

הרה"ג מרדכי קרליבך שליט"א
ראש כולל "תורת רפאל"
שע"י ישיבת "חברת אהבת שלום"

1234567

בגדרי שנה עליו הכתוב לעכב ובדין לכתחילה ובדיעבד

דבחד קרא לא נאמרה ההלכה אלא למצוה ולא לעכב, ואילו הך דינא דדין לשמה אינו פוסל בקדשים, אין זה משום דמצות לשמה למצוה נאמרה ולא לעיכוב, דהרי דין לשמה לעכב נאמרה שלא עלה לבעלים לשום חובה, ואך דיליף מקרא דע"י מחשבת שלא לשמה עוקר הקרבן ועושיהו קרבן אחר [כלשון התוס' מנחות (דף מז. ד"ה עד)].

ובאתוון דאורייתא [כלל י"ב] הקשה דאם ילפותא הוא דבעינן שישנה עליו הכתוב לעכב, א"כ למה נאמר הך כלל רק בילפותא דקדשים, ואילו בכל מקום בחד קרא סגי להוי עיכובא, למה לא נילף לה מקדשים.

וכתב ליישב, דבאמת איכא קרא ללמד דאף בחד קרא איכא עיכובא, והוא בירושלמי שבת [פ"ג ה"ג] דמצוה הבאה בעבירה פסולה, דכתיב אלה המצוות, אם עשיתן כמצוותן הן מצוות, ואם לאו אינן מצוות, [והביאו הר"נ בפירושו לפסחים לה. (ט: ד"ה אבל לא בטבל)], ומזה נלמד גם דאם אמר הכתוב לעשותה באופן מסוים הוי עיכובא, וכיון שכן אמרי', דבכל מקום בחד קרא לעיכובא, ובקדשים בעינן שישנה הכתוב לעכב.

אולם לעניותי נראה שלא כדבריו, דיסוד מה דבכל מקום בחד קרא סגי להוי עיכובא, הוא כדברי התוס' בגיטין [דף ג: ד"ה כתיבה] דבדאורייתא אין לחלק בין לכתחילה ובדיעבד.

א. בעניני הקדשים ב. בשאר כל הלכות
התורה

זבחים [דף ד.], מנלן דבעינן זביחה לשמה, דאמר קרא ואם זבח שלמים קרבנו, שתהא זביחה לשם שלמים, [ואיתא שם אשכחן זביחה, שאר עבודות מנלן וכו' שאר כל הקדשים מנלן וכו'].
[דף ד.]

ובסוף הסוגיא שם [דף ד: פריך הש"ס, אימא היכא דשחיט להו שלא לשמה ליפסלו, [והרי מפורש במשנה שם (דף ב.)] דכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרין אלא שלא עלו לבעלים לשום חובה], ומשני אמר קרא מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת וגו', ופריך האי נדבה, נדר הוא, אלא אם כמה שנדרת עשית יהא נדר, ואם לאו יהא נדבה, ומכאן יליף הש"ס דאף שצריך לעבוד לשמה, מ"מ אינו מעכב בהקרבן. **ובתוס'** שם [ד"ה אימא] כתבו וז"ל, תימה הא בכל דוכתא בעינן בקדשים שינה לעכב והכא לא שינה [הכתוב לעכב אם עבד שלא לשמה] וכו', ואי נאמר דבכל דוכתא דמצרכינן שנה לעכב היינו מהכא מדכתיב מוצא שפתיך וגו', א"כ אתי שפיר הא דפריך וליפסלו כו', ע"כ, והיינו דקושית הש"ס היא למה דין לשמה לא נאמר לעיכובא, ומשני דיליף מקרא דאינו פוסל, ומזה למדנו לכל מקום שבקדשים בעינן שינה עליו לעכב.

[ותמוה לי, הרי יסוד מה דאיתא בכ"מ דבעינן שינה עליו הכתוב לעכב, הוא משום

והנה החיד"א בחיים שאל ח"ב ס"ה הביא דברי התוס' פסחים יא. [ד"ה קוצרין] שהקשו במה דתנן במנחות עא. דאין מביאין את העומר מבית הזבלים ומבית השלחים, ואם הביא כשר, והקשו מי איכא מידי דמדאורייתא לכתחילה אסור ובדיעבד שרי, ותירצו בלשון זה, איכא מילי טובא דבעינן שישנה הכתוב עליו לעכב, כגון קדשים, עכ"ל, ותמה החיד"א שהרי באמת כלל זה נאמר רק לענין קדשים, וצ"ע בזה.

בגדר החילוק בין א. לכתחילה ובדיעבד ב. למצוה ולעכב

ואשר נראה בזה דבר ברור, דענין 'לכתחילה' ובדיעבד' לחוד, 'ולמצוה ולעכב' לחוד, באופן דהך כללא דבקדשים בעינן שישנה עליו הכתוב לעכב [חדא למצוה וחדא לעכב], אינו סותר כלל הך כללא דבדאורייתא ליכא לחלק בין לכתחילה ובדיעבד, ואף גם זאת דהך דינא דבעינן תרי קראי חד למצוה וחד לעכב, אין זה דין השנוי רק בלפותות דקדשים, אלא שהוא דין האמור בכל התורה, וכפי שיבואר.

רדינא דלכתחילה ובדיעבד ענינו דכל עיקר הדין נמסר רק 'בתורת לכתחילה', וזה לא שייכא בדאורייתא, שאם גט מסוים כשר בדיעבד א"כ אין מקום להצריך לעשותה באופן אחר לכתחילה, כאשר דחלות הגירושין בה הוא לכתחילה, וכן אם אתרוג מסוים כשר הוא בדיעבד אין מקום לומר שלכתחילה לא יטלנו כי כל מצות התורה הוא ליטול אתרוג, ואם אתרוג הוא הרי ע"כ שנתקיימה בזה המצוה לכתחילה.

אכן דינא דלמצוה ולעכב ענין אחר הוא, והוא דעיקר הדין נמסר 'בתורת מצוה גמורה' ככל שאר מצוות התורה, ואך דמצוה זו אינה מעכבת את חלות ההכשר שבגופו, כי חלות ההכשר שבגופו חל לכתחילה אף בלא מעשה מצוה דהגברא, וכל עיקר הדין נאמר רק על הגברא שלכתחילה יקיים המצוה באופן מסוים,

והיינו דאם אמרה תורה לכתוב גט לשמה, ע"כ אין לדון דאין זה אלא לכתחילה, שכן אם בדיעבד הוה גט אף בלא כתיבה לשמה, ממילא אין טעם לכתובה זו לשמה, שהרי גט הוא אף בלא כתיבה לשמה, ומשמע מזה דסברא הוא דאין לחלק.

ובריטב"א סוכה [דף יא:] כתב לבאר מה דהש"ס שם פריך במה דתניא דלולב מצוה לאגדו, ופריך אי רבנן דאמרי דלולב אין צריך אגד מאי מצוה, וכתב הריטב"א וז"ל, פירוש דליכא למימר דמצוה לאוגדו לכתחילה מן התורה אלא דיעבד אם לא אגדו כשר, דהא כל בדאורייתא לא שאני לה בין לכתחילה בין בדיעבד, עכ"ל, וסברא היא, שאם הלולב כשר בלא אגד, א"כ יצא בכך לכתחילה מצות נטילת לולב.

באופן דשוב צ"ע למה נשתנה דין הקדשים משאר כל דיני התורה, דבכל דיני התורה סברא היא שאין לחלק בין לכתחילה ובדיעבד, ואילו בקדשים נתחדש הך דינא דיש לחלק בין לכתחילה ובדיעבד, וצ"ע.

והנה בתוס' נדה [דף סו:] חקרו בטעם מה שמצינו בכמה דוכתי דבעינן שיהא ראוי לבילה, ופעמים מצינו גם שיש בזה מצוה ופעמים לא, דהנה בכל מנחה בעינן שתהא ראויה לבלילה, ומלבד זאת איכא גם מצות בלילה, ואילו בביאת מים בטבילה בבית הסתרים אמרו דבעינן שתהא ראוי לביאת מים, וכל שאינה ראויה לבית מים אינה טבילה, ומ"מ לא אמרו שלכתחילה מצוה לטבול גם בבית הסתרים, וצ"ע.

ותירצו בתוס' וז"ל, דכיון דבדיעבד טהור, לכתחילה נמי לא בעי, ותעלה לו טבילה, אבל בילה ומקרא בכורים וחליצה מצות נינהו הלכך לכתחילה ליעבד, ומשמע דסברא היא דאין לחלק בין לכתחילה ובדיעבד, וביותר מזה דבתוס' משמע דבכל המצוות שפיר יש לחלק בין לכתחילה ובדיעבד, [וזה לכאורה דלא כדברי הריטב"א הנ"ל דאף בנוי מצוה אין לחלק בין לכתחילה ובדיעבד], וצ"ע דרק בקדשים יש לחלק. וצ"ע.

ענינים לדון בזה, ואך משום לכתחילה הוא דאחינן עלה, בזה כתבו בתוס' דאין סברא לחלק ביניהם.

והנה נצטוינו בתורה [ומנאו הר"מ במנין המצוות מצוה ס"ג ומצוה ס"ד] לעשות מעשה העולה והחטאת כמשפטה, ויש לחקור עיקר המצוה היא בקיום דין הקרבת הקרבן, וכל מעשה המצוה אינו אלא הכשר לקיום מצות עשיית הקרבן כהלכתה, אולם נראה לא כן, אלא דעשיית העבודה עצמה היא המצוה, דשחיטת הקרבן וקבלת דמה והולכתה וזריקתה, כולן המה מעשה מצוות שבאו בזה המצוה לעשותה כהלכתה.

ויסוד לזה, דהנה כתב הרמב"ן שורש י"ב שעל כל עבודה מברך ברכת המצוות, [ולזה צידד כדעת הבה"ג דיציקות ובלילות ותנופות והגשות וכו' כ"א נמנה למצוה בפנ"ע], והיינו לפי דכל מעשה עבודה בהקרבתו הוא מעשה מצוה, ובמל"מ ריש הל' מעשה הקרבנות כתב די"ל דאף דעת הר"מ כדעת הרמב"ן דמברך על כל עבודה, ואף לדעת הר"מ דכולם באו במנין מצוה אחת מ"מ מעשה העבודה הוא מעשה המצוה.

ונפקותא בזה לענין מה שנתבאר, דאם נימא דעיקר מצות הקרבן הוא לקיים את דין הקרבן, א"כ כל אופן שנתקיים החפצא של הקרבן נתקיימה המצוה, וממילא דאין מקום לחלק בין למצוה ובין לעכב, שאם אמרה תורה דאף בשחיטת דרום נתקיימה מצות שחיטת העולה, הרי ע"כ דאף לכתחילה הוא, אכן למש"נ דהמצוה היא במעשה העבודה, שפיר י"ל דאף דגוף הקרבן כשר מ"מ למצוה צריך לשחוט בצפון.

אשר מעתה שוב חזרנו למה שנתבאר, דיש לומר דאילו שחט בדרום [להס"ד] דשחיטה בצפון למצוה ולא לעיכוב, הרי שיש לומר דלא קיים מצוה זו לעשות מעשה העולה כמשפטה, אך מ"מ עצם הכשר הקרבן קיים, וכן נפ"מ בעשה העבודה דרך עבירה, באם נימא

ואם לא יקיימנו ענוש יענוש כמי שלא הניח תפילין, ואף שאין זה מעכב בהחפצא של הכשר, וכפי שיבואר.

ויש להוסיף, דדין לכתחילה ובדיעבד היינו שמתקיים אותו קיום דין, אלא שלכתחילה דינו באופן מסוים, ובדיעבד נתקיים בלא עשיית אותו דבר המסוים, ולא ביטל בזה שום מצוה, וענין זה מסתבר דליכא בדאורייתא וכנ"ל, ברם **דינא** דלמצוה ולעכב ענין אחר הוא, והיינו דאף שיש חובת מצוה מדאורייתא לקיים דבר מסוים, וכופין אותו עד שתצא נפשו ככל ביטול עשה, ומ"מ כלפי החפצא הרי הוא לכתחילה כשר.

דוגמא לזה מה דאיתא בזכחים [דף מח.] דבחד קרא הוה אמינא דדין שחיטת עולה בצפון למצוה נאמרה ולא לעכב, ולמש"נ הביאור הוא שאם שחט בדרום ביטל מצות עשה של שחיטה בצפון, ואך דמ"מ הכשר הקרבן לא בטל מחמת מה שלא קיים המצוה לשחוט בצפון, וזהו שאמרו שם אין לי אלא למצוה לעכב מנין, היינו מניין שדין צפון נאמר לעיכוב, אפשר שלא נאמר אלא כלפי מצות הגברא, קמ"ל קרא דמעכב.

אשר דכוותה נראה לענין שחיטה שלא לשמה, דבודאי כל ששחט שלא לשמה ביטל מצות עשה דכתיב אם זבח קרבנו שתהא זביחה לשום שלמים, ועכ"ז אינו מעכב את הקרבן כדיליף לה מקרא שם, וכמש"נ, נמצא שאין זה לכתחילה ובדיעבד, דאילו הגברא ביטל העשה לגמרי, ומתחילה היו מלקין אותו עד שתצא נפשו עד שיקיים העשה, ואילו החפצא כשר אף לכתחילה, ע"כ שאין זה חילוק בין לכתחילה ובין בדיעבד.

הלא מעתה פשוט, דלא מצינו לחלק בין למצוה ולעכב, אלא בדבר שיש ב' ב' ענינים לדון בו, א. מצות הגברא בעשיית הדבר, ב. הכשר הדבר בעצמותו, דבכל מקום שיש לדון בו בהנך תרתי, שפיר צריך שישנה עליו הכתוב לעכב, ומה שכתבו בתוס' דסברא היא דאין לחלק בין לכתחילה ובדיעבד, היינו דוקא כאשר אין ב'

מצות עשה עובר בבל תגרע, [ונחלקו האחרונים עליו], והקשה א"כ כל המבטל מצוה יהא לוקה, ובבית הלוי תירץ דאף לדעת החינוך דבבל תוסיף לוקה, בבל תגרע לא, משום לאו שבכללות, ובפרשת ראה הארכתיו.

אשר לכן נראה לדון שלא כדברי הביאור"ל דכל שלא קיים המצוה באופן של לכתחילה לא עבר בלאו דבל תגרע, ומה שהוכיח הביאור הלכה לדבריו ממה שהזרק דם עולה במתנה אחת עובר בבל תגרע, הגם דהקרבן כשר, אין זה ראיה, דמה שצריך לזרוק ב' מתנות אינו לכתחילה בלבד, אלא מבטל עשה, ומה שאמרו שאינו מעכב את הקרבן, היינו כלפי הכשר הקרבן, אך מ"מ ודאי דהגברא ביטל עשה גמור.

בגרי כהונה לענין א. שנה עליו הכתוב ב.
דבר הלמד אינו חוזר ומלמד

בכולא – תלמודא מבואר דבר חדש בלפחותא דקדשים, דליכא עיכובא אלא אם כן שנה עליו הכתוב לעכב, אבל בחד קרא אין לנו אלא למצוה אך לא לעכב, משא"כ בכל התורה דבחד קרא למדנו למצוה ולעכב, ובגרי כהונה אף הם בכלל קדשים לענין זה, כמבואר בזבחים יח. דאם היו מרושלין או מסולין ועבד עבודתו כשרה, ופרש"י [ד"ה כשרין] דאף דכתיב מדו בד שתהא כמידתו, היינו למצוה בעלמא ולא לעכב, עכ"ד.

ובאתוון דאורייתא כלל י"ב הקשה בזה קושיא גדולה, דהנה ב' דינים מחודשים נתחדשו בלפחותא דקדשים, חדא ההיא דנזכר לעיל, דכל עוד לא שנה עליו הכתוב לעכב אינו מעכב, ושנית דכל הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בהיקש, משא"כ בשאר הלכות התורה שאין נוהג בהן הנך ב' מידות, וכמש"נ דאף בחד קרא ידעינן לעכב, ושנית דהלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש, וכמבואר כן בסוגיא דזבחים מט:.

ומעתה הקשה כזאת, דהנה בתוס' יומא [דף כג: ד"ה ילבש ודף לב. ד"ה מה] צידדו דלא מיקרי קדשים אלא גופי הקרבנות

דהקרבן כשר ועכ"ז לא קיים המצוה, או דכל שנתקיים דין הקרבן בע"כ שנתקיימה מצוה עשיית העולה כהלכה, יעוין הברכת שמואל יבמות (סי' ב'), יעו"ש.

ודוגמא לזה, ממה דסבירא ליה לריש לקיש בזבחים [דף לד.] דהמקריב חיה על גבי המזבח אינו עובר בלא כלום, ואף שאמרה תורה דמצוה להביא קרבן מן הבהמה, היינו דמצוה איכא רק בבהמה, אבל בהקרבת חיה ליכא לא מצוה ולא איסור, אלא רשות, [וכן הוא ברש"י ד"ה ההוא], הרי דמצינו הקרבה שבעצמותה מתקיימת דינה לכתחילה, ועכ"ז הגברא לא קיים שום מצוה, והדברים ברורים ומבוארים.

הלא מעתה מיושבת היטב קושית החיד"א על לשון התוס' בפסחים שכתבו דבכגון קדשים בעינן ב' כתובים [והקשה דהלא זה דין רק בקדשים], ולמש"נ ניחא דלא שניא קדשים משאר דיני התורה, כי בכ"מ דיש נידון של הכשר החפצא מלבד מצות הגברא צריך תרי קראי חד למצוה וחד לעכב, ואך דבכל הלכות הקדשים שייך הך מילתא, וזהו שכתבו בתוס' כגון קדשים, וכמדומה שכ"מ שו"ת הראבי"ה [סי' תקצ"א] יעו"ש.

כביאור הלכה [סי' ל"ד ס"ב ד"ה יניח] כתב דבר מפליא מאד בענין הלאו דבל תגרע, וזה לשונו, דמים הניתנין במתן אחד במקום דצריכין מתן ב', אמרינן בעירובין דף ק. ובר"ה כח: דעובר על בל תגרע, אף דקני"ל בזבחים לו: דבדיעבד כיפר, עכ"פ הלא גרע הלכתחילה במצות השם, הג"ה, וזה הוא תוכחת מגולה להאדם הרוצה להתרשל ממצות עשה לפעמים בדבר שהוא רק לכתחילה, [שהרי עובר בבל תגרע], עכ"ד.

ובחינוך [מצוה תנ"ד] כתב דלוקין על לאו דלא תוסיף, ובמצוה תנ"ה נראה דה"ה שלוקין על בל תגרע, וא"כ כל המבטל דין לכתחילה יהא לוקה, [ובטורי אבן ר"ה כח: פירש דדעת הרשב"א בר"ה (דף טז:) דהמבטל

מצוה, ואינו אלא הכשר העבודה שאם עבד בפחות מהן או ביותר תיפסל עבודתו, וע"כ שהוא חלק ממצות העבודה, ואם היינו מונין זה מצוה, היה ראוי שתמנה מצות בגדי לבן ביום הכיפורים מצוה אחרת וכו', אבל כולן חלקים מחלקי העבודה המצווה ממנו יתברך, עכ"ל.

אשר מוכרח בזה בדעת הר"מ, דמצות לבישת בגדים אינה באה כהכשר העבודה בלבד, אלא שיש בזה מעשה מצוה מסוימה ללבוש בגדים לעבודה, ולכן מצוה היא לעצמה, והארכת בפרשת תצוה [פכ"ח פ"ב].

והר"מ אזיל בזה לטעמיה, דהנה דעת הר"מ בפ"ח כליה"מ הי"ב דלא הותר ללבוש אבנט שלא בשעת עבודה לפי שהוא כלאים, אכן דעת הראב"ד בהשגות דמותר לכהן ללבוש האבנט אף שלא בשעת עבודה.

ובביאור פלוגתתם כתב בשאג"א סי' כ"ט, דהר"מ והראב"ד נחלקו ביסוד ההיתר ללבוש בגדי כהונה שיש בהם כלאים, דדעת הר"מ ד'מצות העבודה' דוחה לאו דכלאים, ומאחר שכן ודאי שאין היתר ללבוש בגדי כהונה שיש בהם כלאים אלא בשעת עבודה, אכן דעת הראב"ד ד'מצות לבישת בגדים' דוחה לאו דכלאים, ולזה ס"ל אף שלא בשעת עבודה מותר ללבוש בגדיו שהרי כל שעה מקיים מצות לבישת בגדים.

אכן בארצות החיים סי' י"ח סק"א האריך להוכיח דאף לדעת הר"מ דלא הותר לכהן ללבוש בגדי כהונה אלא בשעת עבודה, אי"ז משום דס"ל דרק מצות העבודה דוחה ללאו דכלאים, וכפי שהבין בשאג"א שם, אלא דבאמת אף מצות לבישת בגדים דוחה לאיסור כלאים, ורק דס"ל להר"מ דאין מצות לבישת בגדים אלא בלבוש בגדים לעבודה, וכ"ה בכתבי הגר"ח סי' ס', דלבישה שלא לצורך עבודה אין עליה שם לבישה.

ועפ"י חידוש בארצות"ח דכל שלבשו לצורך עבודה אף שלא עבד בה מיד עכ"ז חל עליו שם לבישת בגדים, וממילא דוחה לאו

אבל בגדי כהונה חוזרין ומלמדין בהיקש, ויל"ע לדברי המהרי"ט בקידושין (דף לו.) דדין ככה"ג הוא גם דין בהקרבן, והובא לקמן], באופן דצ"ע מה נשנתנו הנך ב' מידות זה מזה בבגדי כהונה, דמידת שנה עליו הכתוב לעכב נוהגת אף בגד"כ בכלל, ומידת אינו חוזר ומלמד בהיקש אינה נוהגת בבגד"כ.

עוד חקר באתו"ד האם ביכורים איקרי קדשים לענין זה, והביא דבמכות [דף יח: וברש"י ד"ה הא] מבואר דאף בביכורים בעינן שישנה עליו הכתוב לעכב, ומשמע דחשיב קדשים לענין זה, והקשה באתו"ד, שהרי בירושלמי תרומות [פ"א ה"א] נראה שנחלקו שם האם ביכורים דינם כקדשים מחמת דין תנופה והנחה האמור בהן, [גם באו"ש פ"ג ביכורים ה"א העלה שנחלקו בזה תנאים אם חשיב כקדשים], וצ"ע.

אולם למש"נ ניחא מאד, דהלא הא דבעינן שישנה עליו הכתוב לעכב אינו הלכה בלפוחת הקדשים, אלא הוא דין בכל מקום שיש לו בו תרתי, א. מצות הגברא ב. הכשר וחלות החפצא, ומעתה אף לענין בגדי כהונה כן הוא, שכן יש בו א. מצוה דגברא, שנצטוו הכהן שיהא לובש בגדים לעבודה, ב. הכשר העבודה בעצמה, שעל ידי שלובש בגדים נעשה הכהן כהן בכיהונו ועבודתו כשרה, וכפי שיבואר הנך ב' הלכות לבישה.

ויסוד לזה, כי הנה כתב הר"מ במנין המצוות מצוה ל"ג כתב היא שנצטוו הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת, ואז יעבדו במקדש וכו', וכבר בארו בספרא שלבישת בגדים אלו מצות עשה והוא אמרם ומנין שאין אהרן לובש בגדים אלו לגדולתו אלא כמקיים גזירת המלך וכו', [וכוונת הר"מ דממה שאמרו שהוא גזירת מלך משמע שאין זה הכשר העבודה בלבד, אלא גזירת מלך היא ללבוש בגדים בשעת עבודה].

אכן הרמב"ן הסכים לדעת הבה"ג שלא מנה מצות לבישת בגדים במנין המצוות, שהרי לבישת בגדים שלא בשעת העבודה אין בה שום

ומלמד בהיקש, מ"מ דינא דשנה עליו הכתוב נוהג בו, כי יש בה ב' נידונים חלוקים, חדא הכשר העבודה, ושנית מצות לבישת בגדים, ובחד קרא למדנו דאין מצות לבישת בגדים, אך לעכב את העבודה אין לנו, עד שישנה עליו הכתוב לעכב.

שנה עליו הכתוב לעכב לענין יבום כסף
ושטר ובגדר מצות יבום א. מעשה ביאה ב.
קנין יבמין

איתא בקידושין [דף יד.] היבמה נקנית בביאה, דאמר קרא יבמה יבא עליה ולקחה לו, ופריך ואימא לכולא מילתא כאשה [דאף כסף ושטר גומרין הקנין ביבמה], ומשני דתניא יכול יהו כסף ושטר גומרין בה כדרך שהביאה גומרת בה, ת"ל ויבמה, ביאה גומרת בה ואין כסף ושטר גומרין בה, ופרש"י [ד"ה ויבמה] ביאה משמע שנה עליו הכתוב לעכב ע"כ, וצ"ע דהלא רק בקדשים בעינן שישנה עליו הכתוב לעכב, וצ"ע ג.

והנה בביאור מה דצריך קרא דכסף ושטר אין גומרין ביבמה, יש לפרש בב' פנים, חדא דס"ד שיהא קונה אותה מדין קנין קידושין [ככל קנין אישות], ולזה ממעט מקרא דאין יבם קונה את יבמתו בקנין קידושין, אך יש לפרש דס"ד שיקנה אותה בתורת קנין יבמין, דכמו שביאה גומרת קנין יבמין לקנות את יבמתו, כך כסף ושטר הוי קנין יבמין לקנותה בתורת יבמין, ולזה צריך קרא דכסף ושטר אינו מעשה יבום.

אשר אם נימא דכוונת הש"ס מוסב כלפי דין תפיסת קידושין, א"כ מיושב היטב סוגית הש"ס, דאין כאן תרי קראי למצוה ולעכב, אלא שיש כאן ב' קראי ללמדינו ב' כתובים חלוקים, דחד קרא בא ללמדינו דאין תפיסת קידושין ביבמה בכסף ושטר, וחד קרא בא ללמדינו שכסף ושטר אינו מעשה יבום, אכן הלא ברש"י פירש דב' הכתובים שם באו ללמדינו שכסף ושטר אינו מעשה יבום, ושנה עליו הכתוב לעכב וצ"ע.

ורש"י אזיל בזה לטעמיה, דהנה ביבמות נב. פרש"י [ד"ה נתן] דהטעם דאין יבם

דכלאים, ומש"כ הר"מ שלא הותר אלא בשעת עבודה כוונתו שלבשו לצורך עבודה, דלא כדברי השאג"א הנ"ל יעו"ש, וכדבריו מבואר גם בחסדי דוד כלאים סוף פ"ה שכתב דאף לדעת הר"מ כל שלבשו לצורך עבודה מותר לשהות עם בגדיו עליו אף אחר העבודה.

ובאמרי ברוך בהשגות לטו"א בחגיגה [דף ב:] כתב, דהנה בטו"א שם חקר אם הכשר מצוה דוחה ל"ת, והוכיח בטו"א ממה דלבישת האבנט שיש בו כלאים נדחית מפני עשה דעבודה, הגם דלבישת האבנט אינה אלא הכשר מצוה, הרי דהכשר מצוה דוחה ל"ת, וע"ז השיג באמרי ברוך דלבישת הבגדים דוחה ל"ת דכלאים הוא מחמת מ"ע דלבישת הבגדים [כהארצוה"ח והגר"ח], וא"כ אינו הכשר מצוה בלבד אלא מצוה בעצמה.

וכזאת מבואר במהרי"ט בקידושין לו:, דהנה בתוס' שם [ד"ה חוץ] כתבו דאילו היתה אשה כשרה לעבודה לא היתה מחללת עבודה בחסרון בגדים, כיון שאינה מצוה על לבישת בגדים, וכתב המהרי"ט דאין כוונת התוס' דעבודתה היתה כשרה בלא לבישת בגדים, כי כל עבודה טעונה בגדים, אלא שלא היתה עבודתה מחוללת, ונפ"מ בזה, דעבודה מחוללת א"א לחזור לעשותה, [ובשעה"מ פ"א עיוה"כ ה"ב השיג על המהרי"ט].

אשר מבואר מדבריו דבדין לבישת בגדים איכא תרתי, חדא מצות לבישת בגדים להיותו כהן בכהונו, ומצוה זו לבני אהרן ניתנה ולא לבנות אהרן, ומשום דכהנת בלא בגדים אין לה דין זר לחלל עבודה, ומ"מ גוף העבודה פסולה היות ואין העובד לבוש בבגדים, ופסול זה לא בא מחמת שם זרות, אלא מחמת לתא דהעבודה שהיא נעשית בלא בגדים, וכבר חקר בזה באתו"ד כלל י"ט, והארכתי בפרשת ויקהל [פל"ה פי"ט].

הלא מאחר כ"ז שוב מיושב היטב קושית האתו"ד לענין מה דבבגדי כהונה בעינן שישנה עליו הכתוב לעכב, דאף דלא מיקריא קדשים לענין דינא דכל הלמד בהיקש אינו חוזר

יש לדון האם כסף ושטר גומרין בה, וכלפי שניהם צריך ב' כתובים הבאין כאחד, חד קרא דקיום מצות יבום ליכא אלא בביאה ולא בכסף ושטר, ושנית דחלות קנין יבמין לא נתפס אלא בביאה ולא בכסף ושטר, ואין זה לכתחילה ובדיעבד, אלא חד קרא למצוה, ושנית לעכב החלות, וברור.

והנה כבר חקרו האחרונים בגדר מצות היבום, אם ענינה לקנותה בביאה, או דמעשה ביאה היא המצוה, ומה שהוא קונה אותה אין זה שייך להמצוה, ויעוין בכתבי הגר"ח סי' פ"ב סק"ב ובאפיקי ים ח"א סי' ז' ובקובה"ע סי' י"א סק"א ובאמרי משה סי' ו' סק"ו, ועמנח"ח מצוה תקצ"ח שכתב שאם ייבם בלא כונה לא קיים המצוה וצריך שוב לייבם, ובברכ"ש יבמות סי' ג' השיג עליו, והארכתי בפרשת כי תצא [פכ"ה פ"ה].

אשר לפי"ז הלא ניחא גם סוגיא דקידושין דבעי תרי קראי דאין היבמה נקנית בכסף ושטר ושנה עליו הכתוב לעכב, והוא לפי דבקרא דיבמה יבוא עליה באמת רק מעשה ביאה נאמר בה, ואם קידשה בכסף ושטר לא קיים מצות מעשה היבום כהלכתה, אכן מ"מ אפשר שקנה את יבמתו מדין קנין יבמין, ואף שלא קיים המצוה מ"מ מעשה קנין מיהא הוי, ולזה צריך קרא דהך דינא לעכובא שאינו קונה יבמתו בכסף ושטר.

נמצא בזה, דמה שכתבו בתוס' דבדאורייתא אין לחלק בין לכתחילה ובדיעבד, היינו אף במקום שיש מצוה, ומ"מ עיקר המצוה היא שיתקיים המעשה, וא"כ אם אך נתקיימה החלות הרי ע"כ נתקיימה המצוה לכתחילה, דכלפי החלות ליכא לחלק בין לכתחילה ובדיעבד, אכן לענין יבום הרי מלבד החלות קנין יבמין יש מצוה לעשות המעשה, וכלפי מעשה המצוה י"ל דמצוותה באופן זה אף דהחלות חל בכל ענין, וברור.

ויסוד לזה נראה, דהנה דעת הרמב"ן ביבמות נב: דאף לדעת ב"ש דמאמר קונה קנין גמור מ"מ אין מקיים בזה מצוה יבום, [והשיג

קונה את יבמתו בקנין כסף הוא משום שאין קידושין תופסין באשת אח, ואך לצורך יבום התירה תורה לייבמה ולקנותה בקנין יבום, אך בקנין כסף קידושין לא, והקשו האחרונים מה הוצרך רש"י לסברא זו, אחר דמפורש בקידושין שם ילפותא דאין כסף ושטר גומרין בה דכתיב ויבמה ביאה גומרת בה ואין כסף ושטר גומרין בה, וצ"ע.

1234567

ובקובץ הערות סי' ג' סק"ד תירץ, דרש"י ביבמות שם פירש למה קידושי כסף ושטר לא מהניא מדין תפיסת קידושין, ובזה שפיר פרש"י דאין קידושין תופסין בחייבי כריתות, ואילו הא דדריש בקידושין שם היינו דקנין כסף ושטר לא הוו מעשה יבום, ומיושב היטב דברי רש"י, עכ"ד. וביסוד הנך מילי יעוין בכתבי הגר"ח סי' פ"ג, ויעוין בקוב"ש גיטין אות מז מה שהקשה בזה על דברי רש"י, ואכ"מ.

נמצא דלפי שיטת רש"י ע"כ דסוגיא דקידושין שם קאי כלפי כסף ושטר מדין יבמין, ולזה רש"י לשיטתו הוצרך לפרש דתרי קראי דמייתי התם הוא משום דשנה עליו הכתוב לעכב, וכמו שביאר בקובה"ע את סוגית הש"ס שם, ומעתה שוב צ"ע דרך בקדשים בעינן שישנה עליו הכתוב לעכב, ואילו בכל מקום בתורה קי"ל דבחד קרא נמי הוה לעכב, ולמה לענין יבום הוא דצריך תרי קרא חד למצוה וחד לעכב, וצ"ע.

ואשר נראה בזה בישוב סוגית הש"ס אליבא דרש"י, עפ"י מה שנתבאר בארוכה, דהך כללא דבעינן שישנה עליו הכתוב לעכב, אין זה אמור בקדשים בלבד, [כמו שמוכרח בתוס' פסחים שם שכתבו דבכגון קדשים בעינן שישנה עליו הכתוב לעכב], אלא בכל מקום שיש לדון ב' נידונים חלוקים יש בה הך כללא דבעינן שישנה עליו הכתוב לעכב, וחד קרא משמיענו דליכא מעשה מצוה, ומקרא שני למדנו שלא חל החלות.

ומעתה אף לענין יבום שייך ב' נידונים, דמצות יבום הוא נידון לחוד, ואילו קנין היבמה הוא נידון לעצמו, וכלפי שני נידונים אלו

והוכיח לזה מהא דמבואר ביומא [דף סב:] וברש"י סוטה טז: [ד"ה הקדים] דאף בציפורי מצורע צריך לכך דשינה עליו הכתוב לעכב, והלא כלל זה נאמר רק בלפותות הקדשים, ע"כ דציפורי מצורע דין קדשים עליהם, והטעם לכך יש לומר, דהנה בחולין [דף קמ.] נלמד איסורא דציפורי מצורע מגעגלה ערופה, ואיסורא דע"ע הוא משום דכתיב בה כפרה כקדשים, אכן הסיק שאינו כקדשים, ושוב צ"ע קושיא הנ"ל, וצ"ע.

בפרשת מצורע [פי"ד פ"ד] הארכת לידן בחלות שמם של צפורי מצורע ועבודתן, האם אית ביה לתא דשם קדשים, ושם כתבתי לדון גם בדין שחיטת הצפור האם מחמת לתא דשחיטת קדשים אתינן עלה, או דאין בה אלא לתא דטהת מצורע בלבד, ואין בה שום דין קדשים כל עיקר, ודין שחיטתו אינו מדין שחיטת קדשים אלא פרשה מחודת, והבאתי שם מה שהאריכו האחרונים לדון בהרבה נפקותות לדינא בזה.

וכבר נחלקו הראשונים בזה, דבתוס' זכחים קטז. [ד"ה ודילמא] כתבו דציפורי מצורע הוי כעין קרבן, והמהר"ם חלאוה פסחים כה. כתב דציפורי מצורע הוי הקדש, ולכאורה תורת קרבן עליה, אולם בתו"י יומא ס: [ד"ה משום] כתבו דציפורי מצורע אינו קדשים אלא מעשה חוץ הוא, וכן הוכיח במשל"מ [פ"ז י"ט הי"ט ד"ה ודע] ממה דנוהג בחוץ ואף שלא בפני הבית, ולשון רש"י בחולין [דף קמ.] ד"ה ומשני, דלאו קרבן נינהו.

ובצפנת פענח פי"א שחיטה הי"ג [ע' קט] צידד כן ליישב מה שאין מצות כיסוי הדם בדם הציפור השחוטה, דהוא כדין עוף קדשים שאין בו כיסוי הדם, ושם תנינא [ע' 70] הוכיח כן מהתו"כ ששחיטה בכהן דוקא, וכן הוכיח במקור ברוך ח"א סי' י"ט [ד"ה וראיתי] לדחות דברי המשכנ"י יו"ד סי' ז' יעו"ש, [ואי"ז הכרח, דאפשר שדין הכהונה הוא כדין מראות נגעים, ואכ"מ].

בזה על שיטת התוס' ביבמות יח: (ד"ה אומרים) יעו"ש, והנה מאמר קונה קנין גמור מדין קנין יבמין ולא מדין תפיסת קידושין, ועכ"ז לא קיים המצוה אלא בביאה, ע"כ חזינן דשייך קנין יבמין בלא שום קיום מצוה, וזהו דצריך ב' כתובים ללמדנו דכסף ושטר אין מצוה ואינו קונה.

ויעוין בתו"י יבמות כט: כתבו דבמקום שבא על יבמתו בשוגג דלא קנאה אלא לדברים האמורים בפרשה מ"מ עדיין זיקת יבמין עליה לענין זה שבביאה שניה יכול לקנותה בע"כ להיות נשואה עכ"ד, ויעוין בזה בחי' ר"ש סי' ט"ו, ומתבאר בזה דאף דליכא מצוה בביאה שניה מ"מ שייך בה קנין יבום, ושוב ניחא מש"נ דאף אחר דליכא מצוה בכסף ושטר, צריך שישנה עליו הכתוב לעכב דליכא קנין יבמין.

נח"י 1234567

ויש להוסיף בזה, דבאמת חלות קנין יבמין חלוק ביסודו מחלות דין קנין קידושין, שכן נחלקו הראשונים לפי דעת שמואל דאמר ביבמות [דף נו.] ובסוטה [דף כד:] דהבא על יבמתו ביאה גרועה [באונס או בשוגג] לא קנאה אלא לדברים האמור בפרשה, מה דין באם זינתה האם חייבת מיתה כדין כל א"א שזינתה, דבתוס' שם [ד"ה כשמואל] כתבו דלכו"ע חייבת מיתה, וכ"ה בדברי הרמב"ן יבמות [דף נו.], והרמב"ן ביבמות [דף צו.] כתב דאינה חייבת מיתה, כמשמעות הסוגיא דסוטה שם, ודינה כדין ביאת קטן שאינה קונה את יבמתו לגמרי להיות חייבת משום א"א, ויעוין בברכת שמואל יבמות [סי' ט' סק"ב] ובחזו"א אה"ע [סי' קכ"ג סק"ג מה שביארו דברי הרמב"ן, ונראה מזה, דחלות קנין יבמין קובע שם לעצמו מחלות קנין קידושין, לענין זה שאפשר לו לקנות אשה גם באופן בלא שתתחייב מיתה על איסור באיסור א"א, וצ"ת.

שנה הכתוב לעכב א. בצפורי מצורע ב. בע"ע ג. בביכורים

בנחל איתן [להגר"ח קנייבסקין] סי' ה' ס"א סקט"ז חקר אם ציפורי מצורע יש להם שם קדשים, ונפ"מ בזה לדינא, וכפי שיבואר.

שישנה עליו הכתוב לעכב, והיינו משום דאם באמת לא הורידה אל נחל איתן קשה, הרי שביטל מצות איתן, שיש בה מצוה בפני עצמה להורידה לנחל איתן קשה, [ואפשר שביטל כל מצות ע"ע, ואין נראה], אך מ"מ חפצא של הע"ע נתקיימה כהלכה, ואם צריך שוב להביא עוד עגלה, וכמש"נ דדין שנה עליו הכתוב אינו דין בקדשים בלבד.

בלקח טוב [כלל ה' סק"ז] הביא הא דאיתא ^{בירושלמי} יבמות פרק הערל ה"א ובפ"מ שם, דתרומה חשיב קדשים לענין זה דדבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בהיקש, והטעם לכך משום דתרומה איקרי קודש, והקשה בלקח טוב שם דהלא לענין שנה עליו הכתוב לעכב אין התרומה חשיב קדשים, [כמבואר בתוספתא דתרומות דצריך קרא דאם הפריש מן הגמור על שאינו גמור שתרומה תרומה], וצ"ע.

אכן למש"נ ניחא מאד, דהנה יש לחקור במצות הפרשת תרומה, האם עיקר המצוה היא מה שחל חלות התרומה ודין ההיתר על השיריים, או דיסוד המצוה הוא מעשה ההפרשה, ונפ"מ בהפרשת תרומה באופן שהיא בעבירה, דאם עיקר המצוה היא מה שחל תרומה, א"כ כל דחייל תרומה בע"כ נתקיימה המצוה אף שבאה בעבירה, [וכמבואר הך מילתא בברכת שמואל יבמות ס"ב' לענין מזהבב"ע במצות יבום].

והנה מתוך סוגית הש"ס בברכות טו. מבואר דכל עיקר חלות דין תרומה חלה רק כאשר חייל במעשה ההפרשה מעשה מצוה דתרומה, כמבואר שם דאילו היתה ברכת המצות דאורייתא היתה מעכבת את חלות התרומה, הגם דכל דין ברכת המצוות אינה אלא מהלכות מצות התרומה ולא לחלות התרומה, יעוין מה שכתבתי בפרשת קרח, וא"כ באופן שהתרומה באה לו בעבירה נימא דחל חל תרומה, ויל"ע].

ולמש"נ ניחא קושית הלקח טוב, דהלא הא דבעינן שנה עליו הכתוב לעכב אינו דין בקדשים, אלא הוא דין בכל מקום שמלבד חלות דחייל ביה עוד אית ביה מעשה מצוה, ולזה אף דתרומה חשיב קדשים לענין היקש,

ושוב צ"ע קושית הנחל איתן דאם נימא דאין לזה דין קדשים, א"כ למה לענין הך דינא דשנה עליו הכתוב לעכב חשיבא כקדשים, וצ"ע.

אשר למש"נ יש ליישב מה דבצפורי מצורע איכא להך כללא דלמצוה ולעכב, דאין זה משום דצפורי מצורע אית להו דין קדשים, אלא משום דבכל מקום דקיום המצוה לחוד והכשר המצוה לחוד בעינן חד קרא למצוה וחד לעכב, א"כ ה"נ דכוותה לענין צפורי מצורע, דאית בה תרתי, חדא מצות המצורע, ושנית דין טהרת מצורע, ולזה צריך ב' קראי, חדא למצוה וחדא לעכב, ושיגרת דברים אלו לבעל הנחל איתן.

בנחל איתן [סי' י"א סק"א וסי' ה' שם] הביא הא דאיתא בסוטה [דף מה:] בהלכות עגלה ערופה, ומורידין אותה לנחל איתן, איתן כמשמעו קשה, אע"פ שאינו איתן כשר, ופרש"י [ד"ה ואע"פ] אע"פ שאינו איתן כשר דלא כתיב ביה עיכובא ולא נאמר אלא למצוה, הרי מצינו בזה לכתחילה בדין תורה, וכתב דלכאורה מוכרח מזה דע"ע דינה כקדשים, ואשר לכן בעינן שישנה עליו הכתוב, וכיון דלא שנה הכתוב הוא למצוה. **[שוב]** הביא שם דספרי יליף מקרא דאם אינו איתן הרי זה כשר, הרי דלולא קרא אמרינן דהוא לעיכוב אף שלא שנה עליו הכתוב לעכב, משמע מזה שאינו קדשים, ודברי רש"י שם דחק מאד, יעו"ש וצ"ע].

ובפרשת שופטים הבאתי מה ששו"ט הראשונים האם יש מעילה בע"ע, דלשון התו"י ביומא [דף ס. ד"ה וע"ע] כך הוא, לא מצינו דשייכא מעילה בעגלה ערופה, אלא איסור הנאה מן התורה קאמר, ואפילו היה שם מעילה ממש לא תיקשי וכו', ואילו לשון התוס' ביומא [דף נט: ד"ה והרי] ע"ע לית ליה איסור מעילה אלא איסור הנאה, ויעוין עוד בנחל איתן בשם החזו"א דע"ע אינו כקדשים, ויעו"ש עוד בשם האחרונים.

והנראה בזה למש"נ, דאף אם נימא דע"ע אין דינה כקדשים, מ"מ שפיר י"ל דבעינן

כזה כלפי ה' גברא ראוי להשמע, וכל שהוציא בפיו דברים הראויים להשמע לפי שמיעתו, שפיר יצאו מכלל דברים שבלב ואיקרי דיבור גמור, אך מ"מ עדיין אין שום הכרח שיהא משמיע לאזניו בפועל, כגון שיש שם רעש ואווי מילתא ולא שמע בפועל, דמ"מ הדיבור דיבור גמור הוא.

ובתרומות [פ"א מ"ו] תנן, אילם לא יתרום, ואיתא בירושלמי שם דהוא מפני שאינו יכול לברך, והקשה הגר"ע אייגר דהלא יכול לכתוב את הברכה וכתובה כדיבור, ותירץ הגרע"א [סי' ל'] דאף דכתיבה כדיבור מ"מ לא עדיף מדיבור שלא השמיע לאזניו [שהרי אינו שומע הכתיבה], וכמו שאם לא השמיע לאזניו ל"מ לכתחילה כמו"כ כתיבה ל"מ לכתחילה, [והגרע"א (סי' ל"ב) הביא סברא זו מהתומים (סי' צ"ו סק"ה)], עכ"ד.

ונראה, דאם נימא דההשמעה לאזניו הוא קיום באיכות הדיבור [להוציאו מדברים שבלב], הרי לפי"ז בכתיבה אין ריעותא במה שלא השמיע, כי מאחר שאמרו כתיבה כדיבור הרי נשלם בה כל דין הדיבור ואין שייך בה דין ההשמעה לאזניו, אכן ע"כ צ"ל לדברי הגרע"א דאף שנשלמה תורת הדיבור מ"מ צריך להשמיע בפועל לאזניו, וא"כ י"ל דאף במקום שכותב ונשלם דין הדיבור אכתי לא נתקיים דין ההשמעה לאזניו.

והגרע"א [סי' ל' ד"ה נלענ"ד] כתב כן שהוא דין נוסף, וזה לשונו הנפלא שם בדין כתיבה כדיבור, כיון דקי"ל דכל הברכות צריך לכתחילה להשמיע לאזניו, משום דילפינן מקריאת שמע דכתיב שמע, השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיו, הרי אף דמוציאו בפיו דבודאי הוי דיבור מעליא, מ"מ בעי דוקא השמעת אוזן ג"כ, א"כ י"ל דנהי דכתיבה כדיבור דמי מ"מ הוי רק כשפתיו נעות וקולו לא ישמע, עכ"ל הגרע"א.

ומעתה שוב חזרנו למש"נ, דכיון דדין ההשמעה לאזניו הוא מצוה נוספת על

מ"מ אי"צ שישנה עליו הכתוב לעכב, כי כל המצוה היא לקיים את דין התרומה, ואם נתקיים דין התרומה הרי ע"כ חייל המצוה, וא"כ אין לחלק בין לכתחילה ובדיעבד כסברת התוס'.

בדין למצוה ולעכב ומצוה מן המוכחר א.
השמעה לאזניו בקר"ש ב. קינוי ג. מזוזה

בלקח טוב [כלל י"ב סק"ח] הביא הא דאיתא בברכות [דף טו.] לדעת ראב"ע שהקורא את שמע צריך להשמיע לאזניו, דכתיב שמע ישראל, ובדיעבד אם לא השמיע לאזניו יצא, הרי מבואר שבדאורייתא יש חילוק בין לכתחילה ובדיעבד, והנראה בזה למש"נ, שכן מצות שמע מצוה נוספת על עיקר מצות הקריאה, ואם לא השמיע לאזניו ביטל פרט זה, באופן דלפי"ז אין זה לכתחילה ובדיעבד, אלא למצוה ולעכב, וכמש"נ.

דהנה יש לחקור ביסוד ה' דינא שצריך להשמיע לאזניו מה שמוציא בפיו, דיי"ל דאין זה שייך כלל לעיקר חלות שם דיבור, כי כאמת כל שהוציא הדברים בפיו כבר חשיב דיבור גמור, ואך שהוא דין נוסף בקריאת שמע וברכות שצריך להשמיע לאזניו מה שמוציא בפיו, ונמצא דאם לא השמיע לאזניו אין כאן שום ריעותא בגוף הדיבור עצמו, כי אם ריעותא בקיום המצוה שלא קיים דין נוסף זה להשמיע לאזניו.

ובפשוטו הוא מהלכות הדיבור, דאף דכל שהוציא הדברים מפיו שוב אינם דברים שבלב, מ"מ ההשמעה לאזניו היא קיום נוסף בהדיבור גופיה, [כדמצינו בברכות טו. דהמדבר ולא השמיע לאזניו נקרא גם הוא בשם דיבור בלב, והעירוני שכ"ה בר"ן פסחים לא: לענין ביטול חמץ], ונמצא לפי"ז דדין ההשמעה לאזניו הוא שיעור בחלות שם דיבור מושלם להוציאו מכלל דיבור בלב, [וכן חקר בחזו"א (או"ח סי' י"ד סק"א ואילך)].

ונפ"מ בזה, דאם באנו לדון דיש כאן ריעותא בגוף הדיבור, הרי נראה דאין צריך בזה השמעה לאזניו בפועל, אלא דסגי במה שדיבור

בדאורייתא, שכן כתב דמה שאמרו שם דהידור מצוה לאגוד הלולב, דאי"ז אלא מדרבנן, לפי דבדאורייתא אין לחלק בכך].

לכתחילה ובדיעבד לענין א. בעולת עצמו
לכה"ג ב. הזאת ג' וז' ג. היתר נדרים בפניו
ד. קבלת עדים

והנה נחלקו הראשונים ביבמות [דף נט:]
ובכתובות [דף ל.] ביסוד הך מה שמוזהר
כהן גדול לבל ישא בעולת עצמו, דדעת הרמב"ן
שהוא איסור מדאורייתא לישא בעולת עצמו,
ואם נשא צריך להוציאה מדאורייתא, ואילו דעת
ר"ת דאיסור בעולת עצמו אינו אלא מדרבנן, אכן
דעת התוס' בכתובות שם [ד"ה איכא] שאיסור
תורה לישא בעולת עצמו, ומ"מ איסור זה אינו
אלא לכתחילה, אבל בדיעבד אם נשא נשוי.

ובקהילות יעקב [להמהר"י אגלזין] [ח"א סי'
ק"ב] הקשה על שיטת התוס'
[דאיסור בעולת עצמו הוא רק לכתחילה], דהלא
בדאורייתא לא מצינו לחלק בין לכתחילה
ובדיעבד, ויעוין במל"מ פ"ח איסור"ה ה"ב [ד"ה
ודע שראיתי], ויעוין בשעה"מ פ"ז איסור"ה הי"ג
להוכיח דאינו אלא איסור דרבנן, דאל"כ למה
אם נשא נשוי, ויעוין בבית יצחק שכתב דהך
כללא דליכא לכתחילה ובדיעבד בדאורייתא
תליא באשלי רברבי.

והנראה כזה פשוט עפ"י מש"כ בזכר יצחק
[סי' ל"א ב'] בגדר הך מילתא דאם
נשא נשוי, דאין זה משום דבדיעבד אם נשא אין
צריך להוציא, אלא יסוד הדין הוא משום דבעולת
עצמו אינה פסולה לכהונה, [שהרי סופה של כל
אחת להיות בעולת עצמו תחתיו, וכמבואר הנך
סברות בסוגיא דיבמות שם], אשר ע"כ כל
האיסור שבה אינו אלא במעשה הלקיחה, וכיון
שכבר לקחה מעתה אין שום איסור כל שעה.

ויסוד הדברים המה עפ"י דברי הרמב"ן בריש
פרשת אמור, כי מלבד איסור שיש
בבעולה, יש גם מצות עשה ליקח את הבתולה,
וכל שלקח בעולת עצמו, ביטל מצות עשה

הגברא שנאמרה בקר"ש, הרי ממילא מיושב
היטב הא דס"ל לראב"א דלכתחילה צריך
להשמיע לאזניו, דאין זה לכתחילה בהלכות
קר"ש, אלא מצות הגברא היא, ואם לא השמיע
לאזניו ביטל מצות 'שמע', אף שקיים מצות
קריאת שמע, ויעוין עוד בארוכה בפרשת וארא
[פ"ח פ"ח] ובפרשת דברים [פ"ו פ"ז] בגדרי
ההשמעה לאזניו.

אכן באמת נראה, דמי שלא השמיע לאזניו אינו
נחשב כמבטל מצות עשה של ההשמעה
לאזניו, ואך דהך דינא דההשמעה לאזניו היא
מצוה מן המובחר, ובזה ודאי ליכא להקשות
דלא מצינו לחלק בין לכתחילה ובדיעבד, דכל
שהוא דיבור מובחר יותר הרי שהמצוה מובחרת
יותר, כמי שהאוכל מצה לתיאבון יותר הרי
המצוה מן המובחר, וא"כ לענין מצוות שפיר
י"ל דמשכח"ל לכתחילה באופן שהוא מן
המובחר יותר.

בספר לשון לימודים [או"ח סי' ט"ו] הקשה
בהא דבמנחות [דף נד.] דאין מחמיצין
לחמי תודה בתפוחין, והלא בדאורייתא אין לחלק
בין לכתחילה ובדיעבד, אך כתב בחיים שאול
להחיד"א [ח"ב סי' ה'] שאין זה לכתחילה
ובדיעבד, אלא רק למצוה מן המובחר, וכן הוא
בתוס' מנחות [דף כג:], ובלקח טוב הביא
שהיעב"ץ במור וקציעה [ח"ב קונטרס סייג
לתורה] שולזל למי שאמר שאין בדאורייתא
לכתחילה.

בלקח טוב סקי"א הקשה עוד מהא דאיתא
בשבת [דף עט:] הלכה למשה מסיני
תפילין על הקלף מזוזה על דוכסוסטוס, והיינו
למצוה, אבל אם כתב מזוזה על הקלף הרי"ז
כשר, הרי בדאורייתא מצינו לכתחילה, וכתב
ליישוב דהנה ברש"י שם [ד"ה למצוה] כתב דהיינו
למצוה מן המובחר, וא"כ י"ל דזה שפיר איכא
בדאורייתא, עוד יש לדון דבהלכה למשה מסיני
שפיר איכא לכתחילה, ורק בדאורייתא לא.

[אכן] מדברי הריטב"א בסוכה [דף יא:] נראה
דאף לענין מצוה מן המובחר לא מצינו

עליו דכל הך דינא דאין מקבלין עדים שלא בפני בע"ד הוא מדרבנן יעוי"ש, הרי דלדעת הראב"ן דהוא דמדאורייתא ועכ"ז רק לכתחילה.

והנראה בזה, דיסוד דינא דאין מקבלין עדים שלא בפני דין, אין זה מהלכות עדות, אלא מהלכות צדק צדק תרדוף, שצריך שתהא העדות בנפי בעל דין לפי שהוא בר טענה, [ולכן כשעדים הולכין למדינת הים הרי הצדק הוא לקבל אותם], וכיון שהוא מצוה נוספת מהלכות הצדק, הרי בודאי דאחר שכבר קיבלו העדות וחיילא העדות, מעתה אין להם לבי"ד להתעלם מן העדות, וע"כ צריכין לדון על פיהם.

מצות הגעלת כלים לכתחילה או למצוה

בפסחים [דף מד:] אמרו דמה שאמרה תורה להגעיל כלי מדין מן הגיעולים שנשתמשו בהם הנכרים חידוש הוא.

ובדברי הר"מ [פי"ז מאכא"ס ה"ב] מבואר דקדירה בת יומא אסורה לדין מדאורייתא בלא הגעלה, והיינו דמה שאמרו חידוש הוא אין זה חידוש לאותו הדור, אלא חידוש הוא לדורות, דאף דקי"ל דטעם כעיקר אינו מדאורייתא, באופן דכל בליעות של איסור אינה אוסרת, מ"מ בליעות של איסור שנפלטו לכלי אוסרות הכלי, וכבר נתקשו האחרונים בדברי הר"מ מה הגדר לחלק בין הבליעות שבכלי לבין בליעות שבאוכל.

ובפמ"ג סי' צ"ג בשפ"ד סק"ג ובקנן אורה נזיר לז: עמדו בזה, דלמה לא נילף מקדירה דבליעה אוסרת, ותירץ הפמ"ג דדעת הר"מ דעיקר חובת הגעלת כלים אינה אלא לכתחילה, דכיון דאפשר לתקן צוותה תורה לתקנו, [ובכלי חרס דאין לו תקנה שרי], ולכן דין מסוים הוא בכלים, וכעיי"ז בפלתי סי' צ"ח סק"ב, והנה הפמ"ג שם הוסיף על דבריו וכתב, דמצינו כמה פעמים חילוק מן התורה בין לכתחילה ובדיעבד, עכ"ד.

וכבר עמד על כך הרא"ה בבדק הבית בית ד' שער א' ויא. [וז"ל. יש כאן שאלה גדולה.

דלקיחת בעולה, אך אינה חפצא של אשה אסורה, ולכן הא דאסור לישא בעולת עצמו, אין זה משום איסור עשה, אלא משום ביטול מצות עשה, וממילא שאם נשא כבר ביטל העשה לגמרי, ופשוט.

בלקח טוב שם הביא דברי התוס' בסוטה [דף ב: ד"ה מא'] שהביאו מהירושלמי שלא יקנא אדם לאשתו מתוך שחוק וקלות ראש, וש"ט אם היינו רק למצוה ולא לעיכוב, הרי דשייך בדאורייתא חילוק בין לכתחילה ובדיעבד, ולמש"נ נראה אף בזה, דחלות הקינוי בפרשת סוטה חיילא אף מתוך שחוק, ואך דדין תורה הוא המוטל אקרקפתא דבעל שלא יעשה מתוך שחוק, וכלשון הירושלמי שם שהוא למצוה.

ובקידושין [דף סב. איתא] דאילו הוה כתיב הוא יתחטא בו ביום והשלישי וביום השביעי הו"ה מצות הזאה בשלישי ובשביעי, ואי עבד בחד מינייהו עבד, קמ"ל דלא יטהר אם לא עשה כסדר הכתוב, והקשה בלקח טוב מכאן דמבואר בדאורייתא יש לכתחילה ובדיעבד, ואף בזה נראה, דהזאת אינה הכשר טהרה בלבד, אלא מצוה היא, ובזה ס"ד דאף שביטל מצות הזאה, מ"מ הטהרה קיימת, קמ"ל קרא.

עוד הקשה בלקח טוב מה דאיתא נדרים [דף סה.] דהנודר לחבירו בפניו צריך להתירו בפניו, ויליף לה התם מקרא, משמע שהוא דין תורה, ועכ"ז הביאו הר"ן שם ובתוס' גיטין [דף לה: ד"ה ליחוש] שאם התירו שלא בפניו ההיתר חל, וצ"ע, ולמש"נ נראה לדון, דאף זה אינו לכתחילה בהלכות היתר נדרים, אלא דין נוסף הוא מפני הבושה ומפני החשד כמבואר בירושלמי, וא"כ אין זה לתחילה, אלא למצוה הוא.

עוד הקשה בלקח טוב בהא דאיתא בב"ק [דף קיב:] דאין מקבלין עדים שלא בפני בעל דין, דכתיב והועד בבעליו, ודעת הראב"ן דאם קיבלו שלא בפניו הויא עדות, שהרי במקום שהולכין העדות למדינת הים מקבלין לכתחילה כמבואר בב"ק שם, ובב"י [חו"מ סי' כ"ח] השיג

נמצא מזה, דבכלי מדין נתחדש מגזיה"כ שצריך להגעילו, ואם לא הגעילו נראה דאינו אוסר לדין דטעם כעיקר לאו דאורייתא כמבואר בפמ"ג, ולדעת הרמב"ן הרי"ז מעכב לפי שהוא מחוסר טבילת כלים. עוד נתבאר לדון בכלי ישראל, דלדעת הרמב"ן לא נתחדש דין הגעלה אלא בכלי נכרים, ומשום מעלה, כדין טבילת כלים שהוא משום מעלה, ובפילתי שם כתב שהוא הדין בכל כלי ישראל, וכן צידד הרמב"ן בסוף דבריו.

ונראה להוסיף, דהנה הסמ"ק [מ"ע קצ"ח] מנה מצוה זו כמנין המצוות וז"ל, להגעיל כלים, דכתיב כל דבר אשר יבוא באש תעבירו באש וגו', עכ"ל. אכן שאר מוני המצוות לא מנו מצוה זו, והיינו לפי שאין במעשה ההגעלה שום מעשה חלות מתיר בעצמו של כלי, זולת שבא הכתוב ללמדנו שהבליעות שבקדירה אסורות ואוסרות, וכפי שיבואר, וא"כ אין במעשה ההגעלה כי אם פליטת האיסור מן הכלי, ודעת הסמ"ק צ"ע.

ובאיסור והיתר [שער נ"ח דין ק"ד] כתב שאין לברך ברכת המצוות על הגעלת כלים, שאינה אלא מצות ל"ת שלא לאכול נבילות וטריפות, והרי"ז כניקור גיד וחלב שאין מברכין עליו, אמנם בארחות חיים [חומ"מ סי' צ"ה] וברבינו מנוח [פ"ה חמץ הכ"ו] כתבו טעם אחר, דאפשר להשתמש בכלים חדשים ולא יגעיל כליו, משמע דס"ל מיהא דהגעלת כלים מעשה מצוה היא, וי"ל דלא דיברו אלא בהגעלת כלים דער"פ, ואכ"מ].

והנראה בזה בדעת הסמ"ק, דלמה דקי"ל דטעם כעיקר לאו דאורייתא, הרי כל עיקר חובת ההגעלה היא גזירת הכתוב להכשיר את הכלי, [ואפשר גם דאין אוסר הפליטות כמש"נ], באופן דלפי"ז נמצא דמעשה ההגעלה הוי מעשה מצוה בעלמא, וכלשון הרמב"ן דכמו דטבילת כלים משום מעלה היא, כך מעשה ההגעלה משום מעלה בעלמא היא בהכלי, ומכוון מאד שיטת הסמ"ק שמנה מצות ההגעלה במנין המצוות.

כיון דאמרינן בגיעולי נכרים דטעמו ולא ממשו אסור, היאך אפשר לומר דבשאר איסורין מותר, וכי גיעולי נכרים משם אחר הוא, הא גיעולי נכרים משום כל איסורין שבתורה הוא דמיתסר, וכיון דבגיעולי נכרים מתסרי כל איסורין שבתורה בטעמו ולא ממשו, היכי אפשר דלא מתסרי בעלמא, וזו קושיא הקשה בה מורי הר"ר משה ז"ל.

והביא שהרמב"ן תירץ וז"ל, אפשר דמשום מעלה הוא, דכיון דנבלע הכלי מאיסור, אע"פ שעכשיו כשפולט אין כאן אלא טעם, לא יבטל ברוב, שהכלי נאסר עלינו משום מעלה, ולפיכך אסר פליטתו כל היכא דחשיבא פליטה כלל, כלומר דאיכא טעמא דהוי בשאינו מינו, דומיא דטבילה דאצרכה קרא אפילו לכלים חדשים, דמסתמא דטבילה דאורייתא היא משום מעלה, ואע"ג דבמחוסר טבילה לא שמעינן דאם עבר ובישל בדיעבד יהא אסור, הני מילי ראוי לטבילה, אבל האי דודאי לא חזאי לטבילה כל היכא דבליע מאיסורא עד דאיתכשר, דהא כלים ישנים נמי צריכין טבילה, כל שאינו ראוי לטבילה טבילה מעכבת בו, ואפילו בכלים שאינן בני טבילה, אפילו הכי אמרינן כל שכנגדו בכלים בני טבילה ראויין לטבילה (כשר) בדיעבד אסור, ואפשר שלא חלק הכתוב בהם, ואפילו בכלים שלנו אסר כן, ואפשר דאפילו בכלים שלנו עבד בהו רחמנא מעלה בכלים, דכיון שנבלעו מאיסור שוב אין חוזרין להיתרן אלא בהכשר, זו היא שיטת מורי רבנו משה ז"ל וזיוה מבהיק, עכ"ל הרא"ה.

הנה הרמב"ן תירץ קושיא זו למה הוצרכו הכשר, דאין זו הוראת שעה מיוחדת לכלי מדין בלבד, אלא ילפינן מינה לכל כלים שנגעלו ממאכלות אסורות ביד גויים, ודין מסוים הוא שנתחדש בכלי נכרים, ואף נתחדש שאם בישל בהם אוסרין בנו"ט, והטעם שאוסרין משום חלות שם גיעולי נכרים שיש בהו, והיינו לפי שההיתר בא ע"י טבילת הכלי, וכל שעדיין לא הגעילו אין ראוי לטבילה, וכל שאין ראוי לטבילה הרי"ז מעכבת.

מחלל עבודה תיפו"ל מדינא דל"מ] תירץ, דשוחט הפסח על החמץ לא נחשב כקדשים לענין זה שצריך שישנה עליו הכתוב, וכמ"כ בתוס' יומא כג: [ד"ה ילבש] לענין כללא דכל הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בהיקש, דכל שאינו גוף קדשים אינו כקדשים לענין זה, וה"נ דכלל זה דצריך שישנה הכתוב לעכב לא נאמר אלא בגוף הקרבנות, עכ"ד.

אכן דבריו צ"ע טובא, שהרי לענין זה שצריך שיהא הכתוב שונה עליו לעכב לא נאמר הך כללא שהשרישו התוס' לענין הא דדבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד, שהרי התוס' כתבו דבגדי כהונה אינן נחשבים כגוף קדשים לענין כללא דדבר הלמד בהיקש, ואילו לענין דבעינן שישנה עליו הכתוב לעכב אף בגדי כהונה נחשבים כקדשים, וכמבואר כן בזבחים יח: , וכבר חקר בטעם הדבר בלקח טוב כלל ה' והניח בצ"ע. **ולעיל** תירצתי דדין זה דבעינן שנה עליו הכתוב לעכב לא נאמר דוקא בקדשים, כלשון התוס' שכתבו בפסחים יא. [ד"ה קוצרין] כגון קדשים, וכבר עמד ע"ז החיד"א, וכתבתי דיסוד הכלל דבעינן שישנה עליו הכתוב לעכב אינו דין לכתחילה ובדיעבד, אלא שהוא נאמר בכל מקום שנתפס בו מצוה ועיכוב, ומאחר דלענין קדשים שייך בו מצוה ועיכוב אמרינן ביה דבעינן שישנה עליו הכתוב לעכב, ומכ"ז מבואר דלא כדברי הטה"ק.

ובפרשת כי תשא הארכת בגדר הלאו דלא תשחט, דתרתית איתנייהו ביה, א. לאו מהלכות הקרבן, ב. הקרבן מחייב השבתת החמץ, ומעתה נראה דכל מש"כ בשעה"מ דלענין הלאו דלא תשחט לא אמרינן אי עביד לא מהני, הנה זה נכון רק כלפי האיסור שמדיני הקרבן, אך באיסור לא תשחט שיסודו מחמת לתא דהשבתת החמץ, הרי איסור זה אינו איסור האמור בקדשים, ושפיר הוה אמרינן ביה אי עביד ל"מ.

אלא דבאמת דכלפי האיסור שהוא מחמת לתא דהשבתת החמץ, הרי בלא"ה אין מקום לפסול הקרבן מדינא דאי עביד ל"מ, דאימתי

הלא לפי"ז דברי הפמ"ג מבוארים היטב, דאין זה דין לכתחילה בלבד, אלא מעשה מצוה הוא זה, ואם לא הגעיל כליו אף שאין המאכלות נאסרין, מ"מ ביטל מצוה, והארכת בכ"ז כפרשת מטות [פל"א פכ"ג].

שוחט פסח על החמץ לענין א. שנה הכתוב לעכב ב. אי עביד ל"מ

ובתוס' פסחים סג. [ד"ה השוחט] כתב ריב"א דהשוחט את הפסח על החמץ הפסח כשר, דלא שנה עליו הכתוב לעכב, ובספר מים חיים [להפר"ח] השיג על הריב"א דמה דהפסח כשר אין זה מסברא, כי מסברא היה מן הדין לומר דהפסח פסול מדינא דכל מה דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, ובתוס' תמורה ד: [ד"ה רבא] הקשו למה לא יפסל מדין אי עביד ל"מ, ותירצו דבירושלמי יליף מקרא דזבחי דהפסח כשר.

ובשעה"מ פ"א ק"פ ה"ה הביא דברי הפר"ח הללו, ודחה דבריו, דדעת הריב"א דאין לדון לפסול השחיטה מטעם אי עביד לא מהני, דמודה רבא דבקדשים אי עביד מהני, דהא כל שלא שנה עליו הכתוב כשר, [והוכיח לזה מהא דמנחות נג. דצריך ב' כתובים ללמדנו דמנחה חמץ פסולה, הרי דאילולא תרי קראי הויא המנחה כשרה ולא אמרינן בקדשים אי עביד ל"מ, וע"י הגהות אפריון שלמה על השעה"מ, ודבריו תמוהים].

ובבית הלוי ח"א סי' ל' סק"ב השיג על השעה"מ, דהלא בירושלמי הנ"ל מוכרח דאף בקדשים אמרינן אי עביד ל"מ, וכמו שהביאו בתוס' תמורה ד: דברי הירושלמי דצריך קרא להכשיר את הפסח הנשחט על החמץ, דאילולא קרא היה פסול מדין אי עביד ל"מ, אשר לפי"ז שוב צ"ע דברי השעה"מ שכ' דלענין קדשים לא אמרינן אי עביד ל"מ, [ויעי"ש שפלפל דהירושלמי הוצרך לקרא, דהו"א לפסול משום כל שתיעבת].

ובטהרת הקודש זבחים טז: [ד"ה גמרא] בנידון קו' הגרע"א למ"ל קרא דזר

אמרינן אי עביד ל"מ, היינו דוקא כשחלות ידיה נסתרת מדין התורה, אכן לענין הלאו דלא תזבח שהוא מדיני השבתת החמץ, הרי אין האיסור בגוף הזביחה אלא בשיהוי החמץ בביתו, וא"כ בזה ודאי אין שייך לפסול מדין אי עביד ל"מ.

הא מיהת מדברי השער המלך שהעלה דבכל הלכות התורה אי עביד לא מהני זולת לענין קדשים דאי עביד מהני דבעינן שישנה הכתוב לעכב, מבואר דלא כמש"נ, דרק בקדשים הוא דבעינן שישנה הכתוב לעכב.

