

RABBI DAVID BERGSTEIN
59-15 47th AVENUE
WOODSIDE, N. Y. 11377.

כנסת ישראל

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ה

א

ניסן-אייר תשכ"ח

כנסת ישראל ת. ד. 19/90 ירושלים

דפוס ש. וינפלד, ירושלים

תוכן הענינים

מהגרע"א ובנו הגרש"א זצ"ל	בסוגיא דבני העיר שנגנב ס"ת שלהן
מהגאון רבי עזריאל הורוויץ זצ"ל	באור ברמב"ם בריש פ"ד מהל' ק"פ
מרן הגאון רבי יחזקאל סרנא	בחיסור ויתור בבגדי כהונה
הגאון רבי משה חברוני	שלמים הבאין ממעשר שני
הרב יוסף חיים קופשיץ	עיבור השנה
הרב משה שפירא	ערי מקלט
הרב רפאל יצחק רייכמן	הערה בדברי הרמב"ן והרשב"א
אלימלך בורנשטיין	רוב וקרוב
יצחק בילסטוצקי	חילוקי חטאות
ירחמיאל טוקר	מיצוי עולת העוף
ישראל כהנוביץ	זריקה שלא במקומו
מנחם בן מנחם	דין תחילה בטומאת משקין
נפתלי מנחם קרביץ	קומץ היתר והחסר
נתן קופשיץ	בעניני תמורה
שאול מרדכי אריאלי	כהנים המתחנכים לעבודה
שמואל יעקב בורנשטיין	כתב על גבי כתב
ממרן הגרנ"צ פינקל זצ"ל	השראת השכינה
הגאון רבי מאיר חדש	ורחמיו על כל מעשיו



ר' נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש
וביציאתו תפילה קצרה, אמרו לו מה מקום לתפילה זה, אמר להם:
בכניסתי אני מתפלל שלא יארע דבר תקלה על ידי. וביציאתי אני
נותן הודאה על חלקי.

ת"ר בכניסתו מהו אומר, יהי רצון מלפניך ה' אלקי שלא
יארע דבר תקלה על ידי, ולא אכשל בדבר הלכה, וישמחו בי חברי,
ולא אומר על טמא טהור ולא על טהור טמא, ולא יכשלו חברי
בדבר הלכה ואשמח בהם; ביציאתו מהו אומר, מודה אני לפניך ה'
אלקי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי
קרנות, שאני משכים והם משכימים, אני משכים לדברי תורה
והם משכימים לדברים בטלים, אני עמל והם עמלים, אני עמל ומקבל
שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר, אני רץ והם רצים, אני רץ
להי העולם הבא והם רצים לבאר שחת.

(ברכות כ"ח א')

יהי רצון שיתקבלו מילי בבי מדרשא והפץ ה' בידינו יצלית
להגדיל תורה ולהאדירה.

המ ע ר כ ת

ברכה לראש משביר

מודים אנו להרב מו"ה יעקב פיקלני שליט"א
רב בשיקאגו על אשר היה לנו לאחיעזר ולאחיסמך.



בסוגיא דבני עיר שנגנב ס"ת שלהן מהגרע"א ומבנו הגרש"א זצ"ל *

בשולי מכתב לבני הרב רבי שלמה נ"י

עומד אני כעת בקושיא בב"ב דף מ"ג והתניא בני עיר שנגנב ס"ת וכו' ולסלקו בי תרי נפשייהו ולדיניה פירש"ם יכתבו דין ודברים אין לי על ס"ת זה ויקנו מידם. וקשה לי הא מבואר בתוס' ב"ק דס"ט דיש פלוגתא דתנאי בגזל ולא נתייאשו בעלים אם הנגזל יכול להקדישו ומבואר שם דא"י לחללו ולהפקירה ואנן קי"ל להלכתא כר"י דגזל ולא נתייאשו שניהם א"י להקדישה ולרוב הפוסקים ה"ה דא"י למכרו (והכי קי"ל בש"ע חוה"מ סי' רי"א דאפי' פקדון וכפר בו א"י למכרו). וא"כ הכא דהס"ת ביד הגנב לא מהני הקנין, וצ"ע. [א"ה, וכן הקשה בגליון הש"ס שם, וכתב „ובתשובה הארכתי בעו"ה, וכנראה שכונתו לתשובה שלפנינו].

ובני הרב נ"י השיב על קושיא הנ"ל וז"ל

בתחלה ה' נראה ליישב עפ"י מה דחקרו ז"ל בהאי דבב"ב דף ל"ג ע"א הקדישו ביוזא א"ב ואיך יועיל לרע"ק הקדש דניזק הוא אינו ברשותו, ובשיטה מקובצת שם כ' בשם הרמ"ה בוד"ה מתני' מני רע"ק וז"ל דאחר שגבאו הניזק רואין כאלו מעיקרא כשהקדישו כבר ה' ברשותו וכן בגזל אם הקדישו הנגזל ואח"כ העמידו את הגזלן בדין והוציאו ממנו בב"ד ה"נ דקדישו, ור"י דאמר גזל ול"נ דאינו קדוש מיירי היכי דלא הוציאו מב"ד עכ"ל. ולפ"ז בני"ד שבא לדונו להגנב ולהוציא ממנו כדיו, ממנ"פ, אי לא יוציא לאו כלום עביד ואם יוציאו יהי מועיל קנין למפרע, וממנ"פ אין כאן גגיעה. [א"ה, עיין בס' דברי משפט חוה"מ סי' ל"ז סעי' י"ט]. אולם לא נח דעתי בזה כי מסתימת הפוסקים (ולשון השו"ע סי' רי"א) משמע דגם בהוציאו לבסוף בב"ד לא מועיל הקנין.

שבתי ודמיתי ליישב בדרך אחר, כי אמנם לא פורש בגמ' נגד מי יסלק, ויש לפרש בשני פנים, או נגד בני העיר או נגד הגנב, ואף כי באמרם לעיל כגון שכתב לי דו"ד הרצון ודאי שיכתוב נגד השותף לא נגד הנטען על הקרקע, דאל"כ מאי מקשה עליו אחריות דעלמא וכו', ואלו ה' הכוונה נגד הנטען כלום גגיעה יש כאן, נהי דקיבל עליו אחריות דעלמא אחריות דנפש' של הנטען מי קבל עליה, (עד שנפלא ממני חכימאי דיהודאי הגאון מהר"ט בתשובותיו ח"א סי' כ"ו שעל קושי' הראשונים איך יועיל סילוק, הא הוי תחלתו בפסול, שפך סוללה ואמר שהכוונה שישלם נגד הנטען, וא"כ אין מעדיין על חלק שהיה פסול עליו, ולא אבינה לאחריתם הדברים איך יתורגם קושי' הנ"ל [א"ה, עיין בגליון מהרש"א שם בב"ב שרמו לקושיא זו]), אע"כ דלשון דכתב לי משמע נגד השותף דמיני' מיירי ועלה אחיא דקאמר מעדיין זה לזה, ועדיין לא הוכר מנטען שהי' סובב עליו לשון דכ' לי, מ"מ בקושיא זו דלסלקו נגד

*) מתוך חיבור כתי' של תשובות וחידושי' הגרע"א זצ"ל אשר נמצא תח"י.

התשובות והחידושים הנ"ל נטרנו ונסדרו ע"י בנו הג"ר שמחה בונם איגר זצ"ל.
רפאל יצחק רייכמן

הערת המערכת: אין לאף אחד רשות להדפיס או לצלם את התשובה הזאת ללא

רשות בעל הכתי'.

הגנב, ומסתייע אני מדברי השיטה מקובצת ב"ב שם בשם הרשב"א בסוף ד"ה דכתב לה וז"ל הא דאמר וילסקו פירושו אם יסתלקו ומוחלים חלקם אין לשאר בני עיר אלא כפי חלקם וחלקם של אלו נמחל אצל הגנב, ואי מסתלקים ונותנים חלקם לבני עירם הכל לבני העיר כענין שאמר בשותפים עכ"ל, מבואר כמ"ש דסילוק הנאמר בשותפין הכוונה נגד השותף והסילוק האמור כאן אפשר לפרשו נגד הגנב, ובהיות כן לא קשה קושיית אאמ"ר הגאון, דנהי דבלא נתיישרו בעלים שניהם א"י להקדישו היינו לאיש אחר אבל הגזול והנגזל זה לזה יכול להקנות וכמ"ש הב"ש סי' כ"ח [א"ה, עיין בקצוה"ח שם בס"י ל"ו], ואם יקשה עדיין על סוף דברי הרשב"א הנ"ל דמבואר דגם לבני העיר יוכל להקנות, בזה י"ל דהרשב"א לשיטתו דסובר דלהקדיש דבר שא"ב גזוק"ב הוא אבל להקנות יכול הנגזל ומש"ה שפיר כתב דיש לפרש באחד מבי האופנים, אבל לדין דקיי"ל דגם להקנות אינו יכול נפרש הסילוק רק נגד הגנב, אולם גם בזה לא נתקרה דעתי משום דקשה לי איך יועיל הסילוק נגד הגנב והא חוב הוא לו שדיניהו ואין חבין לאדם ואין מוכין לו בע"כ, ולהר"ן גיטין גבי פרוזבל דמוכה לו קרקע כ"ש אף רחוב הוא ללוה כיון דגוף הדבר זכות אלא שהחוב נסתעף ממנה ניחא, דגם כאן רק נסתעף החוב אח"כ, אבל להאומרים דפרובל קל הוא שהקילו בו קשיא, ואולי נאמר למ"ש תוס' גיטין בסוגי' דתן גט זה לאשתי בהתיא דאי בעי זריק לה גיטה, דכל שהוא יכול לעשות החוב זה בדרך אחר ל"ש בי' שוב אין חבין לאדם שלב"פ, וא"כ גם כאן אפשר לדון בדיונים אחרים מעיר אחרת שוב לא הוי חוב, וייתכן עוד למה הקשה רק לסלקו ולדיינו ה"ל להקשות ג"כ לסלקו ולסחדי, ולהנ"ל י"ל דעל עדות ל"ק, ד"ל דמירי דליכא עוד עדים וזולתם וזולת בני עיר וא"כ חוב להגנב להכשיר עדות בני העיר ולא יועיל סילוק כנגדו ובגד בני העיר א"א לסלק כקושיית אאמ"ר הגאון.

אח"כ דקדקתי בלשון הרשב"ם שם וז"ל אין דנין לגנב שטוען לקחתיו בדמים או טענה אחרת ואין מביאין רא"י שראו שגנבו או שהס"ת שלהן עכ"ל, מלבד מה שנראה שהדברים סותרים זה, יחייב התעוררת על אמרו לקחתיו בדמים דמה לי בדמים או באיזה תמורה אחרת או במתנה, ואולי נאמר בכוונתו שבא ליישב קושי' אאמ"ר וקושי' השני' דלא פריך ולסלקו ולסחדי, ויאמר דהמקשן מפרש אין דנין היינו בא"צ לעדות כי מאמין הגנב שהוא שלהם אך טוען שלקחו בדמים ותובע דמיו מפני תקנת השוק, וכתב או טענה אחרת רצה לומר שיודע שהספר שלהם מ"מ תובע דמיו שטוען שלטובתם נתכונתי (כדאיחא ברש"ע), ודנין עפ"י חלוקי דינים דתקנת השוק, וזה שאמר לקחתי בדמים לאפוקי לקחו בחובו או במתנה דאין בו משום תק"ה, ופירש ולא מעידין בפשטו להעיר שנגב, ול"ק לסלקו ולסחדי דבזה אין מועיל סילוק כקושיית אאמ"ר, אבל על האי דאין דנין שפיר הקשו, כיון דמירי שהגנב רוצה להחזיר החפץ הוי מטלטלין דלא כפרי דמועיל בו הקדש וקנין, אלא דסילוק צריך, שאם יהי' החפץ ידיר יצטרך הוא ליתן חלקו להחזרת דמים שיגיעו להגנב מפני תקנת השוק.

דברי בנו עברו ותלמידו הקטן שלמה

אלקים יחנך בני הרב רבי שלמה נ"י

דבריו היקרים הגיעני, ואשר כתבת בתחלה ליישב קושיית עפ"י דברי הש"מ דבגבאוי לבסוף הוי מכירתו מכירה יפה דנת דלא משמע כן, [א"ה, וכן בחידושי לחר"מ סי'

שנ"ד הביא רבינו ד' השמ"ק וכ' רצ"ע, ובס' נחל יצחק סי' ע"ג סק"ו הוכיח מדברי כמה פוסקים ראשונים ואחרונים שחולקים על ד' השמ"ק, ע"ש]. אף דלכאורה יש להוציא דגם תוס' ס"ל כדעת ש"מ הנ"ל ממה דכתבו ר"פ המפקיד ד"ה כגון פירות דקל וא"ת דהכא אפילו עבידא דאתו איך יקנה הכפל במעות והלא מעות אינן קונות, והא וודאי אין כוונתם דלס"ד מקנה לו מעות הכפל הא אפילו אי מעות קונות ל"ש לקנות מעות במעות, וע"כ דכוונתם הי' דלס"ד אחר הגניבה מקנה לו הפרה, ולזה נקטו הקוש"י הא מעות אין קונות, ואמאי לא הקשו ביותר הא אינו ברשותו וא"י להקנותו, והי' נראה או דס"ל כהרשב"א דרק בהקדש גזה"כ אבל יכול למכרו או דס"ל כש"מ הנ"ל דבאתי לידו אח"כ קנה, אבל באמת אין ראי' כ"כ דיל' דזהו לא הו"מ להקשות, דהיינו יכולים לומר דלס"ד דהש"ס באמת מתני' כאידך תנא בב"ק דהנגזל יכול להקדיש, אח"כ ראיתי שכ"כ שם הפ"י. (ובאמת לא זכיתי להבין דאידך הי' ס"ד דתוס' דלמקשו מקנה לו הפרה אחרי שנגנבה הא במה זכה הכפל אחרי שהגנב לא גנב מהשומר דבעידן הגניבה לא הי' הפרה שלו ול"ש בזה פרה לכפילא כיון דהכפל בא מומן המוקדם בשעה שלא הי' שלו.) [א"ה, עיין מש"כ רבינו בחידושי לב"מ שם].

והנה באמת אף לדברי הש"מ אני מסופק אם עלתה ארוכה בזה לקושייתי, דהנה אף בדפשוטו נוטה לישנא דהש"מ דלאחר שגבאו אנו רואים כאלו בשעה שהקדישו כבר באו ברשותו, ומשמע בפשוטו דחלה למפרע ההקדש משעה שהקדיש ואם נתנה בו מעל, והא דפרכינן בפ"ק דבב"מ גבי ההיא מסותא הא יכול להוציאו בדיינים הקדישו קדוש והארי' גזל ולא וכו' הא עיקר הוויכוח הי' שם אם יפרשו ממסותא לרחוץ בה ואם הי' יכול להוציאו בדיינים הי' צריכים לפרוש מספק דשמא יזכה בב"ד ומעל למפרע, וצ"ל דפרכת הש"ס על מימרא דר"נ כל ממון שא"י להוציאו בדיינים דכיון דא"י להוציאו ממילא אפקה לעולם ומוה משמע דהיוק דאם יכול להוציאו אע"ג דלא אפקה לעולם, ומ"מ דהוק פקד דמימרא דר"י גזל ולא נתייאשו דמיירי ביכול להוציאו בדיינים וקאמר דא"י להקדישו ומשמע בפשוטו דיכול להנות ממנו והא הי' ספק איסורא דשמא באמת יוציא בדיינים ומעל למפרע, ולזה היה נראה בכוונת הש"מ, כיון דבאמת הוא שלו אלא דאינו ברשותו, לאחר שיוציאו בדיינים מאותו שעה ואילך חלה ההקדש, דלא הי' דשלב"ל, דלענין זה אנו דנין כבר הי' ברשותו בשעה שהקדיש, היינו לענין זה דלא מקרי דשלב"ל, דלאו כללא הוא דמה שא"י להקדיש ולהקנות מיד הי' דשלב"ל, דהא המשנה למלך כ' לדון דבקטן שקידש לאחר שיגדיל לא מקרי דשלב"ל דהומן ממילא קאתי אף דעתה א"י לחול, וא"כ י"ל הי' ההקדש חל ונתפס בשעה שהוציאו בדיינים, וכעין שכ' תוס' ביבמות (דף י"ו) דלר"י דס"ל דמת הבן בחיי האב ל"ק לוקח דקנין פירות קנין הגוף דמי הא דמת האב בחיי הבן קנה הלוקח ולא מקרי דשלב"ל היינו דלא אלים קנין פירות לבטל לגמרי קנין הגוף עיי"ש, הי"נ דלא אלים אינו ברשותו לבטל ממנו קנין החפץ לגמרי ולא מקרי דשלב"ל, ומהני ההקדש כמ"ש הר"ן נדרים דף כ"ט דבאומר הר"ז עולה לאחר ל' יום הא דמוהני אף היכי דכלתה משיכה וכן בק"ס דלא מהני לאחר ל' מ"מ אמירתו לגבות הי' כמסירה ממש ומהני לאחר ל' יום, הי"נ הי"ל הכי דאמירתו מהני על הזמן כשיוציאו ממנו בב"ד, וא"כ מה דאמר' הקדישו ניוק א"ב היינו דלר' ישמעאל אף אתר שגבה לא חל ההקדש דהי' דשלב"ל ולרע"ק לא מקרי דשלב"ל, ואם אמרינן כן י"ל דאם חזר בו קודם שהוציא מהב"ד מהני חזרתו, דהרי הרשב"א בנדרים שם צידד דאף בהר"ז עולה אחר

ל' דיכול לחזור תוך ל' ואף להר"ן שם דא"י לחזור דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיט במעכשיו ולאחר ל' מ"מ י"ל דהכא דא"א לחול ההקדש במעכשיו כיון דאינו ברשותו י"ל דיכול לחזור, ולפ"ו אין זה תרופה לקושייתו דהוי גוגעין דהא לאחר עדותן עדיין הס"ת ברשותו דיכולין לחזור וליקח חלקם לעצמם, וזלזל אם נפרש באמת דפרכת הש"ס רק על אין דנין, דבזה י"ל כשחותכין הדין הוי כחוציצא בדיינים וחל ההקדש, ואין זה ברור אצלי.

מ"ש בני הרב דאף דהוי חוב לגנב שידונוהו מ"מ לשיטת הר"ן בפרובל נחא כיון דהחוב מסתעף אח"כ אין זה בכלל אין חבין, אינו מהדומה, דהתם הם שני ענינים דיוכי הקרקע הוי זכות והחייב ענין אחר שמשמט חובו, וכן בההיא דיר"ד ס' קס"א דהויכוי הוא סאה היטין הוא זכות והחוב אח"כ דישלם לו כפי היוקר, אבל הכא בג"ד הכל ענין אחד דבלא הויכוי מחזיק הגנב כולו, וע"י הויכוי מוציאין ממון חלק דהאחרים ונשאר בידו רק חלקם מה שהי' לו זה מכבר בידו, בודאי מקרי חוב גמור, ואולם לענ"ד מטעם אחר ה' נראה דמהני הויכוי, דכשמוכין להגנב אין אנו דנין עתה בויכוי או לא, אלא דזהו עכ"פ ברור באם יוציאו בדין יהי באיזה אופן שיהי שלא יוכלו המוכין לחזור וליקח חלקם מהגנב כיון דאגלאי דזכות הוא לגנב וזכה בחלקם, א"כ לא הוי גוגעים, דהא אם יוציאו בדין הגנב יחזיק בחלקם, וממילא הדין דמעידין והגנב יחזיק בחלקם, ואף דאם הגנב ה' עומד וצווח איני רוצה לזכות בס"ת כלל אף אם יוציאו בב"ד ממני ה' גוגעין בעדותו, מ"מ עתה שאינו בפנינו ויהי הדין קיים דאם יוציאו מהגנב בשום פנים יחזיק הגנב בחלקם, שוב לא הוי גוגעים, וכיון שכן עולי יפה דברי בני הרב, דלסלקו היינו לגנב, ואף דמלשון הרשב"ם לא משמע כן מדנקט ויקנו מידם, ואלו במסלקין להגנב לא ה' צריך קנין כיון דהס"ת בחצירו יכול לומר שיוכה חצירו את חלקם, מ"מ י"ל דהרשב"ם ס"ל כהרשב"א דנגזל יכול למכור. [א"ה, וכ"כ בחידושיו לח"מ ס' רי"א, ושם רמז לתשובה הנדפסת בכאן], אבל לדידן י"ל דמפרשי דלסלקו לגבי הגנב.

ובאמת ע"ז קשה לי למאי צריך סילוק לגבי גנב הא בלא"ה נימא להפוסקים דנוגע הוא בע"ד עצמו, כמ"ש לתרץ דמה"ט לא מקרי תחלתו בפסול דלגבי בע"ד לא עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה לשיטת הראב"ד בהרא"ש פ"ק דמכות, וכמ"ש הר"ן בפ"א דגיטין דף קמ"ד לצד דבקרווב שהביא שחרור שכתוב בו כל נכסי דלא מהני דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ודוקא בעד שהביא גיטו דלגבי עצמו הוא בע"ד ולא שם עדות עליו, ומה"ט כתב הרמב"ן לתרץ דלא מקרי הכא תחילתו בפסול דבתחילתו לא ה' שם עד עליו דהוא בע"ד, א"כ לשיטה זו בלא סילוק נימא דיעידו וידונו ויהי מהני על חלק בני העיר וחלקם ישאר ביד הגנב, דלגבי חלקם לא מהני עדותם ולגבי בני העיר מהני. [א"ה, עיין ברשב"א שכבר הקשה כן], וא"כ לשיטה זו יהי מוכרח דאין פרכת הש"ס ולסלקו לגבי הגנב דהא זהו בלאו סילוק הכי הוא, וע"כ דלא מצי למפרך כן משום ד"ל דבאמת אין דנין היינו על כל הס"ת, וא"כ ע"כ פרכת הש"ס דלסלקו לבני העיר וידונו על כל הס"ת. (אמנם בזה י"ל דלא מהני עדותן כלל, דהא מ"מ כשיוציאו יקחו העדים מזה חלקם, כיון דמה דנשאר ביד גנב הוי הפסד וההפסד על כולם, ולא מהני תיקון רק ע"י שהם עצמם מקנים חלקם להגנב או לבני העיר.) עזר זאת יש לי להרהורי דברים אף דאנכי העמדתי קושייתי על פרכת הש"ס ולסלקו אפשר דחלה קושייתי גם אההיא דשותפין מעידין ע"י סילוק להשוות דאף

דברקע יכול להוציא בדיינים הקדישו הקדש. מ"מ אני מסתפק ד"ל דוקא ביכול להוציא בדיינים לעצמו משה' הוי כאלו ברשותו, אבל הכא אם ליכא עדים אחרים יכול להוציא דוקא לאחרים ע"י סילוקו, ולעולם א"י ההוציא לעצמו, י"ל דלא מקרי יכול להוציא בדיינים [א"ה, עיין בשמ"ק בסוגיא שם ובקצוה"ח שם בחז"מ סי' ל"ז]. אמנם י"ל דמוכח דמקרי יכול להוציא ממה דכתבו תוס' בב"ב דף ק"מ דיתומים שמכרו בנכסים מועטים אף דכבר הגב"ד להבנות ע"ש, והא הנכסים ברשות הבנות בודאי יש להבנות יותר יד בנכסים ממה שיש להגולן וא"י להוציא מהם בדיינים א"כ איך יחול המכירה, דמ"ש דמחזיק בידו בתורת גזילה או בענין אחר הא מחזיק אותם לעצמו, (וזה יש לדחות כיון דאפשר דינשאו בנתיים הבנות ומחויבים להחזיר להבנים מקרי ברשות הבנים), וכמו כן במ"ש הרמ"א הוה"מ סי' רנ"ב ס"ב כל דבר שנקנה במתנת שכ"מ וכו' אבל דבר שלא ניתן במתנה רק מצוה לקיים דברי המת אם קדמו היורשים ומכרו מה שעשו עשוי, ומשמע דקאי אדברי המחבר דמלקד"ה הוא בהשלישו לשם כך (הגה"ה, אף דדין זה נובע מהגהת מרדכי פרק מי שמת דהביא חילוקו של ר"ת בין השלישו לכך ולא ניהא לי' בזה וכו' עוד להלק דמשום מלקד"ה אם מכרו מה שעשו עשוי, מ"מ אף דמחבר כ' בהשלישו לשם כך, וא"כ ל"ק קושי' תוס' ול"צ לחילוק הנ"ל, מ"מ י"ל דמדוח לדינא דבדיעבד מכירתו מכירה) א"כ אין הנכסים ביד היורשים וא"י להוציא בדיינים ואמאי מהני מכירתם, אע"כ דמכח זה דמכירתם מכירה והמחזיק ציית הדין מכח זה מקרי יכול להוציא בדיינים ושניהם באים כאחד, דבזה שמכרן הוי יכול להוציא, הרי אף דמ"מ א"י להוציא לעצמו רק לאחרים מ"מ מקרי ברשותו למפרע.

אמנם דברי הרמ"א תמומים, דנראה מדברי הר"ן ס"פ מצאת האשה דבאפטרוס לבנו הגדול וצוה שלא ליתן לבנו עד שיהא בן כ', דאם מכר הבן ותפס הלוקח מיד האפטרוס דמהני תפיסתו, וכתב שם דאע"פ שאין האפטרוס רשאי לתתם לו היינו משום מצוה לקיים דברי המת, וכיון שא"א לו לקיים מה יש לו לעשות, ובי"ד ג"כ אין כופין להלוקח להחזיר הנכסים ליד האפטרוס כיון שלא צוה להלוקח כלום עיי"ש, הרי מבואר להדיא דכ"ז שלא תפס הלוקח אין האפטרוס נותנו להלוקח, וכיון דהכא בשו"ע מיירי בהשלישו כמ"ש המחבר האין כ', בהגה עלה דאם קדמו ומכרו מהני, דמשמע דמחויב השליש ליתנו ליד הלוקח, ובאמת ז"א, וצ"ל ע"ג, ובעיקר דברי בר"ן יש לעיין, דמאי מהני מכירת היתומים הא הוי א"י להוציא בדיינים דהא אף אחר המכירה א"י להוציא בדיינים, דהא על השליש המצוה שלא ליתנו ללוקח, וא"כ אף תפיסתו לא מהני דהמכירה לא חלה כלל, וצ"ע. גם תמהים לי דברי הרמ"א הנ"ל מסוגיא דפ"ק דגיטין ר"פ אמר הא והא בברי הא דמית מקבל בחיי נוחן וכו' ועפרש"י שם דכיון שמת הנותן זכה המקבל משום מלקד"ה ומוריש לבניו, ולשטת הרמ"א הנ"ל דמכירתם מהני ע"כ דמלקד"ה לא הוי ענין קנין, וא"כ לא זכה המקבל רק שמוטל על היורשים המצוה, וכיון דמת המקבל קודם שהגיע השליח לשם וא"א לקיים המצוה במה זכו יורשיו, ובש"ב סי' קכ"ה סל"ג מצוה לקד"מ כדלקמן סי' ר"נ וסי' רנ"ב א"כ זכה המקבל, והא מסי' רנ"ב מבואר דלא זכה המקבל, וצ"ע. [א"ה עיין במתנה אפרים הלכות זכי' ומתנה סימן כ"ט].

(הגהת בן המחבר, ובהאי ענינא תמה אמאי הגאון וצלה"ה על דברי הד"מ הוה"מ סי' רמ"א אות ט במ"ש בשם המרדכי פ"ק דמציעא אבל הרשב"א כ' בתשובה

ס"ת אלף ל"ב על גוי שמשכן, ועיי"ש דנראה דהד"מ ס"ל דב' דינים אלו הם פלוגתא בדינא, הא המרדכי מיירי להדיא דרוצה להחזיק בו לעצמו המטלטלין, בזה דן המרדכי דהוי כגזול, דאין הגזול יכול למכרו אף אם יכול להוציאו בדיינים, משא"כ בההיא דרשב"א דמחזיקין בתורת משכון, דהוי כפקדון, מש"ה הוי מכירה, וא"כ אין כאן מחלוקת כלל, וצלע"ג.

מ"ש בני חביבי הרב דרך שלישי להוציא מפירשב"ם, דאין דנין היינו דגנב יודע שהס"ת שלהם אלא דטוען שלקח בדמים ותובע שיוחזר לו דמי מה שנתן מכה תק"ה, ובהו קתני דאין דנין בדייני העיר בחלוקי דינים של תק"ה, ובהו שפיר יכול להקנות דהא מודה דצריך להחזיר החפץ, מלבד דקשה דמנ"ל להש"ס להקשות, דילמא אין דנין מיירי ג"כ בין הטענות דהוא טוען שלא גנבו ומעולם הוא שלו והם טוענים שגנבו, גם מאי משני שאני ס"ת דלשמיעה קאי, הא בין כך ובין כך יוחזר הס"ת, ומה להב"ד נ"מ אם יוחזר בלא דמים או ע"י דמים, ואף אם נימא דחוששים שלא יתנו לכסף מוצא ויעוכב הס"ת ביד הגנב, לוקי בנקטי הדמים בידיהו ומניחים ביד הב"ד שאם עפי' הדין יגיע מהם הדמים משום תק"ה ינתן כן, וא"כ ליכא שום נגיעה להב"ד.

ולגדול נחת רוח שיש לי במשא ומתן של הלכה עמך ואם חכם בני וכו' ואחידעך מה דנתקשיתי בהיותך אצלי זה לא כביר, ומצאתי כעת ישוב לזה, [א"ה] מכאן עד סוף התשובה נדרס בדו"ח כתובות דף י"א ע"א בשינוי סגנון, ע"ש] והוא בגיטין דף י"ד ע"ב נימא בהא קמפלגי דמ"ס הולך כוכי ומר סבר לאו כוכי, ונתקשיתי לשית ר"ת בתוס' לעיל דף י"א ב' דהולך ותן הכל חד ובמתנה גם תן לאו כוכי, והא דבעבד אם רצה לחזור לא יחזור דאמר' אי לאו דעבד לי' נייח נפשי' לא ה' משחררו והוי כחוב, א"כ איך נוכל לומר דשמואל סבר דאף בחוב הולך לאו כוכי, אמאי בעבד אי' לחזור, וכעת נ"ל ליישב ד"ל כדס"ל לרב יוסף ספ"א דגיטין דהברייתא דהולך מנה לפלוני ובקשו ולא מצאו וכו' מיירי בברי' ופליגי בהולך כוכי והלכה כר"ש הנשיא דהולך לאו כוכי, וא"כ י"ל דהאי אמרינן דרב ושמואל פליגי בהא, דרב סבר דבחוב לכ"ע הולך כוכי ושמואל סבר דחוב ומתנה שוים, וכפי הלכה דקיי"ל כר"ש הנשיא דהולך במתנה לאו כוכי הו"ה בחוב, א"כ י"ל דמתני' דבעבד אי' לחזור אחי' כהנא ד"א בברייתא הנ"ל דס"ל דאפילו במתנה הולך כוכי, אבל הלכה כר"ש הנשיא דהולך לאו כוכי, ואף דעדיין יש לגמגם דהא באותו סוגיא ס"ל לר"מ דהולך לאו כוכי ולשמואל דחוב ומתנה שוים א"כ אמאי אמר ר"מ במתני' דעבד יכול לחזור דהוי חוב דפוסל את עבדו מתרומה, הא אף אם הוי זכות הא ס"ל דהולך לאו כוכי, ומ"מ בזה י"ל דר"מ לדבריהם קאמר אף דלדידכו דהולך כוכי מ"מ הא הוי חוב בעבד כהן דפסלו מתרומה, ובהו נתיישב לי היטב ההיא דכתובות דף י"א דהא דקיי"ל דעבד בהפקירא וע' תוס' שם דאף דקיי"ל כרבנן בנכרי שאינו משועבד גם רבנן ס"ל דבהפקירא ניהא לי, ביאור דבריהם הא דמוכר ש"ס דעבדא בהפקירא ניהא היינו כיון דמצינו דר"מ ס"ל בהפקירא ניהא להו ודאי דש"כ לא פליגי רבנן רק בעבד משום דמשועבד אבל בנכרי מודה, ומ"מ לישנא דהא קיי"ל עבדא בהפקירא ניהא אינו מיושב, דהר"ל למנכס דהא ר"מ ס"ל עבדא בהפקירא ניהא, אבל לישנא דקיי"ל לא יתכן, ולפי הנ"ל נ"ל לפרש דבאמת לא מצינו מפורש דר"מ ס"ל עבדא בהפקירא אלא דסתמא דגמ' בגיטין י"א דפריך ולר"מ התינת עבד כהן אבל עבד ישראל מ"ל, והיינו דסתמא קתני במתני' דר"מ סבר דיכול לחזור ומשמע וודאי אף בעבד ישראל ומשני בהפקירא ניהא להו, ואם היינו

אומרים דחוב ומתנה שוים לענין הולך לא חי קשה קושיית הש"ס די"ל דר"מ לטעמי דס"ל בברייתא דהולך לאו כזכי והו"ה תן מש"ה יוכל לחזור אלא דפריך לרבנן אף לדיכו עכ"פ בעבד כהן הוי חוב דמפסידו מתרומה, רק לפי האמת דקיי"ל כרב דבחוב לכ"ע כזכי שפיר פריך הש"ס דמ"ט דר"מ בעבד ישראל ומוכרח לשנויי דבהפקירא ניתא לי, וא"כ י"ל דשיעור דבריהם כך הוא, דהא קיי"ל עבדא בהפקירא היינו דהא קיי"ל דטעמא דר"מ בהפקירא ניתא לי, ר"ל דקיי"ל שהולך בחוב לכ"ע כזכי, ומוכרח דטעמא דר"מ משום עבד בהפקירא ניתא לי, וראוי לומר דרבנן מדחו בנכרי, כנלענ"ד.

אביד אוהבך בכל לב
עקיבא

ביאור דברי הרמב"ם בריש פרק ד' מהלכות קרבן פסח

מהגאון רבי עזריאל הלוי איש הורוויץ זצ"ל אב"ד דק"ק לובלין *

ברמב"ם הל' פסח פרק רביעי הל' א' השוחט את הפסח על בני חבורה ואמר להם לאחר זמן אותו הפסח ששחטתי עליכם שלא לשמו שחטתיו אם ה' נאמן להם וכו', ואם לאו שורת הדין שאינו נאמן, והרוצה להחמיר על עצמו הרי זה משוכח ויביא פסח שני. התימה גלו' ופשוטה ומפורשת ונתחבטו בה כלם, דמאי טעמא דחומרא זה, וכי הבחירה נתונה לו להכניס א"ע באסור חולין לעזרה, ועל תנאי אינו יכול להביא. עיין במפרשי הרמב"ם.

ונראה לי דלא הרגישו כלם להלומי תוספתא זו לפי דרך הפשט, דלכאורה קשה עפ"י סוגיא דנדר"י דף ל"ה, אבעיא להו הנהו כהני שלוחי דידן וכו', ובדף ל"ז ע"א בעי למיפשט מהא דתנן הכהנים שפגלו במקדש מזידין חייבין שוגגי פטורים ותני עלה אלא שפגולן פגול, ואי אמרת שלוחי דידן נינהו נימא ל' לתקוני וכו', ומשני לא יחשב מ"מ וע"כ שאני פגול, עיין בר"ן שם שפירש שקושי הגמ' רק משוגג דלא כיון לשנות דעת משלחו, ולא משכח לתרוצי כי אם מטעם דשאני גבי פגול דלא יחשב מ"מ. ופירשתי הא דלא משני באומר מותר דידע דחטאת היא וסבר שמותר לשנות לשלמי כמו שמשני במנחו' דף מ"ט ע"א על עקירה בטעות, היינו משום דמ"מ במאי איירי, אם סבבר הבעלים צריכים לשלמים א"כ העילוי במקומו עומד שלא חשב לשנות דעת משלחו, ואי שידע שהבעלים צריכי' לחטאת והוא שנה לשלמי א"כ נחשב למזיד לענין התשלומין, ודוק כי נכון הוא. המורם מהנ"ל דפגול בשוגג לא הוי כי אם באחד משני טעמי הנ"ל, אם משום דשלוחי דרחמנא נינהו ואם משום דלא יחשב מ"מ. ויוצא לנו מזה דשינוי שם בפסח בשוגג לא מפסיל בשחיטה, דאי משום טעמא דלא יחשב ליתא, ואי משום טעמא דשלוחי דרחמנא נינהו ליתא שהרי שחיטת פסח מטעם שליחות אחרבאי בקדושתן וק"ל. וא"כ קשה התוספתא הנ"ל שמביא הרמב"ם להולמה, דאותו האומר ששהט הפסח שלא לשמו לא מצי איירי ברשגג, דא"כ לא מפסל הפסח, וע"כ דאיירי במזיד וחייב לשלם כדין הכהנים שפגלו, וא"כ אמאי שורת הדין שאינו נאמן, הא קי"ל דבמק' שנאמן להפסיד את עצמו נאמן באסור.

ע"כ נראה דכונת התוספתא סובבת במכוון אחר, דב"ה הרגשתי בכל הסוגיא אלו דבמזיד חייב לשלם דאיירי ע"כ שמפיו אנו שומעין, דקשה אמאי מהימן הא אין אדם משים א"ע רשע, ותפלא ופלא שלא דברו מזה הראשוני, וע"כ צריכין אנו לישב דלענין אסור פלגין דבורי' ואומרי' ששוגג ה', רק שלענין חיוב תשלומין נאמן על עצמו כסוגי' דעלמא בכל מק', וק"ל. והשתא איירי התוספתא הנ"ל שאומר ששינה מחשבת השם במזיד, וכודאי מגדר נאמנו' באסורין ה' נאמן, שמתוך שמפסיד א"ע.

* מגאוני הזמן לפני יותר ממאה וחמישים שנה, ומכונה בפי כל, "דער אייזערנער קאפ". המאמר המתפרסם כאן הוא מתוך ספרו כת"י המונח בגניו בית הספרים והעומד לצאת לאור בקרוב.

אלא ששורת הדין שאינו נאמן מתוך שאין אדם משים א"ע רשע, ומאי אית לן לומר
הכא פלגין דבורי והי באמת שוגג, הרי בשוגג לא פסיל במחשבת שינוי שם כנ"ל.
ועיין בהל' שלוחין ושותפין פ"א הל"ג ובראב"ד שם דמסיק דכל היכא דמעו
השליח הבחירה ביד המשלח אם לבטל רק העוה או לבטל כל המעשה. וא"כ אחר ההצעה
הנ"ל הכשר של הפסח הוא משום דאם נפלוג דבורי הוי לי מעוה בשוגג ויוכל לומר
לתקוני שדרתיך היינו לסלק העוה ולקיים גוף המעשה, עיין בר"ן בסוגי דנדריי הנ"ל.
והשתא שפיר עלה בגורלו של הרמב"ם, וחבל נועם אקרא עליה, שמסיק ואם רוצה
להחמיר על עצמו שיתן מק"ו לספק בדעתו פן ואולי חשב במזיד ופסלו, באמת יוכל
להחמיר ולפסלו מן הדין, והיינו שלא יחפוץ בבטול העוה וקיר המעשה, וא"כ פסול
הפסח הראשון מן הדין, שהרי נאמן מתוך שמפסיד א"ע, ומאי אמרת אין אדם משים
א"ע רשע, הא פלגין דבורי ודוק דפח"ח.

מֶרֶן הַגָּאוֹן רַבִּי יִחְזָקָאל סֶרְנָא

ראש הישיבה דיישיבת חברון

בחיסור ויתור בבגדי כהונה

כתב הר"מ בפ"י מכלי המקדש ה"ח וז"ל: כרך על בשרו בגד שלא במקום בגדים כגון שכרכו על אצבעו או על עקבו אם היה בו ג' אצבעות על ג' אצבעות הרי זה חוצץ ופוסל, פחות מכאן אינו חוצץ, ואם היה צלצול קטן הואיל והוא חשוב בגד בפני עצמו הרי זה פוסל ואע"פ שאין בו שלש על שלש. ובה"ט: כהן שלקה באצבעו מותר לכרוך עליו גמי בשבת, או בגד שאין בו שלש על שלש ועובד וכו' והוא שלא יחוך הגמי או הבגד בין בשרו לכלי בשעת עבודה, עכ"ל. וכתב הראב"ד ז"ל: א"א דבריו סותרים זה את זה הלא אמר שלא במקום בגדים פחות משלש אינו חוצץ בין היד לכלי וכן הוא בעירובין ובנזכים עכ"ל.

וכתב הכ"מ ז"ל: ואני אומר נראה שהראב"ד מפרש דהא דאמר רבא שלא במקום בגדים ג' על ג' חוצצות פחות מג' על ג' אינן חוצצות לענין חציצה בין יד לכלי איתמר משרה הסיק וכתב שדבריו סותרים את דבריו אבל לפי האמת דעת רבינו כפרש"י דחוצצות ואינן חוצצות לא לענין חציצה איתמר אלא לענין יתור בגדים והריטב"א הכריע כפרש"י דאי חציצה כפשטה למה חילקו בין במקום בגדים לשלא במקום בגדים והא כולה עבודה בגופו של כהן בעינן וראוי שיחוך אפילו נימא אחת בכל מקום, ועוד אם איתא דלהדיא אמר רב חסדא פחות משלש אינן חוצצות היכי אקשינן לעיל להדיא ותיפוק ליה משום חציצה דמשמע דמיתלתא דפשיטא היא דאפילו גמי וצלצול קטן חוצצין, והא רבא ורב חסדא פליגי לפי שיטה זו, ותו כשתירץ בשמאל א"נ בימין שלא במקום בגדים אמאי לא אמר דכרבא אמר רב חסדא ס"ל עכ"ל.

והנה אף כי ההכרחים לפרש"י בגמ' חוקים הם אבל לפרש כן בר"מ עדיין קשה דלפי"ן הרי יוצא דס"ל להר"מ דדין יתור בגדים לאו דוקא יתור של בגדי כהונה אלא גם של בגדי חול, וממה שכתב הר"מ בהל' ה': כשם שהמחוסר בגדים חייב מיתה ופוסל העבודה כך היתר בגדים כגון שלבש שתי כותנות או שני אבנטים וכו' ע"כ. ומשלא הזכיר רק בגדי כהונה ולא בגדי חול כלל נראה להדיא דסובר דאין דין יתור בגדים אלא בבגדי כהונה בלבד, וא"כ איך אפשר בבגד של ג' על ג' או צלצול קטן שהם של חול ופסול מדין יתור בגדים, עוד קשה אם הלכה זו מדין יתור בגדים הוא למה לא כתבה אחר הלכה ה' והפסיק בהלכות חציצה בהל' ו' — ו', עוד קשה על עיקר הדין מה ענין חציצה ליתור בגדים, אמנם קושיא זו אינה על הר"מ אלא גם על הגמ' לפרש"י אף כי רש"י ז"ל כתב שם לתרץ וז"ל: איידי דנקט דנימא אחת במקום בגדים לישנא דחציצה דדיינא בה נקט גמי במסקנא לישנא דחציצה, ע"כ. אבל מלבד שהוא דחוק טובא אין תירוץ זה עולה אלא למימרא דרבא אמר ר"ח ובאמת הרי מפרש רש"י בעי דר"ז תפילין מהו שיחוצו, למהוי יתור בגדים וא"כ הרי לרש"י כל שיגרא דסוגיא הוא דחציצה הוא פסול דיתור בגדים והוא תמורה.

והנה אם דין יתור בגדים הוא דוקא בבגדי כהונה או גם בבגדי חול נראה דפליגי בה בירושלמי דעירובין פ"י ה"ג על מתני' כהן שלקה באצבעו כורך עליה גמי.

יהודה ברבי אמר לא שנו אלא גמי אבל בניגיון [כלומר בצלצול קטן] אסור מפני יתור בגדים סברין מימר יתור בגדים כחיסור בגדים, רבי יעקב בר אחא בשם רב יסא דר' חנינא אמר ר' חנינא כלבד שלא יתח בינו לבין בגד ולא בין בגד לבגד. על דעתיה דר"ח איהו יתור בגדים שתי כותנות שתי מצנפות שני מכנסים שני אבנטים, כהן שלקה באצבעו וכרך עליה אבנט כל שם אבנט פסול או אינו פסול אלא מלבוש ע"כ. ופי' הפ"מ דר"י ברבי סבר דאין יתור בגדים בבגדי כהונה דוקא אלא אף בבגדי חול ולפיכך גם צלצול קטן משום יתור בגדים ור"ח סובר דרק בגדי כהונה, והק"ע פי' בסברת ר"י ברבי דיתור בגדים אף שלא במקום בגדים, ולשני הפי' קשה מה דקאמר ר"י ברבי סברין מימר יתור בגדים כחיסור בגדים, ונראה דסברת ר"י ברבי דיתור בגדים שלא במקום בגדים או של בגדי חול נלמד מחיסור בגדים והרי חיסור בגדים אינו אלא במקום בגדים ואינו אלא בבגדי כהונה ואיך נלמד יתור בגדים מחיסור בגדים מה שלא מציינו כלל בחיסור בגדים.

עוד תמוה טובא איך פסק הר"מ דיתור בגדים הוא רק בבגדי כהונה אחרי שבגמי' דידן הרי מוכח דכל האמוראים מדחו דאיכא יתור בגדים גם בבגדי חול ולא פליגי אלא אם דוקא במקום בגדים או לא ואף אם נימא דבירושלמי פליגי אמוראי בזה איך אפשר לדחות סוגיא מוסכמת בבלי משום חד אמורא בירושלמי. והנה בעיקר דין החציצה בין בגד לבשרו דקיי"ל דהכל הוצץ הקשה השפת אמת למה חלוק דין חציצה זה מדין חציצה בטבילה דיש דינים בשעורי חציצה מה שחוצץ ומה שאינו חוצץ.

ונראה דשאני דין טבילה דילפינן מורחץ את בשרו במים והיינו שהאדם ירחץ במים ויחול עליו דין טבילה ולכן בעינן אלא חציצה כזו שתתבטל על ידה טבילת הגוף והיינו חציצה של רוב ומיעוט המקפיד וכיוצא בזה אבל אם אין שעור כזה מבוטל היא ואינה חוצצת לבטל את הטבילה של כל הגוף, משא"כ בבגדי כהונה דילפינן מבשרו דהיינו שהבגד יהיה על בשרו והדין הוא בהבגד דיהיה על בשרו דוקא לכן כל שאין על בשרו ממש ע"י כל חציצה שהיא הוה ליה כחסר ואין כאן לבישה. ואכן אף שהוא אמת שדין חציצה זו שבין בגד לבשרו הוא דין מיוחד שאינו דומה לדין חציצה דטבילה משום דהתם אין הדין שהמים יהיה על בשרו אלא שהאדם יטבול במים ויחול עליה דין טבילה ולכן אין החציצה אלא זו שהיא חשובה לבטל את טבילת הגוף אבל לא איכפת לן כלל אם יש מקצת מים שאינם נוגעים בבשרו. כי דין החציצה שיש בבגדי כהונה מה שבין בגד לבשרו אין בטבילה כלל, אבל מ"מ נראה שיש גם בבגדי כהונה מעין הדין שיש בטבילה והיינו שגם בבגדי כהונה דכתיב ולבש הכהן יש דין שהכהן יהיה לבוש בבגדי כהונה ואף שאין דין לבישת הבגדים שילבש על כל גופו ממש ויש מקום בגדים ושלא במקום בגדים וכגון האצבעות, אבל הלוח הלבשה צריך לחול על כל גופו של כהן ואם הוא לבוש כמידתו מקום הראוי לבגדים הרי זה כאילו כולו לבוש, וכדוגמת הטבילה דבעינן שיהיה כל גופו טבול ואף במקומות שאין המים באים בעינן דוקא שיהיה ראוי לביאת מים, והוא מפני שדין הטבילה חלה על כולו ולכן בעינן עכ"פ שיהיה ראוי לביאת מים.

ולפי"ז כמו בטבילה יש דין חציצה לא מפני שעל ידה אין המים נוגעין בבשר אלא מפני שעל ידה מתבטלת הלוח הטבילה ואנן אומרים שבמקום שיש חציצה לא נטבל האדם כולו אלא מקצתו ואין טבילה אלא טבילת כל גופו אבל לא טבילת מקצת

שאין שמה טבילה, כמו כן אמרינן דיש דין בלבישת הבגדים שאין שמה לבישה אלא כשהוא לבוש כולו אבל לא אם יש מקום בגופו שא"א לחול עלי' שם לבישה וזהו יסוד החציצה שלא במקום בגדים והיינו אם הוא לובש בגד שאינו מבגדי כהונה על מקום שאינו מקום בגדים כגון אצבעו או עקבו לבישה זו של בגד יתר זה חוצצת בפני לבישת הבגדים שלא יחול על מקום זה שם לבישת בגדי כהונה, כיון שהוא כבר לבוש בבגד אחר ואנן לבוש כולו בעינן וכמו בטבילה טבילת כולו, ולכן דין החציצה זו כבר יש לה שיעורים כדין חציצת הטבילה, ואין דין חציצה זו אלא מה שהוא בגד ג' על ג' או יש לו חשיבות של בגד כצלצול קטן כי רק שם הבגד הוא חוצץ בפני בגדי כהונה שעל ידו לא יחול שם הלבישה של בגדי כהונה אבל לא דבר אחר. ונמצא כי אף שהיתור שלא במקום בגדים נקרא יתור בגדים היינו שיתור בגד אחר על בגדי כהונה שעל ידו אינו חל על כולו שם לבישת בגדי כהונה אבל אין זה ייתור בגדים שפסולו הוא הייתור, שבוה אמנם אין הפסול אלא אם ייתור מבגדי כהונה עצמם כמו שני מכנסין ושני אבנטים וכמ"ש הר"מ וכמפורש בברייתא, וכאן עיקר הפסול הוא חיסור בגדים כלומר שע"י הייתור יש חציצה החוצץ לחלות הלבישה של בגדי כהונה והר"ל כמחוסר בגדים.

היוצא לפי"ז שיש שני דינים ביתור בגדים, האחד, הוא דין הייתור ממש ודין זה אינו אלא ייתור בבגדי כהונה בלבד כגון שני מכנסים ושני אבנטים, והשני דין הייתור שיסודו היא החציצה ופסולו הוא לא מדין ייתור אלא מדין חיסור בגדים אלא שהייתור ע"י החציצה שהוא חוצץ הוא הגורם לדין החיסור.

ולפי"ז הרי תלוי אם יש דין ייתור בגדים שלא במקום בגדים גם בבגדי חול אך בזה אם הדיון דיתור בגדים הוא רק משום דין ייתור וא"כ אינו אלא במקום בגדים ובבגדי כהונה בלבד או שיש דין ייתור גם מדין חיסור ע"י חציצה וא"כ יש דין ייתור גם שלא במקום בגדים ובבגדי חול מלבד הדין ייתור במקום בגדים ובבגדי כהונה.

ובזה הרי יתפרש כמין חומר הירושלמי הנ"ל, הא דקאמר יהודה ברבי ל"ש אלא גמי אבל בניגיון אסור מפני יתור בגדים סברין מימר יתור בגדים כחיסור בגדים, כלומר שיש דין יתור בגדים מדין חיסור בגדים, ולכן אף צלצול קטן שלא במקום בגדים פסול משום יתור בגדים ומדין חציצה דהוי כחיסור בגדים, וזהו סברת יהודה ברבי, אבל ר"ח פליג עלי' וקאמר בלבד שלא יחוצץ כלומר שבבגד שאינו מבגדי כהונה אין דין יתור בגדים אלא אין חציצה בלבד בין בגד לבשרו או בין בגד לבגד, ואיזהו יתור בגדים שתי כותנות וכן כלומר רק בגדי כהונה בלבד.

ולפי"ז הרי מיושבים דברי הר"מ היטב כפי"ה כ"מ כי דין החציצה שכתב בהל' ח' אינו כלל דין החציצה בין ידו לכלי שכתב בהל' ט' ואין דבריו סותרים זה את זה כלל, ודין החציצה בה"ח הוא מדין ייתור בגדים וכמו שפרש"י ושפירשו מוכרח וכמ"ש הריטב"א ולכן כתב זה בדין החציצה ולא בדין ייתור בגדים כי דין ייתור בגדים זה יסודו הוא בחציצה וכדמפורש בכל הסוגיא לפרש"י, ואין גם סתירה למ"ש בהל' ח' שאין יתור בגדים אלא בבגדי כהונה כי שם מיירי בדין יתור בגדים ששם הפסול הוא ייתור וזה אינו אלא בבגדי כהונה בלבד וכאן מיירי בדין ייתור ששם הפסול הוא חיסור ודין זה הוא בכל שם בגד שהוא.

ונמצא לפי"ז שאף שבדין יתור בגדים פסק הר"מ דדוקא בבגדי כהונה, בכ"ז פסק כיהודה ברבי בירושלמי דיש גם יתור מדין חיסור ולא כר"ח דאין דין יתור אלא

מִדִּין יִתּוֹר וּבִגְדֵי כְהוֹנָה בִּלְבָד, וּמִיּוֹשֵׁב בּוֹה מֶה דְּלָא הִבִּיא הִר"מ הִבְעִיא בִּירוּשְׁלָמִי כְּהֵן שֶׁלָּקָה בְּאַצְבָּעוֹ וְכָרַךְ עָלָיו אֲבִנֶט כֹּל שֶׁם אֲבִנֶט פְּסוּל אוֹ אֵינוֹ פְּסוּל אֵלָא מִלְבוּשׁ דַּאִין הִבְעִיא אֵלָא לִר"ה דְּסוֹבֵר דַּאִין פְּסוּל אֵלָא מִשּׁוּם יִתּוֹר בְּגָדִי כְהוֹנָה גַּם שְׁלֹא בִּמְקוֹם בְּגָדִים, מִשְׁאִ"כ לְהִר"מ דְּפֶסֶק דְּפִסּוּל יִתּוֹר בְּגָדִים אִף שְׁלֹא בִּמְקוֹם בְּגָדִים מִשּׁוּם חִסּוּר בְּגָדִים אִין נִפְ"מ כֹּלל בְּבִעִיא זֶה דְּכֹל שִׁיכְרוּךְ בְּגָד עַל אֲצָבָעוֹ פְּסוּל מִשּׁוּם יִתּוֹר שְׁהוּא חִסּוּר בְּגָדִים וְכִשְׁנִית.

(אך) בְּעִיקָר הַדִּין שֶׁפֶסֶק הִר"מ בְּדִין יִתּוֹר בְּגָדִים שְׁאִינוֹ אֵלָא בְּבִגְדֵי כְהוֹנָה צ"ע מֶה הִכְרִית לוֹ לְפִסּוּק כֵּן, וְהָרִי בְּאוֹתָהּ בְּרִייתָא דְתַנִּינָן לְבִשׁ שְׁנֵי מִכְנָסִים שְׁנֵי אֲבִנֶטִים תַּנִּינָן ג"כ חִסּוּר אַחַת אוֹ יִתֵּר אַחַת וּפְרִשׁ"י: הוֹסִיף עֲלֵיהֶם שׁוּם בְּגָד שֶׁבְּעוֹלָם, וּפִירוּשׁוֹ מוֹכֵרֶת דַּל"כ הָרִי פִּיסְקָא זֶה מִיּוֹתֶרֶת לְגַמְרִי דִּבְבִּגְדֵי כְהוֹנָה הָרִי כִּבֵּר שָׁנָה שְׁנֵי מִכְנָסִים וְכו', וְכֵן מְפֹרֶשׁ בְּבִרְייתָא שֶׁם בִּד שְׁלֹא יִלְבֵּשׁ שֶׁל חוּל עֲמָהָן וּפְרִשׁ"י: דְּמִשְׁמַע לְבִדּוֹ יִלְבֵּשׁ, וְקִצְתָּ דוֹחַק לֹמֵר דֶּהָךְ יִתּוֹר נִמִּי מִדִּין חִסּוּר הוּא וְכִשְׁנִית. (וְצַע"ק).

רֵאִיתִי בִּמְקֹדֶשׁ דּוֹד ח"ב ס"י ל"ו שֶׁהִקְשָׁה עַל מֶה שֶׁפֶסֶק הִר"מ בְּסוּף פ"ט מִהֲלִי בִּיאַת מְקֹדֶשׁ דְּקִרְוֵי בְּגָדִים מִמִּיתָה אֲבָל לֹא מִיִּחְלִי עֲבוּדָה וְהָרִי קִרְוֵעַ בְּגָדִים תִּיפּוֹק לִיהַ דְּמִקְוֵעִין פְּסוּלִין וְרוּצָה לְתַרְץ דְּמִיירִי דְּהִיָּה לְבוּשׁ בְּגָדִי כְהוֹנָה כְּשֵׁרִים וְלְבִשׁ עֲמָהָן גַּם מְקוֹרְעִין, וְהִקְשָׁה תִּיפ"ל מִשּׁוּם יִתּוֹר בְּגָדִים, אוֹלֵם לְפִמְשֵׁנִית דְּדַעַת הִר"מ דִּיתּוֹר בְּגָדִים אֵינוֹ אֵלָא בְּבִגְדֵי כְהוֹנָה וְלֹא בְּבִגְדֵי חוּל נִיחָא דְּלֹא הוּי יִתּוֹר בְּגָדִים דִּהֵא מְקוֹרְעִים פְּסוּלִים וְהוּי כְּבִגְדֵי חוּל.

עוֹד הִקְשָׁה עַל הָא דְּאִמְרִינָן בְּיוֹמָא ז' כ"ג בִּיּוֹה"כ יוֹכִיחַ דַּאִינוֹ עַל מִצְוָה וּמִרְצָה, לִמָּה לֹא יִלְבֵּשׁ גַּם הַצִּיץ שֶׁנִּכְנַס בְּבִגְדֵי לֶבָן כְּדִי לְרַצּוֹת דַּאִי מִשּׁוּם יִתּוֹר בְּגָדִים הָא הַצִּיץ לֹאֹ בְּגָד הוּא דְּהוּא שֶׁל זֶהב וּמ"ש מִתְּפִלִּין דְּס"ל לְתוֹס', דַּאִין בְּהֵם מִשּׁוּם יִתּוֹר בְּגָדִים [דְּבִיאָר שֶׁם דְּכִיּוֹן דָּהֵם שֶׁל עוֹר וְעוֹר לֹאֹ בְּגָד הוּא]. אוֹלֵם לְהַנ"ל כִּיּוֹן דְּצִיץ מִבְּגָדִי כְהוֹנָה הוּי וְלִדִּין יִתּוֹר בְּגָדִים בְּעִינָן שֶׁם בְּגָדִי כְהוֹנָה וְאֵינוֹ עֲנִין כֹּלל לְשֵׁם בְּגָד דְּעִלְמָא וְע"כ יִפְסוּל.

עוֹד הִקְשָׁה עַמ"ש רש"י דְּמִרוּשְׁלִין מִשּׁוּם יִתּוֹר בְּגָדִים הוּא, וְהָא הָרִי אִין דִּין יִתּוֹר בְּגָדִים אֵלָא בִּמְקוֹם בְּגָדִים וְהִמְרוּשְׁלִין אֵינוֹ בִּמְקוֹם בְּגָדִים, אִכֵּן כִּבֵּר נִתְבָּאֵר שִׁישׁ יִתּוֹר בְּגָדִים מִדִּין חִסּוּר בְּגָדִים וְהוּא אִף שְׁלֹא בִּמְקוֹם בְּגָדִים וְזֶהוּ מִשְׁ"כ רש"י יִתּוֹר בְּגָדִים בְּמִרוּשְׁלִין, וְאוּלַּי כּוֹנֵנָה לְהִקְשׁוֹת עַל ל"ק דְּר"י דְּלֹא ס"ל פְּסוּל יִתּוֹר בְּגָדִים שְׁלֹא בִּמְקוֹם בְּגָדִים, וְלִדְיִדִי ע"כ פְּסוּל מִרוּשְׁלִין אֵינוֹ מִטַּעַם יִתּוֹר בְּגָדִים.

הגאון רבי משה חברוני

ראש ישיבת חברון

שלמים הבאין ממעשר שני

פסחים דף ע': אמר עולא אמר ר"א שלמים ששחטן מעיו"ט אינו יוצא בהן לא משום שמחה ולא משום חגיגה, משום שמחה דכתיב וזבחת ושמחת בעינן וזבחה בשעת שמחה וליכא משום חגיגה הוי דבר שבחובה, וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין ע"כ. ויעו"ר בתוס' נראה לר"י דאפילו הקדישם מתחילה ושחטן לשם חגיגת ט"ו איירי דאי לשם שלמים דעלמא אין יוצא משום חגיגה אפילו שחטן ביו"ט דכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין וכו'. וכעין זה פ"י הר"ח אין יוצאין משום חגיגה דאפילו שחטן בט"ו לא היה יוצא בהן ידי חובתו דחגיגה חובה היא וכל חובה אינו בא אלא מן החולין ואילו השלמים קדשים הן לפיכך אין עולין לו משום חגיגה ע"כ.

אולם יש לדקדק בדברי הר"ח שכתב ואלו השלמים קדשים הן וכו', שלכאורה דברים מיותרין הן אטו לא ידעינן דשלמים קדשים הן.

ונראה דהנה הגמ' כאן קשה למה לן האי כלל כל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין שילפינן מקרא מנחות פב—פג לר"א מפסח מצרים ולר"ע מחטאת הא כאן גם בלי כלל זה איך יכול לצאת ידי חובת חגיגתו בשלמי נדר ונדבה שאית ליה הא הוא מחויב קרבן חגיגה ואין יפטר בשלמי נדר ונדבה, איך יפטר חובו לגבוה בשלמי גבוה. ונראה הנה יעו"ר בגמ' חולין דף כב חטאת בהמה דאינה באה אלא מן החולין מג"ל אמר רב חסדא דא"ק והקריב את פר החטאת אשר לו משלו ולא משל ציבור ולא משל מעשר ופירש"י דהרי אשר לו כתובים בפרשה ואפילו לר"י דאמר מע"ש ממין הדיוט הוא להכי אתא אשר לו לממעטינן עכ"ל, משמע מרש"י לא מיבעי לר"מ דס"ל מע"ש ממון גבוה שאינו יכול לפטור חובתו בממון גבוה לכן אינו בא מן המעשר אלא מן החולין אלא אפילו לר"י דס"ל מע"ש ממון הדיוט הוא אפ"ה ממעטינן מקרא ולכאורה צ"ל דהילפותא היא שדבר שבחובה אינו בא אלא מחולין ולא מדבר הקדוש ולכן אף שמע"ש הוי ממון הדיוט והוי שפיר שלו מ"מ אין קרבן חובה בא ממע"ש מפני שהוא קדש. ולפי"ז היה אפ"ל דשלמים שהם קק"ל ולריה"ג קק"ל ממון בעלים הוא, א"כ ליכא החסרון שפוסט חובתו בממון הקדש דהרי ממינו הוא ולהכי כתב הר"ח ושלמים קדשים הן היינו דהרי הם קדש וכל שקדש, דבר שבחובה אינו בא ממנו כמו ממע"ש לר"י.

אולם יש לעיין א"כ לר"מ דס"ל מע"ש ממון גבוה למה לן קרא שחטאת וכל הקרבנות אינם באין ממע"ש הא חטאת חוץ מדין כפרה יש חיוב קרבן להקדש כחיוב ממון לגבוה כמו שהוכחנו במקום אחר ואכ"מ ונדר ג"כ הוי חיוב קרבן לגבוה וא"כ גם בלי קרא דאשר לו דכתיב בחטאת אהרן מצד הסברה היינו אומרים שאינו בא ממע"ש כיון דהוי ממון גבוה איך יכול לפטור חובתו לגבוה בממון גבוה, והא אי אפ"ל שהילפותות לר"א ור"ע שדבר שבחובה אינה בא אלא מן החולין אליביה דר"י הוא דזה זר ורחוק לומר וכן ובהכרחי שגם אליביה דר"מ בעי קרא וצ"ע למה.

וגם עצם הדבר שאמרנו דלר"י כיון דמע"ש ממון הדיוט הוא הא דילפינן דדבר שבחובה אינה באה אלא מן החולין היינו מן חולין ולא מדבר הקדוש, דהרי לר"י הוי

מע"ש שלו ואיך ממעטינן מאשר לו מע"ש. וע"כ לכאורה כנ"ל אך קשה לומר כן דאיד ילפינן זה מהקרא דאשר לו אטו בקרא חולין ולא הקדש כתיב הא אשר לו כתיב בפרו של אהרן. ואין לומר דזהו מש"כ רש"י דתרי אשר לו כתיב, ומאשר לו המיוחדו אנו למדין דאפילו לר"י דמע"ש ממון הדיוט מ"מ אינו בא ממעשר משום שהוא קדש, דזה אינו דאין כלל קרא סותר דמחד אשר לו ילפינן שפרו של אהרן הוא משלו ולא משל ציבור היינו דהוי קרבן יחיד ולא קרבן ציבור ולכן אילו היה כתיב רק חד אשר לו לא היינו ילפינן כלל דדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, אלא מאשר לו תנינא דכתיב הוא דילפינן. וקשה איך אפ"ל דהילפותא שבחובה באה מחולין ולא מקדש הרי אשר לו כתיב והיינו משלו ולא משל הקדש, ולא משום דהוי קדש. אלא שצריך להבין א"כ איך ילפינן מאשר לו דחובה אינו בא ממע"ש לר"י הא ממון הדיוט הוא ושפיר הוי שלו.

ונראה הנה רש"י פ"י לעיל גבי חגיגת י"ד לבן תימא שהוא חובה אינו יוצא משום חגיגת ט"ו אם עיכבה ושחטה בט"ו פירש"י ד"ה ואין יוצא בה משום חגיגת ט"ו כדאמרן דבר שיש בו חובה אינו בא אלא מן החולין כלומר משלו ולא ממה שהוא מחויב ועומד וזו כבר נחקדשה מאתמול עכ"ל. ויש לדייק בלשון רש"י שכתב משלו ולא ממה שהוא מחויב ועומד הו"ל משלו ולא משל ממון הקדש אלא צ"ל מפני שתגיגה שלמים ולריה"ג קק"ל ממון בעלים הוא ועוד הא גם לר"י אינו בא ממע"ש אף שממון הדיוט הוא. לכן פירש"י משלו ולא ממה שהוא מחויב ועומד, דכיון דנתקדשה מאתמול נהי דבט"ו כבר אין חיוב חגיגת י"ד שעבר זמנו מ"מ חיוב הקרבה איכא להקריבו למזבח. כהא דאמרו בירושלמי הפריש חגיגתו ומה הירשש חייבין להביא לר' וזעירי כהניא דר' יוחנן ור' יונתן דאמרי תרווייהו כל בכור בניך תפדה אפילו לאחר מיתה והיינו אף שמצות פדיון ליכא אבל החיוב לכהן נשאר וכן בחגיגה אף שליכא מצוה דהא מת מ"מ החיוב להקריב למזבח נשאר וכיון שמחויב להקריב למזבח אינו יוצא חובתו של חגיגת ט"ו, והוה מה שפירש"י משלו ולא ממה שהוא מחויב ועומד, וכן פירש"י בביצה דף יט: ד"ה מן החולין ולא ממעשרות מע"ש ולא מנדרים ונדבות שהוא מחויב ועומד בהן עכ"ל, הרי שרש"י ז"ל מדגיש בכל מקום מפני שמחויב ועומד בהן ולא מפני שאינו שלו.

ועתה לפי"ז יש להבין למה אינו בא ממע"ש בשלמא מנדרים ונדבות פירש"י מפני שמחויב ועומד והוי כמו שאינו שלו אף שקק"ל ממון בעלים הן אבל במע"ש לכאורה לא שייך זה וקשה בין לר"מ בין לר"י לר"מ קשה למה לן קרא כיון דהוי ממון גבוה ולר"י קשה איך ילפינן מהאי קרא.

איברא שלר"מ הא דבעי קרא אפ"ל, דהנה הרמב"ם פ"ג מהלכות מע"ש הכ"ה כתב המקדיש מע"ש שלו לבדה"ב ה"ז פודה אותו מי שפודהו ע"מ ליתן להקדש את שלו, ולמע"ש את שלו ע"כ. ויש לעיין איך יכול להקדיש מע"ש לבדה"ב, הא פסק רבינו כר"מ דמע"ש ממון גבוה הוא כמש"כ פ"ג הי"ז מע"ש ממון גבוה הוא שנאמר לדי' הוא לפיכך אינו נקנה במתנה וכו', ואין מקדשין בו את האשה ואין מוכרין אותו וכו' ובה' כד כתב רבינו כבר ביארנו שמע"ש ממון גבוה הוא לפיכך אנו אומרינן שהגונב מע"ש אינו משלם תשלומי כפל והגוזלו אינו משלם חומש ע"כ. וקשה א"כ איך כתב רבינו שהמקדיש מע"ש לבדה"ב חל ההקדש הא אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו אחרי שממון גבוה הוא.

ונראה לפימ"כ הרמב"ם פ"ה ה"ד מהלכות אישות קדשה במע"ש וכר אינה מקדשת לפי שאין לו לעשות בו שאר חפציו עד שיתחלל שנאמר במע"ש לך הוא עכ"ל, וקשה לשון רבינו ה"ל מפני שמע"ש הוי ממון גבוה ואינו שלו, אלא מוכח דרבינו ס"ל דמע"ש לא הוי ממון גבוה אלא בעצם של בעלים הוא אלא קדושת גבוה הוא ואין לבעלים רשות רק לאכילה והוי בגדר שלו ואינו ברשותו, דברשות גבוה הוא, ואינו בעלים אלא על מה שהרשתו התורה והוא לאכל אבל המע"ש שלו הוא, ומשלו הוא אוכל ושאר חפציו אינו בעלים לעשות דבכל דבר יש שלו וברשותו, וברשותו הוא בעלות ואינו ברשותו אינו בעלים על השלו, וביארנו זה היטב בספרינו משאת משה על מס' קידושין ושם ביארנו היטב למה אינו משלם כפל בגונב מע"ש יע"ש בס' פה.

ולפי"ז יתכן לומר הא דהמקדיש מע"ש שלו לבדה"ב וחל ההקדש כיון דבעצם הוי המע"ש שלו אלא שברשות גבוה הוא שלא נתנה לו התורה רשות לעשות שאר חפציו חוץ מאכילה אך כל זה כשבא להוציא מרשות גבוה אבל להקדש שמכניס לרשות גבוה יש לו רשות.

ועכ"פ איזה טעם שיהיה הא חזינן שיכול להקדיש לבדה"ב מע"ש כמש"כ הרמב"ם והוא מהתוספתא ע"י כ"מ ורדב"ז שם, א"כ שפיר יכול לקנות קרבן חובה בעד כסף מע"ש אף שממון גבוה הוא ולכן שפיר בעי קרא גם לר"מ שדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, אלא שצריך להבין בין לר"מ בין לר"י איך ילפינן מהאי קרא אשר לו דכתיב בפרו של אהרן שלפי פירש"י שמה שמחויב ועומד אינו יכול לצאת חובתו בדבר שהוא חובה מה שייך זה במע"ש, דדוחק לומר כיון שמחויב לאכול המע"ש בירושלים שזהו קיום מצות מע"ש דזה דוחק ולא מסתבר.

ואשר יראה לבאר בע"ה אף שדבר מחודש הוא אבל לענ"ד נכון מאד, הנה תנן מנחות דף פב דבר שבחובה אין בא אלא מן החולין ונסכים בכל מקום לא יביאו אלא מן החולין ע"כ ופי' התוס' ד"ה הנסכים כו' דכל דבר דכולו למזבח אינו בא מן המעשר כדתניא בההיא ספרי שהבאתי לעיל, דממעט עולות דבעינן אכילה שיש בה שמחה עכ"ל, והיינו שמה שאין מביאין עולות ממע"ש דכתיב במע"ש ואכלת וגו' שקיום מצות מע"ש הוא אכילתן בירושלים ורבתה התורה שיכול להביא שלמים ולאכול אבל עולות שאינם נאכלות אינו יכול להביא ממע"ש עולות והוא דין במע"ש ולא בקרבן, אשר לכן פ"י התוס' דנסכים כיון שאינם נאכלין אין נסכים באין ממע"ש, ולכן אפילו היכא דאמר הרי עלי תודה ולחמה מן המעשר שמביא ממע"ש כיון שלא נדר אלא להביא ממע"ש מ"מ נסכים לא יביא ממע"ש אף שמצד דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין ליכא כאן כיון דהתנה להביא ממע"ש, וליכא חובה מ"מ מצד דין מע"ש אינו יכול להביא נסכים ממע"ש דמע"ש דינם לאכול ונסכים אינם נאכלין אלא מנחת נסכים ושרפת על המזבח ויין נסכים נתנסך על המזבח והוא מה שאמרו במתניתין והנסכים בכל מקום לא יביאו אלא מן החולין אפילו היכא דליכא משום דבר שבחובה.

אכן הרמב"ם הלכות מעה"ק פט"ז ה"ז כתב אם פרש ואמר הרי עלי תודה היא ולחמה מן המעשר יביא כו', ואע"פ שפירש שיביא לחמה מן המעשר לא יביא נסכיה ממעשר שני שאין הנסכים באין לעולם אלא מן החולין כמו שביארנו, לפי שנאמר בהן והקריב המקריב קרבנו עד שיהיו משלו ולא יהיה בהן צד לגבוה כלל עכ"ל, הנה כתב רבינו לא כהתוס' שאין זה דין במע"ש אלא דין בנסכים שנסכים אפילו כשהתנה

שיביא ממע"ש אינו מביא משום דכתיב והקריב המקריב קרבנו עד שלא יהיה בהן צד גבוה כלל, שנסכים אף שאינו חובה הוי כחובה ואינו בא אלא מן החולין, ויותר מזה כתב רבינו פ"ב הי"ג הלכות מעה"ק אין מביאין נסכים אלא מן החולין, לא יביאם מן התרומה ולא ממע"ש ולא מן הביכורים ואפילו תודה שמביא לחמה מן המעשר לא יביאו נסכים אלא מן החולין עכ"ל, וכתב מרן הכ"מ וז"ל משנה במנחות דף פב הנסכים בכל מקום לא יביאו אלא מן החולין עכ"ל, והנה תרומה ביד כהן או ישראל שקנה תרומה או הוי שלו בירושה הא הוי ממינו ממש ככל ממון ואפ"ה אינו מביא נסכים מהן, והא ברור שאין כוונת הרמב"ם שאין מביאים נסכים מתרומה ממש היינו שהקדיש נסכים מיין של תרומה או מנחת נסכים מתבואת תרומה, דהרי כתב רבינו פט"ו הי"ז הלכות מעה"ק וכן אם פירש ואמר הרי עלי תודה ולחמה מן המעשר יביא ולא יביא לחמה מחיטי מע"ש אלא ממצות מע"ש כמו בהבמה שהיא ממצות מע"ש ע"ש, וא"כ מדכיל רבינו כאן בהלכה אחת שאין מביאין מתרומה ולא ממע"ש ולא מן הביכורים היינו אפילו בכסף של תרומה וצ"ע למה הוצרך רבינו לחידוש זה לענין מע"ש, הא נסכים אי אפשר להביא ממע"ש מצד דין מע"ש שאין מביאין אלא שלמים שנאכלים ולא עולות שאין נאכלין א"כ גם נסכים הרי אין נאכלין ומהרמב"ם מוכח שמה שאין מביאין נסכים ממע"ש הוא לא דין במע"ש אלא דין בנסכים שאינו בא אלא מן החולין, משמע הא מצד דין מע"ש היה אפשר ליקח נסכים בכסף מע"ש וקשה כנ"ל מ"ש עולות שאין מביאין ממע"ש מפני שאין נאכלין, ויעז"י בפה"מ מנחות דף פב שכתב וז"ל ומה שאמר והנסכים בכל מקום ואפילו באותן המצות שזכרנו שהתירו לו במקצתן שיביא לחמה מן המעשר, לא יביא נסכים של אותה תודה מן המעשר, לפי שהנסכים משמעות הפוסקים נוטה בהן שיהיו מאשר תשיג יד בעל הקרבן, ובכך נבדל שנאמר והקריב המקריב קרבנו ל' עכ"ל והוא כדבריו ביד החזקה, אלא שמפה"מ מוכח שלא מצא רבינו דרשא זו בשום מקום רק שרבינו מפרש בעצמו המשנה שתנן והנסכים בכל מקום לא יביאו מן החולין מפרש רבינו לפי משמעות הפוסקים שנסכים שאני שבעי שלא יהא צד לגבוה כלל וצ"ע מה דחק לרבינו לפרש כן ולא כהתוס'.

והנה יש לעיין טובא מהגמ' מנחות דף פב תנן מנין לאומר הרי עלי תודה שלא יביא אלא מן החולין ת"ל וזבחת פסח וגו' צאן ובקר והלא אין פסח בא אלא מן הכבשים ומן העזים א"כ מה ת"ל צאן ובקר להקיש כל הבא מן הצאן ובקר לפסח מה פסח דבר שחובה ואין בא אלא מן החולין אף כל דבר שחובה אין בא אלא מן החולין וכו' ופסח גופיה מנ"ל דתניא ר"א אומר נאמר פסח במצרים ונאמר פסח לדורות מה פסח האמור במצרים אינו בא אלא מן החולין (דלא היו אז מעשרות רש"י) אף פסח האמור לדורות אינו בא אלא מן החולין וכו' ור"ע פריך מה לפסח מצרים שכן אין טעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח תאמר בפסח דורות שטעון מתן דמים ואימורין למזבח ע"כ, ולכאורה תמוה פרכת ר"ע, אדרבה הא מה שאין טעון מתן דמים ואימורין למזבח מעלייתא לענין מע"ש דנאכל הכל, שוב דאיתי בשפת אמת שחמה וז"ל תמהני כלפי לייא, דכיון דנאכל כולו לבעלים טפי מסתבר דיכול להביאו ממע"ש כמו בשר תאווה, ורש"י פ"י בדה"ש שכן אין טעון מתן דמים למזבח דלא הוי מזבח וכו' וכיון דאין ממנו למזבח לא הוי דומיא דשלמים להכי אינו בא פסח מצרים ממע"ש, משא"כ פסח דורות דבא ממנו למזבח, ותמה ע"ז השפת אמת דלמה לי ילפותא דומיא דשלמים, דאי שלמים צריכין לריבויי דהוא כיון דאימורין קריבין למזבח, א"כ אינו כולו

לאכילה, אבל פסח מצרים דכולו לאכילת אדם י"ל דא"צ קרא כיון דמקוים בו בכל אשר תאוו נפשך וכו' ע"ש, ולכאורה תמוה מאד כנ"ל.

ותמוה לי כנ"ל גם התו"כ פ"י צו, שם אחרי שלמדו תודעה באה מן המעשר דכתיב זבח תודה שלמיו, מה שלמים באין מן המעשר אף תודה באה מן המעשר, מנין ללחם שמביא מן המעשר ת"ל אשר יקריב מה שלמים באים מן המעשר אף הלחם יביא מן המעשר ע"כ, ועי' ראב"ד שם שאף פ"י תודה ולחמה מן המעשר שתורה מביא מן המעשר מנין שאף לחם מביא מן המעשר ת"ל וכו', ותמוה לכאורה למה לן ילפותא ללחם שמביא ממע"ש הא לחם נאכל כולו ואף שד' חלות נותן לכהן אבל הרי גם הן נאכלין לכהנים (ומה גם כשהכהן מביא תודה הרי הכל נאכל ע"י הבעלים). ועד כאן ל"צ קרא לשלמים שבא מן המעשר מפני שלמים האימורין מקריבין למזבח אבל לחם שנאכל מיישנא מבשר תאווה ומה בכך שהוא קדש, ועוד קשה אחרי שלמדו לתודה שבאה ממע"ש א"כ ק"ר ללחם ומאיזה טעם נימא שלחם אינו בא ממע"ש.

ואשר נראה דיש לחקור מה שרבתה תורה שמביאין שלמים מכסף מע"ש והוי בזה קיום מצות מע"ש אם קיום מצות מע"ש הוא האכילה ושחיה אלא שמרבינן שלמים אף שהאימורין אינם נאכלין אפי"ה יכול ליקח שלמים אבל קיום מצות מע"ש הוא האכילה שאוכל בשר שלמים בירושלים או אפשר לחדש ולומר שיש שני אופנים בקיום מצות מע"ש או באכילה שזהו בבשר תאווה ובכל אשר תאוו נפשך או בהקרבה למזבח, שזהו שלמים, אלא שילפינן שקיום מצות מע"ש הוא בקרבן כזה שיש בו גם אכילה, למעוטי עולות אבל שלמים שאיתרבו הוא לאו מדין אכילה כמו חולין אלא דוקא מדין קרבן שקיים מצות מע"ש הוא בתרי אנפי או ע"י אכילה או ע"י קרבן שמקריב. וכן משמע קצת מהספרי פ"י ראה יכול יקח בהמה למשתה בנו הרי אתה דן גאמר כאן שמחה ונאמר להלן שמחה מה שמחה האמורה להלן שלמים אף שמחה האמורה כאן שלמים אי מה שמחה האמורה להלן עולות ושלמים אף שמחה האמורה כאן עולות ושלמים ת"ל ואכלת ושמת יצא עולות שאין עמם אכילה ואם נימא שקיים מצות מע"ש הוא רק באכילה ושתיה אלא איתרבו גם שלמים מפני שגם בהן איכא אכילת בשר וא"כ מהיכי תיתי נימא שיביא עולות, אלא משמע כצד ב' שמה שאיתרבו שלמים לא מפני שנאכלין אלא דוקא מדין קרבן שקיים מצות מע"ש הוה בהקרבת השלמים.

ונראה שחקירתנו פלוגתא היא בירושלמי פ"ק דמע"ש ח"ב, וז"ל הירושלמי ר' יוסי בשם ר' יוחנן בהמת מע"ש בירושלים כר"מ פטורה מן הבכורה כר' יהודה חייבת בבכורה ופ"י הגר"א היינו שקנה בהמה לבשר תאווה שהוי בהמה מע"ש לר"מ דס"ל מע"ש ממון גבה פטורה מן הבכורה ולר"י דס"ל מע"ש ממון הדיוט חייב בבכורה, ואח"כ בעי ר' ירמיה קומי ר' זעירא ילדה בכור אימוריו מהו שיקרבו לגבי מזבח ולא חל מע"ש על אימוריו ולא נמצא מבריתו מן האכילה היינו שר' ירמיה בעי לר"י דהקונה בהמה לב"ת ממע"ש חייבת בבכורה אם ואיד אפסר להקריב האימורין הא מברית מן האכילה, והשיב לו ר' זעירא והלא מצינו בלוקח בהמה לשלמים ממעות מע"ש ומקריבין האימורין ולא חוששין להברחת אכילה וכן כאן גבי בכור, והשיב לו ר' ירמיה בליקחתה פקעה קדושת מע"ש, פ"י כשקונה בהמה לשלמים ממע"ש גזו"כ הוא שבלקחתה פקעה קדושת מע"ש וחל קדושת שלמים משא"כ כשקונה בהמה לבשר תאווה ממע"ש דלא הוי שלמים וילדה בכור הרי לא פקע קדושת מע"ש נמצא שמברית

האימורין מאכילה, אמר ר' יוסי ואנו לא הוי אמרין כן אלא לא התירה התורה ליקח בכסף מע"ש אלא שלמים בלבד, מה נפקא מביניהון וכו' כשלקח בהמה ממע"ש לבשר תאווה וילדה בכור וקדשה אח"כ לשלמים פי' ר' יוסי מתרץ הא דמקריבין אימורי שלמי מע"ש מפני שלא התירה התורה ליקח בכסף מע"ש אלא שלמים בלבד, ואינו צריך לטעם שפקע קדושת מע"ש בלקיחתה, ואמר נפק"מ ביניהון היינו בין שני הטעמים אם קנה הבהמה לבשר תאווה ואח"כ הקדישה שלמים למ"ד דבלקיחתה פקעה קדושת מע"ש, הכא שלקח לבשר תאווה ואח"כ הקדיש שלמים לא פקע קדושת מע"ש ואינו יכול להקריב האימורין דמבריה מן האכילה, אבל לר' יוסי דס"ל שלא התירה התורה ליקח בכסף מע"ש רק שלמים ולדידי ס"ל דלא פקע קדושת מע"ש בלקיחתה ואפ"ה התירה התורה ומקריב השלמים היינו האימורין ולא חששה התורה שמברית האימורין מאכילה ולכן לר' יוסי כשקונה בהמה לבשר תאווה וילדה בכור מקריבין אימורי הבכור כשם שלא חששה התורה לאימורי שלמי מע"ש, כך אין חשש לאימורי בכור אבל לר' ירמיה דס"ל כשקונה בהמה לשלמים פקע קדושת מע"ש כשחל שלמים היינו בלקיחתה ולכן מקריבין האימורין וא"כ בבכור שלא פקע קדושת מע"ש אי אפשר להקריב האימורין ע"כ הירושלמי עם פי' הגר"א עיי"ש.

והנה הפלוגתא בין ר' ירמיה לר' יוסי שר' ירמיה ס"ל שהתורה התירה ליקח בכסף מע"ש גם שלמים ולר' יוסי רק שלמים היינו פלוגתתם מה"ת מהו עיקר המצוה ר' ירמיה סבר עיקר המצוה לבשר תאווה לאכילה אלא שהתירה התורה ליקח גם שלמים ור' יוסי ס"ל דעיקר המצוה ליקח שלמים אלא שהותר גם בשר תאווה, עי' ברע"ב פ"א מ"ב ממע"ש הלוקח בהמה לזבחי שלמים או ה"י לבשר תאווה וכו' ופי' הרע"ב הלוקח בהמה לזבחי שלמים ממצות מע"ש שכן הוא עיקר מצות מע"ש דילפינן שם לגז"ש מהר עב"ל וכו' פי' הרא"ש שם וזהו כו' יוסי, וכן מוכח מהספרי פר' ראה יכול יקח אדם בהמה למשתה בנו הרי אתה דן נאמר כאן שמחה ונאמר להלן שמחה מה שמחה האמור להלן שלמים אף כאן שלמים וכו', והיינו דעיקר המצוה הוא שלמים, אלא שהותר גם בשר תאווה כדכתיב ונתת בכל אשר תאווה נפשך.

וצריך ביאור למה לר' ירמיה דס"ל שעיקר מצותו הוא לא ליקח שלמים אלא שיותר בדיעבד גם ליקח שלמים ס"ל כשלוקח בהמה לשלמים ממע"ש ס"ל כשלוקח בהמה לשלמים פקעה קדושת מע"ש בלקיחתה ור' יוסי דס"ל שעיקר מצותה שלמים ס"ל דלא פקעה קדושת מע"ש בלקיחתה והוי הבהמה קדושת שלמים וגם קדושת מע"ש וצ"ב מה תלוי הא בהא.

ואשר נראה דמ"ד דעיקר מצות מע"ש דוקא שלמים ס"ל דיש שני אופנים בקיום מצות מע"ש או אכילה ושתיה או קרבן היינו הקרבת קרבן ממע"ש, והיינו לא מפני ששלמים הוי ג"כ אכילה אלא להיפך עיקר המצוה בשלמים שעיקר מצות מע"ש להקריב קרבן ובעצם היה צריך להיות שיקח אפילו עולה ממצות מע"ש, אלא שילפינן בספרי גז"ש שמחה שמחה וכתוב ואכלת ושמחת שמחה שיש בו אכילה יצאו עולות שאין עצמם אכילה א"כ הוי ילפותא שרק קרבן זה היינו שלמים ולא קרבן אחר אבל הדין הוא לא כבשר תאווה שמצותה לאכילה בירושלים אלא דוקא מצותם ההקרבה, ואדרבה כן מוכח מהספרי דאי לא"ה למה לן קרא למעוטי עולות הא כתיב ואכלת אלא משום דמצותה הוא ההקרבה לכן הו"א שגם עולות. ולדידי ניתא ליה מה שהאימורין קריבין אף שלא פקע קדושת מע"ש מפני שהרי זהו מצות מע"ש להקריב קרבן שלמים ממע"ש

א"כ בהקרבת אימורין הוי ג"כ קיום מצות מע"ש כמו באכילת בשר. ולכן להך מ"ד כשקנה בהמה לבשר תאוו וילדה בכור שפיר מקריבין את הבכור ולא חיישינן למברית מן האכילה דכיון דהבכור קדוש גם בקדושת מע"ש וקיום מצות מע"ש הרי גם בהקרבת קרבן ושפיר הוי קיום מצות מע"ש בהקטרת אימורי הבכור כמו באכילת הבשר.

אכן למ"ד שעיקר מצות מע"ש היא האכילה ושחיה אלא שילפינן מגז"ש שמותר ליקח גם שלמים א"כ קשה איך מותר להקריב השלמים הרי מצות מע"ש הוא האכילה נמצא כשמקטיר האימורין הרי מברית מאכילה ולכן ס"ל מה שאמרה תורה שיכול ליקח שלמים בכסף מע"ש שחידשה התורה שבלקחתה פקע קדושת מע"ש ולכן שפיר מקריבים האימורין ולכן ס"ל בלוקח בהמה לבשר תאוו וילדה בכור אי אפשר להקריב האימורין כיון דבבכור לא פקע קדושת מע"ש, וכן אם לקח בהמה לבשר תאוו ואח"כ הקדיש לא פקע קדושת מע"ש לפי פ"י הגר"א ואי אפשר להקריב השלמים.

ועתה אפשר לתרץ שפיר תמיהת השפת אמת על הגמ' מנחות דף פב שר"ע פריך לר"א שיליף שפסח דורות אינו בא מן המעשר מפסח מצרים שלא בא מן המעשר אלא מן החולין שלא אז עדיין מעשרות ופריך ר"ע מה לפסח מצרים שכן אין טעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח תאמר בפסח דורות שטעון מתן דמים ואימורין למזבח. ותמה השפת אמת מאי פירכא זו כלפי ליא הא כיון דכולו נאכל לבעלים טפי מסתבר דיכול להביא ממע"ש כמו בשר תאוו. ורש"י פ"י דר"ע פריך דפסח מצרים אינו דומיא דשלמים משא"כ פסח דורות דזורקין הדם ומקריבין האימורין הוי דומיא דשלמים ויביאו מן המעשר, ותמה השפת אמת למה לי ילפותא דשלמים דשלמים צריכין לריבוי דהו"א כיון דאימורין קריבין למזבח א"כ אינו כולו לאכילה, אבל פסח מצרים דכולו לאכילת אדם י"ל דא"צ קרא כיון דמקיים ביה בכל אשר תאוו נפשך ע"ש. ונראה דר"ע ס"ל כהך מ"ד שעיקר מצות מע"ש הוא ליקח שלמים ולדודי איכא שני אופנים בקיום מצות מע"ש או ע"י אכילה או ע"י הקרבת קרבן, וא"כ אם לוקח שלמים קיום מצות מע"ש הוא בהקרבתו דוקא ולא באכילתו ולכן שפיר פריך מה לפסח מצרים שכן אין טעון מתן דמים ואימורין למזבח א"כ לא הוי דומיא דשלמים דעד כאן אנו למידין שבשלמים מקיים מצות מע"ש, שמקריב על המזבח משא"כ פסח מצרים שאין הקרבה למזבח לא.

אלא יש לעיין בפסח מצרים כיון דנאכל כולו א"כ התם לאו מדין קרבן רק מדין בשר תאוו הוא ומה איכפת לן ששם קרבן פסח עליה וכמו שהקשה השפת אמת על רש"י. ונראה הנה בחולין דף קכ אמרו דמה שהכהנים הותר להם לאכול חטאת העוף אף דהוי נבילה, לא הוי נבילה הותרה מכלל דכהנים משולחן גבוה זכו, ופירש"י והיתרא משום גבוה הוא, אבל לגבי הדיוט לא אשכחן דהותר עכ"ל. וביאור הדברים נראה דאכילת כהנים שהכהנים אוכלין ובעלים מתכפרין הוי כמו אכילת מזבח בגדר עבדה כהקרבה ואין זה גדר אכילת הדיוט כלל, ובספרי משאת קידושין ס"י פה, הוכחנו זה מהגמ' קידושין שילפינן מקרא עיי"ש, והנה מהר"מ בסה"מ מוכח שגם אכילת בעלים כקרבן הוי כאכילת כהנים וא"כ לפי"ז יתכן לומר כיון דאכילת קרבן לא מקרי אכילת הדיוט כלל רק אכילת גבוה כהקרבה וא"כ מדין בשר תאוו אולי י"ל דלא הוי קיום מצות מע"ש, אלא מדין קרבן ולזה פריך ר"ע מה לפסח מצרים שאין טעון מתן דמים ואימורין למזבח ולא הוי דומיא דשלמים ולכן מן המעשר לא הוי

יכולים להביא דמדין קרבן לא הוי דומיא דשלמים ומדין בשר תאזה ג"כ לא משום דהוי אכילת גבוה ולא אכילת הדיוט.

ובזה יתפרש כמין חומר גם הת"כ שהביאו ילפותא מיוחדת ללחמי תודה שמביאין מן מע"ש היינו כשהתנה להביא ממע"ש והקשינו למה לן ילפותא ללחם הא הלחם נאכל כולו ומ"ש מכל מאכל שלוקחין בכסף מעשר מקרא דאשר תאזה נפשך. ועד הקשינו כיון דילפינן שם שמביאין תודה ממע"ש למה לן ילפותא מיוחדת ללחם במה גרע לחם מהתודה והרי ק"ו הוא ומה תודה שאינו נאכל כולו שהרי האימורין קריבין ואפ"ה מביאין ממע"ש כ"ש לחם שנאכל כולו שיביאו ממע"ש ולמה לן ילפותא מיוחדת לה.

אכן לפי"ז ניחא דלחמי תודה וכ"ש הד' לחם שנותן לכהן הרי אכילתו אכילת גבוה. אשר לכן מדין קיום מצות מע"ש כבשר תאזה אי אפשר דאין זה אכילת הדיוט. אלא אכילת גבוה ואלא צ"ל מדין קרבן ואם מדין קרבן הרי לא נקרב למזבח ולא הוי דומיא דשלמים ותודה ולהכי בעי ילפותא מיוחדת שאפ"ה מביא גם לחם ממע"ש ודוק. ועתה יובן היטב הרמב"ם הלכות מעה"ק שכתב אם פירש ואמר הרי עלי תודה היא ולחמה מן המעשר יביא כ"ו ואע"פ שפירש כ"ו לא יביא נסכיה מן המעשר שאין הנסכים באין לעולם אלא מן החולין לפי שנאמר בהן והקריב המקריב קרבנו עד שיהיו משלו ולא יהי צד גבוה כלל. והקשינו למה חידש רבינו ילפותא מיוחדת לנסכים שאינו מביא ממע"ש מדין קרבן שאינו מביא אלא מן החולין ולמה לא פירש כהתוס' משום שדין הוא במע"ש אין לוקחין בכסף מע"ש אלא שלמים ולא עולות כמו שלמדו בספרי מפני שעולות אינן נאכלות וא"כ גם נסכים אינן נאכלין. ונראה דהרמב"ם פסק כמ"ד זה שקיום מצות מע"ש הוא בשני אופנים או ע"י אכילה או ע"י הקרבת קרבן, כמו שיתבאר עוד בסימן זה, ולכן נסכים שמנחת נסכים נשרפת על המזבח ויין ניסך לשתיתן של מזבח שזהו הקרבתן א"כ בנסכים הוי ג"כ קיום מצות מע"ש כיון שזהו דין הקרבתן ע"ג מזבח. והא דממעטינן עולות בספרי הוא לא מפני שקיום מצות מע"ש הוא באכילת השלמים אלא בהקרבתן אשר גם אכילתו הוי אכילת גבוה רק שילפינן שרק קרבן שלמים לוקחין ממע"ש ולא קרבן אחר, וא"כ נסכים שדין הוא בשלמים ותודה והוי כאימורי שלמים ותודה לכן מדין מע"ש אין כאן חסרון כלל, ולכן פ"י רבינו המשנה באופן אחר, שמדין קרבן כמו כל קרבן תודה אינו בא אלא מן החולין כך נסכים אע"פ שהתנה שיבוא ממע"ש ג"כ אין מביאין מפני משמעות הכתוב שבנסכים בעי שלא יהא שום צד לגבוה.

וביארור דברי רבינו שלא יהא שום צד לגבוה וביחוד צ"ב מש"כ רבינו שאין מביאין נסכים אפילו מתרומה וביכורים והתם לכאורה אין לגבוה כלום דהרי תרומה הוי ממון כהנים ממש ככל ממונו, או ישראל שקנה תרומה או ירש שהוי שלו ככל ממון ואיזה צד לגבוה אית בתרומה.

ונראה הא הבאנו לעיל פירש"י הא דדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין מפני שמחויב ועומד, ולכן תרומה אף שאין זה ממון גבוה כשבא ליד כהן ואין חיוב ממון לגבוה, מ"מ אית ביה דין לגבוה שאכילת תרומה הוי עבודה כמבואר בגמ' ובספרי"מ מבואר דהוי עבודה כאכילת קדשים, ולכן ילפינן מקראי שנסכים אף שאין בהן חיוב ממון לגבוה מ"מ כיון דאיכא צד לגבוה חיוב קיום מצוה לגבוה שהוא אכילת תרומה דהוי עבודה אין מביאין מהן נסכים ודוק.

ואחרי כל זה יתבאר רש"י כמין חומר דהקשינו לעיל על פירש"י שפי' בכ"מ הא דדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין כדילפינן מקראי מפני שהוא מחויב ועומד והקשינו התינה מה שאין מביא חובתו מנדרים ונדבות שאית ליה דשפיר הוי מחויב ועומד להקריב אבל למה אינו מביא ממע"ש הא מע"ש אינו מחויב ועומד וגם אי אפשר לו ולא משל מעשר אפילו לר' יהודה דס"ל מע"ש ממון הדיוט, וגם קשה בכלל איך ילפינן מאשר לו שאינו מביא ממע"ש לר' יהודה הא מע"ש הוי שלו, אלא צ"ל כפירש"י מטעם שמחויב ועומד וזה ג"כ קשה הא במע"ש אין דין הקרבה שנימא שמחויב ועומד.

אכן לפי"מ שהעלינו הא דלוקחין שלמים ממעות מע"ש מפני שקיום מצות מע"ש הוי בהקרבת שלמים כמו בבשר תאווה הוי קיום המצוה באכילה כך בשלמים הוי קיום המצוה בהקרבת הקרבן, וא"כ כשלוקח קרבן מדמי מע"ש הרי איכא חיוב להקריב את השלמים לגבוה מדין מע"ש לקיום מצות מע"ש בהקרבת הקרבן ומעתה כשהוא מחויב קרבן חגיגה אם יקח בהמה להגיגתו ממעות מע"ש הרי חל חיוב הקרבה לקרבן זה מדין חיוב קיום מצות מע"ש ולכן אינו מביא ממע"ש קרבן חובה משום דהוי כמחויב ועומד דהרי איכא חיוב הקרבה מדין מע"ש ודוק.

ב

אולם מה שהעלינו שהרמב"ם פסק כמ"ד שקיום מצות מע"ש בשלמים הוא לא מפני שגם בשלמים איכא אכילה כמו בבשר חולין אלא קיום מצות מע"ש בשלמים הוא דוקא בעיקרו בהקרבת הקרבן, ולמ"ד זה הא ביארנו דלא ס"ל שבלקחת השלמים פקע קדושת מע"ש אלא שנשאר קדושת מע"ש בלקחתה, קשה דלכאורה משמע מהרמב"ם שפסק שפקע קדושת מע"ש והוא ממש"כ רבינו פ"ו ה"ח הלכות מע"ש לקח בהמה לשלמים ונפל בה מום פקעה ממנה קדושת מעשר ופודה אותה, ואין הדמים מעשר, ואעפ"כ אם פדאה לעצמו מוסיף חומש עכ"ל, משמע לכאורה שפסק רבינו שפקע קדושת מע"ש דהא כתב רבינו מפורש פקעה ממנו קדושת מע"ש, ואם פ"י רבינו שפקעה קדושת מע"ש א"כ בהכרח שקיום מצות מע"ש בשלמים הוא לא בהקרבתה אלא באכילה כמו כל בשר.

אכן נראה שאדרבה מדברי רבינו אלו משמע שלא פקעה קדושת מע"ש בלקחתה, דהרי כתב לקח בהמה לשלמים ונפל בה מום פקעה קדושת מע"ש, משמע דאחרי שנפל בו מום פקעה קדושת מע"ש, ועוד הא בשום מקום לא כתב רבינו שבלקחתה פקעה קדושת מע"ש ורק כאן בנפל בו מום משמע דוקא אחרי שנפל בו מום ומשום נפול בו מום וכן משמע מירושלמי פ"ג ה"ב הלכות מע"ש רבי בא רבי חייה בשם ר' יוחנן שלמים שלקחן בכסף מע"ש הומומו ופדיין עוד אינם חוזרין לכמות שהיו להיעשות שני ע"כ, ופשטות בירושלמי משמע לא כמו שפי' הפ"מ שם אלא כשהומומו פקעה קדושת מע"ש ואף אחר שפדה אינם חוזרין לכמות שהיו מע"ש לפני שהומומו אלא טעמא בעי למה בהומומו פקע קדושת מע"ש.

ויתכן לומר כן דקודם שהומומו היה עליה קדושת מע"ש מפני שוהי מצות מע"ש להקריב קרבן שלמים כמו שביארנו לעיל, אבל כשהומומו שאינו ראוי להקרבה וגם אינו ראוי לאכילה פקע קדושת מע"ש וכיון שפקעה הקדושה לכן אף אחר הפדיון

אינה חזרת הקדושה וזהו מה שאמרו בירושלמי שלמים שלקחן בכסף מע"ש חוממו ופדיין אינם חזרין לכמות שהיו להיות מע"ש, והיינו שאפילו אחר שפדאן שראוי לאכילה לא חזרה קדושת מע"ש כיון שפקעה כשהומם.

זאכתי יש לעיין בהלכה זו של הרמב"ם שכתב לקח בהמה לשלמים ונפל בה מום פקעה ממנו קדושת מע"ש ופודה ואעפ"כ אם פדאה לעצמו מוסיף חומש והשיג הראב"ד מאי אעפ"כ אטו שלמים דעלמא שהוממו ופדאן מי לא מוסיף חומש בשביל הקדשים עכ"ל, וכוונתו להשיג מאי קמ"ל רבינו במש"כ אף שפקעה קדושת מע"ש אפ"ה מוסיף חומש כשפודה הבע"מ, הא פשיטא כל קדשים כשפודה מוסיף חומש וע"י רדב"ז שביאר בהשגה הא מפורש בירושלמי דלא צריכה היינו שפשוט וא"צ למימר כלל בזה, ע"ש.

ואשר נראה הנה ז"ל הירושלמי בפ"ק דמע"ש אמר ריב"ל אין מוסיפין חומש אלא על תחילת הקדשות אמר ר"א ותני כן אם בבהמה טמאה ופדה בערוך מה בהמה טמאה מיוחדת שהיא תחילת הקדש מוסיף חומש אף כל שהיא תחילת הקדש מוסיף חומש (ויעו"י בגר"א שם), ר' שמואל בר חייא בשם ר' חנינא שלמים שלקחן בכסף מע"ש והוממו ופדיין מוסיף חומש ר"ש ב"ה בשם ר' חנינא שלמים שלקחן מדמי פסח הוממו ופדיין מוסיף חומש, אמר ר' יודן חדא צורכה וחדא לא צורכה, אמר ר' מנא פסח צורכה, שלמים לא צורכה שלא האמר פסח משתנה לשם שלמים וכו', ופי' הגר"א הא דפסח צריך לאשמועינן בלקח שלמים מדמי פסח שמוסיף חומש הואיל ומתחילה היה פסח ופסח משתנה לשם שלמים הוי פסח כמו שלמים והשתא שלקח שלמים מדמי פסח הוי השלמים כמו הקדש שני וכו', לכך אשמועינן הכא דאפ"ה מוסיף חומש דהא לשלמים הוי בתחילת הקדש וכו', אבל שלמים שלקח מדמי מעשר לא צריכה לאשמועינן כלל דהרי השלמים הוי תחילת הקדש ע"ש וזהו השגת הראב"ד וקושיית הרב"ב.

והנה הא באמת חזינו מהירושלמי שפלוגתא הוא אם איצטריך לאשמועינן זאת או לא, ר' יודן אמר דלא צריכה אבל ר' שמואל בר חייא וכו' הרי כן בא לאשמועינן א"כ ס"ל דכן צריכה דאין הלכה זו כל כך פשוטה שיוסיף חומש בלקח שלמים מדמי מע"ש כשהוממו ופדאן, וצריך להבין פלוגתתם, ונראה דבגמ' ב"מ דף נד: בהא דאמר ר' יהושע בן לוי על הקדש ראשון מוסיף חומש ועל הקדש שני אינו מוסיף חומש, רבא אמר מ"ס דריב"ל א"ק ואם המקדיש יגאל את ביתו המקדיש ולא המתפס, ופירש"י ולא המתפס זה תחת הראשון שהשני נתפס בקדושה של אחר ולא מחמת עצמה באה לו ע"כ, והיינו כשמחלל הרי אין הוא מקדיש קדושה חדשה אלא מתפס קדושה מראשונה לשניה, ור"א יליף מקרא ואם בבהמה טמאה נאפדה וגו' מה בהמה טמאה מיוחדת שהיא תחילת הקדש מוסיף חומש אף כל שהיא תחילת הקדש וכו', והנה נפק"מ בין שתי הילפותות דלהילפותא מבהמה טמאה הוא דין בהקדש היינו שעל הקדש ראשון מוסיף חומש ולא על הקדש שני, אבל לילפותא של רבא שילוף המקדיש ולא המתפס, היינו שדין חומש איכא רק על המקדיש אבל לא על המתפס וכל שחילל בהמת בע"מ על בהמת חולין הקדושה השניה לא הוא הקדיש רק התפס ודין חומש הוא על המקדיש, ולר"א לא במקדיש אלא בהקדש ראשון הוא שחייב הבעלים בחומש. ולפי"ז לר"א שדין חומש הוא בהקדש ראשון ולא בהקדש שני ודאי בלוקח שלמים מדמי מע"ש, והומם אין שום הידוש שמוסיף חומש כשפודה בשלמים דהרי הוא הקדש ראשון הוא, שהרי קודם לא היה הקדש אחר, אבל לרבא דיליף מקרא המקדיש ולא

המתפס שפיר איכא למימר דהוי חידוש מה שמוסיף חומש. דהנה יש לחקור כשלוקחין בהמה לשלמים בכסף מע"ש אם צריך להקדיש בהמה לשלמים או שא"צ אלא בלקחתה בכסף מע"ש חל ממילא קדושת שלמים על הבהמה מדין מע"ש כשלוקחין לשם שלמים חל קדושת שלמים, ולמ"ד בלקיחתה פקע קדושת מע"ש וחל קדושת שלמים משמע ודאי שאינו מקדיש לשלמים אלא שבלקיחתה לשם שלמים פקע קדושת מע"ש וחל קדושת שלמים מדין תורה, אבל למ"ד שלא פקע קדושת מעשר יש לעיין.

והנה תנו פ"א דמע"ש הלוקח חיה לזבחי שלמים ובהמה לבשר תאווה לא יצא העור לחולין, ובירושלמי שם אמר ר"א לא קנה מעשר, אמר ר' יוסי בקדמייתא הוינא אמרי' הלוקח בהמה לבשר תאווה על כרחו נתפס השם לשלמים וכו', ועי' ר"ש סיריליאר על כרחו נתפס השם שלמים דלא יצא העור לחולין כתורת מע"ש, דאין דרך מקח מע"ש בכך והכי ס"ל לר' יוסי לקמן דלא התירה התורה ליקח בכסף מע"ש אלא שלמים מקרא דשם שם וכו', עיי"ש, והיינו דבספרי פ"ר ראה ובירושלמי אמרו יכול יקח בהמה למשתה בנו נאמר כאן שם ונאמר להלן שם, מה שם הנאמר להלן לשלמים אף שם הנאמר כאן שלמים, והיינו כשלוקח בהמה צריך ליקח רק לשלמים ולא לבשר תאווה, וסבר ר' יוסי מקום דלא התירה התורה ליקח בהמה ממצות מע"ש רק לשלמים ולכן סבר כשלוקח לשם בשר תאווה ג"כ נתפס בשלמים ואח"כ סבר שרק לכתחילה מצוה ליקח הבהמה לשלמים אבל בדיעבד יכול ליקח לבשר תאווה עי' גר"א, ועי' מנחות דף פב. אמר ר' אמי המתפס מצות מע"ש לשלמים לא קנו שלמים מ"ט לא אלימא קדושת השלמים למיחל אקדושת מע"ש, מיתבי הלוקח חיה לזבחי שלמים ובהמה לבשר תאווה לא יצא העור לחולין לאו למימר דקני שלמים וכו', ועי' רש"י ורגמ"ה שם, ומשמע דבס"ד שסברה הגמ' דבדלוקח בהמה דינה רק לשלמים ולא לבשר תאווה אם קנה לשם בשר תאווה חל קדושת שלמים על הבהמה ולא שצריך להקדיש ולהקריב שלמים כך נראה שם ובגר"א בירושלמי הג"ל. אלא שלמסקנא אינו כן כמו שפי' הגר"א וסבר שמצוה ליקח בהמה לשלמים, אבל בדיעבד אם לקח לבשר תאווה חל מעשר ואוכל חולין כבשר חיה וכו'.

וא"כ אפ"ל לפי"ו כשלוקח בהמה לשם שלמים אז באמת חל שלמים ממילא מדין תורה שהניקה בהמה מכסף מע"ש נעשה שלמים בלקיחתה ולא מפני שהוא מקדיש לשלמים. ועי' רמב"ם פ"ו הי"ח הלכות מע"ש לקח חיה לזבחי שלמים, ובהמה לבשר תאווה ה"ז כמו שקנה שור לחרישה ולא קנה שלמים עכ"ל, משמע לי שאם קנה לשם שלמים נעשה שלמים מדין תורה ולא שצריך להקדיש.

ולפי"ו דאי איכא חידוש מה שמוסיף חומש בלקח שלמים מדמי מע"ש והווממו ופדאן דהרי ליכא כאן מקדיש ולא עדיף ממתפס, ולכן אפ"ל דבזה פליגי בירושלמי ר' יוחנן שצמר שלא צריכה משום דס"ל כר"א שדין חומש הוא בהקדש ראשון ולא בהקדש שני וא"כ שלמים שלקח בכסף מע"ש הרי הקדש ראשון הוא ואין שום חידוש לאשמועינן אבל ר' שמואל בר חייא שכן אתא לאשמועינן ס"ל כרבא שדין הוא במקדיש ולא במתפס א"כ צריכה לאשמועינן דהרי שלמים שלקח בכסף מע"ש אין כאן מקדיש אלא שחל קדושת שלמים בלקיחתה מדין תורה.

והנה הרמב"ם פסק כרבא כמש"כ פ"ו ה"ד הלכות ערכין, אבל הקדש שני אינו מוסיף חומש שנאמר ואם המקדיש יגאל את ביתו ויסף חמישיתו המקדיש ולא המתפס עכ"ל, ולכן שפיר כתב רבינו שאעפ"כ מוסיף חומש דשפיר צריך רבינו לאשמועינן שמוסיף חומש ודוק.

הרב יוסף חיים קופשיץ

בענין עיבור השנה

איתא במסכת סנהדרין דף י"ב ע"ב: אמר מר שאין מעברין אלא אדר והוא עיבר ניסן בניסן ולית ליה לחוקי החודש הנה לכם זה ניסן ואין אחר ניסן טעה בדשמואל דאמר שמואל אין מעברין את השנה ביום שלושים של אדר הואיל וראוי לקובעו ניסן וכו'. גופא אמר שמואל אין מעברין את השנה ביום שלושים של אדר הואיל וראוי לקובעו ניסן עיבורה מאי אמר עולא אין מקדשין את החודש (כלומר אין מקדשין אותו היום שנמצא היום מאדר, ר"ח) קידשו מאי אמר רבא בטל העיבור (דכיון דנתקדש החודש למפרע נמצא שבזמן שעיברו את השנה כבר ה' חודש ניסן ובניסן גם בדיעבד לא חל העיבור) רב נחמן אמר מעובר ומקודש (דכי היכי דכי קדשוהו ביום שלושים איגלאי מילתא למפרע דמאתמול ראש חודש ניסן הכי נמי איגלי' מילתא דריש ירחא דאדר שני הוה, יד רמז) אמר ליה רבא לרב נחמן מכדי מפוריא לפיסתא תלתין יומין הו' ומפורי' דרשינן בהלכות פסח דתני' שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלושים יום, רשב"ג אומר שתי שבתות וכי מסי ריש ירחא מרחקין ליה אתי לזלוולי בחמץ אמר ליה מידע ידעי דשתא דמעברתא בחושבנא תלי' מילתא אמר חושבנא הוא דלא סליק להו לרבנן עד השתא.

וקושי' רבא לרב נחמן צריכא ביאור דהא גם רבא ס"ל דאם לא קדשו את החודש הר"נ מעובר ורק כשקידשו ס"ל דבטל העיבור וא"כ גם לדירי' תיקשי דאתי לזלוולי בחמץ וכתב היד רמ"ה דאם לא קידשו את החודש ידעי כו"ע דאין זה חודש כתיקונו ולא אתי לזלוולי ומהימני לשלוהי ב"ד אבל אם קידשו את החודש כשאר חדשי השנה לא מהימני להו לשלוהי ב"ד ואתי לזלוולי בפסח שיקבעו ב"ד עיי"ש.

אלא דעצם קושי' רבא לרב נחמן תמוה מאוד דמאי מקשי ליה דאתי לזלוולי בחמץ ובבטל את העיבור. כיון דמן התורה חל העיבור והשנה כבר מעוברת ונקבעו המועדות האין אפשר לעקור את העיבור ולבטלו משום חששא דאתי לזלוולי בחמץ אחרי שב"ד עיברו את השנה וקבעו את המועדות בזמן. דהרי לכתחילה גם רב נחמן מודה שאסור לעבר ולקדש משום דראוי לקובעו ניסן וקרינן ביה זה ניסן ואין אחר ניסן וכל הדין של רב נחמן הוא רק אם בדיעבד עיברו וקידשו סבר ר"נ דמעובר ומקודש וא"כ מאי מקשי ליה רבא דאתי לזלוולי בחמץ ונעקור את העיבור וכי משום חששא נוכל לעקור עיבור שנה שנבקע ע"י ב"ד וכבר חל.

ומצאתי בשאגת ארי' ס' ל"ח אחרי שהאריך לבאר דהא דטומאה דהוי' בצבור למאן דס"ל דהוי רק מדרבנן דמן התורה טומאה הותרה בצבור, וכתב דאין להקשות ע"ז דא"כ דהוי רק מדרבנן האין קאמר בגמ' לעיל דאם עיברו את השנה מפני הטומאה בדיעבד חל העיבור הא מה"ת כיון דהותרה ואין צורך לעבר את השנה ורק מדרבנן הוי דהוי' וא"כ אמאי מעוברת הא קא שרינן חמץ בפסח דיל' דהא"ג דיש כח ביד חכמים לעבר את השנה גם אי מן התורה אין צורך לעבר והביא ראי' מגמ' דילן דפרקי' רבא לר"נ דנעקור העיבור משום חשש זלוול חמץ אע"ג דמה"ת חל העיבור אלמא דיש כח לחכמים בזה עיי"ש.

ובאמת זה גופא תמוה דאם מה"ת חל העיבור והשנה כבר מעוברת האין אפשר

לעקור את העיבור ולבטלו משום חששא דאחי לזולתי בחמץ ואין זה דומה לכת שיש ביד חכמים לעבר השנה דהתם שאני דהדבר מסור לחכמים לעבר גם אם מה"ת אין צורך משום דהוי כצורך אחר שמפניו מעברין השנה אבל לעקור עיבור שכבר נקבע מהיכא תיתי שיש כח בידם. הן אמת דראית השאג"א חזקה דהרי כ"ש הוא מה אם יש בידם לעקור עיבור שכבר חלה ק"ו שיש בידם לעשות עיבור אבל צריך ביאור באמת האיד עלה בדעתו של רבא משום חששא לבטל עיבור שכבר נקבע ע"י ב"ד מן הדין. והנה הרמב"ם פ"ד מקה"ח הל' י"ד כתב, "הגיע יום ל' באדר ולא עיברו עדיין את השנה לא יעברו כלל וכו' ואם עיברוהו ביום ל' ה"ז מעוברת באו עדים אחר שעיברו והעידו על הירח הרי אלו מקדשין את החדש ביום ל' ויהי ר"ח אדר שני ואילו קידשוהו קודם שיעברו השנה שוב לא היו מעברין שאין מעברין בניסן" ומ"ש ואם באו עדים וכו' הרי אלו מקדשין את החדש וכו' צ"ע טובא דהוא נגד פשטות סוגית הגמ' דאפילו ר"נ ס"ל דרק בדיעבד אם כבר קידשו הר"ז מעובר ומקדוש אבל לכתחילה מודה דלא יקדשו את החדש ואין כתב הרמב"ם דמקדשין לכתחילה (וכבר העיר ע"ז הרש"ש שם בסוגי' וכן באור שמח וכן בחידושי מרן הגר"ז הלוי).

והנראה בזה דיש לעיין אם עיברו ב"ד את השנה כשלא ה' שום צורך לעבר לא מפני התקופה ולא משום שאר הצרכים שמפניהם מעברין את השנה אם בדיעבד חל העיבור או לא חל. דהנה, אם עיברוה מפני הטומאה מצינו פלוגתא בגמ' ר' יהודה וחכמים. אי חל העיבור והרמב"ם פסק כחכמים דבדיעבד אם עיברו מפני הטומאה חל העיבור ויש להסתפק כשעיברו בלא שום צורך מה הדין אי חל אי לא.

ומצאתי במנחת חינוך מצוה ד' אות ו' שכתב דדין דאתם אפילו שוגגין אפי' מזידין דאיתא גבי קה"ח איתא גם גבי עיבור השנה (עיי"ש שמביא דברי הצ"ח בברכות דף ס"ג שכתב דאתם אפי' שוגגין אינו אלא גבי קדה"ח אבל לא גבי עיבור השנה) והא דאיתא בגמ' מ"ד דאם עיברו מפני הטומאה אינה מעוברת היינו משום דטומאה מיגרע גרע. דהתורה מסרה הדבר לחכמים והם אמרו על כמה דברים שלא תהא מעוברת ולא הוי עקירה כי תלוי הדבר בב"ד. והם היו להם איזה סייג וטעם בדבר ולכן לא חל העיבור עיי"ש ה.

ודבריו צ"ע אמאי מיגרע גרע כשעיברו משום טומאה דל טומאה מהכא לא יהא אלא כמו שעיברו שלא שום צורך כיון דגם גבי עיבור השנה סבירא ל' דאתם אפי' שוגגין אפי' מזידין או אפי' טועים כמו גבי קדה"ח ומאי איכפת לן דעיברו מפני הטומאה דיש דין שלא לעבר מפני הטומאה. הא סו"ס עיברו ב"ד את השנה ואמאי נעקור העיבור. ומה שמביא ראי' מהא דמעברין מפני הדרכים והגשרים וכדומה ליתא דבספרא אמור פ"ס הובא בחידושי מרן הגר"ז דרשינן להו מקרא מיוחד דמעברין את השנה מפני הצרכים. אלא דאמת הוא מה שכתב המנ"ח דהתורה מסרה לחכמים. והם אמרו דאם עיברו שלא לצורך כלל שלא יחול העיבור דהרי הביא דרשא דאיתא בת"כ דנאמר דין דאתם אפי' מזידין גם בעיבור השנה.

וכן נראה ראי' מהרמב"ם פ"ב הל' ו' שכתב, "אבל אין מעברין השנה לא מפני השלג ולא מפני הצנינה ולא מפני גליות שעדיין לא נעקרו ממקומן ולא מפני הטומאה" הרי שכלל כל אלו ביחד שאין מעברין מפניהם לכתחילה ומסיים שם הרמב"ם ואם עברו את השנה מפני הטומאה הר"ז מעוברת וכאן השמיט אם עיברו מפני השלג והצנינה וכו' שכלל מקודם והיינו משום דצורך שלג וצנינה אינם בכלל הצרכים כלל והוי כאין כאן

שום צורך ואם יעברו את השנה סתם בלי שום צורך לא חל העיבור וכמ"ש.
ועדיין יש להסתפק אם עיברו מפני הצורך וה' שנת רעבון או שנת השביעית שמן
הדין אין מעברין כדאיתא בברייתא לעיל אין מעברין בשני רעבון ולא בשביעית אם
חל העיבור מכיון דיש צורך שמפניהם צריך לעבר לא אחי סיבת הרעבון ומבטל ל'
לעיבור או דהוי כמו שעיברו שלא לצורך ולא חל העיבור.

והנה בספר מרן הגר"ז הלוי מסביר שיטת הרמב"ם שכתב בפ"ד מקדח"ח הט"ז
„יראה לי שזה שאמרו חכמים אין מעברין בשנת רעבון ושביעית שלא יעברו בהם מפני
צורך הדרכים והגשרים וכיוצא בו אבל אם היתה השנה ראוי' להתעבר מפני התקופה
או מפני האביב ופירות האילן מעברין לעולם ובכל זמן" והראשונים חלקו עליו בזה
דמ"ש וסביר דלעולם אין מעברין בשנת רעבון ושביעית עיי"ש בהשגת הרמ"ה ומסביר
מרן הגר"ז דשיטת הרמב"ם היא דחלוקין ביסוד דינם הא דמעברין משום ג' סימנים
אלו מהא דמעברין מפני הדרכים והגשרים. וכיוצא בהם דהא דמעברין מפני התקופה
או אביב ופירות האילן זהו סימנים שהשנה צריכה להתעבר כדי להשוות שנת החמה
לשנת הלבנה דהוה יסוד העיבור השנה כמו שכתב הרמב"ם פ"א הל"ב „וכמה יתירה
שנת החמה על שנת הלבנה קרוב מאד עשר יום לפיכך כשיתקבץ מן התוספת הזאת
כמו שלשים יום או פחות מעט או יותר מעט מוסיפין חודש אחד ועושין אותה השנה
שלושה עשר חודש והיא נקראת שנת מעוברת".

ולכן אם מעברין מפני ג' דברים אלו זהו סימנים שהשנה צריכה כבר להתעבר
וכמו דדייק מלשון הרמב"ם ש' על אלו סימנים מעברין את השנה וכן כתב בהל' ד'
ואלו הן הדברים שהן העיקר שמעברין בשבילן כדי שיהי' השנים שני החמה. אבל הדין
שמעברין מפני הדרכים והגשרים וכיוצא בהן זהו דין אחר שמפני צרכי כלל ישראל ג"כ
מעברין ומביא שם הספרא פ"ט דרשא מיוחדת שמעברין ג"כ משום צרכים.

וכתב דלהכי כתב הרמב"ם דרך אם מעברין מפני הדרכים והגשרים וכיוצא אין
מעברין בשני רעבון ובשביעית משום דזהו עיבור משום צורך אבל כשמעברין מפני
התקופה וכיוצא מפני אפי' בשנת רעבון ובשביעית דלענין עיקר דין עיבור וחשבון
שנים ומועדות לא משגחינן בשום דבר ולעולם מעברין. ושיטת שאר הראשונים הוא
דגם מפני התקופה והאביב ופירות האילן הם צרכים כשאר הצרכים דדרכים וגשרים
וכדומה ולכן סביר דלעולם אין מעברין בשנת רעבון ושביעית עיי"ש הייטיב.

הרי מבואר בשיטת הרמב"ם דיש ב' דרכים דמפניהם מעברין א' מפני התקופה
והאביב ופירות האילן שהם משום סדר השנים וקביעתן. ב' מפני הצורך כגון דרכים
או גשרים וכיוצא וחילוק יש ביניהם. שאם מפני התקופה והאביב ופירות האילן מעברין
אפי' בשנת רעבון ושביעית. ואם מפני הצרכים אין מעברין בשנת רעבון ושיטת שאר
הראשונים דהכל נכלל בדין הצרכים ולעולם אין מעברין בשנת רעבון.

וא"כ י"ל דאם עברו מפני הצרכים להרמב"ם, או לשאר הראשונים גם מפני התקופה
והאביב ופירות האילן והי' שנת רעבון שלא יחול העיבור דנראה להסביר הטעם דתני
בברייתא שאין מעברין בשנת רעבון ושביעית דאפי' דיש איזה צורך שצריכים לעבר
את השנה עבור זה אבל מכיון שהשנה היא שנת רעבון ויש צורך לכלל ישראל שלא
לעבר את השנה לפי שכלה התבואה וצריכים לאכול מן החדש וכן בשביעית שיש צורך
שלא לעבר את השנה לפי שמאריכין עליהן איסור עבודת קרקע (והרמב"ם בהל' ט"ו
כתב טעם אחר).

ועמדו חכמים על כך דהוה כמו שמעברין שלא לצורך. אף שיש איזה צורך לעבר את השנה. כיון דיש גם כנגד זה צורך שלא לעבר את השנה לא מתחשבין בצורך הזה שצריכים לעבר בשביל זה. דמה לנו לעבר את השנה בשביל דרכים וגו' כדי שיוכלו לעלות לרגל וכנגד זה יגרמו איסור חדש נוסף לעבודת קרקע בשביעית או שלא יהא מה לאכול בשני רעבון. והוי כאין צורך לעבר את השנה והוה הטעם דאין מעברין בשני רעבון ושביעית.

ולכן דוקא אם מעברין מפני הצרכים. תניא בברייתא אין מעברין בשני רעבון ושביעית דאז הוי כמו שמעברין שלא לצורך אבל כשמעברין מפני התקופה להרמב"ם דהוה סימן שהשנה צריכה להתעבר או לא שייך הטעם שלא לעבר בשני רעבון ושביעית. ולכן כתב דמעברין גם בשני רעבון ושביעית. וא"כ לפי מה שביארנו שאם עיברו שלא לצורך כלל גם בדיעבד לא חל העיבור א"כ ה"ה דאם עיברו בשני רעבון או בשביעית אע"פ שיש איזה צורך לעבר אבל בשני רעבון הוי כמו שעיברו שלא לצורך ולא חל העיבור גם בדיעבד.

ולפי"ז יש לנו ביאור נפלא בסוגית הגמ' דפריך ליה רבא לרב נחמן דאתי ללולולי בחמץ ונבטל את העיבור. מכיון שע"י העיבור והקידוש יצא מכשול ללולול בחמץ וא"כ אף אם עיברו משום איזה צורך שהוא הרי עכשיו ע"י הקידוש נתהווה צורך כנגד שלא לעבר דמפני הקידוש אתי ללולולי בחמץ וצורך כלל ישראל שלא לעבר את השנה וצורך זה עוקר לצורך הראשון שעיברו בגללו והוי כמו שנת רעבון דהוי כאילו לא ה"י צורך כלל וממילא בטל העיבור שהרי נתברר שעיברו שלא לצורך ובעיברו שלא לצורך הרי נתבאר לנו שלא חל העיבור ולמה קאמר רב נחמן מעובר ומקודש.

וכל זה הוא לשיטת הראשונים דהכל נכלל בדין הצרכים אבל לשיטת הרמב"ם דטובר דמפני התקופה והאכיל הוא דין מיוחד בסדר השנים ומעברין אף בשנת רעבון ולא שייך לומר דההא כמו שמעברין שלא לצורך א"כ חזרה הקושי למקומה מאי פריך רבא לרב נחמן דנבטל את העיבור שכבר חל משום חשש זלוול בחמץ הא לשיטתו אם עיברו מפני התקופה מעברין אפי' בשני רעבון שיש צורך שלא לעבר א"כ י"ל לר"נ דעיברו מפני התקופה והאכיל ואין נעקור את העיבור שנעשה כבר משום חששא.

ע"כ נראה דזה גופא ה"י קשה לו להרמב"ם ולכן פירש בדברי רבא דהא דפריך לרב נחמן היינו רק על הקידוש ולא על העיבור והיינו דר"נ ס"ל דאם עיברו מקדשין את החדש לכתחילה והוה פירוש בדברי רב נחמן מעובר ומקודש. ומקדשין לכתחילה וע"ז פריך ליה רבא דע"י הקידוש יצא מכשול ללולול בחמץ ולמה מקדשין לכתחילה ור"נ משני ל"י מידע ידעני. ומהו יצא לו להרמב"ם מקור לדין שכתב בהל' י"ד דמקדשין החדש לכתחילה. והקשנו עליו מסוגית הגמ' ולפי"ד ע"כ הרמב"ם לשיטתו מפרש ל"י לר"נ דמקדשין את החדש לכתחילה וע"ז פריך רבא לר"נ הרי ע"י הקידוש אתי ללולולי בחמץ ולמה מקדשין לכתחילה אבל לא פריך ל"י שיבטל העיבור שעיברו כבר.

וממילא נדחית ראיית השאג"א שמביא מכאן דגם מפני צורך דרבנן מעברין דשאני הכא דמכיון דאתא צורך הסרת מכשול בחמץ ומבטל ל"י לצורך העיבור דנתברר לנו שלא ה"י צורך וכמ"ש להראשונים. ולהרמב"ם הרי לא קאי קושי רבא לבטל את העיבור אלא שלא לקדש לכתחילה והן אמת מ"ש השאג"א דמפני צורך דרבנן מעברין דלא גרע משאר צרכים כגון דרכים וגו' דמעברין מפניהם ולכן גם אי טומאה דחוי בצבור הוא רק מדרבנן שפיר מעברין מפני משום דהוי צורך כלל ישראל.

הרב משה שפירא

ערי מקלט

ברמב"ם הלכות רוצח ופ"ב ה"א מצות עשה להפריש ערי מקלט שנאמר שלש ערים תבדיל לך ואין ערי מקלט נזהגת אלא בארץ ישראל, ומקור דין זה הביא הרמב"ם עצמו בסה"מ, יע"ש בעשה קפ"ב וקע"ו, מספרי והיו אלה לכם בכל מושבותיכם וכו' ת"ל אלה הדינים נזהגין בין בארץ בין בחו"ל וערי מקלט אינן נזהגות אלא בארץ, ולפנינו הוא בספרי זוטא סוף מסעי) ולכאורה צ"ע מאי נפ"מ בהאי דינא הרי אין לנו אלא אותן שש ערים שנתפרשו בכתוב וכמ"ש הרמב"ם בה"ב, וגם בארץ א"א להוסיף או לשנות מערים אלו, ובר' הספרי הי' אפשר לומר עפ"מ דמבואר בתוספתא פ"ב דמכות וכו' בירושלמי שם פ"ב ה"ו דאם נפלה אחת מהן בונין אותה אף במקום אחר, ובספרי זוטא פ' מסעי פיסקא י"א דאם נטלה אחת מהן ימנו אחרת תחתיה, ובוה ס"ד אמינא דאף בחו"ל אפשר קמ"ל דאין ערי מקלט אלא בארץ, אמנם דברי הרמב"ם שהביא דין זה לא יתישבו בוה שהרי הדין דימנו אחרת לא הובא כלל ברמב"ם. (ולקמן א"ה יבואר טעם להשמטה זו) ונראה לומר עפ"מ דתניא בתוספתא רפ"ב וכן בירושלמי שם ג' ערים הפריש משה בעה"י וכשבאו לארץ הפרישו עוד ג' ואעפ"כ לא היו אלו ואלו קולטות עד שכבשו וחילקו, משכבשו וחילקו ונתחייבה הארץ במעשר ושביעית (ובירושלמי בשמיטין ויובלות) והיו אלו ואלו קולטות ובספרי ריש מסעי (וכן בספרי שופטים פיסקא ק"פ לגי' הגר"א ז"ל שם) יליף לה מקרא דדין ע"מ חל רק אחר ירושה וישיבה, ומתוספתא הרי מבואר דתלוי בקדושת הארץ למעשר ושביעית, ולפי"ז נראה דבזמן דבטלה קדושת הארץ בטלה גמי דין ערי מקלט שהרי הטעם שלא קלטו ב"ד של כו"ה הוא משום שלא נגמרה קדושת הארץ למצוות התלויות בה וכמפורש בתוספתא, וזהו דקמ"ל בהך דינא דאין ערי מקלט נזהגות אלא בא"י דלעולם תלוי דין ע"מ בקדושת הארץ, ונמצא דבזמן דבטלה קדושת הארץ או במקומות שלא כבשו עולי בבל לא ינהג דין ערי מקלט.

והנה בת' הגאונים (הועתק לשונם בס' ישועות ישראל חו"מ סי' ב' ובסה"מ לרס"ג בפ' הגרי"פ ח"ג עונש ע' ע"א) דנו אי נהג דין מלקות בזה"ו וז"ל: ועוד תני הוסיף לו רצועה אחת ומת הרי זה גולה ומכאן למדנו שאין מלקין מלקות דא"י דאם נתחייב גלות באיזה צד עושין והא ליכא גלות ערי מקלט כבר מפורשות הן ואין להוסיף עליהן ואין לעשות בחו"ל וצריכות לכה"ג וכו' עכ"ל. ולכאורה חמוה מאד שלא נתבאר בדבריהם שום טעם למה אותן ע"מ המפורשות בטל דינם דאם יש איזה טעם לזה מאי אהני אם היה אפשר להוסיף עליהן ובמאי עדיפא הנוספות או אם אפשר היה לעשותן בחו"ל מאי אהני וצ"ע.

ונראה לומר בוה דהנה מבואר בהשגת הראב"ד פ"ד משמיטה ויובל ה"ח דעה"י לא החזיקו בו עולי בבל (ויעוין שם במל"מ בהכ"י שם דפליגי בוה קמאי) ולפי מש"כ נמצא דלאחר גלות בבל תו לא קלטו הג' ערים שבעה"ה, והנה במתני' מכות (ס':) תנן עד שלא נבחרו ג' שבאי לא היו ג' שבעה"י קולטות שנאמר שש

ערי מקלט תהינה עד שיהיו ששתן קולטות כאחת. ויש לעיין אם דין זה לא נאמר אלא בשעת הפרשה דלא חל דינם אלא כאחת או דלעולם הכי הוא דינא דאם חסרו משש אינן קולטות, וברמב"ם בה"ג כתב אין אחת מערי מקלט קולטת עד שיובדלו כולן משמע דאינן תלויות זב"ז אלא בהבדלה ואחר שהובדלו תו ליכא דין דיהיו שש. (וצע"ק לפי"ז למה הובא דין זה ברמב"ם) אמנם בספ"ז ריש מסעי תניא תהינה שש ואם נטלה אחת מהן ימנן אחרת תחתיה, ומשמע להדיא ודין שש הוא נמי לאחר הפרשה (וכן דייק בפי"א ספ"א על הס"ז שם) ומעתה אפשר אולי לפרש בזה ד' הגאונים דבעו ליתן טעם למה בטל דין הקליטה באותם ערים המופרשות, והוא דהואיל וע"מ מפורשות הם ואין להוסיף עליהם ובאותן המפורשות הרי נאמר דין דתהינה שש דוקא, ואין לעשותן בחור"ל ולהכי בטל דין הערים דעה"י וממילא תו לא קלטי אף הנך דבא"י דחסר משש וכש"כ.

ועיין בשו"ע חו"מ סי' תכ"ה בהגה"ה שם כל חיבי מיתות ב"ד בזמן הזה אין בידינו להלקותן או להגלותן, וכתב שם הגר"א ס"ק ב' או להגלותן שאין לנו ערי מקלט, טור. ובספרי הקרייתם לכם ערים אחר ירושה וישיבה הכתוב מדבר או אינו מדבר אלא בכניסתן לארץ מיד ת"ל כי יכרית ה"א את הגוים וכו' עכ"ל. ולכאורה אינו מובן כלל מאי ראיא מצא הגר"א בדברי הספרי דליכא האידנא ע"מ, וצ"ע, ולפי פשטן של דברים היה נראה בביאור דברי הגר"א דהביא מספרי דהוא גוה"כ מיוחדת בדין ע"מ דבעי בהו דא"י תהיה של ישראל וישיבין בה ואין זה מהדין הכללי דירושה וישיבה דבעי למצוות התלויות בארץ כמעשר ושביעית, ולהכי כל שאין ישראל על אדמתן אין נוהג דין ע"מ, ובאמת שכן משמע בחינוך מצוה תק"כ ות"י שכתב דנוהגות מצוות אלו (המצוה להגלות ומצוה הפרשת ע"מ) בזמן שישראל שרוין על אדמתן ע"ש, אמנם אכתי צ"ע דבתוספתא שהבאנו הרי מבואר דדין ירושה וישיבה דבעינן לדין דע"מ תלוי בקדושת הארץ למעשר ושביעית וכש"כ לעיל, וגם דלפי"ז אי מתרמי דיושבים ישראל בא"י וגם בערי המקלט שוב יהיה בו דין קליטה גם האידנא ול"מ כן (והטור הביא דין זה דליכא גלות האידנא בשם רב נטורנאי גאון והת' מהגאונים שהובאה לעיל גם היא משל רב נטורנאי היא (כ"כ הגר"י"פ ז"ל שם) ושם בת' הרי להדיא משמע דליכא דין גלות בזה"ז עד ביאת גוא"צ). וצ"ע.

ולפי מש"כ לעיל היה אפשר אולי להעמיס זה גם בכונת הגר"א דהביא מספרי דתלוי בירושה וישיבה והיינו כמ"ש מדברי התוספתא דהוא מדין קדושת הארץ והמצוות התלויות בה, וגם דין ערי מקלט תלוי בקדושת הארץ וכש"כ, וגם דין ערי מקלט בטל בחורבן ראשון ולא חזר שלא החזיקו עולי בבל בעה"י וכש"כ בדעת הגאונים, ועדין צ"ע בד' הגר"א.

והנה בכ"מ כתב חז"ל: ומה ששינו בספרי אין לי אלא שקולטות בארץ בחור"ל מנין ת"ל תהינה צ"ל דה"ק אין לי אלא שקולטות אלא לבני הארץ לבני חור"ל מנין (וכן פירש ר"ה בספרי אי"ב חור"ל קרי לעה"י עכ"ל, והפירוש הב' שכתב צ"ע טובא הרי פרשות שלימות בתורה דג' ערים קולטות בעה"י ומאי מרבי הכא מקרא, וצע"ג, ומצאתי שכבר תמה בזה בכנסת הגדולה תא"ח בסופו בליקוטיו על הרמב"ם עיי"ש שהאריך בזה.

והנראה בכונתו שבא לחדש דהך דינא דבארנו דע"מ תלוי בקדושת הארץ לא נאמר אלא בג' שבא"י אבל הג' דבעה"י לא תלי כלל בקדושת הארץ והוא דמרבא בקרא

דאף בחו"ל איכא דין קליטה והיינו כש"כ הכ"מ דלעה"י קרו חר"ל (ועיין בלשון הרמב"ם פ"י רצח ה"א) דלאותן ערים דעה"י לא בעינן דיהיו מא"י, ויעו"ש בספרי ריש מסעי ושושנים היכא דיליף דרך אחר ירושה ושיבה חל דין הקליטה קאי שם הפרשה רק על הג' שבארץ כנען יעו"ש היטב, ובהכי ניתא מאי דתמוה לכאורה דבתוספתא שהובאה לעיל תניא משכבשו וחילקו וכו' יהיו אלו ואלו קולטות ומבואר דמה דלא קלטו כל השש עד אחר כבו"ח הוא משום דלא נגמרה קדושת הארץ וכנ"ל. ובמשנה תנן עד שלא נבחרו ג' שבאי לא היו ג' שבעה"י קולטות שנאמר שש וכו', עד שיהיו שש קולטות כאחת ולכאורה דברי המשנה והתוספתא סתרי אהודי, ולפי מש"נ בדברי הכ"מ נראה דבאמת טעם התוספתא לא קאי אלא על הג' שבאי דבזאת בעינן דתיגמר קדושת הארץ ע"י כבו"ח וכש"כ, ואחיא התוספתא לפרש דברי המשנה דאמאי באמת לא קלטו הג' שבאי אף שהופרשו כשבאו לארץ מיד ופריש טעמא דבעו לכבו"ח וטעם המשנה קאי על הג' שבעה"י כמפורש במשנה וע"ז לא סגי בטעם התוספתא וכש"כ דבג' שבעה"י לא תליא בקדושת הארץ ולהכא בעי הקרא דשש ע"מ תהינה, וכ"ז שלא חל דינם של הג' דאי לא קלטו הג' דעה"י, אמנם הרי בדברי הרמב"ם א"א לומר כן שהרי אכולהו ע"מ כתב שהן נזהגות אלא בא"י ולא חילק בין אותן שבאי ואותן שבעה"י וגם בדעת הגאונים בארנו לעיל דלא כמ"ש בדברי הכ"מ ולדידהו צ"ע למה הוצרכה במתני' למילף מקרא דשש ע"מ תהינה תיפוק ליה דקודם כו"ח גם עה"י לא נתקדשה, ולא חל דין הקליטה וכמבואר בתוספתא.

והנה רש"י במשנה כתב עד שלא נבחרו הג' שבאי היינו כל י"ד שכו"ח ואח"כ הובדילן יהושע עכ"ל, והך אח"כ שכתב רש"י היינו אח"י וכש"כ רש"י לקמן דף י"א. ד"ה מפני ששיהם שלא הפרישן אחר שחילקו מיד עד שנאמר לו מפני הקב"ה עכ"ל, ולפי"ז ניתא בפשטות מאי דבעי במתני' ילפוטא דשש והיינו על הזמן שאחר החילוק עד שהבדילן יהושע, ובאמת שבתוספתא הרי מפורש להיפך מדברי רש"י דתניא שם דכשבאו לארץ הפרישו עוד ג' ורק דלא קלטו עד אחר כבו"ח ורש"י כתב דבהבדלה עצמה נעשתה לאח"ז אחר כבו"ח וראיתי שהעירו בזה, ולדברינו ניתא דבמתני' הוכרח רש"י לפרש כן דאלא"ה למה לי למתני' למילף מקרא דשש הרי על הזמן של י"ד דכבו"ה מהני טעם התוספתא גם לאותן של א"י וגם לאותן שבעה"י, וע"כ דהיה זמן נוסף אחר כבו"ח שעדיין לא הובדלו הג' שבאי וכש"כ, ונמצא דפליגי בזה מתני' יברייתא אמתי נעשתה ההבדלה בג' ערים שבאי ובאמת נראה דפליגי בזה תנאי להדיא דיעו"ש בדף י"א. מפני מה נאמרה פרשת רוצחים בלשון עזה דכתיב וידבר ה' אל יהושע לאמור וכו' מפני שהן של תורה וכו' פליגי בה ר"י ורבנן חד אמר מפני ששיהם וחד אמר מפני שהן של תורה ובביאור פלוגתיהו נראה דהנה תניא בספרי זוטא ריש מסעי דערי מקלט מתמנות ע"פ הדבור יעו"ש, ומאן דס"ל מפני שהן של תורה ס"ל דבדבור זה עצמו הוא שנתמנו הג' ע"מ שבאי ולהכי שניא דבור זה משאר דברי נבואה שבדבור זה הוא שנגמרה הפרשה בתורה דהפרשת ע"מ שבאי (בירושלמי פ"ב ה"ז הלשון ככל מקום שנאמר דבור חידוש מקרא שם, ועיי"ש בפ' שדה יהושע שהעיר מקרא דבעת ההיא אמר ה' אל יהושע שנאמר לקצות מילה וכן הקשה בע"ל ולפי מש"כ לק"מ) ולדידי' לא שייך לומר מפני ששיהם דעד דבור זה לא הופרשו, ואידך מ"ד ס"ל מפני ששיהם ע"כ לדדידי' כבר נאמר לו הדבור שבו הופרשו הערים קודם, וס"ל כברייתא דתוספתא דהופרשו מיד שנכנסו לארץ

ולחכי ס"ל דנאמר לו בלשון עזה מפני ששיהם ולדידי' ל"ש לומר מפני שהן של תורה הדבור להפרשת הערים כבר נאמר קודם לכן ודבור זה היה רק לצותו לקיים המצוה דהכנת הערים ולתקון הדרכים והזה כשאר דברי נבואה לקיים מצות התורה. והיא היא פלוגתא דמתני' והתוספתא כש"נ.

והנה לדברינו בדברי הגאונים והרמב"ם נמצא דאף בזמן בית שני לא נהגו ע"מ, והיה נראה להביא קצת ראיה לזה דהנה בסוטה מ"ח: תניא משתריב ביהמ"ק ראשון בטלו ערי מגרש וברש"י ערי הלויים שהטעין הכתוב מגרשות, והביאור הוא דבטלו דין נתינתן ללויים (דיתר דיני הערים והמגרשות נהגין לעולם כמבואר ברמב"ם פ"ג משמיטה ויובל ה"ה) וכן פירש במשך חכמה ריש מסעי וכתב שם דהטעם הוא דלא נאמר דין הנתינה ללויים אלא בחלוקה ע"פ אורים ותומים וגם ערי הלויים נתנו ע"פ ה' וגורל כדכתיב בספר יהושע, יעו"ש. והיינו דבטלה המצוה דנתינת ערים ללויים. והנה ברמב"ם פ"ג משמיטה ויובל ה"א ז"ל: שבת לוי וכו' כבר נצטו ישראל לתת להם ערים לשבת ומגרשיהן, והערים הם שש ערי מקלט ועליהן ששים וארבעים עיר וכשמוסיפין ערי מקלט אחרות בימי המשית הכל ללויים עכ"ל ויעו"ש באר"ש שהביא מקור מפורש י"ב: ושמתו לך מקום ממקומך וברש"י שנתא מחנה לוייה קולטת ואף ע"מ יהיו ערי לוייה. והנה מבואר דהמצוה דנתינת ערים ללויים היא לתת להם את ערי המקלט מלבד הערים שצריך ליתן להם בגורל מכל שבט, ולפי"ז צ"ע אמאי תניא דבטלו ערי מגרש נהי נמי דליכא דין לתת להם המ"ב עיר מכל שבט לפי שלא היתה חלוקת שבטים ע"פ ה' באור"ת וכש"נ. אבל מה דערי מקלט הווין ערי הלויים הרי אין זה שייך לחלוקת השבטים אלא דמדין ע"מ הוין ערי לויים וכדילפינן מושמתי לך מקום, ובזה אין שום טעם לומר דבטל דין נתינת ערי מקלט ללויים אחר חורבן ראשון ואמאי תניא דבטלו ערי מגרש, ומשמע דבטלו לגמרי, ומוכח לכאורה דגם דין ע"מ בטל וכיון דאין מקום קליטה תו ליכא דין ליתנם ללויים, ובאמת שמקרא מפורש הוא בנחמיה י"א דבני יהודה ישבו בקרית ארבע ובנותיה וחברון הרי עיר מקלט היא ולא נתנוה ללויים לשבת (ועיין בחינוך מצוה ת"ח) ומשמע דלא היתה קולטת, אמנם במשך חכמה שם נקט דשש ע"מ קלטו אף בב"ש וברש"ש סוטה שם ראייתי דאף המ"ב עיר קלטו יעו"ש בדבריה, ומצאתי עתה בפ' הנצי"ב לספרי פ' מסעי פיס' ג' דנקט נמי דכשבטלו ערי מגרש ולא נתיחדו ללויים בטל דין ע"מ לגמרי ואף השש ערים לא קלטו, אלא שלדבריו הוי זה כמילתא בלא טעמא אמאי באמת בטלו מצוה ע"מ היה להם להושיב בהם ליום כדי שיקלטו וצ"ע. ויעו"ש בדבריו שהזכיר גם מה שהעירנו לעיל וכתב דלא מסתבר דאחר שגלו בני גד ובני ראובן מעה"י כולה בטל דין ערי מקלט לגמרי, וע"כ דהא דבעינן ששתם כא' אינו אלא בשעת הפרשה, ואין מזה סתירה לדברינו דדאי לא מסתבר דאם עובו היושבים את אחת מערי המקלט לא יקלטו כולם או אף אם חרבה או שאין בה זקנים או שרובה רוצחים וכד' דלא בטל עיקר דין ע"מ מהעיר, אבל אם בטלה קודשת הארץ פשוט דפקע שם ערי מקלט דאינו אלא בארץ וכש"נ בזה שפיר י"ל אם בטלה אחת תו ליכא שם חו"ק, ושם בדבריו מביא ראיות דליכא לממר דבטל דין ע"מ כשגלו ב"ג ובר"ר מעה"י והיה לו להביא ראיה ממתני' א' משוח בשמ"ה וא' המרובה בבגדים מתחירין את הרוצח וכו' רש"י המרובה בבגדים הם ששמשו מיאש"י ואילך שנגנו שמ"ה וזה היה אחר גלות עשרת השבטים. והנה הזכרנו לעיל להעיר על שהשמיט הרמב"ם הדין המפורש התוספתא וס"ז

דאס חרבה א' מע"מ ימנו אחרת תחת' אף במקום אחר, ובס"ו שם פיס' י"א תניא דהערים המתמנות תחת אותן שחרבו מתמנות מפי עצמן ורק הראשונות מתמנות מפי הדבור, (כפ' הוי"ר שם).

ונראה לומר לפי המבואר דדינא הוא דע"מ יהיו ערי לויים, א"כ נראה דאף העיר המתמנות לשעה נמי דינה שתנתן ללויים וא"כ אפשר דל"ש זה אלא בזמן דאיכא לעיקר דין זה דנתינת ערים ללויים שייך שיתנו להם עיר זו לשעה (או שיקחו א' מערי הלויים וישתנה דינה לקלוט אף שלא לדעת) אבל אחר דבטל דין ערי מגרש בחורבן ב"ר תו ליכא המצוה דנתינת ערים ללויים, ול"ש תו ליתן להם עיר דתיעשה עיר לויים, ומה דע"מ הנוספות בימי המשיח הם ללויים הוא משום דע"ז גופא דנעשים ע"מ ע"פ הדיבור יהיו ערי לויים מדין ע"מ, אבל המתמנות לשעה נראה דצריך ליתנם ללויים כדי שתהינה ע"מ נמצא שלא נאמר דין זה אלא על זמן בית ראשון ולהכי השמיטו הרמב"ם, ודו"ק.

ב

במכילתא משפטים ושמותי לך מקום לא שמענו היכן אתה דן נאמר מנוס לשעה ונאמר מנוס לדורות מה מנוס האמור לדורות ערי הלויים קולטות אף מנוס האמור לשעה מחנות הלויים קולטות וצ"ע דבמכות י"ב יליף לה מגופא מקרא דלך מקום ממקומך וכמש"כ רש"י בובחים ק"ו. דהיינו המקום שלך מחנה לויא ול"ל למילף במכילתא ממנוס שנאמר לדורות.

ונראה לומר בזה דהנה איתא בובחים ק"ו. דבשילה לא היו אלא ב' מחנות בלבד וקאמר בגמ' ומאי לא היו אלא ב' מחנות לקליטה יעו"ש, וברש"י שם דנסתלקה תורת מחנה לויא מלקלוט את ההורגים שוגג עכ"ל ולא נתפרש שם הטעם אמאי נסתלקה, ובאמת פשוט דליכא כלל דין דמחנה לויא קולט ומה בדמדרב קלט מחנה לויא הוא משום דהוי מקום דלויים וכדיליף לה במכילתא הנ"ל מערי הלויים לדורות. ובשילה לא היתה מחנות הלויים סביב למשכן ממילא ל"ש כלל דמחנה לויא יקלוט, אמנם לשון רש"י דנסתלקה תורת מחנה לויא מלקלוט צ"ע, (ובק"א הניח בצ"ע אמאי באמת לא קלטה ע"ש) וראיתי בפ' המיחוס לר"ח על סוף זבחים (ש"ל בשנת תש"ב ע"י הגר"מ בן מנחם ז"ל) שכתב וז"ל: ולענין קליטה בסלה מחנה לויא שלא היתה קולטת בשילה כדרך שהיתה קולטת במדבר שכבר נתקדשו ערי מקלט עכ"ל. ומבואר בדבריו דאף במדבר אין הקליטה תלוי במקום דלויים אלא בשם מחנה לויא, ורק אחר שנתקדשו ערי מקלט נסתלקה תורת מחנה לויא מלקלוט וכן מתפרשים גם ד' רש"י (וייתכן לפרש בזה לשון המשנה להיכן גולין לע"מ לג' שבועה"י וכו' וראתי בערוך לבר שהעיר מאי קמ"ל מתני' הרי מפורש כן בכתוב, ולהנ"ל א"ש טובא קמ"ל דאחר שהוקדשו ע"מ אין גולין אלא להם ולא למחנה לוי' וכד' הר"ח) אמנם מדברי המכילתא מבואר להדיא לא כן דיליף מערי הלויים ומאי שיאטא דמחנה לויא דשילה להכא וצ"ע. והנראה בזה הוא דבאמת מקרא דמקום ממקומך ילפינן לדין קליטת מחנה לוי', וב' דינים נאמרו בזה דמחנה לויא שבמדבר קולט, גם מתורת מחנה לויא שהיה קולט עד שלא הופרשו ערי מקלט וכש"ג, וגם מתורת ערי הלויים, וכדיליף לה במכילתא ממנוס לדורות, ותרויהו צריכי, דהנה איתא בובחים ס"א דאף בשעת מסעות הו' דיני המתנות ונראה פשוט דאף דין הקליטה דמחנה לויא היה קים בשעת מסעות.

ועין בחידושי מרן הגר"ז זלה"ה עה"ת בפ' במדבר דהביא ד' רש"י בנבחים ס': והוכיח כן דבשעת מסעות דין מחנה לוי' לא היה אלא למחנה בני קהת נושאי הארון ולא במקום מסע בני גרשון ומררי, ונראה דזהו מאי דקאמריא המכילתא להוסיף על הדרשה דמקום ממקומך דמינה לא שמענו אלא דמחנה לוי' קולט ובשעת מסעות לא יקלוט אלא מחנה בני קהת נושאי הארון ולהכי יליף במכילתא מערי הלוי' דמקום הלוי' קולט וניחא מאד הלשון מחנות הלוי' דקאמריא להוסיף גם מחנות בני גרשון ומררי בשעת מסעות דבשעת חנייתן לא היה אלא מחנה א' וזה לא שמענו מושמתי לך מקום דמשה היה מבני קהת (ואולי יש להוסיף בזה דמקומו של משה היה במחנה לוי' גם מדין דמשה במקום ע"א ודין סנהדרין להיות בצד המזבח בהר הבית והוא במדבר במחנה לוי' ולהכי מקרא דושמתי לך מקום ילפינן דין קליטה דמחנה לוי' וד"ק) ומה דבעי לדין דמחנה לוי' ולא סגי בדין מקום לוי' כערי לוי' לדורות וכדרשת המכילתא נראה לומר דנפ"מ בזה עפ"מ דאיתא בילקוט סוף פקודי פיס' תכ"ו דמחנה לוי' ה' ד' מיל על ד' מיל היינו ב' מיל לכל צד של המשכן וחנייתן של לוי' לא היתה אלא בתוך מאה אמה סביב למשכן יעו"ש בילקוט, וא"כ שפיר י"ל דנוסף בהך דינא דמחנה לוי' קולט כל השטח של מחנה לוי' שהיה נוסף על מקום חנייתן ומדין מקום הלוי' לא שמענו אלא מקום חנייתן בלבד ודו"ק.

הרב רפאל יצחק רייכמן

הערה בדברי הרמב"ן והרשב"א בריש גיטין

הקשו הראשונים בריש גיטין אמאי לא נילף מזה דעד א' נאמן אפי' היכא דאיתחזק איסורא, ובחי' הרמב"ן הביא תירוצ' לזה בשם התוס' וז"ל: דהתם בידה לתקן שתספור ולטבול, אע"פ שאין בידה לתקן עכשיו אם לא שלמו ימיה מ"מ יכולה היא להמתין לספור ולטבול, וכל שבידו לתקן עד א' נאמן אף ע"ג דאיתחזק איסורא עכ"ל, עיי"ש, והרשב"א תירץ באופן אחר וז"ל: י"ל כיון דדמיה פוסקין ממילא וימי ספירה באין מאליהן כהתיכה ספק חלב ספק שומן חשבינן לה דהשתא דקאמרה טהורה אני לא איתחזק איסורא, ואי משום טבילה הויא לה כשחיטה דבידה לתקן ע"כ.

ולענ"ד נראה ברור דהרמב"ן והרשב"א אזלי בזה לשיטתייהו, דהנה עיין בתורת הבית בית ד' שער ב' מחלוקת הראשונים לענין אשה שתבעה להינשא, ודעת הרשב"א דסגי בזה לבד שיעברו ד' ימים, ואינה צריכה שום בדיקה, ומביא שם ד' הרמב"ן שאמנם אינה צריכה הפסק טהרה אבל בדיקה תוך ד' נקיים מיהא צריכה, ותמה ע"ז הרשב"א דאם מחזקינן לה כדאי הפסיקה, אמאי צריכה בדיקה בתוך שבעה, עיי"ש. ועיין שם עוד בשער ה' שהביא דעת הרמב"ן שמחלק בין בדיקת הפסק טהרה שהיא להעלותה מטומאה לטהרה וצריכה בדיקת חורין וסדקין, ובדיקת שבעה שהיא בחזקת טהרה וסגי בבדיקה כל דהו. והרשב"א שם משיג ע"ז, ודעתו דכיון דמצריכים בדיקה בימי הספירה, ואם לא בדקה כלל הרי היא בחזקת טומאה, לכן בודאי צריכים בדיקת חו"ס דוקא, עיי"ש. ונ"ל דפליגי בעיקר הא מילתא דבעינן בדיקה בימי הספירה, דז"ל הרשב"א במשמרת הבית שם בשער ה': דאנן לאו ספורים לפנינו בעינן כר"ע וכר' יהושע אלא שתספור ד' מחזקינן בטהרה כר"א וכר' ואם בדקה בראשון לבד ושאר הימים לא בדקה אין כאן בדיקת שבעה ספורים אלא מדין חזקת טהרה וכן כשבדקה בשביעי ושאר הימים הראשונים לא בדקה אין הראשונים ספורים אלא מדין חזקה דכל שהפרישה בטהרה ובסוף ד' מצאה טהור חזקה שכולן יצאו בטהרה עכ"ל, עיי"ש. הרי מבוארת להריא דעתו דאין כאן דין של מעשה ספירה, וכל ענין הבדיקה הוא רק להחזיקה טהורה. ונראה דהרמב"ן חולק ע"ז, וסובר דאפי' בלא בדיקה בימי הספירה הויא בחזקת טהרה ע"ז בדיקת הפסק טהרה לבד, אלא דבעינן מעשה ספירה, ובלי בדיקה אין כאן ספירה. [ועיין בלבוש י"ד סי' קצ"ו סק"ד ובשאר אחרונים, ואכמ"ל].

ומעתה מובן היטב פלוגתת הרמב"ן והרשב"א לענין אשה שתבעה להינשא. דזה ודאי דהויא בחזקת טהרה לכו"ע, דהלוא גם הרמב"ן מודה ולא בעינן בדיקת הפסק טהרה, אלא דמ"מ בלי בדיקה אין כאן ספירה, ולכן מצריך הרמב"ן בדיקה בימי ספירתה, אבל להרשב"א דסובר דכל ענין הבדיקה הוא רק להחזיקה בחזקת טהרה, לא בעינן בדיקה כלל. וכן מתבאר פלוגתתם לענין בדיקת שבעה אי סגי בבדיקה כל דהו, דלדעת הרמב"ן דס"ל דע"י הפסק טהרה לבד באמת כבר הויא בחזקת טהרה, ואך משום לתא דוספירה לה, דמתקיים דוקא ע"ז בדיקה בימי ספירתה, בעינן שתבדוק טוב, שפיר י"ל דמהני בדיקה כל דהוא, משא"כ לדעת הרשב"א דס"ל דבדיקת שבעה היא להוציאה מחזקת טומאה, בודאי בעינן גם בה בדיקת חורין וסדקין.

והדברים מבוארים לענ"ד בדברי הרמב"ן והרשב"א בסוגין, דהרי מפורש ברשב"א ד"מי ספירה באין מאלהן", והיינו להדיא כמש"נ בדעתו דאין שום דין של מעשה ספירה, וזה יסוד תירוצו, דמכיון דהוי דבר דממילא לכן לא חשוב כאיתחזק. והרמב"ן דאתי עלה מטעם שבידה, אזיל בזה נמי לשיטתו, וס"ל דמעשה הספירה חשיב בידה מטעם שבידה להמתין לספור. ומדברי הרמב"ן לכאורה מוכח דס"ל דלא היתה נאמנת כלל על פסיקת הדם מצד עצמה [ר"ל במה שנוגע לדין טהרתה מצד קיום ספירת נקיים, אבל אם דנים אם היתה סיבה חדשה לטומאה, לענין זה בודאי גם להרמב"ן נאמנת]. דאל"כ אמאי הוצרך לומר דחשוב בידה משום שיכולה "להמתין" לספור ולטבול [ועיין בבית הלוי ח"ב סי' ל"ז]. ובודאי דכן מסתבר לדעתו, דכשאנו דנים על פסיקת הדם אין זה אלא שאלה אם יכלה לעשות מעשה ספירה, ולכן גם לענין שאלת פסיקת הדם חשיב איתחזק איסורא. אמנם מה"ט גופא לא איכפת לן מזה, דמאחר דאין פסיקת הדם גורמת שום דין, ורק מאפשרת היכי תמצא של מעשה ספירה, משו"ה סגי בזה שעצם מעשה הספירה חשיב בידה ע"י מה שיכולה להמתין לספור.

רוב וקרוב

ב"ב דף כ"ד ע"א תוד"ה לימא משום דסבר לה כר' חנינא. וליכא למימר דשריא משום דספק ערלה בחוצה לארץ מותרת דהא אי לית ליה כרבי חנינא אלא רוב וקרוב אזלינן בתר קרוב א"כ הו"א ודאי ערלה עכ"ל.

ומוכח מדברי התוס' דלמימר שרוב וקרוב הוי ספק שקול אי אפשר, וצריך ביאור אמאי לא. ועוד יש לתמוה דהרי התוס' עצמם בד"ה „דתני רבי חייא“ כתבו דר' חנינא הוצרך להשמיענו שלא נימא שרוב וקרוב הוי ספק, הרי משמע ששייך ספק ברוב וקרוב. עוד מוכח מדברי התוס', דאף שספק ערלה מותר בחול, מ"מ אם יש קרוב שאומר דהו"א ערלה אסור, והקשה מזה השב"ש מעתתא (ש"א פ"א) על הפנייה והשו"ע דאומר, דכל ספק שהתירה התורה מותר אפילו כשיש רוב לאסור, והטעם הוא דרוב אינו מבטל הספק שיהיה ודאי אלא דנשאר ספק ועל כן נשאר ההיתר של ספק. (וזה גם שיטת המ"מ פ"א מהלכות איסורי ביאה) ומדברי התוס' משמע דאין הדבר כן. יעו"ש. בבבוצה (דף י' ע"ב), מוכיחה הגמ' כר' חנינא, מהא דתנן זמן שחורים ומצא לבנים

אסורין, ואע"ג שהקרוב אומר דהן מהקן מ"מ אזלינן בתר רובא דעלמא. ע"ש. והנה מגמ' זו מוכח ג"כ דלא שייך לומר שרוב וקרוב יהיה ספק, דאם נאמר דשייך, אזי מה ראייה יש כאן, שמא אסורין משום ספק דרוב וקרוב הוי ליה ספק. והנה יש לתמוה על גמ' זו, דהנה הצ"ח בפסחים (דף ז' ע"א) כותב, שבדבר שיש לו מתירין לא אזלינן בתר רובא, כמו דאין ביטול ברוב בדשיל"מ. ולפי זה יקשה מה הוכיחו בגמרא כר' חנינא, דלמא אזלינן בתר קרוב ומה שאסורין הוא משום דהוי ליה דבר שיש לו מתירין, [וכך גם כותבים התוס' שם בד"ה איכא דשנים ונמצאו שלשה אסורין ולא אמרינן דבטל ברוב משום דהוי דבר שיש לו מתירין לאחר י"ט].

הנה בחוס' דף כ"ג ע"ב ד"ה „רוב“ כתבו דבקורבא דלא מוכח כ"ע מודו דרוב עדיף, והחידוש של ר' חנינא הוא דאפילו בקורבא דמוכח נמי רוב עדיף. והגר"א ווסרמן ז"ל בקובץ שיעורים מבאר, דקורבא דלא מוכח מצד עצמו אין בו שום הוכחה, וכל כוחו הוא רק לגבי המרוחק יותר ממנו, כלומר כשאנו דנים אם הוא מן הקרוב או מן הרחוק אזי אנו מניחים שהוא מן הקרוב, אבל הקורבא מחמת עצמה אין בה שום ראיה. משא"כ בקורבא דמוכח יש הוכחה מצד עצמו שממנו בא, ולא רק ביחס לרחוק יותר. ונראה להוסיף עוד בביאור הדברים, דקורבא דלא מוכח כל כוחו הוא רק בהכרעת הספק ואינו מבטל הספק מעיקרו, ועל כן רוב עדיף, משום דזה פשוט וברור לנו שהכרעת הרוב עדיף על הכרעת הקרוב, משא"כ קורבא דמוכח הרי הוא מבטל הספק מעיקרו. שאין אנו מסתפקין כלל דפשוט הוא שמהקרוב בא, ולכן יש מקום לומר דהוא עדיף מרוב. דרוב אינו ביטול הספק אלא הכרעת הספק, ולפני שאנו מסתפקין אומר לנו הקרוב שמכאן בא והקרוב מצד הוכחתו העצמית אינו מניח לנו להסתפק כלל, ולא שייך לומר שהרוב יכריע את הספק. מצד שני אפשר לומר, שאפילו קורבא דמוכח אינו מונע את הספק מלחול, אלא שהוא מכריע את הספק. והרי דבר פשוט הוא לנו שהכרעת רוב עדיף על הכרעת קרוב כנ"ל. ודעת ר' חנינא היא כהצד השני הנ"ל. היוצא

מדברינו אלה שלא ייתכן ספק בין רוב לקרוב, שהרי ברגע שחל ספק ברור שהרוב הוא המכריע ולא הקרוב, וכל השאלה היא אם חל הספק או לא. וזוהי שיטת התוס', וכמו שמוכח מהגמרא בביצה הנ"ל.

ולפי"ז מיושבת קושיית השב"ש שמעתתא שמקשה על הפנייה והשע, שהרי אם אני אומר שקרוב עדיף על הרוב. הרי פירושו שהקרוב מונעת את הספק מלחול ואין כאן כלל ספק, וא"כ ברור שאסור, משא"כ רוב הוא רק הכרעה ולא ביטול הספק ולכן נשאר ההיתר של ספק.

ולפי"ז מיושב נמי הקושיא מהצל"ח בפסחים על הגמ' בביצה, דהרי כל הדין שדבר שיש לו מתירין אינו בטל ברוב, הוא משום „שעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר" (רש"י בכמה מקומות), וזה שייך רק ברוב, שאינו מבטל הספק מעיקרו, משא"כ אם נאמר דקרובא עדיף על רוב, הרי אין כאן שום ספק איסור, והרי הוא ודאי היתר, ואין כאן ענין לדיש"מ.

ולישב הסתירה מדברי התוס' ד"ה „דחני" נראה לומר, דהנה בגמ' הביא אביי ראיה לדינא דר' חנינא מדם הנמצא בפרוודור דספיקו טמא ואע"ג דאיכא עליה דמקרבא, וקדחי רבא דשאני התם דאיכא רוב ומצוי, והנה אם נאמר דכל כוחו של הקרוב על הרוב הוא רק משום שהוא מונע את הספק מלחול, א"כ מה מועיל רוב ומצוי, הרי אין כאן כלל ספק, והרי אפילו רוב ומצוי אינו אלא רוב טוב יותר להכרעת הספק, ומוכח מכאן דאף אם נאמר דקרובא דמוכח אין בכוחו למנוע ספק, מ"מ יש מקום לומר דקרובא דמוכח מכריע את הספק כנגד הרוב. ולפי שיטה זו שפיר כתבו התוס' דיייתכן ספק בין קרוב לרוב, אבל למסקנא דהדר ביה רבא מההיא, והיינו משום שלא ייתכן דהקרוב יכריע את הספק, אלא או שהרוב מכריע את הספק או שהקרוב מונע את הספק מלחול ואזי לא יועיל רוב ומצוי כנ"ל. ולפי שיטה זו מובן שלא ייתכן ספק בין רוב לקרוב. בשיטת הרמב"ם, כתב בספר „פני שלמה", דלא פסק כר' חנינא אלא דסבירא ליה דלא אזלינן בתר רובא רק בקורבא דלא מוכח ולא בקורבא דמוכח, ולפי זה יישב כל הסתירות ברמב"ם (ולא כהפלתו דכתב דלהרמב"ם ספק בזה).

וקשה על דבריו מהרמב"ם בהלכות יו"ט פ"ב ה"ז שכתב שם „זמן שחורים ולבנים ומצא שחורים במקום לבנים ולבנים במקום שחורים אסורין משום שהן ספק מוכן וכל ספק מוכן אסור" עכ"ל. ולא הביא האוקימתא דאביי דמירי בדף, ואם נאמר דהרמב"ם סובר דאזלינן בתר קרוב א"כ צריך להיות דיהיה מותר ואמאי פסק שאסור מספק. ולפי הנ"ל ייתכן לישב הרמב"ם, דאף דפסק דלא כר' חנינא, ובקורבא דמוכח אזלינן בתר קרוב, מ"מ פסק דזמן שחורים נמצא לבנים אסור דספק מוכן הוא. משום דהוי ליה דבר שיש לו מתירין, וכמו שכתב הצ"ח בפסחים הנ"ל, ומה שקשה שהרי מהסוגיא דביצה מוכח דהיכא דאזלינן בתר קורבא, אין אנו דנים משום דשיל"מ. לזה יש לומר, דהרמב"ם סבירא ליה, דסוגיא דידן פליגא אסוגיא דביצה, דהסוגיא דביצה ס"ל דקרובא דמוכח מונע את הספק מלחול אי אזלינן בתריה, וממילא לא שייך לדין משום דשיל"מ.

אבל מסוגיא דידן הרי מוכח שאף דקרוב עדיף מרוב מ"מ ספק איכא, שאל"כ מה מועיל רוב ומצוי, וכמו שנתבאר לעיל, ואם כן הוא שפיר יש לדון בו משום דשיל"מ, וזהו שפסק הרמב"ם דאסור משום ספק מוכן, ואף דרבא דהדר ביה מההיא, ס"ל להרמב"ם דמטעם אחר הדר ביה דלא סבירא ליה כלל סברא דרוב ומצוי, אבל מיסוד הדבר לא הדר ביה, וא"ש. ודו"ק.

יצחק בילסטוצקי

חילוקי חטאות

שבת (ע"ב) אמר רבא קצר וטחן כגרגרת בשגגת שבת וזדון מלאכות וחזר וקצר וטחן כגרגרת בזדון שבת ושגגת מלאכות ונודע לו על קצירה וטחינה של שגגת שבת וזדון מלאכות וחזר ונודע לו על קצירה וטחינה של זדון שבת ושגגת מלאכות קצירה גוררת קצירה וטחינה גוררת טחינה אבל נודע לו על קצירה וטחינה של זדון שבת ושגגת מלאכות קצירה גוררת קצירה וטחינה שעמה וטחינה שכנגדה במקומה עומדת, אביי אמר טחינה נמי גוררת טחינה שם טחינה אחת היא ומסיק דרבא גרירה אית ליה גרירה דגרירה לית ליה, וכתב רש"י דגרירה אטחינה שעמה קאי דאינך כנלהו לאו גרירה הוא דקצירה וקצירה בהעלם אחד לאו גרירה היא דכל שם עבירה הנכפל כמה פעמים בהעלם אחד אין בו אלא חטאת אחת עכ"ל, ובתוספות כתבו דקצירה חשיבא גרירה מדקאמר קצירה גוררת קצירה אבל ההיא דטחינה לא חשיבא גרירה דגרירה שאינו יכול לכפר על הקצירה אא"כ תתכפר הטחינה עמה ואע"ג דשני זיתי חלב בהעלם אחד לא חשיבא גרירה מ"מ קצירה וקצירה שאני שהאחת בשגגת שבת והאחת בזדון שבת וטעמא דמאן דאמר בסמוך דקצירה וקצירה אין מצטרפין היינו משום דלית ליה גרירה ובסמוך איתא מילתא דפשיטא ליה לאביי ורבא מבעיא ליה לרבי יורא דבעי ר' יורא קצר וטחן חצי גרוגרת בשגגת שבת וזדון מלאכות וחזר וקצר וטחן חצי גרוגרת בזדון שבת ושגגת מלאכות מהו שיצטרפו והיינו דלאביי ורבא דסברי אינו חייב אלא אחת מצטרפין נמי לשיעור, וצ"ע דבשלמא לרש"י דקצירה וקצירה אינו חייב אלא אחת לאו משום גרירה הוא אלא דהוה כשם עבירה אחד הנכפל כמה פעמים בהעלם אחד דין הוא שיצטרפו נמי לשיעור אבל לפי תוס' דהוא מדין גרירה ובעיקרם הוה שני חיובים אלא דנפטרים בקרבן אחד איך יצטרפו לשיעור דבעי שיעור שלם בחיוב אחד (ובכ"מ פ"ו מהלכות שגגות הביא בשם הראב"ד על האי דינא דקצירה וקצירה אנו אין לנו אלא לחטאות ולא מצטרפי עכ"ל ובע"כ משום דסבר דקצירה וקצירה הוא מדין גרירה ולא מהני אלא לחטאות ולא להצטרף לשיעור וצ"ע מן הגמרא).

כתב הרמב"ם פ"ו מהלכות שגגות הל' ט' האוכל כזית חלב וכזית חלב בהעלם אחד ונודע לו על הראשון וחזר ונודע לו על השני חייב שתי חטאות שהידיעות מחלקות ואע"פ שעדיין לא הפריש אבל אם נודע לו על שתייהן כאחת מביא חטאת אחת ויראה לי שהוא הדין בבעילות ובהלכה ר"א כתב אכל שני זיתי חלב בהעלם אחד ונודע לו על אחת מהן וחזר ואכל כזית אחר בהעלמו של שני והביא חטאת על הראשון ראשון ושני מתכפרין אבל שלישי לא נתכפר אלא כשיודע לו עליו יביא חטאת אחרת הביא חטאת על השני ראשון ושלישי מתכפרין וכשיודע לו עליהן אין צריך להביא חטאת אחרת, והקשו המפרשים דכיון דפסק כר' יוחנן ידיעות אחר החטא מחלקות איך כתב הביא חטאת על הראשון ראשון ושני מתכפרין והא הוה ידיעות לחלק וביותר קשה על הרמב"ם דכתב אפילו בנודע לו על השני אחר הכפרה של הראשון נמי נתכפר שני והא כפרה לכולי עלמא מחלקת ואיך נתכפר לו באותה הקרבה שבשעת כפרה עדיין לא נתחייב, וכן הקשו מהא דכתב הרמב"ם בפ"ז הל' י' מי שקצר וטחן כגרגרת בשגגת שבת וזדון

מלאכות וחזר וקצר וטחן כגרוגרת בזדון שבת ושגגת מלאכות קצירה גוררת קצירה וטחינה גוררת טחינה וכאלו עשה ארבעתן בשגגת שבת וזדון מלאכות דאינו חייב אלא חטאת אחת וכיון שהקריב חטאת זו נתכפר לו על הכל וכשידעם אחר כן אינו צריך להביא חטאת אחרת והכא נמי הא הוה ידיעה לחלק ובשעת כפרה עדיין לא נתחייב על קצירה של שגגת מלאכות דחיוב חטאת חל בשעת ידיעה ואיכא כפרה לחלק.

ובקריית ספר כתב ליישב דברי הרמב"ם דדוקא באוכל שני זיתי חלב משני חתיכות דבידיעת האחד לא מתיידע לו על השני וחשיבי כשני שגגות מהני ידיעות לחלק אבל בחתיכה אחת דבידיעת הראשון ממילא יודע איסור על השני אף דאינו זוכר שחטא מ"מ כיון דידיעת האיסור כחצת לא חשיבי תרי ידיעות ובהכי איירי הרמב"ם בהל' י"א וכן כתב הכסף משנה על הא דקצר וקצר דכיון דנודע לו על קצירה של שגגת שבת לחיוב ממילא יודע גם איסור הקצירה של שגגת מלאכות וזדון שבת ואע"פ דאינו זוכר שהטא חשיבא חזא ידיעה דבריהם צ"ע ידיעה אחר החטא דמחלקת אינה משום דנעשים כשני שגגות דאחר החטא לא שייך לחלק השגגות דדוקא בין חטא לחטא כתב הרמב"ן בריש פרק כלל גדול דסגי בידיעת חטא בלבד לחלק דהעבירה נעשית בשני שגגות אבל אחר החטא הא דמחלקות הידיעות אליבא דר"י הוא משום דהחייב חטאת חל בשעת הידיעה וכל דהוה בשתי ידיעות חל חיוב עם כל ידיעה ובודאי דדוקא בידיעה גמורה שחטא דהיא הידיעה המחייבת ובפרט דהרמב"ם כתב דאף בנודע לו אחר כפרה מתכפר השני אע"פ דעדיין לא הייתה לו ידיעה מחייבת ועדיין לא נתחייב ואיך מתכפר באותה כפרה. ונראה ליישב ע"פ מה שכתב המהר"י בי רב חובא כ"מ דבדינא ידיעות מחלקות

איירי באכל שני זיתים בשני אכילות וכדמשמע לשון הרמב"ם אכל כזית חלב וכזית חלב מהני ידיעות לחלק אבל בהל' י"א כתב הרמב"ם האוכל שני כזיתי חלב דהיינו באכילה אחת לא מהני ידיעות לחלק וכונתו אכילה אחת היינו בכדי אכילת פרס. ובביאור הדברים נראה דכל באכילה אחת הוה חד מעשה עבירה ולא שייך בחד מעשה עבירה שני חיובים ושני כפרות דדוקא בשתי אכילות דהוה שני מעשי עבירה אלא דהוה בהעלם אחד דמצטרפין להתכפר בחטאת אחת מהני ידיעות ושגגות לחלקם. וכן נראה להוכיח מדברי רש"י בסוגיין דכתב על המשנה בכריתות דהאוכל חלב וחלב בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת דאיירי באכל ותפסיק ביניהם יותר מכדי אכילת פרס דהוה שני אכילות, ומשמע דכל החידוש דאינו חייב אלא אחת הוא דוקא בשתי אכילות אבל באכילה אחת אף בלא דינא דכל בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת היה נפטר באחת, וכן מוכח מדברי רש"י בחולין דף פ"ג דכתב דהאוכל שני בריה של איסור בתוך כדי אכילת פרס לא מהני התראות לחלק משום דהוה כבבת אחת. הרי דבאכילה אחת לא שייך לחלקם לשני חיובים, ואף דהרמב"ם כתב בפ' י"ד מהל' מאכלות אסורות האוכל אכילה גדולה מדבר אסור אין מחייבין אותו מלקות או כרת על כל כזית וכזית ואם היו העדים מתרין על כל כזית וכזית חייב על כל התראה והתראה ואע"פ שהיא אכילה אחת ולא הפסיק. הרי דמהני חילוק התראות אף באכילה אחת. נראה דסובר הרמב"ם דבמזיד מעצם העבירה היא מה שעובר על ההתראה וכל התראה שעובר הוה מעשה עבירה מחדש וממילא מהני התראות לחלקם לשני מעשי עבירה וכן נראה דבשוגג היכא דהוה ידיעה בין חטא לחטא מהני הידיעה לחלק אף בתוך כדי אכילת פרס. משום דבשוגג פשיעת שכחת האיסור בשעת העבירה הוה מעצם מעשה העבירה וכל דהוה בשתי שכחות ושתי פשיעות הוה כשני מעשי עבירה.

ונראה דמקור הרמב"ם הוא בירושלמי הוריות פ"ג אכל שלשה זיתים וסבור שהן שנים הפריש קרבן נתכפר מקצת החטא נתכפר כולו רשב"ל אומר לא נתכפר כולו ובמראה פנים כתב שהוא מחלוקתם דבבלי אלא דמחלפא שיטתם אבל בלשון הירושלמי אי אפשר לומר כן דהא איירי אף בנתכפר וכדכתב נתכפר מקצת החטא נתכפר כולו וכפרה לית מאן דאמר אינה מחלקת, אלא בע"כ דבירושלמי פלוגתא אחרייתא היא אי בחד חטא נתכפר מקצתו נתכפר כולו היכא דבשעת הכפרה עדיין לא נתחייב בכולו ופסק הרמב"ם כר' יוחנן דנתכפר כולו בחד מעשה ובבבלי פליגי בשני מעשים אי מהני ידיעות לחלקם לשני חטאות ופסק כר' יוחנן דמחלקות בשתי אכילות.

וכן הך דקצירה וקצירה גמי אי חשיב כחד מעשה, תלי בפלוגתא בגמרא בכריתות, דת"ר בא עליה וחזר ובא עליה חייב על כל אחת דברי רבי אליעזר וחי"א אינו חייב אלא אחת, ואיבעיא להו קצר וקצר בשבת מהו רבה אמר טעמא דר"א דעביד תרתין והכא גמי עבד תרתין ורב יוסף אמר טעמא דר"א דאי אפשר לערבן והכא אפשר לערבן, והיינו דסבר ר"א דעל כל מעשה עבירה אפילו בהעלם אחד חייב אחת ופליגי רבה ורב יוסף אי קצירה וקצירה חשיבי כחד מעשה או כתרי מעשים וצ"ל דהרמב"ם סבר דחשיבי כחד מעשה כיון דאפשר לערבן וממילא לא מהני בהו ידיעה לחלק ואף כפרה לא תחלק דאיכא דינא דנתכפר מקצת החטא נתכפר כולו, ונראה דמוכרח כן מהא דכתב הרמב"ם על דינא ידיעות מחלקות וכן יראה לי דהוא הדין בבעילות ובכ"מ כתב דקאי אסיפא דאם גודע בבת אחת אינו חייב אלא אחת דהוא אמינא כיון דאי אפשר לערבן יתחייב שתיים, ודבריו צ"ע דהיא פלוגתא דר"א ורבנן אי חייב אחת או שתיים וכבר כתב לה הרמב"ם כרבנן דאינו חייב אלא אחת בריש פ"ה אלא דבע"כ קאי ארישא דבאכילות מהני ידיעות לחלק היכא דהו בשתי אכילות כתב הרמב"ם דהיה בבעילות מהני ידיעות לחלק דהו שני מעשים ומשמע דדוקא בעילות דאי אפשר לערבן מהני ידיעות לחלק אבל קצירה וקצירה דאפשר לערבן חשיבי חד מעשה לגבי ידיעות. ולכאורה צ"ע טובא על דברינו מהא דאיתא לקמן (צ"ע ע"ב) המוציא אוכלין וכלי חייב על האוכלין ופטור על הכלי, ואם היה כלי צריך לו חייב אף על הכלי, וקאמר בגמ' שמע מיניה האוכל שני כזית חלב בהעלם אחד חייב שתיים, ומסיק רב אשי דאיירי בנודע לו וחזר ונודע לו ובפלוגתא דר' יוחנן וריש לקיש, הרי דמהני ידיעות לחלק אף במעשה אחד, ובע"כ צ"ל דכיון דאוכלין וכלי הו שני דברים שונים שאינם יכולין להצטרף חשיבי כתרי מעשים וכן כתב להדיא הרשב"א דהקשה על מאי דבעי לאתויי ברישא ראייה דהאוכל שני כזית חלב בהעלם אחד חייב שתיים הא הכא הו חד מעשה בבת אחת ובכהאי גוונא בודאי בשני זיתים לא יתחייב שתיים ותירץ דכיון שהן שני שמות דהיינו אוכלין וכלי וגופין מחולקין אפילו בבת אחת חשבינן ליה כזה אחר זה, ובתוס' דף צ' כתבו דדוקא אוכלין וכלי אבל שני מיני אוכלין לא מהני בהו ידיעה לחלק ועוד הביאו מהירושלמי על המשנה דהמוציא קופת הרוכלין אע"פ שיש בה מינין הרבה אינו חייב אלא אחת דהוה אמינא דמינין הרבה יעשו כהעלמות הרבה ויהא חייב על כל אחת ואחת דס"ד דמינין מחלקין כדאמר ר' יהושע דתמחויין מחלקין, עכ"ל. ויסוד הדין דתמחויין מחלקין לר' יהושע הוא משום דנעשים לשני מעשים נפרדים וס"דא דאף בבת אחת ייחשב כתמחויין הרי דאף בבת אחת שייך להחשיבו לשני מעשים.

והנה הקשו עוד על הרמב"ם דכתב הביא קרבן על הראשון ראשון ושני מתכפרין

שלישי לא נתכפר ולא אמרינן תגורר נמי לשלישי ובגמ' משמע דמאן דסבר גרידה אף שלישי נתכפר דאיתא בגמ' ומי אית ליה לרבא גרידה והא איתמר אכל שני כזית חלב בהעלם אחד ונודע לו על הראשון וחזר ואכל כזית בהעלמו של שני אמר רבא ראשון ושני מתכפרים שלישי לא נתכפר הביא קרבן על הג' שלישי ושני נתכפרו ראשון לא נתכפר הביא קרבן על האמצעי נתכפרו כולן. אביי אמר אפילו הביא קרבן על אחד מהן נתכפרו כולן, בתר דשמעא מאביי סברה אי הכי טחינה נמי תגורר לטחינה גרידה אית ליה גרידה דגרידה לית ליה. הרי דרבא הדר ביה מההיא וסבר דנתכפרו כולן משום גרידה וכיון דהרמב"ם כתב דאמרינן גרידה גבי קצירה וקצירה היה לו לומר דנתכפרו כולן מדין גרידה, ומהר"י קורקוס כתב דסבר הרמב"ם דבותר דאקשו מטחינה גרידה אית ליה גרידה דגרידה לית ליה אין אנו עוד צריכין לומר הדר ביה רבא מההיא אלא אמרינן ההיא דזית שלישי דאינו מתכפר עם הראשון משום דהוי גרידה דגרידה דזית שני משום גרידה עם הראשון עכ"ל.

והנהגה הא ליכא למימר דכל שני זיתים חלב בהעלם אחד דאינו חייב אלא אחת הוא מדין גרידה דא"כ היכי סד"א דאיכא מאן דלית ליה גרידה והא משנה היא דשני זיתים חלב בהעלם אחד חייב אחת, וצ"ל דהכא הוא משום גרידה משום דאיכא ידיעות לחלק והא דלא אמרינן בכל ידיעה מחלקת גרידה נראה דיסוד דין גרידה הוא, דכל דהוי מעשה עבירה אחת רק דהו שנים לגבי קרבנות וכגון דהו בשני שגגות בהעלם שבת והעלם מלאכות ולא היתה ידיעה גמורה ביניהם או דהייתה ידיעה אחר החטא חלב או אפילו בנתכפר על הראשון קודם שנתחייב בשני, נגזרים לחיוב אחד כיון דהו בהד מעשה עבירה, וממילא כל דהו בשתי אכילות והו שני מעשי עבירה לא שייך גרידה כלל וכל הדין ידיעות מחלקות אליבא דהרמב"ם הוא באמת דוקא בשתי אכילות דהו שני מעשי עבירה כמבואר לעיל.

והכרית הרמב"ם לומר דאיירי בנתכפר על הראשון קודם שנתחייב בשני דאי בנתחייב קודם הכפרה הרי דנגזרים ראשון ושני לחיוב אחד וממילא הקרבן שמביא הוי בעיקרו גם על השני וממילא יגורר לשלישי בשעת כפרה דהוי נתכפר מקצת החטא נתכפר כולו והוי חד גרידה ולא גרידה דגרידה, אבל בנודע לו על השני אחר כפרה דשני גופא מתכפר מדין גרידה והוי לגבי שלישי גרידה דגרידה וראשון לא מצוי ליגורר לשלישי אפילו אי הו בכדי אכילת פרס והו חד מעשה עבירה דכיון דהיתה ידיעה גמורה ביניהם והו בשתי שיכחות חשיבי תרי מעשי עבירה.

ונראה דהו ביאור דברי הרמב"ם דכתב בפ"ו הל' י' קצר חצי גרוגרת בשגגת שבת וזדון מלאכות וחזר וקצר חצי גרוגרת בזדון שבת ושגגת מלאכות קצירה גררת קצירה, וצ"ע דמאי שייך גרידה לגבי להצטרף לשיעור דמאי גרידה איכא בחצי שיעור, ולהנ"ל אתי שפיר דיסוד גרידה הוא כל דהו במעשה עבירה אחד חשיב חיוב אחד ואינו דין מיוחד בקרבנות דנפטרים בקרבן אחד ומהני גם לגבי צירוף לשיעור והיא דמיייתי הגמרא מ"ו זירא דפליג אאביי ורבא דאי סבירא ליה גרידה לגבי חטאות הוה ליה למימר גרידה נמי להצטרף לשיעור דמדין גרידה נעשים לחיוב אחד. רמב"ם פ"ו מהל' שגגות הל' ח' עשה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת בשבתות הרבה בין בזדון שבת ושגגת מלאכות בין בשגגת שבת וזדון מלאכות חייב על כל מלאכה ומלאכה כיצד ידע שהיום שבת וזרע בו מפני שלא ידע שהזריעה מלאכה

וכן בשבת שנייה נטע מפני שלא ידע שהנטיעה אסורה משום מלאכה וכן בשבת שלישית הברך מפני שלא ידע שההכרזה אסורה משום מלאכה חייב על כל אחת אע"פ שהיא מעין מלאכה אחת מפני שהשבתות כגופין מחולקין, ובלח"מ הקשה על דברי הרמב"ם דכיון דסבר דשבתות כגופין מחולקין אמאי צריך לאוקמי במלאכות הרבה מעין אחת אפילו במלאכה אחת ממש כיון דשבתות כגופין, ובמשנה בכריתות דף ט"ו דבעי מיניה ר' עקיבא מר' אליעזר העושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת בשבתות הרבה אי חייב על כל מלאכה ומלאכה וקאמר בגמרא דתרתני הוא דבעי מיניה אי שבתות כגופין ואי ולדי מלאכות כמלאכות וכל חד מהני לחודיה לחייב שתיים ואיך צירפם הרמב"ם כאחד.

ונראה דליכא למימר בכונת הרמב"ם בהא דכתב מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת דצירף גם הדין וולדי מלאכות כמלאכות דהא הרמב"ם כתב להאי דינא בזריעה ונטיעה והכרזה דהו כוליהו אב אחד לדעת הרמב"ם פ"ז מהל' שבת ובהו אב הנכפל כמה פעמים אפילו בכמה צורות לא שייך שייחשב לשני שמות דדוקא באב ותולדה סבר ר"א דחייב שתיים דהו שני שמות האב ותולדה וא"כ מאי מהני דהו במלאכות הרבה.

והנה במשנה בעי מיניה ר"ע מר"א בעושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת בשבתות הרבה ופשיט ליה ר"א דחייב על כל מלאכה ומלאכה מק"ו מנדה, ובשט"ק כתב דר"א לשיטתם דרבנן פשיט דלדידיה חייב על כל קצירה וקצירה אפילו בשבת אחת והיינו לרבה דלעיל דאמר הכא אליבא דר"א. אבל רש"י פירש דר"א דפשיט מנדה לשיטתו אויל דחייב בנדה על כל ביאה וביאה אפילו בהעלם אחד ולפי"ד צ"ל דפשיט ליה דגם בשבת חייב על כל מעשה ומעשה, וצ"ע מן הסוגיא דאיתא דפשיט ליה דשבתות כגופין וולדי מלאכות כמלאכות ולפרש"י לא זה הוא דפשיט דלדידיה חייב שתיים אפילו אי שבתות לאו כגופין וולדי מלאכות לאו כמלאכות. וצ"ע.

ונראה דלרבה דס"ל דכל קצירה וקצירה חשיבי תרי מעשים בע"כ הא דבעי מיניה בעושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת בשבתות הרבה תרתני הוא דבעי מיניה ור"א לשיטתם פשט אבל לרב יוסף דס"ל דקצירה וקצירה חשיבי חד מעשה כיון דאפשר לערבן לא צריך לדחוקי דתרתני הוא דבעי מיניה אלא חד בעיא הוא אי בשבת נמי הא דאי אפשר לערבן מהני לאשווי תרי מעשי עבירה ושייך בהו שני חיובים דאי לא הו תרי מעשי עבירה לא מהני אפילו גופין מחולקין לחייב שתיים דבמעשה אחד ליכא תרי חיובים ופשיט ליה מנדה דחייב שתיים כיון דאי אפשר לערבן הכא נמי יהני הא דאי אפשר לערבן לחייב שתיים למר כדאית ליה בגופין מחולקין דדוק ולמר אפילו בלא גופין מחולקין וא"ש דברי הרמב"ם דאייחתי להאי דין דגופין מחולקין בשבת בזריעה ונטיעה והכרזה דאף דהו שם אחד כיון דאי אפשר לערבן הו תרי מעשי עבירה ומהני בהו גופין לחלק אבל בזריעה וזריעה כיון דאפשר לערבן הו חד מעשה עבירה ולא יהני בהו גופין לחלק דבחד מעשה ליכא תרי חיובים וכעין זה כתב באור שמח בדברי הרמב"ם.

מיצוי עולת העוף

א

ובחיים ס"ד: תנן עולת העוף כיצד היתה נעשית וכו' מיצה את דם הראש ולא מיצה דם הגוף פסולה דם הגוף ולא מיצה דם הראש כשירה, ובגמ' שם ס"ה. ונמצא דמו. כלו. אל קיר המזבח ולא על קיר הכבש וכו' ואיזה זה קיר העליון או אינו אלא קיר התחתון ודין הוא וכו' ת"ל ומלק והקטיר ונמצא דמו. וכי תעלה על דעתך לאחר שהקטיר חוזר וממזה אלא לומר לך מה הקטרה בראש המזבח אף מיצוי בראש המזבח. וברש"י שם ד"ה מאחר שהקטיר הוא ממזה. וא"ת במיצוי הגוף, לא מקיימא דמו כולו עכ"ל והיינו דלרש"י הביאור בהא דקא מתמהינן: „וכי תעלה ע"ד לאחר שהקטיר חוזר וממזה" הוא, דכיון דכבר הקטיר א"כ אין ממה למצות, ולכן הקשה דלמא קרא דוהקטיר איירי בהקטרת הראש, וקרא דונמצא בדף הגוף איירי. וע' בשטמ"ק חולין כ"א: אות ד' שביאר כרש"י את תמיהת הגמ' וגריס לה הכי בתלמודין, וז"ל: וכי מאחר שהוא מקטיר מה הוא מוצה ע"כ ובשטמ"ק בזבחים שם אות י"א. ג"כ הקשה וז"ל: וא"ת אה"נ והמצאות דף הגוף קאמר. דאכתי לא איירי קרא אלא בהקטרת הראש ע"כ. וקושייתם תמוהה מאד. דאיך אפשר לומר דהקטרת הראש היתה לפני מיצוי דם הגוף והא בעינן מיצוי שיתיר את ההקטרה.

והרמב"ן בפ"י עה"ת (ויקרא א' ט"ו) תירץ כן להדיא, וז"ל: ולא יתכן לומר שימלקו את הראש ויקטירו ואח"כ ונמצא דם הגוף על קיר המזבח והקטיר אותו לפי שאין מקריבין אברים לעולם בשום קרבן אלא לאחר הרצאת דמים כי הדם הוא בנפש יכפר בכל הקרבנות יעו"ש.

והרא"ם בפ"י עה"ת ביאר כן את דברי הגמ' וז"ל: פי' וכי אחר שהוא מקטיר הוא מוצה את דמו והלא מיצוי הדם קודם להקטרה שהרי אין אברים קרבים לעולם בשום קרבן אלא לאחר הרצאת דמים כי הדם הוא בנפש יכפר עכ"ל ושר"ר כן בפ"י הטור הארוך עה"ת ולפלא שלא העירו בזה על פרש"י ז"ל.

ב

והנה לקמן בגמ' ס"ו. ת"ר עולה אע"פ שמיצה דם הגוף ולא מיצה דם הראש, יכול מיצה דם הראש ולא מיצה דם הגוף ת"ל הוא, מאי תלמודא אמר רב מסתברא דרוב דמים בגוף שכיחי, ופשטות ביאור דברי הגמ', דכיון דכתיב ונמצא דמו, דהיינו כל הדם, הוה אמינא דהוה דינא לעיכובא וזה"ה אם לא מיצה דם הראש פסולה, לכך כתב „עולה" להכשיר אף בלי מיצוי דם הראש, וביסוד הדברים נראה לומר דכיון דבעולת העוף חלוק הראש מן הגוף לענין הקטרה וכתב בכל אחד הקטרה לעצמה ממילא גם לענין מיצוי חלוקים הם, וזה הוא גוף השקלא וסריא בגמ' לחלק בין דם הגוף לדם הראש. וכיון דכתיבי ב' קראי חד להכשירא וחד לעיכובא, גמרינן דמיצוי הגוף הוה לעיכובא הואיל ורוב דמים בגוף שכיחי, ולכן מיצה דם הראש ולא מיצה דם הגוף פסולה. וע"ע בזה בהתורה והמצוה.

אולם מפי הראב"ד בריש מס' קנים מוכח דהא דבעולת העוף מיצה דם הראש ולא מיצה דם הגוף פסולה. הוא כיון דדם הראש אינו דם הנפש, ויעינין במש"כ בשם מרן הגרי"ז זצ"ל להוכיח כן מתוספתא פ"ה דנבחים. והר"ה שם חלק עליו, וז"ל: עוד פ"י החכם מעצמה של חטאת דהיינו דם הנפש והכי דריש לה בסיפרא, וקא פריש ליה לדם הנפש שהוא דם הגוף והוא צריך בין בחטאת בין בעולה ואנן לא חזינו ליה להאי דרשא וכו' ודם הנפש לאו למעוטי דם הראש איתמר בדוכתיה אלא למעוטי דם העור והאבר ודם התמצית ע"כ.

והנה הגירסא בסוגיין היא, "כול מיצה דם הראש ולא מיצה דם הגוף ת"ל הוא" והשטמ"ק והב"ח גרסי, "כול אפילו מיצה דם הראש ולא מיצה דם הגוף ת"ל הוא" (וכן גרסינן בתר"כ) והיינו דאי לא גרסינן אפילו, א"כ הביאור הוא, דפריך דנימא איפכא, דבלי מיצוי דם הגוף יהא כשר ומיצה דם הגוף ולא מיצה דם הראש פסול, ולפירוש הראב"ד אי אפשר לומר כן, דהרי לדבריו הטעם דמיצה מדם הראש בלבד פסול, הוא משום דאינו דם הנפש, ובוהו הוא דחלוק דם הראש מדם הגוף, ואיך קא סלקא דעתך דגמי למימר איפכא ולהכשיר דם הראש וליפסול דם הגוף, אע"כ הראב"ד גריס כגירסת השטמ"ק והב"ח דגרסי יכול אפילו מיצה דם הראש ולא מיצה דם הגוף, ופירוש דהוה אמינא דלא בעינן דם הנפש וע"י דם הראש בלבד גם יוכשר הקרבן, וע"ז אתי קרא דהוא, (אף דג"ז דוחק דהא בכל הקרבנות בעינן דם הנפש, ואיך ה"א דבדם הראש בלבד יוכשר הקרבן להראב"ד). אבל הר"ה דסבר דדם הראש הוה נמי דם הנפש, שפיר מצי נמי למיגרס כגירסת הגמ' "כול מיצה דם הראש ולא מיצה דם הגוף" ולא גרסינן אפילו, והיינו דפריך דנימא איפכא, ונכשיר דם הראש וניפסול דם הגוף, ודו"ק. והנה יש לעיין, א. אם הא דגלי קרא דאף אם לא מיצה דם הראש כשר, ביאורו דהא דבעינן דמו כולו אינו לעיכובא אלא למצות, ולפ"ז אף במיצוי מקצת דם הגוף כשר הקרבן, אי דקרא גלי לן דדם הראש אינו לעיכובא אבל דין מיצוי הגוף נשאר כבתחילה דבעינן כל דמו לעיכובא. ב. ואת"ל דבדם הגוף בעינן כל דמו לעיכובא, יש לעיין אם להיתר ולריצוי הקרבן, צריך למצות את כל הדם, וכל זמן שלא מיצו את כל דם הגוף לא נתכפרו הבעלים, או דנימא דאף מקצת דם הגוף מתיר, ומה דבעינן כל דמו הוא לעיכובא בעלמא, (ואשר זה לכאורה צ"ע דאיך יפסל הקרבן לאחר שנתכפרו הבעלים והיכן מצאנו דין כזה) ג. ואת"ל דמקצת דם הגוף גם מתיר את הקרבן ודמו כולו הוא רק לעיכובא יש לעיין אם גם למיצוי דם הראש יש שם מכפר ומתיר, ועל ידו גם יותר הקרבן, והא דבעינן מיצוי גם מדם הגוף הוא לעיכובא בעלמא או דמיצוי דם הראש דאינו מעכב אין לו גם שם מכפר ומתיר כלל. ולפי' הראב"ד דדם הראש אינו דם הנפש, ברור דהכפחה והיתר הקרבן הנעשה ע"י המיצוי אינו אלא בדם הגוף, כיון דבעינן מיצוי מדם הנפש, אבל להר"ה דסבר דדם הראש הוא ג"כ דם הנפש, ולדבריו אין חילוק מדינא בין דם הראש לדם הגוף, אלא דגוה"כ דדם הגוף לעיכובא ודם הראש להכשירא וכמו שביארנו בתחילה את דברי הגמ' יש לעיין.

ג

ובגמ' זבחים נ"ב, א"ר ישמעאל גג יסוד ל"ל קרא ק"ו הוא ומה שיירי חטאת. שאינה מכפרת טעונה גג יסוד וכו', א"ר עקיבא ומה שיירי חטאת שאינן מכפרין ואינן

באין לכפרה וכו' מאי בינייהו א"ר אדא בר אבהו שירים מעכבין איכא בינייהו מר סבר מעכבי ומר סבר לא מעכבי, וברש"י שם ד"ה שירים מעכבין, וז"ל: ר' ישמעאל סבר כפרה הוא דלא מכפרי אבל עכובי מעכבי עכ"ל, והיינו דהוכרח לזה כיון דר' ישמעאל עבד ק"ו מ.שיירי חטאת שאינה מכפרת" הרי חזינו דאף לדבריו דהשירים מעכבים מ"מ אינם מכפרים.

ואמרינן שם בגמ' דאריב"ל לדברי האומר שירים מעכבין מביא פר אחר ומתחיל בתחילה בפנים, ופרש"י אם גמר המתנות כולם וגשפך הדם מביא פר אחר ומתחיל וכו' כדי שיהיו לו שירים ע"כ ואי נימא דגם השירים מכפרין ומתירין צ"ע איך יכולים שירים של פר האחר להתיר את הפר הראשון, אלא ודאי עיכובא בעלמא נינח, ולכן מיקיימא נמי דין שירים בפר האחר.

ואיתא עוד שם בגמ' רב פפא אמר דכו"ע שירים אין מעכבין והכא במיצוי חטאת העוף מעכב קא מיפלגי מר סבר מעכב ומר סבר לא מעכב, ולפ"ו ע"כ צ"ל ג"כ דמיצוי חטה"ע למ"ד דמעכב מ"מ אינו מכפר וכמו שכתב רש"י לגבי שירים, וההואה היא המכפרת. (ושמעין נמי מהכא דמיצוי חטה"ע אף למ"ד דמעכב יש לו דין שירים, דהא לר"י מיקרי "שיירי חטאת" והוכיחו זאת כבר באחרונים יעוין בחזו"א ובמקד"ד ועוד, וע"ע בובחים ל"ז דילפינן שירים בקרבן בהמה ממיצוי חטה"ע ועוד יבואר להלן). ועכ"פ חזינו מהכא דאיכא מאן דסבר דאף דכבר הורצה הקרבן ונתכפרו הבעלים בזריקה מ"מ אם לא שפך אח"כ שירים יפסל, ואף דלא מצינו קרבן שנפסל לאחר ריצויו (יעוין היטב בובחים כ"ט. ובתוס' ל"ט: ד"ה וכפר), צ"ל דהכא הוריקה מיתלי תליא שאם ישפכו השירים וכן אם יתמצה דם החטה"ע, איגלאי למפרע דהורצה בזריקה ואם לא ישפכו השירים איגלאי דלא הורצה כלל ופסול. (וראיתו אח"כ בכתבים המיוחדים להגדה"ה וצ"ל בדין מיצוי חטה"ע שגם הוא נקט כן בביאור הסוגיא דההואה מיתלי תליא דאם לא מיצה נפקע הכשר הוריקה למפרע).

ז

והנה לר' ישמעאל דסבירא ליה דשירים מעכבים אבל אינם מכפרים. ורק הוריקה עצמה היא המכפרת נראה דגם היתר האימורין להקטרה, הוא לפ"ו רק ע"י הוריקה, ואפשר להקטיר את האימורין לפני שפיכת השירים. ויסוד לזה מצאתי בפי' הטור הארוך הגל', שכ' וז"ל: שאין שום הקטרה קודם כפרת הדם עכ"ל וכן הרמב"ן והרא"ם הג"ל, כתבו שאין אברים קרבים לפני הרצאת דמים, כי ודאי הוא בנפש יכפר. הרי דהיתר ההקטרה הוא ע"י הכפרה בזריקה, ודבר זה מבואר ג"כ ברש"י פסחים ע"ו: שכתב על הא דאיתא התם, ור' יהושע אין הבשר מותר באכילה עד שיורק הדם ק"ו הוא ומה אימורין דכי ליתנהו לא מעכבי כי איתנהו מעכבי דם דכי ליתיה מעכב כי איתיה לא כ"ש דמעכב, וכ' רש"י ד"ה דם דכי ליתיה מעכב, בא"ד וז"ל: וכפרה אינה באה אלא בדם וכו' וכיון דכפרה ליתיה איסורא להיכן אול ע"כ ומוכח מלשוננו דע"י הכפרה בדם ביתר הבשר, אף שביאור הגמ' שם צ"ע ורק בזריקה שלא במקומו דכתיב ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר, לכפרה נתתיו ולא לדבר אחר, שם אמר שמואל דפסול בשר אבל בעלים נתכפרו, ופשוט. (אבל בכתבים המיוחדים להגדה"ה מבואר לא כן, שכ' שם להוכיח דאף דבהוריקה נתכפרו הבעלים מ"מ אפשר דעדיין לא הותרו האימורין להקטרה ועדיין לא איקבע לפיגול נותר וטמא. דהיתר הבשר אינו תלוי כלל בכפרת

הבעלים יעו"ש וכן מובא בשם מרן הגר"ז זצ"ל בסוגיא דשלב"מ. וצ"ח).
ומאחר דאפשר להקטיר לפני שפיכת השירים, א"כ נראה דבשפיכת שירים ליתא להך דינא דאם אין בשר אין דם, ולא מיבעיא לדעת רש"י במנחות ט. ד"ה כחצי ש"י דהא דאם אין בשר אין דם, הוא משום דזריקת הדם אינה אלא להתיר אימורין למזבח ובשר לאדם וכיון דאבדו שניהם זריקה למה ע"כ וא"כ שירים דאינם מתירים ל"ב נמי גביהו בשר וכדכ', אלא אפי' אי נימא דהוא דין בפני עצמו דבעינן בשר בשעת הזריקה, ולא משום שהזריקה צריכה להתיר הבשר וכמו שחקרו האחרונים ז"ל, (וע' בהשטות שבס' או"ש פ"ב פסוהמ"ק הכ"ו דמוכח כהצד הב' דאף דהזריקה אינה מתרת מ"מ אם היתה אכילה מזבח סגי ע"ש דרו"ק) מ"מ ודאי דכל הדין דבעינן בשר הוא רק גבי דם המתיר.

ובחזו"א קדשים סט"ו ס"ק א' כ' דהנפק"מ אי השירים גם מכפרי או רק מעכבי, דאי לא מכפרי א"כ באין אף לאחר מיתה ועוד כ' שם דלר' ישמעאל דאינם מכפרים, אם נאבד הבשר והאימורין מ"מ שופך שירים למזבח ולא אמרינן בהו אם אין בשר אין דם יעו"ש. והן הן הדברים שכתבנו דכיון דהשירים אינם מתירים כלל את הבשר, לכן לא אמרינן גביהו דאם אין בשר אין דם, אולם לפלא בעיני מדוע לא כ' בחזו"א נפק"מ זו דאי השירים אינם מכפרים א"כ אפשר להקטיר אף קודם השפיכה, והרי מדבריו מוכח כן, דכיון דכתב דלא בעינן בשר גבי שפיכת שירים הרי דהשירים אינם מתירים כלל.

ולהמתבאר צ"ל דהקטרת האימורין קודם שפיכה למאן דסבר שירים מעכבי תהא נמי מיתלי תלי בשירים ואם לא ישפוך אח"כ השירים ישאר דינם כאימורין שעלו לפני זריקת דמים.

והנה שוב הראוני מה דדנו האחרונים לאסור לאכול הבשר לפני שפיכת השירים, ע' בה"צ מצפה איתן סנהדרין ס"ג. ש"י דלהכי אתי דרשה דהתם לא תאכלו בשר ועדיין דם במזרק וכן ר"ל במשך חכמה פ' קדושים בשם חתנו, אולם ראיתי שכבר דחו את זה מפיהו"ש במכות פ"ג מ"א שפירש דעדיין דם במזרק כלומר קודם זריקת הדם על המזבח ע"כ, אבל בשפת אמת בפסחים ובזבחים, רצה להוכיח לאסור מגמ' ובחים י"ג דבעי התם למימר דבשפיכת שירים ובהקטרת אימורין תועיל מחשבת פיגול וע"ע בס' פנים מאירות וזבחים נ"ב שנסתפק בזה, אבל נראה דאי"ז סתירה לדבריננו דאף אם אסור באמת לאכול הבשר לפני שפיכת השירים, מ"מ אין זה כיון דהשירים מתירים, אלא ודאי רק מעכבין גינהו וכמו דציידו האחרונים לומר גבי אימורין דרק מעכבין את האכילה ולא הוו מתירין, אולם האימורין עצמם כיון דהותרו בזריקה א"כ שפיר יוכלו להקטירן, ול"ש לומר דשפיכת השירים תעכב את ההקטרה, דלא מצינו גבי אימורין עיכוב להקטרתן אי לאי דחסר עדיין המתיר בהו.

ה

ואיתא בירושלמי יומא פ"ה ה"ו: ר' בון בר חייא בעי כמאן דמר השירים מעכבין מקומן מעכב, נותנן בלילה, שוחט עליהן בתחילה, הבריא בעי מחשב להון ר' יודא בעי אבדו מהו, צריכה ליה כשהתחיל ליתן וחסרו אבל אם לא התחיל ליתן כל עמא מודי כשהוא משייר שהן שירים ע"כ. ולהמתבאר מתפרשים היטב הני בעיין, דהרי הא דכתיב ביום צווחו וילפינן מיניה דעבודות קדשים אינם אלא ביום, קאי על הנך

דמכפרי וכדמבר בגמ' מגילה כ: ולכן בעי אי נותנן בלילה דהא לר' ישמעאל בובחים נ"ב אפשר דנותנן בלילה כיון דס"ל דאינן מכפרי, אבל אם נימא דהן גם מכפרי ודאי דא"א ליתנן בלילה, וע' בשאג"א ס' י"ז שהוכיח מרש"י בובחים ל"ח: דאי לאו דדם נפסל בשקעה"ח אי"כ רק מתנה ראשונה שמכפרת ומעכבת כפרה צריכה להיות ביום, אבל הג' מתנות כשרים לזריקה כל הלילה.

אלא דעדיין צ"ע דאף אם נימא דהשירים אינם מכפרי, וממילא לא הוה כשאר עבודות קדשים דבעינן ביום, אבל מ"מ הרי הדם נפסל בשקעה"ח ואיך מיבעי לן אם נותנן בלילה.

אולם בס' ליקוטי הלכות להח"ח זי"ע כתב בפשיטות דשירים אינם נפסלים בשקעה"ח והוכיח כן מגמ' זבחים ל"ח דאמרינן חוץ ולילה וכו' כתחילתן, משמע דסופן דהיינו שירים אינם נפסלים בשקיעת החמה, וכ"כ בס' אהא"ז פ"ד מעה"ק ה"ד ובי' פסוקה"ק ד', וביאר זאת היטב מרן הגר"ז זצ"ל יעויין במש"כ בשמו שם בובחים, וא"ש הך בעיא דירושלמי אם אפשר לשפוך השירים בלילה, דאי נימא דהן רק מעכבי ולא מכפרי יוכל ליתנן בלילה וכדכ', ולא יפסל הדם, אך שו"ר בחזו"א קדשים ליקוטים ס"א י"ג שבי' דודאי גם שירים נפסלים בשקעה"ח, וכ"כ דעת הקרן אורה שם בובחים, וע"ע במנ"ח מ' קמ"ד שבי' דבחשב לשפוך השירים לאחר שקעה"ח הוי פיגול יע"ש, וצ"ע איך יפרשו את בעיית הירושלמי, ואפשר דלדבריהם הבעיא היא אם העלן לראש המזבח קודם שקעה"ח ולמ"ד דאין לינה מועלת בראשו של מזבח, (והאחרונים ז"ל נסתפקו אם גם לגבי פסול שקעה"ח אמרינן דאין לינה מועלת ברש"מ).

וזהו מה דבעי אי מקומן מעכב והיינו דשמואל דסבר שלא במקומו כמקומו דמי יליף לה מקרא דואני נתתי לכם על המזבח לכפר, וא"כ היינו דוקא בזריקה דמכפרת אבל שירים אי רק מעכבין נינהו ואינם מכפרי, אפשר דמקומן מעכב כיון דבהו לא רבי קרא, ואח"כ הראוני שכן ביאר את בעיא זו אי מקומן מעכב בס' מקור ברוך ח"א סי"ב וכו' להוכיח מתוך מגילה ו': דבשירים לכו"ע שלא במקומו לאו כמקומו דמי יע"ש.

וזהו מה דבעו חבריא אי מחשב להון, דהא ודאי רק בעבודות המתיר מועיל מחשבת פיגול ומשא"כ בשירים דאינם מכפרי ומתירים, ורק מעכבין בעלמא נינהו וכש"נ, ואמנם בגמ' זבחים מ"ב: איתא דלמ"ד שירים מעכבין אי"כ גם מפגלין בהן, ובתח"ה כגון כ' דבמנחות ט"ז חשיב הזריקה חצי מתיר משום דאיכא עדיין שירים דמעכבי, וצ"ל דהך מ"ד ס"ל דהשירים גם מכפרי ולכן מפגלין בהן, ופליג על ר' ישמעאל, ובירוש' מיבעי לן.

וזה הא דבעי ר' יודא אבדו מהו, דאי השירים מכפרי ומתירים אי"כ ודאי אם אבדו יפסל הקרבן וכמו שנשפך הדם, ולא יועיל נמי להביא פר אחר כדאמר ריב"ל וכש"נ, אבל אי רק מעכבין בעלמא נינהו אזי רק כשהן נמצאין הן מעכבי, וכשאבדו תו ליכא עיכובא, וכמו דמצינו גבי אימורין דמעכבי אכילה הבשר וכשאבדו הותר הבשר לאכילה, (הגם דיש לחלק בין אימורין דמעכבי את האכילה ובין שירים דמעכבי את הכשר הקרבן) ואף דהאחרונים נסתפקו באימורים אם יש להם דין מתיר על הבשר, וכדמוכח בגמ' פסחים ע"ז: הנ"ל, ומ"מ כשאבדו אמרינן דהותר הבשר, צ"ל דלדבריהם זהו רק באימורין דכתיב והיה החזה לאהרן ולבניו מ"מ, דילפינן מיניה בגמ' פסחים נ"ט: דאם נטמאו או אבדו האימורין הותר הבשר לאכילה, ומשא"כ בשירים אי

הוּו מַתִּיר, אוֹי בְּנֵאבְדוּ הִיָּה נִפְסֵל הֶקְרְבַן כִּיּוֹ דְלִיכָא קְרָא לְהַכְשִׁיר, וְאִכְמָל.
וּאִמְרִינָן בִּירוּשְׁלַמִּי „צִיּוּכָה לִיָּה כְּשֶׁהִתְחִיל לִיתֵן חֲסֵרוֹ, אֲבָל אִם לֹא הִתְחִיל לִיתֵן
כָּל עֲמָא מִדִּי כְּשֶׁהוּא מְשִׁיר שְׁהוֹ שִׁירִים, וּבִיאֹרֹר, דָּאָם חָל עֲלֵיהֶן דִּין שִׁירִים אוֹי
מִיבְעִיא אִי מַעֲכְבִּין אוֹ לֹא, אֲבָל אִם חֲסֵרוֹ לִפְנֵי שְׁחָל עֲלֵיהֶם שֶׁם שִׁירִים אִכְ וְדָאִי אִינֵם
מַעֲכְבִּי, וְאִפְשֵׁר דִּלְפִּי מוֹתֵר אָף לִכְתַּחֲלִילָה לַהוּזֹת בְּאוּפֵן שְׁלֹא יִשְׁאֵר שִׁירִים, וְהִאֲחֻרְוִנִים
נִסְתַּפְקוּ לַמִּדִּ שִׁירִים לֹא מַעֲכְבִּי אִם יֵשׁ דִּין לְהַשְׁאִיר שִׁירִים, וְהוֹכִיחוּ מִרְשִׁי זִבְחִים
לִי: דִּיה מְנִין וּבִדְף נִ"א. דִּיה אֵל יִסוּד וּבִשְׁפִ"א צִיִּין שְׁבִתוּסִי נִ"ג: דִּיה הַעוֹלָה יֵשׁ בִּי
דִיעוֹת בּוֹזָה וְעִ"ע בִּפִּ"מ וּבִחִ"נ זִבְחִים נִ"ב.

אֵלָא דִּלְפִּי צִ"ע מֵאִי פְרִיד בְּסוּגִינָן נִ"ב. וְסִבֵּר רִי יִשְׁמַעְאֵל וְהִתְדַרְרִי וְהַנְּשֹׂאֵר
בְּדָם יִמְצָה הַנְּשֹׂאֵר יִמְצָה וְשְׁאִינֵו נִשְׂאֵר לֹא יִמְצָה, וּמֵאִי קוּשִׁיא דְלִמָּא אִהֲ"נ כְּשֶׁנִּשְׂאֹרֹו
שִׁירִים הֵן מַעֲכְבִּין וְכִשְׁלֹא נִשְׂאֵר לֹא יִמְצָה, וְצִ"ע. אוֹלָם לִפִּי הַמְּבֹאֵר בְּשִׁטְמָ"ק מַעֲלָה
ח: אִשְׁ שֶׁהֵם פִּירְשׁוּ דִּהָא תְּהִירִי וְהַנְּשֹׂאֵר יִמְצָה, זִ"ל: פִּי שְׁאֵם נִשְׂאֵר יִמְצָה וְאִם לֹא
דְלָא יִמְצָה לִיכָא עֵיכּוּבָא, וְכֵן פִּי שֶׁם רִבִּינוּ גִרְשׁוּם, זִ"ל: שְׁאֵם נִשְׂאֵר מַצּוּה לְמִיעֵבֵד מִיִּצְיֹו
אֲבָל אִינֵו מַעֲכָב עַכְ"ל וְלִפִּי אִשְׁ דְּמוּכָה מֵהָא דְתַנָּא דְּבִי רִ"י דְּשִׁירִים אִין מַעֲכְבִּין.
וְלִפִּי הַמְּבֹאֵר לְעִיל דָּאָם הַשִּׁירִים אִינֵם מַכְפִּירִים אִכְ בְּאֲבָדוֹ אוֹי אִינֵם מַעֲכְבִּים,
צִ"ע אִי הָא דְאִרְיֵבֵל פִּגְמִיא פִּר אַחֵר וּמִתְחִיל בְּתַחֲלִילָה בְּפִנִּים, אִי הוּוּ נִמִּי לְעִיכּוּבָא,
אוֹ דְרֵק לְמַצּוּה בְּעִלְמָא, וְצִ"ת. וְעוֹד יִבּוּאֵר לַהֲלֵן.

וּבִגְמִי זִבְחִים פִּ"א: אִיתָא דְחֲסֵרוֹ הַשִּׁירִים אָף לְאַחֵר מִתֵּן דְּמִים אִין מַעֲכְבִּין,
וְהָא אִשְׁ לְדַעַת רִי יִשְׁמַעְאֵל, אֵלָא דְמוּזָה אִין כִּכ רִאִיָּה כִי שֶׁם אִיִּירִי בְּחֲסֵרוֹ מִקְצַתָּ
יִבּוּאֵפֵן זֶה אִפְשֵׁר לְדַכְרֵעִי אִין מַעֲכְבִּין, וּבְחֻזָּא אוֹ"ת סִי קִכָּח סִיָּק דִּי רִצָּה לְפִרְשׁ
דּוֹז הִיא בְּעִית הִירוּשְׁלַמִּי אֲבָדוֹ מַה הֵן, דְּמִיבְעִי לִיָּה בְּאֲבָדוֹ מִקְצַתָּ אִי כָל הָדֵם מַעֲכָב
אוֹ דְסִגִּי בְּמִקְצַתָּ.

1

וְתַנֵּן בְּמַעֲלָה ה. חֲטָה"ע מוֹעֲלִין בַּה מִשְׁהוּקְדֵּשָׁה וְכוּ' הוּוּה דְמָה חִיִּיבִין עֲלֵיהּ
מִשּׁוּם פִּיגּוּל נּוֹתֵר וְטִמָּא וְאִמְרִינָן בְּגַמִּי דְלִרְב אֲדָא בִר אֶהֱבָה דְאִמֵּר מִשְׁמִיָּה דִרְב דְּמִיִּצְיֹו
חֲטָה"ע מַעֲכָב, אִכְ תְּנִי מִיִּצָּה דְמָה חִיִּיבִין וְכוּ' עִ"ש, וּבִרְשִׁי דִּיה וְרֵב אֲבִ"א, זִ"ל:
מִיִּצְיֹו מַעֲכָב דְלָא יִצָּא יְדֵי חוּבְתּוֹ וְלֹא נִתְכַּפֵּר וְלֹא הוּקְבַע חֲטָאָתָּ בְּפִיגּוּל נּוֹתֵר וְטִמָּא
אִעִ"פ שְׁהוּזָה עַד דְּעִבִּיד מִיִּצְיֹו עַכְ"ל וּמִשְׁמַע נִמִּי הֵתֵם דְּלִמִּדִּי מִיִּצְיֹו מַעֲכָב אִכְ גַּם
כְּפִגְלִין בְּמִיִּצְיֹו, וְצִ"ל הֵדֵךְ פְּלִיג עַל רִי יִשְׁמַעְאֵל דִּהָא לִרִי יִשְׁמַעְאֵל אָף דְּמַעֲכָב מִ"מ אִינֵו
מַכְפֵּר וְכִשְׁ"ג דְּהוּזִיקָה הוּוּ מִיתְּלִי תְלִי, וְאִכְ שְׁפִיר גִּרְסִינָן הוּוּה דְמָה חִיִּיבִין וְכוּ' כִיּוֹ
דְּהִמִּיִּצְיֹו אִינֵו מַכְפֵּר כָּלָל אוֹי מִיד לְאַחֵר הַהוּזָה הוּקְבַע הֶקְרְבַן לְפִיגּוּל נּוֹתֵר וְטִמָּא, וְתָךְ
דְּמַעֲלָה אוֹלָא כְּמִיד בּוֹחֲבִים מִ"ב דָּאִי שִׁירִים מַעֲכָבִי אִכְ הֵן גַּם מַכְפֵּרִי, וְכַמְּבֹאֵר.
וְהִנֵּה הֶרְמִבִּים פִּסְק בִּשְׁ"ו מַהֲלִי מַעֲהָ"ק הִ"ו וּמִיִּצְיֹו דֵם חֲטָאָתָּ הַעוּף מַעֲכָב, וּבִפִּי
מַהֲלִי מַעֲלָה הִ"ו כְּתֵב וְכֵן חֲטָה"ע מוֹעֲלִין בַּה מִשְׁהוּקְדֵּשָׁה עַד שִׁינָה דְמָה הוּוּה דְמָה אִין
בַּה מַעֲלָה עַכְ"ל וְהַקְשָׁה בְּלַחֲמִי דִּהָא אִמְרוּ בְּמַעֲלָה דְמָאָן דְּסִלִּי מִיִּצְיֹו חֲטָה"ע מַעֲכָב
תְּנִי בְּמַתְנִי מִיִּצָּה דְמָה דְדוּקָא הַמִּיִּצְיֹו מִפִּיק לִיָּה מִיִּדִּי מַעֲלָה וְלֹא הַהוּזָה וְאִכְ רִבִּינוּ
שְׁפִסְק דְּמִיִּצְיֹו חֲטָה"ע מַעֲכָב אִין כְּתֵב שְׁהַהוּזָה מוֹצִיאָה מִיִּדִּי מַעֲלָה יַעֲרִ"ש שְׁנִשְׂאֵר בְּקוּשִׁיתּוֹ.
וְאִשְׁרִי יִרְאֵה לּוֹמֵר דְּהִרָּמ פִּסְק כִּרִי יִשְׁמַעְאֵל וְכַאֲקוּיִמְתָּא דִּרְ"פ דָּאָף דְּמִיִּצְיֹו מַעֲכָב
מִ"מ אִינֵו מַכְפֵּר וְכַבֵּר כְּתֵב הִרָּמ בְּפִי"ח מַהֲלִי פִסְהוּמָ"ק הִטִּי: זֶה הַכָּל כָּל שִׁישׁ לֹו

מתירין אין חיבין עליו משום פיגול או משום נותר או משום טמא עד שיקרבו מתירין כהלכתן ע"כ ולר"י רק ההזאה היא המתיר ולא המיצוי ולכן שפיר גרס הר"מ במתני' דמעילה הוזה דמה חיבין עליה משום פיגול נותר וטמא, ואף דס"ל מיצוי מעכב, מ"מ אינו מכפר ומתיר ומישיבין היטב פסקי הרמב"ם וכש"נ.

ולפ"ז נראה דלר"י הא דתנן „אחד חטה"ע ואחד עוה"ע שמלקן ושמיצה את דמן לאכול ולהקטיר וכו' חוץ לזמנו פיגול", לצדדים קתני, ומלק קאי אתרווייהו אבל מיצה קאי רק על עוה"ע ולא על חטה"ע, כיון דאף אם מיצוי מעכב מ"מ אינו מכפר וא"כ אין מפגלין בו, וכן אמרינן במעילה שם למ"ד מיצוי חטה"ע אינו מעכב דהך משנה לצדדים קתני, ובהא דפ' הרמב"ם פ"ג פסוקה"ק ה"ה והעוף בשני דברים במליקה ובמיצוי הדם ע"כ, צ"ל נמי דמיצוי קאי רק על עולה"ע ולא על חטה"ע ואף דפסק דמיצוי מעכב וכש"נ, וע' במנ"ח שכתב דההזאה לחוד הוה חצי מתיר דהא בעינן נמי מיצוי דמעכב, ותמה על הר"מ שכתב דמיצוי נפסל קרבן העוף, והא בחטאת צריך ג"כ הזאה ובמיצוי לבד הוה חצי מתיר. אולם לפי המבואר א"ש דודאי להר"מ ההזאה בלבד היא המתיר בחטה"ע וא"כ רק בהזאה מפגלין ואף אם מיצוי מעכב.

ז

היוצא מדברינו דבחטאת העוף לאחר שהוזה דמה הותרו האימורין להקטרה קודם המיצוי ואף לר"י דס"ל מיצוי מעכב, וא"כ אפשר למצות בלילה ולאח"מ ובמיצוי אין מועיל פיגול וכדיביארנו.

והנה בעולת העוף לפי מה שביארנו בתחילה את דברי הגמ' דבלא שום קרא הוה אמינא דכל דמו הוה לעיכובא וקרא דעולה אתא לאשמועינן דאף בלי מיצוי דם הראש הוכשר הקרבן, נראה דמ"מ מדם הגוף בעינן למצות את כל הדם, וע"ז קאי הך דונמצה דמו כולו לעיכובא, וכל זמן שלא מיצה את כל דם הגוף לא הוכשר הקרבן, כיון דמקרא דעולה שמעינן רק דבלי דם הראש כשר, אבל דין מיצוי דם הגוף נשאר כבתחילה דבעינן כל דמו (וכן כ' הגאון האדיר ר' אריה לייב ממניסק בספרו באר היטב יעש"ה ולהלן נוכיח כן מתוס' ס"ו: ד"ה אלא).

אולם נראה דגם בעולה יא הדין כמו בחטאת דתיכף כשמיצה מעט מדם הגוף הותר הקרבן ומה דבעינן כל דמו הוא רק לעיכובא, וכמו שביארנו בחטה"ע לר' ישמעאל סבירי כו"ע כן בעולת העוף.

וראיה לדבר בתוס' ס"ו: ד"ה ואלא שכתב דאף דבעינן מיצוי דמו כולו בעוה"ע מ"מ אם נשפך מעט לא יפסל הקרבן בכך ע"כ ונמצינו למדים מדברי תוס' דכל עוד דלא נשפך הדם, ולא מיצו את כל הדם, אזי יפסל הקרבן, ורק בנשפך כ' תוס' דהקרבן לא יפסל, ומוכח נמי מד' תוס' דתיכף כשמיצה מעט מדם הגוף הותר הקרבן, ושאר דם הגוף הוא רק דינא לעיכובא, ולכן כתבו תוס' דזהו רק כ"ז שישנו הדם אבל כשנשפך חו ליכא עיכובא, וכמו שביארנו את בעית ר' יודא בירושלמי אבדו מהו ועיין, אבל אם נאמר דלהיתר הקרבן בעינן מיצוי כל דם הגוף א"כ כשנשפך היה צריך להיפסל, ומתוס' משמע דאף דנשפך כל שאר הדם ולא נשאר רק כשיעור להתיר הקרבן, מ"מ כשר, ומסברא נמי נראה כן דאם מקצת הדם מתיר כשנשפך שאר הדם, מדוע לא יתיר כשלא נשפך, ושאר הדם יהא רק לעיכובא.

ואשר ע"כ נראה לי לחדש בזה דהא דילפינן בגמ' דמיצה דם הראש ולא מיצה

דס הגוף פסולה אין הפי' דע"י מיצוי דס הראש לא הותר הקרבן אלא ודאי גס ע"י דס הראש נחכפרו הבעלים והורצה הקרבן, אלא דהוא דינא לעיכובא דבעינן את כל דס הגוף, וכמו במיצה מעט מדם הגוף דכתבנו דהורצה הקרבן, והשאר לא הוה אלא לעיכובא. ומעתה מיושב היטב מה שהקשה רש"י בסוגיין דלמא קרא דהקטיר איירי בהקטרת הראש ואח"ז ונמצא דס הגוף, והקשינו בריש דברינן דהא בעינן מיצוי שיתיר את ההקטרה, אבל להמבואר א"ש דלרש"י הוקשה דלמא הקטר הראש היה באמת לפני מיצוי דס הגוף, אבל זה ודאי דמיצוי קודם מדם הראש וממילא הותרו האימורין להקטרה, וכדביארנו דמיצוי דס הראש הוא מתיר, וזה נכלל כבר בהך קרא דהקטיר דפשיטא דבלי מיצוי קודם אי אפשר להקטיר, ומה דלא הוזכר הכתוב בפירוש דנמצא מדם הראש, זה משום דמיצויו אינו מעכב והוא מיתלי תלי במיצוי דס הגוף, ואח"ז ונמצא דס הגוף, ומאי קמתמה „וכי תעלה ע"ד לאחר שהקטיר חוזר וממצה".

ולפי' אם בשעת מיצוי הראש חושב למצות או להקטיר הגוף למחר הוי פיגול ואם מיצוי מדם הראש יוכלו אח"כ למצות מדם הגוף בלילה אף דהוא לעיכובא, ובמיצוי דס הגוף אח"כ לא יפגלו וכנ"ל, ונסתפקתי מה הדין אם מיצוי בתחילה מדם הראש ואח"כ אבד כל שאר דס הגוף, דלפי מה שנקטנו לעיל דבשירים אי רק מעכבין גינה, אזי רק כשהן נמצאים הן מעכבים וכשאבדו תו ליכא עיכובא, וכן כ' תוס' היכא שמיצוי רק מעט מדם הגוף ושאר דס הגוף אבד, וא"כ היה בנידון דידן כשאבד כל שאר דס הגוף, לאחר שהותר הקרבן ע"י מיצוי הראש, יוכשר ממילא הקרבן וזה חידוש גדול לדינא, וצ"ע.

אולם כ"ז לשיטת הרז"ה ולפי מה שביארנו בפשטות את דברי הגמ', דכל החילוק בין דס הגוף לדס הראש הוא רק משום דרוב דמים בגוף שכיח, אבל לדעת הראב"ד דמיצוי דס הראש אינו דס הנפש, ודאי דע"י דס הראש לא יתכפרו הבעלים ולא יותרו האימורין להקטרה, ולכן אף אם כבר מיצוי מדם הראש מ"מ אי"א עדיין להקטיר, ולהיתר הקרבן בעינן את דס הגוף דהוא דס הנפש.

ונראה דהרמב"ן והטור והרא"ם סברי כדעת הראב"ד דדס הראש אינו דס הנפש, ומפני זה תירצו שאין אברים קרבים לעולם קודם הרצאת דמים, ולא יתכן שימלקו את הראש ויקטירוהו לפני מיצוי דס הגוף, אבל רש"י סבר כהרז"ה ולכן שפיר הוקשה לו שמא קרא דהקטיר מיירי בהקטר הראש וקרא דונמצא מיירי במיצוי דס הגוף.

ואמנם הרז"ה שם בקנים ביאר את דברי הגמ' כהרמב"ן והטור והרא"ם, ודלא כמו שביאר רש"י, והשטמ"ק בובתים ובהולין, וז"ל הרז"ה: ודאמרי בהקטרה ראשונה וכי תעלה על דעתך שמאחר שמקטיר ממצה לאו למימרא דבהקטרת הגוף הכתוב מדבר ומפני שא"א לו לדס הגוף להמצות שכבר הוקטר אלא לעולם בהקטרת הראש הכתוב מדבר וה"ק וכי תעלה ע"ד שמאחר שמקטיר הראש ממצה דס הגוף וכי מי התירן לראש בהקטרה והא קי"ל אם אין דס אין כשר ותני נמי עולת העוף שדמה מתיר את בשרה למזבח עכ"ל יעש"ה.

והנראה דהרז"ה למד דבעינן את כל דס הגוף לריצוי הקרבן, ומשו"ה במיצוי דס הראש בלבד לא הותר הקרבן, אבל רש"י ושטמ"ק וכן הנך דגרסי בסוגיין יכול מיצה דס הראש ול"ג אפילו וכדלעיל, סברי כהרז"ה בחדא ופליגי עליה בחדא, דסביירא להו דדס הראש הוא נמי דס הנפש וכהרז"ה, ופליגי עליה וסברי דמקצת דס הגוף מתיר

הקרבן והשאר לא היה אלא לעיכובא, ולכן גם אם מיצו מדם הראש נתכפרו הבעלים והורצה הקרבן ודם הגוף היה רק לעיכובא וכמו שביארנו. והנה במנ"ח שם כ' דאם בשעת מיצוי הראש חישב מחשבת פיגול לא הוי פיגול כיון דאינו מעכב ע"כ. ולהראב"ד ברור דכן הוא וכמ"ש, ולהר"ה נמי, נראה דמיצוי הראש לבד, כשנמצא לפני מיצוי הגוף, היה כחצי קומץ דלכ"ע לא הוי פיגול, משום דלהיתר הקרבן בעינו את כל דם הגוף (וע' היטב בס' ח' מרן רי"ז הלוי בהל' פסחמ"ק ד"ה כ' תוס' במנחות) אבל לרש"י וסיעתו יהא הדין כן רק במיצוי הראש שלאחר מיצוי הגוף, ועיי'.
 ח

אלא דלפ"ז צ"ב מה דתירצו דלא מקיימא דמו כולו הואיל והקטיר הראש ואמאי הא לפי מה שביארנו דמיצו מדם הראש לפני הקטרתו, הרי שפיר נמצא דמו כולו. והנראה בזה דאין כונתם להך דרשא דדמו כולו דדרשינן בסוגיין דבעינן למצות את כל הדם וכדפי' רש"י מדכתיב דמו ולא כתיב מדמו, אלא להא דדרשינן בתו"כ ויקרא נדבה פרשתא ז' פיסקא ז': ונמצא דמו דם כולו אותו בראש ובגוף ומוצה משניהם ע"כ ופי' הראב"ד שם: פי' דם הגוף דם הראש כיצד אותו בראש ובגוף ומוצה משניהם ע"כ וכן פי' הקרבן אהרן שם: וזה שאותו בראש ובגוף יחד ומוצה דלהכי כתיב דמו לומר שדם כולו יהיה יחד במיצוי עכ"ל וא"כ מיצוי דמו כולו מתקיים רק כשנמצא מכל העוף ביחד, אבל לא כשנמצא מהראש לחוד והגוף לחוד ועל כרחך בהכי איירי קרא, וא"א לומר דמיצו הראש קודם והגוף אח"כ אלא ונמצא הראש והגוף ביחד ושפיר קמתהינן לאחר שהקטיר חוזר ומצא, וא"ש היטב שיטת רש"י בזה.

ט

ולפ"ז יתיישב מעט דעת ה"ר חיים בתוס' פרק איזהו מקומן נ"ד, ד"ה ואי שכתב דגרסינן גבי עולת העוף, „ומצא דמה על קיר המזבח שיירי הדם היה שופך ליסוד" וכ' דברוב ספרים גורסים כן, ופרכינן על הא דאמרינן דקרון מזרחית דרומית לא היה לה יסוד והא ע"כ לאותו קרן שמוקש שם עוה"ע, שם היה שופך שיירי הדם הרי דהיה לה יסוד עתה"ד יעו"ש והדברים תמוהים מאד דהיכן מצאנו בעולת העוף דין שירים והא בעינן ונמצא דם כולו על קיר המזבח, ומה הן השירים בעולת העוף, ור"ת שם הקשה על ה"ר חיים דשופך משמע בכלי ובעוה"ע ליכא כלל דין כלי לקבלת הדם, ועוד הקשה דמדקתני בחט"ע שיירי הדם ולא בעוה"ע משמע דלית ליה שירים ע"כ ולכאורה מדוע לא הקשה דלא שייך כלל שירים בעולת העוף, והדבר צ"ב וע"ש בקרן אורה שעמד בזה. אולם לפי המבואר א"ש דכמו דמצינו במיצוי חט"ע דאף למ"ד דמעכב, הוכחנו כבר לעיל דהוא מדין שירים, דמעכבין בעלמא נינהו, א"כ נראה דה"ה מיצוי שאר הדם בעוה"ע נמי מדין שירים וכש"נ אלא דבהו סבירי כו"ע דהן מעכבין, אבל הריצוי והיתר התקטרה נעשה מיד כשמיצו מעט מן הדם על קיר המזבח, ולר' רש"י אף כשמיצו מדם הראש, ומיצוי שאר הדם אפשר דיכולין בלילה ואין מפגלין בו, ומקומן מעכב אף לדעת תוס' וזכחים ס"ו, ד"ה למעלה שכ' דאף בעוף ס"ל לשמואל דשלא במקומו כמקומן דמי, מ"מ זהו רק בדם המכפר ולא בשאר הדם דרק מעכב בעלמא נינהו, א"כ מקומן מעכב, אלא דבספר חידושי מרן רי"ז הלוי בהל' פסחמ"ק האריך להוכיח דדברי התוס' אמורים רק בחט"ע אבל בעוה"ע ל"ש הך דינא דשלא במקומו כמקומן דמי יעו"ש וא"כ בלא"ה במיצוי עולת העוף מקומן מעכב.

והנה כבר הבאנו לעיל את דברי התוס' ס"ו: ש"כ דאם נשפך שאר הדם בעוה"ע לא יפסל הקרבן, וביארנו דהטעם הוא כיון דשאר הדם אינו מכפר ורק מעכב לכן אם אבד כשר הקרבן וכמו דמצינו גבי אימורין אלא דקשה מהא דאמר ריב"ל דלמ"ד שירים מעכבין, אזי בנשפכו צריך להביא פר אחר, ומשמע דבעינן זאת לעיכובא. אולם לפי המתבאר נראה דאין זה סתירה להתוס', דאמנם ריב"ל ס"ל דאף בהגהו דאינם מכפרים ורק מעכבין נינהו מ"מ גם באבדו הן מעכבין, ולא דמו לאימורין, משום דבהו גלי קרא ומשא"כ בשירים דלא גלי קרא, ולא ס"ל לריב"ל דהך קרא דוה"י החזה לאהרן ולבניו גלי על כל המעכבין דבאבדו תו ליכא עיכובא. אולם כ"ו בנשפך הדם לאחר שחל עליו שם שירים, אבל התוס' הלא מיירי באופן שנשפך הדם לפני המיצוי, והיינו קודם שחל על שאר הדם שם שירים ובוה הרי כבר איתא בירושלמי דכל היכא דחסרו לפני שחל עליהם שם שירים, כל עמא מודו דאינם מעכבין, וממילא אף ריב"ל מודה דבאופן זה לא יפסל הקרבן ולא צריך להביא פר אחר, וכש"נ.

5

ואחי הרב ר' נחמן שליט"א העירני דלקיום מצות „ונמצה דמו כולו“ חייבים למצות דם הראש לאחר מיצוי דם הגוף, כיון דרק מיצוי דם הגוף הוא המתיר והמכפר, ומיצוי דם הראש אינו אלא לקיום מצות „ונמצה דמו כולו“, וקיום זה של מיצוי הראש אינו שייך אלא לאחר המעשה מתיר ומכפר של מיצוי דם הגוף, ולראב"ד וסיעתו דדם הראש אינו דם הנפש פשיטא דכן הוא אולם לרש"י וכדברינו לעיל דגם דם הראש מתיר ומכפר, אף בהקדים מיצוי דם הראש למיצוי דם הגוף יקום שפיר „ונמצה דמו כולו“. עוד הוסיף דאף אם ימצה דם הראש בבת אחת יקום שפיר „ונמצה דמו כולו“ אף להראב"ד ולא דמי לשירים דקיומם אך ורק לאחר הזריקה, כיון דכל הדם ראוי לזריקה ואם יזרוק הכל בבת אחת כולה חדא זריקה היא וביטל מצות שפיכת שירים, משא"כ במיצוי דם הראש דלא קאי אלא למצות „ונמצה דמו כולו“, אף לפני מיצוי דם הגוף ועוד יותר, דבפשוטו לאו מדין שירים הוא, שפיר מצי למצות בבת אחת, ובספרא הנ"ל מפורש כן להדיא „ונמצה דמו דם כולו אוהו בראש ובגוף ומוצה משניהם“ ע"כ ועיין במפרשים הנ"ל שפירשו דהיינו בבת אחת, ואפשר דזהו כוונת התור"כ, למעט הקדמת מיצוי הראש למיצוי דם הגוף.

ואם להיתר הקרבן בעינן לכל דם הגוף ומקצת הדם אינו מתיר חייבים למצות דם הראש בב"א עם כל דם הגוף או לאחר מיצוי כל דם הגוף דאם ימצה הראש והגוף ביחד ולסירוגין בשלמא מיצויי הגוף יצטרפו לחדא זריקה כמובן אולם מיצויי הראש שנעשו לפני גמר כל מיצויי הגוף לא יצטרפו ולא יקום בהו המצוה כיון דנמצו לפני גמר המתיר והזה ל"י כנשפך.

ולהר"ה דסבר דדם הראש מיקרי דם הנפש אולם אינו מתיר ומכפר ומשום דבעינן כל דם הגוף להיתר זריקה וכש"נ יש להסתפק בהקדים מיצוי דם הראש למיצוי דם הגוף אם יקום „ונמצה דמו כולו“ דאפשר לומר כמו שכל דם הגוף מצטרף לחדא זריקה במיצה לסירוגין להר"ה כן יצטרף גם מיצוי דם הראש, דהא דם הנפש הוא נשפך יקויים „ונמצה דמו כולו“, או כיון שדם הגוף מתיר ומכפר מבלי דם הראש דם הראש אינו אלא לקיום מצוה אף בהקדים מיצוי הראש לא יצטרף למעשה מתיר של הקרבן וממילא לא יקום „ונמצה דמו כולו“ דהא הקדים וכדביארנו ע"כ תוכן דבריו.

ישראל כהנוביץ

זריקה שלא במקומו

א

בובכים כו ע"ב אמר שמואל פסול כשר אבל בעלים נתכפרו מ"ט דאמר קרא ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר כיון שהגיע דם למזבח נתכפרו בעלים אי הכי כשר נמי. אמר קרא לכפר לכפרה נתתיו ולא לדבר אחר אלמא קסבר שלא במקומו כמקומו דמי וכו' מיתבי חישב ליתן את הניתנין למעלה למטה למטה למעלה לאלתר כשר חזר וחישב חוץ למקומו פסול ואין בו כרת חוץ לזמנו פיגול וחייבין עליו כרת למחר פסול חזר וחישב בין חוץ לזמנו בין חוץ למקומו פסול ואין בו כרת ואי שלא במקומו כמקומו דמי האי פסול פיגול הוא. אמר ר' זוטרא זריקה דשריא כשר באכילה מייתי לדי פיגול זריקה דלא שריא כשר באכילה לא מייתי לדי פיגול א"ל רב אשי למר זוטרא מנא לך הא א"ל דכתיב ואם האכל יאכל מבשר ובה שלמיו פיגול יהיה מי שפיגולו גרם לו יצא זה שאין פיגולו גרם לו אלא איסור דבר אחר גרם לו. אי הכי איפסולי נמי לא ליפסיל א"ר נחמן בר יצחק מידי דהוה אמחשבת היגות ואליבא דר' יהודה ע"כ. ותנה הרמב"ם בפס"ז מה' פסח"מ ה"ז כתב חשב על הדם הניתן למעלה לתת למחר למטה וכו' אע"פ שחשב מחשבת הזמן הואיל ושינה מקום נתינת הדם במחשבתו הרי זה פסול ואינו פיגול עכ"ל והשיג עליו הראב"ד א"א כמדימה לי שיש כאן שיבוש וכתב הלח"מ דכונת ההשגה היא דהא בגמ' משנינן דהא דהוה פסול היינו אליבא דר' יהודה והרמב"ם דפסק דלא כר' יהודה היה לו לומר דכשר ואפילו פסול נמי לא ליהוי ותירץ הלח"מ דהא דאמרינן מידי דהוה אמחשבת היגות אין זה אלא לראיה דהוה פסול בלא פיגול.

ולכאורה קשה מגמ' דלקמן שילחי פרק שלישי דמפורש שם דהא דפסול היינו רק אליבא דר' יהודה דאיתא שם בגמ' אמר ר' אבא ומודה ר' יהודה שחזר וקובעו לפיגול אמר רבא תדע דפיגול לפני זריקה לאו כלום הוא ואתיא זריקה וקבעה לה בפיגול ולא היא התם חדא מחשבה היא הכא תרי מחשבות איתביה רב הונא לר' אבא ליתן את הניתנין למעלה למטה למטה למעלה לאלתר כשר חזר וחישב חוץ למקומו פסול ואין בו כרת חוץ לזמנו פיגול וחייבין עליו כרת למחר פסול חזר וחישב בין חוץ לזמנו בין חוץ למקומו פסול ואין בו כרת תיובתא דר' אבא תיובתא הוינן מקושיית הגמ' דהא דפסול היינו רק אליבא דר' יהודה ומוזה מביאה הגמ' ראייה דפסול של מחשבה כמעשה לא קובע לפיגול ואם לפי הרמב"ם מה ראייה הגמ' הא הכא מפקיע מפיגול הפסול מחשבה של חוץ לזמנו. וצ"ע.

ב

וכדי לישב כל זאת נקדים קושית התוס' לעיל (כו ע"א) ד"ה יצא זה שהקשו שם וא"ת אמאי איצטריך לא יחשב לומר שמחשבות מוציאות זו מזו תיפוק ליה מהכא מי שפיגולו גרם לו יצא זה שאין פיגולו גרם לו. ועוד קשה לרבא דמסיק בסוף פ"ק

דמנחות לדברי האומר שירים שחסרו בין קמיצה להקטרה מקטיר קומץ עליהן וקיי"ל דאזותן שירים אסורין באכילה ומהניא להו הקטרה למיקבעינהו בפיגול ולאפוקי מדי מעילה ע"כ.

ובאמת היה אפשר לומר דאימתי אמרינן דזריקה דלא שריא בשר באכילה לא מייתי לידי פיגול היינו דהזריקה בכלל לא זריקה על הבשר לגבי ההיתר אכילה מה שא"כ היכא שמצד הזריקה עצמה היא זריקה גם לגבי הבשר רק שיש פסול צדדי ע"ז לא נאמר הדין דזריקה דלא שריא בשר באכילה לא מייתי לידי פיגול, ולפ"ז היה אפשר לדחות את הוכחת התוס' להלן בא"ד שהוכיחו דאין דין של מחשבה כמעשה לגבי פסול בשר בלבד וז"ל ותימה כיון דמחשבה כמעשה לר' יהודה א"כ לאלתר כשר היינו בעלים נתכפרו אבל בשר פסול כדאמר שמואל לעיל הא"כ חזר וחישב חוץ לזמנו בעבודה שניה אמאי פיגול להתחייב כרת הא זריקה דלא שריא בשר באכילה לא מייתי לידי פיגול כמו בסיפא למחר פסול ואינו פיגול מהאי טעמא, ונראה דלא עבדי ר' יהודה מחשבה כמעשה אלא היכא דבמעשה פסול גמור ולא נתכפרו בעלים וכו' ולפי דברינו אין זו קושיא דהא באותו עבודה שחישב מחשבת הזמן לא חישב לעשות זריקה שאינה על הבשר והוא פסול צדדי ולכן לא אמרינן זריקה דלא שריא בשר באכילה לא מייתי לידי פיגול.

ולפ"ז היה אפשר לומר דזו היא סברת התוס' לקמן (ל"ו ע"א) ד"ה שיאכלוהו טמאים וז"ל וא"ת חישב להניח אימורין למחר או בחוץ כיון שנוקד דמו כחלכתו לא בפסל קרבן מלרצות וי"ל דלא דמי דלהניח אימורין למחר אי עבדי כמחשבתו מיפסיל כוליה קרבן בקדשים הנאכלין ליום ולילה דכיון דהוה אימורין בעין כל כמה דלא מיקטרו לא מישתרי בשר באכילה וכי מטי למחר מיפסיל בשר משום נותר עכ"ל והקשה ע"ז הגרע"א וכן הקשה בספר טהרת הקודש דהא התוס' לעיל כתבו דאי לא הוה המעשה פסול גמור גם לגבי סהרת הקודש דהא התוס' לר' יהודה מחשבה כמעשה וכאן הוה רק פסול נותר ותיריך ע"ז הטהרת הקודש דר' יהודה סובר כר' יהושע דאם אין בשר אין דם וכיון דמיפסיל בשר משום נותר א"כ אין כאן בשר והקשה ע"ז האחיעזר דהא צריך לומר קודם שיחול פסול על הבשר כדי שנאמר שיש כאן הדין של אם אין בשר אין דם. ולפ"ז היה אפשר לומר דהתוס' הכא סוברים כנ"ל דבאמת איכא מחשבה כמעשה נמי לגבי ליפסול הבשר והא דחזרו וקובעו לפיגול היינו משום דלא הוה חסרון בעצם מעשה הזריקה לגבי הבשר.

ג

ובאמת אפשר לישב כל זאת בדרך אחרת דהנה בגמרא לקמן (פ"ב ע"ב) איתא שם: תנו רבנן פנימה אין לי אלא פנימה היכל מנין ת"ל אל הקודש פנימה ויאמר קודש ואל יאמר פנימה אמר רבא בא זה ולימד על זה וכו' א"ל מי דמי ההם תרי גופי גינהו וכו' אלא הכא כיון דאיפסל בהיכל לפני ולפנים מאי בעי ופרש"י וז"ל: אלא הכא דאזותרת לפני ולפנים בכלל היכל היא דהא לא יכנס אלא דרך היכל אין כאן אלא פסול היכל וכיון דמהיכל איפסיל ליה לפני ולפנים מאי בעי הכא למיפסל הרי פסול ועומד וכו'. והקשה ע"ז הגר"ז דהא איכא נ"מ אליבא דר' יהודה אם חישב להכניס לפני ולפנים דהם לא שייך לומר דכיון דמוכרח ליכנס דרך היכל ליהוי פסול משום כניסת היכל דהא לא חישב ליכנס להיכל. ובאמת בתוס' שהבאנו לעיל מפורש

לא כן מהא דתירצו דהא דפסול בחישוב להניח אימורין משום דע"ז יפסל הבשר משום נותר אע"פ שלא חישוב שלא לאכל הבשר. והטעם נראה דהנה יש לחקור בין מחשבה כמעשה אם ביאורו דחשבינן ליה כאילו נעשית מחשבתו או דנתחדש בזה דכל דבר הפסול ע"י מעשה פסול גם במחשבה ומדין מחשבת פסול הוא והנפ"מ אם עובר הלאו דלא יחשב ועוד כמה נ"מ ולא נאריך בזה. והנה במה שהבאנו לעיל מימרא דרב אבא ותיובתא דרב הונא שם ע"ש ברש"י ד"ה ומודה ר' יהודה וז"ל: ומודה ר' יהודה. בחישוב ע"מ להניח שחזר וקובעו לפיגול אם חזר וחישוב בעבודה שניה ע"מ לאכול חוץ לזמנו ולא אמרינן כבר נפסל במחשבת היננות משמע מרש"י דהוא סובר דמימרא דרב אבא הנ"ל רק אם חשב להניח וחזר וחישוב מחשבת הזמן אז חזר וקובעו לפיגול וכן כתב בקרן אורה בחידושי ע"ש. והטעם משום דהוא אותו סוג מחשבה דשניהם הם מחשבת הזמן משא"כ אם חישוב להוציא דמו שם לא יקבע שוב לפיגול ועיין בשיטה אות ד' שכן כתב כמו שביארנו ולאחר מכן הוא חזר בו וכתב שברש"י משמע שזה הולך גם על חישוב להוציא האימורים אמנם ברש"י שלפנינו ליחא חביא בשם מהר"פ דהטעם דלא מציא מידי מחשבת פיגול הטעם הוא משום דמחשבה זו לא כתובה בפסוק אלא מסברא והיה נראה לי דביאור הדברים הם משום דאין זה פסול מחשבה אלא דחשבינן ליה כאילו עשה אותה מחשבה ועל זה לא נאמר לא יחשב דמחשבות מציאות. זו מזו וא"כ היה אפשר לתלות החקירה בשני פירושים אלו מדוע סובר ר' אבא דחזר וקובעו לפיגול.

וע"כ צריך לומר דהרמב"ם סובר כרש"י שלפנינו דהטעם הוא משום דהוי אותו סוג מחשבה ולפי"ז שפיר מותיב רב הונא מהא דתנן למחר פסול חזר וחישוב חוץ לזמנו פסול ואינו פיגול והקושיא היא דחזינן מהתם דאע"ג דהיא אותה סוג מחשבה דהא שניהם היו מחשבת הזמן וע"ז קתני חזר וחישוב בין חוץ לזמנו בין חוץ למקומו פסול ואינו פיגול וא"כ אפילו אם נאמר כשיטת הרמב"ם דפסול אפילו אליבא דרבנן ולא טעם מחשבה כמעשה אבל חזינן מיהא מהא דבאיתו סוג מחשבה נמי אינו חוזר וקובעו לפיגול.

ולפי"ז אפשר לומר דהרמב"ם הוכרח לומר דהא דפסול היינו גם אליבא דרבנן דאם נאמר דאליבא דרבנן לא הוי פסול כקושית הגמ' א"ה איפסולי נמי לא ליפסול והטעם דלא מצינו פסולי מחשבה בזריקה שהוא רק לגבי כפרה אז גם לא היה הפסול של מחשבה כמעשה כמו דחזינן דבמחשבה כמעשה בעינן מקום משולש ועיין בשפת אמת שהקשה דבאמת מנא ליה להגמרא דצריך מקום משולש אליבא דר' יהודה שמא לא נאמר חוץ למקום משולש רק במחשבה של חוץ למקומו אבל לא במחשבה כמעשה וכ"כ דא"כ כל מחשבה של חוץ למקומו במקום שאינו משולש תפסל טעם מחשבה כמעשה זה אינו ראיא דהא בחוץ למקומו אינו מחשב על כל הדם לזרוק חוץ למקומו משא"כ במחשבה כמעשה צריך לחשוב להניח כל הדם אבל לשיטת רש"י אתי שפיר דהרי רש"י סובר דהקושיא היא רק שר' יהודה יחלוק על הניתינן בחוץ שחשב ליתן בפנים והתם נפסל אפילו במקצת דם שנכנס כדאיתא במתני' לקמן (פ"ב ע"א) ואם נאמר דבמחשבה כמעשה לא בעינן מקום משולש א"כ כל מקום שחישוב מחשבת חוץ למקומו ליפסול משום מחשבה כמעשה זהו תוכן דבריו והוא תמיה מאד דהא דנפסל הדם שבחוץ ע"י אותו דם שנכנס בפנים הוא רק דם שנתקבל בכלי אבל דם שבצואר אינו נפסל וכן משמע מלשון המשנה דתנן חטאת שקיבל דמה בשני כוסות משמע מזה

דוקא דם שנחשב נפסל אבל לא דם שבצואר וא"כ שוב איכא ג"מ בין חוץ למקומו למחשבה כמעשה ואין הוכחה דבעינן מקום משולש אליבא דר' יהודה ומהו הוכיח הרמב"ם דמחשבה כמעשה היא פסול מחשבה ככל פסולי מחשבה ולכן בעינן מקום משולש וא"כ ע"כ הא דתנן למחר פסול הוי ג"כ אליבא דרבנן ולפ"ו אפשר לומר דזו היא סברת התוס' בחישוב להניח אימורין למחר דהוי פסול בכפרה משום הדין דאם אין בשר אין דם ומה שהקשה באחיזור דאין חל פסול בבשר ע"ז אפשר לומר דהטעם דאין מחשבה כמעשה אלא בפסול כפרה היינו משום דלא מצינו מחשבה הפוסלת לגבי בשר בלבד אבל היכא דע"י המעשה יפסל הקרבן גם לגבי כפרה אע"פ שהוא לא חשב לפסול הקרבן מ"מ כיון שאם היה עושה כמו שחשב היה נפסל הקרבן מטעם אם אין בשר אין דם הוי בכלל פסולי מחשבה וא"כ הוא הדין אם חישוב להכניס את הדם לפני ולפנים אע"פ שהוא לא חשב להכניסו בתיכל ובמחשבה כמעשה אין אלא כניסת לפני ולפנים אבל מכיון שאם היה עושה כמחשבתו היה נפסל משום דע"כ עבר דרך התיכל וע"כ גידון בפסולי מחשבה כמו שכתבו תוס' לגבי להניח אימורין (ואפשר בכל זאת לחלק קצת בין כאן לחישוב להניח אימורין דהתם בהנחת אימורין נאמר פה דין שאסור לאכל הבשר ולכן במחשבת הינחה אימורין חל על הבשר שם נותר משא"כ בלהכניס את הדם לפני ולפנים אין דין שהדם יעבור דרך התיכל אלא דליכא היכי תמצא ויש לדון בזה).

ד

וכל זה ודאי בזריקה במקומו דהתם אמרינן אם אין בשר אין דם משא"כ אם חישוב לעשות זריקה שלא במקומו אין זה מיקרי פסול לגבי כפרה כיון דכל זריקה שלא במקומו הרי אין בשר והטעם בזה כתב הגר"ה דהא דאין הזריקה מתרת הבשר באכילה אין הפירוש הוא שאין הזריקה כלל על הבשר אלא שזה דין לגבי ההיתר אכילה בלבד אבל לגבי מעילה שפיר הוי זריקה לאפוקי מידי מעילה ולא הוי כפסול יוצא שאין הזריקה כלל על הבשר היוצא ולכן לא מוציאה הזריקה את הבשר היוצא מידי מעילה ושמעתי להקשות עליו מהא דאיתא בתוס' ריש חטאת העוף ד"ה למעלה כמעשה כולן פסולה וז"ל אף שעשה העבודה כתיקונה והיינו באכילה אבל בעלים נחכפרו לשמואל וכ"י וא"כ סוברים התוס' דבעוף נמי אמרינן זריקה שלא במקומו כמקומו וע"ז תנן במשנה בע"ב וכולן אין טטמאין בבית הבליעה ומועלין בהן משמע דבזריקה שלא במקומו אליבא דשמואל אין הזריקה מוציאה מידי מעילה ועוד נראה לי להביא ראיה מהא דמקשינן לעיל (כ"י ע"ב) על שמואל מהא דתנן נתן את הניתנין למטה למעלה וכ"י אם יש דם הנפש יחזור הכשר ויקבל ואי ס"ד שלא במקומו כמקומו ל"ל יחזור ויקבל וכ"ל להתיר בשר באכילה מי איכא זריקה דלא מכפרת ושריא בשר באכילה ולמאורא הגמרא יכולה להקשות עוד יותר דאין יחזור ויקבל הא הוי דחוי אלא מזה מוכרח דאין זה כלל זריקה לגבי הבשר ולכן דם שבגוף לא הוי דחוי וצ"ע. ועיין בחזו"א מה שכתב בזה.

מנחם בן מנחם

דין תחילה בטומאת משקין

א) פסחים י"ד ע"ב איתא אמר רבא ש"מ קסבר ר"ע טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא דאי ס"ד דרבנן מכדי האי נר מאי קא מהני להאי שמן אי לאיפסולי גופיה הא פסיל וקאי, ממאי דלמא לטמא אחרים מדרבנן, אי מדרבנן מאי איריא באב הטומאה אפילו בראשון ושני נמי תחילה הוי, דתנן כל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחילה חוץ מטבול יום אלא ש"מ דאורייתא הוא.

ובתוס' ד"ה אפילו כתבו דמכאן משמע דשמן חשוב משקה, והקשו מהא דתנן ר"מ אמר שמן תחלה לעולם והכמים אומרים אף הדבש ור"ש שזורי אומר היין פירוש דוקא יין אבל הנך לא ופסקינן בהקומץ רבה דהלכתא כוותיה ואור"ת דהתם מיירי בנקרש ואח"כ נמוח כדמשמע בתוספתא דאמר התם דמה אמרו שמן תחילה לעולם בנקרש ואח"כ נמוח ובלא נקרש משמע דכ"ע מודו. ומביא ראיה לזה דבריש פ"ג דטהרות תנן הרוטב והגריסין וחלב ושמן שהן משקה טופח זורי הן תחלה קרשו ואח"כ נמוחו הרי הם שניים, ובתר הכי קתני ר"מ אומר השמן תחילה לעולם והיינו לעולם אפילו קרשו ואחא קאי ר"ש שזורי והכא משמע ליה דלא נקרש.

ובר"מ בפיהמ"ש פ"ג מטהרות מ"ב ג"כ מבאר דאיירי בקרוש וס"ל לר' מאיר דגם בעת ההקפאה משקין יחשב וע"ז גופא חולק ר"ש שזורי וסובר דבנקרש יצא מתורת משקה. ובדעת ר"ת קשה לפרש כן דאומר דהתם מיירי בנקרש ואח"כ נמוח ואם כפירוש הר"מ אמאי בעינן ואח"כ נמחה כיון דלר' מאיר הוי משקה בנקרש, לא בעינן חזר ונמחה. ובר"ש שם מפרש אחרת מהר"מ ומפרש בדעת ר"ת דבקרש חוזר ונמוח איירי דבשעה שקרש הוא לא אוכל ולא משקה ואח"כ כשנמוח חוזר לטומאתו הישנה אליבא דר"מ, וע"ז גופא חולק ר"ש שזורי, וזה הבאור בדברי ר"מ, לעולם משום דחלקנו במשנה א' בין כביצה ליותר מכביצה. מחדש ר"מ דכאן אפילו ליתא כביצה חוזר לטומאתו הישנה, ובאור זה גם א"א לומר בדעת ר"ת שלפנינו, דבתוס' כאן בפסחים וכן בעירובין ע"א ע"ב בשיטת ר"ת מביאים המשנה בריש פ"ג דטהרות וגורסים שם "השמן" והחלב והרוטב והגריסין (וכבר העירו דלפנינו במשנה ליתא האי הוספה דשמן) וממילא מבואר לפי גירסת התוס' במשנה דשמן קרוש הוי אוכל דקרשו הרי אלו שניים וכדמפרש הר"ש שם דחשיבי כאוכלין שנגעו במשקין ואיכלל גם שמן בהאי משנה. ומבואר דלא כפירוש זה של הר"ש דשמן קרוש ל"ע לא הוי לא אוכל ולא משקה ולכן בעינן לחזר ונמחה.

ב) והנה בהא דכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה, נתחדש דדבר הפוסל את התרומה כגון שני מטמא משקין בטומאה שהיא יותר מטומאתו עצמו, ובאמת הוא דבר קשה איך יכול לטמא משקין יותר מטומאת עצמו, אבל אפשר לומר דגם במשקין שנעשים תחילה, קבלת הטומאה היא כסדר קבלת טומאה בכל מקום דראשון שנוגע במשקין מקבלים המשקים טומאת שני, ודין תחילה הוא דלהאי

שני אמרו רבנן דיש לו דין ראשון אבל אינו דין שבקבלת טומאתו נעשה ראשון. וממילא דאין דבר הפוסל את התרומה מטמא משקין טומאה שהיא יותר מטומאתו שהוא מטמא כדינו. ודין תחלה הוא על דבר הנטמא מדבר הפוסל את התרומה שיהיה ראשון. אמנם מגמרא דילן מוכח דדין תחילה הוא בקבלת הטומאה, להגמי הוכיחה מר"ע שטומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא, דאי נימא דאינה אלא מדרבנן מאי איריא שהאי שמן נטמא בנר שהוא אב הטומאה אפילו בראשון, ושני" נמי תחלה הוי. ומבאר רש"י דהא גזור רבנן דאפילו נגעו משקין בשני יעשו ראשונים. והא האי שמן הוא שלישי דנטמא מטבול יום וטבול יום עושה שלישי ואם נימא דבדין תחלה קבלת הטומאה היא כסדרה בכל מקום א"כ מהי שאלת הגמ', אפילו בשני נמי" דהא שני כשנטמא אחרים נעשים שלישי. וכאן השמן הוא במילא שלישי מטומאתו הקדמת. וממילא אין כאן קבלת טומאה חדשה שנוכל לומר שיהיה לו דין ראשון. דהא במנחות כ"ד ע"א בעי רבא עשרון שחלקו ונטמא אחד מהן והניחו בביסא וחזר טבול יום ונגע באותו טמא מהו. מי אמרינן שבע לה טומאה או לא ונשארית הגמ' באיבעיא, ובאור השאלה אם דבר טמא שייכא בית קבלת טומאה חדשה כאותה טומאה שטמא בה, דודאי היכא דהטומאה האחרונה היא חמורה ודאי שמקבל טומאה כדאיתא שם ע"ב, ושם הנפ"מ לגבי החלק הטחור אם משום דמצורף בכלי אחד לחציו השני יטמא ע"י קבלת הטומאה החדשה. וגם כאן כיון שחשמן הוא כבר שלישי, כשנוגע בו שני אין כאן קבלת טומאה כלל דהא שבע לה טומאה. ומוכח דדין תחלה של משקין הוא דבקבלת טומאתם נעשים ראשון. וממילא אפילו בשני נמי ולא שייך הכא שבע לה טומאה. דמקודם היה שלישי ועכשיו בקבלת טומאתו הוא ראשון והוא טומאה חמורה על טומאה קלה.

ועוד נראה להוכיח דדין תחלה הוא קבלת טומאה של ראשון. מפ"ב מ"ו מטהרות דתנן התם השני שבחולין מטמא משקה חולין ופוסל לאוכלי תרומה. ועיין בר"ש דמבאר השני שבחולין מטמא משקה חולין. דכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה. ואם נאמר דאפילו במשקין קבלת הטומאה היא כדינה א"כ כאן אין כלל קבלת טומאה דאין שני עושה שלישי בחולין. אלא ע"כ דבמשקין קבלת הטומאה היא של ראשון ולכן שייך גם בחולין.

ג) וא"כ אפשר לומר בשיטת ר"ת דבזה גופא חולקים ר"מ ור"ש שזורי דאומר ר"ת שחולקים בנקרש ואח"כ נמות, ואיירי שננטמא בעודו קרוש דהוא אוכל ונמות. ונעשה משקה דעדיין טומאתו עליו מדין טומאה שבהם להיכן הלכה כמו שמבאר בר"ש ובתוס'. וסובר ר"מ דעכשיו שהוא משקה יש לו דין תחלה, ואע"פ דבשעת קבלת הטומאה היה אוכל ולא נטמא בטומאת ראשון, לא איכפת לן כיון דסובר דכל דין תחלה במשקין אינו דין בקבלת הטומאה אלא דכל משקה שננטמא מדבר הפוסל את התרומה יש לו דין ראשון, ולכן לא בעינן שיהא משקה בעת קבלת הטומאה ואפילו אם היה אוכל כיון דעכשיו הוא משקה יש לו דין ראשון. וע"ז חולק ר"ש שזורי וסובר דדין תחלה במשקין הוא דקבלת הטומאה היא של ראשון. וכמו שהוכחנו מסוגית הגמרא. ואם בשעת קבלת הטומאה היה אוכל ולא קבל טומאת ראשון, אע"פ דעכשיו הוא משקה אין לו דין תחלה. וביין שמדחה ר"ש שזורי שם ע"כ הטעם דגם בשעת שנקרש חשיב משקה כמו לפי הסבר הר"מ בפיהמ"ש.

(ואף שבגמרא מוכח דמדין קבלת הטומאה נעשה ראשון ולפי"ז הוא תלוי במחלוקת ר"מ ור"ש שזורי. אבל כיון דהלכתא כרש"ש שאלה הגמ' אפילו בראשון ושני נמי תחלה הוי. ועוד דהגמרא במילא לא אליבא דר"מ, דר"מ אומר בסוף המשנה מדבריהם למדנו ששורשים תרומה טהורה עם הטמאה בפסח, ואיבעיא בגמרא מדבריהם דמאן, עד דאמר בגמרא נימא קסבר ר"מ מתניתין באב הטומאה דאורייתא וולד הטומאה דרבנן ומדבריהם דר' חנינא סגן הכהנים, ומכריחים התוס' דר"מ למד גם בר"ע דהיה טמא טומאה דרבנן, והאי שמן שנפסל בטבול יום הוא טבול יום דבית הפרס שהוא רק מדרבנן ומביאים כן בשם הירושלמי. וממילא גראה דסוגין דמוכיה רבא דר"ע סבר טומאת משקין וכו' דאורייתא. דאי דרבנן מאי איריא באב הטומאה אפילו בראשון ושני נמי כלומר דהאי שמן יהיה ראשון גם אם יגע בראשון או שני, ואליביה דר"מ השאלה היא יותר, דמדרבנן הוא כבר ראשון, דכל הסברה דטבול יום אינו עושה תחלה איתא ברש"י דדברי תורה אינם צריכים חזק אבל טב"י דרבנן יעשה משקין תחלה. וממילא מדרבנן האי שמן הוא כבר ראשון בלא שום מגע כלל. אמנם לא מוזכר בשום מקום האי חילוק בין טב"י דאורייתא וטבול יום דרבנן אלא דבתוס' בעירובין ע"א ע"ב מביאים דברי ר"מ בזה"ל שמן טבול יום תחלה לעולם ולכאורה הוא קשה מאד דהא משנה מפורשת דטבול יום אינו מטמא משקין להיות תחלה. ובאמת הרש"ש מוחק הוספה זו דטבול יום. אבל אם נאמר דיש חלוק בין טב"י דרבנן לטב"י דאורייתא יש מקום ליישב גרסת התוס', ובאמת דלא צריכים להגיע לכל זה, כי פשוט שכל ראית הגמ' לא שייכא אליבא דר"מ, דאיתא בגמרא דאי טומאת משקין לטמא אחרים לא דאורייתא מאי קא מהני האי גר' להאי שמן אי לאפסולי גופיה הא פסול וקאי, ולפי ר"מ בדת ר"ע דשמן שנפסל בטב"י הוא טב"י דרבנן א"כ מהני דקודם היה טמא דרבנן ועכשיו טמא דאורייתא. וליכא ראיה דטומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא, וע"כ הגמרא לא אולא אליבא דר"מ וא"כ לא קשה הא דנקטה הגמרא אפילו בראשון ושני נמי תחלה הוי, דלפי דברינו הוא רק לר"ש שזורי).

ולפי"ז דר"מ שאומר שמן תחלה לעולם ואפילו בנקרש ואח"כ נמחה הוא משום דהשתא הוא משקה ולא בעינן דבשעת קבלת הטומאה יהיה משקה, מבוארת הגמ' במנחות ל"א ע"א דמביאה מחלוקת ר"מ ור"ש שזורי ובתחילה ס"ד דהגמרא דר"ש אומר אף היין, ומוסיף על ר"מ דאומר השמן תחלה לעולם ור"מ סובר דרק שמן ולא יין, ומתמה הגמ' מכלל דר"מ סובר יין לא, ומקשה התיירט לשיטת ר"ת ושאר ראשונים דמחלוקתם בשמן קרוש אי חשוב משקה או לא, וסובר ר"מ דשמן קרוש חשוב משקה, יכול להיות דביין קרוש סובר ר"מ דהוי אוכל ומהי תמיהת הגמ', ובשלמא לרש"י שם דמבאר מחלוקתם אי שמן בכלל הוי משקה או לא ניהא שאלת הגמ' מיין וכמו שמפרש רש"י במקומו דיין מי איכא למ"ד דלא הוי משקה אבל לשיטת ר"ת קשה. אבל לפי"ז הוא פשוט דכיון דגם ר"מ מודה דשמן קרוש הוא אוכל אלא דסובר כיון דהשתא הוא משקה יש לו דין תחלה, א"כ מה שייך שיחלוק ביין אפילו אי יין קרוש הוי אוכל כיון דהשתא הוא משקה יש לו דין תחילה.

(ד) ולפי באור זה במחלוקתם לא תקשי אליבא דר"מ מה דמקשים בפ"ג מ"א מטהרות, דתנן התם הרוטב והגריסין והחלב בזמן שהן משקה טופח הרי אלו תחלה קרשו הרי אלו שניים, ומפרש הר"ש דחשובין כאוכלין שנגעו במשקין, ומקשים לשיטת

הר"ש בסיפא דהאי משנה דחזרו ונמוחו אם כביצה מכוון טהור, דהאי טהור לאו לגמרי דטומאה שבהם להיכן הלכה, אלא דאין להם דין ראשון. א"כ ברישא אמאי קרשו הרי אלו שניים להו ראשון דטומאה שבהם להיכן הלכה, אבל לפי המבואר בר"מ דדין תחילה אינו מדין קבלת טומאתו דנעשה ראשון אלא דמשקין שנשמאו מדבר הפוסל את התרומה דינם דין ראשון, וכשפקע שם משקין ליכא דין זה ולא שייך למימר טומאה שבהם להיכן הלכה דמדין קבלת טומאתו אינו ראשון אלא כדינו, ודין תחילה הוא דין על המשקין בהיותם משקין דדין הוא דין ראשון.

אבל לכאורה קשה מסיפא דמ"א בטהרות דחזרו ונמוחו הרי זה טהור, ואיתא בר"ש דטהור לאו ממש טהור אלא טהור מדין ראשון אבל דין שני אית ביה וכן מפורש בתוס' בפסחים י"ד ע"ב בדברי ר"ת דחזרו ונמוחו הרי הם שניים. ולפי ר' מאיר דדין תחילה אינו דקבלת טומאתו היא של ראשון אלא משקין שנשמאו מדבר הפוסל את התרומה דינם דין ראשון, ולכן סובר דאף דקבל טומאה בהיותו אוכל כיון שעכשיו הוא משקה יש לו דין ראשון. א"כ גם כאן בחזרו ונמוחו כיון דטמאים מדין טומאה שבהם לאן הלכה, להווי להו דין ראשון דעכשיו הם משקין שנשמאו מדבר הפוסל את התרומה, כיון דלא בעינן קבלת טומאה בהיותם משקין.

ובאמת לא קשה כלל דהא כתבו תוס' בפסחים י"ד ע"ב ובמנחות ל"א ע"א דלשיטת ר"ת נוחא מה דאמר ר' מאיר השמן תחילה, "לעולם", דהלעולם קאי אמשנה ראשונה, דתנן קרשו הרי אלו שניים ולפי"ז הביאור דלפי ר' מאיר שאומר דקרש ואח"כ נמחה יש לו דין ראשון א"כ גם במשנה צריך להיות לו דין תחילה ואח"כ דפליג אסיפא דמשנה וזהו מה שאמר השמן תחילה, "לעולם".

אלא דעדיין קשה על ביאור זה במחלוקת ר' מאיר ור"ש שזורי מה מוסיפים החכמים דאומרים אף הדבש, דהא כיון דר' מאיר סובר דאע"פ דשמן קרוש הוי אוכל, בכל אופן כיו דעכשיו הוא משקה יש לו דין תחילה ולא איכפת לן דבשעת קבלת הטומאה היה אוכל א"כ ודאי דכך הדין גם בדבש דאפילו אם דבש קרוש הוי אוכל כיון דנמחה הוי משקה ויש לו דין תחילה, ובשלמא לר"ש שזורי דאיתא בגמ' במנחות דחולק על ר' מאיר וסובר דרק ביין קרוש ונמחה הוי תחילה כיון דהוי משקה אפילו בעת שקרש נוחא, אבל חכמים שמודים לר' מאיר בשמן דהוי תחילה אף דבעת קבלת הטומאה היה אוכל, מה חידוש מוסיפים דכן הדין בדבש, וצ"ע.

גפתי מנחם קרביץ

קומץ היתר והחסר

(א) תנן במנחות (י' א') קמץ ועלה בידו צרור או גרגר מלח או קורט לבונה פסול מפני שאמרו הקומץ היתר והחסר פסול איזהו היתר שקמצו מבורץ והחסר שקמצו בראשי אצבעותיו.

הר"מ בפ"ג ממע"ק הי"ג כתב „כיצד קומצין מנחות הנקמצות כדרך שקומץ כל האדם פושט אצבעותיו על פס ידו וקומץ, ואם הוסיף בקומץ כגון שהרחיק אצבעותיו וקמץ הרי זה פסול". והקשה בכ"מ הא במשנה תרי הלכות תנן קומץ יתר וחסר, ואמאי הביא הר"מ רק הלכתא דיתר שהוסיף בקומץ והשמיט הך הלכתא דחסר שקמץ בראשי אצבעותיו, וצ"ע. (הך קמצו בראשי אצבעותיו אינו הא דבעי בגמ' ישע"ז פסק הר"מ לא יקטיר ועיין תוס' יומא מ"ז ב.).

(ב) ביומא (כ"ד א') בעי רב אבין תרומת הדשן בכמה (כמה שיעורה) מתרומת מעשר ילפינן לה (והוא אחד מעשרה) או מתרומת מדין ילפינן לה (והוא אחד מחמש מאות ת"ש דתני ר' חייא נאמר כאן והרים ונאמר להלן והרים מה להלן בקומצו אף כאן בקומצו, וכתב רש"י „ואם רצה להוסיף יוסיף דהא ליכא למימר דוקא קאמר דהא לא אפשר לפשוט ברמץ גהלים רותחות ידיו ולקמץ", ולכאורה צ"ע מאי מהני דלא אפשר כיון דממנחה ילפינן לה להפסל מדין קומץ יתר דהא הוחזיר על הקומץ, וצ"ע.

והנה שם ביומא (מ"ז ב') א"ר יוחנן בעי ר' יהושע בן עזראה בין הבינים של מלא קומצו מהו ופרש"י הנכנס בין האצבעות מהו, קומץ הן או שירים הן וכו' היכי עביד א"ר חנינא מקטיר קומץ תחילה והדר בין הבינים, והקשה בגבול"א כיון דמספקא לן דילמא בין הבינים לאו שם קומץ עליהם א"כ הו"ל קומץ זה יתר ע"י בין הבינים וקומץ יתר פסול כדאמרינן במנחות קומץ יתר פסול, וצ"ע.

ושם ביומא מ"ז א', ת"ר בקומצו שלא יעשה מדה לקומץ ופרש"י שלא יקמץ בכלי, והקשה בתו"י בשם רבינו שמואל דוקמץ משמע שיש לו לקמץ בידיו ולא שיעשה מדה לקומץ אלא ודאי דממלא קומצו משמע ממילא שצריך לקמץ בידו והא דתני שלא יעשה מדה לקומץ היינו שלא יתן תחלה מדה קומצו בכלי ואח"כ יקמץ אלא בקמיצתו יש לו למוד.

ואשר חזינו מדבריו דבהלכתא דקומץ המנחה נאמרו תרי הלכות, האחד, מעשה הקמיצה ליטול מה דבעי להקטיר בקומצו, והשני, מדידת הקומץ למוד מה דבעי להקטיר בקומצו והוא ס"ד דאח"כ מעשה הקמיצה בעי בקומצו אבל למוד אפשר בכלי וקמ"ל דלמדידה בעי גמי יד, ונראה דרש"י דפליג עליה ס"ל דאח"כ מעשה המדידה הוא אפשר לעשות בכלי, ממלא קומצו" רק ילפינן על מעשה המדידה ו„מבקומצו" ילפינן שבעינן גמי מעשה קמיצה ליטול מה דבעי להקטיר בקומצו וע"כ לא מהני כלי, וכן משמע מלשון המאירי שכתב „וקומץ זה צריך ליטול בקומצו ר"ל שאם עשה מדה לקומץ ונטלו באותה מדה פסול" משמע דהא דפסול בכלי משום שאיכא הלכה ליטול הקומץ בקומצו אבל אח"כ מדין המדידה שפיר היה מהני בכלי.

ג) והנה בובחים (צ"א ב') אמר שמואל המתנדב שמן קומצו ושיריו נאכלין מ"ט אמר קרא קרבן מנחה מה מנחה קומצה ושיריה נאכלין, ונראה דהא דילפינן שמן ממנחה לא לכל דיני המנחה ילפינן אלא רק ילפינן שדין שעור ההקטרה בשמן כממנחה וכשם שבמנחה קומץ ה"ה בשמן אבל דיני המנחה ליכא בשמן וכשם שלבונה דילפינן ממנחה לשיעורא כדאיתא במנחות (ק"ו ב') דלבונה שעורה בקומץ דילפינן ממנחה. מה מנחה הרמתה בקומץ אף לבונה קומץ ובלבונה ודאי לא נאמר בה הלכה דמעשה קמיצה דהא בשקלים (י"א) פליגי אי קומץ הבעלים או קומץ הכהן עיי"ש בתוס' ד"ה לא יפחות, ושיעורא בעלמא הוא דילפינן ה"ב בשמן לשיעורא הוא דילפינן דהוה קומץ ולא דבעינן מעשה קמיצה.

ויתבאר לפי"ז מה דכתב התו"ט ספ"ב דמנחות דקמיצה השמן בכלי ולא ביד יצ"ב דבריו כיון דממנחה ילפינן לה יהא דינה כמנחה דלא יעשה מדה לקומץ, ולהתבאר הוה שפיר דהתו"ט בשיטת רש"י אויל דמנחה פסולה בכלי משום דבעינן לטול הקומץ בקומצו אבל אה"נ מדין המדידה שפיר הוה מהני בכלי, וכיון דכ"מ דילפינן שמן ממנחה אינו אלא לשיעורא ולא בעי בשמן מעשה קמיצה ורק מדידה בעי א"כ שפיר מהני כלי. (ואף דבקרבן עצים דס"ל לרבי (מנחות כ' ב') דבעי קמיצה כתבו התוס' דאיכא נמי דין ימין וכלי, התם הוא משום דס"ל לרבי דאיכרי מנחה אבל שמן רק ילפינן ממנחה ודו"ק). ואף דהתוס' במנחות (ע"ד ב') כתבו דמשו"ה ליכא דין קמיצה בין משום דהוה צלול, והרגמ"ה כתב שם דבעי להקפות השמן לפני הקמיצה ומדברי שניהם נלמד דקמיצה ממש בעינן (ובמקור ברור ח"א ס"ס ט"ו כתב דאשתמיט לתו"ט דברי התוס' הג"ל) נראה דאינהו בשיטת הר"ש בתרי"ב ביומא אולא דגם מעשה המדידה בעי בקומצו וא"כ אף דילפינן לשמן רק לשיעורו מ"מ בעי בקומצו ממש אבל התו"ט בשיטת רש"י אויל דלדין המדידה סגי בכלי וכיון דילפינן לשמן רק לשיעורו שפיר יכול לקומצו בכלי. (וע"ע מקדש דוד ח"א ס"א).

ד) והנה המהר"י קורקוס הקשה על מש"כ הר"מ בפ"ג ממע"ק ה"ג (הובא בריש דברינו) כיצד קומצין מנחות הנקמצות כדרך שקומץ כל אדם פושט אצבעותיו על פס ידו וקומץ, והקשה דהא בגמ' מנחות (י"א א') אמרינן דקומץ רק בג' אצבעותיו וכן תני דמוחק בגודלו במרחשת ובמחבת ושהקמיצה היתה מהעבודות הקשות שבמקדש, וכ"ז השמיט הר"מ, ותיריך דהר"מ בפה"מ כתב דממה שאמר בגמ' מלא קומצו כדקמצי אינשי נדחה דברי האומר שהוא מהעבודות הקשות שבמקדש, וא"כ נראה שסמך על מה שאמר ר"פ שפיטא לי מלא קומצו כדקמצי אינשי וחולק על מה שאמרו שבשלש אצבעות קומץ ושמחק בגודלו ושיש בה קושי עכ"ד.

ולכאורה עדיין קשה דהא כ"מ דמוחק בגודלו כתב רש"י, דאם יוצא קמה למטה מוחקו בגודלו שלא יהא מבורץ דפוסל מדין קומץ יתר וא"כ אפילו דקומץ בד' מ"מ מחיקה ליבעי דלא יהא קומץ יתר.

והנה לעיל נתבאר דתרי הלכות נאמרו בקומץ האחד מדידת הקומץ והשני מעשה הקמיצה, ויש לעיין לפי"ז בהר הלכתא דקומץ היתר דפסול אי נפסל משום דהרבה על שעור הקומץ או דאפשר דכיון דהוה יתר לא עשה מעשה קמיצה כהלכתה וכל שלא עשה כהלכתה פסול.

ונראה דנחלקו בזה תנא דברייתא ור"פ, דלחנא דברייתא דבעינן דין מחיקה.

מפני הקמח היוצא מלמטה ע"כ קומץ יתר נפסל משום דהרבה בשעורו ומשרה בעי מחיקה. לא כן ר"פ ס"ל דדין הקמיצה הוא כדקמצי אינשי וכדתנן התם במתני' כיצד קומצין פושט אצבעותיו על פס ידו וקומץ. ולא תני דצריך להוסיף עוד בזה ומשמע דאפילו מחיקה נמי לא בעי דכיון דקמץ כדקמצי אינשי סגי בזה ואפילו הוסיף בשעור נמי כשר וה"ד קומץ היתר דפסול היינו דוקא אם שינה במעשה הקמיצה דלא קמץ כדקמצי אינשי והוא שהרחיק אצבעותיו וקמץ וכש"כ הר"מ שם ואם הוסיף בקומץ כגון שהרחיק אצבעותיו וקמץ פסול והוא משום דשינה במעשה הקמיצה.

ואמנם רש"י דפירש במתני' קומץ היתר פסול ואיזהו יתר שקמצו מבורך. בתרי פשטי "מבורך — גדוש (כמו בירוצי המדות. שטמ"ק) ל"א שנמצא קמח בין ראשי אצבעותיו". ונראה דהני תרי לישני הנה קמא לדברי ר"פ דס"ל דיתר פסול רק בשינה מעשה הקמיצה וע"כ פירש גדוש וכ"כ הר"מ בפהמ"ש והוא דבתוך הקומץ עצמו הוסיף הך גדישה ומשכחת לן בהרחיק אצבעותיו וכש"כ הר"מ בהלכותיו. ואה"נ הקמח הנמצא בין אצבעותיו לא פוסל את הקומץ כיון דקמץ כדקמצי אינשי ומה דהוסיף בשעור לא פוסל לר"פ כשנ"ת.

לא כן בל"ב דפירש שנמצא קמח בין ראשי אצבעותיו הוא לתנא דברייתא דס"ל דמוחק בגודלו דאם אינו מוחק הוא הקומץ מבורך וכדפרש"י שם. והתם היה יתר משום דהרבה בשעור הקומץ ולא במעשה הקמיצה ולתנא דברייתא פוסל גם בכח"ג.

(ה) ומה מאד מיושב לפי"ז קושית הגב"ר דאמאי בין הבינים לא היה קומץ יתר. ולפי"ז היה שפיר דכיון דהמעשה קמיצה היה כהלכתה ולא הוסיף בה ולא מידי תו לא היה קומץ יתר דהא קמץ כדקמצי אינשי והך בין הבינים זהו הקמח שנמצא בראשי אצבעותיו ונתבאר דלמסקנא לדברי ר"פ דאינו פוסל מדין יתר כיון דהמעשה קמיצה היה כהלכתה דקמץ כדקמצי אינשי. (ומש"כ באפיקי ים ח"ב ס"ל בהשטות דקומץ יתר פוסל רק בהקטרה צ"ע מכל סוגיות הגמ' הנ"ל).

ולפי"ז ייושב נמי מש"כ רש"י ביומא דתרומת הדשן יכול להוסיף ולא נפסל מדין יתר. דהנה אף דילפינן תרומת הדשן ממנחת דדינה בקומץ נראה ודאי דכ"ז רק לגבי שעור ההרמה דהוא בקומץ ולא דבעינן בתרומת הדשן מעשה קמיצה. וכשם דבשמן דילפינן ממנחת דשעורו בקומץ שפיר מהני מדה וכשנ"ת בדברי התוי"ט ה"ג בתרומת הדשן יהא מהני מדה וא"צ בקומצו ממש. וכ"כ במנחת חינוך מצוה קל"א. וכיון דכ"מ דילפינן ממנחת אינו אלא לשעור נראה ודאי דלפי משנ"ת יוכל להוסיף בשעור הקומץ דהא יתר אינו פוסל בהוסיף על השעור ורק בשינה מעשה הקמיצה פסול. ועל כן בתרומת הדשן דלא נאמר בה הלכה דמעשה קמיצה שפיר יוכל לפשוט ידיו דלא שייך בה כלל פסול דקומץ יתר. ומדוקדק מאד לשון הריטב"א דכתב. "דהא בקומצו ממש פשיטא שלא — דלא בא ללמד כאן אלא על השעור". ולכאורה מה הוסיף בזה ואם לא מלמד אלא על השעור לא יפסל מדין יתר. ולהמתבאר הן הן הדברים דכיון דלא בא ללמד אלא על השעור תו לא פוסל בה יתר דהוה רק פסול בשינה מעשה הקמיצה ולא בהוסיף על שעורו ובתרומת הדשן דרק דין שעור נאמר בה תו לא פוסל בה יתר.

ומישוב לפי"ז מה דהקשה הרש"ש שיעשה מדה ויקמץ בדיוק כשעור הקומץ. ולמתבאר אותה הסבה דתהא מהני מדה בתרומת הדשן וע"כ משום דלא בעינן מעשה

קמיצה מאותה הסבה אולא לה נמי פסולא דיתר ושפיר יוכל להוסיף בקומץ ויוכל נמי לעשות מדה.

והדברים מפורשים בלשון המאירי שכתב „וכן בארנו (לעיל כ') ועיי"ש בפרש"י) בשעור תרומת הדשן שהיא מלא כל המחתה בכל יום וכו' אף כאן מלא קומצו, וקומץ ממש א"א שהרי הגחלים בתוכה אלא כמדת קומצו מרווחת שאם בא להוסיף מוסיף והיא מלא המחתה" המורם מדבריו דתרויהו דלא הוה ואפשר בכלי וכן להוסיף וע"כ צ"ל כשנ"ת דאותה הסיבה דמהני בכלי מהני נמי להוסיף.

והנה התוס' במנחות (י"ט ב') הקשו דאיך ילפינן מבקומצו שלא יעשה מדה לקומץ הא בעינן לה להך דרשא דלא יהא מבורץ ותיצו דתרויהו ילפינן מינה. יצ"ב דבריהם, ולהמתבאר הן הן הדברים דמבקומצו ילפינן דבעינן מעשה קמיצה וכל דלא הוה מעשה קמיצה כהלכתה פסול, וא"כ הן מבורץ דהוא יתר פסול משום דלא הוה מעשה קמיצה והן אם עשה מדה פסול משום דלא הוה מעשה קמיצה.

(ואפשר דאפילו לשיטת התו"י דבמנחה מעשה המדידה בעי בקומצו ממש אפשר דכ"ז במנחה דאיכא הלכה דבעינן מעשה קמיצה אף לדין המדידה בעי בקומצו אבל תרומת הדשן דכל הלכתה אינו אלא לשיעורא שפיר יהא מהני מעשה המדידה בכלי ודו"ק).

ו) והנה במשנה במנחות שם תני דכל המנחות שקמצן אחד מן הפסולין פסול קמץ בשמאל פסול, וכן בתירא ס"ל דיהויר ויחזור ויקמץ בימין ואמרו בגמ' דלא רק בקמץ בשמאל ס"ל לב"ב דיהויר ויחזור ויקמץ אלא בכל הפסולים ס"ל כן דמהני חזרה. ויש לעיין בהך פסולא דקומץ היתר והחסר אי מהני חזרה לב"ב או שמא דבהני גם לרבנן מהני חזרה, ובתוס' מנחות י' ב' סד"ה קמץ כתבו „וא"ל לריב"ב גימא דיהויר ויקמץ ושמא סתם לן תנא דלא כותיה א"ב יש לחלק בין קמיצה פסולה לקמיצה הנעשית מפסולין, אשר חזינו דלליק מהני חזרה לב"ב לא מהני לא ואולם עדיין לא התברר לן מאי חילוקא איכא בין קמיצה פסולה לנעשית מפסולין.

והנראה דהנה כתב הראב"ד בתו"כ פ' ויקרא פ"ט מ"ה דבורא דנדבה דכל הפלוגתא בין רבנן לב"ב אי עבודת פסולים חשיבי עבודה דלרבנן חשיבי עבודה ומשו"ה לא מהני חזרה ולב"ב לא חשיבי עבודה כלל ומהני חזרה, וכן מוכח נמי מסוגית הגמ' (ד' ב') דהקשה ר"ג על הני תנאי דס"ל אם קידש פסול, ואם קמיצת פסולים הוי עבודה מאי מהני חזרה, ע"ש, אשר חזינו נמי מהא דכל הפלוגתא בין רבנן לב"ב היא אי קמיצת פסולים חשיב עבודה או לא. ומעתה כיון דכ"מ דמהני לב"ב חזרה משום דלא הוה עבודה אי"כ שייך למימר דכ"ז בעבודת פסולין ס"ל לב"ב דליכא עליה שם עבודה לא כן בעבודת כשירים רק דלא עשו מעשה קמיצה כהלכתה אפשר דשפיר חשיב מעשה עבודה ומודה בזה ב"ב לרבנן דלא מהני חזרה. וכן מוכח להודיא מהשטמ"ק (ו' א') אות ל"ד.

ומיושב לפי"ז מה דהקשה בק"א על הא דכתבו התוס' דקמיצה פסולה קובעת אפילו לב"ב ולא מהני חזרה דסותר למש"כ (ט' א') דיציקה הנעשית בפסול לא נקראת יציקה ולא קובעת, וא"כ הי"ז יש מקום למימר דאדרבה גם ת"ק דב"ב יודה דמועיל חזרה, ולהמתבאר הוה שפיר, דהא הכא הוה מעשה קמיצה רק הוה פסולה ואשר ע"כ ס"ל לב"ב נמי דשם עבודה עליה ולא מהני חזרה, לא כן התם דמיייר ביציקה שלא בזמנה דהוה לפני מתן דם ולא הוה כסדר הכפרה וע"כ ליכא עליה שם יציקה כלל

ואינה קובעת, וה"ג גם בקמיצה כל דליכא שם קמיצה עליה גם רכנן מודו דמהני חזרה וכדאיתא בתוספתא פ"ה דמנחות הובא בר"מ פ"א מפסח"מ ה"ד דקמץ בחוץ יחזור ויקמץ בפנים דכיון דליכא עליה שם קמיצה מהני חזרה וכן אם קמץ בלילה כתבו הריטב"א והתי"י יומא כ"ט ב' דמהני חזרה (כדמוכח בסוגיא שם) כיון דליכא עליה שם קמיצה ע"ש. וכן אם קמץ בכלי דנפסל משום דלא יעשה מדה לקומץ כתב בליקוטי הלכות (מנחות י"ט ב') דליכא עליה שם קמיצה ומהני חזרה. (ומה דהקשה עוד הק"א דהא כל קמיצה בתחילתה יתירה היא דמוחק בגודלה, לא קשה דכיון דלתנא דבריייתא ילפינן לה מקרא ע"ש הוה חלק ממשעה הקמיצה. וכ"כ בחזו"א קמא סכ"ח אות ז' דמוחק כל זמן שידו למטה דמשהפך ידו לא מהני דהוה יתר וע"ע באפיקי ים הנ"ל).

(ז) והנה במשנה שם תני קמץ ועלה בידו צרור או גרגר מלח או קורט של לבונה פסול מפני שאמרו הקומץ היתר והחסר פסול ואיזהו יתר שקמצו מבורץ וחסר שקמצו בראשי אצבעותיו, ומשמע דמשו"ה עלה בידו צרור פסול מפני שחסר מקום הצרור וכ"כ רש"י, וכתבו התוס' שם דהא דחזור מפרש „חסר שקמצו בראשי אצבעותיו דאגב דמפרש יתר מפרש חסר כיצא בו אע"ג דצרור נמי משום חסר הוא. ולכאורה קשה כיון דהני תרי קמץ בראשי אצבעותיו וקמץ ועלה בידו צרור הוו חד הלכתא דקומץ חסר אמאי אצטרך בתו"כ תרי מיעוטי עליהו. דבתו"כ פ' ויקרא דבורא דגדבה פ"ט ה"ו ילפינן ממלא קומצו דלא יקמץ בראשי אצבעותיו ובה"י ילפינן „מסלתה ומשמנה" דקמץ ועלה בידו צרור פסול, וכיון דחד הלכתא הוה אמאי אצטרך תרי קראי למילף דפסלי ואי תרי הלכות הן אמאי תלי המשנה חד בחבירו, וצ"ע. והנה בשפ"א הקשה על מש"כ התוס' דבקמץ בראשי אצבעותיו ס"ל לב"ב דלא מהני חזרה וד"ל „צ"ע דלכאורה נראה דבהנך דלא הוה מעשה קמיצה כלל לכ"ע יכול לחזור ולקמץ דהא בקמץ בראשי אצבעותיו נראה דלאו שם קמיצה עליה כלל וה"ה בעלה בידו צרור כיון דתלה המשנה זה בזה.

ובישוב קושיתו נראה דחלוק קמץ ועלה בידו צרור לקמץ בראשי אצבעותיו בעיקרא דינא דהך קמץ בראשי אצבעותיו לאו שם קמיצה עליה כלל דדומה לקמץ בשתי אצבעות דפשיטא דמהני חזרה דהא ליכא עליה שם קמיצה וכ"כ בחזו"א הנ"ל. ה"ה קמץ בראשי אצבעותיו ליכא עליה שם קמיצה ומהני חזרה ואולם לא כן קמץ ועלה בידו צרור דהוה מעשה קמיצה דהא עשה מעשה קמיצה כהלכתה ורק הוה חסרון בשעור הקומץ וע"כ פסול שוב לא מהני חזרה.

ומעתה מובן היטב הא דבעי בתו"כ תרי קראי למעט קמץ בראשי אצבעותיו וקמץ ועלה בידו צרור דמקרא קמא רק ילפינן דבעינן מעשה קמיצה ודינה לפשוט אצבעותיו על פס ידו ולקמץ וכל שכפף אצבעותיו וקמץ לא הוה מעשה קמיצה כלל לא כן מקרא בתרא ילפינן מינה דהך קומץ צריך להיות כולו סלת ושמן וכל שמצא בידו צרור חסר בהך קרא ד„מסלתה ומשמנה".

ועוד נראה בזה דהך מיעוטא דמסלתה ומשמנה דעלה בידו צרור פסול שיך רק לאחר הך מיעוטא דקמץ בראשי אצבעותיו דאם היה יכול לקמץ בראשי אצבעותיו והיינו דלא נאמר כלל שעור במעשה הקמיצה א"כ אפילו עלה בידו צרור נמי כשר דל מהבא צרור ומקומו וכשר אבל לאחר דנאמרה הלכה ושעור במעשה הקמיצה דצריך

לפשוט אצבעותיו א"כ שפיר שייד למילף נמי דכל הקומץ יתא מסולת ומשמן וכל שעלה צרור דחסר מקום השמן והסלת פסול.

ולפי"ו מוכן הא דתלי המשנה הך קמץ ועלה בידו צרור למפני שאמרו הקומץ היתר והחסר פסול דמשום דנאמרה הלכה ושעור במעשה הקמיצה תו שפיר שייד למימר דיתא שלם דאל"כ חסר מקום הסלת והשמן והוא קומץ חסר ופסול, ומוכן נמי הא דתזור ומפרש חסר ולא סגי במה דכבר תני קמץ ועלה בידו צרור דהך חסר הלכה אחרת היא ואינה שיכת להך הלכתא דעלה בידו צרור.

ח) והנה כ"מ דנתבאר דכל שלא קמץ כהלכתו ליכא עליה שם קמיצה כלל וע"כ בקמץ בראשי אצבעותיו מהני חזרה. נראה דכ"ז בקומץ חסר אבל ביתר כיון דהוה מעשה קמיצה רק דהוה קמיצה פסולה דשינה במעשה קמיצה. ושם קמיצה איכא עליה, ומעתה לפי"ו אף דבקומץ החסר מהני חזרה מ"מ ביתר כיון דשם קמיצה עליה לא מהני חזרה. והנה הר"מ השמיט הך הלכתא דלא יעשה מדה לקומץ, ונראה דטעמו משום דכיון דכתב דצריך לפשוט אצבעותיו על פס ידו והוא דע"כ בעי מעשה קמיצה וא"כ ודאי דלא תהא מהני מדה. (וכן הביא הר"מ דאם קמץ בראשי אצבעותיו לא יקטיר וע"כ מוכח דלא מהני כלי דאם הוה מהני מאי גרע בראשי אצבעותיו מקמץ בכלי והגרי"ו זצ"ל הקשה לשמואל דס"ל במנחות י"ט ב' דאפשר בכלי מאי מספקא לן בגמ' אי מהני קמץ בראשי אצבעותיו וכי גרע מקמץ בכלי) ואשר א"כ ודאי א"צ כלל להשמיענן דלא מהני וכיון דנתבאר ע"פ דברי הליקוטי הלכות דמהני חזרה בקמץ בכלי א"כ הוה כלא קמץ כלל ופשיטא דמהני חזרה.

ומעתה מיושב לפי"ו נמי הא דהשמיט הר"מ הך הלכתא דקמץ בראשי אצבעותיו דהוה חסר דכיון דנתבאר דמהני חזרה א"כ א"צ כלל להשמיענן כמו דלא כתב דקמץ בשתי אצבעות דמהני חזרה דכל דחסר ב"פשוט אצבעותיו על פס ידו" לאו שם קמיצה עליה ומהני חזרה, וכ"כ שם בכ"מ דממה שכתב דפושט אצבעותיו משמע דכל שפחות מזה פסול. ואין זה פסול ממש אלא דלא הוה מעשה קמיצה כשנ"ת.

ואולם כ"ז לגבי קמץ בראשי אצבעותיו אבל בעלה צרור דהוה קומץ חסר אה"נ הוה פסול ולא מהני חזרה וכש"כ הר"מ בפ"א מפסוה"מ ה"ג דפסול ולא מהני חזרה. ומדוקדק נמי מה דהר"מ הביאה בפסוה"מ דבהלכות פסול נגעו בה לא כן דין קומץ יתר הביאה בה' מעה"ק משום דנפסל דלא הוה מעשה קמיצה כהלכתה וכשנ"ת ודר"ק.

נתן קופשיץ

בעניני תמורה

(א) תמורה דף ז' ע"ב, במתני', אמר ר' יוחנן בן נורי: מה לו אם אינו ממיר בחטאת ואשם שאין זכין בחייה, תאמר בבכור שזכין בו בחייו, אמר לו ר' עקיבא, והלא כבר נאמר: והי' הוא ותמורתו יהי' קודש, היכן קדושה חלה עליו בבית הבעלים. אף תמורה בבית הבעלים.

והנה הרמב"ם בפ"א מתמורה ה"ט כתב: אין הכהנים ממירין בחטאת ובאשם, שאע"פ שהם שלהם, אינם זוכין בהן מחיים כו', ואין הכהנים ממירין בבכורה, שאע"פ שהוא זוכה בו מחיים, אינו זוכה בו מתחילה, שהרי תחילתו בבית ישראל, ע"כ. וצ"ע. מדוע צריך הרמב"ם להביא את הטעם, דאין הכהנים ממירין בחטאת ואשם, משום דאין זוכין מחיים. דהוא הטעם דר"י בן נורי, והלא הרמב"ם פוסק כר"ע, דגם בבכור אינו ממיר אע"פ דזוכה מחיים ומדוע צריך לכתוב בחטאת ואשם הטעם דאין זוכה מחיים. והנה בתוס' שם ד"ה שאין זכין, וא"ת ואי זכין בהן בחייתן היכי ממיר, למ"ד בגמ' בטר מתכפר אזלינן, וי"ל דר"ל אף בטר מתכפר אזלינן ולא לאפוקי בעלים אתי, ע"כ. והנה דברי התוס' דכתבו דבעלים ממירין אף אי לא הוו מתכפרין, לכאורה תמוהין, דהנה בזבחים דף ו' ע"א גבי יורש, דמקשה בגמ' ואי לא קניא ליה [יורש] היכי ממיר, והא"ר אבהו א"ר יוחנן: מתכפר עושה תמורה, ומשני בגמ' מקיבנא לא מכפרא, מקופיא מכפרא. ודברי הגמ' צריכים ביאור, דאי לא קניא ליה, מאי צריך להביא מר' יוחנן, דמתכפר עושה תמורה, הא ודאי אי לא קניא ליה, אין לו בעלות על הקרבן, ומהיכי תיתי שיעשה תמורה, וכבר מבואר בשם מרן הגרי"ו זצ"ל, דהא פשיטא ליה לגמ' דמיקרי בעלים לענין כל הדינים. [כגון לתתו לאיזה משמר שירצה, או לאכול בשר שלמים?] אלא דקדושת הגמ' כיון דלא הוי מתכפר, מאי מועיל שהוא בעלים על הקרבן, הא רק מתכפר עושה תמורה, עכ"פ תוינן מדברי הגמ' דאי לא הוי מתכפר, אפי' דהוה בעלים בכ"ז אינו ממיר, ורק משום דיורש הוי מתכפר מקופיא יכול להמיר.

ואפי' לר' יהודה דסובר דיורש אינו ממיר, כתב הראב"ד בתורת כהנים פרשת בחוקתי פרק י"ג פסקא ד', דהוא משום דלא הוי תחילת הקדש ברשותו, ולא משום חסרון בעלות כמו בכור לכהנים בתמורה דף ז': דהתם ודאי לא הוי חסרון בעלות כדאיתא התם במתני', וכן כתוב בשם מרן הגרי"ו זצ"ל לפי' רש"י בתמורה ב', דכתב גבי יורש ממיר, דאיירי שהפריש האב קרבן ומת, משמע דאם הפריש הבן את קרבן אביו, אפי' ר' יהודה מודה דממיר. וצ"ב דמאי שנא, הא גם בהפריש הבן לא הוי קרבן ידידיה, וביאר הגרי"ו משום דכל החסרון ביורש לא הוי חסרון בעלות, אלא משום דלא הוי תחילת הקדש ברשותו וכמש"כ הראב"ד בתר"כ, ולכן כשהבן הפריש, דהוי תחילת הקדש ברשותו, שפיר ממיר אפי' לר' יהודה, ורבנן דסברי דיורש ממיר. אף אם הפריש האב, הוא משום דהוי כרעיה דאבהו, דבא מכוחו, ומיקרי תחילת הקדש ברשותו. אף דבאמת בתוס' מנחות דף צ"ג ע"א ד"ה לפי, בסופו, משמע דלר"י הוי משום חסרון בעלות הא דיורש אינו ממיר, וכן משמע להדיא בשמ"ק תמורה

דף ב' ע"ב בהשטטות אות א' ע"ש. ועוד יבואר לקמן דבריהם. אמנם לפי רבנן ודאי הו' בעלים גמורים ובכ"ז אי לאו דהוי מתכפר לא ה' חיוורש עושה תמורה וכמש"ב. ואשר נראה לומר בזה דכל הדין דמתכפר עושה תמורה. הוא משום דהמתכפר מיקרי בעלים על גוף הקרבן. וכן משמע להדיא מהרמב"ם בפ"א מתמורה ה"ה, דכתב: המתכפר עושה תמורה ולא המקדיש כו' לפי שאינו שלו. ע"כ. הרי מבואר ברמב"ם דמה שהמתכפר עושה תמורה הוא משום דהוי שלו. והיינו דהוי בעלים על גוף הקרבן. וכן איתא להדיא ברש"י נדרים ל"ו ע"ב, דכתב בד"ה המתכפר דמאחר שהפריש לצרכו קנאן המתכפר. חזינו דהא דהמתכפר עושה תמורה משום דהוי שלו. וכן משמע בתוס' מנחות צ"ג ע"א ד"ה לפי, בסופו ע"ש. וכן בשמ"ק תמורה דף ב' ב' אות א' ע"ש. וא"כ כיון דכל הדין דמתכפר הוא. משום דמיקרי בעלים על גוף הקרבן, ה"ה אם הכהנים היו זוכין מחיים בבשר, הם היו נקראים בעלים. וזה מה שכתבו בתוס' לא לאפיקי בעלים. אבל יורש, אפי' אי מיקרי בעל הקרבן אבל אין לו בעלות על גוף הקרבן. ולכן אי לא ה' מתכפר מקופיא לא ה' ממיר. ודו"ק. (שר"מ כעין זה בס' דבר אברהם סי' י"ד, בכיארור דברי התוס').

ולפי"ז אפשר לומר, דמשום זה מביא הרמב"ם, את הטעם דאין הכהנים ממירין בחטאת ואשם. משום שאין זוכין בהן מחיים. משום דרוצה להשמיענו דאם הוא בעלים על גוף הקרבן, דיוכל להמיר, אע"פ דלא הוי מתכפר.

ב) והנה בתמורה דף ב' ע"א. ור' יהודה כל בעלי חוברין לסמיכה לית ליה, וכתב רש"י: דודאי אין טעון סמיכה. כיון דלא מייחד קרבן ידיהו אכל אחד. ע"כ אולם רש"י בערכין דף ב', וכן במנחות צ"ג. כתב דאחד סומך לכולם. וכן כתבו בתוס' מנחות שם. ע"ש. דמקשה על רש"י.

והנה תוס' תמורה דף ב' ע"א ד"ה ור"מ וא"ת מ"ש דשאר קרבנו למעוטי, האי לרביי. וי"ל דלמעוטי לא מצית אמרת, דא"כ לישתוק קרא מיניה. וממילא אמר דאין השותפין סומכין. כדאמר לקמן דאין שותפין ממירין. ע"כ. משמע מדברי תוס' אלו, דלר' יהודה, שפיר ילפינן סמיכה מתמורה לענין סמיכה. וא"כ הרי בתמורה הדין דאין שותפין ממירין כלל. וא"כ בסמיכה גם נילף מתמורה. דאף אחד לא יסמוך. וקשה התוס' במנחות. דכתב דלר' יהודה אחד סומך לכולן. וצ"ע.

והנה בס' ברכת הוזב וצאן קדשים. הקשו על בעיא דגמ' בתמורה דף ב' ע"ב עכו"ם מהו שימיר. והקשו אמאי לא נילף תמורה מסמיכה. וכמו בסמיכה עכו"ם אינם סומכין. ה"נ בתמורה לא ימירו. ועי' ברש"ש שכתב דלענין יורש דוקא ילפינן סמיכה מתמורה. משום דכמו לענין סמיכה אינו נחשב קרבן שלו. לסמוך עליו. כן לענין תמורה אינו כשלו להמיר. אבל לענין עכו"ם מה ענין תמורה לסמיכה. למלפינהו מהדי. וכתב שמצא כן בתוס' מנחות צ"ג. שכתבו כדבריה. ע"כ וכן איתא להדיא בשמ"ק תמורה דף ב' ע"ב בהשטטות אות א'. וכבר הבאנו דבריהם לעיל. אמנם בתוס' שהבאנו בתמורה משמע דילפינן לכל הדינים. דכתבו דילפינן סמיכה מתמורה. לענין שותפין. והרי בשותפין, ודאי דלא הוי משום חסרון בעלות. דהרי הרמב"ם פסק בפ"א מתמורה ה"א. דאם אחד מהשותפין שהמיר, אע"פ שלא חל התמורה, מ"מ לוקה. ואם גאמר דבשותפין הוא חסרון בעלות, מדוע ילקה. הרי ודאי, דאם אחד ימיר על קרבן שאינו שלו, לא ילקה. אלא בע"כ דמה שהשותפין אינם יכולים להמיר, הוא משום

דהוי גזיז"כ, כמו דאיאת לקמן במתני' תמורה י"ג ע"א, והגזיז"כ הוא רק לענין חלות התמורה, אבל לענין איסור התמורה, השותפין חוו כבעלים גמורים, לכן לוקין, אם המירו.

וכן משמע בגמ' תמורה דף י' ע"א דאיאת התם, בעי רמי בר חמא מקדיש עושה תמורה, או מתכפר עושה תמורה. אמר רבא [פשיטא מתכפר עושה תמורה, דאי המקדיש עושה תמורה, הגהת השמ"ק] א"כ מצינו ציבור ושותפין עושין תמורה, כגון דשוו שליח לאקדושי. ואי נימא דכל הדין דשותפין, הוא משום חסרון בעלות, א"כ היכי דהשותפין יתנו רשות לאחר, יוכל להמיר, דלא הוי כבר חסרון בעלות. וא"כ תשאר קושית רבא, דא"כ מצינו שותפין ממירין, היכי דנתנו רשות לאחר, אלא חזינו דכל הדין דשותפין אינם עושין תמורה, הוא, משום גזיז"כ, או דילפינן ממעשר בהמה, לר"ש, לקמן במתני' דף י"ג. ולכן לא שייך שיתנו רשות לאחר, כיון דשותפין מופקעין מפרשת תמורה.

ואשר נראה לומר בזה, דהנה לקמן במתני' דף י"ג, חולקים ת"ק ור"ש. מהיכי ילפינן דשותפין אינם ממירין, דת"ק יליף לה מדכתבי: לא יחליפנו ולא ימיר, אחד ולא שנים. ור"ש יליף לה, ממעשר בהמה, מה מעשר בהמה אינה בשותפות. אף תמורה אינה בשותפות. ונראה לומר דהת"ק ור"ש חולקים, בעצם הדין דתמורה בשותפין, דלר"ש דיליף לה ממעשר בהמה, זה הוי דין בעצם הקרבן, דבקרבן שותפין אין עושין תמורה, כמו גבי מעשר בהמה, שהוא דין על הבהמה, דבהמת השותפין פטורה ממעשר. אבל לת"ק, דיליף מהקרא דלא יחליפנו, אין זה חסרון על הבהמה, אלא שהוא דין על הבעלים. דאחד ממיר ולא שנים, דהתורה נתנה רשות רק לאחד להמיר, ולא לשנים.

[ודבר זה מבואר בתוספתא פ"א ה"ו, דהם ב' דינים, חסרון מצד בעלות, וחסרון מצד הקרבן, דאיאת התם, צבור אין עושין תמורה, בהמת צבור אין עושין תמורה, השותפין אין עושין תמורה, בהמת השותפין אין עושין תמורה. ע"כ, חזינו מדברי התוספתא דהא דבהמת שותפין אין עושין תמורה, הוא דין אחר מהא דשותפין עושין תמורה. (ועי' בס' זרע אברהם סי' כ' ס"ק כ"ב שהאריך לבאר תוספתא זו).]

ולפי"ז י"ל דהא דכתבו בתוס' ורש"י במנחות ובערכין, דלר' יהודה אחד סומך לכולם, קאי אליבא דת"ק דר"ש, דהדין של שותפין אינם ממירין הוא דין על הבעלים, דשותפין אינם עושין תמורה. והוא משום דילפינן מלא יחליפנו, דאחד ולא שנים. ומשום זה אף אחד אין עושה תמורה. דהי מינייהו מפקת, אבל בסמיכה, שפיר שייך לומר דאחד סומך לכולם, דהילפותא מתמורה היתה, דלשנים אין דין סמיכה, כמו דלשנים אין דין תמורה, אלא דבתמורה לא שייך לומר דאחד ימיר, דהי מינייהו כפקת, אבל בסמיכה שפיר שייך לומר, דשנים לא יסמוכו, ואחד יסמוך לכולם ודו"ק בזה. והא דכתב רש"י בתמורה, דלר' יהודה אין טעון סמיכה כלל, קאי אליבא דר"ש, דיליף ממעשר בהמה, דהילפותא הוא על עצם הקרבן, שהוא לאו בר תמורה, וא"כ הא דילפינן סמיכה מתמורה, הוא גם דין על קרבן שותפין, שהוא לאו בר סמיכה, ומשום כך כתב רש"י, דאין טעון סמיכה כלל. וזה דכתב רש"י, דודאי אינו טעון סמיכה, דלא מייחד קרבן דידהו, כלומר דלא הוי חלוט לכל אחד, ע"כ, פי' דקרבן זה נתמעט מדין סמיכה.

ולפי"ז גם יתיישב, במה שכתבו בתוס' תמורה דף ב', דלר' יהודה ילפינן

סמיכה מתמורה לענין שותפין, אצ"פ דהתוס' במנחות כתבו, דרך על עניני בעלות ילפינן תמורה מסמיכה, משום דלפי ת"ק דר"ש כל הדין דשותפין אינם ממירין, הוא דין על הבעלים, דאינם עושין תמורה, ואפשר לומר דלרבנן הוי משום חסרון בעלות על הקרבן, ולכן שפיר שייד למילף סמיכה מתמורה לענין שותפין.

והרמב"ם דכתב דאחד מהשותפין שהמיר דלוקה, הוא משום דהוא פוסק כר"ש, כמו שמביא בפ"א מה' תמורה הי"ג, דשותפין נתמעטו משום דהוקש למעשר בהמה, וא"כ הוא דין על הקרבן של שותפין, דנתמעט מדין תמורה, ולא משום חסרון בעלות, ולכן שפיר שייד לומר דלוקה, דהמיעוט הי' רק על חלות התמורה, ולא על האיסור, ואפשר דמקורו של הרמב"ם הוא מגמ' דף י' דהוכחנו משם לעיל, דהא דשותפין אינם ממירין, אינו משום חסרון בעלות, ודו"ק.

שאל מרדכי אריאלי

כהנים המתחנכים לעבודה

מנחות עת. אמר רב חסדא כהן גדול המתקרב לעבודה צריך שתי עשרונות האיפה, אחת להמשחו ואחת לחינוכו מר בר חייא אמר שלש ולא פליגי הא דעבד עבודה כשהוא כהן הדיוט הא דלא עבד עבודה כשהוא כהן הדיוט.

וכן פסק הר"מ בפ"ה מכלי המקדש הי"ז כהן שלא עבד עבודה מימיו שמנוהו כהן גדול הרי זה מביא עשירית האיפה ועובדה בידו בתחילה כשאר חינוך כל כהן הדיוט ואח"כ מקריב עשירית האיפה שניה שהיא חינוך כה"ג ואח"כ מקריב עשירית האיפה שלישית שהיא חביתו כה"ג שמקריב בכל יום כמו שיתבאר ומעשה שלשתן שוה. ומה שכתב הר"ם דמנחת חינוך צריך לעובדה בידו הוא מהתוספתא פרק בתרא

דשקלים כהן הדיוט אין נכנס לעזרה לעבודה אלא א"כ הביא עשירית האיפה משלו ועובדה בידו אע"פ שלא הביא עשירית האיפה משלו ועובדה בידו ועבד עבודתו כשירה. ובהא דמנחת חינוך של כהן המתחנך לעבודה דצריך לעובדה בידו. נראה ודאי

דאין זה מצד המנחה עצמה דצריך לעובדה בידו דמ"ש מחביתו כה"ג שמקריב בכל יום ואפילו כהן הדיוט מקריבה. אבל מ"מ יש להסתפק בהא דעובדה בידו אי הוי מדיני חינוכו דע"ז זה מתחנך לעבודה וראוי לעבודה. או דנימא דעובדה בידו לא הוי כלל

מדיני חינוך. אלא דהוא חידוש מיוחד בכהן המתחנך לעבודה דיכול להקריב מנחת חינוכו אף במשמר דאינו שלו. כדאמרינן בב"ב בפרק הגזול עיצים (ק"ט ב') מנין לכהן

שבא ומקריב קרבנותיו בכל עת ובכל שעה שירצה ת"ל ובא בכל אות נפשו. ותחידוש הוא, ד"ל דהא דמקריב אף במשמר שאינו שלו איירי בכהן שנתחנך לעבודה ויש לו משמר קבוע. משא"כ בכהן שלא נתחנך לעבודה י"ל דאינו יכול להקריב מנחת

חינוכו בעת שירצה, קמ"ל דדין זה נאמר אף בכהן המתחנך לעבודה. ומדברי הר"ם דמביא הא דעובדה בידו בדיני חינוך מוכח דעובדה בידו הוא מדיני החינוך.

אמנם בתוספתא פ"ב דהגיגה איתא דכהן המתחנך לעבודה מביא עשירית האיפה משלו ועובדה בידו אע"פ שאין המשמר שלו אחד כ"ג ואחד כהן הדיוט שעבדו עד שלא הביאו עשירית האיפה שלהן עבודתן כשירה, מבואר בתוספתא דהא דעובדה בידו לא הוה כלל מדיני החינוך אלא דיכול להקריב מנחתו אף במשמר שאינו שלו וכן

ראיתי דפירש כן להדיא החסדי דוד לתוספתא פ"ו דטנהורין יעו"ש.

והנה במה שכתב הר"ם דכהן שלא עבד עדיין מימיו שמנוהו כהן גדול הי"ז מביא עשירית האיפה ועובדה בידו בתחילה כשאר חינוך כל כהן הדיוט ואח"כ מקריב עשירית

האיפה שנייה שהיא חינוך כ"ג דייקו בזה הושב הכהן תצפנת פענח פ"ח מאסורי ביאה דמבואר בדבריו דהא דבעי עבודה בידו אינו אלא במנחת חינוך דכהן הדיוט אבל במנחת חינוך דכ"ג לא בעי עבודה בידו וצ"ב החילוק בניהם. עתה יש לעיין בדבריו

דהרי בהש"ז כתב אין הכהן עובר תחילה וכן כהן גדול אינו עובר תחילה עד שיביא עשירית האיפה משלו וענברה בידו שנאמר זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לך ביום

המשט אותו, ואם עבד קודם שיביא עשירית האיפה וכן כהן גדול אם עבד בכהונה גדולה קודם שיביא עשירית האיפה עבודתו כשירה הרי מפורש בה' זו דאף כהן גדול המתחנך לעבודה צריך לעובדה בידו ודבריו לכאורה סותרים זה את זה.

הנראה בזה לפי מה שכתבנו בדעת הר"מ דהא דבעינן לעובדה בידו הוא מדיני החינוך וע"י עבודה זו מתחנך לעבודה, ולפי"ז יראה לומר דאפילו אי מקריב שאר קרבנות ג"כ יתחנך לעבודה כיון דעיקר חינוך ע"י עבודתו הוא א"כ מה לי עשירית האיפה מה לי שאר קרבנות ומשום הכא כתב הר"מ דאם עבדו קודם הבאת עשירית האיפה עבודתו כשירה.

אשר לפי"ז יתבאר שפיר דברי הר"מ דבהי"ז מיירי בכהן גדול שלא עבד עדיין מימיו דבשעת הקרבת עשירית האיפה של מנחת כהן הדיוט הרי הוא כהן גדול ובעבודה זו נתחנך כבר לכהונה גדולה ואיכא עליה חובת הבאת עשירית האיפה שניה מצד מנחת חנוך כהן גדול וזה יכול להקריבה ע"י אחר כיון דנתבאר דעיקר החינוך הוא ע"י העבודה וזה כבר נתקיים בעשירית האיפה הראשונה אבל בהי"ז מיירי בכהן גדול שכבר עבד ונתמנה עתה להיות כהן גדול וצריך עתה להתחנך לכהונה גדולה לכך צריך לעובדה בידו.

ובסמ"ג עשין קפ"ז ראיתי דבר תמוה וז"ל מצות עשה לעשות כל המנחות כמצותן הכתובה בתורה ותחילה נבאר מה שאמרה תורה כי ביום שמתחנך כהן הדיוט לעבודה וכהן גדול לעולם בין נעשה כה"ג בריבוי בגדים או בשמן המשחה שיביאו עשירית האיפה למנחת מחבת של כהן הדיוט נקראת מנחת חינוך ושל כה"ג נקראת מנחת חביתים. וכן כתוב בפרשת צו זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח אותו ע"כ. הרי מפורש בשיטת הסמ"ג דכה"ג מתחנך לעבודה בהבאת החביתים שלו ואין צריך כלל עוד עשירית האיפה דע"י החביתים בלבד מתחנך, ודבריו צ"ע מהגמ' הנ"ל ומהירושלמי שקלים פ"ו, ובסמ"ג שם הביא כל הך דיני חינוך והא דכהן המתחנך לעבודה דמביא עשירית האיפה משלו ועובדה בידו אינו מביא, וע"כ דסובר דעובדה בידו לא היה מדיני החינוך.

ועצם הספק אי הא דעובדה בידו הוא מדיני החינוך או לא יש להעמיס זאת בפלוגתא דר"י ור"ש במד"ק טז. בהא דמצורע אינו משלח קרבנותיו ונחלקו מאין גלמד דין זה ואמר רבי יהודה דכתיב ואחרי טהרתו אחרי פרישותו מן המת שבעת ימים יספרו לו אלו ד' ימי ספורו וביום בואו אל הקדש אל החצר הפנימית לשרת בקדש יקריב חטאתו זו עשירית האיפה רבי שמעון אומר בבואו יקריב בזמן שראוי לביאה ראוי להקריבה בזמן שאינו ראוי לביאה אינו ראוי להקריבה ובדברי ר"י דאמר יקריב חטאתו זו עשירית האיפה פרש"י דאיירי בכהן הדיוט שמחנכין אותו לעבוד תחילה כדכתיב זה קרבן אהרן ובניו וכו' וכן כתבו התוס' מנחות ס"ב ב' ד"ה השולח קרבנו, ודבריהם תמוהים דמאי ראיא מהא דמצורע אינו משלח קרבנותיו דהרי מנחת חינוך צריך לעובדה בידו וכיון דהוא טמא הרי אינו יכול לעובדה בידו ולכך אין מביא עשירית האיפה.

אולם נראה דסובר ר"י דדינא דעובדה בידו לא היה מדין חינוך אלא דהוא זכות להקריב במשמר שאינו שלו וא"כ כיון דלא היה מדין חינוך יכול להקריב מנחתו ע"י כהן אחר ושפיר מביא ראיא ר"י מהא דמצורע אינו משלח קרבנותיו ושיטת

ר"ש היא דריגה דעובדה בידו הוה מדין חינוך לכך באמת חולק על ר"י וסובר דליכא ראייה מהאי קרא.

והנה בר"מ פ"ב מביתא מקדש הי"א כתב האבל אינו משלח קרבנותיו כל שבעה אפילו יין או עצים או לבונה וכן מצורע אינו משלח קרבנותיו כל זמן שאינו ראוי לביאה אל המחנה אינו ראוי להקרבה מפורש בשיטת הר"מ דפוסק בזה דמצורע אינו משלח קרבנותיו כר"ש דאינו ראוי לביאה דהר"מ לשיטתו אויל כדהוכחנו שיטתו דעובדה בידו הוא מצד דין חינוך ולכך פסק כר"ש דס"ל נמי דהך עובדה בידו הוא מדיני החינוך. והנה שיטת הר"מ דכהן המתחנך שעבד בלא עשירית האיפה עבודתו כשירה וביארנו שיטתו דעיקר החינוך הוא ע"י העבודה שעובד והיא המתחנך, וכתב המל"מ דבתורת כהנים איתא דבלא עשירית האיפה עבודתו פסולה, והביאור הוא דהת"כ ס"ל דעיקר החינוך הוא בהקרבת עשירית האיפה ועי"ש בקרבן אהרן שכתב דכיון דכתיב זה קרבן אהרן להמשחו הוה "זה" לעיכובא, והא דעובדא בידו לא הוה מדיני החינוך דהרי סתם ספרא ר"י היא וכתבנו דר"י במו"ק סבירא ליה דעובדה בידו לא מדין חינוך הוא לכך בלא עשירית האיפה עבודתו פסולה משא"כ התוספתא אולא אליבא דר"ש דס"ל דעובדה בידו הוא מצד חינוך לכך עבודתו כשירה אף בלא עשירית האיפה (והא דאיתא בתוספתא דתגיגה דעובדה בידו אף במשמר שאינו שלו א"כ מוכח דעובדה בידו אינו מדיני החינוך ונסתר מהתוספתא דשקלים הנ"ל יתבאר במועד אחר בעזה"י) והגר"א בתוספתא לא הגיה בהא דמבואר שם דבלא עשירית האיפה עבודתו כשירה אלא בירושלמי שקלים הגיה הגאון ז"ל עבודתו פסולה משום דהירושלמי פ"ק דיומא ס"ל דעשירית האיפה ומכנסים מעכבין לכך בלא עשירית האיפה עבודתו פסולה, משא"כ התוספתא אולא אליבא דר"ש דעשירית האיפה לא הוה מדיני חינוכו.

ונראה להביא ראייה לשיטת הר"מ דבעבד קודם עשירית האיפה עבודתו כשירה מהא דאמרינן במנחות ע"ה ב' היה עומד ומקריב מנחות בירושלים אומר שהחיינו נטלן לאכלן אומר המוציא לחם מן הארץ ופרש"י דהא דאומר שהחיינו הוא בכהן שלא הקריב מנחה מימיו ותשתא במאי איירי אי במנחת חינוך הא אינה נאכלת וקתני נטלן לאכלן אלא איירי במנחה הנאכלת א"כ איך משכחת לן שכהן זה לא הקריב מנחה מימיו הא מנחת חינוך הוה ראשונה לכל המנחות, ע"כ חזינן מהכא דאף בלא מנחת חינוך עבודתו כשירה.

כתב ע"ג כתב

במשנה שבת ק"ד ב' וכתב ע"ג כתב וכו' פטור, ובגמ' מאן תנא א"ר חסדא דלא כר' יהודה דתניא הרי שהיה צריך לכתוב את השם ונתכוין לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל בו ד' מעביר עליו קולמוס ומקדשו דברי ר"י וחכמים אומרים אין השם מן המובחר, ובגיטין (כ' א') אמר רב חסדא גט שכתבו שלא לשמה והעביר עליו קולמוס לשמה באנו למחלוקת ר"י ורבנן וכו' אמר רב אחא בר יעקב דילמא לא היא עד כאן לא סאמרי רבנן התם אלא דבעיא זה אלי ואנוהו וליכא אבל הכא לא. [ובמהרש"א שבת שם ובתרע"א ס"ע כתבו דלראב"י כשר ה"ת אלא דאינו מן המובחר, ודברי, חכמים אין השם מן המובחר מתפרשים כפשוטם, ויסוד הדבר משום דמחזי כמנומר וכגמ' גיטין (נ"ד ב') דבאזכרות הרבה מודה ר"י דאינו מן המובחר דמחזי כמנומר וחכמים פליגי דגם באזכרה אחת מחזי כמנומר וכן מפורש במג"א סל"ג סק"ה, ועיין פמ"ג ובל"ש שם דפליגי ע"ז, ובתרע"א כתב דגם אי נכתב מתחילה לשמה והעביר עליו קולמוס אינו מן המובחר, ולרב חסדא הא דאמרי רבנן "אין השם מן המובחר" לדברי ר"י קאמרי לה וכירושלמי שבת וכמובא בראשונים].

ובשו"ע אה"ע סי' קל"א סע"ה גט שכתבו שלא לשמה והעביר עליו קולמוס לשמה אינו גט וי"א שחוששין לו, ובב"ש ובגר"א כתבו דה"א היינו שיטת הר"ח שהובאה ברשב"א דחיישין לדעתיה דראב"י דבגט לכו"ע כשר וע"כ נפסלת לכהונה ותופסין קידושי אחר מספק, והנה בשו"ע יור"ד סי' רע"ז סע"ב דבעי שיכתוב לשם קדושת השם ואם לא עשה כן פסול הס"ת, וכתב הש"ך ולא מהני העברת קולמוס עליה, וצ"ע טובא דלפמש"כ בשם המהרש"א ורע"א דלראב"י כשר הס"ת ורק דאין השם מן המובחר, וא"כ כיון דבאה"ע הביא ב' הדעות אין סתם כאן דפסולין דלא מהני העברת קולמוס, ואמאי לא כתב דפסולין מספק, ונפ"מ טובא לענין איסור מחיקת השם, דבהג"מ פ"ו מיסח"ת ה"א הוכיח דשם שנכתב שלא בכונת קדושת השם אין בו משום איסור מחיקה, (וכ"ה במסכת סופרים הוב"א בגר"א יור"ד סי' רע"ז סק"ו) ובש"ך שם כתב דגם שם הנכתב שלא בכונה אין היתר למחקו אלא לצורך תיקון והנכתב בכונה גם לצורך תיקון אסור, [וע"ע תי' רדב"ז ח"א סע"ז וח"ב סי' תקצ"ה, ובמחנה אפרים בה"ג על הר"מ הס"ת, ופ"י גיטין כ' בשם בוק הבית], וא"כ דלדעה זו שהביא בשו"ע אה"ע דבגט חיישין לה, יש בו משום איסור מחיקה, ואפילו אי נימא דהס"ת פסול גם לראב"י היינו דלית ליה הכשירה דס"ת משום זה אלי ואנוהו אבל שם שנכתב בקדושת השם הוי לראב"י, וא"כ נפ"מ טובא לגבי איסור מחיקה ואמאי סתם המחבר פסולין דמשמע דהעברת קולמוס אינו מעיל כלל שיחשב שם שנכתב בקדושה, וצ"ע.

ב

ובגמ' גיטין (י"ט א') איתמר המעביר דיו ע"ג סיקרא בשבת ר"י ור"ל דאמרי תרויהו חייב שתיים אחת משום כותב ואחת משום מוחק דיו ע"ג דיו סיקרא ע"ג סיקרא

פסור סיקרא ע"ג דיו אמרי לה חייב ואמרי לה פסור אמרי לה חייב מוחק הוא ואמרי לה פסור מקלקל הוא. בעי מינה ר"ל מר"י עדים שאין יודעים לחתום מה הוא שיכתבו להם בסיקרא ויחתמו כתב עליון כתב או אינו כתב א"ל אינו כתב א"ל והלא למדתנו רבנו כתב עליון כתב לגבי שבת א"ל וכי מפני שאנו מדמים נעשה מעשה. וברש"י וז"ל: שאנו אומדין וסבורין ואומדין מאומד ליבנו להחמיר נעשה מעשה להקל אפי' לענין שבת אם בא מעשה לידנו בזמן ביהמ"ק לא הייתי סומך על דברי להביא חולין לעזרה עכ"ל. והיינו דבאמת חדא מילתא הוא דין דיו ע"ג סיקרא לענין שבת ולענין חתימת עדים, אלא שבשניהם ספק הוא.

והנה ברמב"ם פ"א משבת ה"ז פסק דדיו ע"ג סיקרא חייב שתיים משום כותב ומשום מוחק ודיו ע"ג דיו וסיקרא ע"ג סיקרא או סיקרא ע"ג דיו פסור. הרי דפסק דדיו ע"ג סיקרא הוי כתב ודאי וחייב חטאת, ומעשה צ"ע מדברי הרמב"ם פ"א מגירושין הכ"ג דכתב. ואם אינם יודעים לחתום רושמים להם ברוק וכו' ובדבר שאין רישומו מתקיים והן כותבים על הרושם, ומשמע להדיא דדוקא רוק שאינו מתקיים מהני אבל בדיו ע"ג סיקרא לא מהני וצ"ע מהגמ' הנ"ל דמבואר דחדא מילתא לענין שבת ולענין חתימת עדים, ועוד צ"ע דהר"ם בפ"ג מגירושין ה"ד פסק דכל גט שכתבו שלא לשמה אע"פ שהעביר עליו קולמוס לשמה אינו גט ולא כתב בדביו ע"ג סיקרא מהני העברת קולמוס וצ"ע [ובשלמא בס"ת וחז"ל שלא הזכיר הר"ם בפ"א מחפילין ה"ט"ז זאת ששם רמז דלא מהני העברת קולמוס כחכמים דכ' דסתור"מ שנכתבו שלא לשמן פסולים ומשמע דלא מהני העברת קולמוס, כמו שבי' הש"ך יו"ד סי' רע"ו ס"ק ב' ע"ד המחבר שגם לא כתב מפורש דין זה (בגליון מהרש"א גיטין כ' ע"ד עמד על זה אמאי בס"ת שהוא מקור הדין לא כתבוהו מפורש ובגט שנלמד מס"ת מפורש בר"מ ומחבר דלא מהני קולמוס), שהרי אין נכתבין אלא בדיו אבל בגט דמהני בסיקרא אמאי לא הזכיר מזה].

ג

והנראה בעה"י בזה דהנה בתוס' גיטין (י"ט א) ד"ה דיו הקשו. תימא דהכא משמע דדיו ע"ג דיו לאו כלום הוא לענין שבת וה"ה לענין גט דמדמי בסמוך לשבת ומשמע דליכא מאן דפליג ולקמן אמרינן כתבו וכו' דר"י היה כתב ועוד דרב אחא מסיק לקמן דאפילו רבנן מודו גבי גט דהוי כשר, ובתוס' שבת הקשו דלראב"י דגבי גט כר"ע מודו והיינו דכתב ע"ג כתב הוי כתב א"כ מתנ' דשבת דפסור משום כותב כמאן דהוי כתב ותיצרו דודאי כתב ע"ג כתב לא הוי כתב רק בדיו ע"ג סיקרא לחודא הוא דהוי כתב וזה לכר"ע אלא רבנן ור"י פליגי היכא שכתב הראשון לא היה לשמה והכתב השני עושהו לשמה בזה ס"ל לר"י דכיון שהאחרון מתקן יותר מן הראשון הוי כתב העליון כתב ורבנן דפליגי עליו בזה לר"ה ולראב"י בזה כר"ע מודו ורק פליגי בס"ת משום זה אלי ואנוהו, ומה שהקשה בשבת ממתנ' דכתב ע"ג כתב פסור משום כותב ע"כ ר"י כתבו בחוס' משום דמשמע ליה דמתנ' איירי בכל ענין אפילו כשמתקן בכתב האחרון כגון כתב גט או ס"ת של"ש והעביר עליו קולמוס לשמה ומזה הוכיח ר"ה דמתנ' לא איירי בכל ענין דבגט לא מצי איירי, עכ"ד התוס'.

ובמהרש"א כ' ע"ד התוס' וז"ל: "ודמבעיא ליה ר"ל מר"י גבי גט מהו שיכתבו להם בסיקרא ויחתמו וכו' היינו דלא כרב אחא דלדידיה אפילו לרבנן הוי כתב שני

כתב אפי' בדיו ע"ג דיו דהא מתקן שהשני עושה לשמה אלא כרב חסדא ס"ל ואלויבא דרבנן, עכ"ל, [ועי' מהר"ם שיף ופנ"י שהק' על תי' המהרש"א, ועי' קרני ראם סק"ה שכתב בזה דבר חריף, ובדרי"ח רעקא תי' דאזיל כר"א דל"ב חתימה לשמה מהי"ת רק מדרבנן, ופי' דתיקון דרבנן לא חשיב תיקון, ובפשוטו הי' אפשר לישב דדין לשמה בכתיבת הגט הוי חלות דין בגוף הגט וע"כ חשיב כתב משא"כ בחתימת עדים ל"ה חלות דין לשמה בגוף הכתב רק דין בהכשר החתימה שיחתמו לשמה וזה לא חשיב תיקון לשמה שיחשב כתב עליון כתב משום זה, ודרי"ק], אמנם במהר"ם שיף תירץ וז"ל: „אלא נראה לחלק דדוקא לענין כתיבת הגט אמרינן לקמן דכתב שני מתקן כתב ראשון אבל לענין חתימה כאן מיבעי ליה דאפשר דהוי חתימת הראשון וכתב עליון ל"ה כתב ואין כאן חתימת השני אלא שמתקן את הראשון, עכ"ל, וז"ה בתורת גיטין כזה, ויסוד הדברים, בדדיו ע"ג דיו גם היכא דמתקן לשמה ל"ה הכתב העליון כתב חדש כי אם תיקון והוספה על הכתב התחתון ועל כן לא מהני בחתימת עדים דבעי חתימת ידיהם של העדים והכא חתימת הראשון הוא, אבל לענין לשמה אפשר שיחול חלות דין לשמה בהס"ת ובכתב השם ע"י תיקון והוספה בהכתב לשמה אף שאינו כתב חדש בפנ"ע, ודרי"ק, ועי' מרדכי פ"ב דגיטין סי' שד"מ גבי חק תוכות וז"ל: „אבל במקום שנאמר וכתב צריך שיכתוב גוף האותיות ולא שיהיו נעשות מאליהם וגם להעביר עליו קולמוס לאחר התיקון לא יועיל לא לר' יהודה ולא לרבנן דאם מועיל על האות הנכתב שלא לשמה לשוויה כלשמה מ"מ לשוויה אות לא יועיל, עכ"ל, [וכי"ה בספר התרומה, יעו"ש סי' קט"ו וסי' ר"ה, הובא גם בהג"א פ"ב דגיטין, וכי"ה בסמ"ג הל' תפילין], והיינו כיון דל"ה מעשה כתיבה חדש רק תיקון והוספה על הכתב הקודם לחודא ע"כ מהני רק לתת דין לשמה בהכתב אבל לאשווי' אות לא מהני דכיון דחק תוכות לא הוי כתב לא מהני ע"נ תיקון והוספה לאשווי' כתב, [וכן ביאר עד"נ הגר"ח ז"ל יעו"ש בכתבים המיוחדים להגר"ח, והדברים עתיקים], ודרי"ק.

ומדברי המהר"ם שיף והתור"ג נמצאים אנו למידים דגם לענין שבת לחייב משום כותב אין צריך מעשה כתיבה חדש וגם תיקון והוספה על הכתב היכא דמתקן הכתב בכלל מלאכת כותב הוא וחייב עליו בשבת שהרי בתוס' מבואר דהיכא דמתקן לשמה חייב עליו בשבת ועל כן לא אתיא מתני' דפסרה כתב ע"ג כתב כר' יהודה, ולראב"י לא איירי מתני' בגט, ומוכח להדיא כנ"ל, [וכן בספר התרומה סי' ר"ה כ' ג"כ דמשר"ה פטור גבי שבת דאינו מתקן כלום, ומשמע דבמתקן לשמה חייב, וכן הביין בדעתו בגידולי הקדש כללים כלל ד' אות א, ודלא כמוש"כ הגר"ח ז"ל בכתבים דמשום דהכתב העליון אינו כתב לבדו ע"כ פטור בשבת, יעו"ש], [וכמו בחק תוכות דכ' הראשונים עי' ר"ן סו"פ הבונה ועוד, דחייב בשבת משום דמלאכת מחשבת אסרה תודה אף דל"ה כתב בכה"ת].

ד

ומעתה יש לעיין בהך דדיו ע"ג סיקרא דהוי כתב אי חשיב כתב לבדו או דגם בדיו ע"ג סיקרא בכלל כתב ע"ג כתב הוא ואין לו תורת כתב בפנ"ע אלא דכיון דמוסיף ומתקן בכתיבתו בהכתב הקודם הרי הוא בכלל כותב וכמש"נ לעיל גבי תיקון לשמה, והנה בגמ' מבואר בדדיו ע"ג סיקרא חייב משום מוחק ולכאורה מוכח מינה דהכתב התחתון נמחק ואינו קיים וממילא הכתב העליון הוי כתב בפנ"ע, אמנם מינה אין ראיה, דהנה בגמ' פליגי תרתי לישני בסיקרא ע"ג דיו אי חייב משום מוחק, דאמרי לה חייב

מוחק הוא ואמרי לה פטור מקלקל הוא, אבל משום כותב לכרע פטור; [ובירושלמי גיטין ושבט מבואר דגם בסיקרא ע"ג דין חייב — שתיים, יעו"ש], והנה הר"ד דס"ל דחייב משום מוחק ביארו בתורה מוחק וז"ל: „וחשיב ליה מוחק ע"מ לכתוב דמסהמא עומד לחזור ולכתוב עליו בדיו ומקלקל לא הוי דעל הכתיבה זאת והא כתיבה העליונה רישומה ניכר טפי משאם היתה תחתונה לבדה" עכ"ל, אמנם ברש"י ד"ה מקלקל כ" וז"ל: „ולמאן דמחייב ל"ה מקלקל כ"כ שהרי כתבו ניכר, עכ"ל, [ע"י אבני נזר א"ר"ח ס"י ר"ח דביאר דתלוי אי בעי ע"מ לכתוב דוקא או סגי בע"מ לתקן יעו"ש בדבריו], והנה לכאורה אי חשיב מוחק משום זה אמאי לא הוי גם כותב ובע"כ צ"ל דמשום כותב פטור הוא משום דסיקרא ע"ג דיו ל"ה כתב כלל וזהו הלכה בהלכות כתב ע"ג כתב וכדיו ע"ג דיו חשיב אף דניכר בפנ"ע, ובפשטות אי הכתב התחתון כנמחק דמי ואינו קיים במציאות לכאורה אמאי ל"ה כתב, [וע"י בכתבי הגר"ח בוח], ומוכרח מזה — דהכתב דהדיו עדיין כתב הוא ועל כל זה חשיב מוחק, ומשום דמוחק אינו תלוי אי חשיב התחתון כתב או לא, אלא כיון דנתכסה הכתב ואינו ניכר עוד חשיב מוחק, וז"ב, וא"כ גם בדיו ע"ג סיקרא גם אם הכתב דהסיקרא עדיין קיים מ"מ הוי מוחק, [ע"י תור"ג שם ואבני נזר ס"י ר"ח דס"ל דאי הוי רק תיקון והוספה בהכתב הקודם ל"ה מוחק, יעו"ש ודלא כדברינו].

והנה בעולת תמיד ואליהו רבה א"ר"ח ס"י ל"ג סק"ה כ"י אהא דאי בשרע שם סע"י ג, כתב אפילו אות אחת בשאר מיניצבעונים או בזהב הרי אלו פסולין, דל"מ לחפות ע"ו בדיו הביאו ראה לזה מהא דנפסק שם בשרע דאם זרק עפרות זהב על האותיות מעביר הוזה וכשר אבל אם זרק זהב על אזכרות אין להם תקנה משום אסור מחיקת השם, ואי מהני העברת דיו עליהם א"כ מצינו תקנה לאזכרות, [ובפרמ"ג במ"ו שם סק"ב ה' דמאי ראיא מהתם דמדיר שהתחיל להעביר דיו ועדיין לא השלים הו"ל מוחק, ובגידולי הקדש בכללים כלל ד' הקשה בפשוטו דאיך יעביר ע"ג דיו הא הוי מוחק את השם, והפמ"ג שה' בדרך זו צ"ל דס"ל כבנו של הנוב"י בתשובה בנוב"י תנינא יור"ד ס"י תפ"א דהיכא דמעלה השם אינו בכלל מוחק את השם וע"כ הקשה רק דקודם שכותב כל השם כבר מוחק את השם הוא, יעו"ש ש"י ליישב עפ"י מש"כ הדעת קידושים יור"ד ס"י רע"ו סק"ד דלכאורה משמע מהש"ע דגם היכא דזרק עפרות זהב על הדיו שלא לשמה ג"כ אין תקנה לאזכרות, והא באופן זה אין אסור מחיקת השם, ותי' דע"כ אסור משום דכיון דיגרור הוזה בודאי יגרור גם מעט מן הדיו, וזה אסור משום מוחק את השם, ולפי"ז שפיר מובנת ראייתם דמצד השם דהדיו אינו מוחק כלל ע"י העברת דיו, יעו"ש, ומש"כ עוד בזה].

[ובפר"י מגדים במ"ו ס"י ל"ד סקט"ו חולק ע"ו וס"ל דדיו ע"ג סיקרא מהני בס"ת ומשום דסיקרא אינו כשר בס"ת והוכיח מהא דמבואר בגיטין י"ט דבריו ע"ג סיקרא ל"מ בחתימת עדים אבל בדיו ע"ג מיא דעברא כיון דמיא עברא אינו מועיל בחתימת עדים, שפיר מהני בדיו להעביר ע"ג, (וראייתו דע"ג דהתם במיא דעברא הו"ל דבר שאינו מתקיים וע"כ מהני שפיר אבל בס"ת בדיו ע"ג סיקרא הא הו"ל כתב המתקיים אלא דל"מ בס"ת ומנן דמהני משום זה, וצ"ע, וכבר עמד ע"ז בגדולי הקדש שם) ועיקר סברתו צ"ב דמה ענין כתב ע"ג כתב להא אי כשר הכתב הקודם בס"ת או לא, [גם בבית מאיר ס"י קכ"ה כתב מעין סברא זו, היסוד המדכ"ה הג"ל דהעברת קולמוס מהני לחק תוכות משום דאינו כתב ולא לאשווי לשמה], עכ"פ מוכח מדברי הע"ת והא"ר

דדיו ע"ג סיקרא ל"ה כתב בפנ"ע גם אי חייב עלי בשבת, [וכמו דפסק הר"מ] ואינו רק הוספה ותיקון בהכתב הקודם בלבד וע"כ ל"מ בס"ה.

ה

ולאחר כ"ז נראה דזהו דנסתפקו בגמ' אי מהני דיו ע"ג סיקרא לענין חתימת עדים, אי הוי כתב בפנ"ע או רק הוספה ותיקון על הכתב, ואמר ליה ר"י דאינו כתב לגבי עדים והיינו דאינו רק תיקון בלבד, והקשה ליה ר"ל משבת ואמר ליה וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה, ובירושלמי גיטין ושבט איתא בלשון זה, "א"ל ר"י מפני שאנו עוסקין בהלכות שבת אנו מתירין את אשת איש", ונראה דהר"מ מפרש דר"י ירד לחלק בין שבת לחתימת עדים דבשבת אפשר לחייב גם אם לא הוי כתב בפנ"ע אבל גבי עדים בעי כתב בפנ"ע וכסברת הת"ג והמהרמ"ש הנ"ל, וגם לשון הבבלי, "וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה" מפרש הר"מ דלא כפרש"י דמלשון אומד הוא, רק מלשון דמיון דוכי מפני שאנו מדמין שבת לעדים נעשה מעשה דבאמת חלוקים הם ביסודם דבשבת דיטודו דין מלאכת מחשבת סגי בתיקון והוספה על הכתב אף דלית ליה תורת כתב בפנ"ע משא"כ בעדים וכשנ"ת, וזהו שיטת הר"מ דדיו ע"ג סיקרא חייב עליו בשבת אבל לענין חתימת עדים ל"מ, וא"ש היטב. [ובמה שביארנו דהבבלי והירושלמי אזלי בחד שיטתא בגדר דיו ע"ג סיקרא, מ"מ פליגי בסיקרא ע"ג דיו, ויטוד פלוגתתם דהבבלי ס"ל דכיון דיטוד החיוב הוא משום דמתקן הכתב ומוסיף עליו אינו חייב רק בדיו ע"ג סיקרא ולא בסיקרא ע"ג דיו שאינו מתקנו ואדרבה מקלקלו והירושלמי ס"ל דכיון דהכתב ניכר בפנ"ע השיב מוסיף על הכתב וחייב מדין כותב משום זה אף שאינו מתקן הכתב ומשביחו].

[אחרי כתיב כ"ז ראיתי בגידולי הקדש שעמד בעיקר הפירוש בגמ' לדעת הר"מ דחלוק שבת מעדים אלא שלא הסביר הענין כלל וע"ש שהביא מת' תשב"ץ ח"א סי' קכ"ז דנראה ג"כ שמפרש כן בגמ' [וע"ש בתשב"ץ דבדיו ע"ג סיקרא יש בו משום מחיקת השם גם אי ל"מ בחתימת עדים ובוזה יש לדון עדיין דאף דחייב משום מוחק בשבת אך כיון דהכתב הקודם עדיין כתב הוא ושעליו הוי רק כהשלמה ותיקון לו י"ל דל"ה מוחק את השם בכח"ג, וסברת בנו של הנוב"י הנ"ל אינו משום זה רק משום דכיון דמעלה את השם אין בו משום מוחק שהרי הק' אמאי אסור לגרוד את הזהב והא מעלה את השם, יעו"ש, מה שח' דמשום בזיון הזהב הוא, ומוכח כנ"ל, וצ"ע בזה, ומוכח מהתשב"ץ דכיון דאינו ניכר שפיר הר"ל מוחק את השם] וכן הוכיח מהג"א ש"י דדיו ע"ג סיקרא לא ידענא מאי אידון בה, והק' הב"ח הא בגמ' מבואר דהוי ספק מגורשת, והביאר דמספק"ל אי הפירוש בגמ' כרש"י דספק מגורשת או כהר"מ דודאי אינה מגורשת, וכן כתב בדעת הרמ"ה המובא להלכה בשר"ע אה"ע סי' ק"ל סע' ט"ז ברמ"א, ובב"ש ס"ק כ"ח).

ו

והנה ברמב"ן וריטב"א גיטין כתבו לישב קושיית התוס' בשבת לראב"י דס"ל דבגט כר"ע מודו דמהני, מתני' דשבת דפטרה כתב ע"ג כתב כמאן אולה, ותירצו ב' תירווצים, א' דבשבת לכר"ע פטור בדיו ע"ג דיו דמלאכת מחשבת אסרה תורה וכיון דלא מהני מידי בכתיבתו פטור, ב' דמוקמינן למתני' בסיקרא ע"ג דיו דלכו"ע פטור והיינו אף דדיו ע"ג דיו חייב מיהו סיקרא ע"ג דיו גרע, והנה לתירוץ הראשון צ"ב במאי נחלקו

ר"ח וראב"י ואי לא חשיב מלאכת מחשבת אמאי אמר ר"ח דמתני' דלא כר"י ובאיזה סברא פליגי על ראב"י. [ועי' בכתיבי הגרי"ח ד"ל דעמד ע"ן].

ונראה בהקדמ דברי הקד"ס להמבי"ט הל' סת"מ פ"א וז"ל: הכותב סת"מ וכתב אזכרה מהן של"ש פסולין נראה דבעינן אזכרות לשמן משום זה אלי ואנוהו כדמשמע בפ"ב דגיטין אבל מדאורייתא לא פסילי דלא ילפינן כתיבה כתיבה מגט הואיל וסתם ס"ת לשמן הוא משא"כ באשה דסתם אשה לאו לגירושין קיימא" עכ"ל, והנה מש"כ "כדמשמע בפ"ב דגיטין" כונתו לגמ' הנ"ל דראב"י קאמר דעד כאן לא קאמרי רבנן דאין השם מן המובחר רק בס"ת משום זה אלי ואנוהו אבל בגט לא, ולכאורה צ"ע בדגמ' מבואר רק דהעברת קולמוס אינה מן המובחר משום זוא"א, ולא מבעי לפי מה דכתב הרע"א הנ"ל דאין זה כלל מצד חסרון לשמה אלא רק משום עצם הכתב ע"ג כתב דמחוי כמנומר דודאי אין כל מקור משם דידין לשמה משום זה אלי הוא, אלא אפילו אי נימא דהא דאינו מן המובחר מצד חסרון לשמה הוא, מ"מ כ"ז היכא דאיכא בעצם לשמה דהכתב ע"ג כתב הוא רק דאינו מן המובחר משום זה אלי, אבל מנין לנו דכל דין לשמה באזכרות בס"ת מדין זה אלי הוא וצ"ע.

ונראה דהקד"ס מפרש הסוגיא באופן אחר לגמרי, לדליל הבאנו התו"ר והמהר"ש דמה דמהני לר"י דיו ע"ג דיו היכא דמתקן לשמה אינו רק לאשווי לשמה ומשום שאינו רק בגדר תיקון והוספה בלבד ולא כתב בפנ"ע. חזונו מהכא דלדין לשמה בגט וס"ת אי"צ מעשה כתיבה גמור וגם תיקון בהכתב סגי לזה וכן מוכח מהמדרכי וכו' הנ"ל, אמנם נראה דהקד"ס אינו סובר כן [וכן יבואר להלן בשיטת הר"מ] והוא מפרש דזה דואי בין לר"י ובין לרבנן יש בידו ע"ג דיו משום הוספה בהכתב והא דלא מהני לענין לשמה משום דלדין לשמה בעי מעשה כתיבה גמור דעי"י מעשה כתיבה לשמה חל בהס"ת חלות דין לשמה וא"א לאשווי לשמה ע"י הוספה ותיקון בהכתב. אלא דבזה פליגי ר"ח וראב"י דר"ח ס"ל דגט וס"ת שווין בזה דלאשווי לשמה בהו בעי מעשה כתיבה לשמה וא"כ תלה דין לשמה בגט בפלוגתא דר"י ורבנן בס"ת דלר"י העברת קולמוס חשיב כתב חדש בפנ"ע וע"כ מהני לענין לשמה ולרבנן אינו רק בגדר תיקון והוספה בלבד וע"כ לא מהני לענין לשמה וה"ה בגט כותיהו, וראב"י ס"ל דע"כ לא קאמרי רבנן אלא משום זה אלי ואנוהו וליכא אבל הכא לא. והיינו דראב"י ס"ל דלאשווי לשמה אי"צ מעשה כתיבה גמור וחדש וגם בתיקון והוספה בהכתב אפשר שיחול חלות דין לשמה בגוף הגט והס"ת, וע"כ כיון דבזה רבנן ור"י מודו דיש בהעברת קולמוס משום הוספה על הכתב ע"כ מהני זה בגט לכר"ע. והא דרבנן פליגי בס"ת משום דכל דין לשמה בס"ת משום זה אלי ואנוהו הוא שהרי סתמה לשמה הוא ומשום דכיון דעי"י הכתיבה נגמר וכל שם ס"ת חל ביה קדושת ס"ת ממילא וסתמא לשמא קאי ואיכא לשמה בגוף הס"ת [כמו שביאר הגרי"ח בספרו הל' תפילין פ"א] וא"כ הא דבעינן לשמה מדין זה אלי אין זה הלכה דבעינן לאשווי חלות דין לשמה בגוף הס"ת דהאיכא לשמה דסתמה לשמה קאי ובע"כ דאין זה כי אם במעשה הכתיבה שיכתב הס"ת לשמה ובזה מתקיים הוה אלי, וא"כ אין מועיל לזה תיקון והוספה בהכתב דכיון דוהו דין במעשה הכתיבה בעינן מעשה כתיבה חדש וגמור אבל בגט שהוא דין לאשווי לשמה בגוף הגט שיחול בה חזרת ספר כריתות לשמה שפיר מהני גם ע"י תיקון והוספה בהכתב דוד"ק, ולפי"ז בסוגיא הרי מבואר להדיא מקורו של הקרית ספר שכל דין לשמה בס"ת הוא רק מדין זה אלי וכשנ"ת.

ולפי המבואר אתי שפיר היטב דברי הרמב"ן והריטב"א הנ"ל דבשבת לכו"ע פטור בדיו ע"ג דיו משום דלא מהני מידי דמלאכת מחשבת אסרה תורה, וצ"ב לפי"ז אמאי לא אוקמא ר"ח למתני' גם כר"י הא שבת שאני ולהנ"ל א"ש היטב, דלר"י כיון דמהני בס"ת מוכח דדיו ע"ג דיו הוי כתב לבדו בפנ"ע ואם זהו כתב חדש דהתחתון אינו קיים ואיכא עליון במקומו הוי שפיר מלאכת מחשבת דהתחתון נמחק ואיכא כתיבה חדשה וכמו שאם היה כותב על ניר חלק הוי מלאכת מחשבת דיצר כתב גם בכותב ע"ג כתב כיון דהתחתון בטל מן העולם ואיכא כתב שני הוי שפיר מלאכת מחשבת דיצר כתב חדש, וע"כ שפיר קאמר ר"ח דמתני' דפטרה כתב ע"ג כתב בשבת לא אזלא כר"י אבל לראב"י הא נתי' דגם לדידה הא דכר"ע מדוד בגט אין זה בתורת כתב חדש רק לאשווי לשמה סגי בהוספה על הכתב וא"כ אין לחיוב בשבת רק בתורת מוסיף על הכתב וע"ז א"א לחיוב דזה לא הוי מלאכת מחשבת דלא מהני מידי ודוק.

ז

ובזה מבואר אמאי לא הביא הר"מ בהל' גירושין דמהני העברת קולמוס דיו ע"ג סיקרא לשמה, דלפ"מ שהוכחנו דדיו ע"ג ע"ג סיקרא הוי רק הוספה בלבד ולא כתב חדש וא"כ לא מהני זה רק לגבי שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה ולא לעניין לשמה ע"פ מש"נ יסוד דעת ר"ח לדיון לשמה בגט וס"ת דע"י מעשה כתיבה חדש וגמור, וא"ש היטב, והא דפטור בדיו ע"ג דיו בשבת אף דחשיב הוספה גם לר"ח וכש"נ משום דלא מהני מידי ואינו מועיל כלום בהכתב וכנ"ל, ורק לר"י דס"ל דדיו ע"ג דיו מהני לענין לשמה דחשיב כתב חדש חייב גם בשבת כשנ"ת.

ובזה א"ש השו"ע הנ"ל, דלפ"מ שנ"ת דלראב"י הא דמהני בגט העברת קולמוס אינו רק לאשווי לשמה סגי בהוספה על הכתב אבל מעשה כתיבה חדש לא הוי, ונתבאר דע"כ ל"מ בס"ת משום דבעינן מעשה כתיבה חדש לדיון לשמה כיון דהוי דין לשמה במעשה הכתיבה ולא לאשווי לשמה בס"ת ומשום דסתמא לשמה קאי, וא"כ בהעברת קולמוס אי"ז חסרון מיוחד דכתב ע"ג כתב כי אם דחסר עיקר דין לשמה הצריך בס"ת וא"ש היטב לשון השו"ע, "פסולין", והיינו דל"מ העברת קולמוס וכש"כ הש"ך דבאמת פסולין הם גם לראב"י ודלא כמהרש"א ורע"א הנ"ל, ולא קשה ג"כ הא גפ"מ לאיסור מחיקת השם דבגרי"ח ה"ל תפילין כתב דדיון לשמה דאזכרת השם לענין איסור מחיקה אי"ז דין לשמה לאשווי לשמה וחלות דין נוסף למעשה הכתיבה כ"א דזהו דין בעיקר כתיבת השם שיכתוב בתורת השם וע"י זה חל ביה קדושת השם יע"ש, ולפי"ז בס"ת כשר, כיון דחל ביה דין שם מתורת ס"ת שפיר איכא ביה איסור מחיקה, אבל הכא דבתורת ס"ת אין בו קדושת השם דהא ס"ת פסול הוא וצריך לחול ביה קדושת השם מתורת שם שנכתב בקדושה, וע"ז ל"מ כלל העברת קולמוס דאי"ז כלל דין אשווי לשמה רק בעי שיכתב בתורת שם וזה בעי שכל השם יכתב בתורת קדושת השם ולימ ע"ז הוספה ותיקון לשמה ופשוט, וא"ש היטב השו"ע.

השראת השכינה

(בעקבות שיחת מוסר של הסבא מסלבודקה מרן הגרנ"צ פינקל זצ"ל)

א

הכתוב אומר: „ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם“ (שמות כה). ה' נתן כוח לבני ישראל להקים לו בית בארץ, שירד משמים מגבתי מרומים וישרה שכינתו בתוך המקום הזה למטה. זוהי גדולתם של בראי מטה בלבד, העולים במדריגתם על כל בראי מעלה. לגבי המלאכים, מלאכי עליון, אנו קוראים שהם מקדישים את ה' בשמי מרום ואומרים: „קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו“, אבל אינם יודעים היכן מקומו ושואלים זה לזה: „איה מקום כבודו?“, ולעומתם עונים: „ברוך כבוד ה' ממקומו“. כלומר, נעלם מהם מקומו של ה' כביכול והם מברכים אותו בכל מקום שהוא; ואילו בני ישראל השוכנים עלי ארץ, בכוחם לעשות שהקב"ה ירד משמים ויצמצם עצמו כביכול, בתוך אהל קטן בנוי מארבעים ושמונה קרש שהם מקימים בשבילו. וזו לשונם של חז"ל: „בשעה שאמר הקב"ה למשה: עשה לי משכן, התחיל מתמיה ואומר: כבודו של הקב"ה מלא עליונים ותחתונים והוא אומר: עשה לי משכן וכו'“. אמר הקב"ה: לא כשם שאתה סבור כך אני סבור, אלא כ' קרש בצפון וכ' קרש בדרום וכו' במערב, ולא עוד אלא שארד ואצמצם שכינתי בתוך אמה על אמה“ (שמו"ר פ' לד).

הקב"ה כלל בתוך המשכן את כל הבריאה ואת כל הנעשה בששת ימי בראשית. וכה אמרו חז"ל: „בשביעי כתיב: ויכולו השמים והארץ, ובמשכן כתיב: ותכל כל עבודת המשכן; בבריאת העולם כתיב: ויכל אלקים, ובמשכן כתיב: ויהי ביום כלות וכו' וכו'“ (מדרש תנחומא פקודי). ולא רק העליונים התחתונים, אלא כלל בתוכו גם את העולמות העליונים, כפי שאמרו חז"ל: „כי כל בשמים ובארץ, אתה מוצא, כל מה שברא הקב"ה למעלן ברא למטן וכו' וכו'. למעלן — שרפים עומדים ממעל לו (ישע' י), ולמטן — צצי שטים עומדים (שמות כה); למעלן — כרובים שנאמר: יושב הכרובים (ישע' לו), למטן — ויהיו הכרובים (שמות כה) וכו' וכו'; למעלן — נוטה שמים כיריעה (תהלים קד), ולמטן — עשה יריעותי וכו' וכו'. ולא עוד אלא שחביבין כל מה שלמטן משל למעלן, תדע לך שהיה כל מה שלמעלן וירד בשלמטן, שנאמר: ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם“ (שמו"ר פל"ג; וראה גם סוף פל"ה).

כמו כן היו כל הכלים דוגמה של מעלה. כתוב לגבי המנורה שאמר ה' למשה: „וראה אתבניתם אשר אתה מראה בה“ (שמות כח), ואמרו חז"ל שנתקשה משה במעשה המנורה עד שהראה לו הקב"ה מנורה של אש (ראה רש"י שם), הרי שהמנורה היתה כדוגמת מנורת אש מלמעלה. וכן אמרו חז"ל: „כשעלה משה למרום, הראה לו הקב"ה כל כלי המשכן ואמר לו כך וכך עשה. ועשית מנורה, ועשית שולחן, ועשית מזבח, כך כל מעשה המשכן“ (שמו"ר). ומשום שבמשכן נכלל כל מה שיש בשמים ובארץ, ציוה הקב"ה שיקים אותו בצלאל שידע את כל סודות הבריאה, כפי שאמרו חז"ל: „ידע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בו שמים וארץ, כתיב הכא: וימלא אותו רוח אלקים בחכמה ובתבונה וברעת; וכתיב התם: ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה.

זכתיב: „בדעתו תהומות נבקעו“ (ברכות נה). ועוד שנקרא על חכמתו שאמר לו משה: „בצל אל היית“ (שם).

והנה לאחר כל זה לא הספיקה כל חכמתו של בצלאל, ובשעה שנגמרה מלאכתו של המשכן לא שרתה שכינה עליו, והביאו אותו לבצלאל ואהליאב וכל חכמי לב ולא יכלו להעמידו, עד שבא משה רבינו והעמידו. שנאמר: „ויקם משה את המשכן“ (שמות מ; וראה תנחומא שם). ולמה? משום שלמרות כל החכמות שבעליונים ותחתונים שהיו כלולים במשכן, לא על ידם באה השראת השכינה כי אם על ידי התורה וחוקיה, ורק משה רבינו שהוא קיבל את התורה מסיני והוא שנתן אותה לישראל, הוא הראוי להשכינ' את השכינה, ורק לאחר שהוא הקים את המשכן כתוב: „ויכס הענן את אהל מועד וכבוד ה' מלא את המשכן“ (שם).

וכך אנו מוצאים בבית המקדש, רק שלמה המלך שאלקים נתן לו „חכמה ותבונה הרבה מאד ורוחב לב כחול אשר על שפת הים“ (מלכים א ה), הוא שהיה ראוי לבנות אותו. וגם שלמה עשה הכל למטה כנגד מה שנמצא למעלה, כפי שדרשו חז"ל: „למען — וכול וערפה וכו' / ולמטן — אז אמר שלמה: ה' אמר לשכון בערפל בנה בניתי בית זבול לך“ (מלכים א ח). הרי שגם בבנין בית המקדש היו כלולים כל מעשה בראשית, ובכ"ז לאחר הכל, אמר הקב"ה: „הבית הזה אשר אתה בונה, אם תלך בחוקתי ואת משפטי ושמרת את כל מצוותי ללכת בהם וכו' ושכנתי בתוך בני ישראל“ (שם ו). השראת השכינה אינה תלויה בכל החכמות של כל הברואים שלמעלה ושלמטה, כי אם בחוקות התורה ובמשפטיה. אם ישמרו את התורה, אז ישים ה' משכנו במקדש שהנינו לו, ואם לא ישמרו את התורה לא תשרה השכינה בתוכם, ולא רק משום שזה תנאי להשראת השכינה כי אם משום שלימוד התורה ושמירת התורה זוהי השכנת השכינה. כתוב לגבי המשכן: „ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם“, ודרשו: „ושכנתי בתוכי“ — לא נאמר, אלא, ושכנתי בתוכם, בתוך בני ישראל, אין השכינה שורה בתוך הבית על כל החכמה והתבונה והדעת הכלולות בהויותיו, אלא בתוך לבותיהם של ישראל, כי העיקר היא מדריגתם הרוחנית עד כמה שהם לומדים את התורה ומקיימים אותה, ושם שוכנת השכינה, בתוך לבו וראשו של כל אחד ואחד. זוהי גדולתו של האדם, שבכוחו להוריד על ידי רוממותו הרוחנית את השכינה מלמעלה, שתצטמצם בתוך ד' אמותיו של לומד התורה ומקיים התורה ושם מקום כבודו.

מצינו בעוד מקומות, שחז"ל ראו עיקר גדולתו של האדם לא בהשגותיו בחכמות הבריאה ובסודות ההויה של העליונים והתחתונים, אלא דוקא בידיעותיו ובחריפותו בהלכות התורה, ואף משה רבינו עם שיא השגותיו בכל רזי העולם לא עמדו לו זכויותיו אלא בשל יסודות ההלכה המיוחדים לו.

חז"ל מספרים: „אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שעלה משה למרום, מצאו להקב"ה, שיושב וקושר כתרים לאותיות. אמר לפניו: רבש"ע! מי מעכב על ידך? אמר לו: אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות. אמר לפניו: רבש"ע הראהו לי, אמר לו: חזור לאחריו, הלך וישב בסוף שמונה שורות ולא היה יודע מה הן אומרים. תשש כוחו, כיון שהגיע לדבר אחד (שצריך טעם, רש"י), אמר לו תלמידיו: רבי! מנין לך? אמר להן: הלכה למשה מסיני, נתישבה דעתו“ (מנחות כט).

הרי שלא עמדו למשה כל השגותיו האלקיות בשעה שלא ירד לעומק דרשותיו

של ר' עקיבא בהלכה ותשש כוחו, ורק לאחר שמסר ר"ע שגם ההלכות אין מקורן אלא ממשנה מסיני — נתישבה דעתו. והוא אשר אמרו חז"ל: "אין לו להקביה בעולם אלא ד' אמות של ההלכה בלבד" (ברכות ח). ורק במקום זה הוא משרה את שכינתו.

ומכיון שהתורה לא ניתנה למלאכי השרת, למרות שהם שכלים נבדלים ומרחפים בעולמות העליונים, אין הם יודעים איה מקום כבודו, ורק ישראל בראי מטה שקיבלו את התורה ולומדים אותה ומקיימים מצוותיה, הם בכוחם לעשות מקדש לר', לקבוע את מקומו בתוכם, בתוך מוחותיהם ולבותיהם, ולהשכין שכינתו בקרבם.

ולא עוד אלא שמצינו שבכותו של האדם להאציל מזיו השכינה גם על אחרים, שבכותו להטיל קדושה על כל חפץ ועצם. מעבד אדם קלף מעורה של בהמה, חותך ממנו גולין וכותב עליהם דברי התורה, ועל ידי כוונותיו לשם קדושת התורה, הם נהפכים לדבר שבקדושה. ולא עוד אלא שגם התשמישים שהאדם מייחד לטור התורה, המעיל שהוא עוטפו בו, הארון שהוא גונזו בתוכו, השולחן שהוא מניחו עליו וכדו', מקבלים קדושה על ידו ואסור להשתמש בהם לצרכי חולין. ואף נתון בידי האדם לקבוע שיעור הקדושה של כל דבר, אם תהי' זאת קדושה חמורה או קדושה יותר קלה. כשהוא כותב על הקלף דברי הנביאים, יש לו קדושה יותר קלה ואסור להניח אותם על הקלף שכתובים עליו דברי תורה, וכן אסור להניח גמרא על ספר נביאים וכדו'.

ומניין לו הכוח הזה? הכוח הזה בא לו מתוך שה' הטביע בו היכולת לעשות משכן לר' ולמשוך על ידי מעשיו, על ידי לימוד התורה וקיום התורה, את השכינה כביכול שתשרה בתוכו, בתוך מוחו ולבו, והוא בעצמו נהפך למקום מקדש, לעצם של קדושה, ומתוך כך יכול הוא להאציל מקדושתו על כל העצמים, למשוך את כוח הקדושה על כל חפץ שהוא רוצה ובמדה שהוא מכון.

ואם יש הבדלי קדושה בחפצים שמתקדשים על ידי האדם עד שאסור להניח ספר שכתב בו נביאים על ספר שכתב בו תורה, כאמור, על אחת כמה שהאדם בעצמו שהוא מקור הקדושה, צריך להיזהר מלבוא במגע עם אנשים הפחותים ממנו במדרגת הקדושה. כגון חסיד עם צדיק, וכ"ש שיש להתרחק מאנשים שאינם מהוגנים. ומכאן נבין למה הקפיד ריש לקיש לא לדבר עם שום אדם שאינו ברום המעלה, ואף לא דיבר עם ר' אלעזר שהיה, "מרא דארעא דישראל", וקבעו מתוך כך, "דמאן דמשתעי ר"ל בהדיה בשוק יתבו ליה עיסקא בלא סהדי" (ראה יומא ט:). ריש לקיש לא נהג כך משום גאווה, חלילה, אלא משום שהכיר מעלתו שהוא בבחינת ספר תורה שנכתב בקדושה ובטהרה ושכינת א"ל על ראשו, והוא בעצמו אינו רשאי לזלזל בקדושה זו. את הכלל הזה אנו מוצאים גם בהלכה: "כתוב בתורה לגבי נגעים: וחלצו את האבנים" (ויקרא יד), ודרשו חז"ל: "מלמד ששניהם חולצים, שניהם קוצעים, שניהם מביאים. מכאן אמרו אוי לרשע אוי לשכנו" (תורת כהנים שם), ולכאורה מה צריך השכן לסבול מנגעי חבירו, והלא מדברים כאן אף במקרה שלא מכיר, לא ראה אותו ולא שמע אותו, ומה פשעו ומה חטאתו? אלא שעליו היה לשמור על מעמדו הרוחני שלו של עצמו, על מדת הקדושה השרויה בתוכו, ולבדוק מי גר בשכנותו ולהתרחק ממי שהוא במדרגה פחותה ממנו, ומכיון שלא נזהר בזה וזלזל בעצמו, נפגעה מדרגתו ונעשה ראוי שיפגעו בו הנגעים שלקח בהם חבירו.

חז"ל אמרו עוד: "הזהרו בגחלתם (של חכמים) שלא תיכות וכו' וכל דבריהם כגחלי אש" (אבות פ"ב). הוי אומר, כפי שאמרנו, שתלמיד חכמים הם בבחינת מקדש ה'

דשכינה שורה בתוכם, שהם בבחינת גחלי אש של קדושה, ויש לשמור שלא היהפך לאש של גיהנום ר"ל.

ודרושה בזה והירות רבה שהיא כחוט השערה. הכתוב אומר: „ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכול לחם לפני האלקים“ (שמות יח), ואמר חז"ל: „מכאן שכל הנהגה מסעודה שתלמיד חכם שריו בתוכה כאילו נהנה מזיו השכינה“ (ברכות סד). כלומר: שתלמיד חכם אף בשעה שהוא אוכל לחם, יש בסעדו משום זיו השכינה, והם בבחינת „ויאכלו וישתו ויחזו את האלקים“. אולם מצינו גם להיפך, שנאמר על אצילי בני ישראל: „ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו“ (שם פג), ואמר חז"ל: „שהיו ראויים להשתלח בהם יד וכו' שזנו עיניהם מן השכינה“ (ויק"ר פ"ב), ולא היתה בהם הרתיעה הדרושה בפני קדושת ה'.

ומכאן למעשה, כמה שבני הישיבה צריכים להיוהר מבלי להתחבר עם מי שאינו מוכר להם, אף אם לא ידוע שאינם הגונים, כי כל מגע אתם עלול לפגוע במדריגתם ולהשפיע עליהם לרעה, וכ"ש שלא יתרפו מדברי תורה, שכל הפורש מהם פורש מן השכינה ונהפך בזמן קצר לאחרי, עד שלא נשאר בו כל היכר מן הקדושה שקיננה פעם בתוכו, ואשרי המחזיק בתורה ומתקרב אל השכינה.

ב

כתוב אחד אומר: „רם על כל גוים ה' על השמים כבודו“ ובכתוב השני כתוב: „המגביהי לשבת המשפילי לראות בשמים ובארץ“ (תהלים קיג). ויש הבדל גדול ביניהם. בפסוק הראשון מובעת דעת הגוים, שהם רואים את התרוממותו של ה' בזה שכבודו על השמים, אולם דעה זו מוטעת היא, כפי שמבואר בפסוק השני, כי אין הבדל לגבי ה' בין השמים והארץ והוא גבוה מעל הכל, אלא שהוא יורד מגובהו מרומים ומשפיל לראות גם בשמים וגם בארץ. ולהיפך, מקום כבודו הוא דוקא על הארץ, כפי שהכתוב אומר: „מלא כל הארץ כבודו“, כי את „הארץ נתן לבני אדם“ והוא משרה את שכינתו ביניהם^(*). ומשום כך אמר ה' לישראל: „ועשו לי משכן ושכנתי בתוכם“, ולאחר שהוקם המשכן כתוב: „ויכס הענן את אוהל מועד וכבוד ה' מלא את המשכן“ (שמות מ). וכן נאמר בכתובים רבים: „ויבוא משה ואהרן אל אוהל מועד וכו' וירא כבוד ה' אל כל העם“ (ויקרא ט); „ובבא משה אל אוהל מועד לדבר אתו וישמע את קול ה' מדבר אליו מעל הכפורת“ (במדבר י) ועוד.

ולכאורה יש לחשוב, שעכשיו שאין לנו משכן ומקדש אין שכינת ה' בתוכנו. אלא הוא אשר דרבננו, כי השראת השכינה אינה תלויה בבתיים ובבנינים של המשכן והמקדש שהקימו לד', כי אם בלימוד התורה ובשמירת חוקיה ומצוותיה, כמו שאמר ה' לשלמה: „הבית הזה אשר אתה בונה, אם תלך בחוקותי ואת משפטי תעשה ושמרת את כל מצוותי ללכת בהם וכו' ושכנתי בתוך בני ישראל“ (מלכים ו). והלא גם בזמן שהיו המשכן ובית המקדש קיימים, אילו לא היו הנהגים בעבודתם ולויים בדוכנם

(*) ראה חז"ל: „מהו, ולכבוד אהיה בתוכה“ (זכרי ב), והלא אין כבודו של הקב"ה אלא במדום, שנאמר: „על השמים כבודי? אריב"ל: להודיע שבחן של ישראל לכל באי עולם שבשבילם הקב"ה מוריד שכינתו משמי מרום ומשרה אותה בארץ“ (ילקוט שם).

ישראל במעמד — לא היה כבוד ה' שרויה בבתים האלה. הוי אומר שהעיקר הוא בקיום התורה ובמצוותיה, וכל השראת השכינה אינה תלויה אלא בזה. ומכאן שבכל מקום ובכל זמן שבנ"י לומדים את התורה ומקיימים אותה — שכינה עמם. וכן אמרו חז"ל בפירוש: „עשרה שיושבים ועוסקים בתורה שכינה שרויה ביניהם. שנאמר: אלקים נצב בעדת א"ל וכו'. וכו'. ומניין אפילו שנים? שנאמר: או נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע. ומנין אפילו אחד? שנאמר: בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך“ (אבות פ"ג). ולא עוד אלא שחז"ל אומרים כי „עשרה קדמא שכינא ואתיא“ (ברכות ו). אם באים ישראל ללמוד, השכינה קודמת לבוא לפני שיופיעו כל העשרה. משום שכתוב „נצב בעדת א"ל“ — „מעיקרא משמע“ (ראה רש"י שם). ולפי זה כמה גדול עונשו של ביטול תורה של יחיד וכ"ש של רבים. הרי בהתכנסם של תלמידי חכמים ללמוד תורה, הם מורידים את השכינה שתשכון בתוכם וכאילו מקימים משכן ומקדש לה, ועוד יותר מזה; ואילו ברגע שהם מבטלים מלימודם, הם מסלקים את השכינה. כביכול, ומחריבים את בית מקדשם.

ועוד, שהם מגרשים את עצמם מגן העדן. מה היה גן העדן? שה' היה שרוי בתוכו, כדמצינו לגבי אדם וחווה שלאחר שחטאו כתוב: „וישמעו את קול ה' אלקים מתהלך בגן“ (בראשית ג). ופירשו חז"ל: „שהיתה שכינה מתהלכת ממנו על שחטא“ (פסיקתא זוטרות; וראה גם בב"ר יט). והנה כשרבים לומדים תורה אלקים נצב על גבם, כאמור, והרי הם שרויים בגן עדן; וכשהם מפסיקים את לימודם, שכינה מתהלכת מהם והם מסתלקים מגן העדן.

ואין המדובר בלימוד תורה לזמן ממושך דוקא, אלא אף בלימוד של כל רגע וכל מלה. חז"ל אומרים: „עלמא אמאי מקיים — אקדושה דסידרא“ (סוטה מט). ופירש רש"י: „סדרי קדושה, שלא תקנוה אלא שיהו כל ישראל עוסקים בתורה בכל יום דבר מועט שאומר קריאתו ותרגומו והן כעוסקים בתורה“. והנה מופלא הדבר מאד הרי גם לתפילה יש ערך רב, כפי שאמרו חז"ל שהקב"ה מצוי בבית הכנסת ועשרה שמתפללים שכינה עמם (ברכות ו), אלא שחז"ל הוסיפו ש„אוהב ה' שערים המצוינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות, דכתיב: אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב“ (שם ח). ומשום כך תיקנו בסוף התפילה, בקטע „ובא לציון“ — שיאמרו „קדושה דסידרא“, כלומר פסוק ומחצה מדברי הנביאים ותירגומם, שיש בזה משום לימוד תורה, כדי שילכו מחיל אל חיל, מתפילה ללימוד (ראה ברכות סד). ועל קטע קטן זה אומרים: „ברוך אלקינו שבראנו לכבודו וכו' ונתן לנו תורת אמת“ ומתפללים „תתקבל צלותהון ובעותהון דכל בית ישראל“, כלומר שבזכות לימוד מועט זה תתקבלנה תפילותינו לפני ה', ולא עוד אלא שדוקא על פסוק ומחצה זה שאף ילד קטן יודע פירושו הפשוט, קיים כל העולם, משום שזה לימוד תורה.

מצינו עוד שאף לימוד אות אחת, יש לו ערך רב. חז"ל אומרים: „הלוקח ספר תורה מן השוק כחוטף מצות מן השוק. כתבו, מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלו מהר סיני“ (מנחות ל). ומזה ההבדל בין לוקח לכותב, משום שהקונה ספר תורה בשוק, מקבל אותו מן המוכן ואינו יגע בזה והריחו כחוטף מצוה, במקום אשר הכותב משקיע גיעה עד שהוא רוכש אותו, וכמוהו כמקבל תורה מסיני, כי בודאי היה מוכן גם לטרוח וללכת למדבר כדי לקבלה (ראה טור א"ח סי' רע"א סק"א בשם נימוקי יוסף). והנה רב ששת מוסיף: „אם הגיה אפילו אות אחת, מעלה עליו כאילו כתבו“, הרי

שאף יגיעה של אות אחת חשובה לגבי הקב"ה שאף הוא כמוהו כמקבל תורה מסיני). לפי האמור, הרי בלימוד תורה אף בפסוק אחד, והוא הדין אף באות אחת, מקיימים את כל העולם, את השמש, הירח והכוכבים ואת כל היקום, ולא רק מקיימים את העולם, כי אם גם בונים עולמות חדשים, כפי שדרשו חז"ל על הפסוק, "כל בניך לימודי ה'" — "אל תיקרי בניך אלא בוניך" (ברכות סד). היינו שתלמידי החכמים בצוותא ומנגחים זה לזה בהלכה ומשיבים זה לזה בשאלות ותשובות, וביחוד בלימוד בישיבה שהוא מקום תורה מיוחד. שכאמור, שרויה בו שכינת ה' ונמצאים במחיצתו ובקרבתו, כביכול, שנאמר על זה: "קרבת אלקים לי טוב" (תהלים עג), ו"אין טוב אלא תורה" (ברכות ה).

ומכאן גם להיפך, כמה מחריבים את העולם ח"ו בביטול תורה, אף בביטול של רגע אחד ואפילו אות אחת, ומכל שכן בביטול תורה דרבים ובמקום השראת השכינה. יש להתחזק, איפוא, ולנצל כל רגע לתורה ולהשרות בזה ללא הרף את משכן כבוד ה' בתוכנו.

(מתוך "אור הצפון" ח"ב, שיצא בקרוב לאור)

הגאון רבי מאיר חדש מנהל רוחני דישיבת חברון

ורחמיו על כל מעשיו

צא וראה, התבונן ושים אל לב, עד כמה והיכן הקפידה תורה על אדם, שינהג בדרך ארץ ואהבה, בכבוד ורחמים עם יצורי המקום, לאו דוקא עם האדם המדבר, או עם חית השדה אלא אף עם הדומם, עם היצור הנראה לפנינו כאינו מבין ולא כלום. נאמר בתורה: „ולא תעלה במעלות על מזבחי, אשר לא תגלה ערותך עליה“ ואמר במכילתא, הובא ברש"י ז"ל (שמות פרק כ' פ' כ"ג) וז"ל: „שע"י המעלות אתה צריך להרחיב פסיעותך ואע"פ שאינו גלוי ערוה ממש, שהרי כתיב ועשה לך מכנסי בד מ"מ הרחבת הפסיעות קרוב לגלוי ערוה הוא ואתה נוהג בם מנהג בויון, והרי דברים ק"ו, ומה אבנים הללו שאין בהם דעת להקפיד על בויון אמרה תורה הואיל ויש בהם צורך לא תנהג בהם מנהג בויון, חברך שהוא בדמות יוצרך ומקפיד על בויונו על אחת כמה וכמה“.

הבה נתבונן שנית בדברי חז"ל אלו ונבחין בדברים נפלאים, הרי אין העולה על גבי המזבח מגלה ערותו, כי הרי העולה לובש „מכנסי בד“, ברם יתכן כי בעיני אדם שהוא יראה „הרחבת הפסיעות“ כגלוי ערוה, וכמבזה את האבנים הדוממים „שאין בהם דעת להקפיד על בויון“, הקפידה תורה ואמרה: „לא תעלה במעלות על מזבחי“, אין בהם דעת“, עם כל זה יזהר בכבודן...

ומצינו דגם דבור רע אסרה תורה לדבר על הדומם.

אמר חז"ל במסכת ערכין ט"ז ע"א: „שכן מצינו שלא נחתם גזר דין על אבותינו במדבר אלא על לשון הרע“, על מי דברו אבותינו, דור דעה לשון הרע? על עצים ואבנים, על דומם! — „בוא וראה כמה גדול כח של לשון הרע, מנלן? ממרגלים, ומה המוציא שם רע על עצים ואבנים כך וכך“.

כל החרי ותאף אשר התאנף הקב"ה על ישראל בדור ההוא היה על כי דברו סרה בדומם, בוא וראה כמה גדולה חשיבות הדומם לפני מי שיצרו ובראו.

מספרים חכמים: „מעשה בר' חנינא בן דוסא שראה את הארי ואמר לו: מלך חלש, השבעתיך שלא תראה בארץ ישראל, מיד ברח, רץ אחריו אמר ליה: נענתי לך שקראתיך חלש ומי שכראך קראך, גבור, ליש גבור בבהמה“ (תנחומא ויגש).

חז"ל בספור זה רוצים ללמד לאדם דעת ומסילה אשר ילך וידבק בה, תבונה ודרך איך חייב אדם לנהוג עם יצורי עולם, גם אם הוא רק בעל חיו.

ארי הרי הוא מלך החיות, „גבור בבהמה“, והכנוי „חלש“, הנו תואר מעליב, אשר הפחית מכבודו של הארי, ר' חנינא בן דוסא, כשהרגיש בעלבון הארי מיד קם ודרך אחריו הארי הנעלב כדי להפסיד דעתו.

„יסורים דרבי ע"י מעשה באו וע"י מעשה הלכו, ע"י מעשה באו מה הוא? דהוא עגלא דהוה קא ממטו ליה לשחיטה, אויל תליא לרישא בכנפיה דרבי וקא בכי, אמר ליה: ויל, כי לכך נוצרת. אמר הואיל ולא קא מרחם ליתו עליה יסורים“.

דומה ורבי הקדוש אמר לאותו עגל דברים של טעם, הרי בהמה לשחיטה עומדת, כך הוא רצונו של מי שבראה, לכן אין לבכות ולהתנגד, חוקה היא ואין להרהר אחר חוקיו וגזרותיו של מקום ולכן, "זיל, כי לכך נוצרת"! נראים כדברים טובים ומאירים, עם זה אמר הקב"ה: "הואיל ולא מרחם ליתו עליה יסורים", מאחר ורבי לא רחם, לא רחמו עליו והעמידו דינו על הדין ובאר עליו יסורים.

לעומק החסא ולמהותו לא נוכל לרדת, ברם הרי נראה ונבין, נשים אל לב ונלמד, עד כמה והיכן הקפידה תורה על הרגשותיו של בעל חי, שלא יפגע ח"ו, אלא יחיה את חייו על פני האדמה בהשקט ובטח.

כל הגורם לצעריו של הבעל חי, מצאנו כי דינו — ליסורים, ומסיימת הגמ': "יומא חד הוה קא כנשא אמתיה דרבי ביתא, הוה שדיא בני כרכושתא וקא כנשא לה, אמר לה: שבקינהו, כתיב ורחמיו על כל מעשיו (תהלים קמה), אמרי הואיל ומרחם נרחם עליה" (ב"מ פ"ה ע"א).

בין כה או כה אנו לומדים, המרחם על אחד מיצורי עולם, אף מהעלובים והקטנים ביותר, הרי הקב"ה עוטה עליו חסד: — "הואיל ומרחם נרחם עליה". עתה מוצאים בדברי חז"ל, כי חוץ ממה שאדם צריך לרחם על יצורי עולם הוא גם צריך לשאול בשלומם וטובתם.

יעקב אומר ליוסף: "לך ראה את שלום אחיך ואת שלום הצאן", לומדים מכאן חז"ל, "שאדם צריך לשאול בשלום דבר שיש בה הנאה ממנו" (ב"ר—פ"ד י"ג).

עד כדי כך דקדקה תורה ביחס האדם אל הדומם והבעל חי. עתה צא ולמד ק"ו, אם כך הקפידה תורה בכבודם והרגשותיהם של הדומם והבעל חי, הרי ק"ו בן בנו של ק"ו שיש להקפיד במיוחד בכבודם והרגשותיהם של בני אדם, יצירי כפיו שנבראו בצלם דמותו ית.

רשם וערך מ. ק.

