין עליהם.

פירש"י שהגזברין גובין מכל אחד מישראל מעות לקנות וכו' עכ"ל. ומשמע מדבריו שגובים גם מאלו שלא חטאו דהא כתב "מכל אחד מישראל". ומזה נראה שהקרבת נחשב קרבנם של כל הציבור ולא רק קרבנם של אלו שחטאו. ולכאורה לפי המ"ד שסובר שהפר בא מתרומת הלשכה הרי הוא בודאי נחשב קרבנם של כל הציבור שהרי המעות של תרומת הלשכה הרי הם מיוחדים בשביל הקרבנות של כל

הציבור*). ועוד שהרי רבי יהודה ס"ל שאפילו השבטים שלא חטאו כלל מביאין על ידי גרירה, וא"כ הוא הדין נמי שאלו שבתוך השבט שלא שגגו הרי הם חייבים להביא.

ונראה שהטעם למה הפר נקרב על כל הציבור, ואפילו על אלו שלא חטאו, הרי זה משום שכולם צריכים כפרה כדכתיב ונסלח לכל עדת בני ישראל, דוגמת מאי דילפינן מהך קרא בירושלמי דמס' פסחים בפ"ז ה"ו את הדין של גרירה שנזכר להלן בפירקין.

ועיין עוד לעיל באות כ"ב בהקטע המתחיל ומעתה וכו', וכן באות ח', שדגנו באריכות מי הם המתכפרים ב"ד או ציבור. מיהו אכתי יש מקום לחקור מה יהי באופן שחטא רק שבט אחד לפי מאי דמספקינן לקמן בגמרא שבכהאי גוונא אין שאר השבטים נגזרים, וכן לפי המ"ד דלית ל' בכלל את הדין של גרירה, האם גובין רק מאלו שחטאו או האם גובין את הפר מכל השבט, ואולי גם מכל ישראל.

והנה היכא שהם מביאים פר לכל שבט, א"כ לפי המ"ד שסובר שמביאין מתרומת הלשכה הרי יוצא שכל פר ופר בא מהממון של כל ישראל, מה שאין כן לפי המ"ד שסובר שבתחילה גובין עליהם הרי יתכן שגובין את הפר של כל שבט ושבט משבטו לחוד.

ויש לעיין דאם כל הציבור ממש מתכפרים א"כ למה בדף ו' ע"א הקשו רק

הרי הם אחראים ששיגו החוטאים את כפרתם, ומשום הכי גובים מכולם או מתרומת הלשכה. מיהו גדר כזה צריך ראי'.

(* והנה את ב' הראיות הנ"ל לכאורה אפשר לדחות ולומר שאכתי י"ל שהקרבת בא לכפר רק על החוטאים לחוד, ולא על כל ישראל, רק שכל ישראל

שכבר מתו העובדים שבבית ראשון ולא הקשו גם מיתר הציבור של בית ראשון.

מד) בענין הנ"ל.

ועיין עוד לקמן באות ס"ח בענין השאלה אם גובין כל פר מאותו שבט לבד או האם גובין את כולם ביחד מכל ישראל, ונפקא מינה לענין עבודה לשם הבעלים וכן לענין חטאת שמתו בעלי.

דף ד' ע"א

מה) רש"י ד"ה ספק משחשכה.

וז"ל, ואע"פ שהוא קרב לאחר תמיד של בין הערביים אין בו פסול דהכי אמרינן בפרק תמיד נשחט דאתי עשה דפסח ועשה דאכילת קדשים ודחי עשה דהשלמה עכ"ל. הנה יש לפרש שכוונתו היא להוכיח שאינו פסול משום שאילו הי' פסול לא הי' שייך דין דחי' משום שדחי' שייכת רק אם הנדחה הוא בגדר איסור לכתחילה אבל לא אם הנדחה הוא בגדר דין של פסול. והעירוני שתוס' במנחות דף מ"ט ע"ב כתבו סברא זו, ושהחיד"א בספרו שער יוסף פי' כן את דברי רש"י כאן, וכן רעק"א (הובא באוצר הפירושים על הוריות).

מיהו לפי זה יש לעיין במה שרש"י כתב שוב דאיכא נמי במס' פסחים שם שינויי אחרוני טובא, דהנה התם איירי בענין מה שמחוסר כפרה בערב פסח יכול לכתחילה להביא כפרתו גם אחרי התמיד של בין הערבים כדי שיוכל לאכול פסחו בלילה, ועל אמרינן דמותר משום שהעשה של פסח

שיש בו כרת דוחה את העשה של השלמה שאין בו כרת, ועוד יש שם תירוצים אחרים למה מותר לעשות כן, והיינו דאיירי שהוא עושה בדרך שאינו עובר על העשה של השלמה, ומעתה הכא הרי לא איירי בערב פסח, וא"כ י"ל שאמת אסור להביאו לאחר התמיד של בין הערבים, ובאמת גם בלא זה שהי' ספק חשיכה עשו שלא כדון, רק שרש"י בא לפרש למה אינו פסול, וא"כ למה הביא את הטעמים שנאמרו בענין למה מותר לעשות כן בערב פסח.

וביותר נראה לומר שכוונת רש"י היא לומר שגם הכא איירי במחוסר כפרה בערב פסח כמו שכתבו תוס' והרא"ש אשר לפ"ז סובר רש"י שגם כאן הכוונה היא שלפני חשיכה מותר לעשות כן ולכן הביא שיש שם שינויי אחרוני בענין למה מותר.

ברם רש"י לא הזכיר בדבריו את הנידון אם מותר לעשות כן או לא, אלא כתב לפרש למה אינו פסול, והרי לכל התירוצים סגי להביא רא"י מהדרך של דחי' שאינו פסול ולמה הוצרך רש"י לומר שיש תירוצים אחרים מאחר שצריכים אותם רק כדי לומר למה מותר, ורש"י לא איירי בזה.

מו) רא"ש ד"ה סומכוס וכו'.

וז"ל, סומכוס אומר תלוי, דין אוכל ספק חלב לאחר שהביא אשם תלוי יש לו, שהוא תלוי מיסורים, אף זה בלא הבאת קרבן תלוי הוא ואין לו לדאוג מיסורין, דאנוס הוא, דדמי לאדם שהביא כפרתו בין השמשות בערב פסח דאמרינן בפסח שני בפרק תמיד נשחט דאתי עשה דפסח דאית בי' כרת ודחי עשה דהשלמה עלי' השלם

כל הקרבנות כולם דלית בי' כרת, ספק אי הוי יום כשנזרק הדם או לילה, דפטור מלהביא קרבן אחר, דמוקמינן היום על חזקתו, הכי נמי מוקמינן האיש בחזקתו קמא ותולה בב"ד הוא ולא פושע דלא עלתה בדעתו שיחזרו בהן ב"ד עכ"ל.

והנה לכאורה דברי הרא"ש תמוהין, דלהדיא מבואר בשבת דף ל"ה ע"ב שהמחלל שבת בין השמשות בשוגג מביא אשם תלוי וא"כ חזינן דלא דיינינן על פי חזקת יום.

ועוד דהא כנגד חזקת היום הרי קיימא חזקת הגברא שלא הביא עדיין כפרתו. ועוד דהא הויא חזקה העשויה להשתנות. ועוד דהא בין השמשות הוי ספיקא דדינא, והרי יש אומרים שלא אזלינן בתר חזקה בספיקא דדינא משום שמחמת החזקה לא ישתנה הדין, עיין בזה בספרי על קידושין באות ג"ה.

מז) בענין מקצת דבר ודבר שאין הצדוקים מודים בו.

עייין בסוגיין דאמר רב יהודה אמר שמואל אין ב"ד חייבין עד שיורו בדבר שאין הצדוקים מודים בו אבל בדבר שהצדוקים מודים בו פטורים מאי טעמא זיל קרי בי רב הוא. ופרכינן ממתניתין דתנן שמביאין פר על הוראת שומרת יום כנגד יום אע"ג דהוי דבר שהצדוקים מודים בו. ומתצינן דלא איירי מתניתין באופן שהורו להתיר את כל האיסור של שומרת יום כנגד יום, אלא איירי באופן שהורו להתיר רק באופן שראתה בלילה. ולפ"ז יוצא דהא דתנן במתניתין שאם הורו שאין נדה בתורה

הרי הם פטורים, לאו דוקא הוא, אלא הוא הדין נמי שאם הורו לעקור את שומרת יום כנגד יום הרי הם פטורים כיון דהוי דבר שהצדוקים מודים בו, רק שהטעם שקתני נדה הרי זה בכדי להשמיענו את הדין שאם הורו לעקור את כל הגוף הרי הם פטורים, דאילו משומרת יום כנגד יום לא הוי שמעינן כן כיון ששומרת יום כנגד יום הרי היא בגדר מקצת דבר לחוד.

ברם אכתי צ"ע מהסוגיא בע"ב, דהא מבואר שם שלפי מה שציידד ר"י לומר שחרישה בשבת הרי היא בגדר כל הגוף גם שומרת יום כנגד יום הרי היא בגדר כל הגוף, וא"כ לפי זה אכתי צ"ע למה נקט התנא דוקא נדה דהא גם שומרת יום כנגד יום מיקרי כל הגוף, והרי זה רבותא טפי, ואי משום שבשומרת יום הרי הם בלאו הכי פטורים משום שהוא דבר שהצדוקים מודים בו, הרי גם נדה הרי היא דבר שהצדוקים מודים בו ומכל מקום חזינן שנקט לה התנא בתורת משל לעקירת כל הגוף כיון שהכלל הזה מועיל מיהא בכדי לאפוקי בתו מאנוסתו ואם חמיו ואם חמותו וכמו שכתבו תוס', וא"כ גם בנוגע לשומרת יום נימא הכי. (ובאמת צ"ע על עיקר קושיית הגמרא דמאי פריך ששומרת יום הרי היא דבר שהצדוקים מודים בו, הלא גם נדה היא דבר שהצדוקים מודים בו, ומכל מקום חזינן שנקט לה התנא בתורת משל בשביל הדין של הורו לעקור את כל הגוף, וא"כ גם בנוגע לשומרת יום נימא שאע"פ שהוא דבר שהצדוקים מודים בו אבל מכל מקום אכתי שפיר נקט לה התנא בתורת משל בעלמא בשביל הדין של מקצת דבר. ברם את זה יש ליישב ולומר שמכיון

שקתני בה שחייבין א"כ מבואר שבההוא ציור ממש מביאים פר, ומשום הכי הקשו דהא הוי דבר שהצדוקים מודים בו.)

מח) בענין הנ"ל.

הנה עיין ברמב"ם בפירוש המשניות שנראה להדיא מדבריו דס"ל שלא נאמרו שני דינים נפרדים של מקצת דבר ודבר שהצדוקים מודים בו, אלא הכל הוא דבר אחד, דהיינו שצריכים שיורו בדבר שאין הצדוקים מודים בו, וגם הטעם למה הם פטורים כשהורו לעקור את כל הגוף הרי זה משום שכל הגוף הרי הוא תמיד דבר שהצדוקים מודים בו משום שהרי הוא בגדר זיל קרי בי רב, ומשום הכי כתב הרמב"ם בתור פירוש למשנתנו את התנאי של דבר שאין הצדוקים מודים בו, וכן בהקדמתו שם בהתנאי הרביעי הביא רק את התנאי של דבר שאין הצדוקים מודים בו (אלא שצ"ל שם: "שלא יטעו").

ולפי הרמב"ם ניחא בפשיטות למה נקט התנא נדה, ואין להקשות את קושיית תוס' דהוי בלאו הכי דבר שהצדוקים מודים בו, דהא זהו גופא מאי דאתי התנא לאשמועינן, דלא מייתי פר על דבר שהצדוקים מודים בו.

ועיין בתוס' שכתבו דלא בעינן את התנאי של כל הגוף אלא כדי לאפוקי בתו מאנוסתו ואם חמיו ואם חמותו שהם דברים שאין הצדוקים מודים בו. מיהו לפי הרמב"ם שפיר יתחייב עליהם אפילו לפי מה שנקטו תוס' שהם נחשבים בגדר עקירת כל הגוף, והיינו משום שלפי הרמב"ם לא נאמר אלא הא לחוד דבעינן דבר שאין

הצדוקים מודים בו (וראיתי באחרונים שהקשו על תוס' דהא אמרינן בסנהדרין דף פ"ז ע"ב שזקן ממרא חייב אם המרה בנוגע להאיסור של בתו מאנוסתו, וא"כ מוכח מזה שהרי זה בגדר מקצת דבר).

ברם מפשטות הסוגיא נראה דלא כהרמב"ם, דהא דינא דמקצת דבר ילפינן בסוגיין מקראי, ואילו בדבר שהצדוקים מודים בו אמרו שזיל קרי בי רב הוא, וכן לקמן בע"ב תנא דבי רבי ישמעאל שהוא משום שהי' להם ללמוד ולא למדו (ואין לומר שלעולם הכל הוא דין אחד, רק שהתנא דבי רבי ישמעאל פליג על הילפותא מהפסוק של ונעלם דבר וס"ל שהטעם הוא משום שהם נחשבים קרובים למזיד, א"נ שרבי ישמעאל בא לומר את הטעמא דקרא, דזה אינו, משום שא"כ הי' הש"ס צריך להביא את דברי התנא דבי רבי ישמעאל בע"א כאן ביחד עם הילפותות של הדין של מקצת דבר. מיהו באמת גם בלא"ה קשה דהי' להש"ס להביא את התנא דבי רבי ישמעאל ביחד עם דברי רב יהודה אמר שמואל).

ברם לכאורה יש ראי' מוכרחת לשיטת הרמב"ם מהברייתא שבתורת כהנים שהובאה לקמן בדף ז' ע"ב שדרשו שגם בפר ושעיר של עבודה זרה בעינן מקצת דבר ולמדו כן בגזירה שוה מפר העלם דבר של ציבור, ואם נאמר כדברי תוס' שנאמרו שני תנאים נפרדים, חדא דבעינן מקצת דבר מגזירת הכתוב, ועוד שמצד הסברא בעינן דבר שאין הצדוקים מודים בו, א"כ לכאורה לא בעינן שום פסוק כלל כדי לומר שגם בהוראת עבודה זרה בעינן מקצת דבר, דהא

בעבודה זרה אם עקרו את כל הגוף ואמרו שאין עבודה זרה בתורה הרי זה בגדר עקירת דבר שהצדוקים מודים בו ומצד הסברא לחוד ידעינן שאינם מביאים פר ככהאי גוונא, אבל לפי הרמב"ם ניחא, דהא לפי הרמב"ם לא נאמר אלא דין אחד לחוד, דהיינו דבעינן דבר שאין הצדוקים מודים בו, ולפי שיטתו יוצא שיש שלומדים דין זה מהפסוק, וא"כ שפיר בעינן דרשה גם בהוראת עבודה זרה (אבל לפי התנא דבי רבי ישמעאל שלומד מצד הסברא א"כ בודאי גם בעבודה זרה לא בעינן שום קרא אם נאמר שהוא לומד כן מצד הסברא לחוד ולא שאתי לפרש את הטעמא דקרא. ובאמת אפילו אם נאמר שכוונת התנא דבי ר"י היא לפרש את הטעמא דקרא אבל מ"מ י"ל שלאחר שקמ"ל הפסוק את הטעם הנ"ל שוב הדין נותן לומר כן גם בע"ז גם בלא דרשה מיוחדת לכך).

והנה אע"פ ששיטת הרמב"ם הנ"ל מבוארת היטב מדבריו בפירוש המשניות, אבל מכל מקום דבריו בספר היד צריכים לימוד, דעיין בפ"ד בתחילת דבריו שהביא את הדרשה של ונעלם וכתב שצריכים מקצת דבר, ושוב הוסיף שצריכים גם שלא יהא דבר מפורש משום שאם הוא בגדר דבר מפורש א"כ אין זה בגדר הוראה אלא הרי זה בגדר שכחה, ומשמע לכאורה שכוונתו היא לקובעם לשני תנאים נפרדים, אלא דעיין שם שכתב בתוך לשונותיו דהיכא שעקרו דבר שהצדוקים מודים בו הרי זה כמו שעקרו את כל הגוף, וגם לעיל בפ"ב ה"ב כשהזכיר את כל התנאים של חיוב פר לא הזכיר אלא דבעינן מקצת דבר ולא כל הגוף ולא הזכיר תנאי שני של דבר

שאין הצדוקים מודים בו, וא"כ משמע שהכל הוא דין אחד.

גם צ"ע שהרי אפילו אם נאמר שהכל הוא דין אחד, אבל מכל מקום נראה פשוט שיסוד הדין הוא דבעינן דבר שאין הצדוקים מודים בו, וממילא הרי הם פטורים בעקרו את כל הגוף כיון שזה תמיד בגדר דבר שהצדוקים מודים בו (וממילא בבתו מאנוסתו ואם חמיו ואם חמותו יהיו חייבים אע"פ שעקרו כל הגוף, כיון שאין הצדוקים מודים בהם וכמו שכתבנו לעיל), וכן מבואר מדבריו בפירוש המשניות, ואילו מלשוננו הנ"ל בספר היד משמע איפכא, והיינו שיסוד הדין הוא שעקירת כל הגוף פטור, רק שדבר שהצדוקים מודים בו הרי זה כעקירת כל הגוף, וצ"ב.

ועיין בקרן אורה ובמרומי שדה ובחזון איש מה שכתבו בדעת הרמב"ם, וכן בנוגע לשיטת הרמב"ם גבי הבעיות של רבי זירא ורב יוסף.

דף ד' ע"ב

(מט) בעי ר"ז אין שבת בשביעית מהו.

עיין בר"ח שכתב דלא איירי רבי זירא באופן שעקרו כל השבת בשביעית, אלא איירי באופן שעקרו רק חרישה בשבת בשביעית לחוד, ואיבעיא לי' באת"ל, דאת"ל דחרישה חשיבא כל הגוף א"כ אם עקרוהו בשביעית לחוד מהו, וכן פי' הרא"ש.

והנה לכאורה צ"ע דעיין לעיל בסוגיין דמיייתנן מאי דתנן שאם הורו ב"ד לעקור

נא) או שלא הי' מופלא של ב"ד שם.

עיין בסנהדרין דף ט"ז ע"ב שאמר רבי יהודה שאחד ממונה על כולם, ויש כמה פירושים בהראשונים בענין מה היא כוונת רבי יהודה, ותוס' שם בד"ה אחד וכו' הביאו פירוש אחד שהכוונה היא להמופלא שבב"ד והוכיחו ממתניתין דידן שהמופלא לא הי' ממנין ע"א משום שאם הוא בכלל מנין ע"א, א"כ תיפוק לי' דאין מביאין פר משום שחסר ממנין ע"א (אלא שכתבו שהמשנה כאן אתיא כרבי יהודה עיין שם), וכן כתב רש"י לקמן בדף ז' ע"א. ועיין גם בתוס' בסוכה דף נ"א ע"ב שכתבו שהמופלא אינו מן המנין (וכתבו כן לפי רבי יהודה).

ועיין היטב בדברי רש"י כאן, והלחם משנה בפ"ג מהל' שגגות הבין בכוונת רש"י כאן אצלינו שבדרך כלל הרי הוא שפיר בכלל המנין רק שהכא איירי שהוצרך לצאת או שנפסל משום זקנה, ובאמת מינו תחתיו דיין רגיל באופן שלא חסר במנין ע"א, רק שבכל זאת יש חסרון מצד שאין שם מופלא.

והחזו"א כאן ר"ל שבדברי רש"י יש שלשה פירושים נפרדים, והיינו שזה ודאי שאפשר למנות את המופלא להיות אחד ממנין הסנהדרין, רק שהכא איירי שמאיזה סיבה שהיא לא מינו אותו, וזהו דרכו הראשון של רש"י לפני שכתב ואיכא למימר וכו', ושוב צידד רש"י לפרש שהיכא שמעולם לא הי' חלק מהסנהדרין אין חסרון של לא הי' מופלא של ב"ד שם, רק שהכא איירי שהי' מהסנהדרין רק שבהוראה זו לא הי' עמהם כי יצא לאיזה צורך ובאמת מינו

שומרת יום כנגד יום הרי הם מביאים פר, ומבואר שם דלא איירי שהורו לעקור את הדין של שומרת יום כנגד יום כולו, אלא הורו רק הא לחוד שזכה לא הוי אלא ביממי, ופירש"י שהם אומרים שאינה נעשית זכה אלא ע"י ראיות של יום ולא על ידי ראיות שראתה בלילה, מיהו עיין שם בר"ח שפי" באופן אחר, והיינו שהורו שאין האיסור של ביאת זכה נוהג אלא ביום לחוד, ומעתה לכאורה צ"ע, דהא לפי פירושו שם נפשוט את הבעיא של רבי זירא, דהא חזינן שהרי זה נקרא מקצת דבר אפילו אם עקרו את כל האיסור כולו כיון שלא עקרוהו אלא לזמן מסוים, וא"כ הוא הדין בבעיא דרבי זירא כיון שעקרו את האיסור של מלאכת שבת רק לזמן מסוים.

ברם יש לחלק דהתם חשיב מקצת דבר משום שלא עקרו מהזכה הזאת את האיסור לגמרי, דהא גם לפי הוראתם הרי עדיין אסורה היא ביום, מה שאין כן כשהם עוקרים חרישה בשבת בשביעית הרי עקרו משבת זו את האיסור של חרישה בשבת לגמרי, וא"כ אכתי יתכן לומר שזה דמי טפי לעקירת כל הגוף כיון שעקרוהו לגמרי משבת זו, והיינו בעיא דרבי זירא. ולפי זה יוצא שהיכא שעקרו חרישה רק בליל שבת ולא ביום שבת, הרי זה שפיר דומה לההיא דזכה, ויהי' נחשב כמקצת דבר (וכן היכא שעקרו את כל המלאכות מליל שבת).

נ) הורו ב"ד וידע אחד מהן שטעו.

עיין לעיל באות ל"ו בהקטע המתחיל ברם אע"פ וכו'.

אחר תחתיו, אבל אם אירע שנפסל אז הרי זה כמו שמעולם לא הי' ממנין הסנהדרין, ושוב כתב לפרש שגם אם נפסל, כגון מחמת זקנה, יש חסרון של לא הי' מופלא של ב"ד שם, ואינו כמו היכא שמעולם לא הי' בכלל המנין. וגם כתב שם כדרכו של הלח"מ שהכל הוא פירוש אחד (ומהירושלמי כאן בה"ב כתב להוכיח שאירי שהי' שפיר בכלל הסנהדרין).

והנה עיין ברמב"ם בפירוש המשניות כאן, וכן בפ"ג שם שלא הזכיר מופלא אלא הזכיר "ראש ישיבה", וכוונתו היא להנשיא של הסנהדרין וכמו שכתב בפ"א מהל' סנהדרין ה"ג שראש הישיבה הוא שקורין אותו חכמים נשיא בכל מקום. והנה הנשיא בודאי הי' בכלל מנין הסנהדרין, וא"כ בשיטת הרמב"ם בודאי צריכים לומר דאירי באופן שמינו אחר תחתיו, ומשום הכי לא חסר אלא השם של נשיא לחוד, אבל ממנין ע"א לא חסר מידי. וכן כתב להדיא בפירוש המשניות וז"ל, מופלא של ב"ד הוא ראש ישיבה ואפילו הי' מנינם שלם ר"ל ע"א עכ"ל.

והנה בגמרא מבואר שהטעם למה בעינן את המופלא הרי זה משום שהי' להם ללמוד ולא למדו, כלומר שלא הי' להם להורות בלא המופלא, ולפי זה נראה שגם בשאר הוראות דעלמא אין להם להורות בלא המופלא. ברם עיין ברמב"ם שלא הביא טעם זה של הי' להם ללמוד אלא כתב שהטעם הוא משום דבעינן מעיני העדה, והנשיא הרי הוא העינים של העדה, ומקורו הוא מהירושלמי בסוגיין כמו שכתב הקרן אורה ודלא כמו שהבין הלח"מ משנה בכוונתו. ולפי דברי הרמב"ם יתכן שלא

בעינן נשיא אלא בהוראת פר העלם לחוד, אבל בעלמא הרי הם יכולים להורות אפילו לכתחילה בלי הנשיא, ואע"פ שהרמב"ם סובר שהנשיא הי' המופלא שבהם בחכמה וכמו שכתב בהל' סנהדרין שם אבל מכל מקום אכתי יוכלו להורות אפילו לכתחילה בלא הנשיא, דהא הפסוק של מעיני העדה כתוב רק בפרשת פר העלם דבר, והרי לא כתב הרמב"ם שבלא הנשיא הי' להם ללמוד אשר נאמר משום כך שצריכים את הנשיא בכל הוראות דעלמא.

והנה עיין בר"ה דף ל"א ע"ב וברש"י שם בד"ה בכל מקום דמבואר שהטעם לומר שצריכים את הנשיא בקידוש החודש הרי זה משום שהנשיא צ"ל מקודש, ומשמע שבשאר דברים אין טעם להצריך את הנשיא (לכל הפחות לעיכובא). ולפי רש"י כאן נראה דהיינו משום שאינו המופלא של הב"ד (ועי' גם בתוס' בסנהדרין דף ט"ז שם שנקטו שהנשיא אינו המופלא של הב"ד), ולפי הרמב"ם אע"פ שהוא הגדול שבהם, דהיינו המופלא שבב"ד, אבל מכל מקום הרי כל הטעם למה בעינן שיהי' שם המופלא הרי זה משום דכתיב מעיני העדה, והרי לא כתוב הכי אלא גבי פר העלם דבר לחוד וכהנ"ל.

ונראה שהטעם של אלו שנקטו שהנשיא אינו המופלא והגדול שבהם, ודלא כהרמב"ם, הרי זה משום שהם סוברים שצריכים שהנשיא יהי' דוקא משבט יהודה משום דכתיב לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו, ומחוקק היינו נשיא וכמו שפירש"י בסנהדרין דף ה' ע"א, והרי לא מסתייע תמיד מילתא שהמופלא הוא משבט יהודה, אבל הרמב"ם הרי לא הביא

שצריכים שהנשיא יהי' מיהודה, ועיין בספרי על סנהדרין באות ל"ג שהארכתי בזה.

נב) או זקן שלא ראוי לבנים.

כן היא הגירסא לפנינו, וכתב רש"י וז"ל, וקשיא לי מפני מה אינו ראוי להוראה עכ"ל, והלחם משנה בפ"ג מהל' שגגות ביאר שכוונתו היא להקשות מהא דתניא בסנהדרין דף ל"ו ע"ב שאין מושיבים בסנהדרין זקן או מי שאין לו בנים, כלומר שכל אחד לחוד אין מושיבין, דהיינו זקן מופלג אע"פ שיש לו בנים, או מי שאין לו בנים אע"פ שאינו זקן, ואילו הכא תנן שאין מושיבין זקן שאינו ראוי לבנים ומשמע דאיירי אפילו אם אינו זקן מופלג, ואפילו אם יש לו בנים, כל שנזדקן עד שאינו ראוי להוליד אין מושיבין אותו.

ברם יש לעיין בקושיית רש"י לפי דבריו, דמי יימר שזקן דהתם איירי בזקן מופלג, דהא גם שם יש לפרש דאיירי גם בזקן שאינו ראוי להוליד ואפילו אם אינו זקן מופלג, ואע"פ שכתב הרמב"ם בפ"ב מהל' סנהדרין ה"ג שאין מושיבין בסנהדרין זקן מופלג בשנים, אבל מכל מקום מה הכריח את רש"י לפרש כן בהיא דהתם ולהקשות קושיא משם על משנתינו, ולפי הרמב"ם הרי גם בלאו הכי לא קשה משם לפי גירסתו בהמשנה כאן וכמו שכתב הלחם משנה.

מיהו י"ל שמכיון שהטעם שהוא פסול הרי זה משום שכבר אינו זוכר רחמי האב על הבן א"כ ס"ל לרש"י מצד הסברא שזה

שייך רק בזקן מופלג, וכן מבואר גם בדברי הלחם משנה שם.

ועיין בקרן אורה כאן שפי' את כוונת רש"י בדרך אחרת, והיינו שכוונתו היא להקשות שנהי שאין מושיבין אותו בדיני נפשות משום שיש בו אכזריות, אבל מכל מקום אכתי למה לא יהי' כשר לשאר מילי דסנהדרין. ברם לכאורה גם את זה יש ליישב, דהא י"ל שבכלל הגזירה שוה של עדה עדה נכלל דבעינן בשביל החיוב של פה העלם דבר שהדיינים יהיו ראויים לדון דיני נפשות, שהרי הפסוק של ושפטו העדה שלומדים ממנו איירי בדיני נפשות.

ועוד י"ל שהדין נותן שזקן יהי' פסול באמת לכל דבר ממש, וגם להוראה המחייבת פה, והיינו משום שלא מהני סמיכה אלא למי שהוא ראוי לכל דבר וכמו שכתב הרמב"ם בפ"ד מהל' סנהדרין ה"ח, וא"כ מכיון שזקן פסול לדיני נפשות, הרי ממילא מסתעף מזה שהוא פסול גם לשאר דברים. ואפילו לפי מה שכתב הקצה"ח בסי' ז' בססק"ב שלא בעינן שיהי' ראוי לכל דבר אלא בשעת סמיכה לחוד, אבל אם נפסל אח"כ לדבר מן הדברים לא איכפת לן מאחר שהוא נסמך כהלכתו, אבל מכל מקום אכתי נוכל לומר שהמשנה איירי באופן שהי' זקן גם בשעת הסמיכה. ברם יש לפקפק בזה, משום שיתכן שבאמת לא בעינן שיהי' ראוי לכל הדברים אלא לכתחילה, אבל בדיעבד לית לן בה, עיין ברמב"ם בפ"א מהל' סנהדרין ה"ה, וכן ברא"ש לקמן בסוף דף ז' ע"א, ועיין בקצה"ח שם.

ובאמת גם הקרן אורה עצמו עמד על נקודה זו שאולי מיפסל משום שמי שפסול

ידעתי מנא לי' לרש"י דבר זה, דהא אע"פ שרבי יהודה חולק על רבי מאיר וס"ל שלא בעינן ז' שבטים, אבל מכל מקום אולי הרי הוא מודה שרוב ישראל שפיר בעינן. וההורה גבר והמרומי שדה סוברים שרש"י ס"ל שפיר כהרמב"ם.

נד) בענין הנ"ל.

ועיין שם בקרן אורה שנסתפק לפי הרמב"ם אם רק לדין גרירה בעינן שיהא אותו שבט רובו של ישראל, אבל לעולם הרי הם מביאים פר על עצמם אפילו אם הם רק מיעוט, או האם לכולה מילתא בעינן שיהיו רובו של ישראל, ודעתו נוטה שלכולה מילתא בעינן שיהיו רובו של ישראל. מיהו מדברי הלחם משנה שם מבואר דס"ל שרק לענין גרירה צריכים שיהיו רובו של ישראל.

נה) בענין הנ"ל.

ועיין עוד בקרן אורה שרצה להוכיח כדברי הרמב"ם מהא דכתיב כי לכל העם בשגגה, דמשמע שחטאו כולם או רובם. ברם לא ידעתי מאי מייתי מהתם, דהא י"ל שלעולם מחייב רבי יהודה גם אם חטא רק שבט אחד שהם מיעוט קהל, רק שהפסוק של כי לכל העם בשגגה קאי לאחר הדין של גרירה, ומשום הכי הוא דקאמר שלכל העם בשגגה, דמשום דין גרירה שפיר מיקרי שכולם מתכפרים וצריכים כפרה וכמו שדרשו בירושלמי בפסחים בפרק ז' הלכה ו' את הדין של גרירה מרישא דההוא קרא דכתיב ונסלח לכל עדת בני ישראל וגו' שכולם צריכים סליחה. מיהו נראה שמהלשון של "בשגגה" מבואר שכל העם

לדבר אחד הרי הוא פסול לכל דבר. מיהו עיי"ש שדחה את זה וכתב דלא מיפסל לכל מידי אלא היכא שיש בו פסול הגוף לאיזה דבר מסוים, וכגון פסול יחס, אבל בזקן מכיון דהוי משום אכזריות, א"כ היכא דלא שייך טעם זה אינו פסול, והביא רא"י ממה שזקן כשר לדון את המסית

דף ה' ע"א

נג) הורו ב"ד ועשו שבעה שבטים או רובן.

פירש"י וז"ל, של כל שבט ושבט דשבעה שבטים וכגון דהווי רובן של ישראל מביאין פר וכו' דרבי מאיר ס"ל ב"ד מביאין ולא ציבור עכ"ל. לא ידעתי מנא לי' לרש"י שלפי רבי מאיר בעינן רובן של ישראל בנוסף על מה דבעינן רובן של ז' שבטים. ועיין בזה בקרן אורה כאן בד"ה והא וכו', וכן בלשונות הרע"ב והתפארת ישראל. והמגן גבורים כתב וז"ל, הוצרך לפרש כן משום דבסמוך מייתי הש"ס בברייתא הא דרבי מאיר ותני עלה רשב"א אומר משמו וכו' אלמא דלת"ק אליבא דר"מ אין מביאין אלא אי הווי רוב ציבור עכ"ל.

והנה עיין בפירוש המשניות שכתב הרמב"ם שאע"פ שלפי רבי יהודה סגי בשבט אחד משום ששבט אחד מיקרי קהל, אבל מכל מקום אכתי בעינן שיהא אותו שבט בגדר רובן של ישראל, וכן היא שיטתו בפ"ב מהל' שגגות וכמו שכתב הלחם משנה שם ודלא כהכסף משנה שם. ועיין בקרן אורה שנקט בפשיטות שרש"י חולק על זה, וכן נוקט הרש"ש. ברם לא

נו) בענין הנ"ל.

ועיין עוד שם שהקשה הקרן אורה על שיטת רש"י דסגי אפילו כשהשבט הוא מיעוט קהל (וכדרכו שם שרש"י חולק על הרמב"ם בזה) מהברייתא שבסוגיין דתניא אשר חטאו, חטאו שני שבטים מביאין שני פרים, חטאו שלשה מביאין שלשה פרים, והקשה שלפי רש"י למה יש חילוק בין היכא שחטאו שני שבטים לבין היכא שחטאו שלשה שבטים הלא בשני הציורים הדין הוא שיהיו דהיינו שכל השבטים מביאין משום הדין של גרירה (וכתב לתרץ שצ"ל דאיירי באופן שעשו על פי בית דינם של השבטים ולא על פי ב"ד הגדול דבכה"ג ליכא גרירה), אבל לפי הרמב"ם שפיר יש חילוק בין שני הציורים, והיינו באופן שאינם רוב קהל, דבכהאי גוונא מכיון שלא אמרינן גרירה הרי יוצא שבשני שבטים איכא רק ב' פרים ואילו בג' שבטים יש ג' פרים. מיהו לפי זה נצטרך לומר שלפי הרמב"ם לא בעינן שיהיו רוב ציבור אלא בשביל הדין של גרירה, אבל אותו שבט לבדו חייב פר אפילו אם ליכא רוב קהל, דהא אם נאמר שגם בשביל החיוב של אותו שבט בעינן שיהיו רוב קהל א"כ שוב נמצא דאמרינן גם גרירה מאחר דאיכא רוב קהל, ואכתי ליכא שום נפקא מינה בין היכא שחטאו ב' לבין היכא שחטאו ג', וזהו דלא כדבריו שהבאנו לעיל באות נ"ד, וכן הקשה הוא עצמו שם שאם נאמר שלפי הרמב"ם בעינן רוב קהל גם בשביל חיובא דידהו א"כ איך יצויר שיביאו ב' פרים, הלא ממה נפשך אם היו רוב ציבור, הרי שוב מביאין י"ב פרים, ואם לא היו רוב ציבור ליכא שום פר כלל (ועיין שם שביאר שלפי

חטאו ממש ועשו מעשה בשגגה, ומשום הכי הוכיח מזה הקרן אורה שלפי רבי יהודה בעינן לכל הפחות שהשבט האחד יכיל את רוב הקהל. מיהו לפ"ז לכאורה שוב אי אפשר ללמוד גרירה מונסלח כי גם ונסלח קאי על השבט אחד שחטא שהם רוב ישראל, ועי' להלן בסמוך.

שוב ראיתי בירושלמי שם שאמרו שהטעם של רבי שמעון למה לית ל' הדין של גרירה הרי זה באמת מהפסוק של כלל העם בשגגה, דמשמע שרק אלו שחטאו מביאין, הרי דס"ל להירושלמי שהפשטות של הפסוק של כלל העם בשגגה קשה באמת על הדין של גרירה של רבי יהודה. ועיין עוד שם שהסיקו שרבי יהודה דורש כי לכל העם בשגגה למילתא אחריתי. ועיין עוד שם שרצה הקרן אורה להוכיח כדברי הרמב"ם מהא דאמר רב אסי לעיל בדף ג' ע"א שבהוראה הלך אחר רוב יושבי ארץ ישראל, הרי דבעינן רוב יושבי ארץ ישראל, וא"כ בשלמא לפי דעת הרמב"ם הרי באמת כן הוא אליכא דרבי יהודה דבעינן רובו של כל הציבור, אבל לפי רש"י הלא לא בעינן רוב ציבור כלל לפי רבי יהודה (לפי שיטתו שרש"י חולק על הרמב"ם בזה), וא"כ למה בעינן רוב של יושבי ארץ ישראל.

מיהו לכאורה יש לומר בפשיטות שלעולם אימא דסגי לרבי יהודה בשבט אחד אפילו אם הוא מיעוט קהל, ואין כוונת ר"א לומר שצריכים רוב יושבי ארץ ישראל ממש, אשר נאמר משום כך שגם בשבט אחד צריכים שיהיו רוב ציבור, אלא כוונתו היא לומר שבאותו שבט אחד בעינן רוב רק מאלו שיושבים בארץ ישראל.

הרמב"ם אי אפשר לאוקמה בשבטים שעשו על פי הוראת בית דינם כמו שכתב לעיל לפי רש"י, משום שלפי הרמב"ם בעינין שהשבט יהי' רוב קהל גם כשהוא עושה בהוראת בית דינו כמו שביאר שם, וא"כ שוב אי אפשר שיביאו ב' פרים משום שבעל כרחך יוצא שבאחד מהשבטים איכא מיעוט קהל אבל כשעשו על פי הוראת ב"ד הגדול אז סגי אם יש רוב ע"י כל השבטים שחטאו).

והנה עיין בהמשך דבריו שם שצידד שלפי רש"י איכא שפיר נפקא מינה בין אם חטאו ב' או ג' (אפילו באופן שעשו בהוראת ב"ד הגדול), והיינו משום שי"ל שאלו שמביאים על ידי גרירה אינם מביאים פר לכל שבט ושבט אלא כולם ביחד מביאים פר אחד, וא"כ נמצא שבזמן שחטאו ב' שבטים איכא ג' פרים ביחד עם הפר של גרירה מה שאין כן כשחטאו ג' שבטים איכא ד' פרים ביחד עם הפר של גרירה. מיהו עיין שם שדחה את הנ"ל מהא דאיתא לקמן בדף ו' ע"א דמשכחת לה ליי"ב פרים באופן שחטאו ז' שבטים. ברם לא ידעתי למה לא דחה את דבריו מהברייתא שבסוגיין דאיתא שם להדיא ששאר השבטים מביאים "פר פר", וכן כתב רש"י בהמשנה. וראיתי ברש"י על דף ה' ע"א שרצה לומר שכשחטאו פחות מז' שבטים אז הנגררים מביאים רק פר אחד ביחד, אבל כשחטאו ז' שבטים או יותר אז הנגררים מביאים פר פר ולפי דבריו מיושב הכל, רק שצריך טעם.

נז) בענין הנ"ל.

והנה כבר הבאנו מה שצידד הקרן אורה

לומר שהרמב"ם ס"ל דבעינן שיהיו אותם מיעוט שבטים עולים למנין רוב ציבור גם בכדי להתחייב בפרים דידהו. וגם הבאנו כבר את מה שכתב הקרן אורה שם שהוא הדין שלפי מאן דמחייב שבט שעשה על פי הוראת בית דינו בעינן שיהיו עולים למנין רוב הציבור, והוכיח כן מצד הסברא, והיינו משום שאם נאמר שאין צריכים רובו של כל הציבור אלא סגי ברובו של השבט אע"פ שאין כאן אלא הוראת בית דינו, א"כ כל שכן דתיסגי בהכי כשיש כאן הוראת בית דין הגדול. מיהו לכאורה יש לחלק ולומר שרק כלפי הב"ד של אותו שבט אחד סגי גם במנין רוב השבט והיינו משום שגם הם נחשבים קהל לעומת ב"ד דידהו אבל רובו של שבט אחד לא מיקרי קהל לעומת ב"ד הגדול. ועי' במאירי שכתב וז"ל, שהרי לענין בית דינו רוב הוא עכ"ל.

ועיין בגמ' דדריש רבי יהודה ששבט שעשה בהוראת בית דינו מביא פר מקהל יתירא, ולכאורה הרי זה רק כעין ריבוי, ברם לפי הסברא הנ"ל שכתבנו יוצא דהוי באמת מין קהל אחר.

נח) ונדעה החטאת ולא שיודעו החוטאין.

עיין בגמ' דאמרינן מאן תנא, דלא כרבי אליעזר דתנן אמר ר"א ממה נפשך אם חלב אכל חייב אם נותר אכל חייב. וכתבו תוס' וז"ל, תימה מי דמי, התם בין חלב בין נותר חד קרבן הוא, אבל הכא קרבן עכו"ם אינו שוה לחלב, וצ"ל דה"נ ידעי דלא איירי אלא בענינים שוה כעין חלב ודם כדפירש"י עכ"ל.

הרי דקשה להו דאם איירי בחלב ועכו"ם

אז גם ר"א צריך להודות להדרשה של ונודעה החטאת ולא שיודעו החוטאים. מיהו קשה דהא אכתי יהי קשה למה לי קרא למעט. ויש לומר דבעינן קרא כדי לומר שאינם מצטרפים אפילו בכדי להפטר מקרבן יחיד וכמו שפסק הרמב"ם שכל אחד מביא קרבן יחיד (ועיין בחידושי הגר"ח על הל' שגגות). ועיין לעיל באות כ"ט.

נט) בענין הנ"ל.

הנה יש לעיין באם צריכים בפר העלם דבר של ציבור את כל הדברים שצריכים בשביל להתחייב בחטאת יחיד.

דהנה עיין בסוגיין דתנן ונודעה חטאת ולא שיודעו החוטאים, ובגמ' אמרינן מאן תנא אמר רב יהודה אמר רב ואיתימא רבא דלא כרבי אליעזר דתנן אמר ר"א ממה נפשך אם חלב אכל חייב אם נותר אכל חייב, רב אשי אמר שאני הכא דכתיב אשר חטא עלי, ותו פרכינן, התם נמי כתיב אשר חטאו בה, ומתריצין ההוא מיבעיא לי פרט למתעסק. והנה לפי רב אשי יוצא שר"א דורש קרא דחטאת יחיד למעוטי מתעסק וקרא דפר העלם דבר למעוטי היכא שנודעו רק החוטאים, וא"כ יש לעיין כהנ"ל אם גם בפר העלם בעינן שלא יהיו מתעסקים כמו דבעינן בחטאת יחיד או האם לא ילפינן חטאת ציבור מחטאת יחיד, וס"ל לר"א דמסתבר טפי לומר שהפסוק של עלי אתי למעט היכא שלא נודעה החטאת מלמעט מתעסק (מיהו צריך טעם למה). והנה הספק הנ"ל הוא רק לפי שיטת רעק"א בתשובה ח' שמתעסק חשיב מעשה איסור, ולעולם יתכן שהוא חייב בקרבן עולה

ויורד, אבל אם נאמר שלא חשיב מעשה איסור כלל, וזהו מאי דקמ"ל קרא דקרבן יחיד, א"כ פשיטא שלא שייך בו שום קרבן וגם לא קרבן ציבור.

והנה לפי רב יוצא שלפי ר"א אייתר בין קרא דחטאת יחיד ובין קרא דחטאת ציבור מאחר דס"ל שבתרוייהו לא בעינן ונודעה החטאת. ועל פי הנ"ל י"ל שתרוייהו צריכי כדי למעט מתעסק משום דלא הוי ילפינן חטאת ציבור מחטאת יחיד.

אולם לפי מה שציידו תוס' לעיל בדף ב' ע"א שאם נתחלף להם לכל הציבור חלב בשומן לא מייתו פר, א"כ לכאורה גם בלא מיעוט לא הי' שייך חיוב פר במתעסק, וכן גם בלא ללמוד מיחיד.

והנה לכאורה צ"ע אליבא דרבי יהושע בכריתות שם למה בעינן קרא בין בחטאת יחיד ובין בחטאת ציבור למימר שצריכים ונודעה החטאת וכמו שמבואר שם. ולכאורה הי' נראה מזה שאי אפשר למילף להו אהדדי. ברם אפילו אם נאמר שלענין ונודעה החטאת אי אפשר למילף להו אהדדי אבל מכל מקום אכתי י"ל שלענין מתעסק שפיר ילפינן להו אהדדי וכמו שצדדנו לעיל משום דהוי גם דבר שתלוי בסברא שהרי חשיב קולא בעבירתו (עי' כעין זה בתוס' בשבועות בסוף דף כ"ב). ועיין ברא"ש לקמן בדף ו' ע"ב בד"ה שהוראת וכו' שנקט שבפר כהן המשיח בעינן שיהי' שב מידיעתו כמו שצריכים בחטאת יחיד.

ועיין לקמן בדף ז' ע"א דתנן שכהן המשיח שעשה עם הציבור מתכפר עם הציבור, כלומר שהוא מתכפר בפר העלם דבר של ציבור בהדי שאר הציבור. והנה

והנה לעיל גבי האיבעיא של הגמ' בשיתת רבי יהודה ג"כ אמרין כהך לישנא, וגם התם אתי שפיר, והיינו משום שאם איירי בשבט שעשה על פי הוראת בית דינו, א"כ אכתי יתכן דאית לי' גרירה כשעשו על פי הב"ד הגדול.

(סא) אמרי דכתיב ויעמוד יהושפט בקהל יהודה וירושלים.

עיין בגמ' דמתקף לה ר"א ב"י ממאי, דלמא שאני ירושלים דהוי נמי בנימין. והנה עדיין צריכים לתרץ לפי רבי מאיר למה איקרי קהל. ואולי משום שהיתה ממלכה לחודה. ואולי זוהי כוונת הר"ח במה שכתב וז"ל, פי' הנותרים לרחבעם עכ"ל עיי"ש. מיהו לפ"ז אפילו אם היו שם רק בני יהודה לחוד לא היתה קיימת ראי' ששבט אחד איקרי קהל כשכל השבטים הם בממלכה אחת.

(סב) א"ל אלא י"ב שבטים איקרו קהל י"א שבטים לא איקרו קהל.

עיין ברש"י ובמהרש"א. ודברי המהרש"א צ"ע, דמה שייך לומר כאן רובו ככולו, דנהי דס"ל שי"א מתוך י"ב חייבים משום שרובו ככולו, אבל מכל מקום מי יימר שכשהיו בתחילה רק י"א גם הם היו נקראים קהל, משום הדין של רובו ככולו, הלא לכאורה רובו ככולו לא שייך אלא בזמן שכבר ישנו לה"כולו" במציאות, דאז שפיר שייך לומר שמה שנעשה ברובו הרי זה נחשב כאילו נעשה ככולו. ויש ליישב.

משיח לא שייך בכלל בתורת חטאת יחיד וכדרשינן לקמן בדרף י"א ע"א מקרא דעם הארץ פרט למשיח וא"כ חזינן שגם מי שאינו בכפרת חטאת יחיד הוא יכול להתכפר בפר העלם דבר של ציבור ולא ילפינן חטאת ציבור מחטאת יחיד. מיהו יש לחלק בין זה לנידון דידן. ועיין עוד לקמן באות ע"ט כל הפרטים הנוגעים לראי' זו שהבאנו.

ועיין במנחת חינוך במצוה ק"כ בענין אם שמות וגופים מחלקים בפר העלם דבר, לענין שיתחייבו להביא ב' פרים, כמו שהם מחלקים ביחיד. ועיין לקמן באות ס"ד.

דרף ה' ע"ב

(ס) בענין שבט שעשה על פי הוראת בית דינו.

עיין בגמ' דאיבעיא להו שבט אחד שעשה על פי הוראת בית דין הגדול לר"ש מי מייתי או לא, ת"ש מה הן מביאין פר אחד ר"ש אומר שני פרים, במאי עסקינן אילימא שחטאו שבעה, שני פרים, שמונה פרים בעי, אלא דחטא שבט אחד, ובמאי אילימא בהוראת בית דינו, ר"ש לית לי', אלא בהוראת ב"ד הגדול. ולכאורה משמע שאילו הוי איירי בשבט שעשה על פי הוראת בית דינו, שוב לא היתה קיימת שום ראי' להיכא שעשו על פי ב"ד הגדול. וי"ל דהיינו משום שאע"פ שלגבי הב"ד של השבט חשיבי קהל, אבל מכל מקום אכתי י"ל שלא חשיבי קהל לעומת הב"ד הגדול (ועיין גם לעיל באות נ"ז שכתבנו סברא זו).

סג) יכול תהא נאכלת ללויים.

עיינ במהרש"א ובמצפה איתן.

דף ו' ע"א

סד) כגון שחטאו והדר חטאו עד תריסר זימני.

לכאורה צ"ל שהיו בכל פעם ידיעה והוראה מחדש, דאם לא כן חשיב הכל העלם אחד, וגם בפר בודאי אין מביאין על העלם אחד יותר מקרבן אחד כמו שכתב הגר"ח בפשיטות.

גם י"ל שכבר עכשיו ידעה הגמ' את מה שהעירה להלן שבאמת מזידין היו.

סה) רש"י ד"ה בין לרבי יהודה.

עיינ לעיל באות ח' סק"ד.

סו) ודלמא מועטין הוו.

עיינ לעיל באות כ"ב.

סז) על עכו"ם הביאם.

צ"ע דהא לא הי' כהן משיח לעבוד את העבודות (לפי הראשונים שסוברים שפר העלם דבר בעי כהן המשיח (עיינ בזה ברש"י ותוס' בקידושין דף ל"ו ע"ב). מיהו לפי מאי דמסקינן שהיתה הוראת שעה אתי שפיר. שוב ראיתי באחרונים שהקשו כן.

סח) בענין חטאת שמתו בעלי'.

הנה לפי רבי יהודה שסובר שי"ב

שבטים מביאין י"ב פרים לכאורה נראה שאם אירע שמתו החוטאים של שבט אחד (עי' לעיל באות מ"ג), רובם לפי רש"י או כולם לפי הרמ"ה, דאותו פר יהי בגדר חטאת שמתו בעלי' ולא יועיל מה ששאר השבטים קיימים.

מיהו נראה שזה אמת רק אם נאמר שכל פר בא לכפר על אותו שבט לבד, אבל אם כולם באים ביחד בשביל כל ישראל א"כ שוב הוו כל ישראל הבעלים של כל פר ופר. ויש לתלות בזה את מה שחקרנו לעיל בסוף אות מ"ג אם כל שבט משלם בשביל פר בנפרד או האם הם קונים את כל הפרים מממון כל ישראל עיי"ש.

דף ו' ע"ב

סט) בענין שבטי אפרים ומנשה.

בבראשית מ"ח ה' כתיב אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי, ופירש"י וז"ל, בחשבון שאר בני הם ליטול חלק בארץ איש כנגדו עכ"ל. ובפסוק ו' הוסיף וז"ל, ואע"פ שנחלקה הארץ למנין גולגלותם (וא"כ נמצא שלא ניתוסף כלום לכל אחד מבני השבט מחמת היותם כב' שבטים), מכל מקום לא נקראו שבטים אלא אלו (לאפוקי שאר בני יוסף הנולדים אחריהם עיי"ש) להטיל גורל הארץ למנין שמות השבטים וכו' עכ"ל.

והנה לכאורה הי' נראה שמאחר שנחשבו אפרים ומנשה כב' שבטים א"כ שוב נשתתפו עם שאר השבטים בתורת שני שבטים באותו הגורל שנזכר בב"ב דף קכ"ב

ע"א וברש"י בכמדבר כ"ו נ"ד עיין שם. מיהו בספר יהושע בפרקים ט"ז וי"ז מבואר לא כן אלא שבתחילה כשנשתתפו באותו הגורל עם שאר השבטים נטלו שניהם ביחד חלק אחד בתורת שבט יוסף, ורק לאחר שזכו באותו חלק שוב הטילו עליו גורל ביניהם, וכן הביא הרמב"ן בכמדבר כ"ו נ"ד מהמקראות הנ"ל, וז"ל באמצע דבריו שם, לפי שיהושע הפיל תחלה גורל אחד לשניהם שנאמר (ט"ז, א') ויצא הגורל (כצ"ל) לבני יוסף מירדן ירחו וגו' עד והיו תוצאותיו ימה, ושם נאמר וינחלו בני יוסף מנשה ואפרים, כלומר שנחלו שניהם בגורל הזה, ואח"כ חלק אותו הגורל בין שניהם בגורל, כמו שאמר שם ויהי גבול בני אפרים וגו', וכתוב ויהי הגורל למטה (כצ"ל) מנשה וכו' עכ"ל. ולכאור' צ"ב דכיון שלענין נחלה היו נחשבים כב' שבטים א"כ למה לא נשתתפו בתחילה בגורל השבטים בתורת שני שבטים.

ונראה מזה שאע"פ שהיו נחשבים לענין נחלה כב' שבטים אבל מכל מקום גם שם אכתי לא נתבטל השם של שבט יוסף, רק שבשאר השבטים נאמר שהשבט מתחלק למשפחות, ואילו הכא נתחדש שבתוך שבט יוסף כלולים עוד שני שבטים באופן שגם עמהם נהוגים דיני שבט, ומאחר שגם לענין נחלה אכתי קיים הדין של שבט יוסף לכן היו צריכים להטיל גורל גם בתורת שבט יוסף כולו משום שגם על שבט יוסף כולו קאי קרא דאך בגורל יחלק את הארץ לשמות מטות אבותם (במדבר כ"ו נ"ה) מאחר שגם הוא קרוי מטה לענין נחלה.

והנה מעתה יש לעיין בדברי רש"י שהבאנו למעלה שכתב "דלא נקראו שבטים

אלא אלו (אפרים ומנשה) להטיל גורל הארץ למנין שמות השבטים", והיינו משום שאילו היו משתתפים אפרים ומנשה בהדי שאר השבטים בגורל אחד בתורת ב' שבטים ודלא כהפסוקים ביהושע והרמב"ן א"כ אז היינו יכולים לפרש את דברי רש"י הנ"ל על פסוק ו' כך, דכוונתו לומר שלא נקראו שבטים להשתתף בגורל השבטים אלא אלו אבל שאר המשפחות של שאר השבטים לא נשתתפו בגורל השבטים אלא הטילו גורל ביניהם ובין עצמם על החלק שזכה השבט בו, אבל לפי מה שהוכיח הרמב"ן מהפסוקים ביהושע שלא נשתתפו אפרים ומנשה בגורל השבטים בתורת ב' שבטים אלא בתורת שבט יוסף א"כ צ"ע מה היא כוונת רש"י במה שכתב שרק הם היו נחשבים שבטים להטיל גורל הארץ, הלא גם הם לא נשתתפו בגורל השבטים בתורת שבטים בפני עצמם, וא"כ במה נשתנית חלוקת אפרים ומנשה מחלוקת המשפחות.

ונראה שכוונתו היא כך, שבשאר השבטים לאחר שנטלו חלקם על ידי גורל, ושוב חילקו את אותו החלק למשפחות, חלוקה זו היתה בלא גורל אלא על פי הנשיא, ואילו במשפחות אפרים ומנשה נתחדש שגם הם נחשבים שבטים וצריכים להטיל ביניהם גורל, ואזיל בזה רש"י לשיטתו בכמדבר ל"ד י"ז (על פי השפתי חכמים שם) שחלוקת משפחות היתה בלא גורל, ודלא כהרמב"ן בכמדבר כ"ו נ"ה שהיתה שפיר בגורל.

ועיין בשט"מ על ב"ב דף קי"ז ע"ב בד"ה א"ל רב פפא וכו' שהביא בשם הראב"ד דלא בעינן גורל לחלוקת משפחות, וכרש"י. מיהו בדף קכ"א ע"ב שם בד"ה

ארץ ישראל וכו' הביא שחזר בו הראב"ד וסובר ששפיר היו צריכים אלא שכתב שם שאורים ותומים לא היו צריכים, וא"כ גם לפי הרמב"ן והראב"ד יש חילוק בין אפרים ומנשה לשאר המשפחות והיינו לענין אם היו צריכים אורים ותומים, ועיין עוד בבית הלוי בחלק א' בסוף סי' כ"א, ובדבר אברהם בחלק א' סי' י' אות י"ב שדנו בענין זה. ועיין עוד ברא"ם ובגור ארי' ובשפתי חכמים בפר' מסעי שם שכתבו עוד כמה נפקא מינה בהא דהיו נחשבים כב' שבטים לענין נחלה.

ע) עוד בענין שבטי אפרים ומנשה.

עייין בסוגיין דמבואר דס"ל לאביי שאפרים ומנשה חשיבי כשני שבטים לענין פר העולם דבר של ציבור, וכל חד וחד מיקרי קהל, ופליג עלי' רבא משום דכתיב אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי ומולדתך אשר הולדת אחריהם לך יהיו על שם אחיהם יקראו בנחלתם ודרשינן שלנחלה הוקשו אפרים ומנשה לראובן ושמעון ולא לדבר אחר, ומקשה הש"ס על רבא דהא חזינן שחלוקים הם לדגלים, פי' דאצל סדר הדגלים היו נחשבים כשני שבטים, ומשנינן שההוא כדי לחלוק כבוד לדגלים, ושוב הקשו והא חלוקים בנשיאים, פי' שלכל חד הי' נשיא בפני עצמו, ומשני ההוא כדי לחלוק כבוד לנשיאים.

ועיין במנחת חינוך במצוה תס"ד (אות ט') בהוצאת מכון ירושלים) שחקר בענין הא דבעינן בעיר הנדחת שיהיו מדיחי העיר מאותו השבט של בני העיר אם חשיבי אפרים ומנשה כשני שבטים לענין זה או

האם הם נחשבים כמו שבט אחד באופן שהעיר נעשית עיר הנדחת אפילו אם בני העיר הם מאפרים והמדיחים הם ממנשה, ונשאר המנ"ח בצ"ע. ולכאורה צ"ע מה הוא ספקו, דהא מאחר דקי"ל שלנחלה הוקשו ולא לדבר אחר, וכמו שפסק הרמב"ם בפרק י"ג מהל' שגגות ה"ב, א"כ בודאי חשיבי כשבט אחד.

אמנם נראה שיש לחלק בין הדינים של שבט שהוזכרו בסוגיין דהיינו נטילת חלק בארץ, ונשיא, ודגלים, ופר העולם דבר של ציבור, ובין שאר דיני שבט כגון הא דבעינן שיהיו מדיחי' מאותו השבט, והיינו משום שיש לומר שהנך שזכרו בסוגיין הרי הם דברים אשר קובעים בתחילה את השם של שבט, והיינו שלהשם של שבט לא סגי בהא לחוד שכולם הם זרעם של אחד מבני יעקב, אלא דוקא על ידי שנאגרו בנשיא אחד, ובתור שבט אחד בהדגל, ונחלה אחת, הרי הם זוכים בהשם של שבט, וגם דברים אלו הרי הם הגדרים של השם שבט, דהיינו שהם הם הדברים שמהווים את היחס והקשר שנקרא שבט ביחד עם העובדא שכולם הם בני אחד מבני יעקב. אמנם מלבד מדינים אלו ישנם דינים אחרים שחלים בדרך ממילא על שבט לאחר שהוא כבר נקבע לשבט ע"י הדברים הנ"ל, וכגון הא דמצוה על שבט לדון את שבטו, דנראה ברור שהפירוש בזה הוא שלאחר שזכו בהשם של שבט שוב חל עליהם בדרך ממילא הך חיוב לדון את בני השבט, אבל אין הכוונה שהחיוב הזה גופא מהני לצרפם לשבט.

ולפי זה י"ל שלא ממעטינן מקרא דיקראו בנחלתם אלא דברים שהם כעין

בהיותו שבט, בודאי חייב בזה, ומצוה עליו לדון את שבטו, והבן).

ועיין עוד בבמדבר א' ל"ב - ל"ו שנמנו אפרים ומנשה כל אחד לבדו במנין הפקודים, וצ"ע דמכיון שלנחלה הוקשו ולא לדבר אחר למה לא נמנו ביחד בתורת שבט יוסף. ועיין ברמב"ן שם על פסוק מ"ה שכתב כמה טעמים בענין כל עיקר התכלית של אותו מנין, ואולי יש ליישב את קושייתנו הנ"ל על פי דבריו, דעיי"ש דאפשר שלמקצת מהתכליתות שכתב שם שפיר היו צריכים למנות את אפרים ומנשה כל חד לחודי'. מיהו לפי הנ"ל יש ליישב גם בלא דברי הרמב"ן, והיינו משום שלכאורה ציווי זה שנצטוה בו משה רבינו למנות את השבטים הי' מהדינים שמתרחשים ובאים על אלו שכבר הוקבעו להיות שבט, אשר לפי זה מאחר שאפרים ומנשה נחשבים ב' שבטים לענין נחלה, א"כ שפיר חל גם עליהם הציווי הזה ששבט טעון מנין.

ועיין בחידושי הגר"ז על התורה בפרשת ויחי שכתב דהא דאמרינן (בב"ב דף קט"ו ע"ב) שגמירי דלא כלה שבטא, הרי זה קאי גם על אפרים ומנשה כל אחד בנפרד. ודבר זה מבואר שפיר על פי הנ"ל והיינו משום שמאחר שגם הם היו נחשבים כשבטים לדברים מסוימים א"כ ממילא קיימי גם הם בהך הבטחה, ולא שייך למעטם מקרא דיקראו בנחלתם.

ולפ"ז מובן גם למה כששלח משה את המרגלים שלח אחד מאפרים ואחד ממנשה, והיינו כהנ"ל משום שכל הדינים והענינים שחלים על קבוצה שהוקבעה לשבט, חלים על אפרים ומנשה בנפרד.

מיהו לפ"ז צ"ע ממלחמת מדין, שהרי

הדין של נחלה אשר לפי ההנחה הנ"ל הרי הוא מהדברים שקובעים בתחילה את השם של שבט, ודוקא בנוגע לדינים אשר הם מהסוג הזה אמרינן שלנחלה הוקשו ולא לדבר אחר דהיינו פר העלם דבר לפי רבא (די"ל שגם פר העלם דבר הרי הוא מסוג הדינים הנ"ל, כי י"ל שמה שנקראו קהל בתוך הפסוק הרי זה גופא נחשב בגדר צירוף לשבט, וצ"ע), אבל לעולם כל הדינים שמתרחשים ובאים על שבט לאחר שכבר נקבע לשבט לא נתמעטו מכאן, באופן שגם על אפרים ומנשה נאמר שמצוה על כל אחד לדון את שבטו מאחר שנקבעו לשבטים נפרדים לענין נחלה דגלים ונשיאים.

ולפי זה שפיר יש לקיים את ספיקת המנחת חינוך, והיינו משום שנראה בפשיטות שגם הך דין של מדיחי' מאותו השבט הרי הוא מהדינים שחלים על שבט שכבר הוקבע להיות שבט, וא"כ מצד אחד י"ל שמכיון שלדברים מסוימים נתחדש על אפרים ומנשה שהם שבטים בפני עצמם, באופן ששוב חל על כל אחד מהם כל הדינים שחלים על שבט, א"כ מטעם זה אם בני העיר הם מאפרים הדין נותן שנצטרך שגם המדיחים יהיו מאפרים, אבל מאידך גיסא יש גם לומר שמכיון שקיים מיהא לדברים מסוימים השם של שבט יוסף (ולא עוד אלא שכבר הוכחנו שגם בנחלה קיים מיהא שם של שבט יוסף) א"כ יתכן דסגי במה שכולם שייכים ליוסף בכדי לצאת ידי תנאי זה של מדיחי' מאותו שבט (אבל מכל מקום לענין הא דמצוה על שבט לדון את שבטו נראה פשוט שמכיון שהוא ענין של מצוה א"כ גם אפרים לחודי',

התם שלח משה אלף למטה אלף למטה, ובסך הכל שלח י"ב אלף, ושלח גם משבט לוי, וא"כ יוצא שמאפרים וממנשה שלח רק אלף ביחד בתור שבט יוסף, ואילו לפי הנ"ל צ"ע למה לא שלח אלף לכל אחד לחוד כי גם שם הי' בגדר דין שחל על קבוצה שכבר נקבע לשבט.

ובמזרחי בפרשת מטות כתב דרך אחרת בזה, והיינו משום שרק לענין נחלת ארץ ישראל נחשבים הם כשנים, ולכן שלח לכל אחד מרגל אחד כי הי' נוגע לירושת ארץ ישראל, אבל מלחמת מדין לא היתה נוגעת לנחלת ארץ ישראל ולכן התם לא הי' להם דין של שבטים נפרדים. ולא הזכיר המזרחי שם את הגמ' בסוגיין.

ע* עוד בענין שבטי אפרים ומנשה.

והנה כתבנו בהאות הקודמת "שלהשם של שבט לא סגי בהא לחוד שכולם הם זרעם של אחד מבני יעקב, אלא דוקא על ידי שנאגדו בנשיא אחד, ונחלה אחת, הרי הם זוכים בהשם של שבט, וגם דברים אלו הרי הם הגדרים של השם שבט, דהיינו שהם הדברים שמהווים את היחס והקשר שנקרא שבט ביחד עם העובדא שכולם הם בני אחד מבני יעקב". ובאמת נראה לומר עוד יותר מזה, והיינו שהעובדא שכולם הם זרעם של אחד מבני יעקב אין זה נחשב כלל מהמהווים של השם שבט אלא רק הדינים הנזכרים לחוד הרי הם המהווים של השם שבט, והעובדא שכולם הם זרעם של אחד מבני יעקב הרי זה רק בגדר הסיבה למה נתן הקב"ה לאותה קבוצה של אנשים

את הדינים הנ"ל שמהווים את הדין של שבט, אבל באמת הי' יתכן לקבוע גם סוג אחר של קבוצה לשם שבט ע"י הדינים הנ"ל, והי' חל עליהם אותו דין שבט שיש לזרעם של א' מבני יעקב.

ונראה שזה מוכח ממאי דכתיב ומולדתך אשר הולדת אחריהם לך יהיו וגו' ופירש"י וז"ל, אם תוליד עוד לא יהיו במנין בני אלא בתוך שבטי אפרים ומנשה יהיו נכללים ולא יהי' להם שם בשבטים לענין נחלה עכ"ל, ולכאורה צ"ע מי יחליט אם הם בכלל אפרים או בכלל מנשה, מיהו באמת לק"מ כי הכוונה היא שבאמת לא נאמר בזה שום הגבלה על פי הלכה אלא הרי הם עצמם יכולים לקבוע את הדבר ע"י גורל או ע"י החלטה לחוד, אבל עכ"פ הרי חזינן שיתכן שיהיו אנשים מסוימים נכללים בכלל שבט מסוים גם בלי להיות מבני אבי השבט, וא"כ מזה מוכח כהנ"ל שהעובדא שכולם הם זרעם של אחד מבני יעקב אינו מהקובעים של השם שבט אלא הרי זה רק בגדר סיבה למה נתן הקב"ה לאותם אנשים בשיתוף את הדינים שקובעים את הדין של שבט, אבל לעולם יתכן גם בלי שיהיו בני אחד מהבנים של יעקב וכמו בהבנים האחרים של יוסף.

מיהו שמעתי מחכם אחד לדחות שאולי לעולם הבנים שנולדו אחרי כן דינם הי' להיות כלולים רק בתוך שבט יוסף, רק שנאמר בזה ששבטי אפרים ומנשה היו חייבים לפשר ביניהם ולתת להם חלק, וזהו הכוונה ב"לך יהיו" וב"על שם אחיהם יקראו בנחלתם", ולעולם לא היו נחשבים משבטי אפרים או מנשה כיון שלא באו מהם.

עא) עוד בענין שבטי אפרים ומנשה.

והנה בריש ספר במדבר סידר הכתוב את שמות הנשיאים: לראובן אליצור בן שדיאור וגו' לבני יוסף לאפרים אלישמע בן עמיהוד למנשה גמליאל בן פדהצור. ולכאורה צריך ביאור למה הקדים הפסוק "לבני יוסף" מאחר שלענין נשיאים חשיבי אפרים ומנשה כשני שבטים.

מיהו על פי דרכינו לעיל י"ל שכמו שלענין נחלה מצינו שאע"פ שהיו נחשבים אפרים ומנשה כשני שבטים אבל מכל מקום אכתי לא נתבטל מהם השם של שבט יוסף, הוא הדין נמי לענין הדין של נשיאים, באופן שאע"פ שנקבעו כל חד לשבט בפני עצמו לענין נשיא אבל מכל מקום גם שבט יוסף כולו נקבע לשם שבט לענין זה, ועל ידי נשיאים אלו נתקיים גם דין נשיא לשבט יוסף כולו, ומשום הכי כתיב לבני יוסף לאפרים וגו'.

והנה דברינו אלו הרי הם לפי דרכנו הנ"ל שהדין של נשיא הרי הוא מהקובעים של השם שבט, דלפי זה שפיר צ"ל כהנ"ל שגם שבט יוסף נקבע לשבט לענין זה. אמנם אם נאמר שהדין נשיא הוא מהדינים המתרחשים ובאים על קבוצה שכבר נקבעה להיות שבט, ואינו מעצם הקובעים של השם שבט, אז יש ליישב את לשון המקרא הנ"ל בפשיטות, והיינו משום שמכיון שלכמה דינים לא נחשבו אפרים ומנשה כשני שבטים וכגון לענין פר העלם דבר לפי רבא (ולא עוד אלא שגם לענין נחלה נשאר השם של שבט יוסף וכהנ"ל), א"כ ממילא הרי גם אותו שבט יוסף שנקבע באותם מקומות טעון נשיא מאחר שהדין

של נשיא הרי הוא מהדינים שחלים על כל קבוצה שהיא בגדר שבט.

ולפי הנ"ל אתי שפיר למה גם בפרשת הפקודים נאמר לבני יוסף וגו', והיינו משום שגם אותו שבט יוסף שנקבע לדברים מסוימים הי' טעון מנין, ודבר זה נתקיים באמת על ידי שנמנו אפרים ומנשה, דהא ממילא ידעינן מתוך מנינם גם את פקודי שבט יוסף כולו.

מיהו אכתי צריכים לבאר מה שכתוב בתחילת פרשת שלח בנוגע לשליחת המרגלים, למטה אפרים וגו' למטה יוסף למטה מנשה וגו'. ועי' שם בדעת זקנים מבעלי התוספות שכתבו טעם לזה, והיינו משום שגם יוסף וגם המרגל ממנשה הוציאו דיבה.

עא*) עוד בענין שבטי אפרים ומנשה.

ועיין עוד במדבר ל"ו א' בהמשא ומתן של בנות צלפחד עם בני מנשה אודות הסיבת נחלתן לשבט אחר על ידי חיתון דכתיב ויקרבו ראשי האבות למשפחת בני גלעד בן מכיר בן מנשה למשפחת בני יוסף וידברו לפני משה וגו', ושוב נאמר בפסוק ה' ויצו משה את בני ישראל על פי ה' לאמר כן מטה בני יוסף דוברים. וראוי להתעורר על מה שנזכר כאן שבט יוסף, דהא בנות צלפחד היו משבט מנשה, וא"כ הטענה של הסיבת נחלה היתה טענתו של שבט מנשה לחוד, דעל ידי שינשאו לבני שבט אחר ותסוב הנחלה תתמעט נחלת מנשה, וכן איתא שם באמת שרק בני מנשה באו לטעון וכמו שהראנו, וא"כ מה הוא

ענינו של כל שבט יוסף לכאן, ולמה נאמר "ממשפחת בני יוסף", וכן למה נאמר "כן מטה בני יוסף דוברים".

מיהו לפי הנ"ל אתי שפיר, והיינו משום שכבר ביארנו שגם לענין נחלה הי' קיים השם של שבט יוסף, וחלקי אפרים ומנשה ביחד היו נחשבים גם כחלקו של שבט יוסף כולו, וא"כ מלבד ממה שהי' מתמעט חלק מנשה על ידי הסיבת הנחלה לשבט אחר הוא הדין שהי' מתמעט גם נחלת בני אפרים מאחר שגם הם נכללים בכלל מטה יוסף, וא"כ אע"פ שלמעשה דיברו רק בני מנשה אבל היו צודקים לא רק מצד השם

של בני מנשה אלא גם מצד היותם שבט יוסף אשר זה כולל גם את אפרים, ובאמת גם בני אפרים היו יכולים לטעון, ומש"ה קאמר הכתוב ממשפחות בני יוסף, וגם שכן מטה בני יוסף דוברים דהיינו כדי להשמיענו דבר זה שהם צודקים גם מצד השם של שבט יוסף (מיהו הא פשיטא שהיו אסורות להנשא גם לבני אפרים כמו שמשמע מהפסוקים שם, דהא על ידי זה הי' מתמעט מיהא נחלת בני מנשה, רק שתלה הכתוב את הטענה ביוסף משום שעל ידי חיתונם עם שבט אחר הי' כל שבט יוסף חסר, ולא רק בני מנשה וכהנ"ל).

פרק הורה כהן המשיח

עב) פר כהן המשיח.

עיינן ברמב"ם בספר המצות במצות עשה ס"ח וס"ט שמנה לפר העלם דבר של ציבור וחטאת 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 הוא בכלל מצות חטאת יחיד כי כלל אותו בהציורים של "חטאת קבועה". ובדבריו לפני ההלכות הגדיר למצוה מה שיחיד מביא "חטאת קבועה". ברם עיינן בחינוך שהביא פר כהן המשיח ביחד עם פר העלם דבר של ציבור.

עג) שוגג ועשה שוגג מביא פר.

עיינן בגמרא דפרכינן פשיטא, ואמר אביי כגון שהורה ושכח מאיזה טעם הורה ובשעה שטעה אמר הריני עושה על דעת הוראתי, דמהו דתימא כיון דאילו הוי מתידע לי' שמא הדר בי', כמזיד דמי ולא לחייב, קמ"ל. והנה לכאורה צ"ע דהא חידוש זה אינו חידוש המיוחד לפר כהן המשיח, אלא הוא הדין דהוה מצי לאשמועין הכי בכל חטאת יחיד, שאם אמר מותר ושכח הטעם, ס"ד דמיפטר משום דהוי כמזיד. ואין לומר שרק בפר כהן המשיח יש ס"ד כזה משום דס"ד שבכהאי גוונא לא מיקרי שהוא עושה על פי הוראתו, דזה אינו, דהא חזינן מלשון הגמ' שהס"ד הוא שיחשב

כמזיד, וא"כ זה שייך גם בכל חטאת יחיד.

עד) מזיד ועשה שוגג.

עיינן בתוס' שהקשו וז"ל, תימה היכא הוי וכו' עכ"ל. וקושייתם מתיישבת בדברי הר"ח שכתב שיתכן שיעשה בלי שום הוראה כלל על ידי שנתחלף לו חלב בשומן. מיהו אכתי קשה על זה קושיית הרמ"ה שהביא הרא"ש דהא בכהאי גוונא שגמר בדעתו לעבור במזיד אינו שב מידיעתו, דהא הי' אוכלו אפילו במזיד. מיהו לכאורה יש ליישב את קושייתו ולומר דלא מיקרי שאינו שב מידיעתו אלא באופן שכבר נעשה מומר, אבל לא מצינו דמיקרי אינו שב משום הא לחוד שגמר בדעתו לאכול, וממילא אע"פ שמומר ממש לכאורה אינו נאמן אם יאמר שהי' שפיר שב מידיעתו כי אנן מחזקינן שלא הי' שב אבל היכא שרק גמר בדעתו לעבוד י"ל שלא מחזקינן לי' ברשיעא ואם נשאל אותו ויאמר ששפיר הי' שב היינו מאמינים לו, וממילא הדיוט שפיר הי' חייב בכהאי גוונא, רק שמשיח פטור משום שחסר התנאי של הוראה. ועיינן בציורו של הרמ"ה שהוא מיישב גם את קושיית תוס'.

עוד צ"ע על הר"ח, דהא לפי דבריו יוצא שאם הורה בשוגג שחלב מותר ונתחלף לו חלב בשומן, שפיר מתחייב בכהאי גוונא, ושפיר נחשב שעשה על פי הוראתו, וא"כ תפשוט בעיא דרמי בר חמא לעיל בדף ב' ע"א. ועיינן בקרן אורה שנתעורר על

מחייבים דינים מיוחדים בהנך גונוי, דזה גופא הוי צד השוה בין משיח לנשיא.

עו) רש"י ד"ה ומביא אשם ודאי.

עיין בדבריו שכתב שציבור אין מביאין אשם ודאי משום שאינם בכלל נפש. ויש לעיין אם יצטרפו לכל הפחות לענין שכל יחיד ויחיד יהי' פטור מלהביא אשם ודאי כדרך שהם מצטרפין להיות פטורים מחטאת יחיד.

והנה לכאורה אין כאן שום צד לומר שיהיו פטורים, דהנה לפי מה שציידד הגר"ח שהדבר שפוטר ציבור שתולים בב"ד מחטאות יחיד בהציוור של פר העלם דבר הוא העובדא שיש חיוב פר א"כ הכא הרי ליכא קרבן ציבור, ואפילו לפי הצד שגם בלא החיוב של פר הדין הוא שהציבור פטורים מחטאות יחיד אבל הרי זה רק התם שיש הוראה הראוי' להבאת פר, דדבר זה מצרפם לציבור, והרי היכא שהורו לעקור את כל הגוף שאין חיוב פר הרי הציבור חייבים כל אחד חטאת יחיד, וא"כ כך צריך להיות גם בשגגת אשם ודאי כיון שאין כאן הוראה המחייבת קרבן ציבור.

מיהו הרא"ש להלן בדף ח' ע"ב בד"ה אין חייבין על שמיעת קול הביא מהרמ"ה שאע"פ שאין ב"ד חייבים קרבן ציבור בציוור של שגגת הוראה בחטא שהוא בקרבן עולה ויורד אבל ה"ה שאין הציבור חייבים קרבנות יחיד, ולכאורה כן יסבור הרמ"ה גם כאן בנוגע לאשם ודאי, והרא"ש שם השיג עליו כדברינו הנ"ל שאין שם דבר שיצרפם לציבור.

זה, והוסיף לתמוה דהא תוס' צדדו שם לומר שלכולי עלמא אם עשו רוב ציבור בכהאי גוונא אין ב"ד מתחייבים בפר, וא"כ גם משיח צריך להיות פטור מאחר שאיתקיש לאשמת העם. ברם לפי מה שצדדנו שם באות י' שכוונת תוס' היא לפטור רוב ציבור בכהאי גוונא משום שחסר בהצטרפותם יחד לרוב ציבור עיין שם באריכות, א"כ יוצא שרק משום סיבה צדדית בעלמא אינם מביאים פר אבל אינו פטור בעצם, וא"כ י"ל שעל כגון זה לא קאי היקישא דלאשמת העם כיון שחסרון זה לא שייך במשיח.

דף ז' ע"א

עו) או כלך לדרך זו נשיא מביא שעירה בעכו"ם ומביא אשם ודאי ומשיח מביא שעירה בעכו"ם ומביא אשם ודאי.

לכאורה צ"ע דהא מה שהם מביאים שעירה ואשם ודאי הרי זה משום שהם שוים לכל הדיוטות דעלמא לענינים אלו, וא"כ אכתי לא חזינן שום צד השוה בין הדינים המיוחדים של נשיא לבין הדינים המיוחדים של משיח כמו שמצינו בנוגע לציבור ומשיח, שבשניהם נתחדש קרבן מתודש של פר. ואולי י"ל שהצד השוה אינו מהצד החיובי, דהיינו ממה שהם מביאים שעירה ואשם ודאי, אלא מהשלילי, דהיינו ממה שאין השם נשיא ומשיח

עז) בענין הנ"ל.

והנה עיין לקמן בדף ח' ע"ב דילפינן מג"ש שאין ציבור מביאין קרבן בטומאת מקדש וקדשיו משום שצריכים דבר ששגגתו היא בחטאת קבועה ואילו טומאת מקדש וקדשיו הרי היא בקרבן עולה ויורד. ולכאורה לפי זה גם בנוגע לאשם ודאי הי' לו לרש"י לומר שציבור פטורים משום דבעינן דבר ששגגתו היא בחטאת קבועה ולא באשם. ברם לא קשה מידי משום דהתם איירי לענין הבאת פר חטאת, אבל הכא איירי לענין הבאת אשם ודאי בתורת ציבור, ובה שפיר בעינן לזה שכתוב נפש בפרשת אשם, ד"ל שהגזירה שוה שמלמדת שצריכים דבר ששגגתו בחטאת קבועה, לענין פר לחוד נאמרה, אבל ליכא למעוטי מדרשה זו שאין מביאין אשם ודאי בתורת ציבור. ברם עיין בר"ח כאן שכתב ג"כ כרש"י שאין ציבור מביאין אשם ודאי משום דכתיב נפש, אלא שהוסיף עוד טעם, והיינו שאין מביאין אלא על דבר ששגגתו היא בחטאת כהנ"ל. ועיין לקמן באות צ"ח מה שכתבנו בזה.

ובאמת מרש"י בדף ח' ע"ב בד"ה מנא הני מילי מבואר שממעטינן שאין ב"ד מביאין קרבן עולה ויורד בשגגת הוראה בטומאת מקדש וקדשיו משום שצריכים דבר ששגגתו בחטאת קבועה וכהר"ח כאן לענין אשם ודאי שהרי כתב רש"י שם שמהטעם הנ"ל אין הב"ד חייבים בשום קרבן שבעולם, ונר' שכתב כן משום שכן הבין את כוונת הגמ' שם שאמרה על זה "דבציבור לא מחייבי שום קרבן בעלמא". וזהו גם כוונת רש"י במה שכתב בהמשנה בד"ה אין ב"ד חייבים על עשה וכו' וז"ל,

הלכך פטור לגמרי כדמפרש בגמ' עכ"ל. ועי' במרומי שדה שם.

עח) בענין מה שכהן גדול פטור מכשבה או שעירה בשגגת מעשה.

לקמן בדף י"א ע"א אמרינן שמישיח פטור מלהביא קרבן בשגגת מעשה ודרשינן לה מדכתיב בפרשת חטאת יחיד מעם הארץ פרט למשיח. ועיין ברש"י בסוגיין בד"ה והא הוראה דידי' וכו' שכתב שאפילו אם אינו מופלא הרי הוא ג"כ פטור משגגת מעשה אע"פ שאינו בדין פר כהן המשיח. ברם מדברי הר"ח בתחילת הפרק מוכח להדיא דס"ל שהיכא שאינו מופלא הרי הוא שפיר מתחייב בשגגת מעשה וז"ל, אבל שאר כהנים דינם כדין ישראל לא בעי העלם דבר אלא שמביאין על שגגת מעשה כשבה או שעירה, ואי איכא הוראת ב"ד נכללים עם הציבור, והוא הדין אם אין זה כהן המשיח מופלא ראוי להוראה שדינו כהדיוט בעלמא, אבל הכהן המשיח המופלא אינו חייב על שגגת מעשה בלא העלם דבר שום קרבן כלל עכ"ל, הרי להדיא שרק כהן המשיח שהוא מופלא הרי הוא פטור בשגגת מעשה.

והנה יש לעיין אם גם מרובה בגדים פטור משגגת מעשה כמו משיח. ולפי דברי הר"ח נראה שהוא חייב דהא חזינן מדברי הר"ח שלא נפטר אלא מי שהוא מתחייב בפר כהן המשיח בהוראה, שהרי משום הכי כתב הר"ח שמישיח גופי' שאינו מופלא אינו נפטר בשגגת מעשה, וא"כ הוא הדין למרובה בגדים. ברם לפי רש"י שפיר יש להסתפק אם רק משיח פטור אע"פ שאינו

מופלא או האם גם מרובה בגדים פטור, ודרשין ג"כ מעם הארץ פרט למרובה בגדים.

ועיין בתוס' ביומא דף נ"ז ע"א בד"ה אני וכו' שכתבו להדיא שמרובה בגדים מביא כשבה או שעירה, וכן איתא להדיא ברש"י לקמן בדף י"א ע"ב בד"ה אין בין לפי גירסת המסורת הש"ס בדבריו שם. ברם לפי גירסת הספרים יש לדחות ולומר שכוונת רש"י שם אינה שמרובה בגדים מתחייב בכשבה או שעירה, אלא הכוונה היא שהוא יכול להקריבם. מיהו לקמן באות קל"ג הסקתי שגם לפי הגירסא שלפנינו צ"ל שכוונת רש"י היא להחייב הבאה ולא למי כשר להקריב.

ועיין בקרן אורה בדף י"ב ע"ב שרצה להוכיח שמרובה בגדים פטור בשגגת מעשה מהא דתניא שם שכל דיני כהונה גדולה נוהגים בו, ומשמע שגם הא דתניא שם שכהן גדול פטור על טומאת מקדש וקדשיו הרי הוא בכלל, ואילו הא דמשיח פטור מקרבן עולה ויורד בטומאת מקדש וקדשיו הרי זה משום שאינו מביא כשבה או שעירה בשגגת מעשה וכדאמרינן לקמן בדף ט' ע"ב שאין חטאו שוה לקהל עיי"ש, וא"כ אם נאמר שגם מרובה בגדים פטור מטומאת מקדש וקדשיו הרי מוכח שהוא פטור גם מכשבה או שעירה בשגגת מעשה, וגם הרש"ש בדף ח' ע"ב כתב את ראיית הקרן אורה הנ"ל עיי"ש.

ועיין שם בהמשך דברי הקרן אורה שחזר בו והסיק שמרובה בגדים חייב בשגגת מעשה.

ובענין אם גם משיח מלחמה פטור בשגגת מעשה מקרא דעם הארץ פרט

למשיח עיין בראב"ד בתורת כהנים בדיבורא דנדבה בפרשתא ח' ברייתא א' שכתב שמשוח מלחמה אינו מביא חטאת אלא פר בהוראה לחוד, הרי להדיא שאינו מתחייב בכשבה או שעירה. ברם מה שכתב שהוא מביא פר בהוראה צ"ע דהא להדיא ממעטינן ל"י בתורת כהנים (הובא גם לקמן בדף י"ב ע"א) משום שיש משיח על גביו. ברם י"ל שהראב"ד איירי באופן שאין משיח אחר על גביו, וס"ל שבכהאי גוונא הרי הוא שפיר מתחייב, והרי זה כמו שעיר נשיא שגם נשיא הסנהדרין חייב בו כשאין מלך או ריש גלותא על גביו משום דמיקרי שפיר בכהאי גוונא שאין על גביו אלא ה' אלוקיו עיין לקמן בדף י"א ע"ב. וגם מהא דתניא לקמן בדף י"ב ע"ב שכולם אין נוהגים במשוח מלחמה, ודין פר הוא בכלל, לא קשה על הראב"ד, די"ל שגם שם איירי באופן שיש משיח גמור על גביו, א"נ דלא איירי שם בתוך הברייתא בענין אם הוא מתחייב פר בהוראה או לא, אלא לענין אם הוא ראוי להקריבו.

ברם אכתי קשה על מה שכתב הראב"ד שאינו מתחייב בשגגת מעשה, דהא משמע מההיא ברייתא בדף י"ב שהפטור מקרבן עולה ויורד בטומאת מקדש וקדשיו אינו נוהג במשוח מלחמה אלא הרי הוא שפיר חייב קרבן עולה ויורד והרי מזה מוכח שהוא שפיר מתחייב בשגגת מעשה וכמו שכתבנו לעיל. מיהו אולי גם בזה יש חילוק בין אם יש משיח אחר על גביו או לא, והיינו שהדרשה של מעם הארץ פרט למשיח קאי גם על משיח מלחמה אבל רק בזמן שאין משיח אחר על גביו, וצ"ע.

והנה אם נאמר כדברי הראב"ד שמשוח

לבד, דומיא דהורה בפני עצמו. ועוד דאם הכוונה היא שסמך גם על ב"ד א"כ גם הציור של הורה בפני עצמו ועשה בפני עצמו יכול להיות באופן ששניהם הם בחלב רק שהמשיח סמך על הוראתו לחוד.

ובאמת מדברי הרא"ש משמע עוד יותר, והיינו דהיכא שתלה באמת בב"ד, אינו מתכפר עמהם כלל, דעיין בלשונו בד"ה או כלך שכתב וז"ל, וליכא לפרושי דנשיא ומשיח היו בכלל אם מעיני העדה, דבהא לא יצא נשיא מן הכלל, שגם הוא בהוראת ב"ד מתכפר עם הציבור עכ"ל, הרי שלא כתב אלא בנשיא לחוד שהוא מתכפר עם הציבור כשעשה על פי הוראת ב"ד, אבל לא הזכיר כן במשיח אע"ג דאיירי שם גם במשיח, ומשמע שמשיח אינו מתכפר עמהם בכהאי גוונא שסמך על פי ב"ד (וכן מוכח גם מדבריו על משנתנו בד"ה שאין ב"ד חייבין (הראשון), דעיי"ש שכתב שבעכו"ם לא שייך לומר שמשיח שהורה עם הציבור מתכפר עם הציבור משום שמשיח בעבודה זרה שוה הוא לגמרי ליחיד דכולם היו בכלל נפש וחייב בשעירה, וכוונתו היא לומר שמכיון שחיובו הוא בשעירה ולא בפר ושעיר כמו ציבור א"כ שוב אי אפשר לו להתכפר בקרבנם, ורק בשאר עבירות הרי הוא מתכפר עמהם כיון שגם הוא וגם הם חייבים בפר, ומעתה הרי גם מדבריו אלו מוכח שהדין שמתכפר עם הציבור איירי רק כשהוא תולה בעצמו ולא כשתולה בב"ד, דאל"כ אכתי יתכן שיתכפר עמהם גם בעבודה זרה, והיינו בזמן שהוא תולה ממש בב"ד, דהא בכהאי גוונא שוה הוא לשאר יחידים שמתכפרים בפר ושעיר, ושפיר יכול הוא להתכפר

מלחמה שפיר מביא פר א"כ יש לחקור אם פרו קודם לפר העלם דבר של ציבור או לא, דנהי שפר כהן המשיח הרי הוא קודם לפר העלם דבר של ציבור כדילפינן לקמן בדף י"ג ע"א, אבל מכל מקום עיין שם שהביאו גם סברא, דהיינו שדין הוא שיקדים המכפר להמתכפר, והרי הטעם הזה לא שייך במשוח מלחמה שאינו מכפר על העם כמו כהן גדול. ועיין במרומי שדה לקמן בדף י"ב ע"א בד"ה מנלן וכו' בענין שני הטעמים הנ"ל וכן לקמן באות קנ"ד בענין מה נקרא מכפר.

ובענין משיח שעבר, עיין בקרן אורה לקמן בריש פרק ג' שכתב שהוא פטור בשגגת מעשה מכשבה או שעירה לפי שיטתו שם שקדושתו שוה לקדושת משיח גמור עיין שם. ועי' עוד בענין שקדושתו שוה למשיח גמור באות קט"ו בקטע "והנהאם נאמר כהנ"ל". וע"ע באות קנ"ד בענין אם פרו קודם לפר העלם דבר של ציבור.

עט) בענין הורה בפני עצמו והורה עם הציבור.

לכאורה יש לפרש שהורה עם הציבור איירי באופן שעשה באמת על פי הוראת עצמו, רק שהי' בחד איסור עם הציבור, דהיינו שגם הוא וגם הב"ד הורו בחלב, אבל עשייתו היתה על פי הוראת עצמו לבד, ובזה קמ"ל שמכל מקום הרי הוא מתכפר עם הציבור, וכן משמע מדברי רש"י שכתב שהורה בפני עצמו איירי בשחורו הוא והב"ד בשני איסורים, ועל הורה עם הציבור כתב דמיקרי שהורה עם הציבור משום ששניהם הורו בחלב, ומשמע לכאורה שהכוונה היא שסמך על הוראתו

עמהם, דהא לא נתחייב בשעירה משום הוראה דנפשי אשר נאמר משום כך שאינו יכול להתכפר עמהם משום שאין קרבניהם שוים (ויש לדחות).

מיהו לכאורה צ"ע על דעת הרא"ש הנ"ל, דאם הוא מתכפר עמהם אפילו היכא שהוא תולה בדעת עצמו משום הא לחוד שקרבניהם שוים, א"כ כל שכן שהי' לו להתכפר עמהם בזמן שעשה על פיהם ממש. ברם י"ל שמכיון שמשיח הרי הוא פטור בשגגת מעשה כדדרשינן לקמן בדף י"א ע"א, א"כ י"ל שפרשת חטאת יחיד וחטאת ציבור תלויות הן זו בזו, ומאן דמיפטר מחטאת יחיד אינו יכול להתכפר בתוך הציבור בפר העלם דבר, רק דהיכא שעשה על פי הוראת עצמו, הרי עיקר חיובו בכהאי גוונא הרי הוא בפר כהן משיח, ובזה נאמר דין מיוחד שפר העלם דבר של ציבור הרי הוא שפיר מכפר גם הך כפרה של פר כהן המשיח (ועיין עוד באות נ"ט). ועיין באות פ"ה.

ולפי זה יוצא שלפי המ"ד בע"ב שסובר שמשיח בעכו"ם חייב בשגגת מעשה, א"כ שוב יצטרף בהדי רוב הציבור כשהוא עושה על דעת ב"ד אפילו לפי שיטת הרא"ש הנ"ל (ודלא כמו שנסינו להוכיח לעיל מדברי הרא"ש השניים שהבאנו, אלא דבריו שם הם למאן דמחייב רק בהעלם דבר).

וכן יוצא מדברינו שכהן משיח שאינו מופלא לא יצטרף בהדי הציבור מאחר שאינו חייב בשגגת מעשה לפי רש"י בד"ה והא הוראה דידי' וכו'.

ובאמת גדולה מזו כתב רש"י לקמן בדף ט' ע"ב בד"ה א"כ נשיא נמי הא לא שוה לקהל, והיינו שגם נשיא אינו מתכפר

כשתלה בדעת ב"ד, אלא הרי הוא מתכפר בפני עצמו בשעיר נשיא, וא"כ חזינן שאפילו מי שחייב חטאת בשגגת מעשה אינו מצטרף בהדי הציבור כשהוא תולה בדעת ב"ד כיון שאין קרבנו שוה ליחיד דעלמא בכשבה או שעירה. ברם עיין ברמ"ה שם שהובא בתוך דברי הרא"ש שתמה עליו. ועל כל פנים אכתי י"ל שגם הרמ"ה יודה לענין משיח מאחר שאינו מתחייב בשגגת מעשה בשום קרבן כלל.

והנה עיין ברמב"ם בפט"ו מהל' שגגות ה"ד שכתב וז"ל, הורה הכהן המשיח עם הב"ד הוא והם בהוראה אע"פ שעשו על פי ההוראה הזאת שטעו בה הואיל ולא סמך בשעת מעשה על הוראתו לבדה אלא על הוראתו עם הוראת ב"ד הרי זה פטור ואין צריך להביא כפרה בפני עצמו אלא אם היו ב"ד מביאין קרבן מתכפר לו בכלל הציבור, ואם היו העושים הם המביאין קרבן (פי' כי לא היו רוב ציבור), הוא אינו מביא קרבן שהרי אין צריך כפרה בפני עצמו עכ"ל, והקשה הלחם משנה וז"ל, קצת קשה בטעם זה (פי' הך טעם שכתב הרמב"ם שפטור מפר כהן המשיח משום שלא סמך על הוראתו לבדה), דמשמע מדברי רבינו ז"ל דאם לא הי' סומך על הוראת ב"ד, אלא הוא לבדו בלא הוראת ב"ד עשה, דמביא פר בפני עצמו, ולא משמע הכי בגמ', דמפיק לי' מקרא דעל חטאתו אשר חטא, חטא בפני עצמו, משמע שבכל גוונא קאמר דכשחטא עם הציבור יביא עם הציבור עכ"ל. ועל כל פנים מדברי הרמב"ם חזינן להדיא דס"ל דשפיר מתכפר עם הציבור כשתלה בדעת ב"ד ואפילו כשתלה בב"ד רק במקצת, וס"ל לכאורה

דבכהאי גוונא איירי מתניתין דהורה עם הציבור, ואילו היכא שסמך לגמרי על הוראת עצמו הרי הוא מתכפר בפני עצמו ולא עם הציבור אע"פ שהיו בעבירה אחת ודלא כרש"י, ועל זה הקשה הלחם משנה. והנה לכאורה טעמו של הרמב"ם להעמיד באופן שסמך גם על עצמו הרי זה משום שאם איירי שסמך לגמרי על ב"ד הרי יוצא שאין הוראתו משמשת כלום וא"כ למה צייר התנא שגם הוא הורה, ולכן פי' הרמב"ם דאיירי שסמך גם על ההוראה שלו. מיהו עי' במאירי דמשמע מלשונו שאיירי שסמך רק על הוראת ב"ד. ועי' גם בר"ח (נמצא בדפוס וילנא בסוף דף ט' ע"א שכתב דאיירי כשסמך על ב"ד אבל אין הכרע מלשונו אם כוונתו היא שסמך רק על ב"ד או גם על ב"ד.

ועיין גם בר"ב שפי' שהבכא של הורה עם הציבור איירי כשעשה לגמרי על פי ב"ד רק שהוסיף דאיירי באופן שהי' הוא עצמו מדייני הב"ד. ונראה שפי' כן משום דס"ל שכדי להתכפר עם הציבור הרי אנו צריכים שיתלה בב"ד לגמרי ודלא כדברי הרמב"ם הנ"ל, ומש"ה הוקשה לו כקושייתנו הנ"ל דמאי נפ"מ בזה שהורה גם הוא עמהם, ועל זה תי' דאיירי שהי' גם הוא מדייני הב"ד אשר בכה"ג שפיר צריכים שגם הוא יורה עמהם וחשיב שתלה לגמרי בב"ד מאחר שהוא עצמו הוא מהב"ד.

והנה עיין בסוגיית הגמ' דמייתנין ברייתא דתורת כהנים דת"ר הורה עם הציבור ועשה עם הציבור יכול יביא פר לעצמו, ודין הוא נשיא מוצא מכלל יחיד ומשיח מוצא מכלל יחיד, מה נשיא חטא בפני עצמו מביא בפני עצמו, חטא עם

הציבור מתכפר לו עם הציבור, אף משיח חטא בפני עצמו מביא בפני עצמו, חטא עם הציבור מתכפר לו עם הציבור (פי' וא"כ אין צריכים פסוק בשביל דבר זה), והנה אם נאמר כדברי רש"י שהורה עם הציבור איירי לעולם באופן שעשה על פי הוראת עצמו, רק שמכל מקום הרי הוא מתכפר עם הציבור, א"כ תמוה טובא איך בעינן למילף דבר זה מנשיא, הא מה שנשיא מתכפר עם הציבור הרי זה איירי דוקא באופן שתלה בהוראת ב"ד, אבל אם עשה על פי הוראת עצמו הרי אינו מתכפר עמהם אלא הרי הוא מביא שעיר כמו בכל שגגת מעשה דידי', דהא לא נתחדש גבי נשיא שום דין מיוחד של הוראה אשר נאמר בגלל זה שמכיון שדינו שוה להוראת ציבור הרי הוא מתכפר עמהם, וא"כ מכיון שנשיא מתכפר עם הציבור רק באופן שהוא תולה בהוראת ב"ד, איך שייך למילף מיני' שמשיח מתכפר עמהם גם כשהוא תולה בהוראת עצמו. שוב ראיתי בקרן אורה שהקשה כן וכתב שאם היינו לומדים מנשיא א"כ באמת לא הוי ילפינן שמשיח מתכפר עם הציבור אלא באופן שתלה בב"ד לחוד דומיא דנשיא, אבל השתא דכתיב חטאתו ילפינן מיני' שבכל גוונא הרי הוא מתכפר עמהם (וגם לפי הרמב"ם צ"ל שבלא קרא דחטאתו לא הוי ילפינן מנשיא אלא באופן שתלה לגמרי בב"ד אבל לא באופן שתלה בהם במקצת, דהא גם בכל יחידים וגם בנשיא מנלן שמתכפרים עם הציבור היכא שלא תלה בהם לגמרי).

(והנה לפי הקר"א הברייתא היתה יכולה לדחות שצריכים שהפסוק ילמדנו שמשיח מתכפר עם הציבור אפילו כשהמשיח תלה

בעצמו אלא דעדיפא מיני' קפריך והיינו שבכלל א"א ללמוד מנשיא.)
 ברם אכתי צ"ע לפי מה שכתבנו בתחילת דברינו שיש סברא לומר שמי שאינו בשגגת מעשה אינו יכול להתכפר בפר העלם דבר של ציבור כשתלה בב"ד ושכן ס"ל להרא"ש לפי האמת, דהא לפי זה נמצא שאי אפשר ללמוד משיח מנשיא לענין שיתכפר עם הציבור אפילו באופן שתולה לגמרי בב"ד, משום דמה לנשיא שישנו בשגגת מעשה (אע"פ שאינו בכשבה או שעירה, עיין בדברינו לעיל), וצ"ע.
 והנה עיין לקמן בע"ב דאמרינן סבר אביי למימר חטא בפני עצמו ועשה בפני עצמו היכי דמי דיתבי בב' מקומות וקא מורו בתרי איסורי, א"ל רבא אטו ב' מקומות גורמים, אלא אפילו יתבי בחד מקום וכיון דקא מורו בתרי איסורי חטא בפני עצמו הוא. והנה לפי הגירסא הזאת חזינן להדיא שחטא בפני עצמו בין לפי אביי ובין לפי רבא איירי דוקא בב' איסורי, אבל בחד איסורא מיקרי לעולם שחטא עם הציבור וכשיטת רש"י והרא"ש. ברם עיין בתוס' שגורסים בדברי אביי דיתבי בתרי מקומות וקא מורו בחד איסורא, ולפי גירסתם י"ל שבזה פליגי אביי ורבא, דלאביי עשה בפני עצמו איירי אפילו בחד איסורא רק שהוא תולה בהוראה דידי', והיינו דקפיד על ב' מקומות, ועשה עם הציבור איירי דוקא באופן שהוא תולה בב"ד, מה שאין כן לפי רבא בפני עצמו איירי בתרי איסורי, אבל בחד איסורא מיקרי לעולם שעשה עם הציבור.
 והנה לקמן בסוגיין איבעיא לן בחלב הדקין וחלב המכסה את הקרב אם חשיב

חד איסור או תרי איסורי, ושוב איבעיא לן בענין חלב ודם, והעלו אותו בתיקו, ועיין ברמב"ם שפסק בבעיא דחלב ודם שהוא מביא פר ושמיקרי שעשה בפני עצמו, ותמהו עליו דהא בגמרא סליק בתיקו, וכתב הקרן אורה שהרמב"ם גורס כגירסת תוס' וס"ל שכל הנך איבעיות שייכות רק אליבא דרבא שהוא מחלק בין חד איסור לתרי איסורי, אבל לפי אביי הרי אפילו בחלב וחלב ממש אכתי מיקרי שעשה בפני עצמו כל שתלה בעצמו ולא בב"ד, וא"כ מכיון שהרמב"ם פוסק כאביי וכמו שכתב שם שאינו מתכפר עם הציבור אלא באופן שתלה ממש בב"ד א"כ שוב יוצא שבכל הנך איבעיות הרי הוא חייב בפני עצמו, אלא שסיים הקרן אורה דהיינו משום שבמקומות אחרים חזינן שהסוגיא היא כאביי כמו שהראה השם (ועיין בההגהה על פירוש הר"ח מה שכתב ליישב את שיטת הרמב"ם. ובענין הא דפסק הרמב"ם כאביי אע"פ שבעלמא הלכתא כרבא, עיין בקרן אורה שכתב וז"ל, אלא דאי קשיא הא קשיא לי לשיטתו מאי אריא הוא בחלב והם בדם דמתכפר לעצמו, אפילו בחד איסורא נמי מתכפר לעצמו כי הורה כל אחד לעצמו, ולזה י"ל כיון דלא משכחת לה אלא בשוין לא כתבה, אבל אכתי תיקשי לאשמועינן רבותא דאפילו הוא בחלב שעל הקיבה והם בחלב שעל הדקין נמי מתכפר בעצמו וכו' עכ"ל. ועוד ראיתי בהורה גבר שהביא בשם המהרי"ק בשורש קס"ו שהני כללי דהלכתא איירי רק בדברים שנוהגים למעשה בזמן הזה אבל לא נאמרו לענין הלכתא למשיחא, ועיין עוד בתוס' בשבת דף ע' ע"ב בד"ה נודע).

והנה עיין לעיל בסמוך דפרכינן היכי דמי, אילימא דהוא מופלא והם אינן מופלאין, פשיטא דמתכפר לו בפני עצמו, הוראה דלהון ולא כלום, ובעי אתוויי כשבה או שעירה כל חד וחד, ואי דאינון מופלאין והוא אינו מופלא, אמאי מתכפר לו בפני עצמו הא הוראה דידי' ולא כלום הוא, אמר רב פפא כגון שהיו מופלין שניהם. ועיין בתוס' בד"ה דיתבי וכו' שכתבו שהך שקלא וטריא אתיא כהמ"ד שסובר שבפני עצמו איירי בשני איסורים (ועיין בקרן אורה מה שכתב על דבריהם), ועיין במהרש"א שהקשה שאם איירי בב' איסורים א"כ אמאי הוצרכו למימר דאיירי באופן שהיו שניהם מופלין דהיינו שהיו לב"ד מופלא אחר בלי המשיח, ואמאי לא מוקי לה באופן שהי' הוא עצמו המופלא של הב"ד ובלעדו לא הי' שם מופלא אחר, ואיירי באופן שהורה עמהם באיסור אחד ושוב הורה בפני עצמו באיסור שני. ועיין בקרני רא"ם שכתב שלפי זה לא הי' התנא צריך לאשמועין בהסיפא שאם עשה עם הציבור באיסור אחד שהוא מתכפר עם הציבור, דהא מכיון שהוא אחד מדייני הב"ד א"כ הוי הכל הוראה אחת ובלעדו לא היתה שום הוראת ב"ד וא"כ פשיטא דהכי הוא. ברם לכאורה שפיר יש חידוש והיינו שהוא מתכפר עם הציבור אע"פ שהוא אינו בשגגת מעשה ולאפוקי מדעת הרא"ש דס"ל שאינו מתכפר בכהאי גוונא. וכן צ"ל בדעת הר"ב שפי' דאיירי באמת באופן שהוא אחד מדייני הב"ד.

פ) הורה בפני עצמו.

פירש"י וז"ל, הורה כהן משיח בעצמו,

כגון דמורו בשני איסורים ב"ד בחלב והוא בעכו"ם, נתכפר לו בפני עצמו עכ"ל. והנה בגמ' אמרינן שהיכא שהוא הורה בחלב והם בעכו"ם פשיטא שאינו מתכפר עמהם שהרי חלוקים בקרבנותיהם דהוא בפר והם בפר ושעיר, וכל שכן היכא שהוא הורה בעכו"ם והם בחלב אשר בכה"ג קרבנותיהם חלוקים לגמרי שהרי הוא בשעירה והם בפר, ובהציורים של חלב ודם וכן בשני סוגי חלב נשארו שם בתיקו אם זה נקרא "בפני עצמו", ואם התם חשיב בגדר "עם הציבור" אז יוצא שהמשנה דקתני עשה בפני עצמו איירי בחלב ועכו"ם, וכתב הרא"ש כאן שבאמת הרישא פשיטא כי מהיכא תיתי שיחשב "עם הציבור" כיון שקרבנותיהם חלוקים.

מיהו עי' בסוף אות פ"ח שהמצינו שיש דעה שלפי רבי אם המשיח עבר על איסור עכו"ם בציור של "העלם דבר" הרי הוא בפר כהן המשיח כמו בחלב. ולפ"ז שפיר יש הו"א שיתכפר עם הציבור כשהוא בעכו"ם והם בחלב כי קרבנותיהם שהרי שניהם הם בפר.

פא) בענין כהן גדול מופלא.

עיין בגמרא דפרכינן אי דאינון מופלאין והוא לאו מופלא אמאי מתכפר לו בפני עצמו הא הוראה דידי' ולא כלום היא, הרי להדיא דבעינן שהמשיח יהי' מופלא, ומדברי רש"י מוכח להדיא דס"ל שהוא צריך להיות המופלא של הב"ד (ועי' לעיל בסוף אות ע"ט).

ונראה דהא דהוצרך לפרש כן הרי זה משום שהי' קשה לו שאם מופלא אין פירושו המופלא של ב"ד א"כ יוצא שהוא

רק בגדר גמיר וסביר שראוי להוראה וא"כ למה נקטו לשון "מופלא" ולא לשון "מומחה" או "גמיר וסביר" שהוא לשון הש"ס בכל מקום. ועיין גם ברא"ש שהזכיר קושיא זו וז"ל, ולא בריר לי שפיר מאי הפי' מופלא, דראוי להוראה היינו דגמיר כולי תלמודא כשמעון בן עזאי, וגמיר וסביר, ומאי חסיר לי' להיות נקרא מופלא עכ"ל, אבל מכל מקום מתוך תירוצו של הרא"ש יוצא דס"ל שמופלא דהכא הרי זה רק גמיר וסביר ולא המופלא של ב"ד, ועיין שם במה שכתב בענין למה נקטו לישנא דמופלא. וכדברי הרא"ש משמע גם מלשון הר"ח בריש פירקין שכתב וז"ל, והוא הדין אם אין זה הכהן המשיח מופלא ראוי להוראה שדינו כהדיוט בעלמא עכ"ל. וכן מבואר גם מלשון הרמב"ם בפט"ו מהל' שגגות ה"א שכתב "והוא שיהי' חכם מופלא" כמו ב"ד שצריכים להיות "חכמים ראויין להוראה". ובירושלמי בריש פירקין קאמר ר' יעקב בשם ר' לעזר והוא שיהא יודע לישא וליתן בהלכה, דלא כן מה נן אמרין ויש שוטה מורין, ולכאורה זהו פחות ממדריגת מופלא, ועיין בהמראה הפנים שם שהעיר שהירושלמי הוא דלא כהרמב"ם הנ"ל שכתב שצריך להיות חכם מופלא. ועיין עוד בלשון הרמב"ם בפ"א מהל' סנהדרין הלכה ה' שכתב וז"ל, כל עיר שאין בה שני חכמים גדולים, אחד ראוי ללמד ולהורות בכל התורה כולה ואחד יודע לשמוע וידע לשאול ולהשיב, אין מושיבין בה סנהדרי עכ"ל, ומבואר שהמדריגה של לשאול ולהשיב (דהיינו לישא וליתן) היא פחותה מהמדריגה של ראוי להוראה. וכן מבואר בב"ק דף צ"ב ע"א דאיתא שם על

יהודה "לא הוה ידע מאי קאמרי רבנן ולמשקל ומיטרח בהדי רבנן, ידיו רב לו, לא הוה סליק לי' שמעתתא אליבא דהלכתא, ועזר מצריו תהי', הרי שגם התם מבואר שלישא וליתן הוא פחות מראוי להוראה.

והנה צ"ע על לשון רש"י בד"ה והא הוראה דידי' לאו כלום היא שכתב וז"ל, דכיון שאינו מופלא לא ידע מאי קא מורה וכו' עכ"ל, ולכאורה אין דבריו מובנים, דהא לפי שיטתו נהי שאינו המופלא של הב"ד אבל מכל מקום אכתי יתכן שהוא גמיר וסביר וידע מאי קא מורה.

ועכ"פ עיין ברא"ש שכתב שיתכן שבדיעבד מושיבין בהסנהדרין גם מי שאינו ראוי להוראה, ורק בפר העלם דבר בענין שכולם יהיו ראויים להוראה כדתנן לעיל בדף ד' ע"ב דבענין שכולם יהיו ראויים להוראה, ולכאורה הרי זה משום שאם לא כן לא חשיבי המיוחדים שבעדה, וצ"ע.

שוב התבוננתי שאפשר להבין אחרת את כוונת רש"י כאן במש"כ "מופלא ב"ד", והיינו שכוונתו לומר רק שהוא מומחה שראוי להיות בב"ד ולאפוקי שאינו על מדריגת תלמיד, דהנה עי' בסנהדרין דף פ"ז ע"א לענין זקן ממרא דאיתא כי יפלא, במופלא שבב"ד הכתוב מדבר, וכתב רש"י וז"ל, במומחה לב"ד למעוטי תלמיד עכ"ל, וכתבו תוס' שם וז"ל, במופלא שבב"ד, מומחה, למעוטי תלמיד, ואין זה כשאר מופלא דבכל דוכתי כדפרישית שלהי פ"ק עכ"ל, וא"כ י"ל שכן מפרש רש"י ב"מופלא" דהכא. ועכ"פ ממה שכתבו תוס' שבכל מקום (חוץ מסנהדרין שם) הכוונה

היא המופלא של ב"ד ממש א"כ יוצא שהם סוברים שכן היא הכוונה גם כאן.

פב) שאין ב"ד חייבין וכו'.

עיין ברש"י שפי' דהוי בגדר טעם למה הוא מתכפר עמהם. ותמה הרא"ש עליו דהא בגמ' ילפינן לה מקרא דחטאתו וגו' וא"כ למה הוצרך התנא להוסיף טעם. ברם לכאורה יש ליישב שמהפסוק של וחטאתו לא ילפינן אלא הא לחוד שאינו מביא פר ככהאי גוונא, אבל אכתי לא שמעינן שהוא יכול להתכפר בהדי הציבור (ועוד דהא לפי שיטת רש"י הרי באמת לא עשה על פי הוראתם כלל וא"כ למה הוא מתכפר עם הציבור), ומשום הכי אשמועינן התנא שהוא שפיר מתכפר עמהם מאחר שדיניהם שוים, אלא שלכאורה קשה מאד לומר שהסברא הנ"ל מספיקה כדי לומר שהוא מתכפר עם הציבור.

מיהו צע"ק דמלשון הברייתא משמע שמספיק בהפסוק לחוד לומר גם שבהורה עם הציבור הרי הוא מתכפר עם הציבור, כי אי אפשר שיהי' מצב שהוא נשאר בלי שום כפרה. וכן מבואר ברש"י וז"ל, ת"ל, דכתיב בכהן המשיח על חטאתו אשר חטא דמשמע דכי חטא בפני עצמו הוא דיביא בפני עצמו, הא אם חטא עם הציבור מתכפר לו עם הציבור עכ"ל.

דף ז' ע"ב

פג) סבר אביי למימר וכו'.

עיין ברש"י דגריס שלפי אביי חטא בפני עצמו איירי באופן שהורו בב' מקומות

ובתרי איסורים. וראיתי בחזו"א שתמה על גירסא זו "מאי ס"ד דאביי כיון דמורי בתרי איסורי מה לי חד מקום מה לי ב' מקומות". מיהו עיין בר"ח שגרס ג"כ כמו רש"י וכתב וז"ל, אבל אי הוי בחד מקום ושמעו ב"ד מאי דאורי ולא מיחו בידו הוה לי' כמאן דלא חטא בפני עצמו עכ"ל.

פד) בענין הוא בחלב והן בעכו"ם.

עיין בגמ' דאמרינן פשיטא הוא בחלב והן בעכו"ם חטא בפני עצמו הוא, דהא חלוקין בטעמייהו וחלוקין בקרבנות דהוא בפר והן בפר ושעיר, דהא קא מייתי הני שעיר והוא לא מייתי, וכל שכן הוא בעכו"ם והן בחלב דחלוקין בקרבנותיהן לגמרי דהוא בשעירה ואינהו בפר. וצ"ע דהא גם בגוונא דהוא בחלב והן בעכו"ם הרי הם חלוקים לגמרי, דהא פר דחלב הרי הוא חטאת ואילו פר דעכו"ם קרב עולה, וא"כ הרי הם שני מיני קרבנות לגמרי, ומה לי בזה ששניהם הם פרים. ועיין בדברינו לעיל באות כ"ט.

פה) בענין הנ"ל.

עיין לעיל בדף ג' ע"א בענין תרי מיעוטי דקהל שמסקינן באם תמצוי לומר לפי סדר האיבעיות שם שהכל מצטרפין חוץ ממיעוטי בחלב ומיעוטי בעכו"ם דסליק בתיקו ולא איפשטא שם. ולכאורה צ"ע דהא הכא הרי נקטינן לדבר פשוט שאם הוא בחלב והן בעכו"ם אינו מתכפר עמהם. ברם י"ל דהיינו משום שהכא הרי איבעיא לי' לענין אם הוא יכול להתכפר עמהם בקרבן שלהם, ובזה פשיטא שמהני הסברא של אין

קרבנותיהן שוים, ודבר פשוט הוא שאינו יכול להתכפר בהפר והשעיר, אבל התם הרי איבעיא לן רק לענין להפטר מקרבן יחיד, וכמו שביאר הגר"ח בחידושיו על הל' שגגות עיי"ש. ברם אכתי צ"ע אם נפרש שגם שם איבעיא לן לענין הבאת קרבן ציבור עיי"ש באות כ"ט. ועוד צ"ע, דהא התם מסקינן באת"ל שחלב ודם שפיר מצטרפין, ואילו הכא שבקינן לה בספק (ועיין כאן בגירסת הר"ח), ובבעיא דחלב ודם יש יותר צד לפרש דאיירי בענין אם הם מתכפרים ביחד, ולא רק לענין אם הם נפטרים מקרבן יחיד, וכמו שכתב הגר"ח שם, ומכל מקום חזינן שפשטו שם שהם מצטרפין.

מיהו אכתי יש לחלק ולומר שאע"פ שהתם הרי הם יכולים להצטרף בכדי להחשב ציבור, אבל מכל מקום הכא הרי י"ל דהא דמתכפר עמהם אין זה בגלל שהוא נחשב חלק מן הציבור, אלא הפשט הוא שפר העלם דבר של ציבור מכפר גם את הכפרה של כהן המשיח, וא"כ י"ל שהכא יש יותר סברא לומר שאינו מועיל בחלב ודם.

מיהו עיין בלחם משנה בפט"ו מהל' שגגות ה"ה שדימה את ב' הסוגיות.

והנה יש לעיין באופן שהכהן גדול מתכפר עם הציבור האם גם הוא יצטרך לעשות סמיכה לבדו. ונראה שזה תלוי בהנ"ל, דאם הוא נחשב חלק מהציבור לכאורה לא יצטרך, אבל אם נאמר שהפשט הוא שהפר מכפר גם את הכפרה של כהן המשיח, אז שפיר יצטרך לסמוך.

גם יהי' נפקא מינה באופן שמת הכהן

המשיח, דאם הוא נחשב חלק מהציבור והרי הוא מתכפר בתורת חלק מהציבור, א"כ הדרינן להכליל שאין חטאת ציבור מתה, אבל אם הוא מתכפר בנפרד בתורת כהן המשיח א"כ לכאורה הרי זה דומה לחטאת שמת אחד מהשותפין שהדין הוא שהיא מתה. מיהו אולי חטאת שמת אחד מהשותפין הרי היא מתה רק אם היו שני השותפין זקוקים לאותו מין כפרה, אבל לא בכגון כאן שהן ב' מיני כפרות, דהיינו כפרת משיח וכפרת ציבור.

והנה אולי יש לתלות את הנ"ל בהצדדים שצדדנו לעיל באות ע"ט, והיינו דאם הדין של מתכפר עם הציבור איירי באופן שהוא עשה ממש על פי הוראת הב"ד, א"כ אז יש צד יותר גדול לומר שהוא נחשב כחלק מהציבור, מה שאין כן לפי רש"י שפי' דאיירי באופן שהוא סמך על הוראתו לבד, אז יש יותר צד לומר שהפר מכפר עליו בנפרד.

(פו) ונעלם דבר ולא כל הגוף, וכן המשיח, דכתיב לאשמת העם הרי משיח כציבור.

עיין ברא"ש שכתב וז"ל, והקשה הרמ"ה ז"ל למה לי היקישא להאי מילתא הא במשיח גופי' כתיב מאחת מהנה דמשמע מאחת ולא כל אחת, ותי' דהאי מאחת גבי עשי' הוא דכתיב, ועשה אחת מהנה, ואנן בהוראה בעינן למילף שצריך קיום מקצת וביטול מקצת עכ"ל. והנה אע"ג דלעיל בדף ד' ע"א יליף חזקי' מקצת דבר דפר העלם דבר מדכתיב ועשו אחת מכל מצות ולא

כל מצות, אבל מכל מקום י"ל דהוי רק גילוי מילתא שגם ונעלם דבר איירי במקצת דבר, וכן משמע מתוך הגמ' שם דהוי גילוי על קרא דונעלם עיי"ש, אבל הכא ליכא למימר הכי, דהא לא כתיב הוראה להדיא.

פז) אין חייבין אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה וכן המשיח.

א. פירש"י וז"ל אין ב"ד חייבין קרבן אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה, וכן המשיח, וציבור הוא דכי עבדי בשגגת מעשה לחודי' מייתו כל חד וחד כשבה או שעירה, דדיניהם כיחידים, דכיון דלא עשו על פי ב"ד מחלקי כולהו מהדדי והוי יחידים, ויחידים חייבים בשגגת מעשה, אבל משיח בשגגת מעשה לחודי' פטור מכלום כדאמר לקמן וכו' עכ"ל. והנה י"ל דהוצרך לכל זה משום דס"ל שפירושו של המשנה הוא שאינם חייבים שום קרבן כלל בדבר ששגגתו חטאת אם לא על ידי העלם דבר ושגגת מעשה, ומשום הכי האריך לומר שציבור אינם חייבים כלום בשגגת מעשה רק שהם מביאים בתורת יחידים, וכן משיח מיפטר לגמרי בשגגת מעשה.

ברם אכתי קשה על המשנה לקמן בדף ח' ע"א דתנן שאינם חייבים עד שיורו בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת והרי אין זה כלל גמור וכמו שפירש"י שם ולעיל בע"א, שהרי משיח שפיר חייב באשם, וא"כ הכוונה היא רק שאינם חייבים פר כמו שכתב רש"י עיי"ש.

ובע"כ צ"ל שכוונת רש"י כאן היא רק לומר את הדין. ועל כל פנים צ"ע למה לא

כתב כן גם על המשנה לעיל דתנן שאין חייבים על עקירת כל הגוף, דגם שם הוה ל"י למימר שציבור מביאין בתורת יחידים (ע"י באות א') ומשיח פטור לגמרי.

ב. הנה מדברי רש"י הנ"ל יוצא שהטעם למה ציבור שעשו בשגגת מעשה מביאים חטאות יחיד הרי זה משום שאינם בגדר ציבור אלא הרי הם בגדר יחידים בעלמא, כי מה שמצרפם להיות ציבור הרי זה העובדא שעשו על פי הוראת ב"ד ולא בשגגת מעשה. ומשמע מדבריו שאם ציבור שעשו בשגגת מעשה היו שפיר נחשבים בגדר ציבור היו פטורים מחטאות יחיד אע"פ שלא עשו על פי הוראת ב"ד ואין חיוב פר. וזהו דלא כהצד שכתב הגר"ח (הובא לעיל באות ל"ב) שציבור שעשו בהוראת ב"ד פטורים מחטאות יחיד בגלל שחייבים פר, אלא כהצד שנאמר בזה פטור עצמי, אלא שגם זה צ"ע כי אפילו אם הוי פטור עצמי אבל הרי זה רק כשעשו בהוראת ב"ד וכלשון הגר"ח, אבל בלי הוראת ב"ד לא קיים פטור כזה אפילו אם שפיר חשיבי בגדר ציבור.

ובאמת הברייתא בדף ב' ע"ב לומדת דין זה שציבור שעשו בשגגת מעשה חייבים חטאות יחיד מדרשה דקרא, ומעתה בשלמא אם הם נחשבים בגדר ציבור, ודלא כרש"י כאן, אז צריכים את הפסוק לומר שציבור פטורים רק משום שחייבים פר א"נ רק משום שעשו בהוראת ב"ד (גם בלי שחייבים פר), אבל לפי רש"י למה צריכים פסוק הלא פשיטא שאינם פטורים מחטאות יחיד כי בכלל אינם בגדר ציבור אלא בגדר

יחידים, ומשמע מרש"י שזהו דבר של סברא ואין צריכים פסוק לדבר זה.

והנה בע"א שם אמר רבא שמודה רב שאדם שנתחלף לו חלב בשומן אינו משלים לרוב ציבור כי אינו בשגגה אחת עמהם, ונסתפקו תוס' אם היכא שנתחלף לרוב ציבור חלב בשומן האם מביאים פר כי בכה"ג שפיר יש כאן שגגה אחת לכולם, ואילו לפי רש"י אין ספקתם מובן כי אינם בגדר ציבור כיון שלא עשו על פי הוראת ב"ד שזהו הדבר שמצרפם יחד, ונהי שאם היו יודעים שהוא חלב היו אוכלים בגלל הוראת הב"ד אבל בכל זאת עכשיו שנתחלף להם חלב בשומן אין כאן שום תלי' בב"ד כלל וא"כ מה מצרפם לציבור. ובאמת גם על רבא צ"ע לפי רש"י כי למה אמר רבא שאינו משלים לרוב ציבור משום שאין כאן שגגה אחת תיפוק לי' משום שאינו יכול להצטרף להציבור כיון שאינו תולה בב"ד.

ובע"כ צ"ל דלא כרש"י אלא שגם בלי תלי' מעשית בב"ד הרי הם נחשבים ציבור מחמת העובדא שכולם עשו שגגה אחת, וצידדו תוס' לומר שגם היכא שנתחלף להם חלב בשומן הרי זה נחשב בגדר שגגה אחת כיון שכולם הם באותו סוג שגגה, וגם התנאי של תולה בב"ד בשביל חיוב פר מתקיים בזה שגם אם היו יודעים שהוא חלב היו תולים בב"ד ואוכלים, אבל אם התלי' בב"ד צריכה לצרפם לציבור בודאי בעינן תלי' מעשית.

פח) בענין משיח בעבודה זרה.

עיין בגמ' דדייקינן ואילו משיח בעבודה

זרה לא קתני מני מתניתין רבי היא וכו' ע"כ. הנה לכאורה צ"ע אמאי לא דייקינן הכי גם על המשנה לעיל דקתני שצריכים שיורו לבטל מקצת ולקיים מקצת, וכן בעבודה זרה, דהא גם שם לא קתני וכן המשיח.

והנה לכאורה הי' נראה ליישב שבאמת אפילו לפי רבנן שסוברים שמשיח בעבודה זרה הרי הוא בהעלם דבר, אבל מכל מקום לא בעינן מקצת דבר, אלא לעולם הרי הוא חייב אפילו על הוראה בכל הגוף, וא"כ שוב אין ראי' מהא דלא קתני התם וכן המשיח דאתי אליבא דרבי והיינו משום שגם לפי רבנן הרי זה כך דלא בעינן הוראה במקצת דבר. ובטעם הדבר י"ל דהיינו משום שלא איתקיש משיח כלל לציבור בענין עבודה זרה, דהא קרא דלאשמת העם איירי רק בשאר עבירות, והא דס"ל לרבנן שמשיח בעבודה זרה הרי הוא בהעלם דבר הרי זה משום שמשיח נתמעט להדיא בקראי דעבודה זרה משגגת מעשה וכדאיתא בסוגיין, ולא משום היקישא לציבור. ועיין היטב בלשונות רש"י והרא"ש בהילפותא של רבנן (ועיין ברש"י ד"ה ותיסברא וכו' שהביא לאשמת העם גם על משיח בע"ז. מיהו הבאר שבע כתב על דבריו שלא דק). (ומכיון שבעבודה זרה לא הוקש לציבור ה"ה שאין צריכים שיהי' מופלא, וכן לא איכפת לן בזה שעקירת כל הגוף של עבודה זרה היא דבר שהצדוקים מודים בו, כי לא בעינן דיני הוראה כיון שלא הוקש לציבור.)

מיהו עיין בסנהדרין דף ס"ב ע"א דמבואר מדברי רבא שם להדיא דלא

כדברינו הנ"ל, אלא שלפי רבנן גם במשיח בעבודה זרה בעינן הוראה במקצת דבר דוקא, ואם עקר את כל הגוף הרי הוא פטור אשר לפ"ז חזרה קושייתנו הנ"ל לדוכתה. מיהו אכתי י"ל כדברינו הנ"ל בדברי אביי שם, ונאמר שאביי לא אמר כרבא כי הוא סובר שגם רבנן מחייבים על כל הגוף, דעיין שם דאמר אביי שמה שמחייב רבי את הכהן המשיח בעבודה זרה בשגגת מעשה משכחת לה רק באופן שעבד מאהבה או מיראה, ודחי לי' רבא דמשכחת לה גם באופן שהורה ואמר שמותר לעבוד ע"ז, והא דנחשב כשגגת מעשה וחייב רק לפי רבי אבל לא לפי רבנן, הרי זה משום דאיירי באופן שהורה לעקור את כל הגוף, דלפי רבנן הרי הוא פטור ככהאי גוונא משום שלא מחייבי רבנן אלא בהעלם של מקצת דבר, וא"כ י"ל דסברת אביי היא שבעקר את כל הגוף גם לפי רבנן הרי הוא חייב ודלא כרבא. מיהו הבאר שבע ועוד כמה אחרונים נקטו שסברת אביי במה שלא ניחא לי' בדברי רבא הרי היא משום דס"ל שגם לפי רבי גם בשגגת הוראה של משיח בעבודה זרה בעינן מקצת דבר אע"פ שהוא חייב גם על שגגת מעשה.

והנה ראיתי גם בתיו"ט שהקשה כהנ"ל למה לא דייקו מהמשנה לעיל, רק שהוא קבע את הקושיא על הסיום של הגמ', דהיינו על מה שאמרו ותסברא, והקשה שנאמר ותסברא מהמשנה הקודם, דהא גם לפי רבי הי' צ"ל שם וכן המשיח. ותמה הרש"ש עליו דדבריו אינם מובנים, דהא אדרבה לפי רבי לא בעינן במשיח בעבודה זרה בשגגת הוראה שיוורה רק מקצת דבר מאחר שהוא סובר שהוא חייב אפילו

בשגגת מעשה, וכן קאמר רבא להדיא בסוגיא הנ"ל שלפי רבי משיח חייב בעבודה זרה בשגגת הוראה אפילו על עקירת כל הגוף עכ"ד. מיהו אלא שהבאר שבע כתב שאביי חולק על זה וכהנ"ל. מיהו כדברי התיו"ט איתא בירושלמי כאן בהלכה ג', דעיי"ש שעשו ותסברא מהמשנה הראשונה. ולפי דרכו הנ"ל של הבאר שבע י"ל שהירושלמי אתי כאביי.

גם י"ל דס"ל להירושלמי שגם לפי רבי, אע"פ שחייב המשיח שעירה בשגגת מעשה, אבל מכל מקום גם בהוראה במקצת דבר בעבודה זרה הרי הוא חייב בפר כהן המשיח אשר לפי זה בודאי בעינן אז מקצת דבר, ועיין עוד באות פ'. וע"ע בספר באר שבע בענין ההערות שהערנו כאן.

(פט) בענין משיח בעבודה זרה.

עיין בסוגיין דתנן אין חייבין אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה וכן המשיח, ולא בעבודה זרה אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה, ובגמ' דייקנן ואילו משיח בעבודה זרה לא קתני, מתניתין מני רבי היא דתניא משיח בעבודה זרה רבי אומר בשגגת מעשה וחכ"א בהעלם דבר, ושויין שבשעירה, ותו דחינן ותסברא בזדונו כרת ושגגתו חטאת מי קתני וכו', פי' דגם אם נאמר שמשיח בעבודה זרה הרי הוא בשגגת מעשה, אבל אכתי קשה מהמשנה דלהלן דתנן שאין ב"ד חייבין בעבודה זרה אלא א"כ הוורו בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, וגם שם לא קתני וכן המשיח

בעבודה זרה, אע"פ שבודאי כן הוא הדין, וא"כ חזינן שלא דוקא השמיטו התנא. ברם לכאורה צ"ע דאדרבה אם נאמר שמשית בעבודה זרה הרי הוא בשגגת מעשה א"כ אז אתי שפיר טפי למה לא תני התנא בהמשנה שם וכן המשית, והיינו משום שאם משית בעבודה זרה הרי הוא בשגגת מעשה, א"כ יוצא ששזה הוא לענין עבודה זרה לכל יחיד ויחיד, ולא יצא משית לדון לעצמו כדרך שיצא בשאר המצות, וא"כ איך ה' שייך למיתני בזה שגם המשית אינו חייב בעבודה זרה אלא על דבר שזדונו כרת, הלא לא נאמר בעבודה זרה שום דין מיוחד של משית כלל.

והנה בסנהדרין דף ס"א ע"ב מבואר שלפי רבא בדעת רבי הרי דיני משית שוים באמת לגמרי ליחיד, ולפי אביי שם כן הוא כשהמשית עבד ע"ז מאהבה או מיראה, אבל היכא שעבד בשגגת אומר מותר, כלומר על ידי שהורה לעצמו שמתר, אז יש סוכרים שלפי אביי אליבא דרבי הרי הוא חייב רק אם אמר מותר על מקצת דבר בע"ז אבל לא בעקר כל הגוף, אלא אם אמר מותר על כל הגוף הרי הוא פטור ואינו כמו יחיד שחייב גם על זה. ולפ"ז יוצא שלפי רבי משית חייב בכה"ג מדין הוראה וא"כ בודאי ציור זה הרי זה חיוב מיוחד של משית ואינו מדין הדיוט, וא"כ לפי שיטה זו לק"מ קושייתנו הנ"ל אלא

שפיר ה' אפשר למיתני שגם משית בע"ז חייב רק בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, דהיינו בהציור הנ"ל שיש דין מיוחד של משית, וכל קושייתנו כאן היא רק לפי רבא שלפי רבי אין שום הבדל בע"ז בין דיני משית לדיני הדיוט, וכן לפי הדעות שכן הוא גם לפי אביי. וכבר הבאנו שיטות אלו באות פ"ח.

ונראה לומר שאע"פ שמשית בעבודה זרה הרי הוא בשגגת מעשה לפי רבי, והרי דיניו שוים לדיני הדיוט, אבל מכל מקום אין הכוונה שהוא נחשב לענין עבודה זרה כיחיד בעלמא, אלא לעולם גם בחיוב זה הרי הוא מתחייב בתורת משית, ואע"פ שבכל דיניו הרי הוא שוה ליחיד, בין לענין קרבן (שעירה) ובין לענין התנאים של החיוב, אבל מכל מקום הבאת קרבנו וכפרתו הרי הן בתורת משית דוקא, וזוהי הכוונה בהך ריבוי של נפש זה המשית שהביא רבי, ואינו רק בגדר גילוי מילתא שהוא בכלל כל היחידים, אלא הרי זה קביעות חובה בפני עצמה. ונפקא מינה בזה יצויר באופן שעבד עבודה זרה קודם משיחותו וכן אחר משיחותו בהעלם אחד, דלפי הנ"ל יתחייב בב' שעירות מאחר שהם חיובים נפרדים [ואליבא רבנן דר"ש שסוכרים שהוא חייב בקרבן הדיוט אע"פ שנודע לו לאחר שנתמנה, ולא בעינן חטא וידיעה בשוה, לקמן בדף י' ע"א]*. ויש עוד נפקא מינה אליבא דר"ש שסובר

אבל מכל מקום מכיון שעל שניהם הרי הוא חייב מין קרבן אחד, דהיינו שעירה, משום הכי אינו חייב אלא אחת.

* ודברינו אלו הרי הם דלא כהמנחת חינוך במצוה ק"כ שכתב איפכא, והיינו שאפילו לפי רבנן דרבי לא יתחייב בכהאי גוונא אלא פעם אחת, ואע"ג דאישתני דינו משגגת מעשה לשגגת הוראה,

שסוף סוף גם ביחיד ונשיא הרי הוא כן, כן הקשה הבאר שבע, ועיין שם שתי' דהא גם גבי שאר מצות קתני וכן המשיח אע"פ שגם ביחיד ונשיא הרי הוא כן).

ולפי הנ"ל אתי שפיר גם למה בעינן קרא דהשוגגת לרבווי נשיא, דהא לכאורה קשה אמאי לא תיסגי בקרא דנפש, וכמו באשם דאמרינן שנשיא חייב בו משום שהוא בכלל קרא דנפש (ועיין בבאר שבע שנתעורר בזה), ובשלמא במשיח שפיר בעינן קרא יתירא לרבווי, משום דחזינן בעלמא שהוא חייב רק על העלם דבר (לפי רבי) אבל למה בעינן קרא בנשיא. ועיין ברא"ש שכתב דהוא משום שיצא מכלל יחיד בשאר מצות במה שהוא חייב בשעיר. מיהו צ"ע כהנ"ל דא"כ גם באשם ניבעי קרא. ואולי רק בחטאת בעינן קרא כיון שיצא מכלל שאר יחידים בעינן חטאת גופה. מיהו להנ"ל אתי שפיר טפי, והיינו משום שמרבינן ל' לחיוב בפני עצמו בתורת נשיא, ונפקא מינה כהנ"ל.

(צ) ושוין שאינו מביא אשם תלוי.

הנה בספרי בפרשת שלח ממעטינן מקרא שבעבודה זרה ליכא חיוב של אשם תלוי, וכתב הנצי"ב שם שלפי זה צ"ל שהך ברייתא דקאמרה ששוין שאינו מביא אשם תלוי איירי בשאר מצות ולא בעבודה זרה, דהא בעבודה זרה גם יחיד אינו מביא אשם תלוי, וכתב שכן משמע מלשון רש"י, וכוונתו היא למה שכתב רש"י שאינו מביא שום אשם תלוי. ועיין בחידושי הגרי"ז על התורה בפרשת שלח מה שכתב בזה.

דבעינן חטא וידיעה בשוה, דלפי זה אם עבד עבודה זרה כשהי' הדיוט ונודע לו לאחר שנתמנה להיות כהן גדול, א"כ אם היינו אומרים שמשיח בעבודה זרה הרי הוא ככל הדיוט דעלמא לפי רבי, א"כ שפיר הי' נקרא שחטאו וידיעתו היו בשוה, אבל מאחר שזכינו לדין ששעירת עבודה זרה דידי' הרי היא ביסודה דין קרבן אחר, והבאתו הרי היא בתורת משיח, א"כ שוב לא יתחייב בכהאי גוונא אליבא דרבי שמעון שסובר שצריכים חטא וידיעה בשוה.

ועיין בירושלמי בפרק ג' ה"ב דאמרינן דהיכא שחטא בשמיעת קול או ביטוי שפתים או טומאת מקדש וקדשיו ונודע לו לאחר שנתמנה להיות כ"ג, הרי זה מיקרי חטא וידיעה בשוה, משום שגם משיח הרי הוא חייב בקרבן עולה ויורד. ולכאורה הוא הדין דהוה מצי למימר כן גם בעבודה זרה אליבא דרבי, דהא גם בעבודה זרה שוה הוא להדיוט אליבא דרבי. מיהו לפי הנ"ל יוצא שלא הי' הירושלמי יכול לומר כן, והיינו משום שמכיון שלפי רבי הרי זה חיוב חדש בתורת משיח א"כ תו לא מיקרי חטא וידיעה בשוה.

והנה לפי הנ"ל מיושבת שפיר קושייתנו הראשונה, והיינו משום שאפילו אם משיח בעבודה זרה הרי הוא בשגגת מעשה ככל יחיד, אבל מכל מקום אכתי בעי למיתני בהמשנה השני שגם משיח מביא בעבודה זרה רק על דבר שזדונו כרת, מאחר שהוא חיוב נפרד (אלא שאכתי יש להקשות דאע"פ שמשח בעבודה זרה הרי הוא חיוב נפרד בפני עצמו, אבל מכל מקום אולי לא תני עלי' לחודי' דבעי זדונו כרת משום

דף ח' ע"א

**צא) לפי שמצינו שחלק
הכתוב בין רבים
ליחידים וכו'.**

עיינן ברש"י שכתב וז"ל, יכול נחלוק בקרבנותיהם דכי היכי שחלוק ציבור מיחידים דקרבן ציבור בעבודה זרה לא דמי לשום קרבן יחיד, הכי נמי נחלוק בקרבנותיהם, דליהוי חלוק דמרוכין שעשו שוגגין דעיר הנידחת דלא ליהוי דמי לעולם לשום קרבן לא לציבור ולא ליחיד עכ"ל. ולכאורה צ"ע דהא הברייטא קאמרה שהטעם לחלוק בקרבנותיהם הרי זה משום שמצינו שהם חלוקים במזיד, וא"כ למה הוצרך רש"י להוסיף שגם בשוגג מצינו שציבור חלוק מיחידים.

ואינן לומר שכוונתו היא ליתן טעם למה אנו רוצים לחלק קרבנם מכל חטאת אחרת, וכתב דהיינו משום שמצינו שקרבן ציבור בעבודה זרה לא דמי לשום קרבן יחיד, דזה אינו, דהא גם בלא דבריו י"ל שגם זהו בגלל שמצינו במזיד שממונם אבד שזהו עונש שלא מצינו בשום מקום אחר וכן כתבו הראשונים ביבמות דף ט' ע"א, ואע"פ שלכאורה יש לפקפק בדבריהם ולומר שמה שממונם אבד אינו יכול להשפיע על טיב הקרבן כי הקרבן בא רק עבור החומרא של כרת ומיתה ולא משום החומרא של ממונם אבד, אבל מכל מקום לכאורה דברי הראשונים הנ"ל מוכרחים משום שאם לא כדבריהם למה הביאה הברייטא כאן את העובדא שממונם אבד.

ונראה לומר בכוונת רש"י, דהנה חזינן שכל חייבי חטאות יחיד מתחייבים בקרבן

שוה אע"פ שהם חלוקים במזיד, שהרי מקצתן במיתה ומקצתן אינם במיתה, וא"כ חזינן דהא לחוד שהם חלוקים בעונשיהם אינו סיבה כדי לחייב קרבן מיוחד, אבל השתא שמצינו שציבור שפיר קובע שם לעצמו, ומתחייב הציבור בקרבן מיוחד בפני עצמו, א"כ שוב הוה אמינא דהא דאנשי עיר הנידחת חלוקים לענין עונשיהם וממונם הרי זה מועיל לקבוע אותם להחשב מין ציבור בפני עצמם, ויהיו משום כך גם חלוקים בקרבנותיהם, מאחר שדינו של ציבור הוא להביא קרבן שונה.

ולפי זה יוצא שכוונת הגמ' היא כך, דיכול שכשם שהם חלוקים בעונשיהם הוא הדין שנחלוק בקרבנותיהם כי מה שהם חלוקים מיחידים בעונשיהם הרי זה מועיל לקובעם לציבור ודינו של ציבור הרי הוא להביא קרבן שונה.

מיהו לכאורה אכתי יש להעיר על דברי רש"י דא"כ תיסגי בזה שנחלוק את קרבנם מקרבנות יחידים ולמה צריכים שיהי' חלוק גם מקרבן ציבור וכמו שמבואר בגמרא, דהא ממה שציבור חלוק מיחידים אין שום ראיה שכשציבור חטא צריכים אנו שקרבנו יהי' חלוק גם מקרבנו של מין ציבור אחר שחטא באותו חטא.

מיהו י"ל שלא קשה מידי משום שמכל עיקר הפרשה של פר ושעיר של עבודה זרה מבואר שרק ציבור של רוב ישראל מביאים קרבן זה.

מיהו אכתי קשה למה לא יוכלו אנשי עיר הנידחת להביא פר כמו רוב ישראל בשאר מצות. ועיינן ברש"י בד"ה נייתי פר שכנראה רצונו הוא ליישב דבר זה.

והנה יש ליתן עוד טעם למה לומר

שאנשי עיר הנידחת יהיו חלוקים בקרבנותיהם אע"פ שבעלמא מצינו שכל היחידים שוים בקרבנותיהם אע"פ שהם חלוקים בעונשיהם, דעיין בלשון הר"ח שכתב וז"ל, שרבים בסייף לפיכך ממונם אבד ויחיד בסקילה לפיכך ממונו פלט עכ"ל, והכי גרסינן להדיא ביבמות דף ט' ע"א עיי"ש, הרי להדיא שהשינוי דין בעונש מיתתם הרי זה גורם דינים אחרים, דהיינו להא שממונם אבד, ולפי זה שפיר סלקא דעתך שה"ה שהשינוי דין בעונש מיתתם יגרום גם לשינוי בקרבנותיהם אע"פ שבחייבי חטאת יחיד לא מצינו שום חילוקים. מיהו יש לפקפק על זה משום דנהי שמה שמחמירים במיתתם כשהם מזידים הרי זה גורם קולא לענין ממונם כשהם כמזידים, אבל מהיכא תיתי שזה יגרום גם שינוי בקרבנם כשהם שוגגים.

צב) א"נ צריך ואין לו תקנה.

פירש"י וז"ל, א"נ צריך לחלוק בקרבן ואין לו תקנה לעיה"נ בשוגג דא"א לחלוק עכ"ל. והנה צ"ע דכי לא ידע בעל האי נמי שיש לצייר צירוף של פר לחטאת ושעיר לעולה.

ועיין בלשון רש"י ביבמות דף ט' ע"א בד"ה א"נ שפי' שלעולם גם האי נמי ידע צירוף זה, רק שכוונת האי נמי היא לומר שאפילו אם לא הי' שום דרך איך לחלוק בכל זאת הוה ס"ד שצריך ואין לו תקנה. ברם מלשון רש"י כאן ליכא משמעות כזו, אלא משמע שהאי נמי סובר שבאמת אי אפשר לחלוק, וא"כ צ"ע כהנ"ל דכי לא ידע בעל האי נמי שיש לצייר צירוף של פר לחטאת ושעיר לעולה.

ברם יש ליישב על פי מה שכתב הרא"ש ש"קרבן חדש שאין מתכפרים בו בשום מקום" אי אפשר לבדות, וא"כ י"ל שבהא פליגי, דהלישנא קמא ס"ל שפר לחטאת ושעיר לעולה לא חשיב מין קרבן חדש כיון שמצינו שפר קרב עולה ושלמים, ולא עוד אלא שמצינו גם פר לחטאת בפר העלם דבר של ציבור, וכן בפרו של כהן גדול ביום הכיפורים, וכן בפר כהן המשיח על העלם דבר ושגגת מעשה, אבל הלישנא בתרא ס"ל דשפיר חשיב מין קרבן חדש כיון שלא מצינו צירוף כזה בעלמא, וכוונת רש"י במה שכתב שאי אפשר לחלוק היא משום דחשיב מין קרבן חדש.

והנה יש לעיין בדברי הרא"ש דהא כשאמרנו בגמ' שנימא שיביאו פר כי אכתי לא אסיק אדעתן הא דמצינו שפר קרב חטאת בציבור, א"כ איך סברו שיביאו פר הלא הוי קרבן חדש. וצ"ל שכדי שלא יחשב קרבן חדש סגי בזה שמצינו שבהמה זו קרבה עולה או שלמים, ולא דוקא כתב הרא"ש "שאיין מתכפרים בו בשום מקום" דמשמע שצריכים שיתכפרו בו בשום מקום, אלא כוונתו היא שלא מצינו שהיא קרבה בשום מקום, א"נ שפר שפיר מכפר במקום אחר שהרי עולה מכפרת על עשין ויש אומרים שה"ה לשלמים (אבל שפיר נחשב "נחלוק בקרבנותיהם" כי לא מצינו שפר יכול לכפר על איסור כרת).

וידידי ר' יצחק מנדל בענעט שליט"א הציע לפרש כוונת רש"י בדרך הפכית ממה שפירשנו, והיינו שכוונת רש"י היא לפרש שאדרבה ה"אי נמי" סובר שא"א לומר פר לחטאת ושעיר לעולה כי אין זה נקרא שחלקנו מספיק כיון שמצינו פר ושעיר

באים יחד במקום אחר אע"פ שהתם הפר הוא לעולה והשעיר לחטאת, וכן מבואר לעיל בדף ז' ע"ב שאין זה נקרא חלוק לגמרי, וכבר הערנו על זה לעיל באות פ"ד.

דף ח' ע"ב

(צג) איזו היא מצוה שהיא נאמרה בתחילה הוי אומר זו עכו"ם.

ופירש"י וז"ל, דכתיב בתחילת עשרת הדברות אנוכי ולא יהי' לך דהיינו עכו"ם עכ"ל. ולכאורה יש לעיין אמאי נחשב אנוכי עשה דעכו"ם, דהא בזה שהוא כופר במציאותו של הקב"ה אכתי לא עבד עבודה זרה, ואם הוא עובד עבודה זרה הרי הוא חייב מיתה אפילו אם הוא מודה לגמרי במציאותו של הקב"ה כמו שמבואר ברמב"ם בריש הל' ע"ז.

וי"ל דס"ל לרש"י שנכלל בהך קרא גם איסור עשה על מעשה ע"ז כלומר אנוכי ולא אחר (כעין מה שכתב בסנהדרין דף ע"ד ע"א בד"ה ואהבת), כלומר אל תאמין ותאמר אלי אתה לדבר אחר, ואמירת אלי אתה נחשבת ממש מעשה של עבודה זרה. אי נמי דכפירה בהקב"ה חשיבא אביזרייהו דע"ז משום שהיא מביאה לעבודה זרה וא"כ נמצא שהמצוה הראשונה שהיא המצוה של אמונה עוסקת בדבר שהוא ג"כ אביזרייהו דעבודה זרה ולכן הרי זה נקרא שהמצוה הראשונה היא עבודה זרה אע"פ שהפסוק אינו עוסק בעובדא זו שהיא אביזרייהו דעבודה זרה (ודוחק).

ועיין בסה"מ להרמב"ם במצות עשה ט' שכתב שאם אונסים אותו לכפור בהקב"ה

או באחדותו, הרי הוא חייב למסור נפשו על זה, וכ"כ החינוך במצוה כ"ה ותי"ז, וכן החרדים בפ"א ממצות עשה מהתורה אות ב'. ויש לעיין מה הוא מקורו של הרמב"ם לזה. והנה בסנהדרין דף ע"ד ילפינן שיש חיוב של יהרג ואל יעבור על ע"ז משום דכתיב ובכל נפשך ודרשינן אפילו נוטל את נפשך וקאי על מאי דכתיב לעיל מיני' ואהבת את ה' אלוקיך דמשמע שלא ימירנו באלהים אחרים וכמו שפירש"י שם. ונראה שמבואר מזה שיש חיוב של יהרג ואל יעבור גם כשכופרין באחדותו, והיינו משום שישראל הרי נצטוו על השיתוף והרי כשהוא כופר באחדותו הרי הוא כאומר אלי אתה להדבר המשותף וא"כ גם ע"ז מיקרי שהמיר את הקב"ה באחר. אבל יש לעיין למה יש חיוב של יהרג ואל יעבור על כפירה במציאות ה', דהא בזה לחוד שכפר במציאותו עדיין לא המירנו באחר.

ולפי הנ"ל דאיכא בזה משום אביזרייהו דעבודה זרה הדבר מבואר היטב.

גם י"ל בטעם הרמב"ם שובכל נפשך דדרשינן מיני' אפילו נוטל את נפשך הרי זה קאי גם על לפני פניו, דהיינו על מאי דכתיב ה' אחד עיין בזה בסנהדרין דף ע"ד ע"א וברש"י שם בד"ה ואהבת (מיהו צ"ע שאם ובכל נפשך קאי גם על דבר שהוא רק בגדר ביטול עשה דהיינו לא להאמין בהקב"ה א"כ למה אין יהרג ובל יעבור גם אם אונסין אותו לומר שאינו אוהב את הקב"ה).

ואפילו אם קאי ובכל נפשך רק על ואהבת, אבל מ"מ אולי י"ל שגם ע"י שהוא כופר במציאותו הרי זה נקרא שהמירנו

צד) בענין הנ"ל.

עיינן בספר המצות במצוה א' שביאר הרמב"ן שם שהטעם למה לא מנה בעל הלכות גדולות את אנוכי בכלל מנין תרי"ג (כדרך שעשה הרמב"ם) הרי זה משום דס"ל שהמושג של "מצוה" מתחיל רק לאחר שמודים במציאותו של זה שצוה. ועיינן שם בנושאי כלים שכתבו שלפי זה אתי שפיר הא דאמרינן בסוגיין שעבודה זרה היא המצוה הראשונה, והיינו משום שאנוכי לא נמנית למצוה כלל, ודלא כפירש"י הנ"ל שגם אנוכי הרי הוא מעניינא דעבודה זרה. ועיינן בספר ראש אמנה שם מה שכתב בביאור דברי רש"י.

צה) והאמר מר עשר מצות נצטוו ישראל במרה.

הנה לכאורה צ"ע דהא אותן עשר מצות נשנו בסיני, ומה שאנו מקיימים אותן הרי זה משום הציווי של סיני וכמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות על המשנה בחולין דף ק' ע"ב בביאור דברי חכמים שם, דמה שאנו מקיימים את הז' מצות בני נח ומצות גיד הנשה הרי זה משום הציוויים של הר סיני ולא משום הציוויים של בני נח ויעקב אבינו, ונסתייע מהמימרא של רבי שמלאי במכות דף כ"ג ע"ב שתרי"ג מצות נאמרו לו למשה מסיני (ועי' בספר המצות במ"ע רט"ו שקבע הרמב"ם מצות מילה על הציווי לאברהם, ואילו במנין המצות שלפני ספר היד קבע את המצוה על הפסוק דכתיב וביום השמיני ימול בשר ערלתו, וצ"ע), וא"כ הוא הדין שהמצות שנצטוו במרה הרי אנו מקיימים משום הציווי של הר סיני, וא"כ צ"ע מה מקשה הגמ' כאן הלא י"ל

באחר ע"י שהמירנו בדעה אחרת (ולא בענין דוקא שיאמין באלהים אחרים). ועוד י"ל דכמו שואהבת משמע שלא ימירנו באחר הה"נ שמשמע שלא יכפור בו שהרי אם הוא כופר בו הרי אינו אוהבו. מיהו אם נאמר כהנ"ל, ולא נייתי עלה מצד אביזרייהו דעבודה זרה נצטרך ליישב למה לא אמרו בסנהדרין שם גם על זה שיהרג ובל יעבור כמו על עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים.

והנה שוב ראיתי בשו"ת הרדב"ז בחלק א' תשובה שמ"ד ובתשובה אלף קס"ג שכתב בשם הריטב"א שחייב אדם למסור נפשו אם מאנסים אותו לכפור אפילו באות אחת מהתורה שהיא מן השמים או לעבור עבירה מתוך כפירה שניתנה מהקב"ה. ונראה מזה שנאמר דין של יהרג ובל יעבור על כפירה בעיקרי הדת. מיהו צ"ע מנלן דין כזה. ברם י"ל שעצם היות הדבר מעיקרי הדת קובע שהכפירה בו הרי היא נקראת אביזרייהו דעבודה זרה כי זה נחשב שהוא משנה בזה את הדת ולשנות את הדת הרי זה בגדר אביזרייהו דע"ז, וה"ה אם יאנסו אותו לכפור במשיח או בתחיית המתים הרי זה בכלל אביזרייהו דעבודה זרה. ולפי זה י"ל שכן היא גם כוונת הרמב"ם, והיינו שחייב אדם למסור נפשו על כפירה בהקב"ה משום היות הדבר מעיקרי הדת, ואין אנו צריכים לומר כהנ"ל שמצד עצם הפעולה הרי היא נחשבת אביזרייהו דעבודה זרה.

ועיינן עוד בספר ראש אמנה להאברכנאל בפרק י"ח שפירש את דברי רש"י כאן באופן אחר, ובפרק ז' כתב ביאור רחב על מצות ואנוכי.

שהתנא דבי רבי ישמעאל סובר כרבי שמלאי א"נ כחכמים בחולין שם לפי ביאורו של הרמב"ם אשר לפ"ז שפיר יוצא שעבודה זרה היתה המצוה הראשונה בחשבון הציוויים שנוגע לדידן.

ויש ליישב בדוחק על פי דברי הרמב"ן על מה שכתוב במרה שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו שכתב שהמצות שנצטוו במרה היו בבחינת חינוך דלפי זה יש לומר לומר שהציוויים של מרה לא היו בגדר ציוויים נפרדים ועצמאים כמו הו' מצות בני נח, אלא הפשט הוא שנצטוו להתחיל אז באותן מצות של סיני גופייהו בתורת חינוך, ולכן שפיר מקשה הגמ' כאן שכבר התחילו לקיים חלק מהתרי"ג לפני עבודה זרה. מיהו לכאורה הדרך הנ"ל נראית דחוקה משום שסוף סוף המצוה הראשונה שנצטוו בה בציווי גמור שלא על דרך חינוך היתה המצוה של עבודה זרה (ואולי זוהי באמת סברת התנא דבי רבי ישמעאל כאן).

ועל כל פנים אם נאמר כהנ"ל יש ליישב גם את קושיית הגרי"ז בספרו על התורה בפרשת בא שהקשה אמאי לא פריך הגמ' אצלינו מהחודש הזה לכם ושאר מצות פסח. ולפי הנ"ל ניחא, משום שהם היו באמת ציוויים נפרדים שנשנו אח"כ בסיני. ובזה מיושבת גם קושיית תוס' שהקשו למה לא פרכינן ממילה ומז' מצות בני נח, דלפי הנ"ל י"ל דהיינו משום שהציוויים הם לא היו הציוויים של תרי"ג.

והנה תוס' תירצו שהתם נצטוו בני נח, וכונתם היא לתרץ גם את מילה, וי"ל דהיינו משום שנצטוו בה בני קטורה לדורות לפי שיטת הרמב"ם. מיהו לפי רש"י בסנהדרין דף נ"ט ע"ב בד"ה לרבות בני

קטורה שרק הם עצמם היו חייבים ולא זרעם, א"כ לכאורה צ"ע שהרי לפ"ז לכאורה נראה שהציווי הי' רק על אברהם אבינו ע"ה למול את זרעו, ולא הי' שום ציווי על בני קטורה וישמעאל עצמם, ויש לעיין בזה כעת. גם יש לפרש את כוננתם על פי מה שכתב המהרש"א בכ"ב דף ט"ז ע"א וביבמות דף ק' ע"ב שאאע"ה קיים את כל התורה כולה רק לאחר שכבר מל, די"ל שהטעם לזה הי' משום שהי' נחשב כישראל רק לאחר מילתו [עיין בזה בחגיגה דף ג' ע"א ובתד"ה תחילה וכו'], וא"כ לפי זה יוצא שהציווי הי' לאברהם אבינו בשעה שהי' לו רק דין בן נח.

איברא, אולי כוננת תוס' היא באמת כדברינו הנ"ל, והיינו שאותם ציוויים היו לבני נח ואינם הציוויים שלנו כי הם נשנו בסיני והציווי שלנו הוא הציווי של הר סיני. והנה כל דברינו הנ"ל הרי הם מיוסדים על דברי הרמב"ם שהבאנו שהתרי"ג מצות של ישראל נאמרו כולן בסיני. ועיי"ש דקאי דבריו בדעת חכמים בהמשנה שם, ולפי פירושו שם יוצא שרבי יהודה סובר שהציוויים המוקדמים לא נשנו בסיני דהא רק חכמים שם קאמרי ש"בסיני נאמרה" עיי"ש. מיהו רש"י בתחילת פירושו על התורה הביא את דברי רבי יצחק שהחודש הזה לכם היא המצוה הראשונה שנצטוו בה ישראל, והקשה שם הגור ארי' שהרי גיד הנשה ומילה נאמרו קודם, וביאר שם הגור ארי' דס"ל לרבי יצחק שהחשבון של תרי"ג הרי הוא החשבון של המצות שנאמרו למשה ואפילו אלו שקדמו לסיני אבל אין החשבון של תרי"ג כולל את המצות שנאמרו לפני משה רבינו וכגון גיד

הנשה שנאמרה ליעקב אבינו, אלא מצות גיד הנשה נישנית באמת בסיני כדי שתהי' באמצעות משה רבינו וכמו שביאר הגור ארי' שם (ועיי"ש בדרכו של המזרחי ששונה קצת מדרכו של הגור ארי'), וא"כ לפי זה יוצא שהמצוה הראשונה של תרי"ג היתה החודש הזה לכם וכקושיית הגר"ז*).

והנה לכאורה נר"פ שדברי הגור ארי' מיוסדים הם על ההנחה שלתרי"ג מצות בעינן את מדריגת הנבואה של משה רבינו שהיא למעלה משאר נביאים, דהא אל"כ מה היא המעליותא של מרע"ה ולמה

צריכים דוקא שהמצות יהיו באמצעות מרע"ה. ולפ"ז יוצא שמרע"ה זכה כבר למדריגת נבואתו אחרי מראה הסנה, וכ"כ העיקרים במאמר ג' סוף פרק ח'. ונראה שמקורו הוא מהמדרש רבה בסוף ספר דברים שממראה הסנה ואילך פירש מרע"ה מן האשה, ודלא כהרמב"ם בפ"ז מהל' יסודי התורה דמבואר מדבריו שם שזכה למדריגתו בנבואה רק במתן תורה על פי מה שמבואר בפשטות ביבמות דף ס"ב ע"א שרק אז פירש מן האשה. וכבר ביררתי ענין זה מתי התחילה מדריגת הנבואה של מרע"ה בספרי על סנהדרין בהפתיחה לפרק

(* והנה כבר ביארנו שדברי הרמב"ם בפיה"מ שם קאי בדעת חכמים שם, ולפי פירושו יוצא שרבי יהודה שם סובר שהציוויים הקדומים לא נשנו בסיני דהא רק חכמים שם אמרו ש"בסיני נאמרה".

ודע שלפי הרמב"ם יוצא שדברי רבי יצחק הרי הם מכוונים רק לפי חכמים בחולין שם שסוברים שגיד הנשה נשנה בסיני, דהא רבי יהודה סובר שלא נשנה בסיני וכהנ"ל וא"כ המצוה שלנו של גיד הנשה נאמרה כבר קודם להחודש הזה לכם (ובודאי שאין טעם לומר שגיד הנשה נשנית עוד הפעם אחרי החודש הזה לכם אבל לפני מעמד הר סיני), וא"כ יוצא שרבי יצחק סובר כחכמים, ולא כרבי יהודה. מיהו יש להעיר על הרמב"ם מנ"ל שחכמים שם סוברים כרבי שמלאי שכל התרי"ג נאמרו בסיני, הלא חכמים שם דיברו רק על גיד הנשה, וא"כ אולי סוברים הם כרבי יצחק שרק מה שקדם להחודש הזה לכם נשנה בסיני.

ועיין בדרכו של רש"י בחולין שם שפי' שכוונת חכמים שם היא לומר שלא נצטוה יעקב אבינו כלל על גיד הנשה אלא כל האיסור התחיל רק בסיני, ולפי דרכו של רש"י יוצא שדברי המהר"ל שניצטוו על גיד הנשה קודם הר סיני אינם מכוונים כלל לפי חכמים דהא חכמים סוברים שכל הציווי התחיל אחרי החודש הזה לכם, וא"כ לא מתוקמי דברי המהר"ל אלא לפי רבי יהודה, אלא שרבי יצחק סובר שהיא נשנית בסיני, ואילו לפי רבי יהודה יתכן

שלא נשנית בסיני וכן יתכן שגם רבי יהודה סובר שנשנית בסיני אלא שסובר רבי יהודה שהיא נשנית באותה צורה של קודם, ולא רק על בהמה טהורה כמו שיוצא מהרמב"ם לפי חכמים.

והנה יש לעיין עוד בדברי הרמב"ם הנ"ל שאנו מקיימים את הציווי של הר סיני ושנתבטלו החיובים שהם מצד הציווי הקדום, דלכאורה הרי זה מחלוקת בין אביי ורב אסי בשבת דף קל"ה לפי ביאורו של הגר"ח בהל' מילה, דעיי"ש דמבואר שיוצא דופן אינו בכלל הפסוק של אשה כי תזריע וילדה זכר כי אין זה נקרא לידה. ומייתנין דפליגי רב הונא ורב חייא בר רב אם מילת יוצא דופן דוחה שבת, דזה שסובר שאינו דוחה הרי זה משום שכיון שאינו בכלל אשה כי תזריע וילדה זכר, כי אין זה נקרא לידה וכהנ"ל, ה"ה שאינו בכלל וביום השמיני ימול בשר ערלתו וביום השמיני אפילו בשבת, וזה שסובר ששפיר דוחה אינו דורש את הסמוכים הנ"ל, אבל לכו"ע הרי הוא נימול לשמונה ולא קודם, ורב אסי אמר שהא בהא תליא, ואם אין מילתו דוחה שבת כי אינו בכלל הפסוק דכתיב וביום השמיני ימול בשר ערלתו וביום השמיני אפילו בשבת, א"כ ה"ה שאינו נימול לח' אלא נימול גם קודם. וקאמר אביי שם ששפיר נשאר דין של שמונה כי כן ה' בדורות הראשונים, כלומר בימי אברהם, ורב אסי השיב לו

"ניתנה תורה ונתחדשה הלכה".

וכתב הגר"ח שם בד"ה ונראה וכו' וז"ל, ויש

לפרש בזה ב' פירושים, או דאביי מוכיח מדורות הראשונים דש"מ דאין מילת שמיני תלוי בטומאת לידה, ולא דרשינן הסמוכין דוטמאה שבעת ימים וגו' וביום השמיני ימול (ולפ"ז מילתו של יוצא דופן גם דוחה שבת), או דבאמת גם אביי לא פליג אהך סמוכין, וכל שאינה בכלל וטמאה וגו' אינו בכלל וביום השמיני ימול, והא דפריך דורות הראשונים יוכיחו, הוא משום דאזהרת מילה בשמיני הרי נאמרה ונשנית, נאמרה לאברהם ונשנית למשה בקרא דאשה כי תזריע וגו', ואזהרת אברהם לכל נאמרה גם לבני קטורה, משא"כ אזהרת משה נאמרה רק לישראל בלבד, ודין שמונה נאמר בשניהם וכדכתיב בקרא וכן שמונת ימים ימול וגו', וכן גם בני קטורה מילתן בשמיני, אשר על כן זהו דפריך אביי דורות הראשונים יוכיחו, ר"ל דנהי דמשום הך אזהרה דוביום השמיני וגו' שנאמרה לישראל בלבד, נתמעט כל היכא שאין אמו טמאה לידה, אבל אכתי ינהוג בו דין שמיני הנאמר לאברהם, דשם אע"ג דאין אמו טמאה לידה נימול דוקא לשמונה (ולפ"ז מילתו של יוצא דופן אינה דוחה שבת), ועל זה משני ניתנה תורה ונתחדשה הלכה דבישראל מיהא ליכא דין שמיני כי אם בשאמו טמאה לידה עכ"ל. והסיק שם הגר"ח כביאורו השני.

ועי' בראב"ד בהל' מילה שם שהבין שהרמב"ם נסתפק אם לפסוק כאביי או כר' אסי, ואילו הגר"ח כתב שהרמב"ם פוסק כאביי עיי"ש, וא"כ יוצא שהציווי הראשון לא נתבטל (ולפי הראב"ד הרמב"ם מסתפק בזה). ולכאורה צ"ע דהא זהו דלא כדברי הרמב"ם בפיה"מ במס' חולין בביאור דעת חכמים שם שהלכה כמותם.

ובאמת גם לפי פירושו הראשון של הגר"ח יוצא דלא כדברי הרמב"ם בפירוש המשניות בחולין שם, כי מהרמב"ם בפירוש המשניות יוצא שהיכא שהציווי נשנה בסיני יתכן שנשנה בצורה שונה מהציווי הקדום, וכגון בגיד הנשה דבתחילה נאסר גם של בהמה טמאה ואילו בסיני נאסר רק של בהמה טהורה, ואילו אביי מוכיח מהציווי הקדום את גדרי הציווי השני (שרק הוא הציווי שלנו לפי פירושו הראשון של הגר"ח) ואם כן יוצא שאביי נוקט שהציווי לא משתנה.

ועי' בב"ב דף קכ"ז ע"א דאמר רב שיזבי שטומטום שנקרע ונמצא זכר אינו נימול לשמונה דאמר קרא אשה כי תזריע וילדה זכר וביום

השמיני ימול בשר ערלתו עד שיהא זכר משעת לידה. ופי' הרשב"ם שהכוונה היא שאין מילתו דוחה שבת. וצ"ע למה לא פ' שבכלל לא נאמר בכה"ג חיוב למולו בשמיני אלא יכולים למולו גם קודם שמיני (ובספרי על ב"ב שם באות קכ"ד דנתי על המשך הסוגיא שם לפ"ז).

והנו"ב במהדורא תניינא ביו"ד סי' קס"ג ביאר שלפי אביי במס' שבת שם גם בטומטום שנקרע ונמצא זכר אע"פ שאין מילתו דוחה שבת אבל בכל זאת נשאר דין של ח' כמו בדורות הראשונים. וכתב הנו"ב שהרמב"ם לא הביא את דינו של רב שיזבי כי הוא פוסק כאביי. והנו"ב בדבריו הנ"ל נוקט בדעת הרמב"ם דלא כהרשב"ם שכוונת רב שיזבי היא לענין לדחות שבת אלא שכוונתו היא כפשוטו שאין חיוב למולו דוקא לשמונה (והוסיף שאין להקשות דאכתי הי' לו להרמב"ם להביא שאין מילתו דוחה שבת [כי ס"ל להנו"ב כביאורו השני של הגר"ח] די"ל שלא הביא כן הרמב"ם כי לפי פירושו ברב שיזבי לא מוזכר דין זה בגמ' בטומטום). ועכ"פ בדעת הרשב"ם י"ל שלא למד כפשוטו כי אויל כאביי אשר לדידי' יוצא יש חיוב למולו לשמונה.

והנה יתכן שחזר בו הרמב"ם מדבריו הנ"ל בפיה"מ, שהרי כבר הבאנו בפנים שבסה"מ במ"ע רט"ו הרמב"ם סמך את מצות מילה על הציווי לאברהם אבינו, הרי שהוא סובר שם ששפיר קיימת לגבינו גם הציווי הקדום לאאע"ה ולא רק הציווי של סיני, וזהו כאביי במס' שבת שם, ודלא כדבריו בפיה"מ, וא"כ צ"ל שחזר בו והרי הוא מפרש דברי חכמים בחולין שם כרש"י שהאיסור התחיל רק בסיני. ולא עוד אלא שבפ"ט מהל' מלכים ה"א כתב וז"ל, בא אברהם ונצטוה יתר על אלו (המצות של בני נח) במילה וכו', ויצחק הוסיף מעשר וכו', ויעקב הוסיף גיד הנשה וכו', ובמצרים נצטוה עמרם במצות יתירות, עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו עכ"ל, ומלשון "ונשלמה" משמע עוד יותר והיינו שאלו שנכתבו רק קודם הר סיני באמת לא נאמרו עוד הפעם בסיני (ויש לדחות). מיהו אכתי צ"ע דהא לפי רש"י יוצא מדברי חכמים שיעקב בכלל לא נאסר בגיד הנשה ואילו הרמב"ם כתב שיעקב הוסיף גיד הנשה.

ועכ"פ כבר הבאנו בפנים גם שבמנין המצות שלפני ספר היד סמך הרמב"ם את המצוה על הפסוק בפרשת תזריע, וזה מתאים לדבריו בפיה"מ.

חלק באות ו' ובספרי על חומש בפרשת ואתחנן.

ולפי כל המבואר לעיל יוצא שיש ג' שיטות: א', שיטת רבי שמלאי, וכן חכמים בחולין שם לפי הרמב"ם, שכל התרי"ג מצות נאמרו בסיני. ב', דעת רבי יהודה שכל מה שנאמר לפני סיני לא נשנה בסיני אלא הציוויים ההם הרי הם בכלל תרי"ג. ג', דעת רבי יצחק שתרי"ג מתחיל עם החודש הזה לכם, וכל מה שנאמר קודם נשנה בסיני (ודע שהרמב"ן בסה"מ בשורש א' סובר שרבי שמלאי נתכוין לומר רק שרוב מצות נאמרו למשה מסיני, שהרי יש שנאמרו אח"כ כגון פסח שני ופרשת ירושה עיי"ש ובנו"כ).

והנה באמת בדברי רבי שמלאי במכות שם איתא שתרי"ג מצות נאמרו לו למשה, וליתא שם המלה מסיני (וזה מתאים גם עם שיטת רבי יצחק שבעינין באמצעות משה רבינו אבל לא בעינין סיני). מיהו בעינין יעקב הובא כגירסת הרמב"ם שנאמרו למשה מסיני. ועיי' גם ברמב"ם בסה"מ בתחילת שורש א' שהביא מחז"ל שתרי"ג מצות נאמרו לו למשה בסיני, ובהגהות הגר"ח העליר ז"ל שם הביא שכן איתא בשאלתות סי' קס"ו, ושהרמב"ן שם הביא את נוסחת הבה"ג דאיתא תרי"ג מצות נצטוו ישראל (וזה מתאים עם דברי רבי יהודה שהבאנו), ושבה"ג כ"י רומי איתא תרי"ג מצות מפורשות שקבלו ישראל על הר סיני, ושמשמות רבה איתא תרי"ג מצות ניתנו לישראל ע"י משה, ושבמדרש תהלים מזמור י"ז איתא נאמרו למשה מסיני (אינו נמצא בכל הדפוסים), וגם הביא את דברי הגמ' בסנהדרין דף צ"ט והגהת הגר"א ודברי

המהר"ן חיות והרש"ש שם עיי"ש. והנה הגר"ח העליר שם כתב בנוגע להשינויים הנ"ל "כי הראשונים בכלל לא שעו בהבאת המאמר אל גופי המלים, כי אם אל טעמן, ולכן יש שהוסיפו על משמען ויש שגרעו והחסירו, בכל זאת כדאי להעיר לפעמים על כגון דא". מיהו לפי דברינו הנ"ל יש נפ"מ גדולה בענין הלשונות הנ"ל דהיינו במתי מתחיל החשבון של תרי"ג מצות שלנו ומה הוא הציווי שאנו מצווים לקיים.

והנה יש אחרונים שרוצים לומר שגר שמל ולא טבל חייב בשמירת שבת דוגמת כלל ישראל שנצטוו במרה על השבת בין המילה של מצרים להטבילה של מתן תורה. מיהו לפי הדרך שכתבתי לעיל על פי דברי הרמב"ן בחומש אין רא"י משם כי אין הכוונה שאז התחיל באמת עיקר זמן החיוב של שמירת שבת, אלא התם הי' ענין מיוחד של חינוך וא"כ אין ללמוד ממה שצוה הקב"ה שם חינוך על כל כלל ישראל שה"ה שכל גר חייב בזה.

וע"ע בספרי על יבמות באות צ"ו וצ"ז שכתבתי בזה מה שנוגע לסוגיא דהתם. וכן עיי' בספרי על חומש בפרשת לך לך ופרשת וישלח שהארכתי בענין זה יותר.

צו) אין חייבין על עשה ולא תעשה שבמקדש.

עיין ברש"י וברא"ש שפירשו שעשה שבמקדש הרי זה קרא דוישלחו מן המחנה, ולפי זה משמע שרק קרבן ציבור אין חייבין על עשה שבמקדש אבל קרבן יחיד שפיר חייבין גם בשביל העשה, וכן מוכרחים לומר כי אם לא כן תיפוק לי' בנוגע להעשה משום שאין שגגתו בחטאת כלל, ולא בעינין

לטעמא דעולה ויורד, וא"כ מוכח שחייבים חטאת (וכן כרת) גם בשביל העשה (ויצטרך להתודות גם על העשה).

ובאמת להדיא תנן בשבועות דף י"ד ע"ב שחייב חטאת אם נטמא בפנים ושהה (אע"פ שאח"כ יצא בדרך קצרה ולא האריך לצאת בדרך ארוכה).

ועי' בבאר שבע כאן שהקשה מהמשנה בכריתות דתנן שחייבים חטאת רק על לא תעשה, ולא על עשה דפסח ועשה דמילה, וא"כ ה"ה להעשין של טומאת מקדש ונדה. ותלה הבאר שבע את הדבר בהמחלוקת בין רבי ורבנן בענין מנלן שחייבים חטאת רק על לא תעשה ולא על העשין של פסח ומילה, דאם סוברים כרבי שממעטינן פסח ומילה משום דילפינן חטאת בגזירה שוה של עלי' עלי' מאחות אשה א"כ צריכים בדוקא לא תעשה כמו שיש באחות אשה ואין חייבים על עשה דנדה ועל העשה של טומאת מקדש, אבל אם סוברים כרבנן שילפינן מהיקש לעבודה זרה אז חייבים גם על העשה של טומאת מקדש כי בעבודה זרה שם לא כתיב לא תעשה וא"כ בעינן דומיא דעבודה זרה רק לענין שחייבים חטאת רק היכא שהציווי מחייב אותו לעשות שוא"ת כמו בעבודה זרה שהציווי מחייב אותו לא לעבוד עבודה זרה, וא"כ ה"ה שיהי' חייב על העשה שבמקדש כי גם בזה הרי העשה מחייב אותו לא להיות בבית המקדש כשהוא טמא, אבל בפסח ומילה הציווי מחייב אותו כן לעשות מעשה. ועוד כתב שי"ל שגם לפי רבי שלומד מאחות אשה אשר לדידי' אין חייבים על העשה של טומאת מקדש וקדשיו וכהנ"ל אבל י"ל שגם הוא מודה שחייבים על העשה של נדה

וז"ל, לפי שזה הציווי של עשה דנדה סבתו מצות לא תעשה, לפי שעשה דנדה הוא לא לפרוש באבר חי כי אם באבר מת כדי שלא יהא לו הנאה בפרישתו והוי דומיא לע"א שהוא שב ואל תעשה (כלומר שהתורה אמרה לא לעשות מעשה) עכ"ל, ועל דרך זה פי' את כוונת התו"כ שהביאו תוס' כאן. מיהו יש לפרש שכוונת תוס' היא ששאני נדה שיש בההוא ענין גם לא תעשה אשר לפ"ז כן יסבור התו"כ גם בנוגע להעשה של טומאת מקדש אע"פ שהזכיר התו"כ רק העשה של נדה.

צז) פרוש מן הנדה.

פירש"י שהכוונה היא לפרישה סמוך לוסתה כדי שלא תהא רואה בשעת תשמיש דכתיב והזרתם את בני ישראל כדמפרש בגמ' במס' שבועות וכו' עכ"ל. ותמה עליו הרא"ש דבמס' שבועות מפרשינן שהכוונה בעשה דנדה כאן היא למה שאומרים לו פרוש כשראתה בשעת תשמיש, ועוד דקרא דוהזרתם שהביא רש"י הרי הוא אסמכתא בעלמא. וברעת רש"י צ"ל דס"ל כהשיטות שסוברים שפרישה סמוך לוסתה הרי זה חיוב דאורייתא וקרא דוהזרתם הרי הוא דרשה גמורה, רק שאע"פ כן ס"ל לרש"י שהטעמא דקרא הרי הוא משום שלא תהא רואה בשעת תשמיש. מיהו אכתי צ"ע דהא אפילו אם פרישה סמוך לוסתה הרי היא מהתורה אבל מכל מקום מהיכא תיתי שיש על זה חיוב כרת שהרי בכלל אינה נדה. ועיין בירושלמי בסוגיין דאיתא להדיא שהכוונה בעשה שבנדה הרי היא לוהזרתם. ולכאורה הרי זה כרש"י דאיירי בפרישה סמוך לויסתה ודלא כהרא"ש דאיירי ברואה

בשעת תשמיש, אם לא שנאמר דס"ל להירושלמי שהפסוק של והזרתם הרי זה עשה שכולל בתוכו את כל עניני נדה, דהיינו גם רואה בשעת תשמיש, ולא רק פרישה סמוך לוסתה, וכן פי' הפני משה שם ודלא כהגמ' בשבועות דף י"ח ע"ב שהביא הרא"ש שהוא מותהי נדתה עליו..

צה) אין חייבין על עשה ול"ת שבמקדש.

עיי' ברא"ש בפירושו על המשנה שכתב דאתי לאפוקי שאין ציבור מביאין פר. והנה בגמ' בסוגיין ילפינן ל'י בג"ש דאשם ואשמו מחטאת יחיד, שכמו שהתם איירי בדבר שהוא בחטאת קבועה הוא הדין הכא בחיובא דציבור. ולכאורה יש לתמוה אמאי בעינן גזירה שוה מיוחדת לכך, דהא לעיל בע"א ילפינן שאין ציבור מביאין פר אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת מעלי' עלי' מערוה, וא"כ מזה גופא נילף שצריכים גם דבר שהוא בחטאת קבועה. ברם עיי' ברא"ש בע"א בד"ה מה להלן וכו' שביאר שלפי סדר הילפותות שם יוצא שבזמן שלמדו שם חטאת ציבור מערוה עדיין לא הוי קים לן בכלל שחייבים על עריות קרבן חטאת. מיהו אכתי קשה דהא מכל מקום לבתר דילפינן כן בערוה, א"כ שוב נהדר ונילף חטאת ציבור מיני' פעם שני' בגזירה שוה. ואולי י"ל שלא נגמרה הך גזירה שוה מסיני אלא פעם אחת לבד, וצ"ע.

והנה עיי' בר"ח דנראה שהי' לו פירוש אחר בסוגיין אשר לפי פירושו יוצא שלא איירי כלל בענין שיביאו ציבור פר אלא בענין שיביאו קרבן עולה ויורד וז"ל, מאי

טעמא אין חייבין והא איכא כרת, משום דליתא בקבועה לא מחייב ב' ציבור דאין ציבור עני, ותו דנפש כתיב בהו עכ"ל. ועיי' עוד בגירסתו בדברי הגמ', ומדבריו מוכח דס"ל דאתי המשנה לאפוקי שאינם מביאים קרבן עולה ויורד ולא שאינם מביאין פר, ודלא כדברי הרא"ש, דהא הטעמים שכתב לא שייכי אלא לענין קרבן עולה ויורד, והא דאין מביאין פר י"ל דהיינו משום שלענין זה שפיר ילפינן מערוה דבעינן דבר ששגגתו בחטאת קבועה וכקושייתנו הנ"ל, והרי זה בכלל המשנה הקודמת, אבל בכל זאת לא שייך ללמוד מהגזירה שוה לערוה אלא מתי מביאין פר, אבל לא שייך ללמוד מהג"ש לערוה מתי מביאים קרבן עולה ויורד. ברם צ"ע מדברי הר"ח לעיל בדף ז' ע"א (נדפס בסוף דף ח' בש"ס וילנא) דמשמע מדבריו שם שממעטים מגזירה שוה לערוה שכל דבר שאין שגגתו בחטאת קבועה אין ציבור מתחייבים עליו בשום קרבן כלל, שהרי הביא שם את המשנה הקודמת כטעם לזה שאין ציבור מתחייבים בקרבן אשם וא"כ הי' לו להביא טעם זה גם כאן, ועיי"ש שהביא לענין אשם גם את הטעם של נפש עיי"ש ובדברינו באות ע"ז. ועוד נראה לומר לפי פירושו של הר"ח דהא דפשיטא לן שלא מייתי פר הרי זה משום שמכיון שקרבנו של יחיד בכהאי גוונא הוא קרבן עולה ויורד א"כ פשיטא שכן צריך להיות גם בקרבן ציבור, ולא בעינן שום קרא כדי למעט ציבור מפר כיון שאינו בגדר קרבן עולה ויורד אלא בעינן קרא רק כדי למעט ציבור מקרבן עולה ויורד. מיהו הניחא לפי רבנן להלן בדף ט' שנשיא מביא בטומאת מקדש וקדשיו קרבן

עולה ויורד, אבל לפי רבי אליעזר שם שמביא שעיר חזינן שאע"פ שיחיד מביא- עולה ויורד אין הכרח לומר כן בנשיא, וא"כ הה"נ שאין הכרח לומר כן בציבור.

והנה לכאורה צ"ל לפי שיטת הר"ח שלפי הס"ד היו מתחייבים להביא קרבן עולה ויורד במדות אחרות ממה שמצינו אצל יחיד (וכן צ"ל גם לענין החיוב של אשם), דהא אמרינן לעיל בע"א שבכל סוג של חטא בעינן מין קרבן מיוחד. ועי' בזה לעיל באות צ"א.

שור"ר במרומי שדה שר"ל שכוונת רש"י היא למה שכתבנו בביאור כוונת הר"ח.

צט) רש"י ד"ה אין ב"ד חייבין על שמיעת קול.

עיין בדבריו שכתב שגם טעמא דשמיעת קול הוא משום שהוא בקרבן עולה ויורד. ולכאורה יש לתמוה, דהא גם בלאו הכי, תיפוק ל"י משום שאין זדונו כרת. וי"ל שאתי לשיטתו שפי' לעיל שהכוונה באין חייבין על עשה ול"ת שבמקדש היא שפטורים לגמרי, כלומר שפטורים גם מקרבן עולה ויורד, וגם בפירושו על הגמ' על מאי דאמרינן מנא הני מילי פי' שמנלן שאין ב"ד חייבים שום קרבן כלל, וא"כ לפ"ז אתי שפיר דבריו כאן כי אם לא משום שב"ד חייבים רק על דבר שיחיד חייב חטאת קבועה היינו אומרים שאין ב"ד חייבים פר על שמיעת קול כיון שאין זדונו כרת אבל אכתי חייבים קרבן עולה ויורד כמו שיחיד חייב אע"פ שאין בה כרת.

ועיין בלשונו של הרא"ש שכתב "כ"ש שמיעת קול וביטוי שפתים" פי' דהוי כ"ש

כי בהם אין בכלל חיוב כרת. ונראה שהרא"ש אתי לשיטתו שפי' לעיל שכוונת המשנה לעיל היא שאין ב"ד חייבים פר אשר לפ"ז רק על זה קאי המנא הני מילי, והיינו משום שגם בלי ילפותא פשיטא שאין ב"ד מביאים קרבן עולה ויורד כי כתוב בהם רק פר, וכן בסוף העמוד כאן כתב הרא"ש שפשיטא שאין ב"ד מביאים קרבן עולה ויורד, ולכן כתב הרא"ש שפשיטא שאין ב"ד חייבים על שמיעת קול, והיינו כי אין בה כרת ופר שייך רק על דבר שיש בו כרת.

ק) רע"א הנשיא חייב בכולם חוץ משמיעת קול שהמלך וכו' לא מעיד.

עיין ברמב"ם בפ"י מהל' שגגות שפסק שמלך חייב על שמיעת קול, והשיג עליו הראב"ד שם וגם הכסף משנה תמה דהא דבר מוסכם הוא שמלך אינו מעיד. ותי' שכוונת הרמב"ם שם היא למלכי בית דוד, דהא מבואר בסנהדרין דף י"ט ע"א שרק על מלכי ישראל גזרו חכמים שלא יעידו. ברם לכאורה דבריו תמוהין דנהי שמלכי בית דוד כשרים הם להעיד אבל אכתי אינם חייבים להעיד וכדאמרינן להדיא בשבועות דף ל"א ע"א לענין שבועת העדות, שמלך מדאורייתא לא חזי, ופירש"י שם בד"ה כל שכן מלך דהיינו משום שאינו לפי כבודו לעמוד לפני הדיינים עיי"ש, וא"כ לפ"ז גם מלכי בית דוד אינם בשבועת העדות, דהא טעם זה שייך גם במלכי בית דוד (והא דהוצרכו במס' סנהדרין שם לגזור במלכי ישראל הרי זה בכדי לפוסלו אפילו אם ירצה להעיד), וא"כ נמצא שגם מלכי בית דוד אינם בשבועת העדות וכהנ"ל (ועיין בזה

בתוס' יו"ט ובמה שתמהו עליו הרש"ש והתפארת (ישראל). ובהאות הבאה נצדד לתרץ את דברי הרמב"ם ממה שהקשינו עליו מהגמ' בשבועות.

ועיין עוד ברש"י לקמן בדף ט' ע"ב בד"ה אלא בטומאת מקדש וכו' ובד"ה אמר רב פפא וכו' דמבואר שמלך ישנו בשמיעת קול, וכן איתא בירושלמי בסוף פירקין שלא נחלקו חכמים ור"א בענין אם נשיא מביא קרבן עולה ויורד או שעיר אלא בטומאת מקדש וקדשיו אבל בביטוי שפתים ושמיעת קול לכולי עלמא הרי הוא חייב קרבן עולה ויורד, הרי להדיא שמלך ישנו בשמיעת קול. ועיין בספר דבר אברהם בחלק ב' בסי' ל"ב אות י"ד - י"ח שדן בזה. ועיין עוד בספר תורת חיים בסנהדרין דף י"ח ע"ב, ובתומים בסי' כ"ח סקי"ב, ולקמן באות קכ"ט.

קא) בענין מלך אינו מעיד.

עיין בשבועות דף ל"א ע"א דמבואר שם שמלך פטור מלהעיד מדאורייתא (עיין בזה בהאות הקודמת), ופירש"י בד"ה כ"ש מלך וז"ל, דמדאורייתא לא חזי דכתיב שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך והבא להעיד צריך לעמוד לפני הדיינים כדאמרן לעיל ודרך בזיון הוא לו עכ"ל, הרי שפירש דהא דאינו מעיד הרי זה משום שזה בזיון בשבילו לעמוד לפני הדיין. אמנם לכאורה דבריו תמוהין הן מאד, דהא גם בצורבא מרבנן אמרינן לעיל שם בדף ל' ע"ב שהרי זה בזיון בשבילו לעמוד ויש בזה משום עשה דכבוד התורה, אלא שאע"פ כן לא פטרינן ליה מהאי טעמא מלבוא ולהעיד אלא אמרינן שיבוא ויעיד מיושב, ואע"פ שילפינן שם מקרא

שצריכים לעמוד אבל מכל מקום עשה דכבוד התורה עדיף, וא"כ ממה נפשך, אם ס"ל לרש"י שכבוד מלך עדיף מכבוד תלמיד חכם, וגם במלך שייך לומר שעשה דכבוד מלכות עדיף, וכמו שכתבו תוס' בשבועות שם בד"ה עשה דכבוד התורה בתירוצם הראשון, שהטעם למה דנו את ינאי המלך בעמידה ולא הושיבו אותו משום כבוד המלך הרי זה משום שאירי שם בדיני נפשות ודיני נפשות חמירי אבל בדיני ממונות עשה דכבוד המלכות עדיף עיי"ש, א"כ למה פטרינן ליה למלך מלהעיד, ואמאי לא אמרינן שהוא צריך להעיד מיושב כמו דאמרינן בצורבא מרבנן, ואם ס"ל כתירוצם השני של תוס' שם וכשיטת תוס' בסנהדרין דף י"ט ע"א בד"ה ינאי (הראשון) שבמלך לא שייך כלל לומר שעשה דכבוד מלכות עדיף משום שעשה דכבוד מלכות הרי הוא יותר קל מהעשה של כבוד התורה, ומשום הכי אמר שמעון בן שטח לינאי המלך לעמוד, א"כ גם בעדות נימא שהוא חייב להעיד מעומד וכמו דאמרינן שדינן אותו מעומד.

ובלא דברי רש"י הוי נראה לומר שלעולם כבוד המלך עדיף מכבוד תלמיד חכם ואמרינן שעשה דכבוד המלך עדיף, ומשום הכי הרי הוא פטור מלהעיד, והא דדנו את ינאי המלך בעמידה הרי זה משום שדיני נפשות שאני, והא דלא מתחייב המלך לכל הפחות להעיד מיושב כמו צורבא מרבנן הרי זה משום שכבודו של מלך חמור הוא כל כך עד שכל הענין של הגדת עדות לבעל דין הרי הוא בזיון בשבילו, ולא רק משום העמידה לחוד, וכן משמע מדברי רש"י בסנהדרין (דף י"ח ע"ב) לענין כהן גדול בד"ה לכך עיי"ש,

ודלא כדבריו בשבועות שם שהעמידה היא הבזיון, אי נמי עצם הענין של הגדת עדות בפני ב"ד הרי זה בזיון בשבילו כמו שאמרו שם שצורכא מרבנן הרי הוא פטור לגמרי מלבוא ולהעיד בפני ב"ד שהוא זוטא מיני. והנה יש ליתן עוד טעם למה אמרו לו לינאי לעמוד על רגליו ואין אנו צריכים לומר שדיני נפשות שאני, והיינו ע"פ מש"כ הר"ן בסנהדרין דף י"ט ע"א בד"ה עמוד וכו' שעיקר הדין האמור בעמידת בעלי דינין הרי הוא דין כבוד ב"ד, דמעתה י"ל שנהי שכבוד מלך עדיף מכבוד ת"ח יחידי, או ב"ד של ג', אבל אכתי אינו עדיף מכבוד הסנהדרין, ומש"ה שפיר הוצרך ינאי לעמוד, ולא שייך לומר בזה שעשה דכבוד מלך עדיף כמו בענין הגדת עדות, דמכיון שהעשה הוא כבוד ב"ד, ואיכא בזה כבוד ב"ד, א"כ שוב ליכא בזה שום ביטול כבודו כלל כיון שכבוד הסנהדרין עדיף, אלא אדרבה דין הוא שיכבד אותם, והכא בסנהדרין איירי מדהי' שם שמעון בן שטח (אע"פ שהיו יכולים לדון את עבדו גם בכ"ג, דהא רק החיוב מיתה של מלך בעי ע"א), ואפילו אם איירי בב"ד של כ"ג י"ל שגם כבוד דידהו עדיף מכבוד מלך, אבל אם העמידה אינה משום כבוד ב"ד אלא מחמת עצם העובדא שדנין אותו, אז הי' שפיר מיקרי בזיון בשבילו מה שהוא מתבזה בפניהם ע"י העמידה (אבל בנוגע לעמידת העדים נראה שגם הר"ן מודה שאינה ביסודה משום כבוד ב"ד, ואפילו אם הגדת עדות היתה בינו לבין עצמו הי' ג"כ צריך לעמוד, דהא אילו היתה משום כבוד ב"ד א"כ איך שייך לומר שת"ח אינו עומד משום דהאי עשה והאי עשה ועשה

דכבוד התורה עדיף הלא גם עמידת העדים היא ביסודה עשה דכבוד התורה, וביותר הי' צ"ל שכיון שהעד עצמו הוא ת"ח א"כ ע"י שיעמוד איכא יותר העדר כבוד התורה ממה שלא יעמוד בפני הדיינים, וא"כ בע"כ צ"ל שעמידת העדים אינה משום כבוד ב"ד, אלא הוי מצות עמידה בעלמא ומש"ה אמרינן האי עשה והאי עשה ועשה דכבוד התורה עדיף).

וכן מוכיחין דברי הרמב"ם בפ"ב מהל' מלכים ה"ה שכבוד ב"ד הגדול, ואולי גם של כ"ג, עדיף מכבוד המלך, דעיי"ש שכתב וז"ל, וכן מצוה על המלך לכבד לומדי תורה, וכשיכנסו לפניו סנהדרין וחכמי ישראל יעמוד לפניהם ויושיבם בצדו. וכן הי' יהושפט מלך יהודה עושה אפילו לת"ח וכו' עכ"ל. והנה מדבריו נראה שמעיקר הדין כבוד המלך עדיף מכבוד ת"ח, דמשמע שיהושפט ממידת חסידות הי' עושה כן, וא"כ צ"ע מנ"ל להרמב"ם שחייב הוא לעמוד לפני הסנהדרין וחכמי ישראל. ועל פי הנ"ל י"ל שמקורו הוא מהא דאמר לו רשב"ש לינאי המלך עמוד על רגליך, וס"ל כדברינו הנ"ל דהא דהי' צריך לעמוד הרי זה משום שהעשה של עמידת בעל דין הרי הוא ביסודו דין כבוד ב"ד, ובזה נקטינן שכבוד הסנהדרין עדיף טפי מכבוד המלך, ומש"ה מוטל על המלך לכבדם, ואע"פ שבעלמא עשה דכבוד המלך עדיף הכא לא שייך לומר כן משום שאין בזה שהוא מכבדם שום ביטול לכבודו, והא דכתב הרמב"ם שהוא חייב לעמוד לפניהם משום כבודם גם שלא בשעת הדין הרי זה משום שלא גרע מהיכא שדנין אותו*).

אמנם לפי הנ"ל צ"ל שאין המלך חייב

בסמ"ע בסק"ה שכתב שהעמידה היא רק מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא היא, וכבר הוכיח התומים בסק"א שם דלא כדבריו. ועכ"פ גם לפי התומים ניהא למה אמרו לינאי לעמוד וליכא בזה משום ביטול כבוד מלך כי המצוה היא לעמוד בפני הקב"ה וא"כ ליכא בזה שום ביטול כבודו כלל כיון שכבוד הקב"ה עדיף, רק דלפ"ז צ"ע איך אמרינן על זה בשבועות שם שעשה דכבוד התורה עדיף.

קב) בענין הא דמלך וכהן גדול פטורים מלהעיד מדאורייתא.

האם הוא משום כבוד המלך וכהן גדול, או האם הוא משום שהכבוד הבריות שלהם הרי הוא יותר גדול.

עיין 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 זילתא הוא לגבי כהן גדול ליתי 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

רבותי וכו'. מיהו אולי עשה כן רק משום מדת חסידות דיהושפט, ולא משום שמלך חייב לכבד את הסנהדרין.

לעמוד כשדנין אותו אלא באופן שאין דנין אותו לפני העם, אבל אם דנין אותו לפני העם לא יצטרך לקום, דהא סיים הרמב"ם שם שבפני העם אינו חייב לקום ולכבד אפילו את הסנהדרין, וא"כ להדיא חזינן שבפרהסיא דחינן כבודם מפני כבוד המלך.

אמנם אכתי צ"ע מנ"ל להרמב"ם שחייב גם בכבוד שאר חכמי ישראל שאינם מסנהדרין, דהא כתב שם "סנהדרין וחכמי ישראל". ודוחק לומר שכוונתו בחכמי ישראל היא לכגון ב"ד של כ"ג.

ולפי דברינו הנ"ל יוצא שלפני הסנהדרין או ב"ד של כ"ג שפיר יצטרך להעיד כמו שהוא צריך לעמוד לפניהם וכהנ"ל, דהא עדות צריכה להיות בפני ב"ד, וא"כ מכיון שכבודם עדיף אין זה נקרא פחיתות בשבילו מה שהוא מעיד בפניהם, ומיושב בזה מה שהבאנו לעיל בהאות הקודמת מהרמב"ם בהל' שגגות שכתב שמלך חייב להעיד, די"ל שאיירי במלכי בית דוד לפני הסנהדרין, ודוחק. ועוד דאכתי קשה לפי מה שצדדנו לעיל בקטע "ובלא" שעצם הגדת עדות לבעל דין היא בזיון בשבילו.

שו"ר בתומים בסי' י"ז סק"ב שכתב שהעמידה היא מפני כבוד הקב"ה וכדכתיב שאלקים נצב בעדת א-ל (ודלא כהר"ן שכתב משום כבוד ב"ד), וכן הוכיח מדברי שמעון בן שטח שאמר שלא בפנינו אתה עומד אלא בפני הקב"ה שנאמר ועמדו שני האנשים וגו' לפני ה', ומשמע בתומים שם שכוונתו היא גם לעמידת העדים. ועיי"ש

(* והנה במדרש איתא: באותה שעה לא נהג דוד עצמו מלך אלא העביר פורפרין מעליו ועטרה מעל ראשו ונתעטף והלך לו אצל סנהדרין ואמר להם

מחמת עושרו וכדומה, והאמור כאן הוא דין של כבוד הבריות ולא דין של כבוד התורה. מיהו הרא"ש בב"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 העלמת דין של כבוד הבריות (ודלא כהרא"ש) צ"ע על קושיית הגמ' למה פרכינן רק מהדין של כבוד הבריות הלמד מקרא דוהתעלמת 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), דעיין ברמב"ם בפ"ה מהל' כלי המקדש ה"ג שכתב וז"ל, וחייב כהן גדול לנהוג כבוד בעצמו וכו' שנאמר כהן הגדול מאחיו מלמד שנוהגין בו גדולה יתירה עכ"ל, וא"כ למה לן למיפרך מקרא דוהתעלמת, ולמה לא הקשו מהחיות כבוד וגדולה שנאמר בכהן גדול עצמו (ולקמן יתבאר שכבוד כ"ג דוחה מצות גם בלי לפוטרו מוהתעלמת והיינו משום שעשה דכבוד כ"ג עדיף).

ולכאורה נראה מזה דס"ל להש"ס שמצד החיוב כבוד הלמד מקרא דוהכהן הגדול מאחיו שפיר ה"י 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, דעיין 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 כשמסתפר, 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', ומשמע להדיא שהוא חייב לנהוג כבוד בעצמו, אמנם בנוגע לזה שאינו מעיד כתב בה"ט שם וז"ל, ה"י 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, ולא 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 דזוטרא 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 שמותר 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 לי' 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 לי' 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 כלל, 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.

קג) אין חייבין על שמיעת קול.

עיין בדברי הרמ"ה שהביא הרא"ש, ולעיל באות ע"ו.

דף ט' ע"א

קד) מי שאין על גביו אלא ה' אלוקיו.

הנה עיין ברמב"ם בפ"ב מהל' מלכים ה"ה בענין אם מלך חייב בכבוד תלמיד חכם, ומשמע שם שלכבוד את הסנהדרין הרי הוא חייב מעיקר הדין, אבל לכבוד תלמיד חכם יחידי הרי זה רק משום מדת

חסידות (ולפי זה מה שקרא דוד המלך לאחיתופל בתואר רבו כמו שמבואר בסוף פרקי אבות צ"ל שעשה כן רק משום מדת חסידות, שהרי הי' רק תלמיד חכם יחידי, ולא הי' רבו מובהק, וליכא שום דין מיוחד של כבוד לרבו שאינו רבו מובהק וכמו שמבואר ברמב"ם בפ"ה מהל' תלמוד תורה ה"ט, וכבר הארכתי בזה בספרי על אבות באות שמ"ז עיי"ש, וא"כ צ"ל שהי' רק משום מדת חסידות, רק שמכל מקום שפיר ילפינן מיני' למי שאינו מלך עיי"ש. מיהו צ"ע דהרמב"ם שם סיים שבפני העם לא יכבד שום אדם, וא"כ צ"ל דמה שנקבע הדבר בספר תהלים לא מיקרי בפני העם וצ"ע. אי נמי י"ל שלקרותו רבו לא מיקרי שהוא מכבדו במעשה, ומשום הכי יתכן שחייב המלך בזה מעיקר הדין).

ועיין עוד שם שכתב הרמב"ם שהמלך חייב לעמוד גם בפני כהן גדול (ועיין בזה באות קס"ט).

ויש לעיין אם חייב לכבד את רבו מובהק.

ועל כל פנים כשהעם רואים מבואר שם שלא יעמוד בפני שום אדם.

ולענין כיבוד אב עיין ברש"י בסנהדרין דף מ"ז ע"א בד"ה על מטה של חבלים, וכן ברש"י בבראשית נ' י"ג, ויש ליישב, ועיין בהפלאה על כתובות דף ק"ג ע"א שדן בזה. ובספרי על אבות באות שמ"ח הארכתי קצת בהמקורות הנ"ל וכן בעוד מקורות.

ועיין בסנהדרין דף ק"א ע"ב דאמר רב נחמן גסות הרוח שהי' בו בירבעם טרדתו מן העולם, דיש לדון שם אם מלך ישראל חייב בכבוד מלכי בית דוד, והארכתי בזה

בספרי על סנהדרין באות שע"א, ומלקמן דאמרינן שמלכי יהודה וישראל לא כייפי אהדדי אין ראי', משום שי"ל שהכוונה היא רק לענין שאין אחד מהם נחשב יותר מחבירו בנוגע למדריגת השררה שלו, אבל מכל מקום אכתי יתכן שהם חייבים לכבד זה את זה.

ועל כל פנים אפילו אם נאמר שמלך חייב הוא בכבוד הסנהדרין והכהן גדול וכן בכבוד עוד אנשים מסוימים, אבל מכל מקום אכתי שפיר מיקרי בסוגיין שאין על גביו אלא ה' אלוקיו, והיינו משום שמכל מקום בנוגע למדריגת השררה שלו אין על גביו שום אדם. מיהו עיין ברש"י שכתב שאין על גביו שום "אדון".

והנה עיין ברמב"ם ובראב"ד בפ"א מהל' מלכים דמבואר שיתכן ציור של מלך תחת מלך, ולכאורה נראה שיש לו את כל הדינים של מלך. מיהו לענין שעיר נשיא נראה שאינו בגדר אין על גביו אלא ה' אלוקיו.

קח) בענין גדלהו משל אחיו.

עיין בסוגיין דילפינן שמישיח אינו בא לידי עניות משום דכתיב והכהן הגדול מאחיו שהוא גדול מאחיו בנוי וכה וחכמה ועושר, אחרים אומרים מנין שאם אין לו גדלהו משל אחיו ת"ל והכהן הגדול מאחירו אשר יוצק על ראשו וגו' גדלהו מאחיו ע"כ. והנה הך דין של גדלהו מאחיו 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 לקמן בדף 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 כהן גדול שלא למד והא תניא הכהן הגדול מאחיו וכו', אר"י לא קשיא כאן במקדש ראשון כאן במקדש שני, ופירש"י וז"ל, במקדש ראשון לא העמידו אלא על פי התורה כהנים מהוגנים עכ"ל, ומבואר מדבריו שגם במקדש שני היו מחויבים להעמיד כהנים שהם גדולים מאחיהם, אע"פ שכבר נגזר שמן המשחה, רק שעשו שלא כדין והעמידו כהנים שאינם מהוגנים.

והנה בכמה דוכתי מצינו שהדין של גדלהו משל אחיו אינו מיוחד לכהן גדול גרידא, אלא הרי הוא נוהג 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 הכהן 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 מעצמו, ומתרצינן רבי אמי נמי לעניינן זכה בהן, ואיבעית אימא אדם חשוב שאני דתניא והכהן הגדול מאחיו וכו' ופירש"י שם שמשום טעם זה ה"י רשאי "לקדם" וליטול מעצמו 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. ועיינן גם בב"ח ובש"ך ביו"ד בסי' רמ"ו דמבואר שראש ישיבה ותלמיד חכם מותרים לקבל דורות מהאי טעמא (אלא שלשון הש"ך שם שכתב כדאשכחן גבי נשיא ומשיח צ"ע, דהא גם נשיא לא ידענו לפני שאמרינן שמשיהו הוא לאו דוקא, ואם כוונתו היא למלך שנוטל מסים, א"כ בודאי אין להביא ראיה מזה לראש ישיבה ותלמיד חכם. מיהו יש ליישב את דברי הש"ך ולומר שכוונתו היא למלך וס"ל כהרשב"ם שנביא לקמן בסוף האות).

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 לעיינן בענין אם חייבים לגדל מרובה בגדים העובד עבודת כהן גדול במקום שיש גם משיח (ועי' לקמן בדף י"ג ע"א וברא"ש שם בסד"ה משוח). והנה עיינן לקמן בדף י"ב ע"ב שמנה התנא של הברייתא שם את כל הדברים שיש בין משיח לכהן הדיוט, ולא הזכיר את הדין של גדלהו, דהיינו שיש חיוב לגדל כהן גדול אבל לא כהן הדיוט. 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. מיהו אולי בכל זאת ה"י ראוי לומר שלכהן גדול יש את המעלה הנ"ל משא"כ כהן הדיוט אע"פ שלא שייך.

ועכ"פ חזינן מכל הנ"ל י"ל דהיינו משום שאינו דין המיוחד לכ"ג. ולפ"ז יש ליישב גם למה השמיט התנא שם את הדין של כבוד כהן גדול הלמד גם

הוא מהפסוק של הכהן הגדול מאחיו, דגם בזה י"ל שהדין הזה של כבוד נוהג גם בראש ישיבה דוגמת הדין של גדלהו משל אחיו שלומדים מהפסוק הזה.

ברם לפי הנ"ל צ"ע על הסוגיא כאן, דהא משמע שרק כהן גדול פטור מקרבן עולה ויורד ולא ראש ישיבה

מיהו באמת גם לפי הטעם של עולא יוצא שלא רק נשיא פטור מקרבן עולה ויורד אלא הוא הדין נמי לאשה, דהא גם אשה אינה בשמיעת קול (ועיין בירושלמי שהקשו באמת על זה דהא אי אפשר לומר שאשה תהי' פטורה מקרבן עולה ויורד עיי"ש בפני משה), וא"כ אולי י"ל שה"ה לראש ישיבה. וגם י"ל שטעמו של הרמב"ם הוא בגלל הלישנא קמא בחולין שם וכמו שכתבנו כבר בדעת הרשב"ם.

ברם אכתי חזינן שעל נשיא לא הביאו טעם זה. מיהו אולי הרי זה משום שבמלך אין צריכים את הדרשה הנ"ל בשביל עשירות כי גם בלא"ה הרי הוא תמיד עשיר וכמו שפי' רש"י.

ודע שהרמב"ם בפ"ה מהל' כלי המקדש לא הביא את הדין של גדלהו משל אחיו אלא לגבי כהן גדול לחוד עיי"ש. ואולי מקורו הוא מסוגיא דידן (וכן מדף י"ב) כי משמע מהסוגיא שרק כ"ג פטור מקרבן עולה ויורד ולא ראש ישיבה וכמו שהערנו. והנה לולא דמסתפינא הוה אמינא שהמ"ד בקידושין דף ל"ב ע"ב שסובר שנשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול הרי הוא סובר כן משום שהוא סובר שהדין המיוחד של כבוד נשיא נובע מהפסוק של הכהן הגדול מאחיו דילפינן מיני' שנוהגים בו גדולה יתירה כמו שכתב הרמב"ם בפ"ה

מהל' כלי המקדש, ואע"פ שהפסוק כתוב גבי כהן גדול אבל מכל מקום המ"ד הוא סובר שזה כולל גם בעלי שררה אחרים וכמו שביארנו, וכן ס"ל כדברי רבי יהודה בתוספתא דמס' סנהדרין פרק ד' ברייתא א' שכהן גדול אינו יכול למחול על כבודו משום שהוא דורש גדלהו בעל כרחו, וא"כ חזינן שהכבוד שנלמד מהן קרא לא איתיהיב למחילה, ומשום הכי ס"ל שגם נשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול (והא דראש ישיבה יכול למחול הרי זה כי תורתו דילי' היא), ואנחנו שפוסקים שנשיא שמחל על כבודו שפיר מחול הרי זה משום שאנחנו פוסקים כמו רבנן שגם כהן גדול יכול למחול על כבודו וכמו שכתב הרמב"ם בהל' כלי המקדש שם. ויש לפלפל בזה בסוגיא דקידושין שם ואכמ"ל.

ברם אולי י"ל שלעולם לא פליגי רבי יהודה ורבנן בהתוספתא שם אלא רבי יהודה איירי בבזיון, ובזה גם רבנן מודים שאינו רשאי למחול (עיין בזה בכסף משנה בסוף הל' תלמוד תורה, וכן בשירורי 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 דרכינו 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.

ועיין עוד ברשב"ם בב"ב דף צ"ט ע"ב בד"ה דרך המלך, שכתב שגם במלך דרשינן מקרא דבלתי רום לבבו מאחיו שגדלהו

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.

קז) אחרים אומרים מנין שאם אין לו וכו'.

יש לעיין מה איכא בין ת"ק לבין אחרים, שהרי גם לפי ת"ק אי אפשר למנותו אם אינו גדול מאחיו, וא"כ אם רוצים למנותו צריכים לגדלו משל אחיו. וי"ל שהת"ק סובר שאם מינו אותו כבר, שוב אין חיוב לגדלו, ואחרים סוברים שחייבים לגדלו גם לאחר המינוי, אבל לפני המינוי לכו"ע חייבים לגדלו. ברם דוחק לומר שת"ק איירי כשמינו אותו שלא דין.

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

משל אחיו, ושלכן מותר לו לפרוץ גדר לעשות לו דרך, וכן שלכן דרך המלך אין לו שיעור, ואילו לפי דרכנו הנ"ל לכאורה הוה מצי למילף מלך מכהן גדול כמו דילפינן ראש ישיבה מכהן גדול. מיהו חזינן שבכהן גדול לא נאמרו הדינים הנ"ל, וא"כ י"ל שלעולם הדרשה של כהן גדול קאי על כל בעלי שררה, רק שצריכים את הדרשה הנ"ל במלך כדי להשמיענו את הדינים הנ"ל, משא"כ בכהן גדול צריכים את הדרשה לעשירות ומש"ה לא אייתר לן דרשה כדי לחדש את הדינים הנ"ל, אבל במלך אין צריכים את הדרשה בשביל עשירות וכרש"י כאן שכתב שמלך הוא לעולם עשיר, ועוד כי הדרשה בכהן גדול קאי על כל בעלי שררה.

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'.

קו) בענין גדלהו משל אחיו.

עיין ברמב"ם בפ"ה מהל' כלי המקדש דמבואר בדבריו שאין צריכים להעשיר אותו אלא עד שיהי' יותר עשיר משאר אחיו הכהנים. 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 (דמה שיש לו יותר משאר הכהנים אינו מפקיעו מלהיותו נקרא דל אם אין בידו כדי שה ונסכיו, עי' ברמב"ם בפ"י מהל' שגגות ה"ב ובכ"מ שם), וכן לפעמים יכול הוא לבוא אפילו לידי דלות אם רק יהי' יותר עשיר משאר הכהנים. ועיין

כהדרך הזה יותר מכמו שני דרכים הראשונים שכתבנו.

ובאמת מוכח מצד הסברא שצריכים להעשירו גם לאחר המינוי כי אל"כ למה נחשב הכהן גדול בגדר מי שאינו בא לידי עניות הלא יתכן שיאבד עושרו בענין רע וכמו שמבואר להלן באות ק"ט.

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', שהרי בהמקומות הנ"ל איירי לאחר שכבר נתמנו.

קח) נשיא שנצטרע.

עיין בהורה גבר ובקרבן אורה בענין אם איירי הכא באופן שחטא בעודו נשיא או אם חטא לאחר שעבר. והגרי"ל דיסקין תלה דבר זה בשתי הלשונות שהביא רש"י. וכתב שלפי הפשיטות של רב נחמן בר יצחק בודאי פטור גם אם חטא משעבר.

קט) נשיא שנצטרע.

צ"ע דהנה רבי ירמ' סובר שגם כ"ג אינו בא לידי עניות, וא"כ אמאי לא מיבעיא לי' לרבינא גם במשיח שעבר ממשיחותו האם הוא פטור מקרבן עולה ויורד, וכגון שעבר ממשיחותו ע"י שראה קרי או מום, או שנסתלק בפה (עיין בתוס' ביומא דף י"ב ע"ב בד"ה כהן, ולקמן באות קט"ו נאריך בענין אם גם משיח מסתלק בפה או האם רק מרובה בגדים מסתלק בפה).

ויש ליישב על פי מה שאמר רב נחמן בר יצחק בהמשך הסוגיא דא"ל דידך או דגזא, ופי' הרא"ש וז"ל, פירש"י ז"ל משלך או מאוצר שלו יביא, פשיטא דמשלו יביא,

הלכך אפילו נצטרע נמי פטור, דגזא דידי' כדקאי קאי, והרי אינו בא לידי עניות, ולא נהירא להרמ"ה ז"ל דאע"פ שיש לו ממון הרבה יכול לבוא לידי עניות כיון שהוא עבר ממלכותו ואין בידו ליקח מע"ה מיסים והוי כעשיר שיש לו אוצרות הרבה ואפ"ה חייב דיכול לבוא לידי עניות אם יאבד העושר ההוא בענין רע, ופי' וכו', אבל לישנא דגמ' משמע כפרש"י ז"ל וכו', אלא דסתם מלך יש לו אוצרות מרובין וא"א לבוא לידי עניות, הלכך כיון שכבר נפטר מחמת עושרו, עדיין הוא עומד באותו פטור, ולא דמי לעשיר מתחילה, ואין לו כל כך אוצרות מרובין ויכול לבוא לידי עניות אין לפוטרו משום עשרו שיש לו עתה עכ"ל. ולפי דברי הרא"ש י"ל שזו היתה גם תחילת האיבעיא, דהיינו אם מיקרי גם עכשיו שאינו בא לידי עניות מפני שיש לו אוצרות מרובין או לא. ולפי זה שפיר לא מיבעיא לי' במשיח, דהא משיח דמי רק לעשיר בעלמא, דלא מסתברא לומר שמעשרין אותו כעשירותו של מלך, ומכל שכן דהכי הוא לפי מה שכתב הרמב"ם בפ"ה מהל' כלי המקדש דסגי אם הוא רק יותר עשיר משאר הכהנים, וא"כ נהי שכל זמן שהוא משיח הרי הוא נחשב מי שאינו בא לידי עניות אע"פ שאין עושרו רב כעושרו של מלך, אבל הרי זה בגלל שאפילו אם יאבד עושרו בענין רע שוב יתחייבו אחיו הכהנים לחזור ולגדלו משלהם, אבל לאחר שעבר הרי הוא שפיר בא לידי עניות כמו עשיר דעלמא. ברם מלשון הגמ' ורש"י בהאיבעיא משמע שהאיבעיא היתה בענין אם העובדא שהוא נפטר קודם פוטרת אותו גם עכשיו או לא,

ואין האיבעיא בענין אם הוא נחשב גם עכשיו בגדר מי שאינו בא לידי עניות, וא"כ אכתי הוה מצי למיבעי לענין משיח.

וראיתי בהורה גבר שכתב בפשיטות שהוא הדין דהוה מצי למיבעי גם בנוגע למשיח.

ק) נשיא שנצטרע.

עיינן ברמב"ם בפט"ו מהל' שגגות ה"ט שכתב וז"ל, נשיא שנצטרע עבר מנשיאותו, ונשיא שעבר מנשיאותו הרי הוא כהדיוט (וחייב מעתה כשבה או שעירה ולא שעיר) עכ"ל. והנה מדלא כתב הרמב"ם את הכל בחד בבא דהיינו שנשיא שנצטרע עבר מנשיאותו והרי הוא כהדיוט, משמע לכאורה שיש עוד ציור של עבר מנשיאותו.

ועיינן ברמב"ם בפ"א מהל' מלכים דמבואר מדבריו שאין דין מלך חל אלא על אדם כשר ולא על רשע, ואם נאמר שהוא הדין שגם פקע מיני' דין מלך לאחר שנתמנה אם הוא נעשה רשע לאחר מכאן, א"כ הרי משכחת עוד ציור של נשיא שעבר.

מיהו בצירור זה גם בלאו הכי הרי הוא פטור מקרבן משום שהוא מומר, מיהו יש לצייר באופן ששוב עשה תשובה, דשוב אינו מומר, אבל לכאורה אינו חוזר למלכותו, ויש עוד לפלפל בזה.

וכן יש לעיין בענין אם מלך יכול לסלק את עצמו מן המלוכה מרצונו. ומצינו שדוד עשה כן בסוף ימיו והושיב את שלמה על

כסאו, אבל יש לעיין אם באמת נסתלק ממנו אז דין מלך, ומזה שהמשיכו לקרותו בשם מלך אולי אין ראי' כל כך.

ואין להקשות שאם הי' לדוד דין של מלך גם לאחר מכאן א"כ מה הועילה המשיחה שמשחו את שלמה בחיי דוד, דזה לא קשה מידי, משום שי"ל שלשניהם הי' דין מלך (וצ"ע כעת אם שייך באמת ב' מלכים בבת אחת באותה מלוכה), ועוד דמשיחה מועילה גם על לאחר זמן, וכמו בדוד עצמו שנמשח על ידי שמואל בימי שאול אע"פ שלא הי' לו אז עדיין דין של מלך וכמו שכתב הטורי אבן במגילה דף י"ד ע"ב בד"ה והנראה וכו' שהועילה המשיחה על להבא וכהנ"ל עיי"ש. ולפי זה צ"ל שהטעם למה משחו אותו עוד הפעם לאחר מיתת שאול הרי זה הי' מפני המחלוקת של בית שאול*).

ובאמת נראה שבעל כרחך צ"ל שלא הי' לשלמה דין של מלך בחיי דוד, דעיינן לקמן בדף י"א ע"ב דאמרינן שמלכות בית דוד אזלה בירושה גם בלא משיחה, ומה שמשחו את שלמה הרי זה הי' מפני מחלוקתו של אדוניהו, ומעתה אם נאמר שכבר הי' לו דין מלך בחיי דוד מאז שנמשח א"כ פשיטא שהזקק למשיחה, דהא עדיין לא הגיעה עונת ירושה, וא"כ בע"כ צ"ל שלא הי' לו דין מלך בחיי דוד. ועוד נראה שמוכח מזה שדוד לא נסתלק מהמלוכה, דהא אם הוא נסתלק הרי לא הי' מסוגל להורישה במותו. מיהו עיינן באבני נזר בחלק יו"ד בסי' שי"ב באות

משיחה שנמשח דוד בחיי שאול וכן את דברי בן המחבר על זה.

* ועיינן עוד בהערה על אות קמ"ד שהבאתי את דברי האבני נזר בחלק יו"ד סי' שי"ב בנוגע להך

מלכותו, ושמשום הכי אתי שפיר למה בפסוק אחד חסרים ו' חדשים משנות מלכותו עיי"ש (והנה אע"פ שנצטרע בירושלים אבל מכל מקום הורידו לו את הששה חדשים מהמנין של שנות חברון, ואולי י"ל שעשו כן בשביל כבודה של ירושלים, עיין כעין זה בירושלמי בפ"א ממס' ר"ה ה"א דאיתא שם שמלך בירושלים רק ל"ב שנים ומחצה ושבתחברון מלך ז' שנים ומחצה, רק שהוסיפו את הששה חדשים למנין שנותיו בירושלים מפני כבודה של ירושלים דהיינו כדי שהחשבון של ירושלים יהי' שנים שלימות). ועיין בסוף אות ק"י.

דף ט' ע"ב

קיא) ר"א אומר הנשיא מביא שעיר.

לכאורה צ"ע דעיין לעיל בדף ח' ע"א דמבואר שילפינן נשיא מציבור בגזירה שוה דמצות מצות לענין הא שאינו חייב שעיר אלא על דבר שזדונו כרת, וא"כ למה סובר ר"א שהוא חייב שעיר על טומאת מקדש וקדשיו, דהא גם לענין זה יש ללמוד מציבור שצריכים דבר ששגגתו בחטאת קבועה. והנה עיין בהסוגיא שם בהמשך הילפותות שבתחילה ילפינן שפר העלם דבר של ציבור בא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת בגזירה שוה דעלי' עלי' מאחות אשה, ותו ילפינן נשיא מציבור ויחיד מנשיא, ותמה הרא"ש על הילפותא הראשונה של פר העלם דבר של ציבור מאחות אשה וז"ל, מנ"ל דבאחות אשה

פ"ה - פ"ז שהוכיח ששייך ירושה מחיים. ועיין בשבת דף ל' ע"א דא"ל הקב"ה לדוד שהוא מוכרח למות כי אין מלכות נוגעת בחבירתה אפילו כמלא נימא דמבואר מזה שהי' מלך עד מותו. והנה יתכן עוד ציור של עבר מנשיאותו על פי מאי דאמרינן בירושלמי בפ"ג ה"ב שאותן ו' חדשים שהי' דוד בורח מאבשלום הי' מתחייב בכבשה או שעירה כהדיוט ולא בשעיר נשיא, הרי שע"י מרידת העם מסתלק הוא מנשיאותו, וכן הבין הפרשת דרכים את דברי הירושלמי בדרוש י"א בד"ה והנה עד עכשיו, אבל בגליון הש"ס על ירושלמי בפ"א ממס' ר"ה ה"א כתב שהוא משום שנצטרע באותן ו' חדשים, ועיין בזה בהאות הבאה, ובהערה על אות קמ"ד.

קיא) נשיא שנצטרע.

עיין לקמן בדף י' ע"א דאמרינן שנשיא שנצטרע אינו מביא שעיר, ומבואר מזה שפקע מינ"י הדין של מלך. מיהו עיין ברש"י שם שכתב שמאי דאמרינן בסוגיין בי גזא דידי' הרי זה חולק על זה, ועיי"ש ברא"ש שהשיג על רש"י דריה"ג איירי בקרבן עולה ויורד והתם מלך פטור משום שאינו בא לידי עניות, וא"כ על זה מסיק כאן ר"נ בר יצחק שגם לאחר שנצטרע אינו בא לידי עניות ולכן הרי הוא פטור אע"פ שכבר אינו מלך אבל התם בדף י' איירי לענין שעיר וא"כ בהא יתכן שגם ריה"ג מודה שנפקע ממנו הדין של מלך ולכן אינו בשעיר אלא בכשבה ושעירה כהדיוט. ובסנהדרין דף ק"ז ע"ב אמרינן שאותן ו' חדשים שנצטרע דוד לא עלו לשנות

מייתי חטאת בשגגה, הא אכתי לא קי"ל שדבר שחייבין על זדונו כרת שמביא על שגגתו חטאת, וי"ל דהא דקאמר על שגגתו חטאת לאו דוקא, אלא אגב סיפא דתני ועל שגגתו חטאת תני נמי רישא עכ"ל.

ועיין עוד בדרף ח' ע"ב שם שהביאה הגמ' באמת ילפותא אחרת כדי לומר שצריכים לפר העלם דבר של ציבור עבירה ששגגתו היא בחטאת קבועה, והיינו הג"ש של דבר דבר מיחיד, ואין להקשות שמאחר שילפינן בעמוד א' שם יחיד מנשיא וידעינן שאחות אשה היא בחטאת קבועה, א"כ תו הדר נילף ציבור בגזירה שוה דעלי' עלי' פעם שני' לענין חטאת קבועה, ולמה לי גזירה שוה חדשה של דבר דבר בע"ב שם, די"ל שהך גזירה שוה של עלי' עלי' לא ניתנה להדרש אלא פעם אחת בלבד. ועל כל פנים לפי הנ"ל יוצא שכשילפינן נשיא מציבור שם בגזירה שוה דמצות מצות אי אפשר למילף אלא הא לחוד שצריכים דבר שחייבין על זדונו כרת, אבל אי אפשר למילף נמי שצריכים דבר שחייבין על שגגתו חטאת קבועה, ונהי שבציבור איכא עוד גזירה שוה מיחיד בע"ב שם להך מילתא, אבל מכל מקום בנשיא לא מצינו כן, ויתכן שכשלומדים נשיא מציבור עדיין לא יליף ציבור מיחיד, ואולי גם כאן לא ניתנה הגזירה שוה של מצות מצות להדרש פעם שני' לאחר שכבר למדנו ציבור מיחיד, וא"כ שפיר קא מחייב ר"א שער בטומאת מקדש וקדשיו אע"פ שאין שגגתו בחטאת קבועה.

ברם מלשון רש"י משמע דלא כהדרך הנ"ל, דעיין ברש"י בסוגיין שכתב וז"ל, דקסבר ר"א דכי היכי דבמקום שחייבין על

זדונו כרת ועל שגגתו חטאת דהיינו במקום חטאת קבועה, נשיא מביא שער, ה"נ היכא דחייב על זדונו כרת ועל שגגתו עולה ויורד מביא שער הואיל ודמי לחטאת קבועה לענין כרת אבל שמיעת קול וביטוי שפתים דאין חייבין על זדונו כרת דלא דמי לחטאת קבועה לא בזדון ולא בשוגג מודה ר"א דנשיא אין מביא שער אלא קרבן עולה ויורד כהדיוט עכ"ל. והנה מהא דכתב ששמיעת קול וביטוי שפתים אינם דומים לחטאת קבועה בשום צד לא בשוגג ולא במזיד משמע שמאי דילפינן נשיא מציבור קיימא גם לאחר שיודעים כבר שבציבור בעינן דבר ששגגתו בחטאת קבועה, ומשום הכי גם זה שאין שגגתו בחטאת קבועה הרי זה נחשב בגדר חסרון. מיהו אכתי יש לעיין לפי דברי רש"י למה לא צריכים לעיכובא שיהא דומה גם לענין חטאת קבועה, וכמו שהקשינו בתחילת דברינו.

וגם בלאו הכי צ"ע על הא דשקיל וטרי רב פפא ורב הונא ברי' דר"י באם מחייב ר"א שער גם בביטוי שפתים, דהא איך שייך לומר כן, דהא התם גם כרת ליכא.

קיג) אר"פ ה"נ מסתברא.

עיין במה שהקשה הרא"ש על גירסת רש"י. מיהו דבריו תמוהין, דהא גם על גירסתו יש להקשות כן על תחילת הגמרא, דהא חזינן שנחית רב פפא למימר שאם נשיא מביא שער על ביטוי שפתים, הוא הדין שמשיח יביא פר, ולא נחית לחלק שמשיח שאני משום ההיקש של לאשמת העם. ועיין עוד בקרן אורה מה שהקשה על זה.

פרק כהן המשיח

קיד) בענין משיח מביא פר משעבר.

עיינן בהמשנה דתנן כהן המשיח שחטא ואח"כ עבר ממשיחותו, וכן נשיא שחטא ואח"כ עבר מגדולתו, כהן המשיח מביא פר והנשיא מביא שעיר, משיח שעבר ממשיחותו ואח"כ חטא, וכן נשיא שעבר מגדולתו ואח"כ חטא, המשיח מביא פר והנשיא כהדיוט. ובגמ' מיייתנין ברייתא דת"ר והקריב על חטאתו מלמד שמביא חטאתו משעבר, שיכול והלא דין הוא ומה נשיא שמביא בשגגת מעשה, אין מביא חטאתו משעבר, משיח שאין מביא בשגגת מעשה אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה, לא כל שכן, תלמוד לומר והקריב על חטאתו מלמד שמביא חטאתו משעבר, ותו פרכינן בגמ' ונייתי נמי נשיא מק"ו, ומה משיח שאין מביא בשגגת מעשה, מביא חטאתו משעבר, נשיא שמביא בשגגת מעשה, אינו דין שמביא חטאתו משעבר, ת"ל אשר נשיא יחטא כשהוא נשיא אין כשהוא הדיוט לא. ועיינן בקרן אורה שתמה איך רצינו ללמוד מנשיא שחטא אינו מביא חטאתו משעבר, דהא יש לדחות בפשיטות שהטעם למה נשיא אינו מביא הרי זה משום שהוא עכשיו הדיוט גמור, מה שאין כן משיח, נהי שעבר ממשיחותו, אבל מכל מקום הרי הוא עכשיו בגדר משיח שעבר, וכל מצות כהונה גדולה נוהגות בו, ואכתי שם משיח עליו, וא"כ אכתי נימא שהוא מביא פר (ועצם דין משיח שעבר מקרא

אחרינא ילפינן לי' כמו שיבואר בהאות הבאה).

וכן צ"ע על מה שהקשה הש"ס שנילף ממשיח שנשיא מביא חטאתו משעבר, דהא גם כאן יש לדחות שהטעם שמשיח מביא הרי זה משום שגם עכשיו יש לו דין של משיח שעבר מה שאין כן נשיא שהוא הדיוט בעלמא.

והרמב"ם בפירוש המשניות תלה באמת את הדין של המשנה בהסברא הנ"ל כמו שהביא הקרן אורה.

וביישוב סוגיית הגמ' צ"ל דס"ל להגמ' לדבר פשוט שלעולם לא נאמר דין פר אלא במשיח שהוא כשר לגמרי ומשמש בכהונה גדולה, והא דמביא על חטאתו משעבר אין זה משום שהדין משיח שעבר שלו מחייב פר, אלא הדין האמור בזה הוא שהיותו משיח המשמש מחייבתו פר גם לאחר שעבר, ולעולם הדבר שמחייבתו בפר הרי זה העובדא שהי' משיח מקודם, ולא זה שהוא עכשיו משיח שעבר, ולפי זה שפיר איכא למילף נשיא ממשיח לענין שיביא הנשיא משעבר, והיינו משום שבאמת מה שמשיח מביא אין זה משום הדין של משיח שעבר שיש לו עכשיו, אלא הרי זה משום הדין של משיח המשמש של קודם, וא"כ דבר זה שייך לומר גם בנשיא, ושפיר פריך שגם בנשיא נאמר כן, וכן שפיר אפשר ללמוד גם איפכא, דהיינו משיח מנשיא לענין שלא יביא מחמת זה שהי' משיח מקודם.

ברם אכתי צ"ב, משום שאפילו אם נאמר שמה שהוא עכשיו משיח שעבר אינו הדבר שמחייבתו בפר, אבל מכל מקום אכתי ישמש דבר זה כפירכא, ונפרוך דמה למשיח שנשאר עליו דין משיח שעבר, וממילא כמו שדין משיח גורם המשך, הוא הדין נמי שזה גורם לדין פר לאחר שעבר, תאמר בנשיא שלאחר שעבר הרי הוא הדיוט גמור (והרי לא בעינן בכל פירכות דעלמא שתהי' קיימת סברא לומר שהחומרא גורם את הדין).

והנה עיין ביומא דף י"ב ע"ב דאמרינן שכהן גדול שעבר אינו משמש לא ככהן גדול ולא ככהן הדיוט, לא ככהן גדול בשמונה בגדים משום איבה, ולא ככהן הדיוט בד' משום שמעלין בקודש ולא מורידין. והקשו שם תוס' דמהא דאמר שאינו משמש בשמונה משום איבה חזינן שמעיקר הדין הרי הוא ככהן גדול, וא"כ תיפוק ל' שאינו משמש בארבעה משום שיהי' מחוסר בגדים, ותירצו שם תוס' שבודאי כל זמן שהוא עומד בכהונה דידי' הרי הוא מחוסר בגדים אם שימש בארבעה, רק שכהן גדול מתמנה בפה ומסתלק בפה והרי הוא נעשה על ידי סילוקו כהן הדיוט בעלמא, וא"כ מה שאמרו שמעלין בקודש ולא מורידין הרי זה טעם למה אין מסלקין אותו בפה באופן ששוב אינו בגדר כהן גדול.

והנה יש לעיין אם גם משיח בשמן המשחה מסתלק בפה לגמרי להיות נחשב כהן הדיוט לגבי כל הענינים (ודבר זה יבואר יותר בהאות הבאה). ואם נאמר שגם משיח מסתלק בפה לגמרי יש לעיין אם בכה"ג יביא פר כהן המשחה. ונראה שזה

תלוי בשני הצדדים הנ"ל, דאם משיח שעבר מביא בגלל הדין משיח שעבר שיש עליו עכשיו א"כ בכה"ג שהסתלק בפה ואין עליו דין משיח שעבר לא יביא פר, אבל אם משיח שעבר מביא פר אך ורק בגלל שקודם שעבר הי' לו דין משיח א"כ גם כשהסתלק לגמרי בפה יביא פר.

מיהו אפילו אם נאמר שמה שמשיח שעבר מביא פר הרי זה משום הדין של משיח שהי' לו קודם, וכן אפילו אם נאמר שגם משיח מסתלק לגמרי בפה, וכבר כתבנו שגם בכה"ג יביא פר בגלל מצבו הקודם, אבל אכתי קשה קושייתנו הנ"ל שיש פירכא, דהא היכא שלא סילקוהו בפה, רק שעבר מחמת פסול, אכתי יש לו דין כהן גדול, וכן כשעבר מחמת שהראשון חזר לעבודתו, וא"כ שפיר יש לפרוך כהנ"ל, דאולי רק משיח מביא על שגגתו משעבר (ולפי דרכינו אפילו אם עבר לגמרי על ידי שסלקוהו כדלקמן) משום שדין משיח גורם המשך היכא שעבר מחמת שהראשון חזר לעבודתו וכן כשעבר מחמת פסול, מה שאין כן נשיא הרי הוא נשאר תמיד הדיוט בעלמא.

ועיין בחזון איש על הוריות בסי' ט"ו סקי"ג שנקט שמשיח שנסתלק לגמרי ע"י שנסתלק בפה וכדברי תוס' שם, לא יביא פר, ושוב הקשה בסקי"ד שם את קושיית הקרן אורה שאולי משיח מביא פר משום שעדיין יש לו דין של כהן גדול היכא שעבר מחמת מום ולא סילקוהו בפה לגמרי, ותירץ כדברינו הנ"ל דסברה הגמ' שדבר פשוט הוא שמה שהוא מביא פר אין זה משום מצבו עכשיו, אלא משום השררה

שהיתה לו בהעבר, דהיינו מה שהי' ממונה על העם, אלא שסובר החזו"א שם דלא כדרכינו הנ"ל אלא שמעלה זאת שהיתה לו בהעבר הרי היא מועילה רק אם גם עכשיו הרי הוא נשאר בקדושת כהונה גדולה, אבל לא אם עבר ונסתלק לגמרי, אבל בנשיא, יחוס העבר תמיד עומדת לו, ואפילו הכי אינו מביא שער עכ"ד. וצריך ביאור מנין לו דבר זה בנוגע לנשיא, וגם למה הוצרך, אדרבה הי' צריך לכתוב שבנשיא יחוס העבר תמיד אינה עומדת לו ומש"ה אינו מביא שער.

מיהו נראה שדבריו הם בדקדוק, דהנה החזו"א הקפיד לחדש שם שמה שכ"ג מביא פר"א אינו מדין מצות כהונה גדולה, אלא גדולתו והתמנותו על כל ישראל גרמה לו, וכמו נשיאותו של הנשיא דגורמת לו שנתחד קרבנו בשעיר" (וכמו שהבאנו כבר לעיל), והוסיף "אלא שאין יחוס של העבר עומדת לו למסתלק אלא למי שנשאר בקדושת כהונה גדולה", והוצרך לומר שהגורם במשיח הוא התמנותו על כל ישראל כדי להשוותו לנשיא כדי שבשניהם הגורם לקרבן מיוחד יהי' אותו גורם, וגם כתב שבנשיא יחוס העבר עומדת לו גם אחרי שנסתלק כדי להשוותו למשיח שעבר מחמת קריו או מומו, דמעתה אין שום פירכא, אלא שפיר ילפינן ק"ו שאם הנשיא אע"פ שיחוס העבר עומדת לו אינו מביא משעבר, כ"ש משיח (שאינו מביא בשגגת מעשה) שאינו מביא אע"פ שיחוס העבר עומדת לו, אבל אם במשיח הגורם לדין פר הי' קדושת כהונה גדולה שוב הי' אפשר לפרוך שאולי רק נשיא אינו מביא כי יש לו יחוס העבר של התמנות על כל ישראל

אבל משיח שפיר מביא כיון שיחוס העבר שעומדת לו הוא קדושת כהונה גדולה.

מיהו עוד לא מוסבר למה בנשיא תמיד יחוס העובר עומדת לו ואילו בכהן גדול רק כשיש עליו עכשיו קדושת כהונה גדולה. ועוד איך מועיל העובדא שיש עליו עכשיו קדושת כהונה גדולה לחזק את התמנותו על כל ישראל ולגרום שיחוס זה תעמוד לו גם עכשיו, הלא זהו ענין אחר.

והנה בדברינו הנ"ל נקטנו שהיכא שהוא מסתלק בפה הרי זה יותר גרוע מהיכא שהוא עבר מחמת פסול או משום שהראשון חזר לעבודתו, כי התם יש לו עדיין דין של משיח שעבר, והרי הוא מביא פר, והרי הוא אסור בכל מה שכהן גדול אסור בו, אבל היכא שנסתלק בפה הרי הוא ככהן הדיוט גמור לכל דבריו (וגם אינו מביא פר, לפי החזון איש).

אמנם להקרה אורה כאן יש דרך אחרת בזה, והיינו שהיכא שהוא נסתלק בפה אכתי יש לו קדושת כהונה גדולה לענין כל איסורי כהונה גדולה, ואינו מסתלק אלא לענין הא לחוד שאינו כשר לעבוד עבודת כהונה גדולה, מה שאין כן היכא שעבר מחמת שהראשון חזר לעבודתו הרי הוא כשר מעיקר הדין גם לעבודת כהן גדול (רק שאסור מדרבנן משום איבה). ולפי דבריו יוצא שעל כל כהן גדול שעבר נשאים רוב דיני כהן גדול, ואין חילוק ביניהם אלא לענין עבודת כהן גדול, דעבר מחמת שהראשון חזר לעבודתו הרי הוא כשר מהתורה לעבודת כהן גדול, אבל מי שעבר מחמת פסול וכן מי שנסתלק בפה הרי הם פסולים.

קטו) בענין משיח שעבר.

יש לעיין מנלן כל עיקר הדין של משיח שעבר, דאין לומר שידעינן ל'י מזה גופא שהוא מביא חטאתו משעבר, דהא נהי דחזינן מזה שיש לו דין משיח לענין פר, אבל מכל מקום מנלן שהוא הדין לענין שאר דיני כהונה (דהא צדדנו בהאות הקודמת שמה שהוא מביא על חטאתו משעבר אינו משום הדין של משיח שעבר שיש לו עכשיו, אלא הרי זה משום שמה שהי' משיח מקודם הרי זה מחייבתו להביא פר גם עכשיו, ויתכן שיתחייב להביא פר אפילו אם יתבטל ממנו עכשיו גם הדין של משיח שעבר. מיהו הבאנו שם מהחזון איש שאם הוא נסתלק לגמרי באופן שלא נשאר עליו אפילו דין משיח שעבר, אז אינו מביא פר עיי"ש).

ולכאורה יש לומר שלומדים כן מהך דרשה שהובאה בירושלמי בריש פירקין דאיתא שם אמר ר' לעזר כהן גדול שחטא מלקין אותו ואין מעבירין אותו מגדולתו, אמר רבי מנא כתיב כי נזר שמן משחת אלקיו עליו אני ה', כביכול מה אני בגדולתי אף אהרן בגדולתו, אמר רבי אבון קדוש יהי' לך, כביכול מה אני בקדושתי אף אהרן בקדושתו. ברם לכאורה יש להקשות מהא דמייתנין לקמן בדף י"ב ע"ב שר"ע דרש ריבוי מיוחד למימר שגם עבר מחמת מומו אסור באלמנה, ולא רק עבר מחמת קריו לחוד, ואילו לפי הנ"ל צ"ע למה לן קרא, תיפוק ל'י משום מאי דדרשינן שאף אהרן בקדושתו. וראיתי בקרן אורה שם שכתב כדרכינו הנ"ל שידעינן משיח שעבר מהדרשה של הירושלמי, ושכל זאת הוצרך רבי עקיבא פסוק גם לעבר מחמת מומו,

אבל לא ביאר למה, אלא שלהלן שם בעי רבא משיח שנצטרע, שזהו ציור של עבר מחמת מומו, מהו באלמנה, ופשט לו רב הונא ברי' רב נחמן מדברי רבי עקיבא, וכתב הקרן אורה שרק לענין אלמנה מיבעי ל'י לרבא אבל לא ליתר דיני כהונה גדולה, אלא פשיטא שלענין שאר הדינים הרי הוא ככ"ג, ולכאורה הרי זה משום הדרשה שבירושלמי, אבל לא ביאר למה הו"א ששאני אלמנה, וגם לא כתב הקרן אורה שגם רבי עקיבא הוצרך לדרשה רק לענין אלמנה וז"ל, נר' דלא מיבעי ל'י אלא לענין אלמנה והיינו משום דקרא דומן המקדש לא יצא שנאמר קודם איירי בעבר מחמת מומו, ומש"ה מיבעי ל'י נמי בקרא דוהוא אשה בבתולי' יקח אי קאי אעבר מחמת מומו, אבל לענין פריעה ופרימה וטומאת קרובים פשיטא ל'י דהרי הוא ככהן גדול עכ"ל, וצ"ב.

והנה אם נאמר שהדין של משיח שעבר נלמד הוא מהדרשה הנ"ל של הירושלמי, א"כ לכאורה יוצא שלא נאמר דין משיח שעבר אלא במשיח בשמן המשחה לחוד אבל לא במרובה בגדים, דהא קרא דכי שמן וגו' במשיח כתיב, וכן משמע גם מלשון הרמב"ם בפירוש המשניות כאן וז"ל, כהן גדול אם עבר במום או זקן וכיוצא בהם הוא עומד בקדושתו לפי ששמן המשחה שנמשח בו אינו מבטל מעשיהו עכ"ל. מיהו בפ"ז מהל' איסורי ביאה ה"א כתב וז"ל, שלש נשים נאסרו על כל הכהנים, גרושה זונה וחללה, ועל כהן גדול ארבע, אלו השלש והאלמנה, אחד כהן גדול משיח בשמן המשחה או מרובה בגדים, ואחד כהן העובד ואחד כהן גדול

שמנוהו ועבר עכ"ל. ועיין באורח מישור
בנזיר דף מ"ז ע"א שהארין בזה. ואולי יש
לומר שאע"פ שכי נזר משחת אלוקיו עליו
אני ה' פירושו הוא משיח, אבל מכל מקום
הסיום של אני ה' הרי הוא קאי על כל
הפרשה, וגם על מה שכתוב שם ומלא את
ידו ללבוש את הבגדים, דאיירי במרובה
בגדים עיי"ש.

והנה אם נאמר כהנ"ל שהמקור של הדין
של משיח שעבר הרי הוא מהדרשה הנ"ל
של הירושלמי א"כ נראה שבנוגע לעיקר
קדושת כהונה שוה הוא משיח שעבר לכהן
המשמש, דהא להדיא אמרינן בהירושלמי
שם שאין מעבירין אותו מכהונתו אלא הרי
הוא עומד במקומו כמו קודם. וע"ע בזה
בסוף אות ע"ח. וכן יהי' גם במרובה בגדים
לפי מה שצדדנו שגם מרובה בגדים הרי
הוא בכלל הדרשה הנ"ל.

והנה ביומא דף י"ב כתבו תוס' שכהן
גדול מסתלק בפה ע"י המלך ואחיו הכהנים
והרי הוא נשאר מכאן ולהבא כהן הדיוט
בעלמא. ולפי מה שצדדנו שמרובה בגדים
שוה הוא למשיח א"כ נצטרך לומר שכן
הוא הדין גם במשיח בשמן המשחה, וכוונת
הירושלמי היא רק לומר שאין מעבירין
אותו, אבל אם אירע שהעבירוהו, הרי הוא
ככהן הדיוט. מיהו יש לדחות שאע"פ שהוא
מסתלק בפה אבל הרי זה רק כשיש סיבה
טובה, אבל מכיון שכהן גדול שחטא הדין
הוא שאין מעבירין אותו א"כ אולי באמת
לא מהני מה שמסלקין אותו בפה.

והנה לכאורה הי' אפשר לומר שהמקור
להדין של משיח שעבר הוא הדרשה
שהביאו לקמן דילפינן מיני' שהוא אסור
באלמנה גם אם עבר מחמת מומו. מיהו

אכתי צריכים להגיע לדברינו הנ"ל, דהא
ר"ע אמר שם "אין לי אלא עבר מחמת
קריו, עבר מחמת מומו מנין", והרי מנין
לנו עבר מחמת קריו אם לא מהדרשה הנ"ל
של הירושלמי שהוא נשאר בקדושתו
לעולם, וכבר הבאנו שכן כתב הקרן אורה
שם, רק שאכתי בעינן קרא מיוחד לומר
שגם אם עבר מחמת מומו הרי הוא אסור
באלמנה.

והנה המעיין בדברינו באות זה יבחין
שהם מכוונים לפי דרכו של החזון איש
בענין כוונת תוס' ביומא שם בענין מסתלק
בפה, ודלא כדרכו של הקרן אורה, עיין
באות קי"ד שסדרתי את שיטותיהם.

קטז) כהן גדול שחטא.

עיין בירושלמי דאמר ר' לעזר כהן גדול
שחטא מלקין אותו ואין מעבירין אותו
מגדולתו, אמר רבי מנא כתיב כי נזר משחת
אלקיו עליו אני ה' כביכול מה אני בגדולתי
אף אהרן בגדולתו אמר רבי אבון קדוש
יהי' לך, כביכול מה אני בקדושתי אף אהרן
בקדושתו וכו', רשב"ל אומר נשיא שחטא
מלקין אותו בב"ד של ג', מה מחזירין לי.
והנה יש לעיין בשינוי הלשון של
הירושלמי, שהרי בכהן גדול אמר ר' לעזר
שאין מעבירין אותו ומשמע שכל הזמן
נשאר הוא כהן גדול, והיינו נמי כמשמעות
הדרשה שאף אהרן בגדולתו ובקדושתו,
משא"כ בנשיא נקטו לשון של מחזירין
אותו, ומשמע שבשעתו, קודם שלקה, הרי
הוא שפיר עבר. ועיין ברמב"ם בפ"ז מהל'
סנהדרין שכתב גם בכהן גדול לשון של
מחזירין אותו לגדולתו, וצ"ע.

דף י' ע"א

ק"ז) חטאו עד שלא נתמנו
ואח"כ נתמנו.

ע"ן בהמשנה דתנן חטאו עד שלא נתמנו ואח"כ נתמנו הרי אלו כהדיוטות, ר"ש אומר אם נודע להם עד שלא נתמנו חייבים, משנתמנו פטורים. הרי דס"ל לרבי שמעון שצריכים גם שעת ידיעה בחיוב, ובלאו הכי פטורים מחטאת יחיד של כשבה או שעירה, ולא סגי בשעת חטא לחוד. וע"ן בגמ' דמייתנין קרא למימר שגם אחר שעת ידיעה לחוד לא אזלינן, וממילא גם בפר או שער לא מתחייבים, וז"ל הגמ', מנא הני מילי דת"ר אם כהן המשיח יחטא פרט לקודמות, פי' שאינו מביא פר על חטא של קודם אע"פ שנודע לו לאחר שנתמנה.

והנה ע"ן בכתובות דף מ"ה ע"א דאמרינן שהדין של אישתני הרי הוא תלוי בהמחלוקת הנ"ל שבין רבי שמעון ורבנן, דלפי רבנן שסוברים שאזלינן בתר שעת חטא א"כ הוא הדין נמי בנערה המאורסה שזינתה ובגרה ממיתים אותה בסקילה שהוא החיוב של שעת החטא, ולפי רבי שמעון שאזיל בתר שעת ידיעה ממיתים אותה בחנק שהוא העונש של עכשיו, ודחינן שגם לפי רבי שמעון לא סגי בשעת ידיעה לחוד אלא צריכים גם שעת חטא, ועי"ש ברש"ש שם על ע"ב שהקשה שמה הוא הדיחוי, דהא איכא למימר שרק בקרבן סובר רבי שמעון שצריכים גם שעת חטא משום שיש פסוק מפורש למעט קודמות, אבל בעלמא לעולם אימא שהוא הולך רק בתר השתא (אבל בנוגע לרבנן שאזלי בתר שעת החטא לא הקשה הרש"ש מידי כי

ס"ל שטעמם של רבנן הוא משום שמצד הסברא שעת החטא היא העיקר).

ותי' הרש"ש שבהכרח גם במקום שאין פסוק לא אזיל רבי שמעון בתר השתא לחוד, דהא בחטא כשהוא נשיא ונודע לו לאחר שעבר מבואר כאן ברש"י על משנה ב' שר"ש סובר שאינו מביא שער, ומשמע שגם אינו מביא כשבה או שעירה כדהשתא, אע"פ שעל כהאי גוונא ליכא קרא, וא"כ הוא הדין שבאישתני מיתתה לא ילך רבי שמעון בתר השתא, ולכאורה נראה שכוונת הרש"ש היא שרבי שמעון לומד מהפסוק הנ"ל בסוגיין שגם בשאר מקומות לא אזלינן בתר השתא לחוד.

ברם ע"ן ברא"ש לקמן בדף י"א ע"א שכתב שלפי רבי שמעון הא דאינו מביא על הקודמות הרי זה מצד הסברא לחוד. ולפי דבריו צ"ל שהדרשה הנ"ל בסוגיין קאי אליבא דרבנן, ואע"פ שהם סוברים שהוא מביא כשבה או שעירה, וא"כ אי אפשר לומר שהוא מביא פר ושעיר, אבל מכל מקום י"ל דהא דס"ל הכי הרי זה רק לאחר שהם דורשים שאינו מביא פר ושעיר, ומאי דאמרינן מנא הני מילי וכו' הרי זה קאי על רבנן, כלומר דמנא להו גם שהוא חייב קרבן הדיוט, ומתצינן דהיינו משום שהם דורשים את הפסוק לפוטרו מקרבן משיח ונשיא, וס"ל שבלא הפסוק היינו הולכים מצד הסברא אחרי שעת ידיעה, וקמ"ל הפסוק שלא אזלינן בתר שעת ידיעה, וממילא נשאר שאזלינן בתר שעת חטא, כי ס"ל שפטור בלא כלום אי אפשר (ורבי שמעון סובר ששפיר אפשר) ומש"ה חייב כשבה או שעירה כשעת החטא. אי

נמי ס"ל לרבנן שבלי הפסוק לא היינו יודעים אם ללכת אחרי שעת החטא או אחרי שעת ידיעה כי שקולים הם, וקמ"ל הפסוק שלא אזלינן בתר שעת ידיעה, וממילא יוצא שאזלינן בתר שעת החטא.

ברם לפי זה צ"ע איפכא והיינו דמאי מייתי שם מדברי חכמים שתהא מחוייבת סקילה, הלא לעולם י"ל שרק הכא אזלי רבנן אחר שעת החטא משום שכבר נתמעטה שעת ידיעה מהפסוק, אבל בעלמא לעולם אימא שהם הולכים אחרי השתא.

מיהו כדי לתרץ את זה נוכל לומר כהרש"ש דילפינן כל דוכתי מהדרשה הנ"ל, דהא גם בדברי רבנן קיים הכרחו של הרש"ש, דהא גם בחטא כשהוא נשיא ונודע לו לאחר שעבר ס"ל לרבנן שהוא מביא שיער כמו קודם ואינו מביא כדהשתא.

והנה דרך זה שכתבנו בדעת רבנן לפי הרא"ש הוא דלא כהבנת התוס' יו"ט בדעת חכמים וכן דלא כהבנת הר"ב בדעת חכמים, דעי' בתיו"ט שכתב שרבנן סוברים שסגי בשעת חטא מצד הסברא לחוד, ולפ"ז יוצא שהדרשה שאין מביא כדהשתא על הקודמות היא כרבי שמעון, דהא לפי רבנן פשיטא שאינו מביא כשעת ידיעה על הקודמות כי הוא מביא כשעת החטא. ולפי דרך זה שפיר נקט הש"ס בכתובות שרבנן יסברו כדינם גם בנערה המאורסה (ולעיל בסוף קטע והנה עיין בכתובות וכו' כתבנו שזהו גם דרכו של הרש"ש בדעת רבנן). מיהו הר"ב כתב שהדרשה שממעט שאינם מביאים פר ושעיר על הקודמות אתיא כרבנן, כלומר דמכיון שאינם מביאים כשעת הידיעה ממילא ידעינן שמביאים כשבה או שעירה כשעת החטא כי פטור מכלום אי

אפשר, אלא שמבואר בהר"ב שמזה אי אפשר ללמוד שגם בהציור של חטא בשררתם ושוב עברו שמביאים פר ושעיר אלא רבנן צריכים דרשה לדבר זה, והתיו"ט הקשה עליו איך בדה דרשה זו מלבו. ולפי דרכו של הר"ב יקשה קושייתנו איך נקטה הגמ' בכתובות שרבנן סוברים כשיטתייהו גם בנערה המאורסה.

ובאמת דברי הרא"ש לקמן צ"ע, דמהיכא תיתי לומר שלפי רבי שמעון ידעינן מצד הסברא לחוד שאינו מביא פר על הקודמות מאחר שמצינו את הדרשה הנ"ל.

והנה כבר הזכרנו שלפי הרא"ש רבי שמעון יליף מצד הסברא לחוד שאין מביאין על הקודמות כדהשתא, והילפותא בסוגיין הרי היא לפי רבנן, ואילו לפי התיו"ט והרש"ש רבי שמעון הוא דיליף מהדרשה שבסוגיין. ובאמת יש עוד נפקא מינה ביניהם, דהא כתב הרש"ש שם שאע"פ שהפסוק מיירי באופן שהוא עכשיו נשיא אבל מכל מקום רבי שמעון יליף מיני' גם להיכא שאכל כשהוא נשיא ונודע לו כשהוא הדיוט, והיינו משום ששני הציורים הרי הם על מדריגה אחת, מיהו עיין שם ברא"ש שביאר שבהציור שהוא עכשיו הדיוט הסברא נותנת יותר שיביא כדהשתא, ובכהאי גוונא בעי גם רבי שמעון למילף מקרא ולא סגי לי' בסברא לחוד והרי הוא לומד כן מקרא דמעם הארץ עיין שם.

מיהו יש להקשות על דברי הרא"ש שם שהרי מגירסתו ופירושו בהמשך הגמ' בדף י"א שם יוצא שלפי רבנן לא צריכים שום דרשה מיוחדת בשביל הציור של נשיא שחטא ועבר, וביאר שם הרא"ש דהיינו

הקשה הרשב"א שבנערה המאורסה תתחייב מיהא בחנק הקלה.

קִיט) רש"א אם נודע להם עד שלא נתמנו חייבים וכו'.

עיין בירו' דאמרינן טעמא דרבי שמעון משום שהגדולה מכפרת, אמר רבי יוסי שאין חטאו וידיעתו שוין (ועיין ברש"ש). והנה לכאורה צריכים לומר שהך סברא שגדולה מכפרת לא מהניא אלא היכא שלא נודע לו כשהי' הדיוט, אבל אם נודע לו כשהי' הדיוט ונתחייב בכשבה או שעירה, תו לא שייך לומר שגדולה מכפרת וכדתנן להדיא בהמשנה שאם נודע להם עד שלא נתמנו הרי הם חייבים.

ועיין בהמשך הירושלמי שם שאמרו, חטאו בספק, מאן דמר משום שהגדולה מכפרת, כשם שהיא מכפרת על הודאי כך היא מכפרת על הספק, מאן דמר שאין חטא וידיעה שוין, אין חטא וידיעה שוין, כלומר שבכהאי גוונא באמת אין שום נפקא מינה בין שני הטעמים. ועיין בפני משה שפי' דאיירי באופן שנודע לו בספק בעוד היותו הדיוט ושוב לאחר שנתמנה נודע לו בודאות, ובזה אמרינן שאינו מביא חטאת ודאי אלא אמרינן שהגדולה מכפרת. ברם לפי פירושו לכאורה אין מובן כלל מה היא הכוונה במאי דאיתמר שם שכשם שהגדולה מכפרת על הודאי וכו', דהא לפי פירושו של הפני משה הי' נראה לפרש שכמו שהיא מכפרת היכא שנודע לו בודאות קודם שנתמנה, כמו כן הרי היא מכפרת היכא שנודע לו בספק. ברם הא ליתא, דהא היכא שנודע לו בודאות כשהוא הדיוט הרי לא

משום שלפי שיטתם הרי הוא תמיד מביא כדמעיקרא, ברם הרי כבר הוכחנו שבעל כרחך צ"ל דהיינו רק משום שהם דורשים בסוגיין שאינו מביא על הקודמות כדהשתא (דאם לא כן כמאן אתי ההיא דרשה), והרי לפי דברי הרא"ש אין מהפסוק הנ"ל שבסוגיין שום ראי' להיכא שחטא בהיותו נשיא ועבר, וא"כ גם לפי רבנן ניבעי קרא דמעם הארץ לומר שאינו מביא שם על הקודמות כדהשתא. ועיין עוד בחזון איש בסי' ט"ו אות י"ז.

קִיח) בענין הנ"ל.

והנה עיין בכתובות שם דדחינן דאימור דשמענין ל' לר"ש דאזל אף בתר ידיעה, דאזיל בתר ידיעה ולא אזל בתר חטאה מי שמעת ל', א"כ לייתי קרבן כי השתא, משיח פר ונשיא שעיר, והקשו תוס' וז"ל, תימה לרשב"א דמכל מקום מייתי שפיר מדר"ש דתידון בחנק לכל הפחות, כיון דבחטאה מחייב בסקילה, ובוגרת מחייבת חנק, מידי דהוי אנחנקים שנתערבו בנסקלים כיון שאינו יכול לקיים בו מצות סקילה, ולא דמי לקרבן כיון דלא ידע הי קרבן לאתויי פטור, דלא שייך למימר דיביא קרבן קטן שבהם, דאפילו יביא גדול לא יתכפר אם הוא חייב קטן, ונמצא שמביא חולין לעזרה עכ"ל. והנה מקושיית הרשב"א מוכח דס"ל דהא דלא אזיל רבי שמעון בתר ידיעה לחוד אין זה משום דין פטור, דהיינו שהעובדא שאישתני הרי זה גורם פטור בעצם החיוב שלו, דהא לפי זה גם במיתת ב"ד נימא כן, אלא ס"ל שלעולם זקוק הוא לכפרה, רק שאין לו תקנה משום שאין לו מה להביא, ומשום הכי שפיר

שייך לומר שגדולה מכפרת וכהנ"ל.

וביותר נראה לפרש שכוונת הירושלמי היא להיכא שנודע לו מספק לאחר שנתמנה, דבזה שפיר קאמר שכשם שגדולה מכפרת אם הי' נודע לו בודאי לאחר שנתמנה, הוא הדין שהיא מכפרת כשנודע לו מספק ואינו חייב אשם תלוי. וכן לפי המ"ד שסובר שבעינין חטא וידיעה בשוה, שהרי גם ככהאי גוונא לא חשיב בשוה, ואע"פ שבין הדיוט ובין נשיא מביאין אשם תלוי על ידיעת ספק, אבל מכל מקום י"ל שלא שייך חיוב אשם תלוי היכא שהי' פטור על ידיעה ודאית, וכוונת הירושלמי היא לומר שכיון שאין חטא וידיעה שוין בנוגע לחיוב חטאת, הרי הוא פטור גם מאשם תלוי, ועיין בזה לקמן בדף י"א ע"א דמיבעיא לה להש"ס כהאי גוונא. ועוד י"ל שהירושלמי איירי במשיח שהוא פטור לגמרי מאשם תלוי לאחר שנתמנה באופן שגם בנוגע לאשם תלוי אין שעת החטא ושעת הידיעה שוין.

קכ) אינו מביא על הקודמות.

עייין בסוגיין דמבואר שאין המשיח מביא פר על מה שחטא בהיותו הדיוט אע"פ שנודע לו עכשיו כשהוא משיח דכתיב אם הכהן המשיח יחטא דבעינן שיחטא כשהוא משיח. ויש לעיין באם בעינן שגם ההוראה של המשיח תהי' לאחר שנתמנה, או האם סגי אם הורה כשהי' הדיוט, ולא בעינן אלא שהאכילה תהי' לאחר שכבר נתמנה, ושפיר יתכן שיעשה על פי ההוראה שהורה כשהי' הדיוט, ואין להקשות דהא לעולם הרי הוא מורה עוד הפעם בשעת האכילה, דהא יתכן באופן שהוא עושה על פי הוראתו הקודמת

אע"פ שאינו זוכר את הטעם, עיין בזה לעיל בריש פרק ב'.

והנה עיין ברמב"ם בפ"ד מהל' שגגות ה"ג שפסק שאם הורו לה ב"ד להנשא, ונשאת, ואח"כ בא בעלה, הרי היא חייבת משום שאין זה נחשב הוראה אלא טעות, והקשו המפרשים דהא מאחר שפסק הרמב"ם שיחיד התולה בב"ד חייב א"כ אפילו אם הוה חשיב הוראה מעלייתא ולא טעות אכתי אתי שפיר הא דחייבת וא"כ למה הוצרך הרמב"ם לומר שאין זה הוראה אלא טעות. וראיתי באור שמח שכתב שנפקא מינה בטעמו של הרמב"ם יצויר במשיח, והיינו באופן שהורה כשהוא הדיוט, וקידש אותה, ושוב נתמנה להיות כהן גדול, ונשא אותה, ואח"כ בא בעלה, דאם חשיב הוראה ככהאי גוונא, א"כ הרי הוא מתחייב בפר, אבל השתא דאמרינן שאין זה נחשב הוראה אלא טעות א"כ ליכא על זה חיוב של פר. והנה הא דהוצרך לומר שהורה וקידש אותה בהיותו הדיוט הרי זה כדי שלא יהי' כאן האיסור של אלמנה לכהן גדול. ועל כל פנים להדיא חזינן מדבריו שהוא מביא פר כשהורה בעודו הדיוט. מיהו יש לדחות דשאני התם שההוראה נמשכת גם לאחר שנתמנה, די"ל דאיירי שגם אז הרי הוא מורה והולך שהיא מותרת. וראיתי בחזון איש כאן שנקט שמה שהורה כשהי' הדיוט אינו עולה לחיוב פר משום שבעינן הוראת משיח דוקא.

קכא) נגעים קודם הדיבור.

הר"ש והראב"ד בתורת כהנים פירשו שהכוונה בנגעים קודם הדיבור הרי היא לנגעים שהיו קודם מתן תורה (דוגמת מה

שכתבו המפרש ותוס' בנזיר דף נ"ד ע"א שהכוונה בקבר קודם הדיבור הרי היא לקבר שהי' קודם מתן תורה עיי"ש בכל דבריהם). וכן כתבו גם המאירי והבאר שבע כאן שקודם הדיבור פירושו הוא קודם מתן תורה. ברם ראיתי באחרונים שהקשו דהא שנינו שכולם נתרפאו בשעת מתן תורה. ורצו לפרש משום כך שקודם הדיבור פירושו הוא קודם שנאמרה פרשת נגעים וזה הי' לאחר מתן תורה. ועיין גם בתוס' בנדה דף ע' ע"ב בסד"ה ואין וכו' שמהמשך דבריהם נראה שהי' פשוט להם שהכוונה הכא בקודם הדיבור הרי היא לקודם שנאמרה הפרשה בהמשכן. והנה דבריהם בודאי אתי שפיר לפי רבי ישמעאל שסובר בחגיגה דף ו' ע"א שכללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד, דלפ"ז פשיטא שיש להגדיר את הזמן שנאמרה הפרשה בהמשכן בכל פרטותי' כשעת הדיבור, אלא שנראה שדבריהם אתי שפיר גם לפי רבי עקיבא שסובר שם שכל התורה כולה נאמרה בכל פרטי' למשה מסיני ונשנית באהל מועד (ועיין בביאור הגר"א בריש אבות), והיינו משום שי"ל שגם רבי עקיבא מודה שלא אמר משה אז את הכל לכלל ישראל אלא רק אח"כ כשנשנה לו בהמשכן ומשום הכי רק אז מיקרי שעת הדיבור,

וכבר הארכתני בזה בספרי על חומש בתחילת פר' משפטים והנני מעתיק את הדברים כאן.

בירור מה שמעו בהר סיני בהלוחות הראשונות, ומה שמעו בהלוחות השניות, ומה שמעו באהל מועד.

ואלה המשפטים אשר תשים לפניכם, פירש"י וז"ל, מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני עכ"ל. ונבאר ענין זה בהרחבה.

הנה בחגיגה דף ו' ע"א תניא רבי ישמעאל אומר כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד (ופירש"י וז"ל, הרבה דברים נאמרו סתומים בסיני שלא נתפרשו כל צרכן, ופירשו לו לאחר שהוקם המשכן באהל מועד, שהרי לא נתפרשו שם הלכות עבודה ככל הצריך, אלא מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו את עלותיך ואת שלמיך ולא פירש מתן דמיהן הפשיטן וניתוחן וכו'), ורבי עקיבא אומר כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד ונשתלשו בערבות מואב*).

ועי' ברש"י בשיר השירים ב' בד"ה אל בית היין שכתב וז"ל, אהל מועד ששם ניתנו פרטי' וביאורי' של תורה עכ"ל, ומשמע שכוונתו לומר ששם ניתנו בתחילה וכשיטת רבי ישמעאל דהא כך היא

(* והנה לכאורה יש לפרש את כוונת המדרש בשמות רבה פרשה מ"א ו' כדעת רבי ישמעאל, דעיין שם דאמרינן "וכי כל התורה למד משה (בהארבעים יום), כתוב בתורה ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, לארבעים יום למדה משה, אלא כללים למדהו הקב"ה למשה, הוי ככלותו לדבר אתו".

מיהו עיין שם בעץ יוסף שפי' וז"ל, פירשו

גדולי הקדמונים שנתן לו כח ובינה בזכרונו לזכור כל התורה שבעל פה הארוכה מארץ מדה על פי התורה שבכתב בקיצור נפלא, מפני שהתורה שבכתב דרכה לכלול ענינים הרבה מחמת תורה שבעל פה בקיצור נפלא, באופן שיקמוץ הלומד ממנה במלוא קומצו, הזכרה רבה בתורה שבעל פה, הוי ככלותו פי' לשון כללים עכ"ל.

משמעות הלשון של ניתנו.

אולם בפירושו על התורה בריש פרשת בהר כתב רש"י להדיא כדברי רבי עקיבא שפרטי' ודקדוקי' של כל המצות נאמרו בסיני.

מיהו מדברי רש"י הנ"ל בפר' משפטים כאן משמע שהוא נוקט כרבי ישמעאל שהרי כתב דמה הראשונים (י' הדברות) מסיני אף אלו (שבפרשת משפטים) מסיני, וכוונתו היא לפרטות דהא בנוגע לכללות הרי כל התרי"ג נאמרו בסיני ולא רק אלו שבפר' משפטים וכהנ"ל, וביאר האור החיים כאן שדרשה זו מיתוקמא רק לפי רבי ישמעאל (ובמכילתא תניא כן באמת בשם רבי ישמעאל), דהא משמע שרק אלו שכתובות בפרשת משפטים נאמרו בפרטותיהן בסיני, אבל שאר המצות לא נאמרו בפרטותיהן בסיני, וא"כ הרי זה כרבי ישמעאל שסובר שרק כללות נאמרו בסיני, אלא שבהמכילתא הוסיף רבי ישמעאל שאלו שבפרשת משפטים הרי הן יוצאות מן הכלל ונאמרו גם פרטותיהן בסיני, אבל אין זה כרבי עקיבא דהא רבי עקיבא סובר שכולן נאמרו בפרטותיהן בסיני, והקשה האור החיים שדברי רש"י הנ"ל במשפטים כאן סותרים את דבריו בפרשת בהר. ועיין שם שהביא מהמזרחי שלעולם הכל ניתן מסיני וכרבי עקיבא רק שכוונת רש"י כאן היא לומר שמה הראשונים מסיני ע"י קולות וברקים אף אלו שבפרשת משפטים ע"י קולות וברקים, ודחה האור החיים את דבריו מחמת דוחקם בביאור דברי רבי ישמעאל, וגם משום שגוף הדברים שאלו שבפר' משפטים נאמרו בקולות וברקים אינם נראים.

מיהו לא הבנתי את עיקר קושייתו, דהא י"ל שלעולם ס"ל לרש"י כרבי עקיבא, וכדבריו בריש פרשת בהר שכולן נפרטו למשה בסיני, רק שאע"פ כן לא שנה משה באותה שעה את כולן לישראל, ועל זה קאי דברי רש"י בפר' משפטים כאן, דמה ראשונים נאמרו לישראל בסיני, אף אלו שבפרשת משפטים נאמרו לישראל בסיני, אבל האחרות לא נאמרו לישראל בסיני, אע"פ שנאמרו למשה וכדבריו בפר' בהר, והרי בפר' משפטים כאן י"ל באמת דאירי רק בענין אמירתן לישראל ולדיינים, וכדכתיב לפניהם (ולפי זה אין לדברי רבי ישמעאל הנ"ל בהמכילתא כאן שום קשר עם שיטתו בכללות ופרטות, וכן יוצא גם לפי המזרחי).

(שו"ר את דברי המזרחי בפנים שכתב באמת את עיקר דרכינו הנ"ל, אלא שהוסיף גם קולות וברקים וז"ל, מה הדברות נאמרו מסיני במעמד כל ישראל ובקולות וברקים, אף אלו, ולא כשאר המצות שניתנו למשה לבדו בתוך המ' יום שעמד בהר עכ"ל).

ועיין באמת בלשון רש"י בחגיגה שם שהבאנו לעיל דמבואר ש"בסיני" איירי מהקב"ה למשה, שהרי כתב שרבי ישמעאל סובר ש"פירשו לו" הפרטות לאחר שהוקם המשכן הרי שלפי רבי עקיבא "פירשו לו" בסיני (אבל נשתלשו בערבות מואב איירי במשה לישראל וכמו שפירש"י בע"ב בד"ה ונשתלשו בערבות מואב).

מיהו צ"ע על דרכינו הנ"ל מרש"י לקמן בפר' כי תשא (ל"א, י"ח) שכתב וז"ל, ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו: החוקים והמשפטים שבואלה המשפטים עכ"ל, ומשמע שרק ואלה המשפטים נאמר אז

(בפרטותיהם) למשה רבינו, וזהו דלא כדרכינו הנ"ל שדברי רש"י בריש משפטים כאן איירי בענין אמירת משה רבינו לישראל, ועיין שם במזרחי (ובראב"ד בתורת כהנים וברמב"ן בריש בהר).

והנה לכאורה יש ליישב את הסתירה ברש"י בדרך אחרת, דעיין בשמות רבה פרשה מ"ו א' ומ"ז י"ב שנזכר שבהארבעים יום הראשונים ניתנו רק עשרת הדברות בלבד (וכל היתר ניתן במ' יום האחרונים), וא"כ י"ל שרש"י ור"ע פליגי במ' יום האחרונים, אשר לפי זה לא קשה מידי משום ש"ל שרש"י בפר' בהר איירי בהמ' יום האחרונים, ושם פסק כרבי עקיבא, אבל בפרשת משפטים כאן הרי איירי רש"י במ' יום הראשונים, ושם י"ל שכולי עלמא מודים דלא ניתן הכל, רק שרבי ישמעאל בהמכילתא שהביא רש"י כאן את דבריו הרי הוא חולק על המדרש הנ"ל ומוסיף שגם אלו שבואלה המשפטים ניתנו בארבעים יום הראשונים.

מיהו עיין במגילה דף י"ט ע"ב, ובירושלמי פאה בפ"ב ה"ד, ובויקרא רבה כ"ב א', דמבואר שגם במ' יום הראשונים כבר ניתן הכל, באופן שעדיין יכול להיות שר"ע ור"י פליגי בהמ' יום הראשונים, וכן מבואר להדיא בחגיגה שם שר"ע ור"י פליגי בהמ' יום הראשונים (בנוגע להפסוק שכתוב ויעלו עולות).

ובשקלים דף ט"ז ע"ב אמר חנינה בן אחי רבי יהושע שבין כל דיבור ודיבור [היו כתובים - קרבן העדה] דקדוקי' ואותיותי' של תורה, וקאי בפשטות גם על הלוחות הראשונות.

מיהו אכתי י"ל שרש"י בריש בהר לא

נתכוין לשיטת רבי עקיבא במחלוקתו עם רבי ישמעאל אלא נתכוין להמ' יום האחרונים, ובריש משפטים כאן הרי הוא נוקט דלא כר"י ור"ע, וכן דלא כהגמ' הנ"ל במגילה והירור' בפאה והויק"ר והגמ' בשקלים, אלא כדעת המדרש שהבאתי משמות רבה שבהמ' יום הראשונים נאמרו רק עשרת הדברות לחוד ביחד עם הוספת רבי ישמעאל בהמכילתא שגם אלו שבואלה המשפטים ניתנו בהמ' יום הראשונים. ולפי דעת המדרש הנ"ל י"ל שאפילו הכללות של כל המצוות לא נאמרו בסיני בהמ' יום הראשונים.

והנה לכאורה הי' אפשר לומר בדרך אחרת קצת, והיינו שבפר' משפטים כאן אזיל רש"י כרבי ישמעאל בחגיגה שהכללות של כל המצוות נאמרו בסיני בהמ' יום הראשונים, והרי הוא הולך על פרטות, והרי הוא סובר שרק הפרטות של עשרת הדברות ושל אלה שבפרשת משפטים נאמרו בסיני, וכן נקטנו בתחילת דברינו כאן כשביארנו את קושיית המזרחי, ובפרשת בהר קאי רש"י על המ' יום האחרונים.

מיהו נראה שדוחק לומר שרש"י נתכוין לתפוס את שיטת רבי ישמעאל בחגיגה, ושרש"י מחלק בין המ' יום הראשונים לבין האחרונים וס"ל שבהמ' יום האחרונים נאמרו הפרטות של כל המצוות וכהנ"ל, כי רבי ישמעאל עצמו סובר שרק בהמשכן נתחדשו להם הפרטות של כל המצוות, וא"כ יוצא שרש"י תופס חלק משיטת ר' ישמעאל אבל לא את כולה, וא"כ עדיף לומר שרש"י נוקט כהמדרש רבה שחילק להדיא בין המ' יום הראשונים להאחרונים.

ועי' עוד ברש"י בתענית דף כ"א ע"ב

בר' וישב על וישב יעקב בארץ מגורי אביו וגו' וז"ל, ועוד נדרש בו, וישב, ביקש יעקב לישב בשלוח קפץ עליו רוגזו של יוסף, צדיקים מבקשים לישב בשלוח אומר הקב"ה לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעוה"ב אלא שמבקשים לישב בשלוח בעולם הזה עכ"ל, דצ"ע מה היתה הטענה עליו לפי דברי רבא כאן. ובמדרש שם איתא שהשטן הוא זה שקטרג. מיהו גם השטן אינו יכול לקטרג בלי איזו שהיא טענה, וא"כ צ"ע איזו טענה היתה על יעקב לפי דברי רבא כאן.

ובספרי שם כתבתי שבכל זאת אין לצדיקים לצפות לכך, והארכתי שם בזה.

**קכג) אחד לשם אכילה
גסה וכו' א"ל ריש
לקיש רשע קרית לי'
נהי דמצוה מן
המובחר לא עבד
פסח מי לא קאכיל.**

עיין ברש"י שפי' שאכל לשם קינוח סעודה. ועיין במהר"ץ חיות שהביא את קושיית הטורי אבן בר"ה דף כ"ט ע"א (במהר"ץ חיות כתוב בטעות כ"ח ע"ב) דהא ריש לקיש ס"ל שמצות צריכות כוונה וא"כ איך קאמר שאינו נקרא רשע, ות"י המהר"ץ חיות דהא כבר כתבו תוס' בפסחים דף ק"ז ע"ב בד"ה דלמא אתי למיכל שאין לקרותו רשע כיון שקיים מצות הקרבת פסח אע"פ שלא קיים מצות אכילת פסח, דאכילת פסחים לא מעכבא את מצות הקרבת פסח. ובאמת כשהביאו תוס' שם את המימרא של ריש לקיש הביאו את

בר"ה אל מול ההר ההוא שכתב וז"ל, לא נסתלקה שכינה עד הלוחות האחרונות שניתנו ביום הכיפורים, וגם כל ימות החורף שעסקו במלאכת המשכן שהתה שכינה בהר, ומשם ניתנו כל המצות בקולי קולות ולפידים ביום (צ"ל "כיום" או "מיום") קבלת עשרת הדברות עד אחד בניסן שהוקם המשכן, ונסעה וזזה שכינה מן ההר וישבה לה על הכפורת באהל מועד, ושם נשנית התורה כללותי' ופרטותי' וכו' עכ"ל, ומבואר בדבריו שהכוונה במה שאמרו ניתנו בסיני אינה רק להמ' יום שהי' משה על ההר אלא הכוונה היא לכל הזמן שחננו אצל הר סיני עד שהוקם המשכן.

והנה לעיל באות צ"ה ביררתי שיש תנא שסובר שהמצות שנאמרו קודם סיני, כגון המצות של פסח, לא נשנו כלל בסיני, ואנו מקיימים את הציווי של מצרים, והרי זה ברור שהמצות של פסח וכדומה נאמרו במצרים בכל פרטותיהן, דהא כבר קיימו אותן אז למעשה, ולפי זה צ"ל שהמחלוקת בין רבי ישמעאל ורבי עקיבא קאי רק על המצות שנאמרו בסיני ולא על הקודמות, אלא הן לכולי עלמא נתפרטו מתחילה.

דף י' ע"ב

**קכב) אמר רבא אטו צדיקי
אי אכלי תרי עלמי מי
סני להו, אלא אמר
רבא אשריהם לצדיקים
שמגיע עליהם כמעשה
רשעים של עוה"ז
בעוה"ז.**

וצ"ע מכאן על מה שהביא רש"י בריש

קכד) בענין הנ"ל.

עיינן ברא"ש שכתב שהטעם למה צריכים אכילת פסחים על השובע הרי זה משום הדין של למשחה. ועיינן גם בפסחים דף ע' ע"א דאמרינן שחגיגת ארבעה עשר נאכלת קודם הפסח כדי שיהא הפסח נאכל על השובע, ופי' הרשב"ם שם בדף קי"ט ע"ב בד"ה כגון דהיינו נמי משום הדין של למשחה. ושמעתי בשם הגרי"ז שלכאורה קשה דאם גם באכילת בעלים נאמר דין של למשחה וכדחזינן מפסח א"כ למה לא צריכים כן גם באכילת הבעלים של חגיגת ארבעה עשר גופה, דהא גם בחגיגת ארבעה עשר נאמר דין של למשחה. ותירץ על פי מה שמבואר ברמב"ם בספר המצות במ"ע פ"ט שאכילת קדשים קלים אינה בגדר מצוה חיובית כמו אכילת קדשי קדשים, דלפי דברי הרמב"ם י"ל שמכיון שאכילת חגיגת ארבעה עשר שהיא שלמים אינה בגדר מצוה חיובית א"כ מש"ה לא שייך בה הדין של למשחה, אבל בפסח שפיר שייך הדין של למשחה משום שאע"פ שגם הוא הרי הוא קדשים קלים אבל הלא להדיא נאמרה בו מצוה חיובית של אכילה. ברם לכאורה שייך לומר כדברי הגרי"ז רק אם נאמר שאכילת קק"ל אינה בגדר מצוה כלל אבל אם הוא מיהא בגדר מצוה קיומית (דהיינו שאם הוא אוכל אותם יש לו קיום מצוה) א"כ למה לא שייך לומר שנאמר בזה דין של למשחה ושהתנאי של למשחה מעכב בהקיום מצוה, ומלשון הרמב"ם בספר המצות שם משמע דהויא באמת בגדר מצוה קיומית. וע"ע בלשונו ברפ"י ממעה"ק דמשמע דהוי מצוה חיובית כחטאת ואשם.

הלשון שכתוב בנוזר דף כ"ג של "פסח מיהא קא עביד" וא"כ שפיר י"ל לפי גירסא זו שבאמת אינו יוצא ידי המצוה של אכילה רק שאינו נקרא רשע כי פסח מיהא עביד. מיהו אצלינו כתוב "פסח מי לא אכיל" דמשמע שיוצא גם ידי מצות אכילה, אלא שהטורי אבן עצמו כשהקשה את קושייתו הזכיר "הא בפ"ג דנזיר ובפ"ג דהוריות וכו' פסח מיהא עביד וכו'".

והנה אכתי יש להקשות על דברי תוס' בב"ק דף ק"י ע"א בד"ה אכילה גסה דעיי"ש שנקטו בתחילת דבריהם שלשם אכילה גסה דסוגיין פירושו הוא שהוא אוכל אכילה גסה ממש, והקשו על זה מהא דקי"ל בעלמא שאכילה גסה לא שמה אכילה, ותירצו וז"ל, וי"ל דהתם (דהיינו בסוגיין כאן) לא קאמר אלא דלא מיקרי רשע, ועוד דהתם לא מיירי באכלו לשם פסח אלא כדי להיות שבע, תדע דלא קאמר אכילה גסה אלא לשם אכילה גסה עכ"ל, והנה לכאורה כוונתם בתירוצם הראשון היא שאע"פ שלא קיים את המצוה של אכילה אבל מכל מקום אכתי לא מיקרי רשע משום שאכילת פסחים לא מעכבא, וא"כ משמע שבתירוצם השני הרי הם נוקטים שהוא שפיר יוצא ידי מצות אכילה דהא משמע שתירוצם השני אינו זקוק לתירוצם הראשון, דהא אם גם תירוצם השני בנוי הוא על היסוד של תירוצם הראשון א"כ למה להו להעמיד בשלא לשמה, הלא יש להעמיד באכילה גסה ממש, וא"כ לפי זה הדרה קושיא לדוכתה, דהא ריש לקיש סבירא לי' שמצות צריכות כוונה, ואם כן למה אמרינן שהוא יוצא כשאכל שלא לשם פסח.

וע"ע בנדרים דף ד' ע"ב דאמרין שבחטאת יולדת יש כל תאחר משום "דקא שריא לה לה למיכל בקדשים", ופי' הרא"ש שאכילת קדשים מצוה היא דכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם, וכוונת הרא"ש היא לקדשים קלים, דהא קדשי קדשים אינם נאכלים לנשים, מיהו הר"ן שם כתב שהכוונה היא לאכילת קרבן פסח דנשים נמי חייבות בזה, ונראה שלא פי' כהרא"ש משום שהוא סובר שאכילת קדשים קלים אינה בגדר מצוה כלל, א"נ שאינה בגדר מצוה חיובית, אלא לכל היותר הרי היא רק בגדר מצוה קיומית, וס"ל שממילא אין בגלל זה איסור של כל תאחר.

ורש"י בחולין דף י"ב ע"א בד"ה פסח כתב שאכילת שלמים היא מצוה מואכלו אותם אשר כופר בהם, וכדברי הרא"ש.

ובברכות דף מ"ח ע"ב בד"ה כי הוא ירך מבואר שהוא מדכתיב והבשר תאכל. והרמב"ן בספר המצות בהמצות עשה שהשיט הרמב"ם במצוה א' מבואר שהוא מדכתיב ואכלת לפני ה' אלוקיך.

קכה) תמר זינתה.

עיי' ברש"י על הפסוק של הוציאוה ותשרף שהביא את דברי ר"מ שיהודה רצה לשורפה משום שהיתה בת כהן שזינתה כיון שהיתה מיועדת להנשא לשלה, ומשמע מרש"י שכוונתו היא לפרש שהיתה ממש חייבת מיתה בגלל הסיבה ההיא. ותמה הרמב"ן שהרי בת כהן שזינתה היא במיתה רק אם היא ממש אשת איש. והסיק הרמב"ן שהיתה חייבת מיתה משום שיהודה הי' המושל בארץ, והמבזהו דומה למבזה את המלכות, והיא ביזתה אותו ע"י שעברה על

מה שצוה אותה, רק שיהודה בחר להמיתה בשריפה כי הי' דומה קצת להמקרה של בת כהן שזינתה, וזוהי כוונת ר"מ עכ"ד הרמב"ן.

מיהו לכאורה יש להעיר על פירושו של הרמב"ן דהא גוי אינו מצווה על מרידה במלכות דהא אין זה משבע מצות בני נח.

מיהו י"ל בפשיטות שהרמב"ן סובר שהרי זה בכלל מצות דינים (והרי שיטת הרמב"ן היא שמצות דינים היא לקבוע סדרי דינים ומשפטים ודלא כהרמב"ם שמצות דינים היא לדון את העוברים על שאר השש מצות בני נח). ברם לפ"ז קשה דהא המיתה שבן נח מתחייב על הז' מצות היא סייף כדאיתא בסנהדרין דף נ"ו ע"א, וא"כ איך הי' רשאי יהודה לשנות את מיתתה לשריפה החמורה, ואע"פ שכתב הרמב"ן שרצה להמיתה במיתה בת כהן שזינתה אבל בכל זאת איך הי' רשאי להחמיר עלי' מאחר שלא היתה חייבת מיתה זו. ובאמת כן הי' קשה גם אם היתה חייבת מיתה משום מרידה במלכות שהרי המלך רשאי להמיתו את המורדים בו רק בסייף כמו שפסק הרמב"ם בפ"ג מהל' מלכים ה"ח.

והנה לכאורה צ"ע על תמר גופה איך הותרה לזנות לפי רש"י (והרי חזינן מסוף הפרשה שמכיון שהבועל הי' יהודה שוב לא הי' נחשב לאיסור, וצ"ע למה לא הי' נחשב חאיסור), דהא הכא לא שייך לומר גדולה עבירה לשמה כדלהלן בסוגיין, דהא הכא לא שייך לומר שלא נהנית משום שטובתן של רשעים רעה היא אצל הצדיקים דהא ביהודה עסקינן.

קכו) לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה.

הנה גם בפסחים דף נ' ע"ב הובאה מימרא זו, וכתבו תוס' שם דהא דאמרינן כל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא הרי זה איירי בלומד על מנת להתייחר ולקנטר.

ובתשובות הרמב"ם (מהדורת בלאו) סי' תנ"ה, וברבינו בחיי על אבות בריש פרק ו', כתבו שאין סתירה בין שתי המימרות כי אע"פ שנוח לו שלא נברא אבל בכל זאת עכשיו שנברא מוטב שיעסוק בה שלא לשמה במקום שלא לעסוק בה כלל שמתוך שלא לשמה בא לשמה. ורבינו בחיי שם כתב עוד שי"ל דנוח לו שלא נברא איירי כשבדעתו לדחות מה שאינו נראה לו כי זהו דרך מינות.

ברם בכלה רבתי פרק ח' מבואר שיש באמת מחלוקת בדבר, ורבי מאיר בפרק ו' דאבות שם שאמר כל הלומד תורה לשמה זוכה לדברים הרבה וכו' ס"ל שאסור ללמוד שלא לשמה ושהוא סובר כדברי רבי עקיבא שהביאו שם שכל הקורא שלא לשמה נוח לו כאילו נהפכה שליתו על פניו (כלומר שנוח לו שלא נברא), ומבואר שם שרבי עקיבא חולק על דברי חכמים שהביאו שם שלעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

מיהו מסוטה דף כ"ב ע"ב יש להוכיח שאין מחלוקת בדבר, דהא אביי ורבא שם אמרו להתנא לא תיתני בתוך הברייתא שם פרוש מאהבה פרוש מיראה (כלומר לא תיתני שלא טוב לעשות מאהבת שכר או מיראת עונש) דאמר רב יהודה אמר רב

לעולם יעסוק וכו', והרי אם יש מחלוקת בדבר א"כ אין סיבה למוחקו מהברייתא כי י"ל שהתנא של הברייתא שם סובר כר"מ ור"ע שחולקים על דברי ר"י אמר רב שהם דברי חכמים.

והנה הרמב"ם בפ"ג מהל' תלמוד תורה ה"ה כתב וז"ל, תחילת דינו של אדם אינו נידון אלא על התלמוד ואח"כ על שאר מעשיו לפיכך אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה בין לשמה בין שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה עכ"ל. וצ"ע מה היא כוונתו במה שכתב לפיכך יעסוק אדם בתורה, דהא גם אם אינו נידון על תלמוד תורה תחילה למה לא שייך לומר שלעולם יעסוק אדם בתורה גם שלא לשמה משום שמתוך שלא לשמה בא לשמה. ועוד דהא חזינן שגם במצות אמר ר"י אמר רב שיעסוק בהן שלא לשמה אע"פ שהתם ליכא טעמא דתחילת דינו. מיהו הרמב"ם הזכיר באמת רק תלמוד תורה, וכן עשה בפ"י מהל' תשובה ה"ה, ובירו' חגיגה פ"א ה"ז ובכלה רבתי פ"ח הוזכרה באמת רק תורה. ובאמת צ"ע על רב יהודה אמר רב למה פירט תלמוד תורה מכלל כל המצות. ואולי עשה כן כי בלי להזכיר תלמוד תורה היינו אוסרים ללמוד שלא לשמה משום האיסור של משתמש בתורה ועושה אותה קרדום לחפור בו.

דף י"א ע"א

קכז) זכתה וקדמתה ד' דורות למלכות.

לכאורה אין זה מובן, דהא דוד לא קדם

לרחבעם אלא ב' דורות. ובב"ק דף ל"ח ע"ב גרסינן שקדמתה ארבעה דורות לישראל, וכן כתב רש"י כאן, ולפי זה ניחא, דהא עובד הי' ד' דורות קודם לרחבעם. והנה בנוזר דף כ"ד ע"א גרסינן שקדמתה ארבעה דורות בישראל למלכות, ונראה שהכוונה היא שהקדימה ד' דורות ללכת על הדרך שהובילה למלכות, דהיינו מה שנכנסה לכלל ישראל אשר בזה התחילה ללכת על הדרך שהובילה למלכות.

קכח) בענין כפרת נשיא.

עיין בסוגיין דאמר רב זביד משמי' דרבא הכא במאי עסקינן כגון שאכל כזית חלב כשהי' הדיוט ונתמנה ואח"כ נודע לו סד"א נייתי כשבה או שעירה קמ"ל, ופרכינן הא ניחא לרבי שמעון דאזיל בתר ידיעה אלא לרבנן דאזלו בתר חטאה מאי איכא למימר שהרי לפי רבנן הרי הוא מביא באמת כשבה או שעירה אבל לפי ר"ש אינו מביא כשבה או שעירה. והנה לכאורה צ"ע, דהא גם לר"ש קשה, למה לי קרא.

ואולי י"ל דהוה אמרינן שהטעם של רבי שמעון הוא באמת מפסוק זה ולא מצד הסברא.

ברם ביותר נראה לומר שלעולם גם בלא קרא הי' אומר רבי שמעון שצריכים חטא וידיעה בשוה גבי משיח וממילא אינו מביא כשבה או שעירה כשחטא בהיותו הדיוט ונודע לו לאחר שנתמנה, אבל היינו אומרים שהיינו רק גבי משיח כי משיח אינו שייך עכשיו בכפרת כשבה או שעירה שהרי הוא פטור על שגגת מעשה, אבל אכתי בעינן קרא להדיוט ונתמנה להיות

נשיא, והיינו משום שי"ל שבכהאי גוונא חשיב שפיר חטא וידיעה בשוה, משום שי"ל שאע"פ שדינו של נשיא הוא בשעיר, אבל מכל מקום מכיון שהוא מביאו בשגגת מעשה כהדיוט, א"כ י"ל שאכתי אינו מופקע מכפרת כשבה או שעירה, אלא הרי הוא מסוגל לקבל גם את הכפרה שכשבה או שעירה מכפרות, רק שנתחדש דין מיוחד שהוא צריך את הכפרה המיוחדת של שעיר, ולאחר שיש לו את הכפרה של שעיר שוב אינו צריך את הכפרה של כשבה או שעירה, וממילא מכיון שאכתי ישנו בכפרת כשבה או שעירה משום הכי היכא שאי אפשר לו להביא שעיר הדין נותן שיביא כשבה או שעירה, ומשום הכי היכא שחטא כשהי' הדיוט ואח"כ נתמנה אכתי היינו אומרים שהוא מביא כשבה או שעירה, ושחשיב חטאו וידיעתו שוה בכשבה ושעירה, ומשום הכי שפיר בעינן קרא לאשמועינן שאינו מביא.

והנה לכאורה מוכח שקיימת סברא כהנ"ל מהמשך הסוגיא, דהא אמרינן אלא אמר רב זביד משמי' דרבא הכא במאי עסקינן כגון שאכל חצי כזית כשהוא הדיוט ונתמנה והשלימו ואח"כ נודע לו סד"א נצטרף ונייתי כשבה או שעירה קמ"ל, ולכאורה יש לתמוה דהא דינו של החצי זית השני שאכל לאחר שנתמנה הרי הוא בשעיר וא"כ איך ס"ד שיביא כשבה או שעירה. מיהו לפי הנ"ל ניחא, והיינו משום שלעולם גם נשיא ישנו בהכפרה של כשבה או שעירה, ומשום הכי שפיר הוה אמינא שהוא מביא כשבה או שעירה ויתכפר בזה גם על החצי זית שאכל כשהוא נשיא.

חילוקינו הנ"ל).

ברם הנ"ל ניחא רק אם נאמר שהחצי כזית שאכל כשהי' הדיוט והחצי כזית שאכל כשהוא נשיא הרי הם שני חיובים נפרדים, אבל לפי מה שכתבנו לעיל שגם נשיא ישנו בכפרת כשבה או שעירה, א"כ גם ככהאי גוונא הרי השני חצאים הם בחיוב אחד ומכל מקום הזכירו את הידיעה לבסוף.

שוב ראיתי כעיקר דברינו הנ"ל בקרן אורה בסוגיין עיי"ש.

קכט) יכול נשיא שבט כנחשון.

עיין בקרן אורה שכתב שבזמן שאין מלך, שפיר מתחייב נשיא שבט בשעיר, דהא באותה שעה אין למעלה ממנו אלא ה' אלוקיו, ולא בעינן מלך דוקא, וראי' לדבר מהא דמבואר בסוגיין שרבי הי' מתחייב בשעיר משום נשיאות דידי' אי לאו משום שהי' כפוף להריש גלותא שבבבל, וא"כ חזינן שלא בעינן דוקא מלך. מיהו לכאורה הי' אפשר לומר שצריכים שיהי' ממונה על כל ישראל, וממלכי יהודה וישראל אולי אין ראי' משום שכל אחת הרי היא מלכות לחודה, וגם משאילת רבי לרבי חייה אין ראי' לנקודה זו, דהא יתכן שהסלקא דעתך של רבי היתה שנשיא עדיף מריש גלותא, ושאם אין שום אדם ששואה לו לא איכפת לן אם אינו ממונה על כל ישראל, אבל אם היו שוים לעולם הוה פשיטא לי' שלא מייתי שעיר. מיהו לכאורה צריכים דרשה כדי לחדש שצריכים שיהי' ממונה על כל ישראל. ואם נאמר שאפשר ללמוד כן ממלך א"כ ניבעי מלך ממש. ועוד דאכתי מנלן שאם אין מי ששואה לו

ברם עיין ברש"י שכתב שהוא הדין דהוה מצי למימר דסד"א שיביא שעיר, ועל דברי רש"י אכתי קשה איך ס"ד למימר שיביא שעיר על החצי כזית שאכל כשהי' הדיוט, דהא אותו חצי כזית בודאי לא שייך בהדי כפרת השעיר, דהא הדיוט אינו שייך בדין שעיר נשיא.

והנה בציור זה של אכל חצי כזית כשהוא הדיוט והשלימו לאחר שנתמנה איתמר בגמרא דאיירי באופן שנודע לו לבסוף, ומשמע שאם היתה לו ידיעה באמצע ושוב אכל את החצי כזית השני ליכא אפילו ס"ד שיצטרפו, ברם בהציור האחרון שאכל חצי כזית קודם שנתמנה וחצי כזית לאחר שעבר לא אמרו מתי נודע לו. ואולי י"ל שהתם מכיון שאכילת כל הכזית היתה בחיוב שוה, דהיינו כשהוא הדיוט, שפיר יכולים לצרף את ב' החצאים אפילו על ידי ב' ידיעות, לפי ר"ג בשבת דף ק"ה ע"א שסובר שאין ידיעה לחצי שיעור וידיעה באמצע האכילה אינה מפסקת, אבל היכא שאכל חצי כזית בהיותו הדיוט וחצי כזית בהיותו נשיא, א"כ מכיון שהם בשני חיובים א"כ אולי גם ר"ג מודה שלא מצרפים את שני החצאים אהדדי אלא א"כ היו בהעלם אחד (והנני נוקט בזה שכוונת רבן גמליאל היא לומר שלעולם גם ידיעה על חצי שיעור נחשבת בגדר הידיעה המכוונת ב"ונודע", רק שידיעה לחצי שיעור אינה מפסקת, ומש"ה הכל נחשב בגדר העלם אחד, דלפ"ז שפיר שייך לחלק את חילוקינו הנ"ל. מיהו ביותר נראה לומר שכוונתו היא שאינו נחשבת בכלל בגדר הידיעה המכוונת ב"ונודע" כיון שהיא רק על חצי שיעור אשר לפ"ז לא שייך

בד"ה דהכא וכו' שהכוונה היא לנשיא. ברם הרמב"ם בפ"ד מהל' סנהדרין הי"ג ובפ"ו ה"ב ייחס כח זה לב"ד של ארץ ישראל ולא לנשיא, ומשמע בפשטות שכוונתו היא לב"ד של ג' סמוכין, ויש להאריך בזה בהסוגיא בסנהדרין שם, ועל כל פנים לפי זה ניחא למה לא הזכיר הרמב"ם בפ"א שם ה"ג שצריכים שהנשיא יהי' משבט יהודה והיינו משום שלפי שיטתו לא איירי הפסוק של לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו בנשיא כלל. ולפי דבריו צריכים לפרש בסוגיין שכוונת רבי חייא היתה לומר שהכא מחוקק, כלומר ב"ד של ארץ ישראל.

קלא) מרובה בגדים.

עיין ברש"י שפי' וז"ל, שבבית שני, שלא הי' להם שמן המשחה עכ"ל. ברם במגילה דף ט' ע"ב בד"ה מרובה בגדים פי' שנגנו מימי יאשיהו. והנה ביומא דף נ"ג ע"ב סוברים רבי אליעזר ורבי שמעון בן יוחאי שהארון ירד עמם הארון לבבל, ואילו רבי יהודה סובר שהארון נגנו במקומו (בימי יאשיהו), ולכאורה י"ל שכמו שהם חולקים לענין הארון, הוא הדין נמי שהם חולקים לענין שמן המשחה, באופן ששני הפירושים של רש"י הרי הם כתנאי.

והנה לקמן בסוגיין תניא שיהואחז נמשח מפני המחלוקת, ופרכינן מהא שהשמן המשחה הי' כבר גנוז בימי יאשיהו, וכתב הקרן אורה שקושית הגמ' היא רק מרבי יהודה על רבי יהודה, כלומר שהטעם שאין אנו מתרצים שאולי התנא של ההיא ברייתא סובר שהשמן ירד עמם לבבל, הרי זה משום שהתנא של ההיא ברייתא הרי הוא רבי יהודה עיי"ש, ורבי יהודה ס"ל ביומא

אינו צריך להיות ממונה על כל ישראל. והנה עיין בגמרא דאמרינן ת"ל מכל מצות ה' אלוקיו ולהלן הוא אומר למען ילמד ליראה את ה' אלוקיו מה להלן שאין על גביו אלא ה' אלוקיו אף כאן שאין על וכו'. ויש לעיין דאם הכוונה היא לדרוש גזירה שוה משם וכמו שכתב הרא"ש, וכן איתא בירושלמי דאלוקיו אלוקיו לג"ש, כלומר דכיון דכתיבי כאן אותן מלים דכתיבי שם ילפינן דאיירי כאן במאי דאיירי שם, א"כ למה לא אמרו בקיצור דמה התם מלך אף כאן מלך. וצ"ל דהוי רק בגדר גילוי מילתא שכל היכא שכתוב ה' אלוקיו הכוונה היא שאין למעלה ממנו אלא ה' אלוקיו. ואולי גם את זה קוראים הירושלמי והרא"ש בשם ג"ש. ולפי זה מובן שפיר למה מחייבים ריש גלותא להביא שעיר אע"פ שאינו מלך, דהא אם היתה בגדר גזירת שוה ממש, א"כ לא הי' שייך לחייב אלא מלך לבד. ועיין בקרן אורה.

דף י"א ע"ב

קל) א"ל התם שבט הכא מחוקק.

משמע לכאורה שהכוונה במחוקק הרי היא לנשיא הסנהדרין, וכן משמע בסנהדרין דף ה' ע"א דהא ילפינן שם מהך קרא שיש כח מיוחד לריש גלותא להפקיר כמו שפירש"י שם, וכן שיכול הוא להרשות לדיינים לדון על מנת לפטור מתשלומין אם יטעו, ואמרינן שם שגם למחוקק יש כח זה, ומשמע מרש"י שם בד"ה ומהתם להתם ובד"ה בני בניו של הלל וכן מתוס' שם

שם שיאשיהו גנזו (ועיין ביומא שם) עכת"ד. ועוד נראה שלא תירצו כן משום שאכתי מה יאמר התנא שסובר שמימי יאשיהו גנזו, דבמה נמשח יהואחז. ועיין שם בגמ' שמתרצינן שמשחו אותו רק בשמן אפרסמון. מיהו מדברי הרמב"ם בפ"א מהל' כלי המקדש הי"א מבואר (ולא רק "משמע" כמו שהגדיר הקרן אורה) שיהואחז נמשח בשמן המשחה שהרי הזכיר שם את משיחת יהואחז אבל רק במשיחת יהואחז כתב שנמשח בשמן אפרסמון עיי"ש. ולעיל בה"ח כתב שבבית שני לא הי' שמן המשחה וממילא הכהנים גדולים היו רק בגדר מרובה בגדים, ומשמע שבבית ראשון שפיר היו מושחים בשמן המשחה גם אחרי יאשיהו. ועיין בלח"מ בפ"א מהל' מלכים שהקשה עליו מסוגיא דידן דאיתא שיהואחז נמשח בשמן אפרסמון. וראיתי בקרן אורה שכתב שלא קשה מידי משום שי"ל שהרמב"ם פוסק שהשמן ירד עמם לבבל, ונסתייע לזה ממה שהביא שהרמב"ם כתב בהל' עבודת יום הכיפורים שבכל ימות בית שני לא הי' להם ארון, וכן ממה שהבאנו מדברי הרמב"ם בהל' כלי המקדש שבבית שני לא הי' שמן המשחה ומשמע שבכל ימי בית ראשון שפיר הי' שם שמן המשחה. ברם עיין בפ"ד מהל' בית הבחירה הי"א שכתב הרמב"ם להדיא שהשמן גנזו בימי יאשיהו.

קלב) מרובה בגדים.

עיין ברש"י שפי' וז"ל, שבבית שני, שלא הי' להם שמן המשחה עכ"ל. ומדבריו משמע שבבית ראשון לא הי' נוהג הדין של מרובה בגדים, ולא הוכשר מרובה

בגדים אלא לאחר שנגנז שמן המשחה, וכן כתב המהרש"ל במכות דף י"א ע"ב, ברם המהרש"א שם השיג עליו וסובר שגם כשהי' שמן המשחה הי' נוהג דין מרובה בגדים. ומדברי תוס' בנזיר דף מ"ז ע"א משמע כדברי המהרש"ל, דעיי"ש בד"ה וכן משוח וכו' שכתבו וז"ל, והשתא משיח ומרובה בגדים משכחת לה בדור אחד כגון שנמשח אחד לכהן גדול ובתוך כך גנזו שמן המשחה ואירע בו קרי בכהן המשיח ומנו אחר תחתיו מרובה בגדים לעשות עבודת יוה"כ וכו' עכ"ל, ואילו לפי המהרש"א אפילו קודם יאשיהו יתכן באופן שלא משחו את הממלא מקום, וגם בתחילת דבריהם שם כתבו שמרובה בגדים מיקרי משנגנז שמן המשחה. ועיי"ש ברא"ש ובאורח מישור.

ועיין ברא"ש לקמן בדף י"ג ע"א בד"ה מרובה וכו' (ובבאר שבע שם) דס"ל ג"כ כתוס' בנזיר. והרמב"ן בויקרא ט"ז ל"ב והריטב"א במכות בדף י"א ע"א ס"ל ששפיר הי' נוהג דין מרובה בגדים גם קודם שנגנז (ועיי"ש בריטב"א שהשוה גם את דעת רש"י לשיטתו).

מיהו יש לדחות את הראי' מרש"י כאן ומתוס' בנזיר, משום שי"ל שאורחא דמילתא נקטו שבזמן שהי' שמן המשחה מסתמא לא אירע שלא משחו.

קלג) אין בין כהן המשוח בשמן המשחה למרובה בגדים אלא פר הבא על כל המצות.

הנה יש כמה שיטות בענין מי כשר

להקריב פר העלם דבר של ציבור ופר כהן המשיח.

א', שיטת רש"י בדף י"ב שרק משיח כשר להקרבה.

ב', הדרך שרבי מאיר מתכוין להכשיר מרובה בגדים להקרבה.

ג', מחלוקת בענין אם סוברים שמרובה בגדים כשר להקרבה האם הה"נ לכהן הדיוט.

ד', ספרא שלכתחילה צריכים משיח, ושבדיעבד כשר גם כהן הדיוט.

ה', תוס' שגם כהן הדיוט כשר, אבל משמע מדבריהם שרק בפר העלם דבר אבל לא בפר כהן המשיח. ועכשיו נבאר את השיטות.

הנה בהמשנה תנן שאין בין כהן המשווח בשמן המשחה למרובה בגדים אלא פר הבא על כל המצות, ופירש"י וז"ל, שמרובה בגדים אינו מביא פר העלם דבר לא משלו ולא משל ציבור אבל מביא כשבה או שעירה דיחיד עכ"ל. ועיין במסורת הש"ס שהוא גורס כיחיד. ולפי גירסתו יוצא שאירי המשנה בענין החיוב הבאה של פר כהן המשיח, והיינו שמרובה בגדים אינו מתחייב אלא בכשבה או שעירה כיחיד. וכן צ"ל גם לפי הגירסא שלפנינו דאיתא דיחיד (לעומת הגירסא של "כיחיד"), ואין לפרש שאירי בענין מי יכול להקריב את הפר, וקאמר שרק המשיח יכול להקריבו אבל מרובה בגדים רשאי להקריב רק שאר חטאות יחיד, דזה אינו, משום שלפי זה מה שכתב רש"י "לא משלו ולא משל ציבור" אינו מובן, דהא לפי הנ"ל הי' לו לומר "לא שלו ולא של ציבור", וא"כ בעל כרחך צ"ל שרש"י אירי בענין החיוב של הבאה, וכן

פירש"י להדיא במגילה דף ט' ע"ב בד"ה מרובה בגדים עיי"ש. ולפי זה יוצא שרש"י סובר שאע"פ שמשיח פטור משגגת מעשה אבל מרובה בגדים חייב, וכמו שכתב בסוף דבריו שהוא מביא כשבה או שעירה דיחיד, ועי' באות ע"ח מה שכתבנו בענין זה. ברם גם לפי דרך זה צ"ע על מש"כ רש"י ולא משל ציבור דלמה היינו חושבים שיביא משל ציבור.

מיהו עיין עוד לקמן בדף י"ב ע"ב ברש"י ד"ה ופליג וכו' (הראשון) שפי' שהמשנה אירי בענין מי יכול להקריבו, ולא לענין החיוב הבאה, ובזה אמר שרק משוח בשמן המשחה רשאי להקריבו, אבל לא מרובה בגדים, ובקידושין דף ל"ו ע"ב פי' שכוונת הגמ' בקידושין שם היא שרק משיח יכול להקריב פר העלם דבר של ציבור ופר כהן המשיח אבל לא הדיוטות, ולא הזכיר שם מרובה בגדים.

ועיין בבאר שבע בדף י"ב שהקשה על דברי רש"י הנ"ל בדף י"ב מהא דמרבין בתו"כ שאפילו כהן הדיוט יכול להקריב את הפרים (וכן הקשו תוס' על רש"י בקידושין שם כמו שנביא להלן), וא"כ כ"ש למרובה בגדים, וא"כ צ"ל שהמשנה כאן אירי בהחיוב הבאה ולא בהקרבה וכמו שפירש"י על המשנה, והביא שכן פי' גם במגילה דף ט' ע"ב, והסיק שהדיבור בדף י"ב אינו מרש"י אלא מתלמיד טועה.

והנה בסוגיית הגמ' לקמן בדף י"ב ע"א מייתנין דברי רבי מאיר שמרובה מרובה בגדים מהפסוק של הכהן המשיח, ודייקנין שהמשנה היא דלא כרבי מאיר מהא דתנן שאין בין כהן המשיח למרובה בגדים אלא

וכו', ולכאורה צ"ע למה לא דייקן מהרישא דתנן איזהו משיח המשוח בשמן המשחה לא המרובה בגדים. ברם לפי דברי רש"י בדף י"ב שם נ"חא, משום שי"ל לפי דבריו שם שהרישא איירי בענין החיוב של הבאת פר, ובזה גם רבי מאיר מודה שרק משיח מתחייב, אבל הסיפא איירי בענין הקרבת הפר, ובזה שפיר פליג רבי מאיר (ועיין בראב"ד בתורת כהנים בפרשתא ג' ברייתא ו' בענין למה לא מרבינן מרובה בגדים גם להבאה כמו לענין הקרבה).

ועיין באמת בפירוש"י על דברי רבי מאיר שהביא קרא דהקרבה.

והנה אם נאמר שרבי מאיר איירי בענין הקרבת הפר, א"כ לכאורה לאו דוקא קאמר שהוא הדין למרובה בגדים, אלא הוא הדין נמי לכל כהן הדיוט וכמו שתניא בספרא על קרא דולקח הכהן המשיח שגם כהן "אחר" מקריב, וכן נקטו הראשונים שאם מרובה בגדים מקריב הוא הדין נמי לכל כהן הדיוט. מיהו המהרש"א בקידושין דף ל"ו ע"ב נקט דמרבינן דוקא מרובה בגדים והקשה על תוס' שם שכתבו גם כהן הדיוט. ועיין בראב"ד בתורת כהנים שם.

גם צ"ל שרבי מאיר מרבה שאר כהנים גם לכתחילה, דאם לא כן אכתי מתוקמה מתניתין גם כרבי מאיר בנוגע להדין לכתחילה שמשח מקריב ולא מרובה בגדים. מיהו התנא בהספרא שם קאמר להדיא שאע"פ שמרבינן שאר כהנים אבל מכל מקום לכתחילה צריכים משיח.

ועל כל פנים לפי דברי רש"י על משנתנו יוצא שמאי דאמרינן בגמ' שהמשנה כאן הוא דלא כרבי מאיר הרי זה קאי על החיוב

של הבאת פר, והיינו משום שרבי מאיר סובר שמרובה מגדים שפיר מתחייב בפר מקרא דהכהן המשיח.

ועיין עוד בקידושין דף ל"ו ע"ב שכתב רש"י שרק משיח כשר להקריב פר הבא על כל המצות, והקשו תוס' דהא להדיא מצינו שגם כהן הדיוט כשר, והביאו שכן מרבינן מהה"א של הכהן המשיח. והנה על רש"י לא קשה כל כך משום שי"ל דס"ל לרש"י שמחלוקת תנאים היא בין רבי מאיר שמכשיר לבין רבנן שפוסלים.

(מיהו אכתי קשה למה לא אמרינן בקידושין שם שהמשנה שם אתי כר"מ. ברם הר"ם בתוס' שם תי' דבר זה עיי"ש.)

והנה כשהזכיר רש"י שר"מ איירי לענין הקרבה הזכיר רש"י הקרבת פר העלם דבר של ציבור, ובדברי הקודמים באות זה השויתי שכן יהי' גם לענין הקרבת פר כהן המשיח. מיהו מתוס' בקידושין שם משמע דס"ל שאע"פ שכהן הדיוט כשר להקריב פר העלם דבר של ציבור אבל הרי הוא פסול להקריב פר כהן המשיח, ודלא כמו שהבאתי מהתורת כהנים. ועיי"ש ברש"ש שהעיר שדברי התורת כהנים שהביאו תוס' שם שמרבה כהן הדיוט בפר העלם דבר של ציבור ליתא לפנינו, אלא איתא שם רק ריבוי לענין פר כהן המשיח, וכן העיר המל"מ בפ"ה מהל' מעשה הקרבנות הט"ו.

ועיין גם ביומא דף נ"ז ע"א בתוס' בענין אם משנתנו איירי בהחיוב הבאה או בהכשר הקרבה (אלא שקושיית הריב"א שם צ"ע משום שאולי הסוגיא כאן אתיא כרבי מאיר עיי"ש).

ובירושלמי דפירקין משמע שהמחלוקת

שבין רבי מאיר ורבנן היא בענין החיוב הבאה של הפר, דהא אמרינן שם שהתנא שחולק על רבי מאיר הוא התנא של תנא ברייתא שהובאה להלן בסוגיין דתניא משיח יכול מלך וכו', והרי הברייתא ההיא איירי בהחיוב הבאה ולא בהקרבה.

והנה לכאורה צ"ע, דהא אם נפרש שהמשנה איירי בענין הקרבת הפר א"כ איך שייך לומר שאין בין וכו', דהא בעל כרחך הרי הם חלוקים גם לענין דבר אחר, והיינו לענין החיוב של הבאה, דהא רק משיח בשמן המשחה מתחייב להביא פר. ברם אם נאמר שהמשנה איירי בענין החיוב של הבאה ניחא משום שלפי זה י"ל שלענין הקרבה שוין הם וגם מרובה בגדים יכול להקריבו, ואפילו מי שפוטר מהבאת פר הרי הוא מכשירו לענין הקרבת הפר, ואפילו אם נאמר שנאמר מיהא דין לכתחילה שצריכים כהן המשיח, אבל מ"מ אכתי אתי המשנה שפיר, והיינו משום שי"ל שהמשנה איירי לענין בדיעבד, ובזה שפיר קאמר שאין ביניהם בדיעבד אלא חיוב הבאת פר. (ובדברי הנ"ל נקטתי שיתכן שמרובה בגדים אינו מביא פר אבל הרי הוא יכול להקריבו, אבל אם אינו יכול להקריבו אז בודאי הוא הדין שאינו מביא פר, ועי' לעיל מה שכתבתי בשם הראב"ד בתורת כהנים).

קלד) דעת הרמב"ם בענין מי מקריב את הפר.

עיינן ברמב"ם בפ"ה מהל' מעשה הקרבנות הט"ו שכתב וז"ל, פר כהן המשיח הבא על כל המצות כהן משיח עצמו מקבל דמו ומזה ממנו בפנים ואם קיבל והזה כהן

הדיוט כשר עכ"ל. והנה מדבריו נראה שהטעם למה צריכים כהן המשיח לכתחילה הרי זה משום שצריכים שהחוטא עצמו יכפר על עצמו, דזהו שכתב כהן המשיח עצמו וכו', כלומר שהוא חטא.

ועיינן עוד במל"מ שהקשה למה לא כתב הרמב"ם שגם בפר העלם דבר של ציבור צריכים לכתחילה שהכהן המשיח יקריב אותו. ברם לפי הנ"ל יוצא שהך דין לכתחילה שייך באמת רק בפר כהן המשיח ולא בפר העלם דבר של ציבור, דהא בפר העלם דבר של ציבור הכהן המשיח אינו החוטא עצמו. אלא שקשה על הרמב"ם מה שהקשה עליו המל"מ שם שמהסוגיא בקידושין מוכח שגם בפר העלם דבר של ציבור בעינן לכה"פ לכתחילה כהן המשיח עיי"ש.

(והנה קושיית המל"מ הנ"ל צריכה ביאור, דהנה בהמשנה שם תנן שרק איש כשר להזות אבל לא אשה כהנת, ופרכינן שאם זה קאי על הזאות של פנים, דהיינו של פר העלם דבר של ציבור ופר כהן המשיח, הרי צריכים דוקא כהן המשיח וא"כ פשיטא שאינן כשרות בנשים, ופירש"י שכהן המשיח כתיב בהו למעט הדיוטות. והנה לכאורה כוונת רש"י היא שהדיוטות פסולים אפילו בדיעבד כי אל"כ אכתי יש להעמיד את המשנה על בדיעבד דכהן כשר בדיעבד אבל כהנת פסולה אפילו בדיעבד. והנה תוס' שם הקשו על רש"י שבתו"כ מרבים כהן הדיוט לענין הקרבת פר העלם דבר של ציבור, וכבר הבאנו לעיל שהמל"מ והרש"ש העירו שלא מצאו בתו"כ דרשה כזו לענין פר העלם דבר של ציבור

אלא רק בפר כהן המשיח. ועכ"פ המל"מ כתב שבע"כ צ"ל שגם בפר העלם דבר של ציבור צריכים כהן המשיח לכתחילה כי אל"כ אכתי יש להעמיד את המשנה של אנשים ולא נשים על פר העלם דבר של ציבור. מיהו לא ידעתי למה הסתפק המל"מ בלכתחילה, הלא אכתי אפשר להעמיד את המשנה על בדיעבד וא"כ בע"כ צ"ל שכהן הדיוט פסול אפילו בדיעבד.

ועי' גם בראב"ד בתו"כ בדיבורא דחובה פרשתא ג' ברייתא ו' דמבואר כדברינו הנ"ל בדעת הרמב"ם, והיינו שמעלת כהן המשיח היא כדי שיכפר על עצמו.

קלה) מצות שמן המשחה.

עיין ברמב"ם בפ"א מהל' כלי המקדש ה"א שכתב וז"ל, מצות עשה לעשות שמן המשחה שיהי' מוכן לדברים שצריכין משיחה בו שנאמר ועשית אותו שמן משחת קדש עכ"ל. וע"ע בה"ה שכתב וז"ל, הסך משמן המשחה כזית במזיד חייב כרת וכו', ואין חייבין אלא על סיכת שמן המשחה שעשה משה שנאמר ממנו, מזה שנאמר בו שמן משחת קדש יהי' זה לי, ומעולם לא נעשה שמן אחר חוץ ממה שעשה משה עכ"ל. והנה יש לעיין באם מאי דבעינן שיהא שמן המשחה שעשה משה הרי זה רק לענין האיסור של סך, או האם זה תנאי המעכב בכל עיקר הכשרות של השמן, ומשום הכי לא עשו שמן אחר בבית שני.

ועיין בזה בשיטה מקובצת בכריתות דף ה' ע"א באות י"ד שכתב וז"ל, על מנת למוסרו לציבור (דבכה"ג אין עוברים על האיסור לעשות כמוהו), צ"ע היכא משכחת

לה שהרי לא נעשה משה ואילך שום שמן המשחה שהרי הוא קיים לעתיד לבוא כדאמרינן לקמן, וצ"ל אע"ג דלא צריך, אם עשאו למוסרו לציבור פטור עכ"ל, הרי שכתב רק שלא צריכים שמן אחר כיון שהשמן של משה קיים לעתיד לבוא, ומשמע שאם עשו שמן אחר הרי זה שפיר כשר (אלא שלפי זה צע"ק, למה לא עשו שמן אחר בבית שני), ויש לדחות. מיהו עיין בתוס' בנזיר דף מ"ז ע"א בד"ה וכן משוח וכו' שכתבו שלאחר שנגזר לא היו יכולים לעשות שמן אחר למשוח בו משום דכתיב זה ולא אחר, ועיי"ש איך שתירצו גוונא דלמוסרה לציבור.

והנה לכאורה יש להוכיח דס"ל להרמב"ם כמו שכתבנו בדעת השיטה מקובצת שגם שמן אחר כשר, דעיין בדבריו בספר המצות בשורש י' שכתב שעשיית שמן המשחה אינה נמנית למצוה משום שהיא לתכלית מסויימת, דהיינו המשיחה, ואין מונין את ההכנה למצוה, ועיין בקנאת סופרים שם, וכן בדבריו על מצוה ל"ה, שכתב שכוונת הרמב"ם היא שהמשיחה היא בגדר "עיקר" המצוה, ולכן רק היא נמנית במנין תרי"ג, אבל לעולם גם העשי' היא "חלק" מהמצוה ולא רק הכשר, רק שאין חלק זה נכנס למנין תרי"ג, וכתב שזה נרמז במש"כ הרמב"ם בפ"א מהל' כלי המקדש שהמצוה היא לעשות שמן שיהי' מוכן לדברים שצריכים משיחה בו, וכן במש"כ במצוה ל"ה וז"ל, שצונו שיהי' לנו שמן עשוי על מתכונת המיוחד מוכן למשוח בו כהן גדול שיתמנה עכ"ד. מיהו בהזכרת המצוה לפני הל' כלי המקדש כתב וז"ל, לעשות שמן המשחה עכ"ל, ומשמע שרק העשי' היא המצוה, וכתב הקנאת סופרים שם

עכ"ל. ולכאורה צ"ע למה הזכיר כאן ריבוי בגדים של בית שני, דהא כאן איירי בדיני שמן המשחה, וא"כ לא הי' לו לומר אלא שבבית שני לא הי' שמן המשחה, ולמה הוצרך לומר איך היו ממלאים את ידו של הכהן גדול כשלא הי' שם שמן המשחה, דהא מקומו של דין זה הוא לקמן בפרק ד' ביחד עם שאר הדינים של מילואים של כהנים גדולים, ובאמת כבר שנה הרמב"ם דין זה גם שם וז"ל, ואם אין שם שמן המשחה מרבין אותו בבגדי כהן גדול עכ"ל.

קלו) שורין את העיקרים במים.

עיין ברש"י. ברם הרמב"ם פי' בענין אחר וז"ל בפ"א מהל' כלי המקדש ה"ב וז"ל, ועירב הכל ושרה אותן במים זכין ומתוקין עד שיצא כל כחן במים ונתן על המים שמן זית הין והוא י"ב לוגין וכו' ובישל הכל על האש עד שיאבדו המים ונשאר השמן עכ"ל. וכדבריו משמע מהא דאמרינן לקמן שהיורה הי' בולע והאור שורף, אבל רש"י לא הזכיר שום בישול, וצ"ע.

והנה הרמב"ם בדבריו הנ"ל כתב ששורין אותן במים עד שיצא כל כחן. מיהו המאירי כאן כתב רוב כחן. ועוד כתב הרמב"ם שבישל את הכל, ומשמע שבישל גם את העיקרים, וצ"ע למה, הלא כתב שכבר יצא כל כחן. ומהמאירי משמע שבישל רק את המים. וגם דבריו צ"ע כי כיון שלפי דבריו שהבאנו לעיל נשאר מקצת כח בהעיקרים למה לא בישל גם אותם),

והרמב"ן בשמות ל' כ"ה כתב כהרמב"ם אלא שכתב שכשמבשלים אין מניחין את הכלי על האש אלא מניחים אותו על גבי

שהרמב"ם סמך עצמו על מה שכתב בסה"מ במצוה ל"ה וכן בספר היד עכ"ד (וצריכים להוסיף שמה שכתב הרמב"ם במנין המצות לפני ספר היד שהמצוה היא למשוח, גם בזה סמך עצמו על מה שכתב בפ"א מהל' כלי המקדש ובמצוה ל"ה שגם העשי' היא חלק מהמצוה). ומעתה אם נאמר שרק שמנו של משה הי' כשר א"כ צ"ע למה לו להרמב"ם לומר שאין העשי' נמנית למצוה משום שהיא רק בגדר הכנה, תיפוק לי' משום שאינה נוהגת לדורות, וכבר כתב לעיל שם בשורש ג' שאין מונין מצוה שאינה נוהגת לדורות, וא"כ מוכח דס"ל כהשיטה מקובצת ששפיר הי' שייך לעשות שמן אחר אשר לפי זה שפיר היתה נחשבת מצוה לדורות, רק שלא היו צריכים לו משום ששמנו של משה הי' קיים.

ועוד הביא הקנאת סופרים במצוה ל"ה שגם התשב"ץ כתב כדבריו הנ"ל בהגדרת המצוה, ושעוד כתב התשב"ץ שהמשיחה נחשבת מצוה לדורות משום שאע"פ שלא משחו בבית שני אבל זה הי' רק משום סיבה צדדית של העדר שמן.

ועיין עוד ברמב"ם בפירוש המשניות בפרק ט' ממס' מנחות שכתב וז"ל, לפי שהכל מסכימין שאין עושין שמן המשחה עד שיכלה מה שעשה משה רבינו עכ"ל, ומשמע שלאחר שכלה שפיר אפשר לעשות.

קלו) שמן המשחה.

עיין ברמב"ם בפ"א מהל' כלי המקדש ה"ח שכתב וז"ל, בבית שני שלא הי' שם שמן המשחה הי' כהן גדול מתרבה בלבישת בגדים בלבד שהי' לובש בגדי כהן גדול

כלי אחר שמלא מים, ואותו כלי הוא הכלי שעומד על האש.

קלח) ולא כל דבעי מלכא מורית מלכותי לברי.

צ"ע על לשון זה דמשמע שהדבר תלוי ברצונו של המלך, ואילו ברמב"ם בפ"א מהל' מלכים מבואר שהוא תלוי בסדר נחלות ובנו גדול קודם לבנו קטן וכמו שמבואר בסוגיין. מיהו יש לעיין אם הכוונה היא רק להבכור או האם הכוונה היא לכל בנו גדול. וראיתי במנחת חינוך במצוה תצ"ז שנקט שהכוונה היא לכל בנו גדול, וחקר באם יכול המלך להסב את המלוכה מבנו גדול לבנו קטן כמו שהוא יכול בירושה רגילה או האם שאני בירושה רגילה שגם הקטן הוא בגדר יורש משא"כ במלכות הקטן בכלל אינו בגדר יורש. ועיין בדברי הימים ב' י"ח - כ"ב דמשמע להדיא שהסב לבנו הקטן. מיהו אולי לא הי' הגדול שם ראשית אוננו אלא הבנות היו קודמות, וא"כ אין ראי', אם נאמר שרק הבכור קודם.

ומלשון הגמ' הנ"ל כאן משמע שהוא שפיר יכול להסב ולהוריש את המלכות לכל בן שירצה, וכן כתב המגן גבורים כאן, וביאר שלכן בנוגע לשלמה אמרו שהי' צריך משיחה מפני מחלוקתו של אדוניהו ולא אמרו משום שהיו לו אחים גדולים (שלא חלקו עליו) והיינו משום שמצד שהיו לו אחים גדולים לא הי' צריך משיחה כי דוד הסב את ירושת המלכות לשלמה, אבל

אכתי הי' צריך משיחה מחמת מחלוקתו של אדוניהו. מיהו המל"מ כתב שאין ראי' מאחיו הגדולים של שלמה כי התם הי' על פי הדיבור ששלמה ימלוך.

קלט) מלכי בית דוד מושחין מלכי ישראל אין מושחין.

פי' כשאין מחלוקת, ועיין ברש"י בכריתות דף ה' ע"ב בד"ה ולא מלכי ישראל שכתב דהיינו רק משעה שמלך דוד ואילך, ומשום הכי נמשח שאול. מיהו לא ביאר שם אם משחו אותו בשמן המשחה או בשמן אפרסמון (והבאר שבע הבין שכוונתו היא לשמן המשחה).

ועיין גם בכ"מ בפ"א מהל' מלכים ה"י שהקשה את קושיית רש"י אמאי נמשח שאול הלא לא היתה שם מחלוקת, ותי' באופן אחר וז"ל, שיש לחלק בין מלך ראשון בערך עצמו לראשון בערך כל ישראל כשאול שלא קדם לו מלך על ישראל עכ"ל, וגם הוא לא ביאר אם נמשח בשמן המשחה [ועל כל פנים דבריו תמוהין, דהא גם שאול לא הי' המלך הראשון על כל ישראל, דהא להדיא כתב הרמב"ם בה"ג שם שגם יהושע הי' מלך, ולומדים ממנו דיני הקמת מלך, ומקורו הוא מסנהדרין דף מ"ט ע"א שלמדו ממנו את הדין של מורד במלכות עיי"ש, וגם ביומא דף ע"ג ע"ב מבואר שליהושע הי' דין של מלך, ודלא כהר"ן בדרשה י"א שכתב שלא הי' מלך*).

מ"ב השמיטו יהושע מרשימת השופטים. ועוד משמע שם שיהושע לא הי' מלך שהרי השמיטו אותו גם מרשימת המלכים.

(* ומרש"י בסוכה דף כ"ז ע"ב בד"ה שלא וכו' מבואר דס"ל שיהושע הי' בגדר שופט. מיהו בילקוט שמעוני על ספר שופטים באות

הרד"ק ס"ל כהנ"ל שנמשח מפני המחלוקת, אבל אם נאמר שנמשח בלא מחלוקת וכדברי רש"י והכסף משנה אז י"ל שנמשח באמת בשמן המשחה (ועיין עוד בבאר שבע ובקרבן אורה בנוגע לדברי הרד"ק). ובפרקי דר"א בפרק י"ז איתא שנמשח בשמן המשחה, וכ"כ המאירי כאן. והאלשיך והמלבי"ם בשמואל שם כתבו בשמן אפרסמון עי' בדבריהם.

ומדברי הרמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"ז יש לדייק שנמשח בשמן המשחה וז"ל, כשמעמידין מלך מושחין אותו בשמן המשחה שנאמר ויקח שמואל את פך השמן וגו' עכ"ל, ופסוק זה הרי כתוב בשאול, וכן דייק המאירי מדבריו.

והאברבנאל על מלכים א' פרק א' בעיקר התשיעי כתב ששאל נמשח בשמן המשחה, וכתב דהיינו משום שבאותה שעה הי' הוא נבחר למלכות, והיתה מלכותו מיועדת להתקיים לעולם וממילא דינו הי' כמו מלכי בית דוד (ועיין ברמב"ן על קרא דלא יסור שבט מיהודה שביאר איך היתה מתקיימת ההבטחה של לא יסור שבט מיהודה אלמלא חטא שאול). מיהו המאירי שם הסביר להיפך, והיינו שנמשח בשמן המשחה משום שהי' כמו אפוטרופוס בשביל שבט

יהושע איתא שהראה הקב"ה למרע"ה קודם מיתו את "יהושע במלכותו". ועוד איתא לעיל שם "מגיד שאותו היום נמשח (יהושע) למלכות" והרשב"ם בב"ב דף ע"ה ע"א בד"ה אוי לה וכו' כתב שיהושע הי' גם נביא וגם מלך כמו משה.

מיהו בוהר פר' תרומה איתא שמשח הי' היחידי שהי' גם מלך וגם נביא והרי יהושע הי' נביא. מיהו גם דוד הי' נביא כמש"כ רש"י במגילה דף י"ד ע"א.

ובתנחומא פר' שמיני אות ב', ובילקוט המכירי תהלים ע"ה ד', איתא על עלי הכהן שהי' מלך. ובמדרש תהלים במזמור א' אות ג' איתא ששמואל הי' מלך כמשה. וגם למשה הי' דין מלך כמו שכתבו רש"י בשבועות דף ט"ו ע"א בד"ה וכן תעשו והרמב"ם בפ"ו מהל' בית הבחירה הי"א, והיינו על פי הגמ' בזבחים דף ק"ב ע"א (ואולי לא קשה ממשח עלי ושמואל כיון שלא היו מלכים על דרך שום תשים אלא בשביל מדריגתם ברוחניות, וכבר הארכתי בענין זה בספרי על קידושין בחלק ב' אות שצ"ג). מיהו מבראשית ל"ו ל"א ורש"י שם, וכן מתנחומא אמור בסוף אות ב', וכן מילקוט שמעוני על שמואל א' בסוף סי' קי"ז נראה כדברי הכסף משנה וצ"ע].

והנה את עיקר קושיית רש"י והכסף משנה יש ליישב (אפילו אם נאמר ששאל הי' נחשב ככל מלכי ישראל), דהא באמת היתה שם מחלוקת, וכדכתיב בפרק י' פסוק כ"ז ובני בליעל אמרו מה יושיענו זה ויבזהו וגו', ואע"פ שנמשח קודם לכן, יש לומר שצפה שמואל שתהי' שם מחלוקת, ודלא כהכ"מ שכתב שלא היתה שם מחלוקת.

ועיין ברד"ק בריש פרק י' שם שכתב להדיא שנמשח בשמן אפרסמון, ואולי

וגם בבראשית רבה צ"ז ז' משמע שיהושע לא הי' מלך דאיתא שם, קדמו (שבט אפרים לשבט מנשה) בשופטים, יהושע משל אפרים וגדעון משל מנשה, קדמו במלכים, ירבעם משל אפרים, ויהוא משל מנשה.

מיהו בבראשית רבה נ"ט ט' אי' יהושע ראש למלכות משבט אפרים, דוד ראש למלכות משבט יהודה.

ובב"ר צ"ח כ"א א' שהיתה המלכות שאולה בידו. ובמכילתא פר' בשלח על הפסוק ושם באוני

יהודה להחזיק את המלוכה עד בוא מלך מיהודה, עיי"ש באריכות.

והנה לפי כמה מהדרכים הנ"ל יש להעיר למה לא הי' משה ויהושע ועלי ושמואל צריכים משיחה, שהרי הי' להם דין של מלך וכהנ"ל. ואולי לענין משה ויהושע י"ל שזה הי' ענין קירון עור פניהם (עי' ברש"י בבמדבר כ"ז כ' שפי' שונתת מהודך עליו פירושו הוא קירון עור פנים, ודלא כהאדר"נ בפ"א שפי' שהכוונה היא למסירת התורה). מיהו עיין ברמב"ם בפ"ז מהל' יסודי התורה שכתב שקרן עור פני משה מחמת המדריגה המיוחדת שלו בנבואה.

ברם צ"ע על הרמב"ם, דהא מה שקרן עור פניו כתוב בסוף פר' כי תשא לאחר לוחות שניות עיי"ש, ואילו הפסוק של ואתה פה עמוד עמדי שהביא הרמב"ם שם שזה מורה על מדריגתו המיוחדת בנבואה כתוב בואתחנן בלוחות ראשונות עיי"ש. מיהו מצאתי בדברים רבה ג' י"ג שבאמת קרן עור פני משה כבר בלוחות ראשונות, רק שנפסק וחזר אליו בלוחות שניות.

ועכ"פ לפי דרכנו לעיל שקירון עור פניו הי' במקום משיחה א"כ יוצא שהתחיל רק בלוחות שניות, והיינו משום שרק אז זכה להיות מלך וכמו שהביא המצפה איתן בהערותיו על קידושין בסוף המס' על דף ל"ג ע"ב שם מהתנחומא בפר' עקב אות ט' שדרשו כן על הפסוק של פסל לך, וכן מצאתי בתנחומא פר' כי תשא אות כ"ט (ועיין עוד ברש"י בשמות ל"ד כ"ט, וכן בשבת דף פ"ח ע"א, ובתנחומא בסוף כי תשא, בענין מתי ובזכות מה זכה משה לקירון עור פנים).

שו"ר במכילתא בפרשת בשלח בזה"ל,

ושים באזני יהושע מגיד שאותו היום נמשח יהושע למלכות, הרי להדיא שיהושע שפיר נמשח. ולפ"ז י"ל דרך אחרת בכל זה ודלא כהכ"מ, והיינו שלעולם לא רק המלך הראשון בישראל צריך משיחה אלא הוא הדין למלך שמולך אחרי תקופה שלא הי' אז מלך של פרשת שום תשים, ולכן הי' שאול צריך משיחה כי אפילו אם שמואל הי' מלך אבל לא הי' מלך על דרך "שום תשים" אלא הי' מלך מחמת רום מדריגתו ברוחניות, ומה ששמואל לא הי' צריך משיחה הרי זה כי משיחה היא חלק מ"שום תשים" והרי שמואל לא הי' מלך מפרשת שום תשים, ומהאי טעמא גם משה ועלי לא היו צריכים משיחה, אבל יהושע הי' שפיר צריך משיחה כמו שאול הי' צריך משיחה כי יהושע מלך אחרי תקופה שלא הי' אז מלך מפרשת שום תשים וכהנ"ל.

קמ) באפרסמא דכ"א.

מלשון הרמב"ם בפ"א מהל' כלי המקדש הי"א משמע דקפדינן דוקא על שמן אפרסמון, ולא סגי בשאר שמנים וז"ל, ואין מושחין מלך בן מלך שהמלכות ירושה למלך לעולם שנאמר וכו', ואם היתה שם מחלוקת מושחין אותו כדי לסלק המחלוקת ולהודיע לכל שזהו המלך לבדו, כמו שמשחו שלמה מפני מחלוקת אדוניהו, ויואש מפני עתלי', ויהואחז מפני יהויקים אחיו, וזה שמשח אלישע ליהוא לא בשמן המשחה משחו אלא בשמן אפרסמון ודבר זה מסורת ביד חכמים עכ"ל, דלכאורה נראה שמה שכתב שדבר זה הוא מסורת ביד חכמים הרי זה קאי על מה שמשתמשים בשמן אפרסמון דוקא, דהא

קמב) בתחילה מוצקין שמן על ראשו ואחר כך נותנין לו שמן בין ריסי עיניו.

א. הנה מהא שכתוב פעם שני המלה "שמן" נראה ששתי נתינות הן, וכ"כ הקר"א שמשמע מהלשון ששתי נתינות הן, אבל מלשון הרמב"ם בפ"א מהל' כלי המקדש ה"ט הבין שמאותו שמן עצמו שיצקו היו גם מושחין וז"ל הרמב"ם, צק אותו השמן על ראשו וסך ממנו על גבי עיניו עכ"ל.

ב. הנה גם רש"י כאן וגם הרמב"ם הזכירו בין ריסי עיניו רק בנוגע להכף יונית של כהן גדול אבל לא בנוגע להנזר של מלך, והיינו משום שמקומו של נזר הוא על גבי ראשו, וכמש"כ הרמב"ם בהל' כלי המקדש שם שעושים כמין נזר "על ראשו", ומכיון שהפרט הזה של בין ריסי עיניו שנזכר בתוך הברייתא קאי רק על כהן גדול, משום הכי הבין הרמב"ם שכל עיקר דברי הברייתא שעושים גם יציקה וגם משיחה קאי רק על כהן גדול, אבל במלך עושים רק משיחה, דכן נראה מלשונו בהל' כלי המקדש ה"ט, וכן מדבריו בפיה"מ בריש כריתות, וכן כתב הקרית ספר, אלא שהקרית ספר כתב דהיינו משום שבכהן גדול כתיב גם ויצק וגם וימשח אבל במלך כתוב רק משיחה.

ונראה שהרמב"ם בפיה"מ בכריתות שם יצטרך לומר כהקרית ספר כי הרמב"ם שם כתב שעושים כמין נזר על גבות עיניו (ודלא כדבריו הנ"ל בספר היד שכתב על ראשו), וא"כ הפרט של עיניו שכתוב בתוך הברייתא שייך שפיר גם במלך וא"כ הי' נראה שה"ה בנוגע למה שאיתא בהברייתא

אי אפשר לומר דקאי על מה שכתב שהמלכות ירושה היא, דהא הוא עצמו הביא פסוק לזה, ועוד שלא הי' לו להפסיק בדברים אחרים, וכן אין לומר דקאי על הא דאין מושחין מלכי ישראל בשמן המשחה, דהא גם זה נלמד הוא מפסוק בסוגיין, ועוד שכבר הזכיר הרמב"ם מקודם בה"ז שם שאין מושחין אלא מלכי בית דוד בלבד, וגם אין לומר דקאי על מה שכתב שמשיחת יהוא לא היתה בשמן המשחה, דהוי ס"ד שמפני המחלוקת משחו אותו בשמן המשחה, דהא גם לזה לא בעינן שום מסורת, אלא סברא היא כמו דפרכינן בסוגיין דכי מפני המחלוקת נמעול בשמן המשחה, וגם אין לומר דקאי על הא דמושחין מפני המחלוקת, דהא גם לזה הביא הרמב"ם ראי' ממה שמשחו את שלמה ויואש ויהואחז, ומשיחות אלו הרי כתובות להדיא בספר מלכים, ולא שייך לומר שהוא מסורת ביד חכמים, וא"כ בעל כרחך צ"ל כהנ"ל דקאי על הא דמשתמשים בשמן אפרסמון דוקא. מיהו יש לדחות בדוחק שמה שכתב הרמב"ם שדבר זה הוא מסורת הרי זה קאי על מה שכתב שמשיחת שלמה ויואש ויהואחז היתה מפני המחלוקת.

דף י"ב ע"א

קמא) כמין כ' יונית.

עיי' ברש"י וברמב"ם. ולרש"י ניחא לישנא דבין ריסי עיניו, שהרי הרמב"ם שם כתב שהוא נותן ממנו על גבי עיניו, ועיי' בקרן אורה.

שעושים שניהם דגם זה נוהג בשניהם כי אין טעם לחלק אלמלא הפסוקים שהביא הקרית ספר.

והנה הרד"ק בשמואל א' ט"ז א', וכן במלכים א' א' ל"ח, כתב שגם במלך עושים שניהם, ושעושים את הנזר סביב בין ריסי עיניו (ואע"פ שלא אתי שפיר בנוגע לנזר הלשון של בין ריסי עיניו, אלא הי' צריך להיות כתוב על ריסי עיניו, כלומר למעלה מריסי עיניו, אבל הלא כבר כתבנו שגם על הרמב"ם קשה דבר זה).

שו"ר בספר שער יוסף על הוריות להחיד"א כאן שכתב שמהסמ"ג "מוכח" שבמלך עושים רק משיחה, ושכן "משמע" מהרמב"ם בהל' כלי המקדש, ושכן "כתב בפירוש" הקרית ספר, ושכן "נוטים" דברי הר"ב בפ"א ממס' כריתות, ושכן "משמע קצת" מהסוגיא אצלינו כי מה שכתוב בהברייתא מושחין בין ריסי עיניו הרי זה קאי רק על כהן גדול, וא"כ ה"ה לעיקר דברי הברייתא שעושים גם יציקה וגם משיחה, אלא שהקשה שבשאל ויהוא כתוב להדיא ויצוק. והרמב"ם בפ"א מהל' מלכים כתב מושחין מלכים בשמן המשחה והביא על זה קרא דויצוק שכתוב גבי שאל. והביא השער יוסף לתרץ שבמלכי בית דוד היו מושחין כמין נזר, אבל במלכי ישראל היו יוצקים בלי לעשות צורה כל שהיא, והעיר שבאמת בנוגע לעשיית נזר הדגיש הרמב"ם שכן עושים למלכי בית דוד.

ולפי כל הנ"ל יוצא שהמלה יציקה פירושה הוא תמיד לשפוך שמן על ראשו בלי לעשות צורה כל שהיא עם ידו, ואילו משיחה יכולה להתפרש בשני דרכים,

דלפעמים הכוונה היא ליציקה וכלשון הרמב"ם בפ"א מהל' מלכים שהבאנו, וגם בהל' כלי המקדש כתב וז"ל, כיצד מושחין את הכהן, והמשיך שיוצקין ושח"כ עושים משיחה, ועוד יכולה המלה משיחה להתפרש עשיית צורה עם אצבעו וכמו בהברייתא וכהמשך לשון הרמב"ם בהל' כלי המקדש שם.

קמג) בענין הנ"ל.

עוד כתב הרד"ק בשמואל שם שבתחילה מוצק ואח"כ מושח ושוב מוצק כי צריכים להשתמש בכל שיעור השמן שהוא מלוא הקרן הידוע שהי' אצלם מימות אהל מועד. וגם במלכים א' א' ל"ח כתב שלפי המ"ד שסובר שמושח ואח"כ מוצק הי' מוצק את הכל וכהנ"ל שצריכים להשתמש בכל השמן, אלא שבמלכים שם כשהביא את המ"ד שמוצק ואח"כ מושח לא כתב ששוב מוצק כמו שכתב בשמואל, ואדרבה כל הענין הנ"ל שצריכים להשתמש בכל השמן כתב רק בדעת המ"ד שמושח ואח"כ מוצק. ועכ"פ צ"ע על הרד"ק דהא בכריתות דף ו' ע"ב איתא להדיא שלמשיחת כהנים ומלכים סגי בכל שהוא.

קמד) בענין משיחת בן מלך.

בסוגיין מבואר שאין מושחין בן מלך אלא מפני המחלוקת, וילפינן ל"י מקרא דהוא ובניו בקרב ישראל בזמן ששלום בישראל קרינא ב"י הוא ובניו גם בלא משיחה. והנה עיין ברש"י בכריתות דף ה' ע"ב בד"ה בזמן ששלום בישראל דמבואר להדיא מדבריו שבזמן דאיכא מחלוקת עיקר הירושה נפסקת ובעינן משיחה מחדש

בשביל עיקר דין מלך שלו וז"ל שם, בזמן שלום בישראל הוא המלכות ירושה ולא בעי משיחה אבל כי איכא מחלוקת לאו ירושה היא ובעי משיחה בתחילה עכ"ל. וכן מבואר מדבריו כאן בד"ה ירושה היא וז"ל, בזמן שלום בישראל עכ"ל. ברם מדברי הרמב"ם בפ"א מהל' כלי המקדש הי"א מבואר שלעולם הדין מלך שלו קיים גם בלא משיחה, רק שנאמר דין נוסף של משיחה כדי לסלק את המחלוקת וז"ל, ואם היתה שם מחלוקת מושחין אותו כדי לסלק המחלוקת ולהודיע לכל שזהו המלך לבדו עכ"ל, וכן מבואר מדבריו בפ"א מהל'

מלכים הלכה י"ב, וכן בפירוש המשניות בריש כריתות. מיהו נראה שגם לפי הרמב"ם היכא שהמחלוקת היתה מרוב ישראל ולא רק מיחידים, אין לו דין מלך כל זמן שנמשכת המחלוקת וכדאיתא בירושלמי דפירקין שבאותם ו' חדשים שהי' דוד בורח מאת אבשלום הי' דינו בקרבן הדיוט ולא בשעיר נשיא*), וא"כ חזינן שנאמר תנאי של קבלת ישראל, רק שאעפ"כ יתכן דס"ל להרמב"ם שלאחר שגוברים על המחלוקת, הרי המלכות באה לו בדרך ממילא בירושה מאביו (היכא שעוד לא ירש, וכגון היכא

* כן הבין הפרשת דרכים את דברי הירו' בדרוש י"א ד"ה והנה עד עכשיו.

מיהו בגליון הש"ס על ירושלמי בפרק א' דראש השנה הלכה א' כתב משום שנצטרע ודרשינן (לעיל בדף י' ע"א) אשר נשיא יחטא פרט לנשיא שנצטרע וכדאמרינן בסנהדרין דף ק"ז שבפסוק אחד לא החשיבו לדוד את אותם ו' חדשים בתוך שנות מלכותו כי נצטרע. ועי' ברש"י בסנהדרין שם שפי' דכיון שנצטרע לא היתה מלכותו שלימה, ומשמע שמלך מיהא הוי.

והנה ברש"י במגילה ריש דף י"ג איתא ששמעי בן גרא הי' חייב מיתה משום שקילל את דוד בכרחו מפני אבשלום, ולכאורה היינו משום מורד במלכות, הרי ששפיר הי' מלך (מיהו עיין בדברי המדרש שהביא רש"י גבי שבע בן בכרי שנביא להלן), וכן איתא בתרגום שני על מגילת אסתר על הפסוק איש יהודי שהי' חייב מיתה על שקילל דוד מלכא דישראל. וכן משמע להדיא ברמב"ם בפ"ג ממלכים ה"ח שהרי כתב שכל המחרף את המלך יש לו להמלך רשות להרגו כשמעי בן גרא.

ועי' גם ברד"ק במלכים א' ב' ח' שכתב ששמעי בן גרא הי' חייב מיתה. וכן עיין גם בדבריו על פסוק כ"ח שם שכתב שכיון שכל ישראל היו רוצים להמליך את אבשלום "לא הי' מרד שיתחייב מיתה", ולכן לא הי' יואב חייב מיתה אם הי' נוטה אחרי אבשלום, ומשמע מדבריו אלו שמלך מיהא הוי רק

שעל מרידה כזו לא חייבים כיון שכולם מרדו, ולפ"ז צ"ל שבכל זאת שמעי בן גרא הי' חייב מיתה כי רק הוא לבדו קילל ולא כולם קיללו. ברם זה נראה דוחק, וביותר נראה שכוונת הרד"ק היא שלא הי' מרד כי באמת נפקע מרדו עי"ז דין מלך. ולפ"ז צ"ל שמה ששמעי הי' חייב מיתה הרי זה משום דברי המדרש קהלת ורש"י שנביא להלן בסמוך.

ועיין עוד ברש"י בשמואל ב' כ' כ"א שכתב גבי שבע בן בכרי וז"ל, במלך אפילו אינו דוד חייב מיתה, ובדוד אפילו אינו מלך חייב מיתה, וכל שכן במלך בדוד כך נדרש במדרש קהלת עכ"ל, הרי דשפיר הי' לו אז דין מלך אע"פ שגם אז כולם היו אחרי שבע בן בכרי. מיהו יש לדחות דשאני התם משום שכל יהודה דבקו בדוד.

והאברבנאל בהקדמתו לספר שופטים כתב שבעינן לעיכובא שכלל ישראל יקבלו אותו למלך ואם לא עשו כן אין עליו דין מלך. וכן מבואר מדברי הרד"ק בשמואל א' י' כ"ו שכתב ששאל הלך לביתו כי כיון שראה שאינו מקובל על כל ישראל לא התנהג כמשפט מלך עכ"ד, והרי אילו הי' מחזיק שאול שהי' לו דין מלך לא הי' עושה כן שהרי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול. מיהו עיין במה שכתב הרד"ק שם על פרק ל' פסוק כ' שדוד התנהג כמלך והיו פורצים גדר כדי לעשות לו דרך (וכמשפט המלך) גם לפני שמלך בחברון (כיון שכבר נמשה ע"י שמואל), והוא

שפרצה המחלוקת מיד), ואילו רש"י ס"ל שיש לו דין מלך בתחילה, ומשום הכי הוא שמושחין אותו (ועל כל פנים גם לפי רש"י יתכן משיחה מפני המחלוקת לחוד, והיינו במלכי ישראל, כגון יהוא, דהא במלכי ישראל לא בעינן משיחה בתחילה).

והנה עיין בסוגיין דאמרינן שיהוא בן נמשי לא נמשח אלא מפני המחלוקת של יורם, ופרכינן וכי מפני מחלוקתו של יורם נמעול בשמן המשחה, ומתצינן כדרב פפא באפרסמא דכיא. ולכאורה יש לעיין דהא גם במלכי יהודה אמרינן שמושחין אותם מפני המחלוקת וא"כ למה לא הקשו גם שם למה מועלים בשמן המשחה.

ברם לפי שיטת רש"י הנ"ל אתי שפיר, דהא שאני מלכי יהודה שכבר נפסקה המלכות על ידי המחלוקת ובעינן משיחה בשביל להחיל עליו הדין של מלך, ומשום הכי פשיטא שרשאים להשתמש בשמן המשחה, אבל ביהוא שכל עיקר המשיחה

מהירושלמי בפ"ב דסנהדרין על המשנה של מלך פורץ גדר.

ובמדרש תהלים מזמור נ"ג קראה אביגיל לדוד בשם מלך אע"פ שעוד לא קיבלוהו ישראל. מיהו בילקוט שמעוני על שמואל אות קל"ד הושמטו מלים אלו. ובספרי על סנהדרין באות רל"ט פירשתי את דברי אביגיל המזכרים במגילה דף י"ד ע"ב על פי ההנחה שעוד לא מלך (וכעין זה פי' הפרשת דרכים עיי"ש). ועיין עוד באות שכ"ב שם.

ועי' באבני נזר בחלק יו"ד סי' שי"ב שנקט שאין דין מלך בלי הסכמת ישראל וכהירושלמי, ולכן לא הי' לדוד דין מלך לפני שקיבלוהו, ולכן הוצרך לעוד משיחה מיהודה וישראל לאחר שקיבלוהו בתחילת מלכותו, רק שבכל זאת הועילה משיחת שמואל לחייב את כלל ישראל להמליכו לאחר מיתת שאול, ומאז והלאה היו נחשבים מורדים במלכות מחמת זה שלא קיבלוהו כמו

היתה רק בכדי לסלק את המחלוקת, שפיר פרכינן.

ובדעת הרמב"ם צ"ל ששמן המשחה ניתן מתחילה לכל צרכי מלכי בית דוד, וגם בכדי לסלק את המחלוקת לחוד, אע"פ שבעצם גם בלא המשחה הרי הוא מלך, ומשום הכי לא פריך על מלכי יהודה ולא מידי (ועיין בבאר שבע שכתב שמואל משום דילפינן מקרא דבעי משיחה).

קמה) בענין מעילה בשמן המשחה.

צ"ע למה הקשו על משיחת יהוא מצד האיסור של מעילה ולא מצד האיסור של סך.

וי"ל שבנוגע להאיסור של סך היו יכולים לתרץ שמשחו אותו בפחות מכזית (עי' ברמב"ם בפ"א מהל' כלי המקדש שסובר שעוברים על הלאו של סך רק אם סך כזית (והראב"ד סובר שרק בשביל הלאו של נתינה צריכים כזית), וכן לא כתב שיעור

שהביא מהרד"ק.

ובן המחבר שם הקשה שא"כ למה לא הוצרך לעוד משיחה לאחר המעשה של אבשלום (מיהו י"ל שמשחה בתחילת המלכות מועילה לכל חייו מתי שירצו לקבלו למלך). וכתב הוא דרך אחרת והיינו שהי' מלך גמור מיד אע"פ שעוד לו קיבלוהו, והמשיחות האחרות היו רק לפרסומי מילתא לחוד, וכיון שהוא מלך גם בלא קבלת העם לא הוצרך לעוד משיחה אחרי המעשה של אבשלום, רק שכל זמן שהי' שאול קיים ולא היתה מלכותו באיתגליא לא הי' שייך דין מורד במלכות משום שאולי לא ידע המורד, אבל לאחר מיתת שאול הדבר הי' כבר מפורסם ולכן היו בית שאול נחשבים מורדים. ועוד כתב שמהירושלמי בדוד אין ראי' שפקע מיני' דין מלך ע"י מרידת העם משום שיתכן שהירושלמי קאמר רק לענין שהוא פטור משעיר נשיא כיון שחסר התנאי של אין על גביו אלא ה' אלוקיו.

קמח) ועל דבר זה הי' משה דואג אמר שמא ח"ו מעלתי בשמן המשחה.

פירש"י וז"ל, שנגעתי בו כשהלבשתיו עכ"ל. ולכאורה צ"ע למה חשש רק לאיסור מעילה ולא חשש לאיסור סך או נתינה שהרי נגע בו. ברם י"ל שמכיון שהאיסור של סך אינו אלא בכזית לפי דעת הרמב"ם בפ"א מהל' כלי המקדש, ובנתינה גם לפי הראב"ד בעינין כזית עיי"ש ובכסף משנה, ובפחות מכזית יש לכל היותר רק האיסור של חצי שיעור, א"כ י"ל דהוי קים לי' למשה שלא נגע עד כזית, אבל במעילה הרי עיקר האיסור ישנו בשוה פרוטה ומשום הכי חשש יותר למעילה.

והנה עיין בהמשך הגמ' שהשיבו לו למשה ששמן המשחה שבזקן אהרן אין בו משום מעילה, ולכאורה הכוונה היא דהוי כמו היכא שנעשית מצותו דתו ליכא איסור מעילה, דגם כאן מכיון שמשחו בו פעם אחת שוב אינו ראוי והרי הוא בגדר חפץ שנעשה מצותו. מיהו צ"ע דהא עיין בכריתות דף ז' ע"א בד"ה מנין לכ"ג וכו' שכתבו תוס' שלא מיקרי שנעשית מצותו עד לאחר ניגוב, אבל קודם לזה השמן אכתי אסור. וצ"ל שהי' היתר מיוחד בנוגע להשמן שבזקן אהרן.

מיהו מדברי רש"י בכריתות דף ה' ע"ב מוכח שהוא מפרש שמאי דקאמר ששמן שבזקן אהרן אין בו משום מעילה אין הפי' שאין בו דין מעילה, אלא הכוונה היא שאמרו לו למשה שבמציאות לא מעל, והיינו שמשה הי' חושש שמא ירד על זקן אהרן משום שנתן יותר מדי וכמו

מסוים לענין משיחה, וכן איתא בכריתות דף ו' ע"ב שסגי בכל שהוא, ועי' בדברי הרד"ק שהבאנו באות קמ"ג שכתב שצריכים כמלוא הקרן הידוע שהי' להם מימות אהל מועד, מיהו כתב כן על משיחת מלכי בית דוד דאיירי בה שם), ואפילו אם חצי שיעור אסור מהתורה אבל מכל מקום ניחא לי' להקשות מהאיסור של מעילה משום שהוא לאו גמור אפילו בפחות מכזית אם יש הנאה של שוה פרוטה (ועיין עוד בתוס' בשבועות דף כ"ג ע"ב ד"ה דמוקי וכו' שכתבו שהאיסור של חצי שיעור הרי הוא יותר קל אפילו מאיסור עשה).

קמו) בענין הנ"ל.

עיין ברמב"ם בפ"א מהל' כלי המקדש ה"י שכתב וז"ל, הנותן משמן המשחה על גבי מלך או כהן גדול שכבר נמשחו פטור שנאמר ואשר יתן ממנו על זר ואין אלו זרים אצלו עכ"ל. והנה יש לחקור אם הוא חייב כשהוא נותן ממנו על בן מלך ממלכי בית דוד שלא נמשח, דהיינו שיש לחקור אם הוא נקרא זר אצלו מאחר שלא נמשח, או האם זה לחוד שהוא ממלכי בית דוד הרי זה גורם שאין הוא נחשב זר אצלו כיון שמצינו משיחה במלכי בית דוד. ועכ"פ אפילו אם אין איסור של נתינה אבל אכתי יהי' אסור משום מעילה.

קמוז) ועל דבר זה הי' משה דואג וכו'.

עיין ברש"י ובקושיית הרש"ש. ויש ליישב דקאי על אותן ב' טיפות שבשעת לבישה דלמחר.

שכתב רש"י שם בד"ה שמא מעלתי, וחשש שמא מעל בזה שמשח אותו עם יותר מדי שמן, ועל זה השיבו שלא נתן יותר מדי, וזהו שאמרו ששמן שבזקן אהרן לית ביי משום מעילה כלומר משום שלא נתן יותר מדי, אבל לא נתכוונו לומר לו גם שכבר נעשית מצותו, וזה מוכרח ממה שסיימו שעדיין הי' אהרן חושש משום מעילה, ופירש"י שם בד"ה ואני מעלתי שגם חששו של אהרן הי' משום אותן שתי טיפות משום שנתבשמו בגדיו מהן ודלא כפירושו בסוגיין, ולכאורה יש לתמוה דהא כבר השיבו למשה שאין בו משום מעילה, וא"כ מה הי' חששו של אהרן (ומשמע שידע אהרן שהשיבו כן למשה, דהא אמר אהרן שמא משה לא מעל אבל אני מעלתי, וכן משמע ממה שהשיבו לאהרן מה משה לא מעל וכו'), ואם כן מוכח לפי דבריו בכריתות שם שהשיבו למשה רק שלא מעל במציאות ומשום הכי הי' אהרן עדיין חושש, אבל לא השיבו לו גם שבעצם אין בו משום מעילה (ובאמת אם נתן יותר מדי י"ל שאין על היתר דין של נעשה מצותו).

קמט) בענין אין מושחין את המלכים אלא על העין.

א. עיין ברמב"ם שלא הביא דבעינן מעיין אלא לגבי מלכי בית דוד בלבד. וי"ל דהיינו משום דמאי דקיהיב טעמא דכדי שתמשך מלכותם, אין זה קאי על אותו מלך, אלא הרי זה קאי גם על דורותיו, והרי במלכי ישראל קי"ל שהם עתידים להבטל וכמו שכתב הרמב"ם בפ"א מהל'

מלכים עיי"ש, ומשום הכי לא שייך בהם סימן זה כי כוונת הסימן הוא שימלכו לעולם ואין כוונת הסימן רק שימלכו הרבה שנים (אבל אם היינו אומרים שהסימן קאי על אותו מלך פרטי בלבד, אז בעל כרחך צ"ל שכוונת הסימן היא רק שימלוך הרבה שנים וזה הרי שפיר שייך גם במלכי ישראל). ועיין באברבנאל במלכים א' א' בעיקר י"א שכתב כהנ"ל בתור טעם למה אין מושחין כהנים גדולים על המעיין.

והנה לכאורה נראה שהדין של מעיין הרי הוא רק דין לכתחילה, אבל בדיעבד אינו מעכב במצות המשיחה. ומצאתי באברבנאל שם שכתב שאינו אפילו בגדר דין לכתחילה, אלא הרי הוא בגדר סימן ברכה בעלמא, וכתב שבאמת רק בשלמה עשו כן ולא ביתר המלכים שנמשחו.

ב. צ"ע היכא שלא משחו מלך מבית דוד האם יש עליו דין מלך או לא, דהיינו האם משיחה מעכבת או לא, ונהי שגם בלא משיחה לא גרע ממלכי ישראל, אבל מכל מקום אכתי יש לחקור אם יש עליו דין של מלכי בית דוד (היכא שלא באה לו בירושה, וכגון היכא שהיתה שם מחלוקת, אשר בכה"ג י"א שלא חל הדין של ירושה וכמו שהראנו לעיל באות קמ"ד), ונפקא מינה יצויר באם יוכל לישב בעזרה כדין מלכי בית דוד.

ג. האברבנאל בהקדמתו על ספר שופטים כתב שמשיחת מלכים צריכה להיות בירושלים, וצ"ע. ובדבריו במלכים שם לא הזכיר את ירושלים. ועכ"פ כוונת

הרמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"י היא שמושל על ירושלים ולא שנמשה בירושלים עיי"ש.

וע"ע באברבנאל במלכים שם בעיקר י"ב שהצריך יום.

קנ) דוד ושלמה שנמשחו בקרן נמשכה מלכותם.

עיינן בירושלמי דאמרינן שאין מושחין מלכים אלא בקרן, והא דלא הביא הרמב"ם דבר זה, נראה דהיינו משום שבש"ס דילן לא אמרו כן בלשון חיוב כדרך שאמרו לגבי מעיין. ועיין ברד"ק על שמואל א' ט"ז א'. והנה הקרן אורה על דף י"א ע"ב הבין שענין הסימן אינו משום הקרן, אלא הכוונה היא משום שהשמן המשחה שהוא קודש בעי קרן ולא פך שהוא כלי חרס ואינו כשר לכלי שרת, ולעולם השמן המשחה הוא הדבר שגורם לאורך המלכות. מיהו הבאר שבע שם בד"ה מלכי וכו' הבין כפשוטו שהסימן הוא הקרן (וכתב שלעולם אפשר למשוך בשמן המשחה גם מפך, וכן נראה מהרמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"ז, מיהו אולי הרי הם נוקטים שפך אינו כלי חרס).

דף י"ב ע"ב

קנא) וכל המקודש מחבירו קודם את חבירו מנ"ל דתניא וקדשתו.

עיינן בגיטין דף נ"ט ע"ב דמקשינן מנ"ל שכהן קורא בתורה קודם ללוי, וילפי כן רב מתנה ורבי יצחק נפחא מקראי דהכהנים

בני לוי דאטו לא ידעינן דכהנים בני לוי נינהו, אלא למימר דכהן ברישא והדר לוי, ותו יליף לוי רב אשי שם מקרא דויבדל אהרן להקדישו וגו', ותו מייתינן תנא דבי רבי ישמעאל דיליף לוי מקרא דוקדשתו דכהן קודם לכל דבר שבקדושה, ולכאורה צ"ע דבשלמא מאן דיליף מדרשה קמייתא, שפיר יליף מיני' גם הא דלוי קודם לישראל, דהא חזינן דפרט גם לוי, והיינו בכדי לומר שהוא בא אחר הכהן, וכמו שסיימו התם שכהן ברישא והדר לוי, וכן מאן דיליף לוי מויבדל אהרן וגו' י"ל דיליף דלוי קודם לישראל מקרא דבעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי וגו' עיין לקמן בדף י"ג ע"א שהביאו את שני הפסוקים ביחד, אבל על מאן דיליף לוי מוקדשתו צ"ע מנ"ל דלוי קודם לישראל (דהא אם הוא דורש מלשון הבדלה א"כ הי' יכול ללמוד מזה גם הא דכהן קודם). ואולי י"ל שלעולם מודה הוא להילפותות האחרות רק שרצה להשמיענו שבכהן יש גם את המצות עשה של וקדשתו.

מיהו ביותר נראה לתרץ דהנה מסוגיין חזינן שהדין האמור בקרא דוקדשתו אינו רק דין בכהן לחוד משום היותו כהן, דהא חזינן דילפינן מיני' שכל דבר שהוא מקודש מחבירו קודם לחבירו, ושצריכים לנהוג עמו כפי קדושתו (עי' במרומי שדה), וא"כ י"ל שהטעם למה לוי קודם לישראל הרי זה כי לוי הוא מקודש יותר מישראל וממילא גם הוא נכלל בהך דרשה (והא דבעינן קרא בזבחים דף פ"ט למימר שחטאת קודם לעולה ולא סגי בזה שהוא יותר מקודש כדתנן שם הרי זה משום שמקרא דוקדשתו ליכא למילף אלא הא לחוד שמקודש

דגברא קודם אבל לא מקודש דקרנן כמש"כ הקרן אורה כאן, וע"ע בקר"ש ב"ב באות רע"ז ואות רע"ח שכתב כהנ"ל שמכיון שוקדשתו משמש כילפותא לכל שהוא מקודש יותר מחבירו א"כ יש ללמוד מזה גם שלוי קודם לישראל, והקשה מזה על מה שכתב התשב"ץ בסי' שי"ב שפסק המהר"ם מרוטנברג שלוי אינו קודם לישראל לזמן בברכת המזון).

ומעתה יש לעיין יותר בענין אם יש באמת ללויים קדושה מסוימת יותר ממה שיש לישראלים.

והנה במדבר ג' י"ב כתיב ואני הנה לקחתי את הלויים מתוך בני ישראל תחת כל בכור וגו' כי לי כל בכור וגו' הקדשתי לי כל בכור בישראל וגו'. הרי שכתוב לשון קדושה על הבכורות, אבל לא מצינו להדיא שכתוב לשון קדושה על הלויים, אלא שמזה שכתוב שהלויים נלקחו תחת הבכורות לכאורה יוצא שגם הלויים נתקדשו. מיהו אין זה מוכרח כי חזינן שאע"פ שנלקחו תחת הבכורות אבל בכל זאת לא קיבלו את הכח לעבוד עבודה שהי' להבכורות וא"כ אולי גם לא קיבלו את הקדושה שהיתה להבכורות.

מיהו עי' בדברי הימים ב' ל"ה ג' דכתיב ויאמר ללויים המבינים לכל ישראל הקדושים לה', תנו את ארון הקדש בבית אשר בנה שלמה בן דויד מלך ישראל, אין לכם משא בכתף, עתה עבדו את ה' אלקיכם ואת עמו ישראל. והנה הא ודאי נראה שהתואר "קדושים" קאי על הלויים ולא על שאר ישראל, אבל לא ברירא אם הכוונה היא ללויים או לכהנים, דהנה עי' ברש"י

שם שפי' וז"ל, תנו את ארון הקודש, לפי פשוטו שהעבירו מנשה ואמון את הארון וישימו תחתיו פסליהם כדמוכח לעיל במנשה וכו', לפיכך צוה יאשיהו להושיבו וליתן הארון במקומו אשר בנה שלמה, ורבותינו אמרו שאמר ללויים לגונזו שם עכ"ל. והמצודת דוד כתב וז"ל, ללויים המבינים: לכהנים בני לוי המלמדים בינה לישראל עכ"ל. וכנראה המצודת דוד כתב שהכוונה היא לכהנים כי אתי כהפירוש שכתב רש"י על פי פשוטו שהכוונה היא להושיבו לקדש הקדשים, ולכן פי' דאירי בכהנים, ובאמת גם רש"י לא הזכיר לויים בפירוש זה, אלא רק בהפירוש השני שהביא מחז"ל. ועכ"פ לפי הפירוש השני שהביא רש"י מחז"ל מצינו כאן לשון קדושה על הלויים.

וראיתי במשך חכמה על במדבר ג' מ"ה שכתב שאין ללויים קדושה מיוחדת, כי הכהנים הם בגדר תשמישי קדושה ואילו הלויים הם בגדר תשמישי תשמישים (שהרי ניתנו לשמש את הכהנים) שאין בהם קדושה. ועוד כתב שלכן אין קדושה במתנת לוי' משא"כ במתנות כהונה. וע"ע ביתר דבריו שם. מיהו בדבריו על פסוק מ' הזכיר ששפיר יש ללויים קדושה, וצ"ע.

ועכ"פ יש עוד כמה מקומות שמבואר שם ששפיר יש ללויים קדושה וכדלהלן.

א', בבכורות דף ד' ע"א איתא להדיא "אם הפקיעה קדושתן של לויים וכו'", הרי שיש להם קדושה. וכן מבואר גם בדה"מ ע"א שם דאיתא "לוי' בקדושתה קיימא".

ב', עי' בקידושין דף ע"ב ע"ב - ע"ג

ע"א שהביאו את הפסוק של לא יבא ממזר בקהל ה', ואמרינן שחמשה פעמים כתוב שם בההוא עניינא המלה קהל, חד כדי לאסור ממזרת להנשא לכהן וחד לאוסרה להנשא ללוי וחד לאוסרה לישראל וכו' עיי"ש. וצ"ע למה היינו חושבים שהחמירה התורה על לויים יותר משאר ישראל (אילו היו כתובים רק שני פעמים קהל), הלא בשלמא בכהנים חזינן שקבעה התורה עליהם איסורים מיוחדים כגון זונה וחללה וא"כ הו"א שגם הלאו של ממזר נאמר רק לכהנים, אבל מהיכא תיתי לומר שהלאו נאמר רק להלויים יותר מלכל ישראל.

מיהו לפי הנ"ל שלויים מיקרי "מקודש" יותר מישראלים אתי שפיר, כי יש להוסיף דהנה ביבמות דף נ"ז ע"א מבואר (לפי הפירוש הראשון ברש"י שם אבל לא לפי הפי' השני) שהמושג של "קהל ה'" הוא מושג של קדושה דעיי"ש דאמרינן שאם קהל גרים איקרי קהל הרי זה נקרא שכשנתגייר "קדושה מיתוספא בה", וא"כ לפ"ז שפיר יש הו"א לומר שהלאו של לא יבוא בקהל ה' אמור רק על לויים והיינו משום שי"ל שהכוונה בקהל ה' היא רק להמדריגה של קדושה שיש להלויים.

וע"ע בתוס' הרא"ש בקידושין שם שכתב בזה"ל, ומיהו קשה דהכא דרשי תרי קהלי קמאי לכהנים ולויים ובפרק קמא דהוריות אמרינן דשבט לוי לא איקרי קהל דכל שאין לו אחוזה אינו קרוי קהל וכו', וי"ל דשאני הכא דכתיב בקהל ה' הילכך מיסתבר למימר דאותם הקדושים טפי

מיקרו קהל ה' אבל התם לעיני קהל משמע טפי בישראל עכ"ל. הרי שכתב שקהל ה' הרי הוא ענין של קדושה, וכן שלויים קדושים טפי מישראלים.

ג', עי' ברמב"ם בפרק ג' מהל' כלי המקדש ה"א שכתב וז"ל, זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש וכו' ומצות עשה להיות הלויים פנויין ומוכנין לעבודת המקדש עכ"ל. ובפרק ד' שם ה"א כתב וז"ל, הכהנים הובדלו מכלל הלויים לעבודת הקרבנות וכו' ומצות עשה היא להבדיל הכהנים ולקדשם וכו' עכ"ל, הרי שלענין כהנים הזכיר קדושה משא"כ לענין לויים.

ועי' בפ"ג מהל' שמיטה ויובל בסופו שכתב וז"ל, ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו וכו' לעמוד לפני ה' וכו' הרי זה נתקדש קדש קדשים ויזכה לו בעה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללויים עכ"ל. ויש לצדד אם משמע מתוך לשון זה שגם הלויים נתקדשו, דהיינו האם הדמיון ללויים קאי רק על מה שכתב שיזכה לו הקב"ה דבר המספיק לו או האם קאי גם על העובדא שנתקדש.

ד', בריש פר' קרח (ט"ז, ה') כתיב בקר וידע ה' את אשר לו ואת הקדוש והקריב אליו, ופירש"י שהכוונה ב"אשר לו" היא לעבודת לוי, ואילו את הקדוש פירושו הוא הקדוש לכהונה, ומשמע שעל לוי לא שייך התואר של קדושה, ועי' באור החיים שהביא את הפירוש הנ"ל בשם "ר"ל", ובהוצאה חדשה של חמשה חומשי תורה ממכון המאור הוסיפו שכן איתא בזוהר

בח"ג קע"ו ב'. וראיתי במאמרו של ר' יעקב לויפר בחלק התורני של עיתון המבשר מפר' מסעי תשע"ח שהוכיח מנוסחאות ישנות שהפירוש הנ"ל אינו מרש"י אלא הוספה מאוחרת.

ה', עיין במשנה ברורה בסי' נ"ג ססקל"ו שהביא מהכנה"ג שאם יש שני חזנים, אחד לוי ואחד ישראל, הלוי קודם, הרי שיש וקדשתו גם בנוגע ללוי, ובסי' ר"א ססקי"ג הביא מהא"ר והגר"ז שטוב להקדים לוי לישראל לזמן בברכת המזון והמוציא, ובשם הפמ"ג הביא כן לענין נתינת צדקה, כמו לענין קריאת התורה. וצ"ע למה בסי' ר"א כתבו רק ש"טוב" ולא כתבו שהוא מדינא מצד וקדשתו כמו שמשמע מדבריו בסי' נ"ג. ובאו"ח סי' קל"ה סעיף ו' הביא הרמ"א מהמהרי"ל בשם רבינו ירוחם שהיכא שאין כהן, לוי "יוכל" לעלות לראשון, הרי שכתב רק "יוכל" אבל לא כתב אפילו שטוב לעשות כן, וצ"ע.

והפרישה ביו"ד סי' רנ"א סק"ג על הא דכתב הטור שיש להקדים לוי לישראל לענין צדקה כתב וז"ל, קשה דבאו"ח סי' ר"א כתב רבינו ז"ל, גרסינן בירושלמי אריב"ל מימי לא ברכתי לפני כהן, ולא בירך ישראל לפני, וריב"ל לוי הוי, ויראה דיש ללוי דין קדימה על ישראל לברך לפניו, והרמ"מ (רבי מאיר מרוטנבורג) כתב שאין לו קדימה, אלא שמצד גדולתו לא בירך ישראל לפניו, והכא כתב (הטור) דברי הרמב"ם בסתם דיש ללוי דין קדימה, ונלע"ד דכאן דאיירי לענין להחיותו ודאי יש ללוי דין קדימה לכ"ע,

דהיום ומחר יבנה בית המקדש ויחזור לוי לעבודתו ולדוכנו, משא"כ לעיל באו"ח דאיירי לענין לכבדו לפי שעה, ואין החיות תלוי בזה, ס"ל להרמ"מ דאין לו קדושה עכ"ל.

ועי' במגן אברהם בסי' ר"א שם שכתב וז"ל, כתב הטור י"א שצריך להקדים הלוי לישראל שהרי ריב"ל אמר מימי לא בירך ישראל לפני, ואין נראה, דהתם מצד גדולתו קאמר, שריב"ל הי' גדול. והב"ח כתב דזה אינו דא"א שריב"ל לא סעד מימיו אצל מי שגדול ממנו, ואפ"ה בירך הוא, ועוד הביא ראיות ע"ש, וכן יסד בחרוז נודה לשמך וכו' ברשות הכהנים והלויים, ויש גורסין הכהנים הלויים כלומר דהכהנים איקרו לויים, ובמתני' סוף הוריות אמרינן לוי קודם לישראל, וכ"פ בי"ד סי' רנ"א ס"ט, וכיון דחזינן דליטול צדקה ולקרות בתורה קודם א"כ ה"ה לשאר דברים דאין לימוד למחצה. וצ"ע למה מייתי בגיטין מקראות אחרים ובהוריות גם כן, ועי' במ"ר פרשת נשא, ובירושלמי דהוריות. ואח"כ ראיתי בירושלמי סוף הוריות דאיתא התם שלוי וישראל שוין, רק בזמן הדוכן הי' לוי קודם, אבל בי"ד פסקו דלא כוותי' וכמש"כ הרב"י שם, וצ"ע למה דהא רש"י פרשת ראה כתב ג"כ כן, וכן הוא בספרי שם עכ"ל (ועי' עוד בספרי על חומש בדברים י"ב י"ט שדננו על דברי הספרי והירושלמי ורש"י בפ' ראה שהביא המג"א).

והנה כבר הבאנו את דברי הקו"ש בב"ב שהביא שהתשב"ץ הביא שהמהר"ם מרוטנבורג פסק שכשאין כהן אין צריכים לתת ללוי לזמן בברכת המזון, ועע"ש

קנא* עוֹד בענין קדימת לויים.

הנה בדברים י"ב י"ט כתיב השמר לך פן תעזב את הלוי כל ימך על אדמתך (י"ב, י"ט), ופירש"י וז"ל, על אדמתך, אבל בגולה אינך מוזהר עליו יותר מעניי ישראל עכ"ל. וכן איתא בספרי בזה"ל, על אדמתך ולא בגולה. וגם החינוך במצוה ת"ג כתב שהלאו נוהג "בזמן שישראל שרויין על אדמתן".

ובענין תוכן הלאו כתב הרמב"ם בסוף פ"ב מהל' חגיגה וז"ל, כשיזבח אדם שלמי חגיגה ושלמי שמחה וכו', ומצוה בלוי יותר מן הכל, לפי שאין לו לא חלק ולא נחלה, ואין לו מתנות בבשר (כמו שיש לכהנים), לפיכך צריך לזמן לויים על שלחנו ולשמחם, או יתן להם מתנות בשר עם מעשר שלהם כדי שימצאו בו כל צרכיהם, וכל העוזב את הלוי מלשמחו, ושוהה ממנו מעשרותיו ברגלים, עובר בלא תעשה שנאמר השמר לך פן תעזוב את הלוי עכ"ל. והעיר המנ"ח שם מנ"ל להרמב"ם שדוקא ברגלים יש לאו, וכמו שמבואר גם בדברי החינוך שם, וז"ל החינוך שם, ועובר על זה, ועוזב את הלוי מלשמחו, ומשהה ממנו מעשרותיו ברגלים, עבר על לאו זה עכ"ל (ובתחילת דבריו שם כתב החינוך וז"ל, כלומר שלא תשהה להם מעשרותן, וכל שכן ברגלים שאנו מוזהרים עליהן ביותר כדי לשמחם במועד, ועל זה נאמר השמר לך פן תעזוב את הלוי כל ימך על אדמתך עכ"ל).

והנה להלן כאן דף י"ג ע"א תנן שלוי קודם לישראל, ובירושלמי שם אמרו בשעת

שהביא שהתשב"ץ כתב בשם הר"י מדורא ששפיר צריכים להקדים לוי כשאינ כהן, וכ"כ התשב"ץ בסי' ר' בשם הריב"א. ונחלקו שם בביאור הירושלמי הנ"ל בגיטין דאמר רבי יהושע בן לוי שלא קרא לפניו ישראל, האם זה משום שהי' לוי או האם זה משום שהי' גדול וכמו שהבאנו כבר.

והנה כבר הבאנו שהקו"ש נקט שגם ללויים יש קדושה. ועוד כתב שם שהטעם למה לא הביאו לענין הצלה את הפסוק של וקדשתו (וכבר הבאנו שכן הקשה המג"א) הרי זה כי וקדשתו איירי רק בדברים שבקדושה, אלא שהקשה על זה מהא דתניא בהברייתא שמחמת וקדשתו נותנים להכהן מנה יפה ראשון.

ו', הבית יוסף באו"ח סי' קכ"ח בד"ה ורבינו וכו' כתב וז"ל, ושמעתי שכן היו עושים בספרד (ליטול הכהנים ידיהם לנשיאות כפים אע"פ שנטלו ידיהם שחרית), ושהיו הלויים יוצקים מים על ידיהם, ולא הייתי יודע מאין להם דבר זה ליטול ע"י הלויים, עד שזכני ה' ומצאתיו מפורש במדרש הזוהר פר' נשא וז"ל, תנא כהן דבעי לפרשא ידוי בעי ליתוסף קדושה על קדושה דילי, דיבעי לקדשא ידוי ע"י דקדישא, מאי קדישא, דא ליואה, דבעי כהנא ליטול קדושה דמיא מן ידוי דכתיב וקדשת את הלויים (צ"ע דלא נמצא פסוק כזה), הא אינון קדישין, וכתיב בלויים וגם את אחיך בני לוי וכו' שבט אביך כלל, מכאן כל כהן דפריס ידוי בעי לאתקדשא ע"י דקדישא ליתוסף קדושה על קדושה, ולא יטול קדושה דמיא מבר נש אחרא דלא קדישא עכ"ל.

הדוכן, וזהו כהספרי, אבל בבבלי לא הזכירו דבר זה, ומשמע שהבבלי חולק על הספרי והירושלמי.

מיהו הרמב"ם עצמו בפ"ח מהל' מתנות עניים הי"ז הביא שלוי קודם לישראל ולפרנסו ולכסותו ולפדותו, ולא כתב שאירי דוקא על אדמתך, וכן הביא המנ"ח שם.

והב"י ביו"ד סי' רנ"א הביא את דברי הרמב"ם בהל' מתנות עניים, וכתב שמקורו הוא מהוריות כאן, וגם הביא את דברי הירושלמי וכתב וז"ל, אבל בתלמודא דידן, מדלא כתב כן, משמע דס"ל דאין לחלק בין זמן לזמן, וכן נראה דעת הפוסקים שלא חילקו עכ"ל, ולא הביא את דברי הרמב"ם עצמו בהל' חגיגה.

מיהו יש שרוצים לקיים גם דברי הספרי והירושלמי והרמב"ם בהל' חגיגה, וגם סתימת הש"ס כאן ודברי הרמב"ם בהל' מתנות עניים וכדלהלן:

המנ"ח שם כתב שהלאו נוהג באמת רק בא"י בשעת הדוכן, אבל גם בזמן הזה יש דין קדימה כמו הקדימה של עניי עירך וכדומה. וכהדרך הזה ראיתי מובא גם בשם ספר תולדות אדם על הספרי שם, ושגם יש נפ"מ למעשה בדבר זה, והיינו שאע"פ שאין ב"ד כופין על מצות צדקה כי הוי מצוה שמתן שכרה בצדה, אבל על לאו זה שפיר כופין כמו שכופין על שאר לאוין. ועוד ראיתי את הדרך הנ"ל מובא בשם ספר עמק ברכה בעמ' מ"ד.

והפרישה ביו"ד שם באות ט' כתב שגם בזמן הזה יש קדימה, אבל בזמן הבית שיש

תרומות ומעשרות, הלאו נוהג רק בארץ ישראל, ודבריו צ"ב כי למה יגרע דינו בגלל מה שיש תרומות ומעשרות. וראיתי מפרשים כי הפקיע עצמו מתרומות ומעשרות ע"י שהוא גר בחוץ לארץ.

ובדרישה באו"ח סי' ר"א אות ב' הקשה מהספרי על הא דמבואר שצריכים להקדים לוי לענין שיזמן בברכת המזון, וכתב לתרץ שהספרי איירי לענין ממון, ובזה יש לאו רק בארץ ישראל, אבל להקדימו ולכבדו צריכים גם בחוץ לארץ.

וכעין זה כתב התורה תמימה, דהיינו שהלאו איירי במתנות לוי' שהם חלף עבודתם, ולכן הלאו נוהג רק בארץ ישראל בשעת עבודתם (והרמב"ם הוסיף לזה גם בשר שלמים), אבל לענין קדושה וחלוקת כבוד הרי הוא קודם גם בחוץ לארץ.

ובספר יד איתן בהל' חגיגה שם (הובא בספר הליקוטים ברמב"ם הוצאת רש"פ זצ"ל) תי' שהלאו איירי רק בנוגע לשמחת הרגל, ורק לענין שמחת הרגל יש חילוק בין בפני הבית לעכשיו, דבפני הבית יש קדימה לשמח לוי כמש"כ הרמב"ם בהל' חגיגה שם, אבל לא בזמן הזה וכמו שמבואר ברמב"ם בפ"ו מהל' יו"ט הי"ז והי"ח שלא הזכיר שם קדימה ללוי לענין שמחת הרגל, אבל לענין צדקה ולפדותו ולהחיותו יש קדימה ללוי גם בזמן הזה.

קנב) ליטול מנה יפה ראשון.

עיינ בגיטין דף נ"ט ע"ב בתד"ה וליטול שכתבו וז"ל, כגון מעשר עני או צדקה אם

הוא עני או בחברים המסובים בסעודה אבל במידי דשותפות לא דאמרינן במקום שנהגו שנותן עיניו במנה יפה אינו רואה סימן ברכה לעולם עכ"ל. ולכאורה צ"ע במה חשיבי הנך מילי דברים שבקדושה, ולא מיבעי דצ"ע בנוגע לשותפות וסעודה, אלא גם במעשר עני וצדקה אין שום קדושה. וכדברי תוס' מבואר גם ברש"י שם בד"ה וליטול מנה יפה ראשון שכתב אם בא לחלוק עם ישראל "בכל דבר". ולפי המפרש בנדרים דף ס"ב ע"ב בד"ה וליטול וכו' דאיירי לענין לחם הפנים ניחא, אלא שלפי פירושו איירי לחלוק במנה יפה ראשון בכהן גדול לעומת שאר הכהנים.

קנא בענין וקדשתו.

עיי' בגיטין דף נ"ט ע"ב דתנא שאם רצה הכהן לכבד את רבו או את מי שגדול ממנו בברכת המזון הרשות בידו, אלא שאסרו חכמים לעשות כן בבית הכנסת בקריאת התורה משום דאתי לאינצויי, ובמרדכי שם בסי' ת"א מבואר דהא דכהן רשאי למחול על כבודו הרי זה משום דאמרינן שכהונה דילי' היא כמו דאמרינן בת"ח שתורתו דילי' היא והיינו משום שכתוב כמה פעמים כהונתכם. והנה בביאור דבריו יש להקדים את הסוגיא בקידושין דף ל"ב ע"א דאמרינן שם מצד הסברא שאב שמחל על כבודו כבודו מחול, אבל ברבו צריכים שם טעמא דתורתו דילי' היא, ורב חסדא סובר שבאמת אין כבודו של רב מחול, והביאור בזה הוא, דעיקר הדין האמור בכיבוד אב הרי הוא דין כבוד להגברא, ומשום הכי פשיטא שהוא יכול למחול, אבל ברבו הדין כבוד הוא ביסודו

דין כבוד לתורתו, ומשום הכי שפיר לא הי' יכול למחול אי לאו משום שתורתו גופא דילי' היא. ונראה דס"ל להמרדכי שגם בכהן החיוב כבוד הוא לקדושת כהונתו, ולא להגברא, ומשום הכי גם בכהן בעינן להסברא של כהונה דילי' היא (ברם עיין בכסף משנה בסוף הל' ת"ת שהביא שאע"פ שאב ורב שמחלו על כבודם כבודם מחול אבל מכל מקום הרי זה רק לענין שלא ינהגו בהם עניני כבוד, אבל אינם יכולים למחול על בזיונם נועי' בשיווי ברכה ביו"ד סי' רמ"א שהביא הרבה מקורות בענין זה, ולפי הנ"ל צ"ע, דהא אפילו אם נאמר כן לענין רבו, ונאמר שלא ניתנה לו בעלות כזו על תורתו שיוכל למחול גם על בזיונו, אבל מכל מקום למה לא יוכל אב למחול על בזיונו מאחר שהוא דין כבוד להגברא. ויש ליישב שאע"פ שמצות כבוד הוא להגברא, אבל מכל מקום אולי האיסור של ארור מקלה אביו ואמו הרי הוא איסור כלפי שמיא).

מיהו אכתי צ"ב דאם נאמר שברב החיוב של כבוד הרי הוא לתורתו א"כ למה חייב אדם לעשות לרבו דברי כבוד שאינו חייב לעשות לסתם תלמיד חכם שאינו רבו, הלא בשני הצדדים הגדלות בתורה 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

בעינין 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", וא"כ בע"כ צ"ל שרב חסדא חולק גם בנוגע להכיבודים של רבו, ומעתה צ"ע למה ס"ל שאינו יכול למחול עליהם הלא לכיבודים אלו לא בעינין את הטעם של תורתו דילי' היא, אלא הרי הוא בדברים אלו כמו אב אשר גם רב חסדא מודה שהוא יכול למחול, וכן למה הוצרך רב יוסף שם לומר בנוגע לרבו 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 תורתו דילי' היא אבל לא הדברים של כבוד חכם, והיינו משום שכבוד חכם הוא בגדר מצוה כלפי שמיא, ורב חסדא ורב יוסף פליגי רק בנוגע להדברים המיוחדים של רבו.

ולכאורה מוכרחים לומר שבאמת גם הדברים המיוחדים של כבוד רבו הרי הם משום כבוד לתורתו ולא משום חיוב כבוד להגברא עבור היותו רבו, ומש"ה שפיר שייך על דברים אלו הטעם של תורתו 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.

ועיי"ש בהמשך דברי המרדכי שכתב שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול משום שמלכות לאו דידי' היא דכתיב כי לה' המלוכה, וכתב שזהו גופא מה שקמ"ל הפסוק של שום תשים עליך מלך שריבה הכתוב שימות הרבה. והנה חזינן מדבריו שהוא סובר שמה שקי"ל שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול הרי זה נלמד מהפסוק של שום תשים עליך מלך, וכן כתב רש"י בכתובות דף י"ז ע"א בד"ה שום תשים עיי"ש. מיהו תוס' בסנהדרין דף י"ט ע"א בד"ה ינאי (הראשון) כתבו שידעינן לי' מצד הסברא לחוד. ולכאורה הי' אפשר לפרש את מחלוקתם בדרך הנ"ל, והיינו שרש"י סובר שבלי פסוק היינו אומרים שכבוד מלך הרי הוא ביסודו דין כבוד להגברא ומשום הכי בלי הפסוק היינו אומרים שכבודו מחול כמו בכיבוד אב ומשום הכי צריכים פסוק כדי לומר שאין כבודו מחול, וס"ל להמרדכי שכוונת הפסוק היא לאשמועינן שבאמת אינו דין כבוד להגברא אלא הרי זה דין כבוד למדת מלכות ומלכות לאו דידי' היא, אבל תוס' סוברים שגם מצד הסברא לחוד אמרינן שהכבוד היא למדת מלכות (אי נמי ס"ל לתוס' שיסוד הדין הוא דין כבוד הציבור, וכ"כ רבינו יונה בחידושו על סנהדרין שם, וכן מבואר גם בתוס' בע"ז דף י"א ע"א בד"ה עוקרין וכו' שהדין כבוד הוא דין כבוד הציבור עיי"ש), ומשום הכי גם בלא קרא ידעינן שאין כבודו מחול.

מיהו מפשטות לשון תוס' בסנהדרין שם

לא משמע כהביאורים הנ"ל, אלא משמע שכבוד מלך הוא בגדר מצוה כלפי שמיא לכבד 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).

והנה הרמב"ם בסה"מ במ"ע ל"ב כתב שכהן הדיוט אינו יכול למחול על כבודו ודלא כהמרדכי הנ"ל, וכן הביא מתורת כהנים דתניא שם שהכוונה בוקדשתו היא לבעל כרחו (ועיי"ש במרדכי שכתב שוקדשתו הוא בעל כרחו רק בנושא נשים בעבירה). ועיין עוד בתוספתא בסנהדרין פרק ד' דמבואר שם שנאמר דין מיוחד של כבוד כהן גדול מקרא דהכהן הגדול מאחיו, ופליגי שם רבי יהודה וחכמים בענין אם הכהן גדול רשאי למחול, דחכמים סוברים שכבודו מחול, ואילו רבי יהודה סובר שוקדשתו הוא בעל כרחו. ולפי זה י"ל שחכמים חולקים באמת גם בנוגע לכהן הדיוט, וההיא דמס' גיטין אתיא כרבנן. ברם אם נתלה את שני הדינים יחד, (דהיינו דינו של כהן הדיוט ודינו של כהן גדול) יש סתירה בדברי הרמב"ם שהרי כבר הבאנו שבספר המצות כתב שכהן הדיוט אינו יכול למחול על כבודו, ואילו בפ"ה שם ה"ג פסק שכהן גדול שפיר רשאי למחול כבודו עיי"ש. וגם מדבריו בספר היד משמע דס"ל שכהן הדיוט אינו יכול למחול על כבודו, דהנה ברפ"ד מכלי

המקדש משמע שהדין של וקדשתו בכהן הדיוט הרי הוא משום הכדלה לעבודה (וע"ע בזה בחינוך במצוה רס"ט. מיהו לפ"ז צ"ע למה יש חיוב של וקדשתו גם כלפי כהן בעל מום עיי"ש, ובדבריו בסה"מ משמע דהוי בעיקרו דין כבוד להשי"ת עיי"ש), אשר לפ"ז נראה פשוט שאינו יכול למחול וכדבריו בסה"מ.

עוד י"ל שההיא דמס' גיטין אתי שפיר גם לפי המ"ד שסובר שכהן הדיוט אינו רשאי למחול על כבודו, והיינו משום שי"ל שהתם לאו מדין מחילה אתינן עלה, אלא עיקר הדין האמור במצות וקדשתו בנוגע להכיבודים הנ"ל הוא רק הא לחוד שהוא יהי' הבעלים על העלי' לתורה, וכן בברכת המזון, אבל לא נאמר שהוא בעצמו צריך לברך, אלא גם אם הוא מכבד אדם אחר יש כאן קיום מלא של וקדשתו, והיכא שהוא לוקחה לעצמו אין בזה שום קיום נוסף מהיכא שהוא מכבד אדם אחר משום שסוף הדין הוא רק הא לחוד שהוא יהי' הבעלים של הכיבוד, וא"כ נמצא שמה שהוא רשאי לכבד אחרים אין זה מטעם מחילה, אלא משום שזה הוא עיקר הדין האמור בזה וכהנ"ל.

ובאמת אם מה שהוא יכול לסרב מלהתכבד בעצמו הרי זה מטעם מחילה, א"כ מפני מה מגיעה לו בעלות זו שהוא יכול לכבד את מי שירצה (ודוחק לומר שנכללת גם זכות נוסף כזו בעיקר דין וקדשתו שהוא יכול לכבד אחרים היכא שהוא מוחל על זכותו להתכבד בעצמו), אבל לפי הנ"ל ניחא, משום שזהו באמת כל עיקר הדין האמור בזה, דהיינו שהוא

יהי' הבעלים לכבד את מי שירצה, ורק אם נאמר שהדין של וקדשתו הוא שהוא יעלה ראשון, רק אז קשה כהנ"ל שדוחק לחדש זכות נוספת שהוא יכול לכבד אחרים היכא שהוא מוחל על זכותו להתכבד בעצמו (ועיין עוד ברמ"א ובנושאי כלים באו"ח סוף סי' קכ"ח בענין אם כהן יכול למחול על כבודו).

דף י"ג ע"א

קנד) פר כהן המשיח קודם לפר העדה.

עיין בסוגיין דת"ר ושרף אותו כאשר שרף את פר הראשון מה ת"ל הראשון שיהא ראשון קודם לפר העדה בכל מעשיו. ת"ר פר כהן המשיח ופר העדה עומדים פר כהן משיח קודם לפר העדה בכל מעשיו הואיל ומשיח מכפר ועדה מתכפרת דין הוא שיקדים מכפר למתכפר, וכן הוא אומר וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל. והנה לכאורה נראה ברור שהן סברא שדין הוא שיקדים מכפר למתכפר הרי היא סברא מסוימת בדין קדימה, דהיינו שהעובדא שהוא "מכפר" הרי זה חשיבות בהגברא ולכן פרו קודם, אבל אין פירושו שנאמר דין מסוים בפר העלם דבר של ציבור שצריכים שהכהן שעובד את עבודות הפר יתכפר תחילה לפני שהוא מכפר על העם, דזה אינו, דהא גם משיח שעבר מביא פר, ולכאורה גם פרו קודם לפר העדה, אע"פ שהוא אינו עובד את העבודות של הפר שלהם, אלא המשיח המשמש, וא"כ חזינן שזה רק סברא מסוימת בדין קדימה,

אשר לפי זה שפיר שייך לומר כן גם במשיח שעבר כיון שיש לו קדושת כהונה גדולה (עי' בזה באות קט"ו בקטע "והנה אם נאמר כהנ"ל", ובקרבן אורה בריש פרק ג').

ועוד דהא שיטת תוס' בקידושין דף ל"ו ע"ב היא שבדיעבד גם כהן הדיוט כשר לעבודות הפר, ופשיטא שגם בכהאי גוונא נאמר הדין של קדימה, וא"כ חזינן שזה רק סברא מסוימת בדין קדימה.

וכן מבואר גם מדברי המאירי כאן שכתב וז"ל, ופי' אח"כ בשאר דברים שהמקודש בהם קודם לחבירו, והוא שאמר פר כהן המשיח קודם לפר העדה שהמשיח מכפר והציבור מתכפר עכ"ל, הרי שהטעם לקדימת הפר של המשיח הוא משום דחשיב מקודש טפי, והכוונה ב"דין הוא שיקדים מכפר למתכפר" היא שהפר שבא עבור מי שהוא בגדר מכפר הרי הוא נחשב מקודש טפי.

ולא עוד אלא יתכן שאין הכוונה כלל לזה שהוא מכפר על העדה במה שהוא מקריב את הפר העלם דבר אלא יתכן שהכוונה היא לזה שהוא מכפר עליהם בעבודת יום הכיפורים.

מיהו זה אינו, כי לפי זה גם בחטאת יחיד של כהן הדיוט הוה לן למימר שהיא קודמת לפר העדה, דהא גם כהן הדיוט הרי הוא בגדר מכפר, וכן חטאת יחיד של מרובה בגדים בדין הוא שתקדים (עי' לעיל באות ע"ח) שהרי הוא מכפר עליהם גם בעבודת יוה"כ.

וצ"ל דלא כמו שצדדנו אלא בעינן דוקא למי שהוא בגדר מכפר (לכתחילה) בפר

העלם דבר של ציבור, דהיינו המשיח, עיין ברש"י ותוס' בקידושין שם, אבל לא מרובה בגדים שאינו מקריב פר העלם דבר של ציבור לכתחילה (עי' לעיל באות קל"ג שהבאנו כל הדינים והשיטות בענין מי מקריב את הפר של ציבור). מיהו קשה להבין למה דוקא מעלה זו שהוא זה שמכפר לכתחילה בפר העלם דבר של ציבור גורם שפרו נחשב מקודש טפי.

ועוד דאכתי יש להקשות דהא אע"פ שמשיח פטור מחטאת יחיד, אבל הרי הוא חייב אשם ודאי וכן קרבן עולה ויורד, וא"כ יש להקשות שיקדמו גם קרבנות אלו לפר העלם דבר של ציבור, ויש ליישב.

ברם באמת בכל הציורים הנ"ל יש סברא אחרת לומר שפר ציבור קודם, והיינו משום שדמו נכנס לפנים משא"כ בחטאת ואשם וקרבן עולה ויורד, ובירושלמי איתא להדיא ששעירי עכו"ם קודמים לנדבת משיח משום שדמן נכנס לפנים.

מיהו אכתי י"ל שלא מועלת הך סברא אלא להקדימו לנדבת משיח (ומש"ה נקטו באמת נדבת משיח), אבל לא לחטאת עולה ויורד ואשם של משיח, משום שלגבי חטאת שוב שייך לומר שדין הוא שיקדים מכפר למתכפר, ואולי זה דוחה מה שדמו נכנס לפנים, אבל בנדבת משיח אולי לא שייך לומר שדין הוא שיקדים מכפר למתכפר, משום שאולי מהני הך סברא רק לגרום שכפרתו, דהיינו חטאתו ואשמתו, חשיבי מקודשים טפי, אבל אולי בנדבתו קיימת רק המעלה של קדושת כהונה גדולה לחוד, ודבר זה בלבד לא חשיבא כל כך כמו המעלה של דמו נכנס לפנים (אבל מכל

מקום י"ל דעדיפא מחטאת יחיד, וכן מנדבת יחיד כמו שמבואר בירושלמי).

גם אכתי צע"ק לפי מה שצדדנו לקמן באות קנ"ו שמה שדמו נכנס לפנים הרי זה מועיל רק לעבודת הדם, אבל לא להקטרה, משא"כ הסברא של בדין הוא שיקדים מכפר למתכפר הרי זה מועיל לכל מעשיו וכדתניא בסוגיין שזה כולל גם להקטרה, וא"כ אכתי צ"ע דאפילו אם נאמר דה"ה שמהני הסברא של דמו נכנס לפנים בכדי להקדים פר ציבור לשאר חטאות ואשמות של כהנים, אבל מכל מקום הרי זה רק בנוגע לעבודת הדם, אבל אכתי צ"ע דיקדמו הקטרת אימוריהן לשריפת פר ציבור משום דדין הוא שיקדים מכפר למתכפר, ואילו מהברייתא בסוגיין משמע שרק בפר כהן משיח מהני הסברא של מכפר למתכפר.

(מיהו אולי הקטרת כל אימורין ואברים קודמים לשריפת פרים כיון שאינה עבודה על גבי המזבח).

והקרן אורה בסוף דף י"ב כתב שתינוקו של כהן קודם למול לשל ישראל כדרך שנדבתו קודמת משום וקדשתו. מיהו אין ראי' מזה להקדים חטאת יחיד של כהן לפר העלם דבר של ציבור, שהרי יש בו מעלת ציבור וגם דמו נכנס לפנים (והרי חזינן שלהקדים פר כהן המשיח לפר העלם דבר של ציבור לא סגי בוקדשתו אלא צריכים דוקא להא שדין הוא שיקדים מכפר למתכפר). ועל כל פנים לפי הקרן אורה יוצא שחטאתו של כהן תקדים לחטאת יחיד של ישראל משום וקדשתו, וכן נדבת כהן הדיוט תקדים לנדבת ישראל.

קנה) פר העלם דבר של ציבור קודם לפר של עכו"ם מאי טעמא האי חטאת והאי עולה דתניא וכו'.

א. לכאורה צ"ע אמאי לא מייתי ממתניתין דריש פרק כל התדיר דתנן שדם חטאת קודם לדם עולה שכן מכפר, ואברי עולה קודמים לאימורי חטאת שכן כולו כליל, ויש ליישב, ועיין במרומי שדה.

ב. יש לעיין בעולת ציבור וחטאת יחיד, דמן של איזה מהן קודם, האם של העולה קודם משום שהיא של ציבור או האם של החטאת קודם משום שחטאת קודמת לעולה.

ג. עיין בירושלמי דאמרינן נדבת משיח ונדבת נשיא נדבת משיח קודמת, נדבת ציבור ונדבת נשיא נדבת נשיא קודמת, נדבת משיח ונדבת ציבור מי קודם, נשמעינן' מן הדא נדבת משיח ושעירי ע"ז עומדים שעירי ע"ז קודמין מפני שדמן נכנס לפנים, הדא אמרה נדבת משיח ונדבת ציבור נדבת משיח קודמת. והנה לכאורה צ"ע שהרי הי' אפשר לפשוט בפשיטות מק"ו דאם נדבת משיח קודמת לשל נשיא כ"ש שהיא קודמת לשל ציבור, דהא אפילו נדבת נשיא קודמת לשל ציבור.

קנו) שעיר עכו"ם קודם לשעיר נשיא מ"ט האי ציבור והאי יחיד.

עיין בירושלמי דאמרינן שנדבת ציבור ונדבת נשיא נדבת נשיא קודמת. והנה נדבת ציבור יתכן בבי' אופנים, חדא בקיץ המזבח,

ועוד באופן שנדבו רוב הציבור עולה, אשר צידד הרמב"ן (בויקרא א', ב') לומר שיתכן נדבת ציבור בכה"ג, ודלא כמו שהוציא מרש"י שם שבכה"ג הרי זה בגדר קרבן השותפין ושנדבת ציבור שייך רק בקיץ המזבח. ברם לכאורה לא איירי הכא בקיץ המזבח, דהא אין מקריבין אותו אלא בזמן שהמזבח בטל. וצ"ע על הפני משה שם שכתב דאיירי בקיץ המזבח.

עוד יש להעיר למה נדבת ציבור קודמת לנדבת נשיא הלא גם הנשיא הרי הוא בכלל הציבור, דלא מיבעיא שכן הוא בהציוור של קיץ המזבח, אלא גם בהציוור שרוב הציבור נדבו הרי אפילו אם הנשיא הי' מהמיעוט שלא נדבו אבל בכל זאת הקרבן נשאר גם של המיעוט שלא נדבו וכמו שמבואר ברמב"ן שם שאת הנסכים גובים גם מאלו שלא נדבו, וא"כ מכיון שגם הנשיא הוא בכלל הציבור פשיטא שנדבת הציבור קודמת משום דאית לה ב' מעלות.

ברם יש ליישב בפשיטות דנהי שגם הנשיא הוא בכלל הציבור אבל אין זה בתורת נשיא אלא בתורת אחד מהציבור, ומש"ה אין זה נקרא שיש כאן מעלת נשיא. והנה עיין במראה הפנים שם שביאר שהירושלמי פליג על האמור בסוגיין דהא בסוגיין מבואר ששעיר עכו"ם קודם לשעיר נשיא משום שציבור קודם לנשיא. ועיין עוד בע"ז דף ב' ע"ב דאמר ר"ח מלך וציבור, מלך נכנס תחילה לדין שנאמר לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל, וטעמא מאי איבעית אימא לאו אורח ארעא למיתב מלכא מאיבראי, ואיבעית אימא מקמי דליפוש חרון אף, והי' נראה לומר דפליגי הנך תרי לישני בהפלוגתא הנ"ל שבין

מצינו חילוקים, דהא לענין השבת אבידה והצלה מבואר לקמן שמלך קודם לכהן גדול, אבל לענין כבוד כתב הרמב"ם בפ"ב מהל' מלכים ה"ה שמלך חייב לכבד את הכהן גדול. מיהו עיי"ש בסוף ההלכה שכתב שזהו רק שלא בפני העם. ועיין עוד בזה באות קס"ט.

קנח) כבשת יחיד קודמת לשעירת יחיד.

מ"ט שכן נתרבתה לאלי. יש לעיין באם מהני הך סברא לכל העבודות או האם מהני רק לענין הקטרה דומיא דמאי דחזינן שאברי עולה קודמים לאברי חטאת משום שעולה כולה כליל, ומכל מקום חזינן שדם חטאת קודם לדם עולה. ברם יש לדחות שהתם לענין הדם קיימת סברא הפכית, דהיינו העובדא שדם חטאת מכפר.

קנט) שתי הלחם קודמים לכבשים הבאים עמהם וכו'.

עיין ברש"ש שנתקשה לענין מה נאמרה קדימה זו, דהא ליכא שום עבודה בשתי הלחם אלא תנופה בהדי הכבשים. וראיתי באחרונים שמירי לענין אכילה, דהיינו איזה מהם קודם לאכילה.

קס) בענין האיש קודם לאשה להחיות ולהשיב אבידה.

עי' בפיה"מ ובבאר שבע שכתבו דהיינו משום שהוא מקודש יותר כיון שהוא מצווה ביותר מצות מאשה, שהרי אשה אינה חייבת במצות עשה שהזמן גרמא.

הבבלי והירושלמי, והיינו שהלשון השני ס"ל שמבחינת כבודם ליכא שום סיבה להקדים מלך, אלא אדרבה ציבור קודמים, וכשיטת הבבלי, ומשום הכי הוצרך לטעמא דחרון אף, אבל הלשון הראשון ס"ל כהירושלמי דכבוד מלך עדיף מכבוד הציבור (וראוי לציין כאן את דברי תוס' בע"ז דף י"א ע"א בד"ה עוקרין וכו' שכתבו שכבוד מלך גופא הרי הוא משום כבוד ציבור וכן כתב רבינו יונה בחידושו על פרק ב' דסנהדרין), מיהו עיין ברא"ש כאן שהשוה את הלשון הראשון שם גם לשיטת הבבלי כאן שציבור קודמים.

והנה יש לעיין למה אמרינן בסוגיין ששעיר עכו"ם קודם לשעיר נשיא משום שציבור קודם ליחיד, ולא אמרינן משום שדמו של שעיר עכו"ם נכנס לפנים, ולכאורה טעם זה עדיף טפי דהא הירושלמי פליג על הטעם של ציבור קודם ליחיד ובכל זאת ס"ל שם כהך טעם של דמו נכנס לפנים וכמו שהבאנו לעיל באות קנ"ד ששעירי עכו"ם קודמין לנדבת משיח משום שדמן נכנס לפנים.

וי"ל שהטעם של דמו נכנס לפנים מהני רק לזריקה אבל לענין הקטרה הוה אמרינן להיפך והיינו שנשיא קודם משום החשיבות של נשיא, ומשום הכי קאמר טעמא דציבור קודם ליחיד כי משום האי טעמא מקדימים אותו גם לענין הקטרת אימורים.

קנז) שעיר נשיא קודם לשעירת יחיד מ"ט האי מלך והאי הדיוט.

עי' בירושלמי דאמרינן שנדבת משיח קודמת לנדבת מלך, ולענין שאר דברים

במפרשים איך שפירשו את הפסוקים הנ"ל. ולעיל באות קנ"א הארכתי בענין אם לויים הם יותר קדושים מישראלים עיי"ש.

קסא) האיש קודם לאשה להחיות.

יש לעיין באם איש קודם גם לנשים הרבה, וכן באם הוא קודם לאשה מעוברת. וראיתי בפתחי תשובה ביו"ד בסי' רנ"ב סק"ז שהביא בשם היעב"ץ שאם ילד וילדה עומדים בשמד ואפשר להציל רק את אחד מהם מצילין את הילד משום שגם זה נקרא להחיותו, ואע"פ שאם הילדה תשמד יתקלקלו גם בני' מפני שולדה כמותה, וא"כ יהיו ישראלים מומרים ומינים, מה שאין כן אם ישתמד הילד, לא יתקלקל אלא הוא לבדו אבל בניו מעובדת כוכבים יהיו גוים גמורים, וא"כ לכאורה הי' מוטב לנו להציל את הילדה, אבל מכל מקום משגחינן על הילד משום שאיש קודם לאשה להחיות, וגם זה מיקרי להחיות. ומדבריו חזינן שאיש קודם אפילו לאשה ובני' שיוולדו לאחר מכאן. ברם אכתי אין מזה ראי' להציוור של איש אחד ונשים הרבה משום שאפשר שהיכא שכבר נמצאות בפנינו כמה נשים הרי הן נחשבות יותר אבל התם מי יימר שהילדה תלד, ומהאי טעמא גם אין ראי' להציוור של מעוברת, דהא גם בכה"ג הרי היא כבר מעוברת לפנינו. וחפשתי בספר שאלת יעב"ץ ומצאתי שכתב באמת סברא זו דמי יימר שתנשא ותלד.

ועי' בספר חסידים בסי' תרע"א שכתב שעונו של מי שהורג בחור הראוי להוליד הוא יותר גדול מעונו של מי שהורג זקן

והנה נראה דהא דהוצרך התנא לפרט השבת אבידה הרי זה משום שהוה אמינא דהא דאיש מצווה במצות טפי הרי זה מועיל רק לענין להחיותו משום שעל ידי זה יתקיימו מצות יותר, ולא משום שהוא יותר מקודש, אבל בהשבת אבידה לא שייך טעם זה, ומשום הכי הוצרך לומר שגם לענין השבת אבידה איש קודם, וקמ"ל בזה שזה גופא שאיש מצווה במצות טפי הרי זה מוסיף קדושה בעצם הגברא והרי זה גורם שיהי' נחשב מקודש וכמו שכתבו הרמב"ם והבאר שבע ולכן הרי הוא קודם לכל דבר.

ועיין במרומי שדה שלא רצה לקבל טעם זה כי אם הטעם הוא משום שיש לאיש יותר מצות א"כ למה לא אמרינן שזהו גם הטעם למה כהן קודם ללוי. וכתב וז"ל, אלא הטעם דאיש איקרי קדוש לגבי אשה שלא מיקרית אלא טהור, כדמוכח ביומא דף מ"ג ע"א טהור להכשיר את האשה, והיינו שאינה אלא בגדר טהרה ולא בקדושה כמו איש, והיינו משום שאיש חייב בתלמוד תורה ולא אשה עכ"ל.

מיהו יש להעיר דבתחילת פרשת קדושים כתיב דבר אל כל עדת בני ישראל ואמרת אליהם קדשים תהיו וגו', ולכאורה "כל עדת" כולל גם נשים. ובירושלמי בקידושין פרק א' הלכה ז' איתא אמר ר' לעזר נשים חייבות בקרחה, מה טעמא כי עם קדוש אתה לה' אלוקיך אחד אנשים ואחד נשים. ועוד דגם לפי דבריו הי' אפשר לומר שזהו גם הטעם למה כהן ללוי דהיינו משום שבכהנים כתיב בפרשת אמור קדשים יהיו לאלקיהם, וכן קדש יהי' לך. ועיין

או זקנה או סריס שאינם ראויים להוליד, וכן עונו של ההורג מי שמזכה את הרבים הרי הוא יותר גדול ממי שהורג אדם אחר. ויש לעיין אם כך הדין לענין הצלה דהיינו שבחור הראוי להוליד הוא קודם לזקן או זקנה או סריס. מיהו אפילו אם הבחור קודם לחיות ומתחשבים עם העובדא שהוא ראוי להוליד אבל י"ל דהיינו משום שאלמלא דבר זה הרי שניהם שוים כי שניהם אנשים, אבל אכתי י"ל שאיש, ואפילו זקן, קודם אפילו לאשה מעוברת או לנשים הרבה כיון שיש לו הקדימה של איש. ועכ"פ אפילו אם נאמר כמו שנקטנו שמי שעון רציחתו חמור הרי הוא קודם להחיות אבל אכתי אין זה אומר שמי שקודם להחיות הרי זה מראה שעון רציחתו חמור, דהנה חזינן שכתב הס"ח שעון רציחת בחור הוא יותר גדול מעון רציחת זקנה, ולכאורה צ"ע דגם בלא זה שהוא צעיר והיא זקינה, אלא אפילו אם הם שוים, דהיינו ששניהם צעירים או שניהם זקנים, רציחת האיש היא עון יותר גדול כי איש קודם לאשה להחיות, ובע"כ צ"ל שאע"פ שאיש קודם לאשה להחיות אבל אכתי יכול להיות שעון רציחתם בפועל הרי הם שוים.

ובסברת הדבר י"ל דהיינו משום שקדימה לענין הצלה והשבת אבידה תלוי במדריגתו, אבל כשדנים על איזה עון רציחה הוא יותר גדול מסתכלים רק על דבר אחד דהיינו ע"י איזו רציחה יעדרו יותר אנשים בעולם כי יסוד העון של רציחה הוא מה שחיסר אנשים בעולם כמש"כ החינוך ולכן רציחת בחור הראוי להוליד נחשבת עון יותר גדול מרציחת זקן וכדומה כי ע"ז יעדרו יותר אנשים, והס"ח

נתכוין לדון רק על העון של רציחה ולא על עוד עונות כגון מה שהחסיר יותר מצות וקידוש ה' בעולם ע"י רציחת האיש.

ובאות תשכ"ד שם כתב שהצלת אביו מת מתוך הדליקה (כדי שלא ישרף גופו) קודמת להצלת ספרים, ושקטן חי קודם לאביו מת (כלומר אבל אביו חי קודם לקטן חי ופשיטא שה"ה לגדול חי), וחי בריא קודם לחולה מסוכן.

קסב) האיש קודם לאשה להחיות.

לכאורה אפילו קטן קודם לאשה גדולה, דאע"פ שעדיין אינו חייב במצות, אבל מכל מקום סופו להיות חייב במצות טפי ולא חיישינן שמא ימות בקטנותו, וצ"ע.

וצ"ע על הרמב"ם שהשמיט את כל עיקר הדין שאיש קודם לאשה.

קסג) והאשה קודמת לאיש לכסות.

בכתובות דף ס"ז ע"א מבואר דהוא הדין לענין כל הצדקות משום שדרכו של איש לחזור על הפתחים ואין דרכה של אשה לחזור על הפתחים. ולפי זה צ"ל דהא דפרט כסות, הרי זה איירי באופן שאי אפשר לחזור על הפתחים, וקמ"ל שמכל מקום לענין כסות אשה קודמת משום שאצלה הבושה של חוסר כסות גדולה יותר.

מיהו הטור והמחבר הזכירו מאכל וכסות ביחד, והטור כתב טעם אחד לשניהם דהיינו משום שאשה מתביישת לשאול, כלומר שאין דרכה לחזור על הפתחים.

מיהו הרמב"ם כתב וז"ל, האשה קודמת לאיש להאכיל ולכסות ולהוציא מבית השבי מפני שהאיש דרכו לחזור לא האשה ובושתה מרובה עכ"ל. ויש לפרש שכוונתו ב"בושתה מרובה" היא לטעם מיוחד לענין כסות וכדרכינו הנ"ל דהיינו שאצלה הבושה של להיות מחוסר כסות היא יותר גדולה מלגבי איש. מיהו גם י"ל שמה שכתב ובושתה מרובה הרי זה קאי גם על מאכל ולא ס"ל כהטור שהכוונה באין דרכה לחזור היא רק משום שמתביישת לשאול אלא יש כאן שני טעמים, חדא שבעצם אין דרכה לחזור כי כל כבודה של בת מלך פנימה, ועוד שהיא מתביישת לשאול. ברם לפי הדרך הזה השני יוצא שהגמ' בכתובות לענין מאכל אמרה רק את הטעם הראשון ולא הטעם השני של מתביישת לשאול. מיהו אכתי יש לדחות שמה שכתב שבושתה מרובה אינו טעם מיוחד על כסות אלא על להוציא מבית השבי.

קסד) בזמן ששניהם עומדים בקלקלה איש קודם לאשה.

עיין ברש"י שפי' וז"ל, האיש למשכב זכר עכ"ל. ומקורו הוא מהירושלמי בסוגיין דאמרינן שאם שניהם עומדים בקלון האיש קודם לאשה מפני שהאשה דרכה לכך והאיש אין דרכו לכך. והנה לפי זה יוצא שאם האיש עומד למשכב נקיבה א"כ בטל הך דין קדימה. ועיין ברש"י שהקשה על הירושלמי דתיפוק לי' משום שאיש מקודש טפי (מפני שהוא חייב במצות טפי). מיהו נראה שלא שייך לומר שהאיש קודם לאשה משום שהוא מקודש טפי אלא לענין

להחיותו והשבת אבידתו, אבל אם המדובר הוא בענין לעבור על איסורים אי אפשר לומר שאיש קודם משום קדושתו, דהא האשה נצטוה כמו האיש ולא מהני לזה מה שהוא מקודש טפי.

ובדברי הנ"ל נקטתי שהטעם למה מצילין בכה"ג הוא כי אע"פ שהם אנוסים אבל מ"מ מכיון שהמעשה הוא דבר אסור הרי זה דבר מגונה, ולכן כתבנו שהאשה נצטוה כמו האיש, אבל אם נאמר שהטעם למה מצילין הוא משום שהם מצטערים על זה, א"כ הרי זה כמו השבת אבידתו ושפיר שייך הטעם של האיש מקודש טפי.

ועל כל פנים אם הי' הטעם כדברי הרש"י דהיינו בגלל שאיש מקודש טפי, אז הי' יוצא שאיש קודם אע"פ שהוא עומד למשכב נקיבה ודרכו בכך.

קסה) הי' הוא ואביו ורבו בשבי הוא קודם לרבו ורבו קודם לאביו, אמו קודמת לכולם.

לכאורה משמע שאמו קודמת גם לו, וכן כתב הבאר שבע, וביאר דהיינו משום דאיירי שאין סכנת נפשות, והטעם הוא משום שאצלה הדבר קרוב יותר שיעשו בה עבירה, אבל אם יש סכנת נפשות הוא קודם לאמו. והש"ך ביו"ד סי' רנ"ב הביא את דבריו. ובירושלמי איתא שהוא קודם לאמו, וכתב המרומי שדה דהיינו משום שהירושלמי מפרש דאיירי באופן שיש משום פיקוח נפש.

והנה עיין ברש"י שלא כתב כטעמו של הבאר שבע אלא כתב שאמו קודמת לכולם

קסו) חכם קודם למלך ישראל, חכם שמת אין לנו כיוצא בו, מלך ישראל שמת כל ישראל ראויים למלכות.

פי' שלמלך בודאי נמצא ממלא מקום,
אבל לתלמיד חכם שמת מי ימר שנזכה
לעוד תלמיד חכם כיוצא בו.

ולפי זה נראה שחכם קודם גם למלכי
בית דוד, והא דנקטו מלך ישראל הרי זה
משום שבמלכי בית דוד לא פסיקא לי',
משום שיתכן שהוא נשאר יחידי מכל בית
דוד, כמו יואש בימי עתלי', ואז הרי גם
בו שייך לומר שאין לנו כיוצא בו, ומשום
הכי נקטו מלכי ישראל, משום שלמלכי
ישראל לעולם נוכל למצוא כיוצא בו, דאי
אפשר שכל ישראל יהיו ממזרים או פסולים
למלכות (אלא שצע"ק בנוגע לתנאי דנביא
ואכמ"ל).

והנה לכאורה הי' אפשר לומר שעצם
העובדא שההמון עם אינם ראויים לחכמה,
הרי זה דבר של חשיבות, והרי זה גורם
לדין קדימה גם בלא הא דחיישינן שלא
נמצא כיוצא בו, אשר לפי זה יוצא שמלך
בית דוד שוה הוא לחכם כיון שאין כל
ישראל ראויים למלכות בית דוד אפילו
כשאפשר למצוא כיוצא בו, משא"כ מלך
ישראל שכל ישראל ראויים למלכות ישראל
(חוץ מאנשים בודדים כמו ממזר וגר). מיהו
חזינן שהגמ' לא אמרה טעם זה אלא אמרה
דוקא משום שחכם שמת אין לנו כיוצא בו.
ובאמת לפי הטעם הנ"ל שהצענו לא היינו
צריכים את הילפותא שמובא להלן כדי
לומר שכהן קודם לישראל דהא תיפוק לי'

משום שיש לה זילותא טפי. וגם הרמב"ם
כתב שאשה קודמת לאיש לפדות משום
שבושתה מרובה. וגם לפי רש"י י"ל שאמו
קודמת גם לו. ואין להקשות שלפי הטעם
של זילותא נימא שזילותא דידי' קודם, דהא
אבירתו קודמת לשל כל אדם, דזה אינו,
דהא כבר כתב הרמב"ם בפירושו המשניות
בסוף אלו מציאות שאם של חברו שווה
יותר אז של חברו קודם, וא"כ מכיון
שלאמו יש זילותא טפי, שפיר אמרינן שהיא
קודמת. מיהו אולי טעמו של הרמב"ם הוא
רק משום שאם שלו שוה פחות אז יקבל
תשלומין עבור זה מחבירו, אבל באופן
שלא יקבל, וכגון הכא, אולי שלו קודם
תמיד אפילו אם הוא שוה פחות, וא"כ
אכתי נימא שזילותא דידי' קודם לשל אמו.
וצריך בירור כעת.

והנה צ"ע למה אמו קודמת לרבו, הא
בירושלמי כאן בה"ד אמרינן שאפילו כסות
אשת חבר קודמת לחיי עם הארץ, והביאו
הרמ"א להלכה בהל' צדקה, וא"כ אמאי
אמרינן שאמו קודמת לרבו. ולפי הטעם של
הבאר שבע שאמו קודמת לכולם משום
ששכיחא איסורא גבה, י"ל שמשום טעם
זה שפיר דחינן לכבוד תלמיד חכם, אבל
לפי מה שכתבו רש"י והרמב"ם שהטעם
שאמו קודמת הוא משום שהיא מתבזה טפי
א"כ לכאורה קשה דהא חזינן שכבוד
פורתא של תלמיד חכם דוחה אפילו לחיי
עם הארץ. ברם י"ל שהירושלמי איירי רק
בעם הארץ שבימי חז"ל שהיו שונאים
תלמידי חכמים והיו חשודים על עבירות,
אבל לא באדם כשר רק שלא למד, והכא
באמו כשירה קיימינן, ועי' בירושלמי הנ"ל
ובמראה הפנים בד"ה כסות.

משום הסברא הנ"ל שאין כל ישראל ראויים לכהונה.

ברם לכאורה צ"ע דמכיון דחיישינן שלא נמצא כיוצא בו א"כ למה בעינן לקמן קרא למימר שתלמיד חכם קודם לכהן גדול. ואין לומר דבעינן קרא רק לתלמיד חכם ממזר וכהן גדול עם הארץ, דהא דבר זה באמת לא משתמע מתוך הפסוק, וצ"ע.

והנה הסברא הנ"ל שאין לנו כיוצא בו לכאורה אינה שייכת בנוגע להשבת אבידה. כי כוונת הסברא היא שיותר נחוץ לנו להציל את הת"ח כיון שאין לנו כיוצא בו, וטעם זה לא שייך בהשבת אבידה. מיהו אולי כוונת הסברא אינה רק שהת"ח הוא יותר נחוץ לנו, אלא העובדא שיתכן שלא נמצא כיוצא בו הרי זה נחשב גם דבר של חשיבות בעצם הגברא, והרי זה גורם לדין קדימה גם בשאר דברים.

והנה עיין ברמב"ם בפירוש המשניות שכתב שלענין כבוד בודאי המלך קודם, וצריכים לכבד את המלך מקודם לתלמיד חכם, וכן פסק בפרק ב' מהל' מלכים ה"ה שמלך אינו חייב לכבד תלמיד חכם יחידי כלל, ואע"פ שבצינעה, שלא בפני העם, יש מידת חסידות לכבודו עיי"ש, אבל מכל מקום מדינא אינו חייב לכבד אלא את הסנהדרין וחכמי ישראל, ורק בצינעה עיי"ש, וא"כ חזינן שחכם אינו עדיף ממלך לכל דבר, וא"כ שפיר י"ל שגם לענין השבת אבידה מלך קודם.

קסז) בענין הנ"ל.

והנה עיין ברמב"ם בפ"ג מהל' תלמוד תורה ה"א שכתב וז"ל, בג' כתרים נכתרו ישראל, כתר תורה וכתר כהונה וכתר

מלכות וכו' הא למדת שכתר תורה גדול משניהם, אמרו חכמים ממזר ת"ח קודם לכהן גדול עם הארץ שנאמר יקרה היא מפנינים וכו' עכ"ל. והנה מהמשך דבריו משמע דס"ל דהא דת"ח קודם לכהן גדול הרי זה משום שכתר תורה עדיף מכתר כהונה (וכן איתא להדיא במנורת המאור בנר ד' כלל א' חלק ב' פרק ג'), וזה גופא ידעינן מקרא דיקרה היא מפנינים. ברם עיי"ש בה"א דמשמע שעצם העובדא שכתר תורה עדיף מכתר כהונה ילפינן מקרא דבי שרים ישורו כמו שביארתי בספרי על אבות באות רי"ט (ועיי"ש בלחם משנה וכן בפרישה ביו"ד סי' רמ"ו סקל"ט). ברם י"ל שאכתי בעינן קרא דיקרה וגו' למימר שעדיפא היא אפילו מכתר כהונה גדולה. מיהו אכתי צ"ע, דאם נאמר שמה שממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ הרי זה משום שכתר תורה עדיף מכתר כהונה והענין של כתר תורה הרי הוא גורם דינים א"כ למה צריכים את הטעם של חכם שמת אין לנו כיוצא בו, תיפוק ל' משום שכתר תורה עדיף מכתר מלכות מקרא וכמו שהביא הרמב"ם שם עיי"ש.

ובספרי על אבות באות רי"ט ואות ר"כ דנתי בענין כתר תורה וסוגיא דידן, והנני מעתיק את דברים כאן:

רי"ט) ביומא דף ע"ב ע"ב אמרינן שמא תאמר פחות הוא, פי' שכתר תורה פחות הוא מהשנים האחרים, ת"ל בי מלכים ימלוכו. ולכאורה צ"ע אמאי הוי אמינא שפחות הוא. והי' אפשר לומר דהיינו משום הא גופא שהיא מונחת לכל, דהיינו חושבים שהרי זה משום שאינה חשובה כל כך עד שתנתן למיועד לכך. ברם רש"י על משנתינו

(באבות) כתב איפכא, והיינו דהא גופא שהיא מונחת לכל הרי זה דבר של חשיבות וז"ל, ולכתר תורה אפשר לו לכל מי שיעסוק בה וכו' ולכך גדול כתר של תורה משנים הללו עכ"ל. ברם אכתי י"ל שבלא קרא לא הוי ידעינן הך סברא אלא הוי אמינא איפכא, ואתי קרא וקמ"ל סברא, עיין כעין זה בתוס' בשבועות בסוף דף כ"ב שכתבו שיש תופעה של אתי קרא וקמ"ל סברא.

והנה מקרא דבי מלכים ימלוכו לא חזינן אלא שהוא גדול ממלכות אבל אכתי לא חזינן שגדול הוא מכהונה. ברם הרמב"ם בפירוש המשניות (באבות) וכן בספר היד בפ"ג מהל' תלמוד תורה ה"א כשהביא שכתר תורה הוא הכי גדול הוסיף קרא דבי שרים ישורו (וכן כתב רבינו בחיי באבות שם, אלא שהוסיף גם סיפא דקרא דכתיב ונדיבים כל שופטי ארץ), ואפשר שכוונתו בזה היא לכהונה, והיינו משום שכמו שחזינן ששרים נקראו כהנים וכדכתיב ובני דוד כהנים, כמו כן י"ל שכהנים נקראו שרים. אולם הלחם משנה שם כתב טעם אחר להא דכתר תורה גדול מכתר כהונה, והיינו דמכיון שהוא יותר גדול ממלכות הרי הוא גם יותר גדול מכהונה כי כתר מלכות עולה הוא על כהונה, דהא קיימא לן שמלך קודם הוא לכהן גדול (ברם יש לעיין דנהי שלענין הצלה מלך קודם לכהן גדול וכדאמרינן בהוריות דף י"ג ע"א אבל מכל מקום לענין שאר דברים לא ברור כל כך שמלך קודם, ועיין בזה לקמן בהוריות כאן באות קס"ט. [והפרישה ביו"ד סי' רמ"ו סקל"ט כתב משום שחזינן שמושה שהוא מלך נחשב יותר גדול מאהרן, ושכן חזינן

ממה שלמלכות יש שלשים מעלות ואילו לכהונה יש רק כ"ד]. עי"ל דידעינן לה מקרא דיקרה היא מפנינים, דדרשינן מיני' שממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ משום שהתורה יקרה היא מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים כמו שהביא הרמב"ם בה"ב שם, ומהמשך דבריו שם משמע שהטעם הוא משום שכתר תורה עדיף מכתר כהונה, וכן איתא במנורת המאור בנר ד' כלל א' חלק ב' פרק ג' (ולקמן נאריך בדברי הרמב"ם הנ"ל שכתב דמאי דדרשינן דיקרה היא מפנינים הרי זה שייך בהדי המדריגה של כתר תורה). וגם המהרש"א ביומא שם פ"י דהא דכתר תורה עדיף מכתר כהונה הרי זה משום דהכי ילפינן מקרא דיקרה היא מפנינים, וכן כתב המאירי כאן. מיהו מדברי הרמב"ם בה"א שם (ובפירוש המשניות באבות) נראה דסגי בבי מלכים ימלוכו ורוזנים יחוקקו צדק בי שרים ישורו כדי למימר כולי מילתא, דהיינו שכתר תורה עדיף משניהם, ולא בעינן שום פסוק אחר, וא"כ בעל כרחך צ"ל כמו הדרך הראשון שכתבנו בזה, אי נמי כדברי הלחם משנה. רכ) עיין ברמב"ם בפ"ג מהל' תלמוד תורה ה"ב שלאחר שהביא שכתר תורה גדול מכתר כהונה וכתר מלכות כתב וז"ל, אמרו חכמים ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ שנאמר יקרה היא מפנינים, מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים עכ"ל. ומקורו הוא מהוריות דף י"ג ע"א דאמרינן כן לענין הצלה. והנה מהמשך דברי הרמב"ם משמע דס"ל דהוי חד מילתא בהדי הא דכתר תורה גדול מכתרי כהונה ומלכות (עי' בזה בהאות

הקודמת). ולפי זה צ"ל שממזר תלמיד חכם קודם גם למלך עם הארץ, דהא כתר תורה גדול גם מכתר מלכות*, ובאמת כן איתא להדיא בהוריות שם, שחכם קודם למלך, ברם משמע שאינו משום שכתר תורה עדיף מכתר מלכות, דהא אילו כן הי' להם להביא קרא דבי מלכים ימלוכו דילפינן מיני שכתר תורה גדול מכתר מלכות, ואילו התם אמרו שהוא משום שחכם שמת אין לנו כיוצא בו אבל כל ישראל ראויים למלכות.

ועל כל פנים לפי הרמב"ם הא דבעינן קרא דיקרה היא וגו' להא דממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ, ולא אמרינן שהוא משום שכתרו גדול, י"ל דהיינו משום שאתי קרא למימר שגדול הוא אפילו מכהן גדול, אי נמי דמהכא גופא ילפינן שכתר תורה גדול מכתר כהונה (עיי' באריכות בהאות הקודמת), אבל על כל פנים במלך אכתי צ"ע כהנ"ל, דהיינו שאם הוא מטעם שכתרו גדול א"כ היתה הגמ' צריכה להביא קרא דבי מלכים ימלוכו.

ואלמלא דברי הרמב"ם הי' נראה לומר דהא דממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ לענין הצלה אין זה משום שכתרו גדול, אלא לעולם הא דכתרו גדול אינו אלא ענין של מדריגה לחוד אבל אין זה גורם שום דינים, והא דקודם הוא לענין הצלה הרי זה משום קרא דיקרה (ומשמע

שלענין הצלה איירי קרא דהיינו שיקרה היא ואסור לאבדו), ולפי זה שפיר בעינן לענין מלך טעמא דכל ישראל ראויים למלכות.

ועוד קשה על דברי הרמב"ם, דלפי דבריו שכתב שכתר תורה גורם דינים, א"כ למה מצינו בפ"ה מהל' כלי המקדש שחייבים לנהוג בכהן גדול מנהגים מסוימים של כבוד שלא מצינו בתלמיד חכם.

גם צ"ע, דהא אע"פ שכתר תורה גדול הוא מכתר מלכות, אבל מכל מקום יתכן שלענין כבוד, מלך עדיף (עיי' בזה בהוריות כאן באות קס"ו), ואילו לפי הרמב"ם שכתר תורה גורם דינים א"כ כתר תורה הי' צריך להיות עדיף גם לענין כבוד.

ועיי' עוד בש"ך ביו"ד סי' רמ"ו סקי"ג שהביא שבירושלמי סברו לומר שממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ לענין לפדותו להחיותו ולכסותו אבל לא לענין ישיבה (כלומר כבוד) ומסיק ר' אבון שגם לישיבה.

קסח) בענין הנ"ל.

עיי' בספר חסידים בסי' תרח"ץ שכתב וז"ל, שנים שיושבים ובקשו אויבים להרוג אחד מהם אם אחד ת"ח והשני הדיוט מצוה להדיוט לומר הרגוני ולא חבירי כר' ראובן בן איצטרבולי שבקש שיהרגוהו ולא לר"ע כי רבים היו צריכים לר"ע עכ"ל.

אף על פי שאינו מעכב אותו מלהיות יותר גדול מכהן גדול. ברם מכל מקום הא ודאי שתלמיד חכם שאינו ממזר הרי הוא עדיף ממלך מאחר שכתר תורה עדיף מכתר מלכות וכמו שכתבנו בפנים.

* אינו מוכח, דהא מלך קודם הוא לכהן גדול וכמו שהביא הלחם משנה בפ"ג מהל' תלמוד תורה שם אשר לפי זה אולי החסרון של ממזר מעכב הוא את התלמיד חכם מלהיות יותר גדול ממלך,

קסט) מלך קודם לכהן גדול.

הכוונה היא לענין הצלה. ומהפסוק שהביאו שכתוב "עבדי אדוניכם" משמע דאיירי גם לענין כבוד. ובכמדבר רבה פר' ו' אות א' איתא מלך קודם לכ"ג וכ"ג קודם לנביא, והנביא כופף רגליו ויושב לפני כ"ג, ומ"כופף רגליו ויושב לפני כ"ג" מבואר דאיירי גם לענין כבוד ולא רק לענין הצלה. ועיין ברמב"ם בפ"ב מהל' מלכים ה"ה שכתב שבצינעה חייב המלך לעמוד בפני כהן גדול מקרא דלפני אלעזר הכהן יעמוד (יהושע).

ברם הרד"ק בשמואל א' ב' ל"ה חולק עליו שהרי כתב שרק בשאילת אורים ותומים ה' המלך בא לפני הכהן גדול וכמו שמדובר בתוך הפסוק שם, אבל לשאר דברים אם רצה המלך לדבר עם הכהן גדול, ה' הכהן גדול בא לפני המלך. מיהו אולי כוונתו היא רק לפרהסיא.

ובמגן אבות להתשב"ץ בפ"ד מאבות על מתניתין דג' כתרים הביא את מה שאח"מלך כהן גדול אמר לשאול הנני אדוני, וכן צדוק כהן גדול קרא לדוד אדוני והשתחוה לו. מיהו באמת גם הרמב"ם בתוך דבריו בהל' מלכים שם כתב שיש מצוה על הכהן גדול לכבד את המלך, וא"כ אולי עשו כן למצוה. ועוד י"ל שהי' בפרהסיא. א"נ משום שהיו חכמים מופלגים וגדולי הדור ולחכם מופלג יש דין של רבו מובהק כמו שנפסק ביו"ד סי' רמ"ד סעיף י' (מיהו המגן אבות עצמו נקט שם שהי' משום מלך).

ועי' גם בתרגום שני על מגילת אסתר בפסוק א' שהכהן גדול ה' בא לפני שלמה לשאול בשלוממו. מיהו גם בזה י"ל שעשה כן למצוה, א"נ בפרהסיא, א"נ משום

מדריגת שלמה בתורה שהי' חכם מכל אדם וגדול הדור.

קע) כ"ג קודם לנביא.

הנה הגמ' כאן איירי לענין הצלה אבל מהפסוק שהביאו שהזכיר את הכהן גדול לפני הנביא מבואר שה"ה לענין כבוד.

ובכמדבר רבה פר' ו' אות א' איתא מלך קודם לכ"ג וכ"ג קודם לנביא, והנביא כופף רגליו ויושב לפני כ"ג, ומ"כופף רגליו ויושב לפני כ"ג" מבואר דאיירי גם לענין כבוד ולא רק לענין הצלה.

ולכאורה נראה שגם מלך קודם לנביא מק"ו, דהא קודם הוא אפילו לכהן גדול. מיהו מדברי הירושלמי בפירוקין נראה דלא שייך למידרש ק"ו בדברים אלו וכמו שהבאנו לעיל באות קנ"ה, ועוד דמשמע שנביא אינו כופף רגליו ויושב לפני המלך, וצ"ע.

ועיין בפ"ב מהל' מלכים ה"ה שפסק הרמב"ם שנביא חייב לעמוד לפני מלך. וכן בזבחים דף ק"ב ע"א ילפינן אימת מלכות מזה שרץ אליהו לפני אחאב. מיהו מהתם אין ראי' לצינעה. גם י"ל שעשה כן רק למצוה דוגמת דברי הרמב"ם שם בכהן גדול. והמגן אבות בפ"ד מאבות על המשנה של ג' כתרים הביא שירמיהו אמר לצדקיהו אדוני המלך, וכן נתן אמר לדוד אדוני וגם השתחוה לו.

ודע שראיית הרמב"ם מנתן כלפי דוד צ"ע, שהרי גם דוד ה' נביא כמו שמבואר במגילה דף י"ד עיי"ש וברש"י וא"כ אכתי מי יימר שמלך לחודי' עדיף מנביא.

ועיין עוד בתנחומא בפרשת פנחס באות ג' דאיתא בזה"ל, להודיעך ענותנותו של

אותו צדיק (יהושפט מלך יהודה) שלא רצה לירד לפני הנביא (אלישע) בבגדי מלכות אלא כחבר הדיוט, ומזה הי' נראה שהמלך צריך לכבד את הנביא. מיהו יש לדחות שעשה כן רק ממדת חסידות דוגמת מה שהביא הרמב"ם שם שיהושפט הי' נוהג מנהג חסידות וכיבד גם תלמידי חכמים יחידים. מיהו עיי"ש שסיים הרמב"ם שבפרהסיא אסור, ולכאורה צ"ע דהא דהיא עובדא בהתנחומא הי' בפרהסיא, ויש ליישב.

וע"ע בברכות דף י" ע"א דאמרינן שישע"י וחזקיהו לא רצו לבוא אחד לפני השני כי כל אחד חשב שכבודו עדיף. ולכאורה זהו דלא כדברי הרמב"ם הנ"ל שהנביא חייב לכבד ולעמוד לפני המלך. מיהו באמת הרמב"ם כתב שם שבאים לפני המלך "בעת שירצה (המלך)", וא"כ י"ל שיש חיוב על הנביא לבוא רק כשהמלך דורש כן, אבל בלי ציווי אין חיוב על הנביא, וא"כ י"ל שהתם חזקיהו לא דרש כן ומש"ה לא הי' על ישע"י חיוב לבוא משום כבוד המלך, וכן ליכא על המלך חיוב של כבוד נביא.

ובספרי על חומש בפרשת וזאת הברכה על הפסוק ויאמר ה' אליו זאת הארץ וגו', הקשיתי למה הוצרך הרמב"ם לומר בכלל שנביא חייב בכבוד המלך הלא לא מצינו בתורה שיש חיוב לכבד נביא (עי' בזה בעיון יעקב על מגילה דף י"ד ע"ב) וא"כ מהיכא תיתי שאין הנביא חייב לכבד את המלך, ועוד למה לא כתב הרמב"ם מה דינו של נביא לענין כבוד כ"ג ואביו ורבו וזקן. וכתבתי לתרץ דהא ודאי שנביא חייב בכל חיובי כבוד כי ליכא דין לכבד נביא,

רק שהו"א ששאני כבוד המלך כי רק מי שתחת מלכותו של המלך חייב בכבודו וכדכתיב "עליך", והו"א שמכיון שהנביאים נקראים מלאכים (עיי"ש הביאור בזה) אין הנביא נקרא תחת מלכותו של המלך, וקמ"ל הרמב"ם שבכל זאת הרי הוא שפיר נקרא תחת מלכותו, א"נ שגם מי שאינו תחת מלכותו חייב בכבוד מי שיש לו דין מלך וכגון בן שבטי ישראל למלך יהודה.

קעא) כ"ג קודם לנביא.

בירו' איתא שנביא קודם למשוח מלחמה.

קעב) סגן.

עיין ברמב"ם בפ"ד מהל' כלי המקדש הט"ז שכתב שהסגן הוא כמו משנה להכהן גדול, ובסוגיין מבואר שהוא ממונה לעבוד עבודה במקום הכהן גדול אם אירע בו פסול. ועיין עוד בפ"ה שם ה"ד וה"ה, ובהי"א שם ובמל"מ, וכן בהי"ג שם, וכן בפ"ג מהל' עבודת יוה"כ ה"י, וכן בפ"ו מתמידין ומוספין ה"ו וה"ז, ובתוס' ביומא דף ט"ו ע"ב בד"ה אמר, ובסוטה דף מ"ב ע"א בד"ה סגן.

קעג) אמרכל וגזבר.

עיין בתוספתא בפ"ב דשקלים ברייתא ט"ו דתניא ששניהם יכולים להיות גם ישראלים, ויש לתמוה על הרמב"ם שלא הזכיר דבר זה בפ"ד מהל' כלי המקדש הי"ט דמבואר בדבריו שהיו כהנים.

קעד) אמרכל.

פירש"י וז"ל, שממונה על כולם ואין

משיבין על דבריו עכ"ל. ועיין עוד ברמב"ם בפ"ד מהל' כלי המקדש הי"ז.

קעה) גזברים.

עיין ברמב"ם שכתב שאין פוחתים משלשה והכי תנן בפרק ה' דשקלים משנה ב' עיי"ש. ברם בתמיד דף כ"ז ע"א תניא שהיו י"ג, ועיי"ש בראב"ד שהאריך בזה (דבריו על ההיא ברייתא נמצאים להלן שם על דף ל"א ע"א).

קעו) משוח מלחמה קודם לסגן.

עיין בסוגיין דאמרינן והא תניא משוח מלחמה קודם לסגן, אמר רבינא כי תניא ההיא להחיותו, ופירש"י וז"ל, הוא קודם לסגן משום דציבור צריכים לו למשוח מלחמה לצורך מלחמה טפי מסגן עכ"ל. ועיין עוד ברא"ש שכתב וז"ל, ופשיטא לענין להחיותו משיח קודם לפי שהוא ראש עורכי מלחמה וחי ישראל תלויים בו עכ"ל, ולכאורה דבריו צריכים ביאור, דהיכן מצינו שהוא ראש עורכי המלחמה, דלא מצינו אלא שהוא מדבר אל העם.

קעז) ישראל לממזר.

עיין בפירוש המשניות שכתב הרמב"ם שישראל קודם לחלל, וחלל לשתוקי, ושתוקי לאסופי, ואסופי לממזר, וממזר לנתין עיי"ש.

ועיין עוד שם שכתב שסתם גר, שמותר לבוא בקהל לאלתר, קודם לגר מצרי ואדומי, וגר מצרי ואדומי קודמים לעמוני ומואבי. ברם ביד החזקה בהלכות מתנות

עניים לא הביא הרמב"ם את החילוקים האלו בהדי שאר הקדימות, וכתב הקרן אורה דהיינו משום שכבר נתבלבלו אומות אלו בין שאר אומות העולם על ידי סנחריב.

והנה יש לעיין לפי דברי הרמב"ם הנ"ל אם סתם גר שוה למצרי שלישי שמותר לבוא בקהל, או האם מ"מ שם מצרי גרע.

קעה) ונתין לגר.

עיין בתוס' בכתובות דף כ"ט ע"א בד"ה אלו.

קעט) בענין גר קודם לעבד משוחרר זה הי' בכלל ארור וזה לא הי' בכלל ארור.

לכאורה כוונת רשב"י בזה היא שבידוע שכל עבד בא מכנען שנתקלל בארור, דאם לא כן הוה ל' לחלק בין העבדים. ודוחק לומר שכוונת רשב"י היא שגר בודאי לא הי' בכלל ארור אבל בעבד יש סיבה לחשוש שמא הוא מאלה שהיו בכלל ארור.

ועיין גם ברמב"ם בפ"י מהל' מתנות עניים הי"ז שכתב וז"ל, צו חכמים שיהיו בני ביתו של אדם עניים ויתומים במקום העבדים, מוטב לו להשתמש באלו ויהנו בני אברהם יצחק ויעקב מנכסיו, ולא יהנו בהם זרע חם, שכל המרבה עבדים בכל יום ויום מוסיף חטא ועון בעולם וכו' עכ"ל, וגם מדבריו משמע שכל עבדים הם מכנען, ומשום הכי כתב בפשיטות שנמצא שהוא מהנה לזרע חם (דגם בדבריו דוחק לומר דס"ל שלעולם רק מקצת עבדים הם מחם,

למה לא פי' כפשוטו שכל עבדים היו בכלל קללת כנען.

וגם מדבריו בקידושין מבואר דלא כהרמב"ם דהא אם ס"ל כהרמב"ם א"כ למה לא פי' שנקראו כולם כנענים משום שמעורב בהם מזרע כנען.

וע"ע בגיטין דף ל"ח ע"ב דמבואר שמותר לשחרר עבד כנעני ולעבור על העשה של לעולם בהם תעבודו בשביל לאפשר תפילה בציבור, והקשה בחי' הרמב"ן בההשמטות שם איך תפילה בציבור יכולה לדחות עשה דאורייתא, ותי' הרמב"ן שיסוד העשה הוא כעין הלאו של לא תחנם שנאמר בגוים שלא ליתן להם מתנת חנם, וכאן בתפילה בציבור הרי אין זה בחנם אלא לצורך. והקשה הרשב"א דאיך אפשר לומר שזהו יסוד העשה של לעולם בהם תעבודו, הלא מותר לתת מתנת חנם אפילו לגר תושב וא"כ כל שכן לעבד כנעני שחייב במצות כאשה. מיהו י"ל שהרמב"ן לא נתכוין לומר שאסור לתת להם כל מתנת חנם, אלא כוונתו היא רק לחירות, והיינו שהאיסור הזה לתת להם חירותם הרי זה רק כשהוא נותן לו בחנם כמו הלאו של לא תחנם כלפי גוים, והטעם לומר כן הוא כי מסתבר שיסוד האיסור אינו המעשה מצד עצמו, אלא יסוד האיסור הוא שלא לבטל קללת עבד עבדים יהי' לאחיו, ובזה נקטינן מצד הסברא שהקללה לא נאמרה בציור שיש איזה צורך לאחיו לשחררו דהיינו היכא שהוא טוב לאחיו אם לא יהי' עבד. ועכ"פ בביאור זה נקטנו כהנ"ל שכל עבדים הם מזרע חם שהרי כתבנו שהעשה של לעולם בהם תעבודו

רק שיש לו לחוש שמא זהו אחד מהם).

ברם עי' ברש"י בקידושין דף כ"ב ע"ב בד"ה שדה נקנית שכתב וז"ל, וכל עובדי כוכבים ככנענים משנמכר לעבד, אלא שכל עבדים נקראין על שם כנען משום דכתיב בי' עבד עבדים עכ"ל, הרי להדיא שיתכן גם עבדים משאר אומות, ולפי זה צ"ע, דהא נמצא שאין כל העבדים בכלל הארור.

ולפי רש"י בקידושין צ"ל שאין הכוונה במה שאמר רשב"י שכל עבדים היו בכלל ארור לומר שכולם היו בכלל קללת כנען, דלפי זה בודאי הי' מוכח דליכא עבדים מאומות אחרות, אלא כוונתו היא שכל העבדים הם בכלל עבדות שנקראת דבר ארור כדחזינן במעשה כנען שעבדות נקראת דבר ארור, וכן נראית כוונת רש"י כאן בד"ה בכלל ארור שכתב וז"ל, לא מצא נח קללה לכנען גדולה מזו שיהא עבד לאחיו, מכאן שכל עבד הוא בכלל ארור עכ"ל.

ברם באמת נראה דלא פליג הרמב"ם על דברי רש"י בקידושין ששייך עבדים מאומות אחרות, דהנה באמת מהפסוקים בפרשת בהר, בויקרא כ"ה, מ"ד ומ"ה, מבואר שיש מציאות של עבד כנעני שנמנה על אומות אחרות, וכדברי רש"י בקידושין, רק שי"ל שכוונת הרמב"ם היא שאפילו אם על פי דין הרי הוא מאומה אחרת אבל בודאי מעורב בו מזרע חם דהיינו שהיתה לו בדורותיו תערובת של זרע חם.

ברם העירוני שמרש"י כאן בודאי מבואר דלא כהרמב"ם שבודאי מעורב בו זרע חם, אלא ס"ל ששייך עבדים שאין להם שום קשר כלל עם כנען, דהא אילו ס"ל כהרמב"ם שבודאי מעורב בו מזרע חם א"כ

(שאמור בכל העבדים) הוא כדי שתתקיים בו קללת כנען.

קפ) אימתי בזמן שכולם שוים אבל ממזר ת"ח וכ"ג ע"ה ממזר ת"ח קודם לכ"ג ע"ה.

א. הנה מהרישא של המימרא משמע שאפילו אם אין הכהן גדול בגדר עם הארץ, רק שהוא פחות מהתלמיד חכם, ואינם שוים, הרי התלמיד חכם קודם, ואילו מהסיפא משמע שרק אם הכהן הוא עם הארץ, יש דין קדימה להתלמיד חכם, וצ"ע לדינא. ומלשון הרמב"ם בפירושו המשניות משמע כמו הצד הראשון, ועי' בש"ך בסי' רמ"ו סקי"ד.

ב. עיין בתפארת ישראל כאן שכתב משמע שדוקא תלמיד חכם שהוא ממזר הרי הוא קודם לכהן גדול עם הארץ, אבל תלמיד חכם שהוא נתין או עבד, שהם למטה ממדרגת ממזר (בהמשנה כאן) אינו יותר גדול מכהן גדול עם הארץ, והיינו משום שאע"פ שכתר תורה עדיף מכהונה גדולה אבל מכל מקום הגרעון של נתין או עבד הרי הוא יותר חזק מעדיפות זו.

ובאמת גם לפי מה שכתב התפארת ישראל שנתין תלמיד חכם אינו קודם לכהן גדול עם הארץ אבל מכל מקום לכאורה צ"ל שגם אינו למטה ממנו אלא הרי הוא שוה לו, דהא אפילו גוי שיושב ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול כדאמר רבי מאיר בב"ק דף ל"ח ע"א ובע"ז דף ג' ע"א. ברם יש לדחות דהתם לאו לענין קדימה איירי, ועוד דבשיטה מקובצת בב"ק שם

איתא בשם הרא"ה שרבי מאיר גוזמא נקט ולא דוקא אמר שהוא ככהן גדול, והר"ח בעבודה זרה דף ג' ע"א, והתוס' רי"ד שם במהדורא קמא, גורסים שהוא כישראל. ובאמת התפארת ישראל כתב להדיא שבתלמיד חכם נתין כנגד כהן גדול עם הארץ הרי הכהן גדול קודם.

וכדברי התפא"י כתב גם הרש"ש כאן וז"ל, נראה דדוקא נקטי' (לממזר) משום דגם הוא מטפה כשרה אבל נתין ואינך לא עכ"ל.

ועי' גם בחק נתן שכתב וז"ל, ואי לא מסתפינא אמינא דוקא ממזר ת"ח קודם לכ"ג ע"ה מפני שהוא ישראל שבא מטיפה כשרה אבל שאר שאינם מבני ישראל אף אם הם ת"ח אינם קודמין לכ"ג ע"ה ודו"ק וצריך חיפוש עכ"ל.

מיהו עי' במאירי כאן שכתב וז"ל, ולא אמרה בנתין וגר ומשחרר שאין חכמה מצויה בהם עכ"ל, הרי שהוא סובר שה"ה לאינך ודלא כהתפא"י וסייעתו.

וכן מבואר בפרישה ביו"ד סי' רמ"ו סק"מ שכתב וז"ל, ומשמע לי מדסתם ואמר יקרה, אפילו הוא ממזר עכ"ל, דלפ"ז ה"ה שהסתמיות כוללת גם אותם שהם פחותים מממזר.

וראיתי בפירוש תועפות ראם על ספר יראים בסי' ל' שבספר יראים באות י' של התועפות ראם שכתב וז"ל, ונראה לי שמש"ה נקטו במשנה שם ממזר ת"ח ולא אלו השנויין אחריו במשנה שם, דכוונת משנתינו הוא לאשמעינן דמאי דכתיב לא יבא ממזר בקהל ה' אין הפי' שלא יתערב עמהם בכל דבר שבקדושה, אלא הפי' הוא שלא ישא מבנות קהל ה' ותו לא מידי.

ומה שאמרו בגמ' שם י"ג א' מה"מ כו' דא"ק יקרה היא מפנינים כו', פי' מה"מ דהוא קודם, על זה אמרו דא"ק כו' מפנינים מכ"ג שנכנס לפני ולפנים, ופי' הרי"ף בע"י (בעין יעקב) דהוא שייך לממזר דכתיב בי' לא יבא כו' והכה"ג הוא בהפכו שנכנס לפני ולפנים, מ"מ ממזר קודם. והגאון רש"ש והתפא"י בפי' למשנה שם כתבו דדוקא נקטו ממזר משום דגם הוא מטפה כשרה, אבל נתין ואינך לא, ודבריהם צריכים חיזוק דאדרבה עיין בב"ק ל"ח א' תוד"ה הרי שנראה מדברי התוס' דאף לענין זרע אחר שייך יקרה היא מפנינים, ועי' הון עשיר ודו"ק עכ"ל.

קפא) ממזר ת"ח קודם לכ"ג ע"ה.

עיין בלשון הרמב"ם בפ"ג מהל' תלמוד תורה ה"א וה"ב דמשמע מהמשך דבריו שם שהטעם של הקדימה הרי הוא משום שכתר תורה עדיף מכתר כהונה, עי' בזה לעיל באות קס"ז בסוף הדברים שהבאתי מאבות אות קי"ט.

והנה מדבריו שם בה"א שכתב שבג' כתרים נכתרו ישראל, וכן מלשונו בפירוש המשניות על פ"ד דאבות משנה י"ב שכתב אלו השלש מעלות טובות (הג' כתרים) ניתנו לאומה זו, מוכח דס"ל שכתר תורה שייך רק בישראל, אבל לא שייך שנכרי יזכה להמדריגה של כתר תורה, וכן מצאתי בכמדבר רבה פר' י"ד אות כ"ב דאיתא שם

"ג' כתרים שנתן הקב"ה לישראל". ואע"פ שכתב הרמב"ם בסוף הל' שמיטה ויובל שכל איש ואיש מכל באי עולם שפורש מהבלי עולם הזה ועוסק בדיעת הבורא הרי הוא נתקדש להיות קודש קדשים, צ"ל שאין זו המדריגה של כתר תורה אלא מדריגה אחרת*).

ולפי זה ניחא הא דאמר רבי מאיר בב"ק דף ל"ח ע"א שאפילו גוי שעוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול, ולא אמר שהוא יותר גדול מכהן גדול כמו תלמיד חכם ישראל דאמרינן שהוא קודם לכהן גדול, ולא עוד אלא דעיין בשט"מ שם שהביא מהרא"ה שרבי מאיר גוזמא נקט משום שבאמת אינו כמו כהן גדול, והר"ח בע"ז דף ג' ע"א והתוס' רי"ד שם במהדורא קמא גורסים הרי הוא כישראל (ואולי י"ל שכוונת הרמב"ם במש"כ שנתקדש להיות קודש קדשים הרי היא באמת לדברי רבי מאיר בב"ק שם שאמר שהוא ככהן גדול דהא בדברי הימים א' כ"ג כתיב ויבדל אהרן להקדישו קודש קדשים. מיהו בגיטין דף נ"ט ובסוגיין כאן משמע שהכוונה בהפסוק הנ"ל בדברי הימים היא לכל הכהנים ולא רק למדריגת כהן גדול דהא יליף מיני' שכהן קודם ללוי).

ברם עיין ברבינו יונה באבות שם שכתב שכתר תורה שייך בכל "באי עולם", ומשמע שכוונתו היא לכלול גם גוי. ולפי זה צ"ל שהטעם למה גוי שעוסק בתורה הרי הוא רק ככהן גדול ולא יותר גדול

* רק שישראל נכתרו בכל הג' כתרים, אבל לעולם י"ל ששפיר שייך בגוי לכל הפחות כתר תורה.

* ודע שאת הראי' מלשון הרמב"ם ביד החזקה הי' אפשר לדחות בדוחק ולפרש שכוונתו היא

דף י"ג ע"ב

קפב) חמשה דברים משכחים את הלימוד.

יש לעיין אם עוברים בזה על הלאו של השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח וגו', דהא גם בזה הרי הוא משכחם מלבו, עיין באבות פרק ג' משנה ח', וכן במנחות דף צ"ט ע"ב, או האם הוא עובר רק כשהוא משכחם על ידי שאינו חוזר משום שבזה הרי הוא משכחם בידים אבל אינו עובר ע"י הדברים שמוזכרים כאן שהם דרכים סגוליים ומן השמים משכחים אותו, ונהי שהוא גרם אבל מכיון שמעורב בזה גם כח אחר הרי זה יותר קל, וצ"ע. ואולי באמת אינם סגוליים אלא טבעיים וממילא הרי זה הוא עצמו שמשכח.

שו"ר בספר חסידים בסי' תתר"ח דאיתא בזה"ל, אחד שאל מחכם, אמר, עכברים אכלו מלחמי, אם אוכל לאכול מן הלחם, אמר ולמה לא תאכל, א"ל פן אשכח תלמודי ואני נזהר מלאכול מכל מה שמשכח התלמוד, ועתה אני רעב, א"ל החכם אינך חייב עד שישב ויסירם מלבו ואני רואה שאינך עוסק בתורה ואתה פנוי, והיית יכול לעסוק, וכל היום אתה בטל מדברי תורה, והולך אתה עם עמי הארץ לשמוע דברים בטלים, מוטב הי' לך שלא היית נזהר מדברים המשכחים כדי שהיית שוכח דברים בטלים שאתה עוסק בהם עכ"ל. ומבואר שבכה"ג אין זה נקרא שהוא משכחם מלבו בידים ושממילא אינו עובר על הלאו.

שו"ר מובא שהבספר משנת חכמים בח"ג סי' ס"ב ובספר יביע אומר בח"ב סי'

מכהן גדול הרי זה משום שהכהן גדול אינו עם הארץ (עי' באות ק"פ). גם י"ל שהחסרון של גוי מעכבתו מלהיות נחשב יותר גדול מכהן גדול כי החסרון של גוי הרי הוא יותר גדול מהחסרון של ממזר (וזהו כעין דברי התפארת ישראל שהבאנו בהאות הקודמת). וכדרך זה משמע מתוס' בב"ק וגם בע"ז שם שהביאו על דברי רבי מאיר את הפסוק של יקרה היא מפנינים וביארו שמכיון שהוא גוי הרי הוא רק ככהן גדול ולא יותר גדול מכהן גדול.

גם י"ל שרבינו יונה סובר שהתם אע"פ שהגוי יושב ועוסק בתורה אבל מכל מקום י"ל דאיירי שאינו בגדר תלמיד חכם שהרי בסנהדרין דף נ"ט ע"א אמרינן שמותר לו ללמוד רק מצות דידי, ולכן אע"פ שיש לו מדריגת כתר תורה על ידי שהוא אדוק בלימוד תורה וכמו שביארתי בספרי על אבות באות רי"ח שזהו הקובע של מדריגת כתר תורה, אבל מכל מקום החסרון של גוי מבטלת מה שכתר תורה עדיף מכתר כהונה, וגם בממזר שאינו ת"ח יהי' כן אפילו אם יש לו כתר תורה, אבל אם הי' שייך גוי שהוא בגדר תלמיד חכם אז הי' שפיר עולה על הכהן גדול אע"פ שהוא גוי.

גם י"ל דס"ל לרבינו יונה דהא דממזר תלמיד חכם הוא גדול מכהן גדול עם הארץ אין זה משום שכתר תורה עדיף מכתר כהונה אשר נוכל להקשות שגם בנכרי נאמר כן מאחר שגם הוא יכול לזכות לכתר תורה, אלא הרי זה ענין נפרד (ודלא כמשמעות לשון הרמב"ם) ואינו משום שיש לו מדריגת כתר תורה, ועיין בזה לעיל באות קס"ז.

ח' הכריעו על פי דברי הספר חסידים הנ"ל שאין עוברים על הלאו, אבל שבקונטרס התעוררות תשובה מהגה"ק רבי שמעון סופר מערלוי כתב ששפיר עוברים.

והנה יש לעיין למה התיר לו הספר חסידים לאכול הלא אע"פ שאין זה בכלל הלאו אבל סוף סוף לאו שפיר עביד אם הוא עושה דבר שמשכח תלמודו. מיהו נראה שכוונתו לומר דאי משום שאתה משכחה בידים אין זה נקרא שאתה משכחה בידים וכהנ"ל, וגם הקפידא הנ"ל שהזכרנו לא שייך כיון שגם בלא"ה אתה הולך לשכחה בידים ע"י עיסוק בדברים בטלים, וע"י האכילה תרויח שתשכח דברים בטלים, אבל אילו הי' נחשב שמשכחו בידים לא הי' מועיל מה שבלא"ה עומד הוא לעשות כן.

מיהו יש להעיר, דמשמע מדברי הספר חסידים שהאוכל ממה שעכבר אוכל משכח גם דברים אחרים ולא רק דברי תורה ולכן אמר לו שמוטב שיאכל כדי שישכח את הדברים בטלים, ואילו בגמ' כאן איתא רק שמשכח תלמודו.

קפג) כשנשיא נכנס וכו'.

בקידושין דף ל"ג ע"ב נאמרו שיעורים אחרים, וכתב שם הרא"ש שהתם איירי ברשות הרבים והכא בבית המדרש.

קפד) אב ב"ד.

עיין ברמב"ם בפ"א מהל' סנהדרין ה"ג בענין מה הוא אב ב"ד.

קפה) בענין כבוד נשיא.

עיין במחבר ביו"ד סי' רמ"ד שהביא

להלכה דיני כבוד נשיא. ונראה דהיינו משום דס"ל כשיטת הרמב"ם בפ"ד מהל' סנהדרין הי"א שאפשר לחדש את הסמיכה בזמן הזה (ואע"פ שהרמב"ם סיים שהדבר צריך הכרע אבל כידוע הר"י בירב חידש את הסמיכה על פי דברי הרמב"ם הנ"ל, והסמיך את המחבר, והמחבר הסמיך את האלשיך, והאלשיך הסמיך את רבי חיים ויטל), ועיי"ש ברמב"ם שכתב שלאחר שיש ע"א סמוכים הרי הם עצמם יכולים להעשות סנהדרין, ונראה פשוט שהרי הם ממנים את הגדול שבהם להיות נשיא עליהם וכמו שכתב הרמב"ם בפ"א שם ה"ג שהגדול שבסנהדרין מתמנה לנשיא, וא"כ מכיון שיתכן נשיא גם בזמן הזה, שפיר הביא המחבר להלכה את הדין של נשיא (והך נשיא שפסק המחבר שם שכבודו מחול וכן שאין יושבין עד שישב במקומו, הרי הוא הנשיא של הסנהדרין ולא נשיא שבט וכמו שמוכח בקידושין דף ל"ג וכמו שנבאר בתחילת האות הבאה, וכן מוכח מדף ל"ב ע"ב עיי"ש).

אמנם הא ליתא, דהא לפי זה הי' לו להביא גם את כל הדינים של קנסות כיון שאפשר לדונם בזמן הזה על ידי חידוש הסמיכה.

קפו) בענין כבוד נשיא.

עיין בקידושין דף ל"ג ע"ב דאמרינן חכם עובר עומד מלפניו ד' אמות וכיון שעבר ד' אמות יושב וכו', נשיא עובר עומד מלפניו מלא עיניו ואינו יושב עד שישב במקומו שנאמר והביטו אחרי משה עד בואו האהלה, ופירש"י וז"ל, ומשה נשיא הי' עכ"ל. ולכאורה נראה פשוט שהך נשיא

המוזכר כאן הרי הוא הנשיא של הסנהדרין ולא נשיא שבט, דהא מייתנין ראי' ממשה, ומשה לא ה' נשיא של שבט אלא נשיא הסנהדרין וכדתנן בריש סנהדרין שמושה על גביהן.

ולפי זה יש לחקור אם הך כבוד יתירה שנוהגים בנשיא הרי הוא ביסודו דין כבוד התורה, ואע"פ שבדאי בעינן להך חיוב כבוד שיהי' גם הנשיא של הסנהדרין ולא סגי בזה לחוד שהוא הגדול שבכולם בתורה (עי' ברמב"ם בפ"א מהל' סנהדרין ה"ג שממנים לנשיא את הגדול בתורה שבכולם), אבל מכל מקום עצם החיוב של כבוד הרי הוא ביסודו דין כבוד התורה, או האם הגורם של הך כבוד מיוחד שנוהגים בנשיא אינו תורתו אלא השררה של נשיא, רק שאין ממנים לנשיא אלא את הגדול בתורה שבכולם.

והנה בכמה דוכתי אמרינן שאפילו למאן דאמר שנשיא שמחל על כבודו כבודו מחול אבל מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ומלשון זה משמע שיש גם מ"ד שסובר שנשיא אינו יכול למחול על כבודו, וכן ס"ד להגמרא בקידושין דף ל"ב ע"ב שסובר רב אשי, וכן סובר רבי אליעזר הגדול שם, ומעתה אם נאמר שאין כבודו מחול א"כ מוכח לכאורה שאינו ביסודו דין כבוד התורה, דהא אילו ה' ביסודו דין של כבוד התורה אמאי אין הנשיא יכול למחול מטעם שתורתו דילי' היא וכמו שאמרינן

בקידושין דף ל"ב שרב שמחל על כבודו כבודו מחול מהאי טעמא (מיהו עי' בדברי הגרי"ז שהבאנו באות קנ"ג) (והרי גם הך נשיא של הסוגיא של מחילה הרי הוא הנשיא של הסנהדרין ולא נשיא שבט וכמו שמוכח בקידושין שם), וא"כ בע"כ צ"ל שהטעם של הך מ"ד הוא משום דס"ל שהגורם של הכבוד הרי הוא השררה שלו ולא שייך לומר ששררתו דילי' היא, ומשום הכי ס"ל שאינו יכול למחול, והרי הוא כמו מלך שאינו יכול למחול אע"פ שאין פסוק מיותר לומר כן וכמו שכתבו תוס' בסנהדרין דף י"ט ע"א שאין כבודו מחול משום הא לחוד שמצות המקום כך היא עיי"ש, וכבר ביארנו באות קנ"ג דהיינו משום שהדין כבוד הרי הוא דין כבוד לשררתו, א"נ דין מצוה כלפי שמיא, א"נ דין כבוד הציבור עיי"ש, ומשום הכי לא דמי לאב שיכול למחול על כבודו אע"פ שהיא מצות המקום, והיינו משום שבאב הרי זה חיוב כבוד להגברא, ומש"ה הרי הוא חיוב שפיר יכול למחול [ברם לדעת רש"י בכתובות דף י"ז ע"א דס"ל שבעינן קרא מיוחד למימר שמלך אינו יכול למחול על כבודו, אבל בלא הפסוק היינו אומרים שכבודו שפיר מחול א"כ אכתי צ"ע מה היא הסברא לומר בנשיא שאין כבודו מחול]*).

ברם לפי מאי דקי"ל שנשיא שמחל על כבודו כבודו מחול אכתי יש לחקור כהנ"ל, דהיינו האם כבוד נשיא הרי הוא ביסודו

(* מיהו אולי י"ל שלעולם הכבוד יתירה שנוהגים בנשיא הרי הוא ביסודו דין כבוד התורה, והא דאינו יכול למחול על כבודו אע"פ שרב שמחל על כבודו כבודו מחול הרי זה משום דשאני נשיא שהוא

עמוד התורה של כל הדור וממילא אין תורתו נחשבת הדבר פרטי שלו אלא של כל הציבור כולו ולכן לא אמרינן שתורתו דילי' היא ומשום הכי אין כבודו מחול.

דין כבוד התורה, והא דיכול למחול הרי זה משום שתורתו דילי' היא, או האם הוי ביסודו דין כבוד נשיא, והא דיכול למחול הרי זה משום שזה דומה לכיבוד אב שיכול האב למחול על כבודו, ואין זה דומה למלך שאינו יכול למחול על כבודו, והיינו משום שלא הוי כבוד נשיא ביסודו דין כבוד לשררתו או להציבור או דין מצוה כלפי שמיא, אלא הרי זה דין כבוד להגברא משום היותו נשיא, ומשום הכי הרי הוא יכול למחול כמו שאב יכול למחול. ויש לפלפל בזה בסוגיא דקידושין שם, ולא באתי כאן אלא לעורר.

(והנה בדברי לעיל נקטתי שאם במלך הרי זה דין כבוד להגברא א"כ מסתברא שהוא הדין נמי בנשיא, ומשום הכי נשארתי קשה על רש"י, אבל מכל מקום עכשיו נקטתי שאכתי יתכן שבמלך הרי זה דין כבוד לשררתו אפילו מצד הסברא לחוד, ואילו בנשיא הרי זה דין כבוד להגברא, והבן.)

ואולי יצויר נפ"מ במה שחקרנו בנוגע לכבוד נשיא לענין הדין של ריש גלותא, דאם נאמר שהך כבוד יתירא שנוהגין בנשיא הרי הוא ביסודו דין כבוד התורה, א"כ לא שייך לומר כן אלא בנשיא לחוד שהוא הגדול שבכולם בחכמה וכמו שכתב הרמב"ם בפ"א מהל' סנהדרין ה"ג, אבל לא בריש גלותא שאינו מוכרח להיות תלמיד חכם, אבל אם נאמר שהכבוד הוא משום השררה של נשיא, א"כ כל שכן שחייבים לעשות כן גם לריש גלותא אפילו אם הוא עם הארץ, דהא לענין הדין שררה שלו חזינן שהוא עדיף מנשיא, דאילו הכא שבט והכא מחוקק וכדאמרינן לעיל

ובסנהדרין דף ה' ע"א, ולא מסתברא לומר שאפילו אם הגורם הוא היותו נשיא אבל מכל מקום נאמר בזה תנאי נוסף שבשביל עצם החיוב כבוד בעינין גם שיהי' הגדול שבכולם, ושזה וזה גורם, דהא זה ודאי לא מסתברא, אלא מאי דבעינן שיהא הגדול שבכולם הרי זה רק בכדי למנותו נשיא לחוד, וא"כ בריש גלותא מכיון שלא נאמר שצריכים שיהי' תלמיד חכם, א"כ אפילו אם אינו תלמיד חכם אכתי ינהוג בו כבוד זה משום שררתו לחוד מאחר שבנוגע להדין שררה שלו הרי הוא עדיף מנשיא וכהנ"ל.

ברם אפילו אם נאמר דהוי משום השררה של נשיא, אבל מכל מקום אכתי אפשר לומר שאינו נוהג בריש גלותא, והיינו משום שי"ל שהדין כבוד נאמר רק משום הך שררה שהוא ראש הסנהדרין, ואע"פ ששררתו של ריש גלותא עדיפא טפי אבל מכל מקום אכתי לית בי' הך מילתא של ראש הסנהדרין, ואינו עומד תחת משה רבינו (עיי' ברמב"ם בפ"א מהל' סנהדרין ה"ג שכתב שהנשיא הוא העומד תחת משה רבינו).

והנה עיין במחבר ביו"ד סי' רמ"ד שפסק שבפני רבו מובהק חייב אדם לעמוד עד שישב במקומו. ופי' הגר"א שם שלמדים כן מדין נשיא. ולכאורה אין מובן איך ילפינן רבו מובהק מנשיא. ברם עיי"ש שנפסק שגם בפני חכם מופלג וגדול הדור חייב אדם לעמוד עד שישב במקומו מפני שהוא כרבו מובהק. ולפי זה י"ל שגם מה שצריכים לעמוד בפני הנשיא הרי זה משום הדין הנ"ל שחכם מופלג הרי הוא כרבו מובהק, וא"כ שפיר שמעינן מנשיא את

הדין של רבו מובהק, דהא הטעם של הדין גבי נשיא הרי הוא משום שיש להנשיא דין של רבו מובהק. ברם הנ"ל ניחא רק אם נאמר שהדין כבוד של נשיא הרי הוא ביסודו דין כבוד התורה, דלפי זה שפיר י"ל שהדין כבוד הוא בגלל היותו חכם מופלג שיש לו דין של רבו מובהק, אבל אם הדין כבוד שלו הרי הוא משום השררה של נשיא א"כ אכתי קשה איך למדים מזה רבו מובהק.

ועל כל פנים לפי דברינו אלה שיסוד הדין של כבוד נשיא הרי הוא משום היותו רב מופלג א"כ יוצא שהוא הדין נמי לרב מופלג שאינו נשיא וכמו שנפסק ביו"ד שם, ומה שהוא נשיא אינו מוסיף כלום, וזהו דלא כמו שכתבנו בראשית דברינו שאפילו אם הוא משום כבוד התורה שלו, אבל מכל מקום נאמר גם תנאי של ראש הסנהדרין. והנה לפי דברינו הנ"ל מבוארים דברי רבי יהושע בהסוגיא במס' קידושין דף ל"ב דעיי"ש שהוכיח שנשיא יכול למחול על כבודו מזה שמצינו שאברהם אבינו מחל על כבודו אע"פ שהי' גדול הדור, ולכאורה אין ראייתו מובנת משום שנהי שאברהם הי' גדול הדור אבל אנן בנשיא עסקינן. ועיי' במהרש"א שם שעמד על זה והביא את הפסוק של נשיא אלוקים אתה בתוכנו. מיהו א"כ הי' רבי יהושע צריך להזכיר שהי' נשיא ולא שהי' גדול הדור. ועוד דמה היא עניינה של ההיא נשיאות לנשיא

הסנהדרין. מיהו לפי דרכנו הנ"ל אתי שפיר שהרי הוכחנו שבאמת המעלה של נשיא אינה דוקא משום השררה של נשיא אלא משום שהוא בגדר חכם מופלג, והוא הדין נמי לכל חכם מופלג, וא"כ שפיר הוכיח רבי יהושע מאברהם אבינו שחכם מופלג וגדול הדור יכול למחול על כבודו.

מיהו אכתי צע"ק משום שנהי שרבי יהושע עצמו סובר שיסוד הדין של כבוד נשיא הרי הוא משום היותו חכם מופלג, וממילא אליבא דשיטתו שפיר הוכיח מאברהם אבינו שנשיא יכול למחול על כבודו, אבל מכל מקום אכתי איך הקשה מזה על רבי אליעזר, הלא י"ל שהטעם למה רבי אליעזר סובר שאין כבודו מחול הרי זה משום שהוא סובר שיסוד הדין של כבוד נשיא אינו משום כבוד התורה אלא הרי הוא דין כבוד להשררה של נשיא, אשר לפי זה לא מוכח מידי מזה שאברהם אבינו מחל על כבודו*).

ועכ"פ יש להקשות על דרכנו הנ"ל שכבוד נשיא הוא משום דהוה רב מופלג דהוי כרבו מובהק דא"כ יוצא שרבי יהושע סובר שרב שמחל על כבודו כבודו מחול, ורק רבי אליעזר סובר שאין כבודו מחול, ור"א שמותי הוא, ואילו רב חסדא בקידושין דף ל"ב ע"א סובר שרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול (ורב יוסף שם סובר שכבודו שפיר מחול).

כל הציבור כולו ומשום הכי לא אמרינן בכהאי גוונא שתורתו דילי' היא, א"כ גם לפי זה שפיר הוכיח רבי יהושע דלא כסברת רבי אליעזר מאברהם אבינו (כי י"ל שהסברא הנ"ל קיימת גם בגדול הדור שאינו נשיא).

* ולפי דרכנו בהערה הקודמת שגם המ"ד שסובר שאין כבודו מחול הרי הוא סובר שיסוד הדין של כבוד נשיא הוא דין כבוד לתורתו רק שהוא סובר שמכיון שהוא עמוד התורה של הדור א"כ תורתו אינה בגדר הדבר הפרטי שלו אלא של

קפז) בענין הנ"ל.

עיין לעיל באות ק"ה שכתבנו עוד דרך בהבנת יסוד הדין של כבוד נשיא.

קפח) בענין מפסיעין על ראשי עם קודש.

עיין בסנהדרין דף ז' ע"ב דאמרינן מנין לדיין שלא יפסע על ראשי עם קודש שנאמר לא תעלה במעלות וסמך ל' ואלה המשפטים, ופירש"י וז"ל, כלומר אף לשופטים אני מזהיר עכ"ל, פ' שלעולם גם מי שאינו שופט ופרנס אסור ליפסע, אלא שמהלשון של "משפטים" חזינן שאפילו שופטים מוזהרים על כך.

והנה ביבמות דף ק"ה ע"ב מיייתנן הא דאמר ר' ישמעאל מי שצריך לו עם קדוש יפסע על ראשי עם קדוש מי שאין צריך לו עם קדוש היאך יפסע על ראשי עם קדוש. ועיין עוד בסוגיין דתניא בני חכמים ותלמידי חכמים בזמן שרבים צריכין להם מפסיעין על ראשי העם, יצא לצורך יכנס וישב במקומו. ועיין ביבמות שם בתד"ה מי שצריך לו עם קדוש יפסע על ראשי עם קדוש שהקשו מסוגיא דסנהדרין דאמרינן שאסור לפסוע, ותירצו שהתם איירי בשלא יצא לצורך העם ומשום הכי הוא דאסור עיין שם, ולפי דבריהם יוצא שדיין מותר לפסוע היכא שיצא לצורך העם.

והנה עיין ברמב"ם בפכ"ה מהל' סנהדרין ה"ב שכתב וז"ל, וכן אסור לו (לדיין) לנהוג בהן (העם) קלות ראש אע"פ שהן עמי הארץ, ולא יפסיע על ראשי עם הקדש וכו' עכ"ל. ועיין עוד בפ"ו מהל' תלמוד תורה ה"ז שכתב וז"ל, בני חכמים

ותלמידי חכמים בזמן שרבים צריכין להם מקפצין על ראשי העם ונכנסים למקומם וכו' יצא לצורך חוזר למקומו עכ"ל. ולכאורה צ"ע למה לא הזכיר הרמב"ם גם גבי דיין שמותר לפסוע היכא שצריכים לו, ומשמע מדבריו שתמיד אסור (ועיין גם בטור ושו"ע בחו"מ סי' ח', שהוא בהל' דיינים, שלא הביאו הפוסקים כלל שלפעמים שרי, זולת הב"ח שהביא את דברי תוס' הנ"ל ביבמות). ובדוחק יש לומר שסמך עצמו על מה שכתב בהל' תלמוד (תורה).

אמנם גם יש לומר דלא ס"ל להרמב"ם כלל כדברי תוס' הנ"ל בישב סתירות הסוגיות, אלא ס"ל ששני איסורים נפרדים נאמרו בענין פסיעה על ראשי עם קדוש, והיינו דהא דפסק בהל' תלמוד תורה שבני חכמים אסורים לפסוע כדאמרינן בסוגיין, הרי זה משום דין כבוד הציבור המוזכר בכל מקום, ובוה אמרינן שאם צריכים להם מותר לפסוע, אבל מאי דרשינן בסנהדרין שאסור לפסוע מקרא דלא תעלה הרי זה איסור מיוחד של כבוד הציבור שנאמר לדיינים ופרנסים דוקא, ובאיסור מיוחד זה אין חילוק בין היכא שצריכים להם לבין היכא שאין צריכים להם, והיינו משום שהדיינים צריכים להזהר בכבוד הציבור יותר, ובכל גווני אסור להם לפסוע, ומשום הכי כתיב בהו קרא, ומשום הכי לא חילק הרמב"ם בדיין כדרך שחילק בהל' תלמוד תורה שם. ולפ"ז לית ל' להרמב"ם להא דפירש"י שהכוונה היא אף לשופטים, אלא לעולם איירי בשופטים דוקא וכהנ"ל שנאמר איסור מיוחד לשופטים שאסור להם לפסוע בכל גווני.

דף י"ד ע"א

קפט) סיני ועוקר הרים.

עיינן בפ"ב דאבות שהובאו דברי תנא קמא ואבא שאול, דת"ק קאמר שרבי אליעזר בן הורקנוס הי' גדול מכל חכמי ישראל ואבא שאול אומר שרבי אלעזר בן ערך הי' גדול מכל חכמי ישראל, וכתב רבינו יונה שלא פליגי אלא שבבקיאות הי' רבי אליעזר בן הורקנוס גדול ובפלפול הי' רבי אלעזר בן ערך גדול. והא דלא פי' רבינו יונה שפליגי באם בקיאות עדיף או פלפול עדיף, דאבא שאול סובר שפלפול עדיף ולכן קאמר שרבי אלעזר בן ערך הי' הכי גדול, ות"ק סובר שבקיאות עדיף ולכן קאמר שרבי אליעזר בן הורקנוס הי' הכי גדול, הרי זה משום דאמרינן בסוגיין שסיני ועוקר הרים סיני עדיף משום שהכל צריכים למארי חטיא, ואילו לפי הנ"ל הלא מחלוקת תנאים היא. ואע"פ שרבי יוחנן כאן הביא שפליגי בזה רשב"ג ורבנן אבל מכל מקום הי' צריך רבי יוחנן להביא גם אבא שאול ות"ק, ומדלא הביאם מוכח שלא פליגי בענין זה. ולפי דברי רבי יוחנן כאן שפליגי רשב"ג ורבנן בענין איזה מהן עדיף א"כ

יתכן גם לומר שבין ת"ק ובין אבא שאול סוברים שעוקר הרים עדיף.

ברם יש לדחות את הנ"ל ולומר דהכא בסוגיין איירי לענין הצלה, וכן לענין את מי למנות להיות ראש ישיבה, וא"כ בזה י"ל שכיון שצריכים למארי חטיא יותר מלבעל סברא ופלפול, דהא על סברא שייך לעמוד גם בלא סיוע אבל חסרון ידיעה אינו בהישג יד, א"כ משום הכי אמרינן שהצלתו של סיני עדיפא מעוקר הרים, וכן הרי הוא קודם לענין להיות מנוי על הציבור כיון שהציבור צריך לו יותר, אבל מכל מקום אכתי י"ל שכשאנו דנים על עצם רוממות מדריגתם עוקר הרים עדיף, וא"כ אכתי הי' אפשר לומר דפליגי ת"ק ואבא שאול בענין אם בקיאות עדיפא או אם פלפול עדיף, ולא קשה למה לא הביא רבי יוחנן כאן את אבא שאול ות"ק והיינו משום שהכא יתכן ששניהם סוברים שסיני עדיף וכהנ"ל*).

ועיינן עוד בסנהדרין דף מ"ב ע"א ברש"י בד"ה מלחמתה של תורה שכתב וז"ל, לא כאדם המפולפל ומחודד ובעל סברא ולא למד משניות וברייתות הרבה כי מהיכן יתגלה הסוד אלא בבעל משניות הרבה

* ברם אכתי יש להקשות דהנה הא ודאי שת"ק באבות שם שסובר שבקיאות עדיפא אינו יכול לסבור שלענין הצלה עוקר הרים קודם, כי אין סיבה להעדיפו מאחר שבקיאות עדיפא גם בנוגע לעצם המדריגה וגם בנוגע למי צריכים יותר, וא"כ אכתי הי' אפשר להביא שלפי ת"ק בודאי צריכים להציל את הבקי לפני העוקר הרים, ולא עוד אלא שיתכן שגם אבא שאול מודה לזה. ברם י"ל, דכיון שאין בין ת"ק לאבא שאול מחלוקת מפורשת על זה, וכהנ"ל שיתכן שגם

אבא שאול מודה שמצילין את הבקי קודם, לכן לא הביא רבי יוחנן כאן את המשנה באבות, כי רצה להביא ראי' שיש בזה מחלוקת תנאים, והביא דפליגי בזה רשב"ג ורבנן, ובשלמא אם פליגי בזה גם ת"ק ואבא שאול א"כ אז הי' שייך להקשות למה לא הביא את המחלוקת הזאת, אבל מכיון שאין הכרח לומר שפליגי בזה ת"ק ואבא שאול, רק שמוכח שת"ק סובר שסיני עדיף גם לענין הצלה, א"כ אי אפשר להקשות שיביא גם עוד תנא שסובר שסיני עדיף לענין הצלה.

שאם יצטרך לו טעם בכאן ילמדנו מתוך משנה אחרת וכו' עכ"ל.

וע"ע בע"ז דף י"ט ע"א דאמרינן לעולם ילמד אדם ואח"כ יהגה ופירש"י וז"ל, ילמד אדם מרבו עד שתהא גירסת התלמוד ופירושו שגורה בפיו ואח"כ יהגה יעיין בתלמודו לדמות מילתא למילתא להקשות ולתרץ ובראשונה לא יעשה כן שמא יבטל והרב לא ימצא לו כל שעה, ועוד לאחר ששנה הרבה מתיישב בתלמודו ומתרץ לעצמו דבר הקשה וכו' עכ"ל.

וכן עיין בעירובין דף מ"ח ע"א דאמר רב פפא אי דייקנן כולא האי לא הוי תנינן ופירש"י וז"ל, אי הוה דייקנן כולי האי בכולי ש"ס לא הוי מצינו לתרוצי כל דיוקי ולא הוה תנינן עכ"ל.

קצ) אפילו אומנא לביתי לא חליף.

עיין במפרשים, וכן בט"ז ביו"ד בהל'

ביקור חולים בסי' של"ו בסוף סק"א.

קצא) הווי צריכי רישא.

עיין ברא"ש שכתב שבאמת כולם היו שקולים, רק שהיו רוצים שאחד מהם ילמוד עם השנים הנותרים בדרך רב לתלמיד. ויש לפרש שהיו רוצים כן על פי מה שכתבו הרמב"ם ורבינו יונה בפרק א' דאבות על המשנה דתנן עשה לך רב דמה שלומדים מפיו רב מתקיים יותר. והרמב"ם שם כתב אפילו אם הם שוים, ואפילו אם השני הוא פחות ממנו, אבל רבינו יונה הזכיר רק כששוה לו. ובכתובות דף קי"א ע"א אמרינן אע"פ שחכם גדול אתה אינו דומה לומד מעצמו ללומד מרבו.

קצב) ר"ז ורבה בר מתנה.

ברא"ש איתא שגם רבי זירא הי' מסיק כהלכתא, וצ"ל שמכל מקום איכא גריעותא משום ששייך לבוא לידי טעות.